

HUBERT CANCIK



# ANTIK • MODERN

BEITRÄGE ZUR RÖMISCHEN  
UND DEUTSCHEN  
KULTURGESCHICHTE

— VERLAG —  
**J. B. METZLER**

ANTIK · MODERN

Hubert Cancik

# ANTIK · MODERN

Beiträge zur römischen  
und deutschen Kulturgeschichte

Herausgegeben von Richard Faber,  
Barbara von Reibnitz und Jörg Rüpke

Verlag J. B. Metzler  
Stuttgart · Weimar

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Cancik, Hubert:**

Antik · Modern : Beiträge zur römischen und deutschen  
Kulturgeschichte / Hubert Cancik.  
– Stuttgart ; Weimar : Metzler, 1998  
ISBN 978-3-476-01572-3

ISBN 978-3-476-01572-3

ISBN 978-3-476-03719-0 (eBook)

DOI 10.1007/978-3-476-03719-0

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 1998 Springer-Verlag GmbH Deutschland

Ursprünglich erschienen bei J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart 1998

# Inhalt

## VORWORT DER HERAUSGEBER

## EINLEITUNG

Graecistik und Latinistik im Fachbereich Kulturwissenschaft an der Universität Tübingen [1970] . . . . .	1
Altertum und Antikerezeption im Spiegel der Geschichte der Realencyklopädie (1839–1993) [1995] . . . . .	7

## I

### RÖMISCHE RATIONALITÄT UND IHRE DIALEKTIK

Die Rechtfertigung Gottes durch den »Fortschritt der Zeiten« [1983] . . . . .	25
<i>Zur Differenz jüdisch-christlicher und hellenisch-römischer Zeit- und Geschichtsvorstellungen</i>	
Römische Rationalität [1979] . . . . .	55
<i>Religions- und kulturgeschichtliche Bemerkungen zu einer Frühform des technischen Bewußtseins</i>	
Disziplin und Rationalität [1986] . . . . .	81
<i>Zur Analyse militärischer Intelligenz am Beispiel von Caesars »Gallischem Krieg«</i>	
Rationalität und Militär – Caesars Kriege gegen Mensch und Natur [1987] . . . . .	103
Militia perennis. Typologie und Theologie der Kriege Roms gegen Veji bei T. Livius [1995] . . . . .	123

## II

### RELIGIONSGESCHICHTE DEUTSCHLANDS IM 20. JAHRHUNDERT

Die Götter Griechenlands 1929 [1986] . . . . .	139
<i>Walter F. Otto als Religionswissenschaftler und Theologe am Ende der Weimarer Republik (I)</i>	

Dionysos 1933 [1986] . . . . .	165
<i>Walter F. Otto als Religionswissenschaftler und Theologe am Ende der Weimarer Republik (II)</i>	
»Neuheiden« und totaler Staat [1982] . . . . .	187
<i>Völkische Religion am Ende der Weimarer Republik</i>	
»Wir sind jetzt eins«. Rhetorik und Mystik in einer Rede Hitlers (Nürnberg, 11. 9. 1936) [1980] . . . . .	229

## III

### ANTIKE GRUNDLAGEN VON MENSCHEN- RECHTEN UND HUMANISMUS

»Die Würde des Menschen ist unantastbar« [1987] . . . . .	267
<i>Religions- und philosophiegeschichtliche Bemerkungen zu Art. I, Satz 1 GG</i>	
Gleichheit und Freiheit [1983] . . . . .	293
<i>Die antiken Grundlagen der Menschenrechte</i>	
Der Ismus mit menschlichem Antlitz. [1992] . . . . .	317
<i>»Humanität« und »Humanismus« von Niethammer bis Marx und heute</i>	
Drucknachweise . . . . .	333
Schriftenverzeichnis Hubert Cancik . . . . .	335
Personenregister . . . . .	349

# Vorwort

»Kritischer Humanismus hat die Seele des Packesels und den Stachel der Wespe.«

Der vorliegende Sammelband dokumentiert exemplarisch drei Forschungsbereiche des auch mit altorientalistischen, bibel- und literaturwissenschaftlichen Studien, nicht zuletzt aber mit Beiträgen zur Nietzsche-Forschung hervorgetretenen Tübinger Altertumswissenschaftlers und Religionshistorikers Hubert Cancik (\* 1937). Der Band umfaßt neben Analysen der römischen, auf die frühe Neuzeit vorausweisenden Rationalität und ihrer Dialektik Untersuchungen zur Religionsgeschichte der späten Weimarer Republik und des »Dritten Reiches« sowie philosophiegeschichtliche Bemerkungen zu den antiken Grundlagen von Menschenrechten und Humanismus heute.

»Kritischer Humanismus« ist eines der vom Autor selbst geprägten Stichworte, unter dem sich seine Bemühungen insgesamt fassen lassen – von dem frühen und hier einleitend abgedruckten Vortrag »Graecistik und Latinistik im Fachbereich Kulturwissenschaft an der Universität Tübingen« bis zum späten, nicht zufällig in Berlin gehaltenen und den Sammelband beschließenden »Der Ismus mit menschlichem Antlitz. ›Humanität‹ und ›Humanismus‹ von Niethammer bis Marx und heute«. – Canciks kritischer, sein »sachbezogener« Humanismus meint eine kulturwissenschaftlich orientierte Erforschung und Lehre des Altertums. Dabei ist unter ›Kultur‹ die Gesamtheit des gesellschaftlichen und individuellen Lebens zu verstehen, »nicht jene von der historischen Wirklichkeit isolierte, verklärte ›geistige Welt der höheren Werte«. Um die kulturellen Sachverhalte in ihrem Funktionszusammenhang sowie ihre Tradierung erkennen zu können, ist also *Methodenpluralismus* die notwendige Voraussetzung.

Zur Erforschung des ›Klassischen‹ gehört untrennbar die seiner vielfältigen und vielfältig gebrochenen Rezeption. Dies setzt – zweites kritisches Essential – die Einsicht in die sich stetig verringermde Kontinuität zwischen antiker und neuzeitlicher Kultur voraus. Cancik insistiert auf ihrer *Diskontinuität* freilich auch, um drittens »neue« Aufschlüsse über Möglichkeiten menschlichen Verhaltens und Erlebens (und die entsprechenden Ausdrucksformen) zu gewinnen. Voraussetzung solcher *alternativer Einsichten* ist: »Antike Kulturen sind nicht pietätvoll zu konservierende Vorbilder, sondern

historische, relativierbare Modelle.« Cancik möchte schließlich und endlich die oft naiv, aber deshalb nicht minder wirkungsvoll betriebene Pflege von Sekundär- und Partialtugenden wie Traditionsbewußtheit, scholastisch-autoritätsbezogenem Denken, die Anpreisung von Disziplin und Ordnung ersetzen bzw. ergänzen durch die Befähigung zu theoretischer und praktischer Kritik von Autorität und Tradition, z.B. aufgrund stärkerer Beachtung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bedingtheiten der Kultur.

Dieser Ansatz, formuliert bereits im Jahre 1970, liegt noch dem maßgeblich von Cancik entwickelten Konzept des zur Zeit im Erscheinen begriffenen »Neuen Pauly« zugrunde – vor allem die vorgesehene (teilweise bereits vorgenommene) Gleichstellung der textlichen, bildlichen und anderen materiellen Quellen; die Erweiterung der Wirtschafts-, Sozial- und Alltagsgeschichte; die Aufnahme der Wirkungs- und Wissenschaftsgeschichte. Der »Neue Pauly« wird darüber hinaus den zeitlichen Horizont der Antike auf ca. 800 n. Chr. erweitern, deswegen der Byzantinistik Aufnahme gewähren und dem alten wie jungen Orient verstärkte Beachtung schenken. Zentrum bleibt das »klassische« Altertum, aber das Feld, in dem dieses Zentrum lagert (»La Méditerranée«), die orientalischen Voraussetzungen der hellenisch-römischen Kultur, ihr altmediterranes Substrat und ihre Wirkung auf Kelten, Germanen, Slawen, Araber, auf Judentum und Christentum werden detailliert bestimmt und gewichtet.

Die hier zum Tragen kommende Definition der klassischen Antike als einer »spätaltorientalischen Randkultur« impliziert zugleich Canciks Protest gegen eine (indo-)germanische, gar »nordische« Herleitung von »Hellenentum« und »Römertum«. Schon bei dieser Gelegenheit wird deutlich, daß sich der Religions- und Wissenschaftshistoriker der Antike gerade auch als solcher mit »neugermanischen«, völkischen und faschistischen Ideologien beschäftigt hat. Ein antichristlicher und deshalb auch antijüdischer (bis antisemitischer) Philhellenismus und eine ebenso zu charakterisierende Romanophilie gehören wie der (prä-)faschistische Neugermanismus zu Canciks entschieden bekämpften Gegnern.

## I.

Immer wieder und in unterschiedlichster Hinsicht hat Cancik sich kritisch mit der als Passepartout benutzten und mit Monopolanspruch auftretenden Säkularisierungsthese beschäftigt. In seinem Aufsatz »Zur Differenz jüdisch-christlicher und hellenisch-römischer Zeit- und Geschichtsvorstellungen« arbeitet er – gegen Nietzsche und Karl Löwith, aber auch im Gegensatz zu dem sich dezidiert jüdisch, bzw. judenchristlich verstehenden Religionsphilosophen Jacob Taubes – die antiken Traditionen des neuzeitlichen Fort-



schritts-, Geschichts- und Zeitbegriffs heraus. Er erweist ihn als einen nicht (nur) jüdisch-christlichen, sondern (vor allem) antikestoischen. In den in Frage stehenden Kulturen lassen sich verschiedene Zeitkonzepte nachweisen, so daß eine einfache Opposition zwischen zyklischen und linearen Zeitvorstellungen falsch ist. Gerade die nicht-archaische, hellenistische und vor allem römische Antike hat Konzepte historischen Fortschreitens entwickelt. Sie haben auf die (frühe) Neuzeit eingewirkt, sind von dieser rezipiert worden, stärker jedenfalls als jüdische und/oder christliche Eschatologie, wie von den durch Cancik kritisierten Philosophen behauptet. Zugleich aber hält Cancik, der ein Dialektiker des römischen Rationalismus ist, fest: »Stoischer Fortschrittsglaube ist nicht eine beschauliche Metapher, sondern reflektiert ein aggressives Naturverhältnis«, das sogar »imperiale Technik« heißen kann: eine militärisch-militaristische.

Auf diese Ambivalenz römischer Rationalität gehen die drei weiteren Beiträge Canciks ausführlicher ein. In »Römische Rationalität. Religions- und kulturgeschichtliche Bemerkungen zu einer Frühform des technischen Bewußtseins« zeigt er, daß die von Max Weber und anderen herausgestellten Potenzen des »okzidentalen Rationalismus« – technisches Bewußtsein, kapitalistisches Kalkül, innerweltliche Askese, Berufsmoral, rechenhafte Lebensführung – in der römischen Kultur nicht nur angelegt waren, sondern in ihr auch propagiert und aktualisiert worden sind. Bereits dieser römische Rationalismus ist ein auch gegenüber der Natur imperialistischer. Die Belege dafür fallen nicht zufällig in eine Zeit, in der die höchste politische und ökonomische Macht in Rom konzentriert ist. Eine Zeit freilich, die auch schon das »Unbehagen« in solcher Kultur kennt, wie Cancik anhand der Kritik der Elegiker Catull, Propertius, Tibull und Ovid am herrschenden paramilitärischen bzw. »puritanischen« Lebensstil beweist. Die Lebensform der Elegiker stellt eine »Gegen-Welt« dar, bleibt aber gerade als solche auf die »normale« fixiert und charakterisiert so e contrario nicht zuletzt die herrschende. Der elegische Protest erweist geradezu den inneren Zusammenhang und die Stärke der (alt-)römischen Wertewelt; er zeigt andererseits in seinem mehr oder weniger radikalen Subjektivismus einen Zug der römischen Kultur, der gleichfalls neuzeitig wirkt: Individualismus und Persönlichkeitskult.

Cancik definiert die römische Kultur insgesamt als »frühneuzeitlich« und macht diesen Befund für die Diskussion über die Entstehung »unserer« Neuzeit fruchtbar – nicht zuletzt gegenüber Max Webers völlig einseitiger Protestantismus-These<sup>1</sup>, die nur eine

1 Zu ihrer theologiegeschichtlichen Kritik vgl. jetzt Dieter Schellong: Wie steht es um die »These« vom Zusammenhang von Calvinismus und »Geist des Kapitalismus«?. Paderborner Universitätsreden 47, Januar 1995.

Hauptvariante der so weit verbreiteten Säkularisierungsthese darstellt. »Die hier kurz und lückenhaft vorgestellten Texte und Gestalten der römischen Kultur lehren«, so Cancik, daß alle von Weber einst als typisch christlich und neuzeitlich interpretierten Haltungen und Verhaltensweisen auch in einer nichtchristlichen Kultur ausgebildet werden konnten. Sie lehren weiterhin, daß diese Haltungen auch unabhängig von ›religiösen‹ Motiven entwickelt werden können. Weber hat, wie zumal aus seinen frühen Arbeiten hervorgeht, die römische Kultur sehr gut gekannt; er hat die, wie er sagt, ›weitausgreifende ›kapitalistisch‹ orientierte Politik‹ schon des ältesten Rom eindringlich betont; er hat diese Erkenntnisse aber ... nicht in seine späteren Arbeiten über Wirtschaftsethik und die Soziologie der großen Weltreligionen integriert. – Auch deshalb sind die römische Wirtschaftsethik, die rigoristischen (›puritanischen‹) Züge römischer Moral, der römische Wille zur politischen und technischen ›Weltherrschaft‹ nicht einmal als Modellfall in die zeitgenössische Diskussion eingegangen, geschweige denn als geschichtliche Tradition. Erst neuerdings sieht man, daß der Einfluß des Humanismus auf die Entstehung der Neuzeit stärker war als bisher meist angenommen.«

Mit diesen Worten endet Canciks Aufsatz über »Römische Rationalität«. Die folgenden Beiträge sprechen alle bereits im Titel den militärisch-rationalen Komplex an und legen allein schon dadurch ihren Hauptakzent auf die Dialektik der römischen Rationalität, die auch deshalb eine frühneuzeitliche ist – nicht zuletzt im Sinne von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno. – Ein Schlüsselbegriff dieser Rationalität ist, wie dann auch bei Max Weber, Norbert Elias und Michel Foucault, Kriegs-›Disziplin‹. Cäsar ist ihr repräsentativer Realtyp, wie die »Analyse militärischer Intelligenz am Beispiel von Caesars ›Gallischem Krieg‹« beweist.

Der »Erhabenen (Militär-)Disziplin« weihen sogar die besiegten Germanen Altäre. Diese Disziplin nämlich ist ihre eigentliche Besiegerin. Was die römischen Soldaten dem Krieger-, ja Heldentum der Germanen überlegen macht, ist ›nur‹ ratio oder eben ›disciplina‹: »... den eigenen Willen unterordnen, die Affekte beherrschen, Befriedigung aufschieben – in Beständigkeit und Bescheidenheit die Sache durchziehen -: das ist das Psychogramm des römischen Legionärs. Durch die Arbeit an Caesars Texten wird es den Schülern eingeprägt.« Gerade deshalb muß diese Arbeit ihre kritische Fortsetzung erfahren: »Die militärische Intelligenz hat die ... ›intellectualization of war‹ seit Caesar erheblich gesteigert ... Die destruktive Vernunft von heute gibt sich extrem sachlich, abstrakt, technisch. – Die Kulturwissenschaftler müssen diesen entmenschten Diskurs der ›warplanners‹ sichtbar machen, individuell, konkret; sie müssen die Sache Krieg historisieren, konkretisieren, ver-

anschaulichen. Ein verhältnismäßig einfacher Text, wie Caesars Kriegskommentare, kann ... dafür nützlich sein.«

Canciks zweiter militär- oder jedenfalls militarismuskritischer Beitrag untersucht »Caesars Kriege gegen Mensch und Natur«, die Frage also, wie die Römer durch Technik und Energie »den Nachteil der Natur« bei der Eroberung von Städten kompensieren. Noch Caesars Pläne zur Urbanistik, Infrastruktur, Architektur in Rom und Reich zeigen den Strategen, der jetzt im Weltmaßstab und doch praktisch plant. Sein führender Architekt, aber auch Ingenieur und zwar Artilleriespezialist, ist L. Mamurra gewesen, fast nur noch bekannt unter dem – einseitig ästhetisch aufgeladenen – Namen Vitruvius: ein Mann, dessen Schreibstil schon cäsarisch klingt.

Auf Ober- und Zwischentöne zu achten, in Zweifel zu ziehen, aufzuklären, gerade auch über eine in Mythologie umgeschlagene Aufklärung: das ist Canciks Sache. Im letzten militärkritischen Beitrag betätigt er sich als Aufklärer à la lettre, indem er speziell Roms bzw. Livius' Kriegstheologie kritisiert<sup>2</sup>. Der Sieg im konkret herangezogenen Krieg gegen Veji ist nicht irgend einer, sondern die Vernichtung einer Stadt, ihr Untergang und definitives Ende. Deswegen verlangt er eine rechtfertigende Geschichtstheologie, für die auf das mythologische Beispiel Trojas zurückgegriffen wird. Mit dieser motivgeschichtlichen Analyse begnügt sich Cancik aber nicht. Im Fokus seiner kritischen Rekonstruktion liegen ebenso die unterschiedlichen politischen Interessen der livianischen Quellen wie die aktuellen Deutungsangebote des Livius selbst. So wird historische Rekonstruktion und Textanalyse zur Ideologiekritik der augusteischen Zeit im allgemeinen und des Livius im besonderen.

## II.

Wie Bertolt Brecht schon früh kritisierte, Ludwig Curtius, Carl Schmitt und andere noch früher affirmierten, wurden eben jene augusteische Zeit, ihre Protagonisten und Propagandisten nach dem Ersten Weltkrieg (und teilweise über den Zweiten hinaus) – nicht nur in Deutschland – zur bevorzugten Projektionsfläche autoritärer Theorien und Praktiken.<sup>3</sup> Ähnliches gilt für ein im Gefolge Nietzsches

2 Zum Thema »Krieg und Religion« vgl. Jörg Rüpke, *Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart 1990.

3 Vgl. Richard Faber, *Cäsarismus – Bonapartismus – Faschismus. Zur Rekonstruktion des Brechtschen »Cäsar«-Romans*, in: L. Hieber/R.W. Müller (Hg.), *Gegenwart der Antike. Zur Kritik bürgerlicher Auffassungen von Natur und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1982, S. 64–104; ders., *Humanistische und faschistische Welt. Über Ludwig Curtius (1874–1954)*, in: *Hephaistos. Kritische Zeitschrift zur Theorie und Praxis der Archäologie und angrenzenden Gebiete* 13 (1995), S. 137–186; ders., *Carl Schmitt, der Römer*, in: Bernd Wacker (Hg.), *Die eigentlich katholische Verschärfung ... Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, München 1994.

archaisiertes Hellas und seine Götter. Der Abschnitt »Religionsgeschichte Deutschlands im 20. Jahrhundert« beginnt daher mit Canciks Kritik der »Götter Griechenlands« aus der Sicht des Frankfurter Latinisten Walter F. Otto, die dieser 1929 veröffentlichte, in dem Jahr also, in dem die »Weltwirtschaftskrise« begann. Cancik fragt in der ihm eigenen Art und Weise, nicht ohne Süffisanz: »Wie kommen die Götter Griechenlands nach Frankfurt, an den Sitz also von IG-Farben...? Waren die Götter Griechenlands hier im Exil? Sind sie sozusagen ›Inflationsgötter‹, Produkte aus Entfremdung und Sehnsucht?« Und er konstatiert: »Die liberal-bürgerliche Epoche der Universität ist zu Ende«, es herrscht – mit Wolfgang Schivelbusch – »Intellektuellendämmerung«. Darüber kann gerade Ottos sich auf Goethe, Schiller und Winkelmann berufender Philhellenismus nicht hinwegtäuschen. Seine spezifisch deutsche »Antike-Religion«<sup>4</sup> ist, wie Cancik zeigt, antimodern, ihres »genealogischen« Zugs wegen auch antichristlich, zugleich aber parachristlich. Ein nur scheinbares Paradox, das nicht zuletzt biographisch begründet ist: in Ottos streng pietistischer Erziehung und seinem (abgebrochenen) Theologie-Studium am Tübinger Stift. Eine wohl darauf zurückgehende Verletzung hat ihn anfällig gemacht für die Nietzsches Antichristentum und Neuheidentum radikalisierenden »Kosmiker« Stefan George, Ludwig Klages, Alfred Schuler und Karl Wolfskehl, in deren Bannkreis Otto in seinen Münchener Jahren zwischen 1898 und 1911 geriet. Bereits in diesem Zeitraum wurden die Grundlagen der »Götter Griechenlands« erarbeitet, das spätere Hauptwerk konzipiert.

Die Kosmiker und die wohl frühen Kontakte zum Weimarer Archiv Elisabeth Foerster-Nietzsches, ja der »Dritte Humanismus« insgesamt bleibt darin von Bedeutung, auch wenn sich Otto im Buch selbst nicht auf George, Klages und Schuler, sondern auf Schelling und Creuzer, Goethe und Hölderlin beruft. Unbeschadet dessen sieht es der – sich dadurch von den Klassikern unterscheidende – Theologe als seine Aufgabe an, den deutschen Hellenismus über Goethe und Hölderlin hinausführen zu müssen, und zwar gerade auch in politisch-theologischer Hinsicht, nämlich in Richtung auf einen »Götterständestaat«.

Spätestens im Jahre 1929 gerät diese »aristokratische« Theologie in einen aktuellen Kontext. Als die Projektion, die sie ist, ist sie nicht zuletzt »durch die soziale Gebundenheit der klassischen Altertumswissenschaft an ihre Standesvertreter in den Schulen und die Gei-

4 Vgl. Barbara von Reibnitz, Nietzsches »Griechischer Staat« und das Deutsche Kaiserreich, in: Der altsprachliche Unterricht 30,3 (1987), S. 76–89; dies., Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche, »Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik« (Kap. 1–12), Stuttgart/Weimar 1992.

stesaristokratie an den Universitäten zu erklären. Diese Schicht hat bereits im 19. Jahrhundert ein vorindustrielles, aristokratisches, heroisches Menschenbild – als Kontrast, Ausweg, Utopie – propagiert, und zwar für den neuen Bürger-, Geistes- und Bildungsadel. Seine deutliche Kritik hindert Cancik nicht, Otto – vielleicht allzu sehr – von der »Konservativen Revolution« abzuheben und dem Nationalsozialismus entgegenzustellen. Der Verfasser der »Götter Griechenlands« erscheint ihm als spezifisch neuheidnischer Vertreter machtgeschützter deutscher Innerlichkeit, ganz dem Erbe der Empfindsamkeit, des Idealismus, Klassizismus und der Romantik: deren Kunstreligion verpflichtet.

Anders der Verfasser des nur vier Jahre späteren Buches »Dionysos. Mythos und Kultus«, mit dem sich Canciks zweite Otto-Kritik auseinandersetzt. Für Otto ist konventionelle Religionswissenschaft, da sie Teil einer auf Zweckrationalität und Profit gerichteten »bürgerlichen Gesellschaft« ist, unfähig, den wirklichen Gehalt der Begriffe Kultus und Mythos zu erfassen. Seine Wissenschaftskritik ist zugleich Kulturkritik, wie Cancik kommentiert. Sie richtet sich gegen die »Gesinnung des modernen Menschen«, sein »stückhaftes, mechanistisches Denken«, seinen »matten, nüchternen Verstand«, der alles aufs Zweckmäßige reduziert«. Dieser abgewerteten Kultur stellt Otto einen zweckfreien Kultus des immer gleichen Lebens, des Wahnsinns und der plötzlich ineinander umschlagenden Gegensätze entgegen: den des Dionysos.

Grundlage seiner Dionysosinterpretation bilden für Otto nicht die relativ gut bekannten großen attischen Festen der historischen Zeit, sondern die Agrionien von Orchomenos, ein in winzigen Fragmenten spät bezeugtes, von Otto aber für besonders archaisch angesehenes Ritual. Hier findet Otto den dunklen, ja »grausamen«, aber elementaren Aspekt des Dionysos realisiert, den die traditionelle Interpretation ausgeblendet habe. Die Patenschaft Nietzsches bei dieser »Entdeckung« ist offenkundig. 1934 hielt Otto einen Vortrag im Weimarer Nietzsche-Archiv mit dem Titel »Der junge Nietzsche« und resümierte: »Sein Werk ist das Neuaufwachen des Dionysischen Geistes in einer harten Zeit, der die Gestalt des Kosmos zerbrochen ist.« Die von Otto affirmierte »Härte« seiner eigenen Zeit, die er, über Nietzsche vermittelt, auf eine vermeintlich archaisch-hellenische projiziert, schlägt sich nicht zuletzt nieder in einer »erschreckenden Sprache«, die Cancik anschließend in extenso charakterisiert. Ottos »Dionysos« wird so als Teil der damaligen Nietzschebewegung kenntlich gemacht. Fluchtpunkt von Canciks zweiter Otto-Analyse ist denn auch die »kultische Konkretisierung« der rhetorischen Feier des Dionysos und seines Propheten Nietzsche durch das offizielle »Dritte Reich«. Es förderte nicht nur das Nietzsche-Archiv, sondern errichtete eine Nietzsche-Gedenk- und -Schulungsstätte, die 1937

zum Teil eingeweiht werden konnte. Und – das ist die Pointe – rechtzeitig zum 100. Geburtstag Nietzsches konnte in ihr 1944 eine von Mussolini gestiftete antike Dionysos-Skulptur aufgestellt werden. Erst im Lichte dieser Tatsachen wird der rhetorische Beitrag besser verständlich, den Walter F. Otto zum 90. Geburtstag Nietzsches geliefert hatte. »Auch seine als Religionsgeschichte ausgelegte Monographie, der ›Dionysos‹ von 1933, gewinnt erst als Theologie einer dionysischen Weltanschauung in Deutschland ihre volle Bedeutung.«

Mit diesen Worten schließt Canciks Aufsatz »Dionysos 1933«, der auch »Dionysos 1933–45« überschrieben sein könnte. Zumindest die Tatsache, daß Otto zeitlebens einen latinistischen Lehrstuhl hatte, ließ dieses Thema ins ›Ressort‹ des jüngeren Kollegen fallen. Aber »Neuheiten« bzw. »Völkische Religion« und »Totaler Staat«? Nun, J.W. Hauer, der Präzeptor der »Deutschen Glaubensbewegung«, die Cancik in seinem, auf den »Dionysos 1933« folgenden Beitrag untersucht, war zwar Indologe, doch in Personalunion vertrat er – wie in Tübingen noch lange üblich – auch die Allgemeine und Vergleichende Religionswissenschaft. Dadurch ist die Religionsgeschichte in J.W. Hauers Fall zugleich Zeitgeschichte der Religionswissenschaft, sind er und seine »Glaubensbewegung« ein bedeutender Gegenstand für eine kritische Selbstreflexion des von Cancik mitvertretenen Fachs Religionsgeschichte. Es handelt sich bei seinem Aufsatz um einen bahnbrechenden Beitrag zur Erforschung der »Völkischen Bewegung« insgesamt,<sup>5</sup> und zwar in der Epoche ihres größten Erfolges, freilich auch ganz schnellen Niedergangs.

Es ist Canciks kaum widerlegbare These, daß für die Völkischen im allgemeinen und ihren religiösen Flügel im besonderen die Machtübergabe an die Nationalsozialisten einen Pyrrhussieg darstellte. Die Nazis und Hitler ihnen voran wollten keine apart eigene Religion, und sei sie noch so »arteigen« – mittelfristig nicht, weil sie zu taktischen Rücksichten gegenüber den christlichen Kirchen gezwungen waren, und langfristig nicht, weil sie (ihrem Totalitätsanspruch entsprechend) auch den »Deutschen Glauben« in ihre Regie nehmen und niemand anderem überlassen wollten, er sei ihnen noch so zugewandt. Ungeachtet dessen erbrachte der momentane Aufschwung der Deutschen Glaubensbewegung mehrere umfassende Darstellungen ihres religiösen Wollens. Cancik analysiert vor allem die Schriften Hauers und seines Stellvertreters Fritz Gericke und kommt zu dem Ergebnis: Die Religion der Deutschgläubigen ist

5 Vgl. jetzt Ulrich Nanko, Die Deutsche Glaubensbewegung. Eine historische und soziologische Untersuchung, Marburg 1993; Uwe Paschner/Walter Schmitz/Justus H. Ulbricht (Hg.), Handbuch zur »Völkischen Bewegung« 1871–1918, München 1996; Stefanie v. Schnurbein, Religion als Kulturkritik. Neugermanisches Heidentum im 20. Jahrhundert, Heidelberg 1992.

antichristlich und parachristlich, zugleich laizistisch und mystisch, aber nicht theistisch (weder mono- noch polytheistisch). Nicht zuletzt dies unterscheidet die sich neuheidnisch gerierenden Deutschgläubigen von den »alten Heiden«. Als Bezeichnung für die neue Religion bietet sich der Ausdruck »Völkische Religion« an.

»Völkischer Religion« gegenüber ist die von den Nazis selbst entwickelte »Faschistische Religion«, wie Cancik sie nennt, in ihrer unverwechselbaren Eigenständigkeit zu »würdigen«. Cancik leistet seinen Beitrag dazu in Analyse der nächtlichen Reichsparteitagsrede Hitlers vom 11. September 1936. Es handelt sich um eine besonders beweiskräftige Fallstudie zur frühen These von Victor Klemperer: »Der Nazismus wurde von Millionen als Evangelium hingenommen, weil er sich der Sprache des Evangeliums bediente.« Cancik weist in der von ihm herangezogenen Reichsparteitagsrede Hitlers speziell johanneisches Sprachmaterial nach, mit dessen Hilfe »der Führer« eine nationalistische Einheitsmystik formuliert. Ihre der christlichen analoge Trinität besteht aus dem deutschen Volk, der »alten Garde« und ihm, dem heilandgleichen »Führer«. Sie seien »jetzt«, »in dieser Nacht«, wie Hitler geradezu liturgisch proklamiert, »Deutschland«.

Cancik zeigt nachdrücklich, wie rhetorisch gekonnt und »bibelfest« Hitlers Rede ist. Um jedoch eine Überdimensionierung des religiösen Faktors zu vermeiden, versäumt er nicht, darauf hinzuweisen, daß Hitler in vielen Zungen sprach, aber eben auch in einer religiösen, ja »pfiingstlichen«. Und Cancik beläßt es nicht bei der Sprachanalyse – Hitler und seine Mitstreiter, Alfred Speer allen anderen voran, verstanden sich auch auf architektonische, theatrale und musikalische Inszenierung solcher »Weihestunden«. <sup>6</sup> Erst diese Szenerie stimmte die über Zweihunderttausend auf dem Zeppelinfeld (und die Millionen an den »Volksempfängern«!) auf die »Predigt« des »Führers« wirkungsvoll ein, die – wie traditionsbewußt auch immer – natürlich politisch ist und (schon deswegen) »modern«: Hitlers »Religion will aufgeklärt sein, wissenschaftlich, modern, entsprechend der Ideologie des Nationalsozialismus im ganzen, die den (Alt-)Konservatismus »modernisierte«, popularisierte. sozialisierte.«

Unbeschadet dessen muß ein begrenzter, wichtiger Teil des Nationalsozialismus, insoweit dieser Religion ist, als Mystik, im besonderen als eine moderne Form von Einheitsmystik, ja als erotische Gemeinschaftsmystik klassifiziert werden. Der Reichsparteitag war

<sup>6</sup> Vgl. jetzt u. a. Yasmin Doorny, Die sakrale Dimension des Reichsparteitagsgeländes in Nürnberg, in: Richard Faber (Hg.), Politische Religion – religiöse Politik, Würzburg 1997, S. 205–224. Dieser Sammelband ist Hubert Cancik gewidmet.

– mit Worten des zeitweiligen Reichjustizministers und späteren Chefs des »Generalgouvernements« Hans Frank – Hitlers »Hochzeitstag mit dem deutschen Volk«. Dessen »Körper« sollte – für Hitlers Kult, der nicht zuletzt Totenkult war, entscheidend – Lebende und Tote umfassen. Gefallene, lebende und künftige Soldaten und all deren »Heldenmütter« zusammen sollten ihn bilden.

### III.

Canciks Analyse der Hitler-Rede ist zuerst in einem von Günther Kehrler herausgegebenen Sammelband zur »Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland« erschienen, aus gutem bzw. schlechtem Grund: Die Bundesrepublik steht bis heute im Schatten des ihr vorhergegangenen »Dritten Reiches«. Sich ihm gegenüber – nicht nur verbal – zu profilieren bleibt ihre vornehmste Aufgabe. Das wußten schon die Mütter und Väter des Grundgesetzes von 1949. Sein erster Artikel, Gegenstand des nächsten Beitrags von Cancik, sollte dem Rechnung tragen: »Die Würde des Menschen ist unantastbar.« Cancik geht es – aus aktuellem Anlaß wie grundsätzlichem Interesse – um die religions- und philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen von Art. I, Satz 1 GG. Die juristische Zitierweise ist nicht aufgesetzt, sondern entspricht der Überzeugung: »Diese Worte sind Gesetz, nicht, wie der gehobene Ton nahelegen könnte, eine schön stilisierte, aber juristisch wenig verbindliche Präambel.« Dennoch ist der »eherne Klang ... Nachhall alter religiöser Sprache«. Cancik verweist mit Recht darauf, daß der Parlamentarische Rat die Begründung der Menschenwürde durch Rückgriff auf die christliche Theologie abgelehnt hat. Aus guten Gründen, wie Cancik mit einer auf die antike Philosophie zurückweisenden Begriffsgeschichte nachweist: »Die Bekenntnisse des neuzeitlichen Humanismus zur ›Menschenwürde‹ sind nicht Säkularisate, aus dem Christentum usurpiert, sondern Fortsetzung antiker Traditionen, oft angeregt durch das Christentum, oft erst gegen erbitterten und lebensbedrohlichen Widerstand der christlichen Administration durchgesetzt.«

»Der neuzeitliche Begriff ›Menschenwürde‹, wie ihn, durch mancherlei Vermittlung, die Vereinten Nationen und das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland aufgenommen haben, stammt«, wie Cancik präzisiert, »aus der laikalen, humanistischen Philosophie des fünfzehnten Jahrhunderts«. Diese Feststellung bietet jedoch keinen Anlaß zu humanistischem Triumphalismus. Eingebunden in die Anthropologie der Zeit, reichte die befreiende Kraft nicht über die politischen Interessen der oberitalienischen Stadtbürger hinaus.

Von diesen – der humanistischen Tradition gegenüber – kritisch-einschränkenden Bemerkungen her ist es nur ein Schritt zu Canciks historischer Genealogie von »Gleichheit und Freiheit«, die in einer



Hommage an Gracchus Babeuf und seine »Verschwörer für die Gleichheit« kulminiert. Auch hier verwahrt er sich gegen eine einseitige Ableitung der Grundprinzipien aus Bibel und christlicher Tradition. Freilich ist die antike Tradition nur dann einschlägig, wenn man sie differenziert und speziell auf die stoische abhebt. Cancik nennt vor allem deren Begründer Zenon von Kition, auf den sich einer der unmittelbaren Lehrer der französischen Verfassungsväter, der Enzyklopädist Diderot – durch den Neustoizismus des 16. und 17. Jahrhunderts vermittelt – dann auch berufen hat. Konsequenterweise allerdings erst Babeuf, der »das ›Weltbürgertum‹ Zenons« als »Teil eines umfassenden gesellschaftskritischen und utopischen Entwurfs«, »als Verfassungsforderung ... für den Weltbürgerstaat« versteht.

Cancik läßt keinen Zweifel daran, daß sich weder die römische Republik, noch das römische, der Stoa so viel verdankende Naturrecht zu Babeufs frühsozialistischer Utopie aufgeschwungen hat, aber er kann beide und die Stoa ihnen voran als *conditiones sine qua non* des modernen Sozialismus erweisen. Das ist für den früh mit seinen Eltern aus der DDR geflohenen Cancik von durchaus aktuellem Interesse. Sein Vortrag »Der Ismus mit menschlichem Antlitz«, mit dem der vorliegende Band schließt, macht dies deutlich. Er thematisiert noch einmal explizit jenen Begriff, der Canciks erkenntnisleitendes Interesse, ja sein wissenschaftliches Ethos bestimmt, den Humanismus.

Sein »kritischer« Humanismus ist ein solcher nicht zuletzt deswegen, weil er prinzipiell dem »Realen Humanismus« des jungen Karl Marx verpflichtet bleibt. Den »Abendländischen« Humanismus will Cancik »noch nicht einmal ignorieren«. Dem Renaissance-Humanismus, dem Neustoizismus, der Aufklärung und der Französischen Revolution mißt Cancik dagegen einen wirkungsgeschichtlich hohen Wert bei. Dennoch setzt sein letzter Beitrag erst kurz nach 1800 ein, und zwar bei einem deutschen Philosophen (und Pädagogen): bei Friedrich Immanuel Niethammer, einem Kommilitonen Hegels, Hölderlins und Schellings und Mitglied des »Jenaer Kreises«. Eben dessen Humanismusbegriff – das Wort wurde durch ihn erst erfunden – läßt sich auf die Formel bringen: »Bildung zur Humanität durch die Aneignung der Ideen des Wahren, Guten und Schönen in der classischen Form, wie sie bei Griechen und Römern – und nur dort – anzutreffen ist.« Schon in seinem Ursprung, das arbeitet Cancik heraus, ist Humanismus »ein apologetisch-polemischer Begriff, antimodern und retrospektiv, defensiv und elitär, zumal da die ökonomischen und sozialen Voraussetzungen für eine humanistische Bildung verschwiegen werden; dogmatisch und exklusiv: nur das Klassische zählt, und das gibt es nur bei ›den classischen Nationen‹.«

Diesen Humanismus – dessen Errungenschaften gegenüber der traditionell-christlichen Dogmatik nicht verschwiegen werden, kritisiert Cancik in Anlehnung an den jungen Marx. Im Unterschied zum späten hält er jedoch am Begriff eines ›realen‹ und kritischen Humanismus fest. Wer immer sich auf ›Humanismus‹ beruft, dem ist mit Cancik – und dem von ihm hochgeschätzten Bertolt Brecht – ins Stammbuch zu schreiben:

1. »Wer so privilegiert ist, daß er über Humanismus forschen und reden darf, soll nie vergessen, wer ihm das Essen kocht.«

2. »Kritischer Humanismus hat die Seele des Packesels . . . und den Stachel der Wespe.«

Wir freuen uns, dem Lehrer, Kollegen und Freund die Wiederveröffentlichung der hier versammelten Aufsätze abgerungen zu haben. Sie interessieren mehr als *ein* Fachpublikum und sind von allgemein kultureller und politischer Bedeutung. Leider können die hier vorgelegten Texte nur ein schmales Spektrum von Canciks Arbeiten abdecken. Deswegen hoffen wir auf das baldige Erscheinen weiterer Bände. Sie sollten die bibelwissenschaftlichen, literaturwissenschaftlichen und nietzschephilologischen Beiträge dokumentieren. Vorerst können wir nur auf die unserem Sammelband angehängte Bibliographie Canciks verweisen, in der selbstverständlich auch die Arbeiten aufgeführt sind, die er zusammen mit seiner Frau Hildegard Cancik-Lindemaier veröffentlicht hat. Um einen Band, der ausschließlich ihren Aufsätzen gewidmet ist, bemühen wir uns.

Hubert Cancik verbindet – und das gilt ebenso für seine Frau – in all seinen Studien historisch-philologische Genauigkeit mit begrifflicher Arbeit und gegenwartsbezogener Reflektiertheit. Altertumswissenschaft wird auf diese Weise zur aktuell bedeutsamen Kulturwissenschaft, die oft allzu enge Fachgrenzen sprengt und sich gebotener Interdisziplinarität öffnet. Dies sind die sachlich entscheidenden Gründe für unsere Editionsbemühungen (alle Beiträge erscheinen in ihrer ursprünglich publizierten Form; ein Personenregister erschließt historische und wissenschaftsgeschichtliche Details der Arbeiten). Daß uns diese Arbeit persönlich die Möglichkeit gibt, Dank zu sagen, wollen wir nicht verschweigen.

# Graecistik und Latinistik im Fachbereich Kulturwissenschaft an der Universität Tübingen

## *I. Der Fachbereich*

Ich möchte Ihnen einige Überlegungen referieren, die man im Seminar für Klassische Philologie zu Tübingen anstellt, seitdem dieses Seminar dem Fachbereich Kulturwissenschaft zugeschlagen und die von der Grundordnung vorgeschriebene Studienkommission gewählt worden ist.

Die Eingliederung der Klassischen Philologie in den Fachbereich Kulturwissenschaft erscheint vorerst als eine gute Lösung, da Tübingen eine starke religionswissenschaftliche, kunstwissenschaftlich-archäologische Tradition besitzt. Dasselbe gilt für die Orientalistik, die ebenfalls in diesen Fachbereich eingebracht wurde. Mit der Orientalistik kam die Religionswissenschaft; zu dieser gesellten sich Kunst- und Musikwissenschaft, Archäologie und Ethnologie, so daß das kulturwissenschaftliche Spektrum einigermaßen abgedeckt wird. Bedenklich ist das – vorläufige? – Fehlen theoretischer Wissenschaften: Die Rhetorik ist in die Neuphilologie gewandert, die Alte Geschichte zu den Historikern; als schwacher Trost blieb: die Allgemeine und Vergleichende Sprachwissenschaft.

Welche Aufgaben hat die Klassische Philologie – einst enzyklopädische Super-Wissenschaft mit einem hochgeschraubten Bildungsanspruch – in diesem neuen, nicht literaturwissenschaftlich orientierten Fachbereich?

Zunächst möchte ich auf zwei Dinge hinweisen:

a) Die Lage der Fächer Graecistik und Latinistik ist von ihrem Gegenstand und ihrer Geschichte her natürlich eine andere als die der Germanistik oder Romanistik. Gleich ist immerhin ein latentes, aber andauerndes Krisenbewußtsein, das erstaunlicherweise – ob schon die Fächer um ihre Existenz an der Schule zu kämpfen haben – zu keiner Reformneurose, freilich auch zu keiner Selbstkritik und Neubestimmung geführt hat.

b) Ich benutze zahlreiche vorbelastete, gelegentlich außerordentlich hohe Worte, ohne die distanzierenden Gänsefüßchen mitzusprechen; ich hoffe, daß diese Worte (Kultur, Tradition, Humanismus gar) durch den Zusammenhang wenigstens vor allzu schlimmen Mißverständnissen geschützt sind. Ich vermeide andererseits gängige Terminologien, ohne den relativen Wert derartiger Umformulierungen zu verkennen.

## *II. Kulturwissenschaft*

Gegenstand der Klassischen Philologie (Altertumswissenschaft) ist die antike Kultur. Neben den Zentralkulturen der Griechen und Römer stehen, an untergeordneter Stelle, die Substrate (z.B. die altmediterranen Kulturen), die Rand-, Partial- und Nachfolgekulturen (z.B. Judentum, Christentum; Etrusker, Phoeniker, Germanen). Die klassische Altertumswissenschaft wäre demnach als epochal und regional begrenzte Kulturwissenschaft zu verstehen<sup>1</sup>.

Kultur meint hierbei die Gesamtheit des gesellschaftlichen und individuellen Lebens, nicht jene von der historischen Wirklichkeit isolierte, verklärte ›geistige Welt der höheren Werte‹.

Ziel der wissenschaftlichen Beschäftigung mit antiker Kultur ist die Erkenntnis der kulturellen Sachverhalte in ihrem Funktionszusammenhang sowie ihre Tradierung (Vermittlung).

Ein wichtiger, aber nicht der einzige Weg zur Erfassung eines kulturellen Sachverhaltes (z.B. einer Tragödie und ihrer Aufführung, einer Stadtanlage, eines Opfers, eines Prozesses; einer Institution wie Familie, Priestertum, Prostitution oder Todesstrafe) führt über Texte (Inschriften; Nieder- und Hochliteratur).

Die Texte sind nicht autonom; sie stehen in einem kulturellen Kontext; sie vermitteln die Kenntnis von Dingen und Vorstellungen, Erfahrungen, Erlebnissen, typischen Assoziationen, Gefühlen etc., bzw. sie setzen diese Kenntnis voraus; die Texte können ohne die Kenntnis der kulturellen Situation von Autor und Publikum nicht sachgemäß verstanden werden, selbst dann nicht, wenn sie diese Situation transzendieren (wollen).

Die Sachen und Vorstellungen müssen aber auch durch nicht-philologische Methoden, vor allem der Kunstwissenschaft (Archäologie), der Rechts-, Gesellschafts-, Religionswissenschaft (u.a.m.) erschlossen werden. Kulturelle Sachverhalte sind nur mit dem Methodenpluralismus dieser Wissenschaften faßbar. Der nur-formale, ästhetisierende Zugriff, der nur auf Strukturen, rhetorische Schemata, Aufbaugesetze u.ä. achtet, verfehlt sie.

Die Frucht einer kulturwissenschaftlichen Beschäftigung mit antiken Sachen und Wörtern ist die wissenschaftlich begründete Einsicht und die Anschauung eines ausgezeichneten, komplexen, aber überschaubaren kulturellen Systems.

Diese Beschäftigung erfordert und entwickelt die Phantasie, das wertende Bewußtsein, Intuition und Intellekt; sie erfordert die Disziplin des genauen Sehens und Hörens, die auf Toleranz oder be-

---

<sup>1</sup> Die Einheit aller lat. Texte aufgrund der Einheit der Sprache zu postulieren und darauf eine literaturwissenschaftliche Latinistik zu bauen, die bis in den Neuhumanismus reicht, scheint uns weniger nützlich.

dingter Sympathie beruhende Wahrnehmungsfähigkeit für das Fremde, sie erfordert und schult die Ausdrucksfähigkeit, weil die überlieferte Erfahrung (Fremderfahrung; Kontrasterlebnisse) als solche erkannt und in Übersetzung, Deskription, Interpretation oder Imitation einer veränderten kulturellen Situation vermittelt werden muß (Tradierung, Zustimmung, Ablehnung).

### *III. Humanismus*

Das moralische und pädagogische Korrelat dieser kulturwissenschaftlichen Konzeption der klassischen Altertumswissenschaft ist der kritische (emanzipatorische) Humanismus. Das Verstehen der antiken Kulturen ermöglicht Einsicht in das Funktionieren von Kultur überhaupt; es erleichtert die Distanz zur eigenen Situation, indem es die Relativität, die mannigfaltige Bedingtheit und Veränderbarkeit der eigenen kulturellen Tradition klar macht.

Die nicht vorhandene bzw. sich verringernde Kontinuität zwischen antiker und neuzeitlicher Kultur verhindert vorschnelle Identifikationen; die Diskontinuität ist von Vorteil, insofern gerade die Beschäftigung mit einer Kultur vor Christentum und Demokratie, vor technologischer Naturwissenschaft und Psychologie; mit einer vor-industriellen, patriarchalisch und ständisch stark gebundenen Gesellschaft, die ihre Struktur als Sklavenhaltergesellschaft nur selten zu kaschieren suchte; mit einer Welt, in der die Natur noch nicht grenzenlos ausgebeutet und beschädigt war, – ›neue‹ Aufschlüsse über Möglichkeiten menschlichen Verhaltens und Erlebens (und die entsprechenden Ausdrucksformen) bietet.

Derartige Einsichten sind kritisch bezüglich der antiken und der neuzeitlichen Kultur. Antike Kulturen sind nicht pietätvoll zu konservierende Vorbilder, sondern historische, relativierbare Modelle.

Diese Modelle beziehen sich auf die gesamte Kultur – und die Literatur als einen Teil der Kultur – und auf den ganzen Menschen. Kritischer Humanismus entwickelt die Sensibilität im Bereich der optischen, akustischen, moralischen und religiösen Information, die Urteilsfähigkeit und im relativierenden Vergleich das Wertgefühl; er kultiviert die Erlebens- und Genußfähigkeit des Menschen; er bereichert die Erfahrung und die Glücksmöglichkeiten durch die Erschließung der Tradition (Analyse a-typischer Situationen und Probleme).

Damit wird die oft naiv, aber deshalb nicht minder wirkungsvoll betriebene Pflege von Sekundär- und Partialtugenden wie Pietät und Traditionsbewußtheit, scholastisch-autoritätsbezogenes Denken, die Anpreisung von Würde, Disziplin und Ordnung ersetzt bzw. ergänzt durch die Befähigung zu theoretischer und praktischer Kri-

tik von Autorität und Tradition, z.B. aufgrund stärkerer Beachtung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bedingtheiten der Kultur; der Preis des Guten, weil Alten wird relativiert durch die Kenntnis der Fehlentwicklungen, das Lob der Kontinuität durch das Wissen um die dadurch verhinderten Fortschritte, konkreter: der Preis der genannten römischen Wertbegriffe (Pietas, Fides, Mos maiorum, Dignitas, Auctoritas, Ordo, Disciplina) durch den Tadel ihrer Unwerte.

Im Interesse dieses sach- und gegenwartsbezogenen Humanismus wird jede nur formale – sprachliche, logische, ästhetische und technologische – Dressur abgelehnt, wenn sie den Menschen auf einseitige oder leere Kenntnisse oder auf lediglich in der Arbeitswelt benötigte Fertigkeiten beschränken will. Wenn ein Modell der Latinistik als lateinische Linguistik und Literaturwissenschaft auf eine derartige Dressur abgestellt ist, wäre es abzulehnen.

#### *IV. Studium und Beruf*

Aus diesen Betrachtungen über Graecistik und Latinistik als antike Kulturwissenschaften lassen sich einige Folgerungen für die Motivation des Studiums, für Studiengang und Prüfungen und das Berufsziel ableiten.

Das Studium der antiken Kultur, ihres Funktionierens, ihrer Voraussetzungen und Folgen dient nicht ausschließlich und nicht in erster Linie der Ausbildung von Sprach- oder Literaturlehrern; die sprachliche Schulung, die Medienkunde ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel, und zwar gleichermaßen für Schule und Hochschule. Studium und Unterricht zielen auf eine humane Bildung, die allein die wissenschaftliche oder pädagogische Arbeit mit antiker Kultur rechtfertigen kann. Dieses Ziel wird, wie in II angedeutet, auf der Hochschule erreicht durch eine umfassende wissenschaftliche Beschäftigung mit Sachverhalten der antiken Kulturen. Deshalb steht neben dem (zu modernisierenden) Sprachstudium die systematische Aneignung der wichtigsten Sachgebiete und ihrer spezifischen Methoden, und zwar nicht anhand von Autor NN. Hierfür könnte auf der Grundlage bereits bestehender Ansätze ein Grundstudium der (antiken) Kulturwissenschaft entwickelt werden.

Das Staatsexamen darf nicht eine auf die Erfolge der ›Stilübungen‹ beschränkte Prüfung sein. Das in Vorlesungen und Seminaren immer schon (als Luxus) geforderte sachliche, methodische und interpretatorische Können sollte als Kommentar o.ä. im schriftlichen und mündlichen Examen (stärker) berücksichtigt werden.

Das anzustrebende Berufsbild wäre eher das eines Kulturlehrers als das eines Literaturlehrers. Wenn überhaupt ein wie auch immer

modifizierter Bildungsanspruch der klassischen Kulturen (Sprachen) vertreten werden sollte, dann muß das Humanisierungspotential dieser Fächer, oder schlichter: ihre humanen Möglichkeiten realisiert werden.

# Altertum und Antikerezeption im Spiegel der Geschichte der Realencyklopädie (1839–1993)

## *I. Kurze Geschichte der »Realencyklopädie des classischen Alterthums«*

August Friedrich (von) Pauly (1796–1845) war Philolog, Theolog, Lehrer, zuletzt Gymnasialprofessor in Stuttgart. Sein Großvater, Christoph Friedrich Pauly, gebürtig aus Tyrnau (Trnava) in Ungarn, ist seit etwa 1750 in Ludwigsburg als fürstlicher Kammerhusar nachzuweisen. Der Vater, August Friedrich Pauly (1756–1818), war Theolog und Hofmeister, Pfarrer in Benningen am Neckar, Professor am theologischen Seminar in Maulbronn und schließlich wieder Pfarrer in Mössingen bei Tübingen. Er verfaßte ein dreibändiges Werk mit dem Titel: »Vollständige Methodologie der öffentlichen Unterweisung der lateinischen Sprache und Literatur« (Tübingen 1785–1799). Auch das Lebenswerk des Sohnes, die *Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft* (1839–1852), wurzelt im württembergischen Schulwesen. Ein »Handlexikon« sollte es sein, für den Gebrauch in Gymnasien und Lyzeen. Also gerade kein fülliger, barocker *Thesaurus antiquitatum* im Stile eines Graevius (1632–1703) oder Pieter Burmann (1688–1741), geschweige denn eine aufgeklärte *Encyclopédie* für das Altertum nach französischem Muster. Der Prospekt von 1850 empfiehlt das immerhin sechsbändige Werk als »Sachlexikon« für das »reale Gebiet der classischen Studien«, als Ergänzung zu Wörterbuch und Grammatik, den »formalen« Hilfsmitteln. Die Herkunft aus dem Schulwesen erklärt die kleinteilige, objektsprachliche Lemmatisierung, die noch den *Kleinen Pauly* von 1964 (1975) gelegentlich zum Realienwörterbuch macht, teilweise gar mit Stichwörtern in griechischen Lettern. August Pauly (jun.) will ältere Schullexika ersetzen, z. B. das *Neue Real-Schullexikon* von Karl Philipp Funke (5 Bände; Braunschweig 1800–1805). Er datiert sein Vorwort auf »Hundert und zwanzig Jahre« nach Hederich, der »die wichtigsten Gegenstände aus der politischen und literarischen Geschichte, der Erdbeschreibung und den sogenannten Antiquitäten des classischen Alterthums in einem realen Schullexikon zusammenstellte«. Gemeint ist das *Reale Schullexikon* des um die Lexikographie verdienten Rektor Benjamin Hederich (1675–1748): im Jahre 1717 erschien es in erster Auflage (<sup>2</sup>1747), begleitet von einem mythologischen Lexikon (1724, 1755, 1770) und einem Antiquitätenlexikon (1743).



Nach dem frühen Tode von August Pauly führten Wilhelm Sigmund Teuffel (1820–1878), der die Lehrerausbildung am Philologischen Seminar (Tübingen) begründete (1838), und Christian Walz (1802–1857) das Werk zu Ende (1852). Eine zweite Auflage, besorgt von Wilhelm Teuffel, scheiterte schon in den Anfängen (1861/66). Das »Handlexikon« explodierte durch die Stofffülle, die der Wissenschaftsbetrieb im industriellen Zeitalter produzierte.

Der Vertrag zwischen dem Metzler Verlag und Wilhelm Sigmund Teuffel über die zweite Auflage, Tübingen/Stuttgart 1862 lautet wie folgt:

»Zwischen der J.B. Metzlerschen Buchhandlung in Stuttgart und Prof. Dr. Teuffel in Tübingen ist heute folgende Übereinkunft getroffen worden:

- 1) Vom ersten Band der Pauly'schen RealEncyclopädie wird eine neue Auflage veranstaltet, welche, in peinlichst conciser Fassung, diesen Band auf die Höhe der wissenschaftlichen Entdeckungen zu bringen bestimt ist.
- 2) Die Redaction dieser neuen Auflage übernimmt Prof. Teuffel.
- 3) Der Satz der neuen Auflage, soweit er nicht schon erfolgt ist, begimt spätestens den 13. Januar 1862. Der Redacteur verpflichtet sich druckfertiges Manuscript solchem' Umfange<sup>Menge</sup> und so rechtzeitig einzuliefern, daß damit fortwährend mindestens Ein Setzer beschäftigt werden kañ und die Verlagshandlung ihrerseits verpflichtet sich ohne äußerste Noth, und auch dann nur auf kurze Zeit, den Satz nicht unterbrechen zu lassen.
- 4) Der Band erscheint in Lieferungen [Streichung]. Die ersten 19 Bogen [Streichung] werden spätestens 4 Wochen nach Vollendung des Satzes desselben versandt, und die Verlagshandlung wird durch Ankündigungen in einer Anzahl allgemeiner und fachlicher Zeitschriften für die Verbreitung Sorge tragen.
- 5) Als Honorar wird – soweit nicht einzelnen Mitarbeitern ausnahmsweise ein höherer Betrag bewilligt ist oder wird – für neugearbeitete Artikel 22 fl. pro 16 Druckseiten berechnet, für umgearbeitete Artikel – ohne Rücksicht darauf, wer der ursprüngliche Bearbeiter ist – die Hälfte jenes Betrages. Den ursprünglichen Bearbeitern wird, soweit sie darauf einen Rechtsanspruch haben und geltend machen, ein Viertel des ursprünglichen Honorars berechnet.

Die Auszahlung des Honorars erfolgt im Monat Juli.

- 6) Das Redactionshonorar beträgt 8 fl. für 16 Druckseiten, ohne Abzug der eigenen Beiträge des Redacteurs; auch erhält der Redacteur, außer den Aushängebogen, ein Freiexemplar des Bandes, sowie Ersatz seiner sämtlichen Portoauslagen in Sachen des Werkes.

- 7) Die erste und zweite Correctur besorgt der Redacteur und bezieht dafür 3 f 30 per Bogen zu 16 Druckseiten.

So erhalten

Tübingen, 8. Januar 1862 Prof. Dr. Teuffel

Stuttgart, 9. Januar 1962 J B Metzler'sche Buchhandlung«

### *Der Pauly-Wissowa*

Das wissenschaftliche Profil und die Verdienste, die sich Georg Wissowa (1859–1931), ein gebürtiger Breslauer mit gutem polnischen Namen, um die *Realencyclopädie* erworben hat, brauchen hier nicht noch einmal gerühmt zu werden (vgl. Bibliographische Notiz). Als Professor in Marburg (seit 1886; in Halle seit 1896) übernahm er 1890 die Leitung »einer zeitgemäß umgestalteten Neubearbeitung der altbewährten Pauly'schen Realencyclopädie«. Wissowa nimmt »in allen wesentlichen Punkten«, zumal in der Bestimmung des Gegenstandes, die Prinzipien seiner Vorgänger auf. Immer noch ist das »classische Alterthum« das einzige organisierende Zentrum.

Nach diesem Maßstab wird alles gerichtet, auch die christliche »Litteratur«. Die Ränder sind definiert nach den klassischen Quellen. Ein Korrektiv durch die nunmehr gut zugänglichen orientalischen Eigenquellen ist nicht vorgesehen. Doch hat Wissowa vorzügliche Orientalisten gewinnen können: F.C. Andreas, C. Bezold, F. Cumont, E. Sethe. Das Ende des klassischen Altertums in Ost und West wird lediglich mit zwei Namen annonciert: Cassiodor (ca. 490 – ca. 583) und Iustinian (482–565). Dabei wird gleichzeitig die Durchbrechung der Grenzen angekündigt. Isidor, Photius und die »Suda« genannte antike Realencyclopädie sollten denn doch nicht fehlen. Damit ist man mitten in byzantinischer Zeit (10. Jh.).

Auf zehn Jahre wurde das Unternehmen 1890 geschätzt. Der Nekrolog auf Wissowa rechnete 1931 wiederum mit »etwa einem Jahrzehnt«. Im Jahre 1980 schließlich, nach achtundsechzig (Teil-)Bänden und fünfzehn Ergänzungsbänden, wurde mit dem Register der Nachträge, Supplemente und Namen der 1096 Mitarbeiter (1893–1978) in Band vierundachtzig der Torso beendet.

Eine modernisierende Auswahl aus dem *Großen* ist der *Kleine Pauly*: Obschon die Bestimmung des Gegenstandes und die Prinzipien der Bearbeitung gleich geblieben sind, ist der *Kleine Pauly* aufgrund zahlreicher vorzüglicher neuer Artikel, die nicht nur den Zuwachs an Stoff, sondern auch neue Methodik und moderne Aspekte aufgenommen haben, mehr als »eine verkürzte Ausgabe« der großen Realencyclopädie. Doch fehlten Platz und Zeit für die Bildung von neuen Schwerpunkten.

- 1839 (1837)-1852 Die *Realencyclopädie der classischen Alterthums-wissenschaft* in alphabetischer Ordnung, herausgegeben von August Pauly (gest. 1845), Christian Walz, Wilhelm Sigmund Teuffel, erscheint im Verlag der J.B. Metzler'schen Buchhandlung, Stuttgart.
- 1861/1866 Zweite, revidierte Auflage (Band 1), herausgegeben von W.S. Teuffel.
- 1890 Georg Wissowa (Universität Marburg) übernimmt die Neuauflage.
- 1894 Der erste Band der »Neuen Bearbeitung« von Pauly's *Realencyclopädie* erscheint, herausgegeben von Georg Wissowa. Zu einem späteren Zeitpunkt treten als Herausgeber hinzu: Wilhelm Kroll (ab 1906), Karl Mittelhaus, Kurt Witte, Konrat Ziegler.
- 1905 Der erste Nachtragsband erscheint.
- 1914 Einrichtung einer zweiten Reihe (R-Z), die gleichzeitig mit der ersten bearbeitet wird.
- 1945 Alfred Druckenmüller, Inhaber des J.B. Metzler Verlags, überführt den Pauly-Wissowa in den neugegründeten Alfred-Druckenmüller Verlag.
- 1963 Abschluß der ersten Reihe.
- 1964–1975 *Der Kleine Pauly*; bearbeitet und herausgegeben von Konrat Ziegler, Walther Sontheimer und Hans Gärtner.
- 1967 Der Alfred-Druckenmüller Verlag wird an den Artemis-Winkler Verlag verkauft.
- 1972 Abschluß der zweiten Reihe.
- 1978 Der letzte Ergänzungsband des großen *Pauly-Wissowa* erscheint.
- 1979 Taschenbuchausgabe des *Kleinen Pauly*.
- 1980 Das Register für die Ergänzungsbände des großen *Pauly-Wissowa*, d.i. der 84. und letzte Band des Gesamtwerkes erscheint.
- 1991 Der Verlag G. Saur veranstaltet eine Mikrofiche-Ausgabe des großen *Pauly-Wissowa*.
- 1992 Die Rechte und Bestände des großen *Pauly-Wissowa* und des *Kleinen Pauly* werden vom Verlag J.B. Metzler zurückgekauft.
- 1996 *Der Neue Pauly*, Bd. 1, herausgegeben von Hubert Cancik und Helmut Schneider.

## II. Der Neue Pauly

### 1. Die Mitte und die Ränder

a) Der Umfang des *Neuen Pauly* wird, dem Kleinen gegenüber, verdoppelt. So können die neuesten Forschungen aufgenommen, zusätzliche Schwerpunkte gebildet und Dachartikel hinzugefügt werden, welche die traditionell gegenstandsbezogene Nahtsicht durch Überblicke ergänzen. Folgende Änderungen seien hervorgehoben:

- Erweiterung der Zeitgrenze auf ca. 800 n. Chr.;
- verstärkte Beachtung des alten und jungen Orients;
- Aufnahme der Byzantinistik;
- Gleichstellung der verbalen, optischen, materiellen Quellen;
- Ausbau der philosophischen Begriffsgeschichte;
- Erweiterung der Wirtschafts-, Sozial- und Alltagsgeschichte;
- Aufnahme der Wirkungsgeschichte;
- Aufnahme der Wissenschaftsgeschichte.

b) Der *Neue Pauly* bleibt ein Reallexikon. Die Stichwörter bleiben überwiegend kleinteilig, eher objektsprachlich, personen- und textnah. Die Kurzlemmata werden nicht von unübersichtlichen Dachartikeln verschluckt; einfacher Zugang zu den Grundinformationen, den Namen, Orten, Zahlen, Sachen.

Das Zentrum bleibt das ›klassische Altertum‹, die hellenische und römische Kultur in der Bronze- und Eisenzeit in allen ihren Ausprägungen. Aber das Feld, in dem dieses Zentrum lagert – »La Méditerranée« –, die orientalischen Voraussetzungen beider Kulturen, ihre Substrate und ihre Wirkung auf Kelten, Germanen, Slawen, Araber, auf Judentum und Christentum müssen detailliert bestimmt und neu gewichtet werden.

Für die ersten Herausgeber – Pauly, Teuffel, Walz – war hinreichend klar, weshalb ihr Altertum das »classische« sei. Goethe (gest. 1832) und Hegel (gest. 1831) waren ältere Zeitgenossen; zu Tübingen an der Neckarfront lebte immer noch ein revolutionärer Philhellene (bis 1843). Ihre poetische Neuschöpfung und geschichtsphilosophische Konstruktion der Antike waren, trotz vielerlei Anfechtungen, gültige Legitimation. Der Aufstieg des liberalen Bildungsbürgertums war noch ungebrochen; eine seiner wichtigsten Institutionen war das Gymnasium. Das Wort ›Humanismus‹ war noch jung und unverbraucht.

Auf der neuen Berliner Universität (1810) blüht die Altertumswissenschaft. Sogar im Königtum Württemberg gelingt »die Befreiung der philologischen Studien«. 1838 wird an der einzigen Landesuniversität, in Tübingen, ein Seminar für die Ausbildung von Lehrern errichtet. Sie mußten nun nicht mehr Theologie studieren,

wenn sie Lehrer werden wollten. Die Expansion der Bildung im bürgerlichen Zeitalter bleibt verbunden mit klassischer Antike und Humanismus als pädagogischem Programm. In diesem System liegt der geschichtliche Ort von Pauly's *Realencyclopädie* und der ihrer Benutzer.

Heute, nach 150 Jahren ist, bei allen wissenschaftlichen Fortschritten, weniger klar, was »classisch« sei, was Humanismus, ja was Altertum – wo fängt es an, wann hört es auf?

## 2. La Méditerranée

2.1 Technische Neuerungen, die Zunahme von Verkehr und Fernhandel, die Ausdehnung politischer Strukturen verdichten im zweiten vorchristlichen Jahrtausend den Raum zwischen Zweistromland und den Säulen des Herakles bei Gadir (Cadiz), vom Nil bis zu den Hyperboräern zu einem eigenen Kulturareal.

Dieser Kulturraum ›Mittelmeer‹ ist der geschichtliche Ort der ›klassischen Antike‹. Sie entsteht, dem Gefälle von Ost nach West gemäß, als eine spätaltorientalische Randkultur und wird zum Zentrum dieses Raumes.

Die »ägäische Koine« des zweiten Jahrtausends bringt mykenische Griechen nach Zypern und Syrien. Die alte Vermutung, die Leute von Ahhijawa, über die hethitische Texte der Großreichszeit (15./13. Jh. v.Chr.) berichten, seien Achaier, kann nunmehr als sprachwissenschaftlich und archäologisch gesicherte Tatsache gelten. Mykenische Waren, Keramik, Waffen finden sich sogar an der Nordgrenze des hethitischen Gebietes, ja in Hattuša selbst.

Die »dunklen Jahrhunderte« (ca. 1200–800 v.Chr.) schrumpfen. Bisher mußte mit mythischer Überlieferung spekuliert werden: Kadmos von Theben und Europa sind Ausländer aus Phoinikien, Danaos und seine Töchter Asylanten aus Ägypten. Jetzt schließen archäologische und epigraphische Funde den Hiat zwischen dem hethitischen Großreich und den späthethitischen Fürstentümern im Taurus und in Nordsyrien, der mykenischen Palastkultur und der geometrischen Zeit. Die hieroglyphenluwisch/phoinikische Bilingue vom Karatepe (etwa 720 v.Chr.) zeigt die Kontakte der Phoiniker mit den späthethitischen Staaten, die Bilingue aus Pyrgi zeigt die Kontakte mit den Etruskern. Der sprachgeschichtliche Zusammenhang der alt-anatolischen Sprachen mit dem Lykischen und Lydischen und deren Weiterleben bis in byzantinische Zeit wird sichtbar. Historikerkonstrukte wie der sog. ›Seevölkersturm‹ erweisen sich als Fabel. Die Epoche Homers (8. Jh. v.Chr.) ist nicht Uroffenbarung des hellenischen Genius, Völkerfrühling, die unbedingte, voraussetzungslose, naiv-schöpferische Jugend der griechischen Kultur, sondern bereits Erbe, »Renaissance« (Robin Hägg).

2.2. Die Ausgliederung der byzantinischen, germanischen, islamischen Kulturen wird hier als ›Ende der Antike‹ verstanden. Auch dieser Prozeß hat verschiedene Zäsuren, Retardationen, unklare Übergangszonen. Die Verwaltungsreform Diocletians (293 n.Chr.) und die Reichsteilung Theodosius' I. (395 n.Chr.) trennen den griechischen Osten vom lateinischen Westen, eine administrative Trennung, die sich schließlich in dem Schisma zwischen griechisch-orthodoxen und römisch-katholischen Christen abbildet.

Zu der administrativen Trennung kommen, infolge der arabischen Eroberungen in Syrien, Afrika und Spanien, politische und religiöse Grenzen. Da die Araber weder Byzanz (717/8 n.Chr.) noch Gallien (732 n.Chr.) erobern, entstehen in dem bislang integrierten Mittelmeerraum nun drei unterschiedliche Kulturräume: das lateinische Christentum, Byzanz und die islamische Welt, zu der nun beinahe ganz Spanien und Nordafrika gehören. Die Eckdaten für eine ›Weltgeschichte des Mittelmeerraumes‹ (Ernst Kornemann) im Altertum sind deshalb die ›ägäische Koine‹ und die neue Gliederung dieses Raumes im 8. Jh. n.Chr.

Die Staaten der Goten, Vandalen, verbleiben innerhalb der antiken Strukturen. Das Westgotenreich in Spanien bleibt ein »spätantikes Königtum«, bis die Araber es zerstören (711 n.Chr.). Diese Staaten lassen sich als »provinzielle Sonderentwicklungen« (Karl-Friedrich Stroheker) fassen, und insofern als eine letzte Phase der Antike. Bei den Westgoten in Spanien erhielt sich spätantikes Erbe länger als in anderen Teilen des lateinischen Westens. Diese Epoche, vor der Konsolidierung der feudalen, frühmittelalterlichen Strukturen im Westen, läßt sich als ›Subantike‹ charakterisieren.

Am stärksten bleibt die byzantinische Kultur dem subantiken Erbe verpflichtet; um 800 n.Chr. sind die Erschütterungen, die das Vordringen der Araber und der Bilderstreit sowie die Einführung der Themenverfassung ausgelöst hatten, überwunden; eine neue, die »makedonische« Renaissance beginnt. Auch das Kalifat der Omajjaden bleibt zunächst mit den spätrömischen Strukturen verbunden (Verwaltung, Steuer, Recht, Münzwesen, Bildungswesen), so daß auch der islamische Kulturraum in dieser Zeit als subantik charakterisiert werden kann. Erst die Verlagerung der Hauptstadt von Damaskus nach Bagdad durch die Abbasiden zeigt für den Ostteil eine Abwendung vom Mittelmeerraum.

2.3. August Pauly hatte »die beiden classischen Völker« als den Stoff für seine Realencyclopädie definiert: »Ägyptisches, Orientalisches, Nordisches u.a. kommt in Betrachtung, soweit es durch das Medium griechischer oder römischer Anschauung auf uns gekommen ist« (Vorwort 1837, VI). Vor der Erschließung der ägyptischen Hieroglyphentexte und der Keilschriftliteratur war dies ein vernünftiger Standpunkt. Noch 1894 hat Georg Wissowa – trotz der

Entzifferungen G.F. Grotefends und J.F. Champollions\* – dieses Prinzip bestätigt (Vorwort, V). Und so hatte es Friedrich August Wolf (1759–1824) gelehrt, in seiner »Darstellung der Alterthumswissenschaft« (1807, 18), Goethe ist sie gewidmet: »So bleiben uns denn nur zwei Nationen des Alterthums, deren Kenntniss eine gleichartige Wissenschaft bilden kann, Griechen und Römer, *Asiaten* und *Afrikaner* werden als litterarisch nicht cultivirte, nur civilisirte Völker, unbedenklich von unsern Grenzen ausgeschlossen; so auch die später bedeutend gewordenen Araber, wiewohl sie mit Hülfe der Griechen, wie vorher die Römer, einen gewissen Grad gelehrter Bildung erreichten.«

Der erstarrte Blick auf eine normativ gesetzte Mitte hin verformt notwendigerweise das Umfeld, marginalisiert die Ränder, verdrängt die Vorstufen und Konkurrenten. Die pragmatisch sinnvolle Beschränkung des Stoffes kann mißbraucht werden, um ideologische Borniertheit zu verdecken. Eigensinn und Eigen-Rhythmus der orientalischen Kulturen, der Rand- oder Folgekulturen (Kelten, Thraker, Skythen, Hunnen, Numider, Germanen, Parther, Slawen, Araber) müssen so dargestellt werden, daß es dem Leser möglich wird, den Gesichtspunkt aus dem Zentrum an die Peripherie zu verlegen, um von dort aus eine Mitte zu bestimmen.

»Weltgeschichte des Mittelmeerraumes«

**1. Integration des Mittelmeerraums**

- 15./13. Jg. v.Chr. Ahhijawa / Achaier in hethitischen Texten.  
 Mitte 2. Jt. Ägäische Koine.  
 1200/800 Sogenannte »Dark Ages«.  
 1100 Phoiniker gründen Gadir (Cadiz, Südspanien).  
 1200/700 Späthethitische Fürstentümer (Taurus/Nordsyrien).  
 8. Jh. Hieroglyphenluwisch/phoinikische Bilingue vom Karatepe (Kilikien).  
 um 500 Westsemitisch/etruskische Bilingue aus Pyrgi (bei Cerveteri);  
 griechisch/lykisch/aramäische Trilingue aus Xanthos (Lykien).  
 vor 13 n.Chr. Tatenbericht des Kaiser Augustus am Augustus-Roma-Tempel in Ankara, Türkei (Monumentum Ancyranum; griechisch/lateinisch).

\* Jean François Champollion (1790–1832); Entzifferung des Steines von Rosette: 1822. – Georg Friedrich Grotefend (1775–1853) erkennt 1802 die Königsnamen in altpersischen Keilschriften.

- 212                    Constitutio Antoniniana (römisches Bürgerrecht für alle freien Einwohner des römischen Imperiums).

## 2. Ausgliederung der Kulturräume

- 293/395 n.Chr.    Erste (administrative) Trennung in Ost- und Westreich.
- 642 und 698        Einnahme von Alexandrien und Karthago durch die Araber.
- 711                  Ende des Westgotenreiches in Spanien: Spanien unter arabischer Herrschaft, z.T. bis ins 15. Jh.
- 717/8                Der arabische Angriff auf Konstantinopel scheitert.
- 717/722             Schlacht bei Cavadonga (Asturien), Beginn der spanischen Reconquista.
- 732                  Der arabische Angriff auf Gallien scheitert (Schlacht bei Tours und Poitiers).
- 750                  Sturz der Omajaden; die Abbasiden verlegen die Residenz von Damaskus nach Bagdad.
- ca. 760              Die »Konstantinische Schenkung« wird zur Legitimation des Kirchenstaats fingiert.
- 800                  Wiederherstellung des »Imperium Romanum« im Westen durch Krönung Karls d.Gr. zum Kaiser in Rom.

## 3. Realien

Eine Encyclopädie der Realien wollte August F. Pauly liefern, die alle Gebiete der Altertumswissenschaft umfaßt, mit Ausnahme von Grammatik und Metrik, Kritik und Hermeneutik. Dabei brachte ihn ausgerechnet das Wort ›Realien‹ in Verlegenheit. Es handle sich um »sogenannte Antiquitäten«, »sogenannte Alterthümer«; Pauly erklärt diesen »vagen Ausdruck« (V); »... Alles das, was (a) von Grundsätzen, Formen und Organen der Staatsverwaltung und (b) Rechtspflege, (c) von dem Kriegswesen, (d) den religiösen Gebräuchen und (e) dem häuslichen Leben der Alten bekannt und wissenschaftlich ist.«

Diese Stoffe sind auch in dem Überblick über die ›Theile der Alterthumswissenschaft‹ enthalten, den Friedrich August Wolf, zur Freude seiner Kritiker, der »Darstellung der Alterthumswissenschaft« beigegeben hatte.

- I.     Philosophische Sprachlehre oder allgemeine Grundsätze beider alten Sprachen.
- II.    Grammatik der Griechischen Sprache.
- III.   Grammatik der Lateinischen Sprache.



- IV. Grundsätze der philologischen Auslegungskunst.
- V. Grundsätze der philologischen Kritik und Verbesserungskunst.
- VI. Grundsätze der prosaischen und metrischen Composition oder Theorie der Schreibart und der Metrik.
- VII. Geographie und Uranographie der Griechen und Römer.
- VIII. Alte Universalgeschichte oder allgemeine Geschichte der Völkerschaften des Alterthums.
- IX. Grundsätze der alterthümlichen Chronologie und historischen Kritik.
- X. Griechische Antiquitäten oder Geschichte der Zustände, Verfassungen und Sitten der vornehmsten Staaten und Völker Griechenlands.
- XI. Römische Antiquitäten oder Altertumskunde Roms und des ältern Römischen Rechtes.
- XII. Mythologie oder Fabelkunde der Griechen und Römer.
- XIII. Litterarhistorie der Griechen oder äussere Geschichte der Griechischen Litteratur.
- XIV. Römische Litterarhistorie oder äussere Geschichte der Römischen Litteratur.
- XV. Geschichte der redenden Künste und der Wissenschaften bei den Griechen.
- XVI. Geschichte der redenden Künste und der wissenschaftlichen Kenntnisse bei den Römern.
- XVII. Historische Notiz von den mimetischen Künsten beider Völker.
- XVIII. Einleitung zur Archäologie der Kunst und Technik oder Notiz von den übriggebliebenen Denkmälern und Kunstwerken der Alten.
- XIX. Archäologische Kunstlehre oder Grundsätze der zeichnenden und bildenden Künste des Alterthums.
- XX. Allgemeine Geschichte der Kunst des Alterthums.
- XXI. Einleitung zur Kenntniss und Geschichte der alterthümlichen Architektur.
- XXII. Numismatik oder Münzenkunde der Griechen und Römer.
- XXIII. Epigraphik oder Inschriftenkunde beider Völker.
- XXIV. Litterarhistorie der Griechischen und Lateinischen Philologie und der übrigen Alterthums-Studien nebst der Bibliographie.

Er hat in seiner Systematik die Antiquitäten als »Civilisation« zusammengefaßt und diese der »Cultur« entgegengesetzt. Den Unterschied bestimmt Wolf mittels des Begriffes »Litteratur«; das sind für Wolf schriftliche Beiträge aus allen Nationen zur Aufklärung der Zeitgenossen. Nur durch »Litteratur« ist »höhere, eigentliche Gei-

stescultur« möglich: Schreibkunst allein, zu amtlichen Zwecken und aus Notdurft, ist demnach keine Litteratur. Alle »höhere« Cultur ist »geistig oder litterarisch«. So konnte Wolf den Wilden, merkwürdigerweise auch den Asiaten, die Cultur absprechen, die »bürgerliche Policierung« oder Civilisation aber durchaus zugestehen – aus dem klassischen Alterthum aber waren sie jedenfalls auszuschließen: »Asiaten und Afrikaner werden als litterarisch nicht cultivierte, nur civilisierte Völker, unbedenklich von unseren Grenzen ausgeschlossen.« Diese Aussage ist, auch nach dem Kenntnisstand im Jahre 1807 und unabhängig davon, wie ›Cultur‹ definiert wird, borniert und falsch.

Andererseits ist – im Bewußtsein dieser Grenzen – das Ziel zu würdigen, das Wolf und seine Kritiker einer Altertumswissenschaft gesteckt haben: »Rekonstruktion des Alterthums in seinem ganzen Umfange« (August Boeckh, Encyclopädie, 1806/1865, passim). Eine »umfassende Culturgeschichte des Alterthums« (Boeckh) sollte es sein, philosophisch begründet, historisch-kritisch und »Kunst«. Die Geschichte der Philologie ist von Boeckh ausdrücklich und mit bemerkenswerter Begründung eingeschlossen worden.

Die ›Realien‹ gehören selbstverständlich hinzu. Familienleben, Einrichtung des Hauses, Brauchtum und die ›kleinen und billigen Sachen‹, Tonlampe, Webgewicht, Kopfbedeckung, Fußbekleidung sind legitime Gegenstände wissenschaftlicher Arbeit. Eine immer wichtigere Rolle erhält die Archäologie. Stets war bekannt geblieben, daß *ἀρχαιολογία* der richtige Name für ›Altertumswissenschaft‹ sei. Von der Begutachtung der Kunstwerke für Sammler und Ausstatter war sie durch Winckelmann (1717–1768) zur Deutung und stilistischen Ordnung der großen Kunstwerke gelangt. Jetzt wird sie »monumentale Philologie« und, mit eigener Theorie (Ästhetik) und neuen Nachbarwissenschaften (Kunstgeschichte), zur ›Leitwissenschaft‹ der Altertumsforscher.

Diese Vorstellungen von Antiquitäten und Realien, ›Civilisation‹ und ›Cultur‹ enthalten die wissenschaftstheoretische Grundlegung, die ein Unternehmen wie den großen Pauly-Wissowa getragen hat. Noch Friedrich Nietzsche (1884–1900) steht, vor seinem Übertritt von der Philologie zur Philosophie (1875/76), fest in dieser Tradition. Von seinem Lehrer Friedrich Ritschl (1806–1876) übernimmt er – wie die Übereinstimmungen zwischen seiner Vorlesungsnachschrift aus Leipzig und den Notizen für eigene Vorlesungen in Basel (1871) beweisen – die Grundbegriffe: »lebendige Anschauung«, »Kenntniss der alterthümlichen Menschheit selbst«, »Nachbildung des Alterthums«. In der ihm eigenen Art steigert er diese Vorstellungen: »Wir wollen die allerhöchste Erscheinung begreifen und mit ihr verwachsen. Hineinleben ist die Aufgabe.« So hoch gilt ihm damals der Nutzen der Historie für das Leben. Nietzsche übernimmt die

Tradition von Wolf, Boeckh, Otto Jahn (1813–1869), Ritschl und treibt in Basel, unter dem persönlichen Eindruck von Jacob Burckhardt, die Encyclopädie des Altertums als Kulturgeschichte.

Für kurze Zeit gelang es ihm, die historisch-kritische Philologie, die materialreiche und philosophisch anspruchsvolle Kulturgeschichte mit seiner pädagogischen Aufgabe als Lehrer für Lehrer im Gleichgewicht zu halten. Doch vermag er nicht, aus Burckhardts »Griechischer Kulturgeschichte«, seinen eigenen Vorträgen über die Zukunft unserer Bildungsanstalten und seinen kulturgeschichtlichen Notizen die als vierte geplante »Unzeitgemäße Betrachtung« zu vollenden. Der Umstand, daß »Wagner in Bayreuth« die vierte »Unzeitgemäße« wurde und nicht »Wir Philologen«, ist ein Symptom für die Krise der klassischen Altertumswissenschaft in der Epoche des Historismus.

Die Altertumswissenschaft des 19. Jahrhunderts versuchte, eine fremde und vergangene Kultur als ›Organismus‹, ›Einheit‹ und ›total‹ zu erfassen, und zwar nicht nur spekulativ, mit den weiten Begriffen der Geschichtsphilosophie, sondern empirisch, encyclopädisch sollte sie angeeignet werden; man sollte sich in sie »hineinleben«.

Die für dieses Ziel erbrachte Arbeitsleistung kann nur bewundert werden. Manches erscheint, sei's naiv und bieder, sei's verstiegen. Doch ist nicht zu vergessen, auf welchem Stand zur Zeit von August Pauly (1857) die Völkerkunde und Anthropologie, Folkloristik und Moralstatistik in Deutschland sich befanden. Als Georg Wissowa die neue Realencyclopädie plante (1890), waren die Gründerväter der modernen Psychologie (Sigmund Freud) und Soziologie (Max Weber) noch unbekannt.

Seitdem ist eine unüberschaubare Fülle von Disziplinen, Schulen und richtungweisenden Parolen der allgemeinen, vergleichenden und antiken Kulturwissenschaft zugewachsen. Nur wenige Namen seien in Erinnerung gebracht: Sozialgeschichte, Technikgeschichte, Massenpsychologie, »histoire des mentalités«, historische Anthropologie, Kommunikationswissenschaft; nicht zu vergessen Spezialitäten wie Religionsästhetik oder Ethnopschoanalyse des griechischen Mythos (Georges Devereux).

Die Reflexionen und Feldarbeiten der »École des Annales«, der »Cultural Anthropology« und der empirischen Kulturwissenschaft haben neue Themen auch für die Altertumswissenschaft gestellt; die Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen in komplexen Kulturen, Geschichte in langen Zeitrhythmen – »histoire de longue durées«; die Sozialgeschichte von Ideologien, Stereotypen, Feindbildern, »imaginaires«; die Geschichte des Körpers, die Wiederentdeckung des vergessenen Alltags. Schon dieser dürre Katalog lehrt: die Möglichkeiten für einen Neuen Pauly – allerdings auch die Ansprüche an ein

solches Unternehmen – sind, ein Jahrhundert nach Georg Wissowa (1890), erheblich gewachsen.

#### 4. Wirkungsgeschichte – Wissenschaftsgeschichte

a) Die Wirkung der antiken Kultur und die Geschichte ihrer Erforschung wird ein Schwerpunkt des *Neuen Pauly*: Die verschiedenen ›Renaissancen‹, das faktische Fortdauern, die vielfach gebrochenen Kontinuitäten, die Überlagerung der Rezeptionsstufen werden innerhalb der altertumswissenschaftlichen Artikel (z.B. ›Astrologie‹) oder separat mit eigenen Stichworten (z.B. ›Alexandrinismus‹, ›Humanismus‹) erfaßt. Dabei werden nicht nur die schöne Literatur, sondern auch Recht und Medizin berücksichtigt, die Wiederverwendung der antiken Architektur, die Fortsetzung der antiken Raumstrukturen in den mittelalterlichen Stadtkernen, den Straßennetzen, der Felderordnung (Limitation). Der Anteil dieser Artikel wird knapp ein Drittel des *Neuen Pauly* betragen.

Die Kultur ist die Situation ihrer Texte, der akustischen, optischen, motorischen – also von Musik und Wort, Schrift und Kunst, Gestik, Ritual und Drama. Der »Sitz im Leben« (Hermann Gunkel), die Rolle des Beschauers, Benutzers, Lesers, der »Erwartungshorizont« der Rezipienten ist deshalb nicht nur für die primären Adressaten aufzusuchen, sondern auch für das nach Raum, Zeit, sozialer Schicht entferntere Publikum.

Der Name ›Antike‹ umfaßt verschiedene Sprachen, Kulturen und eine Geschichte von eineinhalb Jahrtausenden. Deshalb ist Wirkungsgeschichte in der Antike selbst zu beobachten. Aus Nachahmung, Kanonbildung, Allegorese, Parodie, historisch-kritischer Exegese und der Benutzung dieser Exegese in neuer poetischer Tradition besteht ein gut Teil antiker Literaturgeschichte. Die Mehrsprachigkeit vieler antiker Kulturen befördert die Differenzierung, ohne die relative Einheit des Mittelmeerraumes aufzuheben. Überall gibt es Übersetzungen, Ausfertigungen in mehreren Sprachen. In Hattuša beispielsweise werden außer Keilschriftethitisch folgende Sprachen benutzt: Akkadisch, Hieroglyphenluwisch, Hattisch, Hurritisch. Die Leute von Ahhijawa waren in dieses Sprachennetz eingebunden.

Die römische Kultur ist zweisprachig (etruskisch/griechisch – lateinisch). Ein gut Teil ihrer Literatur sind Adaptionen griechischer Werke. Noch im ersten Jahrhundert v. Chr. wird ein Teil der etruskischen Literatur ins Lateinische übersetzt. Die antike christliche Kultur ist (mindestens) dreisprachig; hebräisch – so noch im Kultus der römischen Kirche –, griechisch und lateinisch. Die wissenschaftliche Reflexion auf die eigene Kultur und Literatur beginnt in der orientalischen Antike und findet bei den Griechen die bis

heute gültigen Formen: Geographie, Ethnographie, Historiographie, Philologie, Physiognomik. Nicht selten bedient sich wissenschaftliche Arbeit literarischer Formen: Eine chronologische Abhandlung in Jamben, Literarkritik in der alten Komödie und den lateinischen Satirikern.

Die innerantike Wirkungsgeschichte soll im *Neuen Pauly* über das Ende der Antike hinausgeführt werden und zwar so, daß kein neuer Mythos von bruchloser Kontinuität, von unveränderlicher Antike erzeugt wird. Rezipiert wird ja nicht ›Antike an sich‹, sondern jeweils ein selektives Konstrukt, das seinerseits das Ergebnis mehrfacher Rezeptionsvorgänge ist. Jeder Versuch einer Annäherung an die Antike geht mehr oder weniger bewußt von der eigenen Situation aus, enthält imaginäre Elemente und führt deshalb zu mehr oder weniger starken ›Deformationen‹. Oft sind gerade kreative Annäherungen ›Sprünge‹ aus der eigenen Zeit, über die vermittelnden Tradenten und Institutionen hinweg, »zu den Quellen selbst«, gegen die Autoritäten. Die wissenschaftliche Erforschung der Wirkungsgeschichte registriert nicht nur diese Traditionen und Renaissanceen, sie benennt Deformationen, Entleerung, Mißbrauch, Ignoranz.

b) Ein selbständiger Teil innerhalb der Wirkungsgeschichte ist die Wissenschaftsgeschichte. Wissenschaftsgeschichte als Disziplin ist ein neuzeitliches Konstrukt. In früheren Epochen bildeten Wirkungs- und Wissenschaftsgeschichte eine Einheit. Sie ist weder, wie Ironiker sagen, der Nekrolog einer Wissenschaft, die sich selbst für tot erklärt, für abgeschlossen, historisch. Sie ist auch keine neuzeitliche Erfindung, sondern ein fester Bestandteil der neuen Altertumswissenschaft. Der vierundzwanzigste und letzte Punkt in Wolfs *Darstellung der Alterthums-Wissenschaft* heißt: »Litterarhistorie der griechischen und lateinischen Philologie und des übrigen Alterthums«; geboten wird Leben und Werk berühmter Gelehrter nebst »Bibliographik«, Einführung in die wissenschaftliche Literatur.

Eine höheren und gut begründeten Platz hat die Wissenschaftsgeschichte bei August Boeckh, Hermann Usener (1834–1905) preist sie in hegelianischen Tönen: »Die Geschichte der Wissenschaft verzeichnet nicht bloß Leistungen. In ihrer Geschichte entfaltet sich ihr Begriff, der nicht unberührt bleiben kann von dem Wandel der Generationen«.

Die Wissenschaftsgeschichte im *Neuen Pauly* untersucht die Bedingungen, die zur Ausbildung von Gebieten, Themen, Methoden geführt haben, die Geschichte der Disziplinen, der wissenschaftlichen Gattungen und Formen (Kommentar, Fußnote, Register), welche Folgen die Ausdifferenzierung in Alte Geschichte, Archäologie, Sprachwissenschaft für das Fach gehabt hat; wie die Aufspaltung

und Zuordnung einzelner Gebiete sich verändert; wie die lateinische Philologie zur Latinistik wird und sich, statt mit der Gräzistik, mit Mittel- und Neulatein verbindet. Im *Neuen Pauly* werden Wirkungs- und Wissenschaftsgeschichte besonders für die Kulturregionen Osteuropas in speziellen Länderartikeln entwickelt. Wissenschaftsgeschichte stellt die Gegenwart einer Wissenschaft als historisches Problem, sie dient auch der Selbstkritik, der Erinnerung an Fehler und Sackgassen.

### *Bibliographische Notiz*

- August Boeckh, *Encyclopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften* (1809/1865), 1866, Ndr. 1966 (mit Kritik des Wolf'schen Systems: 39ff.).
- Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (1949), 1979.
- Hubert Cancik, »... die Befreiung der philologischen Studien in Württemberg« – Zur Gründungsgeschichte des Philologischen Seminars in Tübingen 1838, in: R. Kannicht (Hrsg.), 1838–1988. 150 Jahre Philologisches Seminar der Universität Tübingen, 1990.
- Richard van Dülmen / Norbert Schindler (Hrsg.), *Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags*, 1984.
- Hans Gärtner, Nekrolog auf Konrat Ziegler, in: RE-Registerband, 1980, V-XIX.
- Robin Hägg (Hrsg.), *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C.: Tradition and Innovation*, 1985.
- Otto Kern, Nekrolog auf Georg Wissowa, in: *Gnomon* 7, 1931, 398–400.
- ders., Nekrolog auf Georg Wissowa, in: *Jahresberichte für Klassische Philologie* 245, 1934, 120–145 (mit Bibliographie der Werke Wissowa's).
- Jacques Le Goff / Roger Chartier / Jacques Revel (Hrsg.), *La nouvelle Histoire*, 1978.
- Hubert Mohr, *École des Annales*, in: *HrwG* I, 1988, 263–271.
- Henri Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, 1937; vgl. hierzu: A.F. Havighurst, *The Pirenne Thesis. Analysis, Criticism and Revision*, 1958.
- Edward W. Said, *Orientalismus* (1978), dt. 1981.
- Egidius Schmalzriedt, *Der vollendete Torso*, in: *FAZ* 31.3. 1979.
- Karl-Friedrich Stroheker, *Germanentum und Spätantike*, 1965.
- Hermann Usener, *Philologie und Geschichtswissenschaft*, Bonn 25.10. 1882, in: W. Schmid (Hrsg.), *Wesen und Rang der Philologie*, 1969.
- Reinhard Wittmann, *Ein Verlag und seine Geschichte. Dreihundert Jahre J.B. Metzler Stuttgart*, 1982.
- Friedrich August Wolf, *Darstellung der Alterthums-Wissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Wert*, 1807.
- Peter Wülfing (Hrsg.), *Das Mittelmeer, Der Altsprachliche Unterricht* 26, Heft 2, 1993.

**Altertumswissenschaft als »Culturgeschichte«  
Traditionspfade: August Boeckh, Friedrich Ritschl,  
Friedrich Nietzsche**

Sprachwiss.sch.	Griech. Sprache	Röm. Sprache	Deutsch Sprache	Indisch Sprache	etc.
Religionswiss.	Religion	Rel.	Rel.	Rel.	etc.
Litterat.wiss.sch.	Literatur	Lit.	Lit.	Lit.	etc.
Archaeologie.	bild.K.	b.K.	b.K.	b.K.	etc.
etc.	Sitte ↓ klass. Philol.	Sitte ↓	Sitte ↓ Deutsch. Philol.	Sitte ↓ Indische Phil.	

*Friedrich Nietzsche, Nachschrift der Vorlesung von  
Friedrich Ritschl, »Encyclopädie der Philologie« (wohl 1867/68)*

Geographie	7	1	Geschichte der Philolog.	
Polit. Geschichte.Mythologie.	6	2	Lehrerberuf u. Zukunft der Philologie nebst Studium.	
Antiquitäten.				
Sprache.	7	3	Sprachphilologie (nothwendige Sprachkenntnisse – u. dann Sprachwissenschaft)	
Metrik.				
Kunst.				
Rhetorik.				
Litteraturgeschichte		4	Kritik u. Hermeneutik.	
Epigraphik. (Numismatik.)	6		Litteratur[geschichte].	
Kritik (Paläographie)		5	[Kunst]	
Hermeneutik.	7		Metrik.	
	18		Rhetorik	
	3	6	6	Kunst.
8   54   6	6	7	7	Antiquitäten u. Geschichte.
	6	8	8	Mythologie. [Geschichte.]

*Friedrich Nietzsche,  
Planung der Vorlesung über »Encyclopädie der Philologie«,  
Basel 1871 (1873/74?)*

Woche	1	Geschichte der Philologie	1	2	3
	2		1	2	3
	3	Stud. der Philolog.	1	2	3
	4		1	2	3
	5	Sprachphilologie	1	2	3
	6		1	2	3
	7	Kritik u. Hermeneutik	1	2	3
	8		1	2	3
	9	Litterat. Metr. Rhetor.	1	2	3
	10		1	2	3
	11		1	2	3
	12	Kunst	1	2	3
	13		1	2	3
	14	Antiqu. Geschichte	1	2	3
	15		1	2	3
	16	Mythologie.	1	2	3
	17		1	2	3
	18				
	[19]				
	[20]				

I  
RÖMISCHE RATIONALITÄT  
UND IHRE DIALEKTIK



# Die Rechtfertigung Gottes durch den »Fortschritt der Zeiten«

## Zur Differenz jüdisch-christlicher und hellenisch-römischer Zeit- und Geschichtsvorstellungen

### 1. Zeit ohne Ziel

#### 1.1. Sils Maria, August 1881

Vor einhundert Jahren, im August des Jahres 1881, ging ein 37jähriger, pensionierter Professor der klassischen Philologie aus Basel am See von Silvaplana durch die Wälder. Bei einem mächtigen, pyramidal aufgetürmten Block, so berichtet der Professor sieben Jahre später, habe er Halt gemacht, unweit Surlei, »6000 Fuß jenseits von Mensch und Zeit«, das sind knapp 2000 Meter<sup>1</sup>: Da kam ihm, wie man weiß, jener Gedanke – die Grundkonzeption des *Zarathustra*, der Gedanke also der ewigen Wiederkehr des Gleichen.

Bei aller Pietät diesem verspäteten, sehr stilisierten Visionsbericht gegenüber muß man sagen: Er fand den Gedanken *wieder*:

In seinen Vorlesungen zu Basel hatte er seit 1872 über Heraklit gehandelt<sup>2</sup>. Bei ihm fand er eine Formel für das ewige Werden in

---

1 *Ecce homo* (abgefaßt Herbst 1888: KSA 15, 182), in: KSA 6, 335. Das von N. erwähnte Blatt vom Sommer 1881 ist erhalten (Manuskript M III 1 = KSA 9, 441ff.; S. 494). Die Unterschrift lautet dort: »6000 Fuß über dem Meer und viel höher über allen menschlichen Dingen«. Die in »*Ecce homo*«, a.O., gegebene Fassung ist typisch für die Stilisierung seines Lebens, an der Nietzsche in diesen Monaten arbeitete. Löwith, *Nietzsches Philosophie*, cap. III, Anm. 153, verweist auf ähnliche Erlebnisse bei Descartes, Pascal, Rousseau, Kierkegaard. Es ist bemerkenswert, daß im Manuskript M III 1 keine Meditationen über Dionysos oder Heraklit dem Gedanken der ewigen Wiederkehr vorausgehen, sondern physikalische, physiologische, erkenntnispsychologische Erwägungen.

2 Nietzsche, Vorlesung über: »Die vorplatonischen Philosophen« (Sommer 1872, 1873, 1876, je dreistündig), Teilabdruck in: Nietzsche, *Philologica III* (hrsg. von Otto Crusius und Wilhelm Nestle, Leipzig 1913 = Nietzsches Werke Bd. XIX) § 10: Heraclit, bes. S. 174f., 180, 182, 187 über periodischen Weltuntergang bei Heraclit, Teleologie, Zeit und Spiel. Eine stärker literarisierte Fassung unter dem sachlich unzutreffenden Titel: »Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen« (Manuskript U I 8: April 1873), in: KSA 1, 801ff. Das Thema der »ewigen Wiederkunft« wird mehrfach besprochen, die Phrase selbst jedoch, soweit ich sehe, noch nicht gebraucht. Vgl. bes. S. 821, 823 (Zeit), 825 (»das Ringen dauert in Ewigkeit fort«), 829:

einer unendlichen Welt, die Nietzsche als *Künstler* befriedigte. Heraklit vergleicht den Weltprozeß mit dem Spiel eines Kindes: »Der Aeon«, sagt er, »ist ein Knabe, der spielt, Brettsteine setzt: eines Knaben ist das Königtum«<sup>3</sup>.

αἰὼν παῖς ἔστι παίζων, πεττεῦών · παιδὸς ἢ βασιληΐη.

Spiel ist zweckfreies Tun. Dementsprechend hat die Weltgeschichte kein Ziel. Was bei Heraklit als Prozeß und Gesetz (Maß, Logos) erscheint, deutet Nietzsche sich, mit Hilfe einer mehr als 200 Jahre späteren Philosophie, der stoischen, als einen periodischen Untergang und Neuanfang der Welt: die ewige Wiederkehr<sup>4</sup>.

Spiel, nicht Zweck; Periode – Umlauf, Kreis, nicht Ziel: das war für Nietzsche eine physikalische, eine geschichtstheoretische Aussage. Sie bestätigte seinen Zweifel an den üblichen Phrasen der Gründerzeit über »Sinn der Geschichte« und »Fortschritt der Kultur«<sup>5</sup>.

Schon während der Arbeit an der »Geburt der Tragödie«, während des preußisch-französischen Krieges also und der Tage der Pariser Kommune (1870/71), hatte Nietzsche sich notiert<sup>6</sup>: »Die Weltge-

»er (Heraclit) glaubt wie jener (Anaximander) an einen periodisch sich wiederholenden Weltuntergang und an ein immer erneutes Hervorsteigen einer anderen Welt aus dem alles vernichtenden Weltenbrande«; S. 830ff.: die Lehre »vom Spiel in der Nothwendigkeit«.

3 Heraklit, frg. 52 (D.) aus Hippolyt IX 9. Die Deutung des Fragments ist unsicher. – αἰὼν verstand Nietzsche als ›Zeit – Weltzeit – Welt‹. Bei Homer bedeutet das Wort ›Lebenszeit‹ von Menschen und anderen Wesen; im klassischen Griechisch bedeutet es ›Ewigkeit‹. An dieser Heraklitstelle ist wohl das Leben, die Lebenszeit des ganzen Kosmos gemeint. Lukian (Versteigerung der Philosophen 14, referiert bei Nietzsche, *Philologica* III 180) versteht αἰὼν als ›Weltzeit‹; Nietzsche, *KSA* 1, 828: »Die Welt ist das Spiel des Zeus.« – Vgl. H. Fraenkel, *Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur*, S. 18: »Für αἰὼν und die verwandten Wörter wird man, nach dem, was sich über den ältesten Zeitbegriff ergeben hat, weder eine idg. Grundbedeutung ›Zeit‹ annehmen wollen, noch braucht man andererseits ganz das Zeitelement aus der Grundbedeutung auszuschließen (wie Lackeit, *Aion*, Diss. Königsberg 1916, S. 6ff. vorschlägt). Alles fügt sich gut, wenn man einen gemischten Begriff wie ›Bestand, Dauer‹, insbesondere ›Leben‹ zugrunde liegen läßt (ähnlich Wilamowitz, *Herakles* II<sup>2</sup> S. 363f.).« Die Heraklitstelle behandelt Fraenkel in seinem Aufsatz, »Eine heraklitisches Denkform«, a. O. 255–283, bes. S. 264; er übersetzt: »Das Dasein ist ein Kind beim Brettspiel; ein Kind regiert als König.«

4 Die Differenz zwischen Heraklit und stoischer Heraklitterklärung war Nietzsche natürlich bekannt (vgl. seine Rezension von J. Bernays, *Die heraklitischen Briefe*, 1869, in: Nietzsche, *Philologica* I, S. 282–283), doch geht die neuere Quellenkritik in der Ausscheidung stoischer Gedanken aus Heraklit weiter, als Nietzsche damals ahnen konnte. Vgl. G.S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*. Cambridge 1954, S. 318ff. – Die Stoiker konnten für ihre Lehre vom Weltenbrand ansetzen an heraklitisches Sätzen wie frg. B 30 (D.), 31 vgl. A 5.

5 *KSA* 9, 476.

6 Manuskript von Ende 1870 – April 1871: *KSA* 7, 197.

schichte ist kein einheitlicher Prozeß. Das Ziel derselben ist fortwährend erreicht.«

Diese Notiz trifft genau und böse die christlichen Vorstellungen von Heilsgeschichte und Weltgeschichte. Die christliche Geschichte beginnt mit Adam und umfaßt deshalb alle Menschen. Ihre Mitte ist die Menschwerdung Gottes, ihr Ziel und Ende das jüngste Gericht.

Dies war Nietzsches Gegner; und es war nicht nur eine Religion. Hatten nicht die Fortschritts-Optimisten, die Sozialisten und Demokraten dasselbe Geschichtsbild: »Durch allgemeinen Fortschritt zu mehr Glück für alle.«?

Gegen dieses Geschichtsbild hatte Nietzsche nun, im Sommer 1881 in Sils Maria, eine Waffe gefunden, eine voraussetzungsreiche, aber eingängige Formel: »Zeit ohne Ziel«, oder: »die Mitte ist überall; krumm ist der Pfad der Ewigkeit«<sup>7</sup>.

## 1.2. Der Philolog mit dem Hammer

Nietzsches Lehre der ewigen Wiederkehr entfaltete eine große Wirkung und unvorhergesehene Nebenwirkungen. Die Lehre war geheimnisvoll und gefällig formuliert, fromm und aggressiv. Ihre antiken Voraussetzungen waren auf einen sehr kleinen, gut verständlichen Nenner gebracht. Nietzsche hat einen weit verästelten, an Nuancen und Polemik reichen Diskurs isoliert und genial versimpelt.

Er fand bei Heraklit den Gedanken der ewigen Wiederkehr, der aber, wie gesagt, erst eine stoische Ausdeutung ist. Diesen Gedanken hat er auf die ganze vorsokratische Philosophie, ja mit Hilfskonstruktionen wie »Einheit von Leben und Tod«, »dionysisch«, »tragisch« auf die gesamte griechische Kultur ausgedehnt<sup>8</sup>.

7 Die Formel ist m.W. zum ersten Male nachweisbar im November 1882/Februar 1883 (KSA 10, 150): »ganz Meer, ganz Mittag, ganz Zeit ohne Ziel«. Diese Verse sind eine Erweiterung des Gedichtes »Portofino« vom Sommer-Herbst 1882 (KSA 10, 107). Eine nochmalige Erweiterung hat Nietzsche 1887 im Anhang zu »Die fröhliche Wissenschaft« publiziert (»Die Lieder des Prinzen Vogelfrei«, KSA 3, 649):

»Hier sass ich, wartend, wartend, – doch auf Nichts,  
Jenseits von Gut und Böse, bald des Lichts  
Genießend, bald des Schattens, ganz nur Spiel,  
Ganz See, ganz Mittag, ganz Zeit ohne Ziel.  
Da, plötzlich, Freundin! wurde Eins zu Zwei –  
– Und Zarathustra gieng an mir vorbei ...«  
»Jenseits der Zeit«: KSA 11, 308.

8 a) Ansatzpunkte für die Verallgemeinerung sind Texte wie Heraklit, frg. 15 (D.): οὐτός δὲ Ἄϊδης καὶ Διόνυσος – »derselbe aber (ist) Hades und Dionysos«.

Traditionen, die nicht passen, sind verschwiegen, z.B. das großartige Fragment des Xenophanes<sup>9</sup>: »Nicht doch von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles gewiesen, sondern mit der Zeit, suchend, (er)finden sie ein Besseres.«

Hier ist eine Theologie des Fortschritts angelegt. Es ist noch nicht alles gut – die Götter wollen es so (Theodizee); die Menschen müssen suchen, aber sie können und werden finden, erkennen, erfinden; und es geht zum Besseren; das Wort ›Zeit‹ erweckt hier Zuversicht; es ist nicht »leere Zeit«, sondern eine ›bessere Zukunft‹, und alles ist von den Göttern gewollt. Das paßt nicht so leicht in eine Lehre von Kreislauf und Wiederkunft – und so läßt Nietzsche es fort.

Auch die stoische Lehre des *πάντι πάντα ταῦτά* (»noch einmal alles dasselbe«) hat Nietzsche nirgends, soweit ich sehe, sorgfältig dargelegt. Ihn interessierte Heraklit, nicht die Nachsokratiker<sup>10</sup>.

Die Stoiker aber lehren, wie reich und widerspruchsvoll antike Philosophie ist, und wie genau noch im letzten, scheinbar abwegigen Detail. Einige Stoiker nämlich lehnten die Lehre vom Weltzyklus und der Wiederkehr des Gleichen überhaupt ab<sup>11</sup>. Andere nahmen eine sukzessive »Reinigung« und Erneuerung des Kosmos

---

b) Nietzsche hat auch für Anaximander einen Kreislauf angesetzt, was in der heutigen Forschung nicht vertreten wird. Auf der anderen Seite hat Nietzsche die ihm bekannten Gedichte des Empedokles, für den die Lehre von ›Zyklen‹ im Kosmos und im menschlichen Leben wichtig ist, nicht berücksichtigt. Zum Stand der Heraklitforschung zur Zeit Nietzsches vgl. R. Oehler, a.O., und W. Nestle, a.O. Nietzsches Deutung der herakliteischen Kosmologie bedeutet m.E. keinen Fortschritt gegenüber Hegels »Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie« (Erster Teil, erster Abschnitt: Philosophie des Heraklit, 2: Die Weise der Realität; suhrkamp-Werkausgabe in zwanzig Bänden, 1971, Bd. 18) S. 328ff.: »Abstrakter Prozess, Zeit«; »Reale Form als Prozess, Feuer«; S. 333. »Das Erlöschen der Seele, des Feuers in Wasser, die Verbrennung, die zum Produkt wird, erzählen einige falsch als Weltverbrennung. (...) Wir sehen aber sogleich an den bestimmtesten Stellen, daß dieser Weltenbrand nicht gemeint sei, sondern es ist dies (...) der allgemeine Prozess des Universums.« So wenig wie Hegel nehmen Schleiermacher (Geschichte der Philosophie I, S. 94ff.) und Lassalle (Die Philosophie Herakleitos' des Dunklen, 1858, II 126–240) eine Ekpyrosislehre des Heraklit an.

9 Xenophanes v. Kolophon (6./5. Jh.) frg. 18 (D.):

οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ δνητοῖε' ὑπέδειξαν ἀλλὰ χρόνῳι ξητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

Vgl. Edelstein, Progress, bes. S. 3–18. – Vgl. hier § 2.2.

10 Die wichtigsten Quellen aus der Alten Stoa für Weltperioden: Zenon: SVF I 97–109; Chrysipp: SVF II 623–631. Es handelt sich um eine sehr abstrakte kosmologische Spekulation, in der die Ewigkeit des Kosmos mit seinen augenfälligen Veränderungen zusammen gedacht werden soll. Die logische Struktur wird besonders deutlich in den von Philo überlieferten Fragmenten, z.B. SVF II 620.

11 Zweifel an der Ekpyrosis-Lehre: Zenon d.J. (SVF II 596, Z. 16ff.); »einige« (SVF II 617); zur späteren Aufgabe der Zyklenlehre bei Boethos und Panaitios s. Zeller, Philosophie der Griechen III 1, <sup>3</sup>1880, S. 555f.; 561f.

an<sup>12</sup>. Andere versuchten, die Identität des menschlichen Subjektes in der Unendlichkeit der Geschichte zu bewahren. Sie leugneten deshalb die numerische Identität der Subjekte in den verschiedenen Zyklen. Sie setzten »kleine« Abweichungen bei der Wiederkehr des Gleichen an –: Als ob die Geringfügigkeit der Abweichung den logischen Widerspruch verdecken könnte<sup>13</sup>! Aber sie mußten die »besondere Eigenart« des Individuums<sup>14</sup> retten und dabei die Ewigkeit von Welt und Geschichte bewahren.

Andere Stoiker nahmen an, einige Götter überlebten den periodischen Weltenbrand – nicht alles also gehe zugrunde, und über den Weltenbrand hinweg bewahrten die Götter das Gedächtnis der menschlichen Geschichte<sup>15</sup>. Und natürlich meldete sich auch ein schlichter logischer, aus einem gewöhnlichen ›linearen‹ Zeitgefühl erwachsener Gedanke: Wenn im ewigen Kreislauf der Welt auch »noch einmal das Gleiche« käme, so wären die Welten doch mindestens durch die Reihenfolge, durch ihren Platz in der Reihe der Wiederholungen unterschieden<sup>16</sup>.

Diese ernsthaften und subtilen Überlegungen schon der ältesten Stoiker bleiben bei Nietzsche, soweit ich sehe, ungenutzt<sup>17</sup>. Nietzsche hat für seine Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen – ebenso wie in seiner Deutung der Tragödie und der Religion des Dionysos – ein bedeutsames Stück antiker Kultur isoliert und stark vereinfacht. Er hat die Antike archaischer, ahistorischer, mythischer gemacht, die geschichtlichen, subjektiven und utopischen Elemente ausgeschieden, die naturhaften übersteigert. So hat Nietzsche die Antike zu einer antichristlichen und antimodernen Gegenposition verkürzt<sup>18</sup>.

12 Vertreter der Alten Stoa bei Hippolyt, *Philos.* 21 = SVF II 598.

13 SVF II 626: ὀλίγη παραλλαγή; Frage nach zahlenmäßiger Identität: II 624.

14 Zum ἰδιῶς ποιός s. SVF II 624; 630; 395; 397. Zur philosophischen Tragweite dieses Begriffes vgl. 2.3.

15 SVF II 625.

16 SVF II 627; vgl. 624.

17 Zwei Punkte seien anmerkungsweise hinzugefügt:

a) Bei der Untersuchung antiker Zyklenlehre muß auf den Zusammenhang von ›Wiederholung‹ und ›Gesetz‹ geachtet werden. Regelmäßige Abfolgen zeigen Konstanten und Strukturen.

b) Der Ort und das Gewicht der Lehre von der ewigen Wiederkehr in den verschiedenen Epochen der Stoa müßte im einzelnen untersucht werden. Der Einfluß dieses Theorems auf Logik, Ethik, Politik etc. ist m.E. nicht groß. Es ist ein altes, wichtiges, aber nicht zentrales und auch nicht unumstrittenes »Dogma« (SVF II 626).

18 Das Unhellenische (»Protestantische«) hat Löwith, *Nietzsches Philosophie*, S. 113ff., unter dem (ungenauen) Titel »Die antichristliche Wiederholung der Antike auf der Spitze der Modernität«, bes. S. 125f. hervorgehoben. Daß Nietzsche die antiken Einwände gegen das Christentum nicht gekannt haben soll, scheint mir – nicht zuletzt angesichts seines

Mit seiner Lehre »von der ewigen Wiederkunft des Gleichen« lieferte er den einen eine Waffe gegen christliches Geschichtsbild, jüdischen Messianismus und bürgerlichen und sozialistischen Fortschrittsglauben. Den anderen aber bot er ein bequemes Feindbild.

### 1.3. Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen

Mit diesem Feindbild wurde die abendländische Geistesgeschichte einfach und konnte ›logisch‹ konstruiert werden. Wenn die Hellenen – die ›Heiden‹ – die Welt zyklisch denken, als Kreislauf und ewige Wiederkehr<sup>19</sup> – dann müssen die Juden und Christen nicht-zyklisch, ›linear‹ denken. Da das zyklische Denken die Einmaligkeit und Gerichtetheit von Zeit aufhebt, können die Hellenen also ›Zeit‹ nicht sachgemäß denken<sup>20</sup>. Sie denken räumlich; sie »verräumlichen« sogar die Zeit.

---

Freundes Overbeck – unwahrscheinlich. Daß Nietzsches Denken stark auf ›Willen‹ und ›Zukunft‹ gerichtet und *deshalb* nicht hellenisch sondern christlich sei, setzt bereits das verkürzte, von ›modernen‹ oder ›parajüdischen‹ Motiven purifizierte Antikenbild voraus, wie es Nietzsche erst geliefert (bzw. verstärkt) hat. Über die Vorläufer Nietzsches für dieses archaisierende und naturalisierende Bild der Antike kann hier nicht gehandelt werden. Letztlich werden hier Positionen antiker Apologetik repetiert: das Christentum als Geist (Geschichte) gegen den Paganismus als Natur (Mythus). Argumentationshilfe hierzu wiederum bot das Alte Testament mit seiner Polemik gegen Kanaanäer und Baals-Diener; vgl. Paulus, Römer 1.

19 Vgl. Augustins famose Deutung eines Psalmenverses, dessen Sinn durch die Übersetzung ins Griechische und Lateinische verloren gegangen war. Ps. 11 (12), 9:

a) hebr.:	sābīb	reschāīm	jithhalāchūn.
dt.:	ringsum	die Bösen	gehen einher.
b) gr.:	κύκλω	οἱ ἄσεβεῖς	περιπατοῦσιν.
dt.:	im Kreise	die Unfrommen	gehen umher.
c) lat.:	in circuitu	impii	ambulabunt.
dt.:	im Kreislauf	die Unfrommen	werden wandeln.

Augustin, de civ. dei 12,13–15. Vgl. K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen (engl. 1949), dt. 1953, S. 152 mit Anm. 13 und 15: seine Klage über die schlechten Übersetzungen dieser Stelle ist unberechtigt. – Die Wirkungsgeschichte der augustiniischen Deutung, die zu den Vorstufen des Denkschemas ›linear/zyklisch‹ gehört, habe ich nicht untersucht.

20 Vgl. J. Taubes, Abendländische Eschatologie, 1947, S. 3ff., S. 11: »Es ist eine entscheidende Wende, wenn sich die geschichtliche Welt Israels vom mythischen Lebenskreis des alten Orients und der Antike abhebt. Durch allen Mythos klingt das Gesetz des Kreislaufs von Geburt und Tod. (...) in der ewigen Wiederkehr des Gleichen fällt das Wohin mit dem Woher zusammen. Der Ursprung als das Ineins von Woher und Wohin ist die Mitte der mythischen Welt. (...) Die Götter der Natur sind die Baale, und der heiligste der Baals-Götter ist Dionysos.« Das letzte Wort und die Insistenz auf dem Modell ›Kreislauf‹ zeigt, daß auch Taubes' Bild von der Antike stark von Nietzsche beeinflusst ist. Vgl. aber jetzt J. Taubes, The Price of

Der Raum ist statisch, die Zeit dynamisch. Also denken die Hellenen räumlich-statisch, die Hebräer dynamisch<sup>21</sup>.

Zyklus und Raum sind Form und Ort des natürlichen Geschehens, der Gestirne, Pflanzen, des Lebens. Zeit dagegen ist die Form von Geschichte. Die Hellenen also denken die Natur: sie haben den Naturmythos mit seiner ewigen Rückkehr zum Ursprung – und die Naturwissenschaft. Die Hebräer haben das richtige Geschichtsbeußtsein, die Griechen nicht: denn für sie ist »die Geschichte eine ewige Wiederholung«<sup>22</sup>.

So ergibt sich eine kulturmorphologische Schau von bezwingender Einfachheit. Die Hellenen denken räumlich, statisch; sie sind eidetisch (visuell) veranlagt; ihr Denken ist auf die Natur und ihre Zyklen beschränkt, sei's als »Naturreligion«, sei's als »Naturwissenschaft«. Dagegen: »Die Hebräer und Semiten, nicht die Griechen und wir Europäer ... (haben) ... das adäquate Zeitverständnis«, so Thorleif Bomann in seinem einflußreichen Buche über *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*<sup>23</sup>. Den Griechen dagegen ist – nach Bomann<sup>24</sup> – »die Geschichte ein Stück Natur«: »Mit gutem Grunde kann man daher sagen, daß ihr Geistesleben ahistorisch ist«<sup>25</sup>.

Bomann gründet diese Annahme weniger auf das Studium des antiken Geisteslebens: Die griechischen Geschichtsschreiber, Lyriker, Theologen, Weisen, die Stoiker werden aus dem Vergleich des hebräischen und griechischen Denkens ausgeschlossen<sup>26</sup>. Die Fortentwicklung des nietzscheanischen Griechenbildes, wie Bomann es bei Oswald Spengler fand, war ihm offenbar ausreichend. Spengler, so meint Bomann, habe »die Eigenart des klassischen griechischen

---

Messianism, Proceedings of the eighth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem 1982, 99–104: eine Auseinandersetzung mit Scholem's Thesen zum Messianismus.

21 Bomann<sup>6</sup>, *Das hebräische Denken*, 210.

22 Bomann<sup>6</sup>, S. 148. Er fährt fort: »Es geschieht nichts Neues unter der Sonne« (scil. für das griechische Geschichtsempfinden). Das freilich ist eine Wendung aus Qohelet 1,9 – griechisch beeinflußt?

23 Bomann<sup>6</sup>, S. 124.

24 Bomann<sup>6</sup>, S. 148. Der Hinweis, die griechische Geschichtsschreibung suche in der Wiederholung Gesetze, ist richtig, freilich auf die altorientalische und alttestamentliche Historiographie auszudehnen: vgl. Cancik, Art. Geschichtsschreibung, in: *Bibellexikon* <sup>2</sup>1968, Sp. 570f.; ders., Grundzüge, 59ff., 223f. zu Richter 2,11–22.

25 Bomann<sup>6</sup>, 148. – Diese Annahmen sind von Nietzsches Ausführungen über den Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben und die untergeordnete Bedeutung der Historie für die griechische Bildung im »tragischen Zeitalter« beeinflußt. Ähnlich Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, 1923 (= 1980), S. 10ff. Spengler ist ein Kronzeuge für Bomanns Griechenbild: s. u. Anm. 27.

26 Bomann<sup>3</sup>, 3 (mit historisch und methodisch unzureichender Begründung); zu Einzelheiten vgl. Barr, *passim* und Jaeschke, *Suche*, S. 104f.

Denkens glänzend analysiert<sup>27</sup>; er habe »in seinem Buch ›Untergang des Abendlandes‹ das statische, geometrische, visuelle und geschichtslose Denken der Griechen sehr gut dargestellt«<sup>28</sup>. Zu Unrecht allerdings habe Spengler den ›dynamischen‹ und ›geschichtlichen‹ Typus mit dem ›faustischen‹ Menschen identifiziert: diesen Typus vertrete doch, so Bomann, das alte Israel! Hier beginnt das Karussell von Kulturmorphologie und intuitiver Völkerpsychologie sich schnell zu drehen. Bedeutende Gelehrte vertreten nämlich die entgegengesetzte Meinung: das hebräische Denken sei der Geschichte fremd (L. Köhler); sei in einigen biblischen Texten zyklisch (Königspsalmen; Qohelet) oder verstehe die Weltgeschichte insgesamt zyklisch; das hebräische Zeitverständnis sei nicht linear, sondern rhythmisch, punktuell<sup>29</sup>.

Ich möchte in diesem Karussell von geistreichen Schlagworten nicht mitfahren.

Ich möchte Ihnen vielmehr Überlieferungsinhalte, Texte und Autoren vorstellen, die m.W. in dieser Diskussion noch nicht gehört wurden. Die drei Texte stammen aus der ›frühneutestamentlichen‹ Zeit, aus der Epoche von Caesar bis Nero. Sie sind in Rom oder für Rom geschrieben. Die Autoren sind bekannte Historiker und Philosophen, aber keine Spezialisten; sie schreiben für ein breites gebildetes Publikum.

## 2. Geschichte, Fortschritt, Zeit in der jüngeren Stoa

### 2.1 Diodor: Zyklus und Geschichte

#### 2.1.1. Der Text (Diodor 1, 1)

Der erste Text steht bei Diodoros, einem griechisch schreibenden Sizilianer aus der Zeit Caesars. Er hat in 40 Büchern eine »Bibliothek« der Weltgeschichte, vom Anfang der Welt bis zur Eroberung Galliens, verfaßt<sup>50</sup>. Im Vorwort äußert er sich ausführlich und erbaulich über die Aufgabe seiner Geschichtsschreibung:

<sup>27</sup> Bomann<sup>3</sup>, S. 3; vgl. 147: Spengler unter den Zeugen für »ahistoric spirituality« (R. Niebuhr) der Griechen. – Im Vorwort zur zweiten Auflage (1953) nennt Bomann als einzigen ›Grundlagenautor‹ Oswald Spengler.

<sup>28</sup> Bomann<sup>3</sup>, Anm. 297.

<sup>29</sup> Nachweise bei Jaeschke, Suche 102f. Immerhin hat bereits 1949 Ernst Fuchs in der Auseinandersetzung mit O. Cullmann sich gegen die Brauchbarkeit des Gegensatzpaares zyklisch/linear ausgesprochen (Zur Frage nach dem historischen Jesus, <sup>2</sup>1965, S. 83 Anm. 10).

<sup>50</sup> Über Leben und Werk Diodors s. W. von Christ – W. Schmid – O. Stählin, Geschichte der griechischen Literatur II 1, <sup>6</sup>1920, 403–409: die Urteile der Zunft über Diodor (»lediglich mit der Papierschere«). Hier auch Literaturhinweise zu seinen Quellen.



»Es wäre gerecht, daß alle Menschen großen Dank denen zuteilen, die Universalgeschichten erarbeiten, weil sie mit privaten Mühen dem Leben der Gemeinschaft zu nutzen erstreben. (...) Die aus der Geschichte sich ergebende Einsicht in das Versagen und die Errungenschaften der anderen bietet Lehre ohne Erfahrung der Übel<sup>31</sup>.

Weiterhin erstreben (diese Geschichtsschreiber), alle Menschen, die durch ihre gegenseitige Verwandtschaft zwar verbunden, nach Orten und Zeiten aber getrennt sind, unter einunddieselbe Ordnung zusammenzuführen.

Dadurch werden die Geschichtsschreiber gleichsam Helfer der göttlichen Vorsehung:

Diese nämlich hat die Ordnung der sichtbaren Gestirne und die Naturen der Menschen in eine gemeinsame Beziehung (Analogie) gesetzt und dreht (sie) so herum andauernd den ganzen Aeon und teilt dabei aus dem Schicksal jedem zu, was ihm zufällt<sup>32</sup>.

Und die Geschichtsschreiber schreiben die allgemeinen Taten der Welt (Oekumene) auf wie die einer einzigen Stadt<sup>33</sup> und weisen so ihre eigene Geschichtsschreibung aus als eine einzige Rechenschaftsablage<sup>34</sup> und ein gemeinsames Verwaltungsamt über das, was sich vollendet hat.«

### 2.1.2. »Helfer der Vorsehung«

Kein antiker Historiker hat seine Aufgabe anspruchsvoller bestimmt als Diodor – beziehungsweise seine Vorlage<sup>35</sup>; und das zu Beginn

31 Zum Pathos des wissenschaftlichen ›Nutzens‹ vgl. Edelstein, *Progress*, S. 155.

32 Vgl. Diodor II 30, 1: das Weltbild der Chaldäer; stark stoisierend; nach K. Reinhardt, Art. Poseidonios (RE 22, 1955, 559–826), Sp. 823f., aus Poseidonios. – Zu ›Äon – unendliche Zeit‹, s. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien*, S. 39f.

33 Zu ›Welt-Stadt – Kosmo-polis‹ vgl. Areios Didymos, in: SVF II 528: der Kosmos sei ein ›System‹ aus Himmel, Luft, Erde, Meer und den Wesen darin; ebenso werde auch das Wort ›Stadt‹ in zweifacher Weise gebraucht, als Wohnort und als ›System‹ der Bürger. Diese Unterscheidung ist wichtig auch für die Lehre von der Wiederkehr des Gleichen (das ›System‹ bleibt gleich).

34 Das hier gebrauchte Wort ›Logos‹ hat in der Stoa eine sehr weite Bedeutung; es weist auch hier auf den Logos in der Weltordnung und Geschichte; zwischen Göttern und Menschen besteht Gemeinschaft (Koinonia), weil alle am Logos teilhaben.

35 Vorlage wahrscheinlich Poseidonios, Proöm der Historien; s. F. Jacoby, *FGrHist* 87 F1 (Komm.); K. Reinhardt, Poseidonios, 1921, S. 32f.; ders., *Kosmos und Sympathie*, 1926, 184f.; ders., Art. Poseidonios, RE, Sp. 631; Anne Burton, *Diodorus Siculus*, S. 35ff. (mit Parallelen und Literatur); W. Spörri, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*, 1959, S. 206; L. Edelstein – G. Kidd (Hrsg.), *Posidonius. I. The Fragments*, Cam-

einer großen Kompilation, deren Mangel an Originalität zu bewundern, die Fachleute nicht müde werden. »Helfer der göttlichen Vorsehung« sind die Historiker: denn die ursprüngliche Einheit und Verwandtschaft aller Menschen ist durch die Vorsehung zwar gewollt, aber die Menschheit lebt in Raum und Zeit getrennt. Die Beziehung der menschlichen Natur zu den Gestirnen indessen zeigt die Einheit der Menschheit. In der Ordnung und Bewegung des Himmels wird Universalgeschichte anschaulich. Der stoische Historiker, durch seine Philosophie über diese »Synthese« belehrt, stellt in seiner Weltgeschichte diese Einheit dar. Insofern ist er »Helfer der göttlichen Vorsehung«.

»Den ganzen Aeon lang«, d. h. »ununterbrochen und ewig« läßt die Vorsehung die Sterne kreisen; mit ihnen bewegen sich die menschlichen Naturen, die in einer analogen Beziehung zu der »Ordnung« der Gestirne stehen (εἰς ἀναλογίαν συνεῖσα)<sup>36</sup>. Diodor sagt aber nicht, daß die menschliche Geschichte sich »zyklisch« bewege!

Ohne Zweifel bezieht Diodor sich hier auf die stoischen Lehren von Welt und Zeit, Vorsehung und Schicksal. Er hat aber keineswegs – weder hier noch an anderen Stellen seines Werkes<sup>37</sup> – die ungewein subtilen Diskussionen der verschiedenen stoischen Richtungen über die Wiederkehr des Gleichen und ihre Variationen (§ 1.2) ausgebreitet. In seiner Geschichtsschreibung spielen diese Spekulationen überhaupt keine Rolle. Seine Weltgeschichte stellt die verschiedenen Kulturen »linear« nebeneinander, verknüpft sie mehr oder minder geschickt und korrekt miteinander durch Synchronismen. Alles mündet in die römische Geschichte, deren Höhepunkt Diodor in Caesar erlebt<sup>38</sup>.

---

bridge 1972, S. XVIII mit Anm. 5. Drews, a.O. S. 385, betont die Möglichkeit, diese Gedanken dem Diodor selbst zuzuweisen; Ephoros als Quelle sei auszuschneiden.

36 Plato, Timaios 41 d-e. ... διεῖλεν ψυχὰς ἰσαρίθμους τοῖς ἀστροῖς, ἐνεμῆν δ' ἐκάστην πρὸς ἕκαστον. – Zum Analogie-Begriff vgl. ebd. 32 b-c. Hierauf Platos Zeitlehre.

37 Besonders aufschlußreich unter diesem Gesichtspunkt Diodors Darstellung des Pythagoreismus, an dem er als Sizilianer auch aus lokalhistorischen Gründen sehr interessiert ist. Er baut aber die pythagoreische Lehre von Wiedergeburt und Seelenwanderung nicht in eine historische Lehre ein, verbindet sie auch nicht mit zyklischen Gedanken.

38 Vgl. § 2.2.2. Die Art, wie Diodor die Universalgeschichte aus den einzelnen Geschichten konstruiert, braucht hier nicht vorgeführt zu werden. Nur auf 1,94,2 sei verwiesen, wo in Kulturvergleichen Zarathustra, Zalmoxis, Moses, also Gesetzgeber genannt sind, die jeweils von ihren Göttern belehrt und legitimiert sind – Moses durch Iao, d. i. Jahwe/Jehova. Das oekumenische und kulturgeschichtliche Programm ist bei Diodor nicht nur Prominentopos, sondern an vielen Stellen seines Werkes realisiert. – Zur theologischen Diskussion über die Möglichkeit und die Entstehung von Weltgeschichte (durch sog. »Saekularisierung« des apokalyptischen Ge-

Nicht einmal die Astrologie, die in unserem Text tief in der stoischen Kosmologie und Anthropologie eingebettet ist, hat auf die Struktur der historischen Narrative Einfluß gehabt.

### 2.1.3. *Hellenistische Geschichtsschreibung bei Diodor*

Zwar wird die Astrologie oft erwähnt und hoch gerühmt<sup>39</sup>. Sie gilt als Erfahrungswissenschaft, die »naturwissenschaftlich« gesicherte Prognosen bieten kann, Königen und Privatleuten. Aber nicht Determinismus oder Fatalismus will Diodor lehren. Er schreibt vielmehr »moralische Geschichtsschreibung«; er fordert die Freiheit der Rede; die Geschichtsschreibung ist nicht nur das Gedächtnis der Menschheit, sondern auch ihr Gewissen<sup>40</sup>. Sie ist »Prophetin der Wahrheit«<sup>41</sup>; ihr »göttlichster Mund« verteilt Lob und Tadel und nutzt der moralischen Erbauung mindestens so viel wie die Philosophie.

Trotz dieser erhabenen Worte gilt Diodoros von Sizilien wenig in der Zukunft der Historiker: Man will es ihm nicht danken, daß er uns die schönsten Utopien des Altertums überliefert hat: den Sonnenstaat<sup>42</sup>; ferne Inseln, wo die Götter einst Menschen waren<sup>43</sup>; einen Staat der Frauen in Afrika<sup>44</sup>, wo die Männer zu Hause die Kinder nähren. Diodor überliefert auch eine Anti-Utopie: Am Ende der Welt gebe es eine geschlossene Gesellschaft; gut bewacht, streng isoliert; unter unmenschlichen Bedingungen schürften Zwangsarbeiter, darunter Frauen und Kinder, in den ägyptischen Bergwerken nach dem »Gold der Pharaonen«<sup>45</sup>. Auch diese Gegenutopie, einen der wichtigsten Texte antiker Sozialkritik, schreibt Diodor als »Diener der göttlichen Vorsehung«.

Am abträglichsten aber für die Reputation unseres Historikers ist es, daß er Mythos und Geschichte vermischt. Die Söhne der Götter, sagt er, die Heroen und großen Männer hätten den Menschen viele Wohltaten erwiesen. Die Nachgeborenen verehrten sie deshalb mit

---

schichtsbildes.) vgl. Jaeschke, *Suche*, S. 175ff., wo sehr viel antikes Material der scharfsinnigen methodischen Analyse hinzugefügt werden könnte. Zum forschungsgeschichtlichen Ort dieser Betrachtungen über die Möglichkeit und das Vorhandensein von Menschheits- und Universalgeschichte bei den Griechen und Römern, vgl. H. Cohen, *Religion*, S. 291f.: s.u. Anm. 114.

39 Einige Beispiele: 1,94; 2,29–31; 3,56; 3,60,2; 6,1,8.

40 14,1; 15,1.

41 1,2,2.

42 Iambulos bei Diodor 2,55–60.

43 Euhemeros bei Diodor 5,42ff.; 6,1ff.

44 3,52: Gynaikokratie im Modell der verkehrten Welt.

45 Agatharchides bei Diodor 2,11ff.

Opfern; den »Hymnus (bei diesen Opfern) singt mit geziemendem Lob in Ewigkeit die Geschichtsschreibung«<sup>46</sup>.

Dieses Gleichnis widerspricht aufs schönste den Schemata, die bei der Vergleichung von hebräischer und griechischer Geschichtsschreibung tradiert zu werden pflegen. Es gibt auch in Hellas und Rom religiöse Geschichtsschreibung und, darauf aufbauend, eine Geschichtstheologie. Bei Diodor ist sie aus stoischer Philosophie und chaldäischer Astrologie entwickelt.

## 2.2 Cicero: Fortschritt und Theodizee

### 2.2.1 Der Text (Cicero bei Laktanz 13,9–12)<sup>47</sup>

Der wichtigste Artikel der stoischen Philosophie ist der Glaube, die Welt sei gut; sie sei um des Menschen willen gemacht; die Welt sei mit Vernunft durchsetzt und werde durch die göttliche Vorsehung gesteuert<sup>48</sup>.

Das war so schwer zu beweisen wie die Lehre von der ewigen Wiederkehr und ließ sich ebenso leicht und geistreich verspotten. Schmerz, Ungerechtigkeit, Krieg waren schon damals zu offenkundige »Widerlegungen« des stoischen Glaubens. Aber die Stoiker ließen sich nicht entmutigen und erfanden, was man seit Leibniz »Theodizee« nennt – die Rechtfertigung Gottes durch den Menschen<sup>49</sup>. Sie sammelten für die Verteidigung Gottes folgende Argumente:

46 4,1,4: ὁ τῆς ἱστορίας λόγος τοῖς καθήκουσιν ἐπαίνοις εἰς τὸν αἰῶνα καθόμνησεν.

47 Zum Text: Das Fragment bei Laktanz wird in den Ausgaben von Cicero, de natura deorum, an verschiedenen Stellen eingeordnet: W. Ax, Teubneriana<sup>2</sup>1933 = 1961 in B. III 25,65; A. St. Pease, 1958 in B. III als frg. VII; von Arnim hat den Text Chrysipp zugewiesen (SVF II 1172 – ohne Angabe von Gründen). Ciceros Werk hat Laktanz nach Gehalt und Stil sehr stark beeinflusst; Laktanz will es ergänzen (de opificio 1,14). Das jüngste, freilich hart kritisierte Werk zu den Quellen des Laktanz ist R. M. Ogilvie, The Library of Lactantius, 1978, bes. S. 58ff.: Cicero. Die Quelle Ciceros ist unbekannt: vielleicht Chrysipp, der in vielen seiner Schriften das Theodizeeproblem behandelte (SVF II 1168–1186), oder Poseidonios, wie Anklänge bei Seneca nahelegen (s. Anm. 64).

