

II. Heroismustheorie: Konzepte und Figurationen des Heroischen im George-Kreis

Der George-Kreis entwickelte ein elitäres Konzept von Heldenverehrung und einen eigenständigen Heldenbegriff. Seine Mitglieder setzten sich weitgehend von zeitgenössischen wilhelminischen Formen des Heldenkultes ab, wandten sich ebenso gegen die Kaiser-Verherrlichung ihrer Zeit¹ wie gegen einen unreflektierten Bismarck- und Hindenburg-Kult.² Mit ihrem exklusiven ästhetischen Genmodell gingen sie auf Konfrontationskurs.³ Zwar entwickelten die Autoren keine geschlossene Theorie, konstruierten aber in einer Reihe programmatischer Essays ein mehrdimensionales Modell des Heroischen, das unterschiedliche Typen heroischer Figuren integriert und an der Heldenverehrung beteiligte Parteien konturiert. Landfried unterscheidet in seiner Systematik der Heldenfiguren bei George zwischen historischen Persönlichkeiten des intellektuellen und politischen Lebens (Shakespeare, Dante, Hölderlin, Napoleon und Friedrich II.) und „heldischen Jünglingen“, die aus dem Kreis hervorgegangen waren oder vom Kreis mythisiert wurden (etwa Maximilian Kronberger).⁴ Die folgenden Ausführungen möchten Landfries Typologie um einen neuen Aspekt erweitern. Sie setzen ihm ein Heldenmodell des Kreises entgegen, das sich nicht alleine auf ei-

¹ Zu Wilhelm II. siehe beispielsweise Gisela Brude-Firnau: Die literarische Deutung Kaiser Wilhelms II. zwischen 1889 und 1989, Heidelberg 1997; Peter Sprengel: Literatur im Kaiserreich. Studien zur Moderne (Philologische Studien und Quellen 125), Berlin 1993, S. 9–57; Dominik Petzold: Der Kaiser und das Kino. Herrschaftsinszenierung, Populärkultur und Filmpropaganda im Wilhelminischen Zeitalter, Paderborn u.a. 2012.

² Zu beiden Kulten liegt eine Fülle von Publikationen vor. Vgl. zum Bismarck-Kult etwa Robert Gerwarth: Der Bismarck-Mythos. Die Deutschen und der Eiserne Kanzler. Aus dem Englischen von Klaus-Dieter Schmidt, München 2007 sowie Gerd Blum: Bismarck-Barometer. Militaristische Stereotype in Künstlerdarstellungen der Gründerzeit und des Wilhelminismus, in: Bildmagie und Brunnensturz. Visuelle Kommunikation von der klassischen Antike bis zur aktuellen medialen Kriegsberichterstattung, hg. v. Elisabeth Walde, Innsbruck 2009, S. 451–490. Zum Hindenburg-Kult vgl. Jesko von Hoegen: Der Held von Tannenberg. Genese und Funktion des Hindenburg-Mythos, Köln/Weimar/Wien 2007 (Stuttgarter historische Forschungen, 4). Er zeigt, dass Bismarck- und Hindenburg-Kult strukturell und inhaltlich miteinander verknüpft waren, indem die Qualitäten des Reichsgründers auf die des Feldmarschalls übertragen wurden. Beide wurden zu „Symbolfiguren nationaler Einheit“ stilisiert (ebd., S. 165).

³ Dass dies nicht immer so war, zeigt Gundolfs vorübergehende Bismarck- und Hindenburg-Verehrung, vgl. Kap. II.3.1. Auch Stefan Georges dandyhaftes Auftreten fügte sich in eine allgemeine Tendenz ein, vgl. das Kapitel *Dandyismus als Heroismus*, in: Hermann Glaser: Die Kultur der wilhelminischen Zeit. Topographie einer Epoche, Frankfurt a.M. 1984, S. 111–115. Zum kritischen Verhältnis Georges zu Bismarck vgl. Aurnhammer: ‚Der Preusse‘, in: Stefan George. Werk und Wirkung seit dem ‚Siebenten Ring‘, hg. v. Braungart/Oelmann/Böschenstein, 2001, S. 173–196, bes. auch S. 184, Fn. 30.

⁴ Landfried: Stefan George. Politik des Unpolitischen, 1975, S. 76.

ne Ausdifferenzierung der heroischen Figuren konzentriert, sondern auch deren ‚Produzenten‘ und Verehrer in den Blick nimmt.

Die Konzepte des Heroischen im Kreis entstanden nicht isoliert. Vielmehr fanden sie gedankliche Vorläufer, von denen eine exemplarische Auswahl im ersten Teil des Kapitels vorgestellt wird: das Heldenkonzept des schottischen Essayisten und Historikers Thomas Carlyle,⁵ Grundzüge der Geschichtstheorie Friedrich Nietzsches,⁶ die Massen- und Prestige-Theorie von Gustave Le Bon⁷ und der Charisma-Begriff Max Webers.⁸ Da die jeweiligen Positionen nicht erschöpfend abgehandelt werden können, geht es vorrangig darum, wesentliche, den George-Kreis prägende Aspekte zusammenzufassen.

Den größten Einfluss auf den Kreis übte Stefan George selbst aus. Der zweite Teil des Kapitels widmet sich ausführlicher den Theorien und Figurationen des Heroischen, wie sie in Texten Georges entwickelt werden. Ausgewählte historische Figuren aus den *Zeitungsdichten* (1897–1904) werden ebenso betrachtet wie die kurze Maxime *Heldenverehrung* (1904), die Georges Wertschätzung für Adorationspraktiken andeutet. Daneben entwickelt die *Vorrede* aus dem *Maximin-Gedenkbuch* (1907) in prophetischem Duktus ein Modell, das dem ‚Mittler‘ eine herausgehobene Position zuweist.

In zahlreichen Publikationen des Kreises finden sich Stellungnahmen zum heroischen Menschen ebenso wie zu Formen der Verehrung und Vermittlung von Heldenfiguren. Die einschlägigen Aufsätze von Friedrich Gundolf und Friedrich Wolters in den *Jahrbüchern für die geistige Bewegung* (1910–1912) bilden die Grundlage des dritten Analyseteils. Ergänzt werden sie um andernorts erschienene Auf-

⁵ Im Zentrum stehen zwei einschlägige Schriften: Thomas Carlyle: *On Heroes, Hero-Worship, & the Heroic in History. Six Lectures*, London 1841 [zuletzt 2013 neu herausgegeben: *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, hg. v. David R. Sorenson/Brent E. Kinser, New Haven 2013 (Rethinking the Western tradition)] sowie Thomas Carlyle: *Past and Present*, London 1843 [zuletzt 2005 neu herausgegeben: *Thomas Carlyle: Past and Present*, hg. v. Chris R. Vanden Bossche, Berkeley/Los Angeles/London 2005].

⁶ Grundlage dieses Kapitels ist der Text *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie* (1874) nach der Ausgabe Friedrich Nietzsche: *Unzeitgemäße Betrachtungen*. Zweites Stück: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, in: Ders.: *Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV, Nachgelassene Schriften 1870–1873*, KSA 1, S. 243–334.

⁷ Es werden zwei Studien herangezogen: Gustave Le Bon: *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, Paris 1894 [dt. Übersetzung: *Psychologische Grundgesetze in der Völkerentwicklung*. Berechtigte Übertragung aus dem Französischen von Arthur Geiffhart, Leipzig 1922] sowie Gustave Le Bon: *Psychologie des foules*, Paris 1985 [dt. Übersetzung: *Psychologie der Massen*, autorisierte Übersetzung nach der 12. Aufl. v. Dr. R. Eisler, Leipzig 1908 (*Philosophisch-soziologische Bücherei*, 2)].

⁸ Max Webers Ausführungen zum Charisma-Begriff finden sich bekanntermaßen in *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, erstmals publiziert 1921/22 in *Grundriss der Sozialökonomik*. Zitiert wird nach der Ausgabe Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Zwei Teile in einem Band*, hg. v. Achim Apell, Frankfurt a.M. 2010.

sätze und briefliche Äußerungen, die oft in engen Bezügen zu den Beiträgen der *Jahrbücher* stehen.

1. Vorläufer und Wegbegleiter

1.1. Thomas Carlyle

Gundolf hat die Schriften Carlyles intensiv rezipiert.⁹ Ein undatiertes Vortragsfragment im Nachlass zeugt ebenso von seiner Carlyle-Lektüre¹⁰ wie eine Notiz im Essay *Goethe und Walter Scott*, die dem schottischen Theoretiker eine bedeutende Rolle in der Goethe-Verehrung zuerkennt.¹¹ Gundolf stellte zudem die Heroenkonzepte Burckhardts und Carlyles einander gegenüber, ohne sich selbst explizit einer Richtung zuzuordnen.¹² Die Auseinandersetzung von Herbert J.C. Grierson mit Carlyle¹³ nahm er interessiert zur Kenntnis.¹⁴ Die Carlyle-Rezeption des Kreises wurde von der Forschung vielfach untersucht. Sein „Mythos der historischen Persönlichkeit ist mit Georges Weltbild und mit den histo-

⁹ Gundolfs „immer wache Bereitschaft zur Heldenverehrung (auch falscher) hat ihn gegenüber Bismarck wie später gegenüber Hindenburg geblendet – seine hero worship, wie er selbst mit Carlyles Wort es gern bezeichnete [...].“ Zit. n. Salin: Um Stefan George, 1954, S. 259.

¹⁰ Es handelt sich um einen Vortrag zum Thema *Goethe und das Volk*, Gundolf-Nachlass, o.D., GSA, M60.

¹¹ „Der erste Ausländer, dem Goethes umfassende Genialität als solche einleuchtete, der seine Werke nicht als Meisterstücke eines Schriftstellerei-Künstlers und nicht als bloße Motivbehälter las, sondern als Ausdruck eines großen Genius, war der Schotte Thomas Carlyle.“ Zit. n. Friedrich Gundolf: *Goethe und Walter Scott* (Aus dem Nachlaß), in: Ders.: Beiträge zur Literatur- und Geistesgeschichte, ausgewählt u. hg. v. Victor A. Schmitz/Fritz Martini, Heidelberg 1980 (Veröffentlichungen der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung Darmstadt, 54), S. 408–423, hier S. 412. Das Typoskript befindet sich im Gundolf-Nachlass, GSA, M61. Erschienen ist der Aufsatz posthum auch in der Neuen Rundschau 43 (1932), S. 490–504.

¹² Friedrich Gundelfinger: Jakob Burckhardt und seine weltgeschichtlichen Betrachtungen, in: Preußische Jahrbücher 128, H. 2 (1907), S. 209–220. Wiederabgedruckt in Friedrich Gundolf: Beiträge zur Literatur- und Geistesgeschichte, hg. v. Schmitz/Martini, 1980, S. 58–71. Gundolf schreibt dort: „Die Heroen sind nicht Selbstzweck, sondern Ausdruck von Gesamtheiten, also denselben Gesetzen unterworfen wie diese Gesamtheiten; nicht denselben wie die Individuen, aus welchen jene Gesamtheiten sich rekrutieren. [...] Auch vor der Carlyleschen Heldenverehrung blieb er [Burckhardt – A.B.] durch seine Aufgabe bewahrt, und mythische Perspektiven mied er, weil er Betrachter, nicht Seher sein wollte. [...] Carlyles Helden stehen dem Geschehen gegenüber wie Jehovah, bei Burckhardt sind sie dem Geschehen immanent.“ (ebd., S. 66f.).

¹³ Herbert J.C. Grierson: Carlyle and Hitler. The Adamson lecture in the University of Manchester, December 1930, with some additions and modifications, Cambridge 1933 (The Adamson lecture, 1930). Bereits 1930 unter dem Titel *Carlyle and the hero* publiziert.

¹⁴ „Es ehrt mich und beschämst mich beinahe, in Ihren Vorlesungen über Carlyle einen Platz zu haben.“ Zit. n. einem Brief von Friedrich Gundolf an Herbert J.C. Grierson, Heidelberg 22.10.1930, Gundolf-Nachlass, GSA, G2, Mappe 3, Maschinenabschrift des Originals.

rischen Darstellungen der Jünger eng verwandt“, konstatiert bereits Landfried.¹⁵ Auch Bentley betont die Vorbildfunktion von Carlyles Heldenkonzept für den Kreis: „Many of Stefan George's beliefs and attitudes are simply Carlyle and Nietzsche over again.“¹⁶ Während Caitríona Ní Dhúill rekonstruiert, wie eng sich Bertram in seiner Studie über Nietzsche an Carlyles Heldenkonzept hielt,¹⁷ erläutert Jan Stottmeister, welche Motive Gundolf von Carlyle übernahm: etwa das Erscheinen von Heldenfiguren als Retter in Krisenzeiten, die Verehrung des Helden als „Lebenshaltung“ sowie den religiösen Aspekt von Adoration.¹⁸ Auch Wolters griff die Metaphorik Carlyles auf, um seine Darstellung des ‚großen Mannes‘ zu veranschaulichen.¹⁹

Carlyles Zusammenstellung von Helden ist heterogen. Er klassifiziert verschiedene heroische Typen: Gottheit, Prophet, Dichter, Priester, Schriftsteller/Philosoph und König.²⁰ Alle Typen exemplifiziert er an mythischen oder historischen Beispielen. Odin als Göttervater der nordischen Mythologie ist Gegenstand der Vorlesung „Divinity“. Der Prophet Mohammed steht im Zentrum der Vorlesung „Prophet“. Es schließen sich Vorträge über die Dichter Dante und Shakespeare („Poets“) und über die Reformatoren Martin Luther und John Knox („Priests“) an. Die beiden letzten Lesungen präsentieren Samuel Johnson, Jean-Jacques Rousseau und Robert Burns als „Men of Letters“ sowie Oliver Cromwell und Napoleon als moderne Revolutionäre („Kings“).²¹ Die elitäre Zusammenstel-

¹⁵ Landfried: Stefan George. Politik des Unpolitischen, 1975, S. 86.

¹⁶ Bentley: The Cult of the Superman, 1969, S. 207. Vgl. ebenfalls den weitgehend identischen Aufsatz von Bentley: Modern Hero-Worship. Notes on Carlyle, Nietzsche, and Stefan George, in: The Sewanee Review 52 (1944), S. 441–456.

¹⁷ Vgl. Caitríona Ní Dhúill: Der Kanon des Heroischen. Ernst Bertrams *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, in: Die Biographie – Beiträge zu ihrer Geschichte, hg. v. Hemecker, 2009, S. 123–151.

¹⁸ Jan Stottmeister: Der George-Kreis und die Theosophie. Mit einem Exkurs zum Swastika-Zeichen bei Helena Blavatsky, Alfred Schuler und Stefan George, Göttingen 2014 (Castrum Peregrini, N.F., 6), hier S. 296–301.

¹⁹ Ebd., S. 298.

²⁰ Carlyle: On Heroes, 1841, S. 19.

²¹ Vgl. zur Zusammenstellung der Helden bei Carlyle auch die frühe Studie von Friedrich Brie: Helden und Heldenverehrung bei Thomas Carlyle, Heidelberg 1948. Danach ist eine Vielzahl weiterer Untersuchungen zu Carlyles Heldenkonzept entstanden, von denen hier stellvertretend neben Karina Momm (Der Begriff des Helden in Thomas Carlyles „On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History“, Diss. masch., Freiburg 1986) nur wenige neuere Studien genannt sein sollen: Richard Salmon: Thomas Carlyle and the Idolatry of the Man of Letters, in: Journal of Victorian Culture 7/1 (2002), S. 1–22; Ulrich Broich: On Heroes and Hero-Worship, Especially in English Romanticism, in: Anglistik 16/2 (2005), S. 49–62; Albert D. Pionke: Beyond ‚The Hero as Prophet‘: A Survey of Images of Islam in Carlyle's Works, in: Literature and Belief 25 (2005), S. 497–511; David R. Sorenson: ‚Je suis la Révolution Française‘. Carlyle, Napoleon, and the Napoleonic Mythus, in: Carlyle Studies Annual 22 (2006), S. 283–302; Ilia Stambler: Heroic Power in Thomas Carlyle and Leo Tolstoy, in: European Legacy: Toward New Paradigms 11/7 (2006), S. 737–751; Marianne Egeland: The Man of Letters as Hero, in: International Journal of the Book 4/2 (2007), S. 41–47; Gavin Budge: The Hero as Seer. Character, Perception and

lung bedeutender historischer Persönlichkeiten verbürgt die Variationsbreite möglicher Heldenfiguren. Sie deutet ein Verständnis von Heldentum an, das sich von einem engeren Tatbegriff im agonalen Sinne löst und Gelehrte sowie Dichter integriert: „hero is life in all its potentialities“.²² Mit Dante, Shakespeare und Napoleon behandelt Carlyle Persönlichkeiten, die später auch im George-Kreis verehrt werden. Zudem konstruiert er durch die chronologische Reihung von historischen Figuren eine heroische Genealogie. Sie umfasst mythische Göttergestalten ebenso wie zeitgenössische Denker. Carlyle unterscheidet heroische Ausprägungen früherer Zeiten von gegenwärtigen Formen des Heldentums: „Hero-Gods, Prophets, Poets, Priests are forms of Heroism that belong to the old ages, make their appearance in the remotest times [...]. The Hero as *Man of Letters* [...] is altogether a product of these new ages [...].“²³ Besonders hebt er die Gruppe der „Kings“ hervor, „the most important of Great Men“.²⁴ Als Inbegriff des Helden synthetisiere der Herrscher alle heroischen Variationen.

Nach Caryles Geschichtsauffassung bestimmen ‚große Männer‘ das historische Geschehen. Sein berühmtes Diktum „The History of the World [...] was the Biography of Great Men“²⁵ reduziert zwangsläufig den historischen Beitrag aller übrigen Menschen. Carlyle vertrat mit dieser Auffassung eine dominante Linie in der Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts.²⁶ Ein zeitgenössischer Kritiker urteilte: „Le culte des héros n'est pas autre chose que le résumé de toutes les doctrines contemporaines sur les grands hommes [...].“²⁷ Carlyle relativiert jedoch die Abwertung aller, die nicht unmittelbar auf die Geschichte einwirken, indem er allen Menschen die Möglichkeit zur Teilhabe am Heroischen zuspricht. Durch die Adoration einer Heldenfigur verleihe sich der Verehrer selbst heroische Züge. Diese Aufwertung der Adorantenrolle stiftet eine enge Beziehung zwischen dem Helden und seinem Publikum.²⁸ Die Heldenverehrung sei „summary, ultimate essence, and supreme practical perfection, of all manner of

Cultural Health in Carlyle, in: Romanticism and Victorianism on the Net 52 (2008) [verfügbar unter <http://www.erudit.org/revue/ravon/2008/v/n52/019805ar.html>, abgerufen am 1.5.2017]; Geraldine Higgins: Heroic Revivals. From Carlyle to Yeats, New York 2012; Jeremy Noel-Tod: The Hero as Individual Talent. Thomas Carlyle, T. S. Eliot and the Prophecy of Modernism, in: Review of English Studies 64/265 (2013), S. 475–491.

²² Bentley: Modern Hero-Worship, in: The Sewanee Review 52 (1944), S. 444.

²³ Carlyle: On Heroes, 1841, S. 249.

²⁴ Ebd., S. 316.

²⁵ Ebd., S. 21.

²⁶ Vgl. etwa die Studien von Michael Gamper: Der große Mann. Geschichte eines politischen Phantasmas, Göttingen 2016; Michael Gamper/Ingrid Kleeberg (Hg.): Größe. Zur Medien- und Konzeptgeschichte personaler Macht im langen 19. Jahrhundert, Zürich 2015 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen, 34).

²⁷ Zit. n. Bentley: Modern Hero-Worship, in: The Sewanee Review 52 (1944), S. 443.

²⁸ Vgl. hierzu auch den kritischen Kommentar von Caitríona Ní Dhúill: Weltgeschichte als Heldenbiographik. Verehrung der „Großen Menschen“ bei Thomas Carlyle, in: Theorie der Biographie, hg. v. Fetz/Hemecker, 2011, S. 33–37.

,worship“, so Carlyle. Als „the soul of all social business among men“ entscheidet sie über das Gelingen von Gesellschaften.²⁹ Carlyles flammendes Plädoyer für die Heldenverehrung gipfelt in einem Aufruf an seine Leser, selbst eine heroische Haltung einzunehmen: „[...] being ourselves of heroic mind.“³⁰ Die Ausführungen Carlyles wurzeln in einer kritischen Haltung gegenüber der Gegenwart, die den Glauben an Heldenfiguren verloren habe und die Existenz ‚großer Männer‘ leugne.³¹ Carlyles Vorlesungen und Schriften dienen somit nicht nur der Darstellung vergangener Größe, sondern haben einen didaktischen Anspruch: Sie zielen auf eine bessere Zukunft. Als erzieherisches Mittel greift Carlyle auf das biographische Erzählen zurück. Die didaktische Qualität der Gattung zeige sich darin, dass sie Vorbilder entwerfen könne. Mit einer umfangreichen Biographie über Friedrich den Großen versuchte Carlyle selbst, diesem Anspruch am Beispiel einer außerordentlichen historischen Figur zu genügen.³²

Die Biographen aus dem George-Kreis fanden zahlreiche Anknüpfungspunkte in Carlyles Theorie. Die Offenheit des Konzepts für unterschiedliche Persönlichkeiten sowie die Vorstellung einer heroischen Genealogie, in die sich historische Figuren chronologisch einordnen, zeigen sich in der Heldenauswahl des Kreises. Ihnen steht die Menge der Verehrer gegenüber, die sich durch eine bestimmte Haltung als Teilhaber am Heroischen bewähren können. Die Schriften des Kreises sind von einer kritischen Haltung gegenüber der Gegenwart geprägt und projizieren in die Verehrung historischer Figuren die Hoffnung auf eine bessere Zukunft.

1.2. Friedrich Nietzsche

„Ich las das Leben Thomas Carlyle’s, diese farce wider Wissen und Willen, diese heroisch-moralische Interpretation dyspeptischer Zustände.“³³ Friedrich Nietzsche war ein kritischer Leser Carlyles. Seine Abneigung äußerte sich etwa in seiner Verteidigung des ‚Übermenschen‘ gegen den von ihm „so boshaft abgelehnten ‚Heroen-Cultus‘ jenes grossen Falschmünzers wider Wissen und Willen“.³⁴ Nietzsche war jedoch durchaus von Carlyles Schriften beeinflusst,³⁵ was es dem

²⁹ Zit. n. Carlyle: *Past and Present*, hg. v. Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, darin Kap. *Hero-Worship*, S. 36–40, hier S. 37.

³⁰ Ebd.

³¹ Carlyle: *On Heroes*, 1841, S. 19.

³² Thomas Carlyle: *History of Friedrich II. of Prussia*, Leipzig 1858.

³³ Zit. n. Friedrich Nietzsche: *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, in: Ders.: *Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung, Der Antichrist, Ecce Homo, Dionysos-Dithyramben*, Nietzsche contra Wagner, KSA 6, S. 54–161, hier S. 119.

³⁴ Zit. n. Friedrich Nietzsche: *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, in: Ders.: *Der Fall Wagner*, KSA 6, S. 255–374, hier S. 300.

³⁵ Das zeigt Jeremy Tambling: *Carlyle through Nietzsche. Reading ‚Sator Resartus‘*, in: *The Modern Language Review* 102 (2007), S. 326–340.

George-Kreis ermöglichte, in eklektischem Verfahren theoretische Ansätze beider zusammenzuführen.

Meist steht in den Untersuchungen zum George-Kreis der Einfluss Nietzsches im Vordergrund, auch wenn Ulrich Raulff in Bezug auf Gundolf davor warnt, nur diese Abhängigkeit zu betonen. Die einseitige Orientierung an Nietzsche als Vorbild vernachlässige andere Aspekte der Geschichtsauffassung Gundolfs.³⁶ Jedoch ist sich die George-Forschung einig, dass speziell von Nietzsches geschichtstheoretischer Schrift *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874) ein immenser Einfluss auf den George-Kreis ausging.³⁷ Daher sollen im Folgenden die den George-Kreis prägenden geschichtstheoretischen und kulturkritischen Linien dieser Schrift skizziert werden.³⁸

Bereits das Vorwort formuliert einen zentralen Gedanken: Nietzsches Diktum, dass die Historie „zum Leben und zur That“³⁹ benötigt wird, und sein Bekenntnis zur „unzeitgemäßen“ Haltung⁴⁰ verbinden sich in dem Wunsch, auf die Gegenwart und Zukunft Einfluss zu nehmen und sie umzugestalten. Der Gegenwartsbezug wird auch in den drei „Arten der Historie“⁴¹ deutlich: der „monumentalischen“, der „antiquarischen“ und der „kritischen“. Sie sind nach Katharina Grätz als Strategien zu verstehen, aus der Geschichte Bedeutung für die Gegenwart abzuleiten.⁴² Für den George-Kreis ist vor allem die ‚monumentalische‘ Geschichtsbetrachtung wichtig, die nach Nietzsche „dem Thätigen und Streben-

³⁶ Raulff: Der Bildungshistoriker Friedrich Gundolf. Nachwort, in: Friedrich Gundolf: Anfänge deutscher Geschichtsschreibung, hg. v. dems., 1993, hier S. 121–124. So sei zwar Gundolfs „statischer“ Begriff von Geschichte, wie er ihn in den *Jahrbüchern* vermittelte, durchaus in Anlehnung an Nietzsches Idee der ‚monumentalischen‘ Geschichtsschreibung entstanden. In *Shakespeare und der deutsche Geist* (1911) habe Gundolf aber eine gänzlich andere Geschichtsauffassung propagiert: die „kinetische“, die den Stoff zur „reinen Sprachbewegung“ habe werden lassen (ebd., S. 123f.).

