

DIETER BORCHMEYER

**WAS IST
DEUTSCH?**

DIE SUCHE EINER NATION
NACH SICH SELBST



Rowohlt • Berlin

Inhalt

Udo Bernbach – Hans R. Vaget – Viktor Žmegerá

*Den Wegefahrten vieler Jahrzehnte
in Dankbarkeit und Freundschaft*

Einleitung: Die zwei Seelen der Deutschen 13

KAPITEL I

DAS DEUTSCHE IM SPANNUNGSFELD VON PROVINZ, NATION UND WELT

Deutsch als Identifikationsvokabel, Sprach- und Wertbegriff 34

Die Sache um ihrer selber willen treiben: eine Wesensbestimmung
des Deutschen 41 Weltbürgertum versus Nationalstaat: Goethes

Idee der Weltliteratur als Menschheitskultur 44 Deutsche

Provinzialität als Kosmopolitismus: das Paradox der Weimarer
Klassik – mit einem Blick auf Bayreuth und Heidelberg 54 Welt-

mission der Kulturnation: Schillers «Deutsche Größe» – Fichtes
letzte politische Aufzeichnungen 74 Von der weltbürgerlichen zur

«Nationalerziehung»: Fichtes «Reden an die deutsche Nation» 84

Von der Nationalität zur Bestialität: Kleists «Katechismus der
Deutschen» und «Die Hermannsschlacht» 102 Rhetorik des

Frühnationalismus: Ernst Moritz Arndt 123

KAPITEL II

PHÄNOMENOLOGIE DES DEUTSCHEN

Das wirkliche und das «geheime Deutschland»: zur «Doppelge-
sichtigkeit» des Deutschen 136 Ansichten des deutschen National-
charakters: Tacitus und die Folgen – Kant und Hegel 143 «Deutsche
Treu»: das Janusgesicht einer nationalen Kardinaltugend 148

Das Deutsche aus französischer Perspektive: Anne Louise Germaine

2. Auflage April 2017

Copyright © 2017 by

Rowohlt · Berlin Verlag GmbH, Berlin

Alle Rechte vorbehalten

Satz aus der Arno PostScript, InDesign,

bei Döflermann Satz, Lemförde

Druck und Bindung CPI books GmbH, Leck, Germany

ISBN 978 3 87134 070 3

de Strael 157 Über Möglichkeit und Unmöglichkeit des deutschen Nationalcharakters – eine Ethnographie der Deutschen: Bogumil Goltz 170 Das Deutsche innerhalb des «Spektrums Europas»:

GrafHermann Keyserling 177 «Reich ohne Nation»: Erich Kahlers

Sichtung des «deutschen Charakters» 189 «Die verspätete

Nation»: Helmuth Plessner und die Genese des «deutschen

Geistes» 201 Norbert Elias' Soziologie des deutschen National-

charakters 206 Das Deutsche aus heutiger europäischer und

amerikanischer Außenperspektive 214 Deutsche und europäische

Identität: Kurt Hübners Neubestimmung des «Nationalen» 226

Deutsche Innensicht – heute 229 Außensicht als Innensicht:

die Perspektive der Einwanderer 236

KAPITEL III

NATIONALE IDENTITÄT UND DEUTSCHE

MYTHOLOGIE

Identitätssuche im Anderen: «Le rêve antique» – deutsche Griechen-

landselnsucht und «Italienweh» 246 Identitätssuche im Eige-

nen: die Erfindung einer «deutschen Mythologie» 264 Heinrich

Heines parodistische Demontage der «deutschen Mythologie» 280

Was heißt und zu welchem Ende dient der Mythos? 295 Barba-

rossa-Legende oder Nibelungensage: Richard Wagners Weg von

der «deutschen Mythologie» zum «reinen Mythos» 298 Der

«Rembrandtdeutsche»: Julius Langbehn restaurativer Mythos 308

Ideologie der «deutschen Seele» 316 Nietzsche und die Mythologie

des «deutschen Werdens» 320 «Unsere mythologische Haupt-

person»: Faust und das Faustische 328 Die Instrumentalisierung

des Mythos und ihre Folgen 337

KAPITEL IV

KRITIK DES DEUTSCHEN CHARAKTERS

Goethes Klage über die Deutschen 345 Heines Leiden an

Deutschland 357 Nietzsches Überschreitung des Deutschen 373

Hugo Balls Gericht über die «deutsche Intelligenz» 386

KAPITEL V

STIL UND NATIONALE IDENTITÄT -

HINTERGRÜNDE IHRER VERFEHLUNG

Das Fehlen des Stils als Grundmangel der Deutschen 402 Deutscher

National- als Sozialcharakter: Adel und Bürgertum im Selbstverständnis

der Nation 415 Der Bürger als Edelmann: Wilhelm Meister und die

Suche nach dem verlorenen Stil 421 Fontanes Jenny Treibel oder der

Verrat der Innerlichkeit 430

KAPITEL VI

DIE ERFINDUNG DER DEUTSCHEN KLASSIK

UND IHRE FOLGEN

«Giebt es <deutsche Klassiker>?» Nationale Implikationen einer

ästhetischen Kategorie 438 Goethe: kein «Deutscher von Beruf» 449

«Nationalitäts-Wahnsinn» und «ökumenische Internationalität»:

Wohl und Wehe des deutschen Bildungsbürgertums im Spiegel der

Geschichte der Goethe-Gesellschaft 465 Schiller als Repräsentant

des deutschen Nationalmythos 478

KAPITEL VII

NATIONALHYMNE UND NATIONALMYTHOS

«Freude schöner Götterfunken»: eine heimliche Freiheits-
oder Nationalhymne? 494 Das «Lied der Deutschen»: Karriere
einer Nationalhymne 506

KAPITEL VIII

DEUTSCHTUM UND JUDENTUM – EINE TRAGISCHE ILLUSION?

Der Traum deutsch-jüdischer Affinität 538 Licht und Schatten der
jüdischen Akkulturation in Deutschland 544 (Exkurs über Anti- und
Philosemitismus im späten 19. Jahrhundert: das Beispiel Wagners und
Nietzsches) 553 Der Erste Weltkrieg als erhoffte Zeitenwende für
die deutschen Juden 570 Hermann Cohens Philosophie der Einheit
von Deutschtum und Judentum – und Franz Rosenzweigs Replik 576
Judentum und Deutschtum als Herzkammern der «Weltkultur»: eine
Idee und ihre Zerstörung: Der Lebens- und Denkweg von Nahum
Goldmann 588 Glück und Ende deutsch-jüdischer «Symbiose» 609
Erich Kahler und der letzte Versuch einer deutsch-jüdischen
Synthese 628 Thomas Mann und die «jüdische Frage» 640
Jüdischer «Fascismus»: Thomas Mann kontra Oskar Goldberg und
Arnold Schönberg 654 Deutsch-jüdische «Symbiose» in Thomas
Manns Josephsromanen 663 «Unser Auschwitz»: Martin Walsers
Trauer und Hoffnung 668

KAPITEL IX

DEUTSCHE UNIVERSITÄT UND DEUTSCHE PHILOSOPHIE – GLÜCK UND ENDE EINER WECHSELBEZIEHUNG

Kant und der «Streit der Fakultäten» 678 Die Geburt der
modernen Universität aus dem Geiste der idealistischen Philo-
sophie: Fichte, Schliermacher, Humboldt und die Gründung
der Alma Mater Berolinensis 681 «Urwissen»: Schellings
Philosophie der Universität 693 Krise und Kritik der «idealisti-
schen» Universität: Max Scheler 698 «Selbstbehauptung» oder
Selbstenthauptung der Universität im Dritten Reich: der Fall
Martin Heidegger 705 «Konservative Revolution»: Karl Jaspers'
Appell einer «Erneuerung» der deutschen Universität 715 Die
marktkonforme Universität und das Ende der deutschen Uni-
versitätsidee 719 Jacques Derridas «unbedingte Universität»: eine
Totenbeschwörung 723

KAPITEL X

DAS PARADIGMA DER DEUTSCHEN MUSIK

Die deutsche Musik als nationales und kosmopolitisches Ereignis 728
Was ist deutsch an der deutschen Musik? 732 «Absolute Musik»: eine
deutsche Erfindung 740 Der Roman als absolute Musik: Exkurs über
Thomas Manns Poetik 746 Musik und deutscher Sprachcharakter 754
«Die Meistersinger von Nürnberg» als Antwort auf die Frage «Was
ist deutsch?» 759 Hans Pfitzners «Palestrina» oder der Schwanen-
gesang der deutschen Musik 774 Als die Musik zum Teufel ging:
der Bruch zwischen Hans Pfitzner und Thomas Mann 796 Das

Deutsche als «Kunst der Fuge» und die Dialektik des Bösen: «Doktor

Faustus» oder das Fazit der deutschen Musik 813

KAPITEL XI

THOMAS MANN'S SUMME DES DEUTSCHTUMS

Der Weltkrieg als Kulturkrieg oder Ein Bruderzwist im Hause

Mann 845 Das «eine» und das «andere» Deutschland – Thomas

Mann und Bert Brecht: Antipoden im Exil 871 Noch einmal

National- und Weltdeutschtum: Thomas Manns letztes Wort

über Deutschland 896

KAPITEL XII

DIE DEUTSCHEN SEIT DER WIEDERVEREINIGUNG

Deutsche Vereinigung und Identitätskrise 908 Nachvereinigungs-

debatten 919 Wie deutsch sind die Deutschen noch? 925

Deutschland als neue Mitte Europas 930

Anmerkungen 934

Literatur 1021

Personen 1041

Bildnachweis 1056

«Ueber das <was ist deutsch?> denke ich immer mehr nach, und gerathe endlich, an der Hand einiger neuerer Studien, in eine sonderbare Skepsis, die mir das <Deutschsein> als ein reines Metaphysicum übrig läßt, als solches mir dieses aber grenzenlos interessant, und jedenfalls ganz einzig in der Weltgeschichte erscheinen läßt, vielleicht mit dem einzigen Pendant des Judenthums zur Seite ...»

RICHARD WAGNER AN FRIEDRICH NIETZSCHE

(24. OKTOBER 1872)

Die zwei Seelen der Deutschen

«Der Deutsche scheint an seinem eigenen Wesen, an dem eben noch die Welt genesen sollte, selber irre geworden, er traut dem eigenen Gefühl nicht mehr, er fragt herum, was denn eigentlich deutsch sei, der Name hat seinen alten Sinn verloren, man sucht einen neuen, jeder will einen anderen.»