48 Vgl. das Referat stoischer Lehre bei Laktanz, inst. div. 7,4,11; Cicero, nat. deor. 2,152.

49 Leibniz, Essai de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, 1710. Daß die Stoiker aufgrund ihrer Kosmologie, Theologie und Anthropologie mehr als andere Philosophien zur Theodizee gezwungen sind, betont Billicsich I 61ff.: »eigentlich (?) als erste (...) genötigt waren, eine ausgeführte Theodizee zu geben«. Auch die »Hiob-situation« ist in der stoischen Literatur ausgebildet: Gott antwortet auf die Anklagen des Menschen (Seneca, de providentia 6,3).

- Gegensätze müssen sein, ohne Kälte keine Hitze<sup>50</sup>;
- viele Übel sind nur Schein, sie betreffen uns nicht ›eigentlich‹<sup>51</sup>;
- die Übel sind Strafen für die Bösen<sup>52</sup>;
- sie erfüllen einen übergeordneten, den Menschen unerfindlichen Zweck in der Gesamtheit der Weltordnung<sup>53</sup>;
- sie dienen der Prüfung und Ertüchtigung der Guten: »ohne Gegner erschläft die Tugendkraft«<sup>54</sup>;
- die Übel sind eine Nebenfolge des Guten<sup>55</sup>;
- der Gott ist nicht ganz allmächtig, sondern an das Naturgesetz gebunden, er ist nicht ganz allwissend; er sorgt – wie ein weiser König – für das große Ganze, kümmert sich aber nicht um die Kleinigkeiten<sup>56</sup>;
- das Böse ist nötig als Möglichkeit der Willensfreiheit<sup>57</sup>;
- schließlich: Geschlechterfluch<sup>58</sup>, die Unwissenheit der Menschen<sup>59</sup> und die im Vergleich zur Größe und Schönheit der Schöpfung insgesamt nun doch anerkennenswerte Geringfügigkeit der Übel in der Welt<sup>60</sup>.

Diese Argumente sind – auch in ihrer Häufung – wenig überzeugend. Bewunderswert bleibt: die Stoiker widersagen dem Dualismus. Sündenböcke oder Teufel mit Sitz in der Materie und im Fleische haben sie zur Deutung des Bösen in der Welt nicht zugelassen<sup>61</sup>. Und sie haben ein Argument erfunden, das – bei Verlust der philosophischen Voraussetzung – bis auf den heutigen Tag verwertbar geblieben ist: die Rechtfertigung Gottes durch den Fortschritt der Zeiten.

M. Tullius Cicero berichtet in seinem Werk »über die Natur der Götter«:

---

50 SVF II 1169. 1181.

51 Die Lehre von den ἀδιάφορα – dem ›Indifferenten‹.

52 SVF II 1175. 1176.

53 SVF II 1176. 1181.

54 Seneca, de prov. 2,5: *marcet sine adversario virtus*; SVF II 1173.

55 SVF II 1170; Eusebius, praep. evang. 8, 14, 34ff. (aus Poseidonios?): Beim Umschlagen von Feuchtigkeit in Wärme – notwendige Naturvorgänge – entstehen, unabsichtlich, auch giftige Reptilien. Vgl. auch SVF II 1125.

56 SVF II 1183; Cicero, nat. deor. 2,164 (Gott sorgt auch für die Einzelnen); Seneca, naturales quaestiones 2,46 (nur für die Gesamtheit); Cicero, nat. deor. 2,66, 167: *magna dii curant, parva neglegunt*; vgl. 3, 35, 86.

57 Kleantes, Zeushymnus; Chrysipp.

58 Seneca, de beneficiis 4,31–32; vgl. SVF II 1180.

59 SVF II 1185.

60 SVF II 1179.

61 Auffällig sind die φαῖλα δαιμόνια bei Chrysipp, Über das Sein (SVF II 1178). Der Platonismus drang zeitweise auch in die Stoa ein und führte, zumal bei Poseidonios, zu dualistischen Formulierungen in der Psychologie und Metaphysik; s. Edelstein, Stoicism, S. 52; 61.

»Die Frage, weshalb – wenn Gott alles der Menschen wegen gemacht habe – doch auch so vieles gefunden werde, was uns entgegengesetzt sei und feindlich und verderbenbringend im Meere und auf Erden, (diese Frage) haben die Stoiker zurückgewiesen. Sie sagen nämlich, unter den Pflanzen und in der Zahl der Tiere gebe es vieles, dessen Nutzen noch verborgen sei (*adhuc lateat utilitas*); aber er werde durch den Fortschritt der Zeiten erfunden werden (*processu temporum inventuri*), so wie schon vieles, was früheren Generationen unbekannt war, die Notwendigkeit und die Praxis erfunden haben.«

Cicero, alt geworden und skeptisch, weist diese Lösung zurück:

»Welcher Nutzen kann denn in Mäusen, in Insekten, in Schlangen gefunden werden, die den Menschen lästig und gefährlich sind? Oder ist irgendeine Medizin darin verborgen? Und wenn sie das ist, möge sie nur einstmals erfunden werden -: doch wohl gegen Übel, wo doch jene das gerade abstreiten (?), daß es überhaupt ein Übel gebe. Die Viper, sagen sie, verbrannt und in Asche zerfallen, heile den Biß eben dieses Tieres. Wieviel besser wäre es doch gewesen, es gäbe dieses Tier überhaupt nicht, als daß von ihm ein Heilmittel gegen es selbst verlangt würde.«

Der Text ist einzigartig<sup>62</sup>. Theodizee, Kulturentstehungslehre<sup>63</sup>, Fortschrittsglauben gibt es in stoischen Texten oft<sup>64</sup>, nie wieder aber, soweit ich sehe, die Verknüpfung zu einem geschichtstheologischen Argument<sup>65</sup>.

62 Die reichen Parallelen bei Pease, a.1., belegen Einzelheiten, nicht aber die Verknüpfung. Bei Pohlenz, *Stoa* S. 99ff., ist die Besonderheit offenbar nicht erkannt, auch nicht bei Hal Koch, *Pronoia und Paideusis* (1932), S. 205–216: »Die Bedeutung der stoischen Theodizee für Origenes«. Capelle, S. 193 hat die Verknüpfung nicht bemerkt und hält Ciceros Argument für eine Verlegenheitslösung. Billicsich, *Theodizee* 1, S. 71, fügt u.a. Seneca, *naturales quaestiones* 7,30 und *de beneficiis* 4,32 hinzu, die Fortschritt oder Theodizee, nicht aber Ciceros Verknüpfung aufweisen. Vgl. Cicero, *Lucullus* 120 (zitiert nach Lactanz, *div. inst.* 7, 4, 11).

63 Der Topos, der Mensch sei, durch Not gezwungen und durch Erfahrung belehrt, allmählich aus der Roheit einer (ihm feindlichen!) Natur zur Sprache, Gesellung, Sitte und Wissenschaft aufgestiegen, gehört der nicht-teleologischen, materialistischen Tradition an, also Demokrit, Epikur, Lucretz. Die Begriffe ›Zwang‹ und ›Erfahrung‹ sind bei Cicero geschickt als Beweis für Fortschritt verwendet. Die Vorstellung vom Menschen als Mängelwesen ist der Stoa nicht fremd.

64 Seneca, *nat. quaest.* 7,25 (*latent – aperta*); 7,30 (*latet*); 7,35; *epistulae morales* 33,10–11. Poseidonisches Gedankengut an den genannten Stellen aus Seneca vermutet Edelstein, *Stoicism*, S. 66ff.; unsere Cicero-Stelle hat er nicht berücksichtigt. Auch sie paßt m.E. eher in das 2.–1. Jh. v.Chr. als zur Alten Stoa. Vgl. noch Seneca, *epist. mor.* 95,14: *ceterae artes, quarum in processu subtilitas crevit*, wie Medizin und Philosophie.

65 Dieser Befund ist auffällig, da Lactanz das Fragment mit folgenden Worten einführt: »Aber die Akademiker *pflegen*, wenn sie gegen die Stoiker diskutieren, zu fragen, warum – wenn doch alles...«

## 2.2.2. »Die zweite Natur«

*Die Stoiker sind zur Theodizee gezwungen.*

Die Welt ist gut, sagen sie; in den Dingen ist Vernunft, Ordnung, Zweckmäßigkeit »verborgen«; der Mensch hat Teil an dieser Vernunft; so kann er die Ordnung, den Nutzen der Dinge erfinden. Vieles weiß er »noch« nicht: Aber vieles wissen wir auch erst seit kurzer Zeit; unsere Nachfahren, sagen die Stoiker, werden mehr wissen als wir und über unsere Ignoranz sich verwundern. »Vieles ist aufbewahrt für Generationen, die leben werden, wenn die Erinnerung an uns erloschen ist«<sup>66</sup>. Dies ist ein universalgeschichtlicher Entwurf von einiger Dignität: Von der Entstehung der Menschheit zum Aufstieg der Kultur, mit Blick in eine offene Zukunft. Die wissenschaftliche Forschung erhält bei den Stoikern metaphysischen Rang: sie findet die in den Dingen verborgene Vernunft. So wird ein eher irrationales Motiv – Zwang zur Verteidigung des stoischen Dogmas – Antrieb zu rationaler Wissenschaft und deren Gebrauch (*utilitas*).

Die Stoa reflektiert das wissenschaftlich-technische Selbstbewußtsein der Antike, das in der betrachteten Zeit, zwischen Caesar und Nero, einen Höhepunkt erreicht<sup>67</sup>. Die Stoiker glauben jetzt<sup>68</sup>: »Beim Menschen liegt die ganze Herrschaft über die irdischen Güter. Wir nutzen Felder, Berge, unser sind Flüsse, unser die Seen ... wir geben durch Bewässerungsanlagen dem Boden Fruchtbarkeit, Flüsse dämmen wir ein, kanalisieren sie, leiten sie um.«

Stoisches Weltvertrauen in Güte, Vernunft, Vorsehung ist hier gesteigert und konkretisiert als Beherrschung und Nutzung der Welt. Das Selbstbewußtsein der römischen Ingenieure und Philosophen wagt die Aussage: »mit unseren Händen schließlich versuchen wir, in der Natur der Dinge gleichsam eine zweite Natur herzustellen (*alteram naturam efficere*).«

Man sieht: Stoischer Fortschritts Glaube ist nicht eine beschauliche Metapher, sondern reflektiert ein aggressives Naturverhältnis,

66 Seneca, nat. quaest. 7,30,5: *multa venientis aevi populus ignota nobis sciet. multa saeculis tunc futuris, cum memoria nostra exoleverit, reservantur* – 7,25,5: *Veniet tempus* – sibyllinischer Stil! – *quo posterī nostri tam aperta nos nescisse mirentur* – epist. mor. 33,10: *numquam autem invenietur si contenti fuerimus inventis (...) patet omnibus veritas, nondum est occupata: multum ex illa etiam futuris relictum est.* – Vgl. Edelstein, Stoicism, S. 66.

67 Edelstein, Stoicism, S. 49f.: »Die Wende vom 3. zum 2. Jh. markiert den größten Fortschritt in antiker wissenschaftlicher Forschung.«

68 Cicero, nat. deor. 2,152. Pease's Anmerkung zur Stelle bietet Belege für den psychologischen Sprachgebrauch: *consuetudo* – *altera natur*. Vgl. Seneca, epist. mor. 95, 13ff. (Quelle: Poseidonios).

imperiale Technik<sup>69</sup>. Diese »zweite Natur« aus Wissenschaft und ihre Nutzung macht, gerade für den Stoiker, das Leben nicht nur leichter. Das »einfache Leben«, das Leben »in Übereinstimmung mit der Vernunft, dem Logos in der Natur« ist nicht mehr eindeutig zu bestimmen. In der universalen Geschichte des menschlichen Fortschritts zeigt sich deshalb den Stoikern *gleichzeitig* eine Zunahme von Gefahren, Verführungen, moralischem Verfall<sup>70</sup>.

Der Fortschrittsglaube der Stoiker ist kein naiver Optimismus, sondern bedenkt eine besondere historische Situation: die Vereinigung des Mittelmeerraumes zu einem einheitlichen Wirtschafts- und Kulturraum auf sehr hohem zivilisatorischem Niveau. Die Welt ist unterworfen; der Erdkreis ist durchgängig geworden (*pervius orbis*); die Neugier sucht, was jenseits der Welt liegt<sup>71</sup>. Die Weltuntergangssängste gehören auch damals dazu: »Wohin fällt die Welt?«<sup>72</sup>

In Rom wurde der universale Glaube an einen Fortschritt der Menschheit in Wissenschaft und Zivilisation gesteigert durch die Ausbildung einer römischen Geschichtstheologie. Aus dem Nichts ist diese Stadt, durch Prophezeiungen und Zeichen andauernd geleitet, zu einem Weltreich gewachsen, langsam, unauffaltbar. Die Geschichten der einzelnen Völker münden in die römische Geschichte ein (vgl. §2.1.2.). Diese Geschichte ist die Verwirklichung eines Planes des höchsten Gottes; er gab einst, in der mythischen Vorzeit Roms, die berühmte Verheißung:

Den Römern setze ich weder Zielmarken im Raum noch Zeiten:  
Herrschaft ohn' Ende gab ich ihnen<sup>73</sup>.

*his ego nec metas rerum nec tempora pono,  
imperium sine fine dedi.*

69 Vgl. H. Cancik, Römische Rationalität, in: P. Eicher (Hrsg.), Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung, 1979, 67–92. Ders., Der Eingang in die Unterwelt, in: Der Altsprachliche Unterricht XXIII 2, 1980, S.57f.: Vergils Lob der römischen Technik. Zum Fortschrittssyndrom im Rom des 1. Jh. vor und nach Christus vgl. noch: Seneca, de otio 5,1 (*cupido ignota noscendi*); Zeit wird knapp, ebd. 5,6 (*horas suas avarissime servet*).

70 Der stoische Pessimismus ist bei Poseidonios besonders deutlich zu beobachten, s. Edelstein, Stoicism, S.65ff.; er zeigt sich in seinem psychologischen und metaphysischen »Dualismus« und in seinen historischen Werken; der moralische Verfall sei »unvermeidlich wegen des Fortschritts der Zivilisation«. Die Kritik der stoischen *ratio*, wie sie in Cicero, nat. deor. 2,152 der Stoiker Balbus vorträgt, wird in Cicero, nat. deor. 3 durch den Akademiker und Pontifex Cotta durchgeführt.

71 *curiositas*: Seneca, nat. quaest. 7,15,5; de otio 5,3; *ultra mundum scrutor*: Seneca, de otio 5,6. Dieses »Lob der Neugier« ist gerade bei Seneca ponderiert durch die Warnung vor unnützem Wissen.

72 Seneca (?), Hercules Oetaeus, V. 1118: *quis mundum capiet locus?*

73 Vergil, Aeneis 1,278f.



Dieses Geschichtsbewußtsein ist fest in Kult, Mythos und Geschichtsschreibung verankert. Nicht selten wird es, wie in den zitierten Versen Vergils, philosophisch vertieft.

### 2.2.3. *Fortschritt ohne Messias*

Die stoische Idee vom »Fortschritt der Zeiten«, die Verfertigung der Geschichte durch den Menschen im Einklang mit der Natur, ja, die Verfertigung einer »zweiten Natur« ist durch ihr angeblich »zyklisches« Denken wohl kaum beeinträchtigt worden. Soweit ich sehe, ist zwischen dem Theorem von der ewigen Wiederkehr des Gleichen und den universalen und nationalen Geschichtsphilosophien nie ein Widerspruch empfunden worden.

Gershom Scholem, der bedeutende deutsch-jüdische Philosoph und Erforscher der Kabbala, hat den neuzeitlichen Fortschrittsglauben als ein Erzeugnis des jüdischen Messianismus erklären wollen<sup>74</sup>. Die »modernen abendländischen Umdeutungen des Messianismus seit der Aufklärung« hätten den Messianismus zum Fortschrittsglauben säkularisiert (»verweltlicht«); gerade dabei aber habe der Messianismus seine »ungebrochene und ungeheure Macht« bewiesen.

Welchen Anteil Scholem an der Ausbildung des neuzeitlichen Fortschrittsdenkens der antiken Tradition, ihrer Neufassung und Popularisierung in Renaissance, Humanismus und vor allem im niederländischen Neu-Stoizismus zuweist, ist nicht ersichtlich; Scholem nennt die Stoiker nicht<sup>75</sup>. Die Herleitung aus dem Messianismus, wie ihn Scholem selbst darstellt, bleibt freilich – trotz des Zauberwortes »Säkularisierung« – widersprüchlich. Einerseits:

»Die Bibel und die Apokalyptiker kennen keinen Fortschritt in der Geschichte zur Erlösung hin. Die Erlösung ist kein Ergebnis inner-

74 G. Scholem, Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum (1959) in: ders., *Judaica* 1, 1963, 7–74, S.24f.: »Die Erlösung ist kein Ergebnis innerweltlicher Entwicklungen wie etwa in den modernen abendländischen Umdeutungen des Messianismus seit der Aufklärung, wo noch in seiner Säkularisierung im Fortschrittsglauben der Messianismus eine ungebrochene und ungeheure Macht beweist.« – Auf S. 54 formuliert Scholem: »Der Rationalismus der jüdischen und europäischen Aufklärung« habe »die messianische Idee einer immer fortschreitenden Aufklärung unterworfen«; dabei habe er – »wenn auch auf eine ganz neue, dem Mittelalter fremde Weise« – das »utopische Element« betont: »Der Messianismus geht die Verbindung mit der Idee des ewigen Fortschritts und der unendlichen Aufgabe einer sich vollendenden Menschheit ein.« Der antiken Tradition von Utopie, Fortschritt, Erziehung, Menschheit etc. ist Scholem auch hier nicht nachgegangen.

75 Über das Antike-Bild von Scholem kann hier nicht gehandelt werden; vgl. z.B. Scholem, Das Ringen zwischen dem biblischen Gott und dem Gott Plotins in der alten Kabbala, in: ders., Über einige Grundbegriffe des Judentums (1957/1965), 1970, 9–52.

weltlicher Entwicklungen (...) Sie ist vielmehr ein Einbruch der Transzendenz in die Geschichte (...) Die Konstruktionen der Geschichte, in denen (...) der Apokalyptiker schwelgt, haben nichts mit modernen Vorstellungen von Entwicklung oder Fortschritt zu tun«; andererseits:

»noch in seiner Saekularisierung im Fortschrittsglauben (beweist) der Messianismus seine ungebrochene und ungeheurere Macht«<sup>76</sup>.

Der Schluß müßte doch vielmehr lauten: Messianismus und Fortschrittsdenken haben nach Sache und Herkunft nichts miteinander zu tun.

Folgt Scholems Behauptung vielleicht aus jenen eingangs skizzierten Denkschemata, nach denen ›lineares‹ Zeitgefühl, ›eigentliches‹ Geschichtsbewußtsein und Zukunft in der hellenisch-römischen Welt nicht denkbar seien? So daß die Suche nach den Ahnen des neuzeitlichen Zeit- und Geschichtsbewußtseins sich zwangsläufig an die jüdische oder christliche Tradition wenden muß?

Die stoische und römische ›Geschichtsphilosophie‹ lehrt jedoch zumindest dies: Fortschritt ist auch ohne Messias gedacht worden. Der Einfluß der stoischen Philosophie auf das alte Christentum und die Philosophie der frühen Neuzeit ist sicher, in diesem besonderen Punkte aber m.W. noch nicht erforscht.

### 2.3. Seneca – Zeit und Tod

#### 2.3.1. *Der Text (epist. 1, 1)*

Ewige Wiederkehr des Gleichen – Fortschrittsglaube – Universalgeschichte – römische Geschichtstheologie: diese vier Charakteristika des hellenischen und römischen Geschichtsbewußtseins um die Zeitenwende müssen nun ergänzt werden durch die damalige ›Psychologie‹ der Zeit.

Der Redner, Dichter, Prinzenerzieher und Reichsverweser Lucius Annaeus Seneca hat um 60 nach Christus, als er politisch schon entmachtet, ja durch seinen einstigen Schüler Nero bereits in Le-

<sup>76</sup> Scholem, Zum Verständnis der messianischen Idee, S. 24ff. Unter den Vorgängern Scholems ist – von ihm selbst genannt – hervorzuheben: Hermann Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919), <sup>2</sup>1929, bes. 290–292, dort auch ein Vergleich jüdischer und griechischer Geschichtsauffassung; vgl. S. 286: »Dieser Kreislauf des Entstehens und Vergehens ist jedoch ein Widerspruch gegen die Schöpfung, die auf Vorsehung beruht, während der Gedanke von Kreislauf das Schicksal und den Zufall voraussetzt. Entwicklung und Fortschritt zu einem zweckhaften Ziele widerstreiten dem Mythos der Weltverbrennung. Innerhalb des Monotheismus kann der Untergang der Welt nur verwendbar werden als Strafergericht Gottes. Aber schon der Bund Gottes mit Noah macht die gänzliche Vernichtung unmöglich.«

bensgefahr gebracht war, sein Alterswerk verfaßt, das »Buch der moralischen Briefe«. Der erste Brief exponiert das Thema des ganzen, wohl bedeutendsten Werkes Senecas. Er lautet:

»(1) Mach es so, mein Lucilius, mach dich frei für dich. Und sammle und wahre die Zeit, die dir bis jetzt noch fortgeschleppt oder gestohlen wurde oder dir entglitt. Überzeuge dich, es ist so, wie ich schreibe: manche Zeit wird uns entrissen, manche unvermerkt entzogen, manche fließt fort. Doch am schimpflichsten ist der Verlust, der aus Unachtsamkeit geschieht. Und, wenn man darauf achten wollte: der größte Teil des Lebens entgleitet beim Schlecht-Tun, ein großer beim Nichts-Tun, das ganze Leben beim Anderes-Tun.

(2) Wen könntest du mir nennen, der der Zeit irgendeinen Preis zuschreibt, der den Tag taxiert, der einsieht, daß er täglich stirbt? Darin täuschen wir uns nämlich, daß wir den Tod *vor* uns sehen: zu einem großen Teil ist er schon vorbeigegangen. Alles was von der Lebenszeit hinter uns ist, hat der Tod in Besitz. Mach es also, mein Lucilius, wie du schreibst, umfasse alle Stunden. So wird es geschehen, daß du weniger vom Morgen abhängst, wenn du auf das Heute die Hand legst. Das Leben rennt vorbei, indem man es auf-schiebt.

(3) Nichts, Lucilius, ist unser eigen, nur die Zeit ist unser. Die Natur hat uns in den Besitz allein dieser – einer flüchtigen und schlüpfrigen – Sache eingewiesen.

(Und diesen unersetzlichen Besitz verschleudern wir.)

(4) Was *ich* mache, wirst du vielleicht fragen, der ich dir dies vorhalte? Ich will es offen gestehen: was bei einem großzügigen, aber achtsamen Menschen passiert: die Ausgaben sind fest verbucht. Ich kann nicht sagen, ich vertue nichts, aber ich könnte sagen, was ich vertue, und warum und wie; die Gründe meiner Armut an Zeit könnte ich vorlegen. Doch es geht mir wie den meisten, die ohne eigenes Verschulden in Not geraten sind: alle zeigen Verständnis, keiner hilft.

(5) ... Du jedoch, wahre das Deinige (an Zeit), und fang rechtzeitig damit an. Denn, wie unsere Vorfahren meinten: zu spät kommt Sparsamkeit, wenn das Faß zur Neige geht – ganz unten bleibt der Rest – und die Hefe.«

### 2.3.2. »Auf der Flucht leben«

Der Brief entwirft unaufdringlich, als Gespräch unter Freunden<sup>77</sup>, in einem Selbstzeugnis über eigenes Lebensgefühl eine Lehre vom Menschen. In diesem Brief ist es das Lebensgefühl eines alten Man-

<sup>77</sup> Die erste Epistel des Buches ist als Antwortschreiben Senecas stilisiert; der Leser wird sozusagen Zeuge eines Gespräches, das schon im Gange war, bevor er hinzutrat.

nes. Aber schon in seinen frühesten Schriften<sup>78</sup> entwirft Seneca eine Anthropologie seiner Zeit, das heißt der herrschenden Schicht in der Großstadt Rom.

Das Leben, sagt er, ist geliehen; wir sind nicht Herren, sondern Verwalter; wir müssen Rechenschaft ablegen über unser Leben (*ratio vitae*), auch über die vergeudete Zeit<sup>79</sup>. Am besten, man rechnet täglich mit seinem Leben ab<sup>80</sup>. Wir sind nur Gast auf Erden (*hospites*)<sup>81</sup>, Schauspieler in dem Theater, das Welt heißt<sup>82</sup>. Unser Leben vollzieht sich wie in einem Raube<sup>83</sup>; unser Leben ist eine Flucht. Wir müssen eilen, es drängt: ohne Aufschub jetzt leben<sup>84</sup>. Jeden Tag muß das Leben »ganz« sein<sup>85</sup>, vollendet, voll, genug, »satt«, auch wenn es nicht lang war. Die Intensität des Lebens wird gewogen, nicht seine Länge gemessen<sup>86</sup>. Der Mensch ist ausgesetzt in die reißende, gierige, verschlingende Zeit<sup>87</sup>, geworfen in einen Punkt Zeit<sup>88</sup>, er »hängt« in einem Punkt Zeit; die Zeit flieht in rasender Geschwindigkeit, sie *ist* eigentlich gar nicht<sup>89</sup>. So »hängt« das Ich in der unendlichen Zeit.

»Täglich sterben wir«: der Tod ist nicht das Ende des Lebens, er

78 Die Themen dieses Briefes sind vorbereitet in der Consolationsliteratur, besonders in der *consolatio ad Marciam* (vgl. z.B. c. 21) und in der Schrift: »Über die Kürze des Lebens«. Auch diese Schrift enthält mehr als die überall und immer vernehmbaren Klagen über die Vergänglichkeit des Menschen: unter dem eher traditionellen Topos verbirgt sich eine »Lebensphilosophie«, die das Leben vom Tod her denkt und durch die »reibende Zeit« definiert sieht.

79 Vgl. Seneca, de brevitate vitae 18,3; *consolatio ad Marciam* 10,1–2.

80 Epist. mor. 101,7: *cotidie*.

81 Cons. Marc. 21,1: *ad brevissimum tempus editi, cito cessuri (...) hoc prospectivum hospitium*.

82 Cons. Marc. 10,1.

83 Cons. Marc. 10,4: *rapina omnium rerum*; vgl. epist. mor. 49,2; 101,8.

84 Cons. Marc. 10,4; vgl. de brev. vitae 9,1.

85 Epist. mor. 101,10: *vita cotidie tota (ist)*.

86 Brev. vitae 7,10: *non ille diu vixit, sed diu fuit*; Cons. Marc. 12,3; vgl. 21,2; epist. mor. 93,2: *non ut diu vivamus curandum est, sed ut satis*. – epist. mor. 12,8: (...) *dies omnis (...) consummet et expleat vitam*. Der zwölfte Brief mit dem Thema »Alter – Zeit – Tod« schließt in Korrespondenz zu Brief 1 das erste Buch der Briefe.

87 Cons. Marc. 16,8: *rapidum tempus*; Troades V. 400: *tempus nos avidum devorat et Chaos*.

88 Epist. Mor. 77,11–12: *haec paria sunt: non eris nec fruisti, in hoc punctum coniectus es*; Cons. Marc. 21,2: *minorem portionem aetas nostra quam puncti habet*; (...) *non multum abest a nihilo*; epist. mor. 49,3: *punctum est quod vivimus et adhuc puncto minus*.

89 Nat. quaest. 6,32,9–10: (...) *nihil interesse inter exiguum tempus et longum (...) Fluit tempus et avidissimos sui deserit. Nec quod futurum est, meum est, nec quod fuit, in puncto fugientis temporis pendeo*. Zur »Zeiten-Flucht« vgl. brev. vitae 9,3.

fängt mit der Geburt an<sup>90</sup>; »das ganze Leben lang muß man sterben lernen«<sup>91</sup>. Wer diese Lektion kann, ist frei<sup>92</sup>. Die Zeit ist für Seneca das Sterben im Leben<sup>93</sup>. Die Zeit des Menschen ist von ihrem »Ende« her gedacht, vom Tode<sup>94</sup>. Sie ist »einsinnig«, »unumkehrbar«, gerichtet.

Der Mythos von der ewigen Wiederkehr des Gleichen, den er als Stoiker glaubte<sup>95</sup>, hat ihn in dieser Konzeption der condition humaine nicht behindert.

Die Antike ist keineswegs, wie der Berliner Judaist und Religionsphilosoph Jacob Taubes annimmt, im »Kreislauf von Geburt und Tod gefangen«; sie ist nicht dominiert vom Gedanken der ewigen Wiederkehr; die Römer sind nicht ein ›Volk ohne Zeit‹; ihr Zeitgefühl ist nicht mythisch, steht nicht unter der Herrschaft des Raumes<sup>96</sup>. Dementsprechend wird man die Annahme ablehnen, erst durch jüdische Eschatologie sei eine sachgemäße Erfassung von Zeit und Geschichte möglich, da nur am jüngsten Tage die Geschichte sich übersteige und sich selbst sichtbar werde<sup>97</sup>.

90 Cons. ad Polybium 4,3; Cons. Marc. 11,1: *mortales peperisti* – der alte Sinnspruch wird von Seneca »lebensphilosophisch« verschärft, so als hieße es: »Sterbende hast du geboren«. Die verbreitete antike Vorstellung einer ›Einheit von Leben und Tod‹ gewinnt hier eine neue Bedeutung. – Vgl. auch die Sentenz des Publilius Syrus: *a morte semper homines tantumdem absumus*; Seneca, epist. mor. 24,20: *cotidie morimur*.

91 Brev. vitae 7,3: *tota vita descendum est mori*.

92 Cons. Marc. 20.1ff.; 20,3: *caram te, vita, beneficio mortis habeo*.

93 Die Formulierung soll darauf hinweisen, daß Seneca die religiösen, lyrischen, consolatorischen etc. Klagemotive über die Kürze des Lebens und die Sterblichkeit des Menschen mit Hilfe der Kategorie Zeit und in Verbindung mit affektpsychologischen Gedanken über Furcht, Hoffnung, Erinnerung und Gedächtnis zu einem neuen Philosophen zusammen gedacht hat: zu seiner ›Anthropologie‹ oder ›Lebensphilosophie‹.

94 Formuliert im Hinblick auf J. Taubes, Abendländische Eschatologie, S. 3. – Zur Position von Karl Löwith und Jacob Taubes vgl. O. Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, 1973, S. 15: »Oder fällt – nach den exemplarisch 1947 von Löwith und Taubes vertretenen Thesen – ihr (sc. der Geschichtsphilosophie) Anfang zusammen mit dem Anfang des Christentums bzw. der prophetischen Apokalyptik, so daß die neuzeitliche Geschichtsphilosophie als deren Saekularisation diese Geschichtstheologie fortsetzt?«

95 Der Schluß der Trostschrift an Marcia ist als Offenbarungsrede (Apokalypse) des Vaters an die Tochter gestaltet; sie referiert in quasi-poetischer Form die stoische Eschatologie.

96 Vgl. Taubes, S. 11f.

97 Taubes, S. 3. – »Sinn« kann prinzipiell in der Geschichte auch dann gefunden (gesetzt, angenommen, geglaubt) werden, wenn sie nicht ›von ihrem Ende her‹ gedacht wird. Dies ist auch ein Ergebnis der Diskussion über die Geschichtstheologie Pannenberg's, das a fortiori auf die Thesen

Auch hier, wo man es nicht erwarten möchte, in Taubes' Bild der Antike, hat sich Nietzsches ungeschichtliche und undialektische Zerteilung der Antike in Hellenen hier und Juden da durchgesetzt<sup>98</sup>.

### 2.3.3. »Jetzt leben«

Stoa ist Individualismus und Dynamik<sup>99</sup>. Seneca stellt den Begriff des Selbst und der Erziehung, des sittlichen Fortschritts, in den Mittelpunkt: Wie wird der Mensch er selbst? Wie kann er sich selbst befreien? Wie behauptet er sein Selbst gegen die reißende, gierige Zeit? Gegen die Ungewißheit, Unsicherheit, Unberechenbarkeit der Welt<sup>100</sup>, wie sie von den Stoikern im Rom des 1. Jh.s n.Chr. so intensiv und real erlebt wurde?

Die Antwort lautet einerseits:

- »lebe jetzt, ohne Aufschub« -
- »werde der du bist: werde du selbst, werde dein eigen (*suum fieri*)« -
- »erfülle den Augenblick«;

und andererseits:

- du lebst nicht für dich, nicht für dein Selbst, sondern, insofern Mensch, für die Gattung Mensch<sup>101</sup>; -
- »verliere dich nicht an den Augenblick, sonst verschlingt dich die Zeit«<sup>102</sup> -
- »nutze den Nachgeborenen«<sup>103</sup>.

Die stoische Anthropologie mit ihrer Parole »jetzt leben, jede Stunde ganz leben«, ist also nicht der einfache Gegensatz zu der mes-

---

von Taubes zu beziehen ist, bei dem »Auferstehung« und »Christologie« als »proleptische« Ausdrücke natürlich eine andere (geschichtstheologische) Bedeutung haben: Vgl. P. Eicher, Geschichte und Wort Gottes, in: *Catholica* 32, 1978, 346f.

98 Auf Nietzsche und seine Fortsetzer zielt sein Satz: »Die Götter der Natur sind die Baale, und der heiligste der Baalgötter ist Dionysos« (11). Bei den Hellenen galt das Gebot, nicht einen Gott zu viel, d.h. unter Vernachlässigung der anderen zu verehren: vgl. z.B. Demeter und Persephone in den Kulte von Eleusis; Apoll und Dionysos in Delphi.

99 Vgl. Edelstein, *Stoicism*, S.f 25, 95f., 31, 35.

100 Praedikate wie *dubium* und *incertum* gewinnen durch den Bezug auf den Mythos und die Religion der Fortuna Anschaulichkeit und Gewicht. Das »Reich der Fortuna«: *Cons. Marc.* 10,5; vgl. Seneca, *Thyest* V. 598ff.; 606: *dubium tempus*; 614ff.

101 Seneca, *de otio* 4 über die »zwei Republiken«, in denen wir Menschen wohnen - vgl. Augustins Bild von den zwei *civitates*.

102 *Brev. vitae* 9,1; 12,1.

103 6,4: *ut sciat se tum quoque ea acturum per quae posteris prosit*.

sianischen Idee, wie sie Gershom Scholem entwickelt hat<sup>104</sup>. »Die messianische Idee«, sagt Scholem, »ist die eigentlich anti-existenzialistische Idee«; sie zwingt zu einem »Leben im Aufschub«: »In der Hoffnung leben ist etwas Großes, aber auch etwas tief Unwirkliches. Es entwertet das Eigengewicht der Person, die sich nie erfüllen kann.«

Stoisches Leben indessen, ist, so sahen wir, nicht einfach Leben im Augenblick *oder* im Aufschub, sondern Dialektik von Selbst und Mensch, Jetzt und Zukunft, Zufall und Vorsehung: »Die Zeit wälzt sich fort«, sagt Seneca, »zwar nach einem beschlossenen Gesetze, aber durch das Dunkel«<sup>105</sup>.

Die Lebensbedingungen, die mit dieser Philosophie gedeutet und bezwungen werden, sind bekannt.

Rom zur Zeit Senecas ist eine Millionenstadt. Der Wasserverbrauch pro Einwohner beträgt etwa 1000 Liter/Tag. Das ist mehr als das Doppelte der pro Kopf in Rom verfügbaren Wassermenge im Jahre 1968 n.Chr. Der Grad der Arbeitsteiligkeit läßt sich an der Menge der Berufsamen ermesen: allein für die Arbeit der Unfreien und Halbfreien brauchte man mehrere hundert Funktionsbezeichnungen. Auf dem Marsfeld steht eine Sonnenuhr<sup>106</sup>: der Zeiger – er steht heute vor dem italienischen Parlament – ist etwa dreißig Meter hoch; das Zifferblatt bedeckt eine Fläche von etwa 10000 m<sup>2</sup>; der Schatten mißt zur Zeit der Wintersonnenwende mittags etwa 200 Fuß, das sind 70m. Die Uhr wurde berechnet von dem Genie des Mathematikers Facundus Novius. Sie wurde gebaut von dem Kaiser Augustus, der so sorgsam mit der Zeit umging, daß er »alle Briefe« nicht nur mit dem Tagesdatum versah, sondern auch mit der Angabe

104 G. Scholem, Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum, S. 167. Daß auch im Judentum die messianische Idee, »das Leben im Aufschub«, durch andere ›Ideen‹ ausbalanciert wird, darf vorausgesetzt werden. Wichtig ist mir an dieser Stelle, daß Senecas Philosophie, deren Nähe zur »Lebensphilosophie« nicht leicht zu fassen ist (trotz Diltheys Schriften zu Stoa, Neustoizismus und neuzeitlicher Anthropologie), nicht mit der »existenzialistischen Idee« identifiziert wird, die Scholem als Gegensatz zum Messianismus hinstellt. Ob der Existenzialismus – welcher? – in dieser Entgegensetzung unverzerrt zum Ausdruck kommt, ist mir unsicher.

105 Seneca, epist. mor. 101,5: *volvitur (!) tempus rata quidem lege sed per obscurum.*

106 Die archäologischen und literarischen Befunde sind scharfsinnig und anschaulich dargestellt und erläutert von E. Buchner, *Solarium Augusti und Ara Pacis*, in: Röm. Mitteilungen 83, 1976, 319–365.

der Stunde<sup>107</sup>, m.W. der erste Mensch der Weltgeschichte, von dem solches berichtet wird.

Seine Sonnenuhr auf dem Marsfeld ging freilich bereits zur Zeit Senecas nicht mehr richtig. Man fand vielerlei Gründe: Erdbeben, Absinken der Fundamente des Obeliskens-Zeigers, oder auch: ›die Sonne habe ihren Lauf verändert‹ und gar: ›die ganze Erde sei etwas aus ihrem Zentrum bewegt worden.‹

So groß und so genau also waren die Uhren in Rom. Und so knapp war die Zeit, so sparsam, ja »geizig« mußte damit umgegangen sein<sup>108</sup>. Dies ist die julisch-claudische Epoche; damals werden die ersten »Christianer« in Rom beobachtet. Ein römischer Jude aus Tarsos, Paulus, sitzt in Rom in Untersuchungshaft und lehrt – nicht die *Ankunft*, sondern die *Wiederkunft* des Messias.

### 3. »Die Differenz« – ein modernes Konstrukt

Die drei zeitgenössischen Gelehrten, die ich nannte – Gershom, Scholem, Thorleif Bomann, Jacob Taubes –, vertreten jene weit verbreitete Annahme, es bestehe eine grundsätzliche, wesentliche Differenz zwischen dem »hebräischen Denken« über Zeit und Geschichte und dem hellenisch-römischen. Scholem und Taubes vertreten darüber hinaus die Annahme, das neuzeitliche Zeit- und Geschichtsbewußtsein sei eine Errungenschaft, die denkwürdig vom Judentum oder mindestens doch von einem verweltlichten Christentum hervorgebracht worden sei (Saekularisierungsthese).

Beide Annahmen sind m.E. nicht richtig. Ausgehend von den drei Beispielen, die ich Ihnen vorgestellt habe, lassen sich nämlich, abschließend, folgende Thesen formulieren:

#### 3.1. Zum Zeit- und Geschichtsbewußtsein der Hellenen und Römer

Es gibt bei den Hellenen und Römern vom 6. Jh. v.Chr. bis zum 6. Jh. n.Chr., von Anaximander und Xenophanes bis Plotin und Boethius eine reiche und subtile Tradition über Zeit, Fortschritt, Geschichte.

Es gibt physikalische Theorien über die Zeit als das Maß der

---

107 Sueton, Augustus 50: *ad epistulas omnis horarum quoque momenta nec diei modo sed et noctis quibus datae significarentur addebat*. Sueton hat im kaiserlichen Archiv Handschriften des Augustus studiert: *litterae ipsius autographae* (ebd. 87,1).

108 Über den »Mangel an Zeit« klagt Seneca epist. mor. 48,12; de otio 5,7. Das »Orakel«: *tempori parce* rühmt er epist. mor. 88,39 und 94,28.



Bewegung<sup>109</sup>, biologische Beobachtungen über den Lebensrhythmus der Tiere<sup>110</sup>, psychologische Betrachtungen über Langeweile, Angst, Hoffnung<sup>111</sup>, metaphysische Spekulationen über das Sein der Vergangenheit.

Im Zusammenwirken mit einer vielgestaltigen, kritischen, erbaulichen oder politischen Geschichtsschreibung bildete sich hieraus ein Gedankenkreis, den man – mit modernen Worten – als ›Geschichtsphilosophie‹ oder ›Geschichtstheologie‹ bezeichnen kann. Aus diesem Gedankenkreis seien hervorgehoben:

- a) der antike Fortschrittsglaube, der in Ciceros Wort von der Rechtfertigung Gottes durch den Fortschritt der Zeiten eine zukunftsfrüchtige Formel gefunden hat;
- b) die stoische Begründung der Universalgeschichte aus der Idee der Menschheit und der Vorsehung;
- c) die »existentielle« Zeiterfahrung in Senecas »Lebensphilosophie«;
- d) die nationale Geschichtstheologie der Römer und ihre Vergegenwärtigung im Kult.

### 3.2. Das »hebräische Denken«

Nirgends im Alten oder Neuen Testament, in Mischna oder Talmud oder christlichen Apokryphen gibt es zusammenhängende Texte und Diskurse über Zeit, Zukunft, Geschichte in dieser begrifflichen Schärfe, von solchem Reichtum der Beobachtung, Dichte der Tradition.

Da keine Texte dieser Art existieren, ergab sich der Zwang, ein hebräisches Denken und Zeitgefühl zu konstruieren aus dem Gebrauch der biblischen *Wörter* für Zeit und dem hebräischen Verbum mit seinen Handlungsaspekten.

Der Vergleich des also rekonstruierten »hebräischen Denkens« mit der völlig anders gearteten hellenischen Tradition ist an sich schon ein kühnes Unterfangen.

Da die hellenische Tradition nur verkürzt und – aus den ange-deuteten Gründen (§1) – verzerrt aufgenommen wurde, ist jener Vergleich im ganzen unfruchtbar geblieben.

109 Aristoteles, Physik, B. III-IV; die Hauptgesichtspunkte sind: Bewegung – unendlich – Raum – Leere – Zeit und Zahl – das Jetzt – Teilbarkeit der Zeit; vgl. Conen, a.O., S. 14ff.; die psychologischen Aspekte hat Aristoteles nicht übersehen, vgl. Physik 225a 16–17 und unten Anm. 111.

110 Seneca über das schnellere Lebenstempo der kleineren Tiere: Cons. Marc. 21,4: *non una hominibus senectus est, ut ne animalibus quidem: intra quattuordecim quaedam annos defatigavit, et haec illis longissima aetas est, quae homini prima.*

111 Vgl. z.B. Aristoteles' »Kleine Schriften zur Seelenlehre«, in denen eine »Wissenschaft von der Hoffnung« gefordert wird.

### 3.3. Religion und Geschichte

›Historisches Bewußtsein‹, Geschichtsschreibung und ›Geschichtsphilosophie‹ entstehen auch in ›polytheistischen Religionen‹ oder sogenannten Naturreligionen<sup>112</sup>. Die Hethiter in Kleinasien haben eine beachtliche Geschichtsschreibung entwickelt, Jahrhunderte vor der biblischen.

›Naturreligion‹ führt keineswegs zwangsläufig in ›zyklisches Denken‹, genau so wenig wie sie Naturbeherrschung ausschließt. ›Fortschritt‹ kann ohne Messias gedacht werden, ›Geschichte‹ auch ohne den Tag Jahwes, den ›Jüngsten Tag‹<sup>113</sup>, ›Menschheitsgeschichte‹ auch ohne die Mythen von Adam oder Messias<sup>114</sup>.

Das bedeutet: Im Gefüge der Kulturen sind Religion und Geschichte weniger eng und eindeutig verbunden, als moderne Ableitungen vermuten.

### 3.4. Forschungsgeschichte: Das Antikenbild im Deutschland des 19./20. Jahrhunderts

Nietzsche hat die Antike archaisiert, naturalisiert, remythisiert; er hat ihre Aufklärung, Wissenschaft und Geschichte zu tilgen oder abzuwerten gesucht. Das von Nietzsche konstruierte Bild der Antike hat mit allen seinen Verkürzungen und Verfälschungen – Dionysos über alle anderen Götter! – stark auf die gelehrte Welt gewirkt, besonders stark außerhalb der philologischen Zunft.

Martin Buber, Gershom Scholem, Walter Benjamin, Jacob Taubes, Oswald Spengler, Thorleif Bomann und viele andere sind in ihrer Vorstellung von Antike – einer auf die klassischen und vorklassischen Griechen beschränkten Antike – von Nietzsche beeinflusst.

Zu diesem auf ewige Wiederkehr, zyklisches, naturgebundenes,

112 Alle in diesem Satze gebrauchten Ausdrücke sind unklar. Unter ›Geschichtsphilosophie‹ ist hier der im ersten Punkt umschriebene Gedankenkreis gemeint.

113 Natürlich gibt es Eschatologie auch bei Hellenen und Römern, d.h. eine Lehre von den »letzten Dingen« eines Menschen, eines Kollektivs (Volkes, Reiches) und der Welt.

114 Schöpfung (aus dem Nichts) und Monogenismus (d.h. Abstammung aller Menschen von einem einzigen Stammelternpaar), dazu eine universal gedachte Erlösung durch Christus werden oft als notwendige Bedingung für die Entstehung von universalem Geschichtsbewußtsein angesehen. Die antiken Texte, zumal die stoische Geschichtsphilosophie, widerlegen diese Annahme. Vgl. H. Cohen, Die Religion der Vernunft, S. 291f.: »Diesen Gedanken der Geschichte, der die Zukunft zum Inhalt hat, hatten die Griechen niemals. Ihre Geschichte ist die auf ihren Ursprung gerichtete, ihre Vergangenheit erzählende Geschichte ihrer Nation. Andere Nationen bilden ein geschichtliches Problem nur für ihre Reisebeschreibungen. Eine Geschichte der Menschheit ist unter diesem Horizonte ein unmöglicher Gedanke.« Vgl. dagegen hier 2.1.

mythisch-magisches Denken stilisierten Griechenbild wurde ein »hebräisches« Denken konstruiert, das die Gegensätze herausstellt: lineares Denken, Geschichtsbewußtsein, Entmythisierung; die Baale und Naturgötter werden entnächtigt.

Dieser Gegensatz ist ein unhaltbares Konstrukt<sup>115</sup>. In der Antike ist diese Differenz nicht aufzufinden.

### 3.5. Antike und Entstehung der Neuzeit

Welchen Nutzen haben die hier vorgelegten Interpretationen in der Diskussion um die Entstehung und die Legitimität der Neuzeit?

In dieser Diskussion geht es u.a. darum, welche Wirkung das antike Erbe im 16. Jahrhundert ausgeübt hat, was als »Verweltlichung« des Christentums entstanden, und was eine genuin neuzeitliche Hervorbringung sei.

Zu der Hypothese von der Entstehung der Neuzeit durch Verweltlichung des Christentums gehört die Annahme, Geschichtsbewußtsein und Fortschrittsglaube der Neuzeit setzten notwendig eine jüdisch-christliche Tradition voraus; nur als »Verweltlichung« dieser Tradition könne Geschichtsphilosophie entstehen<sup>116</sup>. Diese Annahme wird durch das Vorhandensein einer hellenisch-römischen »Geschichtsphilosophie« erschüttert.

Die Wirkung der Antike in dem Prozeß, den man »Entstehung der Neuzeit« nennt, bleibt gelegentlich deshalb undeutlich, weil die antike Tradition nicht mehr genügend präsent ist<sup>117</sup>. Dies liegt zum Teil an der undurchschauten Verformung des Antikenbildes durch Nietzsche und daran, daß wir die große Tradition des frühbürgerlichen Humanismus – Erasmus, Lipsius, Grotius – verloren haben.

115 Vgl. Guzzoni, Nietzsche-Rezeption, S. VIIIff.; Löwith, Nietzsches Philosophie, S. 199ff.: »Anhang: Zur Geschichte der Nietzsche-Deutungen (1894–1954)«. – Bausteine zu diesem Konstrukt lieferten u.a. Herder, Winkelmann, Hegel und Schlegel in seiner Schrift: »Über das Studium der griechischen Poesie«. Vgl. J. Barr, Alt und Neu, cap. II: »Athen oder Jerusalem«, vgl. bes. S. 51f.: »Die Aufstellung des Denkgegensatzes dient nicht dazu, die antike Welt zu beschreiben, sondern dazu, verschiedene Elemente der modernen Kultur zu analysieren.« – »Heute scheint der Wert des Kontrastes darin zu bestehen, daß er der biblisch-christlichen Tradition innerhalb der Geistesgeschichte Selbstgefühl und Ansehen verleiht.« – Ders., Biblical Words, 11ff.; 50f.

116 Vgl. z.B. K. Löwith, Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History, 1949, S. 1ff.; vgl. S. 6ff. (zu Herodot, Thukydides, Polybios). Gegen Löwith argumentiert u.a. Edelstein, Progress, S. XXII: Die Möglichkeit, die Zukunft zu erkennen, könne nicht als Differenz zwischen antiker und moderner Historiographie angesetzt werden.

117 So ist m.E. in dem scharfsinnigen und materialreichen Buche von G. Abel über den Neustoizismus die antike Stoa nicht genau begriffen. Auch bei H. Cohen ist z.B. die Stoa verkürzt dargestellt.

Diese Situation hat ein unverdächtig Beobachter im Jahre 1948, etwas dramatisch, beschrieben; Karl Barth in seiner Kirchlichen Dogmatik<sup>118</sup>: »Die gewisse Hetze gegen das Griechentum, die sich in der Theologie der letzten Jahrzehnte bemerkbar gemacht hat, war keine gute Sache, und ihre Fortsetzung könnte nur bedeuten, daß wir für die griechische Gefahr in einiger Zeit aufs neue und erst recht anfällig werden müßten.«

### *Bibliographische Notiz*

#### *Abkürzungen*

- D. H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, <sup>3</sup>1912.  
 FGrHist F. Jacoby, Die Fragmente der griechischen Historiker, 1957ff.  
 KSA Friedrich Nietzsche. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, herausgegeben von G. Colli – M. Montinari (1967ff.) dtv.1980.  
 SVF Joh. v. Arnim, Stoicorum Veterum Fragmenta, Bd. I-IV, 1905ff.

#### *I Orient*

- B. Albrektson, History and the Gods. An essay on the idea of historical events as divine manifestations in the ancient Near East and Israel, 1967.  
 Rez.: OLZ LXVI 1971, 150–151.  
 J. Barr, The Semantics of Biblical Language, Oxford 1961 (dt.: Bibelexegese und moderne Semantik, 1965).  
 ders., Biblical Words for Time, 1962.  
 ders., Alt und Neu in der biblischen Überlieferung, 1967.  
 The. Bomann, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen, <sup>3</sup>1959 und <sup>6</sup>1977.  
 H. Cancik, Grundzüge der hethitischen und frühisraelitischen Geschichtsschreibung. Abhandlungen des deutschen Palästina-Vereins, 1976.  
 ders., Mythische und historische Wahrheit. Interpretationen zu Texten der hethitischen, biblischen und griechischen Historiographie, Stuttgarter Bibelstudien 48, 1970.  
 G. Dellling, Das Zeitverständnis des Neuen Testaments, Gütersloh 1940.  
 J. Ebach, Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philo von Byblos, 1979 (Altorientalische und griechische Quellen; Analyse und Bibliographie).  
 W. Jaeschke, Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie. Beiträge zur evangelischen Theologie, Bd. 76, München 1976.  
 W. Pannenberg, Zeit und Ewigkeit in der religiösen Erfahrung Israels und des Christentums, in: ders., Grundfragen systematischer Theologie, Gesamtelte Aufsätze, Bd. II, 1980, 188–206 (beruht auf Eliade, Bomann).

#### *II Okzident*

- G. Abel, Stoizismus und frühe Neuzeit. Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik, Berlin-New York 1978.  
 W. Beierwaltes, Plotin über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7: *περί αἰῶνος καὶ χρόνου*); Text, Einleitung, Kommentar, 1967.  
 F. Billiesich, Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes, Bd. I: Von Platon bis Thomas v. Aquino, <sup>2</sup>1955 (<sup>1</sup>1956).  
 W. den Boer, Progress in the Greece of Thukydides, New York 1977.

<sup>118</sup> Karl Barth, Kirchliche Dogmatik III 2 (1948), S. 341.

- Anne Burton, Diodorus Siculus, Book I. A Commentary, 1972.
- G. Busolt, Diodors Verhältnis zum Stoizismus, in: Jb. f. class. Philologie 139, 1889, 297–315.
- Hildegard Cancik, Untersuchungen zu Senecas epistulae morales, Spudasmata 18, 1967.
- W. Capelle, Zur antiken Theodizee, in: Archiv f. Gesch. d. Philosophie 20, 1907, 173–195.
- P.F. Conen, S.J., Die Zeittheorie des Aristoteles. Zetemata 35, München 1964.
- W. Dilthey, Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jh., in: Archiv f. Gesch. d. Philosophie, 1892/93 = Gesammelte Schriften, Bd. II, 1977, 90–245.
- ders., Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jh.s, in: SB Preuß. Akad. d. Wiss., 1904 = Ges. Schr. Bd. II, 416–492.
- E.R. Dodds, The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief, Oxford 1973.
- R. Drews, Diodorus and his Sources, in: American Journal of Philology 83, 1962, 385–392.
- L. Edelstein, The Meaning of Stoicism, 1966 (Abk.: Stoicism).
- ders., The Idea of Progress in Classical Antiquity, 1967 (Abk.: Progress).
- H. Fraenkel, Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur (1931), in: ders., Wege und Formen frühgriechischen Denkens, 1960, 1–22.
- K. Gaiser, Platon und die Geschichte, 1961.
- V. Goldschmidt, Le système stoïcien et l'idée du temps, 1979.
- J. Helgeland, Time and Space: Christian and Roman, in: ANRW II 23.2, S. 1285–1305.
- U. Hölscher, Anaximander und die Anfänge der Philosophie, in: Hermes 81, 1953, 257–277, 385–418 (wieder abgedruckt in: H.G. Gadamer (Hrsg.), Um die Begriffswelt der Vorsokratiker, Darmstadt 1968, 95–176).
- Max Mühl, Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1928.
- G. Neck, Das Problem der Zeit im Epikureismus. Diss. Heidelberg 1964.
- R.M. Ogilvie, The Library of Lactantius, Oxford 1978.
- K. Reinhardt, Poseidonios, 1955.
- W. Spoerri, Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter. Untersuchungen zu Diodor v. Sizilien, Basel 1959.
- J. Vogt, Wege zum historischen Universum. Von Ranke bis Toynbee, 1961 (nichts zu Diodor).
- B. L. van der Waerden, Das große Jahr und die ewige Wiederkehr, in: Hermes 80, 1952, 129–155.

### III. Nietzsche

- A. Guzzoni (Hrsg.), 90 Jahre Nietzsche-Rezeption, Meisenheim 1979 (mit Texten von Brandes, Riehl, Vaihinger, Klages, Bäumlner, Jaspers, Heidegger, Löwith, Sartre, Foucault, Fink, Danto, Rey, Pautrat).
- E. Horneffer, Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkehr und deren bisherige Veröffentlichung, Leipzig 1900.
- K. Löwith, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, Berlin 1935 (2. Stuttgart 1956, stark verändert).
- W. Nestle, Friedrich Nietzsche und die griechische Philosophie, in: Neue Jbb. f. d. klass. Altertum 15, 1912, 554–584 (= ders., Griechische Weltanschauung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart, 1946, 255–295).
- R. Oehler, Friedrich Nietzsche und die Vorsokratiker, Leipzig 1904.
- J.-P. Sartre, Die ewige Wiederkehr des Gleichen: Nietzsches List, in: Guzzoni (Hrsg.), s.o., S. 103–107 (aus: Sartre, Saint Genet, B. I, 1952, 320–324).
- K. Schlechta, Der junge Nietzsche und das klassische Altertum, Mainz 1948 (Mainzer Universität, Reden und Aufsätze, H.1).

W. Strothmann, Überblick über den Gedanken der ewigen Wiederkehr. Diss. München 1917.

G.W. Trompf, *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought. From Antiquity to the Reformation*, 1979.

# Römische Rationalität

## Religions- und kulturgeschichtliche Bemerkungen zu einer Frühform des technischen Bewußtseins

### I. Naturbeherrschung

1. novitas mundi; artes augescunt – »Neuheit der Welt; die Künste wachsen«

1.1: Eine Welt aus Atomen, unendlichem Raum und Bewegung ist eine veränderliche Welt. Sie ist geworden und wird, den »Bündnissen der Natur« (*foedera naturae*)<sup>1</sup> entsprechend, vergehen:

»stürzen wird die Masse und Maschine der Welt«<sup>2</sup>.

Bewegung und Veränderung aber sind für Lukrez nicht ein defizienter Modus des unbewegten göttlichen Seins, sondern Möglichkeit von Entwicklung, Geschichte, Fortschritt. In der Spitze des Weltprozesses weiß der Dichter sich selbst.

(1) »Aber ich meine, (a) das Universum ist neu, (b) die Natur der Welt ist jung noch und (c) hat nicht lange vorher ihren Anfang genommen.

(2) Deshalb (a) werden auch jetzt noch gewisse Techniken verfeinert, jetzt noch nehmen sie zu: (b) jetzt wurde im Schiffsbau zugefügt vieles, grad erst haben Orgeln melodische Töne erzeugt<sup>3</sup>.

(3) Endlich (a) die *ratio* der Natur der Dinge ist erfunden worden eben, (b) und als *erster unter ersten* bin ich selbst erfunden, der ich sie jetzt übersetzen kann in vaterländische Worte.«<sup>4</sup>

verum ut opinor habet novitatem summa recensque  
naturast mundi neque pridem exordia cepit.  
quare etiam quaedam nunc artes expoliuntur,  
nunc etiam augescunt; nunc addita navigiis sunt

---

1 Lukrez 5,310 u. ö.

2 Lukrez 5,96: *ruet moles et machina mundi*: der Ausdruck »Weltmaschine« – nur hier bei Lukrez – ist aufgenommen von Manilius (2,807), Lucan (1,79), Statius (*Silve* 2,1,121); bei Ennius nicht belegt, Vergil hat ihn offenbar gemieden. – Zum Weltuntergang vgl. 5,322f.: »Denn was immer andere Dinge aus sich heraus mehrt und ernährt, abnehmen muß es und sich erneuern, indem es die Dinge zurückholt.«

3 Übersetzung unsicher, s. Bailey, Kommentar z.St.

4 5,330–337. Der Charakter dieser Partie ist von Bailey treffend bestimmt als »popular not technical«, was seine ungewöhnlich knappe Kommentierung erklären dürfte.

multa, modo organici melicos peperere sonores  
denique natura haec rerum ratioque repertast  
nuper et hanc primus cum primis ipse repertus  
nunc ego sum in patrias qui possim vertere voces.

Vorsichtig leitet Lukrez seine Behauptung, die Welt sei noch jung, mit einem »wie ich meine« ein. Physikalisch ist das schwer zu beweisen; deshalb verwendet der Dichter zunächst ein Trikolon, um mit schöner Variation seine Behauptung dem Leser einzuprägen: Das Universum hat Neuheit<sup>5</sup> – ist jung – hat noch nicht lang angefangen. Eine Behauptung, die man nicht beweisen kann, muß man oft genug wiederholen: zehnmal in acht Versen repetiert der Dichter sein Stichwort: *novitas* – Neuheit, *recens* – frisch, *neque pridem* – vor nicht langer Zeit; *et iam nunc* – auch jetzt noch; *nunc etiam* – jetzt auch (noch); *nunc* – jetzt; *modo* – eben, *nuper* – kürzlich, *primus* – als erster, *nunc* – jetzt. Je schlechter der Beweis – an anderen Stellen sagt Lukrez es ganz anders<sup>6</sup> –, desto wichtiger die Intention der Aussage.

Der Dichter sieht sich an der Front einer Entwicklung, die von der Bewegung der Urmaterie über die Entstehung von Techniken (*artes*) und Philosophie (der Atomistik) bis zu seinen Versen reicht, die jene Bewegung erklären. Die feierlichste Musenweihe könnte das Selbstbewußtsein des Dichters nicht deutlicher machen. Was die Intensität der Erfahrung angeht, daß ein Mensch sich in eine ihn übergreifende Bewegung von Weltgeschichte oder Volksgeschichte gestellt sieht, so sind hier wohl nur die Worte zu vergleichen, mit denen der Prophet Jeremia von seiner Berufung spricht: »Bevor ich dich im Mutterleibe bildete, habe ich dich erkannt, bevor du aus dem Bauche kamst, habe ich dich abgesondert.«<sup>7</sup>

1.2: Technischer Fortschritt ist, nach Lukrez, ein Anzeichen für die Jugend dieser Welt. Neuerungen im Schiffs- und Instrumenten-

5 *novus* hat hier einen guten Klang. Vgl. Columella 1,4,4: *novaque temptaverimus experimenta*; Plinius, epist. 8,4: *nova flumina, novos pontes*; Seneca (?), HO 84–86: *nova via vallibus novis, novas vias*; Vitruv 7, praef. 10: ... *talibusque confidentes auctoribus audemus institutiones novas comparare*.

6 5,821–836; 2,1150–1174: Topos von der Erschöpfung der Erde. Das ist zwar kein logischer Widerspruch – vgl. Bailey –, aber doch ein erheblicher Unterschied der Stimmung. Daß Lukrez auch diesen Teil positiv hätte wenden können, lehrt Columella, praef. I, 1: die Unfruchtbarkeit der Äcker rühre nicht von der Erschöpfung der Erde her – *quam primus ille mundi genitor perpetua fecunditate donavit* –, sondern von menschlicher Trägheit.

7 Jeremia 1,5. – Hinter den Worten des Lukrez steht natürlich seine »Bekehrung« zur Philosophie und damit der Bekehrungseifer des Bekehrten. Zu »Beruf« s.u. 5.3. Die Unterschiede zwischen Lukrez und Jeremia sind gewiß evident. Man darf sie keinesfalls auf das beliebte Schema »Kosmos/Geschichte« bringen.



bau dienen als Beleg: banausisch genug, möchte man meinen, eingeschoben zwischen kosmische Spekulation und dichterisches Selbstzeugnis; jedenfalls mit Absicht.

Ein Ingenieur der flavischen Zeit hat, ebenso banausisch, einen Vergleich zwischen Orient, Hellas, Rom gezogen. Er stellt dabei ausdrücklich die römischen Wasserleitungen über die Kunstwerke der Griechen: »Kann man denn wirklich«, so sagt er<sup>8</sup>, »mit so vielen Aquädukten, die für so viele Menschen notwendig sind, die Pyramiden vergleichen, die offensichtlich überflüssig sind, oder die zwar vom Ruhm gefeierten, aber wirkungslosen Kunstwerke der Griechen?«

Der Philosoph und der Ingenieur sind typisch für die zivilisatorische Hochstimmung ihrer Epoche; sie wird – nur mit anderer Tendenz – auch von der gleichzeitigen Kulturkritik von Sallust bis Juvenal bezeugt.

Für Lukrez sind die Begriffe »Entwicklung«, »Fortschritt«, »Versuch«, »Erfindung« bekanntlich konstitutiv. Die Materie experimentiert mit verschiedenen Kombinationen von Atomen, von denen sich dann bestimmte Verbindungen durchsetzen; von den vielen möglichen Welten bleiben günstige, stabile Formen übrig<sup>9</sup>. Die Mutter Erde – denn »Mutter« ist sie auch noch bei dem Aufklärer Lukrez<sup>10</sup> – experimentiert mit den verschiedenen Gestalten des Lebendigen. Die Arten bleiben übrig, die sich ernähren, schützen und fortpflanzen können. Durch keine Vorsehung oder Teleologie geleitet, entwickelt sich auch der Mensch. Kein Paradies steht am Anfang, sondern Wildheit und Not. Praxis, Erfahrung, Klugheit belehren die Menschheit, die »langsam tastend vorwärts schreitet«, »bis sie zum höchsten Gipfel gelangt ist«:

paulatim docuit pedetemptim progredientis / ... /  
artibus ad summum donec venere cacumen<sup>11</sup>.

Mit diesen Versen schließt Lukrez sein fünftes Buch, einen universalgeschichtlichen Entwurf, dessen Tiefe und Originalität in den Geschichten der Historiographie noch nicht gewürdigt ist<sup>12</sup>. Das Wort »Fortschritt« – *progredi* – kommt hier in dieser übertragenen

8 Frontin, de aquaeductibus 1,16: *Tot aquarum tam multis necessariis molibus pyramidas videlicet otiosas compares aut inertia sed fama celebrata opera Graecorum?*

9 Lukrez 5,837–859; vgl. 5,187–194: *pertemptare* (v. 190) – »durchprobieren«.

10 5,821f.: *maternum nomen adepta / terra tenet merito*.

11 5,1453, 1457. Vgl. Vitruv 10,1,4 über Fortschritte im Maschinenbau.

12 Bei H. Preller, Geschichte der Historiographie unseres Kulturkreises, Bd. 1, 1967, ist nicht einmal der Name Lukrez zu finden.

Bedeutung zum ersten Male vor<sup>15</sup>: es klingt noch ganz frisch, eine gerade erst geborene Metapher, voller Pathos und Hoffnung<sup>14</sup>.

## 2. ratio omnia vincit – »Vernunft besiegt alles«

Das Weltgefühl, das sich bei Lukrez äußert, ist nicht an den demokratischen Materialismus gebunden. Von den entgegengesetzten philosophischen Annahmen ausgehend, gelangt Manilius, sein stoisierender Antipode, zu denselben Ansichten: die zivilisatorische Hochstimmung ist offenbar unabhängig von der philosophischen Konfession.

Der Epilog zum vierten Buche von Manilius' *Astronomicum* ist ein Hymnus auf die *ratio*<sup>15</sup>:

»Schon ist nirgends mehr die Natur verborgen; wir haben sie ganz durchschaut und wir bemächtigen uns der eroberten Welt« (883f.).

iam nusquam natura latet; pervidimus omnem  
et capto potimur mundo.

Der Mensch hat Städte gebaut, »die Erde gezähmt«, »Tiere gefangen und aufs Meer eine Straße gelegt«<sup>16</sup> – die spezifisch römische Weise der Raumordnung: erobertes Gebiet wird durch Straßen und Kolonien erschlossen und gesichert<sup>17</sup>. Manilius macht die triumphale Geste deutlich: Aufrechten Hauptes steht der Mensch, »als Sieger wendet er zu den Sternen / seine gestirnten Blicke«:

victorque ad sidera mittit / sidereos oculos (906f.).

Denn die »Zähmung« der Erde war dem Menschen nicht genug. Seine *ratio* erstieg – den Titanen gleich – den Himmel und »fing« die Natur<sup>18</sup>:

... caelum ascendit ratio cepitque profundam naturam rerum.

Sie erforscht Juppiter selbst und entreißt ihm den Blitz<sup>19</sup>:

13 Das einzige Mal in dieser Bedeutung bei Lukrez.

14 Literatur zum Begriff »Fortschritt« s.u., Bibliographische Notiz.

15 Manilius 4,866–935, zitiert nach der kommentierten Ausgabe von A.E. Housman, 1920/30 (= 1972).

16 4,904f.: *edomuit terram ad fruges, animalia cepit / imposuitque viam ponto*. Auch *cepit* und *imponere* geben den Versen einen militärischen Ton.

17 Über die römische Straße im 1. Jh. n.Chr. vgl. Statius, *Silve* 4,3, und die Anmerkungen bei Cancik, *Untersuchungen*, 108–115; vgl. Tibulls Kritik: 1,3,35f.

18 1,95ff.

19 4,908 u. 1,104.

inquirique Iovem; – eripuitque Iovi fulmen.

Und wieder mit der Gebärde des Triumphators: *ratio omnia vincit* (4,932).

Der Mensch ist für Manilius, den frommen und ordnungswilligen stoischen Materialisten, natürlich kein Titan. Was wie erkenntnistheoretische Hybris klingt, ist vielmehr Sehnsucht nach dem Göttlichen und Suche nach dem eigenen Selbst. Stoischer Materialismus verwandelt sich bei ihm in pantheistische Mystik<sup>20</sup>, titanischer Erkenntnisdrang entpuppt sich als hermetische Gnosis:

»und nicht mit dem Angesichte der Götter allein bleibt er zufrieden, vielmehr im Bauche (der Götter) durchforscht er den Himmel, folgt dem verwandten Körper und sucht sich selbst in den Sternen.«

Die Ermächtigung zu seinem Himmelssturm erhält der Mensch also durch die Teilhabe an der göttlichen Vernunft, die das All ordnet, steuert, beherrscht: *cognata mens, deus et ratio*<sup>21</sup>.

»Der Gott will erkannt werden«, heißt es in der Hermetik<sup>22</sup>, »Gott bietet sich selbst uns dar«, sagt Manilius; Gott will nicht, daß »seine Gesetze verborgen bleiben«<sup>23</sup>: *iam nusquam natura latet*.

Manilius bietet ein lehrreiches Beispiel dafür, wie irrationale Gründe ein – mindestens tendentiell – rationales Erkenntnistreben antreiben. Mögen die philosophischen Grundlagen seines Systems einfach, ja in ihrem massiven anthropomorphen Analogiedenken primitiv erscheinen, mögen seine Horoskope astrologisch schlecht begründet, sein Fatalismus unmoralisch sein –

sors est sua cuique ferenda<sup>24</sup> –:

für uns bleibt wichtig der ungetrübte erkenntnistheoretische Optimismus und die aggressive Färbung, die militärische Dynamik, mit der der römische Dichter die an sich quietistische Gnosis, die Lehre von der συμπάθεια πάντων (»Sympathie aller Dinge«) und das Kon-

20 E. Norden (Agnostos Theos, <sup>4</sup>1956, 16ff.) mit Hinweisen auf Poseidonios und die Hermetik. – Vgl. Manilius 1,30ff. und Seneca, de beneficiis 4,8,1: (Allegorese der Einzelgötter auf den stoischen Universalgott): *Liber pater ... Hercules ... Mercurium, quia ratio penes illum est numerusque et ordo et scientia*. – Manilius 4,908–910.

21 2,60ff., 80f.: *motus alit non mutat opus. sic omnia toto / dispensata manent mundo dominumque sequuntur. hic igitur deus et ratio quae cuncta gubernat, / ... cognata mens*: 123.

22 Poimandres 1,51; vgl. Seneca, naturales quaestiones 6,5,2: *in deorum secreta descendere*.

23 4,915–921: ... *nec patitur .. sua iura latere*.

24 4,22; »jeder muß sein Schicksal tragen«; *virtus / fatum*: 4,180–118; 5,734ff. (hierarchisches Ordnungsdenken).

zept *similia similibus* (»Gleiches durch Gleiches erkennen«) aufgeladen hat. Diese »titanische Rationalität« des Hermetikers ist ein unmittelbarer Vorläufer des faustischen Dranges der Neuzeit, die wissen will, was die Welt im Innersten (*in alvo*) zusammenhält.

### 3. mutetur orbis – »verwandelt werden soll der Erdkreis«

3.1: Die zivilisatorische Hochstimmung, die glaubt, die Welt erobert und dem Menschen dienstbar gemacht zu haben, schlägt nicht nur in den verschiedenen philosophischen Systemen durch, dieses Gefühl färbt auch den griechischen Mythos römisch ein.

Die beiden mittleren Chorlieder von Senecas *Medea* behandeln den Argonautenzug<sup>25</sup>. Seneca betont – die Topik von der »Verfluchung des Erfinders« benutzend<sup>26</sup> – die Hybris des Unternehmens. Die bisher getrennten Welten sind nun eins geworden<sup>27</sup> – ein wichtiger Beleg für den weltumspannenden Blick des Römers der neronischen Epoche. Aber die Argo war nur ein kleiner Anfang – und nun tritt der Dichter aus dem Rahmen des Mythos hinaus:

»Jetzt wich das Meer und duldet

*alle* Gesetze ...

*Jede* Grenze ist gefallen ...

*nichts* blieb an seiner Stelle,  
durchgehbar ist der Erdkreis ...«

Alte Adynata werden jetzt Realität: Der Inder trinkt aus dem Araxes, Perser aus Elbe und Rhein; im sibyllinischen Tone schließlich die berühmte Prophezeiung von der Entdeckung eines neuen Kontinents:

»Kommen werden in späten Jahren

Zeiten, in denen ...

ungeheuer die Erde sich dehnt

und Tethys neue Erdkreise aufdeckt

und nicht mehr das äußerste unter den Ländern

Thule sein wird.«

Th. Birt fand hier die Entdeckung Amerikas geweissagt<sup>28</sup>.

Auffällig ist, daß diese Entdeckung als Krieg gegen das Meer

25 2. Chorlied: 301–379; 3. Chorlied: 579–669.

26 Zur »Verfluchung des Erfinders« s. z. B.: Properz, 1,17,13ff.; Ovid, *Amores* 2,11,1ff.; Statius, *Silve* 3,2,61ff.; vgl. auch Tibull 1,10,1ff. (Erfindung des Schwertes).

27 335–339: *bene dissaepi foedera mundi / traxit in unum*.

28 374–379: *venient annis / saecula seris, quibus ... ingens / pateat tellus / Tethysque novos / detegat orbis nec sit terris / ultima Thule*. – Zu der Prophezeiung s. Th. Birt, *Preußische Jahrbücher*, 1911, 286. – Zur Formel *veniet tempus* s. Seneca. *nat. quaest.* 7,25,4f.; 7,30,5.

aufgefaßt ist: Jason hat das Meer »unterworfen« (*mare qui subegit*), sein Steuermann Tiphys ist der »Bändiger der Tiefe« (*domitor profund*), das Meer muß die Schläge der Ruderer dulden<sup>29</sup>. Mag er auch rasen und die Argonauten strafen, der Gott des Meeres ist besiegt:

sed furit vinci dominus profund  
regna secunda.

Aber nicht Jason ist der wichtigste Heros für römisches Zivilisationsbewußtsein, sondern Hercules. Er hat, wie es im Prolog zum »Hercules auf dem Oeta« heißt, die ganze Welt durch seine Arbeiten gereinigt; jetzt hat er nichts mehr zu tun:

... natura cessit...

lassata est prior

»Die Natur wich« – wieder jene militärische Metapher –  
»sie ist eher erschöpft als ich«<sup>30</sup>.

Und nun denkt sich der Tragiker neue Arbeiten aus, die Hercules, bevor Iuppiter seinen Sohn in den Himmel aufnimmt, noch vollbringen könnte: 1) Italien mit Sizilien verbinden; 2) die Peloponnes von Attika durch einen Kanal trennen; 3) das Bett von Don und Donau verlegen<sup>31</sup>. Interessante Projekte, die, soweit ich weiß, inzwischen auch weitgehend realisiert sind. Der Kulturbringer Hercules als römischer Ingenieur! Das Ziel seiner Tätigkeit: »Der Erdkreis soll verändert werden.«<sup>32</sup>

3.2: In mannigfacher Variation kehren diese Motive in allen Schichten und Gattungen der römischen Literatur wieder. Ein Fluß in Campanien wird kanalisiert: er weicht zurück und wird besiegt, er dankt für seine Versklavung und freut sich, daß er eine Brücke tragen darf<sup>33</sup>. Der Mensch »erobert« die Berge – d.h., er trägt sie ab – und setzt seine Villa darauf<sup>34</sup>: »denn es schien militärischer, von der Höhe über das weit und breit unterworfenen Gelände zu spähen«<sup>35</sup>. Der Mensch, das »Mängelwesen« ohne Fell, Klauen und Zähne, hat dank *ratio* und *societas* »die Herrschaft über alle Tiere«<sup>36</sup>, das *impe-*

29 586, 617, 537, 597.

30 Seneca (?), HO 46f.

31 79–86: ... *una iam tellus erit... et iuncto salo nova ferantur. Attricae puppes via... vallibus currat novis. Hister novasque Tanais accipiat vias.*

32 v. 85: *mutetur orbis.*

33 Statius, Silve 4,3: s. Cancik, Untersuchungen §21,2 und §43,1.

34 Silve 2,2,56ff.; vgl. Cancik, Eine epikureische Villa, 68–70; vgl. auch Sueton, Caligula 37,2–3 – zwar Caesarenwahnsinn, aber signifikant: »Das Unmögliche realisieren« – *efficere... quod posse effici negaretur.*

35 Seneca, epist. 51,11.

36 Seneca, de beneficiis 4,18,2f.: ... *dominium omnium animalium*; vgl. Ovid, Metamorphosen 1,76f.: *sanctius his animal mentisque capacious altae / deerat adhuc et quod dominari in cetera posset.* Zur Jagd als »Krieg« gegen die wilden Tiere vgl. Grattius, Kynegetica (Prooem., v. 13ff.).

rium über die Erde<sup>37</sup>; er hat sich der Welt bemächtigt: *rerum potitur*. Plinius der Ältere, der Historiker und Naturkundler, hat diese Paradoxie anschaulich gefaßt: Hilflos liegt der menschliche Säugling in der Wiege, fest gewickelt, ein schreiendes Tier und wird doch über die anderen herrschen: *flens animal ceteris imperaturum*<sup>38</sup>.

#### 4. Zusammenfassung – Pannenberg, Samburski

4.1: In den vorgelegten Texten findet sich eine Reihe von Begriffen und Vorstellungen, die, meiner Meinung nach, in ihrer Gesamtheit als Frühform des »technischen Bewußtseins« gedeutet werden können<sup>39</sup>.

1. Glaube an eine rational erklärbare Ordnung der gesamten Natur (*foedera, lex, iura naturae* – »Bündnisse, Gesetz, Rechte der Natur«);
2. Entwicklungsbegriff (kosmologisch, biologisch, geschichtlich);
3. Zivilisatorische Hochstimmung: als a) wirtschaftlicher und technischer Fortschrittsoptimismus, nicht selten verbunden mit »Weltangst« (Seneca)<sup>40</sup>; als b) gesteigertes Selbstgefühl: Modernitätsbewußtsein bei Lukrez; Selbstbewußtsein der Ingenieure<sup>41</sup>; »titanischer« Erkenntnisdrang bei Manilius;
4. Entwurf von umfassenden und detaillierten naturwissenschaftlich fundierten »Weltanschauungen« (stoische Astrologie; Lukrezens »Weltmaschine«);
5. Aggressives Verhältnis zur Natur, die besiegt und verbessert wird; *imperium* über Erde und Tiere.

Die Belege fallen nicht zufällig in eine Zeit, in der höchste politische und ökonomische Macht in Rom konzentriert ist.

Als bedeutendster Unterschied zur Neuzeit sei die geringe Entwicklung der Naturwissenschaften bei den Römern hervorgehoben. Schon Cicero klagte<sup>42</sup>:

37 Cicero, Cato maior 51: (sc. die Bauern) *habent enim rationem cum terra quae numquam recusat imperium nec unquam sine usura reddit quod accepit, sed alias minore, plerumque maiore cum fenore*; vgl. Ovid, fast. 2,296 (sc. in der goldenen Zeit): *nulla sub imperio terra colentis erat*.

38 Plinius, naturalis historia 7, prolog.; vgl. ders., 37,72: *spectant* (sc. die Bergarbeiter) *victores ruinam naturae*.

39 Der Begriff »technisches Bewußtsein« wird, als Pendant zu dem Begriff »historisches Bewußtsein«, benutzt bei M. Bense, Ästhetische Information, 1956, 13–23.

40 Vgl. noch die stürzende Welt im Orpheuslied des HO, v. 1102–1127.

41 Frontin 1,16; s. o. Anm. 8; außerdem z.B. Vitruv, Columella, Balbus.

42 Tusculanen 1,2,5: *in summo apud illos* (sc. *Graecos*) *honore geometria fuit: itaque nihil mathematicis illustrius; at nos metiendi ratiocinandique utili-*

»Bei den Griechen stand die Geometrie in höchstem Ansehen; nichts berühmter deshalb als Mathematiker; aber wir (Römer) haben die Geltung dieser Kunst beschränkt auf den bloßen Nutzen von Messen und Rechnen.«

4.2: Wenn die Deutung dieser Züge der römischen Kultur als Frühformen des technischen Bewußtseins berechtigt ist, müßten gewisse Annahmen über den Gang der abendländischen Geistesgeschichte korrigiert werden.

a) Der evangelische Theologe W. Pannenberg hat anlässlich der Besprechung von H. Blumenbergs Buch über die »Legitimität der Neuzeit« geschrieben: »Die Antike sah den Menschen eingeordnet in den Kosmos selbst da, wo sie ihn als dessen Mitte, als Mikrokosmos oder als Logoswesen dachte. Erst durch seine Verbindung mit dem transzendenten Schöpfergott wurde dem Menschen jene Distanz zur Welt möglich, die es ihm erlaubte, die Welt nach seinen eigenen Gedanken und zu eigenen Zwecken zu verändern.«<sup>43</sup>

Diese Behauptungen sind teils falsch, teils unbeweisbar. Naturbeherrschung und »Naturreligion« schließen sich nämlich, wie die kulturgeschichtlichen Tatsachen lehren, nicht aus. Die Heiligkeit

---

*tate huius artis terminavimus modum.* – Zu dieser Frage vgl. die in den bibliographischen Notizen angegebenen Handbücher. Schottländer, Gesellschaftsdenken, 10f., betont richtig »das Fehlen wissenschaftlicher Veranstaltungen zur Bezwingung der Natur«.

43 Pannenberg, Gottesgedanke, 123; ähnlich F. Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem (1953)<sup>2</sup>1958, 8ff.: nur das Christentum ermögliche die Verweltlichung der zuvor vergöttlichten Welt; es löse den Menschen aus dem alten Mythos usw. Auch die vorsichtigere Formulierung von Mittelstraß, Neuzeit, 170, scheint mir nicht gerechtfertigt: »Zwar gibt in gewissem Sinne (!) erst das Christentum durch seine radikale Entgöttlichung der Welt diese der nüchternen (profanen) Forschung frei, doch handelt es sich dabei um etwas Gemeinchristliches, nicht etwa um etwas spezifisch Reformatorisches.« Das antike Christentum hat jedenfalls nicht so empfunden: in der Geschichte der Naturwissenschaften kommt es nicht vor. Andererseits sind die antiken Hochgötter keineswegs völlig in der »Immanenz« gefangen; besonders interessant ist hierzu die Stellung des Materialismus (Demokrit, Epikur, Lukrez). – In der Diskussion über die Entstehung und Ausbildung des historischen Bewußtseins wird in analoger Weise ein entscheidender Beitrag des Christentums (Lösung aus dem antiken Kosmos, dem sogenannten zyklischen Denken o.ä.) entweder behauptet (z.B. von K. Löwith) oder bestritten (vgl. z.B. W. Jaeschke, a. a. O.); einige philologische Beobachtungen zu diesem Streit sind zusammengestellt bei H. Cancik, Mythische und historische Wahrheit, 1970, und ders., Grundzüge der hebräischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung, 1976. Die These Löwiths lautet: »... the following outline aims to show that philosophy of history originates with the Hebrew and Christian faith in a fulfilment and that it ends with the secularization of its eschatological pattern« (Meaning in History, 2) Eine umfassende Kritik des geschichtsphilosophischen Teils der Säkularisierungsthese bei W. Jaeschke.

der »Mutter Erde«, die Göttlichkeit des »Wachsens« (Ceres, vgl. *crescere* – wachsen), die *numina* der heiligen Haine, Quellen und Bergeshöhen: das alles war offensichtlich zu vereinbaren mit dem Bau von Kanälen und Wasserleitungen (s. §3.2), mit einer intensiven, gewinnorientierten Agrarwirtschaft, welche langfristige »Experimente« anstellte, um durch »Erfindungen« (*reperta*) und neue Züchtungen den Ertrag zu erhöhen.

Ein Farmer und Agrarschriftsteller des 1. Jh.s n. Chr., Columella, schreibt<sup>44</sup>: »Wir begnügen uns nicht bei der Autorität (*auctoritate*) sei's früherer sei's zeitgenössischer Farmer; wir versuchen »neue Experimente« (*nova temptamus experimenta*); durch sie werden auch sehr ertragreiche Äcker noch gewinnbringender.«

b) Der bedeutende Wissenschaftshistoriker S. Samburski hat den Unterschied zwischen den Zielen antiker und neuzeitlicher Wissenschaft folgendermaßen beschrieben: »Ihr (sc. der antiken Wissenschaft) Antrieb entsprang rein intellektueller Neugier und nicht dem Wunsch nach Eroberung und Beherrschung der Natur. Daher war dort auch kein Raum für Technologie, und es fehlte die Synthese reiner Forschung und praktischer Anwendung, worin die Stärke der modernen Wissenschaft besteht.«<sup>45</sup>

Ich hoffe, daß die Textauswahl, die ich vorgelegt habe, den Wunsch der Römer »nach Eroberung und Beherrschung der Natur« genügend veranschaulicht hat. Ich vermute, daß gerade hierin der Beitrag zu sehen ist, den Rom für die Entwicklung des technisch-wissenschaftlichen Bewußtseins der Neuzeit geleistet hat. Hierzu später, im Schlußteil, noch einige Hinweise. Vorher möchte ich aus einem andern Bereich der römischen Kultur, aus dem Bereich der Moral, einige Beobachtungen zusammenstellen, die zur Beurteilung der »frühneuzeitlichen« Züge dieser Kultur nützlich sein dürften.

Ich beginne, zögernd, mit der Erinnerung an eine allzu bekannte Gestalt des alten Römertums, mit einem Synonymenlexikon sozusagen altrömischer Wertbegriffe.

## II. Moralischer Rigorismus

### 5. Der Zensor

5.1: Blauäugig war er und rotblond, hatte einen etruskischen Namen und stammte nicht aus Rom. Ein typischer alter Römer also, dieser Marcus Porcius Cato (234–149). Sein Erbhof lag im Sabinerland; und »sabinisch« sind viele der Tugenden, deren er sich zu rühmen

44 Columella 5,11 (über Erfindungen) und 1,4,4 (über Experimente).

45 Samburski, Weltbild, 15.



wußte. Er gehörte zum Stande der Ritter, die damals, in und durch die punischen Kriege, sich zu der »ersten kapitalistischen Klasse (entwickeln), die die Geschichte kennt.«<sup>46</sup> Cato war also ein »neuer Mann« (*homo novus*) in Rom. Als Protégé der Claudier und Valerier begann er seine politische Karriere.

Die wirtschaftliche Grundlage seiner politischen Tätigkeit war, natürlich, der Grundbesitz. Außer dem Familiengut im Sabinerland besaß Cato Güter bei Rom, spezialisiert auf Öl- bzw. Weinerzeugung<sup>47</sup>. Überdies hatte er, wie Plutarch voller Bewunderung aufzählt, Geld in Teichen, warmen Quellen, Walkerplätzen, Pechbrennereien, Weideland und Wald angelegt: eine so breite Streuung des Risikos, daß Cato gesagt haben soll, selbst Iuppiter könne ihm nicht schaden<sup>48</sup>; falls der Spruch authentisch sein sollte, nicht gerade ein Exempel altrömischer Frömmigkeit.

Von dieser breiten Grundlage aus ließen sich nun auch riskantere Geschäfte betreiben: Staatsanleihen, See- und Sklavenhandel<sup>49</sup>. Das erste Ferngroßhandelsgeschäft, das für Rom bezeugt ist, hat der große Cato – als Teilhaber einer »Kommanditgesellschaft« – getätigt<sup>50</sup>. Die Besonderheiten seines Menschenhandels – Ankauf junger Sklaven, Ausbildung, Weiterverkauf: ein Veredelungsbetrieb also – sind durch neuere Papyrusfunde deutlicher geworden<sup>51</sup>. Cato hat die modernen Wirtschaftsformen des Hellenismus offenbar gekannt und, wie seine ritterlichen Standesgenossen, rezipiert. Sein Werk

46 T. Frank, CAH 8 (21954) 381: »the first powerful capitalistic class known to history«; Frank schreibt ihnen sogar »class-consciousness« zu, 385. – Zur Finanzierung der punischen Kriege durch Gesellschaften von Rittern s. z.B. Livius 25,48,4ff. und 25,3–4: trotz offenkundigen Versicherungsbetruges der *publicani* will der Senat nicht eingreifen: »um den Stand der *publicani* in einer solchen Zeit nicht zu kränken«. Vgl. Weber, Agrarverhältnisse, 233, 235f.: die Gesellschaften der *publicani* sind »die größten kapitalistischen Unternehmungen des Altertums«; 237: in Rom »entstand ... eine Tradition weit ausgreifender ›kapitalistisch‹ orientierter Politik ...«

Schlüsse auf die römische Wirtschaftsethik hat Max Weber auffälligerweise nicht gezogen, vgl. u. 7.2. – Zum Gebrauch des Ausdrucks »kapitalistisch« für das 2. Jh. v.Chr. bzw. antike Verhältnisse überhaupt vgl. die besonderen Erläuterungen von Calboli, a.a.O., 200ff. (mit Lit.).

47 Vgl. Cato, orat. 128; Cornelius Nepos 1,1; Plutarch, Cato maior 21.

48 Plutarch, Cato maior 73.

49 Plutarch, Cato maior 21,6; Heichelheim, 502f.; vgl. 512, 517.

50 Vgl. Livius 21,63,34 über die *lex Claudia*, die den Senatoren den (direkten) Seehandel verbietet; 25,37,10 über Versicherungsbetrug im Seehandel, s. hier Anm. 46. – Vgl. Weber, Agrargeschichte, 115: »... daß alles, was wir von der ältesten römischen Politik wissen, den Charakter des starken Überwiegens von Gesichtspunkten des Großhandels trägt.«

51 Vgl. die Korrespondenz des Zenon (Mitte 3. Jh. v.Chr.). Hrsg. v. C. C. Edgar, Bd. I–IV (1925–1940), O. Guéraud – P. Jouguet, Bd. V (1940); Heichelheim, a.a.O., 503; Zur Ausbildung von Sklaven s. C. A. Forbes, The Education and Training of Slaves in Antiquity, in: TAPhA 86 (1955) 321–360.

über den Ackerbau belehrt seinesgleichen in der Stadt über eine gute Kapitalanlage. »Die Landwirtschaft«, schreibt Gummerus, »ist für Cato lediglich eine Kapitalplazierung«; Cato will lehren, »wie sich die höchste Rente herauswirtschaften läßt«; Rentabilität ist der überall leitende Gesichtspunkt<sup>52</sup>. Viel verkaufen, wenig kaufen – »bedenke, wenn nichts gemacht wird, nichtsdestoweniger werden (fixe) Kosten entstehen«<sup>53</sup>.

Zwar nennt er die Landwirtschaft einen »frommen Erwerb« (*pius quaestus*) und erklärt, aus Bauern würden die kräftigsten Soldaten<sup>54</sup>; aber der Akzent liegt doch auf »Erwerb«, und auf Catos Plantagen arbeiteten, rationell und rentabel – keine Bauern, sondern Sklaven, die eben jene freien italischen Bauern verdrängt hatten. Soldaten gab's von diesen Plantagen wenige, dafür reichlich Sklavenaufstände: *latifundia perdidere Italiam* (Plinius: »die Latifundien haben Italien zugrunde gerichtet«). Aber nicht so sehr die Geschäfte des Porcius Cato interessieren uns, als vielmehr seine Geschäftsmoral, sein »Wirtschaftsethos«, seine Arbeits- und Beamtenmoral. Censorius wurde ja nicht zufällig sein Beiname.

5.2: Die Quellen über die Tugenden Catos sind reich: der homo novus ohne eine ämter- und ruhmreiche Ahnenreihe mußte sich selbst präsentieren. Sogar der Antike fiel auf, daß Cato mit Eigenlob »nicht sparsam« war<sup>55</sup>. Er rühmt sich in der Rede »über seine Tugend« (*des suis virtutibus*, a. 183), er habe seine Jugend »in Sparsamkeit und Härte und viel Arbeit« (*in parsimonia atque in duritia atque industria*) beim Ackerbau im Sabinerland verbracht<sup>56</sup>. Seine Arbeitskraft war in der Tat einzigartig (*in omnibus rebus singulari fuit industria*)<sup>57</sup>. Unzählige Feldzüge, Gesandtschaften, Prozesse und Reden, dazu eine auch schon der bloßen Quantität nach große Schriftstellerei:

Das menschliche Leben, sagt er, ist wie Eisen: wenn man es benutzt, wird es abgerieben; wenn man es nicht benutzt, zerstört es der Rost<sup>58</sup>.

52 Gummerus 20f.; Thielscher, 9. 18.

53 Cato, de agricultura 39,2: *cogitato si nihil fiet nihilominus sumptum futurum*.

54 Cato, de agricultura praef. 4: *at ex agricolis et fortissimi viri et milites strenuissimi gignuntur, maximeque pius quaestus*.

55 Plutarch, Cato maior 14 (= Cato, orig. frg. 130 Peter).

56 Orat. 128; vgl. orig. 50–51 (Peter): Sabiner – Spartaner; 83: Leonidas Laco im Vergleich mit einem römischen Tribun.

57 Cornelius Nepos, Cato 3,1; vgl. Livius 39,40,4: *in hoc viro tanta vis animi ingenique fuit ut quocumque loco natus esset, fortunam sibi ipse facturus fuisse videretur*. § 11: *... in parsimonia in patientia laboris periculique ferrei prope corporis animique...*

58 Carmen de moribus frg. 3; typisch die bäuerliche Bildersprache (»Wer rastet, rostet«). Vgl. orat. 17,21.

Einzigartig ist auch seine Vitalität: der Achtzigjährige heiratete bekanntlich noch einmal eine junge Frau und zeugte den Großvater des Cato Uticensis. Seine Sparsamkeit war so groß, daß man später meinte, er sei arm gewesen. Diese »Sparsamkeit« aber ist bewußter Konsumverzicht (*frugalitas, continentia*) einerseits, Rentabilitätsdenken andererseits<sup>59</sup>. Seine Härte, Strenge und Nüchternheit waren sprichwörtlich<sup>60</sup>. Seine rastlose Tätigkeit als Soldat und Beamter muß mit (»modernen«) Begriffen wie »Pflichtbewußtsein«, »aufopfernde Berufserfüllung«, »hohes Arbeitsethos« umschrieben werden<sup>61</sup>. Er ist nicht frei von Misogynie<sup>62</sup>, arbeitet gegen die finanzielle und rechtliche Selbständigkeit der Frau und zeigt Züge von Prüderie. So soll er den Manilius aus dem Senat verstoßen haben, weil dieser am Tage vor den Augen der Tochter seine Frau (ab?-)geküßt habe<sup>63</sup>.

Damit das Bild nicht einseitig werde: Cato war ein rührender Familienvater; es sei ein Sakrileg, sagte er, Frau und Kinder zu prügeln (gegen »altrömische Hauszucht« *disciplina domestica?*); nur die Politik habe ihn hindern können zuzusehen, wie seine Frau das Baby säugte und wickelte<sup>64</sup>. Mit einem griffigen, wenn auch mißverständlichen Schlagwort zusammengefaßt: Cato repräsentiert den Typus des (römischen) Puritaners.

5.3: »Der alte Cato« wurde schon zu seinen Lebzeiten »imitiert«; er wurde zur Redensart, zum Exempel, zum Symbol des »Römertums«, freilich auch verunstaltet zum pädagogischen Popanz, zur Lesebuchkarikatur. Zumal seit dem »Martyrium« seines Urenkels, des Cato Uticensis, gelten die »*Catonen*« als Muster altrömischer Tugend (*virtus*) und republikanischer Freiheit (*libertas*); sie repräsentieren zwar nur einen, aber einen alten, spezifischen und wichtigen Zug der römischen Moral und Kultur<sup>65</sup>. Dieser auch in der Forschung schon so genannte »puritanische« Einschlag in der römischen Kul-

59 Orat. 173 (*de sumptu suo*); orat. 174; ad Marcum frg. 10 (Jordan); carmen 2, u. a. m.

60 *durus*: Juvenal 11,90: *durumque Catonem*; Belege für *severus*: s. RAC 2,935.940.

61 Vgl. orig. 83; zur Problematik dieser Begriffe s. 5,3; 7.2.1.

62 Orat. 172 (die Geschichte des Papirius [bzw. Sulpicius] Praetextatus und seiner neugierigen Mutter); rell. inc. 14 (Verwandten-Kuß); Plut. 8 (Gynaiokratie in Rom); dicta 82 (Jordan, 111, aus Augustin, serm. 194,6: authentisch?); Plutarch 9,9.

63 Livius 34,2–4; Kienast, 95; Gelzer, Sp. 112 bzw. zweifelt die Authentizität der Rede; orat. 156–160 (*lex Voconia*). – Prüderie: Plutarch 20,7 (Baden); 17 (der Fall Philippus und Manilius); vgl. andererseits Horaz, sat. 1,2,31 ff.

64 Plutarch 20.

65 Vgl. H. Cancik, Reinheit und Enthaltbarkeit, a. a. O., §5: »Die Gestalt des M. Porcius Cato Uticensis«.

tur läßt sich durch die Wort- und Begriffsgeschichte der »Tugenden Catos« rechtfertigen.

1) Die Bedeutung von *labor* als »Arbeit«, ihre soziale Wertschätzung in Rom im Gegensatz zu der aristokratischen Abwertung des *πόνοϋς* als Mühsal in Griechenland; diese Untersuchung führt auf die Frage nach der Entstehung des neuzeitlichen »Arbeitsethos«<sup>66</sup>.

2) Die Bedeutung von *officium*, *cura*, *vigilantia*, *honos*, *munus*, *sacramentum* (»Pflicht, Sorge, Wachsamkeit, Ehre, Amt, Eid«) im Kontext römischer Beamten- und Soldatenmoral; diese Untersuchung führt auf die Frage nach der Entstehung des neuzeitlichen Begriffes »Beruf«: Ist dieser nur ein Säkularisat des jüdisch-christlichen Glaubens an die »Erwählung« des Volkes oder die »Berufung« des Propheten<sup>67</sup>?

3) Die Bedeutung von *ratio vitae* und *disciplina* als einer rechenhaften, systematischen, kontrollierten, bewußten Lebensstils; die Untersuchung lehrt, daß »Systematik der Lebensführung«, die Max Weber als spezifisch christliche bzw. in ihrer säkularisierten Form als spezifisch neuzeitliche Lebensform herausgestellt hat, nach Wort und Sache bereits römisch ist: *ratio vitae* – »Kalkül, Bilanz des Lebens«. Man hatte zwar in Rom erst wenige und unpraktische Zeitmesser, aber bereits das Sprichwort *tempori parce*, das der neuzeitliche Puritanismus erst zu dem berühmtesten »Zeit ist Geld« verengt hat<sup>68</sup>.

4) Die Begriffsgeschichte von *parsimonia*, *frugalitas*, *abstinentia*, *continentia* lehrt, daß Konsumverzicht – oder vornehmer mit M. Weber: »innerweltliche Askese« –, verknüpft mit starkem Gewinnstreben, keineswegs ein spezifisches Erzeugnis einer christlich motivierten Genuß- und Lustfeindschaft und damit nur das Säkularisat religiös motivierter christlicher Askese ist. In anderer, kulturspezifischer Ausprägung, mit anderer Motivation – bäuerlich-soldatisch – hat die römische Kultur ebenfalls Formen der »innerweltlichen Askese« geschaffen und tradiert; als wichtiger Unterschied zur christlichen Askese fällt auf, daß in den vielen Sprüchen gegen die Lüste nur äußerst selten prinzipielle, anthropologisch oder religiös begründete sexuelle Askese gefordert wird<sup>69</sup>.

66 Vgl. Altevogt, Lau, Vernant, a.a.O. Natürlich gibt es auch in Griechenland verschiedene Bewertungen von »Arbeit«, bes. bei Hesiod.

67 Vgl. Bernert, a.a.O.; H. Cancik, *Christus Imperator*, in: H. v. Stietencron (Hrsg.), *Der Name Gottes*. 1975, 112–130; 116ff.: »Die Romanisierung des Christentums«.

68 Vgl. Plinius d.J. über Arbeitskraft und Ausdauer seines Onkels, des älteren Plinius, in: *epist.* 3,5; darin der bewundernde Ausruf: *tanta erat parsimonia temporis* (§ 13).

69 Belege bei Cancik, *Reinheit und Enthaltbarkeit*, a.a.O., *passim*. Die in Rom, wie bekanntlich auch in Griechenland, zu beobachtenden Züge von

5) Die Wortgeschichte von *virtus* schließlich lehrt<sup>70</sup>, daß die Hochschätzung jener ausgreifenden Energie, der rastlosen Aktivität, jenes zähen und kühnen »Unternehmergeistes«, den M. Weber als eine spezifisch neuzeitliche Errungenschaft, als die Säkularisierung christlicher Theologumena ansah, ebenfalls bereits in der römischen Kultur vorhanden ist, kulturspezifisch, d.h. mit anderer Motivation, an einem anderen Ort im Aufbau dieser Kultur.

Diese kultur- und religionsgeschichtlich orientierten Wortgeschichten zeigen, was auch mehr intuitiv die Betrachtung der Gestalt des Cato Censorius und der Wirkungsgeschichte dieser Symbolfigur lehrte, den »frühneuzeitlichen« Charakter einiger Züge der römischen Kultur. Sie bestätigen damit ältere, eher zufällige Aussagen über den »puritanischen« Charakter (alt-)römischer Kultur; sie präzisieren das alte Schlagwort vom nüchternen, kühlen, pragmatischen Römer.

#### 6. Der Protest der Elegiker: amor gegen ratio

Eine Bestätigung und Ergänzung dieser Beobachtungen ist der Protest, den einige römische Intellektuelle – Catull, Propertius, Tibull, Ovid – gegen diesen Lebensstil angemeldet haben<sup>71</sup>. Sie setzten gegen die alte Tradition ihre Jugend, gegen die verdienstvolle Karriere des Soldaten und Beamten das unverdiente Geschenk, gegen die Pflicht die Lust, gegen die Gesellschaft ihr Selbst, gegen Berufspflicht, Arbeit, Gewinn die private Muße, gegen beutebringenden Krieg ihren privaten Frieden, gegen die *ratio* eines auf Zins, Gewinn und Beförderung gerichteten Lebens ihre freie, »romantische Liebe«.

6.1: Die Elegiker nehmen sich in der römischen Geschichte und Literaturgeschichte wunderlich aus. Sie reden von Liebe in solchem Übermaß, daß man meinen könnte, die Musen hätten in dieser

---

Prüderie und Misogynie u. ä. waren in Rom – im Gegensatz zum Christentum – nicht prägend. Beispiel: Cicero (Cato maior de senectute, § 39–50) bietet eine Rede des alten Cato gegen die *voluptates*; hier wird mit Hilfe eines platonisch-pythagoreischen anthropologischen »Dualismus« (§ 77ff.) auffällig ernst und prinzipiell gegen die sexuelle Lust gepredigt. Die Partie ist in der Geschichte der römischen Erotik als Ausnahme zu betrachten; sie zeigt aber einige wichtige Züge, die die römische Sexualmoral der christlichen vererben konnte, und vor allem, daß auch in der römischen Kultur derartige durchaus denkbar und möglich war.

70 Ein Beispiel genügt: Sallust, *Catilina* 7,5: *igitur talibus viris* (sc. wie den alten Römern) *non labor insolitus ... erat ... virtus omnia domuerat*. – Zum Zusammenhang Cato – Sallust s. E. Skard, *Sallust und seine Vorgänger*. 1956.

71 Vgl. H. Cancik-Lindemaier, *Ehe und Liebe*, a.a.O., 47–80, bes. 64ff.: die »reine Liebe«.

Dichtung alle Zartheit, Weichheit, Empfindsamkeit angehäuft, die die kalkulierenden und rasonierenden Römer vermissen lassen. Sind Tändelei und Liebesspiel die Entspannungspause in der harten Realität der Kämpfer und Arbeiter? »Man hat sein Lüstchen für den Tag und sein Lüstchen für die Nacht: aber man ehrt die Gesundheit«: *dulce est desipere*, »süß ist's, von Sinnen zu sein«, aber nur »kurz« und »am rechten Ort«: *in loco*<sup>72</sup>.

Das Sprichwort *desipere* – »un-vernünftig sein« – könnte ein Elegiker gegeben haben; aber sie beschreiben ihr Lebensgefühl weniger differenziert und abgesichert als Horaz. Ihr Leben ist »Unsinn, Irr-sinn, Raserei, wahnsinnig toll, verrückt, ein Untergang«: »ohne Plan, ohne Maß und Ziel, ja ohne Verstand leben die Liebenden«<sup>73</sup>.

Die Elegiker behalten die Terminologie der »normalen« Menschen bei: Sie nennen sich »wahnsinnig, rasend, krank«. Ihre Versuche, der Liebe abzuschwören, bestätigen die »Vernünftigen«: »nichts«, klagt Properz, »gibt es, was härter lebt auf Erden als der Liebende und nichts, was zu sein du weniger wünschtest, wenn du nur bei Verstand bist (*si sapias*)«<sup>74</sup>.

Properz war Gefangener der Venus, gefesselt, die Hände auf den Rücken gedreht:

»Jetzt erst, ermattet von ungeheurer Flut, komme ich wieder zur  
Besinnung (*resipiscimus*),  
und meine Wunden sind jetzt verheilt.  
Gute Vernunft, wenn du eine Göttin bist, deinem Heiligtum übergebe  
ich mich.«<sup>75</sup>

Diese Bekehrung zur Vernunft zeigt die grundsätzliche Irrationalität der elegischen Liebe. Sie besteht nicht darin, daß die Vernunft einem starken Affekt unterliegt, vielmehr ist die Vernunftgemäßheit als Kategorie menschlichen Lebens aufgehoben. Es gibt kein »weshalb« und keine rationale Begründung:

72 E. Nietzsche, Zarathustra, Vorrede § 5 (Zusammenhang: Die Entlarvung des Bourgeois).

Horaz, *carm.* 4,12,27f.: *misce stultitiam consiliis brevem: / dulce est desipere in loco*. Dagegen Properz 2,15,30: *Verus amor nullum novit habere modum*.

73 Properz, 1,1,6: *nullo vivere consilio*; 2,12,3: *sine sensu vivere amantes*. Vgl. 2,14,18; 2,15,29f.; 2,34,25; 3,17,3 (*insana Venus*); 2,30,1 (*demens*).

74 Properz 2,17,9f.: *durius in terris nihil est quod vivat amante / nec modo si sapias quod minus esse velis*.

75 Properz 3,24,17–19: *Nunc demum vasto fessi resipiscimus aestu / vulneraque ad sanum nunc coiere mea. / Mens bona si qua dea es, tua me in sacra dona*. Zur Einführung des Kultes der Mens vgl. Livius 22,9,9f., 10,10 und die Interpretation bei G. Dumézil, *La religion Romaine archaïque*, 1966, 457ff.

»wonach du fragst, ein Weshalb, hat eine Liebe nicht«<sup>76</sup>.

Die Situation bleibt dem Liebenden undurchschaubar:

»Hassen und lieben: warum ich das täte, so fragst du vielleicht mich; weiß nicht; doch, daß es geschieht, fühl' ich und hänge am Kreuz«.

Odi et amo, quare id faciam, fortasse requiris.

nescio sed fieri sentio et excrucior<sup>77</sup>.

6.2: Von einer Welt der Elegie wird zunächst in Hinsicht auf die individuelle Lebensform und den Lebenslauf ihrer Dichter gesprochen. Eine Familie hatten sie nicht; sie hatten auch keinen Beruf. Sie widerstanden der Ämterkarriere und lebten von ihrem Vermögen<sup>78</sup>. Sie lebten – jedenfalls in ihrer Selbstdarstellung – nur ihrer Liebe; und sie konnten das, denn ihr Leben währte nicht lang. Weder Tibull noch Propertius, noch Catull wurden 40 Jahre alt: auch die Elegiker starben »ihren eigenen Tod«. Ovid, aber auch Propertius und Tibull waren bei der Veröffentlichung ihrer ersten Gedichte verhältnismäßig jung, in den zwanziger Jahren<sup>79</sup>.

Wenn man sich erinnert, daß Cato Censorius im Alter von 80 Jahren ein drittes Mal heiratete und einen Sohn zeugte, so sieht man, daß der frühe Tod der Elegiker mehr ist als ein äußerliches Datum. Hier die zielbewußte, zukunftsorientierte Gründung eines Geschlechts, dort das kinderlose Erlöschen einer Lebensform, die nicht von jener Welt war.

Sie war eine Gegen-Welt, insofern sie entscheidende Züge der römischen »Werte-Welt« ablehnte. In den Szenen der Dichterweihe ist das Programm klar ausgesprochen: nicht Krieger Ruhm, Sieg und Beute, nicht die Taten der großen Herren zu singen ist Aufgabe der Elegiker<sup>80</sup>. Amor ist der Gott des Friedens<sup>81</sup>. Die Verwünschungen, mit denen Soldaten bedacht werden, die um des Krieges willen ihre Frauen verlassen, klingen bitter:

»Wäre es Recht, ihr solltet alle gleichermaßen zugrunde gehen, ihr  
Beutegierigen,  
und wer immer die Waffen dem treuen Lager vorzog.«<sup>82</sup>

Wenn alle Menschen der Liebe lebten, sagte Propertius, gäbe es keinen Krieg, trieben nicht die Gebeine der Römer bei Actium im Meer,

76 Propertius 2,22,14: *quod quaeris quare non habet ullus amor*.

77 Catull 85: Wieder jene Abweisung des »warum«.

78 S. Lilja, a.a.O., 9f.

79 Catull: 87 bis kurz nach 55; Tibull: 55–19; Propertius: ca. 50–ca. 15, die Cynthia-Dichtung erscheint 29. Zum Vergleich: Vergil: 70–19; Horaz 65–8 v. Chr.

80 Propertius 3,3, bes. v. 39–52.

81 Propertius 3,5,1: *Pacis amor deus est*.

82 Propertius 3,12,5f.

wäre Roma nicht müde vor Trauer um die Toten der Bürgerkriege<sup>83</sup>. Dem Caesar Augustus Imperator, des vergöttlichten Caesars Sohn, der auch dessen Krieg gegen die Parther geerbt hatte, mögen derartige Worte seltsam geklungen haben<sup>84</sup>.

Die Habgier, nach Meinung der Elegiker die Wurzel des Militarismus, hat auch die Liebe verdorben, sie zur Ware gemacht<sup>85</sup>.

Aus dem Komödientopos von der habgierigen Kupplerin und dem armen Liebhaber wird in der Elegie Gesellschaftskritik, die sich selbst gegen Catos »frommen Erwerb« richtet. Gewinnsucht ist das Motiv sogar des römischen Bauern. Freilich verklingt die Kritik schnell in sehnsüchtigen Versen vom goldenen Zeitalter und vom Lob der Armut, in der allein die reine Liebe gedeihen kann<sup>86</sup>.

Um dieser reinen Liebe willen verweigern die Elegiker die Ehe; sie übertragen aber viele Merkmale der Monogamie, ihre Tugenden und ihre Zwänge, auf ihre Liebesbeziehung. Properz scheut sich nicht, sogar die indische Witwenverbrennung als Vorbild für die »Einliebe« zu rühmen<sup>87</sup>. Ausgeschlossen bleiben auf jeden Fall *patria potestas* und Kinder. Die Welt der Liebe hat ihre eigenen Gesetze und ihre eigenen Verbrechen; Properz verkündet ein neues Gesetz:

»Um eine Nacht betrügen, mit Versprechungen den Liebenden hinhalten – das wird dasselbe sein wie blutbefleckte Hände haben.«<sup>88</sup>

Brillant und scharfzünftig haben die Elegiker für eine kleine Weile ihre Welt gegen die Gesellschaft verteidigt. Ihr Ruhm jedoch, zu dem die Mit- und Nachwelt sich bereit fand<sup>89</sup>, ist eher ein Zeichen für die Wirkungslosigkeit. Ihr Protest zeigt einerseits den inneren Zusammenhang und die Stärke der (alt-)römischen Wertewelt; er zeigt andererseits in seinem mehr oder weniger radikalen Subjektivismus wiederum einen Zug der römischen Kultur, der durchaus neuzeitlich wirkt: Individualismus und Persönlichkeitskult.

83 Properz 2,15,41–46; vgl. Tibull 1,10.

84 Properz 3,4 und 3,5; mißverstanden bei G. Luck, Die römische Liebeselegie, 1961, 122f.

85 Tibull 1,4,57–60; 2,4,15–38; Properz 3,13; vgl. 3,7,1–4 und die Schilderung römischer Frühzeit in 4,1,1,–38.

86 Tibull 1,1; vgl. Properz 2,19,1–16; 2,16,7f.

87 Properz 3,13,15–22.

88 Properz 2,17,1f.

89 Vergil und Horaz, die eigentlichen augusteischen Klassiker, zeigen sich durchaus reserviert, um von Augustus zu schweigen.



### III. Die »Legitimität der Neuzeit«

7.1: Unter den Stichworten »Naturbeherrschung« und »moralischer Rigorismus« haben wir je fünf Wort- und Begriffskomplexe untersucht:

#### I. Naturbegriff

- 1) Durchschaubare Ordnung der Natur;
- 2) universaler Entwicklungsbegriff;
- 3) Fortschrittsoptimismus;
- 4) umfassende naturwissenschaftliche Weltanschauung;
- 5) militantes Naturverhältnis.

#### II. Moral

- 1) Arbeit;
- 2) Beruf;
- 3) Systematik der Lebensführung (*ratio vitae*);
- 4) innerweltliche Askese;
- 5) Tatkraft, Energie als Spitze der Moral (*virtus*, nicht ἀρετή).

Die Untersuchung des Naturbegriffs hat, so hoffe ich, gezeigt, daß in der römischen Kultur Frühformen eines technischen Bewußtseins entwickelt werden. Die Untersuchung einiger Züge der römischen Moral sollte den puritanischen Einschlag in der römischen Kultur verdeutlichen<sup>90</sup>.

Diese Frühformen des technischen Bewußtseins und einer puritanischen Moral lassen sich als Züge einer »frühneuzeitlichen« Kultur zusammenfassen. In beiden Bereichen zeigt sich ein Lebensstil und Weltbild, das wir in lockerem Anschluß an das Wort *ratio*, das in beiden Bereichen eine bedeutsame Rolle spielt, als »römische Rationalität« bezeichnet haben.

<sup>90</sup> Auf den »Puritanismus« der römischen Moral haben bereits verschiedene Gelehrte aufmerksam gemacht. Besonders wichtig sind die – allerdings nur en passant geäußerten – Bemerkungen des Wirtschaftshistorikers T. Frank. Er spricht von einem »deep-seated puritanism« und »deep puritanic conservatism« (Cambridge Ancient History 8 [21954] 370). An anderer Stelle meint er (379): »Roman society was still (d.h. in der 1. Hälfte des 2. Jh. s, zur Zeit Catos d. Ä.) simple in its tastes, hard working and puritanic in the virtues that go with a strenuous agrarian military system.« Spezialuntersuchungen über den etwaigen Einfluß römischer Moral auf Calvinismus und Puritanismus sind mir nicht bekannt.

7.2: Diese Charakteristik der römischen Kultur<sup>91</sup> müßte, so scheint mir, für die Diskussion über die Entstehung der Neuzeit fruchtbar gemacht werden.

Der Soziologe M. Weber hatte bekanntlich in seinen vielumstrittenen und außerordentlich folgenreichen Untersuchungen über die protestantische Ethik<sup>92</sup> die These vertreten, daß – sehr vereinfacht gesagt – der »Geist des Kapitalismus« aus der protestantischen Theologie, im besonderen aus der Prädestinationslehre des Calvinismus, entstanden sei. Weber hat die neuzeitlichen Vorstellungen von Arbeit und Beruf, die innerweltliche Askese und die rechenhafte Rationalität einer am Erfolg (»Segen«) orientierten Lebensführung aus der protestantischen Ethik und nur aus ihr abgeleitet<sup>93</sup>. Der »Geist des Kapitalismus« sei ein historisch einmaliges Phänomen, das nur aus dem asketischen Protestantismus erklärt werden könne<sup>94</sup>.

Die Thesen von M. Weber haben insbesondere in der neueren Theologie großen Anklang gefunden. Das Schlagwort »Säkularisierung« bot die Möglichkeit, die Entstehung der Neuzeit, der modernen Naturwissenschaft, der Technik, des »Kapitalismus«, als ein Ereignis christlicher Geschichte zu verstehen, sei es als Erbe, sei es als Abfall: christliche Eschatologie erzeugt durch »Entmythologisierung« den profanen Fortschrittsglauben, christliche Askese das profane Arbeitsethos, die Entgötterung der Welt gibt diese der experimentierenden Forschung und der Ausbeutung frei. »Geschichtsbegriff« und »Naturgesetz« seien also »Gabe des Christentums an die

91 Natürlich müßten, um diese Charakteristik zu prüfen, andere Gebiete der römischen Kultur auf ihre »Rationalität« geprüft werden, besonders das Rechts- und Militärwesen, Familienstruktur und Erbrecht, aber auch Zeitmessung, Raumordnung u. a. m.

92 Zur Wirkungsgeschichte der »Protestantischen Ethik« s. J. Winkelmann (Hrsg.), Max Weber: Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken, <sup>5</sup>1978, mit einer »Bibliographie zur Kontroversialliteratur«, 395–427. Im Hinblick auf das Thema »Rationalität« ist z. B. nachzutragen die Weber-Kritik von G. Lukacs, Die Zerstörung der Vernunft, 1955, 474ff.; hierzu ist wiederum zu vergleichen Winkelmann (Protestantische Ethik I, 7f.; II, 7f.), der hervorhebt, daß Webers Werk ein Torso ist, daß Weber bewußt zunächst nur eine Richtung des Verhältnisses von religiösem und wirtschaftlichem Verhalten habe darstellen wollen, etc. – s. die folgende Anmerkung.

93 Andere Einflüsse hat Weber natürlich auch berücksichtigt. Er hat jedoch (a) den Einfluß der ökonomischen Faktoren auf das religiöse Bewußtsein – absichtlich – nicht in seine Untersuchungen aufgenommen: s. Winkelmann, a. a. O.; vgl. Weber, Ethik I, 190; (b) den Einfluß humanistischer Tradition für sehr gering gehalten.

94 Weber hat seine These in der berühmten »Vorbemerkung des Verfassers« zu seinen »Aufsätzen zur Religionssoziologie I« knapp und brillant zusammengefaßt. G. Kehrer, Religionssoziologie, 1968, 27–32 (Sammlung Götschen, Bd. 1228, mit Lit.); Käsler, a. a. O.; Seyfarth-Sprondel, a. a. O.

moderne Welt«<sup>95</sup>. Auf diese Weise ließ sich die Neuzeit dann doch noch prinzipiell christlich legitimieren; christliches Erbe sei, so der bereits zitierte Theologe W. Pannenberg, »in verborgener Weise immer noch konstitutiv für die anscheinend so gänzlich säkulare Lebensform der sogenannten westlichen Welt«<sup>96</sup>.

Die hier kurz und lückenhaft vorgestellten Texte und Gestalten der römischen Kultur lehren jedoch, daß alle von Weber einst als typisch christlich und neuzeitlich interpretierten Haltungen und Verhaltensweisen auch in einer nichtchristlichen Kultur ausgebildet werden konnten. Sie lehren weiterhin, daß diese Haltungen auch unabhängig von »religiösen« Motiven entwickelt werden können<sup>97</sup>.

Weber hat, wie zumal aus seinen frühen Arbeiten hervorgeht, die römische Kultur sehr gut gekannt; er hat die, wie er sagt, »weitausgreifende ›kapitalistisch‹ orientierte Politik«<sup>98</sup> schon des ältesten Rom eindringlich betont; er hat diese Erkenntnisse aber, soweit ich sehe, nicht in seine späteren Arbeiten über Wirtschaftsethik und die Soziologie der großen Weltreligionen integriert.

Auch deshalb sind die römische Wirtschaftsethik, die rigoristischen (»puritanischen«) Züge römischer Moral, der römische Wille zur politischen und technischen »Weltherrschaft« nicht einmal als Modellfall in die zeitgenössische Diskussion eingegangen, geschweige denn als geschichtliche Tradition<sup>99</sup>. Erst neuerdings sieht man, daß der Einfluß des Humanismus auf die Entstehung der Neuzeit stärker war als bisher meist angenommen<sup>100</sup>.

95 C.F. Weizsäcker, Die Tragweite der Wissenschaft 1. 1964, 188f. Vgl. Löwith, Kamlah, vorsichtiger Thraede, Fortschritt, in: RAC VIII (1972) 141–182; Cancik, Mythische und historische Wahrheit; vgl. Blumenberg, Säkularisierung, passim; zu Bultmann: 49ff.

96 Pannenberg, a.a.O., 114; vgl. hier §4.2.

97 Über die irrationalen Momente römischer Rationalität, über ihren Zusammenhang mit der römischen Religion und über die Richtung (Priorität) der jeweiligen »Motive« kann an dieser Stelle nicht gehandelt werden; vgl. immerhin o. 6: Der Protest der Elegiker.

98 Weber, Agrarverhältnisse, 236; vgl. 235: »ein unerhörter agrarischer Kapitalismus« (Roms); Agrargeschichte, 115; vgl. o. Anm. 46.

99 Die römische Kultur ist bei Blumenberg, Mittelstraß, Zilsel u. v.a.m. praktisch nicht vorhanden. Antike ist bei diesen Autoren ausschließlich die griechische Antike und hier wiederum überwiegend Philosophie und Naturwissenschaften.

100 H. Krohn, Vorwort zu Zilsel, 26f.: »Zugleich verbindet sich der Humanismus mit den reformatorischen Bewegungen (Melanchthon, Calvin). Er ist auf vielfältige Weise für das neuzeitliche Selbstverständnis des Menschen prägend geworden. Zilsel (1891–1944) nimmt selbst noch stark die Interpretation der Humanisten als einer Schicht ruhmrednerischer, ideologischer und reaktionär eingestellter Intellektueller an ...« Ähnlich dürfte auch Max Weber geurteilt haben.

## *Bibliographische Notiz:*

### I. Systematik – Theorie:

- W. Diederich (Hrsg.), Theorien der Wissenschaftsgeschichte. Beiträge zur diachronischen Wissenschaftstheorie. 1974 (mit Beiträgen von J. Latakos, Th.S. Kuhn, J. Scheffler, W. Stegmüller, L. Krüger, St. Toulmin, G. Göhme, van der Daele, W. Krohn). – In Diederichs Bibliographie findet sich kein Titel, der die Einbeziehung der antiken Wissenschaft, geschweige denn der römischen, in die gegenwärtige Diskussion verriete.
- W. Krohn, s.o. Diederich; s.u. Zilsel.
- Th.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (1962). <sup>2</sup>1970 (dt.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolution*. 1967).
- E. Zilsel, *Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*. Hrsg. von W. Krohn. 1976 (mit einer Einleitung und guter Bibliographie).

### II. Rom:

#### *1. Wirtschafts-, Sozial- und Kulturgeschichte*

- E. Badian, *Publicans and Sinners. Private Enterprise in the Roman Republic*. 1972.
- H. Cancik, Reinheit und Enthaltensamkeit in der römischen Philosophie und Religion, in: *Oikonomia* 6 (1977) 1–15.
- T. Frank, *An Economic History of Rome*. <sup>2</sup>1927 (1962), bes. 219ff.: Industry, Capital, Commerce, The Labourer.
- , *Aspects of Social Behaviour in Ancient Rome*. 1932.
- J. Gagé, *Les classes sociales dans l'empire Romain*. 1964.
- J. Gaudemet, Art. Familie, in: *RAC* VII (1969) 286–358 (mit Lit.).
- V. Hehn, *Zur Charakteristik der Römer* (1843), in: *Die Antike* 16 (1940) 161–172. Hrsg. v. H. Fuchs (u.a. zur »Abstraktionsfähigkeit« der Römer).
- F. Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums*. 1938 (= 1969); Bd. 2, 434: über die wirtschaftlichen Folgen des römischen Eingreifens im Osten: »Roms Eingreifen vernichtete in der Tat in der brutalsten Weise alle derartigen Ansätze.« 1108f.: Literatur zur römischen Agrargeschichte.
- U. Knoche, *Vom Selbstverständnis der Römer*. *Gymnasium* Beih. 2 (1962) 13–50.
- A. La Penna, *Tre recenti interpretazioni divulgative della civiltà latina*, in: *Maia* 17 (1965) 47–59 (zu Grimal, *La civiltà romana*; Bardon, *Il genio latino*; M. Grant, *La civiltà di Roma*).
- C. Nicolet, *L'ordre équestre à l'époque républicaine* (312–45 av. J.C.), Bd. 1: *Définitions juridiques et structures sociales*. 1966.
- V. Pöschl, *Grundwerte römischer Staatsgesinnung in den Geschichtswerken des Sallust*. 1938.
- R. Schottländer, *Römisches Gesellschaftsdenken. Die Zivilisierung einer Nation in der Sicht ihrer Schriftsteller*. 1969.
- J.P. Vernant, *Arbeit und Natur in der griechischen Antike*, in: *Journal de Psychologie* 1955, 1–29 (dt. in: K. Eder, *Die Entstehung von Klassengesellschaften*. 1953, 246–276).

#### *2. Naturwissenschaft und Technik*

- A.C. Crombie (Hrsg.), *Scientific Change*. 1963, darin: L. Edelstein, *Motives and Incentives for Science in Antiquity*, 15ff.
- K. v. Fritz, *Grundprobleme der antiken Wissenschaft*. 1971 (darin, 509–544,

- eine Besprechung der Acta Congressus Madvigiani, vol. II: The Classical Pattern of Modern Western Civilization, Formation of the Mind, Forms of Thought, Moral Ideas, 1954. – Nirgends, auch nicht in der gen. Besprechung, ist der Beitrag der römischen Kultur zur modernen Zivilisation thematisiert worden).
- K. Jax – K. Thraede, Art. Erfinder, in: RAC V (1962) 1179–1278 (mit Quellen und reicher Literatur).
- F. Kiechle, Sklavenarbeit und technischer Fortschritt im römischen Reich. Forschungen zur antiken Sklaverei II. 1969.
- S. Samburski, Das physikalische Weltbild der Antike. 1965.
- R. Schottländer, Früheste Grundsätze der Wissenschaft bei den Griechen. 1964.
- E.A. Thompson, A Roman Reformer and Inventor. Being a New Text of the Treatise de rebus bellicis with a Translation and Introduction. 1952 (Lit.).

### 3. Fortschritt

- J. B. Bury, The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth. 1955.
- E. Dodds, The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief. 1973.
- L. Edelstein, The Idea of Progress in Classical Antiquity. 1967 (vgl. Gnomon 41 (1969) 435ff.).
- R. Koselleck – Chr. Meier, Art. Fortschritt in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Hrsg. v. E. Brunner, W. Conze, R. Koselleck. Bd. 2, 1975, 351–423.
- K. Thraede, Art. Fortschritt, in: RAC VIII (1972) 141–182.

## III. Römische Autoren (chronologisch):

### 1. Cato Censorius

- G. Calboli, Marci Porcii Catonis Oratio pro Rhodiensibus. Catone, l'Oriente Greco e gli imprenditori Romani. 1978. (Ausführliche Einleitung, kritische Ausgabe der Fragmente, umfassender sprachlicher und sachlicher Kommentar, Bibliographie und Indices).
- M. Gelzer – R. Helm, Art. M. Porcius Cato Censorius, in: RE 22, 1 (1953) 108–165.
- H. Gummerus, Der römische Gutsbetrieb als wirtschaftlicher Organismus nach den Werken des Cato, Varro und Columella. 1906.
- H. Haffter, Cato der Ältere in Politik und Kultur seiner Zeit. Interpretationen zum Catobild der Antike und dem unserer Gegenwart (1964), in: ders., Römische Politik und römische Politiker. 1967, 158–192.
- A. Hermann, Art. Cato, in: RAC II (1954) 927–942.
- H. Jordan, M. Catonis praeter librum de re rustica quae extant. 1860.
- U. Kammer, Untersuchungen zu Ciceros Bild von Cato Censorius. Diss. Frankfurt 1964.
- D. Kienast, Cato der Zensor. Seine Persönlichkeit und seine Zeit. 1954.
- F. Leo, Geschichte der römischen Literatur I. 1913 (=1967), 265–300, 470ff.: Übersetzung von Cato, agr. cap. 1–5.
- H. Malcovati, Oratorum Romanorum Fragmenta. <sup>3</sup>1967 (ORF; M).
- R. Martin, Recherches sur les agronomes latins et leurs conceptions économiques et sociales. 1971.
- H. Peter, Historicorum Romanorum Reliquiae. 1967.
- E. Schmäling, Die Sittenaufsicht der Zensoren. 1938.
- H.H. Scullard, Scipio Africanus: Soldier and Politician. 1970.

P. Thielscher, Des Marcus Cato Belehrung über die Landwirtschaft. 1965.  
 J. Vogt, Homo novus. 1926.

### 2. Sonstige, bes. römische Liebeslegie

- C. Bailey, Titi Lucretii Cari de rerum natura libri sex. (1947) 1966.  
 H. Cancik, Untersuchungen zur lyrischen Kunst des P. Papinius Statius. 1965.  
 –, Eine epikureische Villa. Statius, Silve 2,2: Villa Surrentina, in: Der altsprachliche Unterricht XI 1 (1968) 62–75.  
 –, Amphitheater. Statius, Silve 2,5: Leo mansuetus, ebd., XIV 3 (1971) 66–81.  
 H. Cancik-Lindemaier, Ehe und Liebe. Entwürfe griechischer Philosophen und römischer Dichter, in: dies. (Hrsg.), Zum Thema Frau in Kirche und Gesellschaft, Stuttgart 1972, 47–80; 63ff. zur römischen Elegie.  
 H. Fränkel, Ovid. Ein Dichter zwischen zwei Welten. <sup>2</sup>1956 (=1970).  
 F. Klingner, Catull, in: ders., Römische Geisteswelt. <sup>5</sup>1965, 218–238.  
 –, Liebeslegien. Goethes römische Vorbilder, in: ders., Römische Geisteswelt, 419–429.  
 S. Lilja, The Roman Elegists' Attitude to Woman. 1965.  
 F. Lühr, Ratio und fatum bei Manilius. Diss. Frankfurt 1969.

## IV. Wortgeschichten:

### *disciplina*

- Gudemann, Art. disciplina, in: Thesaurus linguae Latinae 5, 1316–1326.  
 O. Mauch, Der lateinische Begriff disciplina. Eine Wortuntersuchung. Diss. Basel 1941.  
 V. Morel, Art. disciplina, in: RAC III (1957) 1215–1229.  
 A. Neumann, Art. Disciplina militaris, in: RE Suppl. 10 (1959) 142–178.

### *labor*

- H. Altevogt, Labor improbus. 1952.  
 H. Holzapfel, Die sittliche Wertung der körperlichen Arbeit im christlichen Altertum. Diss. theol. Würzburg 1941.  
 D. Lau, Der lateinische Begriff labor. 1975.  
 Vernant s.o. II, 1.

### *officium*

- E. Bernert, De vi atque usu vocabuli officii. Diss. Warschau 1930.

### *ratio*

- A. Yon, Ratio et les mots de la famille reor. 1956. Collection linguistique 36; rec. H. Haffter, DLZ 55 (1934) 2122–2124; vgl. J. Marouzeau, REL 1933, 243ff.  
 K. H. zur Mühlen, Ratio, in: Archiv für Begriffsgeschichte 14 (1970) 192–265.

### *virtus*

- H. Haas, Virtus Tacitea, in: Gymnasium 49 (1938) 163–180.  
 J. Koschinski, Dignitas, libertas, virtus im Rahmen der Sallustlektüre, in: Der altsprachliche Unterricht XI 5 (1968) 62–75 (mit Ausblick auf die Forschung zu den »römischen Wertbegriffen«).  
 G. Liebers, Virtus bei Cicero (Diss. Leipzig 1939). 1942.

## V. Die Legimität der Neuzeit:

1. *Allgemeines*

- H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit. 1966 (»Legitimität«).  
 –, Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von »Die Legitimität der Neuzeit«, erster und zweiter Teil. 1974 (Säkularisierung).  
 –, Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität. 1969. (Abh. Ak. d. Wiss. Mainz. 1969, 11).  
 F. Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem. (1955) <sup>2</sup>1958.  
 R. Guardini, Das Ende der Neuzeit. 1951.  
 W. Jaeschke, Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Neuzeit. Eine historische Kritik der Säkularisierungsthese. (Diss. Berlin 1974) 1976.  
 W. Kamlah, Die Wurzeln der neuzeitlichen Wissenschaft und Profanität. 1948.  
 H. Lübke, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. <sup>2</sup>1975.  
 J. Mittelstraß, Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie. 1970.  
 W. Pannenberg, Gottesgedanke und menschliche Freiheit. 1972; darin 114–128: Die christliche Legitimität der Neuzeit. Gedanken zu einem Buch von Hans Blumenberg (1968).  
 T. Rendtorff, Säkularisierung als theologisches Problem, in: NZ syst. Th 4 (1962) 318–339.

2. *Max Weber (1864–1920)*

- D. Käsler (Hrsg.), Max Weber. Sein Werk und seine Wirkung. 1972. (1. Abschnitt: »Max Webers Begriff der Rationalität« mit Texten von M. Weber, R. Bendix, H. Marcuse, J. Habermas).  
 W. Mommsen, Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte. 1974 (stw 53).  
 W.E. Mühlmann, Max Weber und die rationale Soziologie. 1966 (Heidelberger Sociologica 3).  
 C. Seyfarth – W.M. Sprondel (Hrsg.), Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers. 1973 (mit ausgewählter systematischer Bibliographie; die römische Kultur ist nicht thematisiert).  
 M. Weber, Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht. 1891.  
 –, Agrarverhältnisse im Altertum, in: Ges. Aufs. zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. 1924, 1–288; zu Rom: 190ff.  
 –, Die protestantische Ethik. Eine Aufsatzsammlung. Hrsg. v. J. Winckelmann, Bd. I <sup>3</sup>1973, Bd. II <sup>3</sup>1978.  
 –, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. <sup>5</sup>1963 (1–16: Vorbemerkung, bes. zur »okzidentalischen Rationalisierung«).

# Disziplin und Rationalität

## Zur Analyse militärischer Intelligenz am Beispiel von Caesars »Gallischem Krieg«

### 1. Bestimmung des Themas

1) Das Wort ›Disziplin‹ bezeichnet in der gebildeten Hochsprache heute: a) eine bestimmte organisierte Wissenschaft, z.B. ›Münzkunde ist eine (Teil-)Disziplin der Archäologie‹, oder b) die ›(gute) Ordnung und Zucht‹, besonders in Schule, Betrieb, Militär, z.B.: ›die Arbeitsdisziplin ist wiederhergestellt‹.

Das Kirchenlatein, einst eine wichtige Sondersprache, gebraucht das Wort, seit der Antike, auch im Sinne von ›Züchtigung‹<sup>1</sup>.

Durch die Forschungen von Max Weber ist das Wort ›Disziplinierung‹ zu einem Schlüsselbegriff geworden, der erklären soll, wie die neuzeitliche Kultur im westlichen Teil Europas entstanden sei. ›Disziplin‹, als innere Haltung, ist danach das Ergebnis einer Disziplinierung, einer tiefgreifenden Abrichtung der Körper und Formung der Affekte. Weber definiert den soziologischen Grundbegriff ›Disziplin‹ folgendermaßen<sup>2</sup>:

›Disziplin soll heißen die Chance, kraft eingübter Einstellung für einen Befehl prompten, automatischen und schematischen Gehorsam bei einer angebbaren Vielheit von Menschen zu finden ... Der Begriff der ›Disziplin‹ schließt die ›Eingübtheit‹ des kritik- und widerstandslosen Massengehorsams ein.«

Bereits Weber hat in seinen knappen und universalen kulturgeschichtlichen Skizzen allgemein den »Ursprung« dieser Disziplinierung »aus der Kriegsdisziplin« untersucht, ihre Anwendung im »ökonomischen Großbetrieb« und ihren Beitrag zur »Versachlichung der Herrschaftsformen«<sup>3</sup>.

---

1 Abkürzungs- und Literaturverzeichnis am Schluß des Aufsatzes. – Concilium Tridentinum, sessio XIII, de ref., cap. 1, als Grundsatz angeführt im Codex Iuris Canonici, can. 2214 §2: ... *ut sine asperitate disciplina salutaris ac necessaria conservetur*. ... – Zum christlichen Sprachgebrauch vgl. v.a. V. Morel zu Tertullian und Augustin, epist. 95. Eine Sammlung und verschärfende Deutung zahlreicher einschlägiger Bibelstellen bei Ps.-Augustin (Valerian), de bono disciplinae, in: Migne, Patrologia Latina 40, Sp. 1219ff.: »Im Anfang seiner Schöpfung hat Gott nichts früher gemacht als die Disziplin.« Vgl. F.W.H. Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendländischen Kirche (1851).