³⁷ So konstatiert Klaus Reichert: Gundolfs Geschichtsschreibung als Lebenswissenschaft, in: Geschichtsbilder im George-Kreis, hg. v. Schlieben/Schneider/Schulmeyer, 2004, S. 303–315, hier S. 303.

³⁸ Dies geschieht im Anschluss an Katharina Grätz, die verschiedene Forschungsperspektiven ausdifferenziert: „Die aktuelle Forschung nimmt unterschiedliche Gewichtungen vor: Man faßt *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* als geschichtsphilosophische Schrift auf, die nach Hegel die Wende zu einer lebensphilosophischen Geschichtsbetrachtung vollzieht. Man sieht in ihr eine geschichtstheoretische Schrift, die gegen bestimmte Feindbilder anstreitet und auf kulturelle Erneuerung zielt. Diesen Deutungsmustern entsprechend werden unterschiedliche Partien des Textes hervorgehoben, in denen jeweils die philosophische, die historische, die kulturkritische Perspektive dominiert.“ Zit. n. Katharina Grätz: Nietzsches Geschichtsdenken. Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, in: Nietzsche als Philosoph der Moderne, hg. v. Barbara Neymeyr/Andreas Urs Sommer, Heidelberg 2012 (Akademiekonferenzen, 9), S. 175–191, hier S. 179.

³⁹ Nietzsche: Vom Nutzen und Nachtheil, in: KSA 1, S. 245.

⁴⁰ „[...] unzeitgemäß – das heisst gegen die Zeit und dadurch auf die Zeit und hoffentlich zu Gunsten einer kommenden Zeit – zu wirken.“ Ebd., S. 247.

⁴¹ Ebd., S. 258.

⁴² Vgl. Grätz: Nietzsches Geschichtsdenken, in: Nietzsche als Philosoph der Moderne, hg. v. Neymeyr/Sommer, 2012, S. 182.

den [gehört], dem, der einen grossen Kampf kämpft, der Vorbilder, Lehrer, Tröster braucht und sie unter seinen Genossen und in der Gegenwart nicht zu finden vermag“.⁴³ Die Vorstellung von einem einsamen Kämpfer, der in der Geschichte nach Referenzfiguren sucht, um die Gegenwart verändern zu können, korrespondiert mit dem Selbstbild der Kreis-Autoren.⁴⁴ Auch die Metapher des ‚großen Kampfes‘ gegen eine unheroische Gegenwart zieht sich als Leitmotiv durch die theoretischen Schriften des Kreises. Nietzsche macht sie zum gedanklichen Kern der ‚monumentalischen‘ Geschichtsbetrachtung:

Denn sein [des Thätigen] Gebot lautet: das was einmal vermochte, den Begriff „Mensch“ weiter auszuspannen und schöner zu erfüllen, das muss auch ewig vorhanden sein, um dies ewig zu vermögen. Dass die grossen Momente im Kampfe der Einzelnen eine Kette bilden, dass in ihnen ein Höhenzug der Menschheit durch Jahrtausende hin sich verbinde, dass für mich das Höchste eines solchen längst vergangenen Momentes noch lebendig, hell und gross sei – das ist der Grundgedanke im Glauben an die Humanität, der sich in der Forderung einer monumentalischen Historie ausspricht.⁴⁵

Ein ‚großer Mensch‘ schöpfe alles aus, was menschlich möglich sei. Gundolf greift diese Idee auf, wenn er behauptet, dass Cäsar die „Grenzen des menschlichen Seins [...] so weit – und so gleichmäßig – hinaus[...]rückt und so dicht erfüllt wie keine zweite heroisch tuende Gestalt.“⁴⁶ Nietzsche leitet die Bedeutung der ‚großen Menschen‘ aus ihrer Notwendigkeit für die Nachwelt ab. Von ihnen werde das „Monogramm ihres eigensten Wesens“ übrigbleiben, „ein Werk, eine That, eine seltene Erleuchtung, eine Schöpfung: es wird leben, weil keine Nachwelt es entbehren kann“.⁴⁷ Die jeweilige Form der Errungenschaft spielt eine nachrangige Rolle: Sowohl ein Werk als auch eine bedeutende Tat oder eine Idee können eine „Continuität des Grossen aller Zeiten“⁴⁸ bilden. Der Nutzen der ‚monumentalischen‘ Historie bestehe in dem Wissen, dass große Taten oder Werke immer wieder möglich sind.

Nietzsche kritisiert die historischen Wissenschaften seiner Zeit, vornehmlich den Historismus und seine Tendenz, jeder Epoche einen Eigenwert zuzusprechen. Die positivistischen Zugänge zur Geschichte regulierten das historische Wissen nicht mehr. Stattdessen werde der Mensch von der Vergangenheit überrollt: „[A]lles was einmal war, stürzt auf den Menschen zu.“⁴⁹ Im Zuge eines neuen Ideals historischer Bildung werde der Mensch zu einer „wandelnden Encyclopädie“.⁵⁰ Ebenso im Zentrum von Nietzsches Kritik steht das historistische Postu-

⁴³ Nietzsche: Vom Nutzen und Nachtheil, in: KSA 1, S. 258.

⁴⁴ Prägnant kommt dies in der Einleitung von Gundolfs *Caesar. Geschichte seines Ruhms* (1924) zum Ausdruck. Vgl. hierzu Kap. III.4.2.

⁴⁵ Nietzsche: Vom Nutzen und Nachtheil, in: KSA 1, S. 259.

⁴⁶ Gundolf: Dichter und Helden, 1921, S. 54f.

⁴⁷ Nietzsche: Vom Nutzen und Nachtheil, in: KSA 1, S. 260

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd., S. 272.

⁵⁰ Ebd., S. 274.

lat der Objektivität, das sich als neuer wissenschaftlicher Standard etabliert und von namhaften Persönlichkeiten wie Leopold von Ranke vertreten wird.⁵¹ Nietzsche verurteilt die Historiker seiner Zeit polemisch als die „Ewig-Objectiven“ oder „historisch Neutralen“, die sich zu „ewiger Subjectlosigkeit“ ausgehöhlt hätten und Geschichte nur noch quantifizierend, aber nicht qualifizierend beurteilten.⁵² Eine Wirkung auf die Gegenwart sei dadurch ausgeschlossen.⁵³ Stattdessen plädiert Nietzsche an die „Erfahrenen und Überlegenen“, wichtige Personen und Ereignisse der Geschichte zu deuten.⁵⁴

Wenn ihr euch [...] in die Geschichte grosser Männer hineinlebt, so werdet ihr aus ihr ein oberstes Gebot lernen, reif zu werden [...]. Und wenn ihr nach Biographien verlangt, dann nicht nach jenen mit dem Refrain „Herr So und So und seine Zeit“, sondern nach solchen, auf deren Titelblatte es heissen müsste „ein Kämpfer gegen seine Zeit“. Sättigt eure Seelen an Plutarch und wagt es an euch selbst zu glauben, indem ihr an seine Helden glaubt.⁵⁵

Nietzsches Plädoyer zur Heldenverehrung und zur Orientierung an ‚großen Männern‘ fand unmittelbar Eingang in die Biographien des George-Kreises. Ganz dem Aufruf Nietzsches entsprechend, diente die Geschichtsbetrachtung bei den Kreis-Autoren nicht nur der Erinnerung an historische Vorbilder, sondern auch der Erziehung der Gegenwart. Zugleich galt Nietzsche in der Ablehnung zeitgenössischer Wissenschaftsstandards als Vorbild. Die biographische Geschichtsschreibung sollte nach Nietzsche die Grenzen der Gattung verlassen und zum „reinen Kunstgebilde“ werden.⁵⁶ Mit diesem Affront gegen Historismus und Positivismus konnte sich der Kreis ebenso identifizieren wie mit der Vorstellung eines „Höhenzugs der Menschheit“, zu dessen Vermittler er sich erklärte.

1.3. Gustave Le Bon und Max Weber

Ein nachgelassener Zeitungsausschnitt des *Wiener Mittag* vom 13. Juni 1922 verbürgt Gundolfs Beschäftigung mit dem französischen Theoretiker Gustave Le Bon. Es handelt sich bei dem Ausschnitt um das Kapitel *Die Rolle der großen Männer in der Geschichte der Völker* aus einer Studie Le Bons von 1894.⁵⁷ Gundolf wird das Kapitel mit Interesse gelesen haben, denn es handelt von der ambivalenten

⁵¹ Rankes berühmtes Diktum von 1824, zu „zeigen, wie es eigentlich gewesen“ steht bis heute beispielhaft für den neuen methodischen Ansatz der Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert. Vgl. Leopold von Ranke: Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514, 3. Aufl., Leipzig 1885, S. VII.

⁵² Nietzsche: Vom Nutzen und Nachtheil, in: KSA 1, S. 284.

⁵³ Ebd., S. 285.

⁵⁴ Ebd., S. 294.

⁵⁵ Ebd., S. 295.

⁵⁶ Ebd., S. 296.

⁵⁷ Der Zeitungsausschnitt wird aufbewahrt im Gundolf-Nachlass, GSA, M36a. Bei der Studie, aus der das Kapitel stammt, handelt es sich um Le Bon: Psychologische Grundgesetze in der Völkerentwicklung, deutsche Übersetzung von 1922.

Funktion ‚großer Männer‘ in der Geschichte. Le Bon versteht darunter zunächst die „Erfinder“ als „geistig höhere Menschen“.⁵⁸ Sie verkörpern, so Le Bon, die Fähigkeiten und den Fortschritt der Völker, seien aber auch Nutznießer früherer Erfindungen und Entdeckungen. Kritisch äußert er sich über Carlyles Versuche, „Halbgötter aus ihnen machen zu wollen, deren Genie das Geschick der Nationen ändere“.⁵⁹ Eine uneingeschränkte Verehrung dieser Figuren betrachtet er mit Skepsis. Von seiner kritischen Haltung ist auch eine weitere Gruppe betroffen, die „Fanatiker und Visionäre“. Ihnen schreibt Le Bon zwar eine umfangreiche Handlungsmacht zu (sie „können Religionen stiften, Reiche gründen und die Welt zur Erhebung bringen“⁶⁰), schränkt aber sogleich ein, es bedürfe hierfür „Schwärmer und Gläubiger“, deren Wünsche diese Figuren verkörpern.⁶¹ Le Bon weist damit auf das reziproke Verhältnis von Führergestalt und Verehrergruppe hin.

In einer weiteren Publikation beschäftigt sich Le Bon ausführlich mit der Verführbarkeit der ‚Masse‘.⁶² Er untersucht sie als eigenständige Partei in einem Modell von Verehrung. Zentral für die vorliegende Studie sind Le Bons Hinweise auf die religiösen Formen kollektiver Überzeugungen. Führerfiguren könnten gezielt Strategien einsetzen, um religiös konnotierte Handlungen bei ihren Verehrern hervorzurufen: „Glauben erzeugen, sei es religiöser, politischer oder sozialer Glaube, Glaube an eine Person oder an eine Idee, das ist die besondere Rolle der großen Führer, und das ist der Grund, warum ihr Einfluß immer beträchtlich ist.“⁶³ Wenn Verehrung zur Glaubensangelegenheit geworden ist, könne auch der umjubelte Held zum Gott werden, so schlussfolgert Le Bon.⁶⁴ Dass dieser Gedanke auch Eingang in den George-Kreis fand, zeigen Georges pseudoreligiöse Verehrung für Maximin im *Gedenkbuch*⁶⁵ und Wolfram von den Steinens Stilisierung von Heiligen als Helden.⁶⁶ Im Zusammenhang mit seiner Theorie von religiösen Formen in profanen Verehrungsstrukturen entwickelt Le Bon den Begriff des „Prestige“. Dieser hilft ihm, zu beschreiben, welcher Art die Ausstrahlungs- und Überzeugungskraft einer ‚Führerfigur‘ sein kann: „Das Prestige ist in Wahrheit eine Art Herrschaft, die ein Individuum, ein Werk oder eine Idee über uns übt. Sie lähmt all unsere Fähigkeit der Kritik und erfüllt unsere Seele mit Stau- nen und Achtung.“⁶⁷ Le Bon unterscheidet „erworbenes“ und „persönliches Prestige“. Letzteres komme als „unabhängige Eigenschaft“ nur wenigen Personen zu,

⁵⁸ Ebd., S. 122f.

⁵⁹ Ebd., S. 124.

⁶⁰ Ebd., S. 125.

⁶¹ Ebd., S. 126.

⁶² Le Bon: Psychologie der Massen, 1908.

⁶³ Ebd., S. 84f.

⁶⁴ Allerdings nur temporär, wie Le Bon hinzufügt: „Napoleon war es fünfzehn Jahre lang, und nie hat eine Gottheit eifrigere Anbeter gehabt.“ (ebd., S. 48).

⁶⁵ Vgl. Kap. II.2.3.

⁶⁶ Vgl. Kap. III.5.

⁶⁷ Le Bon: Psychologie der Massen, 1908, S. 93.

die „einen wahrhaft magnetischen Zauber auf ihre Umgebung auszuüben vermögen“.⁶⁸ Der Anstoß zur Verehrung geht im Falle des ‚persönlichen Prestige‘ von den Verehrten selbst als eine primäre, ihnen inhärente Eigenschaft aus.⁶⁹

Le Bons Standardwerk zur Massenpsychologie wurde im frühen 20. Jahrhundert intensiv rezipiert, u.a. von Max Weber, der sich in *Wirtschaft und Gesellschaft* direkt auf die Studie bezieht.⁷⁰ Weber interessiert sich besonders für das Phänomen des ‚Prestige‘ und schärft es mit dem altchristlichen Begriff ‚Charisma‘.⁷¹ Er akzentuiert jedoch anders: Weder sei es eine Auszeichnung, die durch Leistung erworben werden könne, noch eine genuine Eigenschaft des Verehrten. Stattdessen handle es sich um ein spezifisches Wechselverhältnis, das in eine asymmetrische Herrschaftsbeziehung mündet.

„Charisma“ soll eine als außeralltäglich [...] geltende Qualität einer Persönlichkeit heißen, um derentwillen sie als mit übernatürlichen oder übermenschlichen oder mindestens spezifisch außeralltäglichen, nicht jedem andern zugänglichen Kräften oder Eigenschaften [begabt] oder als gottgesandt oder als vorbildlich und deshalb als „Führer“ gewertet wird. Wie die betreffende Qualität von irgendeinem ethischen, ästhetischen oder sonstigen Standpunkt aus „objektiv“ richtig zu bewerten sein würde, ist natürlich dabei begrifflich völlig gleichgültig: darauf allein, wie sie tatsächlich von den charismatisch Beherrschten, den „Anhängern“, bewertet wird, kommt es an.⁷²

Weber zeigt das reziproke Verhältnis von Charisma-Träger und Anhänger: Erst die Wirkung auf eine andere Person mache Charisma möglich. Es handelt sich um einen Zuschreibungs- und Bewertungsakt, bei der sich die eine Seite willentlich unterwirft und damit zugleich die Wirkung der charismatischen Qualität des Gegenübers bestätigt. Bekanntlich hat Weber den George-Kreis als Beispiel für eine „charismatische Herrschaft“ herangezogen,⁷³ wozu auch die vielfältigen Beziehungen zwischen beiden Anlass gaben.⁷⁴ Auch heute wird die Verehrungsstruktur des Kreises anhand dieses Phänomens beschrieben.⁷⁵

⁶⁸ Ebd., S. 95.

⁶⁹ Ebd., S. 93. ‚Erworbenes Prestige‘ hingegen ist eine erarbeitete, sekundäre Eigenschaft.

⁷⁰ Vgl. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, hg. v. Apell, 2010, S. 16.

⁷¹ Kurze Einführungen zum Charisma-Begriff bieten etwa Wolfgang Lipp: *Charisma*, in: *Grundbegriffe der Soziologie*, hg. v. Johannes Kopp/Bernhard Schäfers, 10. Aufl., Wiesbaden 2010, S. 45–47; oder Richard Utz: *Charisma*, in: *Max Weber-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hg. v. Hans-Peter Müller/Steffen Sigmund, Stuttgart/Weimar 2014, S. 42–46.

⁷² Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, hg. v. Apell, 2010, S. 179. Die Klammern und Kürzungen stammen vom Verfasser.

⁷³ Die entsprechende Stelle zur Wirtschaftsfremdheit des Charisma lautet: Es sei „bei einer primär künstlerischen charismatischen Jüngerschaft denkbar, daß die Enthebung aus den Wirtschaftskämpfen durch Begrenzung der im eigentlichen Sinn Berufenen auf ‚wirtschaftlich Unabhängige‘ (also: Rentner) als das Normale gilt (so im Kreise Stefan Georges, wenigstens der primären Absicht nach).“ Zit. n. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, hg. v. Apell, 2010, S. 181f. Der Begriff ‚Rentner‘ löste im George-Kreis Empörung aus, obwohl von Weber eindeutig als „selbständige Berufslose“ definiert (ebd., S. 834). Vgl. hierzu Karlauf: *Stefan George. Die Entdeckung des Charisma*, 2007, S. 417.

⁷⁴ Über die erste Begegnung zwischen George und Weber berichtet Marianne Weber: *Max Weber. Ein Lebensbild*. Mit einer Einleitung von Günther Roth, München 1989, S. 463–

Gemeinsam ist den Konzepten von ‚Prestige‘ und ‚Charisma‘ die Idee der Veränderlichkeit: Sowohl das durch Erfolg erworbene Prestige als auch das durch einen Akt der Wertung zugeschriebene Charisma sind nicht dauerhaft gültig, sondern müssen immer wieder aktualisiert werden. „Der von der Masse am Vorabend umjubelte Held wird, wenn er Unglück gehabt hat, am anderen Morgen von ihr verhöhnt“, so Le Bon.⁷⁶ Weber pointiert diesen Vorgang mit dem Schlagwort „Veralltäglichung des Charisma“.⁷⁷ Das Charisma kann nur in spezifischen Konstellationen eine dauerhafte Beziehung zwischen Träger und Verehrer stiften.

2. Stefan George

2.1. Maxime zur Heldenverehrung (1904)

In der Einleitung zur *Siebenten Folge* der *Blätter für die Kunst* von 1904 sahen sich die Herausgeber Stefan George und Carl August Klein dazu veranlasst, an die ursprüngliche Beitrags- und Rezipientenklientel ihres Periodikums zu erinnern und die elitäre Runde zu festigen: Der „kleine kreis“ habe sich „zu einer geistigen und künstlerischen gesellschaft erweitert die sich verbunden fühlt durch ein besonderes lebensgefühl“, doch sei dies kein Anzeichen für eine „verbreitung der kunst in die massen“.⁷⁸ Um sowohl das poetologische wie das lebenspraktische Modell des Kreises aufrecht zu erhalten, führen die Herausgeber in der Einleitung 22 Maximen auf, mit denen sie ihre Anhänger auf einen gemeinsamen Kurs einzuschwören versuchen. Eine dieser Maximen konzentriert die programmatische Heldenverehrung im Kreis auf ihre Grundkonstanten.

HELDENVEREHRUNG (PERSONENKULTUS)

Läufte in denen selbst siegreichen faustkämpfern erzbilder errichtet wurden um ihr lob durch die jahrhunderte wachzuhalten: wie hoch ragen sie über einer grämlichen ich-süchtigen zeit die bemängelt wenn dem meister die jünger sich in ehrfurcht neigen · wenn dem schöpfergeist mit kranz und reigen alle danken die durch sein wirken erst erfahren haben dass ein leben ein fest sei.⁷⁹

472. Über das Verhältnis zwischen Max Weber und George vgl. Wolf Lepenies: Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 2006, Kap. *Stefan George, Georg Simmel, Max Weber*, S. 335–355, Gundolf war mit Max Weber befreundet. Vgl. ihren Briefwechsel im Gundolf-Nachlass in London, GSA, Gundolf V, 40a. Dort finden sich neun Briefe und zwei Karten von Max Weber an Gundolf aus den Jahren von 1910 bis 1914.

⁷⁵ Vgl. beispielsweise Karlauf: Stefan George. Die Entdeckung des Charisma, 2007, bes. das Kapitel *Die charismatische Herrschaft*, S. 398–426.

⁷⁶ Le Bon: Psychologie der Massen, 1908, S. 101.

⁷⁷ Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, hg. v. Apell, 2010, S. 182–188.

⁷⁸ Stefan George/Carl August Klein: Einleitung zur Siebenten Folge, in: BfdK 7 (1904), S. 1–11, hier S. 1.

⁷⁹ Ebd., S. 5.

In dem hier vollständig zitierten kurzen Text verbinden sich Lob der Vergangenheit und Kritik an der Gegenwart. Die Autoren äußern sich anerkennend über historische Epochen, in denen für Heldenfiguren Monamente errichtet wurden, um ihren dauerhaften Ruhm über Generationen hinweg zu sichern. Der Ausdruck „selbst siegreichen faustkämpfern“ verdeutlicht das Ausmaß der Heldenverehrung: Auch denjenigen, deren heroische Tat auf den (sportlichen) Kampf beschränkt ist und ganz ohne schöpferische Leistung auskommt, galt der Kult. Zugleich kritisieren die Autoren eine Gegenwart, die aufgrund ihres egozentrischen Charakters zur Heldenverehrung nicht fähig ist. Durch die parallelisierende Wiederholung der konditionalen Bedingung („wenn dem Meister [...] wenn dem schöpfergeist“), werden die Verehrungspraktiken zwischen George und den Kreis-Mitgliedern gleichgesetzt mit der Bewunderung für einen Helden und einen schöpferischen Genius. Diese zwei in ihrer Struktur einander entsprechenden Adorationsmodelle erhellen sich wechselseitig. Die Praktiken der elitären Runde um George werden aufgewertet und in Bezug zu historischen Vorbildern gesetzt. Die Maxime, zugleich Aufruf an die Gefolgschaft und Verteidigung gegenüber den Kritikern, stellt Heldenverehrung und ‚Personenkult‘ auf eine Ebene. Die synonyme Verwendung der Begriffe ‚verehrung‘ und ‚kult‘ verleiht dem Akt der Verehrung einen pseudoreligiösen Charakter und sakralisiert den Helden.

Die Maxime führt wesentliche Aspekte zusammen, die sich in den programmatischen Heldentexten des Kreises wiederfinden. Die Autoren entlarven sich als Vertreter eines reaktionär-konservativen Geschichtsbildes. Bewundert werden fast ausschließlich Figuren der Vergangenheit. Deren heroische Größe wurde bereits von einer historischen Verehrergruppe erkannt und gefeiert, ist aber in der Gegenwart einer indifferenten oder kritischen Masse ausgesetzt. Die Autoren selbst stellen sich als prophetische Mittler dar, welche die Bedeutung von Heldenfiguren erkennen und der Ignoranz der Masse entgegenwirken. Analog zur früheren Monumentalisierung der Helden im Standbild („erzbilder“), welche die Figur räumlich und ideell über die Masse erhebt, dient in der Gegenwart die biographische Schrift als materielle Bürgschaft für eine dauerhafte Heldenverehrung.

2.2. Heroische Figuren und Verehrer in den Zeitgedichten (1907)

Auf die Maxime folgen sieben Gedichte aus Georges Zyklen *Zeitgedichte* und *Gestalten*, die später vollständig (je 14 Gedichte) im *Siebente Ring* (1907) publiziert werden.⁸⁰ Sie entstehen in den Jahren zwischen 1897 und 1904.⁸¹ Nehmen Zeit-

⁸⁰ Überwiegend wurden die Gedichte aus dem Zyklus *Zeitgedichte* schon in frühen Folgen der *BfDK* veröffentlicht. Als vollständiger Zyklus erschienen sie und die *Gestalten* im Gedichtband *Der Siebente Ring* (1907), S. 6–63. Vgl. auch den Kommentar von Kai Kauffmann: *Der Siebente Ring*, in: Handbuch 1, S. 175.

⁸¹ So datiert Ute Oelmann: Varianten und Erläuterungen, in: Stefan George: *Der Siebente Ring*, Stuttgart 1986 (SW, 6/7), S. 200–236, hier S. 200.

gedichte *per definitionem* Stellung zu ihrem historischen Kontext,⁸² so konturieren auch diese beiden Zyklen die Geschichtsauffassung ihres Verfassers und verdeutlichen seine Zeitkritik.⁸³ Georges kritische Methode ist der Biographik auffallend ähnlich. Er spielt „große Persönlichkeiten gegen die von den niedrigen Bedürfnissen der ‚blöden Menge‘ bestimmte Gestaltlosigkeit ihrer Zeit aus“, so Kai Kauffmann.⁸⁴ Georges Kritik richtete sich unverkennbar wider die eigene Zeit, konkret gegen das Wilhelminische Reich.⁸⁵ Dass die Reihe der historischen Figuren in den *Zeitgedichten* an die ‚monumentalische‘ Geschichtsauffassung Nietzsches anknüpft, hat Achim Aurnhammer verdeutlicht. Vor allem die Gruppen der ‚Klassikergestalten‘ (Dante, Goethe, Nietzsche, Böcklin) und der ‚Herrschergestalten‘ (u.a. deutsche Kaiser und Könige) repräsentieren, so Aurnhammer, Nietzsches Diktum von der Kontinuität überzeitlich großer Persönlichkeiten.⁸⁶ George entwerfe, so formuliert es Jan Andres, „Gegenbilder zur zivilisatorischen Moderne“, bei der die jeweils im Zentrum stehenden Persönlichkeiten als Symbole oder Allegorien fungieren: „Alle Gedichte zeigen eine Struktur der Opposition: der diagnostizierten und dargestellten Verderbtheit wird eine allegorisch-symbolische Gestalt entgegengehalten.“⁸⁷ Das antagonistische Grundprinzip überhöht einzelne historische Figuren über die gegenwärtige Menge. Die Kritik an den modernen Zerfallserscheinungen der Gegenwart wird mit der Kritik an einer Massengesellschaft verknüpft, die den einzeln herausragenden Menschen nicht genügend erkennt und verehrt. Auch die Figuren im Zyklus *Gestalten* unterliegen dem Antagonismus von Masse und Einzellem. Im Gegensatz zu den konkreten Personen in den *Zeitgedichten* handelt es sich bei den *Gestalten* um Typen (Kämpfer, Herrscher, Helden), mythische und dämonische Figuren, die

⁸² Ulrike Stadler-Altmann zeigt die Vielfalt der inhaltlichen Implikationen des Zeitgedichtes zu Beginn des 20. Jahrhunderts: Das Zeitgedicht der Weimarer Republik. Mit einer Quellenbibliographie zur Lyrik im ersten Drittels des 20. Jahrhunderts (1900–1933), Hildesheim/Zürich/New York 2001 (Germanistische Texte und Studien, 69), bes. S. 9–28.