HERMANN BAHR: TAGEBÜCHER (23. OKTOBER 1923)

Kein Volk der Geschichte hat sich so unauffällig mit der eigenen Identität beschäftigt wie das deutsche. Die Antworten auf die zumal seit dem 18. Jahrhundert immer neu gestellte Frage «Was ist deutsch?» pendeln, bisweilen mit extremen Ausschlägen, zwischen zwei Polen: einem weltenschließenden – kosmopolitischen – und einem weltanschließenden – nationalistischen – Pol. Kaum je ist dieses Pendel der Identitätssuche zum Stillstand gelangt, ja die heftige Bewegung zwischen den Polen hat immer wieder auch dafür gesorgt, dass der eine der beiden Pole Züge des anderen übernahm. Das Dritte Reich hat den übernationalen Aspekt welcher der Wesensbestimmung des Deutschen ursprünglich eigen ist, gänzlich ausgeschaltet und die Frage «Was ist deutsch?» in einem rein nationalistischen Sinne beantwortet; dessen katastrophale Folgen haben dazu geführt, dass schon die bloße Frage nach der deutschen Identität lange zum Kanon des Verbotenen gehörte. Erst seit der Wiedervereinigung ist sie aus diesem Kanon wieder entlassen worden.

Eine der frühesten und merkwürdigsten Phantasien über die Frage «Was ist deutsch?» finden wir in Grimmslausens Roman *Der Abenteuerliche Simplicissimus* aus dem Jahr 1668. Zu Beginn des dritten Abschnitts begegnet der Titelheld nämlich einem teutomantischen «Phantasten», der sich wie Cervantes' Don Quixote «überstudiert und in der Poeterei gewaltig verstiegen» hat und wähnt, «Gott Jupiter» zu sein. Mit diesem «Narrn» lässt sich der Ich-Erzähler Simplicius Simplicissimus auf ein Rollenspiel ein, indem er in die Rolle des göttlichen Mundschenken Ganymed schlüpft. So offenbart ihm der wahnsinnige Jupiter,

es sei «ein groß Geschrei über der Welt Laster zu mir durch die Wolken gedrungen»; die Götterversammlung habe ihn daher gedrängt, die Menschheit durch eine neue Sinflut zu vernichten. Weil er aber «dem menschlichen Geschlecht mit sonderbarer Gunst gewogen» sei, plane er nicht, «alle Menschen zugleich und ohne Unterscheid auszureuten, sondern nur diejenigen zu strafen, die zu strafen sind, und hernach die übrigen nach meinem Willen zu ziehen».¹

Simplicissimus erfährt nun, worin dieser Wille besteht: «Ich will einen Teutschen Helden erwecken, der soll alles mit der Scharfe des Schwerts vollenden, er wird alle verruchten Menschen umbringen und die frommen erhalten und erhöhen» – ja «die ganze Welt reformieren». Dieser «teutsche Held» ist nun mitnichten ein neuer Arminius (Hermann), er ist ein Gesandter nicht des germanischen, sondern des griechischen Göttervaters – der Germanenmythos wird erst fast ein Jahrhundert später seinen Siegeslauf antreten. Er soll auf dem Parnass erzogen, mit der Schönheit von Narziss, Adonis oder Ganymed ausgestattet sein und eine solche «Anmutigkeit» ausstrahlen, dass er «bei aller Welt beliebt» ist. Ein griechischer Held in deutschem Gewand! Hier scheint bereits die *affectio originalis*, die Verbundenheit des Deutschen mit dem Griechischen, ihren Schatten vorauszuwerfen, die für die deutsche Klassik so fundamentale Bedeutung haben wird: das Selbstgefühl des Deutschen als des modernen Griechen. Der von Jupiter gesandte Messias soll eine neue Weltregierung herbeiführen. Als Friedensfürst wird er kommen – der frei lich alle, die sich ihm entgegenstellen, «ausrotten» soll – und von Stadt zu Stadt, von Land zu Land ziehen, um die «klügsten und gelehrtesten Männer» auszuwählen. Aus ihnen wird er ein alle Gemeinden vereinigendes «Parlament» bilden, das Leibeigenschaft, Zölle, Akzisen, Zinsen, Fronen, Kontributionen und so fort abschaffen wird und die Menschen, die alsbald von keinem Krieg mehr wissen werden, «viel seliger als in den Elysischen Feldern leben» lässt.²

Dann aber wird der Zeitpunkt kommen, da er, Jupiter, «den ganzen Chorum Deorum nehmen und herunter zu den Teutschen steigen» wird, um für immer unter ihnen zu wohnen und zu wandeln. Er wird den Sitz der Musen nach «Teutschland» verlegen und dieses «höher

segnen mit allem Überfluß» als alle paradisischen Länder des Orients. Ferner: «Die griechische Sprach werd ich alsdann verschwören und nur Teutsch reden und mit einem Wort mich so gut teutsch erzeigen, daß ich ihnen [den Teutschen] auch endlich, wie vor diesem den Römern, die Beherrschung über die ganze Welt zukommen lassen werde.» Zu diesem Behuf wird er Konstantinopel zurückerobern, das einstige Byzanz und «das römisch Kaiserreich wieder aufrichten», dieses aber – eine erneute *translatio imperii* – Deutschland übergeben. Mit seinen «Parlamentsheren» wird der selbsternannte Jupiter eine neue Hauptstadt «mitten in Teutschland» errichten, die an Größe und Schönheit alle Städte der Welt in Geschichte und Gegenwart in den Schatten stellen soll, ein neues Jerusalem mit einem beispiellos kostbaren Tempel in seiner Mitte sowie einem Museum: einer «Kunstkammer», in der «alle Raritäten der Welt» versammelt sind. Die christlichen Könige Europas sollen «ihre Kronen und Länder von der teutschen Nation aus freien Stücken zu Lehen empfangen, und alsdann wird, wie zu Augusti Zeiten, ein ewiger beständiger Fried zwischen allen Völkern in der ganzen Welt sein».³

In dieser Endzeitvision des wahnwitzigen Jupiter fließen die eschatologische Gerichtserwartung der *Geheimen Offenbarung* des Neuen Testaments (Joh 19,11–21 und 20), Reminiscenzen an die *Utopia* des Thomas Morus (1516) und Elemente anderer frühneuzeitlicher Utopien mit der Messias-Idee und der weitverbreiteten Hoffnung auf einen Endkaiser zusammen.⁴ Zugleich entfaltet sich hier ein weltumfassendes Deutschlandideal, das Grimmeshausen aber durchaus nicht für menschenheitsbeglückend hält, schlägt die messianische Friedensvision doch ständig in die Androhung von Gewalt und Vernichtung um. Durch die groteske Gestalt dieses von Flößen geplagten, keineswegs jovialen Jupiter, der in unbändigen Zorn und unflätige Schimpfreden ausbricht, sobald jemand ihm zu widersprechen oder gar einen Scherz zu machen wagt, wird seine Teutschlandutopie satirisch verzerrt. Nach der traditionellen, astrologisch grundierten Temperamentenlehre ist er kein sanguinisches Joviskind, sondern – wie der «überstudierte» Don Quijote – ein typischer Melancholiker, eine durch divinatorisch-seherische Qualitäten, aber

auch närrische Züge geprägte Saturn-Kreatur⁵ und in seinen Weltausbrüchen ein rechter Choleriker. Und doch enthält seine Narretei – wie diejenige Don Quijotes – mehr als nur ein Körnchen Wahrheit, ja sie nimmt verblüffend, um nicht zu sagen prophetisch, Ideen, Visionen, Utopien, Sehnsüchte und Schrecken vorweg, die mit dem deutschen Nationalmythos seit der Mitte des 18. Jahrhunderts verbunden sind.⁶

Die ersten Keime dieses Nationalmythos lassen sich in der deutschen Geschichte allerdings weit früher finden, sie sprießen zumal seit der Wiederentdeckung der *Germannia* des Tacitus im 15. Jahrhundert kräftig auf. Erich Kahler (bis zu seiner Emigration Erich von Kahler), einer der engsten Freunde Thomas Manns, hat in seinem monumentalen Buchfragment *Der deutsche Charakter in der Geschichte Europas* (1937) auf Heinrich Bebel's Rede an Kaiser Maximilian aus dem Jahre 1501 verwiesen, in der das Recht der *translatio imperii* – dass «das römische Reich auf die Deutschen übertragen worden ist» – verteidigt und demonstriert wird, dass das deutsche Volk würdig sei, «die Herrschaft der Welt zu führen». Und 1647 lesen wir in einem Gedicht von Jesaias Rompler von Löwenhalt über «Teutschland», das von Gott «nun sonderlich erlesen» sei, die Verse: «Jetzt wird in aller welt kein land / wie das / gefunden // Mit dem der wahre Gott ist so genau verbunden.»⁷

Grimmelshausen greift also eine Deutschlandidee auf, die zu seiner Zeit durchaus schon verbreitet war, aber er versteht sie mit mehr als einem Fragezeichen. Kein Wunder, steht sie doch in denkbar größtem Widerspruch zum tatsächlichen Zustand Deutschlands im 17. Jahrhundert. Rompler von Löwenhalts Gedicht ist ein Jahr vor dem Ende des Dreißigjährigen Kriegs geschrieben, der Deutschland eines Drittels seiner Bevölkerung beraubte, es in das tiefste Elend seiner Geschichte stürzte – ausgerechnet in jenem Jahrhundert, in dem andere europäische Nationen, sei es England, Frankreich, Spanien oder die Niederlande, die klassische Blütezeit ihrer Kultur erlebten – und der sein Selbstgefühl in den folgenden Jahrhunderten traumatisch prägte.

Nie haben die Deutschen ein gesichertes Identitätsgefühl entwickelt, keine Nation hat so unermüdet sich und den anderen Nationen Rechenschaft darüber abzulegen gesucht, was sie nun eigentlich sei, und die

führenden Geister keines anderen Volks haben so harsche Kritik, bis hin zur Selbstverleugnung, Selbstpreisgabe, ja zum Selbsthass, an der eigenen Nation geübt. Die Erfahrung andererseits, aufgrund der Zersplitterung Deutschlands, seiner fehlenden staatlichen Einheit, so oft Spielball und Beuteobjekt der umgebenden Mächte gewesen zu sein, sowie das daraus erwachsende nationale Insuffizienzgefühl sind immer wieder – gerade in Momenten der tiefsten Erniedrigung, wie etwa nach der Niederlage Preußens gegen Napoleon oder dem Zusammenbruch der «Siegernation» im Ersten Weltkrieg – umgeschlagen in einen Superioritätsrausch, der die Traditionen und Tugenden deutscher Weltbürgerlichkeit über Bord warf.