2 Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft I (WuG), § 16, 28f.

3 Weber, WuG IX, 5. Abschnitt, § 3, 681ff. – Weber hat in WuG die Rationalität des römischen Rechtes, der Verwaltung, des Beamtentums etc., nicht aber *ratio et ordo* des römischen Militärs untersucht.



Der »Prozeß der Zivilisation«, wie Norbert Elias ihn für das nachantike Abendland beschrieben hat, ist weitgehend die Disziplinierung des feudalen Kriegers an den Höfen, die Bändigung seiner Angriffslust; der Zwang zum Selbstzwang wird gesteigert, die Affekte werden gedämpft, die Gewohnheiten beim Essen, Schneuzen und Spucken reglementiert<sup>4</sup>. In den Schulen, Spitälern, Kasernen und Fabriken, deren Mikrophysik Michel Foucault untersucht hat, werden »die gelehrigen Körper« geformt zu dem, was »Mensch der Neuzeit« heißt, durch Lehren und Üben, Überwachen und Strafen – durch Disziplin (*discere, exercere, coercere*)<sup>5</sup>.

2) Das Wort »Rationalität« bezeichnet heute in der Umgangssprache der Gebildeten a) die geistige Fähigkeit des Menschen als Vernunftwesen und b) die Berechenbarkeit eines Vorgangs, eines Verhaltens, einer Maschine. Ein Vorgang ist rational, berechenbar, wenn er »ordentlich« (*secundum ordinem*) verläuft, in der »richtigen« Reihenfolge der Teile, aus denen sich die Handlung oder der Prozeß zusammensetzt. »Rationalisierung« heißt Berechnung aller, und gerade der unscheinbarsten Arbeitsschritte – etwa der Bewegungen des Auges –, Kontrolle der Effizienz, des Wirkungsgrades, des Gewinnes im Verhältnis zum Einsatz.

Besondere Bedeutung hat auch dieser Ausdruck in den Kultur- und Gesellschaftswissenschaften durch Max Weber gewonnen. Ein Leitmotiv seiner Forschungen war es, »die Besonderheit des okzidental, insbesondere des modernen okzidental Rationalismus als eines Rationalismus der Weltbeherrschung zu identifizieren und Erklärungen seiner Entwicklung zu geben«<sup>6</sup>.

3) Welchen Anteil hat die römische Kultur am »Prozeß unserer Zivilisation« und an der Entwicklung des westlichen Rationalismus? Zweifelsohne verdanken wir ja mindestens die *Worte* »Disziplin« und »Rationalität« der lateinischen Sprache.

Das lateinische Wort *ratio* bedeutet »Rechnung«, den Kalkül im

4 Norbert Elias, *Prozess 2*, 351ff.: »Die Verhöflichung des Kriegers«; 369ff.: »Die Dämpfung der Triebe. Psychologisierung und Rationalisierung«; 1, 110ff.: »Über das Verhalten beim Essen«, – Die antike und die byzantinische Kultur, die aus der Tradition bzw. aus konkurrierender Nachbarschaft immer wieder Elemente »höherer« städtischer, bürokratisierter, disziplinierter Kultur in den feudalen Westen tragen, sind bei Elias nicht berücksichtigt.

5 Foucault, *Überwachen*, 173ff. u.ö.

6 W. Schluchter, *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber* (1980) 7; ders., *Die Entbindung des okzidental Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte* (1979); vgl. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* (1971/1972) 12; ders., *WuG V* § 10, 355f.: der römische Okzident und das »rationale Recht«; der »rationale Amtsadel« in Rom u.ö.

Geschäft oder die Bilanz eines ordentlich geführten Lebens (*ratio vitae*)<sup>7</sup>. Im Militärwesen, auf das wir uns hier konzentrieren, ist *ratio belli (bellandi)* Kalkül, Plan und Ordnung einer Aufstellung, einer Schlacht, eines Feldzuges<sup>8</sup>.

*disciplina* heißt ›Lehre‹; dabei können der Inhalt, der Vorgang der Unterweisung oder das Ergebnis betont werden: Daraus ergeben sich die Bedeutungen ›Wissenschaft‹ (*disciplina iuris; disciplina Etrusca; dicendi; bellica*) oder ›Zucht‹. Das Wort ist nicht auf das Militärwesen beschränkt, erhält hier jedoch eine anschauliche, massenwirksame Ausdehnung. Der »Erhabenen (Militär-)Disziplin« (*Disciplina Augusta*) weihen sogar die besiegten Germanen Altäre<sup>9</sup>. Die im Prozeß der Zivilisation noch nicht so weit fortgeschritten sind, trösten sich mit der Volksetymologie: *displicina/disciplina*<sup>10</sup>, was nicht gefällt, ist Disziplin.

Was lernen wir aus dieser Wortgeschichte für eine »historische Anthropologie« und »historische Psychologie« (N. Elias)? In welchem Wortfeld, durch welche Autoren wurden uns diese Ausdrücke überliefert?

Wir beginnen mit Caesar. Von seinen zahlreichen Schriften ist nur wenig erhalten geblieben. Dichtungen, Reden, Briefe, eine Polemik gegen Cato, eine grammatische Schrift über die Analogie sind verloren. Erhalten blieben 7 Bücher über seine Feldzüge in Gallien von 58–52 v.Chr. und 3 Bücher über den Bürgerkrieg mit Pompeius von 49–48 v.Chr.: »commentarii de bello Gallico« und »de bello civili«. Aus Materialien Caesars und seiner Mitarbeiter wurde bald nach seiner Ermordung an den Iden des März, 44 v.Chr., eine Art ›Gesamtausgabe‹ geschaffen. Sie enthält die genannten Schriften Caesars und eine Reihe von Fortsetzungen verschiedener Autoren über Caesars Kriege in Gallien 51–50 v. Chr. (»de bello Gallico«, Buch VIII), in Ägypten, Asien, Africa und Spanien 46–45 v.Chr. (»commentarii de bello Alexandrino, Africo, Hispaniensi«).

7 Siehe H. Cancik, Römische Rationalität (1979) v.a. 79ff., hier 55ff.

8 Caesar, BG 2, 19, 1: *ratio ordoque agminis*; 2, 22, 1: *rei militaris ratio atque ordo*.

9 R.J. Collingwood und R.P. Wright, The Roman Inscriptions of Britain, I (1965) Nr. 2092; *Disciplinae Aug(usti/ustae?) cohors II Tungrorum*. – Vgl. CIL VII 896 (Britannien); VIII 9832: *Disciplinae militari* (Africa); VIII 10657 (id.); 17585 (id.); 18058 (id.). Vgl. A. v. Domaszewski, Religion d. röm. Heeres, 124f.: »Disciplina«; ihr Kult sei »mit Bestimmtheit« von Hadrian gegründet.

10 O.K. Keller, Lateinische Volksetymologie (1891) 120.

## 2. *disciplina*

### 2.1 Schwäbische Freiheit

1) Caesar hat seinen Angriff auf Gallier und Germanen mit folgenden Gründen gerechtfertigt: er sei zuerst angegriffen worden<sup>11</sup>; er sei um Hilfe gebeten worden<sup>12</sup>, man müsse den Germanen zuvor kommen, die den Rhein überschreiten und Gallien erobern wollten<sup>13</sup>. Diese Rechtfertigung war schon im alten Rom umstritten. Cato z.B. hat beantragt, Caesar den Germanen auszuliefern, da er sie wider das Völkerrecht angegriffen habe<sup>14</sup>.

»Der bei weitem größte und aggressivste Stamm aller Germanen sind die Schwaben.«

*Sueborum gens est longe maxima et bellicosissima Germanorum omnium*<sup>15</sup>.

Bei ihnen wird die Planung und Praxis von Krieg niemals unterbrochen: *nec ratio atque usus belli intermittitur*<sup>16</sup>. Keiner auf Erden, nicht einmal die unsterblichen Götter, könnten den Schwaben gleichkommen: *Suebis ... ne di quidem immortales pares esse possint*<sup>17</sup>.

Caesar gibt hierfür folgende Gründe an<sup>18</sup>:

11 BG 4, 1: Usipeter und Tenctherer überschreiten den Rhein. Obschon Caesar dies suggeriert, ist völkerrechtlich damit, auch nach antiken Vorstellungen, kein Angriff auf Rom begonnen worden; vgl. u. Anm. 14.

12 Zum Beispiel BG 4, 16, 5; die Bitte um Hilfe gehört auch zu den Motiven für den Beginn der Feldzüge nach Gallien, BG 1, 11 und 33.

13 BG 4, 5: ... *Caesar ... infirmitatem Gallorum veritus*; 4, 6: Caesar findet die von dieser *infirmitas* befürchteten Folgen bestätigt. Die *infirmitas* der Barbaren ist der genaue Gegensatz zu *constantia* und *disciplina* der Römer (s.u. 2.2). – Die Schrecken einer Germaneninvasion läßt Caesar schon im 1. Buch den Gallier Diviciacus beschwören: BG 1, 31; vgl. die Zusammenfassung der Kriegsgründe in 1, 33.

14 Vgl. Sueton, Divus Iulius 24, 3; Plutarch, Caesar 22,5; Quelle: Tanusius Geminus.

15 BG 4, 1, 3. – Zur Geschichte der Sueben vgl. Tacitus, Germania cap. 2 u.ö. (mit dem Kommentar von Much-Jankuhn-Lange, ad loc.); E. Norden, Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania (31923 = 1959) 85ff., 484ff.

16 Marieluise Deissmann übersetzt (Reclam, 1980): »So sind sie ... in Theorie und Praxis der Kriegführung in dauernder Übung«: *ratio* heißt im Corpus Caesarianum nie »Theorie«, und eine Kriegsakademie hatten die Sueben damals nicht. Vielleicht ist Caesar hier seine Formel für das eigene Verständnis von Krieg – *scientia et usus* – unabsichtlich untergekommen.

17 BG 4, 7, 5 (aus dem Munde der Usipeter und Tenctherer).

18 BG 4, 1, 7–10; vgl. den Germanen-Exkurs 4, 22ff.

- Die Schwaben haben keinen privaten Grundbesitz.
- Sie essen nicht viel Getreide, sondern Milch und Fleisch und sind viel auf der Jagd.
- »Diese Sache aber – und durch die Art der Ernährung und durch tägliches Exercieren und wegen der Freiheit der Lebensführung, weil sie von Kindheit an *nicht* an Pflicht und Disziplin gewöhnt werden und überhaupt nichts gegen ihren Willen tun – nährt die Kräfte und macht Menschen von ungeheurer Körpergröße.«
- Sie kleiden sich nur in Felle; da sie aber sehr groß und die Felle kurz sind, bleibt ein großer Teil des Körpers unbedeckt; waschen tun sie sich in Flüssen.

Diese Schilderung des typischen Schwaben ist gemischt aus Bewunderung und Spott. Von Kindererziehung ist bei Caesar nur hier die Rede<sup>19</sup>. Er kann die schwäbische »Freiheit« nicht gebilligt haben:

*a pueris nullo officio aut disciplina adsuefacti nihil omnino contra voluntatem faciunt.*

In seinem – Caesars – Wertesystem stehen »Pflicht« und »Disziplin« nicht im Gegensatz zu »Freiheit«<sup>20</sup>. Die Barbaren aber, wie Caesar sie uns immer wieder vorführt, tun nichts »gegen ihren Willen«: Sie sind vom Affekt bestimmt, vom ersten Eindruck<sup>21</sup>. Ihre Entschlüsse sind schwankend<sup>22</sup>, unbeständig. Sie sind gerade das, was die Römer nicht sein wollen.

2) Auch die Gallier lieben ihre Freiheit und sind kriegerisch<sup>23</sup>. Am Krieg lieben sie die Schlacht und den Ruhm. Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele verleiht ihnen, so vermerkt Caesar, der vielleicht Epikureer war, Energie und Verachtung des Todes<sup>24</sup>. Sie sind Krieger, manche sind Helden, aber – in Caesars Augen – keine Soldaten.

19 Vgl. BG 4, 18; innerhalb des Corpus Caesarianum noch in BA1 12, 4; BAfr 85, 2.

20 Hier soll weder Caesars ganzes Wertesystem noch auch nur sein Sprachgebrauch von *libertas* untersucht werden; vgl. immerhin die mißtönende Harmonie von *libertas* und *servitus* in BG 3, 10, 3. – Zur ›germanischen‹ Freiheit vgl. W. Weiland, Die »deutsche Freiheit« in der bürgerlichen und proletarischen Emanzipationsgeschichte, in: R. Faber und Renate Schlesier, Die Restauration der Götter (1986) 215–240; die Arbeit, die ich im ganzen nicht beurteilen kann, behandelt die Tradierung dieser und anderer römischer Urteile in die Neuzeit.

21 BG 4, 5, 3 (von den Galliern), vgl. auch 7, 42, 2; 8, 8, 1.

22 BG 4, 5, 1: *infirmitas* (wie Anm. 15).

23 BG 7, 1, 8.

24 BG 6, 14, 5; 6, 16, 1. – Zu Caesar als ›Epikureer‹ vgl. M. Rambaud, César et l'épicurisme d'après les commentaires (= Actes 8<sup>e</sup> congrès Ass. Budé 1968) (Paris 1969) 411–435; umstritten.

Im Winter des Jahres 52 hat Vercingetorix die Römer in Zentralgallien bei Avaricum (Bourges) in eine schwierige Lage gebracht. Caesar belagert die Stadt; ein großes gallisches Heer bedroht ihn; der Winter und das sumpfige Gelände erschweren seine Verpflegung.

Die Gallier wollen die Situation nutzen und losschlagen (*dimicare*). Vercingetorix hat gut von den Römern gelernt<sup>25</sup>, er widerspricht seinen Leuten<sup>26</sup>:

»er sähe, daß sie aus Weichlichkeit die Schlacht wünschten, weil sie die Arbeit nicht länger tragen könnten.«

*cui rei propter animi mollietatem studere omnes videret, quod diutius laborem ferre non possent.*

Der Kampfesmut seiner Gallier ist ihm »Weichlichkeit«: eine höchst paradoxe Umkehrung traditionaler kriegerischer Wertvorstellungen. Aber ein Krieg mit Rom ist kein Heldenstück, sondern Arbeit (*labor*). Das heißt für die Legionäre: mit schwerem Gepäck laufen, Tag und Nacht; immer wieder Lager bauen; Belagerungswälle schippen, Gräben ausheben, Stollen graben, Flüsse umleiten, Belagerungstürme bauen, Straßen bauen, Schnee schippen<sup>27</sup>, hungern<sup>28</sup>.

Caesars Soldaten arbeiten immer weiter; sie stehen es durch, halten alles aus (*constantia, omnia perferre*). Das ist die wahre Tapferkeit<sup>29</sup>. Wider die Erwartung der Gallier erobert Caesar Avaricum. Die Barbaren sind davon so konsterniert, daß sie jetzt zum ersten Mal während des ganzen Gallischen Krieges ihr Lager befestigen. Caesar, der die Gelehrigkeit der Gallier rühmt<sup>30</sup>, bemerkt mit Spott<sup>31</sup>:

»Die Leute, die nicht an (diese) Kriegsarbeit gewöhnt sind, waren so betroffen, daß sie (nunmehr) glaubten, alles, was ihnen befohlen wurde, auch ausführen und ertragen zu müssen.«

*et sic sunt animo consternati homines insueti laboris ut omnia, quae imperarentur, sibi facienda et perferenda existimarent.*

25 BG 7, 22: *ut est summae genus (Gallorum) sollertiae atque ad omnia imitanda et efficienda quae a quoque traduntur aptissimum.*

26 BG 7, 20, 5.

27 BG 7, 8, 2: *discussa nive sex in altitudinem pedum atque ita viis patefactis summo militum labore.*

28 BG 7, 17, 3.

29 Vgl. Cic. leg. 1, 17, 45: *... constans et perpetua ratio vitae quae virtus est, itemque inconstantia quod est vitium sua natura (iudicatur).* – Vgl. SVF III Nr. 311f. (v. Arnim).

30 Vgl. o. Anm. 25.

31 BG 7, 30, 4.

Für die römischen Legionäre war, was die Gallier kurz vor dem Untergang ihrer Freiheit lernen mußten, lange eine Selbstverständlichkeit.

»Pflicht und Disziplin«, den eigenen Willen unterordnen, die Affekte beherrschen, Befriedigung aufschieben – in Beständigkeit und Bescheidenheit die Sache durchziehen –: das ist das Psychogramm des römischen Legionärs. Durch die Arbeit an Caesars Texten wird es den Schülern eingepägt.

Das Wortfeld, das sich bei Caesar um den Begriff *disciplina* aufbaut, läßt sich nach »de bello Gallico« VI und VII folgendermaßen skizzieren:

<i>Römer</i>		
labor, constantia	severitas, officium	modestia et continentia
↑		
usus et consuetudo = DISCIPLINA = scientia belli ≠ doctrina im Sinne von ἡεογία		
⇕		
<i>Nicht-Römer (Barbar)</i>		
mollities, infirmitas, dissolutio	voluntas, libertas (Suebica, Gallica)	furor, amentia, studium dimicandi, cupiditas, temeritas

Die Eroberung von Avaricum selbst ist ein »Lehrstück« über den Unterschied von »wilder« und »zivilisierter« Psyche.

Die Römer haben unvermutet die Mauern und Türme der Stadt erstiegen und die Verteidiger vertrieben. Diese sammeln sich auf den Plätzen der Stadt, formieren sich zu »Keilen« in der festen Absicht, die Römer, wenn sie ihnen aus irgendeiner Richtung entgegenkämen, in geordneter Front (*acie instructa*) niederzukämpfen.

Die Römer aber kommen nicht. Das erzeugt Panik bei den Barbaren<sup>32</sup>:

»Als sie sahen, daß niemand auf die ebenen Plätze herabkam, sondern sie von allen Seiten oben auf der Mauer umschlossen wurden, gerieten sie in Furcht, es werde ihnen gänzlich die Hoffnung auf Flucht genommen. Sie warfen die Waffen weg...«

<sup>32</sup> BG 7, 28, 2.

Da sie alle durch eine enge Pforte fliehen wollen, behindern sie sich selbst<sup>33</sup>. Mühelos können die Römer sie erschlagen. Caesar rühmt die Disziplin seiner Leute. Obschon die Stadt gefallen war, dachte keiner an Beute: *nec fuit qui praedae studeret*. Der »Zwang zu Langsicht« (N. Elias) und die Übung, Triebberfüllung aufzuschieben, gegen den eigenen Willen zu handeln und der Pflicht zu gehorchen, halten sie von der sofortigen Plünderung ab. Sie töteten erst ihre Feinde. Caesar sagt.

»So ... schonten sie nicht die Alten, nicht die Frauen, nicht die Kinder. Schließlich entkamen aus der gesamten Bevölkerung der Stadt, die ungefähr 40000 Menschen zählte, knapp 800 ...«

Das bedeutet: etwa 39000 Menschen wurden mit Schwert, Messer o.ä. manuell und individuell umgebracht – »vorindustrielle Kriegsarbeit«, wie sie für uns im Zeitalter chemischer und physikalischer Massenvernichtungsmittel fast unvorstellbar geworden ist.

Caesar beschreibt das Gemetzel nicht. Offene Grausamkeit ist nicht sein Programm; seine Schlagworte sind vielmehr *clementia* und *lenitas*<sup>34</sup>, Milde und Sanftmut. Auch die eigenen Verluste sind nicht angegeben.

Das Verhältnis 39200 zu 800 liegt weit über dem caesarischen Durchschnitt. Seine Erfolgsquote, d.h. das Verhältnis »getötet – gefangen – geflohen«, wurde in der Antike auf 1:1:1 berechnet, bezogen auf drei Millionen Feinde, denen Caesar in Gallien gegenüberstand. Die männliche Zivilbevölkerung, Frauen, Kinder sind in dem Kalkül nicht berücksichtigt; die römischen Verluste sind nicht angegeben<sup>35</sup>.

## 2.2 »des römischen Volkes Disziplin«

1) Die Siege, die Caesar über Gallier und Germanen errang, boten Anlaß und die ökonomischen Möglichkeiten, weiter aufzurüsten. Das Gebiet, das er kontrollierte, wurde immer größer; hinter jeder »natürlichen Grenze« neue Feinde – auch der Ärmelkanal mußte überschritten werden, wie immer: um Freunde Roms zu »verteidigen«, diesmal in Britannien<sup>36</sup>. Aber auch Niederlagen – nicht entscheidende, gewiß, und von Caesars Untergebenen zu verant-

33 Die Gallier sind der Hinhaltetaktik der Römer nicht gewachsen: sie halten nicht durch. Da ihrer Kampfeswut und Tapferkeit keine Angriffsfläche geboten wird, schlägt sie um in Angst, »Klaustrophobie«. Sie reagieren – nach Caesar – gewissermaßen tierhaft, in Panik.

34 BAfr 89, 5; 92, 4.

35 Plutarch, Caesar 16, 3, über den gallischen Krieg.

36 Zum Beispiel BG 5, 20, 21.

worten<sup>37</sup> – geben Anlaß zur Rüstung. 15 Kohorten (an die 9000 Mann) verlor er im Winter 54. Er befürchtete für das kommende Jahr »eine größere Bewegung in Gallien« und begann, neue Truppen auszuheben. Die erfolgreiche Rüstung könnte, so Caesar zu Pompeius, die öffentliche »Meinung« in Gallien so beeinflussen, daß jene »Bewegung« nicht zum Ausbruch käme; deshalb müsse nicht nur schnell, sondern auch über den erlittenen Verlust hinaus aufgerüstet werden. Und so geschieht es. Noch vor dem Ende des Winters hat Caesar 30 Kohorten mehr, also 10 Legionen statt 7.

Auch dieses Unternehmen ist ein »Lehrstück«. Caesar stellt das Ergebnis mit folgenden Worten fest:

»... und durch Schnelligkeit und Truppenstärke lehrte er, was des römischen Volkes Disziplin und Macht vermöchten.«  
*et celeritate et copiis docuit, quid populi Romani disciplina atque opes possent*<sup>38</sup>.

*disciplina* heißt hier:

- a) der militärische Sachverstand, der die Notwendigkeit höherer Rüstung zu diesem Zeitpunkt erkennt;
- b) die Selbstbeherrschung und Festigkeit (*constantia*), die nach einer Niederlage nicht aufgibt, sondern den Endsieg plant;
- c) die Solidarität von Pompeius und Caesar, die trotz mehr oder weniger versteckter Rivalität sich im Namen der Republik auf gemeinsames Handeln verständigen<sup>39</sup>.

Finanzielle Mittel, die Stärke der Rüstungsindustrie und die Menge der kriegsfähigen Bevölkerung sind, so »lehrt« Caesar, für den Erfolg allein nicht ausreichend. Die *disciplina* muß hinzukommen und die »Schnelligkeit«, d.h. die Beherrschung der Zeit, die dem Gegner immer »zuvorkommt« und ihm »das Gesetz des Handelns« abnimmt. All diese Maßnahmen liegen vor dem Krieg; sie zielen auf die *opinio* der Gallier, auf »Abschreckung«. Die Emotionen, das Irrationale ist in den militärischen Kalkül (*ratio rei militaris*) einbezogen.

Die *disciplina populi Romani* steht im genauen Gegensatz zur Menge, zur ungeheuren Körpergröße und zur Freiheit der Barbaren: ihnen fehlt *officium* und *disciplina*, Pflichtgefühl und Disziplin. Deshalb müssen sie den Römern unterliegen.

2) Auch römische Legionäre haben ihre Fehler. Vor Gergovia (in der Auvergne), im Jahre 52, sind sie der Begierde zu kämpfen (*cupidi-*

<sup>37</sup> Niederlage des Q. Titurius Sabinus und L. Arunculeius Cotta: BG 5, 24–37.

<sup>38</sup> BG 6, 1, 4.

<sup>39</sup> Zu *disciplina* i. Sinne von »gut römischer Haltung« vgl. BC 3, 110, 2: *nomen disciplinamque populi Romani didicerant uxoresque duxerant, ex quibus plerique liberos habebant.*



tas) erlegen, dem Wagemut (*temeritas*), fast wie die Gallier<sup>40</sup>. Sie hatten sich selbst ein Urteil angemacht (*ipsi iudicavissent*), waren eigenmächtig vorgerückt und, obschon das Zeichen zum Rückzug gegeben worden war, stehengeblieben. Kriegslust, Tollkühnheit, Sturheit sind, so »tadelte« Caesar in der Heeresversammlung, nicht gewünscht<sup>41</sup>:

»So sehr er ihre innere Größe bewundere..., desto mehr müsse er ihre Anmaßung und Überheblichkeit tadeln, weil sie mehr als der Befehlshaber über den Sieg und den Ausgang der Sache zu wissen geglaubt hätten; er erwarte vom Soldaten nicht weniger Bescheidung und Beherrschung als Manneskraft und innere Größe.«

*quanto opere eorum animi magnitudinem admiraretur; ... tanto opere licentiam arrogantiamque reprehendere, quod plus se quam imperatorem de victoria atque exitu rerum sentire existimarent; non minus se a milite modestiam et continentiam quam virtutem atque animi magnitudinem desiderare.*

Caesar hat diese Rede in seine »commentarii« aufgenommen, nicht als antiquarisches Dokument einer wirklich in Gallien gehaltenen Feldherrnrede, sondern um seinen Soldaten, soweit sie lesen konnten, den *tabularii* und *librarii*, und seinen Offizieren und Mitarbeitern ein »Lehrstück« zu geben, was der Unterschied zwischen einem römischen Soldaten und einem zwar starken und furchtlosen, aber von seinem eigenen Willen getriebenen Helden sei. Das Psychogramm des Legionärs – vergleiche das Wortfeld um *disciplina* – ähnelt immer mehr dem Psychogramm, das Elias und Foucault für den Menschen der Neuzeit entworfen haben.

### 2.3 »Den Himmel einreißen«: das Ende des Corpus Caesarianum

Caesars Kriege sind nicht Abenteuer oder blutrünstiges Gemetzel. Sie sind, ebenso wie ihre Beschreibung, ein Werk römischer Rationalität, militärischer und sprachlicher Disziplin. In einfachen oder wohlgebauten Sätzen berichtet Caesar seine Pläne, seine »Erkenntnisse«, die Organisation von Raum und Zeit, die Pläne und Maßnahmen der Gegner und schließlich, oft eher beiläufig, eine Feldschlacht oder Erstürmung einer Stadt. Schlicht, nüchtern, ohne Übertreibung erzählt er den Vorstoß über den Rhein, in den ger-

40 BG 7, 52; vgl. 7, 42, 2: *impellit alios avaritia, alios iracundia et temeritas – quae maxime illi hominum generi est innata...*

41 BG 7, 52, 3.

manischen Dschungel oder über den Kanal nach Britannien, wo im Norden zur Winterzeit 30 Tage lang keine Sonne scheint<sup>42</sup>.

Ebenso berichtet er den Bürgerkrieg. Wenig Haß auf Verräter; der Gegner wird nicht klein und verächtlich gemacht; kein Siegesrausch oder Triumphgeheul; keine assyrischen Grausamkeiten zur Abschreckung: Caesar will mit *clementia* und *lenitas* gewinnen<sup>43</sup>. Er nennt dies<sup>44</sup>: *nova ratio vincendi*.

Caesar war kein Haudegen, kein ›Gewaltmensch‹, kein geborener Feldherr<sup>45</sup>: »nach Konstitution dünn und nach Fleisch weiß und zart, und am Kopf leidend und epileptischen Anfällen ausgeliefert«, machte er den Krieg »zur Therapie seiner Schwäche«. Niemand hatte das von dem jungen Politiker in der Großstadt erwartet; er trug, sagte Cicero, das Haar so sorgfältig gelegt, daß er sich nur mit einem einzigen Finger am Kopfe kratzte<sup>46</sup>. Ist diese somatische Konstitution typisch für militärische Intelligenz?

In seinen publizierten Schriften ist der historische C. Iulius Caesar wohl niemals aus diesem Gerüst von Rationalität und Selbstbeherrschung herausgefallen. Marcus Cato, sein entschiedener Gegner, hat gesagt<sup>47</sup>:

»von allen, die die Republik stürzen wollten, ist einzig Caesar nüchtern an diese Sache herangegangen.«

*unum ex omnibus Caesarem ad evertendam rem publicam sobrium accessisse.*

Die enormen Leistungen gelingen ohne die Götter<sup>48</sup>. Kein Gottesdienst davor oder danach, kein Kult der Gefallenen. Nie entfährt dem bedrängten Feldherrn ein Stoßgebet<sup>49</sup>. Wunder gibt es nicht. Die

42 BG 4: a) Übergang über den Rhein, c. 13: *ratio pontis*; b) Übergang nach Britannien, c. 20ff.; BG 5, 10ff.; 5, 13, 3: Winter im Norden. BG 6, 11–28: Excurs über Germanen und Gallier. Die miraculösen und paradoxen (6,27) Elemente in diesen Partien sind teils ethnographische Tradition, teils der nachcaesarischen Interpolation verdächtig. – Vgl. Ciceros Jubel über die neuen geographischen Namen in Caesars Kriegsbulletins: de provinc. consul. 13, 32f. (Rede aus dem Jahre 56).

43 BAfr 89, 5; 92, 4.

44 Caesar, Brief an Oppius Cornelius (März 49), bei Cicero, ad Att. 9, 7.

45 Plutarch, Caesar 17, 2.

46 Cicero bei Plutarch, Caesar 4, 4.

47 Sueton, Divus Iulius 53.

48 Wenn die Götter – selten genug – von Caesar selbst, nicht von den Gegnern (BG 2, 31, 2) oder den römischen Soldaten (BG 4, 25, 3), genannt werden, ist diese Nennung durch Zusätze modifiziert (BG 1, 12, 6: *sive casu sive consilio deorum immortalium*; vgl. auch BG 5, 52, 6: *beneficio deorum immortalium et virtute eorum expiato incommodo* – in einer Rede zur Wiederherstellung der Moral der Truppe), oder durch die Adressaten nahegelegt (BG 1, 14, 5) o.ä.

49 Nur selten den Soldaten: BG 4, 25, 3; vgl. die Caesarlexika s.v. *lustrare*; *supplicare*; *rem divinam facere*: einzige Erwähnung: BAfr 86.

Götter spenden kein Orakel, sprechen nicht aus den Eingeweiden der Opfertiere oder im Vogelflug. Der ganze kultische Apparat der römischen Militärreligion bleibt unsichtbar. Ja, das Wort »Götter« kommt höchst selten vor, oft im Munde der alsbald besieigten Gegner<sup>50</sup>. Allein Fortuna beweist in Caesars Kriegen ihre Macht<sup>51</sup>. Diese Götterlosigkeit empfahl Caesar zur Lektüre in christlichen Schulen.

Caesars Mitarbeiter und Offiziere haben seine Berichte redigiert und fortgeschrieben. Sie haben sein reduziertes Vokabular und den Stil übernommen und schreiben, wie aus dem Munde Caesars, über ihn in der dritten Person. Selten verfallen sie versehentlich in die erste Person<sup>52</sup>. Neue Worte werden sparsam zugelassen. *lixa* – »Marketenderin«, sagen Caesars Fortsetzer<sup>53</sup>; sie brauchen Verkleinerungsformen und zwei Superlative hintereinander<sup>54</sup>. Gelegentlich entfährt ihnen ein Stoßseufzer zu Hercules<sup>55</sup>. Es geschehen Wunder und Vorzeichen<sup>56</sup>. Das Wort und die Namen der Götter werden häufiger<sup>57</sup>. Caesar selbst wird zum unfehlbaren und undurchschau-baren Führer. In höchster Gefahr haben die Seinen »Trost und Hilfe« nur »von seiner Miene, Spannkraft und wunderbaren Heiterkeit«<sup>58</sup>: *vultu vigore mirabilique hilaritate*. Am Schluß des »Corpus Caesarianum« steht eine Rede, die Caesar bei einem Aufstand in Spanien (46 v.Chr.) gehalten haben soll. Er mahnt die Abtrünnigen an seine Wohltaten und droht mit seiner Macht<sup>59</sup>:

»Habt ihr denn nicht bedacht, daß – auch wenn ich vernichtet sein sollte – das römische Volk zehn Legionen hat, die nicht nur euch widerstehen, sondern sogar den Himmel einreißen könnten?«

*An me deleto non animum advertebatis*

50 BG 4, 7, 5; Mars nur in BG 7, 19 in einer Redewendung: *aequo Marte dimicare*; ausgenommen sind die Kapitel über die Religion der Gallier (BG 6, 16–18) und der Germanen (BG 6, 21).

51 BG 5, 58, 6; 6, 30, 2; 6, 35, 2; 7, 89, 2 u. ö.

52 BAfr 7, 4; 9, 2; vgl. 11, 4: eine Absicht Caesars durch den Berichterstatter gedeutet.

53 BAfr 75, 3; 84.

54 BAfr 57, 6: *Iubae homini superbissimo ineptissimoque*. – Diminutive: z. B. BAfr 54, 1: *parvulam modo causulam nactus*; 63, 1: *parvolum navigiolum*.

55 BAfr 12, 1; 16, 1.

56 BAfr 47.

57 BA1 75, 3; BAfr 74, 2 (Lesung unsicher); 82, 2; 83, 1 (*Felicitas*) u. ö. Eine Lustration des Heeres: BAfr 75, 1; BA1 56, 5. – Siegesfest mit Opfer: BAfr 86, 3.

58 BAfr 10, 3; vgl. 26, 4; 31, 4: *mirabili peritus scientia bellandi*; 31, 9; 35, 1 u. ö.

59 BHisp. 42, 7. – Vgl. die Kommentare zum bellum Hispaniense: Alfred Klotz (1927) und G. Pascucci (1965). Zu der zitierten Stelle geben die Kommentatoren an, daß *decem legiones* vielleicht sprichwörtlich sei, und zu *caelum diruere*: »wie es die Titanen gemacht haben« (Klotz) – haben sie?

*decem habere legiones populum Romanum  
quae non solum vobis obsistere, sed etiam caelum diruere possent?*

Das ist Caesars letzter Satz, danach bricht das »Corpus Caesarianum« ab. Der Satz klingt nicht nach Disziplin und Rationalität. Mythischer Größenwahn wäre es, wenn die Legionäre, wie einst die Giganten, in den Himmel aufsteigen und sich an die Stelle der Götter setzen wollten. In Gedankenspielen römischer Philosophen und Astrologen, die in ihren Spekulationen, mit ihren Berechnungen (*ratione sua*) in den Himmel vordringen, findet sich diese titanische Metapher<sup>60</sup>. Die Legionäre jedoch wollen nicht zum Himmel emporsteigen (*in caelum ascendere*), sondern den Himmel »zerreißen«.

Das Ausmaß dieser destruktiven Phantasie hat die Caesarforschung erschreckt. Sie hat gefunden, daß dieser Satz – selbst als Drohung und Bluff – »in jedem Betracht Caesars Art ganz fremd« ist<sup>61</sup>. Gewiß; andererseits ist nicht zu verkennen, daß von den römischen Kriegsmaschinen, die die Atuatucer für eine »göttliche Macht« hielten, eine Verbindung besteht zu den kolossalen Plänen, mit denen Caesar Rom modernisieren will<sup>62</sup>; von den zahlreichen Siegen, die er über die Natur erringt, zu dem Krieg der Kontinente, den Caesar gegen die Parther im Osten plant, und zu den Maßnahmen, mit denen Caesar und seine Anhänger in Rom seine Heroisierung und Vergottung betreiben<sup>63</sup>.

### 3. Caesar als Paradigma militärischer Intelligenz

1) *disciplina* ist »ein spezifisch römischer Begriff«. Nirgends in der antiken Welt gibt es nach Sache und Begriff ein Analogon<sup>64</sup>. Die allgemeine Bedeutung des Wortes ist a) Lehre, »Unterweisung mit autoritärer Kontrolle«, b) der Inhalt der Lehre und c) das Verhalten nach den gelernten, eingeübten Regeln<sup>65</sup>.

Die *disciplina militaris* ist ein eigener, besonders wichtiger Bereich. Sie beruht auf der absoluten Befehlsgewalt des jeweiligen Inhabers eines *imperium*, gegen die kein Einspruch (*provocatio*) möglich ist.

60 Lukrez 5, 110ff.; Manilius 4, 886ff.; vgl. Cancik, Römische Rationalität, 70ff., hier 55ff.

61 O. Seel, Hirtius. Untersuchungen über die pseudocaesarischen bella und den Balbusbrief (1935 = 1963) 63f.

62 H. Cancik, Rationalität und Militär. Caesars Kriege gegen Mensch und Natur, in: H.J. Glücklich (Hrsg.), Lateinische Literatur – heute wirkend (Göttingen 1987), hier 103ff., s. auch 3.2 und 4.

63 Vgl. S. Weinstock, Divus Iulius (1971) bes. 270ff.

64 Fiebiger, *Disciplina militaris*, in: RE 5 (1905) Sp. 1175.

65 Gudemann, *disciplina*, in: ThLL 5, 1316–1326.

Diese *disciplina*, die der junge Römer vom 16. Lebensjahr an erlernen mußte, galt den Römern als Fundament ihres Staates<sup>66</sup>:

»Die Disziplin der Ahnen hält den Staat (zusammen).  
Wenn sie aber sich auflöst, werden wir den Namen ›Römer‹ verlieren und das Reich.«

»Vornehmste Zierde und Grundlage des Reiches« wird sie genannt, »das festeste Band, in dessen Arm und Schutz heiter und still der Zustand eines seligen Friedens ruht«<sup>67</sup>.

In dem großen römischen Rechtsbuch, das im Abendland bis zum Ende des 19. Jhs. in Gebrauch war, steht geschrieben<sup>68</sup>:

»Die militärische Disziplin war den römischen Eltern wichtiger als die Liebe zu ihren Kindern.« –

»Wer im Kriege getan hat, was vom Führer verboten war, und wer die Aufträge nicht erfüllt hat, wird mit dem Tode bestraft, auch dann, wenn die Sache gut gegangen ist.«

Für diese Grundsätze abendländischer Disziplin gab es berühmte Beispiele<sup>69</sup>. Die Feldherren Postumius und Manlius töteten ihre Söhne, die zwar siegreich, aber gegen ihren Befehl gekämpft und damit »die Befehlsgewalt des Consuln und zugleich die Majestät des Vaters« beleidigt haben. So bestätigt die »Lagerzucht« die »Hauszucht« (*disciplina domestica*)<sup>70</sup>.

66 Script. hist. August., Vita Severi (193–211) 53, 5: *Disciplina maiorum rem publicam tenet. quae si dilabitur et nomen Romanorum et imperium amittimus*. Vgl. Liv. 8, 7, 16; Cic. rep. 2, 16, 30.

67 Valerius Maximus II 7: *de disciplina militari*. Die Partie – etwa 10 Seiten lang – ist ein Basistext für das römische Verständnis von Disziplin. Valerius Maximus war, im Unterschied zu Caesar, auch im Mittelalter ein oft geleiteter Autor.

68 Paulus, Digesten 49, 15, 19, 7: *filius quoque familias transfuga non potest postliminio reverti neque vivo patre, quia pater sic illum amisit, quem admodum patria, et quia disciplina castrorum antiquior fuit parentibus Romanis quam caritas liberorum*. – Modestinus, de poenis IV, in: Dig. 49, 16, 3, 15.

69 a) Liv. 4, 29, 5; vgl. Val. Max. 2, 7, 6. – b) Liv. 8, 7, 15ff.: ... *neque imperium consulare neque maiestatem patriam veritus ... et ... disciplinam militarem, qua stetit ad hanc diem Romana res, solvisti ...* Dies sind die berühmten *Manliana imperia*. Vgl. Cic. fin. 1, 10, 35; Val. Max. 2, 7, 6; Gell. 9, 13, 20; Frontin., strategemata 4, 1, 40f.

70 R. Heinze, Von den Ursachen der Größe Roms (1921), in: Vom Geist des Römertums, hrsg. von E. Burck (1958, <sup>3</sup>1960) 16 erzählt mit behaglichem Einverständnis: »Also auf absoluter Herrschaft einerseits, absoluter Unterordnung und Selbstverleugnung andererseits ruht das römische Hauswesen – so gut wie das römische Heerwesen: die *disciplina domestica* ist das Gegenstück der *disciplina militaris*.« – Andere Exempel römischer Familienzucht sind Lucretia und Verginia. Daß es Protest dagegen gab und anderes Verhalten, lehren Elegiker und einige Philosophen, vgl. Cancic

2) Caesars »commentarii« enthalten ›Lehrstücke‹ römischer Disziplin. Sie haben im Verein mit römischen Exempeln und Rechtsätzen, stoischen Philosophemen und Militärhandbüchern die Disziplinierung des Okzidents befördert. Dasselbe gilt für die römische und caesarische Rationalität. Die »commentarii« Caesars sind klassische Kriegsliteratur, vollendete militärische Fachschriftstellerei. Seine Prosa steht, wie Überlieferung und Wirkung in der Antike lehren, außerhalb der uns bekannten Reihe römischer Geschichtsschreiber<sup>71</sup>; sie ist einmalig. Ihr Stoff und Thema ist Krieg und der »Kriegsmann« Caesar<sup>72</sup>, der Krieg an sich, der reine Krieg, ohne Götter, ohne Emotionen: sachlich und nüchtern, wie immer wieder lobend in der Caesarforschung hervorgehoben wird. Kein Sieges- oder Blutrausch: auch Rache<sup>73</sup> und Grausamkeit sind diszipliniert. Der gallische Krieg ist kein Kreuzzug für Iuppiter, obschon die Legionen sein Symbol, den Adler, vor sich hertragen und im Fahnenheiligtum des Lagers verehren<sup>74</sup>. Der Name des Kriegsgottes Mars wird von Caesar nur in einer Redewendung genannt<sup>75</sup>.

Caesars Kriege und seine Berichte sind leidenschaftslos und areligiös. Sie sind Mühe, unproduktive ›Arbeit‹ (*labor*) und ›Wissen‹ (*scientia*), ›Kalkül‹ (*ratio*) und ›Planung‹ (*consilium*). Menschen, Maschinen, Nachschub und Absatz der Beute, Raum und Zeit werden auf dem Niveau organisiert, das die römische Wirtschaft im 1. Jh. v.Chr. erreicht hatte. In einigen agrarischen Großbetrieben, in Manufakturen für Geschirr, Ziegel oder ›Rüstungsgüter‹ waren differenzierte und rationalisierte Arbeitsformen entwickelt worden.

*fabrica* ist ein Teil des römischen Lagers. Der Legionär ist ein Arbeitssoldat, der Straßen baut, Ziegel macht oder deren Herstel-

(1979) § 6: Der Protest der Elegiker: amor gegen ratio. – Aus der deutschen Literatur sei nur an Kleists Prinzen von Homburg erinnert und an Schiller: Der Kampf mit dem Drachen, V. 277f.: »Mut zeigt auch der Mameluck, Gehorsam ist des Christen Schmuck.«

71 F.E. Adcock, Caesar als Schriftsteller (1956; dt. <sup>2</sup>1959). – Unter den Griechen stehen am nächsten Xenophons Anabasis, im Hinblick auf die Beschränkung auf militärischen Stoff und Thukydides, hinsichtlich der intellektuellen Energie und Betroffenheit; Thukydides aber schreibt aus einer weiteren, politischen Sicht.

72 Plutarch, Caesar 3, 2: στρατιωτικὸς ἀνὴρ.

73 BG 1, 14, 5; 1, 29, 3. Caesars persönliche Familienrache: BG 1, 12, 4–7: ... *qua in re Caesar non solum publicas sed etiam privatas iniurias ultus est.*

74 Die Adler werden verteidigt, notfalls unter Einsatz des Lebens, z.B. BG 5, 37, 4f.; 4, 25, 3–5; BC 3, 64, 3f.; von kultischen Begehungen für die Standarten oder gar für Iuppiter selbst berichtet Caesar nicht. Zur *religio castrensis* allgemein s. A. v. Domaszewski (1972). Charakteristischerweise fallen Caesars *bella* als Quellen für diese Untersuchung völlig aus. Im Gegensatz dazu entnimmt Domaszewski in seiner Untersuchung: Die Fahnen im römischen Heer (ebd. 1–80), Caesar wichtige Angaben über die taktische Funktion der *signa*. Vgl. o. 2.3.

75 BG 7, 19, 3: *paratos prope aequo Marte ad dimicandum.*

lung überwacht. Die ›Archäologie‹ der Fabrik stößt auf den »Industriesoldaten« und die Kaserne<sup>76</sup>. Deren Arbeitsdisziplin ist die militärische. Das Verhältnis, in dem die Faktoren militärische Disziplin und religiös motivierte »innerweltliche Askese« die Disziplinierung des Abendlandes bestimmt haben, ist noch nicht festgestellt<sup>77</sup>.

3) Das Verhalten dieser militärischen Intelligenz erscheint extrem zweckrational. Wertrationale Begründungen aus Freiheitsstreben, Bündnispflicht, Majestät des Staates und Ruhm des Feldherrn sind vorhanden, aber unauffällig nach Häufigkeit und Gewicht<sup>78</sup>.

Die Wahrnehmungsweisen dieser Intelligenz sind stark reduziert. Besonders häufig ist die Sicht von oben, die Draufsicht, Fernsicht, Übersicht. Ihre Handlungen sind charakterisiert durch Schnelligkeit und Kurzfristigkeit. Einen Sommerfeldzug weit wird geplant. Aber aus dem helvetischen entsteht der germanische Krieg, der gallische, der belgische, der britannische. Caesar beginnt mit einem Krieg zur Sicherung der römischen Grenze in Südfrankreich, plötzlich erkundet er das Ende der Welt. Er betreibt Krieg gegen Barbaren, schließlich befindet er sich im Bürgerkrieg. Als er diesen gewonnen hat, plant er den Weltkrieg gegen die Parther im Osten. Es ist Caesars rationale Darstellung, die uns davon überzeugt, daß jedes Unternehmen notwendig, zwingend aus dem anderen hervorgeht: also zwangshaft.

Die Handlungen sind kurzfristig; sie sind schnell und diskontinuierlich; man muß dem Gegner ›zuvorkommen‹, ihn überraschen<sup>79</sup>. Daraus ergibt sich bei Caesar gegenüber anderen antiken Kriegsberichten eine deutliche Beschleunigung der Handlung. Die Menge der Beteiligten und ihr arbeitsteiliger Einsatz, die Großräumigkeit der Planung und die Dichte der Kommunikation machen Caesars Kriege zu einem komplexen Prozeß.

Die destruktiven Handlungen sind einfache, durch Schlagen, Stechen, Werfen herbeigeführte Trennungen: die Nachhut vom Heere abschneiden<sup>80</sup>, die Reiterei von den Fußsoldaten isolieren, das Heer vom Lager trennen, die Armee vom Nachschub; die Einwohner aus

76 Vgl. Karl Marx, Das Kapital I (= MEW 23) 446f. über den Arbeiter der Neuzeit, der unter »kasernenmäßiger Disziplin« in dem »Fabrikregime« als »gemeiner Industriesoldat« verwendet wird. O. Negt und A. Kluge (1981) 781, 797ff.; ebd. 804: »Das kriegerische Geschehen im Frühmittelalter verhält sich dazu (sc. den römischen Zuständen) primitiv ...«; ebd. 809 u. ö.

77 Max Webers Position vertritt Breuer (1978); Treiber und Steinert (1980) fassen Fabrik und Kaserne als Konsequenzen der Kloster-Disziplin auf.

78 Schutz der *socii*: BG 1, 43, 8; 1, 45, 1; vgl. Cicero, rep. 3, 23, 35: *noster autem populus sociis defendendis terrarum iam omnium potitus est*.

79 Vgl. Aussagen vom Typ: *id ne accideret magnopere sibi praecavendum Caesar existimabat* (BG 1, 38, 2); Cic. off. 1, 8, 26: *temeritas C. Caesaris*.

80 BG 1, 12.

den Städten treiben, den Bauern das Vieh wegtreiben, soweit sie es nicht in Wäldern und hinter Sümpfen verstecken können. Die Gewalt ist noch tier- und menschenförmig. Überall stehen Fluchträume offen. Das Feuer ist das einzige nichtanimalische destruktive Element, das zur Verfügung steht.

Diese Modi der Handlung, der Grad und die Art der Organisation, die Energie und die Bewaffnung zeigen, daß und wie Caesars Kriege Teil, Folge und Voraussetzung der römischen Kultur sind. Im 1. Jh. v.Chr. zeigt diese Kultur in Wirtschaft und Technik Züge, die man »frühneuzeitlich« nennen möchte. Caesars Kriege haben denselben Charakter. Unter dem Stichwort »Disziplin« lassen sich Einstellungen und Motivationen zusammenstellen, die diese Kriege funktionieren machen. In caesarischer Terminologie: Tatkraft und Leistungswille, Gehorsam, Pflicht, Genügsamkeit, Bescheidenheit, Selbstbeherrschung, Dulden (*perferre, pati*), Härte, Nüchternheit, Wachsamkeit, Selbstkontrolle. Dies Tableau zeigt ebenfalls, so scheint mir, die Züge neuzeitlicher »bürgerlicher« Moral.

4) Caesar ist in der Antike mit der »Intelktualisierung des Krieges« (A. Rapoport) am weitesten fortgeschritten. Das machte ihn in der Renaissance und frühen Neuzeit für Bürgertum und Absolutismus brauchbar. Das »finstere« Mittelalter – feudal, ritterlich, klerikal, bäuerlich – war zu »primitiv« (O. Negt), um sich an ihm bilden zu können.

Die militärische Intelligenz hat diese »intellectualization of war« seit Caesar erheblich gesteigert. Die Benutzung maschineller Intelligenzverstärker, die physikalischen und mathematischen Theorien (Spieltheorie, Systemtheorie) moderner Kriegsplaner reduzieren Krieg auf ein logistisches, mathematisches, physikalisches oder biologisches Problem<sup>81</sup>. Die destruktive Vernunft von heute gibt sich extrem sachlich, abstrakt, technisch.

Die Kulturwissenschaftler müssen diesen entmenschten Diskurs der *warplanners* sichtbar machen, individuell, konkret; sie müssen

---

81 Michael Howard, The Military Philosopher, in: Times Literary Supplement (25. Juni 1976) 755 referiert Anatol Rapoport's Kritik an Hermann Kahn und seinesgleichen, »... who attempted to reduce nuclear war deterrence to such mathematical technique as game theory. And ... it was precisely to this intellectualization of war, this reduction of a bloody tragedy to a mathematical problem, this elimination of all moral and political content from the complex equation, that Clausewitz himself was objecting. Kahn and his colleagues in their studies achieved the remarkable result of ignoring all three elements in the Clausewitzian trinity: popular passion, the risks and uncertainties of the military environment, and the political purpose for which the war was fought. Their calculations bore no relation to war as mankind has known it through history.« Vermittelt durch G. Dill (Hrsg.), Clausewitz in Perspektive. Materialien zu Carl von Clausewitz: Vom Kriege (Frankfurt a. M., Berlin und Wien: Ullstein 1980) Einleitung, XXX.



die Sache Krieg historisieren, konkretisieren, veranschaulichen. Ein verhältnismäßig einfacher Text, wie Caesars Kriegskommentare, kann, so scheint mir, dafür nützlich sein.

#### 4. »sehr militärisch«

Ein guter Kenner von Römertum und römischen Wertbegriffen war ein Augsburger Gymnasiast namens BB<sup>82</sup>.

Schüler BB hatte sich zwar in einem Aufsatz über den Vers des Horaz, *dulce et decorum est pro patria mori*, abfällig über denselben geäußert, er hatte das Verhalten des Dichters gelobt, der in der Schlacht bei Philippi seinen Schild fahren ließ und ›sein Heil in der Flucht suchte‹. Hierdurch hatte er den Ärger des Oberlehrers erregt<sup>83</sup>.

Dennoch drang Schüler BB so tief in den Geist der lateinischen Sprache ein, daß er das Partizipium praesentis in deutscher Sprache nachzuahmen vermochte<sup>84</sup>.

»schlendernd durch Höllen und gepeitscht durch Paradiese  
still und grinsend, vergehenden Gesichts,  
träumt er ...«

Seine Dichterkollegen, die ihn imitieren wollten, warnte er: »das sollte man nur tun, wenn man, wie ich, ›sehr gut‹ in Latein hatte«. Hatte er?

Horaz<sup>85</sup> und Caesar sind seine geliebten, verspotteten Schulautoren. Sie lösen nicht die Katz buckel der Klassikerverehrung aus, sondern Fragen<sup>86</sup>:

»Caesar schlug die Gallier  
Hatte er nicht wenigstens einen Koch bei sich?

...

Jede Seite ein Sieg.  
Wer kochte den Siegeschmaus?  
Alle zehn Jahre ein großer Mann.  
Wer bezahlte die Spesen?  
So viele Berichte.

82 Hans Mayer, Bertolt Brecht und die Tradition (1961) 91ff.: »Der römische Brecht«. P. Witzmann, Antike Tradition im Werk Bertolt Brechts (Berlin 1984).

83 Mayer (wie Anm. 82) 91f.

84 Beispiel: Brecht, Ballade von den Abenteurern (1917), in: Bertolt Brecht, Gesammelte Werke, Bd. 8 (Werkausgabe, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1967) 217.

85 Brecht, Beim Lesen des Horaz (1953), in: Ges. Werke, Bd. 10, 1014.

86 Brecht, Fragen eines lesenden Arbeiters, in: Ges. Werke, Bd. 9, 656f.

So viele Fragen.«

Durch den Mund eines römischen Geldmannes, der einst Caesars Kriege finanzierte – ich vermute, er meint Cornelius Balbus –, urteilt BB über Caesars gallische Kommentare, wie folgt<sup>87</sup>: »nicht schlecht. sehr militärisch. ich habe das Manuscript damals sehr genau durchgegangen, bevor es ausgeschrieben wurde<sup>88</sup>. ich glaube nicht, daß irgend etwas interessantes darin stehen geblieben ist.«

Caesars Krieg ist der Klassiker einer aufs Militärische reduzierten Intelligenz. Insofern hat BB recht. Zum Widerspruch aber fordert er auf, indem er das als ›nicht interessant‹ bezeichnet. An Caesar hat sich militärische Rationalität und Disziplin immer wieder gebildet und legitimiert. Das ist, wie BB selbst zeigt, von höchstem Interesse für uns heute und eine mehr als ›interessante‹ Aufgabe für jeden kritischen Humanisten.

## Literatur

### Abkürzungen

BAfr	Bellum Africum; Ps.-Caesar, de bello Africo.
BAl	Bellum Alexandrinum; Ps.-Caesar, de bello Alexandrino.
BC	Bellum civile; Caesar, de bello civili.
BG	Bellum Gallicum; Caesar, de bello Gallico.
BHisp	Bellum Hispaniense; Ps.-Caesar, de bello Hispaniensi.
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum.
CJ	Classical Journal.
CIPh	Classical Philology.
CIRev	Classical Review.
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum.
RE (PW)	Pauly – Wissowa – Kroll, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.
Rev.Hist.Eccl.	Revue d'histoire ecclésiastique.
SVF	Stoicorum Veterum Fragmenta (hrsg. von H. v. Arnim).
ThlL	Thesaurus linguae Latinae.

### Historische Anthropologie

- Breuer, St., Die Evolution der Disziplin. Zum Verhältnis von Rationalität und Herrschaft in Max Webers Theorie der vorrationalen Welt, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 30 (1978) 409–437.  
 Elias, N., Über den Prozeß der Zivilisation (1936) (2<sup>1969</sup> = 1980).

87 Brecht, Die Geschäfte des Herrn Iulius Caesar, in: Ges. Werke, Bd. 14. – Nachlaß zum Caesar-Fragment, B. 29, BBA 187/52, bei: H. Claas, Die politische Ästhetik Bertolt Brechts vom Baal zum Caesar (Frankfurt a.M. 1977) 202.

88 Die nach Caesars Tod erfolgten Bearbeitungen seiner und seiner Offiziere commentarii sind durch den Brief des Aulus Hirtius an Cornelius Balbus im Eingang des 8. Buches der commentarii de bello Gallico sicher bezeugt; vgl. Sueton, Divus Iulius 56.

- Foucault, M., Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses (1975; dt. 1976) bes. 173ff.: »Die gelehri-gen Körper«.
- Kamper, D., Abstraktion und Geschichte. Rekonstruktion des Zivilisationsprozesses (1975).
- Kamper, D. und Rittner, V. (Hrsg.), Zur Geschichte des Körpers. Perspektiven der Anthropologie (1976).
- Kramer, F., Über Zeit, Genealogie und solidarische Beziehung, in: Gesellschaften ohne Staat 2 (1978) 17.
- Negt, O. und Kluge, A., Geschichte und Eigensinn (1981) bes. Kap. 10: »Krieg als Arbeit«.
- Oestreich, G., Der römische Stoizismus und die oranische Heeresreform, in: ders., Geist und Gestalt des frühmodernen Staates (1969) 11–34.
- Rittner, V., Norbert Elias: Das Konzept des Zivilisationsprozesses als Ersatz des epischen Moments durch das konstruktive (1975).
- Schluchter, W., Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber (1980).
- Thompson, E.P., Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism, in: Past and Present (Dezember 1967) 141–158.
- Treiber, H und Steinert, H., Die Fabrikation des zuverlässigen Menschen. Kloster und Fabrik (1980) (mit einem Vorwort von Adolf Holl) (mit wichtiger Kritik an Foucault aus Geschichte und Empirie; 104–107: Neu-Stoizismus, Beamte, Soldaten).
- Weber, Max, Wirtschaft und Gesellschaft (WuG), 1922; <sup>5</sup>1980 bes. 681ff.: »Die Disziplinierung und die Versachlichung der Herrschaftsformen«.
- ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (1971/1972).

### *Römische Kultur*

- Brisson, J.P. (Hrsg.), Problèmes de la guerre à Rome (1969).
- Cancik, H., Christus Imperator. Zum Gebrauch militärischer Titulaturen im römischen Herrscherkult und im Christentum, in: H. von Stietencron (Hrsg.), Der Name Gottes (1975) 112–130.
- ders., Römische Rationalität. Religions- und kulturgeschichtliche Bemerkungen zu einer Frühform des technischen Bewußtseins, in: P. Eicher (Hrsg.), Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung (= Forum Religionswissenschaft I) (1979) 67–92.
- Davies, R.W., Fronto, Hadrian and the Roman Army, in: Latomus 27 (1968) 75–95.
- Domaszewski, A. v., Die Religion des römischen Heeres (1895), in: ders., Aufsätze zur römischen Heeresgeschichte (1972) 81–204.
- Dürig, W., Disciplina. Eine Studie zum Bedeutungsumfang des Wortes in der Sprache der Liturgie und der Väter, in: Sacris Erudiri 4 (1952) 245–279.
- Fiebiger, H.O., Disciplina militaris, in: RE 5 (1905) 1175–1183.
- Gabba, E., Esercito es società nella tarda repubblica romana (1973).
- Gudemann, A., disciplina, in: Thesaurus linguae Latinae 5, 1316–1326.
- Kromayer, J. und Veith, G., Heerwesen und Kriegsführung der Griechen und Römer (1928).
- Marrou, H.I., »Doctrina« et »disciplina« dans la langue des pères de l'Eglise, in: Arch. Lat. 9 (1935) 5–25.
- Mauch, O., Der lateinische Begriff disciplina. Eine Wortuntersuchung (1941).
- Morel, V., Disciplina, in: RAC 3 (1957) 1213–1229 (mit einer unrichtigen Verquickung des Begriffes in seinen Ursprüngen mit PAIDEIA).
- ders., Disciplina. Le mot et l'idée représentée par lui dans les oeuvres de Tertullien, in: Rev. Hist. Eccl. 40 (1944/1945) 5–46.
- Neumann, A.R., Römische Rekrutenausbildung im Lichte der Disziplin, in: ClPh 43 (1948) 157–163.
- ders., Disciplina militaris, in: RE Suppl. 10 (1959) 142–178.

- Spaulding, O.L., The Ancient Military Writers, in: *CIJ* 28 (1933) 657–659.
- Sulser, J., *Disciplina. Beiträge zur inneren Geschichte des römischen Heeres von Augustus bis Vespasian* (Diss. Basel 1920).
- Vernant, J.P., *Divination et rationalité* (1974).
- Watson, G.D., *The Roman Soldier* (1969).
- Caesar*
- Adcock, F.E., *Caesar als Schriftsteller* (1956; dt. <sup>2</sup>1959).
- Cancik, H., *Rationalität und Militär. Caesars Kriege gegen Mensch und Natur*, in: H.J. Glücklich (Hrsg.), *Lateinische Literatur – heute wirkend* (1987).
- Craig, J.D., *The General Reflection in Caesar's Commentaries*, in: *CIRev* (1931) 107–110.
- Edel, P.J., *Caesar's Style*, in: *Glotta* 40 (1962) 75–117.
- Fränkel, H., *Über philologische Interpretation am Beispiel von Caesars Gallischem Krieg* (1933), in: D. Rasmussen (Hrsg.), *Caesar (= Wege der Forschung XLIII)* (1967) 165–188.
- Gesche, Helga, *Caesar (= Erträge der Forschung 51)* (1976) (kommentierte Bibliographie).
- Rasmussen, D. (Hrsg.), *Caesar (= Wege der Forschung XLIII)* (1967).
- Wyss, E., *Stilistische Untersuchungen zur Darstellung von Ereignissen in Caesars Bellum Gallicum* (Diss. Bern 1930).

# Rationalität und Militär – Caesars Kriege gegen Mensch und Natur

in memoriam Rudolf Hardegen  
\* 17. 6. 1924 in Berlin-Köpenick  
† 26. 4. 1945 in Berlin-Tiergarten

## 1. Die Bestimmung des *Themas*

»Wegbereiter Europas« – mit dieser Formel versuchte Hans Oppermann im Jahre 1958 dem Diktator, Militärschriftsteller und Epikureer C. Iulius Caesar einen Platz im Geschichts- und Bildungsbewußtsein der Bundesrepublik zu sichern.<sup>1</sup> Die Formel knüpft an christliches Sprachgut an: Johannes, der Vorläufer des Messias, rufft in der Wüste, den Weg des Herrn zu bereiten.<sup>2</sup> Oppermanns Formel rückt Caesar in die Nähe Vergils, des »Vaters des Abendlandes«.<sup>3</sup> Gewiß, die Taten und Titel des Adoptivsohnes des Vergöttlichten sowie die Geschichte von Caesars Ruhm, wie Friedrich Gundolf sie schaute,<sup>4</sup> mögen die Formel vom »Wegbereiter Europas« rechtfertigen: Voraussetzung ist freilich, daß sie nicht auf die Literaturgeschichte übertragen wird.

Denn die Alten haben bekanntlich Caesars Schriften, die *Commentarii* und die Reden, gar nicht so behandelt, wie es einem »Wegbereiter des Abendlandes« gebührt. Für sie war Caesar *kein* Scholautor.<sup>5</sup> Auch deshalb gibt es keinen antiken Kommentar zu den *commentarii*. Quintilian hat Caesars Reden gelobt – wie die vieler anderer; die *commentarii* erwähnt er nicht einmal. Und sein Lob hat Caesars Reden nicht vor der Vergessenheit bewahrt.<sup>6</sup>

Die antiken Historiographen haben ihn nicht imitiert, abgesehen von den Autoren des »Corpus Caesarianum«.<sup>7</sup> Das gebildete Publikum der Spätantike belehrt sich über Caesars Taten zunächst aus der – damals noch erhaltenen – Darstellung des Livius.<sup>8</sup> Orosius, ein frommer Schreiber des 5. Jahrhunderts, benutzt die *commentarii*;

---

1 H. Oppermann, Caesar, Wegbereiter Europas, Göttingen/Berlin/Frankfurt a.M. 1958; vgl. ders., Caesar, der Schriftsteller und sein Werk, Leipzig 1933.

2 Markus 1.

3 Th. Haecker, Vergil, Vater des Abendlandes, Frankfurt a.M. <sup>6</sup>1948.

4 F. Gundolf, Caesar. Geschichte seines Ruhmes, Berlin 1924.

5 W. Richter, Caesar, als Darsteller seiner Taten. Eine Einführung, Heidelberg 1977, S. 7ff.: »Caesar als Schriftsteller« (mit Lit.).

6 Quintilian, *inst. or.* 10, 1, 114.

7 Ammian benutzt Caesar als Quelle für Gallien.

8 Symmachus, *epist.* 4, 18, 5.

aber er glaubt, sie seien von Sueton.<sup>9</sup> Mittelalterliche Handschriften überliefern diesen Irrtum: Ist nicht auch dies ein Beitrag zur Geschichte von Caesars Ruhm?

Auch dem frühen und hohen Mittelalter bleibt Caesar als Darsteller seiner Taten unbekannt – was seine Bedeutung als »Wegbereiter Europas« mindestens einschränkt. Caesar war ein magischer Name, ein Titel, eine Sage. Die Schulen hatte er immer noch nicht erobert. Man las, nach Ausweis der Bibliothekskataloge und der Ratschläge für die Lektüre, Livius, Sallust, Lucan, ja Seneca und Statius, aber nicht die *commentarii*. Der Schriftsteller Caesar ist eine Entdeckung von Bürgertum und Neuzeit. Johannes Sturm hat ihn 1537 in die Straßburger Schulordnung gebracht. Damit, so ein verdienter Caesarforscher, »war die Bresche geschlagen: nur wenige Jahrzehnte nach Sturms Programm hatte Caesar fast überall in Deutschland einen festen Platz im Lateinunterricht.«<sup>10</sup>

Weshalb wurde Terenz damals verdrängt? Welche Affinität hat Caesar zum Geist von Reformation und Gegenreformation?<sup>11</sup> Welchem Europa wurde mit dieser Rezeption Caesars der Weg bereitet?

Die römische Kultur hat uns durch ihre Sprache die Worte ›Rationalität‹ und ›Militär‹ überliefert, ›Soldat‹ und ›Disziplin‹, ›Offizier‹ und ›Casino‹, ›exercieren‹, ›desertieren‹, ›kapitulieren‹.<sup>12</sup> Sie hat mit geflügelten Worten den gebildeten Sprachschatz bereichert:

*si vis pacem, para bellum* – willst du Frieden, plane Krieg;<sup>13</sup>  
*divide et impera* – teile und herrsche;<sup>14</sup>

9 Orosius, *hist.* 6, 7, 2: *hanc historiam (sc. de bello Gallico) Suetonius Tranquillus plenissime explicuit.* – W. Hering, *Die recensio der Caesarhandschriften*, Berlin 1963, S. 102ff.

10 Richter, Caesar (s. Anm. 5), S. 19f.

11 Vgl. u. Abschnitt 5 zum Verhältnis von ›römischer Rationalität‹ und ›modernem okzidentalem Rationalismus‹ (Max Weber).

12 F. Helbling, Das militärische Fremdwort des 16. Jahrhunderts, in: *Zeitschrift für deutsche Wortforschung* 14 (1912/13), S. 20–70. Viele Ausdrücke sind aus dem Vulgärlateinischen über Italien und Frankreich ins Deutsche gekommen, andere sind latinisierende Neuschöpfungen; vgl. M. Wis, *Ricerche sopra gli italianismi nella lingua tedesca. Dalla metà del secolo XIV alla fine del secolo XVI*, Helsinki 1955; P. Horn, *Die deutsche Soldatensprache*, Gießen <sup>2</sup>1905; O. Maußer, *Deutsche Soldatensprache*, Straßburg 1917.

13 Sprichwort nach Vegetius, *Epitome rei militaris III, prooem.: Igitur, qui desiderat pacem, praeparet bellum.* – Vgl. W. Haase, *Si vis pacem, para bellum*, in: *Akten des XI. Internationalen Limeskongresses, 1977*, S. 721–755.

14 K. Bartels/L. Huber, *Veni Vidi Vici. Geflügelte Worte aus dem Griechischen und Lateinischen*, Zürich/München 1966, S. 32: »Die Quelle der Maxime ist nicht bekannt.« – J. Vogt, *Divide et impera* – die angebliche Maxime des römischen Imperialismus, in: *Das Reich. Idee und Gestalt. Festschrift für Johannes Haller zu seinem 75. Geburtstag*, hg. v. H. Dannenbauer und

*veni, vidi, vici*

– ich kam, sah, siegte.<sup>15</sup>

Die römische Kultur hat, indem sie ihre juristische Rationalität dem bürgerlichen und kanonischen Recht des Abendlandes überlieferte, unsere Denkformen und Sprechweisen geprägt. Die römischen Geschichtsschreiber und Militärschriftsteller lieferten lange Kriegsberichte, spannende, lehrreiche Schlachten, das Vorbild des tapferen, disziplinierten Legionärs und des umsichtigen, nüchternen und erfolgreichen Feldherrn.

Feldmarschall Graf Alfred von Schlieffen (1833–1913) hat über die Schlacht bei Cannae geäußert:<sup>16</sup>

»Was muß das für ein welterschütterndes Ereignis gewesen sein, das noch nach mehr als zweitausend Jahren jedes Knabenherz höher schlagen läßt.«

Und ein Biograph fährt fort:

»Auch sein Knabenherz hat einst darüber höher geschlagen, als ihm im Alter von acht Jahren durch seinen älteren Bruder und dessen Mitschüler die erste Kunde von Hannibals Siege am Aufidus frisch aus der Geschichtsstunde zugetragen wurde. Unter wildem Jubel lieferten die beiden Knaben dem jüngeren die erste Schilderung von einem wahrhaft großen Feldherrn und die Wirkung einer Vernichtungsschlacht. Dem Streben nach dieser gelten die Ausführungen im ›Cannae‹ des Grafen Schlieffen. Woraus einst dem Knaben Begeisterung floß, davon nahm der Greis den Ausgang für eine Betrachtung der Kriegsgeschichte, wie sie bisher noch niemand angestellt hatte.«

Caesars *Berichte über den Gallischen Krieg* allerdings sind keine Abenteuer, kein Heldenroman, auch keine blutrünstigen Metzereien. Für Caesar war Krieg »Geistesarbeit«, Wissenschaft, Kalkül: *scientia bellandi, ratio belli*.<sup>17</sup> Caesar berichtet schlicht, klar und tendenziös

F Ernst, Stuttgart 1940, S. 21–44 (Nachdruck in: J. Vogt, Orbis. Ausgewählte Schriften zur Geschichte des Altertums, 1960, S. 199–218).

15 Caesar zu seinem Sieg über Pharnaces von Pontus bei Zela im Jahre 47, überliefert bei Sueton, *Julius* 37,2; Plutarch, *Caesar* 50; Cassius Dio 42,48.

16 Oberquartiermeister Generalmajor Freiherr v. Freitag-Loringhoven, Generalfeldmarschall Graf v. Schlieffen. Lebensgang und Lebenswerk, in: Generalfeldmarschall Graf Alfred v. Schlieffen, Gesammelte Schriften I, Berlin 1913, S. XXXVII; vgl. Schlieffen, Cannae, in: Vierteljahreshefte für Truppenführung und Heereskunde, VI bis X, 1909–1913; auch in: Schlieffen, Gesammelte Schriften I, S. 25–266.

17 Vgl. F.E. Adcock, Caesar als Schriftsteller, Göttingen 1962, S. 39: »Für Caesar war die Kriegführung vor allem eine Geistesarbeit – die er *ratio belli* nennt – ...« Der Ausdruck »vor allem« wird schwer zu beweisen sein; ein unmittelbares Zeugnis, daß Caesar die Kriegführung im allgemeinen und grundsätzlich mit *ratio belli* bezeichnet hätte, ist mir nicht bekannt. Die Belege sind immer partikular, z.B.: *bellum civile* 2, 18, 6: *ratio autem haec*

einen militärisch-politischen Prozeß: die Romanisierung von »ganz Gallien«. Seine Planungen, Maßnahmen, Handlungen und seine Berichte darüber haben vermöge der in ihnen kumulierten militärischen und sprachlichen Rationalität gerade solche Köpfe verzaubert, die sich für nüchtern und für Realisten hielten.<sup>18</sup>

Seine militärische Intelligenz hat Denken und Sprache beeinflusst, auch von Menschen, die keineswegs militaristisch sein wollten. Aber sie lasen Caesar auf der Schule als zarte Knaben und bekamen seinen militärischen und sprachlichen Rationalismus unbewußt anhand des *A. c. i.* eingebleut. Der Lateinunterricht heute ist anders. Gibt es doch sogar Lehrer, die Caesar aus dem Lektürekanon verdrängen wollen.<sup>19</sup> Das wäre ein Fehler, scheint mir. Aber im Deutschland der achtziger Jahre müssen wir ihn neu lesen, genauer, tiefer, mit friedfertiger Phantasie in die Logik seiner Sätze eindringen.

## 2. *Ratio, Ordo, Disciplina – Raison, Ordnung, Disziplin*

### 2.1 »Ganz Gallien – geteilt«

»(1) Ganz Gallien ist geteilt in drei Teile, von denen den einen bewohnen die Belger, den andern die Aquitaner, den dritten, die in ihrer eigenen Sprache Kelten, in unserer Gallier genannt werden.

---

*erat belli...«*; 3, 47, 1: *erat nova et inusitata belli ratio...*; 3, 65, 3: *commutata ratione belli*; 3, 73, 1; 3, 81, 3; 3, 85, 2; 3, 72, 1; 3, 44, 2; 3, 50, 1: *in novo genere belli novae ab utrisque bellandi rationes reperiebantur; bellum Gallicum* 7, 63, 4: *ut ad se veniat rationesque belli gerendi communicet*. Vgl. *BG* 7, 21, 1; s.u. Abschnitt 2.2. – *scientia bellandi: bellum Africanum* 31, 4; *scientia rei militaris: BG* 3, 23, 5; 7, 57, 3. – Vgl. Cicero, *de provinciis consularibus* 12, 29; 13, 32; 14, 35. 36; 20, 47: *perpetua ratio Gallici belli*.

18 Vgl. Clausewitzens Kritik an den Theorien seiner Vorgänger: »... Sie streben nach bestimmten Größen, während im Kriege alles unbestimmt ist und der Kalkül mit lauter veränderlichen Größen gemacht werden muß. Sie richten die Betrachtung nur auf materielle Größen, während der ganze kriegerische Akt von geistigen Kräften und Wirkungen durchzogen ist. Sie betrachten die einseitige Tätigkeit, während der Krieg eine beständige Wechselwirkung der gegenseitigen ist« (Vom Kriege, Berlin 1980, S. 94). – Die Intellektualisierung selbst des Atomkriegs ist Gegenstand der Kritik von Anatol Rapoport, als ein Versuch »to reduce nuclear war and deterrence to a matter of calculable rationality, susceptible to such mathematical technique as game theory«; zitiert von G. Dill (Hg.), Clausewitz in Perspektive. Materialien zu Carl von Clausewitz: Vom Kriege, Berlin 1980, S. XXX.

19 Vgl. die Diskussion bei P. Barié, »Eine Lanze für Caesar« – eine überflüssige Metapher. Eine Antwort an Heinz Munding, in: Mitteilungen d. Deutschen Alphilologenverbandes 27, Nr. 1 (1984), S. 7–11.



(2) Diese alle unterschieden sich voneinander durch Sprache, Sitten, Gesetze. Die Gallier teilt von den Aquitanern die Garonne, von den Belgern Marne und Seine.

(3) Von diesen allen die stärksten sind die Belger, deshalb weil sie von der Kultur und Zivilisation der Provinz am weitesten entfernt sind.«<sup>20</sup>

Mit dem Titelwort »Gallien« beginnen Caesars Kommentarien. Ganz von oben her, aus der Vogelperspektive des alles überschauenden Kriegsherren, richtet sich der Blick auf »ganz Gallien«. *Gallia omnis* ist ein geographischer Ausdruck und ein politisches Programm. Denn dieses »ganze Gallien« will gerade jetzt, so heißt es, ein helvetischer Fürst, Orgetorix, unter seine Macht bringen.<sup>21</sup> Welche Gefahr für die römische Provinz an der Südküste Frankreichs! Dieser Machtzusammenballung muß Caesar »zuvorkommen«.

Das »ganze Gallien« wird sogleich »geteilt«, die Teile werden gezählt – drei sind es – und benannt.<sup>22</sup> Die Flüsse sind erwähnt, weil sie die »Teiler« sind und die Grenzen. »Ganz Gallien« ist also zwar eine Einheit, aber die drei »Teile« sind voneinander sehr verschieden: Daß sie »alle« voneinander in den auch politisch entscheidenden Faktoren – Sprache, Sitte, Recht – verschieden sind, zeigt, daß es mit der Einheit von ganz Gallien noch nicht so weit ist, wie gallische Fürsten es sich wünschen. Römische Politik wird diese Unterschiede auszuspielen wissen: »teile und herrsche«.<sup>23</sup> Die hoch entwickelten Methoden der römischen Landvermessung verwandeln das eroberte Land in rechtwinklige Parzellen von Privateigentum. Gerade Straßen »teilen« die Landschaft, laufen in das Zentrum der Stadt; die

20 Caesar, *BG* 1, 1, 1–5.

21 *BG* 1, 2, 2: *totius Galliae imperio potiri*, aufgenommen in 1, 3, 8; vgl. 1, 30, 1. 4; 1, 43, 7: *omni tempore totius Galliae principatum Haedui tenuissent*; 2, 1, 2: *omni pacata Gallia*; 2, 35, 1: *omni Gallia pacata*; 3, 7, 1; 3, 28, 1: *quod omni Gallia pacata Morini Menapiique supererant, qui in armis essent*. Dreimal kommt in 1, 1, 1–5 das Wort *omnis* vor, wodurch der hohe Allgemeinheitsgrad dieser Einleitung deutlich wird; vgl. Sueton, *Julius* 25, 1: *Omniem Galliam ... in provinciae formam redegit*. Vgl. das Schlagwort: *tota Italia* in der späteren Propaganda: R. Syme, *The Roman Revolution*, Oxford 1939, <sup>2</sup>1951, S. 276ff. – Die reale politische Tendenz zu einem Zusammenschluß der Gallier war, soweit Archäologie und Numismatik ein Urteil gestatten, gar nicht so drängend, wie Caesar angibt.

22 Auf diese Zählung wird in *BG* 2, 1, 1 zurückverwiesen: *Belgas, quam tertiam (!) esse Galliae partem dixeramus*. – Die Reihenfolge der Stämme ist chiastisch: abc / c ba. – Vgl. 1, 12, 4; *nam omnis civitas Helvetia in quattuor partes vel pagos divisa est*.

23 Die diahaeretische Methode ist u. a. bei Varro stark ausgebildet, vgl. z. B.: *de lingua Latina* 5, 53. 55 u. ö.; zu ihrer Verwendung im Recht vgl. H.-J. Mette, *Ius civile in artem redactum*, Göttingen 1954; zu den Institutionen des Caius. – Zur Technik der römischen Landvermessung: *Corpus Agrimenso-rum Romanorum*, rec. C. Thulin, Stuttgart 1971 (= 1913) mit Bibliographie, auch über den Marmor-Kataster von Orange (S. V–VI); vgl. Anm. 26.

Grenzpunkte werden versteint; der öffentlich ausgestellte Kataster gewöhnt das Auge an das Koordinatennetz, das sich rechtwinklig über Fluß, Hügel, Tal und die Windungen alter Wege legt. Jetzt kann jeder Raumpunkt exakt bestimmt, jede Fläche – ihr Verkehrswert, der Ertrag und damit die Steuer – genau berechnet werden.

Die Länder Galliens werden in Caesars Prolog als Gelände mit Flußgrenzen wahrgenommen, als Militär- und Verwaltungsbezirke. Die Völker werden in ihrer kulturellen und politischen Heterogenität erfaßt und nach Kampfstärke taxiert: »Von diesen sind die stärksten die Belger.«<sup>24</sup>

Die zitierte Partie ist nicht nur die Einleitung zum ersten Buch der Kommentarien. Sie gibt das Thema des Werkes insgesamt: Wie ganz Gallien römisch gemacht wurde.<sup>25</sup> Um der Konzentration auf diesen militärisch-politischen Prozeß willen sind alle geographischen, naturkundlichen, ethnologischen Details aus dem Proöm ausgeschieden worden. Der Leser ist gehalten, Gallien mit den Augen des Feldherren zu sehen: das ganze, aber geteilt und alsbald in sachgemäßer Reihenfolge besiegt und »befriedet«.

## 2.2 Die Verinnerlichung der *ratio rei militaris*

Im Jahre 57 v.Chr. operiert Caesars Armee in Belgien, an der Maas. Sie wird, während ein Teil noch marschiert, der andere schon das Lager ausmißt und zu befestigen beginnt, plötzlich von den Nerviern angegriffen.<sup>26</sup> Mit »unglaublicher Schnelligkeit« sind sie da. Caesar muß »alles zur selben Zeit« (*omnia uno tempore*) machen: das Alarmzeichen setzen, die Soldaten vom Schanzen abberufen, die Tuba blasen, eine Schlachtreihe aufbauen. Aber die Zeit ist zu kurz.<sup>27</sup> Die optische und akustische Kommunikation und mit ihr die

24 Weitere Beispiele für diese Art der Landschaftswahrnehmung in Abschnitt 3.

25 Als politisches Ziel ist dies (im Juni 56) ausgesprochen bei Cicero, *de provinciis consularibus* 32: (Caesars Plan, im Gegensatz zu dem früherer Feldherren in Gallien, sei es gewesen) *totam Galliam in nostram dicionem esse redigendam*. – Diese Interpretation ist unabhängig von der schwierigen Frage der Entstehungsweise und Abfassungszeit der »Kommentarien«. Sehr frühe und weite Vorverweise sind außerdem: *BG* 1, 1, 3 (*Germani*); 2, 4, 7 (*Britannia*; vgl. 2, 14, 4): wohl »Vorverweis« auf die Expedition nach Britannien in Buch IV.

26 *BG* 2, 15–28. – Vermessung: 2, 19, 5: *legiones sex, quae primae venerant, opere dimenso castra munire coeperunt*.

27 Die Schnelligkeit der Feinde und die Kürze der Zeit sind die spezifischen Faktoren, deren Auswirkung Caesar in dieser Schlachtbeschreibung untersucht. In den Kapiteln 19–26 kommen folgende Ausdrücke vor: *subito* – *incredibili celeritate* – *paene uno tempore* – *eadem celeritate* – *omnia uno tempore* – *temporis brevitatis* – *celeritas hostium* – *tanta exiguitas temporis* – *tempus defuit* – *tempus dimittere* – *necessitas temporis* – *celeriter* – *eodem tempore* – *cursu incitato* – *nihil ad celeritatem sibi reliqui fecerunt*.

militärische Organisation und zentrale Führung der Menschenmassen bricht zusammen. Das Heer stellt sich auf, »mehr wie es die Natur des Geländes und die Zeitnot, als wie es der Lage gemäß die militärische Raison und Ordnung verlangte«. <sup>28</sup>

Caesar verliert die Übersicht; er sieht seine Truppen nicht mehr: »und es war nicht möglich, daß von einem einzigen alle Befehle erteilt wurden«. <sup>29</sup> Der Zeitdruck erzeugt eine experimentelle Situation. Wie reagiert die römische Armee unter diesem Druck? Caesar beobachtet: <sup>30</sup>

»In diesen Schwierigkeiten kamen zwei Dinge zu Hilfe:

(a) das Wissen und die Praxis der Soldaten, weil sie, in früheren Gefechten geübt, was zu geschehen hatte, nicht weniger gut sich selbst vorschreiben als von anderen darüber belehrt werden konnten, und

(b) daß Caesar den einzelnen Legaten verboten hatte, sich von der Schanzarbeit und ihren jeweiligen Legionen zu entfernen, bevor das Lager befestigt war. Die Legaten warteten, der Nähe und Schnelligkeit der Feinde wegen, überhaupt nicht auf Caesars Befehl, sondern ordneten von sich aus an, was ihnen richtig erschien.«

Der äußere Zusammenbruch von Kommunikation und Organisation zeigt die innere Stärke der Legionen: Die einfachen Soldaten verfügen nicht nur über große Erfahrung, sondern sogar über »Kriegswissen«: *scientia et usus*. <sup>31</sup> Sie haben Befehle, Ordnung, Taktik, Kooperation so verinnerlicht, daß sie sich selbst (*sibi ipsi*) bestimmen können. Auch die Legaten sind keine unselbständigen Befehlsempfänger: Sie organisieren die Sache »durch sich selbst« (*per se*). <sup>32</sup>

Durch Kraft (*virtus*), Wissen und Selbstbeherrschung – also *disciplina* (zu *dis-cipere* – »aufnehmen, verstehen, lernen«) im zweifachen Sinne von »Lehre« und »Haltung« – können die Römer die Lage retten.

28 BG 2, 22, 1: *magis ut loci natura ... et necessitas temporis quam ut re (v.l.: rei) ratio militaris atque ordo postulabat*; vgl. 6, 34, 6: ... *ut instituta ratio et consuetudo exercitus Romani postulabat*.

29 BG 2, 22, 1: *neque quod in quaque parte opus esset provideri neque ab omnia imperia administrari poterant*. – Caesar muß sogar selbst fechten –: wodurch er zwar als Feldherr ausscheidet, aber – nach seiner Darstellung – die Lage wendet.

30 BG 2, 20, 3–4.

31 Vgl. *bellum Africanum* 31, 4: (Caesars) *mirabilis scientia bellandi*: BG 6, 39, 2: das Gegenstück zur Nervierschlacht; BC 3, 93, 1; *scientia*: BG 3, 8, 1; 7, 29, 2.

32 Die Ausdrücke *ipsi sibi praescribere* und *per se* weisen auf ethische Sprache, vgl. z.B. Horaz, *Sat.* 2, 2, 19f.; 2, 7, 86f.; Hildegard Cancik, Untersuchungen zu Senecas *epistulae morales*, Hildesheim 1967, S. 22ff., 42ff.

Caesar freilich muß eine Zeitlang die Rolle des über dem Geschehen stehenden Feldherrn aufgeben und selbst zu Schild und Schwert greifen.

Nach der Schlacht zieht Caesar Bilanz. Sie ergibt, daß Stamm und Name der Nervier fast ausgerottet sind: Von 60000 waffenfähigen Männern seien 500 übrig geblieben. Caesar läßt sie aus Barmherzigkeit (*misericordia*) am Leben. Verluste der Römer sind nicht angegeben. Die Aussagekraft der Bilanz (*ratio*) ist also beschränkt.<sup>35</sup> Ziel und Höhepunkt der Darstellung ist auch nicht das Gemetzel, sondern was vorangeht: der Zusammenbruch von *ratio* und *ordo militaris* und ihre Wiederherstellung durch *scientia* und *usus*, also die *disciplina* der Soldaten.

### 2.3 Barbaren

Das Gegenstück zu römischer Rationalität, Ordnung und Disziplin sind die Barbaren – Gallier, Germanen, Britannier. Mit Lärm und Tumult ziehen sie aus ihrem Lager ab:<sup>34</sup> »ohne bestimmte Ordnung und Führung«. Ihr Abzug gleicht einer Flucht. Die Römer nutzen die Situation und töten viele.

Barbaren sind unberechenbar. Ihre Entschlüsse sind plötzlich, schwankend (*mobilis*) und unvermutet.<sup>35</sup> Gegenstück ist die römische *constantia*. Beständig, beharrlich, unerschütterlich ziehen die Römer einmal gefaßte Beschlüsse durch. Ein wie hohes Gut »Beständigkeit« im Kriege sei, könne man, so doziert Caesar vor seinen Soldaten<sup>36</sup>, sogar aus dem letzten Sklavenkrieg in Italien lernen. Die Leute unter Spartacus hätten nur deshalb so lange sich halten können (75–71 v. Chr.), weil sie »Praxis und Disziplin« und damit das Gut der »Beständigkeit« von den Römern übernommen hätten.

Die Gallier sind offenbar noch nicht so weit. Sie sind »unerfahrene Barbaren«, die sogar von den Germanen »mehr durch Kalkül und Planung als durch Kraft« überwunden werden.<sup>37</sup> Gegen römische Organisation und Technik sind sie hilflos.<sup>38</sup> Immer wieder belehrt

35 Nur drei Jahre später steht wiederum eine Truppe der Nervier gegen die Römer: 5, 38, 2 mit Rückverweis auf 2, 19ff. Bei der Beurteilung dieses »Widerspruchs« ist zu berücksichtigen, daß die Zahlen in 2, 28 den Nerviern in den Mund gelegt sind. Vgl. 7, 75, 5.

34 BG 2, 11, 1: *nullo certo ordine neque imperio*.

35 BG 3, 8, 3: *ut sunt Gallorum subita et repentina consilia*.

36 BG 1, 40, 5–6: ... *servili tumultu, quos tamen aliquid usus ac disciplina, quam a nobis accepissent, sublevarent. ex quo iudicari posse, quantum haberet in se constantia...*

37 BG 1, 40, 8: (Ariovist habe die Gallier besiegt) *magis ratione et consilio quam virtute*. – Vgl. 5, 42, 2 und 52, 2: Die Gallier lernen römische Belagerungstechnik.

38 Vgl. hier Abschnitt 3.2 zu BG 2, 29ff.

sie Caesar »durch seine Schnelligkeit und Truppen, was des römischen Volkes Disziplin und Macht vermöchte«: *et celeritate et copiis docuit, quid populi Romani disciplina atque opes possent*.<sup>39</sup>

Die Gallier lieben Freiheit und sind kriegerisch.<sup>40</sup> Am Krieg lieben sie die Schlacht und den Ruhm. Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele verleiht ihnen, so vermerkt Caesar, der vielleicht Epikureer war, Energie und Verachtung des Todes.<sup>41</sup> Sie sind Krieger, manche Helden, aber – in Caesars Augen – keine Soldaten.

Im Winter 52 hat Vercingetorix die Römer in Zentralgallien bei Avaricum (Bourges) in eine schwierige Lage gebracht. Caesar belagert die Stadt; ein großes gallisches Heer bedroht ihn; der Winter und das sumpfige Gelände erschweren seine Verpflegung. Die Gallier wollen die Situation nutzen und losschlagen (*dimicare*). Vercingetorix hat gut von den Römern gelernt,<sup>42</sup> er widerspricht seinen Leuten:<sup>43</sup> »Er sehe, daß sie aus Weichlichkeit die Schlacht wünscheten, weil sie die Arbeit nicht länger tragen könnten« (*cui rei propter animi mollitiem studere omnes videret, quod diutius laborem ferre non possent*). Der Kampfesmut seiner Gallier ist ihm »Weichlichkeit«: eine höchst paradoxe Umkehrung traditionaler kriegerischer Wertvorstellungen.

Aber ein römischer Krieg ist kein Heldenstück, sondern Arbeit (*labor*). Das heißt für die Legionäre: mit schwerem Gepäck laufen, Tag und Nacht; immer wieder Lager bauen; Belagerungswälle schippen, Gräben ausheben, Stollen graben, Flüsse umleiten, Belagerungstürme bauen, Straßen bauen, Schnee schippen,<sup>44</sup> hungern.<sup>45</sup>

Caesars Soldaten aber arbeiten immer weiter; sie stehen es durch, halten alles aus (*constantia, omnia perferre*). Das ist die wahre Tapferkeit.<sup>46</sup> Wider die Erwartung der Gallier erobert Caesar Avaricum. Die Barbaren sind davon so konsterniert, daß sie jetzt zum ersten Mal während des ganzen Gallischen Krieges ihr Lager befestigen. Caesar, der die Gelehrigkeit der Gallier rühmt,<sup>47</sup> bemerkt mit Spott:<sup>48</sup> »Die Leute, die nicht an (diese) Kriegsarbeit gewöhnt sind,

39 BG 6, 1, 4. Zur Kategorie ›Schnelligkeit‹ vgl. Abschnitt 3.1

40 Caesar, BG 7, 1, 8.

41 BG 6, 14, 5; 6, 16, 1.

42 BG 7, 22: *ut est summae genus (Gallorum) sollertiae atque ad omnia imitanda et efficienda, quae a quoque traduntur, aptissimum*.

43 BG 7, 20.

44 BG 7, 8, 2: *discussa nive sex in altitudinem pedum atque ita viis patefactis summo militum labore*.

45 BG 7, 17, 3.

46 Vgl. Cic., *leg.* 1, 17, 45: *Constans et perpetua ratio vitae quae est virtus, itemque inconstantia quod est vitium sua natura probatur*. – Vgl. Stoicorum veterum fragmenta, ed. H. von Arnim, III, Nr. 311f.

47 Vgl. o. Anm. 42.

48 BG 7, 30, 4.

waren so betroffen, daß sie (nunmehr) glaubten, alles, was ihnen befohlen wurde, auch ausführen und ertragen zu müssen« (*et sic sunt animo consternati homines insueti laboris, ut omnia, quae imperarentur, sibi facienda et perferenda existimarent*). Für die römischen Legionäre war, was die Gallier kurz vor dem Untergang ihrer Freiheit lernen mußten, lange eine Selbstverständlichkeit.

Zwei Gesellschafts- und Menschenbilder werden hier gegeneinandergestellt.<sup>49</sup> Die Gallier sind, was die Römer nicht sein wollen: unbeständig, wankelmütig, irrational, undiszipliniert, treulos.<sup>50</sup> Trotz ihrer Freiheitsliebe und Tapferkeit, die Caesar zu loben weiß, müssen sie römischer Disziplin, Energie und Arbeitskraft erliegen.

Caesars Kolonialkrieg ersetzt eine Jahrhunderte währende kulturelle und ökonomische Beeinflussung durch die Griechen<sup>51</sup> in Südgallien in kürzester Zeit durch römische Okkupation; dieses Unternehmen ist freilich nur das Vorspiel zum römischen Bürgerkrieg. Mit den tapfersten, diszipliniertesten und erfahrensten Truppen, die er an den Galliern geschult hat, wendet Caesar sich nach der Eroberung Galliens gegen Italien selbst, gegen Rom und den Senat. Dieser Bürgerkrieg muß in die Bilanz seiner gallischen Siege eingerechnet werden.

49 Caesar konnte auf ethnologische Literatur zurückgreifen; s. A. Momigliano, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge 1975, S. 50ff.; zu Caesar und Poseidonios, bes. S. 71ff. – Einige weitere Stellen: *BG* 1, 31, 13 (Ariovist); 4, 5, 1: *in consiliis capiendis mobiles*; 4, 13, 3: *cognita Gallorum infirmitate* 6, 10, 2. Zur Charakteristik der gallischen Gesellschaft vgl. O. Negt/A. Kluge, *Geschichte und Eigensinn*, Frankfurt a.M. 1981, S. 569–583.

50 *BG* 5, 37, 1–2: Hinterhalt des Ambiorix bei Verhandlungen.

51 Dieser Prozeß kultureller Durchdringung wird von Caesar im ›Bellum Gallicum‹ konsequent verschwiegen; nur gelegentliche Bemerkungen über römische Händler in Gallien deuten darauf hin. Caesar scheint daran gelegen, das Land als barbarisch und somit als Kolonisierungsgebiet darzustellen. Ein Beispiel: Keltische Tempel erwähnt Caesar im ›Bellum Gallicum‹ nirgends: das Wort *fanum* kommt nicht vor, von *templa* ist nur einmal die Rede: *BG* 8, 51, 3 (in Oberitalien); Sueton (*Julius* 54, 2) aber berichtet von riesigen Geldmitteln, die Caesar sich u.a. durch Plünderung der gallischen Tempel beschaffte, die mit Weihgeschenken voll waren: *in Gallia fana templaque deum donis referta expilavit*. Die Kapitel über die Religion der Gallier (*BG* 6, 13–17) lassen die Existenz von Tempeln nicht einmal ahnen. Zum archäologischen Befund s. P. Jacobsthal/E. Neuffer, *Gallia Graeca. Recherches sur l'hellénisation de la Provence*, in: *Préhistoire II* (1933), S. 1–64; F. Benoit, *Recherches sur l'hellénisation du Midi de la Gaule*, Paris 1965.

### 3. Die Beherrschung von Zeit, Raum und Natur

#### 3.1 Zeit

Die »Geschwindigkeit«, mit der Caesar auch weiteste Entfernungen »erledigte«, war schon für seine Zeitgenossen »unglaublich«:<sup>52</sup> 150 Tageskilometer im Wagen, in sieben Tagen von Rom zur Rhone. Er nutzte die Reise zum Schlafen und machte, so Plutarch,<sup>53</sup> die Ruhe zur Tat. Unerwartet und schneller, als alle meinen, ist er immer schon da; das Heil liegt in der Schnelligkeit.<sup>54</sup> Diese Geschwindigkeit erfordert eine sorgfältige Organisation des Raumes. Stationen zum Wechseln der Pferde, Wagen, Kutscher, Straßen und Karten. Nicht nur Geschwindigkeit, sondern vor allem Synchronisierung und Kommunikation sind nötig, wenn mehrere Legionen aus verschiedenen Orten zu einer bestimmten Zeit an einem Punkte zusammengefaßt werden sollen.

Ein ›Lehrstück‹ über die Aufgabe ›getrennt marschieren, vereint schlagen‹ (Moltke) schreibt Caesar im fünften Buche seiner *Commentarii*. Im Herbst des Jahres 54 v.Chr. verteilt Caesar seine Truppen im Norden Galliens auf sechs Winterlager:<sup>55</sup>

- |                      |                         |
|----------------------|-------------------------|
| 1. M. Crassus        | an der Seine;           |
| 2. Trebonius/Caesar  | bei Samarobriva;        |
| 3. Fabius            | an der Kanalküste;      |
| 4. Q. Cicero         | an der Maas;            |
| 5. Sabinus und Cotta | bei Atuatuca;           |
| 6. Labienus          | im Gebiet der Treverer. |

Das fünfte Lager wird von den Barbaren angegriffen, die Römer werden listig herausgelockt und erschlagen. Die Barbaren umzingeln das vierte Lager; kein Bote kommt heraus.<sup>56</sup> Erst als das Lager in höchster Gefahr ist, wagt sich der Sklave eines gallischen Überläufers – eines Nerviers überdies! – durch den Belagerungsring und

52 Sueton, *Iulius* 57: *longissimas vias incredibili celeritate confecit expeditus meritoria raeda centena passuum milia in singulos dies.*

53 Plutarch, *Caesar* 17, 3.

54 *BG* 2, 3, 1: *de improvviso celeriusque omnium opinione*; 6, 30, 1: *celeriter contraque omnium opinionem confecto itinere*; 8, 8, 3: *celeris opinione eorum*; 5, 48, 1: *unum communis salutis auxilium in celeritate ponebat*; Plutarch, *Caesar* 32,1–2; 32,6; 35,2. – Das Wortfeld ›Schnelligkeit‹ ist in Caesars ›*Commentarii*‹ reich und häufig vertreten: *celeritas*, *maturare*, *properare*, *subito*, *confestim*, *statim* etc.; vgl. Cicero, *ad Atticum* 8, 9, 4: *sed hoc τῆρας horribili vigilantia celeritate diligentia est.*

55 *BG* 5, 24–53. – Q. Tullius Cicero ist der Bruder des Redners M. Tullius Cicero.

56 *BG* 5, 40; 5, 45.

gelangt zu Caesar. Damit ist die Kommunikation wiederhergestellt und die Rettung des Lagers möglich.

Caesar beschreibt den Hergang mit genauen Zeitangaben und besonderer Aufmerksamkeit für die Probleme der Kommunikation. Er empfängt die Nachricht »ungefähr in der 11. Stunde«. <sup>57</sup> Seine Reaktion ist keineswegs der sofortige Aufbruch, um dem bedrängten Q. Cicero zu Hilfe zu eilen. Vielmehr: Caesar rührt sich nicht vom Fleck und schreibt Briefe – an das erste, dritte und sechste Lager; er gibt Treffpunkte und Marschtermine an. Erst dann, am zweiten Tage, als die Bestätigungen seiner Befehle einlaufen, »ungefähr in der 3. Stunde«, bricht er auf und marschiert mit seinem Heer etwa 30 km. <sup>58</sup> Er trifft sich mit der Legion des zweiten Lagers und erhält Nachricht aus dem sechsten: Labienus ist selbst bedroht und kann nicht ausrücken. Mit Mühe nur kann die Verbindung zu dem belagerten Cicero hergestellt werden: Ein anderer gallischer Überläufer wirft unbemerkt einen Speer mit einem Brief in griechischen Buchstaben in das Lager Ciceros; die Belagerten sehen in der Ferne römischen Rauch. Die Barbaren ziehen ab, Caesar entgegen; das vermag Cicero nunmehr ohne Schwierigkeiten dem anrückenden Caesar zu melden. Die Zeitangaben häufen sich: »um Mitternacht«, »bei Tagesanbruch«, »vor der dritten Stunde«. <sup>59</sup> Die Barbaren werden geschlagen, die römischen Truppen wiederum verteilt. Nicht die Schlacht, sondern deren Vorbereitung ist das Thema von Caesars ›Lehrstück‹: <sup>60</sup> Organisation, Verteilung der Aufgaben, Beherrschung des Raumes, Probleme der Kommunikation, Synchronisierung der Truppenteile. Der Bericht über die gleichzeitigen Handlungen ist auch als sprachliche Leistung durchaus bemerkenswert. <sup>61</sup>

Die Zeitplanung Caesars und sein *ordo belli* entsprechen der Zeit- und Arbeitsplanung, wie sie um die Zeitenwende in der römischen

57 BG 5, 46, 1: *hora circiter undecima*, d. i. ca. 17 Uhr – Zu ähnlichen (eindimensionalen) Zeitfolgen bei Sueton und Markus vgl. H. Cancik, Die Gattung Evangelium, in: ders., Markus-Philologie, Tübingen 1984, S. 101 und 107f.

58 BG 5, 47, 1: *hora circiter tertia* (gegen 9 Uhr).

59 5, 49, 4; 49, 5; 50, 1; 50, 4; 51, 2; 52, 1.

60 a) Die Bezeichnung ›Lehrstück‹ gründet sich u. a. darauf, daß der Entsatz des Lagers des Q. Cicero das positive Gegenstück zu der Niederlage des Sabinus ist: so soll man es machen, so nicht. – b) Auffällig, aber eher eine Ausnahme in Caesars ›Commentarii‹, ist die Erzählung über den einträglichen Wettstreit der Centurionen Titus Pullo und Lucius Vorenus, auch sie in didaktischer Absicht, so scheint mir, eingefügt: So sollen die Rivalitäten der Centurionen ausgetragen und zu Nutz und Erbauung der Truppe verwandt werden.

61 Zur Bedeutung von ›Gleichzeitigkeit‹ für die Entwicklung der Historiographie vgl. H. Cancik, Grundzüge der hethitischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung, Wiesbaden 1976, § 10.3.2; 10.4 u. ö.



Manufaktur und in agrarischen Großbetrieben erreicht war. Die »Arbeitsplanung« (*operis ordo*)<sup>62</sup> auf den Gütern Columellas – 100 Jahre nach Caesar – muß eine große Anzahl sehr differenzierter Arbeiten integrieren. Die Spezialisierung der Arbeit ist, zum Zwecke der leichteren Beherrschung der Arbeitskräfte, sehr weit getrieben: Es gibt Pflüger, Hacker, Egger, Jäter, Winzer, Schnitter etc.<sup>63</sup> Der Gutsverwalter führt die Arbeiter aufs Feld wie der Feldherr die Soldaten ins Gefecht.<sup>64</sup> Die Messung der Arbeitsleistung ist von beachtlicher Genauigkeit: Pflüger werden nach leichten, mittleren, schweren Böden taxiert. Um die Zeit der Ernte zu strecken, werden Sorten mit verschiedenen Reifezeiten angebaut; so braucht man keine Saisonarbeiter einzusetzen und kann die eigenen Arbeitskräfte kontinuierlich ausnutzen. Der fromme Römer überlegt sorgfältig, welche Arbeit auch an Feiertagen und in Winternächten ausgeführt werden kann.<sup>65</sup> Durch den gesellschaftlichen Zwang zu ökonomischer und militärischer Teilung und Synchronisation von Produktion und Krieg wurde das abendländische Zeit- und Geschichtsbewußtsein geformt.<sup>66</sup> Die Lektüre von Caesars Taten und Schriften hat die abendländischen Eliten immer wieder in diese Tradition eingeführt, zumal, seitdem Caesar auf dem humanistischen Gymnasium des 19. Jahrhunderts Pflichtpensum für angehende Unternehmer und Offiziere geworden war.

### 5.2 Maschinen

Die Überlegenheit der Römer beruht nicht auf Körpergröße, Kraft oder Mut, sondern auf Organisation und Disziplin, Technik und Propaganda. Caesar will die Germanen schrecken und den Ruhm gewinnen, als erster mit einem Heer den Rhein überschritten zu haben. Er benutzt dafür aber keine Schiffe. Dies, so glaubte er, sei »weder sicher genug noch seiner und des römischen Volkes Würde angemessen«.<sup>67</sup> Deshalb baut Caesar, obschon – oder gerade weil – der Rhein an dieser Stelle besonders breit, reißend und tief war, eine Brücke. Die *ratio pontis* wird ausführlich beschrieben.<sup>68</sup> In zehn

62 Columella, *de re rustica* (abgefaßt 50/60 n. Chr.), 11, 1, 29–31; 11, 1, 27. Vgl. W. Kaltenstadler, Arbeitsorganisation und Führungssystem bei den römischen Agrarschriftstellern, Frankfurt a.M. 1978.

63 Colum. 1, 9; 2, 12, mit genauer Bemessung der notwendigen Arbeitszeit; Kinderarbeit: 11, 2, 44.

64 11, 1, 17.

65 Qualität der Böden: 11, 2, 46; Feiertagsarbeit: 2, 21; Nachtarbeit: 11, 2, 91f.

66 Zum Zeitbewußtsein in Rom um die Zeitenwende vgl. Cancik, Die Rechtfertigung Gottes durch den Fortschritt der Zeiten, in: A. Peisl/A. Mohler (Hg.), Die Zeit, München 1985, S. 276ff.

67 BG 4, 17.

68 BG 4, 17, 2: *rationem pontis hanc instituit*.

Tagen nur war das Werk vollendet.<sup>69</sup> Die »Natur der Sache« war so, daß, je stärker die Gewalt des Wassers war, desto fester die Brücke zusammenhielt.<sup>70</sup>

»Natur der Sache« ist hier die Konstruktion der Brücke, ihre *ratio*. Die »Natur des Werkes« überlistet die Natur des Rheins. So bauen die Römer eine »zweite Natur« über die erste.<sup>71</sup> Die Brücke ist das Joch, das den Fluß zähmt, ein Zeichen, wie der Römer sich die Natur unterwirft.<sup>72</sup>

Die Atuatucer ziehen sich in eine Stadt zurück, die »von der Natur aus hervorragend befestigt ist«.<sup>73</sup> Sie sind, sagt Caesar, Nachkommen der Cimbern und Teutonen; für die Römer ein Grund mehr, sie nicht zu schonen. Caesar errichtet die üblichen Belagerungswerke und läßt einen Damm aufschütten, auf dem ein beweglicher Belagerungsturm an die Stadt herangeschoben werden kann. Der Turm selbst wird in sicherer Entfernung konstruiert.

Die Barbaren durchschauen nicht den Zusammenhang von Damm und Turm. Sie lachen die Römer aus, »weil eine so große Maschine (*machinatio*) in so großer Entfernung angefertigt werde«. Sie denken natürlich, anthropomorph, nicht »maschinell«, und verhöhnen die Römer:<sup>74</sup> »Mit welchen Händen denn oder mit welchen Kräften könnten sie sich zutrauen, zumal Menschen von so kleiner Statur – denn meistens ist allen Galliern bei ihrer eigenen Körpergröße unsere Kürze verächtlich –, einen Turm von so großem Gewicht an die Mauer zu schaffen?« – Aber die Maschine bewegt sich. Die Atuatucer kommen dadurch zu der Überzeugung, »daß die Römer mit göttlicher Hilfe Krieg führen, da sie Maschinen von so großer Höhe mit solcher Geschwindigkeit vorwärts bewegen ... könnten«.

Der von Natur gegebene Vorteil der Atuatucer ist durch römische Maschinen aufgehoben: die kleinen Römer sind jetzt größer als die gewaltigen Leiber der Cimbernsprößlinge.<sup>75</sup> Durch Technik und Energie »besiegen sie den Nachteil der Natur«.<sup>76</sup>

69 Vgl. *BG* 1, 13, 1f.: Caesar baut eine Brücke über die Aare; 6, 1, 4.

70 *BG* 4, 17, 7: ... *ea rerum natura, ut quo maior vis aquae se incitavisset, hoc artius inligata tenerentur*.

71 Vgl. Cicero, *de natura deorum* 2, 60, 152: *altera natura* (stoisch).

72 Vgl. Statius, *Silvae* 4, 3, 72–94, s. H. Cancik, Untersuchungen zur lyrischen Kunst des P. Papinius Statius, Hildesheim 1965, S. 113f.

73 *BG* 2, 29–35.

74 *BG* 2, 30, 3f.

75 Der Kolonialkrieg belehrt die »Wilden«: im Jahre 54 schon »bewundert« Caesar die Belagerungswerke der Barbaren, die sie von den Römern abgesehen oder von Gefangenen gelernt hatten (*BG* 5, 42, 2; 52, 2). – Die Belagerungsmaschinen und -anlagen als »Gegen-Natur«: der Vorteil der natürlichen Lage von Alesia, 7, 69, wird durch die »Arbeit« (*labor*) der Soldaten zunichte gemacht: Gräben, in die Flüsse geleitet werden; Wälle; verschiedene Sorten von Fallen: 7, 72f.

76 Formuliert nach *bellum Africanum* 44: *virtute incommodum naturae vin-*

Die Stadt der Atuatucer wird erobert, 4000 Mann werden getötet, 53000 in die Sklaverei verkauft. In Italien, so kann man vermuten, auf glänzend organisierten Gütern wie denen des Columella, werden sie als Landarbeiter eingesetzt und verdrängen so die italischen Bauern, die in Gallien für Caesar kämpfen.

#### 4. *augere*

So »mehrt« (lateinisch: *augere*) Caesar das Reich. Im Jahre 45 v.Chr. betreibt er eine *lex de urbe augenda*, ein »Stadterweiterungsgesetz«. <sup>77</sup> Er will den Tiber bei der Milvischen Brücke ableiten, ihn am Fuße des Monte Mario entlangführen. Der Lauf des Flusses wird verkürzt, er gewinnt an Gefälle. Das Marsfeld könnte so vor Überschwemmungen geschützt und zu Bauland aufgestuft werden. Neuer Exerzierplatz wird der *campus Vaticanus*.

Cicero ist empört. »Dein Namensvetter«, schreibt er an seinen Vertrauten T. Pomponius Atticus, <sup>78</sup> »mehrt die Stadt (*urbem auget*), er hat sie in den letzten zwei Jahren zum ersten Mal gesehen ...«

Der Tiber wurde nicht umgeleitet. Auch ein späterer Versuch, ihn zu regulieren, scheiterte. »Der Tiber selbst«, so wird berichtet, <sup>79</sup> »wollte nicht« (*ipsum Tiberim nolle*). Er war ein Gott und konnte nicht gezwungen werden. Naturreligion – ob als Glaube der Römer oder als Vorwand – verhindert technischen Fortschritt. <sup>80</sup>

Andere Götter waren nicht so erfolgreich. Caesar, so sagt Sueton, sei niemals durch irgendeinen religiösen Skrupel von irgendeinem

---

*cere*; vgl. BG 8, 41, 3: *non deterrentur ... milites ... labore atque operibus locorum vincere difficultates*.

<sup>77</sup> Cassius Dio 43, 50, 1.

<sup>78</sup> Cic., *ad Att.* 13, 35/36 (*III Idus Quint. an. 45*): der zweite Teil des Satzes ist unklar; s. den Kommentar von D.R. Shackleton Bailey z. St. (Bd. V, Cambridge 1966, S. 381); vgl. *ad Att.* 13, 33a, 1: *Sed casu sermo a Capitone de urbe augenda, a ponte Mulvio Tiberim perduci secundum montis Vaticanos, campum Martium coaedificari, illum autem campum Vaticanum fieri quasi Martium campum ... ista lex perferetur; vult enim Caesar. Diese lex Caecilia/Pomponia de urbe augenda* ist nur hier bezeugt, s. G. Rotondi, *Leges publicae populi Romani*, 1912, S. 425. – Vgl. H. Jordan, *Topographie der Stadt Rom im Altertum* I 3, Berlin 1907, S. 493.

<sup>79</sup> Tacitus, *ann.* 1, 79: (Die Gegner des Projektes der Tiberregulierung sagen) *spectandas etiam religiones sociorum, qui sacra et lucos et aras annibus dedicaverint; quin ipsum Tiberim nolle prorsus accolis fluviis orbatum minore gloria flueret*.

<sup>80</sup> Daß die römische Religion als ganze nicht »Naturreligion« ist, braucht nicht mehr betont zu werden, ebenso wenig, daß auch andere Gründe die Ausführung behinderten, s. Tac., *ann.* 1, 79.

Vorhaben abgeschreckt worden.<sup>81</sup> Den Tempel der Pietas ließ er abreißen; hier wurde ein – später nach Marcellus benanntes – Theater gebaut. Für den Bau seines Forums ließ er die alten *rostra*, das öffentliche Rednerpodium auf dem Forum Romanum, und die alte *curia*, das Senatshaus abreißen.<sup>82</sup> Die Gegend um das ehrwürdige *comitium*, den Platz der Volksversammlungen, verwandelte sich in eine Baustelle.<sup>83</sup> Einen Marstempel wollte er bauen, »so groß, wie es nirgends einen gäbe« (*quantum nusquam esset*), dazu sollte der künstliche See aufgefüllt werden, in dem er seinen Schiffskampf aufgeführt hatte.<sup>84</sup> Große Zerstörer – »Ich will euch Luft machen« – planen immer Kolossales und in Jahrtausenden.<sup>85</sup> Die sakrale Landschaft des republikanischen Rom, deren Spuren schon Caesars Zeitgenosse Varro suchen mußte, verschwindet unter und hinter den riesigen Straßen und Plätzen, Fassaden und Monumenten der caesarischen Aera.<sup>86</sup> So mehrt Caesar die heilige Stadt.

Für das Reich soll er »täglich immer mehr und gewaltigere« Projekte geplant haben:<sup>87</sup> die Pomptinischen Sümpfe entwässern, den Fuciner See ableiten, eine Straße über den Rücken des Apennin bauen, den Hafen von Ostia vertiefen, den Isthmus von Korinth durchstoßen. Und natürlich neue Kriege: gegen Daker, Armenier und den ganz großen, den alexandergleichen Zug gen Osten, gegen das Partherreich.

Caesars Pläne zur Urbanistik, Infrastruktur, Architektur in Rom und Reich zeigen auch hier den Strategen, der im Weltmaßstab und doch praktisch plant.

Durchgesetzt hat er selbst nur die neue Zeitrechnung. Als Pontifex maximus schaffte er, wie bekannt, das republikanische Jahr mit seinen umständlichen Schalttagen ab. Der Ägypter Sosigenes be-

81 Sueton, *Iul.* 59: *ne religione quidem ulla a quodam incepto absterritus umquam vel retardatus est.* – Diese Rubrik Suetons ist in dem großen Standardwerk über Caesar und die Religion von St. Weinstock, *Divus Iulius*, Oxford 1971, nicht behandelt.

82 Cass. Dio 43, 49, 3; vgl. Plinius, *naturalis historia* 7, 121.

83 P. Zanker, *Forum Romanum. Die Neugestaltung durch Augustus*, Tübingen 1972, S. 7.

84 Sueton, *Iul.* 44; vgl. Cass. Dio 43, 23; Appian, *b. c.* 2, 102.

85 Vielleicht sind die Maßnahmen Haussmanns zu vergleichen, der im Geiste Napoleons den städtischen Urwald Paris roden, strategisch beherrschbar und für Barrikaden ungeeignet machen wollte.

86 Vgl. H. Cancik, *Rome as Sacred Landscape. Varro and the End of Republican Religion in Rome*; in: *Visible Religion* 4/5 (1985/86), S. 250–265.

87 Sueton, *Iul.* 44: *nam de ornanda instruendaque urbe, item de tuendo ampliandoque imperio plura ac maiora in dies destinabat.* – Vgl. Seneca, *Herc. Oet.*, Prolog; Statius, *Silvae* 4, 3. Straßenbau, Umleitung von Flüssen, Abgraben von Quellen, Zuschütten von Sümpfen etc. ist ständige Arbeit der Legionäre.

rechnete ihm das Sonnenjahr auf 365 Tage.<sup>88</sup> So schaffte er Ordnung in der Zeit. Caesar muß einen großen Stab beschäftigt haben. Einer seiner Ingenieure ist uns, wie Paul Thielscher eruiert hat, gut bekannt:<sup>89</sup> L. Mamurra, Spezialist für Artillerie. Er ist identisch mit Vitruvius, dessen Werk über ›Architektur‹ wir immer nur in Buch III, über die Tempel, ihre Symmetrie und verschiedenen Säulenarten, gelesen haben. Der Höhepunkt des Werkes aber ist das letzte, das zehnte Buch: über die *principia* und *rationes* der Maschinen. Seine Maschinen sind vor allem Kriegsmaschinen: Katapulte, Baliste, Widder, Skorpione, Kraniche, Schildkröten, Raben etc. – das erinnert sehr an moderne Deck- und Propagandanamen für Kriegsmaschinen wie Leopard, Marder u. a. Vitruvs Stil klingt gelegentlich caesarisch:<sup>90</sup> »Alle Abmessungen dieser Kriegsmaschinen werden berechnet (*ratio cinantur*) aus der vorgegebenen Länge des Geschosses, das diese Maschine schießen soll, und die Größe des Durchmessers der Bohrungen in den Kammer, durch welche die Sehnenstränge gezogen werden, die die Arme enthalten, beträgt 1/9 davon. ... Die oberen und unteren Querswellen der Kammer, Peritrete genannt, seien: Dicke 1 K, breite  $1\frac{3}{4}$  K, an den Enden  $1\frac{1}{2}$  K. Rechter und linker Seitenständer ohne Zapfen 4 K hoch,  $\frac{5}{8}$  K dick ...« Das ist römische Hochtechnologie, gut geeignet als Begleittext zur Caesarlektüre. Vitruv schließt sein Buch mit den Worten: *Quas potui de machinis expedire rationes pacis bellique temporibus et utilissimas putavi, in hoc volumine perfecit*, »die Methoden des Maschinenbaus in Friedens- und Kriegszeiten, die ich zu schildern imstande war und die ich für die nützlichsten hielt, habe ich in dem vorliegenden Buch eingehend behandelt.«<sup>91</sup>

Die Brücke über den Rhein soll er gebaut und Caesar den Bericht über die *ratio pontis* mindestens vorformuliert haben.<sup>92</sup> Wie Columella die ökonomischen, so zeigen die zehn Bücher, die der oberste Heeresingenieur (*magister fabrum*) Caesars, L. Vitruvius Mamurra, über »Architektur« geschrieben hat, die technologischen Voraussetzungen für Caesars Siege über Mensch und Natur.

88 Appian, *b. c.* 2, 154; Cass. Dio 43, 26; Macrob., *Sat.* 1, 16, 39: *nam Iulius Caesar . . . ab Aegyptiis disciplinis hausit.*

89 P. Thielscher, in: *Paulys Realencyclopädie der class. Altertumswissenschaft*, Bd. IX, A 1 (1961) s.v. Vitruvius, Sp. 419–481; C. Fensterbusch, *Einleitung zu Vitruv, Zehn Bücher über Architektur*, Darmstadt 1964, S. 1ff. Vitruvs Arbeiten beginnen etwa 55 v. Chr.; seit 58 ist er in Caesars Heer.

90 Vit. 10, 10 (nach Fensterbusch).

91 Vit. 10, 16, 12, Übersetzung Fensterbusch (s. Anm. 89).

92 Vgl. Abschnitt 5.2; Richter, *Caesar* (s. Anm. 5), S. 65; auch in *BC* 2, 8–10 vermutet Richter (a. a. O.) die »Feder« des Mamurra.

### 5. Römisches Militär und okzidentaler Rationalismus

Caesars ›Gallischer Krieg‹ ist, wie unsere Wortgeschichte und Texterklärungen andeuten sollten, nicht Abenteuer noch Gemetzel, sondern ein Werk ›römischer Rationalität‹.<sup>93</sup> Der Prozeß, wie ›ganz Gallien‹ römisch wurde, und die Darstellung dieses Prozesses sind Ergebnisse römischer *ratio*, militärischer und sprachlicher *disciplina*.

Die rationale Durchdringung zeigt sich auf allen Ebenen des Textes, in Wörtern, Sätzen, Satzgruppen, Komposition. Deshalb gibt es bei Caesar so viele *A.c.i.* und Sätze innerer Abhängigkeit, durch deren Konstruktion dem Schüler und Leser die caesarische Rationalität einverleibt wird.

Die Tatsachen Caesars sind erkannte Sachverhalte.<sup>94</sup>

»Als Caesar hörte, erfuhr, spürte, sah, daß ...«

»Als Caesar erkannt hatte, daß ...«

»Nachdem diese Dinge aber erkannt worden waren, beschloß er ...«

Die Natur ist mit dem Auge des Feldherrn geprüfte Natur: Gelände; Raum wird nach Tagesmärschen gemessen, Zeit ist Medium der Interaktion. Die Berichte Caesars sind durchsetzt mit Reflexion, mit unablässiger Planung und Kontrolle, Beobachtung der Wirkung und Reaktion des Gegners, dessen Unberechenbarkeit eingeplant werden muß.<sup>95</sup>

So wird das Buch nach Thema, Komposition und narrativer Technik, durch Syntax und Wortwahl zu einer genauen Abbildung des Unternehmens ›Gallischer Krieg‹, eines militärischen Intellectes und römischer Rationalität.

Diese Gesamtinterpretation fügt sich in die Kulturgeschichte Roms. In den Jahrhunderten um die Zeitenwende, als höchste politische und ökonomische Macht in Rom konzentriert wird, zeigen sich in Lebensstil und Weltbild Züge einer ›frühneuzeitlichen‹ Kultur. Unter den Stichworten ›Naturbeherrschung‹ und ›moralischer Rigorismus‹ lassen sich hierzu folgende Merkmale zusammenstellen:<sup>96</sup>

93 Zur Einführung dieses Ausdruckes, dessen Schwierigkeiten mir bewußt sind, vgl. Cancik, Römische Rationalität, in: Forum Religionswissenschaft 1 (1979), § 7.1, hier S. 73.

94 H. Fränkel (Über philologische Interpretation am Beispiel von Caesars Gallischem Krieg (1933), in: D. Rasmussen (Hg.), Caesar, Darmstadt 1976, S. 172ff.) hat darauf hingewiesen. Umso merkwürdiger ist, daß Fränkel zu BG 3, 28 bemerkt: »*Intellegebant* ist für Caesars Stil typisch, aber für unser Gefühl sehr überflüssig; in einer deutschen Übersetzung muß es unterdrückt werden« (S. 173).

95 Vgl. Abschnitt 2.3.

96 Ausführliche Darstellung und Belege bei Cancik, Römische Rationalität (s. Anm. 93, § 4; § 5.3; § 7, hier S. 45–47, 62–64, 67–69, 73ff.).

### I. Naturbegriff

- (1) Die Ordnung der Natur ist erkennbar (*foedera, lex, iura naturae*).
- (2) In Kosmos und Geschichte gibt es Bewegung, Entwicklung, Fortschritt (*progredi*).
- (3) Zivilisatorische Hochstimmung: *ratio omnia vincit – artes auge-scunt*.<sup>97</sup> »Die ratio des Menschen besiegt alles – die Künste vermehren sich.«
- (4) Naturwissenschaft und Philosophie liefern umfassende und detaillierte Weltbilder.
- (5) Das Verhältnis zur Natur ist militant: Sie wird besiegt, verbessert, gezähmt; der Mensch ist »Herr« über die Welt und die Tiere: *flens animal ceteris imperaturum* – »ein weinendes Tier ist das Menschenkind und wird doch über die anderen befehlen«. <sup>98</sup>

### II. Moral

- (1) Arbeit (*labor*) ist ein verbreiteter, wichtiger und positiver Begriff; er ist in Caesars »Commentarii« außerordentlich häufig und meint Krieg als (körperliche) Leistung (Maschinen, Straßen bauen, Lager anlegen, Belagerungswerke errichten u. a.).
- (2) »Beruf«: Auch der Soldat hat eine feste Rolle, einen Platz in der Gesellschaft, eine Karriere, Pflichten (*officia*), Tugenden (Festigkeit, Gehorsam, Furchtlosigkeit, Bescheidenheit, Hochherzigkeit etc.): ein »Sakrament« bindet ihn an Feldherrn, Heer und Volk.
- (3) Systematik der Lebensführung und ihre Kontrolle: *ratio vitae*.
- (4) »Innerweltliche Askese«: *disciplina, continentia, abstinentia*.
- (5) Tatkraft, ausgreifende Energie – *virtus* ist die Spitze der Moral: die »Grenzen erweitern«, »das Imperium mehren«, »die Macht Roms vergrößern«.

Die römische Kultur hat zur Zeit Caesars Frühformen eines technischen Bewußtseins entwickelt; Moral und Charakter der Römer, immer schon als nüchtern, kühl, pragmatisch, phantasielos, unmythisch bekannt, zeigen einen »puritanischen« Einschlag; daher der »frühneuzeitliche« Charakter der römischen Kultur.

Die militärische Rationalität, deren bedeutendstes und wirkungsvollstes Zeugnis für uns C. Iulius Caesar geworden ist, bildet einen zentralen Teil dieser Kultur, ihres Weltbildes, ihrer Moral. Deshalb muß die Frage, wie der »moderne okzidentale Rationalismus« ent-

<sup>97</sup> Manilius, *Astronomicum* 4, 932; Lukrez 5, 332ff.

<sup>98</sup> Ovid, *Metamorphosen*, 1, 76f.: *Sanctius his animal mentisque capacious altae/deerat adhuc et quod dominari in cetera posset*. – Plinius, *Naturalis historia* 7, praef. 3.

standen sei, mehr, als Max Weber es getan hat, die Beziehungen von Krieg und Geist berücksichtigen.<sup>99</sup> Caesar und die Geschichte seiner Schlachten, seiner Schriften, seiner Sprache und seines Ruhmes im Abendlande und in der Schule kann hierfür als Modell und als Leitfaden dienen.

Diese Geschichte hat in unseren Tagen einen neuen Höhepunkt erreicht in dem hoffnungsvollen Satz:<sup>100</sup>

»Ils sont fous, les Romains« – »die spinnen, die Römer«.

### *Literaturhinweise*

- EE. Adcock, Caesar als Schriftsteller (1956), dt. Göttingen<sup>2</sup>1959.  
 H. Cancik, Grundzüge der hethitischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung, Wiesbaden 1976.  
 H. Cancik, Römische Rationalität, in: Forum Religionswissenschaft 1 (1979), S. 67–92.  
 H. Cancik, Disziplin und Rationalität. Zur Analyse militärischer Intelligenz am Beispiel von Caesars ›Gallischem Krieg‹, in: Saeculum XXXVII H. 2 (1986), S. 166–181.  
 J.D. Craig, The General Reflection in Caesar's Commentaries, in: Classical Review 1951, S. 107–110.  
 P.J. Eden, Caesar's Style, in: Glotta 40 (1962), S. 75–117.  
 H. Fränkel, Über philologische Interpretation am Beispiel von Caesars Gallischem Krieg (1935), in: D. Rasmussen (Hg.), Caesar, Darmstadt 1967, S. 165–188.  
 H. Gesche, Caesar, Darmstadt 1976 (kommentierte Bibliographie).  
 H.-J. Glücklich, Sprache und Leserlenkung in Caesars Bellum Helveticum. Textbeschreibungen, Tafelbilder und Unterrichtsvorschläge, Stuttgart 1985.  
 J. Kromayer/G. Veith, Heerwesen und Kriegsführung der Griechen und Römer, München 1928.  
 Fr. Maier (Hg.), Caesar im Unterricht, Bamberg 1983.  
 D. Rasmussen (Hg.), Caesar, Darmstadt 1967.  
 W. Schluchter, Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber, Frankfurt a.M. 1980.  
 H. Storch, Caesar als Politiker der ausgehenden Republik. Thematische Lektüre im kooperativen Unterrichtsverfahren, in: Th. Meyer/H. Steinthal (Hg.), Theorie und Praxis des kooperativen Unterrichts, Bd. II, H. 4, Stuttgart 1972, S. 38–57.  
 M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, hg. von J. Winkelmann, Tübingen<sup>5</sup>1980.  
 E. Wyss, Stilistische Untersuchungen zur Darstellung von Ereignissen in Caesars Bellum Gallicum, Diss. Bern 1930.

---

99 Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1920, S. 12 u. ö. – Auch bei Schluchter ist dieser Stoffbereich, der bei Weber fehlt, nicht aufgearbeitet.

100 So Obelix, Uderzo's gewichtigstes Geschöpf, der mit seinem Gefährten Asterix seit nunmehr 25 Jahren Caesars Triumphe durchkreuzt.



# Militia perennis

## Typologie und Theologie der Kriege Roms gegen Veji bei T. Livius<sup>1</sup>

### *1 Der geschichtliche Sachverhalt und seine historiographische Konstruktion*

#### 1.1 Chronologie

Die einst von Etruskern beherrschte Stadt Veji lag etwa dreieinhalb Fußgängerstunden nördlich von Rom. Sie kontrollierte, so heißt es, im sechsten bis fünften Jh. v.Chr. die Tibermündung, die Salzgewinnung am Meer und die Verkehrswege ins Inland.<sup>2</sup> Die Kämpfe der latino-etruskischen Stadt Rom mit den Vejentern begannen unter »Romulus« (Liv. 1,15) und endeten im Jahre 396 v.Chr. mit der Zerstörung der Stadt. Durch die Annexion ihres Territoriums verdoppelte Rom sein Staatsgebiet.<sup>3</sup> Der Stadtstaat Rom war zu einem Territorialstaat mit einer zentralen Stadt mutiert.

Eine knappe Übersicht möge die wichtigsten Ereignisse vergegenwärtigen:

- 478 Untergang der *gens Fabia* durch die Vejenter an der Cremera; *bellum familiare* (Liv. 2,48–50).
- 474 Vierzigjähriger Waffenstillstand zwischen Rom und Veji (Liv. 2,54).
- 436 Aulus Cornelius Cossus erschlägt Lars Tolumnius, den König von Veji; Einnahme von Fidenae (vergleiche zu 426); Ende des Königtums in Veji, Übergang zu gewählten Jahresbeamten; eine *gens Tolumnia* ist in Veji bis ins 3. Jh. v.Chr. nachweisbar.
- 429/428 Einfälle der Vejenter auf römisches Gebiet (Liv. 4, 30, 5).
- 427 Kriegserklärung an Veji durch *fetiales* (Liv. 4, 30, 12ff.).
- 426 Veji greift Fidenae an (Liv. 4,31–32); Schlacht bei Fidenae, Niederlage der Etrusker; Rom gewinnt Fidenae.
- 425 Waffenstillstandsvertrag auf zwanzig Jahre (Liv. 4, 35, 2).
- 407–396 Der letzte Krieg Rom-Veji (Liv. 4,58–5,23).

---

1 Ich danke Andreas Bendlin und Michael Mohr für Hilfe und Kritik.

2 »There is, however, a lack of trustworthy about this trade« (Harris, S.41, Anm. 2, mit Hinweis auf J. Le Gall, *Le Tibre, fleuve de Rome dans l'antiquité*, Paris 1953, S. 56).

3 K.-J. Beloch, *Römische Geschichte. Bis zum Beginn des punischen Krieges*, Berlin 1926, S.620: Wachstum des römischen Territoriums auf ca. 1500 km<sup>2</sup>.

- 399 Das erste römische *lectisternium* (Cn. Piso bei Liv. 5,13).  
 398 1. Gesandtschaft nach Delphi (Liv. 5, 15; aus Fabius Pictor?).  
 396 (Nach lateinischen Quellen:) M. Furius Camillus erobert und zerstört Veji (25. Juli: Neptunalia in Rom?); Zerstörung der Großterraccotten von Apollo, Hercules, Hermes, Göttin mit Kind durch die Römer (Fragmente in Rom, Villa Giulia); Überführung der Kultstatue der Uni von Veji nach Rom, Aventin.  
 394 2. Gesandtschaft nach Delphi.  
 390 (Nach lateinischen Quellen:) Die Gallier in Rom (griechische Quellen: Sommer 387/386)  
 387 Auf dem *ager Veiens* werden die römischen *tribus* Arnensis, Sabatina, Stellatina, Tromentina eingerichtet.  
 Kaiserzeit: *Municipium Veiens* (Strabo 5, 226; Plin. nat. 3, 52; CIL 11, 3797. 3805. 3808).

## 1.2 Die Typologie des Livius

1.2.1: Die Kriege zwischen Rom und Veji hat T. Livius, unter Benutzung älterer Quellen, in der ersten Pentade seines Geschichtswerkes dargestellt; sie wurde um 25 v.Chr. publiziert. Das augusteische Publikum ist also der erste Leser dieses monumentalen Werkes. Innerhalb und außerhalb dieser Großform gibt es Monumente und Traditionen, die nach Alter, Form und Adressaten sehr verschieden sind und auf verschiedene Weisen tradiert wurden: die fabische Gentiltradition, Verträge, die Weihinschrift des Cossus im Tempel der Iuppiter Feretrius (Liv. 4,20) und die – zu vermutende – Dedikationsinschrift am Tempel der Iuno Aventina; die unfaßbaren *annales maximi*, Archive von Priesterschaften, Triumphalfasten des Capitolinischen Iuppiter-Tempels, die Fasten der *feriae Latinae*,<sup>4</sup> und schließlich die literarischen Fassungen, die Livius unmittelbar benutzte: die älteren Annalisten, vielleicht Fabius Pictor und Piso, C. Licinius Macer und Valerius Antias. Es ist unklar, wie weit die Typologie des Krieges, die Livius in der Darstellung der Auseinandersetzung zwischen Rom und Veji entwickelt hat – *bellum familiare*, Raubkrieg, innerer Krieg, Vernichtungskrieg, in diesen Quellen angelegt oder vorgegeben war.<sup>5</sup> Dionys von Halikarnass<sup>6</sup> und

4 a) Liv. 4,30,13: Kriegserklärung durch die Fetialen; b) Liv. 4,34,6: beachte den Wortgebrauch von *classis*; c) Liv. 5,15: *lectisternium*; vgl. Dion. Hal. 12,9; gemeinsame Quelle: Piso; Archiv der Duoviri sacris faciendis?; d) Liv. 5,17,2: *fasti feriarum Latinarum* – vermittelt durch *annales maximi*?

5 Anregungen für Livius wären vor allem aus Polybios und Licinius Macer zu erwarten. Rawson hält die Verwendung der *annales maximi* als direkte Quelle bei Livius für sehr unsicher; sie äußert sich aber nicht zu den wejentlichen Passagen. Soltau analysiert S. 173ff. die Quellen des fünften Buches; er identifiziert trojanische Motive; Licinius Macer bilde die Quelle für die »populären« Motive – »demokratischer Bericht Macers« – in 5,2.

6 Antiquitates Romanae 12,9–12,16; 13,3.

Plutarch (*vita Camilli*) schildern – teilweise unter Benutzung des Livius – dieselben Vorgänge; die Entwicklung der Kriegsformen und damit die Geschichte des Krieges, wie Livius sie konstruiert hat, übernehmen die griechischen Autoren nicht. In seiner Darstellung der Kriege zwischen Rom und Veji entwickelt Livius die folgende Reihe der verschiedenen Arten kriegerischer Auseinandersetzungen (*genera militiae*).<sup>7</sup>

a) heroischer Zweikampf der Führer: Liv. 4, 20, 6: A. Cornelius Cossus gegen Lars Tolumnius; Livius betont, daß diese Art der Kriegführung selten sei.<sup>8</sup>

b) Raubzüge – Einfälle: Liv. 1,15: (*Veientes*) *in fines Romanos excurrerunt populabundi magis quam iusti more belli*; 2, 48, 5: *Ex eo tempore neque pax neque bellum cum Veiensibus fuit, res proxime formam latrocinii venerat*.<sup>9</sup>

c) *bellum familiare* der *gens Fabia*: Liv. 2, 48, 8–9: *Tum Fabia gens senatum adiit. Consul pro gente loquitur: »Nostrum id nobis velut familiare bellum privato sumptu gerere in animo est res publica et milite illic et pecunia vacet.« Gratiae ingentes actae.*

d) *Bellum iustum* mit begrenzter Dauer im Unterschied zu Raubzügen.<sup>10</sup>

e) *Militia perennis* – der ganzjährige Kriegsdienst: Liv. 5, 2, 8: *Hoc neque reges ... neque importunos decemviros iniunxisse servitutis,*

7 Liv. 5,6,9; vgl. 2,48,5: *Res proxime formam latrocinii venerat*. Zur militärischen Begriffsbildung bei Livius vgl. das *bellum civile* der Römer gegen die »blutsverwandten« (*consanguinitas*) Latiner, Liv. 8,6,15ff.; 8,8,2: *Fuit autem civili maxime bello pugna similis adeo nihil apud Latinos dissonum ab Romana re praeter aminos erat*. Es folgt ein Exkurs zur römischen Militärgeschichte: *Clipeis antea Romani usi sunt, dein postquam stipendiarii facti sunt, scuta pro clipeis fecere ...* Sowohl die militärgeschichtliche wie die typologische Betrachtungsweise wird von Livius genutzt. Die Typenbildung war ihm bekannt aus der Verfassungsgeschichte; vgl. 3,35,1: *mutatur forma civitatis* (scil. vom Consulat zum Decemvirat). Livius kennt auch Polybios (vgl. Polyb. 6: Typen und Abfolge der Verfassungen). Er unterscheidet die *genera militiae* (Liv. 5,6,9).