⁸³ Jürgen Wilke warnt davor, die Zeitgedichte als rein zeitbezogene Gedichte zu interpretieren. Zwar ließen sich durchaus konkrete Ereignisse als Auslöser bestimmen. Ihre Anlage, strenge Komposition und stilisierte Form verleihe ihnen jedoch eine überzeitliche Qualität. Vgl. Wilke: Das „Zeitgedicht“. Seine Herkunft und frühe Ausbildung, Meisenheim am Glan 1974 (Deutsche Studien, 21), S. 34.

⁸⁴ Kauffmann: Der Siebente Ring, in: Handbuch 1, S. 177. Bei den Persönlichkeiten handelt es sich um Dante Alighieri, Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Nietzsche, Arnold Böcklin, Villiers de L’Isle-Adam, Paul Verlaine, Stéphane Mallarmé, Papst Leo XIII., deutsche Könige und Kaiser, Sophie von Alençon, Elisabeth von Österreich, Clement Harris und Carl August Klein.

⁸⁵ Achim Aurnhammer zeigt an einem unveröffentlichten Zeitgedicht Georges mit dem Titel *Der Preusse*, wie Stefan George mithilfe der stilistischen Mittel der zeitgenössischen Bismarck-Lyrik die Verehrung des Reichskanzlers demontierte. Vgl. Aurnhammer: „Der Preusse“, in: Stefan George. Werk und Wirkung seit dem ‚Siebenten Ring‘, hg. v. Braungart/Oelmann/Böschenstein, 2001, S. 173–196.

⁸⁶ Ebd., S. 195.

⁸⁷ Jan Andres: Gegenbilder. Stefan Georges poetische Kulturkritik in den ‚Zeitgedichten‘ des ‚Siebenten Rings‘, in: George-Jahrbuch 6 (2006/2007), S. 31–54, hier S. 41f.

durch „ein bestimmtes Verhältnis zu Sphären des Göttlichen“ charakterisiert sind und sich dadurch von der Menge abheben.⁸⁸

In den *Zeitgedichten*, so Gunilla Eschenbach, gibt sich eine „implizite Geschichtstheorie“ Georges zu erkennen: Im Zentrum seines „ästhetischen Anti-Historismus“ steht die Verehrung einzelner großer Persönlichkeiten, die ihre Mitwelt und die Geschichte prägen. George setzt dem Historismus ein Konzept der ästhetischen Erneuerung entgegen. Der schöpferische Mensch kann jede Epoche gestalten und verwandeln. Nur diejenigen, denen dies in der Vergangenheit gelungen ist, gelten George in der Gegenwart als Vorbilder.⁸⁹ Eschenbach fasst anhand dreier charakteristischer Merkmale die Geschichtsauffassung Georges zusammen: Ihr liege die Idee der Kontingenz zugrunde, die keinen gesetzmäßigen Geschichtsverlauf erkenne, sondern ein Modell von „Blüte und Verfall“ favorisiere, wobei die Blütezeiten von einem schöpferischen „Urgeist“ geprägt werden. Zugleich unterliege sein Modell der „Personengebundenheit“. Hiermit ist das Wechselspiel des schöpferischen Menschen mit seinen Zeitgenossen und Nachkommen gemeint.⁹⁰ Erst das auch schon bei Max Weber formulierte dialogische Verhältnis von Wirkung und Verehrung ermögliche die volle Entfaltung des ‚großen Menschen‘. George lege zudem Wert auf die ästhetische Komponente seines Geschichtsdenkens: Die dominierende Rolle im Geschichtsverlauf komme dem Künstler zu, der seine Zeit durch den schöpferischen Akt gestaltet.⁹¹ Eschenbach versteht die programmatischen Essays der Kreis-Mitglieder als eine theoretische Durchdringung dieser Geschichtsauffassung, die anschließend in der heroischen Biographik des Kreises umgesetzt wird.⁹²

Zwei *Zeitgedichte* sollen an dieser Stelle exemplarisch vorgestellt werden, weil sie Figuren behandeln, die auch in den Biographien des Kreises portraitiert werden. Sie sind daneben für die Analyse auch deshalb aufschlussreich, weil wohl selten die Identität von lyrischem Ich und Autor-Ich so explizit ist wie hier.⁹³ Das einvernehmliche „wir“, das Georges Zeitgedicht *Goethe-Tag* (entstanden wohl 1899 zum 150. Geburtstag Goethes⁹⁴) eröffnet, schließt George und seinen Kreis ein und setzt sich in Distanz zum mehrfach wiederholten kollektiven „ihr“ der

⁸⁸ Kauffmann: Der Siebente Ring, in: Handbuch 1, S. 177.

⁸⁹ Gunilla Eschenbach: Geschichte und Geschichtlichkeit in Stefan Georges Lyrik, in: Geschichtslyrik. Ein Kompendium, hg. v. Heinrich Detering/Peer Trilcke, Bd. 2, Göttingen 2013, S. 859–884.

⁹⁰ Dieser Gedanke wird bei Friedrich Gundolf aufgegriffen: „Nichts andres ist Geschichte: die Wechselwirkung der schöpferischen und der empfänglichen Menschen.“ Zit. n. Gundolf: Dichter und Helden, 1921, S. 25.

⁹¹ Eschenbach: Geschichte und Geschichtlichkeit, in: Geschichtslyrik, hg. v. Detering/Trilcke, 2013, S. 879.

⁹² Ebd., S. 862.

⁹³ Vgl. ebd., S. 866.

⁹⁴ Die Datierung stammt von Oelmann: Varianten und Erläuterungen, in: Stefan George: Der Siebente Ring, Stuttgart 1986 (SW, 6/7), S. 200–236, hier S. 200.

Menge. Die Gedichte propagieren eine gemeinsame Verehrungshaltung, die sich auf eine bestimmte Auswahl an Vorbildern richtet.

GOETHE-TAG

Wir brachen mit dem zarten frührot auf
Am sommerend durch rauchendes gefild
Zu Seiner stadt. Noch standen plumpe mauer
Und würdelos gerüst von menschen frei
Und tag – unirdisch rein und fast erhaben. 5
Wir kamen vor sein stilles haus · wir sandten
Der ehrfurcht blick hinauf und schieden. Heute
Da alles rufen will schweigt unser gruss.

Noch wenig stunden: der geweihte raum
Erknirscht: sie die betasten um zu glauben .. 10
Die grellen farben flackern in den gassen ·
Die festesmenge tummelt sich die gern
Sich schmückt den Grossen schmückend und ihn fragt
Wie er als schild für jede sippe diene –
Die auf der stimmen lauteste nur horcht . 15
Nicht höhen kennt die seelen-höhen sind.

Was wisst ihr von dem reichen traum und sange
Die ihr bestaunet! schon im kinde leiden
Das an dem wall geht · sich zum brunnen bückt .
Im jüngling qual und unrast · qual im manne 20
Und wehmut die er hinter lächeln barg.
Wenn er als ein noch schönerer im leben
Jezt käme – wer dann ehrite ihn? er ginge
Ein könig ungekannt an euch vorbei.

Ihr nennt ihn euer und ihr dankt und jauchzt – 25
Ihr freilich voll von allen seinen trieben
Nur in den untren lagen wie des tiers –
Und heute bellt allein des volkes räude ...
Doch ahnt ihr nicht dass er der staub geworden
Seit solcher frist noch viel für euch verschliesst 30
Und dass an ihm dem strahlenden schon viel
Verblichen ist was ihr noch ewig nennt.⁹⁵

Das vierstrophige Gedicht in Blankversen nimmt den Gedenktag zum Anlass, zwei Formen der Heldenverehrung zu differenzieren. Ist die erste Strophe noch der Goethe-Verehrung des Kreises gewidmet, so exemplifizieren die anderen drei Strophen die ‚falsche‘ Verehrung der Menge. Eine Reihe von Merkmalen ist kontrastiv einander gegenübergestellt: Geht die Verehrung des Kreises mit Einsamkeit, Stille und Schweigen einher (darauf verweisen die Tageszeitangaben „mit dem zarten frührot“ [V. 1], die Lokalbeschreibungen „von menschen frei“ [V. 4] und „sein stilles haus“ [V. 6] ebenso wie die Form der Verehrung „wir sandten /

⁹⁵ Zit. n. Stefan George: Goethe-Tag, in: Der Siebente Ring, Stuttgart 1986 (SW, 6/7), S. 10f.

Der ehrfurcht blick hinauf“ [V. 6f.] und „schweigt unser gruss“ [V. 8]), so ist die Verehrung der Masse vor allem durch Lautstärke und Farbigkeit, akustische und visuelle Zeichen charakterisiert („Da alles rufen will“ [V. 8], „Die grellen farben flackern“ [V. 11], „der stimmen lauteste“ [V. 15]). Die beiden konkurrierenden Verehrergemeinden unterscheiden sich auch in Bezug auf ihre Sichtbarkeit: Handelt es sich bei der Verehrung der kleinen elitären Gruppe um eine stille, nahezu heimliche Hingabe, so wird die Adoration der Masse durch einen großen Festtag öffentlich zelebriert. Die religiösen Anleihen der Zitate unterstreichen die hervorgehobene Bedeutung des elitären Kreises („der geweihte Raum“ [V. 9]) und kritisieren zugleich die Masse: Mit dem Bild des ungläubigen Thomas, der Zeugnis braucht, um zu glauben („sie die betasten um zu glauben“ [V. 10]), wird die Menge diffamiert. Ihr wird ein ‚falsches‘ Verständnis und eine ‚falsche‘ Aneignung des Verehrten diagnostiziert. Die Ehrfurcht hingegen, welche das sprechende „wir“ Goethe entgegenbringt, zeugt von einer demütigen Haltung, die – so zumindest an der Oberfläche – selbstlose Hingabe bedeutet. Die Verehrung der Menge hingegen sei egoistisch und eigennützig: „Sich schmückt den Grossen schmückend“ (V. 13). Sie wird qualitativ abgewertet („Was wisst ihr von dem reichen traum und sange / Die ihr bestaunet!“ [V. 17f.]) und ihre Vertreter werden als unwissend deklariert, die das Wesentliche nicht erkannt haben („Doch ahnt ihr nicht dass er der staub geworden / Seit solcher frist noch viel für euch verschliesst“ [V. 29f.]) und auf der Grundlage überholter und nicht mehr gültiger Kenntnisse verehren („Und dass an ihm dem strahlenden schon viel / Verblichen ist was ihr noch ewig nennt.“ [V. 31f.]). Indem das lyrische Kollektiv die Adorationspraktiken der Menge abwertet, überhöht es zugleich den eigenen elitären Kreis, der um die ‚richtige‘ Bedeutung des Verehrten weiß.

Das ebenfalls vierstrophige Zeitgedicht *Nietzsche*, entstanden nach dessen Tod im Jahr 1900,⁹⁶ nimmt einen Zeitgenossen Georges in die Reihe der Verehrten auf.⁹⁷ Nietzsche wird als isolierte Persönlichkeit aus der Menge hervorgehoben („ihn der einzige war / Von tausenden aus rauch und staub um ihn“ [V. 4f.]). Als „Erlöser“ tituliert und Schöpfergott inszeniert („Erschufst du götter nur um sie zu stürzen“ [V. 20]) wird ihm eine übergeordnete Bedeutung zugemessen, die jedoch ins Selbstzerstörerische umschlägt („Du hast das nächste in dir selbst getötet“ [V. 22]).

⁹⁶ Stefan George: *Nietzsche*, in: Der Siebente Ring, Stuttgart 1986 (SW, 6/7), S. 12f. Zur Datierung vgl. den Kommentar von Ute Oelmann, ebd., S. 202.

⁹⁷ Vgl. die Analysen von Nikolas Immer: Mit singender statt redender Seele. Zur Nietzsche-Rezeption bei Stefan George und seinem Kreis, in: Friedrich Nietzsche und die Literatur der klassischen Moderne, hg. v. Thorsten Valk, Berlin/New York 2009 (Klassik und Moderne. Schriftenreihe der Klassik Stiftung Weimar, 1), S. 55–86; Peter Trawny: George dichtet Nietzsche. Überlegungen zur Nietzsche-Rezeption Stefan Georges und seines Kreises, in: George-Jahrbuch 3 (2000/2001), S. 34–68; Pütz: Nietzsche und George, in: Stefan George Kolloquium, hg. v. Heftschmid/Klussmann/Schimpf, 1971, S. 49–58; Manfred Riedel: „Sich bannen in den kreis den liebe schliesst“ – Nietzsche und George, in: Stefan George. Dichtung – Ethos – Staat, hg. v. Pieger/Schefold, 2010, S. 399–416.

NIETZSCHE

Schwergelbe wolken ziehen überm hügel
Und kühle stürme – halb des herbstes boten
Halb frühen frühlings ... Also diese mauer
Umschloss den Donnerer – ihn der einzige war
Von tausenden aus rauch und staub um ihn? 5
Hier sandte er auf flaches mitteland
Und tote stadt die lezten stumpfen blitzte
Und ging aus langer nacht zur längsten nacht.

Blöd trabt die menge drunten · scheucht sie nicht!
Was wäre stich der qualle · schnitt dem kraut! 10
Noch eine weile walte fromme stille
Und das getier das ihn mit lob befleckt
Und sich im moderdunste weiter mästet
Der ihn erwürgen half sei erst verendet!
Dann aber stehst du strahlend vor den zeiten 15
Wie andre führer mit der blutigen krone.

Erlöser du! selbst der unseligste –
Beladen mit der wucht von welchen losen
Hast du der sehnsgesucht land nie lächeln sehn?
Erschufst du götter nur um sie zu stürzen 20
Nie einer rast und eines baues froh?
Du hast das nächste in dir selbst getötet
Um neu begehrend dann ihm nachzuzittern
Und aufzuschrein im schmerz der einsamkeit.

Der kam zu spät der flehend zu dir sagte: 25
Dort ist kein weg mehr über eisige felsen
Und horste grauser vögel – nun ist not:
Sich bannen in den kreis den liebe schliesst ..
Und wenn die strenge und gequälte stimme
Dann wie ein loblied tönt in blaue nacht 30
Und helle flut – so klagt: sie hätte singen
Nicht reden sollen diese neue seele!⁹⁸

Während in der ersten Strophe mithilfe von Naturbeschreibungen und naturmetaphorischen Ausdrücken (der „Donnerer“ [V. 4]) die Szenerie des Sterbeortes in Weimar heraufbeschworen wird, widmet sich die zweite Strophe dem Rangunterschied von Nietzsche und seinen vermeintlichen Verehrern. Schon Ernst Morwitz, der das lyrische Ich mit George gleichsetzt, betonte die auffällige Separation des auf der Anhöhe Weimars residierenden ‚einzigen‘ Nietzsche und der ‚blöden Menge‘ unten in der Stadt.⁹⁹ Auch hier lässt sich – wie im Zeitgedicht *Goethe-Tag* – eine Differenzierung von Verehrergruppen ausmachen, die beide

⁹⁸ Zit. n. George: Nietzsche, in: Der Siebente Ring, Stuttgart 1986 (SW, 6/7), S. 12f.

⁹⁹ Vgl. Ernst Morwitz: Kommentar zu dem Werk Stefan Georges, 2. Aufl., Düsseldorf/München 1969, S. 222.

pejorativ bewertet werden: die ‚blöde Menge‘ steht als ignorante Gruppe denjenigen gegenüber, die ihm durch ihre Verehrung Schaden zufügen („Der ihn erwürgen half“ [V. 14]).¹⁰⁰ Die Anrede Nietzsches am Ende der zweiten Strophe („Dann aber stehst du strahlend vor den zeiten“ [V. 15]) wird mit einer Zukunftsvision verknüpft, in der er in der Nachfolge Christi zum „Erlöser“ (V. 17) stilisiert wird. Die dritte Strophe handelt mit kritischem Unterton von der selbst verantworteten Isolierung und Vereinsamung Nietzsches zu Lebzeiten, der in der letzten Strophe die Vision eines „harmonischen Gemeinschaftsmodells“¹⁰¹ als Lösung entgegengesetzt wird, für die es aber „zu spät“ (V. 25) sei. Hier kommt eine dritte Gruppe von Verehrern ins Spiel, die als George und sein Kreis identifiziert werden kann: „kreis den liebe schliesst“ (V. 28).¹⁰² Nikolas Immer betont die durchaus kritischen Töne des Gedichts. Es überhöhe Nietzsche keineswegs ungebrochen. Statt um eine „unreflektierte Panegyrik“ handele es sich um eine „differenzierte Würdigung“.¹⁰³

Anspielungen auf zeithistorische Figuren finden sich neben dem Zeitgedicht *Nietzsche* auch in dem unveröffentlichten Gedichtfragment *Der Preusse* (entstanden vor 1902)¹⁰⁴ sowie in dem Gedicht *Der Krieg* (entstanden vor 1917).¹⁰⁵ Im Gegensatz zu Nietzsche werden die in diesen Gedichten inszenierten Personen, Bismarck und Hindenburg, jedoch deheroisiert. Georges Verehrung gilt mit Ausnahme Nietzsches nicht den zeitgeschichtlichen Figuren des Wilhelminischen Deutschland. Vielmehr wählt er historische Persönlichkeiten, die als überzeitliche Figuren beglaubigt werden können. „Du wolltest diener sein – kein Grosser · fänden / Wir andre grabschrift dir als du dir selbst?“, fragt George kritisch im Bismarck-Fragment.¹⁰⁶ Hindenburg wird als „vergessner / Schmuckloser Greis“ diskreditiert, der zwar kurzzeitige Erfolge aufweisen konnte, aber keine dauerhafte Wirkung entfaltete.¹⁰⁷ Weniger konkret identifizierbar, aber dennoch auf historische Ereignisse zurückzuführen sind die Figuren in weiteren Kriegsgedichten Georges: In dem reimlosen Langgedicht *Der Dichter in Zeiten der Wirren*

¹⁰⁰ Trawny zählt dazu Elisabeth Förster-Nietzsche. Vgl. Trawny: George dichtet Nietzsche, in: George-Jahrbuch 3 (2000/2001), S. 50.

¹⁰¹ Immer: Mit singender statt redender Seele, in: Friedrich Nietzsche und die Literatur der klassischen Moderne, hg. v. Valk, 2009, S. 67.

¹⁰² So schon Trawny: George dichtet Nietzsche, in: George-Jahrbuch 3 (2000/2001), S. 53.

¹⁰³ Immer: Mit singender statt redender Seele, in: Friedrich Nietzsche und die Literatur der klassischen Moderne, hg. v. Valk, 2009, S. 65.

¹⁰⁴ Vgl. Aurnhammer: ‚Der Preusse‘, in: Stefan George. Werk und Wirkung seit dem ‚Siebensten Ring‘, hg. v. Braungart/Oelmann/Böschenstein, 2001, S. 196.

¹⁰⁵ Erschienen im Gedichtband *Das Neue Reich* (1928). Vgl. zur Datierung Oelmanns Kommentar in: Stefan George: Das Neue Reich, Stuttgart 2001 (SW, 9), S. 139–142. Vgl. auch Aurnhammer: Kriegskritik als Nachkriegsvision, in: Cultura Tedesca 46 (2014), S. 53–79.

¹⁰⁶ Zit. n. Aurnhammer: ‚Der Preusse‘, in: Stefan George. Werk und Wirkung seit dem ‚Siebensten Ring‘, hg. v. Braungart/Oelmann/Böschenstein, 2001, S. 186.

¹⁰⁷ Zit. n. Stefan George: Der Krieg, in: Das Neue Reich, Stuttgart 2001 (SW, 9), S. 139–142, hier S. 24.

(entstanden wohl zwischen 1919 und 1921)¹⁰⁸ wird die Erneuerungskraft des Dichters als Seher beschworen, der nach Zeiten der Missachtung endlich triumphiert.¹⁰⁹ In dem fünfstrophigen, ebenfalls reimlosen Langgedicht *Einem jungen Führer im ersten Weltkrieg* (entstanden wohl 1919)¹¹⁰ wird die Desillusion eines jungen Soldaten von der Vision eines Älteren gelindert.¹¹¹ Das ebenfalls im *Neuen Reich* erschienene Rollengedicht *Der Gehenkte* greift den Gedanken eines späten Triumphes auf, den der geschmähte Verbrecher nach seinem Tod erfährt: „Als sieger dring ich einst in euer hirn / Ich der verscharre .. und in eurem samen / Wirk ich als held auf den man lieder singt / Als Gott .. und eh ihrs euch versahet · biege / Ich diesen starren balken um zum rad.“ Die in diesem Gedicht als Klimax strukturierte Folge von verehrungswürdigen Typen (Sieger – Held – Gott) wird mit dem sukzessiven Erkenntnisvorgang des Publikums parallelisiert. Nachdem das Publikum den Todgeweihten zunächst verhöhnt, kommt es langsam zur Besinnung, um sodann die Taten des Geächteten medial zu vermitteln und schließlich zur Glaubenssache zu erklären. In den drei letzten Gedichten werden unter Rückgriff auf historische Vorbilder neue visionäre Konzepte entwickelt, die sich vor allem in der Figur des Dichters und des geistigen Führers versinnbildlichen. Sie greifen damit eine Tendenz der *Zeitgedichte* auf.¹¹² Die Zeit- und Kriegsgedichte gehören zu den wenigen lyrischen Werken Georges mit einem expliziten und konkreten Geschichtsbezug. In anderen Gedichten wird das Konzept des Helden nicht an historische Personen rückgebunden, sondern tritt als abstrakte ‚Idee‘ des Heroischen zutage, die von einzelnen namenlosen Figuren verkörpert wird. Es lassen sich zwar antikisierende, mediävalisierende oder orientalisierende Heldenkonzepte ausmachen, sie bleiben in ihrer historischen Bezugnahme jedoch meist unkonkret.¹¹³ An den knapp skizzierten Beispielen zeigt sich, dass Georges Heldenvorstellung zwar wiederkehrende Muster aufweist, ihm aber kein geschlossenes Konzept zugrunde liegt. George variiert verschiedene

¹⁰⁸ Vgl. zur Datierung Stefan George: Das Neue Reich, Stuttgart 2001 (SW, 9), S. 142.

¹⁰⁹ Vgl. die Deutung von Ernst Osterkamp: Das Neue Reich, in: Handbuch 1, S. 203–217, hier S. 214 sowie Barbara Beßlich: Vates in Vastitate. Poetologie, Prophetie und Politik in Stefan Georges *Der Dichter in Zeiten der Wirren*, in: Poetologische Lyrik von Klopstock bis Grünbein. Gedichte und Interpretationen, hg. v. Olaf Hildebrand, Köln/Weimar/Wien 2003, S. 201–219.

¹¹⁰ Vgl. zur Datierung Stefan George: Das Neue Reich, Stuttgart 2001 (SW, 9), S. 145.

¹¹¹ Der ‚junge Führer‘ wird meist mit Erich Boehringer identifiziert, der George während des Krieges besuchte. Vgl. ebd.

¹¹² Andres: Gegenbilder. Stefan Georges poetische Kulturkritik, in: George-Jahrbuch 6 (2006/2007), S. 54.

¹¹³ So vor allem in den *Büchern der Hirten- und Preisgedichte · der Sagen und Sänge und der hängenden Gärten* (1895). Vgl. auch Natasha Grigorian: The Poet and the Warrior: The Symbolist Context of Myth in Stefan George’s Early Verse, in: The German Quarterly 82, 2 (2009), S. 174–195. Nach Natasha Grigorian manifestiert sich das heroische Ideal Georges in den symbolischen Figuren des Dichters und des Kriegers. Damit greift sie auf die Wort-Tat-Dichotomie zurück, die insgesamt das Heldenkonzept Georges und des Kreises prägt.

Heldentypen¹¹⁴ und überführt historisch verifizierbare Gestalten in ein überhistorisches, für den Kreis verbindliches Konzept.