Die utopische Vision des wahnsinnigen Gottes Jupiter – inmitten der Schrecken des Dreißigjährigen Kriegs, die Grimmelshausen in grellen Farben schildert – hat in der deutschen Literatur ihre Spuren hinterlassen. So muss auch Heinrich Heine von ihr gewusst haben, denn er hat Grimmelshausens *Simplicissimus*, den die Romantiker wiederentdeckt hatten, nachweislich gelesen und Teile daraus für sein «Tanzpoem» *Der Doktor Faust* exzerpiert.⁸ Seine eigene messianische Vision im vierten Buch seiner *Börne-Denkschrift* ist jener Utopie durchaus ähnlich, wenn gleich ganz ohne militante Züge. Heine vergleicht hier das deutsche mit dem jüdischen Volk. Beide sind von einer messianischen Idee erfüllt, und Heine, überzeugt von ihrer tiefen Seelenverwandtschaft, sucht die beiderseitigen Erlösergestalten auf einen Nenner zu bringen. Auch Deutschland «erwartet einen Befreier, einen irdischen Messias [...] – einen König der Erde, einen Retter mit Szepter und Schwert, und dieser deutsche Befreier ist vielleicht derselbe, dessen auch Israel harret ... O teurer, sehnsüchtig erwarteter Messias!»

Von einem Befreier nach Art des alten Kaisers Barbarossa im Kyffhäuser, wie ihn sich das Volk erträumt, will Heine freilich nichts wissen. Er denkt ihn sich vielmehr als einen antiktisch schönen Jugendhelden, ganz so, wie ihn Grimmelshausens Jupiter prophetzeit. «O verzage nicht, schöner Messias, der du nicht bloß Israel erlösen willst, [...] sondern die ganze leidende Menschheit!»⁹ Die Deutschen sind wie die Juden

für Heine ein auserwähltes Volk, aber – wenn sie sich auf ihr Bestes besinnen – noch über das Vorbild der Franzosen hinaus ein solches der «Humanität», wie er im Vorwort der Erstausgabe von *Deutschland. Ein Wintermärchen* (1844) schreibt. Und eben weil die Deutschen von ihrer eigentlichen «Sendung» her Weltbürger und nicht bloß «Nation» sind, träumt Heine von einer «Universalherrschaft Deutschlands», der die «ganze Welt» zufallen möge.¹⁰ Das ist keine Satire wie Grimmselhausens Jupiter-Episode, sondern eine trotz ironischer Untertöne von Heine im Grunde seines Herzens ernstgemeinte Idee.

Die Übernationalität des Deutschen, das heißt des Deutschen, soll die europäischen Nationen dazu bringen, ihre Grenzen auf die Einheit Europas und der Menschheit hin zu überschreiten. Diese Idee, der zufolge das Deutsche wesentlich Weltbürgerlichkeit in sich fasst, ist ein Grundgedanke des modernen deutschen Humanismus von Goethe bis Thomas Mann. Für Letzteren ist jener Gedanke der Angelpunkt seines Denkens, seines Kreisens eben um das, was er unter «höherem Deutschland» versteht: nämlich «Weltdeutschtum».¹¹ Die Deutschen, so lässt er seinen Goethe in *Lotte in Weimar* sagen, sollten «welt-empfangend und welt-beschenkend» sein: «Das ist ihre Bestimmung, nicht aber als Originalnation sich zu verstocken.»¹²

Die Idee, dass das Deutsche nicht im «Nationalen» aufgeht, ist Bestandteil fast aller Traktate über die Frage «Was ist deutsch?», die im 19. und 20. Jahrhundert so häufig gestellt worden ist. «Deutsch» ist ursprünglich ein Sprachbegriff, der die «Zunge» der germanischen Stämme Mitteleuropas bezeichnet und im Gegensatz zu den meisten anderen nationalen Sprachadjektiven – wie englisch, französisch oder italienisch – nicht von einem Stamm oder Volk – wie den Angels, Franken oder Italern – abgeleitet ist. Schon von der Etymologie des Worts her zeichnet sich also eine Differenz zwischen dem Deutschen und dem Nationalen ab, wie sie in Goethes und Schillers berühmtem Xenion zum Ausdruck kommt: «Deutschland? Aber wo liegt es? Ich weiß das Land nicht zu finden. / Wo das gelehrte beginnt, hört das politische auf.»¹³

Diese Unterscheidung zwischen dem rein geistigen und dem politischen Deutschen – im Sinne der von Friedrich Meinecke in seinem Buch

Weltbürgertum und Nationalstaat (1908) entwickelten Typologie zwischen Kultur- und Staatsnation – ist ein Leitmotiv der deutschen Geistesgeschichte. Das Deutsche soll sich, so ist seit dem späten 18. Jahrhundert immer wieder zu hören, über alle politischen und gesellschaftlichen Zwecke erheben. Deutsch sei, eine Sache «um ihrer selbst [...] willen treiben», so lautet die berühmteste aller Definitionen des Deutschen aus Richard Wagners Schrift *Deutsche Kunst und deutsche Politik*. Dieses «um seiner selbst willen» schließt die über die Enge einer nationalen Zielsetzung hinausstrebende kosmopolitische Anverwandlung verschiedener Kulturen ein. Das Deutsche ist demgemäß ein inklusiver Begriff, der in denkbar größtem Gegensatz zur Exklusivität eines «Deutschen» steht, das sich im 19. und 20. Jahrhundert mehr und mehr absonderte und gegen die Nachbarstaaten, zumal Frankreich, immer wieder feindlich abgrenzte. «Es gibt ja», so Thomas Mann, «einen Nationalismus der rodomonterierenden Unwissenheit, welcher, das patriotische Panier mit übertrieben nervichten Armen schwingend, vom höheren Deutschtum so viel versteht wie der Ochs vom Lautenspiel.»¹⁴

In einem nachgelassenen Gedichtfragment Schillers aus seinen letzten Lebensjahren, dem sein erster Herausgeber Bernhard Suphan 1902 den Titel «Deutsche Größe» gegeben hat, heißt es, die «deutsche Würde» sei «eine sittliche Größe, sie wohnt in der Kultur und im Charakter der Nation, die von ihren politischen Schicksalen unabhängig ist».¹⁵ Unabhängigkeit des kulturellen vom politischen Deutschen bedeutet dessen Bestimmung als metanationale, rein menschliche Substanz. Berühmtestes Beispiel dafür ist wiederum ein Xenion Goethes und Schillers: «Zur Nation euch zu bilden, ihr hoffet es, Deutsche, vergebens. / Bildet, ihr könnt es, dafür freier zu Menschen euch aus.»¹⁶

In den Phänomenologien des Deutschen seit dem frühen 19. Jahrhundert ist häufig hervorgehoben worden, dass dem Deutschen aufgrund seiner Weltbürgerlichkeit ein fester Nationalcharakter fehle. Er erscheint gewissermaßen als «Mann ohne Eigenschaften». Im achten Hauptstück von *Jenseits von Gut und Böse* (1886) behauptet Nietzsche in diesem Sinne, die Deutschen seien mehr als die anderen europäischen Völker

«ein Volk der ungeheuerlichsten Mischung und Zusammenführung von Rassen». Nicht zuletzt das aber mache sie «unfassbarer, umfänglicher, widerspruchsvoller, unbekannter, unberechenbarer, überraschender [...] – sie entschlüpfen der *Definition* [...]. Es kennzeichnet die Deutschen, dass bei ihnen die Frage <was ist deutsch> niemals ausstribt.» Und: «Die Ausländer stehen erstaut und angezogen vor den Rättseln, die ihnen die Widerspruchs-Natur im Grunde der deutschen Seele aufgiebt.»¹⁷

Der heute vergessene – aber von Thomas Mann noch hochgeschätzte – Bogumil Goltz hat in seinem Buch *Zur Geschichte und Charakteristik des deutschen Genius* (1864) festgestellt (und genau diese Passage zitiert Thomas Mann in seinen *Betrachtungen eines Unpolitischen* mit lebhafter Zustimmung): «Die deutsche Nation kann keinen Charakter im Sinne der anderen Nationen haben, da sie sich [...] zu einem Weltvolke generalisiert und geläutert hat [...]. Ja wir sind, wir waren, wir bleiben die Schulmeister, die Philosophen, die Theosophen, die Religionslehrer für Europa und für die ganze Welt. Dies ist unser Genius, unsere [...] Mission, die wir nicht gegen das Ding oder Phantom austauschen dürfen, was von den Franzosen oder Engländern Nationalität genannt wird. Wir sind und bleiben ein weltbürgerliches, welthistorisches Volk im bevorzugten Sinn und können um deswillen kein dummstolzes, nationalstolzes, tierisch zusammengeschartes und verkleetetes Volk sein [...]. Wir sind, was wir natürlicher-, welthistorischer- und prädestiniertermaßen sein müssen: wir sind das Volk, in welchem alle anderen Völker und Rassen des Erdbodens ihre Wurzeln und ihre Wipfel haben.»¹⁸

Im Blick auf die spätere deutsche Geschichte wird einem hier etwas unwohl. Die Deutschen als «weltbürgerliches Volk», das sich über alle nationale Beschränktheit erhebt – das klingt gut. Doch Weltbürgerlichkeit heißt hier eben nicht, dass die Deutschen sich als Gleiche unter Gleichen den anderen Völkern anschmiegen, sondern dass sie diesen – in deren nationaler «Verleutung» – überlegen sind, ihnen als geistige Führer vorangehen sollen. Kosmopolitismus schlägt um in Superioritätsdenken. Diese Gefahr lauert von Anfang an im Hintergrund der deutschen Weltbürgerlichkeit – nicht bei Goethe freilich, der sie dezidiert meldet, aber in

Ansätzen durchaus schon beim späten Schiller: etwa in dem erwähnten Gedichtfragment «Deutsche Größe», das er freilich nicht abgeschlossen und für eine Veröffentlichung vorgesehen hat, sondern das erst hundert Jahre später an die Öffentlichkeit gelangen sollte.