8 Vgl. 1,10,5 (Romulus und die *spolia opima* für Iuppiter Feretrius); vgl. Plut., Marcellus 7,3: M. Claudius Marcellus erringt 222 *spolia opima*; vgl. Cass. Dio 51,24: der Fall Licinius Crassus.

9 Liv. 4,30,5: *Veientes in agrum Romanum excursionses fecerunt*; 2,49,9–2,50: *incursionses in agros, subiti impetus, populationes* – Verheerungen – *praedantes*.

10 Liv. 1,15: *populabundi magis quam iusti more belli*; 4,30,13ff. (427 v.Chr.): *Tunc quoque ne confestim bellum indiceretur neve exercitus mitteretur; religio obstitit; fetiales prius mittendos ad res repetendas censuere ... Controversia inde fuit utrum populi iussu indiceretur bellum an satis esset senatus consultum. Pervicere tribuni denuntiando impedituros se dilectum...*

*ut perennem militiam facerent.* Das Ende dieser Auseinandersetzung erzeugt eine neue Art von Krieg.

Zehn Jahre soll er gedauert haben, wie der trojanische Krieg. Ausdrücklich wird das mythische Exempel zitiert (Liv. 5, 4, 11). Ohne Unterbrechung wurde gekämpft, im Sommer und im Winter, wie »niemals zuvor«. <sup>11</sup> Die Entwicklung zu einem stehenden Heer zeichnet sich ab. Der zeitlich begrenzte Feldzug zwischen Aussaat und Ernte wurde so zur *militia per-ennis*. Da die Krieger aus diesem Grunde ihre Felder nicht bestellen konnten, erhalten sie, erstmals in der römischen Militärgeschichte, nicht nur nach dem Siege Beute und gegebenenfalls Land, sondern schon während des Krieges einen regelmäßigen Sold. Der Krieg wird so ein geregelter, staatlich durch Wehrsteuer gesicherter Erwerbszweig. Das Thema Sold und Wehrsteuer ist ein Leitmotiv der gesamten livianischen Darstellung des veientischen Krieges. So wird der letzte Krieg um Veji, nach Livius, eine *res nova* – ein neuer Typ von Krieg. Wieder führt Livius typologische Begriffe ein: das Bürgerheer wird wie ein Söldnerheer = *mercennarius miles* (Liv. 5, 4, 8). <sup>12</sup> Seine Darstellung der Kämpfe zwischen Rom und Veji zeigt die »Geschichtlichkeit des Krieges«.

Dieser letzte Krieg gegen Veji ist höchste Rationalität, schwere, andauernde Arbeit, Tag und Nacht, über und unter der Erde. <sup>13</sup> Hier ist zu lernen, wie Krieg organisiert sein muß: zeitsparend, diszipliniert, arbeitsteilig, effizient, rationell. Das Produkt des Unternehmens ist nicht irgendein Sieg, sondern die Vernichtung einer Stadt,

<sup>11</sup> Die Neuheit wird betont in Liv. 5,2,1–6; 5,4,3.

<sup>12</sup> Liv. 4,59,11 und 60,6: *Additum deinde omnium maxime tempestivo principum in multitudinem munere, ut ante mentionem ullam plebis tribunorumve decerneret senatus, ut stipendium miles de publico acciperet, cum ante id tempus de suo quisque functus eo munere esset.* 4,60,6: *Patres bene coeptam rem perseveranter tueri, conferre ipsi primi; et quia nondum argentum signatum erat, aes grave plaustris quidam ad aerarium convehentes speciosam etiam conlationem faciebant.*

vgl. 5,3,4: *Area militantibus constituta sunt;* 5,7,12: Sold für Freiwillige; 5,10: Erhöhung der Wehrsteuer; 5,12,7; 5,20,5: Beute und Sold; Eintreibung der Wehrsteuer von tribuni plebis verhindert: 5,12,1. 7. Diodor 14,16,5: »Damals beschlossen die Römer zum ersten Mal, den Soldaten pro Jahr Geld zu geben *eis ephódia* – zur Wegzehrung.«

<sup>13</sup> Liv. 5,2,7: *militem Romanum in opere ac labore ... durare* (vor Veji); 5,5,5–6: die Belagerungswerke (*munitiones, turres, vineas, testudines*); 5,5,8: keine *iactura temporis* durch *militia continuata*. Liv. 5,19,8. 9–11: *Omnia ibi summa ratione consilioque acta fortuna etiam ut fit secuta est...* (9) ... *a procursationibus quae multae temere inter murum ac vallum fiebant, edicto ne quis iniussu pugnaret, ad opus milites traducti. Operum fuit omnium longe maximum ac laboriosissimum cuniculus in arcem hostium agi coeptus. Quod ne intermitteretur opus neu sub terra continuus labor eosdem conficeret, in partes sex munitorum numerum divisit; senae horae in orbem operi attributae sunt; nocte ac die ...*

ihr Untergang, das definitive Ende (*excidium, occasus, finis Veiorum*).<sup>14</sup>

### 1.3 Der Krieg als »Medizin« der Väter für das Volk

Die römischen Krieger vom Lande und aus der Stadt, die Armen, die Zugezogenen, das Volk sehen in dem neuen Krieg gegen Veji, den der Altadel Roms, die »Väter«, angezettelt haben, nur eine Fortsetzung der innenpolitischen Auseinandersetzung (»Ständekampf«) mit anderen Mitteln. Der eigentliche Krieg, so sagt die plebeische Tradition bei Livius, sei der Krieg zwischen Vätern und Volk,<sup>15</sup> die »Verschwörung der Patrizier«.<sup>16</sup> Die Patrizier Sergius und Verginius hätten vor Veji eine Niederlage provoziert, um den Krieg zu verlängern (*bellum trahere*).<sup>17</sup> Der Consul Appius Claudius (471 v.Chr.) provozierte aus »Haß« auf die Plebs eine Niederlage.<sup>18</sup> Während des Streites um die Wahl von Plebeiern zu Consuln kommt die Nachricht von äußeren Feinden:<sup>19</sup> »Erfreut hörten es die Väter ... so sehr zogen sie sogar einen unglücklichen Krieg einem schmachtvollen Frieden vor ... (sie hofften), daß unter dem Lärm so vieler Kriege die Reden der Tribunen verstummten.« Kriege sollen Volksversammlungen verhindern.<sup>20</sup>

Damit werden zwei weitere Typen gewaltsamer Auseinandersetzung in die Darstellung hineingezogen, *coniuratio* und *bellum civile*. Die tribunizische Tradition behält noch in der livianischen Fassung ihren Eigensinn.

Die »väterliche« Tradition dagegen, wie sie Plutarch besonders schön gestaltet hat, sieht in der *militia perennis* eine »Medizin« gegen die Krankheiten im Innern.<sup>21</sup> Camillus plant die Belagerung von Falerii: »Er wollte die Bürger abnutzen (*tribein*) und ablenken, damit sie nicht müßig daheim herumsäßen und Hetze und Aufruhr trieben (*demagogelsthai kai stasiázein*). Passend nämlich haben die Römer immer wieder diese Medizin (*phármakon*) benutzt, wie die

14 Vgl. den Titelsatz Liv. 5,1,1: *Pace alibi parta Romani Veiique in armis erant tanta ira odioque ut victis finem adesse appareret*. Die Beute aus diesem Krieg ist größer als die aus allen früheren Kriegen zusammen (5,20,1).

15 Liv. 4,58,12: *maximum bellum patribus cum plebe esse*.

16 Liv. 5,11,9 (vierte Rede der *tribuni plebis*): *resistere conspirationi patriciorum*.

17 Liv. 5,11,8.

18 Vgl. Liv. 2,58–59.

19 Liv. 4,1,4f.: *Laeti ergo audire patres ... adeo vel infelix bellum ignominiosae paci praeferebant ... ut inter strepitum tot bellorum conticescerent actiones tribuniciae*.

20 Liv. 4,5,3; vgl. 4,54; 5,17,10; 6,34,1 (Quelle Licinius Macer).

21 Plutarch, Camillus 9,2; vgl. Cam. 40,2.

Ärzte, und die störenden Krankheiten (*taraktiká páthe*) des Staates nach außen abgewendet.«

Dies ist klassische Herrschaftstechnik, in einem Gleichnis einprägsam veranschaulicht. Die Metapher »Krankheit/Aufruhr« benutzt Livius in der Fabel des Menenius Agrippa über den Streit der Glieder des Körpers gegen den Magen.<sup>22</sup> Die Krankheit der Stadt (*nósos póleos*) ist ein schon im Athen des fünften Jahrhunderts bekanntes Bild.<sup>23</sup> Der Patrizier Appius Claudius benutzt das Bild in seiner – von Livius komponierten – Rede gegen die Volkstribunen.<sup>24</sup>

## 2 Religiöse Motive und theologische Konstruktion

### 2.1 Zum Begriff »Geschichtstheologie« und seiner Anwendbarkeit auf die Geschichtsschreibung des Livius

Der Ausdruck »Geschichtstheologie« ist jung, anspruchsvoll und unklar.<sup>25</sup> Er wurde, als Reaktion auf die seit dem achtzehnten Jahrhundert aufblühende Philosophie der Geschichte, innerhalb der jüdisch-christlichen Religion entwickelt. Daß der Ausdruck auf antike und nicht-christliche Religionen übertragen werden kann, wird gelegentlich bestritten.<sup>26</sup>

Für die Zwecke dieses Versuchs sei »Geschichtstheologie« verstanden als eine Spekulation, die auf der Grundlage religiöser Vorstellungen, unter Hinzuziehung philosophischer, historischer, naturwissenschaftlicher Verfahren und Erkenntnisse, verallgemeinert, typisiert, wertet, Zusammenhänge erkennt oder herstellt, Sinn und Zweck vermittelt.

Die Konzentration auf diese religiösen und theologischen Motive bei Livius darf nicht den Eindruck erwecken, daß sie der thematische Mitte- oder Höhepunkt des *bellum Veiens* bei Livius sind. Zwar stehen in der gelehrten Literatur die Ableitung des Albaner Sees, der »Raub« der Innereien von einem veientischen Opfer, die *evocatio* und *translatio* der Iuno Regina und das delphische Orakel sehr im Vordergrund und dazu die Frage, ob hier oder dort etruskische

22 Vgl. Liv. 2,32 (494 v.Chr.).

23 Aischylos, Agamemnon 848; vgl. Platon, leg. 5, 736a.

24 Liv. 5,3,6; 5,5,12.

25 Voltaire, Philosophie de l'histoire, 1765; »Heilsgeschichte«, 1841 bei J.C. v. Hofmann; »Geschichtstheologie«, 1913; Nachweise: H. Cancik, Art. Geschichte, in: Handwörterbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe Bd. 2, hrsg. v. H. Cancik, B. Gladigow u. M. Laubscher, S. 491–500, und ders., Art. Geschichtsschreibung in: M. Görg, B. Lang (Hrsg.), Neues Bibellexikon Lieferung 5, Zürich 1991, Sp. 813–822.

26 Vgl. Cancik 1985, § 1.3 zur Begriffsbildung.

Quellen zu entdecken seien.<sup>27</sup> Aber: die Untersuchung der Komposition und die Bestimmung des Themas zeigen, daß die religiösen Elemente und die aus ihnen erdachte Konstruktion nur *ein* Thema neben anderen stellen. Nach Umfang und Reflexion ist die *res nova* und die Verquickung von *seditio/concordia* innen und Sieg/Niederlage/Krieg draußen das primäre Thema und das Hauptinteresse des Livius.

Krieg und Religion dienen bei Livius allgemein der Integration einer heterogenen und uneinigen Bürgerschaft.<sup>28</sup> Deshalb schildert er, mitten im Krieg, ausgiebig die soziale Harmonie und allgemeine Freude beim ersten römischen *lectisternium* (399 v.Chr.). Die neue Form von Krieg, die Vernichtung einer Stadt und der Wandel Roms zu einer »Territorialmacht« erfordern aber zusätzliche Sinngebung und Rechtfertigung. Aus diesem Grund hat der Krieg gegen Veji ein weiteres Stück römischer Geschichtstheologie entwickelt. Sie dient den Kollektiven (»Staaten«) zur Sinngebung, Rechtfertigung und Entlastung bei der Zerstörung und gegebenenfalls »Auslöschung« anderer Kollektive.<sup>29</sup>

## 2.2 Die religiösen und theologischen Elemente bei Livius (Buch V)

Der lange und neuartige Krieg hat, ähnlich wie später die hannibalische Krise (217 v.Chr.), eine große Anzahl von sakralen Maßnahmen notwendig gemacht. Die Tradition dieser Orakel, Sühnung von Vorzeichen, Kulteinrichtungen in den *annales* und *commentarii* der Magistrate und Priester ist sicher. Hierauf baut – unklar zu welcher Zeit – die Spekulation ein zusammenhängendes »System«, das wir

27 Bloch analysiert nur Livius 1 und beschäftigt sich nicht mit Veji. Harris S. 13 kann keine etruskischen Quellen in der Veji-Geschichte entdecken, während Gagé solche im Bericht des Livius verborgen sieht. Ferri identifiziert die Juno Regina von Veji mit der etruskischen Uni Turan.

28 Vgl. Liv. 5,13,7–8 (das erste *lectisternium*, 399 v.Chr.); Dion. Hal. 12,9 (Quelle: Piso); vgl. Liv. 1,19,4: (*Numa*) ... *ne luxuriarent otio animi, quos metus hostium disciplinaque militaris continuerat, omnium primum rem ad multitudinem imperitam et illis saeculis rudem efficacissimam deorum metum iniciendum ratus est*. Vgl. Polybios 6,56,6–11.

29 a) Komposition: Liv. 5,1,1 (Titelsatz): *Pace alibi parta Romani Veiique in armis erant tanta ira odioque ut victis fines adesse appareret*. – Liv. 5,22,8 (Nekrolog): *Hic Veiorum occasus fuit, urbis opulentissimae Etrusci nominis, magnitudinem suam vel ultima clade indicantis, quod decem aestates hiemesque continuas circumsessa cum plus aliquanto caldium intulisset quam accepisset, postremo iam fato quoque urgente, operibus tantum, non vi expugnata est*. – Vgl. Dion. Hal. 12,13,2: *prórrizon anelein* – (Veji) in der Wurzel zerstören.

b) *oppida devota*: Macrobius, Sat. 3,9,13: *In antiquitatibus autem haec oppida inveni devota: Histonios Fregellas Gavius Veios Fidenas*.

»Geschichtstheologie« nennen wollen. – Folgende Elemente sind bei Livius zu finden:

### 1) Divination

a) Allgemein: *et prodigia procurata et vatium responsa et Pythicae sortes notae; prodigia multa.*

b) Opferprodigien: *exta rapere.*

c) Die *libri Sibyllini* (= *fatales*) Roms empfehlen das erste *lectisternium* in Rom.

d) *Disciplina Etrusca; vates – haruspex Veiens; libri fatales* (–*Etrusci*): Ansteigen des Albaner Sees wegen Fehler bei den *feriae Latinae*.

e) Ein delphisches Orakel wegen des Ansteigens des Albaner Sees.

### 2) Kult

a) *Procuratio prodigiorum.*

b) *Instauratio ludorum / feriarum Latinarum.*

c) Raub der Innereien eines veientischen Opfers.

d) *Lectisternium.*

e) (*Devotio Veiorum*).<sup>50</sup>

f) *Vota imperatoris*: (a) *ludi magni; aedem Matris Matutae reficere et dedicare*; (b) *decima pars praediae Apollini.*

g) *Evocatio* und Überführung. – Juno wird so ein *pignus imperii*; Gegensatz: die Verteidigung des Capitols und Auslagerung nach Caere.

h) *supplicatio in quadriduum*.<sup>51</sup>

i) »*Adventus imperatoris*«; *triumphus.*

j) *Restitutio, terminatio, expiatio fanorum.*

k) Weihegabe nach Delphi (*pars decima*).<sup>52</sup>

### 3) Theologie

a) Typologie der Kollektive (Städte, Völker): Rom – Veji; Rom – Troia; das alte – neue Rom.

b) Typologie der Gründer: *conditor alter* (5, 49, 7), *fatalis dux* (5, 19, 2); der Name »Camillus«.

c) Zahlenspekulation (5, 40, 1: 360 Jahre gleich ein »großes Jahr«); zehnjährige Belagerung Troias – zehn Generationen lang Streit mit Veji.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Macr. sat. 3,9,13.

<sup>51</sup> Liv. 5,23,2 (*quot dierum nullo ante bello*).

<sup>52</sup> Liv. 5,25,7 (vom beweglichen und unbeweglichen Gut); *in partem praediae vocati dei*: 5,21,5.

<sup>53</sup> Dion. Hal. 12,14. Vgl. Verg. Aen. 1,263ff.: 3–30–300/sine fine (s. Cancik 1983 § 1.1.3; § 2.1).



- d) *Ira deum* (5, 15, 9)  
 e) *Fatum / fata*: acht Belege.<sup>34</sup>

### 2.3 Die Aufgabe der geschichtstheologischen Konstruktion bei Livius

Die von Livius im fünften Buch entwickelte, beziehungsweise benutzte Geschichtstheologie erfüllt folgende Aufgaben:

Ein großer Vergangenheitsraum wird geordnet, als ein zielgerichteter Prozeß konstruiert, der in die Zukunft verlängert werden kann: Von »Romulus«, unter dem die Kämpfe mit Veji begannen, 360 Jahre lang, bis zum Ende von Veji im Jahre 396 und der »Neugründung« Roms durch Camillus (Liv. 6,1).

Die Vernichtung von Veji wird erklärt als (a) notwendig, (b) endgültig, (c) schon längst von den *fata* vorgesehen; ein »großes Jahr« (360 natürliche Jahre) nach der Gründung Roms ist Veji am Ende (395 + 360 ergibt 755 v.Chr.).

Im Gegensatz zu Veji wird Rom im Galliersturm, den Livius als Gegenstück zum Untergang Vejis in der zweiten Hälfte des 5. Buches erzählt, nicht »in der Wurzel« (Dion. Hal.) getroffen; der gekappte Stamm treibt vielmehr wieder aus, kräftiger als vorher; die Demütigung durch die Gallier wird zum Antrieb neuen Wachstums.<sup>35</sup>

Die aktuelle Botschaft um 25/20 v.Chr. für die »ersten Adressaten« dieser Bücher lautet also: *Rom aeterna, imperium sine fine*. Die eschatologische Bedrohung durch den Bürgerkrieg ist überstanden.<sup>36</sup> So bewältigen Livius, seine Auftraggeber und Leser um 30/20

34 5,14,4: *libri fatales = libri Sibyllini* der Duoviri sacris faciundis (5,13,5): Anlaß für das 1. *lectisternium*. 5,14,4: *sed propior interpretis fatis oblatus* (das allgemeine Schicksal): Es ist ein alter haruspex, der *vates* genannt wird und Sprüche – *divino instinctus spiritu* – singt (15,10; dazu Hubaux 1950/51: Servius Romanus entführt den vejentischen Seher; dort auch zur Orakelsprache: *Romane, cave*). 5,15,10: *excidium patriae fatale* (Veis) 5,15,11: *libri fatales* der Etrusker. 5,16,8: *Romani desperata ope humana fata et deos spectabant* (speziell: den Spruch aus Delphi); der Spruch: *...tibi his quae nunc panduntur (offenbaren) fatis victoriam datam*. 5,19,1: *Veiosque fata adpetebant*. 5,19,2: *fatalis dux ad excidium illius urbis*. 5,22,8: *postremo iam fato quoque urgente* (Nekrolog auf Veji) *finis / renovatio*: Eschatologie; vgl. *imperium sine fine*: 6,1,3; ebenso Serv. ad Verg. Aen. 1,278f.; *Roma aeterna*: 5,7,10; *aeterna sedes* (der Iuno Regina in Rom): 5,22,7.

35 Liv. 6,1,3: *Clariora deinceps certioraque ab secunda origine velut ab stirpibus laetius feraciusque renatae urbis gesta domi militiaeque exponentur*: – Vgl. 5,49,7: Camillus als *conditor alter*.

36 a) Varro, *De saeculis*, bei Censorin 17,6: *Haec portenta Etrusci pro haruspicii disciplinae suae peritia diligenter observata in libros retulerunt. Quare in Tuscis historiis, quae octavo eorum saeculo scriptae sunt, ut Varro testatur, et quot numero saecula ei genti data sint et transactorum singula quanta fuerint quibusve ostentis eorum exitus designati sint continetur*.

v.Chr. mit Hilfe der gedeuteten Geschichte von Veji den Untergang der Republik und den Beginn der Monarchie unter Augustus.

### 3 Ergebnisse und Probleme

#### 3.1 Zur Interpretation von Livius, Buch V, 1. Hälfte

Es gibt bei Livius, in seiner Darstellung des *bellum Veiens*, eine reflektierte Typologie des Krieges. Sie führt auf die *res nova*, die *militia perennis*, den Typ des neuen Krieges, wie ihn Rom von nun an führen wird. Das Verhältnis von Krieg zu Geld, Beute, Wehrsteuer und Sold zu Innenpolitik ist ein Leitmotiv dieser Darstellung. Für geschichtliche, begriffsgeschichtliche, militärgeschichtliche Fragen muß auf die Bibliographie verwiesen werden.

Ein Leitmotiv der ersten Pentade des Livius als ganzer ist die Korrespondenz von Innen- und Außenpolitik. Dieses Motiv wird im fünften Buch zugespitzt zu einer These von »Verschwörung«, ja »Krieg« der Väter gegen die Plebs. Diese These stammt aus der Tradition des Volkstribunats populärer Prägung; Livius hat sie aus Licinius Macer übernommen. Er hat dagegen gestellt die patrizische Herrschaftstechnik, die den Krieg als Medizin gegen innere Krankheiten benutzt. Eine Analyse dieser beiden Ansätze hat Livius nicht vorgenommen.

In der Darstellung des *bellum Veiens* bei Livius ist eine Geschichtstheologie enthalten. Sie baut auf den religiösen Elementen auf, die während und bald nach dem *bellum Veiens* erdacht und tradiert wurden.<sup>37</sup> Wie alt die Gesamtkonstruktion ist, bleibt unsicher. Jedoch lehrt der Troia-Rom-Karthago-Komplex, der spätestens in der Mitte des dritten Jahrhunderts fest ist, daß derartige Konstruktionen zur Deutung des *bellum Veiens* durchaus in dieser Epoche erwartet werden können.<sup>38</sup>

---

*itaque scriptum est quattuor prima saecula annorum fuisse centum, quintum centum viginti trium, sextum undeviginti et centum, septimum totidem, octavum tum demum agi, nonum et decimum superesse, quibus transactis finem fore nominis Etrusci. b) Cicero, rep. 3,23,34: Civitatibus autem, mors ipsa poena est ... debet enim sic esse constituta civitas ut aeterna sit. c) Liv. 2,45,10 (480 v.Chr.; Rom gegen die Etrusker): ... finem venisse Romano imperio.*

37 Zur Datierung der Ableitung des Albaner Sees vgl. J. Puhvel und M.M. Ruch. Puhvel hält die Phrase *aquam extinguere* nicht für Fehlübersetzung aus dem delphischen Orakel – so Ogilvie zu Liv. 5,16,9 – sondern a) für ein saturnisches Stück, b) für »ein altes Ritual« für Neptun; wie bei Ruch handelt es sich um eine Fortsetzung von Dumézils Deutung Neptuns.

38 Die verschiedenen Themenkreise von Livius' Buch 5 haben stoff- und redaktionsgeschichtlich ein verschiedenes Alter: Krieg gegen Veji; Ab-

Ich habe Schwierigkeiten, die Ergebnisse dieser philologisch-historischen Interpretation zu Sätzen zu verallgemeinern, die den Ansprüchen einer historischen Anthropologie entsprechen könnten. Ich möchte aber den Versuch unternehmen.

### 3.2 Die Livianische Darstellung des bellum Veiens als Aufgabe der historischen Anthropologie

Historische Theorie des Krieges: In höheren Kulturen mit Geldwirtschaft verselbständigt sich der Krieg zu einem eigenen Erwerbszweig. Krieg wird möglich als Beruf, nicht nur eines fremden Söldners, sondern des Bürgers.

Politische Theorie des Krieges: Krieg nach außen wird unternommen und verstanden als Abfuhr innerer Spannungen (Aggressivität nach außen gegen Instabilität innen, Erwerb von Klientel und Prestige, *gloria*, für die herrschenden Gruppen innen durch Außenaggression).<sup>39</sup>

Theologische Theorie des Krieges: Die Geschichtstheologie benutzt die aus den konkreten Gewalttaten der Menschen abstrahierten Typen von Handlungen. Sie schafft Epochen und Zusammenhänge über weite Zeiträume hinweg, vermittelt den einzelnen Menschen Ordnung und Sinn der Ereignisse und gedeutete Feindbilder. Diese Art von Geschichtstheologie legitimiert, enthemmt und entlastet die Einzelnen und ihre Kollektive (Stadt, gens, Volk).<sup>40</sup>

## *Bibliographische Notiz*

### *1. Livius-Philologie*

Aly, W. 1936: Livius und Ennius (= Neue Wege zur Antike, Bd. 2, 5), Leipzig.

Bloch, R. 1967: Livy's Use of Etruscan Sources, in: Bucknell Review 15, S. 9–25.

Burck, E. 1967: Die Gestalt des Camillus (1964), in: ders. (Hrsg.), Wege zu Livius, Darmstadt, S. 310–328.

Gutberlet, D. 1985: Die erste Dekade des Livius als Quelle zur gracchischen

---

leitung des Albaner Sees; die Gestalt des Camillus (nach dem Modell von Scipio); die Innen-Außen-Korrespondenz; Sold (wohl erst im 2. Jh. v. Chr.). Ferri postuliert Aeneas und Aphrodite als Stoffe in einem »poema nazionale etrusco«; es gibt in Veji archäologisches, ethnographisches und historisches Material »molto prima del V. secolo« zur Aeneas-Sage.

39 Vgl. J. Rüpke, Wege zum Töten, Wege zum Ruhm. Krieg in der römischen Republik, in: Töten im Krieg (= Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie, Bd. 6), hrsg. v. H. v. Stietenron, J. Rüpke, Freiburg 1995, S. 214f.

40 Einzelne – Kollektive vgl. z.B. Symmachus, relat, 3,8: *ut animae nascentibus, ita populis fatales genii*.

- und sullanischen Zeit (= Beitr. z. Altertumswissenschaft, Bd. 4), Hildesheim.
- Haehling, R. v. 1989: Zeitbezüge des T. Livius in der ersten Dekade seines Geschichtswerkes. *Nec vitia nostra nec remedia pati possumus* (= Historia Einzelschriften, Bd. 61), Stuttgart.
- Köves-Zulauf, Th. 1983: Zweikampfdarstellung in der römischen Annalistik, in: *Actes du VII<sup>e</sup> Congrès de la F.I.E.C.*, Bd. 1, Budapest, S. 447–451.
- Ogilvie, R.M. 1958: Livy, Licinius Macer and the libri lintei, in: *Journal of Roman Studies* 48, S. 40–46.
- ders. 1965: *A Commentary on Livy, Books 1–5*, Oxford.
- Rawson, E. 1971: Prodigy lists and the use of the *Annales Maximi*, in: *Classical Quarterly N.S.* 21, S. 158–169.
- Soltan, W. 1971: Livius' Geschichtswerk, seine Komposition und seine Quellen. Ein Hilfsbuch für Geschichtsforscher und Liviusleser, Leipzig 1897.

### 2. Geschichte

- Cancik, H. 1986: Disziplin und Rationalität. Zur Analyse militärischer Intelligenz am Beispiel von Caesars »Gallischem Krieg«, in *Saeculum* 37, S. 166–181.
- ders. 1987: Rationalität und Militär. Caesars Kriege gegen Mensch und Natur, in: H.-J. Glücklich (Hrsg.), *Lateinische Literatur – heute wirkend*, Bd. 2, Göttingen, S. 7–29.
- Ferri, S. 1960: *Vei patria victa*, in: *Hommages à Léon Herrmann* (= Collection Latomus, Bd. 44) Bruxelles, S. 350–358.
- Harris, W.V. 1971: *Rome in Etruria and Umbria*, Oxford.
- Kienast, D. 1975: Die politische Emanzipation der Plebs und die Entwicklung des Heerwesens im frühen Rom, in: *Bonner Jahrbücher* 175, S. 83–112.
- Martin, J. 1965: Die Popularen in der Geschichte der späten Republik, Diss. Freiburg i.Br.
- Momigliano, A. 1942: *Camillus and Concord*, in: *Classical Quarterly* 36, S. 111–120.
- Raaflaub, K.A. (Hrsg.) 1986: *Social Struggles in Archaic Rome. New Perspectives on the Conflict of the Orders*, Berkeley (Rez.: K.J. Hölkeskamp, in: *Gnomon* 61 [1989], S. 304–318).
- Rüpke, J. 1990: *Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart.
- Vacano, O.-W. v. 1957: *Die Etrusker in der Welt der Antike*, Hamburg.
- Watson, G.R. 1958: *The Pay of the Roman Army*, in: *Historia* 7, S. 113–120.
- Weische, A. 1966: *Studien zur politischen Sprache der römischen Republik*, Münster.

### 3. Religion

- Basanoff, V. 1947: *Evocatio. Etude d'un rituel militaire romain* (= Bibliothèque de l'École pratique des hautes études, Sciences religieuses, Bd. 61), Paris.
- Bloch, R. 1964: *Liberté et détermination dans la divination romaine*, in: *Hommages à Jean Bayet*, hrsg. v. M. Renard und R. Schilling (= Collection Latomus, Bd. 70), Bruxelles, S. 89–100.
- Cancik, H. 1985: *Libri fatales. Römische Offenbarungsliteratur und Geschichtstheologie*, in: *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism*, Uppsala, August 12–17, 1979, hrsg. v. D. Hellholm, Tübingen (21989), S. 549–576.
- Gagé, J. 1954: *Alpanu, La Némésis étrusque et l'extispicium du siège de Véies*, in: *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome, Antiquité* 66, S. 59–78.
- Hubaux, J. 1950/51: *L'Aruspice et la sentinelle*, in: *Phoibos* 5, S. 73–85.

- ders. 1958: Rome et Vées. Recherches sur la chronologie légendaire du moyen âge romain (= Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Bd. 145), Paris.
- Kajanto, J. 1957: God and Fate in Livy (= *Annales Universitatis Turkuensis*, Bd. B, 64), Turku.
- Puhvel, J. 1973: Aquam exstinguere, in: *Journal for Indo-European Studies* 1, S. 379-386.
- Ruch, M.M. 1966: La capture du devin (Tite-Live 5,15), in: *Revue des Etudes Latines* 44, S. 333-350.
- Stübler, G. 1941: Die Religiosität des Livius (= *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft* 35), Stuttgart.
- Zielinski, Th. 1923: La sibylle et la fin de Rome, in: *Musée Belge* 27, S. 217-231.

II  
RELIGIONSGESCHICHTE  
DEUTSCHLANDS  
IM 20. JAHRHUNDERT

# Die Götter Griechenlands 1929

## Walter F. Otto als Religionswissenschaftler und Theologe am Ende der Weimarer Republik (I)\*

Für Jacob Taubes zum 60. Geburtstag

### 1 Das Buch

#### 1.1 »Höchster Stil«

1.1.1 Im Jahre 1929, dem Jahre also, in dem die »Weltwirtschaftskrise« begann, erschien im Verlag Friedrich Cohen (Bonn) ein großzügig aufgemachtes Buch des »Latinisten« Walter F. Otto: *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*<sup>1</sup>. Der Verlag war seriös. Hermann Usener, einer der Bonner Lehrer von Walter F. Otto, hatte hier wichtige Arbeiten der religionsgeschichtlichen Schule veröffentlicht,<sup>2</sup> Karl Reinhardt, der graecistische Kollege Ottos in Frankfurt, eine in Ton, Haltung und Stoff georgische Studie über *Platons Mythen*.<sup>3</sup>

Walter F. Ottos *Götter Griechenlands* wurden, soweit man das von einem altphilologischen Werke sagen darf, ein Erfolg: sechs Auf-

---

\* Erstdruck in: Der altsprachliche Unterricht 27 (1984), 71–89. Ich danke Frau Eva Szabó-Otto dafür, daß sie mir Einsicht in den Nachlaß von W.F. Otto gewährt und bei der Entzifferung und Umschrift schwer lesbarer Manuskripte tatkräftig geholfen hat; Eva Cancik, Hubert Mohr und Stefan Meyer danke ich für praktische Hilfe und bibliographische Hinweise; dem Institut für Zeitgeschichte (München) für bereitwillige Auskunft.

1 Diese Ausgabe enthält weder Bilder noch Register; Umfang: 371 Seiten. – Spätere Auflagen erschienen – ohne Änderungen im Text – im Verlag G. Schulte-Bulmke, Frankfurt.

2 H. Usener, *Das Weihnachtsfest*, (1888) <sup>2</sup>1911; Ders., *Götternamen*, (1895) <sup>2</sup>1929 (mit einem Geleitwort von Ed. Norden); Ders., *Sintflutsagen*, 1899.

3 K. Reinhardt, *Platons Mythen*, 1927. Die Arbeit ist »Kurt Singer gewidmet«, so auch im Nachdruck: K.R., *Vermächtnis der Antike*, hrsg. v. C. Becker, 1960, 219–295; in Anm. 1 des Nachdruckes ist eine Notiz Reinhardts vom Juli 1958 abgedruckt: »An der zeitlichen Bedingtheit dieses Versuches im ganzen konnte nichts geändert werden. Möge man ihm zugute halten, daß, als er entstand, um 1920, Platons Mythos gegen den Logos eher zu kurz zu kommen schien als umgekehrt.« C. Becker, *Nachwort*, a.a.O. 490: »Wenn man schon den *Poseidonios* wegen seiner Frage nach der »inneren Form« mit den Gestalt-Büchern des George-Kreises verglichen hatte, so schien Reinhardt nun dem Ton und der Haltung repräsentativer Werke dieses Kreises völlig verfallen zu sein.« – Nach dem Kriege wirkte Kurt Singer an der Reinhardt-Festschrift mit; vgl. hier Anm. 48. Zum Platonismus des George-Kreises vgl. F.J. Brecht, *Platon und der George-Kreis, 1929* (Das Erbe der Alten, 2. Reihe, H. 17).

lagen bis 1970, und das ohne Änderungen im Text; Übersetzungen in mehrere Sprachen, schon 1941 ins Italienische, später sogar ins Griechische.<sup>4</sup> Wie sind dieser Erfolg und seine Kontinuität zu erklären? Wie kommt Professor Walter F. Otto, Latinist in Frankfurt am Main, im Jahre 1929 zu einem Buche über die »Götter Griechenlands«? Wie kommen die Götter Griechenlands nach Frankfurt, an den Sitz also von IG-Farben, wo der verdiente Förderer der Universität, Oberbürgermeister Ludwig Landmann, gerade die Erweiterung des kleinen Flugplatzes zu einem ausbaufähigen, vielfach nutzbaren Flughafen betrieb?

Erst 1914 war hier eine sehr bürgerliche und Problemen der Gegenwart zugewandte Universität gegründet worden: die erste Universität Deutschlands mit einer naturwissenschaftlichen Fakultät, welche gar mehr Lehrstühle erhielt als die philosophische;<sup>5</sup> die erste Universität mit einer wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Fakultät und ohne eine theologische Fakultät, aber mit einer locker assoziierten »Akademie der Arbeit«, später einem jüdischen Lehrhaus, einem Institut für Kulturmorphologie und – am bekanntesten – dem Institut für Sozialforschung.

Waren die Götter Griechenlands hier im Exil? Sind sie sozusagen »Inflationsgötter«, Produkte aus Entfremdung und Sehnsucht?

1.1.2 Der *Titel* des Buches, mit leichter Änderung nur Friedrich Schillern entlehnt,<sup>6</sup> ließ 1929 den antik und deutsch gebildeten Leser ein »Gestalt-Buch« im Stile des George-Kreises erwarten: wie Caesars Ruhm, Platons Mythen oder wie das von der Kritik als »Mythenschau« und »historische Belletristik« bezeichnete Bild des Stauferkaisers Friedrich, des Zweiten, das 1927 der junge, alsbald mit Hilfe von Otto und Reinhardt nach Frankfurt berufene Ernst Kantorowicz gezeichnet hatte.<sup>7</sup> Jedenfalls »Götter Griechenlands«, nicht »die Religion der Griechen«, Gestalten und Mythen, Götter-

4 I dei della Grecia, übers. von Giovanna Federici Airoldi, 1941 (= Firenze, La Nuova Italia, 1968); eine griechische Ausgabe besorgte K. Merentites (s. Bibliograph. Notiz). M. Détienne schrieb eine Einleitung zur französischen Übersetzung (1983).

5 P. Kluge, Stiftungsuniversität (s. Bibliograph. Notiz).

6 Schillers Gedicht »Die Götter Griechenlands« erschien zunächst im Märzheft des Teutschen Merkur, 1788, von Wieland herausgegeben. 1793 erschien eine zweite, gekürzte Fassung. Vgl. H. Friedemann, Die Götter Griechenlands. Von Schiller bis Heine, Diss. Berlin 1905; diese Arbeit ist für Ottos »Götter Griechenlands« wichtig, weil sie den Stand der Diskussion in dem Jahre festhält, in dem – wahrscheinlich – Otto sein Werk konzipierte, s. u. §2.2.

7 Vgl. Helmut Frenzel, George-Kreis und Geschichtswissenschaft, Diss. Leipzig 1932; E. Grünwald, Ernst Kantorowicz und Stefan George, 1982, 89ff.; 176ff. zur Diskussion um Geschichtsschreibung, -forschung, Mythisierung der Geschichte, »schöpferische Geschichtsschreibung« u.ä. Analog könnte man von schöpferischer Religionsgeschichtsschreibung sprechen.



geschichten, *theologia* im alten Sinne also, versprach dieser Titel, dichterische Schau, von Hölderlin und von Schillers »Wesen aus dem Fabelland« inspiriert, nicht Historismus, nicht alphilologische Emsigkeiten oder gar Ideologiekritik. All dies erklärt – zu einem Teil – den Erfolg des Buches und seine Kontinuität.

Das *Stilmuster* ist Johann Joachim Winckelmann (1717–1768). Dem Kapitel über Apollon stellt Walter F. Otto als Motto Winckelmanns Worte voran:<sup>8</sup> »Die Beschreibung des Apollo erfordert den höchsten Styl: eine Erhebung über alles, was menschlich ist.« Winckelmann bietet Sprache und Stil: die prächtigen Worte, die Glanz verbreiten, rühmen, verehren; altertümliche Worte, Umschreibungen aus antiken Texten, die den Leser unvermerkt ins Zitat hinein führen: und plötzlich sprechen Homer, Aischylos, Pindar und nicht der Gelehrte aus Halle oder Frankfurt. Das Zitat dient nicht als Beleg, sondern ist ›Zeugnis‹ und ›wirkendes Zeichen‹. »So ist die Sprache, die Winckelmann spricht, Offenbarungssprache, Sprache der Verkündigung, die für den Gott zeugt, den er sah und den er erfahren hat. Platonismus Shaftesbury'scher Prägung wirkt hier herein wie andererseits die von Winckelmann zumal in Halle erlebte pietistische ›Rührung und Seelenbewegung‹.«<sup>9</sup> Diese Worte Schadewaldts über Winckelmann gelten, modifiziert, auch für Walter F. Otto.

1.1.5 Über das *Stilmuster* hinaus aber bot Winckelmann den Anschluß an eine dünne, elitäre und zähe Tradition der *deutschen Religionsgeschichte*. In der sprachlichen Gebärde wird deutscher Philhellenismus und seine spezifische »Antike-Religion«,<sup>10</sup> sein Paganismus fortgeführt.

Walter F. Ottos ›Prosa-Hymnus‹ auf Aphrodite möge Stil und Tradition veranschaulichen:<sup>11</sup>

8 Otto, GG, S. 62. – Die Devise findet sich in Winckelmanns Briefen an die Freunde Francke und Oeser im Frühjahr 1756, in denen er über seine Arbeit an den Kunstwerken im Belvedere des Vatikan berichtet (Briefe I, 212f., Rehm). – Vgl. W. Schadewaldt, Winckelmann und Rilke, Zwei Beschreibungen des Apollon, 1968.

9 Schadewaldt, a.a.O. 13. Zur Religion und Sprache Winckelmanns vgl. Rehm, Griechentum 24ff.; Ders., Götterstille 101ff.; 344, Anm. 11: Winckelmann und die Sprache von Mystik und Pietismus. – Auch Otto hatte eine streng pietistische Erziehung erfahren, die vor allem von der Mutter getragen wurde.

10 Diesen Begriff verdanke ich Barbara von Reibnitz.

11 GG, S. 161. (a) Prosaischer Titelsatz, theologisch; (b) hymnische Sätze; (c) theologische Differenzierungen oder Generalisierungen. (c') endet hymnisch; (a') bietet eine All-Aussage, die der religiösen (›Allmacht‹) oder der theologischen Sprachschicht (›Polarität‹) zugewiesen werden könnte. Eine genauere Untersuchung dieser Argumentations- und Prädikations-

- (a) »Aphrodite weckt das Liebesbegehren und schenkt ihm die Erfüllung. Von dieser Seite allein betrachtet, erscheint sie als Genius einer einzelnen Naturkraft. Aber sie ist unendlich viel mehr:
- (b) sie gestaltet eine ganze Welt und beseelt sie mit ihrem Geiste.
- (c) Von ihr kommt nicht so sehr der Rausch des Verlangens, als der Liebreiz, der es erregt und hinreißt.
- (b') Sie ist die Wonne, die auf den Wesen ruht und mit ihrem Lächeln die Sinne bestrickt.
- (c') Nicht bloß Menschen und Tiere, auch Pflanzen und Erscheinungen,  
ja selbst Worte und Gedanken haben von ihr die gewinnende, berückende, überwältigende Süße.
- (b'') Und so läßt ihr Zauber eine Welt erstehen, wo die Lieblichkeit dem Entzücken entgegenatmet und alles Entzweite selig verschmelzen will in der Einheit.
- (a') Alle Gestaltungen sind darin beschlossen und alle Liebeswünsche, vom dunklen animalischen Triebe bis zur Sehnsucht nach den Sternen«.

Anfang (a) und Schluß (a') sind allgemeine Sätze, welche – als Titel und als Konklusion – die Reihe der hymnischen Prädikationen (b, b', b'') und prosaischen Differenzierungen (c, c') zusammenfassen. Durch diese sprachlichen und logischen Eigenschaften sei das zitierte Stück definiert als ein »theologischer Text«.

Dieser Text vermeidet, wie die *Götter Griechenlands* insgesamt, philologische oder philosophische Fachsprache. Abgesehen von dem Zauberwort »Sein«, welches in mannigfacher Abwandlung, aber ohne systematischen Anspruch, benutzt wird, bleibt die zeitgenössische Philosophie ausgeschlossen: Weder Husserl noch Klages noch Heidegger, den Walter F. Otto kannte,<sup>12</sup> dessen *Sein und Zeit* zwei Jahre nur vor den *Göttern Griechenlands* erschien, sind genannt. Deutlich, aber mit verhaltener Polemik nur, wird, durch das ganze Buch, die Grenze zwischen Christentum und Hellenentum ausgewiesen. Der Name Nietzsche ist dabei eher gemieden. Die lauten Angriffe früherer Jahre sind gedämpft.<sup>13</sup> Der Eindruck, den das Buch erweckt, ist nicht durch die Kritik am Christentum be-

---

formen müßte die Beziehung zur religiösen Sprache der antiken Aphroditereigion herausarbeiten. Vgl. die »homerischen« Hymnen auf Aphrodite (nr. 5; nr. 6; nr. 10); orphischer Hymnos 55; Proklos, Hymnos nr. 2; nr. 5.

12 Seit wann Otto in engeren Austausch mit Heidegger trat, ist mir unbekannt. Sein Beitrag in der Festschrift für Martin Heidegger, »Anteile«, 1950, »Die Zeit und das Sein. Unphilosophische Betrachtungen«, ist wieder abgedruckt in dem Sammelband: »Die Gestalt und das Sein« (1975).

13 Otto, *Der Geist der Antike und die christliche Welt*, 1923.

stimmt, sondern von dem feierlichen Glanz, der über das Griechentum gebreitet ist.<sup>14</sup> Auch dies ist ein Grund für den Erfolg des Buches.

Es ist ein Sehnsuchtsbuch, geschrieben für alle, die das Land der Griechen mit der Seele suchen. Jünglingshaft, hölderlinisch klingt es von dem Lande, das ferne leuchtet und das Walter F. Otto, nunmehr fünfundfünfzig Jahre alt, immer noch nicht mit Augen gesehen hat.

## 1.2 »Neue Sehweise«

Der *Verfasser* dieses Buches ist kein Außenseiter seiner Zunft. Er hat in den maßgebenden Organen publiziert, freilich zur römischen, nicht zur griechischen Religionsgeschichte. Sein Buch »Die Götter Griechenlands« gehört jedoch keiner der damals herrschenden Schulen an: weder der sogenannten historischen Schule (Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf; Carl Robert) noch der sogenannten religionsgeschichtlichen Schule (Erwin Rohde, Hermann Usener, Albrecht Dieterich). Otto habe, so bemerkt ein vorsichtiger Rezensent,<sup>15</sup> beiden Lagern anerkannte Dienste geleistet, habe sich aber von beiden abgewandt, habe, »gewisse Gefahrenmomente bei beiden stark übertreibend«, das Heil gesucht »in einer neuen Sehweise«.

Diese Sehweise benutzt »neue« Denkmittel und führt zu einer rigorosen Beschränkung des Stoffes. Im Zentrum des Buches stehen fünf olympische Götter: Athene, Apollon, Artemis, Aphrodite, Hermes. Ihre Mythen werden in engem Anschluß an Homer mit deutlicher Sympathie und leuchtenden Farben erzählt (S. 43–126); eine neuere Bezeichnung für diesen Teil wäre »narrative Theologie«. Davor steht eine allgemeine und religionsgeschichtliche Einleitung (S. 1–42), dahinter eine Reihe von Traktaten, welche die aus der christlichen Theologie geläufigen Themen behandeln: das Wesen der Götter – Sein und Gestalt; die Seele und der Tod; Gott und der Mensch; Weltordnung und freier Wille (S. 127–281). Auch dies auf der Grundlage Homer; keine Inschriften, wenig Archäologie, wenig Sacralaltertümer. Bewußt ausgeschieden ist alles Volkstümliche, Vor- und Unterhomerische, alles was die Religionsgeschichte zusammengetragen hatte und was Walter F. Otto, wie sein Nachlaß zeigt, schon immer und gut kannte; ausgeschieden sind die orientalischen, minoischen, mykenischen Vorstufen, die alten chthoni-

14 Wenige Beispiele: »verklären« (127ff.; 134); »hinreißen« (129; 135); »ernst (nehmen)« (127; 134); »leuchten«, »Glanz«, »Licht« (passim); Polemik: 134 u. ö.; schmückende Zitate: 131ff.

15 O. Weinreich, Sammelbesprechung: »Die Religion der Griechen« (O. Kern, M.P. Nilsson, U. v. Wilamowitz-Moellendorf, W.F. Otto, K. Kerényi, W. Nestle), in: ARW 34 (1937), 114–120.

schen, bäuerlichen Götter.<sup>16</sup> Der Adel, seine Götter und Heroen, soweit Homer sie zeigt, sind der Stoff, aus dem dieses Buch gemacht ist.

### 1.3 »Offenbarung der Gestalten des Seins«

Sowenig wie auf eine Schule der Altertumswissenschaften sind Walter F. Ottos »Götter Griechenlands« auf eine *Philosophie* festgelegt. Die allgemeine Orientierung ist platonisch und idealistisch mit Romantik und ein wenig Lebensphilosophie: kein philosophisches System also, sondern Weltanschauung. Die leitenden Begriffe sind Leben und Sein; Gestalt und Natur; Ganzheit und Totalität, Einheit und Polarität; weiblich und männlich; Größe und Schönheit; Mythos, Lichtglanz und Offenbarung.<sup>17</sup>

Die Götter sind das Leben selbst; das Göttliche ist eins mit der Fülle des Lebens oder – im deutschen Jargon von 1929 – des Seins;<sup>18</sup> in religiöser Sprache: Sie sind die Tod-losen, die nicht sterben können, die *immortales*, ἀμβροτοί, ἄθάνατοι, die immer, je und je *sind*: θεοὶ αἰὲν εἶντες.<sup>19</sup> Diese alte schlichte Formel für das endlose Leben und Wirken der Götter klang 1929 besonders stark nach »Ontologie«. Der Schluß aus diesen Voraussetzungen und Umständen war einfach und zwingend: Wenn die Götter das Leben sind, und wenn sie damals, für Achill und Homer, gelebt haben, dann leben sie noch heute. Das erste zentrale Dogma des Buches lautet: Die Götter sind, »und sie werden bleiben«.<sup>20</sup>

Die Götter sind nicht absoluter Geist, nicht formloses Sein, nicht Elementargeister, Kräfte (Akte), sondern Gestalt.<sup>21</sup> Gestalt ist hier nicht eine erkenntnistheoretische oder psychologische Kategorie, die der Mensch sich bildet, sondern eine Struktur, eine Form, eine Idee, die unabhängig von meiner Vorstellung ist und existiert.<sup>22</sup> »Die Gottheit ist die Gestalt, die in allen Bildungen (sc. der Natur) wiederkehrt, der Sinn, der alle zusammenhält und in der menschlichen, als der sublimsten, seine Geistigkeit zu erkennen gibt.«

Die vollendete Natur ist in den hohen Göttern Gestalt geworden.<sup>23</sup>

16 M.P. Nilsson's »Minoan-Mycenaean Religion« (1927) ist, soweit ich sehe, bei Otto nicht genannt. Vgl. die Rezension der »Götter Griechenlands« durch den schwedischen Religionsgeschichtler, in: DLZ 1929, 1334–1337.

17 Einige Beispiele: GG, S. 11ff.; 159ff.; 167; 357; 280 (statt Dualismus); vgl. §3.2.2 zu Ottos Geschlechtermetaphysik; GG, S. 127ff.

18 GG, S. 259; 260; 271; 279; 13.

19 Ilias I, 290; Xenophon, Kyroupaedia, 1, 6, 46: οἱ αἰεὶ ὄντες (Götter), u.a.m.

20 GG, S. 17; 166.

21 GG, S. 166; 149ff.; 159.

22 GG, S. 166.

23 GG, S. 253.

Das Wesen der Götter ist auf das »Sein der Natur« gegründet.<sup>24</sup> Der griechische Begriff von φύσις – *natura* aber sei es, der das europäische Denken von Magie, Wunderglauben und Phantasterei befreit und auf den Weg zu Wissenschaft und Kunst gebracht habe.<sup>25</sup> Daher denn ihre Bedeutung »für uns heute noch«.

Wie immer man die philosophischen Bestandteile dieses Argumentes beurteilen wird, sicher ist: Gestalthaft-sein, Menschenförmig-sein ist durch die Überlegungen Walter F. Ottos wieder als eine zentrale Vorstellung der griechischen Religion verständlich geworden. Die alte polemische Rede, die menschliche Gestalt der Götter, ihr Anthropomorphismus, sei ihr glänzendster Fehler, fällt nach Walter F. Otto, so möchte man hoffen, nicht mehr so leicht. Ottos Überlegungen wirken hier als Theologie, in der Funktion von Apologetik, zur Verteidigung der griechischen Religion.

Ausgeschlossen ist der Begriff »Evolution«. Die Götter haben sich, so Walter F. Otto, nicht aus primitiven Vorstufen hinaufentwickelt; vielmehr: Die Götter haben sich »plötzlich« offenbart, zu einem bestimmten historischen Augenblick, »mit einem Schläge« waren sie sichtbar.<sup>26</sup> Die Fülle des Lichts erschien im Anfang der griechischen Geschichte, in ihrer »genialen Frühzeit«.<sup>27</sup> Walter F. Otto nennt nie ein Datum; ich vermute die submykenische/vorgeometrische Epoche; jedenfalls geschah diese Offenbarung geraume Zeit vor Homer. Diese Einsicht hat Walter F. Otto immer dagegen gefeilt, die »Götter Griechenlands« als nordisches Erbe oder als Erzeugnis einer indogermanischen Rasseseele zu mißbrauchen. So wie damals unableitbar, ungezwungen, frei die Götter in einem Akt der Uroffenbarung sich darboten, so kann es auch heute noch wieder geschehen:<sup>28</sup> »Ein Augenblick kann anbetungswürdige Gestalten aufglänzen lassen, denen nie ein Tempel gebaut worden ist.« Der mystische Augenblick, das zeitlose Nu einer Vision, deren Spuren sich auch in einigen Selbstzeugnissen Walter F. Ottos finden,<sup>29</sup> kehrt, ins Welthistorische

24 GG, S. 41.

25 GG, S. 41; 167–226; das natürliche Geschehen ist das göttliche. Vgl. den anderen Ansatz, mit dem, etwa zur selben Zeit wie Otto, Bruno Snell in den Arbeiten, die 1946 als die »Entdeckung des Geistes« veröffentlicht wurden, die »Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen« – so der Untertitel – studiert. Der Beginn dieser Studien liegt um 1927 (Snell, S. 14), die früheste erscheint in: Philosophischer Anzeiger 3, 1929. Der Vergleich mit den gleichzeitigen Publikationen W.F. Ottos ist lehrreich; vgl. auch Snell, Entdeckung, S. 247ff. zu den »Göttern Griechenlands«.

26 GG, S. 163; vgl. 164; 231. Die Terminologie des *raptus mysticus* wird an den angegebenen Stellen durch die Lichtmetaphorik eindeutig gemacht.

27 GG, S. 127; 133.

28 GG, S. 164 mit Bezug auf Pindar, Isthm. V.

29 GG, S. 129; 231: »Sei's auch nur für den Traum eines Moments –«; s. auch § 3.3.

vergrößert, als Anfang der griechischen Religionsgeschichte wieder.

Das zweite zentrale Dogma in Ottos Theologie der Götter Griechenlands lautet also: Offenbarung, nicht Entwicklung; Ganzheit und Fülle sind im mythischen Ursprung, nicht im Ziel der Geschichte. Veränderungen sind entweder Dekadenz oder Offenbarung eines anderen Aspektes, nicht aber Geschichte, die erst im Prozeß zu sich selbst kommt.<sup>50</sup> Das Rühmen der Götter Griechenlands ist deshalb immer auch Kulturkritik am Weimarer »System«, an der »zweckhaften Verständigkeit« der modernen Welt.<sup>51</sup>

## 2. Der Verfasser

### 2.1 Der akademische Lebenslauf

1929 ist der Verfasser der *Götter Griechenlands* 55 Jahre alt. Er ist geboren im Jahre 1874, als Sohn des Apothekers Hermann Ernst Otto, in Hechingen, zu Füßen des Hohenzollern. Er erhielt eine streng pietistische Erziehung und zehn Jahre Eberhard-Ludwigs-Gymnasium in Stuttgart. 1892 wurde er in das evangelische Stift zu Tübingen aufgenommen, wechselte jedoch nach zwei Semestern zur klassischen Philologie. Nach Studien bei Crusius und Schmid in Tübingen, bei Buecheler, Usener, Krüger in Bonn wurde er mit einer Arbeit über die Bildungsweise lateinischer Namen 1897 in Bonn promoviert.

1898 begann er als Assistent am neugegründeten *Thesaurus linguae Latinae* in München seine wissenschaftliche Laufbahn. Er redigierte das *Onomasticon*, ein Namenverzeichnis, das bis heute nicht vollendet ist. Im Sommer 1905 erfolgte die Habilitation mit einer Arbeit über *Iuno*, 1911 ein Ruf nach Wien, 1913 ein Ruf nach Basel; seit 1914 ist Walter F. Otto ordentlicher Professor an der Universität Frankfurt, die in eben diesem Jahre gegründet worden war. Die frühen, in der Zunft bis heute und zu Recht hoch geschätzten Veröffentlichungen Walter F. Ottos behandeln traditionelle lexikologische, prosopographische und religionsgeschichtliche Themen: Na-

<sup>50</sup> Analoge Positionen sind hundert Jahre vor Otto von Friedrich Creuzer gegen Gottfried Hermann vertreten worden, s. G. Pflug, Methodik und Hermeneutik bei Otfried Müller, in: H. Flashar u. a., Philologie und Hermeneutik, 1979, 122–140, bes. S. 124. Otto kannte Creuzer und vor allem Schellings Philosophie der Mythologie.

<sup>51</sup> GG, S. 17.

menbildung, Juno, *fatum*, Faunus, Sondergötter, *religio*, Lupercalia, *lustrum*.<sup>32</sup>

Welcher Weg führt von hier zu den *Göttern Griechenlands*? Der Erste Weltkrieg, an dem Walter F. Otto aus gesundheitlichen Gründen nicht teilnahm, bricht diese Reihe altertumswissenschaftlicher Studien ab. Ein Nachzügler erscheint 1923: *Die Manen*, eine Untersuchung über den antiken Totenkult, die das berühmte Werk *Psyche* von Erwin Rohde fortführt. Aber schon 1920 – Otto hatte sich in dieser Zeit als Dekan der philosophischen Fakultät mit der Einrichtung der bisher nicht vorhandenen theologischen Fakultäten zu befassen<sup>33</sup> – war in der »Tat«, einer als »jung-konservativ« eingestuften Zeitschrift,<sup>34</sup> ein Essay über *Das Weltgefühl des klassischen Heidentums* erschienen.<sup>35</sup> Die Grundzüge der *Götter Griechenlands* sind hier bereits voll ausgebildet.<sup>36</sup> Alle Publikationen Walter F. Ottos verkünden seitdem die *Götter Griechenlands: 1923* eine polemische Abrechnung mit dem Christentum, die Otto den Ruf eines Nietzsche *redivivus* einbrachte, 1929 das positive Pendant: *Die Götter Griechenlands*, 1933: *Dionysos*, Aufsätze zu Goethe und Hölderlin. Nach dem Zweiten Weltkrieg setzt sich diese Reihe fort; 1956: *Theophania*; 1963 (aus dem Nachlaß): *Die Wirklichkeit der Götter*; die Neuauflagen der *Götter Griechenlands*; Sammlungen seiner kleinen Schriften. Latinistische Arbeiten hat Walter F. Otto indessen nicht mehr publiziert, obschon er an der Universität regelmäßig seine latinistischen Veranstaltungen abhielt. Die von Walter F. Otto zu erwartende Geschichte der römischen Religion haben seine Schüler geschrieben: Franz Altheim und Carl Koch.

Wie sind diese Brüche zu deuten? Eine Antwort auf diese Frage gibt Walter F. Ottos Tätigkeit in München 1898–1911.

32 Nur zwei Hinweise: U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen* I (1931), S. 11; 159 Anm.; 307 Anm. und II (1932) S. 324 nennt die Arbeiten Ottos mit großer Zustimmung. Reinhold Merkelbach, Vorwort zu: W.F. Otto, Aufsätze zur römischen Religionsgeschichte, 1975: »Die Aufsätze des jungen W.F. Otto zur römischen Religion zeichnen sich vor anderen Arbeiten aus durch eine seltene Verbindung von Genauigkeit und Präzision mit einfühlendem Verständnis.«

33 Kluge, Stiftungsuniversität (s. Bibliograph. Notiz), 352f.

34 A. Mohler, *Konservative Revolution* B 22.4.

35 Die *Tat*, Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur, hrsg. v. Eugen Diederichs. Erschien 1909–1958. Im Jahrgang 1920 schreiben u.a. J.W. Hauer, der spätere Führer der deutschen Glaubensbewegung, und Ernst Krieck, der nationalsozialistische Rektor der Universität Frankfurt. Otto hat in dieser Zeitschrift nach Ausweis des Schriftenverzeichnisses nicht wieder publiziert.

36 B. Wyss (Nachwort, in: W.F. Otto, *Theophania*, S. 117) datiert Ottos Wende zur griechischen gegen die christliche Religion mit Hilfe dieses Aufsatzes in das Jahr 1920. Mindestens Vorstufen aber sind in Ottos Münchner Phase anzunehmen, s. § 2.2.

## 2.2 Die Konzeption in München

Andeutungen in den Veröffentlichungen und in noch unveröffentlichten Vorlesungsmanuskripten der Münchner Zeit beweisen, so scheint mir, daß die *Götter Griechenlands* bald nach der Jahrhundertwende in München konzipiert worden sind.

Walter F. Otto hat also nicht, wie die vulgate Vita meint, als braver Latinist angefangen und ist dann, von Nietzsche verführt, in den zwanziger Jahren zu den Göttern Griechenlands übergegangen. Er hat vielmehr, wie man das von seinem Bonner Studium her hätte erwarten können,<sup>37</sup> von Anfang an allgemeine Religionswissenschaft, griechische und römische Religion getrieben.<sup>38</sup>

WS 1905/06: Die Grundlagen der römischen Religion.

SS 1906: Die griechischen Mysterien.

WS 1906/07: Einleitung in die Religionswissenschaft.<sup>39</sup>

WS 1907/08: Religion und Kultus der alten Römer.

WS 1909/10: Griechische Mythologie und Religionsgeschichte (vierstündig).

WS 1910/11: Mysterien und Mystik im alten Griechenland.

Ein Teil dieser Manuskripte ist, wie gesagt, vorhanden. Sie sind wahrscheinlich von München über Wien, Basel, Frankfurt gewandert und kurz vor dem Einmarsch der Roten Armee von Königsberg nach Westdeutschland geschickt worden. Eine Durchsicht dieser Texte zeigt:

37 H. J. Mette, Nekrolog einer Epoche: Hermann Usener und seine Schule, in: *Lustrum* 22 (1980), 94f. Eine scharfe Auseinandersetzung mit Usener findet sich in Otto, Mskr. u3, 1–89 (undatiert), das im Zusammenhang mit dem Aufsatz »Römische Sondergötter« (in: *Rhein. Mus.* 64, 1909 = Otto, Aufsätze, 72–91) gearbeitet sein dürfte.

38 Quelle: Vorlesungsverzeichnis der Universität München.

39 Seit wann »Einleitung in die Religionswissenschaft« als Veranstaltungstyp und Titel in Deutschland belegt ist, habe ich nicht untersucht. Otto hat gewiß Max Müllers »Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft« (Straßburg 1874) gekannt; er hat C.P. Tiele, »Einleitung in die Religionswissenschaft« (deutsch von G. Gehrich, 1889; holländischer Originaltitel: »Inleidingen . . .«; englische Übersetzung: »Elements of a science of religion«, 1897) in seiner eigenen Einleitungsvorlesung angegeben. In demselben Jahre wie Otto (1906) las an der theologischen Fakultät in Marburg Martin Rade eine »Einführung in die Religionsgeschichte«. Ulrich Nanko verweist mich auf Bruno Lindner (1853–1930), der »seit dem Wintersemester 1882–1883 bis zur Errichtung des religionsgeschichtlichen Lehrstuhls regelmäßig »Allgemeine Religionsgeschichte« oder »Einleitung in die allgemeine Religionsgeschichte« (erstmalig WS 1885/86) gelesen« habe (K. Rudolf, *Die Religionsgeschichte an der Leipziger Universität*, 1962, S. 87). Lindner setzt damit eine Leipziger Tradition von Vorlesungen fort, die dort Gustav Seyffarth seit etwa 1840 regelmäßig unter wechselnden Titeln (u.a. als *Historia veterum religionum universalis/generalis*) abhielt (Rudolph, a.a.O. 72ff.).



Walter F. Otto hat um die Jahrhundertwende in München die allgemeine und die vergleichende Religionswissenschaft seiner Zeit aufgenommen und vorgetragen, mit einem kritischen Schwerpunkt in der Ethnologie. Diese Vorlesungen spiegeln den Stand der Religionswissenschaft in Deutschland. Tylor, Spencer, Andrew Lang, Max Müller, Jane Harrison werden aufgearbeitet. Der Klassizismus der *Götter Griechenlands*, wo außereuropäische Kulturen sehr selten erwähnt werden,<sup>40</sup> beruht nicht auf Unkenntnis, sondern auf Entscheidung.

Die eigene – »neue« – Sehweise ist bereits deutlich: gegen Rationalismus, Historismus; gegen den Entwicklungsbegriff; Religion – die Mitte der Kultur; Zeitkritik und aktualisierende Betrachtungsweise.

Auch der Weg über die Grenzen der universitären Altertumswissenschaft hinaus ist bereits in München beschrritten worden. 1905 spricht Walter F. Otto im Volksbildungsverein München über *Studien der Religionsentwicklung*, 1908 arbeitet er gar an einem Zyklus für den Volksschulverein über das Thema: *Griechische Religion*<sup>41</sup>. Und schon damals schreibt er: »Ich möchte gern mit jedem Satz mehr geben, als das Thema in seiner geographischen und kulturellen Beschränkung ankündigt.« Er wollte »etwas für den Menschen als solchen (...) lernen, das Leben selbst, wenn es angeht, (...) bereichern.«

40 Vgl. GG, S. 36; 39; 139f.; 165; 270 u.ö. – Ottos spätere Beziehungen zu Frobenius gründen in den kulturanthropologischen, ethnologischen und volkskundlichen Traditionen der Usener-Schule. Seine Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Ethnologie, aber auch mit E. Rohde und Usener selbst (vgl. o. Anm. 37) hatte überdies in den volkskundlichen Interessen seines Münchner Lehrers und Kollegen Otto Crusius einen besonderen Bezugspunkt. Vgl. hierzu Otto Crusius, Gedächtnisrede auf Wilhelm Christ, München 1907, S. 35f.: »Für einen Essay über graekoitälische Religion ist im Nachlaß ein ziemlich ausführlicher Plan erhalten, und auch ein reiches, schon seit Jahrzehnten aufgespeichertes Material von Bausteinen. Christ ist danach sehr lange auf dem Standpunkt der vergleichenden Mythologie stehen geblieben, dicht neben H. Kuhn und Max Müller. (...) von anerkannten modernen Forschungsrichtungen, die für diese Probleme vielfach neue Methoden und Voraussetzungen geschaffen haben – vor allem von den ›folkloristischen‹ und ethnologisch-soziologischen Arbeiten – hat Christ kaum Notiz genommen, und er machte aus seiner Abneigung vor allem gegen die ›Volkskunde‹ mir gegenüber kein Hehl, obgleich ich seit einer Reihe von Jahren Vorlesungen über dieses Gebiet zu halten pflege. Ich finde in seinen Arbeiten weder Spuren einer Benutzung von Tylor oder Spencer noch auch nur die Erwähnung Liebrechts oder Mannhardts.« – Einige Hinweise zu der nicht risikolosen Verbindung von Volkskunde und klassischer Philologie bei Verf., *Antike Volkskunde* 1936, §2.2.

41 Quelle: Briefe Ottos an A. Klotz, 1905 und 1908, in Auszügen mitgeteilt bei K. Kerényi, Walter F. Otto (s. Bibliograph. Notiz), S. 4f.

Für beides war die Gelegenheit in München günstig. Walter F. Otto hatte verschiedenartige Kontakte zu Ludwig Klages, dessen psychodiagnostische Kurse er besuchte,<sup>42</sup> zu den Kosmikern, zu Karl Wolfskehl<sup>43</sup> und Alfred Schuler, zwei frühen Propagatoren von Bachofen, zu den Geschwistern Derleth, zu den Zirkeln um Stefan George. Durch Otto Crusius, seinen einstigen Tübinger Lehrer, der in den Spuren von Erwin Rohde nach Heidelberg und von dort geistig zu Nietzsche, örtlich nach München gelangt war, dürfte Walter F. Otto früh auch mit den Kreisen um das Weimarer Nietzsche-Archiv bekannt geworden sein. Der bayerische Philhellenismus der Gründerzeit, ihr Klassizismus – Boecklin, Marée, Stuck –, die nunmehr einsetzende Breitenwirkung von Bachofen und Nietzsche: dies ist die Konstellation, unter der die »Götter Griechenlands« konzipiert wurden.<sup>44</sup> Freilich ist keiner dieser funkelnden Namen in dem Buche genannt, nur Friedrich Nietzsche und Jakob Bachofen, und auch sie äußerst selten (vgl. § 3.1). Die Ahnen dieser Götter kommen von weiter her: Walter F. Otto hat sich schließlich auf die große Tradition der deutschen Dichter und Denker berufen und nicht auf die erregte Atmosphäre von München um die Jahrhundertwende, also nicht auf Klages, Schuler und George, sondern auf Schelling und Creuzer, Goethe und Hölderlin.

42 Vgl. Max Kommerell, Brief an Hans-Georg Gadamer, Frankfurt, 26. 10. 1940 (hrsg. v. Inge Jens, Max Kommerell, Briefe und Aufzeichnungen 1919–1944, 1967, S. 351–356): »...übrigens finde ich das Vorbeigehn an George im Fall Otto's fast schamlos. Er schrieb seinen ›Antichrist‹ ohne sich mit Nietzsche auseinanderzusetzen – jedoch mit der Bemerkung, daß das Eigentliche gegen das Christentum zu sagende längst nicht gesagt sei u. s. f. In München saß er unendlich mit Klages zusammen, war vergnügt unter Strandgeplätscher der Wellen, die das große Gebaren der ins Horn stoßenden Tritonen Klages, Schuler, Derleth, Wolfskehl und des Oberhornisten George war ... Sein letzter Aufsatz über Hölderlin war nichts als Klages, und sämtliche Thesen dieses jetzigen sind in Georges Hölderlinrede, die denn doch recht bedeutend ist, enthalten ... Nein, ich mag das Zeug nicht!« – Vgl. Hans-Eggert Schröder, Ludwig Klages – Centenarkatalog, 1972, S. 63; Otto hat am 20. 2. 1912 aus Wien noch an Klages geschrieben, ebd. nr. 109. Klages (1872–1956) ist fast derselbe Jahrgang wie Otto (1874–1958). Der zitierte Brief Max Kommerells ist aus einer besonderen biographischen Situation zu verstehen. Leider sind mir (noch) keine direkteren schriftlichen Zeugnisse aus Ottos Münchner Zeit bekannt geworden, die Art und Umfang von Ottos dortigen wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Kontakten genauer belegen könnten. Zu Beziehungen zu George und seinem Kreis vgl. auch die Anm. 51 und 77. S. auch H.W. Storek, Max Kommerell 1902–1944, Marbacher Magazin 34, 1985.

43 Vgl. Ludwig Curtius, Karl Wolfskehl, in: Torso, Verstreute und nachgelassene Schriften, 1957, 233–236.

44 Vgl. Friedemann, Götter Griechenlands, Diss. 1905, wo auf S. 58ff. der Stand des Themas um 1905 glänzend skizziert ist.

### 2.3 Die Geburt der Götter Griechenlands in Frankfurt am Main

2.3.1 Als die *Götter Griechenlands* 1929 erschienen, war Walter F. Otto einer der wenigen Professoren, die seit ihrer Gründung noch immer an der Universität Frankfurt wirkten. Der seit Mai 1928 amtierende Kurator Kurt Riezler hatte glänzende Beziehungen nach Berlin – und zur klassischen Philologie, besonders zu Walter F. Otto.<sup>45</sup> Er publizierte in den von Otto herausgegebenen »Frankfurter Studien«,<sup>46</sup> Riezler versammelte einen Kreis von Freunden um sich, die, ihrer Sympathien für Stefan George wegen, als die »Georginen« verspottet wurden.<sup>47</sup>

Ums Jahr 1929 gehörten unter anderen zu dieser Gruppe: der Graecist Karl Reinhardt<sup>48</sup>, der Germanist Max Kommerell<sup>49</sup>, der Historiker Ernst Kantorowicz<sup>50</sup>. Mit allen war Walter F. Otto durch persönliche und wissenschaftliche Interessen verbunden.<sup>51</sup> Enge Kontakte bestanden auch zwischen klassischen Philologen und dem Institut für Kulturmorphologie von Leo Frobenius, das seit 1925 in Frankfurt angesiedelt war.<sup>52</sup> Frobenius wiederum stand mit dem seit 1918 im Exil auf Schloß Doorn residierenden Kaiser Wilhelm II. in Verbindung. Dem »Doorner Kreis« gehörte außer Frobenius und Karl Reinhardt unter anderen auch Walter F. Otto an. Eine lockere Beziehung bestand zwischen Philologen und dem jüdischen Lehrhaus, wo

45 Kluge, Stiftungsuniversität (s. Anm. 5) 778: »Einer der ersten, denen sich Riezler angenähert hat, war der aus Wien (gemeint: Basel, H.C.) gekommene Altphilologe Walter F. Otto, der seit der Gründung an der Frankfurter Universität wirkte und eben vor der Fertigstellung seines Werkes über die ›Götter Griechenlands‹ stand.«

46 K. Riezler, *Parmenides*, 1934 (Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike 5).

47 Kluge, S. 478f.

48 Einige Daten: K. Reinhardt, *Platons Mythen*, 1927 (Verlag Friedrich Cohen, später übergegangen an Vittorio Klostermann) ist Kurt Singer gewidmet. Zu Kurt Singer vgl. C. Becker, Nachwort zu K.R., *Vermächtnis*, S. 309; s. hier Anm. 5. Reinhardt war Schwager von Kurt Hildebrandt (1881–1966), s. L. Helbing u. a. (Hrsg.), *Stefan George, Dokumente seiner Wirkung* (Castrum Peregrini 111), 1974, 126ff.

49 Vgl. Anm. 42.

50 E. Grünewald, *Ernst Kantorowicz und Stefan George*, 1982. – Otto hat sich als Dekan im Sommer 1930 entscheidend für die Berufung von Kantorowicz eingesetzt, der als Historiker des George-Kreises bekannt und umstritten war: Grünewald, S. 83 Anm. 12; 102; s. Schivelbusch, S. 16 (s.u. Anm. 60). Weitere »Georginen« in Frankfurt: vgl. Kluge (s. Anm. 5), S. 478f.

51 Engere und weitergehende Beziehungen zu Mitgliedern des George-Kreises sind mir nicht bekannt.

52 Schivelbusch, S. 19f.; 138.

Franz Rosenzweig und Martin Buber<sup>53</sup> wirkten, »das Land der Juden mit der Seele suchend«<sup>54</sup>: Suche nach den Ursprüngen auch hier, Exodus aus der modernen Welt, Landnahme. Die Konvergenzen und Spannungen zwischen deutschem Judentum und deutschem Philhellenismus, wie sie im damaligen Frankfurt beobachtet werden können, sind uns heute nur noch schwer zugänglich: Deutsches Judentum ist nur noch eine schwache Erinnerung und ›Hellas‹ keine Devise von auch nur pädagogischer Bedeutung. Dies etwa war der geistige Raum, in dem die Niederschrift der *Götter Griechenlands* erfolgte.

2.3.2 Gegen Ende der Weimarer Republik (1928/33) galt Frankfurt als eine der führenden Universitäten Deutschlands.<sup>55</sup> Hier wirkten, um außer den bereits Genannten nur noch wenige zu erwähnen, Paul Tillich, Matthias Gelzer, Max Horkheimer und Theodor Wiesengrund-Adorno und – an der Jesuitenhochschule St. Georgen – Oswald von Nell-Breuning.

Im Jahre 1929 aber begann auch, mit dem New Yorker Börsenkrach, die Weltwirtschaftskrise, die die deutsche mit der amerikanischen Wirtschaftskrise verschmolz.<sup>56</sup> Die Weltproduktion verringerte sich bis 1932 um zwei Drittel, die Zahl der Arbeitslosen stieg von 2,9 Millionen im Januar 1929 auf über 6 Millionen im Winter 1932.

»Die demokratische Republik, die gerade erst mühsam wieder auf die Beine gekommen war, ging unter diesem letzten und härtesten Schlag sogleich zu Boden. Was vom Frühjahr 1930 bis 1933 noch folgte, war lediglich das Auszählen des bewußtlos Daliegenden.«<sup>57</sup> Noch 1929 erringt die NSDAP ihre ersten großen Erfolge: über 10% in Thüringen und einen Minister, in Coburg gar die absolute Mehrheit im Stadtrat. Die Wahlen zu den Studentenvertretungen waren ein besonderer nationalsozialistischer Triumph,<sup>58</sup> auch in Frankfurt.<sup>59</sup>

Die liberal-bürgerliche Epoche der Universität ist zu Ende: »Intel-

53 Nahum N. Glatzer, *The Frankfurt Lehrhaus*, in: *Publications of the Leo Baeck Institute of Jews from Germany, Yearbook 1*, London 1956, 105–122. Im sechsten akademischen Jahre des Lehrhauses (1924/25) wurde eine Vorlesungsreihe über die wichtigsten Orte des Kontaktes zwischen Judentum und anderen Zivilisationen – Hellenentum/Alexandrien, Islam/Corduba, Germanismus/Berlin – abgehalten (ebd. S. 117). An dieser Reihe wirkten mit: Karl Reinhardt, Josef Horowitz, Franz Schultz.

54 Sh. Ben Chorin, *Jugend an der Isar*, 1974, S. 39f.

55 Kluge, *Stiftungsuniversität* (s. Anm. 5), S. 478ff.

56 H. Heiber, *Die Republik von Weimar*, (1966) <sup>14</sup>1981, S. 196ff.; 229. Der »Schwarze Donnerstag (Freitag)« war der 24. 10. 1929.

57 Heiber, S. 215.

58 Heiber, S. 223.

59 Kluge, S. 571ff.

lektuellendämmerung«<sup>60</sup>. Im Horizont der Leser erscheinen die *Götter Griechenlands* – Symptom und Warnung.

### 3. *Theologie einer »profanen Religion«*

#### 3.1 Die theologische Überbietung des deutschen Philhellenismus

Walter F. Otto gilt als Vertreter des sogenannten »Dritten Humanismus«, den man mit Nietzsche beginnen läßt. Er selber hat sich jedoch, wie bereits gesagt, viel stärker auf Winckelmann, Goethe, Schiller, Hölderlin bezogen, also auf den sogenannten »zweiten Humanismus«. Ein Beispiel möge diese Verwendung der Klassiker verdeutlichen.<sup>61</sup>

In der Reihe der Götterporträts hat Aphrodite – aus guten Gründen (§3.2) – einen vorletzten Platz, nach Athene, Apollon, Artemis und vor Hermes. Ein Epigramm Schillers steht als Motto voran.

»Jede irdische Venus entsteht wie die erste des Himmels,  
eine dunkle Geburt aus dem unendlichen Meer.«

Nach dem Dichterwort beginnt die religionsgeschichtliche Abhandlung: »Die ›goldene‹ Aphrodite, die Göttin der Liebe, trägt einen zweifellos ungriechischen Namen. Wir wissen, daß sie aus dem Orient nach Griechenland gekommen ist...«

Der Einsatz mit der Erklärung des Namens ist traditionell und ja gerade bei Walter F. Otto nicht überraschend. Lediglich das Beiwort »goldene« Aphrodite zeigt an, daß die religionsgeschichtliche Abhandlung übergehen wird in Rühmen und theologische Definition:<sup>62</sup>

»Und was ist (Aphrodites) ewige Seinsbeschaffenheit? Es ist der bestrickende, herzegewinnende Glanz, in dem alle Dinge und die ganze Welt vor dem Auge der Liebe stehen, die Wonne des Naheseins und Einswerdens, deren Zauber die (sic) Berührung begrenzter Wesen zum Untergang im Grenzenlosen lockt.«

Das Epigramm am Anfang dieser göttlichen Physiognomik richtet an jeden Leser den Appell, seine persönliche Erfahrung als eine irdische Venus bzw. mit einer irdischen Venus aus diesem Mythos zu deuten. Die private Erfahrung wird dadurch objektiviert, formiert

60 So der Haupttitel von Wolfgang Schivelbuschs Studie *Zur Lage der Frankfurter Intelligenz in den zwanziger Jahren*, 1982.

61 GG, S. 92 – Zwei weitere Beispiele: S. 144; 153.

62 GG, S. 101. Typisch an dieser Bestimmung sind die Kategorien des Glanzes, der Totalität (eine besondere Daseinsform der ganzen Welt), der Polarität (Untergang).

und erhöht; sie erhält kosmische, mythische, archaische Dimensionen; auch auf meiner zarten Neigung ruht göttlicher Glanz. Und andererseits zieht der Mythos erst aus der Berührung mit dem Leben des lebendigen Menschen seine Kraft.

Über diese Appellfunktion hinaus ist das Schillerzitat Glied in einer wohlgefühten Kette von Texten aus deutschen Dichtern.<sup>63</sup> Dadurch wird die Verschmelzung von deutscher Klassik und griechischer Religionsgeschichte sichtbar gemacht. Gegenüber dieser klassischen Tradition des deutschen Philhellenismus tritt alles andere zurück: Klages und George ebenso wie Bachofen, Nietzsche, Rohde. Dennoch ist auch Walter F. Otto über den »zweiten Humanismus« hinausgegangen, und zwar, wie ich meine, in einer spezifisch theologischen Argumentation.

Hölderlins Götter, schreibt Walter F. Otto,<sup>64</sup> seien Aether, Sonne, Erde, Dionysos: dies sind, in Ottos religionsgeschichtlicher Systematik, vorolympische, alte Götter, chthonisch und weiblich, elementare und dämonische Kräfte, nicht aber die Gestalt, Geistigkeit, Herrlichkeit eines neuen, olympischen Gottes.

Goethe führe, an der bekannten Stelle im *Faust*<sup>65</sup>, Galatea ein, die Schöne in den Wellen, einen Dämon, dem Element verhaftet, nicht aber die goldene Aphrodite, die olympische Göttin. Diese Naturgötter aber sind, nach Walter F. Otto, eher Personifikationen in einem deistischen oder pantheistischen Weltbild.

Die olympischen Götter dagegen sind eine Offenbarung von Gestalten des Seins, die in einem bestimmten Augenblick wirklich stattgefunden hat.<sup>66</sup> Homer ist ein Zeuge dieser Offenbarung. Sie

63 Goethe, Hölderlin, Mörike, Schiller. – Walter Rehms Buch, *Griechentum und Goethezeit* trägt den Untertitel: »Geschichte eines Glaubens«; es ist zur selben Zeit gearbeitet worden wie Ottos *Götter Griechenlands* (\*seit 1928\*; Rehm, *Griechentum*, Vorwort) und erschien in einer von O. Immisch herausgegebenen Reihe: »Das Erbe der Alten. Schriften über Wesen und Wirkung der Antike.« Rehm faßt den »zweiten Humanismus«, den für Otto wichtigsten Orientierungsrahmen für seine *Götter Griechenlands*, auf als »auch ein Kapitel der Deutschen Glaubensgeschichte«, als »Religion« oder zumindest als eine »Art von Ersatzreligion« (Rehm, *Griechentum*, S. 13). Zu den Versuchen einer »deutschen Glaubensgeschichte« in den dreißiger Jahren (z.B. J.W. Hauer, E. Mandel, D. Pfister) vgl. Verf., *Neuheiden*, in: *Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik*, 1982.

64 Otto, *Der Dichter und die alten Götter*, 1942, S. 38; vgl. § 3.3, Anm. 87. Vgl. GG, S. 159ff.; Otto, *Der griechische Göttermythos bei Goethe und Hölderlin* (1939), in: Ders., *Gestalt*, S. 183ff.; Ders., *Der Ursprung von Mythos und Kultus. Zu Hölderlins Empedokles* (1940), ebd. S. 229ff.

65 *Faust*, 2. Teil, 2. Akt, V. 8144ff.: »Im Farbenspiel zu Venus Muschelwagen, / kommt Galatee, die Schönste nun, getragen, / die seit sich Kypris von uns abgekehrt, / in Paphos wird als Göttin selbst verehrt.« Vgl. Goethe, *Paralipomena* 88 (125; 6.2. 1830; Beutlers Ausgabe 5, S. 580f.): »Muschelwagen der Venus«.

66 Vgl. GG, S. 21; 132f.; 164.

kann immer wieder stattfinden, auch heute noch, denn: die Götter sind (§ 1.3). Gelegentlich berichtet Walter F. Otto sogar von derartigen Offenbarungen in der Neuzeit.<sup>67</sup> So werden die naturphilosophischen, naturreligiösen, pantheistischen Positionen überboten durch die Annahme einer bestimmten historischen Offenbarung von bestimmten Gottheiten.

Diese Einsicht zu systematisieren, zu verteidigen und zu aktualisieren, in bestehende Bildungstraditionen zu integrieren und so zu verbreiten ist die Aufgabe des Buches *Die Götter Griechenlands*. Insofern ist es ein theologisches Buch. Walter F. Otto gehörte nicht zu jenen Schöngelbsten, die Antikes oder Goethisches zur gelegentlichen Anregung ihres Gefühlslebens gebrauchen. Die Kraft und Ausdauer, mit der er seine Aufgabe verfolgte, ist motiviert durch die Einsicht, den deutschen Hellenismus über Goethe und Hölderlin hinausführen zu müssen.

### 3.2 Konservative Positionen

Walter F. Ottos olympische Theologie ist zeitbedingt, wie alle Theologie und alle Religionswissenschaft. Unter den Stichworten ›Götterständestaat‹ und ›Geschlechtermetaphysik‹ möchte ich zwei Gedankenreihen referieren, in denen die theologische Umformulierung sozialer Annahmen besonders deutlich wird, gerade weil sie vom religionsgeschichtlichen Material *nicht* unterstützt ist.

3.2.1 Die alten Götter sind von den neuen, den olympischen überwunden worden; sie sind zwar nicht vernichtet, aber im Rang zurückgesetzt: die »uralte Ordnung« der Erde, der Verwandtschaft, ein »Reich des Irrationalen« – die chthonischen Mächte – bleibt »in der Tiefe ehrwürdig bestehen, aber die Krone der wahren Göttlichkeit muß es einem höheren Reiche lassen«.<sup>68</sup> – »Der letzte Ernst ist nicht mehr bei den Mächten des Blutes, der Erde und des Dunkels.«<sup>69</sup> Also nicht Erdmutter und Dionysos, sondern Licht, Klarheit, Geist, männlicher Adel: und das ist Athene.<sup>70</sup> Diese Wertsetzung ist in einer Epoche der »Zerstörung der Vernunft« nicht selbstverständlich.

Andererseits ist die »geadelte Männlichkeit«<sup>71</sup> des Geistes Teil

67 GG, S. 129; Otto, *Das Weltgefühl*, S. 128 (über Otto Braun und Apollon); zu Hans von Prott vgl. C. A. Bernoulli, *Urreligion und antike Symbole II*, 1926, 5ff. (Hinweis von St. Meyer, Tübingen).

68 GG, S. 147; 149; 151.

69 GG, S. 151. – Die Formulierung richtet sich wahrscheinlich gegen Ludwig Klages und Münchner Kosmiker; Otto folgt hier eher einer Geschichtsspekulation, wie Bachofen sie entwickelt hat.

70 GG, S. 151; 155.

71 GG, S. 251ff.; mit Bezug auf Nietzsche.

einer aristokratischen Weltordnung. Die Prädikate ›adelig und vornehm, herrlich und leuchtend, Größe und Glanz, Hoheit und Herrlichkeit‹ sind fix für die Olympier reserviert. Die Heroen Homers sind die Mittler einer vom Himmel zur Erde reichenden Genealogie des Adels. So hat die griechische Aristokratie ihre Privilegien religiös und theologisch abgesichert, gegen soziale Kritik immunisiert.

Im Jahre 1929 gerät diese aristokratische Theologie in einen aktuellen Kontext. Die Adelsgötter sollen lehren, worauf es ankommt: »nicht Glück, sondern Größe«, denn: »Der Rechtsanspruch auf Glück, den der einzelne zu haben glaubt, erhebt sich über das sinkende Bewußtsein göttlicher Gegenwart.« Der Bauer Hesiod und der athenische Bürger Euripides haben nicht etwa die griechische Religion geklärt oder vertieft: »der Ruf nach Gerechtigkeit ist vielmehr ein Zeichen der beginnenden Entgöttlichung der Welt.«<sup>72</sup>

Die Ordnungsvorstellung vom Ständestaat ist hier zweifach projiziert: einmal in das archaische Griechenland als eine Ordnung von Adel, Bauer, Bürger, und dann noch einmal in die Hierarchie der Götter mit dem großen adligen Geist an der Spitze. In der griechischen Geschichte und Religionsgeschichte ist das so nicht auszumachen. Diese Projektion ist nur durch die soziale Gebundenheit der klassischen Altertumswissenschaft an ihre Standesvertreter in den Schulen und die Geistesaristokratie an den Universitäten zu erklären. Diese Schicht hat bereits im 19. Jahrhundert ein vorindustrielles, aristokratische, heroisches Menschenbild – als Kontrast, Ausweg, Utopie – propagiert, und zwar für den neuen Bürger-, Geistes- und Bildungsadel.

3.2.2 Die Götterhierarchie als ganze basiert auf einer besonderen Ordnung der Geschlechter: unten, dunkel, dumpf, unheimlich, unfrei das weibliche Element, droben im Lichte die Ideale »geadelter Männlichkeit«.<sup>73</sup> Es sei kein Zufall, daß das weibliche Geschlecht in der homerischen Religion zurücktrete: »Die Götter, die dort an der Spitze stehen, sind nicht bloß männlichen Geschlechtes, sondern sie repräsentieren auch mit aller Entschiedenheit den männlichen Geist. Wenn sich auch Athena mit Zeus und Apollon zur höchsten

72 GG, S. 253f. – In dem Essay »Der griechische Mensch und die Nachwelt« (in: Europäische Revue 1937, 637) zitiert Otto zustimmend Jacob Burckhardts Weltgeschichtliche Betrachtungen: »Völker haben (!) bestimmte Lebenszüge an den Tag zu bringen . . ., und zwar völlig (!) ohne Rücksicht auf die Beglückung der Einzelnen.« – Über den »neuen Adel«, wie er um 1930 geplant wurde, vgl. z.B. Alfred Rosenberg, Mythos des 20. Jhs., <sup>3</sup>1932, 550f.; 585.

73 GG, S. 154f. (mit Berufung auf Bachofen) und 251f.; GG, S. 19ff. (Religion und Mythos der Vorzeit) schöpft ebenfalls aus Bachofen. Vgl. Hartmut Zinser, Der Mythos des Mutterrechts. Verhandlung von drei aktuellen Theorien des Geschlechterkampfes, 1981, bes. S. 10ff: »Der Geist ist männlich. J.J. Bachofen und das Mutterrecht.«



Dreiheit verbindet, so verleugnet gerade sie die weibliche Art ausdrücklich und macht sich selbst zum Genius der männlichen.« So zeigen denn die drei großen olympischen Gottheiten »in dreifacher Gestalt das Ideal geadelter Männlichkeit«. Athene gehöre »ganz dem Reiche der Männlichkeit an« und habe »als Gottheit rein männlichen Charakter«. <sup>74</sup> Diese Theologie trifft vielleicht zu auf die heroischen Epen Homers, aber nicht auf irgendeine konkrete Gruppe oder Epoche in der wirklich und alltäglich praktizierten griechischen Religion.

Daß Walter F. Otto auf dieser Geschlechtermetaphysik und Geschlechterhierarchie insistiert, hat, neben anderen, zwei Gründe:

(a) Die Differenz zwischen Christentum und Hellenentum wurde gleichgesetzt mit jener von Männlichkeit und Weiblichkeit; das Christentum ist weiblich und unvornehm, das Heidentum dagegen ist männlich; das Christentum ist eifernd, eifersüchtig, unfrei, das Heidentum ist tolerant. <sup>75</sup>

(b) In der Tradition des Neuhumanismus und in der Praxis des humanistischen (Knaben-)Gymnasiums gibt es Züge eines »anti-intellektuellen Frauenbildes«. <sup>76</sup> »Es identifizierte mit Bildung und Intellektualität geschlechtsspezifisch als männliche Bildung die Normen der formalen Alt Sprachenbildung und stellte Frauen als unbildsam, emotional (...) gegenüber ...«.

3.2.3 Im Jahre 1929 also sind die Götter Griechenlands »altkonservativ« geworden. Revolutionäre Absichten, wie andere Konservative sie damals hegten, liegen ihnen zwar fern; doch waren sie der Republik von Weimar keine Stütze. Dem nationalsozialistischen Staat wurden sie zur »Reaktion« und zu einer Möglichkeit des geistigen Widerstandes.

Herr Spengler von der Sicherheitspolizei beklagt im Jahre 1943 die Verbreitung übervölkischer humanistischer Ideen, die aktive Kulturpropaganda Ottos, der sogar »Kreise« gebildet habe: <sup>77</sup> »So war

74 GG, S. 251.

75 Vgl. GG, S. 252; die Metaphorik, von Nietzsche übernommen, ist schon in dem Aufsatz über »Das Weltgefühl des klassischen Heidentums« (1920/21) voll entwickelt: »... die neuzeitliche Kultur Europas ... ist weiblich und christlich«.

76 Bärbel Gafert, Höhere Bildung, 192f. Die Richtigkeit dieser Behauptung ist mir – über die von Gafert vorgetragene Materialien hinaus – nicht nachprüfbar. Die antike Erotik, die sich nicht aus allen gymnasialen Schultexten purgieren ließ, ist natürlich kein Gegenargument. – Vgl. R. Sühnel, Götter Griechenlands, 1935, S. 37f.: »denn es ist durchaus ungrüchisch, die höchste Vollkommenheit in weiblicher Gestalt zu schauen.«

77 Spengler an den Beauftragten des Führers für die Überwachung der gesamten geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der NSDAP, 26. 1. 1943. Bei der Beurteilung dieses Textes darf nie vergessen

er der eigentliche geistige Kopf jenes liberalen humanistischen Kreises, der vor und einige Zeit nach der Machtübernahme an der Frankfurter Universität und im Frankfurter Kulturleben die große Rolle gespielt hat. In diesem Freundeskreis fand er sich zusammen mit Männern wie dem 1933 abgesetzten Kurator Riezler, dem ebenfalls 1933 beseitigten und dann nach New York emigrierten Kulturphilosophen Paul Tillich und dem jüdischen Geschichtsprofessor Kantorowicz. Otto war auch der eigentlich führende Mann des ›Kreises der Runde‹, der sich 1933 mit dem Bestreben bildete, einen ›Dritten Humanismus als den kulturellen Inhalt‹ des Dritten Reiches zu entwickeln. Noch bis in die Jahre 1933/34 hinein war Otto ferner einer der Eifrigsten im George-Kreis.«

Der durchschlagende Beweis für die reaktionäre Haltung Walter F. Ottos folgt aber nun erst. Die Sicherheitspolizei hatte einen Brief an den Exkaiser in Doorn in die Hand bekommen, den Walter F. Otto im Jahre 1938 im Namen des immer noch existierenden Doorner Arbeitskreises geschrieben hatte. Der Obersturmbannführer Spengler vom Sicherheitsdienst zitiert daraus die folgenden Sätze:

»Die Mitglieder der Doorner Arbeitsgemeinschaft begehen diesen Tag mit besonderer Bewegtheit, in stolzer Erinnerung an viele bedeutungsvolle und festliche Stunden schöpferischer geistiger Gemeinschaft unter den Augen ihres hohen Präsidenten, einer wissenschaftlichen Vereinigung, wie sie in unserem Zeitalter nur ein einziges Mal existiert. Mit wiederholten Wünschen und ehrfurchtsvollem Gruß Ew. Majestät dankbarlichst ergebener W. F. Otto.«

Es waren auch die Götter Griechenlands, wie Walter F. Otto sie konzipiert hatte, die ihn gegen Rassismus, gegen den neuen Übermenschen, gegen nordisches Erbe und deutsche Gottschau gefeiert haben.<sup>78</sup> Seine Theologie blieb auch unter dem Nationalsozialismus aristokratisch – nicht plebeisch wie der Nationalsozialismus; hellenisch – nicht germanisch, nordisch oder arisch;<sup>79</sup> kosmopolitisch – nicht nationalistisch; humanistisch – nicht rassistisch.

---

werden, daß es sich um eine Denunziation handelt, deren Angaben zu prüfen bleiben. Die Angaben über Ottos Beziehungen zum »Dritten Humanismus« und zum George-Kreis sind nicht korrekt, vgl. Anm. 42 und 51.

78 Vgl. Otto, *Der griechische Mensch und die Nachwelt*, in: Ders., *Gestalt*, S. 161ff.; bes. 171ff. mit deutlicher Distanzierung, ebenso in seinen Beiträgen zum *Jahrbuch für geistige Überlieferung*.

79 Die Iranier, sagt Otto (a. a. O.) ironisch, hätten den Dualismus ins Christentum gebracht; also könne man nicht, um den Dualismus zu überwinden, gegen das Christentum das ›arische Erbe‹ stellen. Die Polarität der olympischen Theologie ist die systematische Alternative zum iranisch-jüdisch-christlichen Dualismus.

Wie viel oder wie wenig hat dieser »humanistische Widerstand«<sup>80</sup> ausgerichtet? Wieviel auch immer – er soll nicht vergessen sein.

### 3.3 »Heimliche Opferflammen«

Mit den Mitteln von Kirchengeschichte, Religionssoziologie und Religionswissenschaft, soweit ich sie kenne, ist die Theologie, die Walter F. Otto schuf, und die Wirkung, die sie ausübte, schwer zu fassen. Er hatte keine soziologisch faßbare ›Gemeinde‹; keinen ›Kreis‹ wie Stefan George; er hat keine ›Bewegung‹ gegründet wie Hauer; sich nicht in den Lehrerverbänden engagiert wie Werner Jaeger; sich nicht einer ›Schule‹ verbunden, wie etwa Karl Kerényi dem Eranos-Kreis und der Schule C.G. Jungs. Und doch will er noch anderes vermitteln als Wissenschaft, Bildung oder Unterhaltung. Läßt sich das fassen mit Begriffen wie: Großstadtreligion (Frankfurt) – Lesegemeinde – Professorenreligion – Kathederprophetie – Privatreligion der Gebildeten statt oder neben einem Christentum<sup>81</sup> – Goethereligion des deutschen Kulturprotestantismus<sup>82</sup> – Kunstreligion mit Naturfrömmigkeit<sup>83</sup>?

Ich wage keine Antwort; ich möchte aber versuchen, Walter F. Ottos Theologie in eine Religionsgeschichte Deutschlands (Europas) einzuordnen.

1. Walter F. Otto verknüpft sich mit der antiken Religion, und zwar mittels subversiver Traditionen der Spätantike, die im Widerstand gegen ein Staatskirchentum ausgebildet wurden.
2. Bereits die olympische Religion ist, in Ottos Theologie, »keine Kultreligion mehr«.<sup>84</sup> Das bedeutet: die kultlose Zuwendung des neuzeitlichen Menschen zu den Göttern Griechenlands bleibt nicht unvollkommene Erinnerung, im Gegenteil: diese Art der

<sup>80</sup> Vgl. Ludwig Curtius, Deutsche und Antike Welt. Lebenserinnerungen 1950, S. 511ff.

<sup>81</sup> Der Begriff *religio eruditorum* als Gegensatz zu *religio pauperum, infirmorum* stammt aus den theologischen Diskussionen des 16. Jhs. Für Otto kämen als soziologisch faßbare Trägerschicht vor allem Lehrer und Lehrerverbände in Frage.

<sup>82</sup> Goethe, Dichtung und Wahrheit, 3, 15 B. (S. 695): »... und so bildete ich mir ein Christentum zu meinem Privatgebrauch...«. In dieser »eigenen Religion« ist die Grundlage der »neue Platonismus« (ebd. 2, 8, S. 375; 385). Manchen galt das als ›heydnisch‹.

<sup>83</sup> Beachte (a) die Bildbetrachtungen bei Otto, GG, S. 231; das Ergebnis dieser Meditation wird in rituellen Ausdrücken beschrieben: »ein Bad der Wiedergeburt in ewigen Wassern«; (b) die Naturstücke: 121f. (Die Nacht); 162 (Jungfrau und Wildnis); 252 (Die Frau). Schilderungen der griechischen Landschaft wurden auch dann nicht in größerem Umfang eingefügt, als Otto Griechenland besucht hatte.

<sup>84</sup> Otto, Der Dichter, S. 161. Über die Berechtigung dieser These kann hier nicht gehandelt werden.

Verehrung entspricht genau dem Wesen der Götter Griechenlands. Die Zuwendung in Kunst, Mythos, Dichtung, Tanz ist authentische, vollkommene, wirkliche Verehrung dieser Götter. Und das nennt Otto »profane Religion«. <sup>85</sup>

Diese Kongruenz von olympischer Religion und neuzeitlicher Frömmigkeit ist, wenn ich recht sehe, ein drittes zentrales Dogma in Walter F. Ottos theologischem System. Deshalb seien hierfür einige Belege angeführt.

Die olympische Religion, schreibt Walter F. Otto, ist »eine Religion ohnegleichen, die heimlich in uns fortlebt«. <sup>86</sup> »Wie viele heimliche Opferflammen haben für sie gebrannt, als das alte Griechentum längst nicht mehr war!« <sup>87</sup> »Profane Religion« – Otto vermeidet mit Bedacht die Ausdrücke »Mystik« und »Gnosis«. <sup>88</sup> – ist Religion ohne Kult: »Erkenntnis und Anbetung (sind) eins.« <sup>89</sup> Die Kunst in unseren Musentempeln ist ein Ort der Meditation: <sup>90</sup> »Wir alle kennen die griechischen Götter seit unserer Kindheit. Wir haben vor ihren Marmorbildern gestanden und einen Hauch überirdischer Seligkeit verspürt.« <sup>91</sup> Dementsprechend kann eine Bildmeditation als Ritual beschrieben werden: (sie ist) »ein Bad der Wiedergeburt in ewigen Wassern«. <sup>92</sup> Mit derselben spiritualisierten Kultsprache umschreibt

85 Otto, *Der griechische Mensch* (1937), in: Ders., *Gestalt*, S. 176 und 177; Ders., *Die Musen*, 1954, Vorwort.

86 Otto, *Gestalt*, S. 176f. – Zur Ausdrucksweise vgl. E. Troeltsch über die »heimliche Religion der Gebildeten«, das »heimliche Deutschland« im George-Kreis (s. E. Grünewald, E. Kantorowicz, S. 74ff. und 132) oder den jugendbewegten Vers: »Heimliche Fahne / weht aus unsres Feuers Atem.«

87 Otto, *Der Dichter*, S. 160; vgl. S. 38: »Durch ihn (Hölderlin) muß sich der uralte, im neueren Europa auf vielfache Weise wiedergelehrte Gottesdienst in seiner wahren Bedeutung erhellen.« Für das Selbstverständnis Ottos ist es entscheidend, daß er theologisch über Hölderlin, Goethe, Nietzsche hinausgekommen ist, oder – mit mythologischen Chiffren: statt Kronos bei Hölderlin der Kronide Zeus bei Otto, statt Galatea bei Goethe Aphrodite bei Otto usw. Aus dieser Tradition, aber über sie hinaus will Otto wirken: nur so erklärt sich m.E. der kerygmatische Zug in den hier zitierten Texten.

88 Vgl. R. Borchardt, *Pseudognostische Geschichtsschreibung* (1930), in: *Prosa IV*, 292ff. (gegen Wolters, Gundolf, Kantorowicz und George); der haeresiologische Begriff, von H. H. Schaefer zu Borchardt gekommen, hilft m.E. trotz Borchardts imponierender Wortgebärde in der Sache wenig, weder bei George noch bei Otto. Hans Jonas' Arbeiten zur Gnosis konnte Borchardt noch nicht kennen. Andererseits ist mystische Terminologie bei Otto unverkennbar: vgl. z. B. GG, S. 164.

89 Otto, *Der griechische Mensch*, S. 178; vgl. GG, S. 162: »Eine wundervolle Erkenntnis, die man auch Erleben nennen kann« (scil. die Erkenntnis der göttlichen Gestalt).

90 Otto, *Gestalt*, S. 93ff.; 163f.

91 Otto, *Gestalt*, S. 117.

92 GG, S. 231; vgl. hier Anm. 83.

Walter F. Otto die Religiosität der »heimlichen Heiden« in der europäischen Religionsgeschichte:<sup>93</sup> »Wenn sie auch keinen Göttern opfern, im Verborgenen ihres Herzens scheinen sie Tempel und Altäre errichtet zu haben und dem alten Heidentum anzuhängen.«

Dies ist die »heimliche Opferflamme«, der »unsichtbare Tempel«, der »dunkle Strom« unter der Oberfläche der Christentums-geschichte.<sup>94</sup> Diesen »dunklen Strom«, seine Verzweigungen in Wissenschaft und Bildungswesen zu erforschen, ist, so scheint mir, eine wichtige Aufgabe für eine Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik.

### *Bibliographische Notiz*

#### *1 Werke von W.F. Otto (Auswahl)*

Nomina Latina ... Dissertat. Bonnæ 1897, 741–779

Aufsätze zur Römischen Religionsgeschichte (1905–1916), 1975

Das Weltgefühl des klassischen Heidentums, in: Die Tat 12, 1920/21, 123–134

Der Geist der Antike und die christliche Welt, 1923

Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens, 1923

Die altgriechische Gottesidee, 1926

Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes, 1929 (Rezension: M.P. Nilsson, Dt. Lit. Ztg. 50, 1929, 1334–1337); Abkürzung hier: GG

Dionysos. Mythos und Kultus, 1933 (Rezension: M.P. Nilsson, in: Gnomon 11, 1935, 177–181)

93 Otto, Der Dichter (1942), S. 11.

94 Otto, Das Weltgefühl (1920/21), Schlußsatz! Vgl. Otto, Jb. f. geist. Überl. 1941, S. 137: »So bauen wir den alten Göttern unsichtbare Tempel«. Die Formulierung erinnert an Apokalypse 21,22: »Einen Tempel sah ich nicht (scil. in dem neuen Jerusalem). Gott, der Herr, der allmächtige, und das Lamm ist ihr Tempel.« – Vgl. Otto, Jb. f. geist. Überl. 1940, S. 34: »Nichts liegt uns ferner als ein Spiel mit längst untergegangenen Gottesdiensten. Kultur und Mythos müssen für uns anderes bedeuten, als sie vor Jahrtausenden bedeutet haben. Aber die göttlichen Gestalten des Seins warten darauf, uns Unendliches zu sagen, und unser Schicksal wird selbst die Form finden, in der sie uns wieder sichtbar werden können.« – Über die Ansätze zu dieser Form von Religion in der Antike vgl. die Diskussion über »Buchmythen« und »literarische Mysterien« (R. Reitzenstein); ein besonderes Thema ist die Umformung der griechischen und römischen Religionen unter dem Druck des Christentums in der Spät- und Subantike. Als Textbasis könnten die Hymnen des Proklos (412–485) dienen. Analoge Tendenzen zu Sublimierung, Verinnerlichung, Aesthetisierung entstehen in bestimmten Epochen und Schichten vieler Religionen, vgl. z.B. zwei Werke aus der Epoche von Ottos GG: H. Wenschkewitz, Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe, 1932, und, zum Begriff der »unsichtbaren Kirche«: E. Benz, Ecclesia spiritualis, 1934. – Hegel schreibt im Januar 1785 an Schelling nach Tübingen: »Vernunft und Freiheit bleiben unsere Lösung, und unser Vereinigungspunkt die unsichtbare Kirche.« (Aus: H. Zinser, Hegels Briefe, 1982, 18.)

Der Dichter und die alten Götter, 1942  
 Die Museen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens, 1954  
 Die Gestalt und das Sein. Gesammelte Abhandlungen über den Mythos und seine Bedeutung für die Menschheit, 1955  
 Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion, 1956; <sup>2</sup>1979 (mit einem »Nachwort 1974« vom B. Wyss, S. 116–132)  
 Mythos und Welt (hrsg. v. K. v. Fritz), 1962  
 Das Wort der Antike (hrsg. v. K. v. Fritz), 1962  
 Die Wirklichkeit der Götter. Von der Unzerstörbarkeit griechischer Weltsicht, 1963

*2 Zu Leben und Werk von W.F. Otto*

Cancik, H.: Dionysos 1933. W.F. Otto als Religionswissenschaftler und Theologe der Weimarer Republik II, in: R. Faber/R. Schlesier (Hrsg.), Restauration der Götter, 1986  
 Hölscher, U.: Die Chance des Unbehagens, 1965 (bes. S. 31ff.; 75f.)  
 Kerényi, K.: Walter Friedrich Otto – Erinnerung und Rechenschaft, in: Paideuma 7, 1959, 1–10 (abgedruckt in: Otto, Wirklichkeit der Götter, 144–155)  
 Merentites, K.I.: Walter F. Otto, O Bios kai to ergon autou, Athen 1959  
 Pöschl, V.: Walter F. Otto e Karl Reinhardt, in: Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, class. lett. e filos., Ser. III, vol. V 3, 1975, 955–983  
 Theiler, W.: Walter F. Otto†, in: Gnomon 32, 1960, 87–90  
 Weinreich, O.: Nachruf auf W.F. Otto, in: O. Weinreich, Ausgewählte Schriften 2, 322–324  
 Wyss, B.: s.o. 1, Theophania

*3 Universitätsgeschichte – Wissenschaftsgeschichte – Religionsgeschichte*

Burkert, W.: Griechische Mythologie und die Geistesgeschichte der Moderne, Entretiens sur l'Antiquité classique 26, 1980, 159–207  
 Cancik, H. (Hrsg.): Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik, 1982  
 Ders.: Antike Volkskunde 1936, in: Der altsprachliche Unterricht XXV 3, 1982, 80–99  
 Ders.: Erwin Rohde – ein Philologe der Bismarckzeit, in: Semper Apertus. Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386–1986, Bd. 2, 1985, 436–505  
 Canfora, L.: Ideologie del Classicismo, 1980 (behandelt Otto nicht, tradiert diem.E. unglaubwürdige Anekdote über Otto und die Stieropfer an Zeus)  
 Frenzel, H.: George-Kreis und Geschichtswissenschaft. Darstellung und Kritik der Auffassung des George-Kreises vom geschichtlichen Erkennen, Diss. phil. Leipzig 1932  
 Friedemann, H.: Die Götter Griechenlands, Diss. Berlin 1905  
 Fügen, H.N.: Der George-Kreis in der dritten Generation, in: W. Rothe (Hrsg.): Die deutsche Literatur in der Weimarer Republik, 1974, 354–358  
 Grünewald, E.: Ernst Kantorowicz und Stefan George, 1982  
 Kluge, P.: Die Stiftungsuniversität Frankfurt a. Main 1914–1932, Frankfurt 1972, 593 S., zahlr. Abb. (bes. S. 549ff. zum Jahre 1929)  
 Rehm, W.: Griechentum und Goethezeit, Geschichte eines Glaubens (Leipzig 1931), <sup>3</sup>1951  
 Ders.: Götterstille und Göttertrauer. Aufsätze zur deutsch-antiken Begegnung, 1951 (Der Aufsatz »Götterstille...« erschien zuerst im Jahrbuch des freien deutschen Hochstiftes, 1931 [S. 208–397 = S. 101–182 des Sammelbandes]; W.F. Otto ist in den Anmerkungen berücksichtigt.)  
 Ringer, F.K.: The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890–1933, Cambridge Mass. 1969

- Schivelbusch, W.: Intellektuellendämmerung. Zur Lage der Frankfurter Intelligenz in den zwanziger Jahren, 1982
- Schneider, K.: Die schweigenden Götter. Eine Studie zur Gottesvorstellung des religiösen Platonismus, 1966 (Diss. Tübingen 1963) – eine »wirkungsgeschichtliche Betrachtung« mit Schwerpunkt auf der (neu)-platonischen Theologie und deren Wirkung auf Hölderlin und den deutschen Neuhumanismus; eine methodisch sehr reflektierte geistesgeschichtliche Arbeit, die auch W.F. Otto seinen Ort in der neueren Religionsgeschichte anweist (bes. S. 12f.)
- Sühnel, R.: Die Götter Griechenlands und die deutsche Klassik, 1936 (Diss. Leipzig 1935)

# Dionysos 1933

W.F. Otto, ein Religionswissenschaftler  
und Theologe am Ende der  
Weimarer Republik (II)

## 1 Das Buch

### 1.1 Frankfurter Studien

Im Jahre 1933, dem Jahr der nationalsozialistischen Machtergreifung, erschien, als vierter Band der »Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike«, Walter F. Ottos *Dionysos, Mythos und Kultus*. Das Buch ist Abschluß und Höhepunkt einer dreiteiligen Reihe. Vier Jahre zuvor, als die Weltwirtschaftskrise die Weimarer Republik zerstörte, waren in Frankfurt Ottos *Götter Griechenlands* erschienen (1929). Schon zehn Jahre lag jene Polemik zurück, die Otto 1923 im Namen des antiken Geistes gegen die christliche Welt geführt hatte. Diese Polemik hatte ihm den Namen »Nietzsche redivivus« eingebracht.<sup>1</sup>

Im *Dionysos* kommt das Christentum nicht mehr vor. Die Sache Nietzsches wird nicht in religionsvergleichender Polemik, geschweige denn als literargeschichtliche Korrektur zur *Geburt der Tragödie* vorgetragen. Vielmehr – entschieden und selbstbewußt wählt sich Walter F. Otto nunmehr sein Thema: nichts Geringeres als Dionysos selbst. Die Kongruenz von Gegenstand, biographischer Situation des Verfassers und geschichtlichem Augenblick gibt dieser knapp zweihundert Seiten starken Monographie ein Gewicht, das über die Wissenschaftsgeschichte hinausgeht.

Ottos Meisterwerk erschien in einer Reihe, die er erst ein Jahr zuvor gegründet hatte, in den »Frankfurter Studien«<sup>2</sup>. Diese Reihe spiegelt das Programm der »Frankfurter Schule«, die sich seit seiner Berufung im Jahre 1914 allmählich um Walter F. Otto gebildet hatte<sup>3</sup>.

---

1 Walter F. Otto, *Der Geist der Antike und die christliche Welt*, 1923. Otto hat später dieses Werk kritisch beurteilt.

2 Noch 1938, in dem Jahre, in dem die *Frankfurter Studien* abbrechen, erscheint, innerhalb der Reihe, die zweite Auflage des *Dionysos*. Karl Kerényi, der einen erheblichen Teil seines Lebenswerkes dem Studium der dionysischen Religion gewidmet hat, hält am 22. Juni 1934, zum 60. Geburtstag von W.F. Otto, einen Vortrag über »Dionysos und das Tragische in der Antigone« (*Frankfurter Studien* 13), in dem er an Ottos *Dionysos* anknüpft.

3 Zur allgemeinen Geschichte der Universität vgl. P. Kluge, *Die Stiftungsuniversität Frankfurt a.M. 1914–1932*, Frankfurt 1972.



Hier publizierten Ottos Schüler Franz Altheim und Carl Koch die Beiträge zur römischen Religionsgeschichte, die allgemein von ihrem Lehrer erwartet worden waren<sup>4</sup>. Kurt Riezler, seit 1928 Kurator der Universität Frankfurt, veröffentlichte hier noch 1934 eine philosophische Studie zu Parmenides; 1933 war er als Haupt der sogenannten »Riezler-Clique«, der Otto, Karl Reinhardt, Paul Tillich, Ernst Kantorowicz angehörten, seines Amtes enthoben worden. Die Reihe konnte sich bis 1938 halten; sie hieß »Frankfurter Studien«, obschon ihr Herausgeber schon 1934, ein Jahr also nach dem Erscheinen seines »Dionysos«, nach Königsberg zwangsversetzt worden war. Der 16. und letzte Band stammt von Karl Schlechta, der mit Hilfe von W.F. Otto und Karl Reinhardt an das Nietzsche-Archiv in Weimar gelangte. Der vor wenigen Wochen, im Februar 1985, nach schwerem Leiden verstorbene Gelehrte machte damals in Weimar eine Entdeckung, durch die die Nietzsche-Forschung revolutioniert wurde: die Fälschungen, Collagen, Autodafés, die Frau Dr. Elisabeth Förster-Nietzsche († 8. 11. 1935) mit den Manuskripten ihres Bruders angestellt hatte. Sein Beitrag zu den »Frankfurter Studien« erschien 1938; er behandelt »Goethe in seinem Verhältnis zu Aristoteles«; er ist »dem Freunde Max Kommerell« gewidmet.

Die Bezeichnung »Frankfurter Schule« für dieses Geflecht von persönlichen Beziehungen, Schüler- und Freundschaftsverhältnissen, Forschungsinteressen, gemeinsamen Gegnern, Verbündeten – z.B. Leo Frobenius – und Vorbildern – z.B. Stefan George – ist im Jahre 1934 zum ersten Mal nachweisbar<sup>5</sup>, lange also bevor das Institut für Sozialforschung – Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Friedrich Pollock, Herbert Marcuse – den Namen »Frankfurter Schule« sich zugeeignet hatte<sup>6</sup>.

4 Vgl. die Übersicht über die Titel der *Frankfurter Studien* in der bibliographischen Notiz.

5 H.J. Rose, »Altheim: Revolutionary or Reactionary«, in *Harvard Theol. Rev.* 1934, 33–51; für ihn ist der Name offenbar noch nicht fest eingebürgert. – K. Kerényi, Rezension von L. Euing, *Die Sage von Tanaquil*, 1933 (*Frankfurter Studien* 2), in: *Gnomon* 1934, 134–139; S. 134: »Eine Arbeit aus W.F. Ottos Frankfurter Schule...« – Oskar Goldberg, Rezension von C. Koch, *Der römische Jupiter*, 1937 (*Frankf. Stud.* 14), in: *Maß und Wert* 1, 1938, 507–511: (ein Buch) »aus dem Frankfurter Mythologenkreise«.

6 Martin Jay, *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923–1950*, Frankfurt/M. 1976, S. 13, Anm.: »Der Begriff einer eigenen und besonderen Schule (bildete) sich erst heraus, nachdem das Institut gezwungen war, Frankfurt zu verlassen. Die Bezeichnung selbst fand ihre Anwendung erst, als das Institut im Jahre 1950 nach Deutschland zurückkehrte.« (Hinweis von St. Meyer).

## 1.2 »Inhalt«

Das Buch besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil entwickelt auf knapp vierzig Seiten vier allgemeine Thesen zu Kultus, Mythos, Kultur und Religionswissenschaft.

- a) Der Kultus ist eine uralte, ursprüngliche, unmittelbare Reaktion auf eine objektive Ur-Offenbarung des Göttlichen, nicht ›magische‹ Praxis zur Befriedigung ›niederer‹ menschlicher Bedürfnisse<sup>7</sup>;
- b) der Mythos ist kein Erzeugnis der Dichter, sondern steht mit gleichem Wahrheitsanspruch neben dem Kultus<sup>8</sup>;
- c) »alle schöpferischen Betätigungen des Menschen (müssen) ohne Unterschied als Kulthandlungen bezeichnet werden«: alle Künste sind »weltlich« gewordene Teile des Kultus<sup>9</sup>;
- d) die konventionelle Religionswissenschaft ist, da sie Teil einer auf Zweckrationalität und Profit gerichteten »bürgerlichen Gesellschaft« ist, unfähig, den wirklichen Gehalt der Begriffe Kultus und Mythos zu erfassen<sup>10</sup>.

Diese Wissenschaftskritik ist zugleich Kulturkritik: wider die »Gesinnung des modernen Menschen«, sein »stückhaftes, mechanistisches Denken«<sup>11</sup>, seinen »matten, nüchternen Verstand«<sup>12</sup>, der alles aufs Zweckmäßige reduziert, aufs niedrigere Bedürfnis, aus dem sich allmählich das Höhere entwickeln sollte<sup>13</sup>. Das Gegenteil, so Otto, ist richtig.

Der zweite Teil, schlicht und anspruchsvoll »Dionysos« betitelt, ist eine Art mythologischer Biographie: Heimat, Namen und Eltern, sein Wirken unter den Menschen, schließlich sein Tod, Wiederauf-erstehen und Fortleben; denn, nach Otto, lebt der »Dionysische Geist« in der Tragödie auch »heute noch«<sup>14</sup>.

7 Otto, *Dionysos*, S. 16ff., 20f., 32.

8 S. 18f.

9 S. 28. Der Titel der *Frankfurter Studien* lautet: »Zur Religion und Kultur der Antike« (nicht etwa umgekehrt). – Nach Otto ist »selbst die Sprache ... zweifellos im Verkehr mit dem Erhabenen, Weltbewegenden geschaffen worden«: im Anfang also war Loben, Preisen, Beten im Angesicht der Uroffenbarung, nicht Schrei um Hilfe, Lockruf, Befehl.

10 S. 16ff., 38 (gegen Nilsson).

11 S. 14.

12 S. 39; vgl. S. 23 o.

13 S. 34, 37, 44.

14 S. 189f.

Die Kapitel tragen folgende Titel:

	1. Vorbemerkung	
2. Heimat des Dionysoskultes	7. Lärm und Stille	12. Die Weinrebe
3. Der Sohn des Zeus und der Semele	8. Die verzauberte Welt	13. Die Offenbarung des Dionysos in der vegetativen Natur
4. Die Mythen seiner Epiphanie	9. Der finstere Wahnsinn	14. Das Element der Feuchte
5. Der kommende Gott	10. Moderne Theorien zur Erklärung der dionysischen Raserei	15. Dionysos und die Frauen
6. Das Symbol der Maske	11. Der wahnsinnige Gott	16. Ariadne
	17. Das Schicksal des Dionysos	
	18. Dionysos und Apollon	
	19. Schlußbemerkung über die Tragödie	

Die Sprache der Titel vermeidet eher religionswissenschaftliche Terminologie, bietet aber schöne deutsche Urworte: Heimat, Offenbarung, Schicksal, dazu: Element, Mythos, Symbol und Tragödie; der Kenner vernimmt schon im Inhaltsverzeichnis die Signale Nietzsches: Lärm und Stille, verzauberte Welt, Dionysos und Apollon. Die Titel annoncieren: keine Geschichte der dionysischen Kulte, Riten, Heiligtümer, keine Darstellung der Feste nach dem Kreislauf des Jahres. Nicht historische, religionswissenschaftliche oder soziologische Kategorien liegen dieser Gliederung zugrunde, sondern das ›Leben‹ der Hauptperson. Sein Wesen, seine Gestalt, ja darüber hinaus, die ›Urwesenhaftigkeit‹ und der ›Geist einer ungeheuren Realität‹ überhaupt sollen in der Darstellung und Deutung des Gottes sichtbar werden<sup>15</sup>. Dabei rücken – sehr gegen das im ersten Teil aufgestellte Programm – die Mythen, schon aufgrund der erhaltenen Quellen, durchaus in den Vordergrund<sup>16</sup>.

Der Zeitraum, der untersucht werden soll, ist nicht begrenzt. Er erstreckt sich, wie es scheint, vom »Zeitalter des Kultus«, von den »Griechen der Vorzeit« bis zur Entstehung der Tragödie im 6. Jh. v. Chr.<sup>17</sup>. Die geschichtlich am reichsten belegten Epochen der Dionysosreligion sind also ausgeschlossen. Nicht Religionsgeschichte allein ist hier offenbar beabsichtigt, sondern auch Theologie und, wie die zahlreichen Appelle an ›uns heute noch‹ lehren, Kulturkritik und Werbung.

Die Mitte des zweiten Teiles bilden drei Kapitel über dionysische *πανία*, was Otto meist mit »Wahnsinn«, gelegentlich mit »Raserei«

15 S. 111.

16 Mythos und Kult vermischt: S. 99f.; 115.

17 S. 21; 138; vgl. 24. Die dionysischen Mysterien werden ausgedehnt.

oder »Besessenheit« übersetzt (S. 94–130)<sup>18</sup>. Diese Partie ist hervorgehoben durch reiche Zitate aus anerkannten deutschen Denkern und durch eingehende Polemik mit der »modernen« Forschung, besonders mit Erwin Rohde und Martin Per Nilsson, während Friedrich Nietzsche ausgespart wird.

Ottos zentrale These lautet: Dionysos ist der wahnsinnige Gott. »Die göttliche Seinsart des Dionysos, der Grundcharakter seiner Natur (...) ist der Wahnsinn.«<sup>19</sup>

Aber – was ist Wahnsinn?

Die beiden Hauptteile von Ottos Dionysos sind gedanklich fest miteinander verbunden. Der berechnenden, mechanistischen, rationalen, entwicklungsgläubigen Kultur (Teil I) wird gegenübergestellt ein zweckfreier Kultus des immer gleichen Lebens, des Wahnsinns und der plötzlich ineinander umschlagenden Gegensätze (Teil II): Dionysos steht wider die »moderne Gesinnung«.

Der Kultus schon ist »Drama«, ja »Tragödie« – so bezeichnet Otto z.B. die Beseitigung des Pharmakos<sup>20</sup>; das blutige Opfer ist ein »gewaltiges Drama«, das man nur mit hoher Kunst vergleichen könne<sup>21</sup>: Diese Vergleiche von Kult und Kunst schlagen eine Assoziationsbrücke zu der »Schlußbemerkung über die Tragödie«.

Das Verhältnis von Kultus zu Mythos (Teil I) läßt sich, nach Otto, am Beispiel der dionysischen Religion (Teil II) besonders gut studieren<sup>22</sup>. Das Musterstück hierfür sind *nicht* die relativ gut bekannten großen attischen Feste der historischen Zeit, sondern die Agrionien von Orchomenos, ein in winzigen Fragmenten spät bezeugtes Ritual<sup>23</sup>.

18 Zur Terminologie vgl. S. 49: »den Rasenden, dessen Gegenwart die Menschen besessen macht« – wohl kaum prägnant ethnologisch gemeint.

19 S. 130.

20 S. 39: »Der erschütternde Pomp dieser Tragödie (...). Ihr Mythos war die kultische Handlung selbst, die dem Vernichter sein Bild in einem grausigen Drama schuf.«

21 S. 22f.; vgl. 28; 36; zum Ästhetizismus Ottos vgl. S. 39: »Wie der Künstler, der dem Geist eines großen Schicksals in erschütterndem Bilde Ausdruck und Sprache gibt, eben damit sich selbst von ihm befreit und alle, die sein Werk ergreift, miterlöst, so war auch das Ungeheure, nachdem es im Kulte Gestalt geworden, abgetan.«

22 S. 42f.

23 S. 42f.; schon S. 19 wird dieses Beispiel gebracht. Stehendes Epitheton bei seiner Schilderung ist das Wort »grausam«: vgl. hierzu § 5.1.2; zur Analyse des Rituals: § 2.3.

## 2 *Der wahnsinnige Gott*

### 2.1 Widersprüche

Das Wesen des Dionysos, wie es sich in Ottos Synthese ergibt, ist die in seiner Gestalt offenbare Gegensätzlichkeit, Widerprüchlichkeit, Polarität von Leben und Geist, ja des Seienden selbst. Diesem »Urphänomen der Zweiheit«<sup>24</sup> ordnet Otto die verschiedensten Symbole, Kulte und Mythen zu. Die Maske (Kapitel 6) ist das Symbol des Widerspruchs von Nähe und Ferne, »unmittelbarste Gegenwart und absolute Abwesenheit in einem«<sup>25</sup>. Unter Vernachlässigung anderer Aspekte von Maskierung treibt Otto seine intensive Beobachtung ins Paradox: »Sie ist Symbol und Erscheinung dessen, was da ist und zugleich nicht da ist.« Die Ausdrücke »in Einem« und »zugleich« postulieren die Aufhebung der logischen Grundsätze der Identität und des Widerspruches<sup>26</sup>. Das erste Axiom dieser Anti-Logik lautet:

$$n \text{ ist } \left\{ \begin{array}{l} \text{dasselbe wie} \\ \text{zugleich} \\ \text{immer auch} \end{array} \right\} \text{ -n; das Gegenteil } \textit{ist} \text{ dasselbe.}$$

Die Widersprüche sind nicht durch Stufen einer Entwicklung oder dialektische Synthese miteinander verbunden oder versöhnt. Sie stehen sich vielmehr »als Gegenteil alles Ausgleichs in der äußersten Spannung gegenüber«<sup>27</sup> oder schlagen »plötzlich« ineinander um. Diese Vorstellung erzeugt jene explosive Sprache, die Ottos *Dionysos* von der mehr erhaben-schwärmerischen seiner *Götter Griechenlands* unterscheidet<sup>28</sup>.

24 S. 189. – Vgl. 84f.: »Dieser Geist der Doppelseitigkeit, der den Dionysos und sein Reich schon in der Epiphanie von allem, was olympisch ist, unterscheidet, kehrt (...) in allen Formen seines Wirkens immer aufs neue wieder.« – 105: »Zwar fehlt auch in den Reichen anderer Götter das Widersprechende nicht. Aber keines ist so vom Widerspruch zerrissen, wie das des Dionysos.« Dieser Gegensatz wird im »Bund« von Apollon und Dionysos in eine »höhere Zweiheit« aufgenommen: ruheloses Leben – stiller Geist (188). Der Gegensatz zur hellenischen Theologie bei Winckelmann, Moritz, Goethe ist offenkundig.

25 S. 84.

26 Vgl. S. 84: »Sie erschüttert durch eine Nähe, die zugleich Entrücktheit ist.« Vgl. die prinzipielle These: »Uralte Regeln haben plötzlich ihr Recht verloren, und selbst die Maße von Raum und Zeit gelten nicht mehr« (S. 88).

27 S. 110f.: »Darum treten hier auch die Gegensätze des Seienden in ihrem kolossalen Ausmaß einander gegenüber. Kein eigenmächtiger Gedanke, kein Erlösungsdrang gleicht sie aus. Nur im Gegenteil alles Ausgleiches ... kündigt sich das große Geheimnis der Einheit aus den letzten Tiefen des Seins an.«

28 Zur Ästhetik dieser explosiven Sprache vgl. § 3.1.2.

Die dionysische Musik ist das Symbol des Widerspruchs von »Lärm und Stille« (Kapitel 7). Maßlosen Lärm gibt es auch in anderen Kulturen, spezifisch für Dionysos ist »das Gegenteil, in das er plötzlich umschlägt: die Totenstille«<sup>29</sup>. Da dieser musikalische Effekt nicht zu belegen ist, verschiebt Otto das Problem durch eine synästhetische Assoziation (Lärm – Stille/Ruhe) auf den Gegensatz von »Ruhe (Erstarrung, Lähmung) und Raserei«<sup>30</sup>:

»Die Mänade, deren gellendes Jauchzen wir eben noch gehört zu haben glauben, erschreckt uns durch ihren starren Blick.«

Der Wein ist ein »Gleichnis des Gottes selbst« (Kapitel 12)<sup>31</sup>. Im Wein ist Feuer, das bekanntlich wohltätig ist und furchtbar, in ihm sind »Lust und Leid und alle Gegensätze des Dionysos« beschlossen<sup>32</sup>, Schlummer und Raserei. Mit den bekannten Formeln seiner Anti-Logik (»dicht beieinander«) ergibt sich aus den Wirkungen des Weines ein Beweis für die »Einheit des Widersprechenden«<sup>33</sup>.

Diese Topoi romantischer Natur- und Lebensphilosophie hat Otto systematisiert, verallgemeinert und auf einen neuen Begriff gebracht. Er hat die Spannung zwischen den Polen der Gegensätze und die Gewalt und Plötzlichkeit des Umschlages verstärkt. Dialektische Aufhebung und Versöhnung der Widersprüche, Erlösung und Harmonie der Gegensätze lehnt er ausdrücklich ab: stattdessen äußerste Spannung, Explosion und Umschlag in das Gegenteil<sup>34</sup>. Der Begriff, auf den Otto dieses hoch labile System gebracht hat, heißt: Wahnsinn.

Aus der Maske blickt das Rätsel dionysischer Doppelheit: »und mit ihm der Wahnsinn«<sup>35</sup>.

Im starren Blick der eben noch gellend jauchzenden Mänade spiegelt sich das Ungeheure, »das sie wahnsinnig macht«<sup>36</sup>; in ihrem Lärmen und Schweigen »wohnt der Wahnsinn«<sup>37</sup>.

Aus dem Wein stammt »der holde Wahnsinn . . . , der das Dasein so

29 S. 86.

30 S. 86; beachte den suggestiven Appell, der den Leser auffordert, das Bild einer Münchner Schale in Bewegung und Ton umzusetzen. Zu diesen Elementen der appellativen Sprache Ottos vgl. Cancik, »Götter Griechenlands 1929«, § 1.1: »Höchster Stil«, hier S. 139–143.

31 S. 135.

32 S. 134. Es folgen Belege aus Horaz und Nonnos. – Ebenso 138: »(...) daß hier Lust und Leid, Erleuchtung und Verstörung, Liebliches und Fürchterliches so dicht beieinander wohnen.«

33 S. 138.

34 S. 110: s.o. Anm. 27.

35 S. 80.

36 S. 86.

37 S. 87.

plötzlich verklärt«, und »in demselben Tranke« schlummert der schreckliche, gewalttätige Wahnsinn<sup>38</sup>.

## 2.2 Wahnsinn

Gegen den Rationalismus der »modernen Gesinnung«, gegen die psychologisierende und romantische Verharmlosung der dionysischen  $\mu\alpha\nu\acute{\alpha}$  in den »modernen Theorien« der Religionswissenschaftler<sup>39</sup> stellt Otto seine Anti-Logik, seine Natur- und Lebensphilosophie mit ihrem Willen zu Tiefe, Dunkel, Grenzenlosigkeit. Seine Definition lautet<sup>40</sup>:

»Da sich in der Gottheit des Dionysos die Verschlungenheit von Leben und Tod aus Urtiefen offenbart, so können wir sagen: die Wahnsinnsgewalt des zerreißenden Seinsgrundes stellt sich selbst als Opfer der Zerreißung dem Entsetzen dar.«

Diese Definition wird entwickelt im 11. Kapitel: »Der wahnsinnige Gott«. Diese Partie ist deshalb gedanklich und darstellerisch Mitte und Höhepunkt seiner Monographie<sup>41</sup>. Verweise auf dieses Thema durchziehen das gesamte Buch. Es ist schon in der Vorbemerkung exponiert<sup>42</sup>: »ein trunkener Gott, ein wahnsinniger Gott«. Die »Schlußbemerkung über die Tragödie« greift das Thema auf und führt es in die Gegenwart hinein<sup>43</sup>: Im maskentragenden Schauspieler und in der Tragödie wirkt ein »Wahnsinnsgeist«, der »uns heute noch erschüttert«.

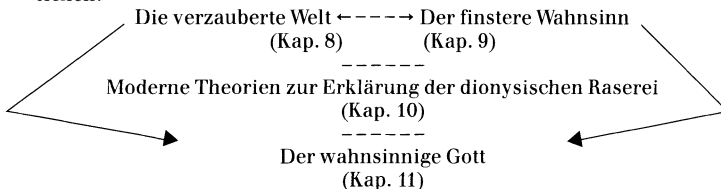
Das Kapitel über den »wahnsinnigen Gott« (Kap. 11) ist durch eine besonders große Anzahl autoritativer Zitate und werbender Appelle ausgezeichnet. Ausgerechnet aus Hegels Logik stammt ein eher erbauliches, antikisierendes Motto über den Zusammenhang von Leben und Tod; aus *Wille zur Macht* ein typischer Nietzsche-Spruch über Dionysos als »Sinnlichkeit und Grausamkeit«, als »Genuß der

38 S. 135 und 137.

39 S. 110ff.

40 S. 177; vgl. 130 (Mitte).

41 Die Komposition des Mittelteils läßt sich schematisch so veranschaulichen:



42 S. 49f. – Vgl. 88 (oben); 87 (Mitte); 80 (Mitte).

43 S. 190. – »gewaltsam – erschüttern« ist eine feste Junktur in der Sprache von Ottos *Dionysos*: vgl. S. 39; 138: »mit erschütternder Gewalt«.

zeugenden und zerstörenden Kraft«<sup>44</sup>. Dann Schelling, Calderon, Richard Wagner bei Nietzsche<sup>45</sup>, und immer wieder Schelling.