2.3. Die Vorrede zum Gedenkbuch Maximin (1907) als Modell¹¹⁵

Georges Maximin-Kult wurde vielfach unter soziologischen, psychologischen, religionsästhetischen sowie medien- und kommunikationswissenschaftlichen Aspekten untersucht.¹¹⁶ Die Bedeutung Maximins für die wissenschaftlichen Schriften des Kreises hat bisher nur Osterkamp bearbeitet. Er deutet die „Heroen-idolatrie“ der *Werke der Wissenschaft* als „Ableitungen des Maximin-Kults“, bezieht dies aber nur auf die ‚innenpolitisch‘ ausgerichteten Texte.¹¹⁷

1907 erschien ein von Stefan George herausgegebenes *Gedenkbuch*, das dem von ihm vergöttlichten Maximin gewidmet war.¹¹⁸ In der verkündigenden Prosa-Einleitung, die das *Gedenkbuch* eröffnet, wird Maximin zum jugendlich-heroischen Verehrungsobjekt erhoben. Der mythisierten Gestalt Maximin lag der 1904 verstorbene Münchner Gymnasiast Maximilian Kronberger zugrunde, dem George mehrfach begegnete.¹¹⁹ Kronbergers biographische Lebensdaten, insbesondere die Zusammenkünfte mit George, flossen in die hagiographische *Vorrede* ein. Sie zeigen, wie befremdlich auf den Außenstehenden die Wahl dieser Person als Vergötterungsobjekt wirken musste: Zwar hatte Kronberger einige Gedichte

¹¹⁴ Natasha Grigorian zeigt unter anderem am Gedicht *Irrende Schar*, dass George verschiedene Heldentypen modelliert: „the hero triumphant over dangers [...], the hero at the service of passion [...], and the hero as rescuer [...]. This amalgamation results in a composite heroic mytheme.“ Zit. n. Grigorian: The Poet and the Warrior, 2009, S. 184.

¹¹⁵ Dieses Unterkapitel ist teilweise bereits erschienen. Vgl. Ann-Christin Bolay: Maximin und Cäsar. Adorationsmodelle im Stefan George-Kreis, in: Bewunderer, Verehrer, Zuschauer. Die Helden und ihr Publikum, hg. v. Asch/Butter, 2016, S. 137–157. Es wurden geringfügige Änderungen vorgenommen.

¹¹⁶ Vgl. hierzu den konzisen Überblick über die Forschung bei Jan Stottmeister: Pythagoreische Elemente in Stefan Georges Maximin-Kult, in: George-Jahrbuch 6 (2006/07), S. 122–149, hier S. 123f. Wolfgang Braungart hat in seiner Studie zum *Ästhetischen Katholizismus* darauf verwiesen, dass es sich bei Maximin mehr um eine Kult- als eine Religionsstiftung handelt. Vgl. Wolfgang Braungart: Ästhetischer Katholizismus. Stefan Georges Rituale in der Literatur, Tübingen 1997 (Communicatio, 15), hier S. 237. Francesco Rossi untersucht die Knabenfigur bei George und die Reaktion von Thomas Mann. Vgl. Francesco Rossi: Die Knabenfigur bei Stefan George: Charakterisierung, kreis-interne Auslegungen, Thomas Manns Rezeption und Parodisierung im „Tod in Venedig“, in: Studi Germanici 46 (2009), S. 509–531. Neuere Forschungsbeiträge stammen von Lothar van Laak: Maximin als religiöses Medium, in: Stefan George und die Religion, hg. v. Wolfgang Braungart, Berlin/Boston 2015 (Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte, 147), S. 42–51; und Georg Dörr: Stefan Georges neopagane Maximin-Religion, in: ebd., S. 52–79.

¹¹⁷ Osterkamp: Georges Maximin-Erlebnis, in: Begegnung mit dem ‚Fremden‘, hg. v. Iwasaki, 1992, S. 395f. Vgl. Kap. I.2.2.

¹¹⁸ Maximin. Ein Gedenkbuch, hg. v. Stefan George, Berlin 1907 (BfdK).

¹¹⁹ Das Verhältnis zu George war nicht frei von Spannungen. Die Konflikte schildert Franziska Walter: Kronberger, Maximilian Konrad August, in: Handbuch 3, S. 1500–1503.

verfasst,¹²⁰ war ansonsten aber ein eher durchschnittlicher Gymnasiast. Dass George jedoch schon zu Lebzeiten Kronbergers an dessen Stilisierung arbeitete, verdeutlichen die Fotografien des Maskenzugs bei Henry von Heiseler im Februar 1904. George ließ sich, als Dante verkleidet, von Kronberger im Kostüm eines Florentiner Edelknaben begleiten (Abb. 5). Das *Gedenkbuch* übersteigert diese Stilisierung und würdigt Maximin als heroische Figur ohne Tat, transformiert George zum prophetischen Mittler und setzt den George-Kreis als Verehrergemeinde ein. Es enthält Gedichte von George und Kronberger sowie vom Freundeskreis, namentlich von Karl Wolfskehl, Friedrich Gundolf, Lothar Treuge und Oskar Dietrich. Der Schrift kommt daher die Stellung eines Gründungstextes des Kreises zu.¹²¹ Ihre Reichweite war jedoch gering: Das *Gedenkbuch* erschien in einer Auflagenhöhe von 200 Exemplaren und war nur einem ausgewählten Personenkreis zugänglich. 1908 wurde die *Vorrede* in den *Blättern für die Kunst* gedruckt, ebenfalls in geringer Auflage.¹²² Erst der Abdruck in *Tage und Taten* von 1925 machte die *Vorrede* einem größeren Publikum bekannt.¹²³

Der Buchkünstler Melchior Lechter hat den Band im Auftrag Georges aufwendig gestaltet.¹²⁴ Bereits in der bildnerischen Gestaltung lassen sich exemplarisch Verehrungsstrategien zeigen. Das *Gedenkbuch* eröffnet mit einer ca. 1903/04 entstandenen Fotografie, die umrahmt ist von ornamentalen, floralen und figuralen Darstellungen (Abb. 8).¹²⁵ Auf der Fotografie ist der etwa 15-jährige Maximilian Kronberger im Profil von schräg hinten mit nacktem Oberkörper zu sehen. Er trägt einen Lorbeerkrantz, hält einen Stab in der linken Hand und blickt in ruhiger, aufrechter Haltung aus dem Bild heraus. Die buchkünstlerische Gestaltung Lechters dominiert das untere Drittel der Seite: Um die Häupter zweier einander zugewandter Pfauen strahlen Gloriolen. In ihrer Mitte schwebt eine Krone über einem floral geschmückten Kreissymbol, das sich in vielfacher Wiederholung in der künstlerischen Gestaltung wiederfindet. Beide Pfauen halten einen hoch aufragenden Kerzenständer in ihren Krallen – eine Parallele zum Stab in

¹²⁰ Erschienen sind diese Gedichte posthum u.a. in Maximin. Ein Gedenkbuch, hg. v. George, 1907; daneben aber auch eigenständig: Maximilian Kronberger: Nachlass, Privatdruck, anonym hg. v. Herbert Steiner, Zürich [1937] sowie Maximilian Kronberger: Gedichte, Tagebücher, Briefe, hg. v. Georg Peter Landmann, Stuttgart 1987.

¹²¹ Vgl. diese Einschätzung auch bei Egyptien: Die ‚Kreise‘, in: Handbuch 1, S. 376.

¹²² Stefan George: Vorrede zu Maximin, in: BfdK 8 (1908/09), S. 28–33.

¹²³ Stefan George: Tage und Taten. Aufzeichnungen und Skizzen, Stuttgart 1998 (SW, 17), S. 61–66.

¹²⁴ Ausführliche Analysen der Gestaltung finden sich bei Martin Roos: Stefan Georges Rhetorik der Selbstinszenierung, Düsseldorf 2000 sowie Stottmeister: Pythagoreische Elemente, in: George-Jahrbuch 6 (2006/07), S. 122–149.

¹²⁵ Bei der Fotografie handelt es sich um eine von George veranlasste Auftragsarbeit. Vgl. Walter: Kronberger, in: Handbuch 3, S. 1501. Die Fotografie wird allerdings nur als Ausschnitt gezeigt. Kai Kauffmann publizierte in seiner George-Biographie von 2014 eine Fotografie, auf der die vollständige Aktaufnahme Maximilian Kronbergers zu sehen ist. Vgl. Kai Kauffmann: Stefan George. Eine Biographie, Göttingen 2014 (Castrum Peregrini, N.F., 8), S. 147.

Maximins Hand. Sie lassen ihn im Kontext der Figur des Lichtbringers erscheinen.¹²⁶ Die Kreissymbolik dient ebenso wie die Pfaue der sinnbildhaften Darstellung von Unsterblichkeit und Ewigkeit.¹²⁷ Die Krone verweist noch auf den Namen des früh verstorbenen Jugendlichen (Kronberger) und verleiht ihm zugleich durch den symbolisierten Krönungsakt herausgehobene Bedeutung. Auch die Fotografie zeigt stilisierende Merkmale, lässt sie doch assoziativ an arkadische Hirten¹²⁸ und damit an Jugend und Ursprünglichkeit ebenso denken wie an den griechischen Antinoos, den jungen Geliebten des römischen Kaisers Hadrian. Er wurde nach seinem frühen Tod als Gott verehrt und ist als kultisches Objekt in zahlreichen Bilddarstellungen überliefert.¹²⁹ Die Fotografie verdeutlicht, ebenso wie die Umwandlung des Namens,¹³⁰ die Transformation des Jugendlichen Maximilian Kronberger zum vermeintlichen Gott Maximin: Zeigt die Fotografie als Abbild der Wirklichkeit noch den Körper des lebendigen Jugendlichen, so sind ihm bereits hier Attribute der Stilisierung (Lorbeerkrone und Stab) beigegeben. Im Zusammenspiel mit der ornamentalen Umrahmung vollzieht sich sodann die Apotheose gemäß einer Gedichtzeile Georges vollends: „Den leib vergottet und den gott verlebt“.¹³¹ Ihre Steuerung durch George, der als Auftraggeber sowohl der Fotografie als auch der illustrativen Gestaltung maßgeblich an der bildlichen Darstellung beteiligt war, rückt ihn als Vermittler in den Vordergrund.

Die in acht Abschnitte untergliederte programmatische *Vorrede* handelt von der Begegnung Georges mit Maximilian Kronberger und dessen Tod ebenso wie von der Kultstiftung durch den prophetischen „Meister“. George lässt als Sprecherinstanz ein kollektives „Wir“ auftreten.¹³² Die sich dahinter verborgende Gruppe bleibt auf textimmanenter Ebene zwar unbestimmt, tritt aber in Form

¹²⁶ Dies lässt sich sowohl im christlichen Sinne als Erlösergestalt deuten als auch im antiken Kontext als Phoibos Apollon, Gott des Lichts. Bestärkt wird diese Bildanspielung durch Georges Aussage in der Vorrede, Maximin habe „über grosse eisige flächen nun ein gleichmässiges und wärmendes licht verbreitet“. Zit. n. George: Vorrede zu Maximin, in: BfdK 8 (1908/09), S. 33.

¹²⁷ Vgl. Joachim Kramer: Art. „Pfau“, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 3, hg. v. Engelbert Kirschbaum SJ, Rom u.a. 1971, Sp. 409–411.

¹²⁸ Nicolas Poussins’ Gemälde *Et in Arcadio ego* (erste Fassung um 1630, zweite Fassung um 1640) ist wohl die berühmteste Darstellung eines arkadischen Hirten und kann als Vorbild für die fotografische Inszenierung gedient haben.

¹²⁹ Zur Antinoos-Rezeption siehe Hugo Meyer: Antinoos. Die archäologischen Denkmäler unter Einbeziehung des numismatischen und epigraphischen Materials sowie der literarischen Nachrichten. Ein Beitrag zur Kunst- und Kulturgeschichte der hadrianisch-frühantoninischen Zeit, München 1991.

¹³⁰ Als Kontraktionskürzung von ‚Maximilian‘ verweist ‚Maximin‘ unter anderem auf den Hl. Maximin, Bischof von Trier im 3. und 4. Jahrhundert, dem Hildegard von Bingen einen Hymnus widmete.

¹³¹ Stefan George: Templer, in: Der Siebente Ring, Stuttgart 1986 (SW, 6/7), S. 52f, hier S. 53.

¹³² Francesco Rossi spricht von einer „kollektiven Assertion“: „Die Autoren verhalten sich dabei wie Choreuten, die ihre Stimmen in den Dienst des Gesamtkunstwerks stellen [...]“. Vgl. Rossi: Die ‚Gestalt‘ des Erkennens, in: Scientia Poetica 15 (2011), S. 164. Das Verfahren dominiert auch die biographischen Schriften des Kreises.

der anderen Dichter des *Gedenkbuchs* hervor, die sich durch ihre lyrische Mitwirkung zum Kult bekennen. Nach Rossi führt die Symbiose von individuellem Verfasser und kollektiver Autorschaft zur „Zusammenschweißung und Eingliederung in eine ‚Gesinnungsgemeinschaft‘“.¹³³ Der erste Abschnitt der *Vorrede* stellt die Ausgangssituation der Kultstiftung dar: Eingeleitet mit einer Klage über die krankende Gegenwart, welche Dantes *Divina Commedia* zitiert, wird eine ästhetische Krise diagnostiziert.¹³⁴ Die Analogie zu Dantes Gang ins *Inferno* prophezeit der Gegenwart apokalyptische Szenerien:

Wir hatten eben die mittägliche höhe unsres lebens überschritten und wir bangten beim blick in unsre nächste zukunft. Wir gingen einer entstellten und erkalteten menschheit entgegen die sich mit ihren vielspältigen errungenschaften und verästelten empfindungen brüstete indessen die grosse tat und die grosse liebe am entschwinden war. Massen schufen gebot und regel und erstickten mit dem lug flacher auslegung die zungen der Rufer die ehmas der mord gelinder beseitigte: unreine hände wühlten in einem haufen von flitterstücken worin die wahren edelsteine wahllos geworfen wurden · zerlegender dünkel verdeckte ratlose ohnmacht und dreistes lachen verkündete den untergang des Heiligtumes. (Ma, 28)¹³⁵

Die einleitenden metaphorischen Schilderungen, in denen Kritik an Demokratisierung und Säkularisierung der Gegenwart geübt wird, steigern sich sukzessive zu einer umfassenden Szenerie des Kulturverfalls. Der drohende Verlust von Religiosität wird vom Erzähler sinnbildlich als Ende der Menschheit gedeutet. Ein jäher Bruch, gesteigert durch das Temporaladverb „plötzlich“, markiert eine Zäsur, die Rettung verspricht: „[...] als die plötzliche ankunft eines einzigen menschen in der allgemeinen zerrüttung uns das vertrauen wiedergab und uns mit dem lichte neuer verheissungen erfüllte.“ (Ma, 28). Mit dem Auftreten einer Einzelfigur als Erlöser, rekurrend auf die Geburt Jesu Christi, ist ein Wendepunkt erreicht, der dem kollektiven „wir“ neue Zukunftsperspektiven eröffnet.¹³⁶ Maximin erfüllt als Erlösergestalt das Bedürfnis der Gruppe nach Rettung aus der Sinnkrise: „[...] was uns not tat war Einer der von den einfachen geschehnissen ergriffen wurde uns die dinge zeigte wie die augen der götter sie sehen.“ (Ma, 29) Als Verbindungsglied zum Göttlichen sei Maximin – so der Erzähler – in der Lage, die Gruppe aus der ästhetischen Krise zu befreien.

¹³³ Ebd.

¹³⁴ Der Canto 1 des Infernos beginnt mit den Worten „Nel mezzo del cammin di nostra vita / mi ritrovai per una selva oscura, / ché la ditta via era smarrita“. Zit. n. Dante Alighieri: La *Divina Commedia*. Inferno. Commento di Anna Maria Chiavacci Leonardi, Mailand 2009 (Oscar grandi classici), S. 7–9.

¹³⁵ George: Vorrede zu Maximin, in: BfdK 8 (1908/09), S. 28. Zitiert wird im Folgenden unter der Angabe der Sigle „Ma“ und der Seitenzahlen im laufenden Text.

¹³⁶ Eine Analogie lässt sich zu Georges Dante-Erlebnis, wie es Klussmann beschreibt, feststellen: Dantes Vorbildfunktion für George gehe auf einen Akt „plötzlichen Erkennens“ zurück. Vgl. Klussmann: Dante und Stefan George, in: Stefan George Kolloquium, hg. v. Heftrich/dems./Schimpf, 1971, S. 138–150, hier S. 141.

Die Wahl dieses Retters wird durch die Stilisierung seiner Leiblichkeit und Präsenz legitimiert, seine Tatlosigkeit am Beispiel seiner Wirkung heroisch umformuliert. Maximin wird ein besonderes Charisma zugesprochen: Als „junger fechter“ mit einer „miene feldherrlicher obergewalt“ (Ma, 28) hält er seine Bewunderer „im banne seiner ausstrahlung“ (Ma, 29). Sein Charisma zeigt sich vor allem an seiner Reinheit:

[E]r war zu rein als dass eine berührung ihn hätte beflecken · zu abseits als dass eine nähe ihn hätte treffen können .. er trug sich mit dem unbewussten stolz derer die nie geleugnet oder gedient und mit der unnachahmlichen würde derer die viel gebetet haben. Sein wesen bewegte sogar die unempfindlichen leute des volkes: sie warteten die stunde ab da er vorüberkam um ihn im nu zu betrachten oder seine stimme zu hören. (Ma, 30)

Die Reichweite von Maximins Charisma gehe über den Kreis hinaus und erreiche auch die Öffentlichkeit. Diese wird hierarchisch vom Kreis abgegrenzt („die unempfindlichen leute des volkes“). Der Erzähler setzt dadurch auf größere Glaubwürdigkeit. Die Reaktion der Öffentlichkeit dient dem elitären Kreis paradoxerweise als autoritäre Beglaubigung. Maximins Präsenz erfüllt sich ohne Tat: „[...] seine blosse anwesenheit im raum genügte um bei allen das gefühl von leibhaftem duft und wärme zu erwecken.“ (Ma, 30) Maximins Leibhaftigkeit – so wird suggeriert – hat unmittelbar positiven Einfluss auf das körperliche Befinden der Anwesenden. Der olfaktorische Eindruck bannt ebenso die Sinne wie der durch das Erscheinen Maximins hervorgerufene Temperaturwechsel. Auf ähnliche Weise wird in der Erinnerungsliteratur des Kreises das Erscheinen Georges beschrieben, als nachhaltiges „Schlüsselerlebnis“.¹³⁷

Die Vergöttlichung Maximins liegt allein in der Verantwortung Georges, dessen religionsstiftendes Bestreben in der Selbstenthronisation als prophetischer „Meister“ gipfelt. In einem Bund mit Gott habe Maximin um einen „grossen menschen“, einen „Meister“ gebeten (Ma, 32). Der göttliche Vertrag erfülle sich in der Begegnung mit George, der sich zugleich zum Lehrer, zum Propheten und zum Verehrer macht. Diese Überhöhung kulminiert in einer dialogischen Szene, welche in direkter Rede und damit größter Unmittelbarkeit ein augenscheinlich konstruiertes Gespräch zwischen George und Maximin wiedergibt.

Dies aber war Maximins stolzester abend als er unter langen gesprächen mit dem Meister durch die halbentschlafnen fluren gegangen war und dieser sagte während sich hinter dem schloss eine weinrote wolke erhob: Mein Maximin · was du mir entgelten wolltest ist reichlich zurückgegeben. Mit Einem satze hast du ein quälendes geheimnis gelöst zu dem kein buch und keine rede mir den schlüssel brachte: du hast über grosse eisige flächen nun ein gleichmässiges und wärmendes licht verbreitet. Ich entlasse dich als schüler · nimm mich zum freund! denn immer bleib ich ein teil von dir wie du ein teil von mir. Maximin hing sich in seligkeit an den Meister bevor er antwortete: ich weiss nicht ob ich diese wesen je werde verstehen lernen die aus ihrem wohnsitz sich eine hölle bauen und darüber sich paradiese erfinden .. soweit mein auge reicht seh ich nur glanz ·

¹³⁷ Rossi: Die ‚Gestalt‘ des Erkennens, in: Scientia Poetica 15 (2011), S. 161.

ich habe die ganze brust voll glück und über jedes ende hinaus winkt mir mit goldnen flügeln unsterblichkeit. (Ma, 32f.)

In Voraussicht der eigenen Apotheose, die in eine Abenddämmerung eingebettet und dadurch zum romantischen Stimmungsbild überformt wird, bindet sich Maximin an den „Meister“, der ihm die ebenbürtige Freundschaft angeboten hat. Die Parallelisierung in dem Satz „Ich entlasse dich als schüler · nimm mich zum freund!“ markiert eine Wende in der Beziehung zwischen George und Maximin. George ist nicht mehr Förderer Maximins, sondern bietet sich demjenigen als Freund an, den er zuvor selbst überhöht hat.¹³⁸

Bemerkenswert ist auch die prospektive Verehrung, die erst im Erscheinen des Adorationsobjekts ihre Erfüllung findet: Die „Idee ging der Inkarnation voraus“. ¹³⁹ George hatte den Kult bereits vor der Begegnung mit Maximilian Kronberger geplant. Dies wird am Entwurf eines „Denkbildes“ (Ma, 29) deutlich, das an die platonische Ideenlehre anknüpft. Voraussetzung dafür, die Inkarnation zu erkennen, ist wiederum das Charisma des Gefundenen mit seiner lebensverändernden Wirkung auf die Zuschauer: „An der helle die uns überströmte merkten wir dass er gefunden war.“ (Ma, 29) George tritt somit auch als ‚Entdecker‘ auf. Maximin ist lediglich „darsteller einer allmächtigen jugend“ (Ma, 28), die er sinnbildhaft verkörpert. Er wird von George zur Erfüllung eines lange gehegten Plans vereinnahmt.

Parallel zur apokalyptischen Szenerie vom Beginn der *Vorrede* schließt der letzte Abschnitt mit einer erneuten Klage. Diesmal ist der Tod Maximins zu betrauern: „Wir stürzten nieder in der dumpfen verzweiflung der zurückgelassenen gemeinde [...].“ (Ma, 33) Auch hier bricht die Erlösung plötzlich ein: „Da drang seine lebendige stimme in uns und belehrte uns über unsre torheit [...].“ (Ma, 33) Anstelle der anfangs beschworenen charismatischen leiblichen Erscheinung Maximins ist es hier seine Stimme, die der Anhängerschaft neue Zuversicht zuspriht. Wirkung und Ergebnis sind jedoch dieselben:

So steht er vor uns wie wir zulezt ihn sahen: nicht in der eisigen unerbittlichen hoheit des todes sondern in der siegprangenden glorie des festes · geschmückt und mit dem blumenkranz im haar · kein abbild einsiedlerischen dulden den verzichtes sondern der lächelnden und blühenden schönheit. Wir können nun gierig nach leidenschaftlichen verehrungen in unsren weiheräumen seine säule aufstellen uns vor ihm niederwerfen und ihm huldigen woran die menschliche scheu uns gehindert hatte als er noch unter uns war. (Ma, 33)

¹³⁸ Die gegenseitige Abhängigkeit und wechselseitige Erhöhung wird auch in der ersten Strophe des Gedichtes *Einverleibung*, eines der Maximin gewidmeten Gedichte des *Siebenten Rings* (1907), zum Ausdruck gebracht: „Nun wird wahr was du verhiessest: / Dass gelangt zur macht des Trones / Andren bund du mit mir schliessest – / Ich geschöpf nun eignen sohnes.“ Zit. n. Stefan George: *Einverleibung*, in: Der Siebente Ring, Stuttgart 1986 (SW, 6/7), S. 109.

¹³⁹ Kommentar von Ute Oelmann in: George: Tage und Taten. Aufzeichnungen und Skizzen, 1998 (SW, 17), S. 123.

George entwirft ein Szenario von Kulthandlungen, in dessen Zentrum der Verstorbene steht. Gegenstand der Anbetung ist weniger der reale Maximilian, sondern die Vision eines neuen, stilisierten Maximin als blumenbekränzter Märtyrer des Schönen und der Jugend. Im Gegensatz zur christlichen Anbetung des leidenden Gekreuzigten steht nicht der Todesschmerz im Zentrum des Kultes, sondern die Feier der Schönheit und des Lebens. Der Maximin-Kult bekommt von George einen Ort zugesprochen: Die „weiheräume“ (Ma, 33) sind jedoch nicht als konkrete Räumlichkeiten zu verstehen, sondern können metaphorisch als die Dichtung Georges und seines Kreises interpretiert werden. Als „weiheraum“ übernimmt die Dichtung die Funktion des Gebetsortes und dient der Versammlung der Jünger. Diesen Zweck versinnbildlicht das *Gedenkbuch* mit seiner Zusammenstellung verschiedener Gedichte des Kreises. Zugleich trägt die Dichtung zur Monumentalisierung bei: Maximins Andenken wird durch die lyrische Verehrung auf Dauer gestellt. Durch die Dichtung wird – so Georges Anliegen – Maximin analog zu einem Standbild unsterblich. Dass anstelle eines Grabes oder Monuments der Dichtungsband als Anbetungsort gewählt wird, hat Auswirkungen auf die Verehrergemeinde: Sie gehen nicht wie Gläubige in ein Gotteshaus, um ihren Gott anzubeten, sondern sie dichten. Das poetische Wort wird zum gemeinsamen Gebet, zur Litanei. Die Reichweite dieser exklusiven Form des Kultes ist allerdings gering: Die lyrische Anbetung des Kultobjektes ist nur einem kleinen Kreis zugänglich.