Schon in diesem Fragment verschiebt sich allmählich die Idee weltkultureller Bedeutung des Deutschen hin zu der Vorstellung von deutscher Kultur als schlechthiniger, um nicht zu sagen: einziger Ausprägung der Weltkultur. Die Deutschen nicht nur als *eine*, sondern als *die* Kulturnation, wenn auch (wie selbst noch in Fichtes *Reden an die deutsche Nation* wenige Jahre später) immer mit kosmopolitischem, universalistischem Auftrag. Dabei scheint nun aber die geistige Herrschaft den Anspruch zu erheben, auch zur politischen zu werden, etwa wenn es bei Schiller heißt: «Dem der den Geist bildet, beherrscht, muß zuletzt die Herrschaft werden.»¹⁹ Freilich ist der Begriff der Herrschaft hier noch metaphorisch zu verstehen, meint nicht politisch-militärische Macht, im Gegenteil: «Das ist nicht des Deutschen Größe / Obzuziegen mit dem Schwert» – vielmehr: «In das Geisterreich zu dringen / Vorurteile zu besiegen / [...] / Männlich mit dem Wahn zu kriegen / Das ist seines Eifers wert.»²⁰

Schiller entwickelt gar einen chliastischen Nationalmythos: Der «Tag des Deutschen» liege nicht in der Vergangenheit und in der Gegenwart, sondern in der Zukunft, «wenn der Zeiten Kreis sich füllt» und die «Ernte der ganzen Zeit» eingefahren wird.²¹ Die deutsche Sprache werde dann die allgemeine sein, wie es schon Grimmselhausens Jupiterprophetzeit, der schließlich selber seine griechische Sprache «verschwören» und durch das Deutsche ersetzen will. «Unsere Sprache wird die Welt beherrschen», so Schiller.²² Der Deutsche sei «erwählt von dem Weltgeist», den «ewigen Bau der Menschenbildung» zu seiner Vollendung zu führen. «Daher hat er bisher Fremdes sich angeeignet und es in sich bewahrt, / Alles, was Schätzbares bei andern Zeiten und Völkern aufkam, mit der Zeit entstand und schwand, hat er aufbewahrt, es ist ihm unverloren, die Schätze von Jahrhundertern.»²³ Die seit der Mitte des 18. Jahrhunderts immer wieder hervorgehobene Qualität des deutschen Geistes, andere Kulturen – antike wie moderne – zu amalgamieren! Man darf wieder an Grimmselhausens Jupiter denken: an die «Kunstkam-

mer» in seinem neuen Jerusalem, in der alle Schätze der Welt versammelt sind. Zu einer solchen Summe der Weltkultur, des «Geistes der Welten», ist der Deutsche aber durch seine geographische Lage im Herzen Europas prädestiniert: «Ihm ist das Höchste bestimmt, / Und so wie er in der Mitte von / Europas Völkern sich befindet, / So ist er der Kern der Menschheit, / Jene sind die Blüte und das Blatt.»²⁴

Thomas Mann hat in seinem *Versuch über Schiller* zu dessen Fragment «Deutsche Größe» und seinem Kerngedanken der Erwälung des Deutschen durch den «Weltgeist» unter Vermeidung jeder kritischen Wertung angemerkt: Jener Gedanke, so weltbürgerlich er sich gebe, sei «auch Nationalismus, sublimiert und in höchster Potenz.»²⁵ Jedenfalls zeigt die Idee der deutschen Weltbürgerlichkeit ein Janusgesicht: Sie kann entweder wie zumal bei Goethe jedes Superioritätsdenken ausschließen oder aber in dasselbe umschlagen; tut sie Letzteres, besteht die Gefahr, dass sie sich irgendwann einmal nicht nur *über* die anderen Nationen, sondern auch *gegen* sie erhebt, sich von ihnen abgrenzt, um die Welt nicht mehr weltbürgerlich, sondern weltbeherrschend zu dominieren.

Der Aufstieg Preußens hat diese Gefahr vielen, denen das Deutsche noch eine weltbürgerliche Idee ohne Herrschaftsabsichten war, zu Bewusstsein gebracht. So betont Richard Wagner in einer ausführlichen Tagebuchaufzeichnung für Ludwig II. vom 26. September 1865 – aus demselben Jahre stammen seine Aufzeichnungen über die Frage *Was ist deutsch?* –, der Deutsche sei von Haus aus «nicht eroberungssüchtig, und die Begierde, über fremde Völker zu herrschen», sei «undeutsch». Er verwirft Preußens und Österreichs Herrschaft über außerdeutsche Volksgebiete, die beide um der Verteidigung derselben zwingt, «fortwährend in Waffen» zu stehen und eine «Militärkaste» auszubilden, welche «durchaus undeutsch» sei und dereinst, so prophezeit Wagner, zum «Untergang der Monarchien» führen werde. Wenn aber «der deutsche Name nach keiner Seite hin mehr als gleichbedeutend mit Unterdrückung und Fremdherrschaft» erscheine, könnten die deutschen Staaten – und dazu seien sie berufen – die «Geschicke der Welt im Gleichgewicht» erhalten.²⁶ Die Gründung des Deutschen Reichs hat Wagner vorübergehend dieser Überzeugung – und sich selber – abspenstig gemacht; das

hat Nietzsche ihm als Selbstverrat vorgeworfen. Desillusioniert von der Entwicklung, die das Reich in den ersten Jahren durchläuft, veröffentlicht Wagner jedoch 1878 seine dreizehn Jahre alten Aufzeichnungen *Was ist deutsch?* und kehrt mit ihnen zur Kulturstaatsidee zurück. Die Deutschen, so verkündet er in seinem Essay *Wollen wir hoffen?* (1879), seien «nicht zu Herrschern, wohl aber zu Veredlern der Welt bestimmt» und sollten «die ganze Welt mit unsern eigentümlichen Kulturschöpfungen durchdringen, ohne jemals Weltherrscher» werden zu wollen.²⁷

Der schärfste Polemiker gegen das Umschlagen des traditionellen deutschen Kosmopolitismus in militanten Nationalismus ist Nietzsche gewesen. Im Aphorismus «Der europäische Mensch und die Vernichtung der Nationen» aus dem ersten Teil von *Menschliches, Allzumenschliches* (1878) beschreibt er die «Vernichtung der Nationen» als einen unaufhaltsamen Prozess, an dessen Ende ein neuer metanationaler Menschentypus stehen werde: der «europäische Mensch». In diesem Prozess aber vermögen nach Nietzsche die Deutschen aufgrund ihrer weltbürgerlichen Traditionen eine wichtige Rolle als «Dolmetscher und Vermittler der Völker» zu spielen.²⁸ Bezeichnenderweise ist Goethe in dieser Hinsicht sein wichtigster historischer Gewährsmann. Doch auch Nietzsche wird sich am Ende seiner bewussten Tage aus dem Gefühl der besonderen Sendung und Auserwählung des deutschen Geistes heraus zu einer wahnhaften Überheblichkeit versteigen, um schließlich wie der Jupiter Grimmelshausens dem Wahnsinn zu verfallen, in dem er seine göttliche Botschaft an die Welt verkündet – nicht als Jupiter, sondern als Dionysos, als der Gott des Rausches.

Auf keinem Gebiet hat sich das Superioritätsgefühl des deutschen Geistes stärker ausgewirkt als in der Philosophie, in der auch die Idee der deutschen Universität gründet, und in der Musik – ebenjenseits beiden geistigen Bereichen, die bis heute in den Augen der Welt die eigentliche Domäne der deutschen Kultur bilden. Doch gerade an dieser Domäne hat Thomas Mann in seinem Essay *Deutschland und die Deutschen* im Jahr 1945 demonstriert, warum den Deutschen «all ihr Gutes zum Bösen ausschlägt», selbst ihr Allerbestes: Es sei ihr «ursprünglicher Univer-

ismus und Kosmopolitismus», von dem aus die Deutschen dann doch «den Anspruch auf europäische Hegemonie, ja Weltherrschaft» reklamieren, «wodurch er zu seinem strikten Gegenteil, zum annäherlichsten und bedrohlichsten Nationalismus und Imperialismus wurde».²⁹

In seinem Essay *Die Weltgeltung der deutschen Musik* (1920) hat der jüdische Musikhistoriker Paul Bekker die Gründe für diese Weltgeltung analysiert. Sie geht für ihn vor allem auf die alles rein Nationale überschreitende Verschmelzungsleistung der deutschen Musik zurück; diese vermöge aber «nach den bisherigen Erfahrungen der Geschichte eben nur der *deutsche Geist* zu vollbringen».³⁰ Wenn der deutschen Musik auch in Zukunft «Weltgeltung» zukommen solle, dann allerdings im Sinne einer «Durchdringung», nicht jedoch einer «Beherrschung» der kommenden musikalischen Kultur.³¹ Wie leicht aber Durchdringung eben doch in Herrschaft umschlagen kann – und wie mehrdeutig der Begriff der «Weltgeltung» bleibt –, zeigt die Arnold Schönberg zugeschriebene Äußerung, es sei das Ziel seiner Zwölftontechnik, «die Vorrherrschaft der deutschen Musik für weitere hundert Jahre zu sichern».³² Nirgends kommt die Ambivalenz des deutschen Universalismus und Weltbürgertums deutlicher und zwiespältiger zugleich zum Ausdruck als in dieser Äußerung.