Neben den Zeugnissen der Philosophen stehen die Stimmen der Völker. Ein Menschheitsgedanke wird hier, bei den Griechen in besonders gestalthafter Form, sichtbar<sup>46</sup>:

»Die Erfahrung der Völker lautet: wo Lebendiges sich regt, da ist auch der Tod nahe.«

Das mag so sein; sicher kein Völkergedanke aber ist die Verschärfung, die Otto dieser Lebensweisheit gibt:

»Und in dem Grade, als es lebendig ist, wächst auch die Nähe des Todes bis (...) zur Verzauberung des Neuwerdens, da Tod und Leben sich in wahnsinniger Lust berühren.«

Diese allgemeine dionysische Anthropologie wird aktualisiert in einer Reihe rhetorischer und emotionaler Appelle. Die Einheit von Leben und Tod wird bewiesen durch die Verwandtschaftskette<sup>47</sup>:

»Ist das ein leerer Wahn? Hat nicht jeder von uns das Gesicht eines Verstorbenen? (...) Im Neugeborenen taucht der Ahne aus dem Dunkel des Todes auf.«

»Wir kennen« alle den Widerspruch zwischen »grenzenloser Lebensfülle und grausamster Vernichtung«; gewiß – aber Otto sieht ihn sogar im »Mysterium des sich neu gebärenden Lebens«<sup>48</sup>:

»Die Liebe, die dem Zeugungswunder entgegenfliegt, ist vom Wahnsinn berührt.«

»Die furchtbare Erschütterung des Gebärens« lehrt die Frauen »das innerste Wesen des Dionysischen Wahnsinns: die Aufwühlung der

44 Vgl. Nietzsche, *Geburt der Tragödie*, cap. 2 (Bd. I, 32): »Mischung von Wollust und Grausamkeit, die mir immer als der eigentliche Hexentrank erschienen ist«; vgl. ebd. S. 33 u.ö. Otto zitiert nicht Nietzsches tastende Sätze über die psychologischen und physiologischen Gründe des dionysischen Wahnsinns aus seinem »Versuch einer Selbstkritik« (cap. 4, S. 16f.).

45 S. 128: eine der wenigen Stellen, an denen Otto aus Nietzsches *Geburt der Tragödie* zitiert; beachte auch die Kürze der »Schlußbemerkung über die Tragödie« (1,5 Seiten): wahrscheinlich sollte kein Anlaß geboten werden, Ottos *Dionysos* zu schnell als Fortsetzung und Korrektur von Nietzsches Tragödienbuch zu verstehen und ggf. dadurch zu diskreditieren.

46 S. 125.

47 S. 126. Es ist hervorzuheben, daß trotz dieser biologischen Metaphorik die damals vulgär und elitär beliebte Blut- und Rasse mystik bei Otto nicht vorkommt.

48 S. 124. – Der genannte »Widerspruch« ist entwickelt bei Nietzsche, »Was ich den Alten verdanke«, cap. 4 (Bd. VI, 158ff.).



todumwitternden Lebensgründe«<sup>49</sup>. Kein Wunder also, daß Frauen immer »die ersten (sind), die sein Wahnsinn überfällt«.

Aber auch den Menschen, die nicht gebären, kann diese Erfahrung nahe gebracht werden<sup>50</sup>: »Der Dionysische Zustand ist ein Urphänomen des Lebens – an dem auch der Mann in allen Geburtsstunden seines schöpferischen Daseins teilhaben muß«.

Diese Appelle an den Leser und seine Erfahrungen, die ›wir auch heute noch‹ haben, sollen die Möglichkeit »Dionysischer Weltanschauung« suggerieren.

Es liegt mir fern, diese allgemeinen und zum Teil vielleicht sehr persönlichen Aussagen über Gebühr ironisieren oder widerlegen zu wollen. Ihre sprachliche Gewalt zeigt sich nicht zuletzt darin, daß Georges Bataille gerade diese Partie in seiner Zeitschrift »Acéphale« vom Juli 1937 übersetzt, bebildert und enthusiastisch begrüßt hat<sup>51</sup>. Ich beschränke mich auf ein Beispiel aus der griechischen Religionsgeschichte.

### 2.3 Agrionien

Als Musterstück für die Kongruenz von Mythos und Ritus erscheint bei Otto das Fest der Agrionien von Orchomenos (Boiotien); hier werde der Mythos von Lykurg, der die dionysischen Frauen verfolgte, in einem dionysischen Fest dargestellt. Der mimetische Ritus dient als Verbindung zum Drama und damit zur »Schlußbemerkung über die Tragödie«.

Den Ritus von Orchomenos und den Mythos von Lykurg nennt Otto »grausam«; er findet darin seine Deutung des Dionysos bestätigt. Es kommt hinzu, daß der Ritus von Orchomenos an die Minyadensage anknüpft<sup>52</sup>. Drei Frauen, die dem Dionysos nicht folgen wollen, werden von ihm bestraft: Sie zerreißen im ›Wahnsinn‹ (μα-νεῖσαι) eines ihrer Kinder und rasen dann doch als ›Mänaden‹ hinaus. Später werden sie in Vögel oder Fledermäuse verwandelt. In der grausamen Tat der Mütter erkennt Otto einen weiteren Beleg für dionysische Gegensätzlichkeit. Nicht weniger als viermal auf fünf-

49 S. 129; vgl. § 1.2 (b) über den Zusammenhang von Kult und Kunst.

50 S. 130; vgl. 125 mit Zitat aus Platon, *Symposion* 218b.

51 Ich danke Georg Dörr für diesen Hinweis. – Zu dieser Traditionslinie vgl. Antonin Artaud, *Le Théâtre de la Cruauté*, 1932; Pierre Brunel, *Théâtre et cruauté ou Dionysos profané*, Paris 1982, wo auf S. 12, S. 53ff. zur Bestätigung der These vom Zusammenhang von Grausamkeit und Tragödie Ottos *Dionysos* bemüht wird.

52 Zu den Quellen vgl. H. Cancik-Lindemaier/H. Cancik, »Ovids Bacchanal. Ein religionswissenschaftlicher Versuch zu Ovid, *Metamorphosen* 4, 1–415«, in: *Der Altsprachliche Unterricht* 1985, H. 2, § 2.1.

zehn Seiten nennt Otto dieses Fest in dem Kapitel: »Der finstere Wahnsinn«. Er formuliert<sup>53</sup>:

- a) »Die erste Vorstellung, die uns die griechische Dichtung vom Zustand der Dionysischen Frauen gibt, ist ihre entsetzte Flucht vor Lykurgos, der sie mit unbarmherzigen Schlägen trifft (*Ilias* 6,132). Sie lassen im Schreck das Heilige aus ihren Händen fallen, und denken nur daran, sich zu retten (...). Was dieser Mythos erzählt, war beim Feste der Agrionien kultische Handlung. Da verfolgte der Dionysospriester in Orchomenos eine Schar von Frauen mit dem Schwerte und erschlug jede, die er erreichen konnte.«
- b) »In Orchomenos fand eine grausame Verfolgung von Frauen durch den Dionysospriester statt (...).«
- c) »(...) und auch hier fehlte das Tragische nicht, denn die Frauen werden mit dem Schwerte bedroht, und wenn eine sich nicht retten konnte, empfing sie den Todesstoß.«
- d) »Bei dem grausamen Überfall einer Frauenschar am Agrionienfeste gedachte man der Töchter des Minyas (...).«<sup>54</sup>.

Aus diesen Zitaten könnte man schließen, die Agrionien in Orchomenos – und ähnlich in anderen Städten – seien ein altes und häufig bezeugtes Fest, welches das religiöse Gefühl und die künstlerische Phantasie der Hellenen stark beschäftigt hätte, und daß die Priester, wenn nun schon nicht »jede«, so doch einige erreicht und erstochen hätten.

Jedoch: Über das Agrionienfest in Orchomenos gibt es ein einziges Zeugnis. Es stammt gar nicht aus einer Urzeit, sondern aus der römischen Kaiserzeit – von Plutarch<sup>55</sup>.

Der erzählt die Geschichte sehr anders. Die Worte »grausam« und »Überfall« sind Zutat des modernen Gelehrten. Daß der Dionysospriester »jede erschlug, die ...« verschärft den griechischen Wortlaut »es ist ihm *erlaubt*, wenn er eine ergreift, (sie) umzubringen« (ἔξεστι δὲ τὴν καταληφθεῖσαν ἀνελεῖν). Einmal, zu Zeiten Plutarchs (ἐφ' ἡμῶν) hat ein Priester die Möglichkeit realisiert. Dionysos aber fand offensichtlich gar keinen Gefallen daran: die Stadt Orchomenos erlitt Unglück, der Priester Zoilos starb an einer ungunen Krankheit. Die Bürger von Orchomenos nahmen deshalb der Familie des Zoilos das Priestertum fort und organisierten den Kult neu<sup>56</sup>. Präzedenz-

53 S. 95; 108f.; 96. – Die ach so kargen Angaben über dieses Fest sind außerdem noch genutzt auf S. 19; 42f.; 52; 73; 74 u.ö.

54 Der Satz ist grammatisch mißlungen. Gemeint ist wohl: »auf eine«.

55 Plutarch, *Quaestiones Graecae* 38. – Das hohe Alter des Ritus ist unerwiesen; Ottos Bezug auf den Lykurg-Mythos ist unrichtig.

56 In Inschriften von Orchomenos aus dem 1. Jh. v.Chr. – was kein Widerspruch zu ἐφ' ἡμῶν bei Plutarch ist – findet sich der Name Zoilos: *IG* 7, 3224 (Hinweis von St. Meyer). – Gehörte Zoilos zum Geschlecht der Psoloeis?

fälle kennt Plutarch nicht, obschon er bei Orchomenos wohnt und religionsgeschichtlich interessiert ist.

Die Verfolgung war ein ›Spiel‹, eine Scheinverfolgung, wie wir sie aus anderen, auch nicht-dionysischen, Kulturen kennen<sup>57</sup>. Der Ritus ist für kein Dionysosfest einer anderen Stadt bezeugt. Vielleicht handelt es sich um einen Gentil- und Lokalkult, der in dieser Form nur in Orchomenos gefeiert wurde<sup>58</sup>. Der Ritus ist, wenn ich recht sehe, eng mit der Sage von den Töchtern des Minyas verbunden. Dieser Mythos erzählt, was ebenfalls nur von einer kaiserzeitlichen Quelle berichtet ist: die wahren Mänaden, die dem Ruf des Dionysos »von Anfang an« (ἀπ' ἀρχῆς) gefolgt waren, hätten die Töchter des Minyas von sich getrieben<sup>59</sup>. Falls es dieser Zug der Mythos ist, der gemäß jenem Fragment aus dem Kult von Orchomenos im kultischen Spiel aufgeführt wurde, wäre die Rolle des Dionysospriesters, der die Frauen verfolgt, besser verständlich. Daß nämlich ein Dionysospriester den Lykurg darstellen sollte, der dem Gott Dionysos und seinen Frauen nachstellte, scheint mir, selbst in diesem Reiche prinzipieller Anti-Logik, eher unwahrscheinlich.

Der Ritus von Orchomenos, den W.F. Otto als Paradebeispiel für seine Deutung der altgriechischen Dionysosreligion zu zitieren pflegt, ist sehr spät und singular bezeugt. Die Züge von ›Wahnsinn‹ und ›Grausamkeit‹ sind als kultische Realität gerade nicht auszumachen; als Kronzeuge gar für »finsternen Wahnsinn« in der tatsächlich praktizierten griechischen Religion kann dieser Ritus nicht dienen<sup>60</sup>.

57 Vgl. die Flucht des Priesters, der an den Bouphonien in Athen das Rind erschlug. In einem Kult in Tegea (Arkadien), den Pausanias 8, 53, 1ff. beschreibt, verfolgt die Artemispriesterin einen Mann – wie einst Artemis selbst den Leimon, den Mörder seines Bruders Skephron: sie »spielen« (ἄσπασιν) das zur Ehren des Skephron. Der Mythos ist – ähnlich wie in Orchomenos – mit der Aufnahme einer Gottheit verbunden, hier der Leto. Dies zeigt, wie wenig spezifisch dionysisch der Vorstellungskreis ist; wichtig, daß die Rollen Verfolger/Verfolgte nicht auf Mann/Frau fixiert sind.

58 Nicht eindeutig äußert sich W. Burkert, *Homo necans*, 1972, 194; ders., *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, 1977, 255f. Vorsichtig Nilsson, *Griechische Religion* I, 598: »Die Unsicherheit ist zu groß, als daß sich auf diesen Festen irgendetwas aufbauen ließe.«

59 Aelian, *variae historiae* 3, 42.

60 Damit schrumpft die Anzahl kultischer Belege für »finsternen Wahnsinn« in Kapitel 9 noch mehr. Es bleiben die verschiedenen Totenkulte, die aber keine Spur von Wahnsinn zeigen und nur aufgrund der poetischen Kapitelüberschrift als »finstere« Kulte in dieses Kapitel geraten sind. Ähnliches gilt für die sorgfältig gesammelten Menschenopfer, deren Historizität einer besonderen Prüfung bedürfte. Wie schwierig die Analyse ist, lehrt allein der Fall der Opferung (Hinrichtung?) der drei vornehmen persischen Jünglinge an Dionysos Omestes vor der Schlacht bei Salamis, die bei Plutarch (*Them.* 13; *Arist.* 9; *Pelop.* 21; Quelle: Phainias, frg. 25 Wehrli),

### 3 ›Dionysos 1933‹ als Thema deutscher Religionsgeschichte

#### 3.1 Dionysos 1933 – Nietzsche 1934

##### 3.1.1 Prophetentum

Der Verfasser des *Dionysos* ist im Jahre 1933 kein schwärmender Jüngling im Rausche früher Lebenswonnen. Er ist Beamter auf Lebenszeit an der Stiftungsuniversität Frankfurt und wird ein Jahr darauf, am 22. Juni 1934, sechzig Jahre alt. In demselben Jahre 1934 wird Friedrich Nietzsches neunzigster Geburtstag (geb. 15. Oktober 1844, gest. 25. August 1900) gefeiert. Es ist ein bedeutungsvoller Synchronismus, daß die Schwester des Philosophen und Leiterin des Nietzsche-Archivs in Weimar den Professor aus Frankfurt in diesem Jahr zu einem Vortrag nach Weimar bat. Der Titel lautet: »Der junge Nietzsche«<sup>61</sup>. Otto greift damit, gewiß im Einverständnis mit der Schwester des Philosophen, einen Titel auf, unter dem diese einst über die Jugend ihres Bruders geschrieben hatte<sup>62</sup>.

Ottos Rede auf den jungen Nietzsche ist ein Prosahymnus der dionysischen Weltanschauung, mit Kulturkritik und Appellen an ›uns‹, das Volk Nietzsches<sup>63</sup>. Er schließt<sup>64</sup>:

»Sein Werk ist das Neuaufwachen des Dionysischen Geistes in einer harten Zeit, der die Gestalt des Kosmos zerbrochen ist.«

---

nicht aber bei Herodot überliefert ist (Otto, S. 100). Andere Riten sind lokal begrenzt und eher ›gewalttätig‹ als spezifisch dionysisch, so etwa die ›Geißelung‹ von Frauen am Skiereia-Fest in Alea (Arkadien): auch hierfür gibt es nur einen, und zwar einen kaiserzeitlichen Zeugen, Pausanias (8, 23, 1). Ottos Vergleich mit den Agrionien – wo keine Geißelung überliefert ist – und der Geißelung der spartanischen Knaben – die nicht bei einem Dionysos-Fest stattfand – ist m.E. unergiebig. – Diese Hinweise lehren auch, daß Ottos Begriff von ›Wahnsinn‹, den er gelegentlich mit ›Raserei‹ gleichsetzt, nicht klar genug ist. Brutalität, Mordlust, Blutgier und was alles an Qualitäten des ›gefährlichen Lebens‹ in diesem Kapitel zusammengetragen ist, muß und kann von ›Wahnsinn‹ geschieden werden, vgl. bibliographische Notiz, III.

61 W.F. Otto, *Der junge Nietzsche*, 1936: »auf Veranlassung der Schwester des Philosophen« zum 15. 10. 1934, anlässlich des 90. Geburtstages Nietzsches gehalten im Nietzsche-Archiv, Weimar.

62 Elisabeth Förster(-Nietzsche), *Der junge Nietzsche*, 192.

63 Otto, 1936, S. 14. Das Zerbrechen der Grenzen und Ordnungen ist Werk des dionysischen Geistes, vgl. Otto, *Dionysos*, S. 87: »Die vertraute Welt, in der die Menschen sich so sicher und behaglich eingerichtet haben, sie ist nicht mehr! Das Tosen der Dionysischen Ankunft hat sie hinweggefegt.« ›Hinwegfegen‹ ist eine Vokabel jener gewaltsamen Sprache, die das Dionysos-Buch Ottos auszeichnet.

64 Otto, 1936, S. 23.

Aber Ariadne wird erscheinen, »die ewige Liebe des leidenden Gottes«. Mit dieser Prophezeiung der Wiederkehr Ariadnes – merkwürdigerweise nicht Apollons – endet Ottos Rede im Weimar. Die Vorklänge dieser Rede von 1934 sind, so scheint mir, in dem Buch von 1933 zu hören: das Buch ist die mehr wissenschaftliche Fassung einer dionysischen Weltanschauung, die dann 1934 in Weimar – in Gegenwart der Schwester Zarathustras, Dr. h.c. Elisabeth Förster-Nietzsche, und im Hinblick auf den zu feiernden Anlaß – mehr rhetorisch dargeboten wurde.

Ottos *Dionysos* ist Teil der damaligen Nietzsche-Bewegung, deren organisatorisches Zentrum in Weimar lag. Damit wird dieses Buch zu einem besonders fruchtbaren Gegenstand der Religions- und Geistesgeschichte Deutschlands.

Schon für die Zeitgenossen war es ein ›prophetisches Buch<sup>65</sup>, voll von harter Schelte auf die verstockten Rationalisten und von Aufrufen an ›jeden von uns‹, sich ›auch heute noch‹ vom dionysischen Geist erschüttern zu lassen<sup>66</sup>. Daher der Zwang zu allumfassender Synthese in der anschaulichen Gestalt eines Gottes, das Verwischen geschichtlicher Differenzierung und schließlich auch die erschreckende Sprache.

### 3.1.2 Die Sprache des »Dionysos«

Die Sprache des *Dionysos* von 1933 ist, im Vergleich zu dem eher feierlich-schwärmerischen Stil der *Götter Griechenlands* von 1929, schärfer, schneller und gewaltsamer geworden.

Das wohl häufigste Verbum der Bewegung ist, wie der gewählte Stoff es nahelegt, das Wort ›rasen‹ (›Raserei‹)<sup>67</sup>. Das gesamte Wortfeld wilder Bewegung wird ausgebreitet: erschüttern<sup>68</sup>, erregen, jagen, stürmen, hinwegfegen<sup>69</sup>, verfolgen, schlagen, überwältigen<sup>70</sup>, umschlagen, zersprengen und zerreißen<sup>71</sup>.

65 M.P. Nilsson, Rezension von Otto, *Dionysos*, in: *Gnomon* 11, 1935, 177–181: »Dieses Buch ist nicht Wissenschaft, wie ich Wissenschaft begreife und begreifen muß, sondern Prophetentum. Und das hat auch seine Aufgabe.« Das erinnert an den Schluß von Wilamowitz' *Zukunftphilologie*, wo die Schlußpartie aus Nietzsches *Geburt der Tragödie* parodiert wird: »(...) halte hr. N. wort, ergreife er den thyrsos (...), aber steige er herab vom kathedr, auf welchem er wissenschaft lehren soll; (...)«. Theologiegeschichtlich interessant ist Nilssons Feststellung einer »nicht zu verkennenden Verwandtschaft mit der neuesten Theologie Karl Barths«. Das zeigt, wie gut der skandinavische Gelehrte die deutsche Szene beobachtete.

66 *Dionysos*, S. 126; 190 u. ö.

67 S. 42, 43, 49, 50, 52, 53, 62, 71, 76 u. a. m.

68 ›Erschüttern‹: S. 39, 80, 129, 138.

69 ›Hinwegfegen‹: S. 87.

70 ›Überwältigen‹: S. 39, 72, 73, 85.

71 ›Zerreißen‹: S. 43, 63, 71, 72, 96 (ein »Knäblein«, auch »Söhnlein« oder »Kindlein« genannt, wird hier zerrissen; das Diminutiv steigert die grausame Tat der Mütter); S. 104, 171 ff. (der zerrissene Zerreißer), 176, 178.

Ähnlich reich, häufig und nuanciert ist die Schrecksprache: düster und finster; gewaltig, gewaltsam, ja »Wahnsinnsgewalt«<sup>72</sup>; grausig und grausam; furchtbar, schauerlich großartig, schrecklich und Entsetzen. Die Schilderungen der »verzauberten Welt«, des »Tumels« oder der Segnungen des »holden Wahnsinns«<sup>73</sup> erreichen wohl nicht die ästhetische Intensität der Passagen über »Mordlust«<sup>74</sup>, Gewalt der Zeugung und »finsteren Wahnsinn«, wo Prägungen gelingen wie<sup>75</sup>:

»Es ist der Wahnsinn des Mutterschoßes,  
der allem Schöpfertum beiwohnt«.

Die Beschleunigung und Gewaltsamkeit der Sprache läßt sich an der Häufigkeit des Zeitadverbiale »plötzlich« ablesen<sup>76</sup>. Die Explosion der aufs äußerste getriebenen Spannung, das Umkippen der immer ins Extreme gesteigerten Gegensätze geschieht »plötzlich«<sup>77</sup>:

»Aber das maßlose Lärmen, das den Gott ankündigt und begleitet, verrät seinen geisterhaften Sinn durch nichts so sehr, wie durch das Gegenteil, in das er plötzlich umschlägt: die Totenstille. Rauschendes Tosen und erstarrtes Schweigen (...).«

Der Vergleich mit den Vorbildern Ottos zeigt Kontinuität und Gefälle der dionysischen Sprache:

»(...) alles schlummert. Plötzlich beginnt die Mutter des Pentheus zu jubeln (...).«

So Nietzsches Nacherzählung des Botenberichtes aus Euripides *Bacchae*<sup>78</sup>. Bei Euripides aber steht das Wörtlein »plötzlich« an dieser Stelle nicht<sup>79</sup>.

72 S. 177; vgl. 44, 73, 74, 138; S. 70 (dreimal).

73 S. 87ff., 135.

74 S. 42; Blutgier: 49; blutig: 52, 73. Besonders aufschlußreich sind die Passagen über blutige Opfer, insbesondere von Menschen (vgl. 37ff.: Pharmakos), und den »Rohfresser«: 96ff. – Vgl. 100 (unten); 101: »blutigierigste Mordlust«; 103: »blutrünstigste«.

75 S. 130: »Stachel« und »Peitsche« des Wahnsinns: 71, 74.

76 Die Kategorie des »Plötzlichen« im Werke von Ernst Jünger (um 1920–1940) hat untersucht: K.H. Bohrer, *Die Ästhetik des Schreckens* (1978), Ullstein-Taschenbuch 1985 (Hinweis von Hubert Mohr).

77 *Dionysos*, S. 86. – Einige weitere Belege: 88–89: viermal (der Vergleich mit der von Otto paraphrasierten griechischen Vorlage ist ergiebig); 74, 83, 92, 94, 171: »der »kommende« Gott, dessen Erscheinung die Welt plötzlich verwandelt, (...)«. – Spezifische Ausdrücke oder Wendungen der nationalsozialistischen Sprache habe ich nicht gefunden; gelegentlich erscheinen »Volkstum« (31), »Art« (24) und unsere berufenen Führer« (45): aber das hält sich fern von dem 1933 herrschenden Jargon.

78 Nietzsche, *Dionysische Weltanschauung* (Bd. I, 558f.; vgl. S. 587).

79 *Bacchae*, Vers 689f. – Vgl. o. §2.3 zu Ottos Paraphrasen von Plutarch, *Quaest. Graec.* 38.

Die Zeitgenossen hörten den Nietzsche-Ton in Ottos prophetischen Büchern sehr deutlich<sup>80</sup>:

»Das war es, was ich suchte: der Geist Nietzsches schien mir daraus zu reden, der provozierende Anspruch des ›Unzeitgemäßen‹ an die Gegenwart! (...) Ich beschloß, nach Frankfurt zu gehen.«

Der *Dionysos* entlehnt Titel und Motti: »Verzauberte Welt« aus Nietzsches *Dionysischer Weltanschauung*, »Lärm und Stille« aus den *Dionysosdithyramben*<sup>81</sup>. Das zentrale Motto in dem Kapitel über den »Wahnsinnigen Gott« stammt aus: *Wille zur Macht*<sup>82</sup>. Sein Name ist selten genannt<sup>83</sup>, aber in Themastellung und Stil ist Nietzsches Werk grundlegend.

Schon die Gesamtanlage des *Dionysos*, die mythopoietische Komposition einer Göttergestalt, die enge Verbindung von Kult und Drama, Dionysos und Tragödie<sup>84</sup> zeigen den bestimmenden Einfluß von Nietzsches Gedanken<sup>85</sup>. Hinzu treten sprachliche Marken wie »höchste Gesundheit«, »dionysischer Wahnsinn«, die Antithese »Oberfläche/Abgrund«, die Neigung zu Widersprüchen mit plötzlichem Umschlag und einer Schreck- und Grausamkeitssprache, die sich den Schein von Realismus gibt<sup>86</sup>: »Wollust und Grausamkeit«, »Schrecken und Grausen«, »Entsetzlichkeiten des Daseins«<sup>87</sup>:

80 U. Hölscher, *Gedenkrede auf Karl Reinhardt*, Frankfurt 1959, S. 20. Es folgt eine kurze Schilderung eines Kollegs von Otto über die »Tragödie«. – Andererseits steht weder in den *Göttern Griechenlands* noch im *Dionysos* eine explizite Analyse oder Deutung oder Kritik von Nietzscheschen Sätzen; in Ottos wissenschaftlichen Büchern ist Nietzsche Hinter- und Untergrund; im Vordergrund steht Rohde, den er bewundert und ob seines Glaubens an Evolution, Psychologie und Komparatistik heftigst kritisiert. – Zur Differenz Nietzsche/Otto sei hier nur darauf hingewiesen, daß der ›Wahnsinn‹ bei Nietzsche nicht so zentral und so expansiv die dionysische Weltanschauung beherrscht wie bei Otto.

81 *Dionysos*, Kap. 7 und 8; vgl. Nietzsche, *Dionys. Weltanschauung* (Bd. I, 559, in demselben Zusammenhang); das Motto aus den *Dionysos-Dithyramben* (Bd. VI, 404) hat keinen Bezug zu Dionysos, es sind Worte Zarathustras bei der Betrachtung des Sternhimmels.

82 *Dionysos*, S. 124; 128. – Vgl. S. 50: Hölderlin – Nietzsche – Hegel.

83 *Dionysos*, S. 112.

84 Vgl. Nietzsche, Bd. I, 566.

85 M.S. Silk – J.P. Stern, *Nietzsche on Tragedy*; 1981, 147: »Strong as the ›spell‹ cast by ›Birth of Tragedy‹ may have been, Nietzsche's theory is not such as to have encouraged the book's admirers to accept it tout court (Walter Otto has perhaps come closest to doing this).« – S. 175: Otto habe als einziger bedeutender Gelehrter Nietzsches These über die Bedingung der hellenischen Kreativität angenommen: »Dionysos does indeed embody ›creative madness‹ as the irrational ground of the world.«

86 *Dionysos*, S. 130; 164; vgl. Nietzsche, *Geburt der Tragödie* (Bd. I, 16).

87 Nietzsche, *Geburt* (Bd. I, 28, 32, 33, 34, 35; vgl. ebd. 589, 593, 596, 757, 771 u.v.a.m.).

»aus der höchsten Lust heraus tönt der Schrei des Entsetzens«;  
 »der Jubel entreibt der Brust qualvolle Töne« (Nietzsche)<sup>88</sup>.

Die Nietzsche-Nachfolge ist jedoch nicht aufdringlich und vermeidet den Schein des schon damals verspotteten Nietzsche-Epigonentums. Reichlich Zitate aus Goethe<sup>89</sup> und Schelling<sup>90</sup> schaffen die Verbindung zu weniger angefochtenen deutschen Denkern.

### 3.2 Die Konzeption in München

Trotz der unmittelbaren Verbindung mit dem Nietzsche-Archiv ist Otto *Dionysos* keine Auftragsarbeit für die Schwester des Philosophen. Andeutungen in den Veröffentlichungen und in (noch) unveröffentlichten Vorlesungsmanuskripten der Münchner Zeit beweisen, so scheint mir, daß der *Dionysos* ebenso wie die *Götter Griechenlands* bald nach der Jahrhundertwende in München konzipiert worden sind.

In einer seiner frühesten Vorlesungen, die der junge Dozent im Jahre 1906 in München hielt, wird bereits eine Natur- und Lebensphilosophie nach Schelling und Nietzsche vorausgesetzt, und zwar als Bestandteil der Religionswissenschaft und seiner persönlichen Religion. In seiner »Einleitung in die Religionswissenschaft« – ein für jene Zeit zwar nicht neuartiger, aber doch erstaunlicher Titel – vertritt Otto die Ansicht, daß die Münchner seiner Zeit »verkappte Polytheisten« seien<sup>91</sup>.

»Wir alle sehen, wenn wir offene Augen haben, die Natur täglich mit anderen Augen an. Bald ist sie die liebende, gütige Mutter, zu der wir hinstreben, bald die entsetzliche Zerstörererin, die uns erleichen läßt. Wenn wir heute nur Schönheit, Harmonie und allsorgende Liebe in ihr finden, so geht uns morgen die furchtbare Grausamkeit auf, die im Leben der Natur, der Tiere, der Menschen regiert.«

Auch dieses frühe Zitat zeigt: Walter F. Otto hat nicht, wie die vulgare Vita meint, als braver Latinist angefangen und ist dann, von Nietzsche verführt, in den zwanziger Jahren zu den Göttern Griechenlands übergegangen. Er hat vielmehr, wie man das von seinem Bonner Studium her hätte erwarten können, von Anfang an allgemeine Religionswissenschaft, griechische und römische Religion getrieben<sup>92</sup>. Ein Teil dieser frühen Manuskripte ist vorhanden. Sie

88 Nietzsche, Bd. I, 558.

89 *Dionysos*, S. 134, 145, 155.

90 *Dionysos*, S. 45, 125, 128.

91 Otto, Mskr. Nr. 7, 48 (= 52, Mohr).

92 Vgl. Cancik, »Die Götter Griechenlands 1929«, §2.2 mit Nachweisen, hier S. 148f.



sind wahrscheinlich von München über Wien, Basel, Frankfurt gewandert und kurz vor dem Einmarsch der Roten Armee von Königberg nach Westdeutschland geschickt worden.

Eine Durchsicht dieser Texte zeigt: Walter F. Otto hat um die Jahrhundertwende in München die allgemeine und die vergleichende Religionswissenschaft seiner Zeit aufgenommen und vorge tragen, mit einem kritischen Schwerpunkt in der Ethnologie. Der Klassizismus der *Götter Griechenlands*, wo außereuropäische Kulturen sehr selten erwähnt werden, beruht nicht auf Unkenntnis sondern auf Entscheidung. Die eigene – »neue« – Sehweise ist bereits deutlich; gegen Rationalismus, Historismus, gegen den Entwicklungsbegriff: Religion – die Mitte der Kultur; Zeitkritik und aktualisierende Betrachtungsweise.

Auch der Weg über die Grenzen der universitären Altertumswissenschaft hinaus ist bereits in München beschritten worden. 1905 spricht W.F. Otto im Volksbildungsverein München über »Stadien der Religionsentwicklung«. 1908 arbeitet er gar an einem Zyklus für den Volksschulverein über das Thema: »Griechische Religion«. In München hatte W.F. Otto verschiedenartige Kontakte zu Ludwig Klages, dessen psychodiagnostische Kurse er besuchte, zu den Kosmikern, zu Karl Wolfskehl und Alfred Schuler, zwei frühen Propagatoren von Bachofen, zu den Geschwistern Derleth, zu den Zirkeln um Stefan George. Durch Otto Crusius, seinen einstigen Tübinger Lehrer, der in den Spuren von Erwin Rohde nach Heidelberg und von dort geistig zu Nietzsche, örtlich nach München gelangt war, dürfte W.F. Otto früh auch mit den Kreisen um das Weimarer Nietzsche-Archiv bekannt geworden sein.<sup>95</sup> Der bayerische Philhellenismus der Gründerzeit, ihr Klassizismus – Boecklin, Marées, Stuck –, die nunmehr einsetzende Breitenwirkung von Bachofen und Nietzsche –: dies ist die Konstellation, unter der seine *Götter Griechenlands* und mit ihnen der *Dionysos* konzipiert wurden.

### 3.3 Dionysos in Weimar

Die Rede, die Walter F. Otto im Jahre 1934 zu Nietzsches 90. Geburtstag hielt, ist ein Indiz für die Wirkung, die vom Namen des Dionysos ausging. Die religionswissenschaftliche, theologische und rhetorische Feier des Gottes und seines Propheten Nietzsche drängte aber weiter, zu kultischer Konkretisierung.

Die nationalsozialistische Regierung förderte nicht nur das Nietzsche-Archiv, sondern errichtete eine Nietzsche-Gedenk- und Schu-

<sup>95</sup> Seit 1935 ist Otto im Beirat der »Historisch-kritischen Gesamtausgabe« von Nietzsches Schriften tätig; vgl. hier § 1 über Karl Schlechta.

lungsstätte, die 1937 zum Teil eingeweiht werden konnte<sup>94</sup>. Als der einhundertste Geburtstag des Philosophen nahte, gelang es im Jahre 1942 Herrn Dr. Lüttke, das Interesse Mussolinis für die Weihstätte in Weimar, ihre Ausstattung und das Buch zu gewinnen, das zu diesem Geburtstag im Lüttke-Verlag erscheinen sollte<sup>95</sup>. Der Duce als »Verehrer und Kenner Nietzsches«<sup>96</sup> versprach, nicht nur einen eigenen Beitrag zu der Festschrift zu liefern, sondern sogar, wie Lüttke angeregt hatte, eine Statue des Dionysos. Diese Statue sollte in der Nietzsche-Ehrenhalle neben dem Archiv aufgestellt werden, und zwar in einer den Raum beherrschenden »Apsis«<sup>97</sup>. Eine bereits vorhandene Apsis mußte deshalb »statuengerecht« erweitert werden<sup>98</sup>.

Unter reicher Entfaltung der Bürokratie der Botschaften, Erziehungs- und Kultus- und Außenministerien, der Soprintendenza von Latium und der Beamten des Museo Nazionale unter der Führung von Salvatore Aurigemma gelang es schließlich, eine passende Statue zu finden.

Es war ein bärtiger Dionysos mit langem Gewand, der vor wenigen Jahren erst bei Castel Gandolfo an der Via Appia gefunden worden war<sup>99</sup>: Marmor, etwa zwei Meter hoch (einschließlich Sockel), knapp ein Meter größte Breite. Das Vorderteil des Kopfes war verloren und wurde von dem italienischen Bildhauer Giuseppe Tenini nach einem Abdruck des sogenannten Sardanapallos-Dionysos (Vatikan. Museen) ergänzt<sup>100</sup>. Der Transport der Statue nach Weimar

94 H.F. Peters, *Zarathustras Schwester* (1977), dt. 1983, S. 305f. – Abbildung eines Modells der Anlage bei J. Krause, »Märtyrer« und »Prophet«. Studien zum Nietzsche-Kult in der bildenden Kunst der Jahrhundertwende, 1984 (*Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*, Bd. 14), Abb. 37-39.

95 Das früheste Dokument für diesen Vorgang ist ein Schreiben Lüttkes an das Nietzsche-Archiv in Weimar vom 18.8.42. Quellen: Cancik, »Dioniso a Weimar«, in: *Quaderni di Storia*, 1986, H. 1.

96 Lüttke an Archiv, 18.8.42.

97 Zum Bildprogramm des Archivs in Weimar vgl. J. Krause, »Märtyrer«, S. 89ff.; 154ff. – Vgl. Nietzsche-Archiv an Italienische Botschaft in Berlin, 18.2.44.

98 Lüttke an Öhler, 12.6.45.

99 Rodolfo Paribeni, *Notizie degli scavi* 1928, 355; Museo Nazionale, Inv. Nr. 108 605. – Zum Typ des bärtigen Dionysos s. Anm. 100.

100 Angaben nach dem Übergabeprotokoll vom 15.1. 1944. – Der 1762 bei Monte Porzio – also nicht weit von Castelgandolfo entfernt – gefundene Dionysos »Sardanapallos« wird aufbewahrt in der Sala della Biga der Vatikanischen Museen: Helbig, *Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom, Bd. I: Die päpstlichen Sammlungen*, <sup>4</sup>1969, nr. 496. Die Benennung beruht auf der – antiken – griechischen Inschrift am Gewandsaum. Datierung der Kopie: frühe Kaiserzeit, vielleicht claudisch; das Original, vielleicht aus Bronze, wird von W. Fuchs (Helbig I, 496) »in die dreißiger Jahre des 4. Jh.s v.Chr.« datiert und »einem Meister aus dem Umkreis des späten Praxiteles« zugeschrieben.

stieß, des Krieges wegen, auf Schwierigkeiten. Erst am 31.1. 1944 konnte der Oberbefehlshaber Südwest, Feldmarschall Kesselring, dem Professor Schultze-Naumburg nach Weimar melden, daß die Statue – im Waggon Nr. 191015 der FS Italia – auf den Weg gebracht worden sei.

Gegen Ende des Monats traf die Statue, während eines englischen Bombenangriffs, in Weimar ein. Sie wurde vorläufig in der Ehrenhalle aufgestellt, da die statuengerechte Apsis noch nicht fertig war. Immerhin war der bärtige Dionysos aus Castel Gandolfo, trotz schwierigster Umstände, rechtzeitig zum hundertsten Geburtstag von Nietzsche (15. Okt. 1944) nach Weimar gelangt.

Die Intensität, mit der das Nietzsche-Archiv und seine Gönner und Freunde die Überführung der Dionysos-Statue nach Weimar betrieben, lehrt, daß es ihnen um mehr ging, als um eine ausgefallene Dekoration der Ehrenhalle. Die Sorge um die Authentizität des antiken Materials – kein Abguß durfte es sein, sondern massiver antiker Marmor –, die Art der Aufstellung in einer zentralen Apsis und die Verknüpfung mit einem schon seit langem gefeierten Totengeburtstag deuten darauf, daß hier der Kult eines Nietzsche-Dionysos gestiftet bzw. fortgeführt werden sollte.

Im Lichte dieser Tatsachen der deutschen Religions- und Geistesgeschichte wird der rhetorische Beitrag besser verständlich, den Walter F. Otto zum 90. Geburtstag Nietzsches geliefert hatte. Auch seine als Religionsgeschichte ausgelegte Monographie, der *Dionysos* von 1933, gewinnt erst als Theologie einer dionysischen Weltanschauung in Deutschland ihre volle Bedeutung<sup>101</sup>.

### *Bibliographische Notiz*

*I Walter F. Otto*

*Der Geist der Antike und die christliche Welt*, 1923

*Die altgriechische Gottesidee*, 1926

*Die Götter Griechenlands*, 1929

*Dionysos. Mythos und Kultus*, 1933, <sup>2</sup>1938; (Frankfurter Studien Bd. IV)

Frankfurt, Klostermann 1960

4. (unveränderte) Auflage 1980

101 Vgl. Cancik (Hrsg.), *Untersuchungen zur Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik*, 1982; ders., »Die Götter Griechenlands 1929. W.F. Otto als Religionswissenschaftler und Theologe am Ende der Weimarer Republik«, in: H. Cancik – R. Nickel (Hrsg.), *Zur Geschichte der klassischen Philologie und des altsprachlichen Unterrichts II*, 1984 (*Der Altsprachliche Unterricht* 1984, H. 4) S. 71–89, hier S. 139–163. – Die vorgelegte Untersuchung wurde von der Stiftung Volkswagenwerk im Rahmen des Projektes »Religionsgeschichte Deutschlands im 19./20. Jahrhundert« gefördert.

franz. Übersetzung: Patrick Lévy 1969

Rezension: M.P. Nilsson, in: *Gnomon* 1935

*Nachruf auf Dr. h.c. Elisabeth Förster-Nietzsche*, in: *Kant-Studien* 1935, Beilage

*Der junge Nietzsche*, 1936

*Die Dichter und die alten Götter*, 1942

### II *Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike*

1. Ernst Tabeling, *Mater Larum. Zum Wesen der Larenreligion*, Frankfurt 1932. 104 S.
2. Ludwig Euing, *Die Sage von Tanaquil*, 1933. 53 S.
3. Carl Koch, *Gestirnverehrung im alten Italien. Sol Indiges und der Kreis der Di Indigetes*, 1933. 120 S.
4. Walter F. Otto, *Dionysos. Mythos und Kultus*, 1933. 191 S. – <sup>2</sup>1938
5. Kurt Riezler, *Parmenides*, 1934. 99 S.
6. Martin Braun, *Griechischer Roman und hellenistische Geschichtsschreibung*, 1934. 121 S. – Widmung: Otto Regenbogen
7. Egon Römisch, *Studien zur älteren griechischen Elegie*, 1934. 81 S.
8. Manfred Halberstadt, *Mater Matuta*, 1934. 70 S.
9. Franz Altheim, *Epochen der römischen Geschichte I. Von den Anfängen bis zum Beginn der Weltherrschaft*, 1934. 248 S. – Karl Kerényi, Raffaele Pettazzoni in Dankbarkeit zugeeignet.
10. Hermann Gundert, *Pindar und sein Dichterberuf*, 1935. 151 S. – Meinem Lehrer Otto Regenbogen.
11. Hans Kurt Schulte, *Orator: Untersuchungen über das ciceronianische Bildungsideal*, 1935.
12. Franz Altheim, *Epochen der römischen Geschichte. Bd. II. Weltherrschaft und Krise*, 1935. 336 S. – Leo Frobenius zugeeignet.
13. Karl Kerényi, *Dionysos und das Tragische in der Antigone*, 1935. 19 S. – Vortrag, gehalten im Forschungsinstitut für Kulturmorphologie zu Frankfurt a.M. am 22. Juni 1934, dem 60. Geburtstag W.F. Ottos.
14. Carl Koch, *Der römische Jupiter*, 1937. 136 S. – Walter F. Otto in Verehrung und Dankbarkeit zugeeignet.
15. Hermann Riefstahl, *Der Roman des Apuleius. Beitrag zur Romantheorie*, 1938. 133 S.
16. Karl Schlechta, *Goethe in seinem Verhältnis zu Aristoteles. Ein Versuch*, 1938. 136 S. – Meinem Freunde Max Kommerell gewidmet.

### III *Zur Erforschung des »Dionysischen« im 19./20. Jahrhundert*

M.L. Bäumer, »Nietzsche and the Tradition of the Dionysian«, in: O'Flaherty (s.u.), 165–189

ders., *Das Dionysische in den Werken Wilhelm Heinses. Studie zum dionysischen Phänomen in der deutschen Literatur*, Bonn 1964

J.C. O'Flaherty u.a. (Hrsg.), *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*, 1976

M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die »Neue Mythologie«*, 1982

A. Henrichs, »Changing Dionysiac Identities«, in: Ben F. Meyer – E.P. Sanders, *Jewish and Christian Self-Definition III* (1982), 137–160

ders., »Loss of Self, Suffering, Violence: The Modern View of Dionysos«, in: *HSCP* 88, 1984, 205–240

P. McGinty, *Interpretation and Dionysos – Method in the Study of a God*, 1978

K. Kerényi, *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, 1976

ders., *Die Herkunft der Dionysosreligion nach dem heutigen Stand der Forschung*, 1956

F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. v. G. Colli – M. Montinari, 1980 (SW)

186 RELIGIONSGESCHICHTE DEUTSCHLANDS IM 20. JAHRHUNDERT

M.S. Silk – J.P. Stern, *Nietzsche on Tragedy*; 1981

B. Simon, *Mind and Madness in Ancient Greece. The Classical Roots of Modern Psychiatry*; 1978.

# »Neuheiden« und totaler Staat

## Völkische Religion am Ende der Weimarer Republik

### *1 »Heidnische« Begründung und Vollendung der deutschen Revolution*

#### 1.1 Die Anfänge der Deutschen Glaubensbewegung (1933–1934)

Die »Deutsche Revolution« vom 30.1. 1933 führt, schon nach einem halben Jahr, zu bedeutenden Verschiebungen auch in der religiösen Landschaft. Im Juli 1933 schließt der neue Kanzler sein Konkordat mit dem Vatikan.<sup>1</sup> Die Wahlen in der evangelischen Kirche ergeben »überall« Mehrheiten für die Deutschen Christen.<sup>2</sup> Schon am 7.5.33 tagte das Kapitel der Köngener in Tübingen. Der Kanzler dieses Bundes, Prof. Dr. Jakob Wilhelm Hauer, entwickelt seinen Plan, den Bund der Köngener nicht den Deutschen Christen, der nationalsozialistischen evangelischen Reichskirche, zuzuführen, sondern – wieder einmal – einen Versuch zur »Bündigung« zu machen, die Jugendbewegung und die Völkischen zu sammeln.<sup>3</sup> Protest gegen christliches Spießertum, Antikapitalismus, Naturfrömmigkeit und Nationalismus waren eine, wie man glaubte, tragfähige gemeinsame Grundlage. Bei Eisenach, Luthers Geburtsort, auf der Wartburg schließen sich kleinere, einst verfeindete und vereinzelte völkische Gruppen und Teile der Jugendbewegung zu einer großen »Arbeitsgemeinschaft der (arteigenen) Deutschen Glaubensbewegung« zusammen. Im Herbst meldet die Reichsgeschäftsstelle der Deutschen Glaubensbewegung (Tübingen, Nägelestr. 19) 150 Gemeinden im ganzen Reich. Folgende Gruppen haben sich angeschlossen:

- Deutsch-Nordische Glaubensgemeinschaft/Nordungen (W. Kusserow);
- Freundeskreis der Kommenden Gemeinde/Köngener (Teile);
- Germanische Glaubensgemeinschaft (L. Fahrenkrog);
- Braune Falken – Adler und Falken – Artamanen (Teile);
- Gemeinschaft deutscher Erkenntnis, e.V.;
- Nordisch-religiöse Arbeitsgemeinschaft;
- Bund der Gemeinden eines freien deutschen Glaubens;

---

1 Unterzeichnet am 20. Juli 1933 im Vatikan durch Vizekanzler Franz v. Papen und Kardinalstaatssekretär Eugenio Pacelli.

2 DB 1934, 707 über die Wahlen vom 23. Juli 1933.

3 Brandenburg-Daur, 135. Vgl. den Brief Hauers an Dehmel (Juni 1927), abgedruckt bei Brandenburg-Daur, 15ff.

- Deutschgläubige Gemeinschaft (O.S. Reuter);
- Rig-Kreis (G. Groh).

Hinzu kamen an Zahl und Tradition reiche Teile des Verbandes und des Bundes der freireligiösen Gemeinden, aber auch sehr spezialisierte Vereinigungen wie die »Opfergruppe der Bundesschwestern deutscher Sturmsoldaten« oder die »Gesellschaft/Arbeitskreis für biozentrische Forschung«.<sup>4</sup>

Die Leiter dieser Gruppen bildeten einen »Führerrat«; »Führer« wurde Prof. Dr. J.W. Hauer, dem es in Eisenach gelang, »ein wahrhaftiges Vertrauen aller, auch radikaler SA-Leute zu gewinnen«.<sup>5</sup>

Die Sammlungsbewegung macht, im Sog der nationalsozialistischen Machtergreifung, schnelle Fortschritte. Bald gibt es keinen deutschen Gau mehr, in dem nicht Ortsgemeinden entstehen. Von öffentlichen Zuschüssen wird geredet.<sup>6</sup> Man steht in Kontakt mit dem Stellvertreter des Führers, dem Reichsinnenminister, ja dem Reichskanzler selbst.<sup>7</sup>

Die Lage ist, so meinen die Deutschgläubigen, dem »Durchbruch« nahe. Es gibt Reichsgeschäftsstellen, ein Reichspresseamt, fest angestellte Mitarbeiter, ein Rechtsamt; der Kampf um die Schule ist entbrannt, um Sendezeiten im Rundfunk, um Anerkennung als Körperschaft öffentlichen Rechtes; der Kult entwickelt sich: Die »Tübinger Heidenhochzeit« (6.5.34) sorgt für ein paar Schlagzeilen.<sup>8</sup>

4 Mitteilungen der Reichsgeschäftsstelle der ADG 1, Julmond 33, Heft 1 (S. 6. 7. 9). Die Reichsgeschäftsstelle in der Nägelestraße leitet Paul Zapp. Listen der Gemeinden in Dt. Gl. 1, 1934, 40. 131 (Nachträge in den späteren Nummern); vgl. Reichswart, 12.8.34 (Freireligiöse); Hauer, Rundschreiben »An das Kapitel« vom 21. August 1933 (Köngener Archiv; abgedruckt in: Brandenburg-Daur, Die Brücke zu Köngen, Dokument 8). Im Sommer 1934 schloß sich die »Deutsche Gemeinde« unter Führung von Dr. Fuchs an (Reichswart, 8.7.34), sowie die »Deutschgläubigengemeinschaft« in dem Gebiet Groß-Hamburg bis Oldenburg« (ebd.). Noch später kam die »Deutsche Kirche« hinzu (vgl. Dt. Gl. 3, 1936, 396).

5 G. Römer in: Brandenburg-Daur, Die Brücke zu Köngen, Dokument 7.

6 Dt. Gl. 1, 1934, 39. – Resignation zehn Jahre danach: »Es hatte (sc. das »Neue«) und es hat auch nicht die organisatorischen, geschweige finanziellen Hilfen, die den christlichen Konfessionen auch heute noch in Deutschland in reichem Maße zur Verfügung stehen« (F. Gericke, Der neue Glaube, 1943, 9).

7 Mitt. d. ADG 1, 1933, 3f. Auf R. Heß und A. Rosenberg setzte man besondere Hoffnungen: Dt. Gl. 1, 1934, 50f. 92. 142; ebd., 57. Vgl. hier §4.2.4.

8 Vgl. Dt. Gl. 1, 1934, 40. 86. 88. 133 u. ö. – »Heidenhochzeit«: ebd. 269–275; 524. – Zur Einschätzung der Erfolgsaussichten der Deutschen Glaubensbewegung sei auf das »Politische Tagebuch« von Alfred Rosenberg (vgl. u. Ann. 25) verwiesen, der nicht einmal im Jahre 1934 die Deutsche Glaubensbewegung oder ihre Führer erwähnt. Dabei schreibt Rosenberg in Berlin; er ist an religiösen und weltanschaulichen Fragen interessiert und hatte keinen Grund, Hinweise auf Hauer oder Reventlow zu unterdrücken. Weder in den bei Seraphim mit abgedruckten Aktenstücken von Rosenberg u. a., noch in Rosenbergs »Weltanschaulichen Thesen« (1939) (Seraphim, S. 197ff.) wird

Diese Einigungsbewegung versteht sich keineswegs als elitären, bürgerlichen, akademischen ›Verein‹, obschon Professoren, Grafen und Prinzen die Szene beherrschen:<sup>9</sup> Gilt doch die ›deutsche Revolution‹ in besonderer Weise dem deutschen Arbeiter. Dieser aber lebt, so weiß die Deutschen Glaubensbewegung, »religiös in einem leeren Raum«; er ist deshalb in Gefahr, »sittlich und geistig zu versacken«: »Dies aber würde eine schwere Gefahr für den inneren Bestand des Dritten Reiches werden.«<sup>10</sup> Welch ungeheure Bedrohung, welche Aufgabe für die Glaubensbewegung! Nur – sollte denn keiner der neuen Führer – um nur Darré, Rosenberg, Himmler, Ley, Bormann und Goebbels zu nennen –, sollte keiner dieses furchtbare Vacuum und seine Folgen für den Bestand des Dritten Reiches bemerkt haben?<sup>11</sup>

So sehr der deutsche Arbeiter zur ›religiösen Betreuung‹ gesucht ist, so »selbstverständlich« ist von vornherein, daß Juden in der Deutschen Glaubensbewegung nicht Mitglieder sein können. Auch dies entspricht dem Geist der ›deutschen Revolution‹. Allerdings meint die Führung der Deutschen Glaubensbewegung der Überzeugung sein zu müssen, »daß jeder echt Religiöse, welcher Rasse und welchem Volk er angehört, (...) in letzter Wirklichkeit Bruder ist, so gut (...) jeder, der echt und tapfer zu seinem Volke steht, Bruder ist im Volksein«.<sup>12</sup>

---

Hauer genannt; eine »deutsche Religion« wird gefordert, aber das ist *nicht* die deutschgläubige Bewegung, sondern der zur Religion entfaltete, vertiefte NS! Dagegen warnt Rosenberg vor religiösen Sektierern, auch wenn sie Genies seien (a. a. O. 206).

- 9 Prof. Ernst Bergmann, Leipzig (1935 im Führerrat der ADG); Prof. Ludwig Fahrenkrog; Prof. Wilhelm Hauer, Tübingen; Prof. F. Solger, Berlin; Prof. Otto Speer, Baden-Baden; Graf Ernst zu Reventlow, Potsdam; Friedrich Wilhelm Prinz zur Lippe (†24. 10. 1938). – Für die Arbeitswoche der ADG in Scharzfeld (18.–23.5.34) waren als Redner angekündigt (Reichswart 6.5.34, Beilage): Graf Ernst zu Reventlow, Prof. Hauer, Prof. Fahrenkrog, O.S. Reuter, Prinz zur Lippe, Prof. Günther, Prof. Mandel, D. h.c. Krannhals, Dr. Werner Deubel. – Die Soziologie der Deutschen Glaubensbewegung bzw. ihrer Teilorganisationen ist m.W. nicht erforscht. Der Eindruck, daß Akademiker überwiegen, entsteht aus den gedruckten Quellen. Vgl. § 5.1.
- 10 Mitt. d. ADG 1, 1933, 4. – Ebenso beschuldigt Graf Reventlow die Kirchen, die Arbeiter vernachlässigt und dem Materialismus und Marxismus ausgeliefert zu haben. Der Arbeiter könne »nie« in die Kirchen zurückkehren. Deshalb müsse die Deutsche Glaubensbewegung sich ihrer annehmen, s. z. B. Reichswart vom 7.1.34, Beilage; 17.6.34, Beilage u. ö.
- A. Grosse, Der Arbeiter in Deutscher Glaubenshaltung, in: Dt. Gl. 1936, 218–222; ders., Vom rechten Glauben, in: Dt. Gl. 1943, 22–25.
- 11 Am 30. Juni 1933 schon erhielt Goebbels sein Ministerium für Propaganda und Volksaufklärung; am 24.1.34 beauftragt Hitler Rosenberg mit der Schulung der NSDAP.
- 12 Mitt. d. ADG 1, 1933, S. 8: »Prof. Hauer hat in seinem letzten Schreiben an den Führerrat folgende klare Stellung zu Judentum und Christentum



Der Jude mein Bruder – und sei es auch nur »in letzter Wirklichkeit«? Steht nicht im Parteiprogramm der NSDAP, daß der Jude, da nicht deutschen Blutes, nicht einmal deutscher Volksgenosse und Staatsbürger sein kann?<sup>13</sup> Ist nicht die Überzeugung der deutschgläubigen Führung noch Liberalismus, Internationalismus, Relativismus – so als wären alle Rassen und Menschen »in letzter Wirklichkeit« gleich? Ist das nicht einfach undeutsche Humanität, Erbe also der Weimarer Zeit?

Hier zeigt sich die Herkunft der deutschgläubigen Führung aus der oekumenischen Bewegung, zeigt sich die Toleranz, das soziale und pazifistische Ideal der »Kommenden Gemeinde«, zu deren Tagungen einst kommunistische Reichstagsabgeordnete eingeladen waren (der Abgeordnete Schneller, Berlin, KPD, 1929) und noch 1933 Juden sprechen durften (Martin Buber, in Hannover).<sup>14</sup> Die Deutschgläubigen hegten Sympathien für Gandhi und die indische Aufstandsbewegung gegen die Engländer: aufgrund ihres Nationalismus waren sie gegen den Kolonialismus der »internationalen«

---

kundgetan: »Es ist *selbstverständlich*, daß in einer Arbeitsgemeinschaft der Deutschen Glaubensbewegung oder in einer Deutschen Glaubensgemeinschaft *keine Juden sein können*. Dieser Formulierung hat sich jede Gemeinschaft und jeder Einzelne, der der ADG beitrifft, zu fügen. Hier kann es keinen Kompromiß geben. Diese Haltung berührt aber nicht meine weitere Überzeugung, daß jeder *echt Religiöse*, welcher Rasse und welchem Volk er angehört, mir in letzter Wirklichkeit Bruder ist so gut wie jeder, der *echt und tapfer zu seinem Volk steht*, Bruder ist im Volksein ... Ich stehe unentwegt, und wenn es sein muß, rücksichtslos für einen germanisch-deutschen Glauben. Hier ist meine Heimat und nicht in einem noch so frei gefaßten Christentum.« Vgl. Hauer, Gottschau, 240ff.: »Der deutsche Glaube und die anderen Religionen«.

13 Parteiprogramm der NSDAP vom 25.2. 1920: »4. Staatsbürger kann nur sein, wer Volksgenosse ist. Volksgenosse kann nur sein, wer deutschen Blutes ist, ohne Rücksichtnahme auf Konfession. Kein Jude kann daher Volksgenosse sein« (Zitiert nach R. Kühnl, Faschismus, 105).

14 a) Vgl. z.B. »Kommende Gemeinde« 1 (1928/29) H. 2, 117: Anzeige einer »Arbeitswoche über die Friedensfrage« im Januar 1929 auf der Comburg; die Einladung ist unterzeichnet von J.W. Hauer, K.H. Küssner, H. Umfried i.A. v. »Deutsche Freischar, Kronacher Bund, Bund der Wandervögel«. – Ernst Schneller: geb. 1890, seit 1920 Mitglied der KPD, 1921 Landtagsabgeordneter in Sachsen, 1924–1933 Reichstagsabgeordneter, 1929–1932 politischer Leiter der Reichsparteischule »Rosa Luxemburg« in Fichtenau/Berlin, 1.3.33 Verhaftung, Zuchthaus, seit Juli 1939 KZ Sachsenhausen, erschossen am 11.10. 1944 (Kurzbiographie in: Deutsche Widerstandskämpfer 1933–1945, Bln-Ost 1970, Bd. II, 186–190). – Buber in Kassel auf der Arbeitswoche des Bundes der Kögenger vom 1.–6.1. 1933.

b) Leitheft S. 7: »Sie (sc. die ältere Führung) gaben der Deutschen Glaubensbewegung ein Gepräge, das in einer möglichst großen Tolerierung aller Weltanschauungen seinen Ausdruck findet, eine rein liberalistische Haltung.« Dagegen opponierten die »Durchbruchmänner«: § 3.2.

Mächte.<sup>15</sup> Dies aber war die Position des linken, des Strasser-Flügels in der NSDAP. Hitler dagegen nannte diese Sympathien »eine rassische Perversität«; er bewunderte das englische Kolonialreich; die Inder seien ein Helotenvolk – wieder ein Beleg für die klassische Bildung des Führers!<sup>16</sup>

15 a) Gericke, Glaube aus dem Blut, 115: »Der jungaufstrebende »Nationalismus« fremder und nun unbotmäßig werdender Kolonialvölker kann aus diesem Grunde ein verheißungsvolles Zeichen sein. Ein Europäer, der in Indien führen will, soll nur ganz zum Inder oder zum Malaien werden; er muß sich in den Geist des fremden Blutes so hineinleben, wie ein Dirigent den Geist des Schöpfers im Nachschaffen erleben kann aus den Instrumenten des Orchesters. Hat man nicht jahrhundertlang über den Tiefstand gewisser Kulturen die Nase gerümpft, deren Sinn und Eigenrecht sich dann doch durch Menschen erschloß, die demütig genug waren, sich in sie zu verlieren?« Gericke denkt vielleicht an Missionare, die Religionswissenschaftler wurden und fasziniert die Religion derjenigen erforschten, die sie bekehren sollten.

Auch Gericke's Vater war Missionar im Fernen Osten. Zu Gericke's Stellung zum Kolonialismus vgl. noch S. 77. 81.

b) Vgl. die Anzeige von Hauers Buch: »Indiens Kampf um das Reich«, in: Kommende Gemeinde 5, 1933, H. 2/3, 138 und ebd. 142f. »Wir dürfen nicht vergessen, (...) daß die tiefsten Wurzeln seines (sc. Indiens) Glaubens und seiner Kultur in denselben indogermanischen Mutterboden hinunterreichen, wie unsere eigenen, daß also unser Verhältnis zu Indien eine der großen Fragen der Zukunft ist.«

c) Reventlow, Deutscher Sozialismus, 291–298; 291: »Der deutsche und sozialistische Gedanke trägt keinen Imperialismus in sich.« R. sieht Deutschland solidarisch mit allen unterdrückten Völkern; er bezeichnet die Verwirklichung der Selbstbestimmung in Sowjetrußland als vorbildlich und ihre Wirkung im Nahen und Fernen Osten, dessen Völker wiederum sich in erstarkendem nationalem Selbstbewußtsein von Moskau abwandten. S. 294: »Der nationale sozialistische Befreiungsgedanke lebt überall in den unterdrückten Völkern, in den größten und in den kleinsten. Keines dieser Völker verbindet mit der Befreiung den Gedanken, nachher seinerseits andere Völker sich botmäßig zu machen.« Bemerkenswert ist R.s letztes Argument: »Jede Schwächung der imperialistischen Mächte durch Freiwerden der von ihnen unterjochten Völker vermindert den Druck, der auf Deutschland liegt, und lockert die Ketten, die es einschüren.« R.s. Prognose lautet: »Mit dem imperialistischen Zeitalter neigt auch das koloniale schlechthin seinem Ende zu. Die als koloniale Objekte behandelten Völker, Stämme und Rassen entwickeln sich unaufhaltsam im Willen zu Befreiung und Selbständigkeit.« – Vgl. Kühnl, Die nationalsozialistische Linke, 108f.; 215: der Strasser-Flügel will – gegen Hitler – einen »Bund der unterdrückten Völker«.

16 Zur Position des Strasser-Flügels vgl. »Die 14 Thesen der Deutschen Revolution« (in: NS-Briefe vom 1.8. 1929), abgedruckt bei Kühnl, Die nationalsozialistische Linke, 288–290. – Punkt III: »Die Deutsche Revolution lehnt es ab, über fremde Völker und Nationen zu herrschen und sie auszu-beuten.« Vgl. die Dokumente ebd. 277. 292 (Der Aufruf der Strasser-Gruppe vom 4. 7. 1930 »Die Sozialisten verlassen die NSDAP« enthält einen eigenen Absatz über den »Kampf des indischen Volkes um seine Freiheit«.); 330. 332f. und die Analyse der außenpolitischen Vorstellungen 37ff.; Schüddekopf, Linke Leute, 319f., unter Hinweis auf einen Artikel, »Hitler, Gandhi

Die Deutschgläubigen hielten also 1934 eine Position, die Hitler auf seinem Marsch nach rechts längst ausgeschaltet hatte: Der Strasser-Flügel war ja schon 1930 aus der NSDAP ausgeschieden worden.

Dementsprechend gilt: Die organisatorische Festigung der völkischen Gruppen, ihre bedeutende journalistische und publizistische Tätigkeit, ihr Vordringen in Schulen, Presse, Rundfunk, ja in die Gliederungen der Partei<sup>17</sup> ist, so möchte ich zeigen, nicht der Anfang des »Dritten Reiches«, sondern Indiz für das Ende der Weimarer Republik.

## 1.2 Die »zweite Revolution« – »Revolution des Glaubens«?

Zunächst war die Sammlung völkischer Gruppen zu einer überkonfessionellen deutschen »Glaubensbewegung« sehr erfolgreich. Dabei muß man davon absehen, daß das eigentliche Ziel, die religiöse Betreuung der Arbeiter, *nicht* erreicht wurde.<sup>18</sup> Mit dem Erfolg wuchsen Selbstbewußtsein und Ansprüche der Deutschen Glaubensbewegung, wuchs aber auch das Mißtrauen von Leuten, die sich ebenfalls für den Glauben der Deutschen zuständig fühlten.

Die Deutschgläubigen vertraten mit der für religiöse Menschen typischen und verständlichen Übertreibung des religiösen Faktors die Ansicht, die »eigentlich treibenden« Kräfte der deutschen Revolution seien die »unpolitischen Kräfte des Glaubens, Wissens und Gewissens aus eigener Art« gewesen.<sup>19</sup> Daraus ergab sich im Jahr 1933/34 (a) ein Anspruch auf mehr Beute und (b) die Forderung nach

---

und das junge Deutschland«, in »Die Kommenden« 32, vom 8.8. 1930, und Hitlers Aufsatz im Illustrierten Beobachter 21, vom 24.5. 1930.

Dieser Position liegt zugrunde die Parole vom »Bündnis der unterdrückten Völker«; Spengler hatte Deutschland »ein europäisches Indien« genannt, s. Schüddekopf, a.a.O. 214ff.

17 Mitt. d. ADG 1, 1933, 7; SA und SS zahlen monatlich nur 0,10 RM Beitrag – ebensoviel wie die Erwerbslosen (ebd., 10).

18 Die Hoffnung der Deutschgläubigen gründete sich auf die Freireligiösen: »Wir dürfen auf die Mitarbeit der Freireligiösen nicht verzichten, denn gerade durch sie wird uns der Weg zur Arbeiterschaft eröffnet. Und diese zu Glauben und Reich zurückzuführen, ist ein Teil unserer Aufgabe« (Hauer, »Rundschreiben an das Kapitel« vom 21. August 1933, in: Köngener Archiv; abgedruckt bei Brandenburg-Daur, 189f.). Zum Ausscheiden der Freireligiösen s. §4.1. Eine ähnliche Position hatte Hauer schon vorher in der »Kommenden Gemeinde« vertreten (3. Jg., H. 1, 1931): »Die religiöse Wende im Proletariat« (S. 7ff.); vgl. ders., Vom totalen Sinn, a.a.O. 17–21: »wichtigste Aufgabe die tatsächliche »innere Gleichschaltung« des deutschen Proletariats«.

19 Gericke, Glaube aus dem Blut, 5; vgl. 104: »Primär ist das Religiöse gegenüber dem Politischen in dem Sinne, wie ein Baum aus seiner Wurzel gedeiht, ehe er Blüten und Blätter treibt; (...) So ist die Religion das

Fortsetzung der Revolution: die nur politische müsse durch die religiöse Revolution vollendet werden.

»Die große Revolution des Vorjahres (1933) ist kein Ende«, so der Führer der Glaubensbewegung im Juni 1934<sup>20</sup>, »sondern ein Anfang. Sie hat ihren Sinn nicht in der politischen Umwälzung, sondern sie ist die erste, und zwar politische Verwirklichung des Aufbruchs der deutschen Seele (...) Warum soll dieses Erwachen vor dem Religiösen haltmachen?«

Der stellvertretende Gauobmann der Deutschen Glaubensbewegung in Berlin, Dr. Fritz Gericke, fordert »die Revolution des Glaubens«:<sup>21</sup> »Glaubt doch nicht, daß mit der Übernahme der Macht schon alles gewonnen wäre! Das Dritte Reich ist noch nicht da, es muß errungen (...) werden!« Dieser Kampf ruft ertönt, so Gericke,

---

Fundament eines jeden Staatsgebäudes.« Der »para-christliche« und durchaus bürgerliche Charakter dieses Satzes ist deutlich. Gericke stimmt hierin einerseits mit Hauer (vgl. Mitteilungen an den Freundeskreis der Kommenden Gemeinde, Dez. 1933, in: Brandenburg-Daur, Brücke, 197: »...Überzeugung, daß nicht das Christentum dem Dritten Reich seine religiöse Begründung, seine innere Zielsetzung geben wird, sondern allein die Deutsche Glaubensbewegung«), andererseits mit den linken Nationalsozialisten des Strasser-Flügels, einschließlich Graf Reventlow überein, vgl. Kühnl, Nationalsozialistische Linke, 103: »Die Leidenschaft, mit der die linken Nationalsozialisten über die Wiedergeburt von germanischer Religion und Protestantismus stritten, die Neigung zur Übersteigerung des religiösen Faktors ins Skurrile, der Drang zur sektenförmigen Isolierung – dieses Gesamtverhalten zeigt, daß hier Menschen am Werk waren, die sich in der modernen Gesellschaft frustriert und isoliert fühlten. Es paßt durchaus zu den übrigen Elementen ihrer Ideologie: der romantischen Sehnsucht nach patriarchalischer Gebundenheit, der Begeisterung für Blut und Rasse, für Bauernart und Heldentum. Ideologisch stellte man diese Verbindung selbst her, indem man die industrielle Welt für den Verlust von Sitte und Moral, von Religion und Bodenverbundenheit verantwortlich machte. Es ist leicht verständlich, daß auch zu diesem religiösen Verhalten neben den individuell Frustrierten gerade das kollektiv frustrierte Kleinbürgertum in besonderem Maße neigen konnte.

In den Augen Hitlers war diese ganze religiöse Diskussion der Norddeutschen eine politische Dummheit. Er war bestrebt, Antipathien gegen den NS aus religiösen Gründen möglichst zu vermeiden.«

20 Referat über den Vortrag von W. Hauer in Dresden über Rasse, deutsche Seele, deutsche Religion, in: Reichswart 24.6.34. – Vgl. Hauer, Verfassungsänderung oder Revolution der Kirche? (1933); ders., Flugschrift zum geistigen und religiösen Durchbruch der Deutschen Revolution (Anfang Juni 1933; s. Brandenburg-Daur, Brücke, 134f.).

Die nächste Nummer des Reichswarts (1. Juli 1934) bringt als Hauptüberschrift: »Kritik: Nein – Revolution: Ja!« Das Organ von A. Dinters »Deutscher Volkskirche« hieß 1934: »Die religiöse Revolution«; seine Beziehungen zur »Deutschen Glaubensbewegung« waren gespannt.

21 Am 11.5. 1934 in Berlin-Moabit. Das folgende Zitat aus Gericke, Glaube aus dem Blut, 5. Dieses Buch, an dem Gericke seit 1931 gearbeitet hatte (s. Reichswart 9.9. 1934), trägt an zahlreichen Stellen das Gepräge der mündlichen Agitation. Vgl. Gericke's selbstkritische Beurteilung der Situation

»aus den Kreisen der Jugend, die (...) ihren Anteil an der politischen Niederringung der alten Mächte sich nicht schmälern lassen will und weiterhin beansprucht, die deutsche Revolution mit ihren jungen Händen zu vollenden.«

Diese Jugend, so Gericke,<sup>22</sup> ist von Wandervogel, bündischem Geist und Fronterlebnis geprägt; sie kennt keine bürgerlichen Wertungen mehr »so wenig wie Klassen«: »Meist haben sie nichts, meist sind sie nichts«, aber diese Entfremdung, Proletarisierung ist, nach Gericke, ihr Gewinn: Sie »sind nur sie selbst, sie und ihre Gemeinschaft. Und der Sinn dieser ihrer Gemeinschaft liegt tiefer als in der zumeist freudigen, zum Teil wohl auch mehr noch fordernden Bejahung des neuen Staates ...«, denn: »der Todesstoß gegen das alte System ist noch nicht geführt« (S. 66).

Diese Forderung konnte sich gewiß auf Aussagen Hitlers stützen<sup>23</sup>. Auf der Kulturtagung des Parteitags von 1933 hatte Hitler erklärt, die Machtübernahme sei abgeschlossen, der Kampf der

---

zehn Jahre später: »Mit dem Siege der nationalsozialistischen Bewegung flammte in Deutschland die Hoffnung auf, daß die Einigung aller Deutschen, die damit politisch gelang, nun auch im religiösen Glauben zustandekommen werde, und zwar in einer neuen, nationalen Volkskirche. Und schon dachte man daran, diese Hoffnung schnell zu verwirklichen. Aber die Widerstände erwiesen sich als zu stark (...) die Methoden, mit denen der politische Sieg errungen war (ließen) sich nicht ohne weiteres abbilden auf die religiöse Ebene ...«

22 Ebd., 123 über die antibürgerlichen und jugendbewegten Motive von Gericke's Argumentation: »Sie (die Älteren aus dem Wandervogel und aus bündischem Geiste der Vorkriegszeit) kennen ihre (sc. bürgerlichen) Wertungen so wenig wie die Klassen«, usw. – Sperrung im Original. – Zu Jugend und Jugendbewegung unterm NS vgl. das Jahrbuch des Archivs der deutschen Jugendbewegung 12, 1980, insbesondere den Beitrag von I. Götz von Olenhusen. – Vgl. Dr. H. Buddensieg, in: Kommende Gemeinde 5. Juli 1933, 121: »Die antikapitalistische Gesinnung der SA und SS und der NSBO harret der durchgreifenden sozialistischen Taten der Regierung. Hier muß in Bälde Entscheidendes geschehen!«

23 Kulturtagung des Parteitags, Nürnberg 1.9. 1933. – Auch nach dem 30. Juni 1934 erhob Hitler die Forderung nach »jahrzehntelanger Erziehung und Weiterbildung«, um die deutsche Revolution ganz durchzusetzen (Neujahrsbotschaft für 1934, s. Reichswart 7.1.34); vgl. auch Reichswart, 26.8.34. – Auch in der Deutschen Glaubensbewegung wurde die Forderung nach »weltanschaulicher Revolution« aufrechterhalten: s. Otto Speer, in: Dt. Glaube, 1936, 309, unter Berufung auf ein Wort Hitlers von 1933; H. Mandel, in: Dt. Gl. 1936, 193: Man sei immer noch weit entfernt vom Neuen, viele blieben »immer noch in gut bürgerlicher Satttheit der Ruhe um jeden Preis, um nicht zu sagen einer gewissen Reaktion verschrieben«. – Im Jahre 1939 formuliert A. Rosenberg, Weltanschauliche Thesen (Dokument PS 1749, in: H.G. Seraphim, Das politische Tagebuch A. Rosenbergs, 1936, Anhang S. 201): Die NS-Weltanschauung, speziell »der Glaube an die seelischen Werte der Ehre und Freiheit als *höchste* Werte des Lebens und Sterbens bedeutet die größte religiöse Revolution seit Eintritt des Christentums in die Weltgeschichte«.

Weltanschauungen aber habe damit kein Ende gefunden; die Gewinnung der Macht sei »nur die Voraussetzung für den Beginn der Erfüllung ihrer eigentlichen Mission«. Im Sommer 1934 lag die »zweite Revolution« in der Luft.<sup>24</sup> Die alten Kämpfer wollten »mehr«. Sie fürchteten, die Bewegung werde verbürgerlichen, Hitler sich zu sehr den Großindustriellen, Herrenclubs, Bürgersalons und der Reichswehr nähern. Ihre Befürchtung war berechtigt. Die Revolution geriet bekanntlich anders, als die antibürgerlichen, um nicht zu sagen »sozialistischen« und »jugendbewegten« Kräfte in der SA und in der Deutschen Glaubensbewegung es gewünscht hatten. Hitler entledigte sich am 30. Juni 1934 (»Röhm-Putsch«) gerade jener »treibenden Kräfte« (Gericke), die ihn an die Macht gebracht hatten, denen er Dank schuldete und die weiter wollten. »Die Revolution«, so erklärte er nunmehr dem Reichstag, »ist für uns kein permanenter Zustand«; Leute, »die der Revolution als Revolution huldigten«, wurden nun nicht mehr gebraucht.<sup>25</sup> Die Nutzenanwendung für die geplante »Revolution der Deutschen Glaubensbewegung« war leicht zu ziehen.

Hitler stellte die Signale der Zeit auch in der Religionspolitik zunächst wieder auf konservativ. Er spielte auch in der Kirchenpolitik »30. Juni«<sup>26</sup>: »er hat radikale Mitarbeiter über Bord geworfen, weil die Koalition es erforderte«. Hitler gab der »kirchlichen Gegenrevolution« nach.<sup>27</sup> Er wurde Beschützer der Kirche gegen die rechten Radikalen und Unruhestifter innerhalb der evangelischen Kirche wie gegen die antichristlichen und neuheidnischen Bewegungen<sup>28</sup>:

24 Mau, a.a.O. – Aufschlußreich die Beurteilung der Lage durch Reventlow unmittelbar danach: E. Reventlow, Der 30. Juni, in: Reichswart 5. Juli 1934: »Was der Führer hier innerlich durchleben mußte, das zu erörtern, hat niemand das Recht; wir neigen uns in Ehrfurcht und schweigen.«

25 Hitler, Berlin, 13. Juli 1934 (D. 410ff.).

26 Vgl. die Beurteilung der Situation durch die SPD im Okt./Nov. 34 (DB 1934, 691), nachdem Hitler dem Reichsbischof Müller die staatliche Unterstützung für seine Gewaltmaßnahmen entzogen hatte: »Die tieferen Gründe für den kirchenpolitischen Rückzug wird man jedoch nur erkennen, wenn man ihn als einen Teil der Aufsaugung der Hitlerdiktatur durch die alte Reaktion auffaßt.« Vgl. ebd., 718f.

27 DB 1934, 716: Jäger (DC) wird entlassen.

28 Dieses konservative (Teil-)Programm hat Hitler in der Öffentlichkeit unter dem Stichwort »ein positives Christentum« (Programm der NSDAP, 1920) und in »Mein Kampf« (1923/24) vertreten. In seiner Regierungserklärung vom 23.3.35 hat Hitler versichert: »Der Bestand der Länder wird nicht beseitigt, die Rechte der Kirchen werden nicht geschmälert, ihre Stellung zum Staate nicht geändert« (Verh. d. Reichstags, Bd. 457, S.25, D. 237)! Prälat Kaas brachte daraufhin das Zentrum zur Zustimmung zum Ermächtigungsgesetz. – Zur Einordnung dieses Teilprogramms in Hitlers religionspolitisches Gesamtkonzept vgl. F. Heer, Glaube, 220. – Dank an

- so wie er die Reichswehr vor der SA bewahrt hatte<sup>29</sup>,
- wie er ein Jahr zuvor (Juni 1933) die deutsche Kunst vor dem Expressionismus bewahrt hatte, den modern gesinnte Berliner Studenten ins Dritte Reich hatten einbringen wollen<sup>30</sup>,
- wie er 1930 durch den Ausschluß des Strasser-Flügels die Industrie vor den Sozialisten in der eigenen Partei gerettet hatte.<sup>31</sup>

Auf dem Parteitag 1934 verkündete Hitler wiederum – wie schon am 1. und 6. Juli – den Abschluß der Revolution: »Sie hat als Revolution restlos erfüllt, was von ihr erhofft werden konnte.«<sup>32</sup> Dementsprechend wandte er sich gegen Kubisten, Futuristen, Dadaisten, aber bezeichnenderweise auch gegen die altdeutschen Romantiker: »jene Rückwärtse, die meinen, eine ›teutsche Kunst‹ aus der krausen Welt ihrer eigenen romantischen Vorstellungen der nationalsozialisti-

---

Hitler für die Abwehr der Gottlosen-Propaganda z.B. von F. von der Heydt, H. Steubing u.a. in: Der Heliand, Berlin 1934 (gegen M. Ludendorff, W. Hauer und H. Wirth).

- 29 Zu den Plänen Ernst Röhm's s. Mau, a.a.O. 124f.: Ziel war, »die Verantwortung für die Reichswehr der SA zu übertragen. Das hätte den Weg freigemacht für die Verschmelzung von Reichswehr und SA zu einer Miliz, einem nationalsozialistischen Volksheer, in dem Röhm die Krönung des nationalsozialistischen Sieges sah...« Hinzu kamen die sozialen Interessen Röhm's: »er nahm den Sozialismus des nationalsozialistischen Programms ernst« (Mau, 125). Über »eine Verbindung von politischer Bedeutung« (Mau) zwischen Röhm und Strasser in den Wochen vor dem 30. Juni ist nichts bekannt, obschon Hitler dies in seiner Reichstagsrede behauptete. Zum Konflikt ›nationalsozialistisches Volksheer‹/Reichswehr vgl. die Rede Himmlers, Gauleitertagung Posen, 3. August 1944 (Abgedr. in: Vierteljahresschr. f. Zeitgesch. 1, 1953, 363ff., bes. S. 366, über Röhm).
- 30 Vgl. H. Brenner, Kunstpolitik, 66ff.: Die »studentische Opposition«, die die nationalsozialistische Revolution auf dem Gebiet der bildenden Künste weiterführen wollte, engagierte sich für moderne Kunst; sie galt als künstlerische Otto-Strasser-Bewegung. In einer Adresse von Hallenser NS-Studenten vom 29. Juni 1933 heißt es: »Der Kampf des SA-Mannes auf der Straße darf auf kulturellem Gebiet nicht verraten werden. Es lebe die vollständige nationalsozialistische Revolution« (nach Brenner, a.a.O. 68). Goebbels unterstützte diese Opposition gegen Rosenberg, der sich aber bei Hitler durchsetzte (gegen einen »völkischen Expressionismus«, »Kunstbolschewismus« etc.).
- 31 Vgl. Schüddekopf, 374: »Die stärkste Sorge, die führende Kreise der deutschen Republik 1932 innenpolitisch empfanden, war die Zersetzung der NSDAP und die Abwanderung zahlreicher Anhänger nach links. Den Legalitätskurs konnte Hitler nur durchhalten, wenn er zugleich sichere Erfolge heimbrachte.« S. 375: »Die Anzeichen einer Annäherung der SA an die KPD mehrten sich.« – »... ›braunrote Einheitsfront‹ von unten...« – »Die Taktik der Partei, vor allem in Berlin unter Goebbels, nahm immer mehr sozialnationalistische Züge statt der offiziellen nationalsozialistischen an, so daß der kleine Mann sie mitunter kaum noch von der KPD unterscheiden konnte.« Aus dieser besonderen Berliner Situation heraus ist die Position Gerickes, wie sie sich in seinem Buch von 1934 noch geschwächt wiederfindet, zu erklären.
- 32 Hitler, Nürnberg 5.9. 1934 (D. 447).

schen Revolution als verpflichtendes Erbe für die Zukunft mitgeben zu können«. Das bezog sich auf »jene alte Garde der Völkischen, die 1934 im Gefolge Rosenbergs stand«. Hierzu gehörte auch L. Fahrenkrog, der in der Deutschen Glaubensbewegung zeitweise eine Rolle spielte. Hitler parodiert ihre »von Juden selbst als lächerlich empfundenen Traumwelten«. <sup>33</sup>

Dieser Bruch mit der völkischen Tradition, den Hitler sich nunmehr erlauben konnte, war lange vorbereitet, war tief begründet und führte schnell zu Konsequenzen auch für die Deutsche Glaubensbewegung.

## 2 ›Neuheiten‹ – ›alte Heiden‹ – ›Völkische Religion‹

### 2.1 Systematik des »Deutschen Glaubens« 1934

Der Aufschwung der Deutschen Glaubensbewegung erbrachte, noch im Jahr 1934, vier umfassende Darstellungen ihres ›religiösen Wollens‹: Prof. W. Hauer: *Deutsche Gottschau*, Graf Reventlow: *Wo ist Gott?*, Prof. Mandel: *Deutscher Gottglaube von der deutschen Mystik bis zur Gegenwart*, Dr. Fritz Gericke: *Glaube aus dem Blut*.

#### 2.1.1 Blut

Der befremdliche Titel, *Glaube aus dem Blut*, führt auf den spezifischen Begriff, von dem aus das System des Deutschen Glaubens von 1934 entwickelt werden kann: ›elementare Unmittelbarkeit‹. Das Göttliche wird unmittelbar erfahren, erlebt, gefühlt, erahnt – ohne Mittler, ohne Erlöser, Priester, ohne heilige Schrift. <sup>34</sup> Das Göttliche

<sup>33</sup> Hitler, Nürnberg 5.9.34 (nicht bei Domarus; hier zitiert aus Brenner, Kunstpolitik, 85).

<sup>34</sup> a) Gericke, »Die Flucht ins religiöse Gefühl«, in: Reichswart 24.6. 1934, Beilage. – Der Titel des Aufsatzes ist einem Artikel des Berliner »Katholischen Kirchenblattes« entnommen, das über die Einigung der Völkischen in Scharzfeld handelte. Gericke erläutert hier sein »Dogma der Dogmenlosigkeit«. – Vgl. W. Hauer - F. Solger, Grundlinien einer deutschen Glaubensunterweisung, <sup>2</sup>1935, 34–36: »... in unmittelbarer Berührung gibt sich uns das Göttliche ...«

b) Zum Begriff der »Unmittelbarkeit« vgl. das Gespräch zwischen E. Niekisch und Monsignore Borgia, dem Privatsekretär des damaligen Kardinalstaatssekretärs Pacelli in Rom, 1935, in E. Niekisch, Erinnerungen I (1970), 266f.: »das Wesen des protestantischen Menschen sei ein Verhältnis ›unmittelbar zu Gott‹, d.h. zum höchsten Werte. Der protestantische Mensch lehne den Mittler zwischen sich und dem höchsten Werte ab; ehrfurchtlos glaube er berechtigt zu sein, ohne Zwischeninstanz vor Gottes Antlitz zu treten. Hitler sei ein katholischer Mensch. Er schiebe sich als Mittler zwischen den Einzelnen und den vom Nationalsozialismus proklamierten höchsten Wert, die Nation. In dieser säkularisierten Form



ist Person oder apersonaler Urgrund: der oder das Gott.<sup>35</sup> Unmittelbare Gotteserfahrung ist immer in Gefahr, in einem unbegrenzten und belanglosen Subjektivismus zu verschwinden. Um dies zu verhindern, führt die Deutsche Glaubensbewegung eine objektive (transpersonale, ›transcendente‹) Instanz ein: das Blut. Dieses Wort will sie nicht ›schlecht materialistisch‹ verstanden wissen<sup>36</sup>: natür-

---

schluckten auch die deutschen Protestanten den Mittlergedanken. So würden sie allmählich, ohne daß sie es selbst merkten, in katholische Menschen umgeformt. Der Geist der Kritik, gegen den Hitler so fanatisch zu Felde ziehe, sei auch eine Frucht des Protestantismus. Indem Hitler den Geist der Kritik erwürge, erziehe er die deutschen Protestanten zum blinden Gehorsam gegenüber dem Dogma. Diese Gedankengänge waren mir vertraut.«

c) »Unmittelbare Anschauung« versus »logische (abstrakte) Analyse« waren erkenntnistheoretische Parolen der Philosophie des 19./20. Jh.s; zu den »hermeneutischen« und »lebensphilosophischen« Implikationen bei Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey, Simmel, Spengler (z.B.: Untergang des Abendlandes<sup>2</sup> 1920, I 147) s. - Reimes-Tovote, Die unmittelbare Sicherheit der Anschauung. Diss. FU Berlin 1974. - R. Hamann-J. Hermand, Gründerzeit (1965), 1971, 172-181: »Die Sehnsucht nach dem Elementaren«.

d) Leitheft, S. 13: »Der deutsche Mensch lehnt jeden Vermittler zu Gott ab, und damit wird eine ›Glaubensorganisation‹ sinnlos.«

35 Vgl. F. Murawski, Das (!) Gott. Umriss einer Weltanschauung aus germanischer Wurzel, 1944. A. Conn, Das Gott statt der Gott, 1936.

36 Blut: a) Hauer, Gottschau, 45ff.: »Blut ist heilig. (...) Im Blute ruht des Geistes Wurzel«; ders., Das deutsche Volk im Kampf um seinen Glauben, (1932), in: Dt. Gl. 1937, 69ff.: »der elementare (!) Aufbruch des Blutes in der Gegenwart«; »Blut wird zum Willen Gottes - zum Schicksal, Volk und seiner Geschichte, zum Offenbarungsbereich der ewigen Wirklichkeit«; »Blut ist Schicksal«; ders., Zum Glaubenskampf der Gegenwart, in: Dt. Gl. 1936, 176-185, bes. 180: »Wir haben nur einen religiösen Führer. Das ist der in unserm Blute und in unserm Herzen wohnende Artwille, der, aus göttlichen Tiefen kommend, auch unser religiöses Leben formt« (...) »der religiöse Urwille des deutschen Volkes«: »Dieser ist in den großen Gestalten unseres Volkes, in deren Leben, Wort und Werk deutlich sichtbar geworden.« Hieraus folgt die Ablehnung sogar eines arischen Christus.

b) Gericke, Glaube aus dem Blut, 8. 17. 45. 62. 65 (»Gesetz des Blutes ist die Liebe«); 88 (»glühend und rot, dem Mohn gleich«); 95 (»Mysterien des Blutes«); 105f. (Blut der anderen Nationen, vgl. 108f.: gegen Mission); 111. 115. 117 (Blut und Sonne); 119f. 121 (germanisch beeinflusstes Blut); 124. 125 (mündiges Blut). - Ders., Der Glaube des Soldaten, in: Dt. Gl. 2, 1935, 467, zitiert Erwin Langner, Deutscher Frontkämpferglaube: »Kreuz Christi endet die Religion des Kriegers. Golgotha und Ostern sind ihm Symbole des gleichen Geschehens. Das Kreuz wird zu einem lebendigen Mysterium, und das Sterben draußen zu dem lebendigen Sakrament, an dem sich das Wunder des Christus wiederholt.« - »Wenn in dem Schicksal des Krieges Christus selbst zum Opfer gebracht werden mußte, sollte sich nicht das Mysterium des vergossenen Blutes in der Anschaulichkeit des Schlachtfeldes wiederholt haben?« - Christliche Opfermystik und Kriegsliteratur (vgl. Walter Flex, † 1917) sind die Quellen des Blutglaubens. Vgl. Anm. 69.

lich soll es nach Biologie, Medizin und Darwin, also modern klingen. Darunter aber rauscht es – mit viel Mystik und Ekstase – idealistisch, elementar, archaisch. Der Ausdruck ›Blut‹ ist bei Fritz Gericke einerseits Teil einer naturwissenschaftlich legitimierten Weltanschauung – was immer wir auch von dieser Naturwissenschaft heute halten mögen; er ist andererseits Fragment einer expressionistischen Metaphysik. »Das Gesetz des Blutes«, sagt er, »ist die Liebe«, – eine sehr unchristliche, angeblich ›heidnische‹ Liebe. Glaube aus dem Blut ist »das leibselige Bekenntnis zum Urgrund aller Getriebenheiten«: »Gott fühlen im Trieb«. <sup>37</sup> Im Blut lockt der Trieb, rufen die Ahnen: Denn Tod und Leben sind eins. Leben und Liebe sind göttlich an sich, in ihrer elementaren Gewalt, nicht ›sublimiert‹, verdünnt, angereichert mit kulturellem Beiwerk: also nicht als Agape oder als Eros und Aphrodite, sondern als das Blut selbst.

Welch verführerische Gedankenlyrik!

Dabei muß man berücksichtigen, daß damals 90% der SA in Berlin jünger als 30 Jahre waren, und daß die zitierten Sätze Gericke's Worte eines im 1. Weltkrieg schwer verwundeten Reserveoffiziers sind. Die heutige Jugend wird das kaum berühren. Damals aber sang sogar die katholische Jugend <sup>38</sup>:

»Nun Brüder sind wir frohgemut,  
So will es Gott gefallen!  
Die Seelen singen uns im Blut,  
nun soll ein Lob erschallen.«

Die Deutschgläubigen sagten, der Geist walte im Blute <sup>39</sup>; die Spaltung des Menschen in Leib und Seele sei die größte Schuld des Christentums; auch die Welt dürfe nicht in Jenseits und Diesseits

---

c) Reichsminister für kirchliche Angelegenheiten, Kerrl, Rede vom 13.2.1937 (Faksimile in DB 1937, 427ff.): »Der NS sei das Tun des Willens des Vaters. Dieser Wille Gottes offenbare sich im deutschen Blut, dieser Wille Gottes sei die Nation.«

<sup>37</sup> Gericke, a.a.O. S. 56.

<sup>38</sup> Dichtung: G. Thurmair, 1935; Weise: Adolf Lohmann, 1936; vgl. Joh. Theising, »Wir sind Gefährten des rauschenden Windes« (Worte und Weise 1942), 2. Strophe: .... »lockende Stimmen rufen im Blute, treiben uns fort über Meer und Land«. Zur deutschgläubigen Polemik gegen katholische Blutmystik vgl. H. Grabert, in: Dt. Glaube 2, 1935, 47; 138.

<sup>39</sup> Hauer, Liebe und Ehe aus letzter Verantwortung (Vortrag 1929) in: Kommende Gemeinde 1930, 62–85, wieder abgedruckt in: ders., Gottschau, 258–280; 260: »Dieses Verhängtsein mit dem verborgenen Leben der Geschlechter, mit dem im Blute waltenden Geiste, gibt der Liebe zwischen Mann und Weib das Elementare, das ›Dämonische‹.« S.u. § 2.2.3; Gericke, Glaube aus dem Blut, 57. 59.

zerrissen werden<sup>40</sup>, die Schöpfung aus dem Nichts wird abgelehnt<sup>41</sup>, die Welt ist ewig<sup>42</sup>. In diesem System konnte es natürlich auch keine Erbsünde (›Ursünde‹) geben. Das Leben, das Blut, der Mensch ist von Natur aus gut und nicht, wie die Christen sagen, in seiner Wurzel schon durch Adams Fall verdorben und deshalb in jedem Fall der Erlösung bedürftig<sup>43</sup>. Im Gegenteil: der Trieb, der nach christlicher Lehre Adam zu Fall brachte, sei gerade nicht vom Teufel, sondern göttlich. Es gebe keine Sünde, von der man durch göttliche oder menschliche Mittlerschaft (Christus oder Priester) erlöst werde. Schuld werde durch die Tat gesühnt; Tragik ist heroisch zu bestehen. Freilich, diese heroische Ethik schrumpfte schnell zum »Glauben des Frontsoldaten«<sup>44</sup>.

### 2.1.2 Volk – Natur – Geschichte

Der Mensch erfährt das Göttliche in seinem Blut, in der Natur, in der Geschichte<sup>45</sup>. Jedes Volk habe seine eigene Geschichte, seine ihm besonders zugeordnete Natur (Beispiel: den Deutschen der deutsche Wald, die treuen deutschen Eichen) und, natürlich, ein ganz besonderes Blut. Die Völker sind deshalb – nach Ansicht der Deutschgläubigen im Jahre 1934 – mindestens prinzipiell (›religiös‹) gleichberechtigt. F. Gericke lehnt 1934 jeden Imperialismus ab, der sich auf rassische Überlegenheit gründet<sup>46</sup>. Mission, wie sie die Großkirchen betreiben, ist für eine nationale Religion undenkbar; Mission wäre Internationalismus und Kolonialismus; Toleranz war eine der Tugenden der Deutschgläubigen<sup>47</sup>. Sie unterstützten, wie bereits

40 Gericke, Gl. a.d. Bl. 54.

41 Gericke, a.a.O. 71: »Daß nichts, was ist, aus nichts ist.«

42 Gericke, a.a.O. 67; 120: »Ewig ist uns diese Welt.«

43 Gericke, Gl. a.d. Bl., 92; 85.

44 Gericke, Der Glaube des Soldaten, in: Dt. Gl., 1935, 465–470.

45 Gericke, Gl. a.d. Bl., 56. – Vgl. die Offenbarungstheologie des frühen Hauer in dem Schreiben an die Bibelkreisleiterinnen, April 1920 (Teilabdruck: Brandenburg-Daur, Brücke, 172–175): Das »Gotteserleben« überall, »wo Schönheit sich offenbart«, in Natur, Kunst, Philosophie, Dichtung; wir sind »Gottesmenschen«, »Kinder ... seines göttlichen Geschlechtes«. Auf dem Topos der ›Offenbarung in der Geschichte‹ liegt hier noch kein Akzent; die Ausdrücke ›Blut‹, ›Rasse‹ etc. fallen nicht, dennoch gibt es deutliche Beziehungen von diesem frühen Text Hauers zu Gericke.

46 Gericke, Gl. a.d. Bl., 115: »Ein Europäer, der in Indien führen will, soll nur ganz zum Inder oder zum Malaien werden; er muß sich in den Geist des fremden Blutes so hineinleben, wie nur ein Dirigent den Geist des Schöpfers im Nachschaffen erleben kann aus den Instrumenten des Orchesters«; 77. – ›Unmittelbare Naturerfahrung‹: ein Anliegen von Großstadt und Jugendbewegung; s. Gericke, Glaube, 39f.; Hauer, Dt. Gl., 1937, 69f. Geschichte: Vgl. Dt. Gl. 2, 1935, 468. 559. 589.

47 Gericke, Gl. a.d. Bl., 59.

gesagt (§ 1.1), aus diesen Gründen den Widerstand der Inder gegen den englischen Kolonialismus<sup>48</sup>.

Aus dieser Lehre von Gott, Welt, Mensch ergibt sich: Die Quelle des »Neuen Glaubens« liegt im deutschen Menschen der Gegenwart, die Offenbarung geschieht in ihm, in der Natur um ihn, in der Geschichte 1933. Die Deutschgläubigen wollten keineswegs, was die Gegner ihnen unterstellten: zurück zu Wotan und Pferdeopfer. Im Gegenteil: Die Deutschgläubigen fühlten sich fortschrittlich, auf der Höhe der Wissenschaft, modern und gerade nicht als Archivare und Schriftgelehrte. Das »Ahnenerbe« – sei's germanisch, nordisch, arisch oder gar indogermanisch<sup>49</sup> – war *nicht* das Fundament ihres Glaubens; es war Formulierungshilfe, Anregung, Vorbild, Wiedererinnerung. Fritz Gericke bewundert zwar in Meister Eckart einen Deutschen, der »in der religiösen Substanz genau so geglaubt und gefühlt hat wie wir« – das heißt wie die Deutschgläubigen des Jahres 1934: »In Ansehung eben dieser Substanz« – so Fritz Gericke aus Berlin-Lichterfelde-West – »könnten wir aber auch Eckehart an sich durchaus entbehren«.<sup>50</sup>

Die Deutschgläubigen am Ende der Weimarer Republik wollten die deutschtümelnden, altvölkischen, altkonservativen Gruppen in einer neuen »Bewegung« überwinden. Ihre Kritik am Christentum wurde schärfer und konkreter; sie warben um die Jugend – wie alle radikalen Gruppen; sie waren antibürgerlich und zum Teil sozialistisch. Die Deutschgläubigen-Bewegung hatte 1933/34 den Willen zur neuen Zeit, zu einer radikalen Änderung der religiösen Verhältnisse. Aber sie hatte schwere Belastungen und starke Konkurrenten.

48 Vgl. Reventlow, s. hier Anm. 15c.

49 a) Hauer, Gottschau, 4ff., beginnt mit einer »indogermanischen Religionsgeschichte«, mit Hinweis auf »den Deutschen Bopp« und dessen Entdeckung der Sprachverwandtschaft zwischen dem Sanskrit und den griechisch-lateinisch-germanischen Sprachen. Mit der vergleichenden Sprachwissenschaft blühte die vergleichende Religionswissenschaft auf. Die Germanen bekamen Ahnen, die sich an Alter mit den Gestalten der biblischen Urkunden messen konnten.

b) Die »indogermanische Religionsgeschichte« wurde im Dritten Reich gefördert; vgl. Henri Nannen, Hans F.K. Günther über »Indogermanische Frömmigkeit«, in: Reichswart 24.6. 1934; G. Dumézil schrieb 1939 seine »Mythen und Götter der alten Germanen«, mit ausdrücklichem Hinweis auf die »neuheidnische Propaganda«, auf Wagner und Hitler, dessen Macht er mit der Odins verglich (L. Canfora, *Ideologie del classicismo*, 1980, 158).

50 Gericke, in: Reichswart 24.6. 1934. – Diese Behauptungen stehen natürlich nicht im Widerspruch zu der religionswissenschaftlichen Hypothese, daß die Deutschgläubigen-Bewegung nativistisch sei; vgl. Stähle, *Deutsche Glaubensbewegung*, a.a.O.

## 2.2 Religionswissenschaftliche Bestimmung

### 2.2.1 Traditionelle Bezeichnungen

Die religionsgeschichtliche Bestimmung und religionswissenschaftliche Einordnung des deutschgläubigen Systems und seiner Praxis darf sich nicht an der Polemik seiner Gegner orientieren. So berechtigt diese auch sein mag: »Haeresie« oder »Abfall« sind kirchengeschichtliche, keine religionswissenschaftliche Begriffe.<sup>51</sup>

Katholische Beobachter etwa haben diese Lehren sehr früh als »nicht mehr katholisch« – und auch nicht evangelisch bezeichnet.<sup>52</sup> Eric Voegelin hat den Begriff »politische Religion« eingeführt, aber selbst wieder zurückgezogen. Als Ersatz bot er den Ausdruck »Gnosis« an. Dieser mag für einzelne Erscheinungen – etwa die Ablehnung des Alten Testaments, die Stellung zu Jesus, die gewaltsame Aneignung der Schrift durch Allegorie – zutreffen. Als Bezeichnung für die neuen Religionen der Weimarer Epoche ist der Ausdruck nutzlos; er ist zu stark philosophiegeschichtlich orientiert; außerdem ist unklar, was »Gnosis« sei.

Die Traditionen, auf die sich die Deutschgläubigen selbst beziehen, reichen aber zur Definition des Systems ebenfalls nicht aus. Zu ihren Ahnen rechnen sie Nietzsche<sup>53</sup>, die Lebensphilosophie, die nationalen, völkischen Gruppen seit Ernst Moritz Arndt.<sup>54</sup> Luther wird mit Bedenken angeführt, weil er am Alten Testament festhielt und so paulinisch, das ist jüdisch, sei. Der deutsche Idealismus von Kant bis Fichte wird gern zitiert, Schleiermacher und liberale protestantische Theologen wie Harnack sind der theologische Ausgangspunkt;<sup>55</sup> meinten doch einige Deutschgläubige zunächst, innerhalb

51 Auf dem Katholikentag in Konstanz (1923) wurde der Nationalsozialismus als »größte Häresie« unseres Jahrhunderts bezeichnet. W. Künneth verfaßte, nach dem Kriege, »eine geschichtstheologische Untersuchung der Begegnung zwischen Nationalsozialismus und Christentum« unter dem Titel: »Der große Abfall« (1947). Vgl. »Revolution des Nihilismus« und andere, mehr der Werbung als der Erkenntnis dienende Titel.

52 So läßt sich die aufmerksame, materialreiche und auch politisch kluge Stellungnahme von P. Dr. Erhard Schlund, OFM über die Vorgänger der Deutschen Glaubensbewegung zusammenfassen, vgl. bes. S. 45 ff., 75.

53 a) Gericke, Gl. a. d. Bl., 26–34: »Nietzsche der Prophet«; Nietzsches Gedanken-, ja Sprachgut und Stil prägen das ganze Buch.

b) Die Büste, die Graevenitz von Hauer, dem Führer der Deutschen Glaubensbewegung, anfertigte, ist eine Variation der bekannten Nietzscheköpfe; Abbildung: Deutsche Gottschau (Titelblatt), Reichswart, 3.6.34.

c) Reventlow warnte vor Überschätzung Nietzsches; seine Werke zeigen keinen Einfluß Nietzsches.

54 E.M. Arndt (1769–1860) trat für die Beibehaltung eines »gewissen Heidentums« in Deutschland ein.

55 Gericke, Gl. a. d. Bl., 20f.

der evangelischen Kirche bleiben zu können.<sup>56</sup> Dementsprechend konnte man die Deutsche Glaubensbewegung als »verweltlichtes, christuslos gewordenes Christentum« bezeichnen.<sup>57</sup>

Wie in den christlichen Kreisen der Weimarer Zeit so sind auch bei den Deutschgläubigen die Mystiker sehr beliebt.<sup>58</sup> Die unmittelbare, nicht durch Kirche, Sakramente, Priester vermittelte Erfahrung des Göttlichen und die Theorie des »Seelenfünklein«, das heißt der Anwesenheit eines Funkens göttlicher Substanz im Menschen selbst, schienen den Deutschgläubigen Belege und Vorläufer eigenen Fühlens. Meister Eckart war auch deshalb beliebt, weil er nicht nur lateinisch, sondern auch deutsch geschrieben hatte, und weil man ihn mit dem getreuen Eckart der deutschen Sage verwechseln konnte. Seine Seelenlehre ist allerdings, historisch gesehen, nicht ein frühes Zeugnis germanischer Gottschau, sondern ein Stück Wirkungsgeschichte der hellenisch-römischen Philosophie in Deutschland.

### 2.2.2 *Neue und alte Heiden*

Die häufigste Bezeichnung für die Deutschgläubigen in jenen Jahren war »Heiden«, »Neuheiden«, »Deutschheiden«. Der Schimpfname, von Christen in polemischer Absicht geschaffen, wurde, wie oft in der Religionsgeschichte,<sup>59</sup> von den Betroffenen als Ehrentitel angenommen.<sup>60</sup>

»Wir Deutschreligiösen werden oft »Heiden« genannt. Wir lehnen diese Bezeichnung ab, wenn darunter die Anhänger einer zeitfremden Religionsform verstanden werden. Wir lehnen sie nicht ab,

56 Hauer, Offener Brief an die Reichsleitung der Glaubensbewegung »Deutsche Christen«, Juni 1933. Hierauf beruht auch z.T. der unaufhörliche Konflikt mit den DC. Dieser Konflikt wiederum ist einer der Gründe für das Scheitern der Deutschen Glaubensbewegung, vgl. u. §4.2.

57 P. Althaus in: Monatsblatt des Evang. Männerwerks, Referat in: Dt. Gl. 1958, 588.

58 Gericke, Gl. a.d. Bl., 68; ders., Reichswart 24.6. 1934.

59 Der Name »Christen« ist wohl ebenfalls eine von den Anhängern Jesu übernommene Fremdbezeichnung, die die römische Verwaltung der Provinz Syrien geschaffen hatte: »Christiani«. Das bekannteste Beispiel sind die Quäker.

60 E. Bergmann, Die 25 Thesen der Deutschreligion, 1934, 10. Bergmann gehörte nicht in den engen Kreis der »Deutschgläubigen Bewegung« Hauers; das Zitat ist aber auch für diesen Kreis repräsentativ. Rudi Daur nannte die ADG schon kurz nach ihrer Gründung »die Eisenacher Heidenkirche« (Brief an G. Römer vom 16. August 33, in: Brandenburg-Daur, Brücke, 137). Im Dezember 1933 sieht Hauer eine Aufgabe der »Deutschen Glaubensbewegung« darin, gegen die Kirchen einen »freien Jesusglauben« zu behaupten: »Vielleicht müssen wir, die deutschen Heiden, ihn vollends endgültig von dieser lähmenden Umklammerung (sc. durch die Kirchen) befreien ...«

wenn darunter lediglich eine christentumsfreie Religion verstanden wird. In diesem Falle erheben wir das Schimpfwort ›Deutschheide‹ zu einem Ehrenwort. Und dies um so mehr, als es in Deutschland heute wieder eine Germanenverfolgung gibt.«

So zogen im Jahre 1934 die Redner der Deutschen Glaubensbewegung durch das Reich und predigten über das Thema: »Christentum oder Heidentum« – »Warum sind wir deutsche Heiden?«<sup>61</sup> Die Neuheiden konnten sich dabei zwar auf gute deutsche Namen berufen – Friedrich den Großen, Goethe, Ernst Moritz Arndt, Nietzsche<sup>62</sup> – und doch gerieten sie mit ihrem Ehrennamen in ein gefährliches Wortfeld.

Eine erste Assoziationsreihe verband sie mit den *alten* Heiden. Diese aber sind sittenlos und von christlicher Moral überwunden.<sup>63</sup> Sie beten die Natur an, sind Götzendiener und längst vom christlichen Monotheismus besiegt. Aber das Neuheidentum ist gefährlicher als das Heidentum zur Zeit der frühen Kirche. Papst Pius XI. mahnte anlässlich der Seligsprechung des seligen Cottolengo »zur Wachsamkeit gegen die protestantische Propaganda, welche sich von den Alpen bis zum Aetna ausdehnt«, die »eine Beleidigung Gottes und des Erlösers bedeutet, und die sich nicht mit christlichen Liebeswerken beschönigen kann«; der Papst warnte darüber hinaus vor jener modernen »Bewegung, welche alles und alle zu einem

61 a) Vortragsthemen von P. Orłowsky in Berlin, August 1934 (nach Reichswart 12.8. 1934). – b) Beachte den Bericht über das Verbot des »Bundes deutscher Heiden« (Freiburg) in: Reichswart 26.8. 1934; dieser Bund gehörte nicht zur Deutschen Glaubensbewegung. Ernst Precht gibt aus diesem Anlaß a.a.O. Erläuterungen zum Begriff ›Heiden‹. – c) Gericke, Glaube a.d. Bl., 124: »›Heide‹ aus völkischer Schau gilt dabei schon als Ehrentitel«; vgl. 41 (heidnisches Hellenentum); 96f.; 114f. Vgl. Wilhelm Schloz, Was ist ein Heide?, in: Durchbruch 19.11. 1935: »Der Heide ist ein Mensch, der Freiwild geworden ist seit den Tagen der Kirche.«

62 a) Der Reichswart vom 14.12.35 zitiert einen Brief Friedrichs d. Gr. an Algarotti aus dem Jahre 1742: »Meine Empfehlungen an den Jesuiten, der ein liebenswürdiger Mensch sein würde, wenn er kein Geistlicher wäre, und welcher Verdienste genug hat, um ein Heide zu sein, wie wir.« –

b) Bekannt ist Goethes bitterer Ausspruch, er habe Gretchen hinrichten und Otilie verhungern lassen, ob das nicht »christlich« genug sei (Gespräche II 62).

c) Vgl. Anm. 54.

63 Anonymus, ›Licht und Finsternis‹ gleich Christentum und Heidentum? in: Reichswart 16.12.34. Anlaß ist eine Predigt des Bischofs von München, Kardinal Faulhaber, über »Christentum und Heidentum, Licht und Finsternis« in Altötting. In demselben Sinne hatte Faulhaber bereits zu Silvester 1933 über »Christentum und Germanentum« gepredigt. Der Reichswart berichtete: »Die religiösen Grundanschauungen und die sittlichen Zustände des alten polytheistischen Heidentums werden in den schwärzesten Farben gezeichnet und skrupellos auf das ›Neuheidentum‹ übertragen.« ›Nicht-christlich‹ werde mit ›gottlos‹ gleichgesetzt.

neuen Heidentum zurückführen möchte. Im Altertum wurde dieses (!) Heidentum gelebt, und es sind noch genügend Denkmäler da, welche seine Irrtümer und seine Scheußlichkeiten bezeugen.«<sup>64</sup>

Mit dem Hinweis auf die frühe Kirche werden Erinnerungen an die Märtyrer des frühen Christentums, an den Widerstand gegen den römischen, d. i. heidnischen Staat, an Katakombenchristen im Untergrund antiker Großstädte wachgerufen.<sup>65</sup>

Aus denselben Gründen versucht vatikanische Theologie heute die Sprachregelung durchzusetzen, daß Atheisten, fortschrittliche Theologen und Humanisten eigentlich nichts anderes als Heiden seien. Mit dieser Sprachregelung ist die Frage gelöst. Heiden nämlich gibt es ja gar nicht mehr; die sind schon lange ausgerottet.<sup>66</sup>

Noch gefährlicher war die zweite Assoziationsreihe. Sie verband die Deutschheiden mit den Gottlosen, den Atheisten, den Materialisten. Diese aber waren 1934 natürlich Marxisten, Bolschewisten; Bolschewisten aber sind 1934 letztlich Juden.<sup>67</sup> ›Die Deutschheiden sind Juden‹: das klingt uns heute widersprüchlich, war aber 1934 ganz logisch und sehr wirksam.

Vergeblich suchten die Deutschgläubigen den Widerspruch zwischen diesen beiden Assoziationsreihen für sich auszunutzen: ›entweder sind wir Götzendiener *oder* gottlos; wie können wir gottlos sein, wenn wir, wie es heißt, an Wotan glauben?‹ Sie leugneten zwar das christliche Jenseits, seien aber dennoch nicht Materialisten sondern Idealisten; sie seien frömmere als viele Christen. Heiden seien schließlich keine Atheisten. Das war sachlich richtig, aber auch damals nicht gegen die herrschende Sprachregelung durchzusetzen.<sup>68</sup>

64 Pius XI., Ansprache zur Seligsprechung des seligen Cottolengo; dt. in: Schildwache 10.5. 1934, hier zitiert nach Dt. Gl. 1, 1934, 190.

65 a) Vgl. den Bericht im Reichswart vom 25.3.34 über die Predigt des Bischofs von Berlin, Bares, über das Neuheidentum, das gefährlicher sei als das alte.

b) Karfreitagspredigt von Bischof Bares 1934; Bericht im Reichswart 15.4.34: »Die Taufe an vielen Orten ist nicht mehr, und an ihre Stelle getreten ist eine Begrüßung des neuen Heiden durch alte Heiden.«

66 Vgl. Frank Rafalski, Kirche stellt sich dem ›neuen Heidentum‹ in: Südwestpresse 16.10. 1980.

67 a) Ernst Precht, in: Reichswart 26.8. 1934; vgl. Reichswart 1.4. 1934 (Beilage), wo bezeichnenderweise auf Harnack verwiesen wird.

b) Flugblatt der Deutschen Glaubensbewegung vom März 1937 (damals hatten Reventlow und Hauer die Führung bereits niedergelegt): »Ist ein Heide gottlos? Der Heide ist ein Mensch, der Freiwild geworden ist, seit den Tagen der Kirche. Der Heide ist ein Mensch, der von der ›Religion der Liebe‹ gehaßt wird und, wo es möglich ist, bekämpft wird, und, wo es möglich ist, verfolgt wird. Warum? Weil er sich ihrer Machtherrschaft widersetzt oder entzog...« (Faksimile in: DB 1957, 435).

68 a) A. Rosenberg, Weltanschauliche Thesen (1939), in: Seraphim, Rosenbergs Politisches Tagebuch (1956), 198f., versucht, eine andere Sprachre-



### 2.2.3 ›Völkische Religion‹

Zwar haben sich die Deutschgläubigen auch auf die Religionen der Indoarier, Hellenen, Römer und Germanen bezogen; stärker aber war, wie gesagt, der Wille, aus eigenem Gotterleben eine neue, arteigene Religion zu erahnen, die Stimme des eigenen Blutes sprechen zu lassen. Nüchterne religionsgeschichtliche Betrachtung wird denn auch feststellen, daß die parachristlichen und modernen Elemente die antiken durchaus überwiegen.

Der Ausdruck ›Heide‹ kann in doppelter Weise irreführen:

(a) er überzeichnet die nichtchristlichen Bestandteile dieser Religion, die sich teils aus dem Erbe, teils in Opposition gegen das Christentum bildeten;

(b) die heidnischen Bestandteile innerhalb des Christentums werden verdrängt, die eigenen paganen Versuchungen abgewehrt und auf ›die anderen‹ projiziert.

Die Blutmystik Gerickes etwa ist einerseits das Zentrum seines Systems, andererseits in keiner antiken Religion nachweisbar. Sein neues ›Sakrament des Blutes‹ ist, so sagt er, die Erfüllung des christlichen Dogmas vom Opfertod des Christus.<sup>69</sup> Darwin, moderne Bio-

---

gelung durchzusetzen. Er unterscheidet zwischen Religion – das haben auch Nichtchristen – und Konfession. So konnte er den christlichen Konfessionen – die Bezeichnung ›politische Konfessionen‹ war in nationalsozialistischen Kreisen verbreitet – Religion absprechen: »Wir hatten fälschlich Religion genannte jüdisch-asiatische Konfessionen.« Vgl. u. § 3.1.

b) Kerrl, Reichsminister für kirchliche Angelegenheiten (16.10. 1935), in: Durchbruch 24.10. 1935: »Es ist Unsinn, wenn man Bewegungen wie z.B. die Deutsche Glaubensbewegung, die innerhalb der nationalsozialistischen Weltauffassung (sic!) entstanden ist, als Gottlosenbewegung bezeichnet. Die Deutsche Glaubensbewegung ist keine Gottlosigkeit, sondern es ist klar, daß sich hier ein Glaube zum Durchbruch ringt.«

c) W. Künneth, *Heidnischer Geist oder Heiliger Geist*, 1934, 10: »Politisch ist heute das Freidenkertum zerschlagen und der Atheismus vertrieben, aber es zeigt sich, daß heute das Freidenkertum in die völkisch-religiöse Bewegung eingeströmt ist und hier gleichsam Deckung gesucht und gefunden hat. So handelt es sich hier um Umformung und Umschlag des scheinbaren Atheismus der Freidenker zu einem neuen Heidentum.« – S. 12: »Das Aufleben einer neuen heidnischen Geistigkeit ist unverkennbar. Diese beginnende ›Heidnisierung‹ (Ethnisierung) wird vor allem ... in bestimmten völkisch-nordischen Zeitschriften ... deutlich.« – S. 15ff.: »Das heidnische Prinzip«.

69 Gericke, *Glaube a.d. Bl.*, 62: »Mitten in diese Jenseits-Diesseits-Konstruktion schiebt sich darum schon im Christentum ein wichtiges Moment, das, richtig verstanden, grandios ist, da es die Brücke schlägt zwischen hier und dort: das Sakrament des Blutes. Es ist das Blut des Gottmenschen Jesu Christi, das nach dem christlichen Dogma die Menschen aus dem Zwiespalt zwischen dem Diesseits und dem Jenseits erlöste.« Vgl. S. 17. 32. 45 u.ö. Ein enger Zusammenhang besteht auch zwischen dieser Blutmystik und der *religio castrensis*, wie sie auf Kriegerdenkmälern, Todesanzeigen etc. immer wieder vergegenwärtigt wird. – Anm. 36b.

logie und Lebensphilosophie erfüllen und überbieten das christliche Sakrament.

Seine Naturmystik läßt sich zwar mit der sogenannten »Naturreligion« der Antike vergleichen; Gericke ist aber viel innerlicher, unmittelbarer, elementarer: »Die Sonne kreist in unseren Adern.« Das ist eine Verbindung von Blut- und Lichtmystik, die in der Antike nicht denkbar ist. Diese Naturmystik ist wohl nur als Ausdruck der tiefen Entfremdung des modernen Großstädtlers zu verstehen.<sup>70</sup>

Der Kampf der Deutschgläubigen gegen die Zerreißung der Welt in Geist und Materie, Diesseits und Jenseits ist zwar ein Kampf gegen christliche Vorstellungen. Aber jene Dualismen sind ja ebenfalls im antiken Iran und Hellas (Pythagoras und Platon) ausgebildet worden, also »heidnisches Erbe«. Hier kämpft eine antike Richtung (Pythagoras-Platon) gegen eine andere (Monismus, Materialismus). Der Kampf der Deutschgläubigen gegen die christliche Erbsünde und die daraus abgeleitete Sündhaftigkeit von Leib und Geschlecht kann sich durch »heidnisches Hellenentum« legitimieren.<sup>71</sup> Aber auch hier sind die Unterschiede größer. Und keineswegs haben alle Christen die augustinsche Sonderfassung dieser Lehre angenommen.

Der Trieb, das Männliche und Weibliche, erscheinen bei Gericke als Potenzen, als Elemente im Blut, als Kräfte.<sup>72</sup> Sie sind nicht als Götter gefaßt, dadurch begrenzt, vermenschlicht, »kulturell angereichert«, distanziert zu Gestalten im Olymp oder Walhall,<sup>73</sup> sondern: der Mensch ist diesen »Potenzen« unmittelbar ausgeliefert. Und auch hier soll das Christentum erfüllt, auf seinen eigentlichen Begriff gebracht und überboten werden: Gott ist die Liebe – Liebe aber sei das Gesetz des Blutes.<sup>74</sup>

70 Vgl. die modernisierte Fassung und hohe Bedeutung, die der Mythos von der »Mutter Erde« bei den Deutschgläubigen gewinnt, z.B. Gericke, Gl. a.d. Bl., 120.

71 Gericke, Gl. a.d. Bl., 41.

72 Gericke, Gl. a.d. Bl., 51.

73 W.F. Otto, Dionysos, 1953, 188: »Und als echter Gott bedeutet er (Dionysos) eine ganze Welt, deren Geist in immer neuen Gestalten wiederkehrt und das Erhabene mit dem Unscheinbaren, das Menschliche mit dem Tierischen, Pflanzlichen und Elementischen zur ewigen Einheit bindet.«

74 a) Gericke, Gl. a.d. Bl., 43ff.: »Die Entdeckung des Nazareners«. Der Einfluß Nietzsches und die Freude an blasphemischen Pointen sind unverkennbar. Die starke Beachtung sexueller Fragen bei Gericke ist eine Besonderheit dieses Buches und weder in seinen späteren Werken noch in dieser Form bei Reventlow oder Hauer zu finden.

b) Zur Sache vgl. Hauer, Gottschau, 260: »Dieses Verhängtsein mit dem verborgenen Leben der Geschlechter, mit dem im Blute waltenden Geiste, gibt der Liebe zwischen Mann und Weib das Elementare, das »Dämonische«. Ich und Du sind hineingerissen in den Wirbel schaffender Urmächte. Vielleicht ist die Liebe zwischen den beiden allein schon eine schöpferische Bewegung dieser Mächte, auf der die innere Bewegtheit der

Die Religion der Deutschgläubigen ist:

- parachristlich und antichristlich;
- radikal laizistisch;
- mystisch, elementar (-dämonisch)
- rassistisch;
- nicht theistisch (weder mono- noch polytheistisch).

All dies unterscheidet die Deutschgläubigen von den »alten Heiden«. Als Bezeichnung für diese neue Religion bietet sich der Ausdruck »Völkische Religion« an.<sup>75</sup>

### 3 Totaler Staat und Völkische Religion

#### 3.1 Weltanschauung und Glaube

Die völkische Religion ähnelt ihrer christlichen Konkurrenz auch darin, daß sie die Religion – ihre Religion – für das Fundament des Staates hält.<sup>76</sup> Über allen Klassen- und Bildungsschranken erhebt sich eine Art »völkischer Oekumene« von gleichberechtigten Artgenossen: Denn alle haben das gleiche Blut und in ihm die gleiche

---

Welt beruht. Vielleicht wäre ohne sie die Menschheit eine träge, geistverlassene Masse. Der Grund mag aber noch tiefer liegen: Vielleicht wollen in einer solchen Liebe viele Geschlechter in einem Begnadeten ans Licht, wollen sichtbar eintreten als gestaltende Kraft in einem Menschen. Ist darum die Liebe zweier Menschen wie ein Götterzwang, mächtig wie ein Schicksal?« Dazu die Bemerkung: »Das Wort ›dämonisch‹ brauche ich hier im Sinne Goethes, der es da verwendet, wo gewaltige Erscheinungen aus der Urtiefe des Lebens aufbrechen.«

c) P. Tillich, *Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte*. 1926.

75 Der Ausdruck schließt sich an »Völkische Weltanschauung« u.a. an und berücksichtigt die entscheidende Bedeutung von ›Natur‹ und ›Volk‹ für die Deutschgläubigen. Hauer gründet seine deutsche Gottschau auf das Kapitel: »Rasse und Volk als Grundwerte deutschen Glaubens«. Der Begriff »völkische Religion« ist historisch deutlich und doch sachlich und systematisch vertretbar. Er weist auf politische Fakten (Nationalismus). Er ermöglicht religionswissenschaftliche Anschlüsse an Nativismus und Revitalisierung, ohne diese ethnologischen Theorien unvermittelt auf die deutsche Hochkultur zu übertragen.

76 Gericke, Gl. a.d. Bl., 103ff.: »Kirche und Staat«. – Davor Hauer, *Mitteilungen an den Freundeskreis der Kommenden Gemeinde*, Dezember 1933 (Köngener Archiv; Abdruck: Brandenburg-Daur, *Brücke*, 197–201; S. 197): »Heute bin ich durchdrungen von der Überzeugung, daß nicht das Christentum dem Dritten Reiche seine religiöse Begründung, seine innere Zielsetzung geben wird, sondern allein die Deutsche Glaubensbewegung. (...) Dabei werden wir uns streng von aller Verquickung mit der Politik fernhalten...«

Offenbarung. Da sie arteigen ist wie der neue Staat, bildet sie mit ihm eine neue Totalität.<sup>77</sup>

Aber will und braucht der nationalsozialistische Staat ein religiöses, und sei es auch ein völkisch-religiöses Fundament? Der Nationalsozialismus hat immer wieder betont, er sei eine Weltanschauung, keine Religion. Religion sei Privatsache.<sup>78</sup> Umgekehrt haben die völkischen Religionen immer wieder betont, sie seien religiös; sie hätten zwar eine ungeheure Aufgabe für diesen Staat, aber sie seien natürlich völlig unpolitisch.

Eine unpolitische Religion, eine religiös nicht engagierte Politik, beides aus derselben völkischen Wurzel: man sollte meinen, daß dies sich gut ergänzt. Die kurze Geschichte der Deutschen Glaubensbewegung lehrt anderes.

Die »völkische Weltanschauung« des Nationalsozialismus war im Parteiprogramm von 1920 in nur wenigen Stichworten angedeutet worden: »Deutsches Blut«, das »Sittlichkeits- und Moralgefühl der germanischen Rasse«, »Antisemitismus«.<sup>79</sup>

Mit dieser kargen »Weltanschauung« ließ sich das gesamte gesellschaftliche und private Leben erfassen. Die »Neuschöpfung« des deutschen Volkes (Hitler) geschieht durch unaufhörliche Erziehung und rassische Hochzucht.<sup>80</sup> Der Familie und Ehe gilt daher die besondere Sorge des völkischen Staates. »Wir müssen einen neuen

77 Gericke, Gl. a.d. Bl. 125: »Die Totalität der völkischen Idee«.

78 Reventlow, Warum nicht offen sprechen?, in: Reichswart 7.1.34: »Der NS hat, wir sprechen das ohne jede Einschränkung aus, mit religiösem Bekenntnis nichts zu tun, nicht das Allergeringste. Pastoren und Priester und ihre Leute mögen, so oft wie sie wollen, das Gegenteil sagen und schreiben.« Der NS habe ein »unbedingt und ungemischt politisches Wesen« – grundlegend sei, die »idealistische, antimaterialistische Anschauung«, die gebe es bei Christen und Gottgläubigen. »Die Art der religiösen Anschauung jedes Einzelnen ist für die Partei als solche gleichgültig.« Ders., Weltanschauung? Reichswart 20.5.34 (gegen E. Häuber im Berliner Tagblatt 10.5.34): Der Reichswart habe schon oft gegen den Mißbrauch des Ausdrucks Weltanschauung gekämpft. Der NS habe eine völkisch-rassische Weltanschauung: er »ruht« auf ihr bzw. »geht aus ihr hervor«. Die Weltanschauung gehe in alle Verästelungen des Lebens hinein. – Ders., Der NS und die Welt-Anschauungen, in: Reichswart 16.12.37. Zur Wortgeschichte vgl. H. Betz, Zur Geschichte des Wortes »Weltanschauung«, in: A. Mohler (Hrsg.), Kursbuch der Weltanschauungen, 1981, 18–28.

79 Text. s. Kühnl, Quellen, Nr. 61. Vgl. A. Rosenberg, Wesen, Grundsätze und Ziele der NSDAP, 1923, 42ff.: die völkische Weltanschauung. Vgl. G. Feder, Das Programm der NSDAP und seine weltanschaulichen Grundgedanken, 1934. – A. Rosenberg, Weltanschauung und Glaubenslehre, 1934. Hitler, Kampf, passim, z.B. bei Kühnl, Quellen, Nr. 62. Der Ausdruck »Weltanschauung« kommt im Programm von 1920 noch nicht vor.

80 Vgl. Maser, Hitlers Kampf, 312f. 316. 319. 321. 323 mit zahlreichen Belegen für den Gebrauch von »Weltanschauung« bei Hitler und Hinweisen zur »Totalitarismusklausur«.

Menschen erziehen«, verkündet der Führer. Und diese Erziehung erfaßt den ganzen Menschen:<sup>81</sup>

»Der Knabe, er wird eintreten in das Jungvolk,  
und der Pimpf, er wird kommen zur Hitlerjugend,  
und der Junge der HJ, er wird dann einrücken in die SA, in die SS und  
die anderen Verbände,  
und die SA-Männer und die SS-Männer werden eines Tages ein-  
rücken zum Arbeitsdienst und von dort zur Armee;  
und der Soldat des Volkes wird zurückkehren wieder in die Organi-  
sationen der Bewegung, der Partei, in SA und SS,  
und niemals mehr wird unser Volk dann so verkommen,  
wie es leider einst verkommen war.«

Der Reichsminister für Wissenschaft und Erziehung Rust erklärte:<sup>82</sup>  
»Der nationalsozialistische Staat ist der erste, der aus eigener welt-  
anschaulicher Kraft lebt. Früher genügte das Bekenntnis zur Staats-  
form. Die Bildung der seelischen Kräfte, der sittlichen, religiösen  
und der Kräfte des Gemütes wurde entscheidend den Kirchen über-  
lassen und im Bereich der Schulen den Kirchen unterstellt.

Die völkische Weltanschauung aber trägt in sich selbst tiefe seeli-  
sche Kräfte, der nationalsozialistische Staat vermag darum aus eigenem Auftrag Aufgaben zu erfüllen, zu denen der weltanschauungs-  
lose Staat nicht fähig war. (...) Für die deutschen Schulen ist damit  
eine bedeutende Erweiterung ihrer Aufgaben, ja eine völlig neue  
Verantwortlichkeit entstanden (...).«

Robert Ley, der Führer der deutschen Arbeitsfront erklärte 1933:<sup>83</sup>  
»Unser Staat ist ein autoritärer Staat (...) Während der alte Staat ein  
Nachtwächterstaat war, ist unser Staat ein Erziehungsstaat (...) Er  
läßt den Menschen nicht los, von der Wiege bis zum Grabe. Und so  
fangen wir schon beim Kinde von drei Jahren an, sobald es anfängt  
zu denken, bekommt es ein Fähnchen zu tragen. Alsdann folgt die

81 Hitler, Nürnberg 14.9.35 (D.535); ders., 15.9.35 (D.534); vgl. D. 693f.:  
»... der Mensch soll sowohl in seiner Seele, als auch in seinem Berufe  
wieder erfaßt werden.« Vgl. D.704.

82 Rundfunkansprache, Trier 1936, zitiert aus: Dt. Gl. 1936, 569.

83 Dr. R. Ley, in: Der Deutsche. Zeitung der Dt. Arbeitsfront, 13.8.35; ders.,  
Rede vom 9.12. 1934, in: Deutsche Allgemeine Zeitung, 12.12.34: »Oberstes  
Gesetz der Gemeinschaft ist die Disziplin, ausgedrückt durch die Begriffe  
»Führer« und »Gefolgschaft« (...) Unser Vorbild ist der Soldat. (...) Die  
Begriffe »Führer« und »Gefolgschaft« (...) haben allein Sinn (...), wenn aus  
dem liberalistischen Begriff »Arbeitgeber« ein Offizier der Wirtschaft, und  
aus dem »Prolet« sein Gefolgsmann wird und beide zusammen den neuen  
Typ, den Soldaten der Arbeit, darstellen.«  
Beide Zitate sind vermittelt durch H.D. Schmid, Fragen an die Geschichte.  
Arbeitsbuch für Sekundarstufe I, Bd. 4, o.J., 56 und 57. Hitler bezeichnet in  
Nürnberg, 16.9.35 (D.540), das Militär als »die herrliche Schule der Na-  
tion«.

Schule, die HJ, die SA, der Wehrdienst. Wir lassen den Menschen nicht los, und wenn das alles vorbei ist, kommt die deutsche Arbeitsfront und nimmt die Menschen immer wieder auf und läßt sie nicht mehr los bis zum Grabe, mögen sie sich auch dagegen wehren.«

Die Partei erhält ein »weltanschauliches Hoheitsrecht«:<sup>84</sup> »Die weltanschauliche und politische Erziehung sowie überhaupt jegliche Menschenformung ist erstes und alleiniges Hoheitsrecht der Partei und steht einzig und allein der NSDAP zu.«

Eine religiöse Ergänzung der nationalsozialistischen Weltanschauung setzt deren Unvollkommenheit und die Leistungsfähigkeit von Religion für den neuen Staat voraus. Beides aber widerspricht durchaus der Erfahrung der dreißiger Jahre:<sup>85</sup> »Heute können Religionen keine Weltanschauung mehr ersetzen, denn sie haben im Lebenskampf unseres Volkes versagt. Die Religionen müssen also schon die Weltanschauung neben sich (!) bestehen lassen.«

Martin Bormann<sup>86</sup> dekretiert als Stellvertreter des Führers die Sprachregelung, »daß Religion Teil einer Weltanschauung sein kann«. Diesen religiösen Teil konnte der NS selbst erzeugen. Dazu brauchte er keine Deutsche Glaubensbewegung, im Gegenteil, sie

84 Friedrich Schmidt, Leiter des Hauptschulungsamtes der NSDAP, abgedr. in: Dt. Gl. 1958, 205f.

85 Reichsstatthalter Wagner, Marburg 15.2.36, abgedr. in: Dt. Gl. 1956, 152f. Vgl. Dagobert Dürr, in: Monatsblätter der Reichspropagandaleitung der NSDAP (hrsg. Dr. J. Goebbels), März/April 1937: »Wer glaubt, die Weltanschauung des NS nach der religiösen Seite hin ergänzen zu müssen, oder diese Ergänzung in einer der bestehenden religiösen Bewegungen und Organisationen zu finden, der soll dies als Privatmann tun, er kann dabei aber nicht oft und scharf genug betonen, daß es sich eben um seine private Meinung und nicht um die Partei als solche handelt.« – Vgl. W. Künneth, Antwort auf den Mythos, 1955, 7: »Was Rosenberg unter Weltanschauung begreift, ist nicht eine neutrale Größe neben der Religion, sondern ist Weltanschauung, Weltdeutung und Weltformung von einem universalen Prinzip aus, sie ist religiöse Weltanschauung der nordischen Rasse.« Das ist richtig. Rosenberg bezeichnet sein Werk als »religiöses Bekenntnis« = »Weltanschauliches Bekenntnis«: S. 26.

86 M. Bormann an A. Rosenberg, 7.10.59 (Faksimile in: C. Lowenthal-Hensel, 50 Jahre Bistum Berlin, 1980, 45): Reichsminister Kerrl behauptete immer wieder, »Weltanschauung und Religion seien gänzlich verschiedene Dinge«. Kerrls Ansicht sei »töricht«. Rosenberg sollte einmal darlegen, »daß Religion Teil einer Weltanschauung sein kann«. Bormann dürfte in Kerrls Aussage die Beschränkung des Totalitätsanspruchs der NS gespürt haben. Ihm kommt es darauf an, daß der NS alle Bedürfnisse geistiger, seelischer und gemüthlicher Art befriedigt, so daß nicht etwa ein Rest bleibt, für den dann andere zuständig wären. Vgl. A. Rosenberg, Der Kampf um die Weltanschauung, München 1942; ders., Das politische Tagebuch, hrsg. v. H.-G. Seraphim, 1956, 74 (zum 22.8.29): »Vorgestern war ich 3 Stunden bei Göring. Er hatte meine Abhandlung über W(elt)A(nschauung) und Religion gelesen ... Kerrl hatte ihn offenbar bestürzt.« Vgl. ebd. 163.

stand der totalen Erfassung und Gleichschaltung eher noch im Wege.

Die bekennende Kirche Württembergs hat diese Situation im Jahre 1937 folgendermaßen beschrieben:<sup>87</sup> »Die Bewegung der DC im Raume der Kirche und der als ›Deutsche Glaubensbewegung‹ sich gebärende Spektakel um eine bunte Gruppe Religionssysteme entwerfender Literaten wurde immer klarer als die im Grunde belanglosen Vorpostengefechte erkannt, hinter denen (...) das zielbewußt vorwärtsdrängende Heer der politischen Religion sichtbar geworden ist (...)« – »Der politische Soldat, in dem sich das Leitbild der nationalsozialistischen Bewegung verkörpert, ist Träger und Zeuge der politischen Religion, deren ›Evangelium‹ er in heiliger Unduldsamkeit gegen alle Andersgläubigen verkündet (...), Zeichen für den Charakter der Bewegung als Religion.«

Daneben war die Deutsche Glaubensbewegung überflüssig, zumal da sie, wie angedeutet, durch ihre Vorgeschichte belastet war.

### 3.2. Die »Durchbruchmänner«

Eine überzeugende Abgrenzung ihrer besonderen religiösen Aufgabe gegenüber der »unduldsamen« (Hitler) und expansiven nationalsozialistischen Weltanschauung gelang der Führung der DG nicht, nicht einmal bei den eigenen Mitgliedern. In ihren Verlautbarungen betonte sie vielmehr die Verwandtschaft. »Weltanschauung«, so Hauer, »tief genug erlebt und erfaßt, ist Glauben und wird so zu Religion, Religion, weltwirklich genug erlebt, wird Weltanschauung«; Weltanschauung blicke nach außen, Glaube nach innen.<sup>88</sup> Das war diplomatisch formuliert. Reventlow trennt deutlicher: Weltanschauung und Religion sind »zweierlei«.<sup>89</sup>

Gegen diesen alten, sei's mehr liberal, sei's mehr konservativ vertretenen Grundsatz wandte sich die jüngere Generation *innerhalb* der Deutschen Glaubensbewegung. Gegen Fahrenkrog (1867–1952), Hauer (1881–1962), Mandel (1882–1946), F. Solger, Reventlow (1869–1943), die in der wilhelminischen Ära wurzeln, treten schneidig und kraftstrotzend die sogenannten »Durchbruch-

87 »Denkschrift der Bekenntniskirche (Württemberg): Kirche oder Sekte« (1937) zitiert nach DB 1937, 494ff.