George versucht, eine Kultpraxis zu etablieren, die sich von ihrem christlichen Vorbild löst, zugleich aber immer wieder darauf verweist. Diese Dialektik des Maximin-Kultes verfolgt dezidiert gegenwartsbezogene Anliegen: Maximin wird instrumentalisiert, um der negativ bewerteten Gegenwart einen Orientierungspunkt entgegenzusetzen. Gleichzeitig sprechen Biblizismen und direkte Vergleiche mit Jesus Christus, dessen Schicksal neben dem Alexanders in eine Parallele zu Maximin gesetzt wird, dem neuen Kult eine überzeitliche Bedeutung zu:

Wir wissen [...] dass der zwöljfährige sohn aus Galiläa die schriftgelehrten der hauptstadt unterwies: der herrscher des längsten weltreiches unsrer überlieferung nicht als dreissiger sondern als jüngling auf seiner blumigen bahn die ewigen zeichen fand und als jüngling den tod erlitt. (Ma, 31)

Hier sind die Ähnlichkeiten zu Maximin offensichtlich: Als Jugendlicher erhält er Zugang zum Kreis um Stefan George („schriftgelehrten der hauptstadt“) und prägt ihren Bund, bevor er früh stirbt. Ihm wird das Wissen um eine höhere Wahrheit zugesprochen. George installiert mit diesen Analogien im Hintergrund einen Pseudoglauben, einen ästhetisch orientierten, klar von der Öffentlichkeit abgegrenzten Bund. Dem Kreis schreibt George eine exklusive Stellung als Gemeinde von Gläubigen zu. Ihr Kult besteht in einem esoterischen Wissen um das wahrhaft Göttliche, das sich in Maximin manifestiert. Es handelt sich aber um eine eklektische Form des Glaubens: Christliche Anleihen werden mit antikem Schönheitskult und pythagoreischen Geheimbund-Strukturen vermengt, wie Jan Stott

meister nachweisen konnte.¹⁴⁰ Zusätzlich wird die Zahl Drei zu einem semantischen Charakteristikum: George etabliert einen Bund aus drei Parteien (Maximin, George und sein Kreis). George und seine Freunde waren zum Zeitpunkt der Begegnung mit Maximilian Kronberger in den Dreißigern („mittägliche Höhe des Lebens“).¹⁴¹ Die Zahlensymbolik wird auch in den Paratexten und der Gestaltung des *Gedenkbuchs* betont. So verweist beispielsweise das Dreieck auf dem Einband, das sich hinter den Köpfen der Pfauen unter der Fotografie wiederholt, auf die drei zentralen Instanzen des Textes und zitiert die christliche Trinität.¹⁴² Die Zahlensymbolik führt auch die Verehrergruppe und Maximin zusammen: Insgesamt 33 Mal tritt die Sprecherinstanz der *Vorrede* als „wir“ hervor; dies entspricht der Anzahl von 33 Gedichten Maximilian Kronbergers im *Gedenkbuch*.

Häufig ist von „wir“ oder „uns“¹⁴³ in den letzten Abschnitten die Rede, in denen es um die Aura und Wirkung Maximins und um die Kultstiftung geht. Hier zeigt sich, wie wichtig die Verehrergemeinde für die Konstruktion dieser vermeintlich göttlichen Figur ist. Sie tritt im Text als gleichberechtigter Protagonist auf. Wendungen wie „Die mitbürtigen die ihn nicht sahen und die späteren werden nicht begreifen [...]“ (Ma, 30) oder „Allein wir wissen [...]“ (Ma, 31) unterstreichen die Exklusivität der Verehrung, die hier als ein gemeinsames Wissen um die Göttlichkeit Maximins propagiert wird. George ordnet sich in die Gruppe selbst ein, spricht sich aber zugleich eine Sonderrolle zu. Diese zeigt sich vor allem im Dialog mit Maximin: Die Selbstheroisierung Georges führt zu dem paradoxen Ergebnis, dass die Rolle des Verehrers diejenige des verehrten Objektes an Bedeutung übersteigt.¹⁴⁴ George überhöht Maximin, um sich selbst durch den Akt der Verehrung, der mit einer Deutungshoheit über den Gegenstand einhergeht, als ‚Meister‘ inthronisieren zu können. Er füllt mit Maximin zudem eine Leerstelle, ein Vakuum.¹⁴⁵ Die Wahl Maximilian Kronbergers erscheint zufällig. Das Prinzip der assertorischen Rede verschleiert jedoch diese Zufälligkeit: Die „Göttlichkeit Maximins [wird] unablässig behauptet, aber sie wird nicht begründet. Ihre Wirkung wird be-

¹⁴⁰ Stottmeister: Pythagoreische Elemente, in: *George-Jahrbuch* 6 (2006/07), S. 122–149.

¹⁴¹ Hier greift die Christus-Analogie nur nachträglich: Jesus Christus war zum Zeitpunkt der Kreuzigung Anfang dreißig. Allerdings ging George wohl davon aus, dass Jesus bereits vor seinem 30. Lebensjahr starb. Vgl. den Kommentar von Ute Oelmann in George: Tage und Taten. Aufzeichnungen und Skizzen, 1998 (SW, 17), S. 123.

¹⁴² Georges Affinität zur Zahlensymbolik ist häufig analysiert worden. Ein prominentes Beispiel ist der Band *Der Siebente Ring* von 1907, in dessen Zentrum der Gedichtzyklus *Maximin* steht. Er greift als siebte Gedichtsammlung Georges die Zahlenmetaphorik auf und treibt sie auf die Spitze: Die insgesamt sieben Zyklen beinhalten Gedichte, deren Anzahl jeweils auf der Zahl sieben basiert. Vgl. die Analyse bei Kauffmann: *Der Siebente Ring*, in: Handbuch 1, S. 176–191.

¹⁴³ 51 Mal wird das Personalpronomen „uns“ verwendet.

¹⁴⁴ So auch schon Stottmeister: Der Kult habe Georges Leben um keinen Augenblick überdauert, da „es eigentlich nicht der Gott, sondern sein Priester war, dem [die] Anbetung galt.“ Zit. n. Stottmeister: Pythagoreische Elemente, in: *George-Jahrbuch* 6 (2006/07), S. 122.

¹⁴⁵ Ebd., S. 137.

schrieben, aber ihre Ursache bleibt ungewiß“.¹⁴⁶ Gerade die „Trivialität der Gestalt“ begünstige, so Osterkamp, die „narrative Ausfaltung“.¹⁴⁷

Trotz der Verknappung des Rezipientenkreises spielt die Öffentlichkeit in diesem Vorgehen eine Rolle. Sie wird in Form von Stadtbürgern zwar textimmanent als Teilnehmer der Maximin-Verehrung eingebunden – sie nimmt sein Charisma auf der Straße wahr –, aber nicht auf textexterner Ebene in den engeren Kult integriert. Die geringe Reichweite des *Gedenkbuchs* verdeutlicht das Ausmaß des Eliären: Im engeren Sinn beschränkt sich die Verehrergruppe auf die Beiträger des Bandes. Darauf deutet auch ein kurzer, in Lechters Gestaltung integrierter Spruch am Ende des *Gedenkbuchs* hin: „von seltnen erforscht / der menge verhüllt“.¹⁴⁸ Die Versuche kreisexterner Personen, über den Maximin-Kult Kontakt zu George zu knüpfen, verdeutlichen eine gewisse Wirkung des Kultes über den Kreis hinaus. Beispielsweise zeigt sich dies am vergeblichen Bemühen des Dichters Hanns Meinke, der einige selbstverfasste Maximin-Gedichte an George richtete.¹⁴⁹ Gerade der esoterische, geheimnisvolle Charakter des Kultes mag ein öffentliches Interesse an Maximin überhaupt erst beflogen haben – eine Wirkung, die George durch den Abdruck des Maximin-Zyklus im *Siebenten Ring* sowie durch die wiederholte Publikation der *Vorrede* gezielt gesteuert hat. So exklusiv die Teilhabe am Kult von George reglementiert wurde, so sehr war ihm ebenfalls daran gelegen, Zuschauer auch über den Kreis hinaus zu gewinnen und damit die Aufmerksamkeit auf seine Rolle als ‚Meister‘ zu lenken. So löste er ein, was er bereits 1900 in den *Blättern für die Kunst V* formulierte: „NEUER BILDUNGSGRAD (KULTUR) entsteht indem ein oder mehrere ungeister ihren lebensrhythmus offenbaren der zuerst von der gemeinde dann von einer grösseren volksschicht angenommen wird“.¹⁵⁰ Die Selbstinszenierung Georges galt somit nicht ausschließlich dem Kreis, sondern auch seinem Ansehen in der Öffentlichkeit.

Das Maximin-Modell, wie es in der *Vorrede* des *Gedenkbuchs* installiert wird, ist Ausgangspunkt für nachfolgende Adorationsmodelle im Kreis. Es differenziert strukturell zwischen Adorationsobjekt, Mittler und Verehrer, exemplifiziert aber zugleich die Diffusion dieser Grenzen: Mittler und Verehrer können als handelnde Subjekte durch den Akt der Adoration selbst zu herausragenden, vergöttlichten oder heroisierten Figuren werden. Da Maximin völlig unbekannt ist, ist der Spielraum der Stilisierung vergleichsweise hoch. George bestimmt und prägt als erster Deuter und Prophet den Kult. Vornehmlich spielt sich dieser zwischen

¹⁴⁶ Ebd., S. 136f.

¹⁴⁷ Osterkamp: Georges Maximin-Erlebnis, in: Begegnung mit dem ‚Fremden‘, hg. v. Iwasaki, 1992, S. 400.

¹⁴⁸ Maximin. Ein Gedenkbuch, hg. v. George, 1907 (BfdK). Es handelt sich um ein Zitat Georges aus: Nacht-Gesang III, in: Ders.: Der Teppich des Lebens und die Lieder von Traum und Tod mit einem Vorspiel, Stuttgart 1984 (SW, 5), S. 84.

¹⁴⁹ Vgl. hierzu den Beitrag von Aurnhammer: Poetische Rezeption, in: Handbuch 2, S. 829–896, hier S. 845f.

¹⁵⁰ Stefan George: Neuer Bildungsgrad, in: BfdK 5 (1900/01), S. 1.

drei Parteien ab: (1) Maximin als Objekt der Verehrung, (2) George als prophetischem Mittler und (3) dem Kreis als vom Mittler installierte Verehrergemeinde. Mit dem inszenierten Kult um Maximin füllt George eine Leerstelle, die er zuvor selbst eingeführt hat. Trotz der Besetzung der Leerstelle bleibt George zentrale Figur der Verehrung im Kreis, indem er sich zum prophetischen ‚Helden- und Göttermacher‘ stilisiert und den Kreis als Verehrergemeinde einsetzt. Er schreibt jedem Teilnehmer eine konkrete Funktion innerhalb des Adorationsmodells zu.

3. Friedrich Gundolf und Friedrich Wolters

Die *Jahrbücher für die geistige Bewegung* fungierten in den drei Jahren ihres Erscheinens von 1910 bis 1912 als kulturkritisches Organ des Kreises mit Öffentlichkeitswirkung.¹⁵¹ George setzte Gundolf und Wolters als Herausgeber ein, die in dieser Funktion zu öffentlichen Vertretern des Kreises wurden.¹⁵² Die strenge Konzeption und der an die Konservative Revolution angelehnte Impetus der Zeitschrift¹⁵³ verwiesen jedoch mehr auf kreisinterne Anschauungen, die sich nur bedingt öffentlich kommunizieren ließen.¹⁵⁴ Auch war die Rezeption der *Jahrbücher* in wissenschaftlichen Kreisen gespalten,¹⁵⁵ trotz der Bemühungen von Sympathisanten wie Ernst Bertram, der verständlich zu machen suchte, worum es in dem Periodikum gehen sollte: „Innerhalb einer kleinen Gemeinschaft lebt hier Gefühlssicherheit, klare und innige Überzeugung einer möglichen, ja einer gewissen Erneuerung, eine Verwandlung aus dem Blut und dem Geist, daraus

¹⁵¹ Jürgen Egyptien: Kulturkritik III: Das *Jahrbuch für die geistige Bewegung*, in: Handbuch 1, S. 382–385, hier S. 382. Vgl. auch Rossi: Gesamtkennen, 2011, hier Kap. IV. *Die Jahrbücher für die geistige Bewegung als wissenschaftstheoretisches Forum der georgeanischen Schule*, S. 141–173.

¹⁵² Im Briefwechsel der beiden Herausgeber ist in den Jahren von 1909 bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs 1914 häufig von den *Jahrbüchern* und ihrer nicht immer konfliktfreien Genese die Rede. Vgl. Friedrich Gundolf – Friedrich Wolters. Ein Briefwechsel aus dem Kreis um Stefan George, hg. u. eingeleitet v. Christophe Fricker, Köln/Weimar/Wien 2009, S. 37–105.

¹⁵³ Egyptien: Kulturkritik III, in: Handbuch 1, S. 382f. Zur Konservativen Revolution vgl. auch Stefan Breuer: Anatomie der Konservativen Revolution, 2. durchges. u. korrig. Aufl., Darmstadt 1995.

¹⁵⁴ Trotz des Willens in die Öffentlichkeit zu wirken, blieb das in den *Jahrbüchern* entwickelte Heldenkonzept ein élitäres. Ein Beispiel hierfür bietet Ernst Bertrams Vortrag über das Programm des Jahrbuches, den er im Jahr 1913 in der Literarhistorischen Gesellschaft Bonn hielt. Vom Vorsitzenden Berthold Litzmann, Professor für Literaturgeschichte in Bonn, erhielt er eine eindeutige Rückmeldung: „Er sagt selbst, daß George es ihm nicht leicht macht, und insofern ist er ein Georgeschüler, daß er es uns auch nicht leicht gemacht hat, ihm auf diesen Bahnen zu folgen.“ Siehe Litzmanns Diskussionsbeitrag zum Referat Bertrams: Das „Jahrbuch für die geistige Bewegung“ (Stefan George II), in: Mitteilungen der Literarhistorischen Gesellschaft Bonn 1 (1913), S. 3–23, auf den Seiten 27f.

¹⁵⁵ Vgl. die Ausführungen von Christophe Fricker: Einleitung, in: Friedrich Gundolf – Friedrich Wolters. Ein Briefwechsel, hg. v. dems., 2009, S. 7–35, hier S. 19–21.

noch von je die Welt sich einzig erneuerte: aus dem des Großen Menschen.“¹⁵⁶ Die Idee des ‚großen Menschen‘ und einer kleinen exklusiven Gruppe, die durch „gemeinsames vorgehen“, „gemeinsame haltung“ und „gemeinsamen glauben“ verbunden war,¹⁵⁷ bildeten den inhaltlichen Kern der Beiträge und waren maßgeblich von George initiiert und inspiriert.¹⁵⁸

Die folgende Analyse ausgewählter Aufsätze von Gundolf und Wolters unterscheidet zwischen „sozialer Figuration der Gemeinschaft“ und „Personalfiguration der heroischen Figur“.¹⁵⁹ Diese Unterscheidung lässt jedoch eine Figur außen vor, die für die Heroisierung im George-Kreis eine zentrale Rolle spielt und bereits in Georges *Maximin-Vorrede* auftritt: den zwischen Gemeinschaft und heroischer Figur eine Verbindung stiftenden ‚Mittler‘. In dem Aufsatz *Das Bild Georges* (1910) entwirft Gundolf eine ‚heroische Trias‘, die sich aus dem verehrten Subjekt, einer Mittlerperson und der Verehrergemeinde zusammensetzt.¹⁶⁰ Vorrangig geht es ihm um eine Verherrlichung Georges als Subjekt der Adoration. Um dessen menschliche wie dichterische Bedeutung („die sinnbildliche wucht des gegenstands“¹⁶¹) darzustellen und weiterzugeben, bedürfe es aber der „umfassenden übersicht des betrachters“.¹⁶² Dieser vermittelnde, allwissende ‚Betrachter‘ ist Gundolf selbst.

Anhand des schematischen Dreiecks von Held, Mittler und Verehrer, das Interdependenzen und personelle Überschneidungen nicht ausblenden soll, werden im Folgenden die an der Heroisierung beteiligten Parteien untersucht. Ziel der Ausführungen ist es, die Theorien des Heroischen im Kreis aus dessen eigenen Schriften zu rekonstruieren. Dies geschieht im Bewusstsein, dass es sich nach Groppe weniger um eine „weitgehend ideologisch geschlossene Formation“ handelt, sondern die unterschiedlichen Beiträge von einer „spezifisch semantischen Offenheit“ geprägt sind, die durchaus Differenzen zuließ.¹⁶³

¹⁵⁶ Bertram: Das „Jahrbuch für die geistige Bewegung“, in: Mitteilungen der Literarhistorischen Gesellschaft Bonn 1 (1913), S. 6. Sperrung vom Verfasser.

¹⁵⁷ Friedrich Gundolf/Friedrich Wolters: Wort der Herausgeber, in: Jahrbuch für die geistige Bewegung 2 (1911), S. 3.

¹⁵⁸ George behielt auch die Kontrolle über die inhaltliche Ausrichtung. So hielt etwa Wolters vor dem Verfassen seines Artikels *Richtlinien* Rücksprache mit George, der dann wiederum über Gundolf brieflich sein Einverständnis erklärte. Vgl. die Briefe von Friedrich Wolters an Stefan George, Steglitz bei Berlin, 5.12.1909 und Friedrich Gundolf an Friedrich Wolters, Bingen, 6.12.1909, in: Stefan George – Friedrich Wolters. Briefwechsel 1904–1930, hg. v. Philipp, 1998, S. 74f.

¹⁵⁹ Von den Hoff u.a.: Helden – Heroisierungen – Heroismen, in: E-Journal zu Kulturen des Heroischen 1 (2013), S. 9.

¹⁶⁰ Friedrich Gundolf: Das Bild Georges, in: Jahrbuch für die geistige Bewegung 1 (1910), S. 19–48.

¹⁶¹ Ebd., S. 19.

¹⁶² Ebd.

¹⁶³ Groppe: Konkurrierende Weltanschauungsmodelle, in: Stefan George. Werk und Wirkung seit dem ‚Siebenten Ring‘, hg. v. Braungart/Oelmann/Böschenstein, 2001, S. 265–282, hier S. 265.

3.1. Dichter und Helden *bei Gundolf*

Das heroische Personal besteht bei Gundolf im Wesentlichen aus einer zeitgenössischen Person, Stefan George, und einer Reihe von Figuren der europäischen Politik- und Kulturgeschichte. Zudem entwickelt er ein allgemeines Modell des heroischen Menschen, das er wiederum an historischen Personen exemplifiziert. Zentral für Gundolfs Heldenmodell ist die Gegenüberstellung von Wort und Tat, von Geisteshelden und Täterfiguren in Anlehnung an George.¹⁶⁴ Die Analyse seiner Hindenburg- und Bismarck-Verehrung zeigt darüber hinaus, dass trotz Georges Ablehnung auch zeitweise ein Kult um zeitgenössische Personen möglich war.

Georges heroische Qualität drücke sich, so Gundolf in *Das Bild Georges*, in seiner agonalen Natur und seinem Kampf gegen die intellektuelle Verflachung der Gegenwart aus. Das dichterische Werk wird zur heroischen Tat: „Den kampf gegen die oberflächen-tendenzen und das nur-zeitliche der zeit hat kein mensch so umfassend und entschieden aufgenommen und geführt als Stefan George, durch werk, nicht durch rede, durch produktion, nicht durch negation [...].“¹⁶⁵ Die Dichtung Georges steht im Mittelpunkt einer heroischen Personalfiguration, die ihn zugleich zum Geistesmenschen und Tatkraft stilisiert. Der Kampf dient als Metapher für die konfrontative Haltung Georges gegenüber der zeitgenössischen Gesellschaft. Die antithetische Struktur der Argumente versinnbildlicht den Abgrenzungsgestus des Helden. Superlative steigern zudem seine Bedeutung: George sei „der wichtigste mann des gegenwärtigen Deutschland“.¹⁶⁶ Die Idee von einer Führerfigur in einem Krieg, der nicht als kämpferische Auseinandersetzung geführt wird, sondern sich auf geistig-kultureller Ebene vollzieht („führer in einem nicht mehr vermeidbaren geisterkrieg“¹⁶⁷), weist auf das Phänomen des ‚Kultukriegs‘ voraus.¹⁶⁸

In dem Essay *Wesen und Beziehung* (1911) löst sich Gundolf von dem expliziten Bezug auf George, um ein allgemeineres Konzept des „grossen menschen“ zu entwerfen.¹⁶⁹ Zugrunde liegt die Idee, dass es ein Bedürfnis nach Heldenfiguren gibt. Gundolfs radikale Gegenwarts- und Fortschrittskritik, die den modernen Individualismus, Sozialismus und Historismus anprangert, mündet in die Klage über eine „trennung von leib und seele“ in der Gegenwart.¹⁷⁰ Den Dualismus von Leib und

¹⁶⁴ Zur Wort-Tat-Dichotomie bei George vgl. Aurnhammer: Wort und Tat in Stefan Georges Ideal des Heroischen, in: Literatur und praktische Vernunft, hg. v. von Ammon/Rémi/Stiening, 2016, S. 537–554.

¹⁶⁵ Gundolf: *Das Bild Georges*, 1910, S. 21.

¹⁶⁶ Ebd.

¹⁶⁷ Ebd.

¹⁶⁸ Das Phänomen prägte als publizistische Debatte die Öffentlichkeit im Ersten Weltkrieg. Vgl. hierzu die Studie von Beßlich: Wege in den ‚Kultukrieg‘, 2000.

¹⁶⁹ Friedrich Gundolf: *Wesen und Beziehung*, in: Jahrbuch für die geistige Bewegung 2 (1911), S. 10–35, hier S. 27.

¹⁷⁰ Ebd., S. 11.

Seele nimmt Gundolf zum Anlass, nach Heldenfiguren zu suchen, die diese Trennung überwinden: Seither sei es „die aufgabe der grössten geister eine synthese zwischen beiden zu erreichen [Goethe] oder ihre beziehungen zu regulieren [Kant].“¹⁷¹ So findet er die Antwort auf die entscheidende Zukunftsfrage, ob eine neue Synthese von Leib und Seele möglich sei, bei den „göttern und heroen“.¹⁷² Auf welche Weise ihnen diese Synthese gelingt, lässt Gundolf jedoch offen. Als historische Beispiele führt er Cäsar, Leonardo da Vinci, Shakespeare, Dante und Goethe an. In einer Hierarchisierung der Menschen nähmen sie die höchste Stellung – bei Gundolf naturmetaphorisch den „gipfel“ ein¹⁷³ –, seien aufgrund ihres ontologischen Vorsprungs vorbildhaft, aber nicht nachahmbar.¹⁷⁴ Darüber hinaus wird die Auswahl der Figuren kaum erläutert. Zwar betonen die ihnen zugeschriebenen Adjektive „gross“, „zentral“ und „schöpferisch“ als Epitheta zentrale personalfigurative Charakteristiken, zugleich bleiben sie in ihrer Zusammenstellung semantisch unkonkret und austauschbar. Dieser Eindruck wird verstärkt durch die synonyme Verwendung von Bezeichnungen, die sich über den gesamten Text erstrecken: „grösster schöpfer“,¹⁷⁵ „grosser mensch“,¹⁷⁶ „vorbild“,¹⁷⁷ „zentrale menschen“,¹⁷⁸ „schöpferische menschen“,¹⁷⁹ „grosse gestalt“¹⁸⁰, „grosser mann“¹⁸¹ und „grosser heros“.¹⁸² Zwar deuten die Substantive („schöpfer“, „vorbild“, „gestalt“, „mann“, „heros“) auf verschiedene mögliche Typen und Tätigkeiten der Heldenfigur, sie umkreisen aber vielmehr alludierend ein Phänomen, für das kein eindeutiger Begriff zur Verfügung steht. Obwohl von konkreten historischen Figuren ausgehend, bleibt das Konzept vage. Die beispielhaft herangezogenen Figuren werden nicht individualisiert, sondern einem übergeordneten Typus einverleibt. Gundolfs Diktum „in seinen höchsten formen aber [spricht das Leben] sich typisch, allgültig aus“¹⁸³ ist ein Hinweis auf einen gemeinsamen ‚Ursprungsstoff‘ aller Helden.

Ebenfalls um konkrete Personen, die ein übergeordnetes Prinzip verkörpern, geht es in dem Aufsatz *Vorbilder* (1912),¹⁸⁴ der 1921 um einen zweiten Teil erweitert unter dem Titel *Dichter und Helden*¹⁸⁵ eigenständig veröffentlicht wird.¹⁸⁶

¹⁷¹ Ebd. Bei den eckigen Klammern handelt es sich um Einschübe des Verfassers.

¹⁷² Ebd., S. 27.

¹⁷³ Ebd.

¹⁷⁴ Ebd., S. 29.

¹⁷⁵ Ebd., S. 24.

¹⁷⁶ Ebd., S. 27, 28, 29, 30, 31.

¹⁷⁷ Ebd., S. 28.

¹⁷⁸ Ebd.

¹⁷⁹ Ebd., S. 29.

¹⁸⁰ Ebd.

¹⁸¹ Ebd.

¹⁸² Ebd.

¹⁸³ Ebd., S. 27.

¹⁸⁴ Friedrich Gundolf: *Vorbilder*, in: *Jahrbuch für die geistige Bewegung* 3 (1912), S. 1–20.

¹⁸⁵ Die Korrekturfahne des Aufsatzes macht die Titeländerung anschaulich, vgl. Friedrich Gundolf: *Vorbilder/Dichter und Helden*, Korrekturfahne, StGA Stuttgart, F. Gundolf I, 527.