Von solcher Ambivalenz ist aber auch die Identifizierung des deutschen Judentums mit der deutschen Weltbürgerlichkeit geprägt, gipfelnd in den vielen Traktaten über Deutschtum und Judentum im Umkreis des Ersten Weltkriegs. Das Judentum verkörpert auch für Thomas Mann – wie schon für Nietzsche – das «allem höheren geschichtlichen Deutschtum» unauflöslich verbundene «humane und universalistische Element». Ohne dieses Element wäre «Deutschtum nicht Deutschtum», sondern «weltunbrauchbare Bärenhäuterei».³³ In seinem Traktat *Deutschtum und Judentum* (1915) hat Hermann Cohen, Neukantianer und einer der bedeutendsten Vertreter der Wissenschaft des Judentums, die These aufgestellt, Deutschland sei für den Juden in aller Welt das «Mutterland seiner Seele». Die «innere Gemeinschaft zwischen Deutschtum und Judentum» rührt nach Cohen von der gemeinsamen menschheitlichen Ausrichtung her.³⁴ Diese aber resultiere aus dem Monotheismus, für den

Gott nicht mehr nur eine National- oder Stammesgöttheit, sondern der Gott aller Völker ist. «War Jehova der Einzige, der Schöpfer der Welt, so war er auch der Gott aller Menschen, aller Geschlechter», zitiert Cohen Herder.³⁵

Der «Begriff der Menschheit» hat nach Cohen «seinen Ursprung im Messianismus der israelischen Propheten». Er ist aber auch der idealistischen Philosophie eingeschrieben. Durch sie – als Gipfel des abendländischen Denkens – kommt dem «deutschen Geist» eine «Weltmission» zu, er ist der «Erziehungsgeist der Völker», wir Deutschen müssen in ihm «unsern geschichtlichen Beruf als Zuchtmeister der Welt» erkennen.³⁶ Ja, Cohen redet im Hinblick auf das Deutschtum gar von einem «Rechtsanspruch auf die Juden aller Völker», er fordert die «Anerkennung der deutschen *Vorracht* in allen Grundlagen des Geistes- und Seelenlebens».³⁷ Es solle wieder «der weltbürgerliche Geist der deutschen Humanität auf der Grundlage der deutschen Nationalität, der deutschen Eigenart in seiner Wissenschaft, seiner Ethik und seiner Religion die anerkannte Wahrheit der Weltgeschichte werden».³⁸

Ganz ähnlich argumentiert Nahum Goldmann, der spätere Präsident des jüdischen Weltkongresses, in seiner Broschüre *Von der weltkulturellen Bedeutung und Aufgabe des Judentums* (1916). Im Gegensatz zu allen anderen Nationalgedanken sei der deutsche von einer übernationalen «Menschheitsidee» bestimmt, dem Erbe der «humanistisch-kosmopolitischen Kultur» des 18. Jahrhunderts. «Alle anderen Nationalideen Europas fassen die Nation als Endzweck, als <Ding an sich> auf» – während die deutsche Nationalidee mit der Menschheitsidee zusammenfällt. «Nur im Nationalgedanken des prophetischen Judentums finde ich die Parallele zu dieser ethisch-menschheitlichen Konzeption der deutschen Nationalidee.»³⁹ Jahre später wird Erich Kahler in seinem Buch *Israel unter den Völkern* (1936) vor dem Hintergrund des Dritten Reichs noch einmal in diesem Sinne resümieren: Zwischen Judentum und Deutschtum sei «ein so brennendes Zueinanderstreben, ein so tiefes Sich-begegnen möglich wie niemals im Verhältnis der Juden zu den anderen Nationen». Anders als etwa zu den romanischen Völkern verhielten sich die Juden zu den Deutschen wie «Liebende». «Und auch solcher Haß wie zwischen

Deutschen und Juden ist nur möglich bei Wesen, die einander aufs tiefste lieben können.»⁴⁰ Freilich, diese Liebe war nur in seltenen geschichtlichen Glücksmomenten und Ausnahmeerscheinungen eine wechselseitige, in der Regel waren es doch die Juden, welche die Deutschen liebten, ohne Gegenliebe zu empfangen.

Auschwitz hat die jüdisch-deutsche «Liebegeschichte» schließlich grauenvoll beendet.⁴¹ Doch eben weil durch das Dritte Reich eine Tradition vernichtet worden ist, die mit der deutschen Identität aufs tiefste verbunden ist, müssen die Deutschen, so der Appell von Martin Walser in seinem Münchener Vortrag über die Tagebücher von Victor Klemperer aus dem Jahre 1995, hinter Auschwitz zurück- und über Auschwitz hinausdenken. Es könne doch nicht alles «Selbstbetrug» gewesen sein, was die Juden mit der deutschen Kultur verbunden habe. Wollte man die jüdisch-deutsche Geschichte nur als katastrophalen Irrtum entlarven, den Weg in ihre Vernichtung mithin als notwendigen Gang der Ereignisse demonstrieren, schmähete man das deutsche Judentum selbst.⁴² Zur deutschen Identität gehört das Judentum jedenfalls unverlierbar hinzu, und die Nachgeborenen sollten es als ihre Pflicht ansehen, seiner bedeutenden Geschichte nicht nur nachhaltig zu gedenken, sondern dieses Gedenken als fruchtbare Saat in die Zukunft Deutschlands und Europas zu streuen.

Keine europäische Nation hat einen derart fundamentalen Verlust ihres Selbstwertgefühls erfahren wie die deutsche mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs. Die Frage nach der deutschen Identität, das Thema des eigenen Nationalcharakters ist in Deutschland erst nach der Wiedervereinigung einer jahrzehntelang verhängten Tabuzone entzogen worden,⁴³ denn die Zusammenführung der beiden deutschen Staaten, die jeweils auf ihre eigene ideologische Weise jener Frage aus dem Wege gegangen waren, nötigte zu einer Besinnung, worin denn dieses Deutschland bestünde, in dem sich nun zwei Staaten zusammenfinden sollten, zwischen denen eine Mauer aus Wertgegensätzen aufgebaut worden war.⁴⁴ Heute ist die Selbstverständigung und Reflexion der eigenen geschichtlichen Rolle für Deutschland notwendiger denn je. Es befindet sich nun wirklich

in der – für sein traditionelles Selbstverständnis und Identitätsgefühl so wesentlichen – *Mitte* zwischen den westlichen und den slawischen Nationen, aus der die Teilung es vertrieben hatte.

Die «Idee der Mitte», so Thomas Mann in seiner Rede *Lübeck als geistige Lebensform* (1926), sei «eine deutsche Idee», ja «die deutsche Idee, denn ist nicht deutsches Wesen die Mitte, das Mittlere und Vermittelnde und der Deutsche der mittlere Mensch im großen Stil?». ⁴⁵ Erich Kahler hat in *Der deutsche Charakter in der Geschichte Europas* von der Tragödie des «einander Verfehlens von Deutschland und Europa»⁴⁶ gesprochen: Deutschland sei durch seine Mittellage zum Vermittler zwischen den europäischen Mächten und zur treibenden Kraft der Integration des Kontinents prädestiniert gewesen, *konnte* diese Rolle aber nicht spielen, als es durch seine Zersplitterung im Gegenteil zum Kriegsschauplatz der europäischen Mächte wurde, und *wollte* sie nicht spielen, als Preußen es zum Machtstaat vereinheitlichte – bis schließlich der Nationalsozialismus seine Mission, «das vereinende, versöhnende Element dieses Erdteils zu sein, die Idee Europa zu verwirklichen», gänzlich verriet.⁴⁷

Schon in seinen während des Ersten Weltkriegs geschriebenen *Betrachtungen eines Unpolitischen* hat Thomas Mann die Ahnung ausgesprochen, dass ein dauerhafter «Friede Europas» von einem ursprünglich «übernationalen Volk» wie dem deutschen ausgehen müsse, «das die höchsten universalistischen Überlieferungen, die reichste kosmopolitische Begabung, das tiefste Gefühl europäischer Verantwortlichkeit sein eigen nennt».⁴⁸ Das Aufkommen des Faschismus sollte Thomas Mann freilich zu seinem Entsetzen vor Augen führen, dass nicht «ein europäisches Deutschland, welches immer das Ziel meiner Wünsche und Bedürfnisse bildete», auf der Tagesordnung der Geschichte stand, sondern, wie er in seiner Rede *Goethe und die Demokratie* im Goethe-Jahr 1949 festhält, ein «deutsches Europa»: diese «Schreckensaspiration des deutschen Nationalismus, die mir von je ein Grauen war, und die mich aus Deutschland vertrieb».⁴⁹

Mit der Annäherung eines «deutschen Europa» ist es glücklicherweise endgültig vorbei. In dem *Versuch über Schiller* aus dem Jahr 1955, dem Todesjahr Thomas Manns, finden wir gewissermaßen sein letztes

politisches Wort: Die «nationale Idee» sei durch die jüngste Geschichte zur Barbarei regrediert, entwürdigt, ja abgewirtschaftet: «Von ihr aus, jeder fühlt es, ist kein Problem, kein politisches, ökonomisches, geistiges mehr zu lösen.»⁵⁰ Das gilt heute mehr denn je. Deutschland scheint in besonderem Maße aufgerufen, seine von Thomas Mann reklamierten universalistisch-kosmopolitischen Überlieferungen der Einheit Europas zugutekommen zu lassen. Das kann es freilich nur, wenn es sich nicht nur diese Überlieferungen immer wieder vor Augen führt, sondern auch deren gefährliche Dialektik reflektiert. Dazu möchte das vorliegende Buch nachdrücklich beitragen.

Europa befindet sich gegenwärtig in einer tiefen Krise, die vor allem durch die große Zahl an Flüchtlingen aus dem Nahen Osten und Afrika seit dem Herbst 2015 ausgelöst worden ist. Dass Deutschland als neue Macht der Mitte auch hier eine Vermittlungs- ja eine Vorreiterrolle spielt und auf eine europäische Lösung der Flüchtlingskrise dringt, wird ihm von seinen Nachbarstaaten nur bedingt gedankt. Gerade seine meta-nationale, europäische Haltung trägt ihm den Verdacht eines neuen Superioritätsstrebens ein. Dabei hat Deutschland, dessen Nationalismus im vergangenen Jahrhundert beispiellosen Schaden in der Welt angerichtet hat, durchaus aus diesem Schaden gelernt, das bedeutet: Es sucht weithin in europäischen und globalen Kategorien zu denken. Dass es damit auf seine besten Überlieferungen zurückgreift und nicht zuletzt den Einwandern aus dem islamischen Kulturbereich eine besondere Chance der Integration bietet, haben etwa der iranisch-deutsche Schriftsteller Navid Kermani oder der türkisch-deutsche Autor Zafer Şenocak – von beiden wird im Folgenden noch die Rede sein – eindrucksvoll demonstriert: Kaum ein anderes Land, so Zafer Şenocak in seiner «Anklärungschrift» *Deutschsein* aus dem Jahr 2011, eröffne von seiner Tradition her eine hoffnungreichere Möglichkeit, verschiedene kulturelle Identitäten zu einer dialektischen Einheit zusammenzuführen, als die sich das Deutschsein in seinen besten Zeiten verstanden habe.⁵¹

Freilich sollte diese Inklusionskraft des Deutschseins nicht überspannt werden, besteht doch sonst die Gefahr, dass die kulturellen Tra-

ditionen und Identitätsmerkmale des Deutschen zu bloßen Masken werden, die schließlich von ihm abfallen und es gesichtslos zurücklassen. Andererseits hat die neuere Geschichte der Deutschen gelehrt, dass auch weltbürgerliche Gesinnung in Annäherung und Bevormundung umschlagen kann. Das scheinen die europäischen Nachbarstaaten immer wieder zu befrachten. Europa besteht nach wie vor aus Nationalstaaten, deren in Jahrhunderten gewachsene mentale Traditionen sich nicht gefahrlos ignorieren lassen. Durch ihre Verdrängung werden sie als *vis a tergo* nur umso mächtiger und führen gerade das Gegenteil dessen herbei, was mit ihrer Zurückstufung erreicht werden soll.⁵² Deutschland sollte eine Macht der Mitte sein, indem es Nationalität und Europaidee im Gleichgewicht hält und seine europäisch-kosmopolitische Moral ohne Überlegenheitsgebärde auf dem Fundament der Gleichheit gegenüber den Nachbarstaaten wie auch der Weltgemeinschaft zur Geltung bringt.