88 Hauer, Weltanschauung und Religion, in: Dt. Gl. 1936, 383–386 (überarbeiteter Vortrag aus dem Jahr 1935 vor württembergischen Studenten); ähnlich ders., Dt. Gl. 1936, 176–185; 251–262; 562–567; Fr. Solger, ebd., 186–192. Schon in Gottschau, S. 4, arbeitet Hauer mit Bindestrichen: »weltanschaulich-religiös«.

89 Reventlow, Reichswart 26.9.36.

männer« an, die radikalen Deutschgläubigen um die Wochenschrift »Durchbruch«. <sup>90</sup>

Sie sagen nicht mehr »Religion«, weil das ein Fremdwort ist, sondern »Glauben« oder »Gottesleben«. <sup>91</sup> Sie fordern »das Ende des religiösen Menschen« <sup>92</sup>, eine Offensive gegen das Christentum: Die alten Herren sind da zu tolerant, »verkalkt« <sup>93</sup>, »weiche Gemüter«. <sup>94</sup> Die nationalsozialistische Weltanschauung sei Religion genug <sup>95</sup>; einen eigenen religiösen Bereich gebe es gar nicht. Religiöse Eigenbrödelei ist abzulehnen; diese jungen Deutschgläubigen sind »Stoßtrupp des Nationalsozialismus« <sup>96</sup>. Der NS ist ihr Glaube. Da sie »nie zu einer inneren Beziehung zum Christentum gekommen sind«, konnten sie – so der Reichsführer SS <sup>97</sup> – »in ihrer Unbelastetheit die Volkwerdung Deutschlands in ihrer ganzen Tiefe erleben«: »Sie hatten bei der Betrachtung des religiösen Problems nicht die Einzelseele, sondern das Volk als Ganzheit im Auge.« Ihr Glaubensbekenntnis ist eine Liste von »Kampfzielen«, zum Beispiel »für eine seelische Wahrhaftmachung aus den Grundkräften des deutschen Glaubens«, »zum bedingungslosen Einsatz für die Heimat und Freiheit des Volkes« <sup>98</sup>. Einen »religiösen Führer« neben *dem* Führer und

90 Siehe Mohler, *Konservative Revolution*, s. v. »Durchbruch«; zu Solger, s. Dt. Gl. 3, 1936, 186–192. Durchbruchmänner: R. Backofen, H. Grabert, Harraß, Heßberg, Kurth (Schriftleiter des »Durchbruch« im Jahre 1936), Lingelsheim, A. Miller, Orlovsky, Werlemann, u. a. – Zum Generationsproblem vgl. Reichswart 4.4. 1936. Die Bedeutung dieses Generationenwechsels ließe sich gut an einer Interpretation von Wiecherts »Totenwolf« zeigen. – Die »Erklärung der Landgemeindeführer der Deutschen Glaubensbewegung« vom 5.4. 1936 ist publiziert in: *Durchbruch* 9.4. 1936, unterzeichnet von v. Lingelsheim, Heßberg, Orlovsky.

91 Reichswart 26.9.36: Reventlow weist spöttisch auf das Fremdwort »National-Sozialismus«. Vgl. M. Kaerkes, *Weltanschauung und Religion*, in: *Durchbruch* 7.5. 1936.

92 R. Backofen, in: *Durchbruch* 9.4.36; dagegen: L. Fahrenkrog, in: Reichswart 18.4.36; vgl. ebd. 31.10.36.

93 Reichswart 4.4.36; 25.4.36 26,9.36; 3.10.36 u.ö. Dagegen Reventlow: die Durchbruchmänner hätten einen Christentumskomplex.

94 Nordische Zeitung 2, 1936: »Für weichere Gemüter ist die Hauerbewegung das geeignete Sammelbecken.«

95 Nach Reichswart 31.10.39.

96 Vgl. Reventlow, Reichswart 21.11.36: »... Organisation, welche die Religion verwirft und sich in ihren Versammlungen so hinstellt, als ob sie eine Hilfstruppe und geheime Beauftragte der NSDAP sei«. – Rückschauend schreibt F. Gericke, in: Dt. Gl. 1939, 18: (es sei 1936 darum gegangen), »ob es überhaupt, aus völkischer und nichtchristlicher Schau, einen Bereich des Religiösen gibt, innerhalb dessen man, abgesehen von der nationalsozialistischen Weltanschauung, das Recht hätte, zu kämpfen und sich zu bewegen«.

97 Leitheft, S. 8.

98 Vgl. »Das Kampfziel der dt. Glaubensbewegung«, in: *Durchbruch* 15.10. 1936; Vgl. Flugblatt der Deutschen Glaubensbewegung, in *Süddeutschland* verbreitet. 13 Thesen, abgedruckt im Reichswart 21.11. 1936:



Kanzler brauchen die ›Durchbruchmänner‹ nicht: »Wir wie das ganze Volk kennen nur einen Führer.«<sup>99</sup>

Das Ziel der ›Durchbruchmänner‹ ist deutlich: Ausschaltung des Privaten, das heißt die religiöse ›Gleichschaltung‹. Der nationalsozialistische Totalitätsanspruch – »Wille zum totalen völkischen Leben und totalen Menschen«<sup>100</sup> – ist Absage an die religiöse Toleranz

---

(3) Deutscher Glaube liegt jedem gesunden (!) Menschen ungebrochener deutscher Art im Blute.

(5) Deutscher Glaube kann sich nur in der Volksgemeinschaft auswirken und entfalten.

(7) Werte deutschen Glaubens sind Boden, Blut und Ehre. Sie verpflichten zum bedingungslosen Einsatz für die Heimat und die Freiheit des Volkes.

(9) Einziger Maßstab für alle Forderungen aus arteigenem Glauben ist das germanisch-deutsche Sittlichkeitsgefühl.

(10) Die deutsche Glaubensbewegung verneint das Christentum. Sie lehnt es in jeder Form ab, weil seine Grundforderungen den Lebensgesetzen von Volk und Rasse widersprechen und dem deutschen Wesen artfremd sind.

(11) Sie kämpft für eine ausschließlich deutsche Erziehung ohne christlichen Zusatz (...) für eine seelische Wehrhaftmachung aus den Grundkräften des Glaubens (...)

(12) Sie kämpft gegen das Priestertum und seinen Anspruch auf die Seele der Volksgenossen (...)

(13) Die Tätigkeit der deutschen Glaubensbewegung ist bestimmt durch die Notwendigkeiten des deutschen Volkes und des nationalsozialistischen Staates.« – Vgl. Fahrenkrog in: Reichswart 18.4.36: »Dr. Grabert will, daß der NS der neue Glaube ist.« Gericke dagegen schrieb noch 1943 ein Buch mit dem Titel »Der neue Glaube«, womit aber nicht der NS gemeint ist, obschon Hitler in das Zentrum seines Deutschen Glaubens gerückt ist.

99 Erklärung der Versammlung der Landesgemeindeleiter, Berlin 5.4. 1936 (aus: Durchbruch, 9.4. 1936). Am 11.4. 1936 gibt Hauer bekannt, daß er die Führung niederlegt.

100 Vgl. Reventlow in: Reichswart 4.4.36: »Man (sc. die Durchbruchmänner) möchte den Totalitätsanspruch stellen und mit Kampfgeschrei durchsetzen, wie die DC vor drei Jahren ihrerseits.« Vgl. Hauer, Wohin des Wegs? in: Dt. Gl. 1937, 7: Was Hitler gelungen sei, »die Arbeitermassen einzubeziehen in die große Einheit des deutschen Volkes durch rücksichtsloses Zerschlagen der marxistischen Organisationen, gelang hier, wo uns nur (!) die Macht der Seele zu Gebote stand, nicht.« Aus derselben Situation stammt wohl auch der Artikel von Fritz Berger, Vom religiösen Sinnwandel des Menschenbildes in der deutschen Erziehung, in: Dt. Gl. 1936, 199–204, z.B. 199: »Auf welchen Grundton muß die gesamte völkisch-politische Ausrichtung (!) aller (!) Deutschen abgestimmt sein? Worin und wodurch offenbart sich die religiös verpflichtende Haltung des neuen deutschen Menschen?« Es folgen historische und pädagogische Ausführungen über den »totalen Menschen« und die »totale Ordnung gemeinsamen Lebens«: »Einen besonderen religiösen Bereich außerhalb dieses geordneten und sinnerfüllten Daseins hat es für ihn nicht gegeben.« – S. 203: »Das totale gemeinschaftsgetragene und -geordnete Leben und der totale Mensch sind heute wieder die Losung wie bei unseren Vorfahren.« – S. 204: Gestaltungsmittelpunkt: »Wille zum totalen völkischen Leben und totalen Menschen«.

und Freiheit<sup>101</sup> und Kampfansage an das Christentum; das alles in einem neuen, schneidigen Ton – »radikales Vorstoßen – restlose Austilgung oder energische Knebelung« –, der die fortschreitende Militarisierung auch in der völkischen Religion anzeigt.<sup>102</sup>

Die Religion der Deutschen Glaubensbewegung, wie sie sich 1934 in den Werken von Gericke, Hauer, Prinz von der Lippe und Reventlow darstellt, läßt sich klassifizieren als »konservativrevolutionäre Form einer völkischen Religion« (mit leichten nationalbolschewistischen und starken akademisch-bürgerlichen Zügen). Die Durchbruchmänner im Frühjahr 1936 haben die Schwelle zu einer »faschistischen Religion« überschritten. Der »Neuheide« ist zum »politischen Soldaten« des Nationalsozialismus geworden.

#### 4 »Im Zeichen des Verhängnisses« (Hauer)/Frühling 1936

##### 4.1 »Religiöse Eigenbrödelei«

Der Streit zwischen den Alten und den Durchbruchmännern bringt im Frühjahr 1936 das Ende einer großen, zentral organisierten deutschgläubigen Sammlungsbewegung. Am 28.3.36 verläßt Graf Reventlow, der stellvertretende Führer, die Deutsche Glaubensbewegung: »aus nationalsozialistischen Gründen und aus religiösen Motiven«. <sup>103</sup> Hauer, der Führer, reagiert etwas später und weniger radikal. Er legt nur die Führung nieder.<sup>104</sup>

Die Integration der völkischen Vereine und Glaubensgemein-

101 Damit gehen die Durchbruchmänner über die offizielle Parteilinie hinaus. Das war zu früh. »Das Schwarze Korps« (Organ der Reichsführung SS) äußert Bedenken, die mit Behagen im Reichswart 2.5.36 referiert werden. Vgl. z.B. Herbert Grabert, Durch klaren Kampf zur Deutschen Vollendung, Härte oder Duldsamkeit?, in: Durchbruch 9.4.36.

102 Durchbruch 17.4. 1936. – Reventlow dagegen ringt darum, ob Ausdrücke wie »Kampffront, Frontkampf, Glaubensfront, Glaubenskampf« überhaupt gerechtfertigt sind: Reichswart 11.4.36.

103 Reichswart 28.3.36; ausführliche Begründung: Reichswart 4.4.36. Rückblickende Darstellung: Reichswart 2.1.37 (Beilage): »Die religiöse Gärung 1936«. Die Formulierung Reventlows – »aus nationalsozialistischen Gründen« – mußte die »Durchbruchmänner« provozieren, s. R. Backofen, Es wird mitgeteilt, in: Durchbruch 2.4. 1936.

104 Anzeig im Reichswart 11.4.36. Verschiedene Artikel zur Rechtfertigung dieses Schrittes in: Dt. Gl. 1936 und 1937. Differenzen zwischen Reventlow und Hauer habe es in dieser Frage nicht gegeben. Solger, Fahrenkrog, Fritz Cramer, Georg Stammler u.a., natürlich auch Angehörige der jüngeren Generation, haben Hauer und Reventlow ausdrücklich unterstützt. Nachfolger Hauers in der Leitung der Deutschen Glaubensbewegung wurde Walter v. Lingelsheim, Stellvertreter Wilhelm Schloz (Stuttgart).

schaften der Weimarer Zeit und ihre Umgestaltung zu einer religiösen Bewegung war gescheitert. Eine »religiöse Revolution« in Analogie zu der – legalen – nationalsozialistischen Revolution war offenbar auf dieser völkischen Grundlage (vgl. 1.1) nicht möglich. Die Vereine wollten selbständig bleiben und nicht in einer Deutschen Glaubensbewegung aufgehen. Die Durchbruchmänner schalteten diese deutsche Tugend »religiöse Eigenbrödelei«. Schon im Herbst 1934 war Ernst Bergmann mit seiner »Nationalkirche« aus der Glaubensbewegung wieder ausgeschieden,<sup>105</sup> ebenso die »Nordische Glaubensgemeinschaft« mit etwa 150 Anhängern,<sup>106</sup> die Germanische Glaubensgemeinschaft<sup>107</sup>. Diese Gemeinschaften »hatten während ihrer langjährigen Arbeit ein ausgesprochen heidnisches Eigenleben entwickelt und vertrugen es einfach nicht, sich jetzt mit Verbänden an einen Tisch zu setzen, die mit christlichen Schlacken noch voll behaftet waren«<sup>108</sup>. Besonders gravierend und aufschlußreich ist das Ausscheiden der Freireligiösen; sie waren zahlenmäßig stark und konnten allein den Anspruch der Deutschgläubigen, den religiös heimatlos gewordenen deutschen Arbeiter zu betreuen (§1), rechtfertigen. Aber auch sie ließen sich nicht von ihrer »religiösen Eigenbrödelei« abbringen, die diesmal jedoch nicht völkisch, sondern »proletarisch-marxistisch« war. Der ehemalige Führer der Deutschen Glaubensbewegung sagte rückblickend<sup>109</sup>: »Die andersgearteten, vor der Revolution nicht völkisch, sondern weithin proletarisch-marxistisch bestimmten Freireligiösen waren organisch in die Bewegung nicht einzuordnen. Auch die Form einer Personalunion in der Führung der beiden Gruppen durch mich, wobei ich die Hoffnung auf die Erziehung in den zukünftigen Jahren setzte, führte nicht zum Ziel. Was der politischen Bewegung gelungen war, die Arbeitermassen einzubeziehen in die große Einheit des deutschen Volkes durch rücksichtsloses Zerschlagen der marxistischen Organisationen, gelang hier, wo uns nur die Macht der Seele zu Gebote stand, nicht. Ich mußte die Unmöglichkeit einsehen, den seelisch-

105 Dt. Gl., Januar 1935, 44.

106 Ebd., 43. Leiter: Alfred Conn, Wilhelm Kusserow, gegr. 1911. Die Zahlenangabe aus dem Dt. Gl. dürfte, aus verständlichen Gründen, sehr niedrig greifen.

107 Ebd., 44. Leiter: Prof. L. Fahrenkrog (gegr. 1908).

108 Leitheft, S. 4. Hier wird auf die Rivalität zwischen Fahrenkrog und Hauer hingewiesen: ersterer habe schon vor dem (ersten) Weltkrieg das Christentum abgelehnt. Hauer aber noch Anfang 1933 der Kirche angehört.

109 Hauer, Wohin des Wegs? Rückblick und Ausblick, in: Dt. Gl. 1937, 2–13; 7f. Die rückblickende Parallelisierung von politischer und religiöser Revolution ist erhellend für das, was man 1933/34 als »zweite Revolution« für wünschbar und möglich hielt; s. § 1. – Bei dieser Beurteilung der Freireligiösen ist zu beachten, daß es sich um Rückblick, Rechtfertigung, Polemik handelt. Austritt der Freireligiösen: Dt. Gl. Januar 1935, 44.

geistigen Rhythmus der freireligiösen Gruppen in den Rhythmus einer neuen Zeit einzuführen und darum die Freireligiösen ihrem Schicksal überlassen.«

Diese Vorsicht war berechtigt. Erkenntnisse des Sicherheitshauptamtes und die jetzt publizierten geheimen Deutschland-Berichte der SPD bringen aus Berlin eine kostbare Bestätigung.<sup>110</sup> Es wird berichtet, daß sogar »in den Kreisen der proletarischen Freidenker (...) gelegentlich wieder der Gedanke erörtert (wird), ob man sich nicht in diese Bewegung (sc. der Deutschgläubigen) einschalten soll«.

Im November 1934 schon wurden die Freireligiösen verboten. Gerade noch rechtzeitig, so scheint es, hatten die Deutschgläubigen sie abgestoßen. Aber freilich gab es bössartige Stimmen, die das Gerücht verbreiteten: erst die Freireligiösen, dann die Deutschgläubigen.<sup>111</sup>

## 4.2 Das Scheitern einer völkischen Einigungsbewegung

### 4.2.1 Professorenreligion

Der häufigste Vorwurf, der gegen die Deutsche Glaubensbewegung erhoben wurde, nennt sie eine Literatenreligion, am Katheder ausgedacht, aus Büchern zusammengeschrieben.<sup>112</sup> Das »Schwarze Korps« kritisiert das »Gemisch zwischen halbwissenschaftlicher Deuschtümelei und mißverständener Schwärmerei für die Gedankenwelt der deutschen Mystik«; man brauche »eine Neuschöpfung«<sup>113</sup>. Damit war die Deutsche Glaubensbewegung in jenen altkonservativen Stand zurückgestuft, aus dem sie sich gerade durch ihre religiöse Revolution hatte erheben wollen. Woher jene von der SS angeregte Neuschöpfung kommen sollte, kann man vermuten.

### 4.2.2 Sektierertum

Die Szene der völkischen Gruppen ist zerklüftet, widersprüchlich, sektiererisch, voller persönlicher Feindschaften. Dachverbände haben hier, wie in der Weimarer Jugendbewegung, nur ein kurzes

110 DB 1935, 682. – Leitheft, S. 13f.: »Es kommt gelegentlich vor, daß einzelne Ortsgruppen von Marxisten, Schwarze Front oder ähnlichen Gruppen durchsetzt werden und somit unter dem Deckmantel der Deutschen Glaubensbewegung staatsfeindliche Arbeit geleistet wird.«

111 Reichswart 16.12.34; vgl. auch 2.12.34.

112 Vgl. z.B. Dt. Gl. 1934, 86; Denkschrift der Bekenntniskirche (Württemberg), in: DB 1937, 494ff. vgl. o. §3.1. Hitlers Äußerungen über die Völkischen, s. Anm. 33.

113 Das schwarze Korps, 23.4. 1936: »Wie steht es um den deutschen Glauben?« Die ehemaligen Führer der deutschen Glaubensbewegung haben zustimmend, selbstkritisch und polemisch auf diesen Artikel repliziert: Reventlow, Reichswart 2.5.36; Hauer: Dt. Gl. 1936, 236–247.

Leben.<sup>114</sup> Ein starkes Defizit der Deutschen Glaubensbewegung war das Fehlen der »Ludendorff-Bewegung«. Sie war, obschon auch zahlenmäßig von Gewicht und durchaus umworben, nie der Deutschen Glaubensbewegung organisatorisch verbunden. Das »Haus Ludendorff« verfolgte eigene Pläne. Im Jahr 1937 versöhnte Hitler sich mit seinem alten Putschgeneral aus München; die »Gotteskenntnis« (L) wurde 1937 als »Dritte Konfession« neben evangelisch und katholisch anerkannt.<sup>115</sup> Offenbar brauchte Hitler, nach dem Zerfall der Hauer-Bewegung, einen neuen Trumpf, mit dem er die Kirchen reizen und vor dem er sie dann gegebenenfalls schützen konnte.

#### 4.2.3 *Der Widerstand der Kirchen*

Der Kampf der Kirchen gegen die Neuheiden wurde mit großem Elan geführt, auch von den DC, die sich durch die radikaleren Deutschgläubigen kompromittiert sahen. Dieser Gegner war eindeutig, man wußte, woran man war; und er war schwach. Der NS dagegen stand auf dem Boden eines »positiven Christentums«, er war »nur« Weltanschauung; und er war stark. Der Kampf gegen die Entscheidung war natürlich auch ein Stellvertreterkrieg gegen den NS. Andererseits wurde die Deutsche Glaubensbewegung ohne ihr Wissen, und zum Teil auch gegen ihren Willen, als Waffe gegen die Kirchen eingesetzt.

In einem geheimen Bericht des Sicherheitshauptamtes heißt es:<sup>116</sup> »Während der Partei in dem entscheidenden Kampf gegen die politischen Kirchen noch gewisse Schranken auferlegt sind, kann die Deutsche Glaubensbewegung in einem weit größeren Rahmen außerhalb der Partei den aggressiven Kampf führen. Dabei muß

114 H. Pross, *Jugend, Eros, Politik*, 1964, 400ff.

115 Registrierung der »Gotteskenntnis (Ludendorff)« am 19.6.37. Hiervon zu unterscheiden ist der in Dt. Gl. 1936, 567f. angeführte Erlass des Reichsinnenministers zur »Neuregelung in der Bezeichnung der religiösen Bekenntnisse«, wonach drei Gruppen unterschieden werden: »1. Angehörige einer Religionsgemeinschaft oder einer Weltanschauungsgemeinschaft – 2. Gottgläubige – 3. Glaubenslose«. Dieser Erlass bedeutet nicht die Errichtung der Deutschen Glaubensbewegung als einer Körperschaft öffentlichen Rechtes o.ä., sondern lediglich den Ersatz der diskriminierenden Bezeichnung »Dissident« durch den Begriff »gottgläubig« für alle nicht kirchlich Organisierten, auch solche natürlich, die nicht einer völkischen Gruppe angehörten.

Zur Auseinandersetzung zwischen Ludendorff und Hauer, vgl. Hauer, *Eine sachliche Antwort an General Ludendorff und an das Schwarze Korps*, in: Dt. Gl. 1936, 236–247. – Die Wunde heilte nie. Gericke schreibt im Dt. Gl. 1939, 17: »Mögen drittens andere, dem Ruhm des Namens Ludendorff folgend, die Gemeinsamkeit des Kampfes um einen artgemäßen Glauben nach wie vor verneinen.« –

116 *Leitheft*, S. 13 und 15. – »Politische Konfessionen« ist der nationalsozialistische Kirchenkampffargon; »dogmenhafte Festlegung« – gerade dies haben die (älteren) Deutschgläubigen immer lebhaft abgelehnt. Anderer-

immer die Einschränkung gesehen werden, daß die *Deutsche Glaubensbewegung nur Mittel zum Zweck sein darf*. Sobald sich die Deutsche Glaubensbewegung als Selbstzweck ansieht, ist sie restlos abzulehnen. Gegenwärtig sieht die Leitung der Deutschen Glaubensbewegung ihre Aufgaben und Grenzen richtig.« – »Vielseitig sind die Möglichkeiten, dem Volke immer wieder die Verderbnis der politischen Kirchen in Vergangenheit und Gegenwart klar zu machen. Dabei ist der Erfolg nicht in der Vergrößerung der Mitgliederzahl der Deutschen Glaubensbewegung zu sehen, sondern der Kirchenaustritt des Einzelnen ist das Entscheidende.«

#### 4.2.4 Die Konkurrenz des Nationalsozialismus

a) Die entscheidenden Gründe für das Scheitern der Deutschen Glaubensbewegung sind jedoch meines Erachtens (1) der Bruch Hitlers mit seiner völkischen Vergangenheit und (2) die Konkurrenz des NS mit seinen üppig wuchernden, immer selbstbewußter werdenden Unterorganisationen. Auch die nationalsozialistischen Führer, welche die Deutsche Glaubensbewegung zu fördern schienen, hatten eigene Organisationen mit weltanschaulichen, (para-)religiösen, volkserzieherischen Absichten.

Alfred Rosenberg wurde just in dem Augenblick von Hitler zum »Beauftragten für die Schulung der NSDAP« bestellt (24.1.34), als die Deutschgläubigen in Eisenach und Scharzfeld sich zu einer religiösen Bewegung zu formieren suchten. Rosenberg hatte den zahlenmäßig starken »Kampfbund für deutsche Kultur« hinter sich. Er arbeitete verbissen und erfolglos am Aufbau einer »Hohen Schule«, für die er immerhin den genialen Altphilologen Richard Harder anwerben konnte.<sup>117</sup>

Josef Goebbels hatte gar ein Ministerium für die »Aufklärung« des Volkes. Er verstand »Propaganda« durchaus religionsgeschichtlich, das heißt als Missionswissenschaft. Man nannte ihn deshalb »Apostel der Propaganda«.<sup>118</sup>

Der Reichsbauernführer Wilhelm Darré wirkte, an der Wurzel des deutschen Volkstums, für germanischen Brauch und Sitte im Bau-

---

seits gibt es auch in diesen »undogmatischen« Gruppen schon früh symbol- und katechismenartige Zusammenfassungen, vgl. z.B. E. Bergmann, Die 25 Thesen der Deutschreligion. Ein Katechismus, Breslau 1934. Zum Widerstand der Kirchen gegen die Neuheiden vgl. auch die einschlägigen Berichte in DB, z.B. 1935, 682; 1280 u. ö.

117 Vgl. H. Brenner, 72. 235ff.; zu Harder vgl. V. Losemann, Nationalsozialismus und Antike. Studien zur Entwicklung des Faches 1933–1945, Hamburg 1977, 139ff.

118 Nach der vatikanischen Kongregation De Propaganda fide, vgl. H. Heiber, Joseph Goebbels, 1965, 120ff.; 127; 141.

ernntum und förderte deshalb u.a. die deutsche Volkskunde.<sup>119</sup> Robert Ley, Führer der Deutschen Arbeitsfront, versuchte mit seinem KdF breite Schichten zu betreuen; Martin Bormann hat die religiösen Entwicklungen genau beobachtet und gesteuert.<sup>120</sup> Rudolf Heß verfolgte eigene Pläne,<sup>121</sup> von Himmler ganz zu schweigen.<sup>122</sup>

Welcher Platz blieb da für die Deutsche Glaubensbewegung?

Der Unterschied zwischen dieser primär religiösen Bewegung und dem Vorgehen der nationalsozialistischen Führer ist offenkundig: Sie wollen zunächst politische Macht, vor allem eine eigene Exekutive. Ihr nächstes Ziel heißt: Moral, »Charakterwerte«, Weltanschauung. Dabei kann man sich zunächst von »Religion« abgrenzen, um der Konkurrenz und dem Negativbild dieses Ausdrucks zu entgehen; eine »tiefere« religiöse Fundierung dieser »Charakterwerte« mochte – vielleicht – die letzte Stufe sein. Aber das blieb offen und hatte Zeit.<sup>123</sup>

Aus diesen untereinander konkurrierenden Ansätzen entsteht, nicht ohne starke Beimischung para-christlicher Elemente, im Lauf der dreißiger Jahre das, was man »nationalsozialistische Religion« nennen kann. Aufgabe der Religionsgeschichte ist es, die Entstehung dieser nationalsozialistischen Religion zu untersuchen. Dabei muß die Deutsche Glaubensbewegung (Hauer/Reventlow) einerseits von ihren (alt-)völkischen Vorgängern, andererseits von den nationalsozialistischen Stufen geschieden werden.

b) Die Konkurrenz der NS mit der völkischen Sammlungsbewegung am Ende der Weimarer Republik war natürlich auch deshalb so undurchsichtig, weil viele nationalsozialistischen Führer aus der völkischen und bündischen Elite der wilhelminischen und Weimarer Zeit kommen:<sup>124</sup> H. Himmler und W. Darré von den Artamanen; im Deutschen Orden waren: A. Hitler, W. Frick, M. Bormann, J. Streicher, A. Hugenberg u.a.m.; im Germanenorden: J.

119 Vgl. Dt. Gl. 1937, 97ff. für die Gründung der Arbeitsgemeinschaft für deutsche Volkskunde durch die Reichsleiter Darré, Hierl, Himmler, Rosenberg, v. Schirach. Die Leitung der Arbeitsgemeinschaft hatte Rosenberg.

120 Vgl. Schreiben von M. Bormann an A. Rosenberg, 22.2.40, betreffend »Richtlinien für die Erteilung des Religionsunterrichts« (PS-098; Text in: Seraphim, Das politische Tagebuch Alfred Rosenbergs, 168–173).

121 Teilweise in Konkurrenz zu Rosenberg; vgl. Rosenberg, a.a.O. 99ff., 86f.; über Rosenbergs Beziehungen zur Deutschen Glaubensbewegung vgl. o. Anm. 8.

122 Und von Hitler selbst: vgl. Cancik, »Wir sind jetzt eins«: Forum Religionswissenschaft 2 (1980) 13–48, hier 229ff.

123 Schreiben von A. Rosenberg an R. Heß. 29.9. 1939 (PS-128, Text in: Seraphim, a.a.O. 149): »ob wir schon heute (...) daran gehen können, nach und nach diese zweifellos auch religiöse Formenwelt in Formen zu fassen (...)«.

124 Vgl. Heer, Glaube, 220f.

Streicher; in der Thule-Gesellschaft(-Orden): D. Eckart, R. Hess, A. Hitler, H. Göring, A. Rosenberg, H. Frank, Gottfried Feder, Heinrich Jost u. a.

Hitler und sein Kreis haben sich allmählich aus diesem religiösen, geheimbündlerischen, sektiererischen Münchner Grund der zwanziger Jahre gelöst. Hitler hat eine Partei, eine Bewegung, keine völkische Kirche aufgebaut. In »Mein Kampf« legt er ein eher konservatives Kulturprogramm vor mit außerordentlicher Rücksichtnahme auf die Kirchen und einer offenen Absage an die Schwärmerie der Neuheiden.<sup>125</sup> Nur mit diesem Programm eines positiven Christentums mit starkem Antisemitismus und einer unklaren Rasellehre konnte er legal seinen Staatsstreich gewinnen.

Hitler blieb deshalb in Distanz zu Ludendorff und Dinter wie zu Hauer und Reventlow; später wurde die Thule-Gesellschaft aufgelöst; Arthur Dinters Deutschkirche wurde verboten; Lanz v. Liebenfels erhielt Schreibverbot.<sup>126</sup>

#### 4.3 Zusammenfassung

Das Scheitern der völkischen Sammlungsbewegung in den Jahren 1933/1936 setzt eine religionsgeschichtliche Zäsur. Die Führer der Einigung, so verschieden ihre Herkunft – von den Alldutschen (Solger) bis zur ökumenischen Bewegung von Nathan Söderblom (Hauer) – auch gewesen ist, lebten und dachten noch im Geist jenes von ihnen so genannten »Systems«, das diese autoritätshungrigen, dem Irrationalismus verfallenen Antidemokraten auf ihrer Suche nach viel mehr Einheit, Gemeinschaft, Liebe zerstörten.

Hauer, Gericke, Reventlow und die Ihren wollten den NS-Staat fördern und sich dabei einen Eigenbereich des »Religiösen« als »Privatsache« sichern. Sie wollten mit Hilfe des NS die Kirchen zurückdrängen und beerben. Sie glaubten, den nationalsozialistischen Staat mit einer völkischen Religion begründen und krönen zu können.

Sie bemerkten nicht, daß der neue Staat

- sie zur Schwächung der Kirchen benutzte (§ 4.2.3);
- mit den Kirchen das Bürgertum gewinnen mußte;
- sich selbst grundlegte und krönte: Blut, Rasse und Germanentum waren schon zu Beginn der Weimarer Zeit im Programm der NSDAP festgeschrieben. Was brachten also die Deutschgläubigen mehr?

<sup>125</sup> Formuliert im Anschluß an Heer, Glaube, 220.

<sup>126</sup> Dinter: Hitler trennte sich schon 1928 von ihm; die Deutschkirche wurde ca. 1936/37 verboten. – Zur Verfolgung der bündischen Jugend vgl. A. Klönne, Zur »bündischen Opposition« im Dritten Reich, in: Jb. d. Archivs der deutschen Jugendbewegung 12, 1980, 123–128.



Nach dem Scheitern der Sammlungsbewegung bleiben die völkischen Gruppen wie in der Weimarer Zeit: vereinzelt, verfeindet, sektiererisch, einige verboten. Im Unterschied zur Weimarer Zeit aber gab es jetzt einen totalen Staat, der neue Wege zur »Erfassung« des Menschen ging: totale Erziehung, totaler Mensch. Hier begann die »Neuschöpfung«, die Hitler und das Schwarze Korps verlangt hatten (s. § 3.1 und § 4.2.1).

## *5 Ergebnisse und Fragen*

### 5.1 Zur Religionsgeschichte der Weimarer Republik

Das Ende der Weimarer Republik zeigt sich auch in den drei Phasen der Geschichte der organisierten Deutschen Glaubensbewegung:

- I Altvölkische Phase (vor 1933): national-liberal protestantische Strömungen laufen neben den isolierten un- und antichristlichen Gruppen.
- II Völkisch-revolutionäre Phase (1933–1936): Sammlungsbewegung der nicht- und antichristlichen Gruppen.
- III Nationalsozialistische Phase (seit 1936): Zerfall der Sammlungsbewegung in Völkische, Freireligiöse, ›Liberale‹ etc.; Bildung einer radikalen nationalsozialistischen Gruppe (»Durchbruchmänner«), Aufsaugung durch die nationalsozialistische Bewegung.

Drei religionssoziologische Gesichtspunkte seien hervorgehoben:

- I Altersstruktur und Organisationsform in der Jugendbewegung: Die »Älteren« der Kögenger erhalten führende Posten in den späten Bünden der Jugendbewegung und dann in der Deutschen Glaubensbewegung. Die Deutsche Glaubensbewegung verbindet Teile der Jugendbewegung mit »kleinen Religionen«, die nicht aus der Jugendbewegung stammen, aber den Protest gegen christliches Spießertum, Antikapitalismus und Liebe zur Natur mit der Jugendbewegung gemeinsam haben.<sup>127</sup>
- II Religiöse Bewegung – Lesegemeinde: Nach Abspaltung der »Durchbruchmänner« schrumpft die Deutsche Glaubensbewegung zu einer organisatorischen Hülse einerseits, zu einer Lesegemeinde um die Zeitschrift »Deutscher Glaube« andererseits.<sup>128</sup>

---

127 Brandenburg-Daur, Brücke, passim. Während und nach dem Kriege bildeten die Kögenger die Form der ›Akademie‹ aus. 1956 gründet Hauer die »Freie Akademie«.

128 Die Geschichte dieser Zeitschrift, die bis gegen Kriegsende bestand, ihrer Vorgänger, Konkurrenten und Nachfolger nach dem Kriege wäre eine

### III Professorenreligion:

Der Führer der Deutschen Glaubensbewegung war Professor für Indologie und vergleichende Religionswissenschaft bzw. arische Weltanschauung. Professoren und Dozenten spielten – von der (überdurchschnittlich?) hohen Anzahl von Akademikern abgesehen – in der Glaubensbewegung und ähnlichen Gruppen eine erhebliche Rolle: Prof. Ernst Bergmann, Prof. Ludwig Fahrenkrog, Prof. F. Solger (Berlin), Prof. Günther, Prof. H. Mandel, Prof. Neckel, Prof. Schulze-Naumburg, Prof. Wirth.

#### 5.2 Zur religionswissenschaftlichen Begriffsbildung

Der Ausdruck »Heiden« (»Neuheiden«, »Deutschheiden«, »Paganismus«) ist für eine kritische und objektive Religionsgeschichte der Weimarer Zeit nicht brauchbar. Die Unterschiede der »neuen Religionen«, die sich auf dem konservativen Flügel der Weimarer Gesellschaft ansiedeln, zu den antiken nicht-christlichen Religionen<sup>129</sup> seien angedeutet durch die Stichworte: »para-christlich«, »nationalistisch«, »militaristisch«, »mystisch«.<sup>130</sup>

1) *Christentum*: Die »neuen Religionen« der Weimarer Zeit sind bestimmt durch die Reaktion auf das Christentum und Judentum. Viele entstehen im Kontakt mit der liberalen protestantischen Theologie. Die »neuen Religionen« der Weimarer Zeit sind »para-christlich«.

2) *Nationalismus*: Die »neuen Religionen« der Weimarer Zeit sind Erben des europäischen Nationalismus und der damit verbundenen »Revitalisierung« nationaler Kultur, der Reaktion gegen die Internationalität von Christentum, Judentum und Humanismus. Der Komplex, »Volk-Rasse-Leben-Blut« ist meines Wissens kein systematischer Teil irgendeiner antiken Religion.

---

nützliche Vorarbeit zu einer Geschichte der »Deutschen Glaubensbewegung«.

»Lesegemeinde«: Die Redaktion vermittelt Kontakte, die Leser suchen, über die Lektüre hinaus, mehr oder weniger starke persönliche Verbindungen; Abdruck von Leserbriefen; Schilderung von Weihehandlungen. Vgl. den »Freundeskreis« um die Zeitschrift »Kommende Gemeinde«, welche 1935 von dem »Deutschen Glauben« abgelöst worden war.

129 Daß die antiken Religionen, Mythologien, Weltanschauungen, Philosophien außerordentlich verschieden sind, wird in der Rede von »den« »Heiden« meist genauso übersehen wie der Umstand, daß die junge jüdische Sekte der Galiläer im Kontakt mit hellenischer und römischer Kultur Kult, Theologie, Kirche ausgebildet hat. Die Aktivierung der »germanischen« Traditionen innerhalb der Großkirchen während der Weimarer Zeit mahnt ebenfalls zur Vorsicht vor einem unklaren Schlagwort wie »Heidentum«.

130 Der Ausdruck »nationalistisch« bezieht sich hier auch auf »ethnisch-«, »heidnisch« zurück; der Ausdruck »militaristisch« umfaßt die *religio castrensis*.

3) *Militarismus*: Die unvollständige Niederlage im Ersten Weltkrieg hinterließ den rechten religiösen Gruppen ein ungeheures aggressives Potential. Dieses zeigt sich auch in den religiösen Vorstellungen der völkischen Gruppen, der besonderen Bedeutung von Heroismus, Schicksal, Tragik, Blut und Tod. Nicht zufällig wird Totenkult schon lange vor dem Zweiten Weltkrieg ein stark entwickelter Teil der nationalsozialistischen Religion.

4) *Unmittelbarkeit/Mystik*: Die Forderung nach unmittelbarem Gotterleben, wie sie in extremer Form von Gericke und Hauer vertreten wird, ist nicht antik, sondern mittelalterlich-neuzeitlich. Der elementare, dämonische Drall der Natur- und Geschlechtsmystik bei Gericke ist nicht ›heidnisch‹! Er ist in seiner Wucht überhaupt nur als Reaktion auf das Christentum zu verstehen.

Man sollte also, so meine ich, die umschriebenen Gruppen von ›Neuheiden‹ in der Weimarer Zeit schlicht als ›Völkische Religionen‹ klassifizieren.

### 5.3 Zur Entstehung ›faschistischer Religion‹

Diesen wenigen Ergebnissen steht eine Fülle von Fragen und Aufgaben gegenüber. Nur drei möchte ich nennen:

1) Warum wurden diese »völkischen Religionen« revolutionär? Wurden sie nur angesteckt, oder haben sie eine eigene Dynamik entwickelt?

2) Welche Bedeutung hatten sie für die politische Motivation der Menschen in der Weimarer Zeit, insbesondere für die Jugend und für die nationalsozialistische Führungsschicht?

3) Wie lassen sich die drei Phasen der Deutschen Glaubensbewegung religionswissenschaftlich genauer differenzieren? Was ist der Unterschied zwischen »Völkischer Religion« und den Teilen des NS, die hier ›nationalsozialistische Religion‹ genannt wurden?

Läßt sich durch den Vergleich mit analogen religiösen Bewegungen in Italien, Spanien, Frankreich, Skandinavien den Ausdruck »faschistische Religion« als ein genauer Begriff der vergleichenden Religionsgeschichte konstituieren?<sup>151</sup>

Diese Fragen greifen weit über das Feld der Religionsgeschichte hinaus. Dennoch hat auch der Religionswissenschaftler allen Grund, sich gerade jetzt damit zu befassen.

151 Dabei gilt es besonders, den Gebrauch von ›prae-, pro-, proto-faschistisch, faschistoid‹ u.ä. zu klären.

## *Bibliographische Notiz*

### *Abkürzungen:*

- ADG Arbeitsgemeinschaft der Deutschen Glaubensbewegung  
 D. M. Domarus, Hitler, Reden und Proklamationen 1932–1945, kommentiert von einem deutschen Zeitgenossen, 1973  
 DB Deutschland-Berichte der SPD, 1934–1940, Frankfurt 1980  
 DC Deutsche Christen  
 DG Deutsche Glaubensbewegung  
 Dt. Gl. Deutscher Glaube. Zeitschrift für arteigene Lebensgestaltung, Weltanschauung und Frömmigkeit, 1933ff.  
 VB Völkischer Beobachter

### *I Geschichte*

- H.Ch. Brandenburg, R. Daur (Hrsg.), Die Brücke zu Königen. Fünfzig Jahre Bund der Köngener, o.J. (1969) u. Ergänzungsheft (o.J.)  
 Deutschland-Berichte der SPD 1934ff., 1980 (abgekürzt: DB).  
 E. Hoffmann, Die Bündisch-revolutionäre Ideologie in der deutschen politischen Gegenwart. Rede gehalten zur Feier des 18. Januar von Dr. F.H., o.ö. Professor der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, 1933, 42 S. (U. a. zum »Kabinett der Bünde«: »von Gregor Strasser über Stahlhelm, Jungdo, Reichsbanner zum DHV hin, mit einzelnen Persönlichkeiten wie Winnig, Brüning, Vertretern des jüngeren deutschen Unternehmertums und Arbeitergewerkschaftswesens« – ein Gedanke vom Dez. 1932! – Literatur zu den politischen Interessen der verschiedenen Bünde um 1930–1933; knapp und zeitnah).  
 R. Kühnl, Die nationalsozialistische Linke, 1925–1930. Diss. 1965. S. 101–107: »Kultur und Kirche«; »Neigung zur Übersteigerung des religiösen Faktors ins Skurrile« bei dem linken NS-Strasserflügel, einschließlich E. zu Rentlow.  
 R. Kühnl, Der deutsche Faschismus in Quellen und Dokumenten, <sup>2</sup>1977 (abgekürzt: Kühnl, Faschismus).  
 H. Mau, Die »zweite Revolution« – Der 30. Juni 1934, in: Vierteljahresschrift für Zeitgeschichte 1 (1953) 119–137.  
 A. Mohler, Die konservative Revolution in Deutschland 1918–1932, <sup>2</sup>1972.  
 E. Nolte, Der Faschismus in seiner Epoche. Action française, italienischer Faschismus, Nationalsozialismus (1963) <sup>5</sup>1979.  
 I. Götz von Olenhusen, Die Krise der jungen Generation und der Aufstieg des NS. Eine Analyse der Jugendorganisationen der Weimarer Zeit, in: Jb. des Archivs der deutschen Jugendbewegung 12 (1980) 53–82. (Hauptthemen dieses ganzen Bandes sind Jugendbewegung und Nationalsozialismus; der angeführte Beitrag ist besonders für die Argumentation und den Hintergrund von F. Gericke wichtig.)  
 K.O. Paetel, Versuchung oder Chance? Zur Geschichte des deutschen Nationalbolschewismus, 1965.  
 H. Pross, Jugend, Eros, Politik, 1964.  
 O.E. Schüddekopf, Linke Leute von rechts. Die nationalrevolutionären Minderheiten und der Kommunismus in der Weimarer Republik, 1960.  
 H.G. Seraphim (Hrsg.), A. Rosenberg. Das politische Tagebuch. 1956 (enthält u. a. die »Weltanschaulichen Thesen« von 1939).  
 K. Sontheimer, Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalsozialismus zwischen 1918–1933. 1962.  
 W. Wippermann, Faschismustheorien. Zum Stand der gegenwärtigen Diskussion. <sup>2</sup>1976 (Darmstadt, WB; Erträge der Forschung, Band 17) (kleiner Forschungsbericht mit viel Literatur).

*II Völkische Religion in Deutschland 1918–1945**1. Allgemeines*

- E. Bloch, Erbschaft dieser Zeit (1935; <sup>2</sup>1962; (besonders S. 186–197: »Okkulte Phantastik und Heidentum«).
- H. Cancik, »Wir sind jetzt eins«. Rhetorik und Mystik in einer Rede Hitlers (Nürnberg, 11.9. 1936), in: G. Kehrer (Hrsg.), Zur Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland 1980, 13–48 (Forum Religionswissenschaft II).
- F. Heer, Der Glaube des Adolf Hitler. Anatomie einer politischen Religiosität, 1968 (abgekürzt: Heer, Glaube).
- H.-J. Lützhöft, Der nordische Gedanke in Deutschland 1920–1940, 1971.
- P. Meinhold, Entwicklung der Religionswissenschaft in der Neuzeit und in der Gegenwart, in: U. Mann (Hrsg.), Theologie und Religionswissenschaft, 1973, 381–412.
- U. Nanko, Die Geschichte des Lehrstuhles für vergleichende Religionswissenschaft an der Universität Tübingen (1848–1945), Magisterarbeit, Tübingen 1980 (ungedruckt).
- L. Poliakov, Der arische Mythos. Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus, 1977.
- K. v. See, Deutsche Germanen-Ideologie, 1970.
- L. Stähle, Deutsche Glaubensbewegung 1935–1936 (Zusammenfassung), in: H. Biezais (Hrsg.), Neue Religionen, 1975, 218–223, (auf schmaler Quellenbasis gearbeitet).

*2. Die Deutsche Glaubensbewegung*

- a) Selbstdarstellungen (Schwerpunkt 1935/34; die Auswahl berücksichtigt auch Autoren, die nicht Mitglieder des DG waren, ihr aber nahestanden.)

Brandenburg-Daur, s.o.

- A. Bartels, Deutschvölkische Gedichte, 1934 (u.a. »Die Intellektuellen«).
- E. Bergmann, Die 25 Thesen der Deutschreligion, 1934.
- R.F. Clauß, Rasse und Seele, 1933.
- A. Conn, Warum deutschgläubig, 1934 (darin: Das eddische Weltbild; Rasse statt Heilsplan).
- Ders., Mythos statt Geschichte, 1934.
- Ders., Erlebnis statt Offenbarung, 1934.
- A. Dinter, (Hrsg.), Die religiöse Revolution. Kampfblatt der »Deutschen Volkskirche« (1, 1934).
- E. Eickstedt, Die rassischen Grundlagen des deutschen Volkstums, 1934.
- Flugblatt der DG, März 1937 (Faksimile in: DB 1937, 435).
- H.R. Flurschütz, Das ewige Erbe der Deutschen. Deutsch-nordischer Glaube, 1933.
- F. Gericke, Glaube aus dem Blut. Vom Kampf um das Bekenntnis, 1934.
- Ders., Der Glaube des Soldaten, 1940, <sup>3</sup>1942.
- Ders., Der neue Glaube, 1943.
- H.F.K. Günther, Die nordische Rasse bei den Indogermanen Asiens, 1934.
- Ders., Frömmigkeit nordischer Artung, 1934.
- W. Hauer, Deutsche Gottschau. Grundzüge eines deutschen Glaubens, 1934.
- Ders., Eine indo-arische Metaphysik des Kampfes und der Tat, 1934.
- W. Hauer – F. Solger – M. Laiblin, Grundlinien einer deutschen Glaubensunterweisung, <sup>2</sup>1935.
- H. Mandel, Deutscher Gottglaube von der deutschen Mystik bis zur Gegenwart, 1934.
- E. Precht, Vom Werden des deutschen Glaubens, 1934.
- Graf, E. zu Reventlow, Wo ist Gott?, 1934.
- Ders., Deutscher Sozialismus. Civitas Dei Germanica, 1930.

- W. Schloz, Christ oder Deutscher. Eine völkische Frage, 1934.  
 Ders., Nordischer Lebensglaube und christlicher Gottesglaube, 1934.  
 W. Solger, Die Revolution der Gläubigen. Kirche oder Staat?, 1933.
- b) Zeitgenössische Fremddarstellungen
- P. Althaus, Christus und die deutsche Seele, 1934.  
 W. Künneth, Heidnischer Geist oder Heiliger Geist?, 1934 (besonders S. 15ff: Das Gesicht des Heidentums. Das heidnische Prinzip. Die heidnische Religiosität. Die heidnische Weltdeutung).  
 H. Lothar, Neugermanische Religion und Christentum, 1934.  
 H. Pfeil, Die Grundlehren des Deutschen Glaubens. Eine Bewertung und Ablehnung, 1936 (Imprimatur durch Dr. Miltenberger, Würzburg 1935).  
 Ders., Der Deutsche Glaube in philosophischer Sicht, 1935 (Christ in der Zeit, Heft 14). (Auseinandersetzung mit Hauers Gottschau auf religionsphilosophischer, d.h. hier neothomistischer Grundlage. These: »Mit der Religion der Inder hat er ebensowenig zu tun wie mit der Religion unserer germanischen Vorfahren oder mit der deutschen Mystik. Seine geistigen Wurzeln liegen allein in der Aufklärung und in der modernen Philosophie des Lebens, und er ist eine moderne Weiterbildung der neuzeitlichen Diesseitsreligion.«)
- RFSS-Chef des Sicherheitshauptamtes (Hrsg.), Die Deutsche Glaubensbewegung. Dezember 1936, (abgekürzt: Leitheft).
- A. Rosenberg, Weltanschauung und Glaubenslehre, 1939. (Schriften der Halle'schen Wissenschaftlichen Gesellschaft Bd. 4).  
 E. Schlund (OFM), Neugermanisches Heidentum im heutigen Deutschland, München 1924 (Nachdruck München o.J.).  
 Ders., Modernes Gottglauben. Die Suche der Gegenwart nach Gott und Religion, 1939.  
 R. Urban, Eine dritte Konfession?, 1934.  
 Joh. Witte, Deutschglaube und Christusglaube?, Göttingen 1934.  
 Ders., Völkisches Neuheidentum, 1934.  
 Ders., Hauers Deutschglaube und die Christus-Botschaft, in: Die Wartburg, H. 2/4, 1935.

# »Wir sind jetzt eins« Rhetorik und Mystik in einer Rede Hitlers (Nürnberg, 11.9. 1936)

## 1 Das Thema

### 1.1 »Quasi-magisch«

1.1.1 Der Waschzettel des Suhrkamp-Verlages preist Kenneth Burke; dieser habe schon 1939 »das quasi-magische Wahnsystem der ›braunen Bewegung« erkannt<sup>1</sup>.

Was ist »quasi-magisch«?

Ausdrücke der Religionsgeschichte und Religionspsychologie sind in Literatur über Hitler weit verbreitet. Er hat Charisma<sup>2</sup>, wirkt Faszination und Enthusiasmus, redet wie im Rausch, in Trance, zur »hypnotischen Selbstverführung«<sup>3</sup>; Zauber und immer wieder Magie<sup>4</sup>. Hitler finde »Worte einer geradezu mystischen Kommunikation mit den breiten Massen«<sup>5</sup>. Nicht selten sei er »in einen Ton rauschhaften Überschwangs verfallen« und habe »in ungewöhnlichen Wendungen eine Art mystischer Kommunion gehalten«<sup>6</sup>.

Was sind »ungewöhnliche Wendungen«? Ist »mystische Kommunikation« dasselbe wie »Kommunion«? Weshalb »eine Art«?

Die christliche Theologie der Nachkriegszeit entwickelte umfassende Theorien zur Analyse, Bewältigung und Entlastung. Der Cha-

---

1 K. Burke, a.a.O., gebraucht den Ausdruck nicht. – Zum Gebrauch von ›Magie‹ bei Vöndung – er orientiert sich an Frazer und Freud – vgl.: H. Kippenberg/B. Luchesi (Hrsg.), *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, 1978.

*Eine Bemerkung zur Zitierweise:* Die Werke, die in der »Bibliographischen Notiz« am Ende dieses Artikels nachgewiesen werden, sind in den Anmerkungen abgekürzt zitiert. Die Quellen werden mit Kürzeln zitiert, die am Ende des Artikels (»Die Überlieferung von A. Hitler [H.], Rede beim Appell der politischen Leiter, Nürnberg 1936«) aufgelöst sind; vgl. Anm. 55.

2 J. Fest, a.a.O., 659 u.ö.

3 Ebd., 43; Faszination: W. Maser, *Kampf* 361f., 464.

4 F. Fest, a.a.O., 659; »Kundgebungszauber«; vgl. ebd. 699, 705: »Magie der Kulisse«.

5 E. Nolte, a.a.O. 496. Vgl. H.J. Gamm, *Kult* 24: »die Kommunikation der Gläubigen erfolgte durch die sonderbare Bannkraft des Hitlerschen Organs.«

6 J. Fest, a.a.O. 706; vgl. ebd. 448ff.; 457; 459: »Der Massenerfolg Hitlers war vor allem ein religionspsychologisches Phänomen, es machte weniger politische Überzeugungen als seelische Zustände sichtbar.« – Weder hier noch im Kontext – über die Rhetorik, Demagogie, Verführungskraft Hitlers – hat Fest seinen Gebrauch des Terminus ›religionspsychologisch‹ ausgewiesen.

rakter Hitlers wird im Lichte der Dämonenlehre erst recht verständlich. Dämonie hatte sich seiner Triebe und Regungen bemächtigt; daher seine magischen Fähigkeiten, mit denen er die Menschen bezaubert; unheimlich ist er, unberechenbar: »und die Abgründe seines Willens sind von den ungeahnten Möglichkeiten des Schreckens unwittert«. »Symptomatisch erscheint ferner die Ausschließlichkeit und Unduldsamkeit der Willenskundgebungen des dämonischen Wesens«. Hierin weist er sich besonders deutlich als teuflisch aus, als Nachäffer von Gottes »Eiferheiligkeit«<sup>7</sup>.

### 1.1.2 Die Gelehrten der Nachkriegszeit können sich auf Beobachter der Vorkriegszeit berufen.

Zeitgenossen Hitlers glaubten, er sei erwählt, neurotisch, besessen (H.R. Knickerbocker); François-Poncet fühlte bei den Parteitagen in Nürnberg eine »fast mystische Ekstase, eine Art heiligen Wahns«<sup>8</sup>. Die Sprache des dritten Reiches »dient einzig der Beschwörung«, notierte Klemperer; der Nationalsozialismus ist »eine Religion«, erkannte er 1933, die die »Sprache des Evangeliums«, »die Sprache des Glaubens«, der »Mystik« spricht: »Der Nazismus wurde von Millionen als Evangelium hingenommen, weil er sich der Sprache des Evangeliums bediente«<sup>9</sup>. So ähnlich sagt es Hitler auch. Es sei notwendig, »das ganze Volk hypnotisch hinter sich zu haben«<sup>10</sup>. Was seine Gegner als »Mystik« bzw. als »falsche Mystik« diffamieren und zu entlarven versuchen, nennt er »die gewaltige Wirkung des suggestiven Rausches und der Begeisterung« oder den »zauberhaften Einfluß dessen, was wir mit dem Wort Massensuggestion bezeichnen«: »Das Wollen, die Sehnsucht, aber auch die Kraft von

7 W. Künneth, *Der große Abfall. Eine geschichtstheologische Untersuchung der Begegnung zwischen NS und Christentum*, 1947, 48f.

8 a) H.R. Knickerbocker, *Deutschland so oder so? 1932*, 206 (vermittelt durch J. Fest, a.a.O., 457): »...Evangelist« ... »Seine Bekehrten gingen mit ihm, lachten mit ihm ... [er vermochte] die eigene Neurose als allgemeine Wahrheit zu erleben und die kollektive Neurose zum Resonanzboden der eigenen Besessenheit zu machen.« b) A. François-Poncet, *Botschafter in Berlin 1931-1938*, Berlin-Mainz 1962, S. 308 (s. J. Fest, a.a.O., 707 mit weiterer Literatur in Anm. 71); vgl. Madame Titayna über ihr Gespräch mit H., 21.1. 1936 (D. 565): »Ich begreife in diesem Augenblick den magischen Einfluß, den dieser Menschenführer ausübt ...« c) E. Voegelin, *Die politischen Religionen*, Wien 1938, Stockholm <sup>2</sup>1939, analysierte den NS im Jahre 1938 als »politische Religion«; in der Münchener Vorlesung »Die deutsche Universität und die Ordnung der deutschen Gesellschaft« (in: »Die deutsche Universität im dritten Reich. Eine Vortragsreihe der Universität München«, 1966, 243-282) wird diese Analyse fortgesetzt, vgl. Anm. 27. Die wichtigen Dissertationen von Vondung und Grieswelle bauen z.T. auf Voegelins Ansätzen auf.

9 V. Klemperer, a.a.O., 32, 45, 50, 132, 140f., 142. Zu NS als Religion vgl. ebd. 113, 133f.

10 H., Berlin, 2.2. 1934 (vor den Gauleitern).



Tausenden akkumuliert<sup>11</sup> sich in jedem einzelnen. Der Mann, der zweifelnd und schwankend eine solche Versammlung betritt, verläßt sie innerlich gefestigt: er ist zum Mitglied einer Gemeinschaft geworden<sup>12</sup>. Wie wurde das praktiziert?

Wodurch wurde ein Begeisterungssturm – »fast 10 Minuten lang«, beobachtet Göbbels –, die »wildes Kundgebungen«, der »unbeschreibliche Taumel der Verzückung« erzeugt<sup>13</sup>?

Ist Mystik Suggestion? oder Suggestion eine ›Art von Mystik‹?

1.1.3 Die Hauptbeteiligten waren sich in wechselseitigem Anpassen und Überbieten, Absetzen und Profilieren<sup>14</sup> dieser Affinität und Konkurrenz bewußt<sup>15</sup>. Zu Beginn der dreißiger Jahre soll Hitler, so überliefert Rauschning<sup>16</sup>, gesagt haben: »Wir sind auch eine Kirche«. Die Bekenntnissynode der evangelischen Kirche bezeichnet den Nationalsozialismus ausdrücklich als eine »neue Religion«<sup>17</sup>: »Wir sehen unser Volk von einer tödlichen Gefahr bedroht. Die Gefahr besteht in einer neuen Religion. ... Die neue Religion ist eine Auflehnung gegen das erste Gebot«.

Die Kampfsituation belastet die religionsgeschichtliche Forschung, die nicht von einer wertenden Scheidung von Religion, Abfall, Pseudo-Religion ausgehen kann, sondern alle Synkretismen, Sekten, Ketzereien, Schismata, Schwärmertum erforschen muß wie die zugehörigen Orthodoxien. Nicht selten ist überdies die Orthodoxie nichts anderes als eine siegreiche Sekte, während die – im historischen Sinne – ›orthodoxe‹ Gruppe im Laufe der Entwicklung isoliert und damit zur ›Sekte‹ wird. So wurde etwa das orthodoxe

11 Einsprengsel des technokratischen Jargons, der den psychologischen (Suggestion) und religiösen (Begeisterung, Rausch, Zauber, Zweifel, Gemeinschaft) Ausdrücken den Duft des 20. Jh.s spendet. Vgl. u. 1.2.

12 H., Mein Kampf, 555ff.: Wirkung von Massenversammlungen. – Vgl. D. Grieswelle, a.a.O., 65–72: »Hitlers Theorie in ›Mein Kampf‹«.

13 Göbbels, Berlin, 22.2. 1932 (nach Göbbels' Rede zur Kandidatur Hitlers).

14 Hierzu gehört der scharfe Antiklerikalismus der NS-Führer. Vgl. z.B. einen Brief Himmlers an einen SS-Sturmbannführer, der eine SS-Eheweihung vorgenommen hatte: »... Ich habe Sie damals ... versetzt, da Sie sich selbst und damit auch andere zu dem Typ von Pfaffen entwickelten, den wir ja gerade dem deutschen Volke ersparen wollen. Pfaffe ist, wer berufsmäßig bei Geburt, Hochzeit und Tod sowie bei Feierstunden als Redner auftritt, es heute vielleicht ganz ordentlich macht, in spätestens 10, 20 oder 30 Jahren daraus einen neuen Beruf entwickelt und dem deutschen Volk, wenn wir vielleicht glücklich die christlichen Pfaffen los sein werden, neue, nämlich SS- oder Parteipfaffen auf diese Art begründet und entwickelt.« Abgedruckt bei H. Heiber (Hrsg.), Reichsführer! Briefe an und von Himmler, München 1970, 94. Ich verdanke diesen Hinweis G. Kehr.

15 Zum »Mythos des 20. Jahrhunderts«, »Brauner Kult«, »Orden unterm Totenkopf« vgl. auch V. Klemperer, a.a.O. passim.

16 H. Rauschning, Gespräche mit Hitler, (1940) <sup>2</sup>1973, 54.

17 Botschaft der Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche: 4.–5.3. 1935; Text aus: R. Kühnl, Faschismus, 457.

Judenchristentum in den Augen der ›westlichen‹ Großkirchen zur Sekte, weil es deren Neuerungen nicht mitmachte.

Unter religionsgeschichtlichem Aspekt ist daher die nationalsozialistische Bewegung auch als chiliasische Bewegung zu untersuchen, als Sonderfall neuzeitlicher Messianismen oder politischer Erweckungsbewegungen<sup>18</sup>.

Die Kampfsituation erzwang freilich klare Fronten und apologetische Formen. Burke wollte in seinem hellsichtigen Essay über die Rhetorik in Hitlers »Mein Kampf« zeigen, aus welchem Quell »die Nazis ihren Zauber schöpfen«<sup>19</sup>; natürlich ist es »ein kruder Zauber«, aber war er deshalb weniger wirksam? Hitler sagte es genauso, nur eben positiv<sup>20</sup>:

»Nur das Vorhandensein eines solchen, mit dem magischen Zauber eines Mekka oder Rom umgebenen Ortes kann auf die Dauer einer Bewegung die Kraft schenken, die in der inneren Einheit und der Anerkennung einer diese Einheit repräsentierenden<sup>21</sup> Spitze begründet liegt.«

Was ist, von der verqueren Sprache einmal abgesehen, »krude« daran?

In Hitlers Gebrauch von Ausdrücken wie Zauber und Teufel, Blut und Einheit, Opfer und »arische Demut« sieht Burke eine »Materialisierung einer religiösen Vorstellung«<sup>22</sup>: »Hitlers Denkschemata sind nichts anderes als pervertierte oder karikierte Formen religiösen Denkens«<sup>23</sup>. Hitler habe eine so große Wirkung gehabt, »weil er sich auf eine Bastardisierung ursprünglich theologischer Denkschemata stützt«<sup>24</sup>; er habe »religiöse Vorstellungen pervertiert«<sup>25</sup>.

Und fast ängstlich, man könnte seine Kritik des »Mißbrauchs« für eine Kritik der Religion nehmen, betont Burke<sup>26</sup>: »Im rechten Begriff

18 Zu dieser Forschungsrichtung vgl. M. Laubscher, *Krise und Evolution*, in: P. Eicher, *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung*, München, 1979 (Forum Religionswissenschaft; Bd. 1), 131–147 (Literatur zu Mühlmann, Lanternari, Talmon u.a.).

19 K. Burke, a.a.O. 8.

20 H., *Mein Kampf*, 381; zitiert von K. Burke, a.a.O.

21 Zum Begriff der Repräsentation – Hitler sagt auch Inkarnation, Verkörperung u.ä. – s. u. §4.2.

22 K. Burke, a.a.O. 9 (pattern); vgl. ebd. 20: »theologisches Denkschema«.

23 Ebd. 14; vgl. ebd. 22: »eine frappierende Verzerrung theologischen Denkens«.

24 Ebd. 33.

25 Ebd. 16; vgl. ebd. 17: die Verschiebung von ›allgemeiner Menschenwürde‹ zu ›Würde des Ariers‹ sei eine »sinistre säkularisierte Umkehrung der christlichen Theologie«. Das ist gewiß richtig, was immer hier »säkularisiert« bedeuten möge; doch erwartet der sympathisierende Leser einen Hinweis auf Stichworte wie Erwählung, Berufung, Bund, Prädestination u.ä.

26 Ebd. 33.

der Religion ist nichts enthalten, was einen faschistischen Staat fordert. Doch von der Religion, die mißbraucht wird, führt vieles zum Faschismus.«

Die Kategorie des ›Mißbrauchs‹ ist, zumal in einer Kampfsituation, nötig. Als wissenschaftliche ist sie für den Religionshistoriker, der das Privileg genießt, nicht in einer solchen Situation zu leben, nicht ausreichend.<sup>27</sup>

Die ungenaue und unaufgeklärte Benutzung von religionsgeschichtlichen und theologischen Ausdrücken kann zu einer unbeabsichtigten Fortschreibung des nationalsozialistischen Jargons führen, eine zusätzliche Mystifikation bewirken und so gegenwarts- und sachbezogene Religionskritik ersticken.

## 1.2 LTI

Gegenstand der Untersuchung ist, was Victor Klemperer sich einst durch Übersetzung in den abendländischen Wissenschaftsjargon nebst obligater Abkürzung erträglich machte: *lingua tertii imperii*.

27 a) Analoges gilt für einen zentralen Ausdruck in F. Heers materialreichem und engagiertem Werk über den Glauben des A. Hitler: Die »brachliegenden Glaubenskräfte«, d.h. die von den orthodoxen, erstarrten Großkirchen vernachlässigten religiösen Kräfte des Volkes, der Unterschichten, der Tiefe, werden vom NS »mobilisiert«; vgl. F. Heer, Glaube 278, 369 u.ö. Das Nachwort (599) formuliert die These: »A.H. hat Potentiale einer Glaubensbereitschaft ... zu gläubigem Einsatz [!] der ganzen Existenz für sich zu mobilisieren [!] vermocht, die brachlagen.« Die Theologie schuf einen »riesenhaften Leerraum..., den H. ohne Widerstand, ja nicht selten von Theologen selbst eingeladen, besetzen [!] konnte.« – Die Voraussetzung von »religiösen Potentialen« an sich ist mir fragwürdig. Woher kommen diese Potentiale, woraus bestehen sie? Welcher *horror vacui* steht hinter dem so auffällig militanten Ausdruck »Leerraum besetzen«?

b) E. Voegelin, Die politischen Religionen 63, definiert: »Die innerweltliche Religiosität, die das Kollektivum, sei es die Menschheit, das Volk, die Klasse, die Rasse oder den Staat als realissimum erlebt, ist Abfall von Gott; und manche christlichen Denker lehnen es darum ab, die innerweltliche politische Religion mit der Geistreligion des Christentums auch nur sprachlich auf eine Stufe zu stellen; sie sprechen von Dämonologie im Gegensatz zum Gottesglauben, oder von einem Glauben, der Menschenwerk ist, einer ›mystique humaine‹, zum Unterschied vom wahren Glauben.« Dieser (theologischen) Sprachregelung – vgl. 1.1.1 zu W. Künneth – liegt die Gleichsetzung von Christentum mit Religion zugrunde: nur die christliche ist ›eigentliche‹ Religion. Dieselbe argumentatorische Funktion hat die scheinbar entgegengesetzte Formulierung, das Christentum sei *keine* Religion. Für Religionswissenschaft und Religionsgeschichte können diese Werturteile nicht so leicht Kategorien der Deskription und Analyse werden. Auch die Begriffe innerweltlich/außerweltlich, immanent/transzendent sind zu ungenau, um ›eigentliche‹ Religion von ›Ersatzreligionen‹ zu scheiden: Ist die Religion Homers ›immanent‹, also eine Ersatzreligion? Auch der Begriff ›Säkularisation‹ kann m.E. auch in diesem Zusammenhang nur mit größter Vorsicht gebraucht werden.

Wir fragen: Weshalb wurden die »ungewöhnlichen Wendungen« (J. Fest) so glatt rezipiert?

Oder – weniger akademisch: Wie spricht ein »stigmatisierter Oberkellner«, ein »rhetorischer Lustmörder«<sup>28</sup>?

Ein kurzer Text vom Typ »Rede an die alten Kämpfer« wird unter besonderer Berücksichtigung eines Teiles seiner religiösen Sprache interpretiert. Hitlers religiöse Sprache ist vielgestaltig. Durch Zitate, Paraphrasen und Anspielungen auf das Neue Testament gehört ein Teil dieser Sprachschicht in die Wirkungsgeschichte der Bibel<sup>29</sup>. Die mystische Sprache, auf die wir uns hier beschränken, ist vor allem durch die chiliastische, apokalyptisch-eschatologische<sup>30</sup> zu ergänzen: »... Begreift die Zeichen der Zeit. Unser alter Widersacher ... er versucht, – nicht bei uns, aber um uns – sich zu regen. ... (Aber) Man soll sich in uns nicht täuschen! (Langanhaltende, begeisterte Heilrufe) Wir sind bereit zu jeder Stunde! (Erneute, tosende Beifallskundgebungen).«<sup>31</sup>

Bei der Beschränkung auf die religiöse Sprachschicht ist nicht zu vergessen, daß Hitler in vielen Zungen sprach. Er verfügt über ein Repertoire verschiedener Fachsprachen, kennt Spezialausdrücke und Zahlen; geriert sich als Fachmann, der bis ins Detail blickt, vor allem im Kriegswesen, aber auch in Wirtschaft und Architektur, wo er dann seine Ästhetik und Kunstgeschichte anbringen kann. Je nach Bedarf bedient er sich der Sondersprachen:

– des militärischen Jargons: Hitler ist der unbekannte Soldat des ersten Weltkriegs<sup>32</sup>, der freilich schon den Marschallstab im Tor-

28 Quelle dieser Bezeichnungen bei J. Fest, a.a.O. 76. Hitlers Rhetorik als sexuelle Ersatzhandlung ist anschaulich (mit Bildern) geschildert von Fest, 448.

29 M. Domarus hat bereits 1961 in Anmerkungen einige NT-Stellen, die Hitler imitierte, angegeben; sie wurden von F. Heer, Glaube, übernommen und ergänzt. Eine Spezialarbeit über Hitler und die Bibel kenne ich nicht. Vgl. Heer, 25f.: Das Johannes-Evangelium sei besonders bei deutsch-nationalen Pastoren des 19. Jh.s beliebt gewesen.

30 Da diese Sprache sich inhaltlich auf die Thematik »letzte« Katastrophen bezieht, scheint die Bezeichnung »eschatologisch« treffender.

31 H., Nürnberg 1936, E. 62. – Die christlichen »Vorlagen« sind bekannt: »Euer Widersacher, der Teufel, geht umher ... widersteht ihm im Glauben fest.« (1 Petr. 5, 8f.) – »Täuschet euch nicht! Gott läßt seiner nicht spotten.« (Sal. 6, 7) – »Wachet, denn ihr wißt weder den Tag noch die Stunde!« (Mt. 24, 42) – »Zeichen der Zeit« (Mt. 16, 3) – »Die Zeichen der Endzeit« (Mk. 13, 4); vgl. die modernistische (technologische?) Fassung bei J. Göbbels: »Signale der neuen Zeit«. »... sich zu regen«: seine Fesseln zu sprengen (die Titanen der Unterwelt, die Riesen im Muspilli). – Vgl. Hitler, ebd. 25: »in letzter Stunde«; 27: »eine unerträgliche Spannung liegt über den Völkern«; vgl. dazu Mt. 24, 8 über die eschatologischen Wehen; 39: »die größte Katastrophe« kündigt sich an; 54, 69ff., 79, 83: »Kampf gegen Tod und Teufel«, u. a. m.

32 H., Nürnberg 1936, E. 82, vgl. ebd. 80.

- nister trug, der »Trommler« der Bewegung; hierher gehören vor allem folgende Wortfelder: Befehl/Gehorsam; Zucht, Disziplin; Ehre, Treue, Tapferkeit, der tapfere Mut (Gegensatz: »die bloße Klugheit«)<sup>33</sup>; Wache; Verrat, Feigheit; brutalste Entschlossenheit; sein und seiner Treuen Kämpfergeist wird gerühmt; »zur Wehr setzen, schlagen und vernichten (oder: ausrotten)« – heißt es immer wieder;
- der technisch-mechanistischen Sprache<sup>34</sup>: ankurbeln, einstellen, gleichschalten, auslasten, spuren – wohl auch »einspielen« (z.B. »eingespielte Verwaltung«);
  - der Sprache von Historikern und Philosophen: »visionär« überblickt er die Zeiten, zieht als »Prophet« die richtigen Schlüsse und ordnet die Zukunft; er blickt in die Tiefe, ihm fallen die historischen Parallelen ein, so etwa zu dem englischen Parlamentarier, der 1936 den Bolschewismus verharmlost, ein Prototyp in dem Wiener Humanisten des 15. Jahrhunderts, der »die Absicht des Mohammedanismus, in Europa sich auszubreiten«, einfach abgestritten habe<sup>35</sup>.

## *2 Hitler; Beim Appell der politischen Leiter; Nürnberg 11. 9. 1936*

### 2.1 Die Situation

2.1.1 Der »Parteitag der Ehre« in Nürnberg (8.–14.9. 1936)<sup>36</sup> hatte viel zu feiern. Durch die Besetzung des Rheinlandes (7.3.) war die »Schmach von Versailles« getilgt. In den Neuwahlen zum Reichstag (29.3.) hatte das Volk Gelegenheit gehabt, der Regierungspolitik »seine feierliche Zustimmung erteilen zu können«<sup>37</sup>. Die olympischen Spiele in Garmisch-Partenkirchen und Berlin (Februar und August) hatten internationales Renommée eingebracht<sup>38</sup>. Hitler verhandelt mit England über Rüstungsbeschränkung, schließt ein Abkommen mit Österreich (11. Juli), interveniert im spanischen Bürgerkrieg (19.7.), schmiedet die Achse Rom-Berlin. Die Erhöhung der erst kurz zuvor eingeführten Wehrpflicht auf zwei Jahre (24. August)

<sup>33</sup> H., ebd. 81.

<sup>34</sup> V. Klemperer, a. a. O. 182ff.

<sup>35</sup> H., Nürnberg 1936; E. 76. – »Prophet«: E. 14f., 29, 50, 74.

<sup>36</sup> Programm in E. 5–8; vgl. D. 636–647; F. Heer; Glaube 307ff.; J. Fest, a. a. O. 668ff.

<sup>37</sup> H., 7.3. 1936; D. 597, 617.

<sup>38</sup> H., Nürnberg 1936, E. 15: »Olympische Feier edelster Menschlichkeit«; vgl. ebd. 66; die Olympiade tritt auffällig in den Hintergrund; Hitler plante eine »nationale Olympiade« (D. 657).

gibt dem Parteitag das Stichwort »Erziehung der Jugend«<sup>39</sup>. Mit der Ernennung Himmlers zum Chef der deutschen Polizei (17. Juni) wird die innenpolitische Machtergreifung abgeschlossen.

2.1.2 Hitlers Parteitag gibt jedem einzelnen Teilnehmer Anerkennung, Stolz, Selbstbewußtsein. Der Führer lobt und rühmt; er hat alles lieb<sup>40</sup>: seine Jugend, seine alten Kämpfer, seine Frauen nebst deren Kindern, das deutsche Volk. Er sagt ihnen, wie groß, stark, ordentlich, einig sie wieder sind. Aber er sagt ihnen auch, daß es ohne Opfer und Kampf auch in Zukunft nicht abgehen wird. Die politischen Andeutungen in Hitlers Proklamation (E. 11ff.) zielen auf Expansion, auf Gewinn von Menschen und Raum. Immer wieder die Klage, 136 Menschen pro Quadratkilometer bedeuteten »Überbevölkerung«; die Lebensmittelerzeugung könne nicht erhöht werden, das letzte Moor, die letzte Heide seien kultiviert: Deutschland könne »nicht auf die Lösung seiner kolonialen Forderungen verzichten«<sup>41</sup>. Andererseits soll der Bevölkerungszuwachs – »natürlichste Fruchtbarkeit der Nation« (E. 21) – gesteigert werden.

Das neue Wirtschaftsprogramm, das Deutschland binnen vier Jahren von den Rohstoffen des Auslandes unabhängig machen wird<sup>42</sup>, soll die Menschenmassen beschäftigen, die nach Abschluß der Aufrüstung freiwerden.

Eine Beschäftigung mit Krieg war damals bereits vorgesehen, nur der Zeitpunkt war noch offen; auf diese Weise konnte Hitler sich rühmen, er werde die Arbeitslosenzahl weiter senken<sup>43</sup>. Während die Reden der ersten Tage ganz auf »große Familie« und »verschworene Gemeinschaft«<sup>44</sup> gestimmt sind, auf »Liebhaben« und Stolz, ist die »Schlußrede des Führers auf dem Kongress« (E. 66–85) eine lange und z.T. scharfe Auseinandersetzung mit dem »jüdischen Bolschewismus« und den Demokraten. Jetzt werden statt der familiären, statt der erotischen und mystischen Töne eschatologische Ängste<sup>45</sup> aufgerufen und Aggression vorbereitet.

2.1.3 Der Parteitag 1936 war ein Fest wie kaum einer vorher oder nachher, deren Stimmung durch innenpolitische oder militärische Ereignisse getrübt war.

<sup>39</sup> Am 1. 12. 1936 wurde das »Gesetz über die Hitlerjugend« verabschiedet, D. 657. – »Erziehung«; vgl. H., Nürnberg 1936, E. 49; 51ff.: »Bei der Feierstunde der Hitlerjugend«.

<sup>40</sup> E. 43; 65; vgl. u. 4.2.5.

<sup>41</sup> E. 17, 22.

<sup>42</sup> E. 21: Neuaufbau einer großen deutschen Rohstoffindustrie.

<sup>43</sup> E. 13: von 6 auf 1 Million.

<sup>44</sup> E. 83.

<sup>45</sup> Vgl. Anm. 31.

Das Ritual dieser »Feste«<sup>46</sup>, Feier- und Weihstunden<sup>47</sup>, des »wahrhaften Gottesdienstes« ist oft beschrieben und analysiert worden<sup>48</sup>. Der nächtliche Appell der politischen Leiter war besonders feierlich:

»Erhebend die unvergleichliche Weihstunde der politischen Leiter auf der Zeppelinwiese, wo 25 000 Fahnen (!) vor dem Führer aufmarschierten. Der Führer ergriff nach der Gefallenenehrung<sup>49</sup> auch hier das Wort. Die nächtliche Kundgebung war ein machtvolles Bekenntnis der Gefolgschaftstreue des politischen Führerkorps der Bewegung für Adolf Hitler«<sup>50</sup>.

Das Zeppelfeld war die größte Feierstätte: 100 000 auf den Walltribünen, die das Feld im Rechteck umgaben, 140 000 auf dem Feld selbst. Auf einer Seite des Rechtecks eine gigantische Imitation des Pergamonaltars: 390 m Treppe, von weißen Kolonnaden abgeschlossen, flankiert von zwei mächtigen Eckbastionen, auf denen Flamenschalen standen. Auf den drei anderen Seiten Fahnenwälder. Alles angestrahlt, die Fahnen leuchten in die Nacht<sup>51</sup>.

Die Ansprache Hitlers gehört zu einem festen Typ: »Rede an die alte Garde«. Stehender Topos ist der Rückblick auf die »ersten Anhänger« (Berufungstopik) und die Verfolgungen<sup>52</sup>:

46 H., Nürnberg 1936, E. 47.

47 E. 51ff.: »Feierstunde der Hitlerjugend«.

48 K. Vöndung, Magie und Manipulation, bes. 81ff.; H.J. Gamm, Kult 53ff. mit Abbildungen; 109ff. (nach H. Frank); D. Grieswelle, 113ff.: »Die nationalsozialistische Massenveranstaltung«; R. Bollmus, Das Amt Rosenberg ... 1970, 66f. – »Wahrhafter Gottesdienst« s. Anm. 50.

49 Vgl. u. 4.2.3: »Mystik und Totenkult«.

50 E. 6. – Vgl. ebd., Nürnberg 1935, 45: »eine Feierstunde, die für 100 000 Menschen, ..., zu einer Stunde wahrhaften Gottesdienstes wurde, zu einer Stunde, in der der deutsche Mensch, die deutsche Seele sich neue Formen ihrer Darstellung geschaffen haben.« – H., Nürnberg 1937, E. 97: »Was uns in diesen Wochen manches Mal fast erschütterte, war das weltanschaulich-volkliche Glaubensbekenntnis einer neuen Generation, und öfter als einmal standen hier wohl Hunderttausende nicht mehr unter dem Eindruck einer politischen Kundgebung, sondern im Banne eines tiefen Gebetes!«

51 K. Vöndung, Magie 151, mit Hinweisen auf den Architekten der Anlage, A. Speer (Erinnerungen, 1969, 63ff.). Vgl. den Bericht über den Appell der politischen Leiter vom 10.9. 1937 im »Niedererbischen Tageblatt« vom 12.9. 1937, bei H.J. Gamm, Kult 55f.: »... ein gewaltiger gotischer Dom aus Licht ... Das Schwurlied steigt auf in den unendlichen Lichtkegel. Die Ordensschüler [sc. der Ordensburg Vogelsang] singen es. Es ist wie eine große Andacht.« Vgl. das Niedererbische Tageblatt vom 11.9. 1936 (bei Gamm, ebd. 112f.) zum Fackelzug der 20 000 politischen Leiter.

52 H., Nürnberg 1935, E. 48ff.; vgl. 5.3.1.

»Ihr aber, Ihr seid jene Garde gewesen, die einst gläubigen Herzens mir folgte. Ihr seid meine ersten Anhänger gewesen, die an mich geglaubt haben.«

Hierin ist ein besonderes Verhältnis begründet, das Hitler oft »in ungewöhnlichen Wendungen« evoziert<sup>53</sup>:

»Ich habe euch kennengelernt.

Ich weiß: Alles was ihr seid, seid ihr durch mich,  
und alles, was ich bin, bin ich nur durch euch allein.«

Das Vokabular (kennen – wissen), der eng geführte Parallelismus (ich/ihr) mit Steigerung (allein), die Häufung von Formalpartikeln (leeren Worten, Pronomina, ›sein‹) weisen auf johanneischen Stil:

»An demselben Tage werdet ihr erkennen,  
daß ich in meinem Vater bin  
und ihr in mir  
und ich in euch.«<sup>54</sup>

## 2.2 Der Text<sup>55</sup>

[...] (stürmischer Beifall der Hunderttausende)

(c. 5)

1. So wie wir hier zusammengefaßt sind,  
ist heute das deutsche Volk zusammengeschlossen.
2. So wie Sie hier, meine Fahnenträger, in Kolonnen einmarschiert sind,  
so ist in Kolonnen geordnet unter Ihren Fahnen  
und hinter Ihren Fahnen *das deutsche Volk*.  
-----
3. Was in diesen vier Jahren geleistet wurde an Wunderbarem,  
das konnte ich in der diesmaligen Proklamation  
dem deutschen Volke wieder zum Bewußtsein bringen.

---

53 H., Berlin, 50.1. 1936 (SA), D. 570; D. hat die neutestamentlichen Stellen bereits notiert.

54 Joh. 14, 20 (nicht 21).

55 H. Nürnberg 1936, E. 48 (Auszüge bei D. 636ff.; 641; Auszüge bei J. Fest, a.a.O. 706; F. Heer, a.a.O. 314f.). Der Text nach dem Niederelbischen Tageblatt (abgekürzt N.T.) vom 12.9. 1936 auch bei H.J. Gamm, a.a.O. 195–197. D. pflegt »rührselige« Stellen auszulassen (z.B. S. 614), unter dem Gesichtspunkt seiner Sammlung mit Recht; gerade in diesen vermeintlich rührseligen Stellen (E. 49 u.ö.) ist jedoch die religiöse Sprachschicht besonders ausgeprägt. D. hat bereits treffend auf Joh 20, 19–32 und Lk 7, 22–23 verwiesen.

Die hier verwendete Kapitelzählung (c.) beruht auf den (nicht nummerierten) Absätzen der Eherbroschüre (E.), die Satzählung (S.) auf der dort gegebenen Interpunktion. Sperrungen (kursiv wiedergegeben) wie in der Vorlage.



4. Was aus dem deutschen Menschen wurde,  
das kommt uns wieder zum Bewußtsein  
bei diesem Fest.

=====

5. *Welch ein Geist hat von unserem Volk Besitz ergriffen!*  
6. Wie ist es wieder stolz und männlich geworden,  
wie hat es alle Mächte der Zersetzung,  
des Zerfalls  
und der Unwürdigkeit  
überwunden und wieder den Weg zu seiner Ehre eingeschla-  
gen!

7. Wie können wir heute wieder stolz sein auf unser Volk!

=====

8. Wenn sich aber dieses Wunder der Erneuerung  
in unserem Volke vollzogen hat,  
dann, meine Kampfgenossen, ist es nicht  
das Geschenk des Himmels für Unwürdige gewesen.

(c. 6)

*Niemals ist fanatischer  
hingebungsvoller  
aufopferungsbereiter  
um die Wiederauferstehung  
eines Volkes gerungen worden als durch unsere Bewegung  
in diesen zurückliegenden 18 Jahren!* (Stürmische Zustimmung.)

(c. 7)

1. Wir haben gerungen um unser Volk  
um die Seele der Millionen unserer Arbeiter  
unserer Bauern  
unserer Bürger.  
2. Wir haben gerungen, wie man nur kämpfen kann um das kost-  
bare<sup>56</sup> Gut, das es auf dieser Welt zu geben vermag!  
3. Was ist eingesetzt worden in diesen Jahren  
an Fleiß, an Opfern, an Hingebung, an Fanatismus, an Todes-  
verachtung!  
4. Und wenn dies alles zum Erfolg wurde,<sup>57</sup>  
dann nicht nur, weil ich euer Führer war  
sondern weil *ihr* meine *Gefolgschaft* gewesen seid.  
(Begeisterte Jubelstürme).

=====

<sup>56</sup> Gemeint: »kostbarste«, s. Tr., N.T., V.B., E/B.

<sup>57</sup> Dieselbe Konstruktion des Schlußsatzes in c. 5, S. 8.

(c. 8)

1. Wie fühlen wir nicht wieder in dieser Stunde das Wunder,  
das uns zusammenführte!
2. Ihr habt einst die Stimme eines Mannes vernommen,  
und sie schlug an eure Herzen,  
sie hat euch geweckt,  
und ihr seid dieser Stimme gefolgt.
3. Ihr seid ihr jahrelang nachgegangen,  
ohne den Träger der Stimme auch nur gesehen zu haben;  
ihr habt nur eine Stimme gehört  
und seid ihr gefolgt.<sup>58</sup>

(c. 9)

1. Wenn wir uns hier treffen,  
dann erfüllt alle das Wundersame dieses Zusammen-  
kommens.
2. Nicht jeder von euch sieht mich,  
und nicht jeden von euch sehe ich.
3. Aber ich fühle euch, und ihr fühlt mich! [3.1 Wir sind jetzt eins.  
(Tiefe Bewegung)]<sup>59</sup>
4. *Es ist der Glaube an unser Volk,  
der uns kleine Menschen groß gemacht hat,<sup>60</sup>  
der uns arme Menschen reich gemacht hat,  
der uns wankende, mutlose, ängstliche Menschen  
tapfer und mutig gemacht hat;  
der uns Irrende sehend machte  
und der uns zusammenfügte!*

(c. 10)

1. So kommt ihr aus euren kleinen Dörfern,  
aus euren Marktstellen,  
aus euren Städten,  
aus Gruben und Fabriken,<sup>61</sup>  
vom Pflug hinweg  
an einem Tag  
in diese Stadt.
2. Ihr kommt ..., um einmal das Gefühl zu bekommen:

<sup>58</sup> c. 8, 3 nicht im N.T., aber in Tr., E. und V.B.

<sup>59</sup> c. 9, 3.1, nicht bei E/R, E/S und E/B, aber in V.B. und N.T. Eine wohl noch höher stilisierte Fassung bietet Tr.: »Wir sind jetzt Eines.« Diese Schreibung beruht vermutlich auf dem Parteitagsprotokoll, s. hier 6.

<sup>60</sup> Vgl. Lk. 7, 22f.

<sup>61</sup> Beachte: ohne: »euren«!

3. *Nun sind wir beisammen,  
sind bei ihm, und er bei uns,  
und wir sind jetzt Deutschland.*  
(Eine Welle der Begeisterung geht über das Feld.)
4. Es ist ein so herrliches Bewußtsein, daß wir hier als die  
Vertreter der deutschen Nation nun versammelt sind,  
und alle wissen:
5. Diese 140000 haben nur *einen* Sinn  
und ihr Herz hat *einen* Schlag,  
sie denken alle an das gleiche.
6. Das ist die Kraftquelle unserer Bewegung,  
die uns durch alle Schicksale hindurch leitete  
und *hinwies*<sup>62</sup> zu dem Ziele, nach dem wir streben  
und das sich zu erfüllen im Begriffe ist.

(c. 11)

Es ist etwas Wunderbares für mich, euer Führer sein zu können.

(c. 12)

Wer kann stolzer sein auf seine Gefolgschaft als der,  
der weiß, daß diese Gefolgschaft nichts bewegt hat,  
als reinster Idealismus!

(c. 13)

Was hat euch in meinen Bann gezwungen?«

### 3 Sprache, Stil, Gattung

#### 3.1 Rhetorische und syntaktische Mittel

Die Schreibweise nach Kola und Kommata (Sätzen, Satzteilen, Satzgliedern) soll den Bau des Textes sichtbar machen<sup>63</sup>. Charakteristisch für die zitierte Partie sind die zahlreichen und mannigfaltigen Wiederholungen und Parallelismen<sup>64</sup>, Antithese (z.B. 9, 4), Anapher (z.B. 7, 1) und Epiphora (z.B. 8, 2; 9, 4), Chiasmus (z.B. 9, 2/3) und Anadiplose (z.B. 6; 7, 1.2)<sup>65</sup>. Häufungen und Reihen<sup>66</sup> sind oft

62 N.T.: *hinzieht*.

63 E. Norden, *Die antike Kunstprosa*<sup>2/3</sup> 1909/1915, 41 ff. u. ö.

64 H. Lausberg, *Rhetorik* §§608ff. Eine vollständige rhetorische Analyse der Partie ist hier nicht beabsichtigt.

65 Antithese: H. Lausberg, a.a.O. 787ff.; *Anapher*: ebd. § 629f.; *Epipher*: ebd. § 651; *Anadiplose*: ebd. § 618f.; »Niemand ist ... gerungen worden ... Wir haben gerungen ... Wir haben gerungen ...« (6; 7, 1.2).

66 Z.B. 9, 4; *synonymia, enumeratio*. Lausberg, a.a.O. § 650ff.

triadisch gebaut<sup>67</sup>; das letzte Glied bringt eine Steigerung<sup>68</sup>. Die Reihen sind asyndetisch oder polysyndetisch<sup>69</sup>. Die Wiederholungen am Ende der Kola bilden gelegentlich (syntaktische) Reime<sup>70</sup>. Die Anaphern erzeugen den sprachlichen Anschein von Zusammenhang und Gliederung:

So wie ..., ist ... So wie ..., so ist ...  
Was ..., das ... Was ..., das ...

Vorangestellte Prädikate geben liturgischen Klang (z.B. 7, 1.2.3).

Die Syntax ist einfach. Relativ kurze Glieder werden durch einfache logische Partikeln gereiht. Hypotaxe ist gemieden<sup>71</sup>. Zahlreiche Ausrufe und (rhetorische) Fragen<sup>72</sup> dringen dem Hörer unmittelbar ans Herz und entlocken immer wieder »Stürme der Zustimmung«.

Die Partie ist Anrede – »ihr«, »euch«. Das Publikum wird einbezogen: immer wieder heißt es »wir«, »uns«. Der Redner gibt sich als Sprachrohr des Publikums. Auf einem Höhepunkt spricht – in der Form einer *sermocinatio*<sup>73</sup> – das Publikum selbst aus dem Munde des Redners (10, 2f.):

»Ihr kommt, um einmal das Gefühl zu haben:  
Nun sind wir beisammen, sind bei ihm,  
und er bei uns ...«

Zweigliedrige Sätze vom Typ ›wir sind bei ihm / er ist bei uns‹ sind besonders auffällig:

»nicht jeder von euch sieht mich,  
und nicht jeden von euch sehe ich.«<sup>74</sup>

67 Z.B. 5, 6; 7, 1; 8, 2 (3+1 Glied); 10, 3.5; u. ö.

68 *Gradatio*: Lausberg, a.a.O. § 625; z.B. 7, 5.

69 7, 5; 9, 4; 10, 1, bzw. 8, 2.3.

70 *Homoioteleuta*; z.B. 8: geweckt – gefolgt; gehört – gefolgt; 9, 4: gemacht hat – g.h. – g.h.

71 *Korrelation* (so – wie): 5, 1.2 (vgl. c. 2); hypothetisch: 5, 8; 7, 4; 9, 1 (die sprachliche Form täuscht eine logische Bedingung oft nur vor); kausal: 7, 4; final: 10, 2; daß: 10, 4; 12; relativ: 5, 3.4; 7, 2; 8, 1; 10, 6; 12.

72 *Exclamatio*: Lausberg, a.a.O. § 809; z.B. 5, 5.6.7; 7, 5; 12. – Frage (vgl. ebd. § 766–779): z.B. 12; 15.

73 Lausberg, a.a.O. § 820ff.; ebenso 10, 4f.: »...und alle wissen: Diese 140 000 ...«. Der hier vorliegende Fall wird von Quintilian (9, 2, 30) folgendermaßen beschrieben: »his et adversariorum cogitationes velut secum loquentium protrahimus, qui tamen ita demum a fide non abhorrent, si ea locutus finxerimus, quae cogitasse eos non sit absurdum.« – Die Figur beruht auf der *animi coniectura*, einer Vermutung über die seelische Disposition des Publikums (Lausberg ebd. § 154).

74 9, 2; vgl. 5, 1.2. – Der Satz 9, 2 richtet sich vielleicht an das Radiopublikum, das durch dieses – damals noch relativ neue Medium – in die Feier einbezogen werden konnte.

Subjekt und Objekt sind chiastisch (kreuzweis) gestellt. Der folgende Satz wechselt zum Parallelismus:

»Aber ich fühle euch,  
und ihr fühlt mich!«

Die reziproke Formulierung und der Inhalt des Satzes erzeugen Gefühle von Beieinandersein, Gemeinschaft, Einheit. Nach Form und Gedanken vergleichbar ist das Wort des johanneischen Jesus an den ungläubigen Thomas<sup>75</sup>:

»Weil du mich gesehen hast, glaubst du?  
Selig, die nicht Sehenden und (doch) Glaubenden.«

Der Appell an das Gefühl der Gemeinschaft benutzt religiöse Sprache, und zwar besonders die mystische. Einige dieser Sprachelemente sollen im folgenden Abschnitt zusammengestellt werden. Die Berechtigung und Tragweite des Ausdruckes »(Einheits-)Mystik« für das evozierte Gefühl wird später geprüft werden (4).

### 3.2 Mystische Motive

#### 3.2.1 *Eins*

Das Niederelbische Tageblatt bietet in 9,3 eine gegenüber der – späteren – Eher-Broschüre erweiterte Fassung<sup>76</sup>:

»Aber ich fühle euch  
und ihr fühlt mich!  
[Wir sind jetzt eins! (Tiefe Bewegung)]«

Ein Trikolon mit dem Gipfel im letzten Glied bringt den Höhepunkt der Vereinigung. Der Kommentator liefert Urlaute des Nationalsozialismus: »tief« und »Bewegung«. Derselbe Durchgang mit derselben Steigerung ersetzt bald darauf die Vereinigung durch das Ergebnis der Vereinigung (10, 3), die Einheitsmystik wird Deutschland- oder Reichsmystik:

»Nun sind wir beisammen,  
sind bei ihm und er bei uns,  
und wir sind jetzt Deutschland.«

<sup>75</sup> Joh 20, 29 (vgl. 1 Petr. 1, 8). Die Situation des Nicht-Gesehen-Habens ist für die Gemeinde des Johannes-Evangeliums ein ernstes Problem; aus diesem Grunde bildet die Sentenz des Thomas einen Schluß, der auf das Gesamtthema des Evangeliums bezogen ist.

<sup>76</sup> Zur Überlieferungsgeschichte der Hitlerrede, den Differenzen der gehaltenen zu den publizierten Reden etc. vgl. D. Grieswelle, a.a.O. 4f. mit Anm. 4.

Der Kommentator beobachtet diesmal »eine Welle der Begeisterung«<sup>77</sup>. Die Langfassung des Niederelbischen Tageblattes ist die authentische Fassung der gesprochenen Rede. Die Redaktion der Eher-Broschüre unterdrückt das »Einssein« vielleicht deshalb, weil der mystische und erotische Klang nach dem zweimaligen »fühlen« denn doch zu deutlich wurde<sup>78</sup>. Das Changieren am religiösen Ausdruck vorbei, die Struktur der Formeln benutzend, das Anrufen des Gefühls und dessen Umbesetzung zeigt die besondere Technik Hitlers an dieser Stelle deutlich. In anderem Zusammenhang ist »ein, eins, derselbe« u.ä. durchaus beliebt:

- »haben nur einen Sinn, und ihr Herz hat einen Schlag, sie denken alle an das gleiche«;
- »Steht vor mir, als wärt ihr eins«;
- »steht ihr wieder vor mir, alle im gleichen Hemd...«<sup>79</sup>.

### 3.2.2 Definition, Korrelation, Häufung und Präpositionen

Die Identifizierung geschieht durch verschiedene Mittel, am deutlichsten durch die direkte »Hinweisdefinition«:

- »Wir sind jetzt eins« (9, 3.1)
- »... und wir sind jetzt Deutschland« (10, 3)
- »Nationalsozialist sein heißt Mann sein, heißt Kämpfer sein, heißt tapfer und mutig und opferfähig sein«<sup>80</sup>.

Durch Korrelation (so – wie) werden Analogien hergestellt:

- »So wie wir... ist heute das deutsche Volk ...
- So wie Sie hier, ... so ist ... das deutsche Volk!« (5, 1f.)

77 Vgl. H., Nürnberg 1936, E. 52: »... und das, was heute vor uns steht, das ist nun wieder Deutschland.« »Stehen vor« und »heute« schaffen liturgischen Klang.

78 Zu den erotischen Motiven der Einheitsmystik s.u. 4.2.3.

79 H., Nürnberg 1936, E. 48, c. 10; E. 61. – Vgl. auch ebd. 43 (An die Arbeitsmänner): »... und alle werden sie mit einer inneren Bewegung an die Zeit zurückdenken, in der sie als junge Männer unseres Volkes gemeinsam *denselben* Dienst taten, *ein* Kleid trugen, *eine* Arbeitswaffe ihr eigen nennen«. Die Waffe ist der Spaten, das »Symbol der neuen Gemeinschaft«. Sehr lyrisch Göbbels, Radioreportage vom 4.5. 1933 (in: ders., Signale der neuen Zeit, 105f.): »Sie sind eins mit allen, die auf den Höhen Deutschlands stehen, versammelt um die Feuer der Freiheit, um ihr Bekenntnis zum einigen Reich in den dunklen Nachthimmel hinaufzubeten ...« – Baldur v. Schirach dichtete: »Ihr seid viel Tausend hinter mir,/ und ihr seid ich, und ich bin ihr./ Ich habe keinen Gedanken gelebt,/ der nicht in euren Herzen gebebt,/ und forme ich Worte, so weiß ich keins,/ das nicht mit eurem Willen eins./ Denn ich bin ihr, und ihr seid ich,/ und wir alle glauben, Deutschland, an dich.«

80 C. 21. Form: Asyndetisches Trikolon mit Anapher; das letzte Glied, das längste, ist ein polysyndetisches Trikolon, dessen letztes Glied die Steigerung der gesamten Reihe ist: »opferfähig«.

»Wie hat sich seitdem dieses Feld verändert!<sup>81</sup>

So wie unser Reich!

Und ... so wie unser Volk!<sup>82</sup> (2)

Nicht in dieser Rede verwandt ist eine sonst nicht seltene Form, die ›Häufung von Präpositionen‹<sup>82</sup>. Den Schluß der Rede an die Jugend formulierte Hitler folgendermaßen<sup>83</sup>:

(a) »Statt euch zu zerreißen, habe ich euch zusammengefügt.<sup>84</sup>

So steht ihr heute vor uns<sup>85</sup>

nicht nur als eures eigenen starken Glaubens Träger...<sup>86</sup>,  
sondern auch als Träger *unseres* Glaubens<sup>87</sup>.

(b) Wir glauben an euch!

Wir glauben in euch an unsere deutsche ... Jugend!

Und wir erhalten damit erst recht wieder zurück

den Glauben an unser Volk,

dessen schönster Bestandteil ihr mit seid<sup>88</sup>.

Die Steigerungsform ist dieselbe wie in der zitierten Rede an die Politischen Leiter (s.o. 3.2.1): die anwesende Jugend ›repräsentiert‹ (›symbolisiert‹) die ganze deutsche Jugend, und diese ›vertritt‹ das ganze deutsche Volk. Der Kreislauf der Identifizierungen wird ausdrücklich geschlossen:

»wir erhalten damit ... zurück den Glauben«.

Die Häufung der Präpositionen – »an euch ... in euch ... an unsere« – ist Ausdruck von ›Einheit‹. Wie der johanneische Jesus die Seinen, so ›kennt‹ Hitler seine ›Alten‹:

81 Bauarbeiten an den Zeppelin-Wiesen, s. hier 2.1.3.

82 Vgl. immerhin c. 5, 2: »unter Ihren Fahnen und hinter Ihren Fahnen«; c. 14: »... und ihr erzieht *für* dieses Haus die Bewohner *in* einem neuen Geist und *zu* einem neuen Sinn.« c. 19: »Mit und hinter unseren Fahnen ...«.

83 H., Nürnberg 1936, E. 43.

84 Vgl. Mk 10, 8f.: »und die zwei werden sein in ein einziges Fleisch, sodaß sie nicht mehr zwei sind, sondern ein einziges Fleisch. Was nun Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht trennen.« – Vgl. H. ebd. 48 (= c. 9, 4). Der sexuelle und der neutestamentliche Klang dieser Wendung wird in anderen Reden deutlicher, z.B. H., Nürnberg 8.9. 1934 (An die NS-Frauenschaft; D. 451): »Wir wehren uns dagegen, daß ein Intellektualismus verdorbenster Art das auseinanderreißen will, was Gott zusammengefügt hat [scil. Mann und Frau].« – Vgl. hier 4.2.

85 Leicht liturgisch stilisiert: vgl. Ps 5,5; 5, 8; 23, 3 etc. Vgl. Anm. 99.

86 »Fest, sicher, stark« – übliche Beiworte geistlicher Tugenden in der Bibel, vgl. 2 Kor 1, 7; Röm 4, 16, u.ö.; ›Träger‹: vgl. »den Namen des Herrn tragen«, Träger von »Macht«, »Geist«, »Abbild«, z.B. 1 Kor 15, 49. – Vgl. hier c. 8: »Träger der Stimme«.

87 Korrelation ›Ihr/wir‹ durch ›nicht nur... , sondern auch‹; Projektion.

88 Die drei Monosyllaba am Satzende, das ist zugleich das Ende der Rede, sind auffällig. Ihre Wirkung – hämmernd? Abfall? – ist mir nicht klar.

»Ich habe euch kennengelernt.  
Ich weiß: Alles was ihr seid,  
seid ihr durch mich, und alles, was ich bin,  
bin ich nur durch euch allein.«<sup>89</sup>

Die Formulierung ist nicht Hitlers Sondergut, Göring bekennt:

»Wir alle ... sind von Adolf Hitler und durch  
Adolf Hitler«<sup>90</sup>.

Johanneische und paulinische Formeln klingen an:

»aus ihm und durch ihn und für ihn«<sup>91</sup>.

### 3.2.3 Reziprozität

Die zu Beginn besprochene ›Einigungsformel‹ (c. 10,3; s.o. 3.2.1) beginnt ganz schlicht – »nun sind wir beisammen« – und endet im dritten Glied mit einer jubelnden ›Hinweisdefinition‹: »und wir sind jetzt Deutschland«. Das Mittelglied bildet eine Figur, die ›Reziprozität‹ genannt sei:

»sind wir bei ihm und er bei uns«.

Der Aspektwechsel wirkt als eine verstärkte Korrelation (s.o. 3.2.2) und erzeugt wiederum Identität. Einige Beispiele:

»Alles was ihr seid, seid ihr durch mich  
und alles was ich bin, bin ich nur durch euch allein«<sup>92</sup>.

»Das ist das Wunder unserer Zeit,  
daß ihr mich gefunden habt...!  
und daß ich euch gefunden habe,  
das ist Deutschlands Glück.«<sup>93</sup>

»... damit dieses Volk feststeht  
und damit auch mich wieder stark macht.«<sup>94</sup>

Die Kraft dieses Volkes ist meine Kraft

89 H., Berlin 30.1. 1936, D. 570. – Vgl. Joh 10, 14; vgl. 1 Kor 13, 12.

90 Göring, Berlin Juli 1934 (Klemperer, LTI 136). – Vgl. H., Nürnberg 1936, E. 61: »Deutschland war gefallen, aber in euch hat es sich sofort wieder erhoben.« Hier ist auch das Paar Fall/Aufstieg altes religiöses Gut; vgl. Amos 5, 2: »Die Jungfrau Israel ist gefallen, daß sie nicht wieder aufstehen wird«.

91 Röm 11, 36; vgl. Joh 14, 3.21 u. ö. Durch die Verwendung in der katholischen Meßliturgie (Abschluß des Kanons) war die Formel dem katholischen Publikum besonders geläufig.

92 H., Berlin 30.1. 1936, D. 570. – Bereits D. verweist an dieser Stelle zu Recht auf Joh. 10, 14; 14, 3.20; 15, 5; vgl. ebd. S. 641, Anm. 192, wo richtig auf Joh. 20, 19ff. und Lukas 7, 22f. verwiesen ist.

93 H., Nürnberg 1936, E. 61. Beachte den Chiasmus der beiden Außenglieder (ab/ba); Wunder unserer Zeit/Deutschlands Glück.

94 ›Kreislauf der Identifikationen‹: s.o. 3.5.2.



und seine Stärke ist meine Stärke«<sup>95</sup>.

»Es ist gut, wenn wir uns so jedes Jahr wieder einmal sehen können,

Ihr den Führer und der Führer Euch«<sup>96</sup>.

»Einer hat Euch gewonnen, und Ihr habt das Deutsche Volk gewonnen.

Einer hat mit seinem Willen gesiegt, und Ihr habt gesiegt mit Eurem Willen«<sup>97</sup>.

Die johanneischen Parallelen sind geläufig:

»Ich habe die Macht, meine Seele zu setzen, und ich habe die Macht, sie wiederum zu nehmen« (Joh. 10, 18).

»... daß sie alle eines seien,

gleichwie Du, Vater, in mir und ich in Dir,

daß auch sie in uns eins seien ...« (Joh. 17, 21).

### 3.3 Bibelsprache

#### 3.3.1 Die Berufungsgeschichte (c. 8)

Vor dem großen Vereinigungsjubel (c. 9f.) erzählt Hitler eine Berufungsgeschichte (c. 8), ein fester Topos in den Reden an die alten Kämpfer<sup>98</sup>. *In dieser Stunde* – die liturgische Formel<sup>99</sup> leitet die *memoria* ein. Die »Stunde« ist erfüllt, hohe Zeit, Festzeit. Der Ursprung wird erinnert. Es war ein »Wunder«. Die Partikel »wieder«

95 H., Essen 27.5. 1936, D. 613.

96 H., Nürnberg 1935, E. 49, D. 529. Der »Anlauf« ist, wie in der oben besprochenen »Einigungsformel« (3.2.3), ganz schlicht, familiär. Die Reziprozitätsformel hebt den Stil an.

97 Ebd., beachte den Chiasmus in der letzten Zeile: »Willen gesiegt / gesiegt ... Willen«.

98 Der neutestamentliche Hintergrund ist in frühen Hitler-Reden als Zitat vorhanden: E. Boepple, a.a.O. S.25; 44f.: 56, s.u. 3.3.2. Vgl. H., Nürnberg 1937, E. 63: »Daß ihr (die politischen Leiter) mich einst gefunden habt, und daß ihr an mich glaubtet, hat eurem Leben einen neuen Sinn, eine neue Aufgabe gestellt. Daß ich euch gefunden habe, hat mein Leben und meinen Kampf erst ermöglicht.« – Die Topoi der »Leidens-« und Aufstiegs-geschichte sind in unserer Rede nicht so deutlich, s. c. 13–21.

99 Vgl. Anm. 85; »Wir stehen jetzt/hier/ vor Dir.« Die Vergegenwärtigung im Hier und Heute ist ein wichtiges Kultelement, das besonders in der katholischen Liturgie stark ausgeprägt ist; vgl. die Liturgie der Osternacht: »dies ist die Nacht« – »in dieser gnadenvollen Nacht«; in den Orationen von Oster- und Pfingstsonntag: »am heutigen Tage«; Oratio der Weihnacht: »diese hochheilige Nacht«; in der älteren Gründonnerstagsliturgie heißt es im Kanon: »Er nahm am Abend, bevor er für unser und aller Heil litt, das ist heute, Brot ...«. Das Wort »Stunde« allein hat schon sakralen Klang, von dem alle Festpredigten und Festreden profitieren; vgl. noch Joh 2, 4: »Meine Stunde ist noch nicht gekommen«; Joh 13, 1.

zeigt die Ritualisierung dieses »Fühlens«, alle Jahre »wieder« in Nürnberg oder München.

*Die Stimme eines Mannes* – die Umschreibung des Eigennamens durch den Gattungsnamen gibt Allgemeinheit, Unbestimmtheit, Feierlichkeit (vgl.: »Menschensohn«). Der Sprecher redet von sich in der dritten Person; das erzeugt das cäsarische Gefühl, eine ferne Überlegenheit. Das Neue Testament, das hier als Indikator für »christliche Sprache« benutzt wird (Zitat, Imitation, Anspielung, Reminiszenz), ohne daß damit natürlich die Bibel die *unmittelbare* Quelle für Hitler gewesen sein muß, bietet zahlreiche Parallelen:

- »Stimme des Rufenden in der Wüste:  
Bereitet den Weg des Herrn!« (Mk 1,3 nach Jes. 40, 3).
- »Und die Schafe hören seine Stimme, ...  
dann sie kennen seine Stimme.« (Joh. 10, 5ff.).

Wolfgang Brügge schrieb einen Hymnus auf Hitlers Stimme: »... immer fühlte ich mich von dieser Stimme unmittelbar angerufen. Zu mir, dem Unbekannten, dem einen unter 66 Millionen, sprach diese Stimme, um mich ging es, um meine Wandlung, um meine Läuterung, um mein Deutschwerden. Und diese Stimme fand immer den geheimen Weg, der wirklich ins Innerste führt ... Immer, wenn ich diese Stimme höre, möchte ich hingehen und sagen: hier bin ich, nimm mich und meine Kraft ... Diese Stimme lehrt aber und weckt Bescheidenheit ... Die Stimme stellt immer wieder vor die einfache, klare Entscheidung ... Diese Stimme läßt keine Ausflüchte zu ... Hinter ihrem Klang steht groß die werdende Geschichte ... Diese Stimme aber geht von Mensch zu Mensch, von Herz zu Herz, ihre Wärme spürt der Ärmste und Einfachste ... das ist dieser Stimme tiefste Sendung: uns gläubig zu machen.«<sup>100</sup>

*Geweckt – gefolgt – nachgegangen* – sind feste Ausdrücke neutestamentlicher Berufungsgeschichten<sup>101</sup>. Schlafende oder gar Tote, an der Seele Erstorbene zu wecken, mit neuem Leben, Sinn zu erfüllen, ist Ziel der Erweckungspredigt<sup>102</sup>. Berufung erfordert Umkehr, ist ein Herausrufen aus dem Geschäft, dem Elend, sie rührt die Herzen, weckt Glauben.

*Hören – sehen* – die Personifikation der Stimme will mehr als rhetorische Prosopopöie. Sie zielt auf den Satz vom wahren Glauben, der aus dem Worte lebt, nicht vom Mirakel, vom Schauwunder:

100 W. Brügge, in: Nationalsozialistisches Bildungswesen 1937, 577f. (vermittelt durch Gamm, 25f.).

101 Mk 1, 17ff.; 10, 21; Lk 21, 8 u. ö.

102 Röm 13, 11; vgl. die Lexika: s.v. *egeirein*.

»Nicht jeder von euch sieht mich,  
und nicht jeden von euch sehe ich«<sup>103</sup>.

Wenn aber »der Träger der Stimme« sich einmal zeigt, geschieht wiederum ein Wunder (c. 9, 1; vgl. 8, 1) – eine Epiphanie.

### 3.3.2 *Johanneisches*

Die christliche, im besonderen johanneische Stilisierung der Rede ist kein Zufall oder Einzelfall. Im Frühjahr 1936 sprach Hitler in Hamburg<sup>104</sup>:

»Aus dem Volke bin ich gewachsen  
im Volke bin ich geblieben  
zum Volke kehre ich zurück!«

Die Struktur bieten die Prädikationen des johanneischen Christus: »von Gott ging er aus und zu Gott kehrt er zurück«; »ich bin ausgegangen aus dem Vater und kam in die Welt; ich verlasse wieder die Welt und gehe zum Vater«<sup>105</sup>. Hitler schloß die Hamburger Wahlrede mit einer reziproken Formel:

»Ich habe dich glauben gelehrt,  
jetzt gib du mir deinen Glauben.«

Gemeint ist die Stimme für die NSDAP.  
Zu derselben Wahl in Essen<sup>106</sup>:

»Der Welt unterstelle ich mich nicht:  
denn sie kann mich nicht richten.  
Nur dir unterwerfe ich mich, deutsches Volk!  
Urteile du über mich.«

Der hier gebrauchte Begriff von »Welt« ist, wie Friedrich Heer dargestellt hat, der finstere, böse, johanneische Kosmos, das feindliche System, zu dessen Zerstörung Hitler »gesandt« ist. Aber auch die

103 H., a.a.O., 9, 2: s.o. 3.1.

104 H., Hamburg 20.5. 1936, D. 609, D. verweist auf die katholische Aschermittwochsliturgie – *memento homo quia pulvis es et in pulverem revertis* –, was F. Heer, Glaube 308 wiederholt. Johanneische Stellen liegen näher.

105 Joh 13, 3; 16, 28. Selbst das »bleiben« könnte eine johanneische Reminiscenz sein (*menein*). – Beachte das asyndetische Trikolon, die Häufung der Präpositionen.

106 H., Essen 27.5. 1936, D. 613; vgl. F. Heer, Glaube 308f., mit weiteren Beispielen.

Worte »unterstellen, unterwerfen, richten« sowie die Struktur der Periode sind johanneisch<sup>107</sup>.

In seinen frühen Reden hat Hitler die Bibel gelegentlich direkt zitiert<sup>108</sup> oder ausführlich die Berufung, die Tempelreinigung – Jesus als Antisemit! – und die Passion – die Juden sind Gottesmörder! – referiert<sup>109</sup>:

»Ich sage: Mein christliches Gefühl weist mich hin auf meinen Herrn und Heiland als Kämpfer. Es weist mich hin auf den Mann, der einst einsam, nur von wenigen Anhängern umgeben, diese Juden erkannte und zum Kampfe gegen sie aufrief, und der, wahrhaftiger Gott, nicht der Größte war als Dulder, sondern der Größte als Streiter.

In grenzenloser Liebe lese ich als Christ und Mensch die Stelle durch, die uns verkündet, wie der Herr sich endlich aufraffte und zur Peitsche griff, um ... hinauszutreiben aus dem Tempel.

Seinen ungeheuren Kampf aber für diese Welt, gegen das jüdische Gift, den erkenne ich heute, nach 2000 Jahren, in tiefster Ergriffenheit am gewaltigsten an der Tatsache, daß er dafür am Kreuz verbluten mußte.«

Diese Redeweise ist, was hier nur angedeutet werden kann, keineswegs auf Hitler beschränkt. Richard Euringer aktualisiert in seiner »Deutschen Passion« mittelalterliche Leidensmystik: »Aus seinen Wunden bricht ein Glanz. / Sein Geist strahlt aus der Dornenkron / Unsterblich stirbt der Mutter Sohn.«

Josef Göbbels prädiiziert seinen Führer mit Begriffen johanneischer Christologie:

»Der Mann, der sich zum Ziel gesetzt hat, sein Volk zu erlösen ... Er ist die Wahrheit selbst.«<sup>110</sup>

107 Joh. 5, 22; 8, 15f.; 12, 47ff.; 17, 14.17; 3, 17ff.; Röm 3, 6f. – »Volk«/»Vater«. – Vgl. H., Kiel 7.5. 1933, D. 266: »So wie ich der Eure bin, so seid ihr die Meinen. So wie ich kein anderes Ziel habe, als ..., so muß euer Wille sich mit dem meinen verschmelzen.« Doppelte Korrelation: s. 3.2.2; Reziprozität: 3.2.3; »die Meinen«: vgl. Joh 1, 11; 10, 14; D. zieht richtig Joh 14, 20 heran; vgl. ebd. 569f. (übernommen in derselben Reihenfolge der Stellen, von F. Heer, Glaube 307).

108 H., München 1923, E. Boepple, a.a.O. <sup>2</sup>1933, S. 40: »In der Bibel steht: »Was nicht heiß oder kalt ist, will ich ausspeien aus meinem Munde.« Dieser Ausspruch des großen Nazareners hat bis auf den heutigen Tag seine tiefe Geltung behalten.«

109 H., München 1922, E. Boepple, a.a.O. <sup>1</sup>1925, S. 25; vgl. S. 42; 44f.; Boepple, a.a.O., <sup>2</sup>1933, S. 56 (H., München 1923): »Wir wollen vermeiden, daß auch unser Deutschland den Kreuzestod erleidet!«

110 a) R. Euringer, Deutsche Passion, 1935. Hörwerk in sechs Sätzen. Schriften an die Nation, nr. 24, 1933 (vermittelt durch K. Vondung, Magie 179f.).

### 3.3.3 Lexikalisches

Um einen Eindruck von der Dichte des religiösen Vokabulars zu geben, das Hitler in den Reden zum Parteitag 1936 gebrauchte, sind nachstehend alle deutlich religiösen Worte zusammengestellt<sup>111</sup>:

Allmacht, der Allmächtige; Auferstehung, auferstehen, Wiederauferstehung; aufstehen (vgl. qwm); ausrotten; rechte Bahn; Bann; Bekenntnis, bekennen, Lippenbekenntnis; Bekümmernis; bleiben; Blut; Demut; Einheit, Einigkeit, vereinen, eins; Erbsünde; Erfüllung, wundersame E.; Erneuerung, erneuern; erwählen; ewig; Fall, fallen; Fest; folgen, Gefolgschaft; Gebet; Geburt, gebären, Wiedergeburt; Geist, Begeisterung; Gemeinde; Gemeinschaft, verschworene G.; Gewissenspflicht, Gewissensnot; Glaube, glauben, gläubig, unerschütterlicher, heiliger, größerer, sicherer, unzerstörbarer G.; glaubensstark, Glaubensbekenntnis, Glaubensträger; Geschlecht; Gnade, gnädig; Gott; Grauen, Greueltat; heilig, Heiligkeit; Herr vgl. Gott; Himmel, Himmelreich; Hingabe, hingeben, hingebungsvoll; Hölle; Hoffnung, hoffnungsvoll; irren; kennen; Kraft, lebendiger Strom der K.; Leben, lebendig; Mächte; Mission; Name; neu, vgl. erneuern; Offenbarung; Opfer, aufopferungsbereit, opferfähig, Opferwilligkeit, Opfermut, Opferwillen; predigen; Prophet, prophezeien; Quelle; Rechtfertigung, gerechtfertigt; reif; retten; ringen; rufen; Schlachtbank; Schicksal, vgl. Vorsehung, vgl. Mächte; Schwur, verschworen; Segen, segnen; stehen; sterblich; Stimme; Stunde; suchen/finden; Sünde, versündigen; Tempel; Teufel, vgl. Widersacher; Unsterblichkeit (auf Erden); verkörpern; verschlingen; visionär; Vorsehung; wecken; Weg, vgl. Bahn; wehe!; Welt (im Sinn von Kosmos); Wiederaufrichtung; Wiedergeburt, vgl. Geburt; Widersacher, vgl. Teufel; Wunder; Zeugen; Zeichen, heilige Z.; Zeit, Zeichen der Zeit.

### 3.4 Para-christliche Fest-Predigt

Die Untersuchung von Sprache und Stil, einiger Motive und Argumentationsformen führt zur Bestimmung der Gattung. Folgende Merkmale unseres Textes seien hervorgehoben:

a) Die Nutzung allgemeiner (formaler) Strukturen religiöser Sprache;

b) Göbbels, 31.12. 1944 (vermittelt durch C. Berning, Sprache 175, mit Quellen).

111 Der Sammlung liegt die zweite Auflage der Eher-Broschüre (1936) zugrunde. Ein Belegwörterbuch zur Sprache Hitlers ist mir leider nicht bekannt geworden. Bei nicht eindeutig als religiös kenntlichen Lemmata, z.B. Blut, Name, ist die religiöse Bedeutung durch den Kontext gesichert. Die Liste ist repräsentativ, aber nicht vollständig.

- b) die Formelhaftigkeit (Geprägtheit) der Sprache<sup>112</sup>;
- c) die Formen:
- die ›Berufungsgeschichte‹ (c. 8–9); weniger ausgeprägt ist die ›Leidens- und Aufstiegstopik‹ (c. 13f.), da in dieser Rede die triumphierende Bewegung sich feiert;
  - das Gebet: »Wir haben nie in diesen langen Jahren ein anderes Gebet gehabt als das: Herr, gib unserem Volk den inneren und gib und erhalte ihm den äußeren Frieden!« (c. 16)<sup>113</sup>;
  - die Prophetie: »Und ich kann es euch prophetisch sagen: Dieses Reich hat erst die ersten Tage seiner Jugend erlebt. Es wird weiter wachsen in Jahrhunderte hinein, es wird stark und mächtig werden! ... Unser Volk ist wieder geboren«. (c. 23f.);
  - die Paränese: »Seid aufrecht und entschlossen, scheut niemand und tut im übrigen recht und eure Pflicht!« (c. 27)<sup>114</sup>.
  - Weniger ausgeprägt sind in der Rede das ›Bekenntnis‹, die ›Doxologie‹ und ›Acclamation‹;
- d) die Nutzung der Bibelsprache, besonders auffällig des johannei-schen Stiles;
- e) die Situation (Fest) und die Elemente liturgischer Sprache<sup>115</sup>;
- f) die mystischen Motive, deren Gehalt im nächsten Abschnitt ge-nauer bestimmt werden soll.

Diese Merkmale klassifizieren den Text als eine para-christliche<sup>116</sup> Fest-Predigt<sup>117</sup>.

Die Religion dieses Textes kann hier nicht detailliert vorgeführt werden. Die Politisierung ist evident; hervorzuheben ist die Aktualisierung und Modernisierung. Diese Religion will aufgeklärt sein, wissenschaftlich, modern, entsprechend der Ideologie des Nationalsozialismus im ganzen, die den (Alt-)Konservativismus ›moder-

112 Hitler selbst spricht, Nürnberg 1937, E. 68, von einem »Glaubensbekenntnis«. Er begründet damit die Formelhaftigkeit seiner Rede und die Dubletten zur Rede Görings.

113 Vgl. c. 17: »... daß wir nur eine Bitte an die gnädige und gütige Vorsehung richten können: ›Erspare unseren Kindern das, was wir erdulden mußten.« Vgl. *Domine, dona nobis pacem*; die Bitten des Vaterunser.

114 Vgl. das Sprichwort: Tue recht und scheue niemand; die Anknüpfung an Sprichwörter, Volksweisheit gehört zur »Diatriben« (populäre Predigt).

115 C. 5, 4: »... bei diesem Fest«; die *memoria*: »In diesen vier Jahren ...«: c. 2–5; c. 8: Der Ursprungsmythos vergegenwärtigt; die Worte ›kommen‹, ›stehen‹, ›hier‹, ›jetzt‹ u. ä. – vgl. Anm. 99.

116 Der Ausdruck versucht, objektiv den Bezug der Religion des analysierten Textes zum (offiziellen) Christentum seiner Zeit zu bestimmen. Der Ausdruck pseudo-christlich ist unwissenschaftlich, vgl. o. Anm. 27.

117 Hitler hat seine Reden gelegentlich als Predigten bezeichnet: Nürnberg 9.9. 1936, E. 24: »Was wir jahrelang predigten ... , wird furchtbare Weltgefahr« (leicht apokalyptische Tönung); H., 31.1. 1936, D. 571: »stets den Frieden in unserem Volke gepredigt haben.«

nisierte«, popularisierte, sozialisierte. Diese Religion will populär sein, ja stellenweise plebeisch, aktivistisch, »aufpeitschend«.

## 4 *Mystik*

### 4.1 Zur Begriffsbestimmung

Den Ausdruck »Mystik« gebraucht Hitler selten und meist negativ. Gegen volkstümelnde Sektierer, Germanenkult, gegen Ariosophen, neue Guoten, Nordunge, Nornen-Loge u.ä. kehrt er die Aufgeklärtheit, Wissenschaftlichkeit und Modernität des Nationalsozialismus hervor. In seinem Sinne »liegt kein mystischer Kult«; er wünscht nicht, das Herz des Volkes »mit einem Mystizismus zu erfüllen«; er braucht »nicht das mystische Dunkel einer Kultstätte«. Deshalb: »Das Einschleichen mystisch veranlagter, okkulter Jenseitsforscher darf ... nicht geduldet werden«<sup>118</sup>. Überdies waren Hitlers klassizistische, römisch-imperiale und reichs-katholische Vorstellungen oft stärker als die Versuche zur Revitalisierung nicht-christlicher Religionen.

Hitler gebraucht das Wort »mystisch« aber auch positiv<sup>119</sup>. Vor dem Industrieklub in Düsseldorf formuliert er<sup>120</sup>:

»Dieser (der Grundwert von Blut, Rasse) ist der große Quell aller Hoffnungen für den Wiederaufstieg eines Volkes ... Wäre dies nicht der Fall, so könnte der Glaube von Millionen Menschen an eine bessere Zukunft – die mystische Hoffnung auf ein neues Deutschland – nicht verständlich sein.«

118 H., Nürnberg 1938, E. 29. – Das richtet sich auch gegen A. Rosenberg, der z.B. im »Mythos des 20. Jahrhunderts«, 1930, S.22, formuliert: »Rassengeschichte ist deshalb Naturgeschichte und Seelenmystik zugleich, die Geschichte der Religion des Blutes aber ist umgekehrt die große Welterzählung vom Aufstieg und Niedergang der Völker ...«; »geahnte Mystik des Lebensgeschehens« u.ö. – Vgl. H. Rauschnig, Gespräche 52; 132ff.

119 C. Berning hat das Lemma »Mystik, mystisch« leider nicht als nationalsozialistische Sondersprache anerkannt. Einen Überblick über den Sprachgebrauch Hitlers und seine Entwicklung habe ich nicht. Berning bemerkt, daß das religiös-ekstatische Moment in der nationalsozialistischen Sprache immer stärker wurde (a.a.O. 1961, 174). – Den gleichzeitigen Sprachgebrauch der Italiener habe ich nicht untersucht. Ein Zufallsfund: 1931 wurde in Mailand die *Scuola di mistica fascista* gegründet.

120 H., Düsseldorf 27.1. 1932, D. 68ff. – Hier bezeichnet H. (D. 77) den Bolschewismus als »Weltauffassung«, »Weltanschauung«, »Religion«, »neue Weltlehre«, »Bewegung«; er vergleicht Lenin mit Buddha und die Ausbreitung des Bolschewismus mit derjenigen des antiken Christentums. Der Bezug auf die Bewegung Hitlers ist offenkundig: Nur sie kann dieser Weltauffassung Widerstand leisten.

Die Parenthese weist auf die mystischen Momente, die das Wort ›Glaube‹ bei Hitler hat. Statt eines – wie zeitgenössische Kritiker zeigen<sup>121</sup> – leicht negativ besetzten Ausdrucks ›Mystik‹ bedient er sich in seinen Reden des allgemeinen Vokabulars des deutschen Irrationalismus: fühlen, erleben, Instinkt, gefühlsmäßige Empfindung, Herz, spüren, immer wieder glauben<sup>122</sup> nebst den zugehörigen Negativ-Schablonen vom nur klügelnden Verstand und verdorbenen Intellekt. In wissenschaftlicher Diktion beschreibt er diese Emotionen als »Massensuggestion«, »vorwärtsjagende Hysterie«, »suggestiven Rausch«<sup>123</sup>.

Die neuere Religionswissenschaft hat sich, aufgeschreckt nicht zuletzt durch die epidemische Verbreitung von Halluzinogenen, intensiv mit den Fragen von Mystik, Rausch und Ekstase beschäftigt<sup>124</sup>. Trotz der schier unübersehbaren, sozial und kulturell bedingten Variationen, läßt sich ein Katalog universeller Erlebniskategorien von Mystik aufstellen, der transkulturell konstant ist<sup>125</sup>. Das allgemeinste Merkmal mystischer Erfahrung sind Erlebnisse von Vereinigung. Die Grenzen von Raum und Zeit, Subjekt und Objekt werden durchlässig. Die Transzendierung der eigenen Person geschieht als Identifizierung mit einem oder etwas anderem. Sie beginnt ganz alltäglich mit der Erinnerung, dem Mitgefühl (Sympathie), der konkreten Nachahmung in Sprache, Kleidung, Lebensform und steigert sich zu Erlebnissen und Vorstellung von Gleichförmigkeit, »Verschmelzen«, Einswerden. Auffällige Beispiele derartiger Identifikationsleistungen bietet die christliche Leidensmystik mit ihren verschiedenen Stufen von der Kreuzwegandacht bis hin zur (Voll-)Stigmatisierung<sup>126</sup>.

Ein begrenzter, wichtiger Teil des Nationalsozialismus, insoweit dieser Religion ist, muß, wenn ich recht sehe, gemäß den angeführten religionswissenschaftlichen Definitionen, aufgrund der zitierten Texte und der zugehörigen Situationen (Riten, Kulte) als

121 Einige Beispiele: K. Tucholsky, *Das dritte Reich*, 1930: »Ein Blick in die Statistik:/ Wir fabrizieren viel. Am meisten nationale Mistik.« (Nach: H. J. Gamm, *Kult* 216). – V. Klemperer, *LTI* 68, 157, 173.

122 Vgl. H., *Mein Kampf*, 197; 201; H., *Nürnberg* 1936, E. 66: »Wie fühlten wir nicht wieder den lebendigen Strom der Kraft, der aus unserer Gemeinschaft fließt!« – »Wie erlebten wir nicht erneut die schönste Wahrheit unserer Bewegung« (ebd.); »zum Herzen des breiten Volkes durchstoßen« (ebd. 82) u. a. m.

123 H., *Mein Kampf*, 535ff.

124 Reiche bibliographische Angaben bei B. Gladigow, *Ekstase*, passim.

125 W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, 1960, hier referiert nach B. Gladigow, a. a. O. 32–34.

126 H. Cancik, *Leidensmystik* 103ff.



Mystik, im besonderen als eine moderne Form von Einheitsmystik klassifiziert werden<sup>127</sup>.

#### 4.2 Einheitsmystik

4.2.1 Der Nationalsozialismus bot Menschen, die eine neue Identität suchten, auf vielen emotionalen und intellektuellen Ebenen Mittel und Ziele, mit deren Hilfe sie ihre Defizite an Selbstwert und Sinn, ihre Bedürfnisse nach Liebe, Opfer und Unterwerfung erfüllen konnten. Der Nationalsozialismus bot Fahnen, Standarten, Uniformen, Abzeichen, Rangordnung – *religio castrensis*; sinnige Symbole, Riten, Kultobjekte (Runen, Feuer, Licht, Sonne); wissenschaftliche, moderne Verbalisierungen, z.B. einen archaisierten Darwinismus: Kampf ums Dasein und Auslese, kombiniert mit den Fiktionen von Blut und Blutseele, Rasse und Rassenseele, dem sei's Germanischen, sei's Nordischen oder Arischen und den nötigen Anti-Typen (Juden, Bolschewisten, Ratten aller Art, Untermenschen etc.)<sup>128</sup>. Ziel der Identifikation sind Menschen, Ideen und Dinge:

- personal: mit dem Führer, wobei oft Schemata familiärer und erotischer Bindung aktiviert werden;
- kollektiv: mit dem (jetzt lebenden) Volk (Nation, Reich, Bewegung) und mit seinen Toten und den Kommenden, beides aufgrund

127 Die in dieser These verwendeten religionswissenschaftlichen Grundbegriffe seien knapp erläutert. *Ritus (Ritual)* wird hier gebraucht für eine normierte, wiederholbare Handlung (Gesten, Verrichtungen, Bewegungen mit oder ohne Laute oder Worte) in einer bestimmten Situation (Feier, Fest, »in dieser Stunde«). *Kult* ist die Gesamtheit der Riten (für einen bestimmten Geist, Gott, Ahnen, Märtyrer, eine Idee etc.; vgl. Iuppiterkult, Totenkult, Fahnenkult, Führerkult, Feuerkult etc.). *Religion* ist die Gesamtheit der Kulte. *Theologie* ist rationale, systematisierende, spekulative Ordnung und Deutung von Religion mit Hilfe von philosophischen, juristischen, naturwissenschaftlichen Denkmitteln zum Zwecke der religiösen Vertiefung, Propaganda, Apologetik, Polemik. Dieser Sprachregelung gemäß wäre ein Teil des NS als *Religion* zu bezeichnen.

128 Ein Beispiel für die angedeutete *NS-Theologie* aus der interpretierten Rede, H., Nürnberg 1936, c. 20 (E. 49): »Was wir in einer harten Auslese des Kampfes vom Schicksal gnädig zum Geschenk erhielten, das wollen wir durch eigene harte Auslese uns auch für die Zukunft bewahren.« – Der theologische Hintergrund: Erwählung – Gnadenwahl – freie schenkende Gnade Gottes; in diesem Hintergrund – logisch widerspruchsvoll – eingesprengt der Fatalismus – aus neogermanischer Religion oder/und christlichen Prädestinationslehren – und Darwinismus. Das Wort *Gott* ist gemieden, weil der Satz sonst zu deutlich *religiös* im traditionellen Sinne geworden wäre: H. braucht den *religiösen Raum* seiner Hörer meist nur zur Resonanz. Die für den NS spezifische Modernisierung zeigt sich in der Annahme des Schicksals, das als Plan aktualisiert und somit machbar wird. Damit werden die Schranken der orthodoxen Religion – Unverfügbarkeit Gottes, die Unverdienstlichkeit und Unberechenbarkeit von Gnade – niedergelegt.

- von – verschieden definierter – ›Blutsverwandtschaft‹ in der ›Geschlechterkette‹;
- material: mit der ›Mutter Erde‹, der Natur, der ›dampfenden Scholle‹, oft in Fortsetzung ›paganer‹, pantheistischer oder auch nur naturlyrischer Traditionen.

Einige Ausdrucksformen dieser Einheitsmystik wurden bereits besprochen (§ 3.2): Analogie, Korrelation, ›Hinweisdefinition‹, Reziprozität. Für die zugehörigen Vorstellungen von ›Einheit, Verkörperung (Inkarnation), Repräsentation, Stellvertretung, Teil-von-Sein‹, seien einige Beispiele zusammengestellt.

4.2.2 Hitlers Definition – »das, was heute vor uns steht, das ist nun wieder Deutschland!«<sup>129</sup> – beruht auf alten, verbreiteten Vorstellungen vom »völkischen Organismus«<sup>130</sup>. Die Menschen im Stadion wollen dem Führer beweisen, »daß sie da sind, und daß sie zu ihm gehören, daß sie Teil sind von ihm«<sup>131</sup>. Sie sind nicht nur »Mitglieder einer großen Familie«<sup>132</sup>, sondern – in organologischer Metaphorik – Glieder eines (Volks-)Körpers<sup>133</sup>. In ihm ruht Hitlers Glaube, ihm dient er, ihm gibt er sein Leben<sup>134</sup>. Das Individuum geht in seinem Volke unter:

»Du bist allein nichts, nur in der Gesamtheit bist du alles«<sup>135</sup>.

Ein Spruchband verkündete<sup>136</sup>:

»Du bist nichts, dein Volk ist alles.«

Diese Volksmystik wird profiliert durch eine lange Reihe von Negationen: gegen die Spaltung durch Parteien oder Klassen, die Zerrissenheit durch Interessen<sup>137</sup>, gegen Analysen, Begriffsspaltereien des Intellektualismus, gegen die Besonderheit des Individualismus – und wie die anderen, nicht erst damals als Last empfundenen Errungenschaften einer hochdifferenzierten Industriegesellschaft lauten.

129 H., Nürnberg 1936, E. 52: vor der HJ; vgl. H., Nürnberg 1935, E. 48ff.: »... und trotzdem stehen jetzt vor mir nicht 150000 oder 180000 politische Leiter der nationalsozialistischen Parteien, sondern in euch steht jetzt vor mir Deutschland, das Deutsche Volk.«

130 H., Mein Kampf I, c. 11.

131 Niederelebisches Tageblatt vom 12.9. 1936. Auch hier die Triade mit Aufgipfelung im letzten Glied; die Inversion (statt: ›ein Teil von ihm sind‹) gibt dem Satz Pathos.