Gundolf nennt ihn seinen „Heldenaufsatz“.¹⁸⁷ Der neue Titel *Dichter und Helden* weist ihn als zentralen Text zum Heroischen im George-Kreis aus. Inhaltliche wie sprachliche Parallelen zu *Wesen und Beziehung* ergeben sich insofern als Gundolf zum einen auf den bereits entwickelten Gedanken der Vorbildhaftigkeit des Helden referiert und dieselben historischen Figuren anführt. Zudem produziert er auch hier durch die akkumulative Reihung synonymer Begriffe semantische Vagheit: Die Bezeichnungen „Vorbilder“, „Helden“, „Heroen“, „große Gestalten“, „die Großen“, „große Menschen“, „schöpferische Menschen“, „seltenste Menschen“, „Ahnen“, „große Ahnen“, „kosmische Menschen“, „große Personen“ und „Gesamtmenschthum“ werden im Text synonym verwendet.¹⁸⁸ Gundolf knüpft außerdem an seine Kritik des Leib-Seele-Dualismus an. Aufgrund dieser Trennung fehle ein göttliches Prinzip im Menschen: „Nun ist es nur den seltens-ten Menschen gegeben in sich jenen christlichen Zwiespalt aufzuheben, die Synthese von Leib und Seele darzustellen, das Gesamtmenschliche, den kosmisch runden Menschen, das oberste sichtbare Sinnbild der Gottheit zu verwirklichen.“¹⁸⁹ Dem Christentum stellt Gundolf eine neue, an der Antike orientierte, religiöse Auffassung gegenüber, in der sich das Göttliche nicht als ferne Gottheit manifestiert, sondern in der Erscheinung einzelner historischer Personen als „Sinnbild“ sichtbar wird.¹⁹⁰

Gundolf perspektiviert seine theoretischen Ausführungen durch die Analyse von sechs Persönlichkeiten: Dante, Shakespeare und Goethe als den drei „kosmischen Menschen“¹⁹¹ sowie Alexander, Cäsar und Napoleon als den drei „kosmi-

¹⁸⁶ Friedrich Gundolf: Dichter und Helden, Berlin 1921. Der Band enthält neben dem titelgebenden Beitrag *Dichter und Helden* zwei weitere Aufsätze: *Hölderlins Archipelagus* und *Stefan George in unserer Zeit*. Alle drei hängen – wie das Vorwort betont – eng miteinander zusammen: „Meine Vorträge über Hölderlin und über George sind hier wieder abgedruckt, vereinigt mit einem Aufsatz, dessen erster Teil im ‚Jahrbuch für die geistige Bewegung‘ 1912 erschien. Alle drei gehören zusammen und dienen demselben durch den gemeinsamen Titel bezeichneten Gedanken.“ (S. 4) Die Kritik hat die drei zusammengehörigen Aufsätze als „drei Variationen über den heroischen Menschen im Dichter“ und als „Bekenntnis zur Heldenverehrung“ beschrieben. Vgl. E. K.: Drei Aufsätze Friedrich Gundolfs, in: Neue Zürcher Zeitung vom 27.11.1921, o.S. Aufbewahrt im Konvolut von Rezensionen im Gundolf-Nachlass, GSA, Z4. Eine Zusammenfassung der drei Aufsätze gibt Dirk Werle: Ruhm und Moderne. Eine Ideengeschichte (1750–1930), Frankfurt a.M. 2014 (Das Abendland. Forschungen zur Geschichte europäischen Geisteslebens, N.F. 38), S. 500–511.

¹⁸⁷ Briefe von Friedrich Gundolf an Elisabeth Salomon, Berlin, 17.6.1918, und Berlin, 21.6.1918, in: Friedrich Gundolf – Elisabeth Salomon. Briefwechsel (1914–1931), im Auftrag des Deutschen Literaturarchivs hg. v. Gunilla Eschenbach/Helmuth Mojem, Berlin/Boston 2015, S. 132–136, hier S. 133 u. 136.

¹⁸⁸ Da sich diese Begriffe durch den gesamten Text ziehen, sind die Seitenzahlen nicht eigens ausgewiesen.

¹⁸⁹ Gundolf: Dichter und Helden, 1921, S. 29f.

¹⁹⁰ Vgl. auch Haas: Heiland oder Führer? Der Dichter als Kulturheros, in: Der Kulturheros, hg. v. Andronikashvili/Schwartz/Thun-Hohenstein, 2017, S. 540–550.

¹⁹¹ Ebd., S. 32.

schen Helden“.¹⁹² In dieser Dichotomie spiegelt sich auch die Zweiteilung des Titels: Handelt der ursprüngliche Text *Vorbilder* nur von den drei erstgenannten Dichtern, so ergänzt Gundolf im zweiten Teil und unter dem neuen Titel *Dichter und Helden* die drei Herrscherfiguren. Die Trennung der beiden Gruppen in Dichter und Helden lässt sich jedoch nur auf lexikalischer, nicht auf semantischer Ebene aufrechterhalten. Alle sechs Figuren, so Gundolf, antworten auf historische Zustände. Sie reagieren auf Veränderungen des Menschenbildes und auf neue Zeitumstände, die ihr heroisches Potential zur Entfaltung bringen. Gundolf stellt dies am Beispiel der Dichter wie folgt dar: Während Dante das mittelalterliche Weltbild in die Neuzeit überführt, indem er den „göttlichen Kosmos“¹⁹³ mit dem individuellen Ich vereint, hat Shakespeare die neuzeitliche Trennung von Mensch und „Sachenwelt“,¹⁹⁴ die das Individuum zu beherrschen begann, überwunden. Mit Goethe, dem „einzigen Gesamtmensch“ und „ersten Gestalter der Deutschen“, wurde eine dreifache Synthese vollzogen: von Geist, Wissenschaft und chaotischer Wirklichkeit.¹⁹⁵ Dante, Shakespeare und Goethe hätten die divergenten Strömungen ihrer Zeit (beispielsweise die Ablösung der christlichen Welt durch die Neuzeit oder die Ausdifferenzierung der Gesellschaft durch neue Arbeits- und Lebenswelten) in ihrem Leben und Werk versöhnt. Ihr heroisches Potential konnte sich nur aufgrund der historischen Krisenzeit voll entfalten. Damit schließt Gundolf an Carlyles These an, dass Heldenfiguren vorzugsweise in Krisenzeiten erscheinen.

Auch bei den drei Herrschergestalten Alexander, Cäsar und Napoleon geht es Gundolf um ihr Potential zur Verwandlung der Welt in krisenhaften historischen Zeiten und Räumen. In der Kreislaufstruktur von Zerfall der Welt und Wiederherstellung ihrer Ordnung komme ihnen die Aufgabe der Synthesebildung zu. Mithilfe der von ihm als „Schlagwort“ bezeichneten Zuschreibung „kosmisch“ versucht Gundolf singuläre personalfigurative Eigenschaften hervorzuheben:¹⁹⁶ „Kosmisch‘ sind uns alle diejenigen im Menschen beschlossnen Lebensorkräfte vermöge deren er fähig ist ein gesetzliches Weltganzes darzustellen oder auszudrücken [...].“¹⁹⁷ Ein ‚kosmischer‘ Mensch sei immer übernational und allgemeingültig. In ihm bilde sich die Welt im Kleinen ab. Gundolf exemp-

¹⁹² Ebd., S. 51. Warum er ausgerechnet diese Menschen als Heroen für den George-Kreis auswählt, obwohl sie bereits flächendeckend verehrt und bewundert werden, begründet Gundolf wie folgt: „So wenig uns an der Uebereinstimmung mit der Mehrzahl liegt, so wenig scheuen wir uns vor der Unterwerfung unter die wirkliche geistige Macht [...]“ (S. 29).

¹⁹³ Ebd., S. 38.

¹⁹⁴ Ebd.

¹⁹⁵ Ebd., S. 42. Sperrung vom Verfasser.

¹⁹⁶ Ebd., S. 51. Hier wappnet sich Gundolf gleich gegen Kritik: „[...] ‚kosmisch‘ – ein Schlagwort, bedenklich wie jedes Schlagwort und in Gefahr leerer Schall zu werden, aber geeignet neue Begriffe knapp zu formulieren und bestimmte Assoziationen aufs einfachste zu fassen und zu wecken.“

¹⁹⁷ Ebd., S. 51f.

lifiziert dies an Alexander, der die „kosmische Macht der Jugend“¹⁹⁸ verkörpere, an Cäsar als „menschlicher Rechtfertigung des Glaubens an Herrschertum überhaupt“¹⁹⁹ und an Napoleon, der „in sich rund, wie von einem andren Stern in seine Zeit“ gekommen sei.²⁰⁰ Napoleon stelle als eine „Wiedergeburt antiken Staats- und Heldengeistes“²⁰¹ eine Verbindung zwischen seiner Gegenwart und heroischen Zeitaltern her. Den drei Herrscherfiguren schreibt Gundolf eine für die Heldenverehrung übergeordnete Bedeutung zu: „[...] auf dem Gefühl für ihren Wert und Sinn beruht die Heldenverehrung überhaupt“.²⁰² In der Gegenüberstellung von Geisteshelden (Dante, Shakespeare, Goethe) und Tathelden (Alexander, Cäsar, Napoleon) spiegelt sich auch das Verhältnis von Wort und Tat: „Nur der Weg, nicht der Wille ist bei Seher und Täter verschieden.“²⁰³ Mit einem syntaktisch parallelen, aber semantisch chiastischen Dikolon unterscheidet Gundolf die jeweilige Richtung, aus der sie die Verwandlung der Welt bewirken: „[...] von innen nach außen durch das neue Wort, von außen nach innen durch die neue Tat.“²⁰⁴

Auch Gundolfs Artikel *Tat und Wort im Krieg*, der am 11. Oktober 1914 in der *Frankfurter Zeitung* erschien und sich auf den wenigen Monate zuvor begonnenen Ersten Weltkrieg bezog, thematisiert die Dichotomie von Wort und Tat.²⁰⁵ Es ist einer der wenigen Texte aus dem George-Kreis, der zeitgenössische Ereignisse und Tagespolitik mit der Weltanschauung des Kreises verknüpft. Den Krieg statuiert Gundolf als Kultukrieg, bei dem eine deutsche „Gesinnung“ oder ein „deutsches Ideal“ verteidigt wird, nämlich die Einheit von ‚Tat‘ und ‚Geist‘.²⁰⁶ „Der Traum unsrer besten Männer war, deutschen Geist und deutsches Tun in eins zu bilden, die Tat geistig und den Geist tathaft zu machen, nicht nebeneinander, sondern in einer leibhaften Einheit.“²⁰⁷ Der ‚große Mann‘ im Krieg verkörpere die Synthese von Wort und Tat. Aber auch ein schöpferischer Mensch könne, unabhängig vom Krieg, Wort und Tat synthetisieren.²⁰⁸ Als Nachkriegsvision entwickelt Gundolf die Figur des Propheten, den „Verkünder“.²⁰⁹ In einem künftigen europäischen Zusammenschluss habe Deutschland seine „plasti-

¹⁹⁸ Ebd., S. 53.

¹⁹⁹ Ebd., S. 55.

²⁰⁰ Ebd., S. 57f.

²⁰¹ Ebd., S. 58.

²⁰² Ebd., S. 51.

²⁰³ Ebd., S. 47.

²⁰⁴ Ebd.

²⁰⁵ Friedrich Gundolf: *Tat und Wort im Krieg*, in: Der George-Kreis. Eine Auswahl aus seinen Schriften, hg. v. Georg Peter Landmann, Köln/Berlin 1965 (Neue Wissenschaftliche Bibliothek, 8), S. 240–243.

²⁰⁶ Ebd., S. 240. Siehe dazu wieder Beßlich: *Wege in den ‚Kultukrieg‘*, 2000, bes. S. 7.

²⁰⁷ Gundolf: *Tat und Wort im Krieg*, in: Der George-Kreis, hg. v. Landmann, 1965, S. 240.

²⁰⁸ Ebd., S. 241.

²⁰⁹ Ebd., S. 242.

sche Kraft“ zu nutzen, um eine „Wiedergeburt Europas“²¹⁰ im Sinne der Einheit von Wort und Tat zu erwirken.²¹¹

Explizit gegenwartsbezogen ist auch Gundolfs vorübergehender Hindenburg- und Bismarck-Kult, der von George nicht geteilt wurde.²¹² Er lässt sich vor allem in privaten Briefen nachweisen und ist weitgehend auf die Zeit des Ersten Weltkrieges beschränkt.²¹³ Im August 1914 spricht Gundolf gegenüber Gustav Roethe von einem „neuen Heldenhum“, das durch die Aufbruchsstimmung des Krieges ausgelöst werde und alte mit neuen Heldenfiguren verbinde: „[D]ie Goethische Bildung und die Bismarcksche Kraft [...] [formen] miteinander ein Reich“.²¹⁴ Im Februar 1915 äußert sich Gundolf anlässlich der Winterschlacht in den Masuren gegenüber Wolters auf ähnliche Weise über sein „Hindenburg-herz“:

[D]ieser jüngste, hoffentlich nicht letzte, Sieg [...] steigert das Bild dieses merkwürdigen Feldherrn doch schon ins Mythische, und wenn auch die Reihe der Welteroberer Alex[ander], Cae[sar], Na[poleon] und die Reihe der Staatenhelden Karl, Friedrich, Gu-stav Adolf, Cromwell nicht durch ihn fortgeführt wird, so ist er doch den glorreichsten in der „Retter“reihe Gideon, Themistokles, Scipio, Aetius, Karl Martell, Eugen, Blücher als achter ebenbürtig [...]. [...] Ein wenig monomanisch muss Ihnen dieser Kult vor-

²¹⁰ Ebd., S. 243.

²¹¹ Von Arthur Schnitzler erschien 1927 eine Auseinandersetzung mit Gundolfs Dichotomie von Wort und Tat: Arthur Schnitzler: Der Geist im Wort und der Geist in der Tat. Vorläufige Bemerkungen zu zwei Diagrammen, Berlin 1927. Hier entwickelt Schnitzler zwei Diagramme, in denen er korrespondierende, von Wort oder Tat ausgehende „Geistesverfassungen“ in ihrem positiven wie negativen Verhältnis zueinander untersucht. Vgl. dazu auch den Aufsatz von Hiroshi Matsuo: Friedrich Gundolf und Arthur Schnitzler. Ein Dialog über Dichter und Helden, in: George-Jahrbuch 11 (2016/17), S. 253–287. Gundolf wiederum reagiert in einem Brief an Arthur Schnitzler, in dem er auf dessen Typen der Geistesverfassung kritisch Bezug nimmt: „Held, Feldherr, Staatsmann, Führer, Diktator, Tyrann, ob als Geistesverfassungen, Talente, Techniken oder Berufe verstanden, sind in der Geschichte meist untrennbar, Alexander, Caesar, Napoleon, also gerade die sinnfälligsten und sinnbildlichsten umspannen die sämtlichen Zustände und erscheinen nur von Fall zu Fall unter dem oder jenem Aspekt, der nicht ihren Typus bestimmt, sondern den Standpunkt des Betrachters kennzeichnet.“ Zit. n. Brief von Friedrich Gundolf an Arthur Schnitzler, Heidelberg, 31.1.1927, Gundolf-Nachlass, GSA, G4, Maschinenschrift des Originals.

²¹² Vgl. hierzu auch Redl: Dichtergermanisten der Moderne, 2016, S. 210–215. Redl ediert ein Gedicht Gundolfs mit dem Titel *Hindenburg* vom 26.2.1915 und analysiert es als Evokation einer „Symbolfigur kriegerischer Katharsis“ sowie die Titelfigur als einen „Helden der Krise“. Eine weitere Version des Gedichts findet sich in Zettelwirtschaft. Briefe an Gertrude von Eckart-Lederer von Friedrich und Elisabeth Gundolf, Hermann Broch, Joachim Ringelnatz und Berthold Valletin. Mit einem Vorwort von Hartmut Steinecke, hg. v. San-dor L. Gilman, Berlin 1992 (Philologische Studien und Quellen, 120), hier S. 61.

²¹³ Ausnahmen sind die Schriften Friedrich Gundolf: Bismarcks „Gedanken und Erinnerungen“ als Sprachdenkmal, in: Europäische Revue 7, Heft 1 (1931), S. 259–271 sowie Friedrich Gundolf: Berichtigungen zu Bismarcks Gedanken und Erinnerungen als Sprachdenkmal, in: Europäische Revue 7, Heft 5 (1931), S. 400. Neu abgedruckt in Gundolf: Bei-träge zur Literatur- und Geistesgeschichte, hg. v. Schmitz/Martini, 1980, S. 302–317.

²¹⁴ Brief von Friedrich Gundolf an Gustav Roethe, Darmstadt, 27.8.1914, in: Gundolf Briefe. Neue Folge, hg. v. Lothar Helbing/Claus Victor Bock, Amsterdam 1965 (Castrum Peregrini, 66–7–8), S. 141–143, hier S. 143.

kommen, aber er ist gewiss kein Aktualitätskult, sondern nur eine neue Anwendung meines Heldenbegriffs aus dem sich mir nun einmal Welt und Geschichte baut, mein Metron hapanton... und da ist das leibhafte Erscheinen eines wirklichen Helden in dieser Zeit Anlass zum Nachdenken, auch abgesehen dass er für uns mitsiegt, und nach solchen Taten ist es mehr als bloss ein ausserordentlich geschickter und glückhafter General.²¹⁵

Zwar stellt er Hindenburg nicht in eine Reihe mit den in *Dichter und Helden* eingeführten Figuren, weist ihm aber dennoch einen hohen Rang zu: Hindenburg sei eine Verkörperung des Helden in der Gegenwart.²¹⁶ Mit der Überhöhung Hindenburgs ins „Mythische“ und seiner Einordnung in die Reihe sog. „Retter“, zu denen biblische Figuren (Gideon) ebenso gehören wie antike Staatsmänner und Feldherren (Themistokles, Scipio, Aetius), ein fränkischer Hausmeier (Karl Martell), ein österreichischer Feldherr (Eugen von Savoyen) sowie ein preußischer Generalfeldmarschall (Blücher), verleiht Gundolf ihm überzeitliche Anerkennung. Hindenburg wird zum Retter seines Volkes und dadurch zum „wirklichen Helden“.²¹⁷ Jedoch reichen die Ausnahmegestalten der Gegenwart nicht an überzeitliche Heldenfiguren heran, da sie einem alltäglichen Raum-Zeit-Kontinuum verhaftet bleiben. Gundolf sieht sich daher verpflichtet, seine Hindenburg-Begeisterung mit Hinweis auf seinen Heldenkult, der ihm Maß für alles („Metron hapanton“) sei, zu entschuldigen. Zudem differenziert er explizit verschiedene Qualitäten des Heroischen, so etwa in einem späteren Brief an Wolters: „[I]m Grunde machen selbst Leute wie Hindenburg u. Tirpitz das Schicksal, aber sie *sind* es nicht so wie Caesar, Napoleon u. Bismarck“.²¹⁸ Das Schicksal zu „machen“ oder Schicksal zu „sein“

²¹⁵ Brief von Friedrich Gundolf an Karl Wolfskehl, Darmstadt, 23.2.1915, in: Karl und Hanna Wolfskehl: Briefwechsel mit Friedrich Gundolf 1899–1931, hg. v. Karlhans Kluncker, Bd. 2, Amsterdam 1977 (Publications of the Institute of Germanic Studies University of London, 24), S. 121f. Im Februar 1915 wurde die russische 10. Armee bei der Winterschlacht in den Masuren geschlagen.

²¹⁶ Wenig später schreibt er an Hanna Wolfskehl: „Dass mein Hindenburgkult nicht abgenommen hat, können Sie sich auch denken. So haben wir Deutschen denn auch den grössten General (Nur-Feldherrn) der Geschichte, und grade jetzt. Ja, es gibt IHN doch, (aber auch den Caesar noch).“ Zit. n. Brief von Friedrich Gundolf an Hanna Wolfskehl, Heidelberg, Mitte August 1915, in: Karl und Hanna Wolfskehl: Briefwechsel mit Friedrich Gundolf, hg. v. Kluncker, Bd. 2, 1977, S. 126.

²¹⁷ In einem Brief an Elisabeth Salomon spricht Gundolf von dem „grossen Hindenburg, (der jetzt gleich nach Caesar kommt)“. Zit. n. Brief von Gundolf an Salomon, Darmstadt, 25.9.1914, in: Gundolf – Salomon. Briefwechsel, hg. v. Eschenbach/Mojem, 2015, S. 20f., hier S. 21. Wenig später bittet er die als Krankenschwester an der Front arbeitende Salomon um Auskünfte: „Besonders erbitte ich Geheimklatsch über Hindenburg der grenz- und spittelweise zu Ihnen dringt: alles was diesen Tatenmann verdeutlicht beschäftigt mich, und was wahr oder nur Klatsch ist erkenne ich von selbst.“ Zit. n. Brief von Gundolf an Salomon, Darmstadt, 19.10.1914, in: ebd., S. 24f., hier S. 25.

²¹⁸ Brief von Friedrich Gundolf an Friedrich Wolters, Darmstadt, 9.2.1915, in: Friedrich Gundolf – Friedrich Wolters. Ein Briefwechsel, hg. v. Fricker, 2009, S. 118. Kursivierung vom Verfasser.

unterscheidet die heroischen Figuren graduell: Gundolf hierarchisiert historische Heldenfiguren über die Kriegshelden der Gegenwart. Sein häufigstes rhetorisches Mittel zur Abgrenzung verschiedener heroischer Typen ist dasjenige der Reihung: Mehrere Heldenfiguren werden namentlich genannt, um hierarchische Ordnungen zu begründen. An höchster Stelle stehen die ‚Helden an sich‘, die nicht ihrer jeweiligen Gegenwart verhaftet sind, sondern übergenerationelle und überzeitliche Bedeutung haben. Auch die Vossianische Antonomasie stützt Gundolfs Zuordnung von Heldentypen: „Was erwarten Sie sich von dem Kampf gegen England: ist Tirpitz ein Wasserhindenburg?“, fragt er Wolfskehl und versetzt dadurch den Großadmiral aufgrund seiner kriegerischen Leistungen auf dieselbe heroische Hierarchiestufe wie den Generalfeldmarschall.²¹⁹

Bei Hindenburg wird vor allem die mutige kriegerische Tat betont.²²⁰ Bismarck hingegen wird in Gundolfs Brief an Wolters als einziger Zeitgenosse auf eine Stufe mit Cäsar und Napoleon gestellt. Große Wertschätzung erhält er auch in Gundolfs Aufsatz *Bismarcks Gedanken und Erinnerungen als Sprachdenkmal* (1931), wo er als Mann des Geistes präsentiert wird. In seinen Schriften zeige sich ein „vorpolitischer Lebenshauch“ und atme ein „poetisches Fluidum“.²²¹ Inspiriert sei der poetische Tenor der *Gedanken und Erinnerungen* Bismarcks²²² von dessen Jugendschwärmerei für Lord Byron, so Gundolf. Im Gegensatz zu Cäsars *Commentarii* oder Napoleons *Mémorial de Ste. Hélène* sei Bismarck in seiner Niederschrift nicht rein politisch, sondern habe durch Byron dichterische Stimulation erhalten. Obwohl Bismarck ein „weltgeschichtlicher Führer“ wie Cäsar und Napoleon sei,²²³ erkennt Gundolf in Bismarcks Wesen „etwas Dichterisches“ und definiert dessen Memoiren als Ausdruck geistiger Größe. Überhaupt käme der Dichtung Bismarcks langfristig die größere Reichweite zu: „Sein Buch setzt seine Tatgröße voraus, aber es wird noch als Denkmal dauern, wenn seine Erfolge im Wandel der Geschichte aufgehoben sind.“²²⁴ Gundolfs Heldenkult umfasst nicht nur historische, sondern auch zeitgenössische Personen. Seine theoretischen Schriften und

²¹⁹ Brief von Friedrich Gundolf an Karl Wolfskehl, Darmstadt, 23.2.1915, in: Karl und Hanna Wolfskehl: *Briefwechsel mit Friedrich Gundolf*, hg. v. Kluncker, Bd. 2, 1977, S. 122.

²²⁰ „Mit der Ernennung Hindenburgs zum Generalissimus haben die Deutschen das in ihre Mitte gestellt, woran allein sie überlegen sind, das *Unberechenbare* einer Menschenart und einer Menschenkraft [...].“ Zit. n. Brief von Friedrich Gundolf an Friedrich Wolters, 4.9.1916, in: *Friedrich Gundolf – Friedrich Wolters. Ein Briefwechsel*, hg. v. Fricker, 2009, S. 150. Kursivierung vom Verfasser.

²²¹ Zit. n. Gundolf: Bismarcks „Gedanken und Erinnerungen“, in: Ders.: Beiträge zur Literatur- und Geistesgeschichte, hg. v. Schmitz/Martini, 1980, S. 304. Kursivierung vom Verfasser.

²²² Aktuellste Auflage: Otto von Bismarck: *Gedanken und Erinnerungen*, hg. v. Holger Afflerbach u.a., bearb. v. Michael Epkenhans/Michael Kolb, Paderborn u.a. 2012 (Gesammelte Werke, Abt. 4).

²²³ Gundolf: Bismarcks „Gedanken und Erinnerungen“, in: Ders.: Beiträge zur Literatur- und Geistesgeschichte, hg. v. Schmitz/Martini, 1980, S. 302.

²²⁴ Ebd., S. 306.

Briefe zeigen, dass die ideale Personalfikuration seines Helden Geistes- und Tatengröße verbindet. In der Regel wird diese Symbiose von exzptionellen Persönlichkeiten der Vergangenheit erfüllt, die sich überzeitlich bewährt haben.