Dieses Buch möchte auf seinem Gang durch die deutsche Ideen- und Kulturgeschichte vor allem der letzten drei Jahrhunderte den Blick nicht nur für die Vergangenheit, sondern auch für die Zukunft schärfen. Es ist von der Hoffnung erfüllt, dass Ciceros Wort «*historia magistra vitae*» (De oratore II, 36) sich nicht überlebt hat, sondern dass trotz der Unvergleichbarkeit historischer Situationen, die vorläufige Parallelen zwischen Vergangenheit und Gegenwart verbietet, die geschichtliche Besinnung und Erinnerung hilft, die rechten Wege zu finden und Irrwege zu meiden. Wer nicht weiß, wer er ist, sich über seine Identität keine Gedanken macht – ob als Individuum oder Gemeinschaft –, weiß nicht, wohin er gehen soll. Das ist auch von grundlegender Bedeutung für die Integration der Flüchtlinge; gerade ihnen gilt es die wesentlichen geistigen Faktoren dieser Integration zu vermitteln, vor allem jenes «Deutschsein» im Sinne von Zafer Şenocak, das sie nicht zwingt, ihre alte Identität zugunsten einer neuen aufzugeben, sondern ihnen ermöglicht, beide zu verbinden.

Die folgende Untersuchung begibt sich auf die Suche nach der deutschen Identität, indem sie den Leser durch repräsentative Themenbereiche führt: das Spannungsfeld von Provinz, Nation und Welt, die verschiedenen Phänomenologien des Deutschen (auch außerdeutscher Betrachter), Versuche und Tendenzen einer deutschen Mythologie, die



Uta von Naumburg
im Westchor des
Naumburger Doms:
eines der bedeutendsten plastischen
Bildwerke der
deutschen Gotik –
und ein Sinnbild
der deutschen Identitätssuche.

typische deutsche Selbstkritik, Verfehlungen und Legenden der deutschen Ideologie, die Liebes- und Verhängnisgeschichte des deutschen Judentums, Aufstieg und Krise der deutschen Universität, die exemplarische mentalitätsgeschichtliche Rolle der Musik, Thomas Manns «Summe» des Deutschtums nach mehr als drei Jahrhunderten der Identitätssuche, schließlich die geistige Situation Deutschlands nach der Wiedervereinigung.

Kaum eine schönere bildliche Symbolisierung der Frage «Was ist deutsch?» könnte es geben als die Skulptur der Uta von Ballenstedt im Naumburger Dom. «Das Wesen des Deutschen ist unaussprechlich, es kann nicht benannt, es kann durch kein Wort ergriffen, es kann nur tönend vernommen und im Bilde gezeigt werden», schreibt Hermann Bahr am 12. Oktober 1923 in sein Tagebuch.⁵³ Uta von Naumburgs rätselhafter, in die Ferne gerichteter, ja transzendenter Blick wirkt wie eine Veranschaulichung des Nichtdefinitiven, das Nietzsche zufolge jede Antwort

auf die Frage «Was ist deutsch?» impliziert. Sie transzendiert sich immer selbst, denn: «Gut deutsch sein heißt sich entdeutschen». So der Titel eines Aphorismus im zweiten Teil von *Menschliches, Allzumenschliches*. «Wenn nämlich ein Volk vorwärts geht und wächst, so sprengt es jedesmal den Gürtel, der ihm bisher sein *nationales* Ansehen gab.»⁵⁴ Die Frage «Was ist deutsch?» müsse daher immer «Was ist jetzt deutsch?» lauten und ihre Antwort sich stets von neuem überholen und überbieten. «Der also, welcher den Deutschen wohl will, mag für seinen Theil zusehen, wie er immer mehr aus dem, was deutsch ist, hinauswache.»⁵⁵ Diese ständige Selbsttranszendenz des Deutschen sollte als seine schönste Eigenschaft in die Definition des Begriffs eingehen. Dann wäre sein Missbrauch für alle Zeiten ausgeschlossen.

KAPITEL I

DAS DEUTSCHE IM SPANNUNGSFELD VON PROVINZ, NATION UND WELT

«Wir fühlen, es gibt keinen großen, reinen Patriotismus mehr, wie ihn die Alten nährten: Ein gewisser Kosmopolitismus geht ihm an die Seite, und mit Recht; denn es kommt auf zwei Dinge an: Auf das Vaterland und auf den Staatenbund, deren eines, abgesehen für sich, ohne das andere nicht mehr begehrt werden kann.»

ADAM MÜLLER: ELEMENTE DER STAATSKUNST (1809)¹

Deutsch als Identifikationsvokabel, Sprach- und Wertbegriff

«*Der deutsche Geist steht gewissermaßen
immer vor dem Spiegel.*»

JULIUS FRÖBEL: KLEINE POLITISCHE SCHRIFTEN (1866)

Die Frage nach der eigenen Identität hat sich kaum eine andere Nation so oft gestellt wie die deutsche.² «Die Frage: <Was ist eigentlich französisch? Was ist eigentlich englisch?> ist im Selbstbewußtsein der Franzosen und Engländer seit langem kaum noch zur Diskussion gestellt. Die Frage: <Was ist eigentlich deutsch?> ist seit Jahrhunderten nicht zur Ruhe gekommen.» So Norbert Elias in seinem Buch *Über den Prozeß der Zivilisation* (1939/1969).³ Das Problem «Was ist deutsch?» ist in der Tat von Wagner und Nietzsche über Sombart und Thomas Mann, Adorno und Gehlen bis heute in zahllosen Traktaten erörtert worden.⁴ Kein Wunder: dürfte sich doch keine europäische Nation so spät erst ihrer selbst bewusst und gewiss geworden sein. Ein prominenter deutscher Politiker, Norbert Lammert, hat unlängst gesagt, die kürzeste Antwort auf die Frage «Was ist deutsch?» sei diese Frage selbst. Schließlich zeugt sie von einer tiefstehenden Unsicherheit, was die eigene nationale Identität betrifft.⁵ Das deutsche Volk, so Arnold Gehlen, «ist sich seit alters selbst problematisch».⁶ Erich Kahler hat in seinem während der Emigration veröffentlichten Buch *Der deutsche Charakter in der Geschichte Europas* (1937) gar festgestellt: «Die Deutschen sind das problematische Volk schlechthin, sie haben sich bis heute nicht zustandegebracht, das heißt sie haben die Fülle, die in ihnen lebt, bis heute nicht zu einem reifen Organismus auszugestalten vermocht.»⁷

Symptomatisch für den Mangel an einer beständigen Selbstidentifikation der Deutschen ist allein schon der häufige Wechsel der Hauptstädte im Laufe der Jahrhunderte. Die Unsicherheit in der Bestimmung der nationalen Identität kontrastiert vielfach mit der Selbstverständlichkeit ihrer Definition bei den deutschen Nachbarvölkern, die oft sehr viel ge-

nauer zu wissen glauben, was das Deutsche eigentlich ist.⁸ Wie immer, wenn man sich seiner Sache nicht sicher ist, wird Unsicherheit gern kompensiert durch Übertreibung, durch Überbetonung dessen, was einem mangelt. «Wo ein sicheres, selbstverständliches Nationalgefühl fehlt, gerade da gibt es immer einen krampfhaft aufgepulverten blinden Patriotismus», bemerkt Erich Kahler, als er das deutsche Nationalgefühl mit dem der europäischen Nachbarstaaten vergleicht.⁹

«Dem Patrioten ist es sehr geläufig, den Namen seines Volkes mit unbedingter Verehrung anzuführen; je mächtiger ein Volk ist, desto weniger scheint es jedoch darauf zu geben, seinen Namen mit dieser Ehrfurcht sich selbst zu nennen.» So schreibt Richard Wagner in seinen Notizen zur Frage «Was ist deutsch?» aus dem Jahre 1865, also sechs Jahre vor Gründung des Deutschen Reichs, die er erst 1878 im ersten Jahrgang der «Bayreuther Blätter» veröffentlicht hat. Er fährt fort: «Es kommt im öffentlichen Leben Englands und Frankreichs bei Weitem seltener vor, daß man von <englischen> und <französischen Tugenden> spreche; wogegen die Deutschen sich fortwährend auf <deutsche Tiefe>, <deutschen Ernst>, <deutsche Treue> u. dergl. m. zu berufen pflegen. Leider ist es in sehr vielen Fällen offenbar geworden, daß diese Berufung nicht vollständig begründet war.»¹⁰

Tatsächlich: Schlägt man im zweiten Band von Grimms *Deutschem Wörterbuch* das Lemma «Deutsch» auf, so folgen gleich auf die Belege für seinen «eigentlichen Sinn» die mit ihm verbundenen Wertbegriffe: «deutsch bezeichnet das edle und treffliche»; so ist «ein deutscher Mann [...] ein tüchtiger, redlicher, tapferer. deutsche treue soll nie gebrochen werden. ein deutsches Gemüt ist ein tiefes, wahrhaftes.» Und «deutsch reden» heißt «offen, deutlich, derb, rücksichtslos sprechen, kein Blatt vor den Mund nehmen».¹¹ Schon in Adelungs *Grammatisch-kritischem Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart* waren unter dem Lemma «Deutsch» die Merkmale zu lesen: «Redlich, rechtschaffen, unverstellt» – eben «nach Art der alten Deutschen».¹²

All diese Werte und Definitionsmerkmale fließen zusammen, wenn Ferdinand von Walter am Ende des ersten Akts von Schillers *Kabale und Liebe* die ihm aufgedrängte Ehe mit Lady Milford, der Mätresse des