132 H., Nürnberg 1936, E. 66, 88.

133 Belege für ›Völkskörper‹ etc. bei H. passim, z.B. D. 68ff.; vgl. Anm. 139.

134 H., Berlin 1.5. 1935, D. 503; vgl. H., Nürnberg 1936, E. 82: Kraft aus dem Volke.

135 H., Nürnberg 1936, E. 57.

136 V. Klemperer, LTI 52.

137 H., Nürnberg 1936, E. 45: »Statt euch zu zerreißen habe ich euch zusammengefügt«. – Vgl. H., 27.1. 1932, D. 82f. über Religionsspaltung (Reformation) und Klassenspaltung.

Der kleine Bürger will nicht, »daß ein Intellektualismus verdorbenster Art das auseinanderreißen will, was Gott zusammengefügt hat«<sup>138</sup>.

Die Theologie dieser Volksmystik benutzt die Begriffe »Inkarnation« und »Stellvertretung«. In einer Rede vor den Auslandsdeutschen sagte Hitler<sup>139</sup>:

Die Nationalsozialisten im Ausland sollten sich als »lebendige Mitglieder« in der Volksgemeinschaft fühlen: »Dazu gebe der Nationalsozialismus, der sich gleichsam als Inkarnation deutschen Wesens in Nürnberg zeige, die Möglichkeit.« Die Auslandsdeutschen seien »nicht ein verlorenes Glied ..., sondern ein lebendiges Mitglied« des deutschen Volkes, das »nicht nur ein Staat, sondern ein von lebendigem und innerem Leben durchpulster Volkskörper geworden sei«.

4.2.3 Tod ist Trennung, Liebe Vereinigung. Jede Einheitsmystik zieht Erlebnisqualitäten und Worte aus diesen Erfahrungen. Wer durch den Tod vom Volkskörper getrennt wird, kann »im Geiste« weiter mitziehen<sup>140</sup>. Die Ehrung der »Blutzeugen der Bewegung«, jährlich im November in München, ist der am reichsten und festesten ausgebildete Kult des Nationalsozialismus<sup>141</sup>. Beim »letzten Appell« werden die Namen der Gefallenen aufgerufen; als deren Stellvertreter rufen die Versammelten »Hier«! Dieser Kult überwindet die Grenzen von Leben und Tod. Die »Lebenskraft unseres Volkes« ist das »ewige

138 H., Nürnberg 8.9. 1934: an die NS-Frauenschaft; vgl. Mk 10, 8f. Zusammenhang: Welt des Mannes/der Frau.

139 H., Nürnberg September 1935, 46–47; die Rede wird nur indirekt referiert. – H., Nürnberg 1936, E. 57: »Das Gewicht derer, die ihr in jedem Jahre hier verkörpert«; H., 27. 5. 1924 (E. Boepple a. a. O. <sup>2</sup>1933, 114): »Der Vater hat in der Familie die Autorität zu verkörpern«.

Vgl. Göbbels, 6.8. 1933: »Die Inkarnität [!] des Künstlerischen ist bedingt durch seine Bodenständigkeit.« (in: Signale der neuen Zeit, 194). Der Herausgeber der frühen Hitler-Reden formuliert: »Die Verkörperung der Bewegung ist A. H.« (E. Boepple, a. a. O. <sup>1</sup>1925, 4).

140 Nur ein Beispiel, das die sakrale Weiterentwicklung des famosen Wortes zeigt, sei hier zitiert. H., 24.2. 1942, Botschaft zum Tage der Parteigründung: »Ich bin daher heute mehr denn je im Geiste bei Euch, meine alten Nationalsozialisten und Nationalsozialistinnen. ... Nehmt daher meine Grüße ... so auf, als ob ich selbst in Eurer Mitte wäre. In meinen Gedanken bis ich in diesen Stunden ohnehin bei Euch.«

141 Hervorragend beschrieben bei K. Vondung, Magie 159ff. – Die Blutmystik des NS, der Kult der Blutfahne etc. sollen hier nicht dargestellt werden. Auch hierbei waren zahlreiche Anknüpfungen an christliche Vorstellungen (Märtyrer- und Reliquienkult, Verehrung der hl. fünf Wunden, Blutreliquien und Blutwunder etc.) möglich. H. hat diese Synkretismen vollzogen, vgl. H., München 9.11. 1934 (D. 458): »Das Blut, das sie vergossen haben, ist Taufwasser geworden für das Dritte Reich.« Nach H. Rauschning hat H. gesagt: »Sie werden anstatt des Blutes ihres bisherigen Erlösers das reine [!] Blut unseres Volkes zelebrieren« (a. a. O. 51).

Leben«<sup>142</sup>: »Unsere Toten sind alle wieder lebendig geworden. Sie marschieren nicht nur im Geiste, sondern lebendig mit uns mit.«<sup>143</sup> Hier wird die mystische Teilhabe und geistige Vergegenwärtigung überboten durch Gespensterglauben. Mit einer direkten Anweisung zur (Selbst-)Hypnose will Hitler diesen Glauben seinem Publikum vermitteln<sup>144</sup>:

»So ist unser Volk durch Jahrtausende seinen Weg gewandert, und indem wir vorübergehend [!] das Auge schließen, vermeinen wir den Marschtritt zu hören all jener, die unseres Blutes waren aus grauer Vergangenheit, und wir glauben ihn in seinem Verklingen noch zu hören in der fernsten Zukunft.«

»Mit dieser Zukunft unlösbar verbunden« ist »das deutsche Mädchen, die deutsche Frau, die deutsche Mutter«<sup>145</sup>, »die durch die neugeborenen Kleinen unseren Kampf durch die Tapferkeit erst der Zukunft unseres Volkes zugute kommen lassen«<sup>146</sup>. Die Begeisterung über das »neue gesunde Geschlecht« macht Hitler nicht nur zur Vaterfigur, sondern zum Mann der deutschen Frau. Die erotische Komponente der Volksmystik wird in den Zukunftsvisionen des Übervaters deutlich:

»Ich sehe in ihnen die Kinder, die den Müttern genau so gehören wie im selben Augenblick auch mir.«

Was sich die Männer dabei dachten, wird nicht überliefert; die NS-Frauenschaft spendete »stürmischen Beifall«<sup>147</sup>. Die Bewegung, so fährt Hitler fort, werde von niemanden mehr verstanden als von der deutschen Frau (»lang anhaltender, jubelnder Beifall«); ohne die »wirklich liebevolle Hingabe der Frau« an seine Bewegung, wäre er nie zum Ziel gelangt (»erneuter begeisterter Beifall«); der einsame Zölibatär weiß noch mehr:

»Und ich weiß, daß auch in schlimmen Zeiten, wenn die Neunmalweisen und die Überklugen unsicher werden, die Frauen ganz sicher

142 H., Nürnberg 1935, E. 71.

143 H., Schwerin 12.2. 1936 (D. 575).

144 H., Nürnberg 1935, E. 71 (Schlußrede).

145 H., Nürnberg 1936, E. 46.

146 H., 1.1. 1936, D. 562 – Tapferkeit, scil. der Frau: auch sie hat ihr Schlachtfeld, ihre Siege und Orden.

147 H., Nürnberg 1936, E. 46. – Vgl. H.s Rede an die NS-Frauenschaft in Nürnberg, 8.9. 1936, D. 449ff. über den »tiefstinneren Instinkt« der Frau, gegen die von Juden betriebene »Frauen-Emanzipation«; »das Kind, dieses kleine Wesen« (H.) ist der wichtigste Punkt im Programm der nationalsozialistischen Frauenbewegung.

aus ihrem Herzen heraus zur Bewegung stehen und sich mit mir für immer verbinden«<sup>148</sup>.

Der Parteitag in Nürnberg war »sein Hochzeitstag mit dem deutschen Volk«<sup>149</sup>, seine Rede bedient sich der Brautmystik.

## 5 Ergebnisse und Fragen

### 5.1 Zusammenfassung

Der Text, der in diesem Versuch interpretiert wurde, ist eine parchristliche Festpredigt. Die Benutzung johanneischer Sprachmuster ist besonders auffällig. Die Rede vermittelt eine synkretistische, stark modernisierte Form von Einheitsmystik. Die Situation der Rede ist ein Jahresfest mit einem einfachen Ritual (Gehen, Licht, Rufen, Singen). Die eingangs referierten Eindrücke von Zeitgenossen über die Wirkung dieser Feste und der Sprache Hitlers haben sich – mit Modifikationen – bestätigt.

Die religiöse Sprache hat ästhetische und psychologische Aufgaben. Sie dient der Verschönerung, Dekoration, als Kulisse und als Ausdrucksreservoir. Sie bietet Freund-/Feindbilder (»der alte Widersacher«) und Stereotypen des Personenkultes (Berufungsgeschichte), Erwählungs-/Elitebewußtsein und emotionale Bahnung für Gemeinschafts-, Einheits-, Vereinigungswünsche.

In religiöser Sprache werden frühe Ängste, archaische Regressionen, Phantasien, Schablonen, Kindheitserinnerungen, Wünsche und Hoffnungen u.a.m. artikuliert und konserviert. Diese – oft diffusen, rational nicht vermittelten – Gefühle werden vom Redner durch deutliche oder – häufiger – versteckte sprachliche Signale aktiviert. Die religiöse Bildung seines Publikums ist eine Voraussetzung seiner Resonanz. Ausdrücke der christlichen Sprache werden wie die Anleihen aus dem sozialistischen und konservativen Vokabular durch leichte Variation und Verpflanzung in einen neuen Zusammenhang umfunktioniert (z.B. »Leben«, »Blut«, »ewig«)<sup>150</sup>.

148 H., Nürnberg 1936, E. 46; Sperrung im Original. – Zu Hitlers Sprachgebrauch von »unlösbar«, »zusammenfügen« etc. vgl. Anm. 84; »verschmelzen«: Anm. 107.

149 H. Frank, Im Angesicht des Galgens, 1953, 320 (über den Parteitag von 1938; vermittelt durch F. Heer, Glaube 264). Frank zieht unsichere Verbindungen zur Tradition des *hieros gamos*.

150 Die Annahme von C. Berning, die kommunistische Propaganda sei auch für die Benutzung religiöser Sprache ein Vorbild Hitlers gewesen, scheint mir nicht bewiesen. Berning bezieht sich (a.a.O. 173f.) nur auf den Ausdruck »Paradies auf Erden« und H.s Spott auf die »Gründungsapostel der Sozialdemokratie«, »Weltversöhnungsapostel«, »Hetzapostel«, auf das

Diese neue Sprache ist Teil einer »neuen Religion«, die all jene Synkretismen, Modernismen und Archaismen ausbildet, wie sie bei der Entstehung »neuer Religionen« in geschichtlicher Zeit immer zu beobachten sind. Die Beschreibung dieser neuen Religion durch wertende Begriffsbildungen mit »pseudo-«, »quasi-«, »Ersatz-«, durch Adjektive wie »säkularisiert«, »pervertiert« u. ä. ist als Versuch zur Kritik und Entlastung ebenso verständlich wie religionswissenschaftlich ungenügend.

## 5.2 Probleme

Die »neue Religion«, von der ein Ausschnitt nur – die mystische Sprache – an einem kurzen Text vorgeführt wurde, ist ihrerseits nur ein Teil der nationalsozialistischen Ideologie. Die Bedeutung der Religion innerhalb der Ideologie abzuschätzen, ihre wirkliche Motivationskraft für Einzelne oder Gruppen auszumachen, ist dem Verfasser nicht möglich. Daß Verbindungen bestehen zwischen religiöser Sprache (»Einheitsmystik«), weltanschaulichem Jargon (»Volkskörper«) und konkreten innenpolitischen Zielen (z. B. Reinigung des Volkskörpers zur Herstellung der Volksgemeinschaft), ist evident: Aber welchen Stellenwert besaßen in der Argumentation, in der Herstellung von Aufmerksamkeit oder Bindung die religiösen Motive? Die Gefahr der Überschätzung – mit der Folge von Dämonisierung, geschichtstheologischen Universaldeutungen des Nationalsozialismus (als »Abfall«, »Gnosis« u. ö.) – ist m. E. ebenso groß wie die Gefahr einer Unterschätzung (nur Dekoration, Ablenkung, religiöser Dunst etc.).

Die Grenzen einer textbezogenen, religionsgeschichtlichen (»geistesgeschichtlichen«) Interpretation, wie sie hier versucht wurde, sind bekannt. Der Ansatz bei der Person, speziell der Redekunst des Adolf Hitler führt notwendig auf das Publikum, seine religiöse Bildung, seine Ansprechbarkeit auf christliche oder »neo-pagane« Reize, seine psychologische Disposition.

Auf das Publikum bezogene, rezeptionsästhetische und religionssoziologische Untersuchungen könnten die Situation im Herbst 1936 (vgl. 2.1) *religionsgeschichtlich* genauer bestimmen. Die politische Konsolidierung nach der legalen Machtergreifung und nach der Ausschaltung der »linken« und »revolutionären« Kräfte um die Brüder Strasser und Röhm sowie die Respektabilisierung der Bewegung unter Großbürgern und Jungkonservativen haben die Ausrichtung

---

»marxistische Glaubensbekenntnis«, »marxistische Heilslehre«, »marxistische Kirchenväter« etc. Aber diesen Schimpfjargon gebraucht H. auch für das System der Völkischen und andere Gegner; er ist nicht spezifisch antikommunistisch. Vgl. Anm. 120.

des Nürnberger Parteitages insgesamt bestimmt und gewiß auch die besondere Stilisierung der hier interpretierten Rede beeinflußt. Die soziologischen Rahmendaten für die 140 000 politischen Leiter auf der Zeppelinwiese von Nürnberg, der Anteil von Protestanten und Katholiken<sup>151</sup>, von Selbständigen, Angestellten, Beamten, Arbeitern und Bauern sollte anhand von Mitgliederlisten und Wahlanalysen mindestens annäherungsweise bestimmbar sein. Waren Kleinbürgertum und Mittelstand aufgrund ihrer literarischen und religiösen Bildung für diese para-christlichen Rituale besonders aufnahmefähig? Welchen Bedarf an Religion hatte die Weimarer Zeit?<sup>152</sup> Weshalb wurde er von den etablierten Großkirchen nicht mehr gedeckt? Was bedeutet die Unzahl von Zirkeln, Gesellschaften, Vereinen, Geheimbünden, Clubs zur Erforschung oder Pflege altgermanischen, nordischen, arischen Kulturgutes?

Voraussetzung für die Beantwortung dieser Fragen wäre eine »Religionsgeschichte der Weimarer Zeit«.

### *6 Die Überlieferung von A. Hitler; Rede beim Appell der politischen Leiter: Nürnberg 1936<sup>153</sup>*

#### I Tondokumente/Bild-Tondokumente

1. Tonbandaufnahme (Rundfunkarchiv, Frankfurt).
2. DTW 247/1936: Die Wochenschau enthält die Rede nicht.

Nach Auskunft von Dr. W. Henke (Bundesarchiv Koblenz) enthalten weder die im Findbuch des Bundesarchivs nr. 8 aufgeführten Filme (vgl. nr. 1437) noch andere audiovisuelle Materialien des Bundesarchivs diese Rede.

#### II. Mitschriften/Nachschriften

1. Parteitagprotokoll Nürnberg (Rundfunkarchiv, Frankfurt).
2. Transkript des Parteitagprotokolls, nach der Tonbandaufnahme korrigiert (*Tr.*).

Nur dieses Transkript, nicht I 1 oder II 1, lagen dem Verfasser vor. *Tr.* ist der beste und vollständigste Text, der auch rhetorisch schwache, sachlich anstößige Stellen, die in späteren Textstufen ausgelassen oder retuschiert sind, bewahrt hat. Eine kritische Ausgabe

151 Vgl. R. Kühnl, Faschismus 96ff.: »Der Aufstieg der NSDAP vollzog sich ganz auf Kosten der nichtkatholischen bürgerlichen Parteien.«

152 Vgl. D. Grieswelle, Rhetorik 123f.; vgl. hier Anm. 27.

153 Den Damen und Herren des Bundesarchives (Koblenz), des deutschen Rundfunk-Archives (Frankfurt) und der Institute für Zeitgeschichte in München und Tübingen danke ich für Auskünfte.

der Rede müßte natürlich auf I 1 und II 1 aufbauen, die Redaktionen und die propagandistische Verwertung in einem kritischen Apparat angeben. Art, Dauer, Intensität des Beifalls sind in Tr. nicht oder gegenüber den Zeitungen und Eher-Broschüren gekürzt angegeben; der Bericht über den Beifall ist aber für den Leser eine wichtige Rezeptionsvorgabe.

### III Zeitungen

1. Völkischer Beobachter (*V.B.*), 13.9. 1936: Sonderbericht der Nürnberger Parteitags-Schriftleitung. (Bild vom Fahneneinmarsch, von E/R abweichende Textgestaltung der Absätze, Fettdruck, Sperrung; Druckfehler, kleinere Abweichungen im Text von E/R, andere Interpunktion; interessante Zwischenüberschriften).
2. Niederelbisches Tagblatt (*N.T.*), 12.9. 1936 (bequem zugänglich bei Gamm, Kult, 1962).
3. Weitere Zeitungsberichte, z.B. in der Berliner Börsen-Zeitung. Der Text der Zeitungen ist teilweise besser und vollständiger als derjenige der Eher-Broschüren.

### IV Offizielle Publikationen

1. Reden des Führers am Parteitag der Ehre, Eher-Broschüre, 1936, 47–50 (*E/R*).
2. Sonderausgabe für die Wehrmacht, Eher 1936, 81–84; Neusatz, aber gleicher Text und gleiche Textanordnung (*E/S*).
3. Der Parteitag der Ehre, vom 8.–14.9. 1936. Offizieller Bericht über den Verlauf des Reichsparteitages mit sämtlichen Kongreßreden, Eher 1936 (*E/B*). – Imprimatur der NSDAP-Prüfungskommission zum Schutze des NS-Schrifttums, 1.11. 1936. Enthält Beschreibung der Rituale, u.a. Totenkult; S. 172f.: »Worte des Gelöbnisses« von Reichsorganisationsleiter Dr. Ley (»Mein Führer! Vor Ihnen stehen nun...«); er schließt mit einem »Glaubensbekenntnis« (»In dieser Weihestunde...«); S. 175–177: Rede Hitlers. Neusatz gegenüber E/R, Korrektur von Druckfehlern, sonst wie E/R.

### V Nachdrucke

1. Domarus, Hitler. Reden und Proklamationen I 2, 640f. (*D.*). Text gekürzt nach E/R, <sup>6</sup>1936: § 5. 8–10. 23–28.

Die Bemerkung von D. (a.a.O. 636, A. 183) – »Die dort [sc. in der Eher-Broschüre] angeführten Texte entsprechen den jeweiligen Veröffentlichungen des V.B.« – ist nicht korrekt, wie u.a. aus seiner Anmerkung 190 selbst hervorgeht. Zum Auswahlprinzip von Domarus s. hier Anm. 55.

Gamm, s.o. III 2; u.a.m.



*Bibliographische Notiz**I Texte*

- E. Boepple (Hrsg.), Adolf Hitlers Reden, 1922–1924, <sup>1</sup>1925, <sup>2</sup>1933.  
 M. Domarus, Hitler, Reden und Proklamationen 1932–1945, 1973.  
 Eher-Broschüren, Reden des Führers, Zentralverlag der NSDAP, Franz Eher Nachf., München/Berlin.  
 H. v. Kotze/H. Krausnick, »Es spricht der Führer«. 7 exemplarische Hitlerreden, 1966 (Reden vom 24.2.37; 29.4.37; 20.5.37; 8.11.38; 10.11.42; Juli 44).  
 H. Rauschning, Gespräche mit Hitler, <sup>1</sup>1940, <sup>2</sup>1947 (= 1973).

*II Geschichte*

- J. Fest, Hitler. Eine Biographie (1975) 1976.  
 R. Kühnl, Der deutsche Faschismus in Quellen und Dokumenten, <sup>2</sup>1977.  
 W. Maser, Adolf Hitler, Mein Kampf. Geschichte, Auszüge, Kommentare, <sup>2</sup>1976.  
 E. Nolte, Der Faschismus in seiner Epoche. Action Française, Italienischer Faschismus, Nationalsozialismus, <sup>3</sup>1979.  
 W. Wippermann, Faschismustheorien. Zum Stand der gegenwärtigen Diskussion, 1975 (= <sup>3</sup>1976) (Bibliographie).

*III Religionsgeschichte*

- H. Cancik (Hrsg.), Rausch – Ekstase – Mystik. Grenzformen religiöser Erfahrungen, 1978, mit Beiträgen von Cancik, Gladigow, Halbfas, Halm, Jeggle, Kretschmer, Marschall, Hans Mayer, P. Schreiner.  
 – Grundzüge franziskanischer Leidensmystik. Zur Religionsgeschichte des Schmerzes, in: Cancik, Rausch, a. a. O. 95–119.  
 H. J. Gamm, Der braune Kult. Das dritte Reich und seine Ersatzreligion. Ein Beitrag zur politischen Bildung, 1962.  
 B. Gladigow, Ekstase und Enthousiasmos. Zur Anthropologie und Phänomenologie ekstatischer Phänomene, in: Cancik, Rausch, a. a. O., 23–40.  
 F. Heer, Der Glaube des Adolf Hitler. Anatomie einer politischen Religiosität, 1968.  
 W. Mühlmann, Chiliasmus und Nativismus, 1961.  
 K. Schmeer, Die Regie des öffentlichen Lebens im dritten Reich, 1956.  
 E. Voegelin, Die politischen Religionen, Wien 1938 (Schriftenreihe »Ausblicke«, nr. 12), Stockholm <sup>2</sup>1959.  
 K. Vondung, Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus, 1971 (bes. S. 122ff.: Liturgische Texte; 140ff.: Techniken der Konsekrierung; Spezialgebiet: Theatergeschichte) (Diss. phil. München, bei H. Kunisch und E. Voegelin).

*IV Philologie*

- Cornelia Berning, Die Sprache des NS, in: Zeitschrift für deutsche Wortforschung 16 (1960) 71ff.; 178ff.; 17 (1961) 83ff.; 171ff. (bes. 173–177: »Religiöse Ausdrücke und Bilder in der Sprache des NS«. – Die Sammlungen selbst geben jedoch wenig Aufschluß über die religiösen Sprachelemente); 18 (1962) 108ff.; 160ff.; 19 (1963) 92ff.  
 S. Bork, Mißbrauch der Sprache. Tendenzen nationalsozialistischer Sprachregelung, 1970.  
 K. Burke, Die Rhetorik in Hitlers »Mein Kampf« und andere Essays zur Strategie der Überredung, 1967 (es 231, darin: The Rhetoric of Hitler's »Battle«, 1939) – Ausführliche Analyse von Burke's Rhetorik-These bei Grieswelle, H. s. Rhetorik, 47–53, u. a. zum Begriff der Identifikation.  
 D. Grieswelle, Hitlers Rhetorik in der Weimarer Zeit, Diss. phil. Saarbrücken, 1968 (bes. S. 154: »Hitlers Rhetorik als Predigt und Verkündigung«; S. 125ff.: »Die Predigt eines politischen Glaubens« – angeregt von E. Voegelin, dessen

- Begriff von ›politischer [innerweltlicher] Religion‹ als »Abfall von Gott« er übernimmt. Die interpretierte Rede [60ff.] ist religionsgeschichtlich nicht ergiebig. Grieswelle hat die Aufgabe einer Religionsgeschichte des NS klar gestellt: S. 11 mit Anm. 1; 378ff.: »Die Predigt einer politischen Religion«.
- V. Klemperer, *Lingua Tertii Imperii*. Notizbuch eines Philologen (1946) <sup>3</sup>1975.
- H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, 1960.
- A. Müller, *Zwölf Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland*. Mit einem Essay und Nachwort von W. Jens, 1967 (si 28) (mit Hinweisen zur politischen Beredsamkeit und Hitlers Einschätzung der Rede als Mittel der Massensuggestion).
- C. Schnauber, *Wie Hitler sprach und schrieb. Zur Psychologie und Prosodik der faschistischen Rhetorik*, 1972 (*Schriften zur Literatur* 20).
- H. Schöffler, *Die Leiden des jungen Werther. Ihr geistesgeschichtlicher Hintergrund*, Frankfurt 1938 (*Wissenschaft und Gegenwart* 12; u. a. zur Wirkungsgeschichte des Evangeliums nach Johannes bei den deutschen Mystikern, Luther, Schleiermacher, Schelling, Fichte bis zu den Leiden des jungen Werther und dem Faust).
- D. Sternberger u. a., Aus dem Wörterbuch des Unmenschens, 1945/8, <sup>2</sup>1957.

**III**  
**ANTIKE GRUNDLAGEN**  
**VON MENSCHENRECHTEN**  
**UND HUMANISMUS**

# »Die Würde des Menschen ist unantastbar«

## Religions- und philosophiegeschichtliche Bemerkungen zu Art. I, Satz 1 GG

### 1 Die Menschenwürde ist un-/antastbar

#### 1.1 1948/1984

Nach der Beendigung des Zweiten Weltkrieges versuchten die »Überlebenden« angesichts des Trümmerfeldes<sup>1</sup> die Ursachen von Faschismus, Nationalsozialismus, Totalitarismus zu erkennen und, auch mit den Mitteln von Recht und Verfassung, zu bekämpfen.

Auf Herrenchiemsee erarbeitete der Chiemseer Konvent (10.–23.8. 1948), einberufen von den westlichen Besatzungsmächten, eine Vorlage, die der Parlamentarische Rat (Herbst 1948 bis Frühjahr 1949) seinen Beratungen über eine neue deutsche Verfassung zugrundelegte.<sup>2</sup> Am 23.5. 1949 wurde das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland verkündet. Der erste Artikel beginnt mit den Worten:

»Die Würde des Menschen ist unantastbar.«

Zu derselben Zeit berieten die Vereinten Nationen ihre Menschenrechtserklärung. Sie wurde bereits am 10.12. 1948 verkündet. Die Präambel beginnt mit den Worten:<sup>3</sup>

1 Verfassung des Freistaates Bayern, Präambel.

2 P. Becker (Hrsg.), Der Verfassungskonvent auf Herrenchiemsee, in: *Der Parlamentarische Rat (1948–1949), Akten und Protokolle*. Bd. 2, 1981, S. 580; Entwurf von Art. 1. – Der Entwurf lautet: (1) »Der Staat ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Staates willen.

(2) Die Würde der menschlichen Persönlichkeit ist unantastbar. Die öffentliche Gewalt ist in allen ihren Erscheinungsformen verpflichtet, die Menschenwürde zu achten und zu schützen.« – Eine Liste der Mitglieder des Chiemseer Konventes: ebd., S. LXVI. Dem Chiemseer Konvent lagen Verfassungen verschiedener Länder, bes. des Freistaates Bayern vor, in denen der Begriff »Menschenwürde« bereits als Grundbegriff gebraucht wird; vgl. z.B. Verfassung des Freistaates Bayern (2.12. 1946), Präambel: »Angesichts des Trümmerfeldes, zu dem eine Staats- und Gesellschaftsordnung ohne Gott und ohne Achtung vor der Würde des Menschen die Überlebenden des Zweiten Weltkrieges geführt hat, ...«

3 K. Krakau u.a. (Hrsg.), *UN General Assembly Resolutions*, 1975, S. 32. – Der Begriff »dignity« kehrt in der Präambel (dignity and worth of the human person) und in Art. 1 (All human beings are born free and equal in dignity and rights) wieder. Diese UNO-Deklaration war im parlamentarischen Rat

»Whereas recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world...«

Auf einer schottischen Insel (Jura) und in englischen Krankenhäusern schreibt derweil Eric Blair, alias George Orwell, an einem Roman: *The Last Man in Europe*. Der ominöse Titel wurde später geändert zu: *Nineteen Eighty-Four*.<sup>4</sup> Im Jahre der feierlichen Verkündung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen erzählt Orwell, wie die Würde des Menschen angetastet wird: durch endlosen Krieg und geplante Mangelwirtschaft; durch unaufhörliche Propagandareklame und allgegenwärtige Fernsehüberwachung; durch Folter und entehrende Todesstrafe mit Show-Effekt.

Die Einheit der Person wird aufgelöst. Sprache, Gedächtnis, Geschichte werden geändert. Sexuelle Energien werden umgeleitet in den Kult des Großen Bruders. Der »letzte Mensch in Europa« ist Archivar, Historiker, Sammler; seine Liebe heißt klassisch Julia. Erotik und Historie sind der letzte – vergebliche – Widerstand gegen die Unmenschlichkeit der Diktatur.<sup>5</sup> Eric Blair war ein kritischer Humanist und kein Zyniker. Während er an *Nineteen Eighty-Four* schrieb, gründete er mit Arthur Koestler, Bertrand Russell, Victor Gollancs eine »League for the Dignity and Rights of Man«. <sup>6</sup> Die »Liga für Menschenwürde« scheiterte am Geld. Durch Vermittlung von Koestler jedoch gelangten ihre Ideen in die frühen Dokumente von Amnesty International.<sup>7</sup>

## 1.2 Zur rechtlichen Problematik

Der erste Artikel des Grundgesetzes hebt an in feierlichem Ton, mit ehernem Klang, möchte man sagen:

»(1) Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.

---

natürlich bekannt, vgl. z.B. den Hinweis des Abg. Dr. Süsterhenn, in: *Stenogr. Berichte des Parlament. Rates, Plenum*, S. 21 (zitiert bei Wertbruch, 1958, S. 20, Anm. 7).

4 Bernard Crick, *George Orwell. A Life*, 1980, S. 371ff.: The last days and Nineteen Eighty-Four. Der erste Entwurf entstand 1943, abgedruckt bei Crick, 407ff.; vgl. 331; 362; veröffentlicht im Juni 1949; im Januar 1950 starb Orwell.

5 Die genannten Themen und Motive sind, kompositionell oder sprachlich, besonders klar entwickelt auf S. 129, 146 (to alter history), 152, 158: Geschichte; 147, 153ff.: new identity; Zerstörung des *homo internus*: they can't get inside you, 147; die Welt, die Geschichte, den Menschen ändern: 146f. (Ausgabe: Penguin-Books, 1954).

6 Crick, a.O. 344f. Orwell schrieb ein Manifest, das sich im Orwell-Archiv befindet (nicht eingesehen).

7 Gegründet 1961.

- (2) Das deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit.«

Diese Worte sind Gesetz, nicht, wie der gehobene Ton nahelegen könnte, eine schön stilisierte, aber juristisch wenig verbindliche Präambel. Der eherne Klang ist Nachhall alter religiöser Sprache: »unantastbar« sind heilige Gegenstände, »unverletzlich« heilige Personen, Gesandte oder Priester: ein »Bekenntnis« wird abgelegt.

Diese fromme Erinnerung darf indessen zweierlei nicht vergessen machen:

- a) Die Formel von der Unantastbarkeit der Menschenwürde ist aus einem breiten Reservoir von Floskeln, Redensarten und Schlagworten herausgefiltert, isoliert und neu gewichtet worden;<sup>8</sup>
- b) die Begründung der Menschenwürde durch Rückgriff auf die christliche Theologie wurde abgelehnt.

Erst dadurch, daß der Ausdruck »Menschenwürde« aus dem Kontext von ›Ehre‹, ›Gesundheit‹ und menschenwürdigen Wohn- und Arbeitsverhältnissen gelöst wurde, entstand ein Begriff, der die einzelnen Menschenrechte grundlegen kann:

»Das deutsche Volk bekennt sich *darum* zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten« (Art. 1, Abs. 2 GG).

Zugleich aber ergeben sich nunmehr Anschlüsse an einen rechtsphilosophischen und religiösen Diskurs, die in dem älteren Gebrauch des Ausdruckes ›menschwürdig‹ eher verkapselt waren.

Für die Juristen allerdings ist, was Geistes- und Religionsgeschichtlern Anlaß bietet zu weitgreifenden Exkursen, ein schwieriges Problem:<sup>9</sup>

8 Vgl. den Chiemseer Entwurf, hier Anm. 2. – In den teilweise erheblich älteren Präambeln und Grundsätzen der Verfassungen der einzelnen Länder bleibt die damalige Bandbreite der Entwürfe zur Formulierung von Art. 1 GG sichtbar. In der hessischen Landesverfassung z.B. (1.12.1946) wird in Art. 3 die ›Würde‹ des Menschen nicht *vor* sondern *neben* ›Ehre‹ und ›Gesundheit‹ gestellt: »Leben und Gesundheit, Ehre und Würde des Menschen sind unantastbar.« Vgl. Art. 27. – Parl. Rat, 17. Sitzung des Hauptausschusses vom 3.12.1948, 1. Lesung (a.O. S.205):

»Art. 1: (1) Die Würde des Menschen steht im Schutze der staatlichen Ordnung. (2) Mit der Menschenwürde und als eine der Grundlagen für ihre dauernde Achtung erkennt das deutsche Volk jene gleichen und unveräußerlichen Freiheits- und Menschenrechte an, die das Fundament für Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bilden.«

9 Maunz-Dürig-Herzog, *Das Grundgesetz*, Bd. I, Abs. 1, Art. 1, Randnr. 14. – Vgl. Helmut Coing, Das Grundrecht der Menschenwürde, der strafrechtliche Schutz der Menschlichkeit und das Persönlichkeitsrecht des bürgerlichen Rechts, in: *Südd. Juristenzeitung* 2, Dez. 1947, 641–645, mit Behandlung von

»Es ist bislang« – so Dürig im Grundgesetzkommentar – »der verfassungsrechtlichen Dogmatik nicht gelungen, für Artikel 1 Abs. 1 eine gültige Bezeichnung zu finden, die seinen Standort in der Normenhierarchie des objektiven Rechts zutreffend und umfassend bestimmt.«

Ist der Artikel eine Seinsaussage<sup>10</sup>, ein »Grundsatz«<sup>11</sup> oder ein »oberstes Konstitutionsprinzip«<sup>12</sup>? Wie können die Menschenrechte juristisch aus der Menschenwürde hergeleitet werden?

Immerhin darf man, da der Staat die Menschenwürde schützen soll, folgern, daß diese antastbar ist. Wenn das Grundgesetz als ganzes ihrem Schutze dient, kann juristische Hermeneutik von den Schutzmaßnahmen für Leben, Freiheit, Person usw. auf den schützenswerten Kern schließen.

Die gegenteilige Meinung formuliert Nipperdey:<sup>13</sup> »Der Begriff der Würde des Menschen bedarf keiner weiteren juristischen Definition.«

Die pragmatische Position vertritt Zippelius:<sup>14</sup> »Schärfere Konturen und größere Verbindlichkeit gewinnt der juristische Begriff der Menschenwürde erst durch die Kasuistik einer den Würdebegriff konkretisierenden Gesetzgebung und einer gefestigten Rechtsprechung.«

Das bedeutet: Die vom Bundesverfassungsgericht in Karlsruhe entschiedenen bzw. zur Entscheidung anstehenden Verfassungsbeschwerden, die sich auf Art. 1 GG stützen, also z.B. die Frage nach dem Menschenrecht des nasciturus, nach der Zulässigkeit einer bestimmten Art von Volkszählung oder der Stationierung von atomaren Waffen neuen Typus<sup>15</sup> müßten zur Definition des Leitsatzes des GG herangezogen werden, obschon doch diese Beschwerden sich gerade auf die Unantastbarkeit der Menschenwürde berufen.

---

Kontrollratsgesetz Nr. 10 vom 31.1. 1946, das sich u.a. gegen »Crimes against Humanity« richtete.

10 Wertenbruch, *Grundgesetz*, 1958, S. 31f.

11 Vgl. den Rückverweis auf Art. 1 in Art. 75 GG.

12 Maunz-Dürig-Herzog, a.a.O. nach Wintrich; als Alternativen werden erwogen: »Grundsatznorm für die gesamte Rechtsordnung«, »elementarer Verfassungsgrundsatz«, »Auslegungsregel«.

13 H.C. Nipperdey, in: Neumann – Nipperdey – Scheuner, *Die Grundrechte*, 1954, S. 1.

14 Zippelius, Art. »Menschenwürde«, in: *Evangelisches Staatslexikon*, <sup>2</sup>1975, Sp. 1554.

15 Die Verfassungsbeschwerde von Dr. M. Diem vom 13.7. 1983 stützt sich wesentlich auf Art. 1 Abs. 1 GG.

### 1.3 Die Bestimmung des religions- und geistesgeschichtlichen Themas

Angesichts dieser Fragen mag, was ich als Nichtjurist im folgenden vorzuführen habe, als philologisches Glasperlenspiel erscheinen. Allerdings wird jeder Philologe provoziert durch gleich vier historische Fehler, die die ersten Sätze des Artikels »Menschenwürde« im *Staatslexikon* der Görresgesellschaft auszeichnen:<sup>16</sup>

»Die geistesgeschichtliche Wurzel der Menschenwürde liegt im Christentum; der antiken Welt war der letzte Grund der Personalität noch verborgen ... Die neuzeitlichen im Geist des Humanismus und der Aufklärung getragenen Bekenntnisse zur Menschenwürde stellen letztlich nichts anderes als säkularisierte Formen der christlichen Personalitätsidee dar.«

Hierzu ist folgendes anzumerken:

1. Das Christentum ist durchaus Teil der antiken Welt.
2. Der Ausdruck »Menschenwürde« selbst stammt nicht aus dem Christentum, sondern aus der antiken Philosophie.
3. Die Annahme, der »letzte Grund« der Person sei göttlich, von Gott erzeugt oder geschaffen, ist in der Antike weit verbreitet, auch außerhalb des Christentums: der Name Platon darf hier fallen.
4. Die Bekenntnisse des neuzeitlichen Humanismus zur »Menschenwürde« sind nicht Säkularisate, aus dem Christentum usurpiert, sondern Fortsetzung antiker Traditionen, oft angeregt durch das Christentum, oft erst gegen erbitterten und lebensbedrohlichen Widerstand der christlichen Administration durchgesetzt.<sup>17</sup>

16 W. Wertenbruch, Art. »Menschenwürde«, in: *Staatslexikon*, hrsg. v. der Görres-Gesellschaft, Bd. 5 (61960), 665–667. – Vgl. R. Zippelius, in: *Bonner Kommentar* (1966), Erläuterungen zu Art. 1, S. 6f. (vgl. ders., o. Anm. 14): er nennt, neben der christlichen Lehre von der Gottebenbildlichkeit, Kants Begriff der sittlichen Autonomie und äußert kritische Bedenken zu einer konfessionellen Ausbeutung im Sinne bestimmter Glaubenssätze. – Jüngstes Beispiel: E. Benda, Die Menschenwürde, in: *Handbuch des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, hrsg. v. E. Benda, W. Maihofer, H.J. Vogel, 1983, S. 107–108; S. 107: »Die Menschenwürdegarantie ist entwicklungsgeschichtlich eng mit dem Christentum verbunden, die (sic) ihre Grundlage in dem Umstand findet, daß der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen ist; das antike Bild des Menschen als vernunftbegabtes und durch freien Willen gekennzeichnetes Wesen hat zur christlich-antiken Freiheitsidee wesentlich beigetragen, wenngleich Grundrechte in heutigen Verträgen der Antike unbekannt waren.« Hier scheint nicht nur hinsichtlich Syntax und Chronologie einige Konfusion zu herrschen.

17 Vgl. § 2.1 zur Flucht des Pico della Mirandola. – Der Versuch, die Geistesgeschichte der Neuzeit mit Hilfe der Säkularisationsthese zu konstruieren, ist nicht gelungen, vgl. H. Lübke, *Säkularisierung* (1965),<sup>2</sup> 1975; W. Jaeschke, *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie. Eine historische Kritik der Säkularisierungsthese*, 1976.



Eine Prüfung des Denzingerschen *Enchiridion Symbolorum*, einer für die katholische Kirche maßgeblichen Sammlung der wichtigsten Lehrentscheidungen, ergibt folgenden Befund: Die im systematischen Index ausgewiesenen Stellen zur »Würde der menschlichen Person« stammen zum größten Teil aus Verlautbarungen Johannes' XXIII., der – vor allem in der Enzyklika *Pacem in terris* aus dem Jahre 1963 – ausdrücklich sich auf die Menschenrechtserklärung der UNO bezieht.<sup>18</sup> Ältere Aussagen betreffen die Würde der Erlösten bzw. die Würde der Christen.<sup>19</sup> Nicht einmal *Genesis* 1,26 – Elohim schafft den Menschen »nach seinem Bild und Gleichnis« – spielt in den bei Denzinger gesammelten Dokumenten die Rolle, die christliche Grundgesetzkommentatoren der Stelle heute für eine theologische Begründung der Menschenwürde zuweisen wollen.<sup>20</sup>

Das geistes- und religionsgeschichtliche Konstrukt im *Staatslexikon* der Görresgesellschaft widerspricht aber auch dem Geist der Väter (und Mütter?) des Grundgesetzes.

Bei der 2. Lesung des Artikels I im Hauptausschuß des Parlamentarischen Rates stellte der Abgeordnete Dr. Seeböhm im Namen von DP, CDU und Zentrum den Antrag, Freiheits- und Menschenrechte durch den Zusatz »von Gott gegebene« als »vorstaatliche« Rechte zu qualifizieren.<sup>21</sup> Dagegen sprach Th. Heuss (FDP): »Mir scheint das eine Strapazierung der Religion zu sein, die wir uns aus religiösen Gründen nicht gestatten sollten.«<sup>22</sup> Carlo Schmid (SPD) erinnerte an Luthers Zuchtmeister Staat:<sup>23</sup>

18 Denzinger, *Enchiridion Symbolorum* (3<sup>4</sup>1967), 3955–3997, bes. 3957. Papst Pius XII. hatte bereits in seiner Rundfunkansprache vom 24.12. 1942 gefordert, der »menschlichen Person« müsse die »ihr von Gott zugestandene Würde« zurückgegeben werden.

19 Denzinger, 3130 und 3132, Leo XIII. im Jahre 1878: in dieser Enzyklika wird ausdrücklich gegen die bürgerliche Gleichheit argumentiert. D. 3245–3251 sind erst nach 1962 der Sammlung eingefügt worden.

20 Johannes XXIII., D. 3955. Außer an dieser Stelle wird *Gen.* 1,26 nach Ausweis des Stellenregisters im *Enchiridion-Symbolorum* nur noch einmal angeführt: D. 140, Nr. 13, in der Verurteilung einer nicht-trinitarischen Lehre wird der Plural: »Lasset uns ... machen« als Anrede des Vaters an den Sohn ausgelegt. – Zur Bewertung dieses Befundes ist zu beachten, daß es sich um eine Auswahl von Lehrentscheidungen handelt, die nur von der katholischen Kirche als bindend anerkannt und zudem in neueren Auflagen immer wieder angepaßt werden. Dennoch, oder gerade deshalb ist das hier skizzierte Ergebnis signifikant. Es müßte natürlich durch das Studium des vollen Wortlautes der einzelnen Dokumente ergänzt werden.

21 Hauptausschuß, a.a.O., S. 529f. – Vgl.: *Jahrbuch d. öffentl. Rechts I, N.F.* 1951, S. 54.

22 A.a.O., S. 530.

23 A.a.O.; vgl. die Stellungnahme der Abg. Dr. Greve (SPD): »Ich persönlich bin zum Beispiel der Auffassung – und mit mir sicher noch eine ganz namhafte Anzahl Deutscher –, daß diese ... nicht von Gott gegeben sind« – und Renner (KPD), der auf die Erkämpfung der Menschenrechte gegen die Kirchen hinweist.

»... und gegen diese, dem Gebrauch der Freiheit durch den Menschen gegenüber höchst pessimistische Staatsauffassung hat sich nun, gerade in Deutschland, nicht im Bereich des Religiösen, sondern im Zuge der zivilisatorischen Entwicklung, der Kampf der Menschen um eine irdische Freiheit vollzogen ...«

Der Antrag von Dr. Seebohm wurde mit 11 zu 10 Stimmen abgelehnt. Diese Ablehnung nahmen die Antragsteller indessen nicht zum Anlaß, gegen den Artikel I als ganzen zu stimmen; er wurde in der 2. Lesung bei nur einer Enthaltung angenommen. Hinter dieses Ergebnis sollte man nicht zurückfallen. Es sollte respektiert bleiben, daß das Grundgesetz hier keine spezifisch christliche Begründung für notwendig gehalten hat.

## 2 Die klassisch-humanistische Tradition

### 2.1 Pico della Mirandola, Oratio (1486)

Der neuzeitliche Begriff »Menschenwürde«, wie ihn, durch mancherlei Vermittlung, die Vereinten Nationen und das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland aufgenommen haben, stammt aus der laikalen, humanistischen Philosophie des fünfzehnten Jahrhunderts. Die konzentrierteste und wirksamste Fassung erhielt dieser Begriff durch den Grafen Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494). Er schrieb, als Dreiundzwanzigjähriger, im Sommer 1486 in der Nähe von Perugia eine Rede, mit der er die Disputation seiner 900 Thesen in Rom einleiten wollte. Diese Rede konnte Pico niemals halten. Das Mißtrauen der Inquisition verstrickte ihn in einen Prozeß. Er wurde verurteilt, vermochte jedoch dem Arm der geistlichen Gewalt zu entfliehen. Bis 1493 verblieb er unter kirchlichem Bann; er starb im Jahre darauf, 31 Jahre alt.<sup>24</sup> Seine Rede wurde postum erst veröffentlicht. Sie erhielt den – durchaus zutreffenden – Titel *Oratio de dignitate hominis*.<sup>25</sup>

Das Thema war nicht neu. Zu Beginn des Quattrocento hatte

24 A. Auer (G. Manetti und Pico ..., a.O. 93), stellt diese Vorgänge folgendermaßen dar: »Da bei Bekanntwerden der Thesen seine Rechtgläubigkeit in Mißkredit geriet, kam die römische Disputation nicht zustande, wohl aber verblieb uns die Rede, mit der er nach akademischer Art das Streitgespräch feierlich einleiten wollte.« Das ist m.E. eine Verharmlosung von geistigem Terror.

25 Zur Entstehungsgeschichte der *Oratio* vgl. Eugenio Garin, La prima redazione dell'*Oratio de hominis dignitate*, in: ders., *La cultura filosofica del Rinascimento Italiano*, 1961, 231–240, mit Abdruck des lateinischen Textes der ersten Fassung. In den für diesen Versuch wichtigen Absätzen (Einleitung, Rede Jahwes an Adam) sind gegenüber der letzten Fassung nur geringfügige Abweichungen festzustellen, die den Sinn nicht ändern.

Johann von Saaz in seinem *Ackermann aus Böhmen* den Adel des Menschen sogar gegen den Tod verteidigt.<sup>26</sup> Gianozzo Manetti (1396–1459) schreibt um 1450 vier Bücher *De dignitate et excellentia hominis*.<sup>27</sup> Er bekämpft den *contemptus mundi* und Leute, die das Elend der *condicio humana* auch noch loben, und mochte es auch ein Papst wie Innocenz III. (1198–1216) gewesen sein.<sup>28</sup> Er lobt den Körper und die Freuden der Liebe:<sup>29</sup> *longe maiores in coitu quam in comestionibus ac potationibus voluptas*. Das Mängelwesen Mensch besitzt keine »bestimmte Technik« (*certam artem*) – und herrscht gerade deshalb über alle Tiere.<sup>30</sup> Das Lob des Menschen steigert sich zum Lob des Mannes und gipfelt im Lob der Könige und Fürsten, die in ihrer unermesslichen »Dignität und Exzellenz« durch Regieren, Taten und Tugend die Würde des Menschen ganz besonders verkörpern, so sehr, daß sie »sogar dem unsterblichen Gotte geradezu ähnlich« werden:<sup>31</sup> Der König ist der »große Mensch«. Kein Wunder, daß diese Lehren keine philosophische oder theologische Geheim-

26 Vgl. bes. Kap. 25 mit dem Kommentar von Bernt-Burdach (1917), wo auch hermetische Quellen (*Asclepius* 5,6) nachgewiesen sind: der Mensch steht über den Engeln, Teufeln, Schratzen etc., denn er ist frei; sein Verstand dringt »in die Gottheit«.

27 Janotius Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, hrsg. v. Elizabeth R. Leonard, 1975. Manetti wetteifert mit seinem Vorgänger B. Faccius (†1457), *De excellentia ac praestantia hominis*, Hanoviae 1611. Manettis Buch steht 1590 unter Sixtus V. und 1596 unter Clemens VIII. auf dem Index, S.F.H. Reusch, *Die »Indices Librorum Prohibitorum« des 16. Jahrhunderts*, Tübingen 1886 (Bd. 1), S. 495, 559. – Der Minerva-Verlag (Frankfurt/M.) verkauft zu ungeheuerlichen Preisen einen kleinen Nachdruck von Manettis *de dignitate* (1975), ohne Einleitung, Register o.ä. Die italienische textkritische und mit allem gelehrten Apparat ausgestattete Ausgabe von Elizabeth R. Leonard kostete 1980 in Rom gerade 7000 Lire! Zu Raimundus Sabundus (†1456) vgl. u. Anm. 35. Zweihundert Jahre danach: Gregorius Queccius, *Anatomia philologica, continens discursos philologicos de nobilitate et praestantia hominis contra iniquos conditionis humanae aestimatores*, Noribergae 1632.

28 Lotharii Cardinalis (Innocentius III.) *De miseria humanae conditionis*, hrsg. v. M. Maccarone, 1955; das ganze vierte Buch Manettis ist gegen Papst Innozenz gerichtet. Manettis Schrift kam auf den Index, die Kontroverse ging weiter: s. Gregorius Queccius, Anm. 27.

29 Manetti 4, 24.

30 Manetti 1,38; es folgt, im Anschluß an Aristoteles, ein Lob der menschlichen Hand: *quasi viva instrumenta – organa organorum*. Auch hier ist die Unbestimmtheit des Organs die Voraussetzung für die höhere Entwicklung von Werkzeugen und Waffen; Nachweis der antiken Quellen bei Leonard, a. O.

31 Manetti 4, 75: »O homines, vel o viri potius, quinimmo o reges et principes et imperatores ... ut per continuas et assiduas eius ipsius operationes non solum felices et beati videamini, sed ut etiam immortalis deo quasi similes efficiamini.«

lehre blieben, sondern sich durch Diplomaten und Juristen an den Höfen in Neapel, Florenz und Wien verbreiteten.<sup>32</sup>

Diese gegen Ende des Quattrocento schon abgegriffene Topik will Pico systematisieren und überbieten.<sup>33</sup> Elohim selbst erklärt Adam in einer fingierten Rede Picos neue Anthropologie:<sup>34</sup>

»Keinen bestimmten Wohnort, kein spezifisches Aussehen, überhaupt keine dir allein eigentümliche Gabe haben wir dir gegeben, o Adam, damit du nach deinem Wunsch und Willen haben und besitzen könntest den Ort, das Aussehen, die Gaben, die du dir selbst gewünscht hast. Den anderen Lebewesen ist ihre Natur definiert und wird innerhalb der von uns vorgeschriebenen Gesetze eingeschlossen. Du, von keinen Beschränkungen eingeschlossen, wirst deine Natur nach deinem Willen, in dessen Gewalt ich dich versetzt habe, selbst definieren (feststellen). In die Mitte der Welt habe ich dich versetzt, damit du von hier aus bequemer ringsum erblicken könntest, was es alles gäbe in der Welt. Und nicht himmlisch noch irdisch, und nicht sterblich noch unsterblich haben wir dich gemacht, damit du, sozusagen als der selbtherrliche und verantwortliche Plastiker und Bildner dich selbst in die Form ausbilden könntest, in die du (es) lieber willst. Du wirst degenerieren können ins Niedrige, was das Vieh ist; du wirst regeneriert werden können, gemäß deiner persönlichen Entscheidung ins Obere, was das Göttliche ist.«

In Picos Anthropologie also ist der Mensch nicht nur, wie schon in der antiken Tradition, ein minderwertiges Tier, sondern ein prinzipiell unbestimmtes (*non certum*), unspezifisches (*non peculiare*), nicht »festgestelltes« (*definitum*) Wesen. Seine Unbestimmtheit ist die Möglichkeit seiner Freiheit; seine Unfertigkeit verweist ihn auf Bildung und Selbstverwirklichung; seine Schwäche bringt ihm, paradoxerweise, mit Hilfe der Vernunft die Herrschaft über die Tiere, die Erkenntnis und Beherrschung der Natur.<sup>35</sup> Der Mangel fordert die Kompensation; die Dynamik der Erfüllung treibt zur Überkom-

32 Vgl. das Vorwort des Juristen Joannes Alexander Brassicanus an Nicolaus Rabenhaupt, Kanzler des Kaisers Ferdinand, Basel 1532, abgedruckt bei Leonard, 145ff.

33 Pico, *dign.*, S.26 (Garin): ... *mihi non satis illa faciebant, quae multa de humanae naturae praestantia afferrentur a multis.*

34 Pico, *dign.*, S.28 (Garin); formales Vorbild sind die Lehrreden des *Corpus Hermeticum*.

35 Pico, *Heptaplus* 5,6. – Vgl. Manetti 3,5 (= S.68, Leonard): *omnia quaecumque facta sunt soli homini deservire ac mirum in modum famulari meridiana ut dicitur luce clarius sonspicimus.* – Vgl. Raimundus Sabundus (gest. 1436), *Theologia naturalis*, Titulus II (Vergleich des Menschen mit den »niederen Stufen« der Dinge: (Der Mensch hat) *esse vivere sentire intelligere et liberum arbitrium*; deshalb: *nec aliquis gradus potest esse supra hominem in dignitate*; Vgl. Titulus IV (Gott/Mensch). – Vgl. Trinkaus, *Image*, 2,512; 517.

pensation.<sup>36</sup> So steigert der Mensch sich über sich selbst hinaus. Der Mensch steht in der Mitte der Welt; er ist ein Zwischenwesen, Band zwischen oben und unten. Gerade des Menschen sterblicher Teil, der in den Traktaten *de miseria hominis* Anlaß zu Jammer und Sarkasmus bot, ist in Picos Anthropologie ein weiteres Argument für die Eigenheit und Würdenstellung des Menschen: er ist »Band und Knoten«.<sup>37</sup> Aus diesen Gründen ist »der Mensch ein großes Wunder«: dieses Zitat entnimmt Pico einer hermetischen Schrift, dem Asclepius.<sup>38</sup>

Dieser Umstand dürfte nicht bei allen Vertretern christlicher Lehre und Administration eine Empfehlung für Picos neue Anthropologie gewesen sein. Schon die Fiktion einer Gottesrede im Stile des Hermes Trismegistos mochte bedenklich erscheinen. Ärger noch war die Berufung auf einen sarazenischen Propheten namens Abdala, und dies gleich im ersten Satze der Rede über die Würde des Menschen: War nicht der Türke damals, wenige Jahre nach dem Falle Konstantinopels, der Erbfeind, das Reich des Bösen schlechthin? Bedenklich auch mußte es orthodoxer Untersuchung des Textes erscheinen, daß die Lehre vom Menschen nicht angeknüpft war an die einschlägige Bibelstelle von der Schöpfung »in unser Bild und Gleichnis«,<sup>39</sup> und daß die Spekulation über Ur- und Erbsünde, der Fall Adams und damit die grundsätzliche Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen, wie Augustin sie der lateinischen Kirche vermacht hatte, überhaupt keine Rolle spielte. Der Bann, den der Papst aus mancherlei Gründen verhängte, war im System kirchlicher Lehrdisziplin in der Tat berechtigt.

## 2.2 Hermes Trismegistos, Asclepius

Das hermetische Zitat, mit dem Pico seine neue Anthropologie einleitet, ist kurz: *Magnum, o Asclepi, miraculum est homo!*

Trotz seiner Vagheit ist dieses Bekenntnis zu einem Platonismus florentinischer Prägung eindeutig. In Florenz nämlich hatten Marsilio Ficino und Tommaso Benci 1463 das im Westen gerade erst bekannt gewordene hermetische Corpus ins Lateinische und Volgare übersetzt.<sup>40</sup> Durch diesen neuen Schub hermetischer Theologie aus

<sup>36</sup> Diese Paradoxie war auch der Antike bekannt. Vgl. z.B. Plinius, *nat. hist.* 7, prol. §2f.: *flens animal ceteris imperaturum*. Vgl. Cancik, Römische Rationalität.

<sup>37</sup> Pico, *Heptaplus* 5,6.

<sup>38</sup> Pico, *dign.* S. 26 (Garin). Die Wurzel *-mir-* kommt im ersten Absatz achtmal vor.

<sup>39</sup> Pico kennt diese Lehre natürlich: *Heptaplus* 2,6; 5,6; vgl. Trinkaus 2,507; 509; 517.

<sup>40</sup> Kristeller, *Studies*, S. 221ff.

dem dritten nachchristlichen Jahrhundert wurde die im Westen immer bekannte hermetisch-platonische Tradition erheblich verstärkt.<sup>41</sup> Neben die chaldäische Astrologie, den persischen Zoroaster und den griechischen Orpheus trat der Ägypter Hermes Trismegistos und vergrößerte noch einmal das Gewicht der »alten« nicht-christlichen Theologie in der Religionsgeschichte des Quattrocento.

Hier also fand Pico eine neue Erklärung für das Wunder Mensch.<sup>42</sup> Er ist, platonischer Tradition entsprechend, ein Doppelwesen (*animal duplex*),<sup>43</sup> aus Ewigem und Sterblichem gemischt,<sup>44</sup> ein »Sowohl-als-auch«, ein *uterque*,<sup>45</sup> ein Mittelstück.<sup>46</sup> Er kann deshalb einerseits »in die Natur eines Gottes übergehen, als wäre er selbst ein Gott«,<sup>47</sup> andererseits ist sein Sterbliches, das ihn mit der Welt unten verbindet, nicht sündhaft an sich oder Strafe.<sup>48</sup> Vielmehr ist er gerade durch seine Verbindung mit den Elementen »gemehrt«, seine Sterblichkeit vergrößert seinen Wert:<sup>49</sup>

*mortalitate auctus esse videatur:*

Die Götter sind »nur« unsterblich, der Mensch auch sterblich; deshalb ist »durch den Willen Gottes der Mensch sogar besser konstruiert als die Götter, die nur aus unsterblicher Natur gebildet sind.«<sup>50</sup>

41 Vgl. die Testimonia bei Nock-Festugièrè II, S. 264ff. Die lateinische Übersetzung des *Asclepius* wird in das vierte Jahrhundert datiert, in dieselbe Epoche also, in der die Weihnachtsoratorien entstanden sein dürfte: s. § 3.1.

42 *Asclepius* 6; vgl. *Corp. Herm.* IV 5.

43 *Ascl.* 7; vgl. *Corp. Herm.* I 15: »Und deswegen ist, im Gegensatz zu allen anderen Lebewesen auf der Erde, der Mensch ein Doppelwesen«. – ὁπίπλους.

44 *Ascl.* 8; *ex aeterna atque mortali natura.*

45 *Ascl.* 11: *Est autem mensura eius utriusque, id est hominis, ante omnem religionem* – »es ist aber das Maß dieses *uterque*, das ist des Menschen, vor allem die Religion«. Vgl. Anm. 50.

46 *Ascl.* 5: *medietas generis sui*; 6: *feliciore loco medietatis est positus.*

47 *Ascl.* 6: *Hoc enim in naturam dei transit, quasi ipse sit deus.*

48 Natürlich ist er im Rang niedriger, aber durch die Komplexion im Menschen entsteht ein neuartiges »höheres« System. Die *inferior pars* kann jedoch als *vitium* und *malignitas* bezeichnet werden, die der *superior pars* den Aufstieg neidet: *Ascl.* 11 u.ö. Hervorzuheben ist die positive Wertung der Sexualität: *Veneris mysteria, amor divinus* (*Ascl.* 21).

49 *Ascl.* 9: *animal ergo homo, non quod is eo minor, quod ex parte mortalis sit, sed eo forte aptius efficaciusque compositus ad certam rationem mortalitate auctus esse videatur.* – Die ciceronische Klausel hebt den Gedanken auch rhetorisch.

50 *Ascl.* 22: (*hominem*) ... *ex utraque natura composuit, divina atque mortali, et sic compositus est per voluntatem dei hominem constitutum esse meliorem et diis, qui sunt ex sola immortalis natura formati, et omnium mortalium.* – Vgl. *Corp. Herm.* X 24: καὶ ὑπὲρ ἐκείνους (Götter im Himmel)

Höher kann die Würde des Menschen theologisch kaum noch gesteigert werden. Sie begründet, schon in der Antike, die vollkommene Erkenntnis der Natur und die Herrschaft des Menschen über die ganze Welt:<sup>51</sup>

»Er bearbeitet die Erde, mischt sich mit Gedankenschnelle in die Elemente,

steigt mit Geistesschärfe in die Tiefen des Meeres.

Alles ist ihm erlaubt!

Der Himmel scheint ihm nicht zu hoch: denn er vermisßt ihn wie aus nächster Nähe mit seines Geistes Spürsinn.

Das Streben seines Geistes kann kein dunkler Dunst verwirren; die Dichtigkeit der Erde hindert seine Arbeit nicht, nicht widersteht die ungeheure Tiefe des Wassers seinem Blick.

Alles ist der Mensch und überall ist der Mensch.«

Der Mensch wird, gerade weil er mit den Elementen vermischt ist, ein besonders geeigneter und effizienter Verwalter der Welt; er soll sie erkennen, bewahren, regieren; so verbindet er seine Arbeit mit Gottes Willen.<sup>52</sup>

Dieser spätantike hermetische Hymnus auf die Würde des Menschen, die unwiderstehliche Kraft seines Geistes, die Unbeschränktheit seiner Herrschaft ist in der systematischen Maßlosigkeit seiner Anthropologie einzigartig.<sup>53</sup> Seine Anziehungskraft aber, gerade für die Intelligenz in den Republiken, Universitäten und Höfen des Quattrocento wurde dadurch gesteigert, daß die Klassiker zahlreiche, wenn auch weniger verstiegene Parallelen boten.

Stoiker feierten den Menschen als Schöpfer einer »zweiten Natur«;<sup>54</sup> das Paradox des Mängelwesens, das die übrigen Lebewesen beherrscht, ist in der Naturkunde des Plinius formuliert,<sup>55</sup> und na-

ἔστιν ὁ ὄντως ἄνθρωπος; 25: »deshalb muß gewagt werden zu sagen, der irdische Mensch sei ein sterblicher Gott, der himmlische Gott aber ein sterblicher Mensch«.

51 *Ascl.* 6: zu Parallelen in der römischen Stoa vgl. Cancik, *Römische Rationalität*, S. 70f., hier 58f.

52 *Ascl.* 11 (Ende): *hunc ergo, sic effectum conformatumque et tali ministerio obsequioque praepositum a summo deo, eumque munde mundum servando, ... operam suam cum dei voluntate coniungit...*; vgl. *Ascl.* 8 (Mitte); 10 u. ö.

53 Vgl. *Ascl.* 25: der Mensch als *fictor deorum*.

54 Cicero, *De natura deorum* 2,152. Die Parallelen, die Pease, *Komm. z.St.*, S. 945, beibringt, sind irreführend: Sie betreffen nur den Wortlaut: *quasi alteram naturam*; damit wird an den herangezogenen Stellen die Macht der Gewohnheit (*consuetudo*) beschrieben. Davon aber ist in *nat. deor.* 2,152 nicht die Rede; hier ist vielmehr zivilisatorisches Selbstbewußtsein pointiert gefordert: *nostris denique manibus in rerum natura quasi alteram naturam efficere conamur*.

55 Plinius, *nat. hist.* 7, prol. 2f.: *flens animal ceteris imperaturum*. Das Menschenbild des Plinius ist pessimistisch getönt, eine Kompensations-

türlich ist das gesamte Wortfeld von *dignitas*, *excellētia*, *praestantia hominis*,<sup>56</sup> von »Person«, Freiheit, Vernunft, Verwandtschaft mit den Göttern in der antiken Anthropologie entwickelt.<sup>57</sup> Der Glaube an den Geist des Menschen, der alles überwindet, wird von »Mathematikern« gepredigt.<sup>58</sup>

*ratio omnia vincit* – die raison besiegt alles.

Ovid bringt diese philosophischen Ansprüche einer hochentwickelten frühkapitalistischen Gesellschaft in seine Kosmogonie. Als alles schon entstanden oder geschaffen war – *sive deus, sive natura* –, fehlte noch ein Wesen, das diese Welt erkennen und beherrschen könnte.<sup>59</sup>

*sanctius his animal mentisque capacious altae  
deerat adhuc et quod dominari in cetera posset.*

### 3 Die christliche Tradition

#### 3.1 Mischungsritus und Opferungsgebet

Der Begriff »Menschenwürde«, wie er in der laikalen Philosophie und Religiosität der Humanisten des Quattrocento entwickelt

---

*theorie* ist nicht expliziert. Cicero dagegen hebt die kompensatorische Funktion der menschlichen Vernunft hervor: obwohl durch seine Schwäche den Tieren unterlegen, herrscht der Mensch über sie kraft seiner *ratio*: *rep.* III 1,2 bei Lact. *opif.* 3,16f. Die überschießenden Leistungen der schöpferischen Vernunft werden als Paradox formuliert: die Erfindung der Schrift ermöglicht »Gespräche mit Abwesenden«, »Monumente der Vergangenheit«: *rep.* III, 2,3.

56 Vgl. Helmut Wegehaupt, *Die Bedeutung und Anwendung von dignitas in den Schriften der republikanischen Zeit*. Diss. Breslau 1952, 82 S. Die Arbeit, bei Kroll (und Malten) angefertigt, ist stark beeinflusst von Richard Heinze Aufsätzen zu »römischen Wertbegriffen«.

57 Z.B. Cicero, *De leg.* 1,7–10 und vor allem die stoische Tradition, z.B. Seneca, *epist.* 41. Ganz anders Lukrez: Er gebraucht den Gedanken vom Mängelwesen Mensch (5,222–254) als ein Argument in seiner antiteleologischen Beweisführung: Die Welt ist nicht um des Menschen willen geschaffen (5,156ff.). Anstelle einer Kompensationstheorie steht bei ihm das Konzept des Lernens aus Not und Erfahrung und des historischen Fortschrittes (5,1011–1457). In den Schlußversen (1448–1457) sind die Stichworte auf engstem Raum zusammengedrückt: *usus, experientia, docere, ratio, pedetemptim progredientes* (vgl. Cancik, Römische Rationalität, S. 69f., hier 57f.). Zum Zivilisationsprozeß gehört bei Lukrez die Überwindung der Religion. Die Menschen haben Götter erfunden, weil sie sich selbst gering schätzten (5,1238–1240). Vergottung als höchste Vollendung des Menschen ist im lukrezischen System nicht denkbar.

58 Manilius, *Astronomicum* 4,952.

59 Ovid, *Metam.* 1,76f. Der Vers wird zitiert bei S. Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, Buch II c.1 §5: vgl. u. §4.1.



wurde, hatte zahlreiche Berührungspunkte mit Kult und Theologie der christlichen Kirche. Da war die lange Auslegungstradition zu *Genesis* 1,26, wo jedoch das »Bild« Elohims in Geist, Gedächtnis, Willen des Menschen gefunden wurde.<sup>60</sup> Die Dignität des Fleisches zeigte sich, immerhin, in der Auferstehung und gegebenenfalls Verklärung des Leibes im Himmel.<sup>61</sup> Die Auslegung von *Psalms* 8 – »Was ist der Mensch« – bot Gelegenheit zu anthropologischer Meditation: er war jedoch, durch das Zitat im *Hebräerbrief*, auf die Person des Gottmenschen Christus bezogen worden.<sup>62</sup> Aus alter jüdischer Spekulation kam die Lehre über den Stand, die Würde und Herrlichkeit des ersten Adam, des Menschen vor dem Fall. Und in den christlichen Klassikern des Altertums fand sich reichlich Stoff für eine philosophische Anthropologie. Schon die christlichen Klassiker, besonders Laktanz, waren von platonischen und hermetischen Motiven durchsetzt.

Am wichtigsten aber wurde, so scheint mir, die Lehre von der Menschwerdung Gottes, seiner »Einfleischung« (ἐνσάρκωσις, *incarnatio*), zumal sie eng mit dem Ritual der Messe verbunden wurde.

Im Opferungsteil der Messe, genauer: der Opfervorbereitung, zwischen Symbolum (*Credo*) und Canon (*Te igitur*), werden die Gaben bereitet. In den Wein wird, nach einem lange umstrittenen Verhältnis, ein wenig Wasser gemischt.<sup>63</sup> Dazu spricht der Zelebrant folgendes Gebet:

*Deus, qui humanae substantiae dignitatem  
mirabiliter candidisti et mirabilis reformasti:*

60 Ambroisus (?), *De dignitate conditionis humanae* (PL 17,1105ff.); Predigt im Anschluß an *Gen.* 1,26 unter Verwendung der augustinischen Trinitätslehren; der Schluß erinnert an die Weihnachtsoration/Mischungsgebet: *tunc similis ei appareat (1 Joh. 3,2), qui se mirabiliter ad similitudinem suam in primo Adam condidit, mirabilis in secundo reformavit.* Manetti zitiert *Gen.* 1,26 in seinem 2. Buch, das von der Seele handelt; in komplizierten Ausführungen betont er einerseits seine Orthodoxie, andererseits gibt er den Zeugnissen antiker Philosophen und Dichter weit mehr Gewicht als der Bibelexegese. – Die Pointe in Picos Anthropologie ist die neue systematische Bestimmung der *mortalitas* des Menschen, s.o. §2.2.

61 Von Manetti 4,58ff. ausgeführt; vgl. Lorenzo Valla, *De vero bono* III, bei Trinkaus Bd. 1, S. 198 mit Anm. 44: *Non poterit ipse Deus-homo te hominem-deum expectare venientem. A throno suo consurget . . .*: der Einzug des Menschen in den Himmel wird als Triumph beschrieben; vgl. Trinkaus Bd. 2,633ff.

62 *Hebr.* 2,6ff. – Manetti, 4,37 bezieht den Psalm, obwohl er auch den *Hebräerbrief* erwähnt, auf den Menschen, nicht auf Christus.

63 Jungmann, *Missarum Sollemnia* 2,45ff.; 74ff.; seit dem 13. Jahrhundert wird ein Löffel als Maß benutzt. – Literatur über antike Mischungsriten und ihre symbolische Deutung ist mir nicht bekannt: die Toten erhalten Honig und Milch – aber das bietet keinen Anlaß zur Spekulation; der Kykeon gehört in den inneren Kreis der Mysterien, eine theologische Deutung ist mir nicht bekannt.

*da nobis (per huius aquae et vini mysterium)  
eius divinitatis esse consortes,  
qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps,  
Jesus Christus, Filius tuus, Dominus noster: ...*

Gott, der du die Würde der menschlichen Substanz wunderbar geschaffen und wunderbarer erneuert hast: Gib uns (durch das Mysterium dieses Wassers und Weines) der Göttlichkeit dessen teilhaftig zu werden, der unsere Menschheit anzunehmen für würdig gehalten hat, Jesus Christus, Dein Sohn, unser Herr ...

Der Mischungsritus dürfte, als allgemein geübter, griechischer Brauch bis in das erste christliche Jahrhundert zurückreichen. Die späteren Deutungen beziehen ihn auf Christus und die Kirche oder auf die Seitenwunde Jesu, aus der Blut und Wasser floß, oder auf die Gläubigen, die »in Christus eingehen«. <sup>64</sup> Daß die Deutungen so variabel sind und ein klarer Bezug auf das Gebet fehlt, ist ein erster Hinweis darauf, daß Ritus und Gebet verhältnismäßig spät erst zusammenggeführt wurden. Der früheste Beleg innerhalb eines *Ordo missae* stammt aus Handschriften erst des 11. Jahrhunderts. <sup>65</sup> Der Wortlaut des Gebetes ist jedoch bereits antik. Sein ursprünglicher Ort in der Liturgie ist aber nicht der Mischungsritus der Messe, wo es bis in unsere Tage gebetet wurde. Das Gebet von der »Würde der menschlichen Substanz« wurde für das um die Mitte des vierten Jahrhunderts neu geschaffene Fest der »Geburt des Herrn« formuliert, um dieselbe Zeit also, in der die lateinische Übersetzung des *Asclepius* entstand. <sup>66</sup>

64 *Das vollständige römische Meßbuch* (1926), <sup>11</sup>1951, S. 465. Antike Quellen bei Jungmann 2,45 ff.; vgl. Thomas v. Aquino, *Summa theol.* III q. 74, art. 6. In diesen Quellen ist jedoch offenbar meist das in der folgenden Anm. zitierte Gebet mit dem Mischungsritus verbunden gewesen.

65 Florenz, Bibl. Riccard. Cod. 300, fol. 14: s. A. Ebner, *Missale Romanum*, 1896 (= 1957), S. 51; 300; vgl. ebd. 47; 297f.; 98; 309f.; 372f. – Das ältere Gebet zum Mischungsritus, das mindestens bis ins 13. Jahrhundert gebraucht wurde, beginnt mit der Erinnerung an die Seitenwunde Jesu: *Ex latere Christi sanguis et aqua exisse dicitur ...*

66 Die Worte *per huius aquae et vini mysterium* sind bei der Einpassung des Gebetes in den Offertoriumsteil des *ordo missae* hinzugefügt worden. Die explizite Verbindung von Inkarnation und Eucharistie scheint nicht sehr häufig zu sein; Jungmann, 2,75 mit Anm. 114, verweist auf Honorius Augustodunensis, einen fröhscholastischen Autor des 12. Jahrhunderts (PL 172, 593 B). – Der Einbau eines Gebetes aus dem Weihnachtsfestkreis in das von der Passion bestimmte Messformular ist kultgeschichtlich auffällig, aber – was aus Jungmann, a.O., nicht deutlich wird – in der antiken Christologie vorgebildet, s. Gelasius (Papst von 492–496), *de duabus naturis in Christo adversus Eutychem et Nestorium*, in: *Epistulae Romanorum Pontificum*, ed. A. Thiel 1868, 530–557: s.u. Anm. 72 zu PL 55, 149 (Weihnachtssorationen). Dieser Traktat gibt gute Beispiele für die kult-

### 3.2 Menschwerdung und Weihnachtsoratorion

Als Weihnachtsoratorion ist das Gebet in den ältesten Sacramentarien (6.–7. Jahrhundert) überliefert.<sup>67</sup> Sein Thema ist die heilsgeschichtliche Typologie vom ersten Adam und dem neuen Adam – Christus, von Schöpfung (*condidisti*) und Erlösung (*reformasti*). »Wunderbar« war der Adam Qadmon, todlos, mit ungetrübten Sinnen, durchdringendem Verstand, ungeschwächtem Willen – und wie sonst noch in der reichen Adamspekulation seine Herrlichkeit gepriesen wird.<sup>68</sup> »Wunderbarer« ist die Neu-Gestaltung, weil – auf rätselhafte und in endlosen Disputen unerklärte Weise – der Gott sich mit dem Menschen verbindet.<sup>69</sup> Die »Einfleischung« Gottes in Maria wird, in der spätantiken Theologie, mit dem »Hinübergehen« Gottes in Brot und Wein analogisiert.<sup>70</sup> Durch den göltigen Empfang von Brot und Wein gewinnt der Mensch »Anteil an der Gottheit«; dies ist, der Weihnachtsoratorion zufolge, sozusagen umgekehrt proportional zur Inkarnation Gottes: *divinitatis consors/humanitatis particeps*. Durch die Eucharistie »werden wir teilhaft der göttlichen Natur«,<sup>71</sup>

---

sche Basis dogmatischer Argumentation und ist insofern ein fruchtbarer Ansatz für spezifisch religionswissenschaftliche und religionsgeschichtliche Fragestellungen. – Baumstark (*Missale Romanum. Seine Entwicklung, ihre wichtigsten Urkunden und Probleme*, 1929, S. 36) hält eine Entstehung im 5. Jahrhundert für möglich, verweist auf gedankliche Anklänge in Reden des Papstes Leo I. (440–461); den o.g. Traktat des Gelasius erwähnt er nicht.

67 *Sacramentum Leonianum* (Sammlung um 540; Hs.: 7. Jahrhundert), Natale Domini mense Decembri, VII Kalendas Januarias (*PL* 55,146f.): *Deus qui humanae s.d. et mirabiliter c. etc.*; sonst ohne Unterschied, vgl. Anm. 66. Das *Leonianum* ist römischen Ursprungs. Vgl. Ebner, *Missale Romanum*, S. 238; 286; 363ff.; 374ff. Vgl. *Sacramentum Gregorianum*, *PL* 78,32. Vielleicht klingt dieses alte Weihnachtsgebet noch in der abgeschwächten Version der schließlich im *Missale Romanum* verbindlich gewordenen Postcommunio der ersten Weihnachtsmesse nach: *ut, qui nativitatem domini nostri Jesu Christi mysteriis nos frequentare gaudemus, dignis conversationibus ad eius mereamur pervenire consortium*.

68 Vgl. die Recapitulationstheorie bei Irenaeus, 4,6,2; 5,1,3. Mit dem Stichwort »Wunder« beginnt Picos Rede über die Würde des Menschen.

69 Für das Selbstwertgefühl des Quattrocento bezeichnend ist die Ansicht Manettis, daß Gott auch dann Mensch geworden wäre, wenn dies *nicht* infolge der Erbsünde heilsnotwendig gewesen wäre (*de dign.* 3,58, S. 98 Leonard): *Ceterum si primi nostri parentes nequaquam peccassent Christus nihilominus e coelis in terram descendisset, non ut humanum genus redemisset, quod quidem a peccati labe et a reatu immune extitisset, sed utique in mundum venisset, ut hominem per hanc humilem humanae carnis susceptionem mirabiliter et incredibiliter honoraret glorificaretque*.

70 Gelasius, *De duabus naturis*, a.a.O., s. Anm. 66.

71 Gelasius, a.O.: *divinae efficimur consortes naturae*. Die Formel geht zurück auf 2 *Petr.* 1,4: θείας κοινωνοὶ φύσεως; Vulgata: *ut per haec efficiamini divinae consortes naturae*; vgl. Irenaeus 4,28,2.

»durch die Teilhabe macht Gott den Menschen ewig«;<sup>72</sup> denn die Eucharistie ist ein »Medikament zur Todlosigkeit« (Φάρμακον ἀθανασίας).<sup>73</sup> »Der Mensch«, predigt Gregor von Nyssa,<sup>74</sup> »überschreitet seine eigene Natur, wird unsterblich aus einem sterblichen, aus einem zerbrechlichen ein unversehrter, aus einem sterblichen ein ewiger, kurz: wird Gott aus einem Menschen. Denn er wurde gewürdigt, Gottes Sohn zu werden, und wird gewiß in sich haben die Würde des Vaters und wird Erbe aller väterlichen Güter.«

Derartige Formulierungen, die in der griechischen Kirche häufiger sind,<sup>75</sup> führen gelegentlich nahe heran an Vorstellungen, die in der hellenischen Religion mit Ausdrücken wie »Apotheose« oder »Selbstvergottung« bezeichnet würden.<sup>76</sup>

### 3.3 »Meßbuch '77«

In der spätantiken Weihnachtsoration, die um die Jahrtausendwende zu dem Gebet wurde, das den Mischungsritus begleitete, ist christliche Tradition zum Thema »Menschenwürde« konzentriert.

Die Dignität der menschlichen Substanz ist demnach begründet:

- a) in der Herrlichkeit des Adam Qadmon, der ins »Bild und Gleichnis« Elohims geschaffen ist;
- b) in der Inkarnation des Gottmenschen, des neuen Adam;
- c) in der Teilhabe an der Gottheit durch die Eucharistie.

Christliches Weihnachten war ursprünglich ein Fest der Menschenwürde. In dieser Tradition ist viel graeco-jüdisches und graeco-römisches Gut eingeschmolzen, aber offenbar auch in Dogmatik und Kult verkapselt worden. Im Quattrocento boten diese Elemente den Humanisten Gelegenheit zum Absprung in eine nicht-

72 Leonianum, *PL* 55, 149: *nos quoque mirando consortio reddis aeternos*. - Vgl. Albert Blaise, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, 1966, s.v.; *Concordantia verba Missalis Romani, Partes euchologicae*, edd. Th.A. Schnitter, W.A. Slaby, 1983, s.v.

73 Ignatius, *Eph.* 20; vgl. *Diognetbrief* X §6; Irenaeus 6,38,1: (Eucharistie) ἀθανασίας ἄρτον; 3,18,7: εἰ μὴ συνηνώθη ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ οὐκ ἂν ἐδυνήθη μεταεχειν τῆς ἀφθαρσίας. 4,33,4: ἢ πῶς ἄνθρωπος χωρήσει εἰς θεόν, εἰ μὴ ὁ θεός ἐχωρήθη εἰς ἄνθρωπον.

74 Gregor v. Nyssa, *Oratio VII*, *PG* 44,1280: ἐκβαίνει τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ὁ ἄνθρωπος, ἀθάνατος ἐκ θνητοῦ ... θεός ἐξ ἀνθρώπου γινόμενος.

75 Vgl. z.B. Johannes Damascenus, *De imaginibus, orat.* III c. 26; Maximus Confessor, *Ambigua* 28,64; Gregor v. Nyssa, *De imagine* XII, c. 164; Gregor v. Nazianz, *orat.* I 7,37,2; dazu: Lot-Borodine, *La doctrine de la déification*, a.O.

76 Vgl. *Ascl. 5: proximitate et consortio diis similes habentur* (scil. bestimmte *daemones*); *Plut. def. orac.* 415 b (Kette von Gott – Heros – Mensch): θεϊότητος μετέσχον. Die orthodoxe Theologie versuchte mit den verschiedensten Mitteln, hier Grenzen zu ziehen, vgl. etwa das sog. Symbolum Athanasianum (5. Jahrhundert), *Denzinger* 76, oder die Verurteilungen D 259 aus dem Jahre 431 und D 431 aus dem Jahre 553.

orthodoxe oder nicht- oder nur teilweise christliche Anthropologie. Jetzt wurde das Thema Menschenwürde mit Hilfe der Alten neu konstituiert: medizinisch, ästhetisch, philosophisch, theologisch und schließlich auch juristisch. Dabei entwickelten sich humanistische und kirchliche Traditionen so grundsätzlich auseinander, daß im bundesrepublikanischen Katholizismus die mindestens teilweise gemeinsamen Ursprünge nicht mehr wahrgenommen werden.<sup>77</sup>

Oswald von Nell-Breuning schreibt in seinen *Grundzügen der katholischen Soziallehre*:<sup>78</sup>

»Alles, was die Würde des Menschen ausmacht, oder worin sie gründet (scil. die Gottebenbildlichkeit), hat die Kirche immer gekannt, geschätzt und gewürdigt. Sie sprach auch von der Würde des Christen; dagegen vermied sie es, von der »Menschenwürde« zu sprechen; dieses Wort schien in ihrem Sprachschatz zu fehlen ... Inzwischen haben beide (scil. Menschenrechte und Menschenwürde) in der Soziallehre der Kirche ... ihren unbestrittenen Platz.«

Die euphemistische Sprechweise – »dieses Wort schien in ihrem Sprachschatz zu fehlen« – zeigt die apologetischen Nöte: Das Wort fehlt in den offiziellen Dokumenten der katholischen Soziallehre wirklich; andererseits ist (war) es, was Nell-Breuning nicht anmerkt, im tagtäglichen Kult des katholischen Priesters durchaus vorhanden. Zwischen katholischem Kult, Dogmatik und neuzeitlicher Verfassungslehre liegt offensichtlich der Abgrund der wissenschaftlichen, demokratischen und sozialen Revolution der Neuzeit.<sup>79</sup> Das neueste katholische *Messebuch* (1976/77) zerschneidet auch die sprachliche Kontinuität. Das Gebet zum Mischungsritus lautet nunmehr in bundesrepublikanischem Deutsch:<sup>80</sup>

»Wie das Wasser sich mit dem Wein verbindet zum heiligen Zeichen, so lasse uns dieser Kelch teilhaben an der Gottheit Christi, der unsere Menschennatur angenommen hat.«

77 Eine Ausnahme ist A. Verdross, *Abendländische Rechtsphilosophie*,<sup>2</sup> 1963, S. 259: in der (Weihnachts-)Oration *Deus qui* finde »die Idee der *dignitas humana* ... ihren vollendeten Ausdruck«; sie sei in der *imago-Dei*-Lehre fundiert.

78 O. v. Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre*, 1980, 101. – Vgl. S. 102: »Unmittelbarer Ausfluß der Menschenwürde ist das Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit« – das sind die humanistischen Postulate des Quattrocento.

79 Vgl. Verf., *Christentum und Todesstrafe*; ders., *Gleichheit und Freiheit*; ders., »Alle Gewalt ist von Gott«.

80 *Messebuch* '77. Katholisches Bibelwerk; imprimatur vom 25. Juli 1976, S. 348. Der alte *Schott* hat demgegenüber »Gott, du hast den Menschen in seiner Würde wunderbar erschaffen und noch wunderbarer erneuert ...«

Das Wort »Menschenwürde« ist gestrichen.

## 4 Zusammenfassung – Thesen

### 4.1 Geschichte

#### *Die Aura von Art. 1 GG*

Der feierliche, pathetische Klang, den wir im ersten Satze von Art. 1 GG vernehmen, ist der Nachhall einer religiösen und philosophischen Formel von höchstem Anspruch.

Die »Würde« des Menschen ist danach allgemein bestimmt durch seine Stellung in einem hierarchisch aufgebauten Kosmos.

Seine besondere Stellung wird bestimmt als Herrschaft über die Welt und, in jeweils verschiedener religiöser Terminologie, als Teilhabe an der göttlichen Substanz, Abbild oder Kind der Gottheit.<sup>81</sup>

Der Ausdruck »Unantastbarkeit« verstärkt die religiöse Aura um den Begriff Menschenwürde; »unberührbar«, »unverletzlich«, »inviolable – sind Worte der europäischen Sakralsprache.<sup>82</sup>

#### *Die Bahnen der Tradition*

Die Aura von Art. 1, Absatz 1, Satz 1 GG stammt aus griechisch-römischer, christlicher und humanistischer Tradition.

Die christliche Tradition enthält eher jüdische Adamsspekulation und eher hellenische Lehren von der Gottessohnschaft des Messias, der Unsterblichkeit (nicht: Göttlichkeit) der Seele, der Teilhabe an der Gottheit durch das Mysterium der Eucharistie. Diese Tradition ist in der antiken Liturgie (Weihnachten, Mischungsritus) und Theologie faßbar.<sup>83</sup>

81 Teilhabe: μετέχειν θεϊότητος (Plutarch, s. Anm. 76); Abbild (*Gen.* 1,26); Kind: *generatum a deo* (Cicero, *De leg.* 1,7). – Durch die Begriffe »Natur«/»Schöpfung« wird in den verschiedenen Religionen und Philosophien die »Einheit« bzw. die Trennung des Göttlichen vom Menschlichen verschieden stark betont, die Stufen stärker voneinander geschieden oder das Ineinandergreifen der Glieder der »Kette« aller Wesen mehr hervorgehoben.

82 Vgl. *Vocabularium Iurisprudentiae Romanae* II, 1935, s.v. *dignitas (laedere / tueri; dignitatis inlaesae status)*: Call. 930,90). In der französischen Menschenrechtserklärung ist »inviolable et sacrée« das Eigentum (Hinweis von Dieter Conrad, Heidelberg). Das Wort »heilig« wurde von den Verfassern des Grundgesetzes gewiß mit Bedacht vermieden.

83 In der Kirchenväter-Tradition ist die hier skizzierte Gemengelage bereits vollständig belegbar. Ein Musterstück ist Laktanz. Garins Nachweis (1938), die Lehre von der Würde des Menschen in der Renaissance sei beeinflusst von einer neuen Kirchenväterlektüre der Humanisten, ist deshalb zwar richtig, aber wenig signifikant, zumal da Garin selbst zeigt, daß die Humanisten die Kirchenväter unter einem bestimmten, z.B. hermetischen Interesse gelesen haben. – Vgl. Anm. 91.

Im Quattrocento wurde, im Rahmen der Veränderungen des gesamtulturellen Milieus besonders in den oberitalienischen Städten sowie aufgrund neuer Lektüre und neuer Übersetzungen der alten Quellen (vor allem Platons und der Neuplatoniker) und des neuen Zustroms alter Texte, besonders des Corpus Hermeticum (1460), das Thema der *condicio et dignitas humana* neu verhandelt. Die Orte der Verhandlung sind nicht Kirche, Theologie, Kleriker, sondern Diplomaten, Juristen, Redner, Humanisten, die Universitäten und Höfe. Die humanistischen Texte über die »Würde des Menschen« sind Ausdruck und Legitimation neuer Energien neuer Schichten. Die Themen »Herrschaft« und »Freiheit« sind deshalb besonders entwickelt.

Diese Tradition ist in der Kunst, Wissenschaft, Philosophie, aber auch in para- oder antichristlichen und in paganen Religionsbildungen faßbar.

#### *Die Vermittlung in die Rechtslehre*

Die hier skizzierte Tradition war schon im Quattrocento außerhalb von Kirche und Universität präsent. Der für die Verfassungsgeschichte der Neuzeit wichtigste Vermittler ist, soweit ich das übersehen kann, Samuel Pufendorf (1632–1694) gewesen. Er hat in seiner Naturrechtslehre den Begriff der Menschenwürde im Horizont der gesamten Tradition entwickelt, einschließlich der philosophischen und biologischen Anthropologie der Antike. Dieser antiken Tradition hat er in seinem juristischen Begründungszusammenhang die logische Priorität vor der christlichen Offenbarung zugewiesen, um die Allgemeingültigkeit seiner Grundsätze zu gewährleisten. Pufendorfs Werke wurden durch zahlreiche Übersetzungen in die europäischen Nationalsprachen im 17./18. Jahrhundert weit bekannt.<sup>84</sup> In Amerika wurden seine Lehren u. a. verbreitet durch John Wise,<sup>85</sup> dessen Schrift zur Verfassung der Kirchen von Neu-England (1717) in die Frühgeschichte der amerikanischen Erklärung der Menschenrechte (Virginia Bill of Rights, 1776) einzuordnen ist.<sup>86</sup>

84 S. Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, bes. 2,1,5; ders., *Elementorum iurisprudentiae universalis libri duo*, bes. 1,7: *quin in ipso hominis vocabulo iudicatur inesse aliqua dignatio* ... Die Vorstellung vom Menschen als Mängelwesen hat Pufendorf ebenfalls entwickelt, vgl. Welzel, *Naturrechtslehre*, S. 43f.

85 John Wise, *A Vindication of the Government of New England Churches*, 1717, <sup>2</sup>1772.

86 Welzel, *Ein Kapitel* (1952); vgl. Cancik, Gleichheit und Freiheit, § 1.1.

## 4.2 Analyse und Methode

*Herrschaft und Menschenwürde*

In allen Zweigen und Stadien der Tradition wird Menschenwürde durch Herrschaft bestimmt: über Welt, Tiere, Menschen.<sup>87</sup> Deshalb gilt gelegentlich die Würde des Mannes mehr als die der Frau<sup>88</sup>, gilt der Herrscher als die Krone der Menschheit.

Die Vorstellung, der Mensch sei durch seine Natur oder als Abbild Gottes zur Erkenntnis und Beherrschung der Welt bestimmt, kann unter geeigneten Umständen einen erheblichen Energieschub bewirken beziehungsweise ausdrücken.<sup>89</sup>

Das z.T. ungeheuerliche Selbstbewußtsein dieser »Übermenschen« in ihrem faustischen Streben drängt, auch wo es im Rahmen des offiziellen Christentums verbleibt, die Gegentradition von der *miseria condicionis humanae* mit ihrer Betonung von Hinfälligkeit, Sündhaftigkeit, Häßlichkeit in einem gewissen Maße zurück.

Trotz seiner inneren Struktur als Herrschaftsbegriff ist der Begriff »Menschenwürde« grundsätzlich als ein allgemeiner, universaler gedacht worden, der für alle Menschen gelten soll. Er enthält – mindestens prinzipiell – die Begriffe Freiheit und Gleichheit.

*Geschichte der »europäischen Religiosität«<sup>90</sup>*

Die Geschichte des Begriffes »Menschenwürde« zeigt in einem kleinen Ausschnitt ein Stück europäischer Religionsgeschichte.<sup>91</sup>

Diese Religionsgeschichte muß Fortleben, Metamorphose und Revitalisierung der antiken Religionen und ihrer Theologien einbeziehen, hier insbesondere die Hermetik und jenen religiösen, universalen Theismus, der sich am Beginn des 16. Jahrhunderts von Italien

87 *Ascl.* 9: *gubernare terrena*; 11: *(homo) operam suam cum dei voluntate coniungit*; u. a. m.

88 Ulpian 26,22: *dignitas maior est in sexu virili*; vgl. §2.1 mit Anm. 31.

89 So auch in Rom in den beiden Jahrhunderten um Christi Geburt. Zeugen: Lukrez, Cicero, Ovid, Manilius, Seneca.

90 Georg Misch, Vorwort zu Wilhelm Dilthey, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation (1891–1904) = *Ges. Schr.* Bd. 11, <sup>10</sup>1977, S. VII.

91 Garins Aufsatz über die Menschenwürde bei den Kirchenvätern leidet daran, daß er keine Wortfelduntersuchung vorlegt, so daß die Geschichte des Begriffes *dignitas* nicht klar wird. Er sondert die Traditionen nicht genau; daß die Kirchenväter nur die Medien antiker Tradition sein könnten, wird ihm nicht deutlich; daß mit dem Christentum »Neues« gekommen sei, ist ihm unbefragtes Dogma. Interessant ist der Aufsatz forschungsgeschichtlich, weil er – vor den (modernen) Menschenrechtserklärungen entstanden – die politisch-juristische Aufladung des Begriffes Menschenrecht noch nicht kennt, und weil er ihn noch nicht aus der *imago*-Lehre ableitet. – Vgl. Anm. 83.



her über ganz Europa ausbreitet.<sup>92</sup> Von besonderer Bedeutung ist hierbei die Permanenz des Platonismus in allen Stadien und Zweigen der Tradition (orthodoxes Dogma, Kabbalah, Hermetik).<sup>93</sup>

Für die Religionsgeschichte des Christentums hat die Liturgiegeschichte eine besondere Bedeutung (Mischungsritual, Eucharistie als Mysterienfeier, Weihnachten und Gottessohnschaft).

*Humanistische Tradition oder Säkularisierung des Christentums*

Der anthropologisch begründete Begriff der Menschenwürde entsteht zu Beginn der Neuzeit nicht als Säkularisierung christlichen Erbes, sondern als Kontinuität und Erneuerung antiker religiöser und philosophischer Traditionen.

#### 4.3 Aufgaben und Schwierigkeiten

*Religionsgeschichte und Zeitgeschichte*

Religionsgeschichtliche Untersuchungen laufen, zumal in labilen Situationen, Gefahr, religiöse Regressionen zu befördern. Der hier vorgelegte Versuch über die religiöse Aura des neuzeitlichen Begriffes »Menschenwürde« soll *nicht* suggerieren, daß zur juristischen Erklärung und Vertiefung dieses Begriffes religiöse Begründungen eingeführt werden müßten.

Die Entstehungsgeschichte des Artikels 1 GG macht zudem eindeutig klar, daß nach dem Willen der Verfasser des Grundgesetzes eine theologische und christliche Begründung ausgeschlossen werden sollte. Versuche neuerer Grundgesetz-Kommentatoren und Rechtspolitiker, unter Etiketten wie »Tieferlegung der Grundwerte« derartige Begründungen nachzuschieben, sind unhaltbar.

Die christlichen Kirchen und Theologen haben, *nach* der Erklärung der Menschenrechte und der Verkündigung des Grundgesetzes, den Begriff »Menschenwürde« aufgenommen und überwiegend mit den Lehren von der Gottebenbildlichkeit des Menschen verbunden. Die Verbindung zu den hier vorgestellten Traditionen der *dignitas hominis* blieb dagegen weitgehend unbeachtet.

*Kritik der Anthropologie des Quattrocento*

Ebenso wie eine konfessionelle Verengung des Begriffes Menschenwürde sollte die unkritische Anknüpfung des neuzeitlichen Begriffes an die antike oder humanistische Anthropologie des Quattro-

<sup>92</sup> Dillthey, a.O. S. 42ff.; 45.

<sup>93</sup> R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, <sup>2</sup>1950; W. Moench, *Die italienische Renaissance und ihre Bedeutung für Frankreichs Literatur und Geistesgeschichte*, Berlin 1936; Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, 1964.

cento vermieden werden. Der anthropologische Entwurf des Giovanni Pico führt zwar über den Begriff Mängelwesen zu den Konzepten von Soziabilität und Solidarität und über eine Konstitution des Menschen als eines unbestimmten Wesens zu der Forderung nach Freiheit und Sicherung der Entfaltung der Persönlichkeit. Andererseits ist auch Picos Entwurf, wie die Betonung von Rationalität und Herrschaft zeigt, gebunden an die Bedingungen und neuen Interessen von Bürgertum und Intelligenz, von Städtern und Männern also, in den oberitalienischen Städten.

### *Traditioneller und kritischer Humanismus*

Traditioneller Humanismus neigt dazu, Harmonie, Kontinuität und Synthese an sich und der christlichen und antiken Traditionen im besonderen zu betonen. Dabei werden oft die Konflikte, Brüche, Katastrophen verschwiegen, die die Geschichte der neuzeitlichen Kultur, ihrer Menschenrechte, von Naturrecht und Gesellschaftsvertrag, Demokratie und Toleranz auszeichnen. Kritischer Humanismus hat demgegenüber zunächst die wissenschaftliche Aufgabe, die Elemente der Tradition zu sondern, in ihrer Eigenart zu beschreiben, ohne schnelle Synthesen und ohne selbstbestätigende Ansprüche auf Priorität. Darüber hinaus aber besteht die Aufgabe eines kritischen Humanismus darin, gegenüber weltanschaulicher Verengung und Vereinnahmung die ganze Breite der Tradition aufzuzeigen, auf der Art. I des Grundgesetzes ruht.

Die schwierigere Aufgabe aber besteht wohl darin, über all den schönen Rückblicken und Vorsätzen, der subtilen Exegese und zeitraubenden Polemik die unmittelbaren Bedrohungen der Menschenwürde und Menschenrechte nicht aus dem Blick zu verlieren. Hierfür könnte es hilfreich sein, sich zu erinnern: an das Jahr 1948, an die Hoffnungen des Grundgesetzes, an Eric Blairs »Last Man in Europe«.

Roland Fröhlich, Stefan Meyer, Hubert Mohr, Norbert Greinacher danke ich für freundliche Hilfe, Gespräche, Stellen- und Literaturnachweise.

## *Bibliographische Notiz*

### *I Rechtsgeschichte*

Denzer, H., *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf. Eine geistes- und wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung aus der Praktischen Philosophie*, 1974 (Münchner Studien zur Politik, Bd. 22).

v. Doemming – Füsslein – Matz, Entstehungsgeschichte der Artikel des Grundgesetzes, in: *Jahrbuch des Öffentlichen Rechts der Gegenwart* 1, 1951.

Maihofer, W. – Berendt, R. F., *Die Würde des Menschen*, 1967.

- Matronardi, P.A., *Der Verfassungsgrundsatz der Menschenwürde in der Schweiz. Ein Beitrag zu Theorie und Praxis der Grundrechte*, Diss., Bern, Berlin 1978.
- Pufendorf, S., *De iure naturae et gentium*, 1672, <sup>2</sup>1684.  
ders., *Elementorum iurisprudentiae universalis libri duo*, 1672.
- Verdross, A., *Abendländische Rechtsphilosophie*, <sup>2</sup>1963.
- Welzel, H., *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs*, Berlin 1958.  
ders., Ein Kapitel aus der Geschichte der amerikanischen Erklärung der Menschenrechte (John Wise und Samuel Pufendorf), in: *Rechtsprobleme in Staat und Kirche, Festgabe für Rudolf Smend*, Göttingen 1952, S. 387–411.
- Werthenbruch, W., *Grundgesetz und Menschenwürde. Ein kritischer Beitrag zur Verfassungswirklichkeit*, 1958 (mit Literatur auch zur Philosophiegeschichte).

### II Philosophiegeschichte

- Auer, A., G. Manetti und Pico della Mirandola de hominis dignitate, in: *Festschrift Karl Adam*, 1956, S. 83–102.
- Baker, H., *The Image of Man. A Study of the Idea of Human Dignity in Classical Antiquity, the Middle Ages and the Renaissance* (1947). New York 1961 (mit reicher, aber undifferenzierter Bibliographie).
- Benz, E. (Hrsg.), *Der Übermensch*, 1961 (bes. S. 29ff.: »Das christliche Bild vom Übermenschen«; 54ff.: »Das Bild des Übermenschen in der protestantischen Mystik«).
- Bloch, E., *Naturrecht und menschliche Würde*, 1961.
- Cassirer, E., *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig 1927.
- Garin, E., La dignitas hominis – s. III 1.  
ders., *La cultura filosofica del Rinascimento Italiano*, Florenz 1961.  
ders. (Hrsg.), *Pico della Mirandola – De dignitate hominis*, 1968.
- Kristeller, P.O., Marsilio Ficino e Lodovico Lazzarelli. Contributo alle diffusioni delle idee ermetiche nel Rinascimento, in: ders., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, 1969, S. 221–257.
- Manetti, G., *De dignitate et excellentia hominis* (1452), Basel 1532 (Nachdr. Frankfurt 1975, einschließlich der Vorrede des Joh. Al. Brassicanus).  
ders., *De dignitate et excellentia hominis*, hrsg. v. E. Leonard, 1975 (mit vorzüglichen Anmerkungen).
- di Napoli, G., Contemptus mundi et dignitas hominis nel Rinascimento, in: *Riv. di filosofia neoscolastica* 48, 1965, S. 9–41.
- Oestreich, G., *Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß*, <sup>2</sup>1978 (für die nichtchristliche und christliche Antike nicht immer zuverlässig).
- Pico, s. Garin.
- Ritter, J., Über den Sinn und die Grenzen der Lehre vom Menschen (Antrittsvorlesung 1933), in: ders., *Subjektivität*, 1974, S. 36–61.
- Schwartzländer, Joh. (Hrsg.), *Menschenrechte. Aspekte ihrer Begründung und Verwirklichung*, 1978.
- Trinkaus, Ch., *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 Bde., London 1970.
- Walker, D.P., *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella*, 1958 (Studies of the Warburg Institute, ed. G. Bing, vol. 22).

### III Religionsgeschichte

1. Antike
- Bernays, J., Über den unter Apuleius' Werken stehenden hermetischen Dialog Asclepius (1871), in: ders., *Ges. Abhandl.* I 1885, S. 327–346.
- Blume, H.-D. – Mann, F. (Hrsg.), *Platonismus und Christentum*, 1983.
- Bousset, W., *Kyrios Christos*, <sup>2</sup>1921 = <sup>6</sup>1961 (bes. S. 113; 355).

- Dreyer, O., *Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenden in der Antike. Mit besonderer Berücksichtigung Philons v. Alexandrien*, 1970 (Spudasmata 25).
- Garin, E., La ›dignitas hominis‹ e la letteratura patristica, in: *La Rinascita* 1, 1938, S. 102–146.
- Gronau, K., *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesis-Exegese*, Leipzig 1914.
- Klibansky, R., *The continuity of Platonic Tradition during the Middle Ages*, <sup>2</sup>1950.
- Merki, H., ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor v. Nyssa (Paradosis 7), 1952.
- Nock, A.D. – Festugière, A.-J., *Corpus Hermeticum II (Asclepius)*, <sup>3</sup>1975.
- Norden, E., *Die Geburt des Kindes*, 1924 (= 1958).

## 2. Christentum

- Baumstark, A., *Missale Romanum. Seine Entwicklung in ihren wichtigsten Urkunden und Problemen*, 1929.
- Blaise, A., *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Brepols 1966.
- Ebner, A., *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter: Iter Italicum 1896 = 1975*.
- Evangelisches Kirchenamt für die Bundeswehr (Hrsg.), *Von der Würde des Menschen. zwischen Anspruch und Wirklichkeit*; darin: E. Busch, Das Menschenbild in der Verfassung der Bundesrepublik Deutschland; Harald Wust (General a.D.), Zivilcourage und Effizienz der Streitkräfte, 1981.
- Geiselmann, J.R., *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter*, München 1935.
- Höffner, J., *Christentum und Menschenwürde*, Trier 1947 = ders., *Kolonialismus und Evangelium*, Trier <sup>5</sup>1972.
- Javelet, R., *Image et Ressemblance au douzième siècle*, 2 Bd., Strasbourg 1967.
- Lot-Borodine, M., La doctrine de la ›déification‹ dans l'Eglise Grecque jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle, in: *Rev. de l'histoire des religions* 105, 1932, S. 5–43; 525–574.
- de Lubac, H., *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au moyen-âge*, 1944.

## IV Vorarbeiten des Verfassers

- Christentum und Todesstrafe. Zur Religionsgeschichte der legalen Gewalt, in: H. v. Stietencron (Hrsg.), *Angst und Gewalt*, Düsseldorf 1979, S. 213–251.
- Römische Rationalität, in: P. Eicher (Hrsg.), *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung* 1979, S. 67–92.
- »Alle Gewalt ist von Gott«. Römer 13 im Rahmen antiker und neuzeitlicher Staatslehren, in: B. Gladigow (Hrsg.), *Staat und Religion*, Düsseldorf 1981, S. 55–74.
- Gleichheit und Freiheit. Die antiken Grundlagen der Menschenrechte, in: G. Kehrer (Hrsg.), *»Vor Gott sind alle gleich«*, Düsseldorf 1983, S. 190–211.

# Gleichheit und Freiheit

## Die antiken Grundlagen der Menschenrechte

»Was die Deutschen betrifft, so bedürfen sie weder der Freiheit noch der Gleichheit. Sie sind ein spekulatives Volk, Ideologen, Vor- und Nachdenker, Träumer, die nur in der Vergangenheit und in der Zukunft leben und keine Gegenwart haben.«

*Heinrich Heine, Englische Fragmente, 1828*

### 1 Die Menschenrechte der Neuzeit

#### 1.1 Der Gegenstand

»Menschenrechte« sind nach gegenwärtigem Verständnis Rechte, die jedem einzelnen Menschen von Natur aus in gleicher Weise zukommen, durch Geburt, insofern er Mensch ist: »All men are by nature equally free and independent« (*Virginia Bill of Rights*, 12.6. 1776).<sup>1</sup> Die *Erklärung der Rechte des Menschen und des Bürgers* (26.8. 1789) beginnt (Art. 1): »Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits.«<sup>2</sup> Die amerikanische und die französische Revolution verwandelt die Menschenrechte aus einer moralischen, philosophischen oder juristischen Forderung in den Status positiven Rechts. Die Verfassung der Bundesrepublik greift unmittelbar auf die französische Erklärung der Menschenrechte von 1789 zurück.<sup>3</sup>

---

1 Der Verfasser dieses Satzes, George Mason, zählte elf Jahre später 118, der Autor der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, Thomas Jefferson, 149 Sklaven in seinem Privatbesitz. George Washington, Bürger des Staates Virginia wie Mason und Jefferson, besaß 590 Sklaven. Keine der zwischen 1776 und 1783 entstandenen Verfassungen der verschiedenen Staaten Amerikas enthält ein Verbot der Sklaverei; eine Ausnahme ist die Verfassung des Territoriums von Vermont (1777). Quellennachweis bei Willi Paul Adams, Das Gleichheitspostulat in der amerikanischen Revolution, in: *Historische Zeitschrift* 212 (1971) 59–99 (Teile einer Dissertation Berlin 1968), bes. S. 59 und 91. Der Widerspruch zwischen politischer Rhetorik und gesellschaftlicher Wirklichkeit gilt für alle in dem folgenden Versuch behandelten Epochen.

2 Eine Gegenüberstellung der französischen und amerikanischen Menschenrechtserklärungen im Urtext bei Jellinek, in: R. Schnur, *Geschichte der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, S. 20ff.; alle einschlägigen Erklärungen in deutscher Übersetzung bei W. Heidemeyer (Hrsg.), *Die Menschenrechte. – Ausgewählte Quellen zur französischen Revolution* bei W. Grab, *Die französische Revolution. Eine Dokumentation*, 1973.

3 G. Kleinheyer, *Art. Grundrechte*, S. 1082. – Bibliographische Angaben zur abgekürzt zitierten Literatur siehe »Bibliographische Notiz« am Ende dieses Beitrags.

Die »unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechte« gelten als »Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft.«<sup>4</sup> »Die Würde des Menschen« zu achten und zu schützen gilt als »Verpflichtung aller staatlichen Gewalt«. Im einzelnen werden, wie bekannt, u.a. aufgeführt: »das Recht auf freie Entfaltung seiner Persönlichkeit«; das Recht auf Leben; die Freiheit der Person; die Gleichheit vor dem Gesetz; die Gleichberechtigung von Mann und Frau; die Glaubens- und Gewissensfreiheit; die Freiheit von Kunst, Wissenschaft und Lehre. Artikel 3 Abs. 3 statuiert Gleichheit und beschreibt dabei einige der erfreulicher Weise bestehenden Ungleichheiten unter den Menschen:

»Niemand darf wegen seines Geschlechtes, seiner Abstammung, seiner Rasse, seiner Sprache, seiner Heimat und Herkunft, seines Glaubens, seiner religiösen oder politischen Anschauungen benachteiligt oder bevorzugt werden.«

## 1.2 Die Begrenzung des Themas

Wir fragen: Was heißt in der Formel »by nature free« das Wörtlein »Natur«? Was für ein Begriff ist »Gleichheit«? Wer hat ihn erfunden? Seit wann gibt es nicht nur Könige und Bauern, Männer und Frauen, sondern »Menschen« schlechthin, die wider allen Augenschein »gleich« sein sollen?

Diese Fragen führen uns, so hoffe ich, in den Bereichen Philosophie, Recht und Geschichte auf die antiken Grundlagen der neuzeitlichen Menschenrechte und damit auch des Bonner Grundgesetzes.

Der zur Zeit auch in Tübingen herrschenden Meinung nach<sup>5</sup> wäre diese Fragestellung wenig fruchtbar. Seitdem nämlich die Menschenrechte von vielen Staaten und internationalen Gremien als positives Recht anerkannt sind, wächst die Zahl derer, die ihre christliche Herkunft zu erweisen trachten. Die Menschenrechte werden entweder unmittelbar aus der Bibel hergeleitet (»Gottebenbildlichkeit«, »die Paulinische Freiheit«) oder aus der Reformation

4 GG Art. 1: »(1) Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt. (2) Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt. (3) Die nachfolgenden Grundrechte binden Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht.«

5 J. Schwartländer (Hrsg.), Menschenrechte, 1978. Darin: W. Kasper, Vernunft und Geschichte, S. 232–233; Kasper meint, die Menschenrechte seien »eine Folge der Geschichte des Christentums«; er beruft sich dafür auf Hegel, s. hier Anm. 13. – J. Moltmann, Theologische Erklärung zu den Menschenrechten.

(Luther und die Glaubensfreiheit),<sup>6</sup> oder sie werden doch wenigstens als ›Verweltlichung‹ ursprünglich und eigentlich christlicher Ideen gedeutet.<sup>7</sup> Wer die Menschenrechte so aus dem Christentum hervorgehen läßt, muß natürlich andere Ansprüche auf die geistige Vaterschaft abwehren.

(a) Karl Löwith z.B. meint, der erste Artikel der französischen Menschenrechtserklärung – »les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits« – sei eine »christliche Idee« und »gänzlich unvereinbar mit der heidnischen Staatslehre, welche voraussetzt, daß es ›von Natur aus‹ Freie und Sklaven gibt«.<sup>8</sup>

Dieser Satz ist aus folgenden Gründen nicht richtig:

6 Vgl. z.B. Moltmann, S. 13; der Reformierte Weltbund bekennt sich zur »Begründung der fundamentalen Menschenrechte aus dem Recht Gottes auf den Menschen«: »Damit ist gesagt, daß die Menschenrechte letzten Endes nicht im Wesen des Menschen fundiert und auch nicht von individuellen oder kollektiven Errungenschaften des Menschen in der Geschichte bedingt sind.« Die theologische Basis der Menschenrechte. Schlußbericht einer von der Generalkonferenz des Reformierten Weltbundes 1970 in Nairobi beschlossenen Studie, in: epd-dokumentation 15/1976, 3–9, S. 3

7 So schon E. Troeltsch, Soziallehren I (1912), S. 760: »Daß diese Formulierung der Kultusfreiheit als eines verfassungsmäßig zu garantierenden Menschenrechtes zugleich die vom Naturrecht der Aufklärung längst gelehrteten Menschenrechte überhaupt in die juristische Formulierung mit hindurchriß und diese Formulierung dann auch auf die europäischen Verfassungen übertragen wurde, hat Jellinek gezeigt: ähnlich wie die Berufungsidee, ein Beispiel dafür, wie wichtige, heute jeder religiösen Begründung entbehrende und selbstverständlich gewordene Begriffe auf dem Boden des religiösen Lebens ursprünglich erwachsen sind.« Zur Kritik des Begriffs »Säkularisierung« vgl. H. Lübke, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs (1965)<sup>2</sup> 1975, bes. S. 73f. und W. Jaeschke, Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie, München 1976. Zur Kritik an Jellineks Thesen vgl. R. Schnur (Hrsg.), Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, S. IX ff., und schon E. Boutmy, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte und Georg Jellinek (1902), in: Schnur, S. 78–112. Die Stellung von Troeltsch zu dieser Frage ist m.E. unklar: vgl. Soziallehren I S. 355; 404 ff. (Hussiten); 411; 768. Auf Jellinek bezieht sich auch K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche (1939),<sup>4</sup> 1958, S. 260: »Das Vorbild dieser Festlegung der Menschenrechte auf Freiheit und Gleichheit ist, wie G. Jellinek nachwies, die christliche Idee, daß alle Menschen als Geschöpfe Gottes gleich geboren sind und daß niemand als ein Ebenbild Gottes über seinesgleichen ein Vorrecht hat. Die Französische Revolution ist eine entfernte Folge der Reformation und ihres Kampfes um die Freiheit des Glaubens. Die Civitas Dei auf Erden wird zum Gesellschaftsvertrag, das Christentum zur Humanitätsreligion, die christliche Kreatur zum natürlichen Menschen, die Freiheit eines jeden Christenmenschen zur bürgerlichen Freiheit im Staat, das religiöse Gewissen zur ›libre communication des pensées et des opinions‹. Infolge dieser christlichen Herkunft ist schon der erste Grundsatz (›Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits‹) gänzlich unvereinbar mit der heidnischen Staatslehre, welche voraussetzt, daß es ›von Natur aus‹ Freie und Sklaven gibt.«

8 K. Löwith, a.a.O. S. 260: s. vorige Anm.

(1) »Die« heidnische Staatsphilosophie gibt es nicht. Löwith hat ja offenbar auch nur die Politik des Aristoteles vor Augen. Andere antike Staatslehren behaupten aber, wie wir sehen werden, gerade das Gegenteil.

(2) Der Satz des Aristoteles, aus dem Anfang der Politik, es gebe Menschen, die ihrer φύσις nach, d.h. hier: nach ihrer Veranlagung, zu Sklaven, d.h. hier: zu unselbständiger Arbeit bestimmt sind, ist durch andere Stellen zu ergänzen, an denen natürlich auch Aristoteles den Sklaven »insofern Mensch« als ethisches Subjekt betrachtet.<sup>9</sup>

(3) Das römische Recht enthält die Feststellung, daß Sklaverei *contra naturam* sei.<sup>10</sup>

(4) Juden und Christen hielten sich Sklaven und wußten dies natürlich auch theologisch zu rechtfertigen.<sup>11</sup>

(5) Mir fällt auf, daß die Männer, die die französische Erklärung der Menschenrechte vorbereitet und formuliert haben, so gar nicht jene »christliche Idee« vom »Ebenbild Gottes« zitieren wollen, von der Löwith sie getragen sieht.<sup>12</sup> Löwith jedenfalls bringt keinen einzigen Beleg. Andererseits lassen sich, so möchte ich zu zeigen versuchen, die antiken Grundlagen und Vorlagen jenes Satzes durchaus ermitteln: es sind genau die, die Löwith ausscheiden will, die von ihm so genannte »heidnische Staatslehre«.

(b) Andere meinen, mit Georg Wilhelm Friedrich Hegel, die »sonst so hochgebildeten Griechen« hätten den Begriff »Mensch« in seiner wahren Allgemeinheit nicht erkannt.<sup>13</sup> Erst das Christentum, nicht der Orient, nicht das Griechen- oder Römertum, hätten zum Bewußt-

9 Aristoteles, Politik I 3; vgl. z.B. die Bemerkungen Aristoteles' über die Möglichkeit von Freundschaft zwischen Sklaven und Herren (Nik. Eth. 8, 1161b). Dementsprechend ist m.E. auch Fahrenbachs Annahme (in: Schwartländer [Hrsg.], Menschenrechte, S. 51), Aristoteles' Theorien seien deshalb nicht für die Menschenrechtsproblematik relevant, weil er die Sklaverei rechtfertige, einzuschränken. Vgl. auch hier Anm. 1. Über den Stand der Frage etwa zur Zeit Hegels unterrichtet Karl Hildenbrand, Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie, I: Das klassische Altertum, 1860, §81: »Die Sklavenfrage zur Zeit des Aristoteles und sein Versuch dieselbe zu lösen«; §82: »Urtheile der Neueren über den aristotelischen Lösungsversuch der Sklavenfrage«; hier auch über Sklaverei und Menschenwürde bei Aristoteles.

10 S. u. Anm. 69.

11 Die Unterwerfung der Kanaanäer soll durch den Fluch in Genesis 9, 25–27 (»jähwistisch«) gerechtfertigt werden. Vgl. Anm. 1.

12 Löwith, a.a.O. verweist nur auf Jellinek, s.o. Anm. 7.

13 G.W.F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830) §163 Zusatz 1. Auf diese oft benutzte Partie bezieht sich wohl auch W. Kasper, s.o. Anm. 5. Daß die alten Griechen die wahre, d.h. die von Hegel formulierte Allgemeinheit des Begriffes nicht kannten, sei unbestritten. Vgl. H. Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, <sup>2</sup>1929, c. 13: »Die Idee des Messias und die Menschheit«.



sein gebracht, daß jeder Mensch und alle Menschen frei seien.<sup>14</sup> Der Gedanke, es gebe ›natürliche‹ Rechte des Menschen, habe nur gedacht werden können, »weil vorher der biblische Freiheitsbegriff da war«; daran ändere es nichts, daß erst »der innerweltliche Humanismus« die Menschenrechte mit politischer Wirksamkeit proklamiert habe: er habe ihnen freilich die biblischen Wurzeln abgeschnitten und damit die Hinfälligkeit seines Freiheitspostulats in der politischen Praxis verschuldet.<sup>15</sup>

Leider nennt auch August Böhm keinen französischen Autor des 18. Jahrhunderts, dem der innerweltliche Humanismus bei der Arbeit an der Erklärung der Menschenrechte die biblischen Wurzeln abgeschnitten hätte.

Diese Erklärung nennt den Gott der Bibel nicht, nicht einmal in der feierlichen Präambel. Die französische Erklärung der Menschenrechte ist, was oft verschwiegen oder durch schlechte Übersetzungen verfälscht wird, abgefaßt »unter den Auspicien des höchsten Seins« – *sous les auspices de l'être suprême*.<sup>16</sup> Diese philosophische und leicht romanisierende Ausdrucksweise vermeidet die traditionelle Formel »im Namen der allerheiligsten Dreifaltigkeit«.

In diesem Paradigmenwechsel äußert sich jene »Revolution der Mentalität«<sup>17</sup>, deren antike Grundlagen wir untersuchen wollen. Zunächst ein Stück aus der philosophischen Tradition.

14 Vgl. z.B. W. Schild, in: Schwartländer (Hrsg.), Menschenrechte, S. 57. – In der stereotypen Formel, »Christentum und Stoa« hätten dies und jenes gebracht, fällt die Vernachlässigung der Chronologie auf; vgl. z.B. Ryffel, in: Schwartländer, S. 55.

15 August Böhm, Die Ideen-Trias der Revolution: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit und die ›christliche Politik‹ in: R. Wisser (Hrsg.), Politik als Gedanke und Tat, Mainz 1967, 149–163, S. 152f. Böhm ist Anhänger der Säkularisierungshypothese, die er »christlich bejaht« (S. 157).

16 Fortgelassen bei Jellinek, S. 21 (= S. 20, Schnur). Mangelhafte Übersetzung: »in Gegenwart und unter dem Schutz des höchsten Wesens« (W. Heilmeyer [Hrsg.], Die Menschenrechte, S. 57), christlich eingefärbt: »in Gegenwart und unter dem Schutze des Allerhöchsten« (G. Franz, bei Grab, Franz. Revolution. S. 37). – Zu den verschiedenen Vorschlägen für die Präambel s. Samwer, S. 174, mit Quellen.

17 Der Begriff stammt aus Wolfgang Mager, Frankreich vom Ancien Régime zur Moderne, 1980, S. 231ff.; S. 234: »Die Französische Revolution erscheint somit als eine vornehmlich mental-ideologische und rechtlich-institutionelle, als eine wesentlich durch Überbauphänomene determinierte notwendige Zäsur im Rahmen eines übergreifenden säkularen Prozesses. Es verdient in diesem Zusammenhang hervorgehoben zu werden, daß neuere marxistische Revolutionsinterpretationen – etwa die von R. Gallisot oder R. Robin – wie auch das jüngst von sowjetischen Geschichtstheoretikern entwickelte Modell der ›Mehrbasigkeit‹ der historisch-materialistischen Entwicklung eine relative Autonomie des politisch-ideologischen Überbaus postulieren und insofern in die gleiche Richtung weisen.«

## 2 *Weltbürger – Weltbürgerrecht*

### 2.1 Diderot – Plutarch – Zenon

Zu den unmittelbaren Quellen der französischen Menschenrechtsklärung gehört die *Encyclopédie* (seit 1750) mit ihren Artikeln über Freiheit, Gleichheit, Intoleranz, Mensch, Naturrecht. Von dem Herausgeber, *Denis Diderot*, selbst stammt der Artikel »Griechen, Philosophie der«. <sup>18</sup> Der Artikel besteht aus einer Reihe von Namen, Ismen und Verweisen. An dieses Inhaltsverzeichnis einer Philosophiegeschichte hängt Diderot einen aktuellen Schluß:

»Wir können dieses Stück nicht besser beschließen«, schreibt er, »als mit einer Stelle aus Plutarch; sie zeigt, wie sehr Alexander seinem Lehrer (Aristoteles) in der Politik überlegen war; sie spendet erhebliches Lob der gesunden Philosophie, und sie kann den Königen zur Lektüre dienen.«

Und nun zitiert Diderot ein langes Stück aus einer heute vergessenen Schrift Plutarchs ›Über das Glück Alexanders.‹ <sup>19</sup> Diese Schrift enthält ein Bruchstück aus einer radikal egalitären Theorie, der Staatsphilosophie des Zenon von Kition, des Begründers der stoischen Philosophie (um 300 v.Chr.). Diderot zitiert Plutarchs Schrift in der französischen Übersetzung von Jacques Amyot, die 1559 und 1572 erschien und seitdem selbst ein französischer Klassiker geworden war. <sup>20</sup> Zenons Utopie also empfiehlt Diderot den Königen zur Lektüre, nicht die klassischen Staatslehren des Platon und des Aristoteles, geschweige denn deren scholastische Interpreten.

Der von Diderot empfohlene Text lautet: <sup>21</sup>

»Und wahrlich, die viel bestaunte <sup>22</sup> Verfassungslehre Zenons [...] läßt sich in dieses eine Hauptstück zusammenfassen:

›Wir sollen nicht nach Städten (Staaten) oder Völkern leben, alle einzelnen abgetrennt durch je eigene Rechte, sondern wir wollen alle Menschen für Volksgenossen und (Mit-)Bürger halten. Eine

18 Diderot, *Oeuvres complètes* (éd. par John Lough – J. Proust), Bd. VII, 1976 (= *Encyclopédie* III), 324–349. Das Material dieses Artikels stammt, nach Lough-Proust, aus Brucker, I 364–456.

19 Vgl. C. P. Jones, *Plutarch and Rome*, 1972, 67–71.

20 R. Aulotte, *Amyot et Plutarque*, 1965; Diderot benutzte die Ausgabe Lyon 1615

21 Plutarch, *de Alexandri virtute (fortuna)* I 6 = SVF I frg. 262.

22 Diese Wendung zeigt, daß Plutarch die anstößigen, anarchischen Stellen der altstoischen Staatslehren gekannt, aber im Interesse der erbaulichen Rede fortgelassen hat: s. §2.1.5.

einzigste Lebensform und Ordnung soll herrschen, wie wenn<sup>23</sup> eine Herde auf gemeinsamer Weide<sup>24</sup> nach gemeinsamem Gesetz zusammen sich ernährt.<sup>25</sup>

Dieses schrieb Zenon zwar, indem er den Umriss eines guten philosophischen Gesetzes und einer Verfassung entwarf wie einen Traum oder eine Erscheinung; Alexander aber fügte zu dem Gedanken die Tat. Er behandelte nämlich nicht, wie Aristoteles es ihm riet, die Hellenen zwar als Feldherr, die Barbaren als Despot, [...] sondern er vermischte wie in einem Mischkessel mit Liebestrank das Leben (der Menschen), die Sitten, die Ehen, die Lebensweise. Er gebot, daß alle die Welt (οἰκουμένη) als ihr Vaterland ansehen sollten.« – »Er wollte alles auf der Welt einer einzigen Vernunft gehorsam machen und einer einzigen Verfassung, und alle Menschen zu einem Volk (δῆμος).«<sup>26</sup>

Die Absichten Alexanders, wie er wirklich war, werden mit diesen Sätzen gewiß nicht richtig erfaßt.<sup>27</sup> Aber Diderot fand hierin einen zentralen Text für Weltbürgertum und, logisch hergeleitet, Weltbürgerrecht, das für »alle Menschen« gleich ist; deshalb empfiehlt er das utopische Exempel den Königen zur Lektüre.

Und schon Plutarch, der im ersten nachchristlichen Jahrhundert, wohl in Rom, diese erbauliche Deutung des makedonischen Weltreiches deklamierte, wollte weniger historische Forschung darbieten, als vielmehr die damaligen Herren der Welt, die Römer, auf das stoische Ideal des Kosmopolitismus, des »gemeinsamen Rechtes«, des »Welt-Bürgerrechtes« verpflichten. Er wollte den bestehenden römischen Staat stoisch legitimieren, ihm einen Sinn in der Weltgeschichte zuschreiben: Einheit der Menschheit – Gleichberechtigung der Griechen und Römer – Universalgeschichte.<sup>28</sup>

23 Vgl. K.H. Rolke, Die bildhaften Vergleiche in den Fragmenten der Stoiker von Zenon bis Panaitios (Spudasmata Bd. 32), 1975; vgl. unten die Vergleiche mit dem Traum und dem Mischkessel.

24 Hier klingt die Frage des Privateigentums an.

25 Zu dem griechischen Wortspiel *nomos/synnimos* (Gesetz/Weide) vgl. Heraklit, frg. 141; Kleanthes, Zeushymnus V. 21.

26 Plutarch, a. a. O., I 8, p. 330 D.

27 Zum Bild Alexanders in der kynischen und stoischen Auffassung des Herrschers s. Julius Kaerst, Geschichte des hellenistischen Zeitalters I, 1901, S. 402f.; II <sup>2</sup>1926, S. 113ff.; 126ff. (unter Benutzung von John Locke, Grotius, Dilthey und Troeltschs »Soziallehren«); Mühl, Menschheitsidee, 52ff.; F. Taeger, Charisma I, 1957, 171ff.

28 Zu stoischer Universalgeschichte vgl. z.B. Diodorus Siculus I, Prooem, und dazu H. Cancik, »Rechtfertigung Gottes durch den Fortschritt der Zeiten«, in: A. Peisl, A. Mohler (Hrsg.), Die Zeit, München 1983, hier 25ff.

## 2.2 Die Staats- und Gesellschaftslehre des Zenon von Kition

Zu diesem Zwecke läßt Plutarch die Gesellschaftslehre Zenons, deren Teil die Idee vom Weltbürgertum ist, fort; denn diese Gesellschaftslehre hätte sein vornehmes Publikum in Rom gar sehr erschreckt.<sup>29</sup> Zenon erklärt: Allgemeinbildung sei »nutzlos«; man solle keine Gymnasien bauen, keine Tempel, keine Gerichte; er lehnt die Herstellung von Götterbildern und Standbildern der »großen Männer« ab: die Tugend der Bürger soll den Staat zieren.<sup>30</sup> Das ist auch uns verständliche, fast prophetisch klingende Kulturkritik. Aber Zenon wollte auch noch die Familie abschaffen, damit jeder eines jeden Kinder liebe, den Weisen sind die Frauen gemeinsam; die Knabenliebe wird empfohlen.<sup>31</sup> Die Frauen sollen dieselbe Kleidung tragen wie die Männer; Inzest ist nicht so tragisch.<sup>32</sup> Geldwirtschaft<sup>33</sup> und Privateigentum<sup>34</sup> gibt es nicht. Gegen Platon habe er seine Staatslehre geschrieben, die Verfassung des alten Sparta habe er als Stoff benutzt.

Das »Weltbürgertum« Zenons ist also Teil eines umfassenden gesellschaftskritischen und utopischen Entwurfs. Er enthält als Verfassungsforderung (*Politeia*) für den Weltbürgerstaat

- die Gleichstellung von Mann und Frau: sie können die gleiche ethische »Bestheit« erreichen;<sup>35</sup>
- die Kritik der Sklaverei: sie ist gegen die Natur, auch das Herr-Sein ist sittlich schlecht;<sup>36</sup>
- die Kritik an der Abwertung von Rassen oder der Barbaren.

Diese Forderungen sind später, in veränderter Form, in das römische Recht eingegangen. Die Feststellung, wie alt diese Forderungen sind, lehrt auch, wie wenig die philosophische Formulierung und selbst die schon rechtlich gefaßte Forderung an sich wirksam ist.

28 Zu den Problemen von Abfassungszeit und Vortragszeit vgl. Jones, a.a.O.

30 SVF I frg. 259. Alle genannten Fragmente sind sicher für Zenons Staatslehre durch Zitat des Titels bezeugt.

31 SVF I frg. 269; vgl. 270; vgl. 264.

32 SVF I frg. 257; 256 (mit Hinweis auf den Mythos von Oedipus und Iokaste).

33 SVF I frg. 268: für die Staatslehre bezeugt.

34 Für Zenon nicht bezeugt, aber zu erschließen, vgl. Pöhlmann, Soziale Frage I, S. 89f.; vgl. die »gemeinsame Weide« in frg. 262.

35 Diogenes Laertios 7, 175; vgl. 6, 12: Antisthenes, der Kyniker, über das Thema: Die Bestheit von Mann und Frau ist einunddieselbe.

36 Diogenes Laertios, 7, 121f.; vgl. 6, 16: Antisthenes, über Freiheit und Sklaverei.

2.3 Die Grundlage der stoischen Staatslehre<sup>37</sup>

Die Grundlagen dieser Staatslehre sind die Begriffe »Natur« und »Vernunft«. Als feine Materie ist Vernunftstoff durch die ganze Natur verteilt. Die Natur ist ungeschaffen, ewig und vernünftig. »Dem Gesetz der Natur folgen« heißt »der Vernunft folgen«. Der ethische Grundsatz der Stoa lautet deshalb: »Lebe in Übereinstimmung mit dem Logos« (ὁμολογουμένως ζῆν), mit der Natur versöhnt.<sup>38</sup> Das Naturgesetz ist göttlich. Jeder Mensch kann es unmittelbar, ohne Offenbarung und Mittler, erkennen.<sup>39</sup> Es ist allgemein bekannt.

Dieses stoische »Naturrecht« ist die philosophische Grundlage der Menschenrechte. Alle Menschen haben nämlich Anteil an dieser Weltvernunft. Deshalb, als vernünftige Glieder derselben Welt, sind alle Menschen gleich. Über dieser allgemeinen rationalen Natur sitzt die jedem einzelnen Menschen besondere »Maske« (*persona propria*), darüber die »Maske« von Zufall und Zeit und schließlich, was der eigene »freie« Wille als »Maske« sich wählt.<sup>40</sup> In diesem »Rollenmodell« versucht der Stoiker, Allgemeinheit und Individualität zu verbinden. Das Subjekt, das Besondere, das Selbst und die Freiheit des einzelnen Menschen soll nicht in der Gleichheit des *genus humanum* untergehen.<sup>41</sup>

37 Während §2.1–2.2 eine einzige Schrift Zenons punktuell vorzustellen suchte, wird in §2.3 eine breite Übersicht über die wichtigen und typischen Lehrstücke der Stoa gegeben; eine historische Differenzierung oder eine umfassende Interpretation ist in beiden Fällen an diesem Orte nicht möglich.

38 SVF I frg. 179; *conciliatio naturae*: frg. 181; *naturam sequi*: Seneca, epist. 90,4f. mit Schilderung des »Naturstandes«; als Quelle wird Poseidonios zitiert.

39 Diogenes Laertios 7, 88: »Der gemeinsame Nomos, der ja ist der richtige Logos, geht durch alles hindurch, ist derselbe wie Zeus« (=SVF I 166); vgl. Cicero, de natura deorum 1, 36; SVF I 162: hier sind die christlichen Autoren genannt, die diese Begriffsreihe übernahmen; bes. Cicero, de re publica 3, 22, 33, tradiert bei Lactanz, institutiones divinae 6, 8, 6–9.

40 Cicero, de officiis 1, 30, 107: *Intellegendum etiam est duabus quasi nos a natura indutos esse personis: quarum una communis est ex eo, quod omnes participes sumus rationis (...), altera autem quae proprie singulis est tributa (...)* (1, 32, 115) (...) *tertia adiungitur, quam casus aliqui aut tempus imponit quarta etiam quam nobismet ipsi iudicio nostro accomodamus.*

41 So besonders in der Philosophie Senecas, vgl. H. Cancik, Untersuchungen zu Senecas Epistulae morales, 1967. – O. Dann (Art. Gleichheit, a.a.O. S. 100f) übernimmt das Klischee von der individualistischen Stoa und belegt es mit Stellen, die diesem Klischee widersprechen: »(...) in der Stoa (...), in der der Begriff einer Gleichheit aller vernünftigen und tugendhaften Menschen als Glieder des Kosmos und Teilhaber des göttlichen Logos ausgebildet wurde, der jedoch nicht sozialpolitisch sondern individuell-moralisch akzentuiert war.« Der Umstand, daß die Stoa die Begriffe der Person, der Innerlichkeit, des Individuums, des Selbst als des Inbegriffs menschlicher Identität entwickelt hat, braucht indessen ihre

Von Natur aus sind alle Menschen miteinander verwandt,<sup>42</sup> in religiöser Sprache: alle Menschen sind Gottes Kinder und deshalb Brüder.<sup>43</sup> Dies sind die anthropologischen Grundlagen des Weltbürgerturns, des stoischen Kosmopolitismus. Die Stoiker waren Internationalisten: »ich bin doch nicht für einen einzigen Winkel geboren, mein Vaterland ist die ganze Welt.«<sup>44</sup> Rassen- und Standesgrenzen ändern daran nichts: auch der Sklave ist Mensch, haben die Stoiker gesagt, er ist Bruder. Gewiß haben auch die Stoiker gesehen, daß ihre Ideale und Sprüche nicht Realität sind – sie haben tapfer wenigstens weiter gesagt: das ist *contra naturam*. Einige haben auch an der praktischen Realisierung gearbeitet. Am Anfang der Geschichte, haben die Stoiker gesagt, war die ursprüngliche Gleichheit der Menschen Wirklichkeit. Sie lebten einfach und glücklich. Sie hatten alles gemeinsam (*in commune*), kein Privateigentum und brauchten nicht viel: denn sie folgten der Natur.<sup>45</sup> So sollte es wieder sein; romantische Phantasie nur, aber: Dieses geschichtsphilosophische Konstrukt vom Naturstand hat Jean Jacques Rousseau (1712–1778), direkt aus den antiken Quellen schöpfend, dem 18. Jahrhundert neu verkündet.<sup>46</sup> Die romantische Phantasie des Philosophen traf sich mit Spekulationen der Juristen über das *Naturrecht* und konnte gegen den Adam-Mythos und das Dogma der Erbsünde gewendet werden.<sup>47</sup>

Das klassische stoische *Naturrecht* unterscheidet sich vom christlichen (»relativen *Naturrecht*«) in folgenden Punkten:

– keine Schöpfung: die Welt ist ewig, und die Geschichte hört nicht

---

Aussagen zur Rechts- und Staatsphilosophie nicht zu verdunkeln. Schon Julius Kaerst, *Geschichte des Hellenismus II*,<sup>2</sup>1926, hat die »Gemeinschaftsidee« als Zentrum des stoischen Systems gegen dieses Klischee verteidigt: S. 123 Anm. 1.