3.2. Heldenfiguren bei Wolters

Auch Wolters betrachtet den Krieg unter dem Aspekt des Heroischen. Aber er löst seine Überlegungen von einzelnen historischen Personen. Der Krieg habe als „Erschütterung“ vielmehr den Blick auf „verdeckte Urkräfte“ gerichtet und dadurch sichtbar werden lassen, wie „das Heldische den ganzen Demos durchdringt und ihm eigen erscheint“.²²⁵ Das Heroische werde durch den Krieg entindividualisiert und als Eigenschaft für ein ganzes Volk verfügbar, es sei gewissermaßen demokratisch geworden. Ganz so offensiv und radikal wie in diesem überschwänglichen Brief an Gundolf ist das Heldenkonzept von Wolters jedoch grundsätzlich nicht. In seinen Essays in den *Jahrbüchern* und andernorts zeigt sich ein weniger gegenwartsbezogenes und deutlich exklusiveres Bild des Helden.

Im Aufsatz *Richtlinien* (1910) trennt Wolters die „heldische tat“ vom „künstlerischen werk“.²²⁶ Seine Definition des Tathelden ruft einen agonalen Typus auf:

Mag der Handelnde als junger held vor tier oder ungeheuer, als lenker und eroberer vor könige und völker, als heros vor götter treten, immer greift er durch die unmittelbare tat ein bestehendes körperliches leiblich und sachlich an und setzt sich durch den natürlichen widerstoss des angegriffenen der gefahr des leibes und des erbeuteten gutes aus.²²⁷

Die genannten Eigenschaften des Helden sind vor allem aus Heldensagen bekannt: Agonalität, Bereitschaft zum Opfer, Mut zum Kampf gegen einen vermeintlich stärkeren Feind. Die Personalfikuration dieses Tathelden ist jedoch gegenüber Gundolfs Ausführungen deutlich konkretisiert. Vage bleibt bei Wolters aber die Definition des Geisteshelden:

Der Gestaltende stellt ein neues körperliches, einen vom verursacher losgelösten organismus ins dasein, der auf der unlöslichen vereinigung eines inneren gesichtes mit einem stoffmittel beruht, der nach der natur seines stoffmittels beweglich oder unbeweglich, mehr zeitlich oder mehr räumlich bedingt sein kann, aber unaufhörlich von schlagenden pulsen durchströmt ist, und die von ihm berührten menschlichen sinne mit dem rhythmus seiner pulse durchdringt und mit dem samen seines lebens schwängert.²²⁸

Die tatsächliche Personalfikuration dieses Heldentypus lässt sich aus der metaphorischen Passage nur bedingt ermitteln. Als schöpferischer ‚Gestalter‘ schafft dieser Held ein neues Objekt, das sich aus einer äußeren Materialität und der geistigen Haltung des ‚Erzeugers‘ zusammensetzt. Erst in diesem schöpferischen Akt,

²²⁵ Brief von Friedrich Wolters an Friedrich Gundolf, Felsö-Vitto, 19.11.1916, in: Friedrich Gundolf – Friedrich Wolters. Ein Briefwechsel, hg. v. Fricker, 2009, S. 152.

²²⁶ Wolters: Richtlinien, in: Jahrbuch für die geistige Bewegung 1 (1910), S. 130.

²²⁷ Ebd., S. 129.

²²⁸ Ebd.

der von Wolters mithilfe einer Zeugungsmetapher geschildert wird, kommt sein heroisches Potential zum Vorschein. Aufschlussreich an der Gegenüberstellung der beiden Typen des „Handelnden“ und des „Gestaltenden“ ist der unterschiedliche Abstraktionsgrad ihrer Beschreibung: Während ersterer mithilfe konkreter Szenarien erläutert wird (Kampf, Angriff, Gefahr, Opfer, Beute), wird der zweite Typus allein mit Metaphern umschrieben. Die einzige Gemeinsamkeit beider Typen ist struktureller Natur: Ein Individuum hebt sich aus der Masse hervor.

Um dieses heroische Individuum in der Gegenwart sichtbar werden zu lassen, hofft Wolters auf Mittlerpersonen wie Stefan George. Als Pendant zu Gundolfs *Wesen und Beziehung* veröffentlichte Wolters im *Jahrbuch* von 1911 den Aufsatz *Gestalt*.²²⁹ In drei Teilen – *Die Gegensätze der Zeit*, *Das Wesen der Gestalt* und *Die Bildung des Gleichen* – entwickelt Wolters die Metapher der Kugel, die sich als Kreisstruktur auch in der dreiteiligen Gliederung des Textes wiederfindet, und wendet sie auf George an. Gleich zu Beginn wird explizit formuliert, es gehe darum, „leben [zu] verkünden“.²³⁰ Die Grundlage dafür ist die folgende Definition: „Wir [...] meinen mit dem leben stets ein besonderes, eine in geistigen grenzen und gesetzen erscheinende gestalt [...].“²³¹ Damit greift Wolters auf die bereits in den *Richtlinien* entwickelte Dichotomie von Individuum und Masse zurück. Gepaart wird die Definition des ‚lebens‘ mit einer eklektischen Kritik an den pragmatischen Kultur- und Gesellschaftstheorien der Zeit: Den Tendenzen des Historismus und Positivismus, der Aufklärung, dem Utilitarismus, der Ökonomisierung und Kategorisierung wird eine kulturphilosophische Richtung entgegengestellt, die idealistisch Allheitsanspruch und Totalitarismus propagiert. Wolters beklagt die Entzauberung einer Moderne, die sich dem Entwicklungs- und Fortschrittsgedanken verschrieben hat. Er stellt dieser ein kollektives „wir“²³² als neue kulturphilosophische Bewegung gegenüber. Ihr Zentrum ist die ‚Gestalt‘ als „urseinsform“²³³ und „in sich ruhende einheit lebendiger bewegungen“.²³⁴ Sichtbar wird diese Urform aber erst durch die Verkörperung im Menschen. Für das gemeinschaftliche „wir“ ist sie „sichtbar geworden im menschen, denkbar im dichter, unserem geistigen herrscher Stefan George.“²³⁵ Als „sonderes leben“²³⁶ hebt er diesen von der Masse ab. In einer pathetisch-emphatischen Schlussrede führt Wolters seine Gedanken zur ‚Gestalt‘ zusammen:

[...] wir meinen hier und immer das besondere geistige leben das unendlich nur im begrenzten, ewig nur im gegenwärtigen, alles nur im einzigen, das Gestalt ist: Gestalt, der

²²⁹ Wolters: Gestalt, in: *Jahrbuch für die geistige Bewegung* 2 (1911), S. 137–158.

²³⁰ Ebd., S. 137.

²³¹ Ebd. Sperrung vom Verfasser.

²³² Ebd.

²³³ Ebd., S. 144.

²³⁴ Ebd., S. 145.

²³⁵ Ebd., S. 146.

²³⁶ Ebd.

unbedingte zwang, die lebendige fuge, das schöne sein aller kräfte ist uns not und heil und wir suchen in uns selber für das ganze in dem wir ruhen und handeln, leben und sind, die erfüllung des Gesetzes, die begnadung durch das Wunder des schönen nach dem denkbaren bilde des All-Einen im sichtbaren spiegel unseres geistigen Herrschers.²³⁷

Die antithetische Zusammenführung gegensätzlicher Begriffe wie „unendlich“ und „begrenzt“, „ewig“ und „gegenwärtig“ sowie „alles“ und „einziges“ betont den Totalitätsanspruch seines Konzepts. Das „wir“ bezeichnet eine Gruppe, welche die „Gestalt“ als „geistigen Herrscher“ verehrt. Es handelt sich dabei um einen auserwählten Kreis, zu dem sich Wolters selbst bekennt.

Im Schlussaufsatz des dritten und letzten Jahrbuchs, *Mensch und Gattung* (1912), akzentuiert Wolters die Gegenüberstellung von Masse und Individuum ein weiteres Mal.²³⁸ „Wichtiger als jedes allgemeine ist der besondere, als die gattung der mensch“, notiert er gleich zu Beginn des Textes. Aufbauend auf dieser These entwirft er eine Gegenwartskritik, die sich am kollektiven Menschheitsbegriff stößt. Die Gegenwart reduziere die Summe der Menschen auf eine abstrakte „menschheit“ und „menschliche gattung“.²³⁹ Im Dienst der Masse bleibe kein Sinn für die Verehrung des Einzelnen. Um diesem entgegenzuwirken, sei eine Rückbesinnung auf die „grossen männer“ notwendig.²⁴⁰

Wieviel auch die grossen männer auf ihren wegen vernichten müssen, vernichtungswürdiges und notwendigopferetes, immer ist deutlicher vor allen entflammten augen und begeisterten herzen der menschen ihr schöpferisches tun, die errichtung ihres reiches aus innerm schaffenszwange, der ungeheure schwung des aufbaues ihres werkes und die bis ins kleinste dringende mühe des ausbaues unter dem siegel der ewigkeit.²⁴¹

Was bei einzelnen herausragenden Männern zähle, sei nicht ihr destruktives, sondern ihr kreatives Potential. Die Verehrergemeinde, die *pars pro toto* mit der Metapher der „entflammten augen und begeisterten herzen“ charakterisiert wird, verzeiht aber zugunsten der kreativen Fähigkeiten auch zerstörerisches Vorgehen. Die schöpferische Tat ist für den großen Menschen eine unumgängliche Verpflichtung („aus innerm schaffenszwange“). Der Weg dorthin wird als mühevoll beschrieben, dafür aber mit überzeitlicher Geltung belohnt. Worin diese Tat konkret bestehen könnte, wird jedoch nur durch ihr vorweggenommenes Ergebnis angedeutet: Es entstehen ein ‚Reich‘ und ein ‚Werk‘. Der Einzelne muss im ständigen, auch isolierten Kampf seine Position verteidigen. Er braucht den „mut des alleinseins“.²⁴² Zugleich hat er Vorbildcharakter: „der grösvere ist das maass

²³⁷ Ebd., S. 158.

²³⁸ Friedrich Wolters: Mensch und Gattung, in: Jahrbuch für die geistige Bewegung 3 (1912), S. 138–154.

²³⁹ Ebd., S. 139.

²⁴⁰ Ebd., S. 145.

²⁴¹ Ebd.

²⁴² Ebd., S. 146.

des geringeren als sein heroisches Vorbild oder sein lebender Meister.²⁴³ Die Idee des Vorbildes äußert sich auch in einem abschließenden Appell an die männliche Jugend, die Wolters zur Heldenverehrung aufruft.²⁴⁴

Fast zehn Jahre später erscheinen *Die Heldenägen der germanischen Frühzeit*, die Wolters gemeinsam mit Carl Petersen im Breslauer Hirt-Verlag unter dem Swastika-Signet der *Werke der Schau und Forschung* herausgibt.²⁴⁵ Der Text ist durch das Signet eindeutig dem Kreis zuzuordnen und George als bürgende Autorität im Hintergrund identifizierbar. In der Einleitung der nach germanischen Volksgruppen strukturierten *Heldenägen* lassen sich zahlreiche intertextuelle Markierungen zu Wolters' früheren Aufsätzen ausmachen. Das griechisch-antike und das germanische Heldenbild einander gegenüberstellend, vermisst Wolters im germanischen Helden ein göttliches Element: „er war der rein menschliche Kämpfer“.²⁴⁶ Als „Grundmerkmal der Heldendichtung der germanischen Frühzeit“ bezeichnet er ihre „heldisch-tragische Artung“,²⁴⁷ die vor allem auf Pflichterfüllung und Ehre gründet. Der germanische Held erfüllt sich durch „die heldische Rache und die heldische Tat“.²⁴⁸ Bereits als Held geboren, warte der Held auf den Zeitpunkt seiner heroischen Tat, auf seine „Probe“:

Sie zu suchen sein Leben lang, um den Preis seines Untergangs, weiß er triebhaft als seine einzige Aufgabe, als sein einziges Ziel: hinauszuschießen über Menschenmaß, gelenk't von Zeichen und Träumen, nie geschreckt, nur gelockt von der ihn umwitternden Prophetie, von Jugend auf umringt von Mißgeschick, Verbannung, Neid und Haß, gekettet an den unwürdigen Genossen oder geknechtet vom unedlen Herrn, so geht er, blind gegen alle Warnung, verfolgt und verfemt, von früh auf in Mühsal und Kämpfen seine Bahn, bis er im leidgroßen Untergang Sinn und Vollendung findet.²⁴⁹

Das sich klimatisch steigernde Szenario eines Heldenlebens bis zum heroischen Tod definiert Heldenamt als eine von Geburt an vorbestimmte Lebensaufgabe. Eine über menschliches Maß hinausgehende Exzessionalität ist der holistischen Heldenfigur von Beginn an eigen. Die Isolation der Kindheit und die Missgunst der Mitmenschen stützen die Unbeirrbarkeit, mit der die Heldenfigur ihren Weg geht und Opfer bringt. Das Leben wird als Kampf inszeniert und erfüllt sich in der großen Tat. Dass sich dieses Heldenkonzept an der Lyrik Georges orientiert, zeigen die in der Einleitung mehrfach wörtlich zitierten Verse.²⁵⁰ So verweist ein

²⁴³ Ebd.

²⁴⁴ Ebd., S. 151.

²⁴⁵ Die *Heldenägen der germanischen Frühzeit*, hg. v. Friedrich Wolters und Carl Petersen, Breslau 1921. Bereits ein Jahr später, 1922, bringt der Verlag eine zweite Auflage auf den Markt. 1925 erscheint eine dritte, vermehrte Auflage. Nach einer mehr als zehnjährigen Pause erlebt der Band in der NS-Zeit eine neue Konjunktur: Es folgen drei weitere Auflagen rasch aufeinander (1937, 1941, 1942).

²⁴⁶ Die *Heldenägen der germanischen Frühzeit*, hg. v. Wolters/Petersen, 1921, S. 4.

²⁴⁷ Ebd., S. 7.

²⁴⁸ Ebd., S. 9.

²⁴⁹ Ebd., S. 11.

²⁵⁰ Ebd., S. 8, 11, 14, 22.

Zitat aus dem Gedicht *Irrende Schar* (*Das Buch der Sagen und Sänge*, 1895) auf die Missgunst der Mitmenschen, die der Held ertragen muss: „Sie ziehen hin gefolgt vom schelten / Vom bösen blick der großen zahl.“²⁵¹ Ein direkt sich anschließendes Zitat aus dem Gedicht *Die Tat* (ebd.) hingegen betont den Kindheitswunsch des angehenden Helden. Er möchte in die Welt aufbrechen, um heroische Taten zu vollbringen: „Nach Tod und Wunden gierig“.²⁵² Die Tat ist das zentrale Ereignis im Leben des Helden, so Wolters. Der Wille des Helden, die heroische Tat zu bestehen, wird von der Hoffnung geleitet, ein „Heldenbild zu zeugen“²⁵³, das über den Tod hinaus besteht und ewigen Ruhm verleiht. Der Held zielt darauf, dass sein „Name untilgbar unter den Sternen wird.“²⁵⁴ Die heroische Figur kann durchaus widersprüchliche Eigenschaften aufweisen, ohne ihre Glaubwürdigkeit zu verlieren: „In scheinbar völligen Gegensätzen bewegen sich diese Eigenschaften des Helden: Treue steht neben Untreue, Härte neben Milde, Gier neben Kargheit, aber sie schließen sich nicht aus, weil es keine unbedingten Werte sind [...].“²⁵⁵ Als „Maß in sich selbst“²⁵⁶ muss sich der Held nur vor sich und seinem Schicksal rechtfertigen. Wolters formuliert hier in steitem Rückbezug auf die germanischen Heldensagen ein konventionelles Heldenbild. Die Abstraktion früherer Aufsätze findet sich zwar in manchen seiner Formulierungen („große Gestalten“,²⁵⁷ „höchstes Bild seines Menschtums“,²⁵⁸ „großes Geschehen und große Gestalt, leibhafte Menschlichkeit“²⁵⁹), konkretisiert sich aber beim Blick in das Inhaltsverzeichnis, das die germanischen Heldenfiguren namentlich aufführt. Es geht Wolters hier vorrangig um eine Darstellung der Eigenheiten des germanischen Helden, weniger um die Formulierung eines übergeordneten Konzepts, wie er es in seinen früheren Aufsätzen entwickelt hat.

3.3. Der ‚Heldenmacher‘ als Mittlerfigur

In der ‚heroischen Trias‘ nimmt der Mittler eine entscheidende Rolle ein: Er ist deiktisches Verbindungsglied zwischen Publikum und Held. Die Mittlerfigur tritt zum einen in Form der Autorschaft auf: Stefan George als Verfasser der *Maximin-Vorrede* inszeniert sich als Mittlerfigur Maximins gegenüber dem Kreis. Gundolf und Wolters versuchen in ihren Aufsätzen, dem Kreis und einer Öffentlichkeit ihr Heldenkonzept zu vermitteln. Zum anderen kann der Mittler

²⁵¹ Ebd., S. 11.

²⁵² Ebd.

²⁵³ Ebd.

²⁵⁴ Ebd.

²⁵⁵ Ebd., S. 13.

²⁵⁶ Ebd.

²⁵⁷ Ebd., S. 7.

²⁵⁸ Ebd., S. 8.

²⁵⁹ Ebd., S. 14.

auch im Text auftreten: Dann wird er dort als Figur entwickelt und beschrieben. Beide Ebenen – Autorschaft und textimmanente Figur – hängen eng miteinander zusammen. Denn implizit beziehen die Autoren den Begriff zumeist auf sich selbst, wenn von Mittlerfiguren im Text die Rede ist. Das hat beispielsweise George in der *Maximin-Vorrede* gezeigt. Ähnlich gehen Gundolf und Wolters in ihren *Jahrbuch*-Aufsätzen vor.

In *Wesen und Beziehung* erläutert Gundolf sein Verständnis von Mittlerfiguren im Heroisierungsprozess. Er bezeichnet sie als „bejaher“, denen es obliege, menschliche Exzessionalität „zu hüten, zu finden, zu wecken, zu zeigen, zu formen, ohne jede neben-rücksicht“.²⁶⁰ Mit dem Begriff „bejaher“ drückt Gundolf eine umfassende Zustimmung zum verehrten Objekt aus. Mit dem Akt des Ja-Sagens gegenüber der verehrten Figur bindet sich der Mittler an sein Objekt und verpflichtet sich zu Loyalität. Zu seinen Pflichten gehören nach Gundolf die Pflege und der Schutz des Verehrten („hüten“), der deiktische Hinweis auf ihn („zeigen“), seine Evokation („wecken“) und gestalterische Modellierung im Sinne einer Heroisierung („formen“). Vorgeschaltet ist jedoch die Notwendigkeit, eine Heldenfigur aufzuspüren, zu „finden“. Stößt der potenzielle „bejaher“ auf eine solche Figur, ist er zur Vermittlung verpflichtet: „Indem der primäre mensch [...] dem inneren befehl – unter millionen vernimmt einer ihn deutlich und rein – sich bedingungslos unterwirft, kann er ihn den dumpferen und verworreneren suchern draussen vermitteln [...]“.²⁶¹ Nur Auserwählte, so Gundolf, seien in der Lage, heroische Größe zu kommunizieren. Die geringe Zahl („unter millionen [...] einer“) zeugt von der Exklusivität des Mittlers. Anknüpfend an die pseudoreligiöse Komponente aus Georges Maximin-Erlebnis, parallelisiert Gundolf so dann die Verpflichtung zur Vermittlung mit einem göttlichen Auftrag: „Geschaffen ist noch nie etwas worden, weder im grossen noch im kleinen, wo keine innere stimme, wo kein gott sprach – unmittelbar oder durch mittler.“²⁶²

Auch Wolters verleiht dem Mittler als dem „Schauenden“ erhebliches Gewicht und rückt ihn als Propheten in eine Rangstufe mit heroischen Figuren. Seine Aufteilung der „Schaffenden Kraft“ in „drei betätigungsarten“ differenziert zwischen Tatheld, Geistesheld und Mittler.²⁶³

Dem Schauenden ist die tat ebenso fremd wie das werk: er ist von der glut eines einzigen strahles so erfüllt, dass alle äusserungen seines daseins nur wie ein scheinen dieses feuers sind und ob er in worten von ihm aussagt oder nur leuchtend als ein sichtbares vorbild durch die tage geht, so verkündet er laut oder stumm die botschaft seines gottes, die über allen zeiten und über allen räumen das heil in sich begreifen will.²⁶⁴

²⁶⁰ Gundolf: *Wesen und Beziehung*, in: *Jahrbuch für die geistige Bewegung* 2 (1911), S. 20.

²⁶¹ Ebd., S. 34.

²⁶² Ebd.

²⁶³ Wolters: *Richtlinien*, in: *Jahrbuch für die geistige Bewegung* 1 (1910), S. 128.

²⁶⁴ Ebd., S. 129.

Der „Schauende“ ist dem Tat- und dem Geisteshelden gleichgestellt. Er wird bei Wolters mit einer Reihe lichtmetaphorischer Ausdrücke („eines einzigen strahlens“, „scheinen dieses feuers“, „leuchtend“), die seine göttliche Inspiration anzeigen, vorgestellt. In den *Heldensagen* verwischt Wolters die Grenze zwischen Geistesheld und Mittler, indem er dem Dichter eine Doppelrolle zuweist:

[I]m Beginn steht die Heldendichtung, und daß sie entstehe, dazu wird der Held und Dichter bedurft, Licht- und Leidensgang eines großen Lebens und die Kraft, dieses Leben ins Gebild zu bannen, ihm Gestalt zu geben. Denn im Täter lebt das Heldische als spannende, schnellende Kraft, im Dichter als zeugerischer, neues Heldentum gebärender Kern, und wo in der Welt wir von Heldischem wissen, sind beide Mächte – in den höchsten Gipfelungen vielleicht in einem Menschen – vereint [...].²⁶⁵

Es folgt ein wörtliches Zitat aus Georges Gedicht *Da dein gewitter o donnrer die wolken zerreisst* (aus *Der Stern des Bundes*, 1914) zum Verhältnis von Dichtung und Heldentum: „Kein herzog, kein heiland wird der mit erstem hauch / Nicht saugt eine luft erfüllt mit prophetenmusik, / Dem um die wiege nicht zittert ein heldengesang.“²⁶⁶ Nach Wolters sind Held und vermittelnder Dichter gemeinsam für die Heldendichtung verantwortlich, die Grundlage für eine langfristige Verehrung ist. Heroische Taten und Figuren würden ohne den dichtenden Vermittler in Vergessenheit geraten. Er verschafft ihnen über den Tod hinaus heroische Wirkung und hat dadurch zugleich Anteil an ihrem Heldentum. In der Biographik des Kreises wird die Idee der Vereinigung von Dichter und Held als „Gipfelung“ höchsten Menschentums an Figuren wie Cäsar oder Goethe aufgezeigt. Der Verweis von Wolters, dass beide in einem Menschen aufeinandertreffen können, lässt sich aber auch als Anspielung auf George verstehen. In einer Gegenwart, die als „Zeitenwende“ begriffen wird, werde die Heldenrage als Relikt vergangener Zeiten vom Dichter erneut heraufbeschworen: „[A]us dem tiefsten Seelengrund des Volkes, aus dem Dichter, steigt mit der Geburt der neuen Götter- und Heldenzeit die Ahnung des versunkenen Alters in seiner unerbittlichen Größe auf [...].“²⁶⁷ Die Mittlerfigur verknüpft demnach nicht nur den Helden und sein Publikum, sondern auch Vergangenheit und Gegenwart.

3.4. Formen von Verehrung bei Gundolf

Die soziale Figuration der Verehrergemeinde wird in den theoretischen Aufsätzen von Gundolf und Wolters ebenfalls konturiert. Mit einem einvernehmlichen „wir“, welches ein undefiniertes „man“ ablöst, umreißt Gundolf in *Wesen und Beziehung* die Idee einer Gemeinschaft, die einer Verflachung der Gegenwart entge-

²⁶⁵ Die *Heldensagen* der germanischen Frühzeit, hg. v. Wolters/Petersen, 1942, S. 14.

²⁶⁶ Ebd.