Fürsten, mit dem pathetischen Ausruf ablehnt: «Umgürte dich mit dem ganzen Stolz deines Englands – Ich verwerfe dich – ein deutscher Jüngling!»¹³ Nicht weil sie Engländerin ist und er Deutscher, beide sich also durch ihre Nationalität unterscheiden, verwirft er diese Ehe, sondern im Gegenteil weil Lady Milford sich als «Britin», als «freigeborene Tochter des freiesten Volkes unter dem Himmel» – das selbst «zu stolz ist, *fremder Tygend* zu räuchern» – an «*fremdes Laster*» verdungen, als Mätresse in das korrupte Gespinnst des Hofes, eine Welt der Intrige, Verstellung und Lüge hat verstricken lassen. «Es ist nicht möglich, daß Sie eine Britin sind, oder das Herz dieser Britin muß um so viel *kleiner* sein, als größer und kühner Britanniens Adern schlagen.»¹⁴ Also: Ferdinand ist weit entfernt, die Verbindung mit der Lady aus nationalem Hochmut zu verwerfen, wenn er sich als «deutscher Jüngling» bekennt, sondern er tut das im Namen der mit diesem Attribut verbundenen Werte, das heißt als redlicher, rechtschaffener, wahrhaftiger, offener, alle Verstellung meidender «Mann von Ehre».¹⁵

Ganz ähnlich wie Richard Wagner hatte sich sieben Jahre zuvor der mit ihm in persönlicher Verbindung stehende liberale Publizist und Politiker Julius Fröbel über den inflationären Gebrauch der Identifikationsvokabel «deutsch» geäußert: «Welches Volk hat wie das deutsche das Beiwort immer im Munde, welches seinen eigenen Charakter bezeichnet? <Deutsche Kraft>, <deutsche Treue>, <deutsche Liebe>, <deutscher Ernst>, <deutscher Gesang>, <deutscher Wein>, <deutsche Tiefe>, <deutsche Gründlichkeit>, <deutscher Fleiß>, <deutsche Frauen>, <deutsche Jungfrauen>, <deutsche Männer> – welches Volk braucht solche Zeichnungen außer das deutsche? [...] Der Deutsche verlangt von sich ganz extra, daß er deutsch sein soll, als ob ihm freistünde, aus der Haut zu fahren [...]. Der deutsche Geist steht gewissermaßen immer vor dem Spiegel und betrachtet sich selbst, und hat er sich hundertmal besehen und von seinen Vollkommenheiten überzeugt, so treibt ihn ein geheimer Zweifel, in welchem das innerste Geheimnis der Eitelkeit beruht, abermals davor. – Was ist dies alles anders als die Selbstquälerei eines Hyponochonders, dem es an Bewegung fehlt, und dem nur durch Bewegung zu helfen ist?»¹⁶

Vermutlich kannte Wagner diese Äußerung Fröbels, erwähnt er dies doch 1878 im Anhang zu seinen früheren Aufzeichnungen über die Frage *Was ist deutsch?*; seinerzeit hatte er gehofft, die von Fröbel herausgegebene «Süddeutsche Presse» zum Forum seiner Ideen machen zu können. Anders als Fröbel will Wagner jene vermeintlich deutschen Eigenschaften freilich nicht als «gänzlich nur eingebilddete Qualitäten» abwerten, «wenn auch Mißbrauch mit der Berufung auf dieselben getrieben wird». Vielmehr möchte er «die Bedeutung dieser Eigentümlichkeit der Deutschen auf geschichtlichem Wege» untersuchen.¹⁷ Als Ausgangspunkt wählt Wagner dabei die Etymologie des Wortes «deutsch» nach dem seinerzeit aktuellen Forschungsstand. Jakob Grimm habe nachgewiesen, «daß <diutisk> oder <deutsch> nichts anderes bezeichnet als das, was uns, den in uns verständlicher Sprache Redenden, heimisch ist». Der Begriff sei demgemäß schon früh dem Welschen (Wagner schreibt noch «wälsch») entgegengesetzt worden, «worunter die germanischen Stämme das den galisch-keltischen Stämmen Eigene begriffen».¹⁸

In seinem späteren Essay *Wollen wir hoffen?* (1879) macht Wagner auf das merkwürdige Faktum aufmerksam, dass Luther in seiner Übersetzung des ersten paulinischen Korintherbriefs XIV, 1 «das griechische Wort <barbaros> auf den anwendet, dessen Sprache wir nicht verstehen» – zu Recht, denn «barbaros» bedeutet ursprünglich nicht «unzivilisiert», sondern «unverständlich», ist also, wie Wägner hervorhebt, ein Sprachbegriff.¹⁹ Und so hatte Luther ihm zufolge durchaus recht, wenn er «barbaros» nicht als Fremdwort übernimmt, sondern «mit <unddeutsch> wiedergibt» und so – anders als der moderne Begriff des Barbarischen – «unserem Ausblick auf das Fremde einen mildereren, in-aggressiven Charakter zutheilt». Luthers Übersetzung von «barbaros» mit «unddeutsch» habe freilich als vermeintlicher Anachronismus das «kopfschüttelnde Erstauen unserer Philologen» erregt²⁰ – die denn auch diese Übersetzung bis heute aus den Ausgaben der Luther-Bibel entfernt haben.

Das Wort «deutsch», wie es sich aus dem germanischen Wort «thioda» (Volk) und dem Adjektiv «thiodisk, diutischiu» herausgebildet hat, ist also, wie bereits Wagner bekannt war, ein Sprachbegriff,

die Bezeichnung für die Sprache der germanischen Stämme Mitteleuropas – im Gegensatz zu derjenigen der angrenzenden romanischen Bevölkerung und zumal zum Latein. Schon seit Karl dem Großen grenzte man die «*theodisca lingua*»,²¹ das heißt die zum Volk gehörige, die im Gebiet des späteren Deutschlands gesprochene Volks-Sprache vom Lateinischen ab. Das Land, in dem diese gemeinsame deutsche Sprache gesprochen wurde, den deutschen Sprachraum in Mitteleuropa, nannte man dann zunächst pluralisch «*diutschiu lant*» und seit dem 15. Jahrhundert allmählich «*Deutschland*». Darauf bezieht sich schon Wagner in seinem Essay *Was ist deutsch?* Er greift auf die zumal von Fichte in seinen *Reden an die deutsche Nation* entwickelte Theorie zurück, der Name Deutschland sei der «*Kollektivname*» für die diesseits des Rheins angesiedelten Stämme, die – anders als die auswandernden Stämme der Goten, Vandalen oder Langobarden – an ihren «*Ursitzen*» bleibend weiterhin ihre «*Urmuttersprache*» verwendeten, während die sich in fremden Ländern niederlassenden germanischen Stämme ihre Muttersprache aufgaben.²²

Die Deutschen waren seit dem Ende des 11. Jahrhunderts eine durch Sprache definierte, noch nicht politisch bestimmte «*Nation*». ²³ Das Wort *Nation* ist vom lateinischen «*natio*» (Abstammung, Geburt) abgeleitet und bezieht sich im Mittelalter auf die gemeinsame Herkunft und Sprache sowie die dadurch gebildete Gemeinschaft, also noch nicht auf die souveräne politische Gemeinschaft im Sinne des 18. Jahrhunderts und der Französischen Revolution. Wenn es in Goethes und Schillers *Xenien* von den Deutschen heißt: «*Zur Nation euch zu bilden, ihr hoffet es, Deutsche, vergebens*»,²⁴ so ist der moderne Begriff der *Staatsnation* gemeint, welche die Deutschen eben nicht bilden. Im alteuropäischen Sinne aber sind sie – als Sprachgemeinschaft – längst eine *Nation* gewesen. Der dem Sprachgebrauch des 15. Jahrhunderts entstammende Begriff «*deutsche Nation*» basiert von Anfang an auf der Übereinstimmung von «*lingua*» und «*natio*». ²⁵ In diesem Sinne ist auch der Begriff «*Heiliges Römisches Reich deutscher Nation*» zu verstehen: Er bezeichnet das von der deutschen «*Zunge*» getragene Römische Reich. Der Begriff «*Zunge*» wurde erst seit dem 15. Jahrhundert vom Fremdwort «*nation*» verdrängt, ohne

dass dabei die von dem volkssprachlichen Wort intendierte Bedeutung verloren ging.²⁶

Im Gegensatz zu den meisten anderen nationalen Sprachadjektiven – wie «*englisch*», «*französisch*» oder «*italienisch*», die sich zunächst auf die Stämme der Angels, Franken und Italiar bezogen und erst später auf die von diesen Stämmen gesprochenen Sprachen – ist «*deutsch*» also ursprünglich keine Bezeichnung für Stamm oder Volk als ethnische beziehungsweise für *Nation*, Land oder Staat als politische Gebilde, sondern eine Sprachbezeichnung.²⁷ Das ist bereits Wagner sehr wichtig gewesen, und er verweist auf die etymologische Verwandtschaft von «*deutsch*» und «*deuten*», das heißt ursprünglich: «*volksverständlich machen*»: «*Das Wort <deutsch>, so schreibt er, <findet sich in dem Zeitwort <deuten> wieder: <deutsch> ist demnach, was uns deutlich ist, somit das Vertraute, uns Gewohnte, von den Vätern Ererbte [...].*»²⁸ Also: Die Deutschen sind – wie diese Selbstbezeichnung zum Ausdruck bringt – zuallererst eine Sprachgemeinschaft. Bemerkenswerterweise ist jene Bezeichnung von den Nachbarvölkern durchaus nicht immer übernommen worden. Die Engländer oder Griechen nannten und nennen die Deutschen «*Germanen*», die Franzosen oder Spanier nach einem einzigen Stamm «*Alemannen*». ²⁹

Wagner argumentiert nun, dass das ursprünglich unpolitische Wort «*deutsch*» in umgekehrtem Verhältnis zu den tatsächlichen politischen Verhältnissen in Deutschland, dem Zerfall und Ende des «*römischen Reichs deutscher Nation*», politisch immer mehr aufgebläht wurde. Was in der Realität fehlte, wurde gewissermaßen – aus der «*uns verbliebenen glorreichen Erinnerung*» an jenes Deutsche Reich – in das Wort projiziert. «*Kein großes Kulturvolk ist in die Lage gekommen, sich einen phantastischen Ruhm auszubauen, wie die Deutschen*», wobei sie den emphatischen Wertbegriff «*deutsch*» verwendeten, einen «*phantastischen Aufbau aus der Vergangenheit*». Und Wagner fährt fort: «*Eigenenthümlicher Weise tritt uns aus geschichtlicher Erinnerung die Herrlichkeit des deutschen Namens gerade aus derjenigen Periode entgegen, welche dem deutschen Wesen verderblich war, nämlich der Periode der Macht der Deutschen über außerdeutsche Völker.*» Im «*römischen Reich deut-*

«schwer Nation» sei das Deutsche dem Römischen eigentlich immer untergeordnet gewesen. Wagner hätte sich auf Heinrich IV. berufen können, der eben nicht, wie Gregor VII. ihm zumute, Rex Teutonicorum, sondern Rex Romanorum sein wollte.