42 Areios Didymos, SVF II, frg. 528. – Auf der Einheit der Menschheit beruht die Möglichkeit der stoischen Universalgeschichtsschreibung, die, »natürlich« auch die Geschichte der »Naturvölker« – gerade ihrer Nicht-Kultur wegen – und die Barbaren – ihre Weisheit ist Beweis für die Allgemeinheit der Vernunft – einbezieht. Vgl. Cancik zu Diodor, s.o. Anm. 28.

43 Seneca, epist. 44, 1; Epiktet, *Dissertationes* 1, 13, 3f.

44 Seneca, epist. 28, 4: *non sum uni angulo natus, patria mea totus hic mundus est*. – Frühestes Zeugnis für den Terminus Kosmopolit ist, wenn authentisch, Diogenes, der Kyniker, bei Diogenes Laertios 6, 63; vgl. 6, 72. Dasselbe wird von Sokrates berichtet: Cicero, *Tusculanen* 5, 37, 108.

45 Seneca, epist. 90, 38; vgl. Pöhlmann, *Aus Altertum und Gegenwart*, S. 204f.

46 Besonders Seneca, epist. 90, hatte eine erhebliche Wirkung. Vgl. Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Frage*, S. 88, der Dikaiarch als Quelle Rousseaus ansetzt. Vgl. K. Weigand, *Rousseaus Schriften zur Kulturkritik*,<sup>2</sup>1971, S. LXVIf.

47 Das Prae-Adamitenproblem war schon im 17. Jh. durch die historische Forschung aufgedeckt worden: Isaac La Peyrère, *Prae-Adamitae*, 1655.

- auf; aus nichts wird nichts; es kann nicht etwas zunichte werden;<sup>48</sup>
- kein transzendenter Schöpfer jenseits der Welt: die Vernunft ist *in* der Welt; die Welt ist die gemeinsame Stadt und Bürgerschaft (*civitas*) der Götter und Menschen;<sup>49</sup>
  - kein (Quasi-)Dualismus, kein Teufel: die Materie ist nicht der Anti-Gott; auch Gott ist Materie; es gibt keine metaphysische Spaltung von Form und Stoff, Geist und Materie;
  - kein Bruch in der Gutheit von Natur und Mensch: im Menschen ist ein »göttlicher Same«, ein Fünklein; das Licht der natürlichen Vernunft ist nicht durch einen Urfall verdunkelt, die Vernunft kann das Gesetz der Natur erkennen. Die Natur treibt uns zum Guten;
  - keine »negative Gleichheit«<sup>50</sup> aufgrund der gleichen Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit.

Der stoische Begriff von Natur und Naturrecht ist, wie diese Gegenüberstellung zeigt, kein platter Naturalismus oder gar Biologismus. Er ist eine mühevoll, geschichtlich bedingte, philosophische Konstruktion.<sup>51</sup> Auch der viel getadelte Optimismus der Stoiker ist nicht naive Verharmlosung des Bösen und des Leidens; er ist nicht Übermut und Stolz, der die Schwäche und Gebrochenheit des Menschen einfach nicht anerkennen will, sondern ein durchaus reflektierter, eher heroischer und tragischer Versuch. Ungeachtet seiner metaphysischen Färbung und der logischen Zwänge, mit denen er deduziert wird, beruht der stoische Naturbegriff auf einer besonderen Art der Welterfahrung. Dies wird im Ansatz der stoischen Ethik deutlich. Sie beginnt mit einem »Urtrieb«, der das frisch geborene Lebewesen dazu treibt, sich selbst zu erhalten (zu bewahren), sich selbst zu lieben, bei sich »heimisch«, nicht »entfremdet« zu sein.<sup>52</sup> Die frühe Kindheit ist die »Erfahrung«, von der die stoische Ethik ausgeht.

*Cato* beginnt seine ethische Prinzipienlehre folgendermaßen:<sup>53</sup>

48 Marc Aurel 4, 4.

49 Cicero, *de finibus* 3, 19, 64.

50 Der Begriff stammt von Troeltsch, *Soziallehren* I 60ff; S. 65: »Das Christentum wird immer instinktiv sich ablehnend verhalten gegen alle Gleichheitsideen. [...] Hier liegt der Gegensatz gegen das rationalistische stoische Ideal, das wenigstens für den Urstand das Prinzip der abstrakten Gleichheit aus dem Vernunftbesitz aller folgert.«

51 Gegen Troeltsch, *Soziallehren* I 52–58.

52 Diogenes Laertios 7, 84, beginnt die Ethik mit den Begriffen πρώτη ὀμῆ – τηρεῖν ἑαυτό – πρώτον οἰκείον – ἀλλοτριῶσαι. Ebenso *Cato* bei Cicero, *de finibus* 3, 5, 1. Vgl. SVF III frg. 178–189; Chrysipp wird nachgesagt, er habe dieses Prinzip zu Tode geritten und in jedem Buch über Physik und Ethik die *prima conciliatio* »sogleich nach der Geburt« dargelegt: Plutarch, *de Stoicorum repugnantia* 12 = SVF III 179.

53 Cicero, *de finibus* 3, 5, 16: *simulatque natum sit animal – hinc enim est ordiendum.*

»Sobald ein Lebewesen geboren ist – von hier nämlich muß man anfangen – ist es mit sich selbst versöhnt und gehalten, sich selbst zu bewahren und seinen Stand und das, was seinen Stand bewahrt, zu lieben.«

Die Kleinen lehren uns die »Stimme der Natur«<sup>54</sup>; sie werden »von Natur aus« von den Eltern geliebt: »Von diesem Ausgangspunkt ausgehend, verfolgen wir die gemeinsame Gesellung des Menschengeschlechtes.«

Der Staat erscheint in dieser Theorie als Ausdruck eines natürlichen Bedürfnisses und eines Willens zur Gemeinschaft,<sup>55</sup> nicht als Instrument zur Herrschaft oder Organisation der arbeitsteiligen Polis, sondern: die Familie weitet sich zur Nachbarschaft, zur Bürgerschaft und bruchlos zur Weltbürgerschaft.<sup>56</sup> Die Selbstliebe des Neugeborenen, sein »Urvertrauen«, weitet sich zu einer Menschenliebe im Zeichen des Eros, zum Vertrauen in eine Welt, die kein Gott mit Vernichtung bedrohen kann. Das ist die anthropologische Grundlage des stoischen Kosmopolitismus.

Dies sind ungewöhnlich schöne Worte, etwas abgewetzt inzwischen. Wie sich diese Worte zur Wirklichkeit verhielten, ist, wie gesagt, nicht Gegenstand dieser »Ideengeschichte«. Sicher ist, daß die Kategorie *contra naturam* einerseits Protest barg, daß andererseits der Satz von der Gleichheit der Menschen die Vereinheitlichung des Reiches mindestens *ex eventu* rechtfertigte. Mindestens ein schlechtes Gewissen konnte geschaffen werden. Ein römischer Jurist, *Papinianus*, bemerkt bei der Untersuchung des »Standes der Menschen«:

»In vielen Bestimmungen unseres Rechtes ist die Lage der Frauen schlechter als die der Männer.«

Hier ist das Prinzip der Gleichheit wenigstens als juristisches Problem festgeschrieben worden.<sup>57</sup>

54 Cicero, de finibus 3, 19, 62: *naturae ipsius vocem videmur audire.*

55 Cicero, de finibus 3, 19, 63: *natura sumus apti ad coetus concilia civitates.*

56 Cicero, de officiis 3, 6, 27: *parentes et fratres – cives – homines.* Vgl. die sogenannten Pflichtenkreise, z.B. bei Antipater von Tarsos.

57 Papinian, Quaestiones B. 31, in Degesten 1, 5, 9: *In multis iuris nostri articulis deterior est condicio feminarum quam masculorum.* Ob Papinian selbst diesen Zustand mißbilligte, ist diesem Satz nicht zu entnehmen.



### 3 Römisches Natur- und Menschenrecht

#### 3.1 Der Ort von Menschenrechten im System des römischen Rechtes

Der römische Rechtsgelehrte *Gaius* (2. Jh. n. Chr.) entwirft zu Beginn seiner Einführung in das römische Recht folgende Gliederung seines Stoffes:<sup>58</sup>

»Alle Völker, die von Gesetzen und Sitten geleitet werden, brauchen teils ihr besonderes, teils das allen Menschen gemeinsame Recht. Denn welches Recht sich ein jedes Volk selbst eingerichtet hat, das ist ihm eigentümlich und wird *ius civile* genannt, als das besondere Recht eben dieser Bürgerschaft (*civitas*). Was aber die natürliche Vernunft (*naturalis ratio*) unter allen Menschen eingerichtet hat, das wird bei allen Völkern in gleicher Weise geschützt und wird *ius gentium* genannt, als das Recht, das alle Völker (*gentes*) gebrauchen. Das römische Volk gebraucht deshalb teils sein besonderes, teils das allen Menschen gemeinsame Recht.«

Dem besonderen, partikularen Recht der einzelnen Staaten wird also ein universales Recht entgegengesetzt, das in allen Staaten und Völkern gilt.<sup>59</sup> Dieses allgemeine Recht entsteht teils aus der empirisch feststellbaren Übereinstimmung der Völker, teils aus Natur und Vernunft.

Diese Grundlegung des römischen Rechtes benutzt zentrale Begriffe der stoischen Philosophie: *natura, ratio, lex communis*<sup>60</sup>, *con-*

58 Gaius, Institutiones 1, 1, 1 = Digesten 1, 1, 9: *Omnes populi qui legibus et moribus reguntur partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utuntur; nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium est vocaturque ius civile, quasi ius proprium civitatis; quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur. Populus itaque Romanus partim suo proprio, partim communi omnium iure utitur.* Text und Kommentar: M. David/H.L.W. Nelson, Gai institutionum commentarii IV, 1954; H.J. Mette, *Ius civile in artem redactum*, 1954, bes. zur Methode des Gaius. Der stoische Einfluß auf Gaius wird von David/Nelson folgendermaßen beschrieben: »Wir finden somit in der stoischen Ethik nicht nur einen Vorläufer des von Gaius verwendeten Terminus *commune omnium ius* zurück, sehen vielmehr auch, daß Gaius einem auf Chrysipp zurückgehenden Gedankengang zu folgen scheint.«

59 Eine Dreiteilung des Rechtes in *ius naturale, ius gentium, ius civile* bietet Ulpian, Institutiones I, in: Digesten 1, 1, 1, 3. Für eine genauere Bestimmung und Geschichte der einzelnen Begriffe und Systeme sei auf David/Nelson und die dort angeführte Literatur verwiesen.

60 Vgl. Diogenes Laertios 7, 88: Chrysipp über den κοινός νόμος, ὅσπερ ἔστιν ὁ ὁμοῦ λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος. SVF III frg. 317 = Cicero, de legibus, 1, 35: *lex quae est recta ratio in iubendo et vetando.*

*sensus omnium*<sup>61</sup>. Die Verbindung von stoischer Rechtsphilosophie und römischer Jurisprudenz geht vielleicht bis in das zweite vorchristliche Jahrhundert zurück.<sup>62</sup> Zur Zeit Ciceros ist die Vorstellung, daß alle Menschen eine Rechtsgemeinschaft bilden und dieser das Natur-Gesetz (*lex naturae*) zugrundeliegt, voll ausgebildet.<sup>63</sup> Von Natur aus besteht »eine Art Bürger-Recht« (*quasi ius civile*) unter den Menschen.<sup>64</sup>

*Dieses Weltbürgerrecht ist der Ort, den die Menschenrechte im modernen Sinne im System des römischen Rechtes einnehmen.*

Der Begriff *ius humanum* selbst findet sich, soweit ich sehe, in juristischen Texten nicht, wohl aber, wie wir sehen werden (§ 3.2), in rechtsphilosophischen Texten. Durch die Aufnahme in das positive römische Recht erhielten einige ausgewählte – und dabei entschärfte – Sätze der stoischen Rechts- und Gesellschaftsphilosophie eine neue Qualität.<sup>65</sup> Ein Altertumswissenschaftler der Weimarer Republik beschrieb den Umschlag von philosophischer Spekulation zu positivem Recht mit einem drastischen Vergleich:<sup>66</sup> »Wir können wohl sagen, das *ius naturale* der Römer verhält sich zum stoischen *ius naturale* wie das sozialdemokratische Programm, wie es sich etwa in Marxens Kommunistischem Manifest oder im Gothaer Programm (von 1875) darstellt, zu den »Menschenrechten« der französischen Revolution, welche die Voraussetzungen und Grundlagen zur Idee des modernen Sozialismus geschaffen hat.«

Die juristischen Konsequenzen dieses Fortschritts – um von den faktischen zu schweigen – sind freilich schwer faßbar.<sup>67</sup> Immerhin ist nun wenigstens offiziell erklärt, daß die rechtliche Lage der Frau schlechter sei als die der Männer. Natürlich wurde ihre Lage durch diese Erklärung an sich nicht verbessert, aber die *Möglichkeit* von

61 Vgl. Cicero, Tusculanen 1, 30: *Omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est.*

62 Q. Aelius Tubero bei Gellius 1, 22, 7.

63 Cicero, de officiis 3, 6, 27: *una continemur omnes (= die communis humani generis societas) et eadem lege naturae*; vgl. 3, 5, 23.

64 Chrysipp bei Cicero, de finibus 3, 20, 67: *Quoniamque ea natura esset hominis, ut ei cum genere humano quasi civile ius intercederet.*

65 Beachte vor allem die Aufnahme von Chrysipps Rechtsphilosophie in die Institutionen des Marcianus und von dort in die Digesten (1, 3, 2): Die Lehre des Gaius, die ursprünglich natürlich als ein Lehrbuch keinen offiziellen Status besaß, wurde in der Spätantike den Sätzen des Papinian, Paulus, Ulpian, Modestin gleichgestellt und wurde damit verbindlich (Codex Theodosianus 1, 4, 3). Naturrechtliche Sätze, die in die Institutionen Iustinians (6. Jh. n. Chr.) aufgenommen wurden, haben mindestens prinzipiell dieselbe juristische Geltung wie die Digesten und der Codex Iustinianus: s. R. Sohm, Institutionen des römischen Rechts, <sup>5</sup>1894, S. 7.

66 M. Mühl, Menschheitsidee, 47f., im Anschluß an J. Kaerst, Geschichte des Hellenismus II<sup>2</sup>, 128f., 131ff.

67 Besonders umstritten sind die ideellen und ökonomischen Gründe für das Ende bzw. die verschiedenen Umwandlungen der Sklaverei.

»Gleichheit vor dem Gesetz ohne Ansehn des Geschlechtes« war nunmehr im geltenden Recht enthalten. Das greift weiter und tiefer ins praktische Leben als der Satz Pauli, »im Herren« gebe es nicht Mann noch Weib,<sup>68</sup> zumal da in der christlichen Religion nicht einmal eine sakralrechtliche Gleichberechtigung durchgeführt werden konnte.

In einem wichtigen römischen Gesetzbuch ist nun wenigstens offiziell erklärt, daß die Sklaverei gegen das Naturrecht ist.<sup>69</sup>

»Nach dem Naturrecht sind *ursprünglich* alle Menschen frei geboren.« Im Naturstand, wie die stoische Gesellschaftslehre ihn konzipierte, sind die Menschen gleich und frei. Natürlich wurde durch diese Konstruktion *an sich* die Lage der unfreien Bevölkerung nicht verändert. Aber es werden nun doch wenigstens Gesetze gegen Willkür und Brutalität in der Behandlung von Sklaven gemacht.<sup>70</sup> Jenes *contra naturam* enthält einen grundsätzlichen Protest. Die christliche Deutung der Sklaverei als Sündenstrafe und aus quietistischem Standesdenken führte, wie die Geschichte der Sklaverei in Nord-, Mittel- und Südamerika lehrt, nicht notwendig zur »Befreiung«,<sup>71</sup>

In das römische Recht ist die Lehre vom ursprünglichen Naturstand des Menschen und von der Verwandtschaft (*cognatio*) aller Menschen untereinander aufgenommen worden.<sup>72</sup> Ebenso die Sätze:

»Nach dem natürlichen Recht sind alle frei geboren«,<sup>73</sup> und: »Was das natürliche Recht angeht, sind alle Menschen gleich«. <sup>74</sup> Das ist auf lateinisch: *Iure naturali omnes homines liberi nascuntur et aequales sunt*. In einem neulateinischen Dialekt klingt das, nach mehr als eineinhalb Jahrtausenden, so: »Les hommes naissent et demeurent

68 Paulus, Gal. 3, 28.

69 Ulpian in: Digesten 1, 1, 4 = Institutionen 1, 5, pr.: *Quae res (scil. manumissio) a iure gentium originem sumpsit, utpote cum iure naturali omnes liberi nascerentur; nec esset nota manumissio, cum servitus esset incognita; (...) et cum uno naturali (Institut.: communi) nomine homines appellarentur; iure gentium tria genera esse coeperunt: liberi, et his contrarium servi et tertium genus liberti.* – Vgl. Ulpian (?) in: Institutionen 1, 2, 2: *iure enim naturali ab initio omnes homines liberi nascebantur*. Vgl. Tryphonius in: Digesten 1, 5, 4: *servitus est constitutio iuris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subicitur*.

70 Vgl. Gaius, Institutionen 1, 53: *Sed hoc tempore (scil. seit Einführung der Gesetze gegen Willkür und Brutalität in der Behandlung von Sklaven) neque civibus Romanis nec ullis hominibus (...) licet supra modum et sine causa in servos suos saevire*.

71 Vgl. Anm. 1.

72 Paulus und Modestinus, in: Digesten 1, 1, 3: *inter nos cognationem quandam natura constituit*.

73 Digesten 1, 1, 4: s.o. Anm. 69.

74 Ulpian, 45. Buch an Sabinus, in: Digesten 50, 17, 32: *quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt*.

rent libres et égaux en droits.« Das ist der erste Artikel der französischen Erklärung der Menschenrechte aus dem Jahre 1789.

### 3.2 ius humanum

Auch das Wort »Menschen-Recht« (*human rights, droits de l'homme*) wird der stoischen Rechtsphilosophie verdankt.

Wenige Jahre vor seinem Tode, etwa 63/64 n. Chr., schrieb *Seneca* ein Werk »Über Gut-Taten« (*de beneficiis*). Darin behandelt er wieder einmal eine schon damals alte Frage:<sup>75</sup> Kann der Unfreie seinem Besitzer eine Guttat erweisen? Muß der Herr dem Sklaven dafür dankbar sein? *Seneca* antwortet:<sup>76</sup>

»Wer leugnet, daß ein Sklave je einem Herrn eine Guttat erweisen kann, ist unkundig des Menschenrechtes (*ignarus est iuris humani*); es kommt nämlich darauf an, wes Geistes der ist, der leistet, nicht wes Standes (*animi – status*). Niemandem ist die sittliche Leistung verschlossen; allen steht sie offen, alle läßt sie zu, alle lädt sie ein: sowohl Freigeborene als auch Freigelassene, wie Sklaven und Könige und Verbannte. Sie wählt nicht nach Palast und Steuerquote: mit dem bloßen Menschen begnügt sie sich (...) (4) Es kann (auch) der Sklave gerecht sein, er kann tapfer, kann hohen Geistes sein [...].«

Stoische Innerlichkeit, Gesinnungsethik und die Lehre von der ursprünglichen, »natürlichen« Gleichheit und Freiheit der Menschen zerstören die Standesethik. Die Menschheit ist eine Einheit (*unitas*) und Gemeinschaft (*societas*); sie ist Träger des *ius humanum*.<sup>77</sup>

Auch hier beunruhigt die Diskrepanz zwischen Anlaß und Ergebnis: ein *ius humanum* muß konstruiert werden, damit der Sklave seinem Herrn etwas Gutes antun und dieser jenem dankbar sein darf! Andererseits: hier zum ersten Male, wenn ich recht sehe, wird der Ausdruck »Menschen-Recht« fast als technischer Begriff gebraucht, juristisch gefaßt, philosophisch begründet.<sup>78</sup>

75 *Seneca* bezieht sich u. a. auf *Chrysipp* (*Seneca, de beneficiis* 3, 22, 1 = SVF III frg. 351) und *Hecaton* (*Seneca, de beneficiis* 3, 18, 1); vgl. *Aristoteles* über die Freundschaft zwischen Herren und Sklaven: s. o. Anm. 9.

76 *Seneca, de beneficiis* 3, 18. Zum Thema »*Seneca* und die Sklaven« vgl. *Will Richter, Seneca und die Sklaven*, in: *Gymnasium* 65 (1958), 196–218; *R. Rieks, Homo, humanus, humanitas* (Diss. Tübingen 1964), München 1967, bes. S. 102ff., wom.E. die juristische Sprache und Absicht unserer Stelle nicht genügend beachtet ist; beachte z. B.: *de benef.* 3, 18, 1; 3, 19, 1; 3, 20: *mens sui iuris est*.

77 *Seneca, de benef.* 4, 18; s. *Voigt, Naturrecht I* § 86.

78 a) Lange vor *Seneca* wurde der Gegensatz *ius/lex humanum/-na – divinum/-na* aufgestellt: s. *Ehlers, Art. humanus* in: *Thesaurus linguae Latinae VI* 3, Sp. 30–85, II: *de iure*, A 1: opp. *divinum*. – *Ius hominum* ohne Gegensatz zu *deorum*: *Cicero, de oratore* 1, 56: *de communi civium, de hominum, de gentium iure*.

#### 4 »Die neuen Griechen und Römer«

1. Die Autoren, Texte, Theorien, die hier vorgestellt wurden, waren den Männern bekannt, von denen die Erklärung der Menschenrechte beraten und beschlossen wurde.

Stoische Philosophie, Naturrecht, römische Republik sind das antike Gewissen dieser bürgerlichen Revolution.<sup>79</sup>

Das römische Recht war geltendes Recht, unübersehbar kommentiert, exzerpiert, rationalisiert. Plutarch und Livius, Cicero und Seneca waren fester Bestandteil bürgerlicher Bildung, zumal da sie durch Amyot (1513–1593), Montaigne (1533–1592), Lipsius (1547–1606), Grotius (1583–1635), Montesquieu (1689–1755) längst in die nationalsprachliche Literatur aufgenommen waren.

*Hugo Grotius*, der Vater des modernen Völkerrechts, gründete deshalb sein Werk auf der (neu-)stoischen Philosophie. In den Prolegomena zu *De iure belli et pacis* (1608; 1625) wird die stoische Lehre von der »Einhausung des Menschen« οἰκείωσις ausführlich dargestellt, immer wieder Cicero zitiert, dazu Thukydides, Platon, Aristoteles, Ennius, Varro, Horaz, Plutarch, Dion von Prusa – und keine Bibelstelle, obschon Grotius sich doch ausdrücklich zum christlichen Glauben bekennt. Das »klassische Naturrecht« der Neuzeit hat sich von der »Verbindung mit der kirchlichen Dogmatik und Ethik, dem kirchlichen Mythos der Urgeschichte« emanzipiert.<sup>80</sup>

Bei *Rousseau* fand man deshalb die antike Lehre vom Naturstand.<sup>81</sup> In der Encyclopädie wurden auch abgelegene Traditionen verfügbar gemacht, wie z.B. die Staatslehre des Zenon von Kiton durch Diderot (§ 2.1). So kam es, daß Joachim Heinrich Campe aus Braunschweig im August 1789 ausrief:

b) Der Ausdruck *ius humanum* allein ist frühestens nachweisbar seit augusteischer Zeit: Livius 9, 1, 8: *si nihil humani iuris relinquitur inopi*, wo jedoch folgt : *at ego deos confugiam*; vgl. 5, 37, 4: *violatoribus iuris humani*; Seneca d. Ältere, contr. 1, 1, 14: *ius generis humani*; Seneca, Oedipus 1026: *iuris humani decus* (Inzesttabu); Seneca, de beneficiis 7, 19, 8: *intercisa iuris humani societas* (scil. *crudelitate*); Petron 79, 9; Plinius, naturalis historia 28, 6. – Tertullian, ad Scapulam 2,2: *Tamen humani iuris et naturalis potestatis est unicuique quod putaverit colere*; diese Forderung des Christen nach Religionsfreiheit wird, zur Abwehr christlicher Intoleranz, zitiert von Diderot, Art. »Intoleranz« in seiner Enzyklopaedie.

c) Die Stelle Seneca, de beneficiis 3, 18 scheint in den Studien zur Entstehung der Menschenrechte nicht beachtet zu sein. In dem gewaltigen Werke von Voigt ist sie nicht behandelt, er führt nicht einmal das Stichwort *ius humanum* im Register auf.

79 Vgl. Ernst Bloch, Naturrecht, S. 80. Das antike Gewissen blieb nicht auf den »dritten Stand« beschränkt, wie das Beispiel von Babeuf lehrt.

80 Referiert nach Troeltsch, a. a. O., S. 762ff. mit Anm. 416.

81 Rousseaus Quellen waren u.a. Seneca und Dikaiarch von Messene, s.o. Anm. 46.

»Ob es wirklich wahr ist, daß ich in Paris bin? Daß die neuen Griechen und Römer, die ich hier um und neben mir zu sehen glaube, wirklich vor einigen Wochen noch Franzosen waren!«<sup>82</sup>

2. Vor diesem allgemeinen humanistischen Bildungshintergrund heben sich einige unmittelbare Verbindungen zwischen antiker Tradition und der Erklärung der Menschenrechte ab.

Im Sommer des Jahres 1789 arbeitete das 6. Büro einen Entwurf aus, der den Debatten der Nationalversammlung über die Erklärung der Menschenrechte zugrundelag.<sup>83</sup> Der erste Artikel dieses Entwurfs lautet:

»Chaque homme tient de la nature le droit de veiller à sa conservation et le désir d'être heureux.«

»Jeder Mensch besitzt von der Natur das Recht, auf seine Selbsterhaltung bedacht zu sein, und die Sehnsucht, glücklich zu sein.«

Dieser Entwurf zu Artikel 1 der Menschenrechtserklärung enthält, deutlicher als die dann verabschiedete Formulierung, die stoische Lehre von der ursprünglichen Selbstliebe des Menschen, die von der Natur gewollt und deshalb gut ist.

Die lateinische Fassung, die Cicero der Lehre von der *prima conciliatio* gegeben hat, kommt der neulateinischen Formulierung des 6. Büros von 1789 auch sprachlich recht nahe:<sup>84</sup>

*simulatque natum est animal – hinc enim ordiendum – ipsum sibi conciliari et commendari ad se conservandum (scil.: placet Stoicis).*

Stoisch ist auch der Begriff »Natur«, die die Menschen mit den Fähigkeiten ausstattet, sich selbst zu bewahren, sein Wohl-Sein zu besorgen und seine Fähigkeiten in Freiheit zu entfalten.<sup>85</sup> Natur, nicht Schöpfer, Sehnsucht nach Glück, nicht Seelenheil und Himmlslohn sind die Grundlagen dieses Entwurfs.

82 J.H. Campe, Briefe aus Paris zur Zeit der Revolution, Braunschweig 1790, zitiert in: Alfred Stern, Der Einfluß der französischen Revolution auf das deutsche Geistesleben, 1928, S. 19. Zu Campe als Schulreformer vgl. U. Herrmann, Der Streit zwischen Schule und Kirche im ausgehenden 18. Jahrhundert als Säkularisationsprozeß, in: B. Gladigow (Hrsg.), Staat und Religion, 1981, S. 180–204, bes. S. 183ff.

83 Bulletin de l'Assemblée nationale 12; Referat – unter Auswertung weiterer primärer Quellen aus den Beratungen vom Sommer 1789 – bei Samwer, Die Erklärung, S. 178.

84 Cicero, de finibus 3, 5, 16: vgl. o. §2.3; vgl. SVF III frg. 178 = Diogenes Laertios 7,85: τὴν δὲ πρώτην ὁμῆν φασὶ τὸ ζῶον ἰσχεῖν ἐπὶ τὸ τηρεῖν εαυτὸ, οικειοσύνης αὐτῷ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς. – Zu »von Anfang an« vgl. den Hinweis auf den Naturstand des Menschengeschlechtes bei römischen Juristen: Anm. 69.

85 Entwurf des 6. Büros, Art. 2: »Pour assurer sa conservation et se procurer le bien-être, chaque homme tient de la nature des facultés: c'est dans le plein et entier exercice de ces facultés que consiste la liberté.«

3. Antike Tradition wirkte aber, damals, über die philosophischen und juristischen Sätze hinaus auch auf den Lebensstil der Menschen, und zwar auch auf den vierten Stand.

*François Noël Babeuf* wurde am 23.11. 1760 geboren. Sein Vater war ein desertierter Soldat und Gehilfe beim Salzsteueramt in Saint-Quentin, die Mutter ein Bauernmädchen und Heimarbeiterin. Am 5.10. 1794 erscheint zum ersten Male seine Zeitung unter dem Titel »Volkstribun« – »tribun du peuple«. Sein »plebeisches Manifest« stellt die römisch-plebeische Geschichte, wie Babeuf sie verstand, gegen die Geschichte von Moses, der das Volk Israel aus Ägypten führte:<sup>86</sup>

»Weg mit all diesen Wundergeschichten, mit all diesen Albernheiten! Die Eingebungen der republikanischen Gottheiten manifestieren sich ganz einfach als Verheißungen der Natur, des höchsten Gottes, im Herzen der Republikaner.«

Deshalb planten die »Verschwörer für die Gleichheit«, ihre Lehren als »Naturreligion« zu verkünden, als die Dogmen der Natur und Vernunft.<sup>87</sup>

Die »Verschwörung der Gleichen« sollte die Revolution fortführen und eine »Republik der Gleichen« schaffen. Dazu benutzt Babeuf, in beschränktem Ausmaße, antike Titel, römisches Recht,<sup>88</sup> historische Erinnerungen an die römische Republik,<sup>89</sup> die gute alte spartanische Verfassung und den Naturstand. Er polemisiert gegen ein angebliches Naturrecht auf Privateigentum; dies sei vielmehr die Quelle aller *Ungleichheit* unter den Menschen.<sup>90</sup> Die Bauern in der Picardie, der vierte Stand, die Leser des »tribun du peuple« müssen

86 *Tribun du peuple* Nr. 35, 30.11. 1795; Übersetzung: W. Grab (Hrsg.), *Die Französische Revolution. Eine Dokumentation*, 1973, S. 278–284, mit reicher Literatur auch zu Babeuf auf S. 319ff.

87 Vgl. Talman bei Grab, *Debatte*, 283.

88 Babeuf plante eine rechtsphilosophische Kritik dessen, »was man nennt *Droit naturel, Droit des gens, Droit civil*« – das ist die Einteilung in: *ius naturale, ius gentium, ius civile*, s.o. § 3.1.

89 Am 27. Mai 1797 wurden die Verschwörer für die Gleichheit zum Tode verurteilt. Gracchus Babeuf kam dem Arm des Gesetzes zuvor und erdolchte sich. Hat er den Tod des Cato Uticensis, des Stoikers und letzten Republikaners, nachahmen wollen? Dieser Freitod Catos in Utica – um Caesar zu entgehen – ist in der stoischen Literatur oft gefeiert: Vgl. z.B. Seneca, *de providentia* 2, 9–12. Ob Cato als Stoiker und Republikaner von Seneca und der ihm verwandten Tradition »richtig« verstanden wurde, ist zum Verständnis Babeufs als eines »neuen Cato« nicht entscheidend. Der neue Caesar (Bonaparte) steht 1797 in Italien.

90 Antike Tradition wurde ihm vermittelt u.a. durch die Enzyklopaedie, wo er also auch in Diderots Artikel »Griechen, Philosophie der« Zenons Staatslehre hätte lesen können, durch Gabriel Bonnot de Mably (1709–1785), *De la legislation ou principes des lois*, Amsterdam 1776 (dt.: Nürnberg 1779) und Morelly, *Code de la Nature. Partout chez le vrai sage*, Liege 1755 (dt. von Ernst Moritz Arndt, 1845).

das verstanden haben. Man muß auch die Symbolik seines Namenswechsels verstanden haben: *François Noël Babeuf* tilgte die Erinnerung an den heiligen Franziskus, den Apostel der Armen, und an den weihnachtlichen Ruf ›Noël‹ und nannte sich *Gracchus Babeuf*.

»Babeuf und die Antike« oder »Babeuf und die Religion« – dies sind nicht die wichtigsten Gesichtspunkte für das Denken und Wirken dieses Mannes, der durch seine Freunde<sup>91</sup> zu einem »Kettenglied des kommunistischen Gedankens« (*Albert Soboul*) geworden ist. Erwähnt sei nur, daß Babeuf als erster<sup>92</sup> das »Recht auf Arbeit« naturrechtlich deduziert aus dem Recht auf Leben.

### 5 Zusammenfassung

1. Die These von Karl Löwith, infolge ihrer christlichen Herkunft sei der erste Grundsatz der französischen Menschenrechtserklärung »gänzlich unvereinbar mit der heidnischen Staatslehre«, diese These ist unhaltbar. Der Satz »alle Menschen sind von Natur aus gleich und frei« ist sogar im römischen Recht enthalten; er war damit geltendes Recht im Heiligen Römischen Reich.

2. Der Artikel 1 in der französischen Menschenrechtserklärung und, stärker noch, im Entwurf des 6. Büros, beruht direkt auf stoischer Anthropologie und dem klassischen Naturrecht.

3. Die antiken Grundlagen der neuzeitlichen Menschenrechte sind:  
 a) Allgemein: philosophische und politologische Grundbegriffe (z. B. ›Vernunft‹ und ›Gleichheit‹; historische Analyse und spekulative Entwürfe von Verfassungen);  
 b) juristische Theorie (z. B. Aufbau des Rechts als Natur-, Völker-, Zivilrecht);  
 c) geschichtliche Tradition (athenische Demokratie; die spartanische Gleichheitsideologie; Agis und Kleomenes; Blossius und die Gracchen).

4. Die Menschenrechte sind, in antikisierendem Jargon gesprochen, stoisches Naturrecht für Menschen und *Weltbürgerrecht*.

5. Weder in der Antike, geschweige denn im 18. Jahrhundert haben die offiziellen Religionen eine positive und starke Bedeutung für die Entwicklung der Menschenrechte gehabt.

6. Folgende Worte, Begriffe und Formeln in der Menschenrechtsdiskussion sind antiken, vornehmlich stoischen Ursprungs:

91 Ph. Buonarrotti, *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf*, Brüssel 1828, Neuausgabe von G. Lefebvre, Paris 1957.

92 So V.M. Dalin, Ein unbekanntes Manuskript Babeufs (1961), in: Grab, 306; vgl. Dalin, Babeuf-Studien. Gedenkband aus Anlaß des 200. Geburtstages von Gracchus Babeuf am 23.11. 1960, Berlin 1961 (mit Auswahlbibliographie).



- a) Natur und Naturrecht; Naturstand und Gesellschaftsvertrag;
- b) Mensch und menschliches Recht; Vernunft und Person als Besonderheit der Individualität in der Gattung Mensch; Entfaltung der Persönlichkeit und Selbstbewahrung; Freiheit und Glück.
- c) Gleichheit als logisches, politisches, politologisches Prinzip; Gleichstellung der Frau; von Natur aus gleich und frei; angeboren, unveräußerlich, unverletzlich;
- d) und schließlich: menschliche Würde und aufrechter Gang.

### *Bibliographische Notiz*

#### *I. Recht und Rechtsgeschichte*

- K.A. Bettermann (Hrsg.) u.a., Die Grundrechte, 1954ff. (darin u.a. H.P. Ipsen, »Gleichheit«)
- E. Bloch, Naturrecht und menschliche Würde (1961), stw 1977 (einschließlich Antike)
- R. Dahrendorf, Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen, 1961
- O. Dann, Art. Gleichheit, in: O. Brunner (Hrsg.) u.a., Geschichtliche Grundbegriffe 2, 1975, 997–1046
- Chr. Dipper, Art. Freiheit und Gleichheit, in: ebd. 531–538
- G. Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (1895), <sup>4</sup>1927 (abgedruckt bei Schnur, s.u.)
- W.G. Kleinheyer, Art. Grundrechte, in Brunner (Hrsg.) u.a., Geschichtliche Grundbegriffe 2, 1975, 1047–1082
- G. Oestreich, Die Idee der Menschenrechte in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1965), <sup>5</sup>1974 (knappe Skizze auf 47 Seiten; die Antike fehlt fast völlig; ungenau in der Darstellung der geistesgeschichtlichen Entwicklung)
- Ders., Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß (1968), <sup>2</sup>1978 (mit reicher Literatur)
- S.-J. Samwer, Die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789/91, 1970 (mit Synopse der wichtigsten Fassungen)
- J. Sandweg, Rationales Naturrecht als revolutionäre Praxis. Untersuchungen zur Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789, 1972
- W. Schieder, Art. Brüderlichkeit, in: O. Brunner (Hrsg.) u.a., Geschichtliche Grundbegriffe 1, 1972, 552–581
- J. Schlüter, Der Gleichheitsbegriff im Naturrecht der französischen Aufklärung, Diss. Frankfurt 1974
- R. Schnur (Hrsg.), Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, 1964 (mit Beiträgen von Jellinek, Boutmy, Hashagen, Vossler, Welzel, Bohatec)
- J. Schwartzländer (Hrsg.), Menschenrechte. Aspekte ihrer Begründung und Verwirklichung, 1978 (mit Beiträgen von Heintel, Schild, Ryffel, J. Neumann, Tödt, Ermacora u.a.; ohne Berücksichtigung der antiken Voraussetzungen)
- A. Verdross, Abendländische Rechtsphilosophie, 1958
- Ders., Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie, <sup>2</sup>1948
- M. Voigt, Die Lehre von jus naturale, aequum et bonum und jus gentium der Römer, 1856–1875
- E. Wolf, Das Problem der Naturrechtslehre. Versuch einer Orientierung (Freiburger Rechts- und Staatswissenschaftliche Abhandlungen, Bd. 2), <sup>3</sup>1964 (mit reicher Dokumentation; klare Systematik)

*II Die antiken Grundlagen*

- G. Abel, Stoizismus und Frühe Neuzeit. Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik, 1978; rezensiert von R. Schnur, in: *Der Staat* 18 (1979), S. 466–468
- J. v. Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta I-IV*, 1905ff. (Abkürzung: SVF frg. ...)
- A. Buck, *Die Rezeption der Antike in der romanischen Literatur der Renaissance*, 1976 (S. 104ff.: Stoizismus)
- Corpus Iuris Civilis, Hrsg. v. P. Krüger/Th. Mommsen 1911 (Abkürzung: Dig. = Digesten, Inst. = Institutionen)
- L. Edelstein, *The meaning of Stoicism*, 1966
- V. Ehrenberg, *Anfänge des griechischen Naturrechts* (1925), in: Ders., *Polis und Imperium*, 1965, 359–379
- F. Flückiger, *Geschichte des Naturrechtes, I: Altertum und Frühmittelalter*, 1954; S. 257–283 (mit theologischer Fragestellung)
- Gaius, *Institutionum Commentarii IV*, mit philologischem Kommentar hrsg. v. M. David/H.L.W. Nelson, Leiden 1954ff.
- F. Heinemann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Diss. Basel 1945
- H. Hirzel, *ἄγραφος νόμος*, 1900 (Abh. d. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch., 20)
- H.Th. Johann, *Gerechtigkeit und Nutzen. Studien zur ciceronischen und hellenistischen Naturrechts- und Staatslehre*, 1981
- J. Kaerst, *Geschichte des Hellenismus II*, <sup>2</sup>1926 (bes. S. 113ff.: Stoa, mit Verweisen auf Locke, Grotius, Troeltsch u.a.m.)
- Ders., *Die antike Idee der Oekumene in ihrer politischen und kulturellen Bedeutung*, 1903
- J. Mau/E.G. Schmidt (Hrsg.), *Isonomia. Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken*, 1964
- J. Mewaldt, *Das Weltbürgertum in der Antike*, in: *Die Antike* 2 (1926), 177–189
- Max Mühl, *Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1928 (Das Erbe der Alten, hrsg. v. O. Immisch, H. 24)
- Max Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 1948
- R. Pöhlmann, *Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus, 1893–1901* (3. Aufl. 1925 als: *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*)
- Ders., *Das romantische Element im Sozialismus der Griechen*, in: Ders., *Aus Altertum und Gegenwart*, 1895, 195–244
- R. Reitzenstein, *Werden und Wesen der Humanität im Altertum*, 1907
- H. u. M. Simon, *Die alte Stoa und ihr Naturbegriff. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte des Hellenismus*, 1956.

*III. Die christliche Tradition*

- F. Flückiger, s.o. II
- F. Fischer, *Grundrechte in der christlichen Lehre – zum Einfluß des Christentums auf das Verfassungsrecht*, Diss. Würzburg 1971
- J. Giers, *Demokratie im Urteil des sozialetischen und sozialtheologischen Denkens in Deutschland*, in: *Jahrbuch f. christl. Sozialwiss.* 10 (1969), 77–100 (Geschichte der katholischen Staatslehre)
- J. Moltmann, *Theologische Erklärung zu den Menschenrechten*, in: *Die theologische Basis der Menschenrechte, epd-Dokumentation Nr. 15*, 1976, 10–25 (Ziel: »Begründung der fundamentalen Menschenrechte aus dem Recht Gottes auf den Menschen«)
- Päpstliche Kommission *Justitia et Pax*, *The Church and Human Rights*, dt. 1976 (mit einem Vorwort von H. Tenhumberg)

- L. Roos, Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Formale Prinzipien und materiale Gehalte in der Demokratie, in: Jahrb. f. christl. Sozialwiss. 10 (1969), 9-43
- E. Troeltsch, Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht, 1911 (mit Diskussionsbeitrag von Max Weber)
- Ders., Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, I 1912.

# Der Ismus mit menschlichem Antlitz

## ›Humanität‹ und ›Humanismus‹ von Niethammer bis Marx und heute

in Erinnerung an Friedrich Heer  
(10. April 1916–18. September 1985)

### *1 »Ausgehend von den humanistischen Traditionen...«*

Vor etwa einem Jahr mußte für die schlichte Wort- und Begriffsgeschichte, die ich in der Ringvorlesung ›Antike heute‹ über ›Humanität und Humanismus‹ vortragen wollte, ein draller Obertitel gefunden werden. Der Jahreswechsel 1989/90 war, wie Sie sich erinnern werden, gefüllt mit Sprachspielen, die dem Wort ›Sozialismus‹ einen neuen Sinn zu geben versuchten. Am leichtesten war auch damals Sinnanreicherung durch Kreuzung mit einer anderen Schablone, hier also ›Sozialismus‹ mit ›Humanismus‹, so der damalige Hoffnungsträger, der Vorsitzende des Kollegiums der Rechtsanwälte in Berlin (Ost) und in der DDR am 4. November 1989 auf dem Alexanderplatz.<sup>1</sup> Diese Kreuzung von Ismen hat wenig neuen Sinn, aber doch wenigstens den gesuchten Obertitel erzeugt. Seine verstümmelte Form – ›Der Ismus mit menschlichem Antlitz‹ – soll auch zeigen, daß meine Wort- und Begriffsgeschichte zu einem mangelhaften, lückenreichen, aporetischen, ja rätselhaften Schluß führen wird.

Der Rechtsanwalt Dr. Gregor Gysi war nicht der erste oder einzige, der damals das entstellte Wort ›Sozialismus‹ mithilfe eines anderen, zumindest unklaren und angestaubten, wenn nicht entleerten und verbrauchten Begriffes ›Humanismus‹ zu retten versuchte. Die neu gegründete KPD/DDR verpflichtete sich in ihrer Gründungsurkunde

---

<sup>1</sup> Gregor Gysi, in: Annegret Hahn, u.a. (Hg.), Protestdemonstration Berlin DDR, 4.11.89, Henschel-Verlag 1989, S. 127: »Wir haben inzwischen viele Anglizismen aufgenommen, wogegen ich nichts habe. Aber von der russischen Sprache haben wir nur das Wort Datscha übernommen. Ich finde, es ist Zeit, zwei weitere Worte zu übernehmen, Perestroika und Glasnost. Und nur wenn wir dies auch inhaltlich vollziehen, wird es uns gelingen, die Begriffe DDR, Sozialismus, Humanismus, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit zu einer untrennbaren Einheit zu verschmelzen. Vielen Dank.« Vgl. André Brie (Stellvertretender Vorsitzender der PDS), in: FR 20.9. 1990, über die ›humanistischen Wurzeln und Inhalte‹ sozialistischer Politik. – Walter Janka vertritt einen »menschlichen Sozialismus« (Interview im Schweizer Fernsehen, 12.4.90). In der evangelischen Kirche der DDR war die Formel »Sozialismus mit menschlichem Antlitz« seit dem Staat-Kirche-Gespräch im März 1988 üblich geworden.

auf »Humanismus«.<sup>2</sup> Andere, etwa Alexander Dubcek und Vaclav Havel, forderten den »Sozialismus mit menschlichem Antlitz«. Diese Formel entlarvt die gesichtslosen, unsichtbaren, abstrakten, high-bürokratischen Herrschaftssysteme. Sie nutzt das hohe Wort ›Menschenantlitz‹ als Auslöser für den Instinkt zum Menschen, zum Nächsten, zur medienfreien, unmittelbaren, wortlosen, optischen Kommunikation: »schauen von Angesicht zu Angesicht und erkennen«.<sup>3</sup>

Die Präambel der Verfassung, die die Arbeitsgruppe des Runden Tisches für eine »Neue Verfassung der DDR« beschlossen hat, beginnt mit den Worten:<sup>4</sup>

»Ausgehend von den humanistischen Traditionen, zu welchen die besten Frauen und Männer aller Schichten unseres Volkes beigetragen haben . . . , geben sich die Bürgerinnen und Bürger der Deutschen Demokratischen Republik diese Verfassung.«

Der schwer belastete ›Sozialismus‹ ist nicht genannt, aber ›Humanismus‹ war – einstimmig – konsensfähig. Wer oder was ist damit gemeint? Der Schuhflickersohn aus Stendal, Winkelmann genannt, oder der fürstliche Park bei Dessau, wo um 1750 Antike und befreite Natur, Klassizismus und Philanthropie in ›humanistischer Tradition‹ verbunden sein sollten?<sup>5</sup> Oder ist auch jene Spekulation über die Entfremdung und Versöhnung von Mensch, Gesellschaft und Natur gemeint, die Dr. Karl Marx – allerdings nur bis etwa 1845 – mit dem Namen »Realer Humanismus« bezeichnete? »Ausgehend von den humanistischen Traditionen« – von woher also?

Das Wort ›Humanismus‹ ist beliebt und schafft Konsens, weil es eine undeutliche Beziehung auf eine starke und ferne Tradition besitzt. Der leichte antike Faltenwurf verdeckt dabei einen etwa vorhandenen Sachgehalt mehr, als daß er ihn zeigte. Denn die vielen Partei- und Schulprogramme, Festreden und Abendlandrettingkongresse haben einen ewigen Humanismus hervorgebracht – *humanismum perennem*, so edel, hilfreich und gut, so unantastbar und unwiderleglich: Er wird die Menschheit überleben.<sup>6</sup> Gegen diese Erblast ist Polemik nicht mehr nötig.

Um die vermutete Sache zu finden, scheint die Konzentration auf

2 ADN in: Südwest Presse, 2.2. 1990.

3 Paulus, 1 Kor. 13,12.

4 Offizielle Publikation: Neues Deutschland, 18.4. 1990; hier zitiert nach FR, 18.4. 1990, S. 10; vgl. DDR-Chronik, April 1990.

5 E. Hirsch, Th. Höhle (Hg.), Dessau – Wörlitz, Beiträge I-II, 1988, bes. I S. 45ff. (Literatur); vgl. E. Hirsch, Experiment Fortschritt und praktizierte Aufklärung, 1990.

6 Frei formuliert nach Stanislaw Jerzy Lec (†1966), Unfrisierte Gedanken (1959), <sup>11</sup>1968.

Wort- und Begriffsgeschichte nützlich, die Suche nach dem historischen und dogmatischen Ursprung. Wir beginnen bei einer pädagogischen Bewegung im bürgerlichen Deutschland um 1800, als ein Schwabe und Tübinger Stifter gar, Friedrich Immanuel Niethammer aus Heilbronn, das Wort ›Humanismus‹ erfand, als erster, wie die Wörterbücher behaupten.

## 2 *Humanismus 1808*

### 2.1 Friedrich Immanuel Niethammer (1766–1848)

2.1.1: Friedrich Immanuel Niethammer wurde 1766 in Heilbronn geboren.<sup>7</sup> Er stammt aus alter schwäbischer Familie mit langer Pastorentradition. Im Tübinger Stift lernt er 1784–1789 Theologie; er will jedoch nicht Pfarrer werden, so wenig wie seine Kommilitonen Hölderlin, Hegel, Schelling. In Jena findet er »das Reich der wahren Geistesfreiheit« (seit 1790); hier trifft er Hölderlin, Hegel und Schelling wieder und einen anderen Schwaben, Friedrich Schiller, der seit 1789 in Jena lehrt. Niethammer wird Privatdozent und Professor für Philosophie bzw. Theologie. Eine Freundschaft verbindet ihn mit Fichte; F.A. Wolf, W. v. Humboldt, Voß, die beiden Schlegel u.v.a. gehörten zu diesem »Jenaer Kreis«, in dem Niethammers Vorstellungen von idealistischer Philosophie, klassizistischer Kunst und humanistischer Pädagogik wurzeln. 1804 erhält er einen Ruf nach Würzburg; im Jahre 1808, dem Jahr, in dem seine Programmschrift über Philanthropinismus und Humanismus erscheint, ist Niethammer Studienrat bei dem geheimen Ministerium des Inneren in München. Dort hat er eine pädagogische Richtung angebahnt, die zu einem Sieg des Humanismus im bayerischen Schulwesen führte. Doch Niethammer war keineswegs ein bornierter Gymnasiallobbyist. Er hat vielmehr, als überzeugter Humanist, »als erster eine philosophische Begründung des Bildungswertes der Realien versucht und im ›Realinstitut‹ einen wirklichen Vorläufer der heutigen (1937!) Oberrealschule geschaffen – 100 Jahre vor ihrer staatlichen Anerkennung.«<sup>8</sup> Münchner Schulpolitik, der Jenaer Kreis, das Tü-

<sup>7</sup> Alle folgenden Angaben aus Michael Schwarzmaier, 1937.

<sup>8</sup> Schwarzmaier, S. 1; ebd. ein Schriftenverzeichnis; hervorgehoben seien: »Das Gastmahl von Plato oder das Gespräch über die Liebe«, ein zentraler Text des Humanismus, in: F. Schiller (Hg.), Neue Thalia, 1792, und die Monographie »über Religion als Wissenschaft zur Bestimmung des Inhalts der Religionen und der Behandlungsart ihrer Urkunden« (1795), in der er den Begriff »Religionswissenschaft« benutzt (S. 109), eine Skizze ihrer Aufgaben gibt und auf ihren Nutzen für den Religionsunterricht hinweist.

binger Stift: Dies ist der Ursprung des Humanismus, wie Niethammer ihn konstituiert hat.

2.1.2: Zu Beginn seiner Tätigkeit als Schulpolitiker in Bayern veröffentlicht Niethammer eine Programmschrift: »Der Streit des Philanthropinismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit« (Jena 1808). Hier werden, in Fortsetzung älterer Ansätze zu einer Geschichte der Pädagogik,<sup>9</sup> zwei »Parteien« unterschieden, die sich über den Gymnasialunterricht entzweit hätten; die Namen Humanismus und Philanthropinismus sollten aber darüber hinaus einen allgemeinen Gegensatz der alten und der modernen Pädagogik selbst bezeichnen:<sup>10</sup>

»Die Benennung des Humanismus paßt keineswegs bloß auf die Partei, welche das Studium der sogenannten Humaniores in den Gelehrten-Schulen gegen übel berechnete Beeinträchtigungen in Schutz nimmt; sie paßt vielmehr in einem noch weit eminenteren Sinne auf die ganze ältere Pädagogik überhaupt, deren Grundcharakter es immer war, mehr für die Humanität als für die Animalität des Zöglings zu sorgen, und die ihre Forderungen gegen die moderne überwiegende Bildung zur Animalität noch immer, obgleich nur als minderzählige Opposition, fortsetzt. Das moderne Erziehungssystem dagegen, welchem vermöge desselben Eintheilungsgrundes die Benennung des Animalismus zukäme, wird schicklicher durch den Namen des Philanthropinismus bezeichnet.«

Der Zusammenhang legt nahe, daß Niethammer das Wort ›Humanismus‹ neu, als Gegenstück zu dem bereits eingeführten Begriff ›Philanthropinismus‹, gebildet hat.<sup>11</sup> Letzterer bezeichnet die pädagogische Richtung der ›Menschenfreunde‹, die vor allem in Halle und Dessau für eine aufgeklärte Schulreform im Sinne der bürgerlichen Gesellschaft gewirkt haben: Johann Bernhard Basedow (1724–

9 August Hermann Niemeyer, Ansichten der deutschen Pädagogik und ihrer Geschichte im 18. Jahrhundert, II. Abt.: 18. Jh. und einer Weiterführung ins 19. Jh., Halle 1801, S. 578f.: Die vier Haupt-Richtungen der Pädagogik (zitiert in: Niemeyer, hg. v. H.-H. Groothoff, U. Herrmann, S. 542f.). Niemeyer unterscheidet die Franckesche oder religiöse Schule, Schule der Humanisten (diese wünsche, »womöglich allen Ständen eine genaue Bekanntschaft mit dem Studium der alten Classiker zu verschaffen, wovon sie fast einzig die rechte Bildung des Kopfs und Herzens erwarteten«), Schule der Philanthropen, Eklektiker. Zu den Humanisten rechnet er: C. Cellarius, J.M. Gesner, J.A. Ernesti, C.G. Heyne, C.A. Klotz, C.G. Schütz, J.H. Voß, G.F. Creuzer.

10 Niethammer, Der Streit, S. 7f.

11 Niethammer erhebt aber, soweit ich sehe, nicht ausdrücklich einen Anspruch auf Erfindung.

1790), Joachim Heinrich Campe (1746–1818), Ernst Christian Trapp (1745–1818), Christian Gotthilf Salzmann (1744–1811).<sup>12</sup>

In drei Abschnitten mit je vier Punkten werden für beide Parteien aufgelistet: die Grundsätze über den Zweck des Unterrichtes, die Unterrichtsgegenstände und die Methode. Es ist verständlich, daß zum Zwecke der Kürze und Deutlichkeit beide Positionen überzogen werden. Immerhin findet man so auf nur neun Seiten (S. 76–84) das gesamte System des pädagogischen Humanismus, wie es sich 1808 in Münchner Perspektive ausnahm.

Niethammer notiert folgende Grundsätze:<sup>13</sup>

1. Zweck der Erziehung ist die allgemeine Bildung des Menschen; dieser Zweck ist autonom.
2. Die Bildung der Jugend ist nicht Abrichtung zu einem bestimmten Geschäft, zu »gemeiner Brodkenntnis«, sondern Bildung des Geistes »für die höhere Welt«, zur »Humanität«.
3. Diese Bildung vermittelt nicht vielerlei Wissen, sondern beschränkt sich auf die Ideen des Wahren, Guten und Schönen in ihrer »classischen Form«.
4. Die Auswahl der Gegenstände »kann eben darum kein anderes Gebiet als das des Alterthums finden, indem unläugbar wahre Classicität in allen Arten der Darstellung des Wahren, Guten und Schönen in ihrer größten Vollendung nur bei den classischen Nationen des Alterthum angetroffen wird.«

»Humanismus« also ist nach Niethammer: Bildung zur Humanität durch die Aneignung der Ideen des Wahren, Guten und Schönen in der classischen Form, wie sie bei Griechen und Römern – und nur dort – anzutreffen ist. Alle spezielle Berufsausbildung, in der die Philanthropen die Mitte der Erziehung sehen, ist demgegenüber sekundär; sie darf die allgemeine Bildung der Jugend nicht belasten; zeitlich ist sie nach der Allgemeinbildung anzusetzen.

2.1.5: Alle Ausdrücke, die Niethammer zur Definition von Humanismus gebrauchte – Humanität, Classicität, Bildung, Ideen des Guten, Wahren und Schönen etc. – müßten und könnten aus Niethammers Schriften und aus denen seiner Freunde in Tübingen, Jena, Weimar, München erläutert werden: »Humanismus« ist ein pädagogischer Begriff, der in Spätaufklärung, deutscher »Klassik«, Idealismus und Altertumswissenschaft zu begründen ist. Niethammers Text bezeichnet dreierlei: das Ende der kreativen, namenlosen Epoche des »Humanismus«; den Beginn seiner Verschulung im humanistischen

12 U. Herrmann, Die Pädagogik der Philanthropen, in: Scheuerl, 1979, S. 135ff.

13 Nach Niethammer, S. 76ff. (Auswahl). Als Unterrichtsmethode wird bei den Humanisten die Übung des Gedächtnisses hervorgehoben.



Gymnasium und seiner Verwissenschaftlichung in dem großartigen Entwurf von F.A. Wolf »Altertumswissenschaft« (1807).

Eine Kritik an Niethammers Begriffsbildung braucht hier nicht durchgeführt zu werden. Schon in seinem Ursprung ist Humanismus ein apologetisch-polemischer Begriff, antimodern und retrospektiv, defensiv und elitär, zumal da die ökonomischen und sozialen Voraussetzungen für eine humanistische Bildung verschwiegen werden; dogmatisch und exklusiv: nur das Klassische zählt, und das gibt es nur bei »den classischen Nationen«.

Entscheidend scheint mir das Postulat, humanistische Bildung mit dem Bildungsziel »Humanität« sei autonom und autark: nicht bloße Vorbereitung auf einen Beruf oder nur ein Teil eines umfassenderen staatlichen, nationalen oder religiösen Sinnsystems. Sozialgeschichtlich ist dieses Postulat ermöglicht durch die Emanzipation der Bildung im 18. Jh.: Lehrer wird staatlich anerkannter Beruf, ein Lehrer muß jetzt nicht mehr Kleriker sein.

## 2.2 Zur Systematik von Niethammers Begriffsbildung

Niethammers »Humanismus« ist keine Philosophie, keine Religion, keine wissenschaftliche Methode, sondern ein pädagogisches Programm, Neuformierung einer Tradition, vielleicht eine Weltanschauung. »Humanismus« ist meistens – immer? – Teilsystem der mentalen und emotionalen Ausstattung eines Menschen oder einer Gruppe. Ursprung der Tradition ist das Altertum: es ist »classisch«, insofern normativ; seine Sonderstellung in der Kultur der Menschheit wird geschichtsphilosophisch begründet. Die Mitte des »Humanismus« als Weltanschauung ist »Humanität«. Diese wird zur Zeit Niethammers, in losem Anschluß an ciceronische Formulierungen,<sup>14</sup> aufgefaßt als ein universaler, kulturübergreifender Begriff. Er bezeichnet, unter Absehung von Geschlecht, Alter, Klasse, Stand, Rasse, Konfession, (a) die »Gattung« Mensch, alle Menschen, das *genus humanum* und die *societas humana*, und (b) die (Mit-)Menschlichkeit, die emotionale und tätige Zuwendung zu Menschen, die in Not sind. Diese erhalten »humanitäre« – im Gegensatz etwa zu militärischer – Hilfe. Dies ist der Aspekt »*miseri-cordia-*»Barmherzigkeit« des Wortes *humanitas* schon in der Antike.

Niethammers Bestimmung der humanistischen Pädagogik läßt sich also folgendermaßen fassen: »Humanismus« bezeichnet Weltanschauungen, die (a) ihrem Selbstverständnis nach »den Menschen in den Mittelpunkt ihres Denkens stellen« (»humanozentrisch«) und

<sup>14</sup> M. Tullius Cicero (106–43 v.Chr.), *de officiis* (verfaßt 44 v.Chr.) 1,4,11–12 (der Mensch in der Natur); 1,30,106 (Würde des Menschen); 1,30,107 (*persona*); 3,6,26–28 (»allein aus dem Grunde, weil er Mensch ist«) u.a.m.

(b) dabei mehr oder weniger stark an verschiedene Epochen der Antike (klassisch oder archaisch) oder an historische Exempel (das demokratische Athen; das militaristische Sparta; das Lebenswerk von Cicero, Seneca, Marc Aurel) anknüpfen. Hierbei wird Gelehrsamkeit vorausgesetzt und Bildung, meist überwiegend sprachlicher, aber oft auch gymnischer oder musischer Art, gefordert. Dies ist der Aspekt ›*eruditio*‹->Erziehung‹ des römischen Ausdrucks ›*humanitas*‹. Dieser ›Humanismus‹ kann zu einem soziologischen Typus verallgemeinert werden (vgl. ›Salomonischer Humanismus‹ der altisraelitischen Schreiberintelligenz).

Eine Erweiterung von Niethammers Bestimmung des Begriffs ›Humanismus‹ läßt sich dadurch gewinnen, daß seine »Ideen des Wahren, Guten und Schönen« ein wenig konkreter gefaßt werden. Aus den Schriften Niethammers und seiner Tübinger und Jenaer Freunde bis etwa 1808 läßt sich ein Katalog von Stichworten erarbeiten, wie z.B.: Mensch, Bildung, Natur, Vernunft – Sprache, Person – Gewissen; Freiheit – Gleichheit; Toleranz. Dieser Katalog ist nicht vollständig, nicht systematisch sortiert, nicht abgeschlossen. Aber er dürfte ein zutreffendes Bild geben, was sich Freunde und Gegner des ›Humanismus‹ zu Beginn des 19. Jh. unter den »Ideen des Wahren, Guten und Schönen« vorstellten, die das ›Alterthum‹, vor allem natürlich die Griechen im 5. bis 4. Jh. v.Chr., dem Abendlande überliefert habe.

### 3 Grenzen des bürgerlichen Humanismus

#### 3.1 Die theologische Grenze gegen das Christentum

3.1.1: Niethammers Definition von Humanismus umschreibt ein relativ offenes System: Humanismus als pädagogisches Programm, als Tradition und Weltanschauung des deutschen Bildungsbürgertums um 1800. Die Grenzen, Eigenart, relative Konsistenz dieser Tradition sollen nun durch die Gegenüberstellung mit christlicher Dogmatik und dem System, das bei Karl Marx ›realer Humanismus‹ heißt, erprobt werden.

In drei, vielleicht vier Punkten nur bestehen, soweit ich sehe, dogmatisch unüberbrückbare Spannungen zwischen dem spät- und nachantiken Christentum und denjenigen Richtungen der europäischen Geistesgeschichte, die später, wohl in Analogie zu Niethammers Bestimmung, ›Humanismus‹ genannt werden:<sup>15</sup>

15 G. Voigt, der die Bezeichnung ›Humanismus‹ für die Renaissance durchgesetzt hat, bezieht sich *nicht* auf Niethammer; möglicherweise repräsentiert er eine andere Tradition und eine zweite Wurzel der neuzeitlichen Geschichte des Wortes ›Humanismus‹.

- a) *peccatum originale (hereditarium)* – Urschuld, Erbsünde;
- b) *creatio ex nihilo* – Schöpfung aus dem Nichts;
- c) Gotteslehre: a) Trinitätslehre: die Natur des Geistes  
b) Christologie: Zweinaturenlehre (Jesus von Nazareth, der Messias, Gott und Mensch).

Hinzu kommt mit Einschränkung:

- d) Seelenlehre: Ewigkeit der Seele im Verhältnis zu ihrer Erschaffung und etwaige Folgen für einen Körper-Seele-Dualismus, Abtötungsaskese (Nekrosis) etc.

Mit diesen drei (bzw. vier) abstrakten Fragen und ihren praktischen Konsequenzen haben sich Humanisten immer wieder auseinandergesetzt. Hier liegen ›Bruchstellen‹, an denen, wie die Geschichte lehrt – Tötung von Michael Servet durch Calvin (Genf, 1553), von Giordano Bruno durch die heilige Inquisition (Rom, 1600) –, Kompromisse schwer zu finden waren.

3.1.2: a) *Peccatum originale (hereditarium)*: Die Lehre von der ›Erbsünde‹ oder der ›Ursprungsschuld‹ hat, zu Beginn des 5. Jh.s, Augustinus in der Polemik gegen Pelagius entwickelt. Demnach pflanzt sich die Sünde Adams durch den Akt der Zeugung in seinen Nachkommen fort. Infolge dieser Sünde ist der Verstand des Menschen so getrübt, sein Wille so geschwächt, daß er nicht aus eigener Kraft das Gute erkennen und vollbringen kann. Deshalb ist die Teilhabe an den Sakramenten der Kirche für das Heil seiner Seele notwendig. Die gegenteilige Lehre des Pelagius, die Natur des Menschen sei durch ihre Vernunft sittlicher Vervollkommnung fähig, wurde auf verschiedenen Synoden verurteilt.<sup>16</sup> Dadurch wurde eine partikuläre, persönlich und geschichtlich bedingte Auffassung von Sexualität, Zeugung und Vererbung in der römisch-katholischen Kirche des Westens und – modifiziert – in der Reformation lehrmäßig verfestigt.

Der Streit um diese Lehre, also um den Adam-Mythos und Augustins spätantikes Menschenbild, markiert in den Jahren 1525–1527 den Bruch zwischen Luther und Erasmus, zwischen dem Reformator und den Humanisten. Luther vertritt in *se servo arbitrio* die These: Wenn es einen freien Willen gibt, gibt es keine Gnade; entweder freier Wille, der von sich aus, in Übereinstimmung mit Natur und Vernunft, das Gute tun kann, oder Gnade; Luthers Entscheidung: *servus arbitrium*. Dagegen Erasmus in *de libero arbitrio*: Augustin habe im Eifer des Kampfes gegen Pelagius übertrieben; der

<sup>16</sup> Synode von Mileve (416), von Karthago (418), Konzil von Trient (1546); die augustinischen Texte: CSEL 42 und 60; zu den bibelexegetischen Fragen s. Herbert Haag, *Die Bibel und der Ursprung des Menschen*, 1966; zu Augustin und Pelagius s. Peter Brown, *Augustine of Hippo. A Biography*, 1969, ch. 29: »Pelagius and Pelagianism«.

freie Wille sei Voraussetzung für eine sittliche Entscheidung; die Menschen besäßen eine Neigung zum Guten; auch die Ungetauften könnten eine gewisse Vollkommenheit erlangen.<sup>17</sup>

b) *Creatio ex nihilo*: Mythen von einer Erschaffung dieser Welt und des Menschen finden sich in mehreren altorientalischen und mediterranen Religionen. Der Vorgang wird meist handwerklich oder biologisch vorgestellt, so auch in der jüdischen Bibel: ἐξ ἀμόρφου ὕλης.<sup>18</sup> Die alten Symbola der Christianer bekennen Gott als *omnipotentem creatorem caeli et terrae*.<sup>19</sup> Der Begriff ›Nichts‹ findet sich in diesen Texten nicht. Die Formel von der *creatio ex nihilo* wird, soweit ich sehe, zum ersten Male in der lateinischen Übersetzung eines der jüngsten biblischen Bücher gebraucht. Die Mutter der sieben makkabäischen Brüder erklärt ihrem jüngsten Sohn, angesichts des Martyriums, die Auferstehung des Fleisches:<sup>20</sup> Der die ganze Welt aus dem, was nicht (so) vorhanden war (οὐκ ἐξ ὄντων), geschaffen hat, der wird auch deinen Leib wiederherstellen können. Da der lateinische Übersetzer kein Partizip von ›sein‹ zur Verfügung hatte, übersetzte er, verschärfend, οὐκ ἐξ ὄντων mit *ex nihilo*. Die Formel ist im 2. Jh. n.Chr. bekannt; auf dem 4. Laterankonzil (1215) ist sie dogmatisiert. Sie steigert die Allmacht des Schöpfergottes der Welt gegenüber. Die Natur wird entgöttert, entzaubert, zu vernunft- und gestaltloser Materie degradiert. Diese Materie ist nicht ungeworden und unvergänglich; auch ihr Sein ist nur verliehen und wird, in einer weiteren Verschärfung dieser Lehre, nur durch die andauernde Fortsetzung des Schöpfungswillens (*creatio continua*) im Sein gehalten: ohne diesen würde Alles zu Nichts sich auflösen.<sup>21</sup>

Die Gegenposition, die Welt (Materie) sei ohne Anfang und ohne Ende, wird von allen antiken Philosophen vertreten und von einigen christlichen Theologen (Origenes und seinen Anhängern), die sich nicht durchgesetzt haben. Auch dieser Streit führte, paradoxer Weise, zu einer Verstärkung der historisch-kritischen Philologie, da in der Bibel offenbar nichts über die Herkunft der für die Schöpfung benutzten Materie ausgesagt ist.<sup>22</sup>

c) Trinitäts- und Zwei-Naturen-Lehre. Der doxographische Kern der jahrhundertelangen, intensiv und verlustreich geführten Dis-

17 Vgl. Fr. Heer, Europäische Geistesgeschichte, 250ff.; ders., Offener Humanismus, 516f.

18 Weisheit 11,18; vgl. 1,14; Paulus, Röm. 4,17; Hebr. 11,5.

19 Symbolum Nicaenum, 325 n.Chr.; erweiterte Fassung: Constantinopolitanum, 381 n.Chr.

20 2 Macc. 7,28; der griechische Text sagt nicht: ἐξ οὐδενός »aus nichts«. Dasselbst auch das Gleichnis ›Empfängnis – Geburt‹ / ›Auferstehung«.

21 Thomas von Aquino, Summa theol. 1,65,3.

22 Wollgast, Philosophie, S. 360f.

kussionen über Trinität und Christologie sind zwei Fragen: (1) Ist der Geist eine Kraft oder eine Person? (2) Ist der Messias, der in der Bibel den Juden verheißen ist, ein Gott? In religionsgeschichtlicher Sicht geht es in dieser Diskussion um die Gleichstellung des Erlösergottes der Christianer mit dem Schöpfer- und Bundesgott der Juden. Dabei ist, wiederum doxographisch gesprochen, die Person des Gottessohnes als Gott-Mensch in diesem ›transzendenten‹ System, das den ›Bruch‹ Gott-Welt eher verstärkt (vgl. *creatio ex nihilo*), besonders heikel zu definieren.

Die Gegenposition zur ›orthodoxen‹ Trinitäts- und Zwei-Naturenlehre findet sich bei Judenchristen, die, ihrer heiligen Schrift folgend, die Göttlichkeit des Messias nicht anerkennen und das Prädikat ›Sohn Gottes‹ nicht biologisch auffassen; der Geist ist die Kraft, die die Propheten inspirierte, nicht eine Person. Ähnliche Positionen werden vertreten von Monarchianern (2. Jh. n. Chr.), Arianern (325 in Nicaea verurteilt) und allen Unitariern: die Trinitätslehre sei nicht *supra* sondern *contra rationem*, sei Tri-theismus.

Auch dieser Streit hat die Entfaltung der Humanwissenschaften, der Philologie und der wissenschaftlichen Erforschung von Religion vorangetrieben. Insbesondere Faustus Sozzini (1539–1604) und die nach ihm benannten Sozzinianer haben, zur Widerlegung dieser bibelfremden und vernunftwidrigen Dogmen, die philologisch-historische Biblexegese und die Dogmengeschichte gefördert; wissenschaftliche Exegese und ›vernünftige‹ Theologie führten sie zur Dogmenkritik.

Diese Bewegung, von Friedrich Heer als »dritte Kraft« bezeichnet, mündet, an Reformation und Gegenreformation vorbei, in Deismus, Aufklärung, Rationalismus. Sie verstärkt die Ausbildung der Humanwissenschaften im 18. Jh., damit auch, gegen Ende dieses Jahrhunderts, Altertumswissenschaft und Humanismus.<sup>25</sup>

### 3.2 Vom ›bürgerlichen‹ zum »realen Humanismus«

#### 3.2.1: »Entfremdung« – »Schein der Menschlichkeit«

Eine Generation nach Niethammers Begriffsbildung erkennt Karl Marx, immerhin von 1830–1835 Schüler des humanistischen Gymnasiums in Trier, daß die Verheißungen der Vernunft, die Erklärungen der Menschenrechte, die Fortschritte der Human- und Naturwissenschaften die wirklich menschliche Gesellschaft nicht herbeigeführt haben. Die Wirklichkeit war weder christlich, noch vernünftig, geschweige denn classisch, gut, wahr, schön oder gar hellenisch geworden. Marx nimmt den Humanismus beim Wort; er will die Realisierung humanistischer Postulate in Gesellschaft, Wirtschaft,

<sup>25</sup> Wollgast, Philosophie, S. 349; 357; 359ff.

Staat, daher sein Schlagwort »realer«, d.h. in der Gesellschaft zu realisierender »Humanismus«:<sup>24</sup>

»Der reale Humanismus hat in Deutschland keinen gefährlicheren Feind als den Spiritualismus oder den spekulativen Idealismus, der an die Stelle des wirklichen individuellen Menschen das Selbstbewußtsein oder den Geist setzt.«

Der »wirkliche Mensch« aber lebt, nach Marx, in der Entfremdung, und zwar sowohl die Besitzenden wie die Besitzlosen:<sup>25</sup>

»Die besitzende Klasse und die Klasse des Proletariats stellen dieselbe menschliche Selbstentfremdung dar. Aber die erste Klasse fühlt sich in dieser Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiß die Entfremdung als ihre eigne Macht und besitzt in ihr den Schein einer menschlichen Existenz; die zweite fühlt sich in der Entfremdung vernichtet, erblickt in ihr ihre Ohnmacht und die Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz ... Innerhalb des Gegensatzes ist der Privateigentümer also die konservative, der Proletarier die destruktive Partei.«

»Menschlichkeit« meint hier zunächst die konkreten Bedingungen der Wohnung, Ernährung, Kleidung, Arbeit. Zum »Schein der menschlichen Existenz« und zu den Machtmitteln der besitzenden Klasse gehören aber auch die Erzeugnisse von Wissenschaft, Kunst, Philosophie und die Möglichkeiten der Bildung, die den Besitzlosen vorenthalten werden.

Die Entfremdung entsteht, nach Marx, durch das Privateigentum, durch die gesteigerte Arbeitsteilung in den neuen Industrien, durch die Umbildung aller Gegenstände zu Waren und aller menschlichen Beziehungen zu Tauschbeziehungen. Dadurch werde der Mensch – ob Kapitalist oder Arbeiter – von den realen Produkten seiner Tätigkeit getrennt, von den Mitmenschen, von der Natur und schließlich sich selbst entfremdet. Diese Entfremdung ist eine »Entmenschung«.<sup>26</sup> Erst die tatsächliche, nicht nur gedachte oder pädago-

24 Fr. Engels, K. Marx, Die heilige Familie (1844/45), MEW 2, S. 7. Vgl. ebd. S. 138f. (= Landshut, Frühschriften, S. 333f.).

25 Ebd. S. 37; vgl. S. 38: »Weil die Abstraktion von aller Menschlichkeit, selbst von dem *Schein* der Menschlichkeit, im ausgebildeten Proletariat praktisch vollendet ist ...« Die Worte »ausgebildet« und »praktisch« zeigen Bruchstellen zwischen Theorie und Empirie; die Bereiche, Arten, Grade von Entfremdung und sekundärer oder scheinhafter »Versöhnung« sind innerhalb aller Schichten, auch der »Arbeiter«, nach Quantität und Intensität sehr verschieden und schnellen historischen Wandlungen unterworfen.

26 Marxens Analyse der »Entfremdung« hat Restbestände »natürlichen Lebens«, unentfremdeter Tätigkeit etc. zu wenig beachtet.

gisch vorbereitete Aufhebung dieser Entfremdung kann den ›Humanismus‹ real machen.<sup>27</sup>

»Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die wahrhafte Auflösung des Streites zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.«

3.2.2: Die Unterschiede dieses »realen Humanismus‹ zum Programm Niethammers, seiner Freunde und Gewährsmänner bestehen in folgenden Punkten:

- a) Der philosophische Hintergrund und dementsprechend die Ausfüllung der Begriffe Natur, Logos, Gewissen – Bewußtsein u.a. ist nicht kantianisch oder idealistisch, sondern materialistisch.
- b) Im Zentrum der wissenschaftlichen Arbeit steht die Gesellschaft, ihre Eigengesetzlichkeit, ihre Verbindungen zu den technischen und wirtschaftlichen Entwicklungen. Zentral werden Begriffe wie Arbeit, Ware, Geld, Entfremdung, Verdinglichung. Ich glaube nicht, daß sich diese Verschiebung innerhalb der oben aufgereihten Grundbegriffe des bürgerlichen Humanismus auffangen läßt.<sup>28</sup>

»Wenn der Mensch von den Umständen gebildet wird, so muß man die Umstände menschlich bilden. Wenn der Mensch von Natur gesellschaftlich ist, so entwickelt er seine wahre Natur erst in der Gesellschaft, und man muß die Macht seiner Natur nicht an der Macht des einzelnen Individuums, sondern an der Macht der Gesellschaft messen.«

- c) Die Verwirklichung des programmatischen Humanismus wird eingefordert: Humanismus soll »real« werden für alle Klassen, Menschen mit und ohne Besitz.

Also: ›Materialismus, Gesellschaft / Entfremdung / Versöhnung, Realisierungsdruck‹ sind die drei Punkte, an denen der ›reale Humanismus‹ das ›System‹ des bürgerlichen teils modifiziert, teils auf eine ganz andere Ebene stellt. Die materialistische ›Füllung‹ geht, wie angedeutet, in einzelne Begriffe des ›Systems‹ ein; die Begriffe ›Gesellschaft / Entfremdung / Versöhnung‹ sind ein neuer Punkt. Der Leidens- und Handlungsdruck läßt das ganze System politisch ungeheuer auf.

Ab etwa 1846 hat Karl Marx das Wort ›Humanismus‹ gemieden,

<sup>27</sup> Karl Marx, [Ökonomisch-philosophische Manuskripte, verfaßt 1844], publiziert 1932 (MEW, Erg.Bd. 1. Teil, S. 536 = Landshut, Frühschriften, 235).

<sup>28</sup> Die heilige Familie, MEW 2, S. 138f. (Landshut, 333f.).

wahrscheinlich auch ›Humanität‹; die Begriffe waren ihm wohl mit bürgerlicher Ideologie so sehr belastet, daß er sie nicht beerben mochte.

Sein Thema aber hat er, wie ich glaube, durchgehalten: also Wechsel der Terminologie, nicht ›anti-humanistische Wende‹.<sup>29</sup>

Thema bleibt der Mensch in der Entfremdung, deren Entstehung und Aufhebung. Der Diskurs aber wird seit 1845 strikt ökonomisch, soziologisch, historisch oder politisch, nicht anthropologisch oder religionshistorisch in der Fortsetzung von Ludwig Feuerbach. Dazu, ein letztes Mal, das klassische Zitat:<sup>30</sup>

»Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.«

Das ist logisch, philosophisch, geistesgeschichtlich, aber nicht politisch kompatibel mit den frühliberalen Absichten des bürgerlichen Humanismus.

Die Kritik der Religion hatte Ludwig Feuerbach (1804–1872) vollendet; seine Hauptschrift »Das Wesen des Christentums« erschien in zahlreichen Auflagen seit 1841 (<sup>2</sup>1843, <sup>3</sup>1849). Der Ausdruck, der Mensch sei das höchste Wesen für den Menschen, verknüpft sich mit verschiedenen Kulturen der Französischen Revolution: dem Kult der Natur, der Vernunft, eines Etre Suprême, eines Grand Etre. Zu derselben Zeit, als Marx in Paris die Kritik der Religion für abgeschlossen erklärt, gründet Auguste Comte ebenda seine »Religion de l'humanité« (1846/47), eine veritable Kirche mit Festkalender, eigener Ära (ab 1789), Kulträumen, Kanon, Katechismus. Eine »Church of Humanity« hat in England bis 1933 bestanden, in Brasilien, aber m.W. nur dort, gibt es die Menschheitsreligion bis heute als eine der öffentlichen Konfessionen.<sup>31</sup>

29 Anders formuliert z.B. Werner Raith, *Humanismus und Unterdrückung*, 1985, S.97ff.: Die ›antihumanistische Wende‹ in der ›Deutschen Ideologie‹. Dagegen Erich Fromm; *Menschenbild*, S.5: (Marx' Philosophie) »wurzelt in der humanistischen philosophischen Tradition des Westens, die von Spinoza über die französische und deutsche Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts bis zu Goethe und Hegel reicht, und deren innerstes Wesen die Sorge um den Menschen und um die Verwirklichung seiner Möglichkeiten ist.« – Zur Kontinuität von Marx' Denken vgl. ebd. S.71f. u.ö.

30 Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1843/44)*, MEW 1, S.385.

31 Vgl. T.R. Wright, *The Religion of Humanity*, 1986; G.M. Regozini, *Auguste Comte's ›Religion der Menschheit‹ und ihre Ausprägung in Brasilien*, Diss., Bonn 1977 (mit reichem Material). Für die Ausstrahlung der



## 4 Drei humanistische Geschichten

### 4.1 Die erste Geschichte

Aesop, der Fabeldichter, so wird erzählt,<sup>32</sup> mußte einst seinem Herrn früher als gewöhnlich das Essen machen. Er lief mit einer Laterne umher, um sich Feuer zu besorgen, und kam auf dem Rückweg im hellen Sonnenschein mit brennender Laterne über den von Menschen wimmelnden Markt. Ein Schwätzer hielt ihn an. »Aesop, was willst du mit der Lampe mitten am Tag?« – »Ich suche«, sagte der, »einen Menschen«, und ging schnell davon, nach Hause, an die Arbeit. Der Schwätzer aber merkte, daß dem Aesop nicht als Mensch erschienen war, wer einen anmacht, der zu arbeiten hat.

Die Moral: Wer so privilegiert ist, daß er über Humanismus forschen und reden darf, soll nie vergessen, wer ihm das Essen kocht.

### 4.2 Die zweite Geschichte

Ein Schmetterling sah eine Wespe vorbeifliegen und sprach:<sup>33</sup> »O ungerechtes Geschick! Als die Körper noch lebten, aus deren Resten wir die Seele empfangen haben, war ich ein Mann, beredt im Frieden, tapfer im Gefecht, in jeder Kunst<sup>34</sup> der Erste meines Jahrgangs! Jetzt aber bin ich ganz und gar Leichtigkeit und fliege wie Staub und Asche. Du aber warst nur ein Päckesel und verwundest jetzt, wen du willst, mit deinem Stachelstich.« Die Wespe aber gab das denkwürdige Wort von sich: »Sieh nicht zurück, was wir einst waren, sondern was wir jetzt sind.«

Die Geschichte zeigt: das humanistische Bildungsideal – beredt, tapfer, in jeder Kunst hervorragend – ist ausgebrannt, mürbe Asche (*putris cinis*), die bare Leichtigkeit (*levitas*),<sup>35</sup> ein Schmetterling, den der Wind dahinschaukelt. Kritischer Humanismus hat die Seele des Päckesels (*mulus clitellarius*) und den Stachel der Wespe.

---

Menschheitsreligion nach Rußland vgl. J.H. Billington, *Intelligentsia and the Religion of Humanity*, in: *The American Historical Review* 65 (1959) 807–821. Diesen Hinweis verdanke ich Hans G. Kippenberg.

32 Phaedrus 3,19; B.E. Perry, *Aesopica I*, 1952, nr. 510. Die Fabel ist (ursprünglich?) als Zeichenhandlung von Diogenes, dem Hund, erzählt. Nietzsche hat sie benutzt für die Suche nach dem toten Gott.

33 Phaedrus, Appendix 31; Perry, nr. 556; vgl. das Gegenstück bei Babrios, Prolog 1,19 und Prol. 2,14f. (Biene). Die Seele als Schmetterling vgl. Amor und Psyche, vgl. Phaedrus 1,19; 3,16.

34 Die Formel *eloquens, fortis, arte omni princeps* umschreibt das klassische römische Bildungsideal, wie Cicero es in der Grundlagenschrift seines (Proto-)Humanismus »Über den Redner« (de oratore) begründet hat.

35 *levitas* im Gegensatz zur *gravitas* des echten Römers.

#### 4.3 Dritte und letzte Geschichte:

Als Oedipus seinen Vater erschlagen hatte und nach Theben wanderte, um seine Mutter zu heiraten, mußte er an der Sphinx vorbei, einer Mischgestalt aus Frau, Löwe und Raubvogel, die an der Straße lauerte und alle zerfleischte, die ihre beiden Rätsel nicht lösen konnten; wenn aber jemand, so lautete der Spruch des Schicksals, die Rätsel löste, sollte sie sich selbst zu Tode stürzen.

Die Sphinx legte also auch Oedipus ihre Rätsel vor; zwei, nicht nur eines, wie manche sagen. Das erste Rätsel lautete: Es ist ein Lebewesen; es hat erst vier Beine, dann zwei, schließlich drei – was ist das?<sup>36</sup> Oedipus dachte nach und fand die Lösung, die Sie kennen. Da sagte ihm die Sphinx ihr zweites Rätsel: Es ist ein Ismus, es hat ein menschliches Antlitz – was ist das? Oedipus dachte lange nach. Dann ging er von dannen und ließ die Sphinx auf ihrer Säule hinter sich.

#### *Bibliographische Notiz*

- Ast, F., Über den Geist des Altertums, 1805  
 Betzendörfer, W., Hölderlins Studienjahre im Tübinger Stift, 1922  
 Euler, P., Pädagogik und Universalienstreit, 1989  
 Fromm, E., Das Menschenbild bei Marx. Mit den wichtigsten Teilen der Frühschriften von Karl Marx, 1963  
 Graffmann, H., Die Stellung der Religion im Neuhumanismus, Langensalza 1929  
 Heer, F., Europäische Geistesgeschichte, 1953  
 ders., Offener Humanismus, 1959  
 Herrmann, U., Die Pädagogik der Philanthropen (Basedow, Campe, Trapp, Salzmann; Der Übergang zum Neuhumanismus), in: H. Scheuerl (Hg.), Klassiker, 135–158  
 ders. (Hg.), »Das pädagogische Jahrhundert«. Volksaufklärung und Erziehung zur Armut in Deutschland, 1981  
 Humboldt, W. v., Über das Studium des Alterthums und des griechischen insbesondere (verf. 1793; Druck 1896), in: A. Flitner, K. Giel (Hg.), Wilhelm von Humboldt, Werke in fünf Bänden, <sup>3</sup>1979, Bd. 2, S. 1 ff.  
 Huntemann, G.H., Der Gedanke der Selbstentfremdung bei Karl Marx und in den Utopien von E. Cabet bis G. Orwell, in: Zeitschr. f. Religions- und Geistesgeschichte 6 (1954) 138–146  
 Loewe, H., Die Entwicklung des Schulkampfs in Bayern bis zum vollständigen Sieg des Neuhumanismus, 1917  
 Landshut, S. (Hg.), Karl Marx – Die Frühschriften, 1968  
 Mehring, F., Feuerbachs Humanismus (1901), in: ders., Gesammelte Schriften 13, 1961, 105–111  
 Niemeyer, A.H., Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts für Eltern, Hauslehrer und Erzieher, 1876 (Ndr., hg. v. H.-H. Groothoff und U. Herrmann, 1970, mit Anmerkungen, reicher Bibliographie, Zeittafel, Register)

<sup>36</sup> Das Rätsel ist überliefert in den Handschriften von Sophokles, Oedipus, in einem Scholion zu Euripides, Phoenissen 50, und von Asklepiades bei Athenaios 456 b.

- Niethammer, F.J., Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit, 1808 (Ndr., hrsg. v. W. Hildebrecht, 1968)
- ders., Über Religion als Wissenschaft zur Bestimmung des Inhalts der Religionen und der Behandlungsart ihrer Urkunden, 1795
- Prawer, S.S., Karl Marx and World Literature, 1976
- Sannwald, R., Marx und die Antike, 1957
- Scheuerl, H. (Hg.), Klassiker der Pädagogik, Bd. 1: Von Erasmus bis Herbert Spencer, 1979
- Schwarzmaier, M., Friedrich Immanuel Niethammer, Ein bayerischer Schulreformer, 1. Teil, München 1937
- Voigt, G., Die Wiederbelebung des classischen Alterthumes oder das erste Jahrhundert des Humanismus (1859), <sup>3</sup>1893
- Wolf, F.A., Darstellung der Alterthumswissenschaft, 1807
- Wollgast, S., Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung, 1550–1650, 1988 (mit reichen Quellen- und Literaturangaben)

# Drucknachweise

Graecistik und Latinistik im Fachbereich Kulturwissenschaft an der Universität Tübingen, in: Loccumer Kolloquien I, hg. v. Olaf Schweneke, 1970, 109–113

Die Rechtfertigung Gottes durch den »Fortschritt der Zeiten«. Zur Differenz jüdisch-christlicher und hellenisch-römischer Zeit- und Geschichtsvorstellungen, in: Die Zeit (hg. v. A. Peisel und A. Mohler), München 1985, 257–288

Römische Rationalität. Religions- und kulturgeschichtliche Bemerkungen zu einer Frühform des technischen Bewußtseins, in: P. Eicher (Hg.), Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung. Forum Religionswissenschaft I, München 1979, 67–92

Disziplin und Rationalität. Zur Analyse militärischer Intelligenz am Beispiel von Caesars »Gallischem Krieg«, in: Saeculum 37 (1986) 166–181

Rationalität und Militär. Caesars Kriege gegen Mensch und Natur, in: H.-J. Glücklich (Hg.), Lateinische Literatur – heute wirkend, Göttingen 1987, Bd.2, 7–29

Militia perennis. Typologie und Theologie der Kriege Roms gegen Veji bei T. Livius, in: H. v. Stietencron, J. Rüpke (Hg.), Töten im Krieg (Historische Anthropologie Bd.6), Freiburg, München 1995, 197–211

Die Götter Griechenlands 1929. W.F. Otto als Religionswissenschaftler und Theologe am Ende der Weimarer Republik, in: Der Alt-sprachl. Unterricht 26,4 (1984): Zur Geschichte der klassischen Philologie und des Altsprachlichen Unterrichts II (hg. v. H. Cancik und R. Nickel) 71–89; ebd.: Zur Einführung, 3–9 (mit Rainer Nickel)

Dionysos 1935. W.F. Otto, ein Religionswissenschaftler und Theologe am Ende der Weimarer Republik, in: R. Faber, R. Schlesier (Hg.), Die Restauration der Götter, Würzburg 1986, 105–123

»Neuheiden« und totaler Staat. Völkische Religion am Ende der Weimarer Republik, in: H. Cancik (Hg.), Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik, Düsseldorf 1982, 176–212

»Wir sind jetzt eins«. Rhetorik und Mystik in einer Rede Adolf Hitlers (Nürnberg 11.9.1936). Forum Religionswissenschaft II, München 1980, 13–48

»Die Würde des Menschen ist unantastbar«. Religions-und philosophiegeschichtliche Bemerkungen zu Art.I GG, Abs.1, Satz 1, in: H. Funke (Hg.), Tradition und Utopie, Würzburg 1987, 73–107

Gleichheit und Freiheit. Die antiken Grundlagen der Menschenrechte, in: G. Kehrer (Hg.), »Vor Gott sind alle gleich«. Soziale Gleichheit, soziale Ungleichheit und die Religionen, Düsseldorf 1983, 190–211

Der Ismus mit menschlichem Antlitz. »Humanität« und »Humanismus« von Niethammer bis Marx und heute, in: R. Faber, B. Kytzler (Hg.), Antike heute, Würzburg 1992, 249–260

# Schriftenverzeichnis Hubert Cancik

## *1. Monographien*

Untersuchungen zur lyrischen Kunst des P. Papinius Statius (Spudasmata 13), Hildesheim 1965

Mythische und historische Wahrheit. Interpretationen zu Texten der hethitischen, biblischen und griechischen Historiographie (Stuttgarter Bibelstudien 49) Stuttgart 1970

Grundzüge der hethitischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung (Abhandlungen des deutschen Palästinavereins) Wiesbaden 1976

Dioniso in Germania. Da Heinrich Heine a Walter F. Otto: una revisione di cent' anni, Roma 1989

Nietzsches Antike. Vorlesung, Stuttgart, Weimar 1995

## *2. Herausgeber/Mitherausgeber*

Rausch, Ekstase, Mystik. Grenzformen religiöser Erfahrung, Düsseldorf 1978

Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik, Düsseldorf 1982 (Tokyo <sup>2</sup>1993 in japanischer Sprache)

Markus-Philologie, Tübingen 1984

Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Stuttgart (mit Burkard Gladigow und Karl-Heinz Kohl)  
Bd. 1–1988; Bd. 2–1990; Bd. 3–1993; Bd. 4–1997

Otto Jahn (1813–1869). Ein Geisteswissenschaftler zwischen Klassizismus und Historismus, Stuttgart 1991 (mit William M. Calder und Bernhard Kytzler)

Franz Overbeck. Werke und Nachlaß, Stuttgart, Weimar 1994ff. (mit Ekkehard W. Stegemann u.a.)

Der Neue Pauly, Stuttgart, Weimar: Bd. 1–1996; Bd. 2–1997; Bd. 3–1997 (mit Helmuth Schneider)

Geschichte – Tradition – Reflexion. FS Martin Hengel zum 70. Geburtstag. Bd. 2: Griechische und römische Religion, Tübingen 1996

Römische Reichsreligion und Provinzialreligion, Tübingen 1997 (mit Jörg Rüpke)

Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Auflage (Gebiet Altertum), Tübingen

### *3. Aufsätze, Artikel, Rezensionen*

Artikel in: Lexikon der Alten Welt, Zürich 1965:

Appendix Vergiliana, 228–230

collegium scribarum histrionumque, 652

Ezechiel, 936

Panegyrik, römische, 2208–2209

Tragödie, römische, 3112–3226

Spiegel der Erkenntnis. Zu Ovid, Metamorphosen III 339–510, in: Der Altsprachl. Unterricht 10 (1967) 42–53

Eine epikureische Villa (Stattius, Silve II 2: Villa Surrentina), in: Der altsprachl. Unterricht 11 (1968) 62–75 (Sammelband »Dichtung der Kaiserzeit I«, hg. v. Hubert Cancik u. Ernst Zinn)

Varro (de poetis) über Lucius Accius, in: Hermes 96 (1968) 252–253

Artikel in: Bibellexikon (hg. v. Herbert Haag), Einsiedeln, Zürich, Köln <sup>2</sup>1968:

Geschichte, 565–567

Geschichtsschreibung, 567–574

Mythus, 1195–1204

Rom, 1482–1488

Flavius Caper und Ennius, ann. 619 (Vahlen), in: Rheinisches Museum 112 (1969) 94–95

Zur Geschichte der aedes (Herculis) Musarum auf dem Marsfeld, in: Römische Mitteilungen 76 (1969) 228–231

Rez. von: C. Becker, Der ›Octavius‹ des Minucius Felix (1967), in: Theol. Revue 65 (1969) 195–196

Rez. von: D. Arenhoevel, Die Theokratie nach dem 1. und 2. Makkabäerbuch (1967)

in: *Theol. Quartalschrift* 149 (1969) 297–298

in: *Arch. f. Liturgiewiss.* 11 (1969) 302–303

Ein Traum des Pompeius (Lucan, *Pharsalia* VII 1–47), in: Lucan, hg. v. W. Rutz, 1970 (*Wege der Forschung* 235) 546–552

Die Statue des Lucius Accius im Tempel der Camenen, in: *Silvae*. Festschrift Ernst Zinn, Tübingen 1970, 7–17

Das jüdische Fest. Ein Versuch zu Form und Religion des chronistischen Geschichtswerkes, in: *Theol. Quartalschr.* 150 (1970) 335–348

Rez. von: O. Loretz, *Schöpfung und Mythos* (1968), in: *Theol. Quartalschr.* 150 (1970) 367–368

Rez. von: H. Preller, *Geschichte der Historiographie unseres Kulturkreises* (1967), in: *Theol. Revue* 66 (1970) 245–248

Amphitheater. Zum Problem der ›Gesamtinterpretation‹ am Beispiel von Statius, *Silve* II 5: *Leo mansuetus*, in: *Der Altsprachl. Unterricht* 14,3 (1971) 66–81 (Sammelband »Dichtung der Kaiserzeit II«, hg. v. Hubert Cancik und Ernst Zinn)

Rez. von: M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (1969), in: *Theol. Quartalschr.* 151 (1971) 360–362

Zur Elision anapästischer Wörter bei Vergil und Statius, in: *Glotta* 50 (1972) 97–120 (als Mitarbeiter der Arbeitsgruppe für lateinische Metrik und Stilistik der Universität Tübingen)

Rez. von: L. Hakanson, *Critical and Exegetical Remarks on Statius' Silvae* (1969), in: *Gnomon* 1972, 85–88

Die neutestamentlichen Aussagen über Geschlecht, Ehe, Frau – ihr religionsgeschichtlicher und religionssoziologischer Ort, in: *Frau in Kirche und Gesellschaft*, Stuttgart 1972, 9–46

Rez. von: A. Ohler, *Mythologische Elemente im Alten Testament* (1969), in: *Theol. Quartalschr.* 152 (1972) 79–80

Römischer Religionsunterricht in apostolischer Zeit. Ein pastoralgeschichtlicher Versuch zu Statius, *Silve* V 3, 176–184, in: *Wort Gottes in der Zeit*. FS K.H. Schelkle, Düsseldorf 1973, 181–197

Die kleinen Gattungen der römischen Dichtung in der Zeit des Prinzipats, in: M. Fuhrmann, *Römische Literatur*. Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Bd. 3, Frankfurt 1974, 261–289



Seneca und die römische Tragödie, in: M. Fuhrmann, Römische Literatur. Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Bd. 3, Frankfurt 1974, 251–260

Die römische Tragödie, in: Der Kleine Pauly, Bd. 5, München 1975, 837–840

Christus Imperator. Zum Gebrauch militärischer Titulaturen im römischen Herrscherkult und im Christentum, in: H. v. Stietencron (Hg.), Der Name Gottes, Düsseldorf 1975, 112–130

Phoebus der Barbar. Texte in der Sklavensprache, CIL VI 24162, in: Mitteilungen für Lehrer der Alten Sprachen 7 (1976) 13–17

Zur Entstehung der christlichen Sexualmoral, in: B. Gladigow (Hg.), Religion und Moral, Düsseldorf 1976, 46–68; Ndr. mit einem Nachtrag in: K. Siems (Hg.), Sexualität und Erotik in der Antike, Darmstadt 1988, 347–374

Reinheit und Enthaltbarkeit in der römischen Philosophie und Religion, in: F. v. Lilienfeld (Hg.), Aspekte frühchristlicher Heiligenverehrung. Oikonomia 6 (1977) 1–15; 126–142 (zu Numa und Cato d. Jüngeren)

Die republikanische Tragödie, in: Das römische Drama (hg. v. E. Lefèvre), Darmstadt 1978, 308–347

Tibur Vopisci. Eine Gesamtinterpretation von Statius, Silve I 3, in: Boreas. Münstersche Beiträge zur Archäologie (hg. v. W. Fuchs) 1 (1978) 116–134

Stichwortkontrolle durch EDV für das Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Protokolle des Colloquiums über die Anwendung der EDV in den Geisteswissenschaften, Zentrum für Datenverarbeitung der Universität Tübingen, 1978

Versuche zum Glück. Drei Interpretationen zur Religions- und Geistesgeschichte im Rom der neutestamentlichen Epoche: Phaedrus, Plinius, Epiktet, in: Bibel und Kirche, 1978, H.4, 122–130 (= Mitteilungen für Lehrer der Alten Sprachen 11 (1980) 4–12)

Vorwort des Herausgebers, in: H. Cancik (Hg.), Rausch, Ekstase, Mystik. Grenzformen religiöser Erfahrung, Düsseldorf 1978, 7–21

Grundzüge franziskanischer Leidensmystik. Zur Religionsgeschichte des Schmerzes in: H. Cancik (Hg.), Rausch, Ekstase, Mystik. Grenzformen religiöser Erfahrung, Düsseldorf 1978, 95–119

Der Text als Bild. Über optische Zeichen zur Konstitution von Satzgruppen in antiken Texten, in: Wort und Bild (Hg. v. H. Brunner, R. Kannicht, K. Schwager) München 1979, 81–100

Christentum und Todesstrafe: Zur Religionsgeschichte der legalen Gewalt, in: H. v. Stietencron (Hg.), Angst und Gewalt. Ihre Präsenz und ihre Bewältigung in den Religionen, Düsseldorf 1979, 213–251

Der Eingang in die Unterwelt. Ein religionswissenschaftlicher Versuch zu Vergil, Aeneis 6, 236–272, in: Der Altsprachl. Unterricht 23,2 (1980) 55–69

Rez. von: J.T. Nelis, II Makabeen, uit de grondtekst vertaald en uitgelegd (1975), in: Bibl. Zeitschr. 1980, 297–299

Die Gattung Evangelium. Das Evangelium des Markus im Rahmen der antiken Historiographie, in: Humanistische Bildung 4 (1981) 53–101

»Alle Gewalt ist von Gott«. Römer 13 im Rahmen antiker und neuzeitlicher Staatslehren, in: B. Gladigow (Hg.), Staat und Religion, Düsseldorf 1981, 53–74

Erbschaft jener Zeit, in: H. Cancik (Hg.), Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik, Düsseldorf 1982, 8–13

Die Berufung des Johannes. Prophetische Tradition des Alten in der Geschichtsschreibung des Neuen Testaments, in: Der Altsprachl. Unterricht 25,2 (1982) 45–62

Antike Volkskunde 1936, in: Der Altsprachl. Unterricht 25,3 (1982): Zur Geschichte der klassischen Philologie und des altsprachlichen Unterrichts I (Hg. v. H. Cancik u. R. Nickel) 80–99

Die Jungfrauenquelle. Ein religionswissenschaftlicher Versuch zu Ovid, Metamorphosen 3, 138–255, in: Der Altsprachl. Unterricht 25,2 (1982) 52–75

Augustin als constantinischer Theologe, in: J. Taubes (Hg.), Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, Paderborn 1983, 136–152; 2. Aufl. 1985

Libri fatales. Römische Offenbarungsliteratur und Geschichtstheologie, in: Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalyphti-

cism, Uppsala, August 12–17, 1979, ed. by D. Hellholm, Tübingen 1983, 549–576; 2. Aufl. 1989

Erschließung einer Lehr-Dia-Sammlung durch EDV. Protokolle des 28. Colloquiums über die Anwendung der EDV in den Geisteswissenschaften des Zentrums für Datenverarbeitung der Universität Tübingen, Abteilung Literarische und Dokumentarische Datenverarbeitung, 1983, 1–3 (mit Hubert Mohr)

Die Gattung Evangelium. Das Evangelium des Markus im Rahmen der antiken Historiographie, in: H. Cancik (Hg.), *Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, hg. v. M. Hengel u. O. Hofius, 33)* Tübingen 1984, 85–113

Bios und Logos. Formengeschichtliche Untersuchungen zu Lukians ›Demonax‹, in: H. Cancik (Hg.), *Markus-Philologie*, Tübingen 1984, 115–130

Gnostiker in Rom. Zur Religionsgeschichte der Stadt Rom im 2. Jh. n. Chr., in: J. Taubes (Hg.), *Gnosis und Politik*, Paderborn 1984, 163–184

Erwin Rohde – ein Philologe der Bismarckzeit, in: *Semper Apertus. Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg*, Bd. II, 1985, 436–505

Dioniso a Weimar. L'omaggio di Mussolini per il centenario dell'anniversario di Nietzsche, in: *Quaderni di Storia* 23 (1986) 135–151

Die Götter Griechenlands 1929. W.F. Otto als Religionswissenschaftler und Theologe am Ende der Weimarer Republik I, in: H. v. Stietencron (Hg.), *Theologen und Theologien*, Düsseldorf 1986, 214–238

Rome as Sacred Landscape. Varro and the End of Republican Religion in Rome, in: *Visible Religion* 4/5 (1985/86) 250–265

Nutzen, Schmuck und Aberglaube. Ende und Wandlungen der römischen Religion im 4. und 5. Jahrhundert, in: H. Zinser (Hg.), *Der Untergang von Religionen*, Berlin 1986, 65–90

Primus Truber – Martin Crusius – Nikodemus Frischlin. Der slowenische Reformator und die Tübinger Humanisten, in: *Die Slowenen in der europäischen Reformation des 16. Jahrhunderts*, Symposium Ljubljana, 6.–8.10.1983, Ljubljana 1986, 29–49

Geschichtsschreibung und Priestertum – Zum Vergleich von orientalischer und hellenischer Geschichtsschreibung bei Flavius Josephus, contra Apionem, Buch I, in: »Wie gut sind deine Zelte, Jaakow...« Festschrift zum 60. Geburtstag von Reinhold Mayer, hg. v. E.L. Ehrlich und B. Klappert in Zusammenarbeit mit Ursula Ast, Gerlingen 1986, 41–62

Stattius, ›Silvae‹. Ein Bericht über die Forschung seit Friedrich Vollmer (1898), in: ANRW II Principat, Bd. 32,5 (hg. v. W. Haase), Berlin – New York 1986, 2681–2726 (Bibliographie unter Mitarbeit von H.-J. van Dam)

›Delicias Domini‹. Ein kulturgeschichtlicher Versuch zu Vergil, Ekloge II, in: Kontinuität und Wandel. Lateinische Poesie von Naevius bis Baudelaire. Franco Munari zum 65. Geburtstag, hg. v. U.J. Staake, W. Maaz, F. Wagner, Hildesheim 1986, 15–34

Der Nietzsche-Kult in Weimar (I). Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der wilhelminischen Ära, in: Nietzsche-Studien, Bd. 16 (1987) 405–429

Der Einfluß Nietzsches auf Berliner Schulkritiker der wilhelminischen Epoche, in: AU 30,3 (1987) 55–74 (Geschichte der klassischen Philologie und des altsprachlichen Unterrichts III, hg. v. H. Cancik und R. Nickel)

Theokratie und Priesterherrschaft. Die mosaische Verfassung bei Flavius Josephus, contra Apionem 2,157–198, in: J. Taubes (Hg.), Theokratie. Religionstheorie und politische Theologie III, Paderborn 1987, 65–77

Artikel in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (HrwG), hg. v. H. Cancik, B. Gladigow, M. Laubscher, Bd. 1, Stuttgart 1988:

Feststellung und Festsetzung religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, 19–25

Religionsästhetik, 121–156 (mit Hubert Mohr)

Feuerbach, Ludwig, 345–346

»...die Befreiung der philologischen Studien in Württemberg«. Zur Gründungsgeschichte des philologischen Seminars in Tübingen 1858, in: 1858–1988. 150 Jahre Philologisches Seminar der Universität Tübingen (Tübinger Universitätsreden Bd. 37, hg. v. R. Kannicht) Tübingen 1990, 3–25

Römische Religionsgeschichte. Eine Quellensammlung und die Möglichkeiten ihrer Auswertung, in: Protokoll des 44. Colloquiums

über die Anwendung der EDV in den Geisteswissenschaften, 26.1.1989, 4–8 (mit Jörg Rüpke)

Der Nietzsche-Kult in Weimar (II). Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der nationalsozialistischen Ära (1942–1944), in: P. Antes, Donate Pahnke (Hg.), *Die Religion von Oberschichten. Religion – Profession – Intellektualismus*, Marburg 1989, 87–116

Römische Religionsgeschichte. Eine Quellensammlung und die Möglichkeiten ihrer Auswertung, in: *Literary & Linguistic Computing. Journal of the Association for Literary and Linguistic Computing* 4,4 (1989) 289–291 (mit Jörg Rüpke)

Erwin Rohde, in: *Classical Scholarship. A Biographical Encyclopedia*, hg. v. W.W. Briggs and W.M. Calder III, New York, London 1990, 395–404

Größe und Kolossalität als religiöse und ästhetische Kategorien. Versuch einer Begriffsbestimmung am Beispiel von Statius, *Silve I: Ecus Maximus Domitiani Imperatoris*, in: *Visible Religion VII: Genres in Visual Representations* (1990) 51–68

Tübinger Konstellationen: Schadewaldt, Jens, Zinn. Zum Gedenken an Ernst Zinn, in: *Tübinger Universitätszeitung* Nr. 43, 16. Juli 1990, 18–19

Artikel in: *HrwG* 2, Stuttgart 1990

Apologetik/Polemik, 29–37

Epiphanie/Advent, 290–296

Erinnerung/Gedächtnis, 299–323 (mit Hubert Mohr)

Eschatologie, 341–343

Esoterik, 345–346

Fruchtbarkeit, 447–450

Geschichte, 491–500

›Freundschaftskult‹ – Religionsgeschichtliche Bemerkungen zu Mythos, Kult und Theologie der Freundschaft bei Friedrich Hölderlin, in: *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte. Festschrift für Carsten Colpe*, hg. v. Ch. Elsas u. H.G. Kippenberg in Zusammenarbeit mit H. Cancik, B. Gladigow u. K. Rudolph, Würzburg 1990, 12–34

Otto Jahns Vorlesung »Grundzüge der Archäologie« (Bonn, Sommer 1865) in den Mitschriften von Eduard Hiller und Friedrich Nietzsche, in: *Otto Jahn (1813–1869). Ein Geisteswissenschaftler zwi-*

schen Klassizismus und Historismus, hg. v. W.M. Calder III, H. Cancik, B. Kytzler, Stuttgart 1991, 29–56

Zum Gedenken an Ernst Zinn, in: Jahrbuch der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung (1990), 1991, 145–147

La religione (romana), in: Princeps urbium. Cultura e vita sociale dell'Italia romana, Milano 1991, 339–416

Zur Konzeption des »Neuen Pauly«. Teilabdruck in: Georg Ramseger, Unsterblicher Pauly – noch einmal neu, in: Börsenblatt des deutschen Buchhandels, 51/ 26.6.1992, 34–38

Zur Konzeption des »Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe«, in: Börsenblatt Themen-Schwerpunktheft Theologie 19/91, 812–813

Artikel in: Neues Bibellexikon (hg. v. M. Görg, B. Lang), Bd. 1, Zürich 1991: Geschichte, 809–813; Geschichtsschreibung, 813–822

Römische Religion, in: Evangelisches Kirchenlexikon, Bd. III (9.Lfg.) 1992, Sp.1698–1706

»Judentum in zweiter Potenz«. Ein Beitrag zur Interpretation von Friedrich Nietzsche, »Der Antichrist«, in: »Mit unsrer Macht ist nichts getan«. FS Dieter Schellong, Frankfurt a. Main 1993, 55–70

Artikel in: HrwG 3, Stuttgart 1993: Heidentum, 64–66; Humanismus, 172–184

Priesthoods in Mediterranean Religions. Rezension von: M. Beard, J. North (Eds.), Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World, in: Numen 40 (1993) 82–94 (mit weiteren Mitgliedern des Tübinger Autorenkollektivs)

Erbschaft nach zehn Jahren: 1982–1992. Vorwort in: H. Cancik (Hg.), Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik (2. Aufl. in Japan. Übersetzung), Tokyo 1993, II–VII

›Herrschaft‹ in historiographischen und juristischen Texten der Hehiter, in: K. Raaflaub (Hg.), Anfänge politischen Denkens in der Antike. Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen. (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 24), München 1993, 115–134

Sozialgeschichte der römischen Religion. Vorläufige Ergebnisse und Perspektiven einer Materialsammlung und ihrer Auswertung, in:

Protokoll des 59. Kolloquiums über die Anwendung der EDV in den Geisteswissenschaften am 27. November 1993, Universität Tübingen, Zentrum für Datenverarbeitung, Tübingen 1994, 6–11 (zusammen mit Jörg Rüpke); Abdruck mit engl. Abstract in: *Literary & Linguistic Computing (Journal of the Association for Literary & Linguistic Computing)* 9,4 (1994) 320–323

La religione romana, in: *Storia delle religioni*, a cura di Giovanni Filoramo. 1. Le religioni antiche, Bari 1994, 349–408

»Philologie als Beruf«. Zu Formengeschichte, Thema und Tradition der unvollendeten vierten Unzeitgemäßen Friedrich Nietzsches, in: T. Borsche, F. Gerratana, A. Venturelli (Hg.), »Centauren-Geburten«. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung Bd.27), Berlin, New York 1994, 81–96

Die Funktion der jüdischen Bibel für die Geschichtsschreibung der Christen in der Antike, in: J. Ebach, R. Faber (Hg.), *Bibel und Literatur*, München 1995, 19–29

Der Einfluß Friedrich Nietzsches auf klassische Philologen in Deutschland bis 1945. Philologen am Nietzsche-Archiv (I) in: H. Flashar (Hg.), *Altertumswissenschaft in den 20er Jahren. Neue Fragen und Impulse*, Stuttgart 1995, 381–402 (in Zusammenarbeit mit Hildegard Cancik-Lindemaier und Roswitha Wollkopf)

M. Tullius Cicero als Kommentator. Zur Formgeschichte von Ciceros Schriften »Über den Bescheid der haruspices« (56 v. Chr.) und »Über die Gesetze II« (ca. 52 v. Chr.), in: J. Assmann, B. Gladigow (Hg.), *Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation IV*, München 1995, 293–310

*Occulte adhuc colunt*. Repression und Metamorphose der römischen Religion in der Spätantike, in: H.G. Kippenberg and G.G. Stroumsa (Hg.), *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden u. a. 1995, 191–201

Mythos, in: *Neues Bibellexikon* (hg. von M. Görg, B. Lang) Bd.2, Solothurn u. Düsseldorf 1995, Sp. 864–876 (zusammen mit Eva Cancik-Kirschbaum)

Demeter, Kore/Persephone – Ceres, Libera/Poserpinia, in: H. Eiselen (Hg.), *Brotkultur*, Köln 1995, 91–101

*carmen* und *sacrificium*. Das Saecularlied des Horaz in den Saecularakten des Jahres 17 v. Chr., in: *Worte, Bilder, Töne. Studien zur*

Antike und Antikerezeption, hg. v. R. Faber u. B. Seidensticker, Bernhard Kytzler zu ehren, Würzburg 1996, 99–113

Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, hg. v. H. Cancik und H. Schneider, Bd. 1, Stuttgart, Weimar 1996, Vorwort: S.V-VII

Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag, hg. v. H. Cancik, H. Lichtenberg, P. Schäfer, 3 Bde., Tübingen 1996; Bd. 2: Griechische und römische Religion, hg. v. H. Cancik

»Nichts blieb übrig für die Verehrung der Götter«. Historische Reflexion über Herrscherverehrung bei Tacitus, in: Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag, hg. v. H. Cancik, H. Lichtenberg, P. Schäfer, 3 Bde., Tübingen 1996; Bd. 2: Griechische und römische Religion, hg. v. H. Cancik, 305–322

»Mongols, Semites, and the Pure-Bred Greeks«. Nietzsche's Handling of the Racial Doctrines of His Time, in: J. Golomb (Hg.), Nietzsche and Jewish Culture, London, New York 1997, 55–75

Die ›Repraesentation‹ von ›Provinzen‹ (*nationes, gentes*) in Rom. Ein Beitrag zur Bestimmung von ›Reichsreligion‹ vom 1. Jahrhundert vor bis zum 2. Jahrhundert nach Christus, in: H. Cancik, J. Rüpke (Hg.), Römische Reichsreligion und Provinzialreligion, Tübingen 1997, 127–141

#### 4. *Im Druck*

Artikel in: HrwG 4, Stuttgart 1997:

Linear/zyklisch  
Mysterien/Mystik  
Paganismus

»Wie die europäischen Menschen Griechentum in ihr Werk versponnen«. Hellenisches bei Walter Benjamin, in: K. Garber (Hg.), Walter Benjamin

Friedrich Nietzsches Antike und die jüdische Kritik, in: W. Stegmaier, D. Krochmalnik (Hg.), in: Nietzsche-Tagung Greifswald 1995

Crusius contra Frischlinum. Geschichte einer Feindschaft, in: D. Mertens (Hg.), Nikodemus Frischlin



The History of Culture, Religion, and Institutions in Ancient Historiography: Philological Observations Concerning Luke's History, in: *Journal of Biblical Literature*

Kanon und Ritual. Religionsgeschichtliche Bemerkungen zu einem literaturwissenschaftlichen Diskurs, in: Maria Moog-Grünewald (Hg.), *Kanon*

Formen der Nietzsche-Rezeption in Deutschland. Archiv, Bewegung, Gesellschaft, Kult, Museum und Bestand, in: R. Faber (Hg.), *Intellektuelle Gruppen, Kreise, Zirkel in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*

Persona and Self in Stoic Philosophy, in: A. Baumgarten, J. Assmann, G.G. Stroumsa (Hg.), *Self, Soul, and Body in Religious Experience*

Lucian on Conversion. Some Remarks on Lucian's Dialogue ›Nigrinos‹, in: Adela Collins (Hg.), *Symposium Hans Dieter Betz, Chicago*

### *5. Hubert Cancik zusammen mit Hildegard Cancik-Lindemaier*

Bemerkungen zur neuen Einheitsübersetzung. Zur Stilistik, in: *Theol. Quart.* 156 (1976) 220–224

Untersuchungen zur Geschichte der Schemataforschung im lateinischen Hexameter, in: *revue* 1979,2, 1–87 (mit D. Kottke und W. Ott)

Gesellschaftliche Bedingungen der römischen Sexualmoral, in: L. Hieber, R.W. Müller (Hg.), *Gegenwart der Antike. Zur Kritik bürgerlicher Auffassungen von Natur und Gesellschaft*, Frankfurt, New York, 1982, 29–54

Die überlangen Wörter im lateinischen Hexameter, in: *revue* 1982, 3–52 (mit D. Kottke und W. Ott)

Ovids Bacchanal. Ein religionswissenschaftlicher Versuch zu Ovid, *Metamorphosen IV 1–415*, in: *Der altsprachl. Unterricht* 28,1 (1985) 42–61

Zensur und Gedächtnis. Zu Tacitus, *Annalen 4,32–36*, in: *Der altsprachl. Unterricht* 29,4 (1986) 16–35; Ndr. in: A. u. J. Assmann (Hg.), *Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II*, München u.a. 1986, 169–189

Der »psychologische Typus des Erlösers« und die Möglichkeit seiner Darstellung bei Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche, in: R. Brändle, E.W. Stegemann (Hg.), Franz Overbecks unerledigte Anfragen an das Christentum, München 1988, 108–135

Senecas Konstruktion des Weisen. Zur Sakralisierung der Rolle des Weisen im 1. Jh. n. Chr., in: A. Assmann (Hg.), Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation, München u. a. 1991, 205–222

Philhellénisme et antisémitisme en Allemagne. Le cas Nietzsche, in: D. Bourel, J. Le Rider (Hg.), De Sils-Maria à Jérusalem. Nietzsche et le judaïsme – Les intellectuels juifs et Nietzsche, Paris 1991, 21–46

*patria – peregrina – universa*. Versuch eine Typologie der universalistischen Tendenzen in der Geschichte der römischen Religion, in: Ch. Elsas u. a. (Hg.), Tradition und Translation. Zum Problem der Übersetzbarkeit religiöser Phänomene. FS für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag, Berlin, New York 1994, 64–74

Formbegriffe bei Eduard Norden, in: B. Kytzler, K. Rudolph, J. Rüpke (Hg.), Eduard Norden, Stuttgart 1994, 47–68

Das Thema ›Religion und Kultur‹ bei Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck, in: Rationalität im Diskurs. Rudolf Wolfgang Müller zum 60. Geburtstag, hg. v. D. Thofern, Sonja Gabbani, W. Vosse, Marburg 1994, 49–67

Universalistische Tendenzen in der römischen Religion des 1. und 2. Jahrhunderts (Zusammenfassung), in: B. Kühnert, V. Riedel, R. Gordesiani (Hg.), Prinzipat und Kultur im 1. und 2. Jahrhundert, Bonn 1995, 100–102

Philhellénisme et Sionisme. Max Nordau: »Ein Nachtrag zu Heinrich Heines, ›Deutschland. Ein Wintermärchen‹«, in: Max Nordau (1849–1923). Critique de la dégénérescence, médiateur franco-allemand, père fondateur du sionisme. Textes édités par Delphine Bechtel, Dominique Bourel et Jacques Le Rider, Paris 1996, 177–200

Moralische *tolerantia* – wissenschaftliche Wahrnehmung des Fremden – religiöse Freiheit und Repression. Bemerkungen zum »Kulturthema Toleranz« in der griechischen und römischen Antike, in: A. Wierlacher (Hg.), Kulturthema Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung, München 1996, 263–282

Friedrich Nietzsches »Mysterienlehre«, in: H. Châtellier (Hg.), Mystik und Moderne, Tagung Strasbourg 1996 (im Druck)

The Truth of Images. Cicero and Varro on Image Worship, in: A. Baumgarten (Hg.), *Iconoclasm. On the Possibility of Representation* (Symposion Moshe Barasch) (im Druck)

# Personenregister

Zusammengestellt von Martina Dürkop

- Adorno, Theodor W(iesengrund) 152, 166  
Altheim, Franz 147, 166  
Amyot, Jacques 298, 309  
Andreas, Friedrich Carl 9  
Arndt, Ernst Moritz 202, 204, 311  
Aristoteles 27, 49, 274, 296, 298f., 309  
Auer, Albert 275  
Augustinus 30, 324  
Aurigemna, Salvatore 183
- Babeuf, François Noël 309, 311f.  
Bachofen, Jakob J. 150, 154, 156, 182  
Backofen, R. 213, 215  
Bares 205  
Barth, Karl 52, 178  
Basedow, Johann Bernhard 320  
Bataille, Georges 174  
Benci, Tommaso 276  
Benjamin, Walter 50  
Berger, Fritz 214  
Bergmann, Ernst 189, 203, 216, 219  
Berning, Cornelia 253, 259f.  
Bezold, Carl Christian Ernst 9  
Birt, Theodor 60  
Blair, Eric (alias George Orwell) 268, 289  
Bloch, Ernst 309  
Blumenberg, Hans 63, 75  
Boeckh, August 17, 20, 22  
Boecklin, Arnold 150, 182  
Böhm, August 297  
Bomann, Thorleif 31f., 48, 50  
Bormann, Martin 189, 211, 220  
Borchardt, Rudolf 160  
Braccianus, Johannes Alexander 275  
Brecht, Bertolt 98f.  
Brie, André 317  
Brügge, Wolfgang 248  
Bruno, Giordano 324  
Buber, Martin 50, 152, 190
- Buecheler, Franz 146  
Burckhardt Jacob, 18, 156  
Burke, Kenneth 229, 232  
Burkert, Walter 176  
Burmman, Pieter 7
- Caesar, C. Iulius 34, 83–99, 103–122, 311  
Calderon de la Barca, Pedro 173  
Calvin, Johann 324  
Campe, Joachim Heinrich 309f., 321  
Cato Censorius, M. Porcius 64–69, 72f., 303f.  
Cato Uticensis, M. Porcius 67, 83, 91, 311  
Cellarius, Christoph 318  
Champollion, Jean-François 14  
Christ, Wilhelm 149  
Cicero, M. Tullius 36–40, 49, 62f., 69, 86, 91, 94, 96, 116f., 131, 278f., 285, 287, 301–310, 322f.  
Clausewitz, Carl von 97, 106  
Cohen, Friedrich 139  
Cohen, Hermann 42, 50f.  
Columella, L. Iunius Moderatus 56, 64, 115, 117  
Comte, Auguste 329  
Conn, Alfred 216  
Cottolengo, Guiseppe Benedetto 204f.  
Cramer, Fritz 215  
Creuzer, Friedrich 146, 150, 320  
Crusius, Otto 146, 149f., 182  
Cumont, Franz 9
- Darré, Wilhelm 189, 219f.  
Darwin, Charles 199, 206, 255  
Dehmel 187  
Derleth, Ludwig 150, 182  
Derleth, Kurt 150, 182  
Descartes, René 25  
Deubel, Werner 189  
Devereux, Georges 18

- Diderot, Denis 298f., 309, 311  
 Diem, M., 270  
 Dieterich, Albrecht 145  
 Dilthey, Wilhelm 47, 198, 287, 299  
 Dinter, Arthur 193, 221  
 Diodorus Siculus 32–36, 126, 299  
 Druckenmüller, Alfred 10  
 Dubcek, Alexander 318  
 Dumézil, Georges 70, 201  
 Dürr, Dagobert 211
- Eckart, Dietrich 221  
 Eckart, Meister 201, 203  
 Elias, Norbert 82f., 88  
 Eranos-Kreis 159  
 Erasmus von Rotterdam, Desiderius 51, 324  
 Ernesti, Johann A. 318  
 Euringer, Richard 250
- Faccius, Bartholomaeus 274  
 Fahrenkrog, Ludwig 187, 189, 197, 212f., 215f.  
 Faulhaber, Michael von 204  
 Feder, Gottfried 221  
 Fest, Joachim 234  
 Feuerbach, Ludwig 329  
 Fichte, Johann Gottlieb 202, 319  
 Ficino, Marsilio 276  
 Förster-Nietzsche, Elisabeth 166, 177f., 181  
 Foucault, Michel 82  
 Fraenkel, Hermann 26, 120  
 François-Poncet, André 230  
 Frank, Hans 221  
 Freud, Sigmund 18  
 Frick, Wilhelm 220  
 Friedrich II., König von Preußen 204  
 Friedrich II., Kaiser 140  
 Frobenius, Leo 149, 151, 166  
 Fromm, Erich 329  
 Fuchs 188  
 Funke, Karl Philipp 7
- Gadamer, Hans-Georg 150  
 Gallissot, René 297  
 Gandhi, Mohandas Karamchand (Mahatma) 190, 192  
 Gelasius I., Papst 281f.  
 Gelzer, Matthias 152
- George, Stefan 139f., 150f., 154, 158–160, 166, 182  
 Gericke, Fritz 188, 191, 193–201, 206–209, 213, 215, 221  
 Gesner, Johann M. 318  
 Goebbels, Josef 189, 196, 219, 231, 234, 244, 250f., 257  
 Goethe, Johann Wolfgang von 11, 14, 147, 150, 153–155, 159f., 170, 181, 204, 208, 329  
 Gollancs, Victor 268  
 Göring, Hermann 211, 221, 246, 252  
 Grabert, Herbert 213, 215  
 Graevius, Johann Georg 7  
 Greve, Paul 272  
 Groh, Georg 188  
 Grotefend, Georg Friedrich 14  
 Grotius, Hugo 51, 299, 309  
 Gummerus, Hermann 66  
 Gundolf, Friedrich 103, 160  
 Gunkel, Hermann 19  
 Günther 189  
 Gysi, Gregor 317
- Hägg, Robin 12  
 Hardegen, Rudolf 103  
 Harder, Richard 219  
 Harnack, Adolf von 202, 205  
 Harraß, 213  
 Harrison, Jane 149  
 Hauer, Jakob Wilhelm 147, 154, 159, 187–193, 197–208, 212, 214–218, 220–222  
 Havel, Vaclav 318  
 Hederich, Benjamin 7  
 Heer, Friedrich 233f., 249, 317, 326  
 Hegel, Georg Friedrich Wilhelm 11, 51, 161, 172, 180, 294, 296, 319, 329  
 Heidegger, Martin 142  
 Heine, Heinrich 293  
 Heinze, Richard 94, 279  
 Heraklit 25–28, 299  
 Herder, Johann Gottfried 51  
 Hermann, Gottfried 146  
 Heß, Rudolf 188, 220f.  
 Heßberg, Kurth 213  
 Heuss, Theodor 272  
 Heyne, Christian G. 318  
 Hiere, Konstantin 220

- Hildebrandt, Kurt 151  
 Himmeler, Heinrich 189, 196, 220, 231, 236  
 Hitler, Adolf 189, 191–198, 209f., 212, 214, 217–222, 229–241  
 Hölderlin, Friedrich 11, 141, 147, 153–155, 160, 180, 319  
 Hölscher, Uvo 180  
 Homer 12, 26, 141, 143f., 154, 156f., 175, 233  
 Honorius Augustodunensis 281  
 Horkheimer, Max 152, 166  
 Horowitz, Josef 152  
 Howard, Michael 97  
 Hugenberg, Alfred 220  
 Humboldt, Wilhelm von 319  
 Husserl, Edmund 142  
  
 Innocenz III., Papst 274  
  
 Jaeger, Werner 159  
 Jäger 195  
 Jahn, Otto 17  
 Janka, Walter 317  
 Jefferson, Thomas 293  
 Jellinek, Georg 295, 295, 297  
 Johannes, Apostel 103, 234, 243, 246–250, 259, 272, 280  
 Johannes XXIII., Papst 272  
 Jonas, Hans 160  
 Jost, Heinrich 221  
 Jung, Carl Gustav 159  
 Jünger, Ernst 179  
  
 Kaas, Ludwig 195  
 Kahn, Hermann 97  
 Kant, Immanuel 202, 271  
 Kantorowicz, Ernst 140, 151, 158, 160, 166  
 Kerényi, Karl 159, 165  
 Kerrl, Hans 199, 206, 211  
 Kesselring, Albert 184  
 Kierkegaard, Sören 25  
 Klages, Ludwig 142, 150, 154f., 182  
 Klemperer, Victor 230, 233  
 Klotz, Christian A. 318  
 Knickerbocker, Hubert Renfro 230  
 Koch, Carl 147, 166  
 Koestler, Arthur 268  
 Köhler, Ludwig 32  
  
 Kommerell, Max 150f., 166  
 Kornemann, Ernst 13  
 Krannhals 189  
 Kriek, Ernst 147  
 Kroll, Wilhelm 10  
 Krüger, Gustav 146  
 Kuhn, H. 149  
 Künneth, Walter 202, 206, 211  
 Kusserow, Wilhelm 187, 216  
  
 Landmann, Ludwig 140  
 Lang, Andrew 149  
 Langner, Erwin 198  
 Leo XIII., Papst 272, 282  
 Ley, Robert 189, 210, 220  
 Liebenfels, Lanz von 221  
 Liebrecht, Felix 149  
 Lindner, Bruno 148  
 Lingsheim, Walter von 213, 215  
 Lippe, Friedrich Wilhelm Prinz zur 189, 215  
 Lipsius, Justus 51, 309  
 Livius, T., 65, 67, 94, 103f., 123–133, 309  
 Locke, John 299  
 Löwith, Karl 295f., 312  
 Lucretius Carus, T. 38, 55–58, 63, 93, 121, 279, 287  
 Ludendorff, Erich 218, 221  
 Luther, Martin 187, 202, 272, 295, 324  
 Lüttke, Georg Wilhelm 183  
  
 Mably, Gabriel Bonnot de 311  
 Mager, Wolfgang 297  
 Mandel, E. 154  
 Mandel, Hermann 189, 194, 197, 212  
 Manetti, Gianozzo 274, 280, 282  
 Manilius, 55–59, 62, 287  
 Mannhardt, Wolf 149  
 Marcuse, Herbert 166  
 Marées, Hans von 150, 182  
 Marx, Karl 96, 306, 318, 323, 326–329  
 Mason, George 293  
 Miller, Alfred 215  
 Mittelhaus, Karl 10  
 Moltke, Hellmuth Graf von 113  
 Montaigne, Michel Eyquem de 309

- Montesquieu, Charles de Secondat  
Baron de 309
- Mörike, Eduard 154
- Moritz, Karl Philipp 170
- Müller, Ludwig 195
- Müller, Max 148f.
- Mussolini, Benito 185
- Nanko, Ulrich 148
- Nannen, Henry 201
- Negt, Oskar 96f.
- Nell-Breuning, Oswald von 152, 284
- Niekisch, Ernst 197
- Niemeyer, August Hermann 320
- Niethammer, Friedrich Immanuel  
319–326
- Nietzsche, Friedrich 17, 22, 25–31,  
46, 50, 70, 142, 147f., 150, 153, 155,  
157, 160, 169, 172f., 177, 180–183,  
196, 200, 202, 205, 328
- N. redivivus 147, 165
- N.-Forschung 166
- N.-Rezeption 51
- Nilsson, Martin Per 144, 167, 169,  
176, 178
- Nipperdey, Hans Carl 270
- Norden, Eduard 59
- Oppermann, Hans 103
- Orlowsky, P. 204, 213
- Orwell, George s. Eric Blair
- Otto, Hermann Ernst 146
- Otto, Walter F. 139–161, 165–184
- Pacelli, Eugenio 187, 197
- Pannenberg, Wolfhart 62f., 75
- Papen, Franz von 187
- Pascal, Blaise 25
- Pauly, August Friedrich (jun.) 7–18
- Pauly, August Friedrich (sen.) 7
- Pauly, Christoph Friedrich 7
- Pfister, D. 154
- Pico della Mirandola, Giovanni 271,  
273–277, 282, 289f.
- Pius XI., Papst 204f., 272
- Platon 54, 128, 139f., 174, 207, 271,  
276f., 280, 286, 288, 299f., 309
- Plutarch 63f., 84, 88, 95, 105, 113,  
125, 127, 175f., 179, 285, 298–300,  
305, 309
- Pollock, Friedrich 166
- Precht, Ernst 204f.
- Pufendorf, Samuel 279, 286
- Queccius, Gregorius 274
- Rade, Martin 148
- Rapoport, Anatol 97, 106
- Rausching, Hermann 231
- Rehm, Walter 154
- Reinhardt, Karl 139f., 151f., 166
- Reitzenstein, Richard 161
- Renner, Heinz 272
- Reuter, Otto S. 188f.
- Reventlow, Ernst Graf zu 188f., 191,  
193, 195, 201f., 205, 207, 209,  
212–215, 217, 220f.
- Riezler, Kurt 151, 158, 166
- Ritschl, Friedrich 17, 22
- Robert, Carl 143
- Robin, Régine 297
- Rohde, Erwin 143, 147, 149f., 154,  
169, 180, 182
- Röhm, Ernst 195f.
- Rosenberg, Alfred 188f., 194, 197,  
205, 211, 219–221, 253
- Rosenzweig, Franz 152
- Rousseau, Jacques 25, 302, 309
- Russel, Bertrand 268
- Rust, Bernhard 210
- Saaz, Johann von 274
- Sabundus, Raimundus 274
- Salzmann, Christian Gotthilf 321
- Sambursky, Samuel 64
- Schadewaldt, Wolfgang 141
- Schaeder, H. H. 160
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph  
146, 150, 161, 173, 181, 198, 319
- Schiller, Friedrich 95, 140f., 153f.,  
319
- Schirach, Baldur von 220, 244
- Schlechte, Karl 166, 182
- Schleiermacher, Friedrich 202
- Schlegel, August Wilhelm von 319
- Schlegel, Friedrich von 51, 319
- Schlieffen, Alfred Graf von 105f.
- Schloz, Wilhelm 204, 215
- Schlund, Erhard 202
- Schmid, Carlo 272

- Schmidt, Wilhelm 146  
Schneller, Ernst 190  
Scholem, Gershom 41f., 47f., 50  
Schopenhauer, Arthur 198  
Schuler, Alfred 150, 182  
Schulz, Franz 152  
Schultze-Naumburg, Paul 184  
Schütz, Christian G. 318  
Seebohm, Hans-Christoph 272f.  
Seneca, L. Annaeus 37–49, 56,  
59–62, 104, 279, 287, 301f., 308f.,  
311, 323  
Seraphim, Hans-Günther 188, 194,  
211  
Servet, Michael 324  
Sethe, E. 9  
Seyffarth, Gustav 148  
Simmel, Georg 198  
Singer, Kurt 139, 151  
Shaftesbury, Anthony Ashley 141  
Snell, Bruno 145  
Soboul, Albert 312  
Söderblom, Nathan 221  
Solger, Friedrich E. A. 189, 197,  
212f., 215, 221  
Sozzini, Faustus 326  
Speer, Albert 237  
Speer, Otto 189, 194  
Spencer, Herbert 149  
Spengler, Oswald 31f., 50, 157f.,  
198  
Spinoza, Baruch 329  
Stammler, Georg 215  
Strasser, Otto 191f., 193, 196  
Streicher, Julius 220  
Stroheker, Karl-Friedrich 13  
Stuck, Franz von 150, 182  
Sturm, Johannes 104  
Taubes, Jacob 30, 45f., 48, 50, 139  
Tennini, Guiseppa 183  
Teuffel, Wilhelm Sigmund 8–18  
Thielscher, Paul 119  
Tillich, Paul 152, 158, 166  
Trapp, Ernst Christian 321  
Troeltsch, Ernst 160, 295, 299, 303  
Tyler, Edward Burnett 149  
Usener, Hermann 20, 139, 143, 146,  
149  
Voegelin, Eric 202, 233  
Voß, Johann Heinrich 319f.  
Wagner, Richard 18, 173, 201  
Walz, Christian 8, 10f.  
Washington, George 293  
Weber, Max 18, 65, 68f., 74f., 81f., 96,  
104, 122  
Weinreich, Otto 145  
Werlemann 213  
Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich  
von 26, 143, 147, 178  
Wilhelm II., Kaiser 151, 158  
Winckelmann, Johann Joachim 17,  
51, 141, 153, 170, 318  
Wissowa, Georg 9f., 13, 18f.  
Witte, Kurt 10  
Wohlfkehl, Karl 150, 182  
Wolf, Friedrich August 14–17, 20,  
319, 322  
Wolters, Paul H. A. 160  
Xenophanes 28, 48  
Zapp, Paul 188  
Zenon von Kition 298–300, 309  
Ziegler, Konrat 10