²⁶⁷ Ebd., S. 22. Ein George-Zitat aus *Der Brand des Tempels (Das Neue Reich*, 1928) verweist unmittelbar darauf, um welchen Dichter es sich hier handelt. Das Zitat wurde allerdings erst ab der vierten Auflage der *Heldensagen* (1937) in den Text aufgenommen.

genwirken muss: „zu erkennen was ist und was gilt ist unsere pflicht“.²⁶⁸ In der „heldenverehrung“ sieht Gundolf eine der letzten verbliebenen Handlungsoptionen dieser Gruppe.²⁶⁹ Um die Auswirkung einer Vorbildfigur auf ihre Verehrer geht es in dem Aufsatz *Gefolgschaft und Jüngertum* (1908):

Umbildung der seelen aber ist wunsch oder sinn jedes gewaltigen sagers und tuers – mit oder ohne sein eigenes wissen. Er ist getrieben · wohin er kommt muss er verwandeln · er mag wollen oder nicht. Über seine zwecke wie über seine unabwendbare einsamkeit hinaus ist er ein verhängnis · was er äussert ist nicht mehr sein eigentum. Er dient geheimem gesetz: das ist seine beglaubigung und seine macht · seine pflicht und seine verantwortung. Einzel-ansprüche hat er nicht noch einer an ihn. Er selbst ist der anspruch · sein wesen der körper des gesetzes · wer das zeichen unter dem er kommt erkannt hat muss ihn vernichten oder ist ihm verfallen: der sieht die welt in einem neuen morgen und folgt dem verwandler · opfernd was nicht der zukünftigen ordnung dient die jener ihm zeigt.²⁷⁰

Geistes- wie Tathelden („sager und tuer“) verlangen nach Personen, die ihnen folgen. Verehrung wird als wechselseitiges Verhältnis charakterisiert, bei dem die eine Seite als Spender, die andere als Empfänger auftritt. Die Wechselbeziehung zwischen beiden Figuren wird in die Vision einer „zukünftigen ordnung“ eingebettet. In einer kommenden Welt, prophezeit Gundolf, werde eine solche Verehrung nicht mehr „mit gehässigen namen belegt“.²⁷¹ Christliche Anleihen lassen sich in dieser Vision einer künftigen Weltordnung ebenso ausmachen wie in der Idee der Bekehrung des Jüngers durch den Helden. Der Begriff des „Jüngertums“ macht die Christus-Parallele deutlich. Gundolf verweist auch selbst auf diese Bezugnahme, bei der Jesus Christus und seine Jünger als „oberstes sinnbild“ fungieren.²⁷² Der Begriff „Gefolgschaft“ hingegen betont ein politisches Moment und verweist auf Georges ‚Staat‘. Die Bezeichnung „meister“ zeigt die enge Anlehnung Gundolfs an das im George-Kreis gelebte Verehrungsmodell. Die soziale Figuration des Kreises als „Projekt einer ästhetisch-heroischen Lebensform“²⁷³ ist der lebenspraktische Ausgangspunkt für die theoretischen Modelle von Verehrung, welche die Autoren des Kreises in ihren programmatischen Essays entwerfen.

Gundolf unterscheidet „echte“ und „unechte“ Verehrung: „Wo macht ist entsteht freilich neben der echten die unechte anhängerschaft.“²⁷⁴ Die Differenzierung in Verehrergruppen ist Ausdruck des elitären Ansatzes eines Kreises, der sich selbst in die Reihe der ‚richtigen‘ Verehrer einreicht. Gundolf konturiert die personale Figuration des Verehrten („führer“, „gestalt“, „gewaltiger sager und

²⁶⁸ Gundolf: Wesen und Beziehung, in: Jahrbuch für die geistige Bewegung 2 (1911), S. 12.

²⁶⁹ Ebd., S. 19.

²⁷⁰ Friedrich Gundolf: Gefolgschaft und Jüngertum, in: BfdK 8 (1908/09), S. 106–112, hier S. 106. In dieser Folge der *BfdK* erschien auch ein Wiederabdruck von Stefan Georges *Maximin-Vorrede* (S. 28–33). Gundolfs Aufsatz *Gefolgschaft und Jüngertum* ist erneut abgedruckt in: Der George-Kreis. Eine Auswahl aus seinen Schriften, hg. v. Landmann, 1965, S. 78–81.

²⁷¹ Gundolf: Gefolgschaft und Jüngertum, in: BfdK 8 (1908/09), S. 106.

²⁷² Ebd., S. 112.

²⁷³ Kolk: Literarische Gruppenbildung, 1998, S. 9.

²⁷⁴ Gundolf: Gefolgschaft und Jüngertum, in: BfdK 8 (1908/09), S. 107.

tuer“, „verwandler“, „meister“, „sinnbild“, „persönlichkeit“²⁷⁵) und akzentuiert die Verehrergemeinde, indem er die Darstellung beider mit einer harschen Gegenwartskritik verknüpft. Seine Kritik zielt auf ein angebliches Missverständnis der wilhelminischen Heldenverehrung, die „Jüngertum“ falsch verstehe und diese Art der Gefolgschaft daher ihres Wertes beraube. Zeitgenössische Formen kollektiver Zusammenschlüsse werden bei Gundolf archaischen Vergemeinschaftungsformen gegenübergestellt: „statt der bünde und brüderschaften vereine und klüngel und statt der menschlichen treue die gegenseitigen abhängigkeiten und versicherungen“.²⁷⁶ In zitathaft Anspielung auf den Ersten Korintherbrief, Kapitel 13, stellt Gundolf die Liebe als notwendige Voraussetzung für ein ‚echtes‘ Meister-Jünger-Verhältnis heraus.²⁷⁷ Die Anspielung auf das Hohelied und naturrealistische Ausdrücke Gundolfs verleihen seinem Konzept größere Bedeutung: „Jeder wind wirbelt mürbes laub mit und staub“²⁷⁸ so zielt Gundolf gegen die ‚falsche‘ Anhängerschaft. Verehrung setzt aber nicht nur Liebe voraus, sondern auch die Bereitschaft zur uneingeschränkten Ergebenheit sowie eine geistige Ebenbürtigkeit, denn „geist [wird] nur dem geist begreiflich“.²⁷⁹

Um Heldenverehrung geht es auch in *Dichter und Helden*. Gundolf beschreibt die Adoration als eine „Trias“ aus „Ehrfurcht“, „Bildung“ und „Heroenkult“.²⁸⁰ Die Ehrfurcht vor der „Größe des Menschen“ zu erhalten, sei die „erste Aufgabe aller Bildung“.²⁸¹ Gundolf zitiert hier Goethes Lehre von den Ehrfurchten, die dieser in *Wilhelm Meisters Wanderjahren* entwickelte.²⁸² Dort wird die Ehrfurcht als eine Lebenshaltung beschrieben, die durch Erziehung erlernt werden müsse und den Menschen überhaupt erst zum Menschen mache. Das Zusammenspiel der drei Ehrfurchten (vor dem Höheren, dem Niederen und dem Gleichen) bringe erst die „oberste Ehrfurcht, die Ehrfurcht vor sich selbst“ hervor.²⁸³ Gundolf formuliert den Gedanken über die Ehrfurcht weiter aus, indem er diese als „Sinn für menschliche Ränge“ begreift.²⁸⁴ In einem fast wörtlichen Goethe-Zitat hebt er hervor: „Nur wer ehrt was über ihm ist kann Ehrfurcht haben vor sich

²⁷⁵ Ebd. Die Bezeichnungen ziehen sich durch den gesamten Text.

²⁷⁶ Ebd., S. 107.

²⁷⁷ Ebd., S. 108 („[...] das licht gilt ihnen nur wenn es in ihren spiegel fällt.“) und S. 109 („Es ist ihr fluch dass sie nur den glauben und den eifer haben aber nicht die liebe.“).

²⁷⁸ Ebd., S. 107f.

²⁷⁹ Ebd., S. 110.

²⁸⁰ Gundolf: *Dichter und Helden*, 1921, S. 51.

²⁸¹ Ebd., S. 44.

²⁸² Johann Wolfgang von Goethe: *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, hg. v. Gerhard Neumann/Hans-Georg Derwitz, Frankfurt a.M. 1989 (Sämtliche Werke, I. Abteilung, Bd. 10), S. 420–423. Vgl. dazu auch Benedikt Jelsing: Art. „Ehrfurcht“, in: Metzler Goethe Lexikon, hg. v. dems./Bernd Lutz/Inge Wild, Stuttgart/Weimar 1999, S. 107.

²⁸³ Goethe: *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, hg. v. Neumann/Derwitz, 1989 (Sämtliche Werke, I. Abteilung, Bd. 10), S. 423.

²⁸⁴ Gundolf: *Dichter und Helden*, 1921, S. 44.

selbst.“²⁸⁵ Zugleich verleiht er wie Goethe der Ehrfurcht eine religiöse Dimension: „Heldenverehrung“ ist die Anbetung der göttlichen Kräfte im Menschen, des einfach Seienden, nicht Bedingten“²⁸⁶ sowie „Heldenverehrung ist nur die deutlichste Form des Glaubens, daß die Menschen in verschiedenen Graden gotthaft sind und der Heros ist die deutlichste Gewähr für die Göttlichkeit der Menschenwelt“.²⁸⁷ Auch die von Gundolf statuierten Voraussetzungen für den „Heldenglauben“ lassen seine religiöse Dimension erahnen:

Dreierlei setzt der Heldenglaube voraus: 1. daß es ein Ewig-menschliches gibt über und in allem Wandel [...] 2. daß dies Ewigmenschliche allgültige Maße hat [...] 3. daß diese Maße keine bloß willkürlichen Abstraktionen, sondern im Menschen verkörperte Wirklichkeiten sind.²⁸⁸

Dem heroischen Menschen werden göttliche Eigenschaften wie ‚ewige Gültigkeit‘ und ‚Allgültigkeit‘ zugesprochen. Damit ist die Grenze zwischen Mensch und Gott beim Helden diffus geworden. Die Heldenverehrung wird zur Glaubensangelegenheit überhöht. In einem Brief an Karl Vossler betont Gundolf nochmals die Bedeutung der Ehrfurcht. Sie sei „eben heute auch für die Wissenschaft und um der Wahrheit willen so nötig wie Kritik und [...] viel bedrohter.“²⁸⁹ Gundolf verknüpft den Begriff der Ehrfurcht mit einer religiösen Haltung, der „Andacht“ als einer inneren Einstellung, wobei nicht Gott, sondern der „große Dichter“ Objekt des Kultes ist.

In der Zerstörung der Andacht sehe ich heute eine weit grösere Gefahr, als in der Verkümmерung der, freilich mehr gepriesenen als geübten Kritik, und im Dasein eines einzigen grossen Dichters, freilich nicht Wortkünstlers oder Schriftstellers, eine bessere Bürgschaft echter Bildung Menschenwürde, als in dem von tausend Gelehrten.²⁹⁰

Ehrfurcht und Bildung gehen bei Gundolf eine Allianz ein. Beide sind seiner Ansicht nach nur wechselwirkend zu erlangen. Auf der Zusammenführung beider basiert die als religiöse Handlung verstandene Heldenverehrung.²⁹¹

²⁸⁵ Ebd.

²⁸⁶ Gundolf: Dichter und Helden, 1921, S. 44. Bei Goethe sind die drei Ehrfurchten gebunden an drei Religionen: „Die Religion, welche auf Ehrfurcht vor dem was über uns ist, beruht, nennen wir die ethnische [...]. Die zweite Religion, die sich auf jene Ehrfurcht gründet, die wir vor dem haben, was uns gleich ist, nennen wir die philosophische [...]. Nun ist aber von der dritten Religion zu sprechen, gegründet auf die Ehrfurcht vor dem was unter uns ist; wir nennen sie die christliche [...].“ Zit. n. Goethe: Wilhelm Meisters Wanderjahre, hg. v. Neumann/Derwitz, 1989 (Sämtliche Werke, I. Abteilung, Bd. 10), S. 422.

²⁸⁷ Gundolf: Dichter und Helden, 1921, S. 45.

²⁸⁸ Ebd., S. 46.

²⁸⁹ Brief von Friedrich Gundolf an Karl Vossler, Heidelberg, 4.5.1926, Gundolf-Nachlass, GSA, G4, Maschinenabschrift des Originals.

²⁹⁰ Ebd.

²⁹¹ Dolf Sternberger hat den Begriff der ‚Ehrfurcht‘ bei Gundolf eingehender untersucht. Die „Erfahrung der Helden“ sei für Gundolf eine „Erfahrung der Ehrfurcht“ im Modus der Bescheidenheit gewesen: „Und die Ehrfurcht besteht nicht darin, dass wir die Hände in den Schoss legen und staunen, sondern in einem ständigen ehrfürchtigen Bewusstsein sozusa-

Ein Fragment gebliebener Vortrag aus Gundolfs Nachlass mit dem Titel *Goethe und das Volk* beschäftigt sich mit dem Zusammenhang von Verehrung und Masse. Er lässt sich mithilfe der Massenpsychologie Le Bons nachvollziehen.²⁹² Das Selbstverständnis von Völkern sei maßgeblich von „grossen Männern“ geprägt, schreibt Gundolf:

[...] den Wert, das Wesen ihrer Kultur wissen sie nicht besser zu beweisen als durch die Gestalten, Werke und Taten ihrer grossen Männer. Die grossen Männer sind der Schild und die Fahne jedes Volks im Geisterkampf, und die Feinde jedes Volks wissen was sie tun, wenn sie ihm grosse Männer absprechen, wenn sie die unleugbaren Grössen verunglimpfen oder ihre Züge als dem befehdeten Volk fremd zu deuten suchen.²⁹³

Gundolf knüpft damit an einen Gedanken an, den er schon in *Gefolgschaft und Jüngertum* entwickelt hat: Dort formuliert er die These, dass die Macht eines Anführers dadurch beschränkt werden könnte, dass „man seine gefolgschaft mit gehässigen namen belegt“.²⁹⁴ Dass Volk und Führerfigur in einem reziproken Verhältnis stehen, hat Le Bon mit dem ‚Prestige‘-Begriff gezeigt. Völker zögen ihr Selbstbewusstsein vor allem aus dem Wissen um die ‚großen Männer‘, die aus ihnen entsprungen sind. Es gäbe einen „Instinkt der Völker, daß ihre Helden ihr höheres edleres Leben, ihr letzter Wert“ seien, so Gundolf.²⁹⁵ Die Helden sind wiederum abhängig vom sie verehrenden Volk. Die Auflösung der Anhängerschaft wäre demnach auch der Entzug des Heldenstatus. Um das wechselwirken-de Verhältnis darzustellen, greift Gundolf auf Metaphern der Landwirtschaft zurück: „Volk und grosse Männer gehören zusammen wie der Boden mit den Früchten die er zeitigt. Die Früchte sind nicht denkbar ohne den Boden, aber nur um der Früchte willen hat die dumpfe Scholle Wert.“²⁹⁶

gen, in welchem wir wissen, dass die Einheit, Ganzheit und Grösse des Menschen immer notwendig nur ausserhalb unser selbst angetroffen wird, nur da nämlich, wo wir auf ein schon gewordenes Ganzes zurückschauen können, nicht aber: bei uns selber.“ Vgl. Sternberger: Friedrich Gundolf. Zu seinem 50. Geburtstag, Rundfunkvortrag, 3.7.1930, masch. Typoskript, DLA Marbach, A: Sternberger, 89.10.547, S. 3 u. 6.

²⁹² Le Bon: Psychologie der Massen, 1908, S. 83.

²⁹³ Friedrich Gundolf: Goethe und das Volk. Fragment im Gundolf-Nachlass, o. D., GSA, M60.

²⁹⁴ Gundolf: Gefolgschaft und Jüngertum, in: BfdK 8 (1908/09), S. 106.

²⁹⁵ Gundolf: Goethe und das Volk. Fragment im Gundolf-Nachlass, o.D., GSA, M60.

²⁹⁶ Ebd. Gundolf führt diese Metaphorik noch weiter: „Ohne in den Streit zwischen Carlyle und Buckle über den Sinn der Helden oder der Massen einzutreten, erkennen wir in dem Volk den heiligen Boden der ewigen Gestalten, in den Gestalten die Bilder und die Bildner der dumpfen Kräfte und Stoffe, die im Volke schlafen oder gären.“ Vgl. Eckhardt Fuchs: Henry Thomas Buckle. Geschichtsschreibung und Positivismus in England und Deutschland, Leipzig 1994 (Beiträge zur Universalgeschichte und vergleichenden Gesellschaftsordnung, 9). Zum Verhältnis von Carlyle und Buckle vgl. John Kenyon: The History Men. The Historical Profession in England since the Renaissance, London 1983, S. 97–114.

3.5. Exklusivität der Verehrung bei Wolters

Wolters' Essay *Herrschaft und Dienst* (1909)²⁹⁷ akzentuiert das Gefüge von Verehrt-werden und Verehren anhand des Dualismus von Herrschen und Dienen.²⁹⁸ In der Trias von „Reich“, „Herrsscher“ und „Dienst“, anhand derer Wolters das Gefüge der Staatskonzeption eines „Geistigen Reiches“ beschreibt, nimmt der „Dienst“ eine zentrale Stellung ein. Verstanden als „summe der gefühle und handlungen [...], die eine vom wesen der Herrschaft schon erfüllte seele erzeugen und verströmen muss“, steht er gleichwertig neben dem Herrschen. Beide befänden sich in einem „ewigen gleichgewicht“.²⁹⁹ Nach Wolters sind die Voraussetzungen für das ‚richtige‘ Dienen wie bei Gundolf „Ehrfurcht“, „Verehrung“ und „Selbstingabe“. Die wechselseitige Abhängigkeit von Herrscher und Diener veranschaulicht er in einem lichtmetaphorischen Vergleich und einer kosmischen Schreckensvision: „[...] wie das licht ohne den auffangenden körper keine wärme wirkt, so wird die Geistige Tat des Herrschers ohne die offene seele in das leere weltall fallen, nirgends haften und sich in der furchtbaren qual der einsamkeit vernichten [...]“.³⁰⁰ Als höchste Stufe des Verhältnisses zwischen beiden Parteien wird schließlich eine synthetische „Einung“ erreicht, die eine völlige Verwandlung des Dieners zur Folge hat, der von diesem Zeitpunkt an in „unverrückbare beziehung“ zum Herrscher tritt.³⁰¹

In den *Richtlinien* entwickelt Wolters den Gedanken einer exklusiven kulturellen Gemeinschaft:

Es sind von jeher die gemeinschaften von begeisterten gewesen, die eine neue weltschau auffangen und weiterschaffen. Das edelste ist zart, offenbart sich der menge nur im gleichnis und sucht sein geheimstes im kreis der mitschaffenden zu bewahren, solange es kann. Es schafft durch sein wesen selbst notwendig ein esoterisches und ein exoterisches, und eine zeit die für alles die ‚breiteste öffentlichkeit‘ verlangt besagt, dass sie kein edles zu hüten hat.³⁰²

Die Gruppe, von einem gemeinsamen ‚Geist‘ beseelt und damit zu einer religiösen Gemeinschaft erhoben, bewahrt ein Geheimnis, das sich nur Eingeweihten erschließt. Durch das exoterische Moment der Verkündung, das Erzählen von

²⁹⁷ *Herrschaft und Dienst* erschien 1909 in einer von Melchior Lechter gestalteten, großformatigen Prachtausgabe in begrenzter Auflage von 500 Stück. Daneben erschien der erste Teil (*Das Reich*) auch im dritten Ausleseband der BfdK (1909), S. 156–170, eine zweite eigenständige Auflage im Jahr 1920 bei Bondi in Berlin, eine dritte Auflage bei Bondi im Jahr 1923.

²⁹⁸ Im Folgenden zitiert nach der Ausgabe Friedrich Wolters: *Herrschaft und Dienst*, Berlin 1920.

²⁹⁹ Ebd., S. 58.

³⁰⁰ Ebd., S. 60.

³⁰¹ Gundolfs Aufsatz *Das Bild Georges* (1910) enthält eine positive Kritik von *Herrschaft und Dienst* und greift auf den Ansatz von Wolters zurück. Vgl. Gundolf: *Das Bild Georges*, in: *Jahrbuch für die geistige Bewegung* 1 (1910), S. 39–45.

³⁰² Wolters: *Richtlinien*, in: *Jahrbuch für die geistige Bewegung* 1 (1910), S. 138.

Gleichnissen, öffnet sich zwar der Kreis. Die Ausdeutung, das eigentlich Ge-meinte, verbleibt jedoch im esoterischen Kreis und damit der Außenwelt unzu-gänglich. Zu ‚Hütern‘ stilisiert, wird den Mitgliedern der Gemeinschaft die Be-wahrung von Geheimnissen auferlegt, ohne dass benannt würde, worin diese be-stehn.

Ein esoterisches wird durch eine summe gleicher erlebnisse der schauenden gewalt und einen daraus bedingten bleibenden gefühlszustand gebildet, der die werke, handlungen und gebärde einer gruppe von menschen als aus dem gleichen kerne des seins genährt erkennen lässt. Sie besitzen in der einheit ein esoterisches geheimnis, das nicht verraten werden kann, weil es nur der vernimmt, dessen herz es schon erfahren hat oder im au-genblick erfährt, wo der ton sein ohr trifft; es setzt keine fähigkeit zu einer besonderen kunst oder wissenschaft voraus, sondern nur den lebendigen grund gemeinsamen le-bensgefühles [...].³⁰³

Als gemeinschaftliches Moment der Gruppe wird gleichnishaft ein gemeinsamer, an die ontologischen Bedingungen der Mitglieder geknüpfter ‚Kern‘ ausgemacht. Auch Wolters verschleiert hier sprachlich, was das Wesen der Gruppe ausmacht. Sie sei durch eine gemeinsame Haltung, die sich aus der Bereitschaft wie der Möglichkeit zur Teilhabe am Heroischen speist, miteinander verbunden.

Uns scheint also not, sich auf den wegen der grossen meister zu üben, sich zusammen-zuschliessen, wo ein echter lebenskern aufbricht und seine flamme ihn verkündet, von ihm zu empfangen uns selbst entflammt mitzuschaffen, bis ein bund erstarkt, der das immer notwendige draussen, das exoterische, mit in seine wirbel reiss, der den thron des menschen zurückerobert und ein neues adliges geschlecht entstehen lässt, das die stolzeste gebärde des menschentums auf dem grunde der göttlichen demut trägt.³⁰⁴

Aus der Perspektive des ‚wir‘ verkündet Wolters den Weg zu einer neuen Weltordnung. In der Verehrung der „grossen meister“ und ihrer Nachfolge könne sich eine Gruppe etablieren, die in die Gesellschaft hinein wirkt und die Welt umwandeln kann. Im Mittelpunkt stünde sodann der ‚große Mensch‘, der von einem „geschlecht“ verehrt wird, das sich durch geistige Verwandtschaft aus-zeichnet und „adlig“ über der Masse steht.

Das einvernehmliche „wir“, mit dem Wolters seinen Aufsatz *Gestalt* einleitet („Wenn wir das leben verkünden“³⁰⁵) und abschließt („wir meinen hier und im-mer“³⁰⁶), bindet diejenigen ein, die George als „geistigen Herrscher“³⁰⁷ anerkennen. Wolters selbst einschließend, umfasst das „wir“ im engeren Sinne die Her-ausgeber und Autoren des *Jahrbuchs*, im weiteren Sinne diejenigen, die sich ideell und geistig dem Kreis zugehörig fühlen. Konsequent betreibt Wolters die Unter-scheidung einer breiteren Öffentlichkeit und eines kleineren Kreis als „kritisches

³⁰³ Ebd.

³⁰⁴ Ebd., S. 139.

³⁰⁵ Wolters: Gestalt, in: Jahrbuch für die geistige Bewegung 2 (1911), S. 137.

³⁰⁶ Ebd., S. 158.

³⁰⁷ Ebd.

geschlecht“.³⁰⁸ Die Generalkritik an der deutschen Gesellschaft des frühen 20. Jahrhunderts erleichtert Wolters die argumentative Etablierung einer kleineren Gruppe, die – orientiert an historischen Autoritäten wie Platon, Hölderlin und Nietzsche – ihren elitären Lebensentwurf verfolgt, der sich vornehmlich durch eine gemeinsame Verehrungspraxis auszeichnet. Aufgabe dieser Gruppe sei es, die Botschaft der Verehrung zu „verkündern“. Während ihre Exklusivität auch öffentlich sichtbar werden soll, ist zugleich die Fähigkeit des „schweigens“, die Bewahrung von Geheimnissen, zentral für die Konstitution der Gruppe.³⁰⁹

In *Mensch und Gattung* ruft Wolters explizit zur Heldenverehrung auf. In einer direkten Ansprache wendet er sich an die männliche Jugend³¹⁰ und versucht, ihr die Adoration als Lebenshaltung nahezulegen: „Im helden, im herrscher sucht die wahrheit, in den heldisch gehobenen menschen sucht die wahren freunde und führer eurer jugend [...].“³¹¹ Alle jungen Männer bedürften, so Wolters, eines „dionysischen partners“.³¹² Indem die Jugend sich an heroischen Vorbildern orientiere, nehme ihr „bester wille teil am stolz eines abgegrenzten sonderen seins“ und ordne sie darüber hinaus einem „kreis“ zu, einer gemeinsam verehrenden Gruppe, die ihnen wiederum eine „geistige tat“ ermögliche.³¹³ Damit ist das Verehrungskonzept des Kreises umrissen: Die Verehrung einer heroischen Figur kann bis zur Teilhabe an ihren heroischen Qualitäten gesteigert werden und versetzt den Verehrer in eine hierarchische Position, die ihn von der Masse abgrenzt. Durch die Orientierung am Vorbild könne, so Wolters, der junge Mensch selbst „zum manne, zum meister und wenn die gottheit will zum helden“ werden.³¹⁴ In der klimaktischen Reihung werden Hierarchiestufen deutlich: Zum ‚Mann‘ und zum ‚Meister‘ kann der jugendliche Verehrer durch den Akt der Verehrung selbst werden. Um ‚Held‘ zu werden, bedarf es eines göttlichen Willens. Aber auch um ein ‚echter‘ Verehrer zu sein, braucht die männliche Jugend nach Wolters nahezu heroische Qualitäten: Sie muss Widerstand gegen die Gesellschaft leisten, unbedingte Liebe und Opferbereitschaft zeigen und sich völlig dem verehrten Menschen hingeben.

³⁰⁸ Ebd., S. 140.

³⁰⁹ Ebd., S. 137.

³¹⁰ Wolters: *Mensch und Gattung*, in: *Jahrbuch für die geistige Bewegung* 3 (1912), S. 151: „An euch also, knaben und jünglinge, ergeht unser ruf [...].“

³¹¹ Ebd.

³¹² Ebd.

³¹³ Ebd., S. 153.

³¹⁴ Ebd., S. 154.