Wagner spricht von der «steten Ohnmacht der sogenannten deutschen Herrlichkeit», war doch «der Begriff dieser Herrlichkeit» im Grunde ein «undeutscher». In dem Moment aber, da die Deutschen aus ihrer Subordination herausstraten und Macht über außerdeutsche Völker erlangten, schlug die Unterordnung um in Unterdrückung. «Der eigentlich Deutsche, weil er sich im Auslande nicht wohl fühlte, drückte [...] als stets Fremder auf das ausländische Volk, und auffallender Weise erlebten wir es bis auf den heutigen Tag [womit er das Jahr 1865 meint], daß die Deutschen in Italien und in den slavischen Ländern als Bedrückter und Fremde verhaßt sind» – während sie da, wo sie etwa im Elsass unterlegen sind, sich zu ducken pflegen.³⁰

Man mag hier schon an Churchills berühmte Äußerung denken, man habe die Deutschen entweder an seiner Gurgel oder zu seinen Füßen, oder an die Bemerkung der britischen Ministerpräsidentin Margaret Thatcher – vor der «drohenden» Wiedervereinigung 1990 –, Deutschland habe «stets auf unberechenbare Weise zwischen Aggression und Selbstzweifeln geschwankt» und sei deshalb seit seiner Vereinigung 1871 ein destabilisierender Faktor in der europäischen Politik gewesen (weil sie sich wie der französische Ministerpräsident Mitterrand gegen ein vereintes Deutschland sträubte, von dem zu befürchten war, dass es die europäische Ordnung nach langer Teilung ebenso durcheinanderbringen würde wie das wilhelminische Reich).

Wagners Analyse wirkt (trotz ihrer immer wieder durchbrechenden antijüdischen Ressentiments) im Blick auf den Imperialismus des 19. und 20. Jahrhunderts, auf Deutschlands Welt- und nationalsozialistische Eroberungspolitik sowie auf das kollektive Verhalten der Deutschen im Wechselverhältnis von Untertanen- und Unterdrückungsgeist geradezu prophetisch. In einer ausführlichen Tagebuchaufzeichnung für Ludwig II. vom 26. September 1865, also aus dem Jahr der Aufzeichnungen *Was ist deutsch?*, hat Wagner betont, der Deutsche sei «nicht er-

oberungssüchtig, und die Begierde, über fremde Völker zu herrschen, ist undeutsch». Deshalb verwirft er Preußens und Österreichs Herrschaft über außerdeutsche Volksgebiete, die sie um der Verteidigung derselben zwingt, «fortwährend in Waffen» zu stehen und eine «Militärkaste» auszubilden, die «durchaus undeutsch» sei und dereinst, so prophezeit Wagner, zum «Untergang der Monarchien» führen werde. Wenn aber «der deutsche Name nach keiner Seite hin mehr als gleichbedeutend mit Unterdrückung und Fremdherrschaft» erscheine, könnten die deutschen Staaten – und dazu seien sie berufen – die «Geschicke der Welt im Gleichgewicht» erhalten.³¹ Hier verrät sich der Einfluss von Constantin Frantz und seiner Idee eines europäischen Staatenbundes unter der Schirmherrschaft eines föderativ verfassten Deutschland, das so eine Friedensmission erfülle, die ihm als Mitte Europas in hohem Maße an- stehe.³²

Die Sache um ihrer selber willen treiben: eine Wesensbestimmung des Deutschen

«Ohne jenes < um seiner selbst willen > hätten
zumindest die große deutsche Philosophie
und die große deutsche Musik nicht sein können.»

THEODOR W. ADORNO: AUF DIE FRAGE: WAS IST DEUTSCH?

War «deutsch», so Wagners Argumentation, ursprünglich ein unpolitischer Begriff, wurde er also erst nachträglich nostalgisch politisiert, als es mit der politischen Macht Deutschlands bergab ging, so entfaltete er abseits der Politik Bedeutungsvarianten, mit denen er gewissermaßen wieder zu seinem ursprünglichen Sinn zurückkehrte: «Mit dem Verfall der äußeren politischen Macht, d. h. mit der aufgegebenen Bedeutsamkeit des römischen Kaiserthumes, worin wir gegenwärtig [nach Wagners Überzeugung eben durchaus zu Unrecht] den Untergang

der deutschen Herrlichkeit beklagen, beginnt dagegen erst die rechte Entwicklung des deutschen Wesens.»³³ Wagner verweist auf das merkwürdige Faktum, dass die deutsche Kultur erst in dem Moment zu Weltbedeutung gelangte, da nach den Verheerungen des Dreißigjährigen Krieges die «deutsche Nation» fast gänzlich erloschen war. «Deutsche Dichtkunst, deutsche Musik, deutsche Philosophie sind heute zu Tage hochgeachtet von allen Völkern der Welt» – doch der Deutsche will sich mit dieser Weltbedeutung des «deutschen Geistes» nicht zufriedengeben: «In der Sehnsucht nach <deutscher Herrlichkeit> kann sich der Deutsche aber gewöhnlich noch nichts anderes träumen als etwas der Wiederherstellung des römischen Reiches Ähnliches, wobei selbst dem gutmütigsten Deutschen ein unverkennbares Herrschergeiz und Verlangen nach Übergewalt über andere Völker ankommt. Er vergisst, wie nachtheilig der römische Staatsgedanke bereits auf das Gedeihen der deutschen Völker gewirkt hatte.»³⁴ Wagner vertritt also eine dezidiert unpolitische Idee des Deutschen. Zu ihr gehören Herrschaftsfreiheit und Übernationalität, zudem die Fähigkeit, fremde Kulturen mit der eigenen zu verschmelzen. Davon wird im Hinblick auf die Musik – deren Weltgeltung gerade aus der Aneignung und Verinnerlichung italienischer und französischer Formelmente resultiere – später noch die Rede sein. Der «deutsche Geist» habe sich sowohl die Antike anverwandelt als auch (seit der Reformation) die christliche Religion im Geiste des «Reinmenslichen» wiederbelebt;³⁵ seine größte Leistung aber ist für Wagner, dass er die Selbstgesetzlichkeit des «Schönen und Edlen» zum höchsten Prinzip erhoben habe, die (von Kant zum ersten Mal klar definierte) Zweckfreiheit der Kunst, von der Julius Fröbel – mit dem er sich über diesen Aufzeichnungen zerstritten hat – nichts habe wissen wollen.³⁶

Hier findet sich bereits der Gedanke, den Wagner in seinem Aufsatz *Deutsche Kunst und Deutsche Politik* (1867/68) auf eine seiner meistzitierten Formeln gebracht hat: «*Deutsch sei* [...] die Sache die man treibt, um ihrer selbst und der Freude an ihr willen treiben» – in Opposition gegen alles «Nützlichkeitswesen», das von ihm als «unddeutsch» bezeichnet wird. Die «Tugend des Deutschen», eine Sache um ihrer selbst willen zu treiben, falle aber mit dem «höchsten Prinzip der Ästhetik seit

Kant zusammen, nach welchem nur das Zwecklose schön ist.»³⁷ Wagners Formel ist so berühmt, ja zur gängigen Münze geworden, dass man vielfach vergessen hat, von wem sie überhaupt stammt. Tatsächlich kommt Fichte ihr bereits sehr nahe, wie wir sehen werden, und früher noch hat Friedrich Schlegel sie in seinen *Ideen* im «Athenaeum» («Dritten Bandes Erstes Stück») fast schon vorformuliert. Da heißt es: «Nur bey den Deutschen ist es eine Nationaleigenheit, die Kunst und die Wissenschaft bloß um der Kunst und der Wissenschaft willen göttlich zu verehren.»³⁸ Noch näher kommt Carl Maria von Weber in seiner Rezension der *Oper Die Bergknappen* von Ludwig Hellwig (1820) der Wagnerschen Definition des Deutschen, wenn er feststellt, «dem deutschen Künstler sei vorzugsweise der wahre Eifer eigen, im stillen die Sache, eben um der Sache willen, zu tun».³⁹

Theodor W. Adorno hat in seinem Aufsatz *Auf die Frage: Was ist deutsch?* bei aller Kritik an Wagners Formel als der Ausgeburt eines «kollektiven Narzißmus» mit «imperialistischem Oberton» doch ihren Wahrheitskern verteidigt: dass anders als in den «kapitalistisch fortgeschritteneren Ländern» in Deutschland die «geistige Produktion» in höherem Maße «als ein An sich, nicht nur als ein Für anderes und Für andere sein, nicht als Tauschobjekt» angesehen wurde, «daß ohne jenes <um seiner selbst willen> zumindest die große deutsche Philosophie und die große deutsche Musik nicht hätten sein können».⁴⁰ Und trotz aller Kehr- und Schattenseiten, die das Wagnersche «um seiner selbst willen» des Geistigen in der deutschen Geschichte gezeigt habe, bekennt Adorno, seine Rückkehr aus dem Exil nach Deutschland sei die «Heimkehr» der Idee gewesen, eine Sache um ihrer selbst willen zu tun, jener Idee, die Wagner mit dem Deutschen identifiziert hat.

Wagner hat freilich auch die Nachteile des politkfernen «deutschen Geistes», der berühmten deutschen Innerlichkeit gesehen. Die «Geburtsstätte des deutschen Geistes» sei «auch der Grund der Fehler des deutschen Volkes. Die Fähigkeit, sich innerlich zu versenken, und vom Innersten aus klar und sinnvoll die Welt zu betrachten, setzt überhaupt den Hang zur Beschaulichkeit voraus, welcher im minder begabten Individuum leicht zur Lust an der Unthätigkeit, zum reinen Phlegma wird.

[...] Daß aus dem Schooße des deutschen Volkes Goethe und Schiller, Mozart und Beethoven erstanden, verführt die große Zahl der mittelmäßigen Begabten gar zu leicht, diese großen Geister als von Rechts wegen zu sich gehörig zu betrachten, und der Masse des Volkes mit demagogischem Behagen vorzureden, sie selbst sei Goethe und Schiller, Mozart und Beethoven. Nichts schmeichelt dem Hange zur Bequemlichkeit und Trägheit mehr, als sich eine hohe Meinung von sich beigebracht zu wissen, die Meinung, als sei man ganz von selbst etwas Großes, und habe sich, um es zu werden, gar keine Mühe erst zu geben. Diese Neigung ist grunddeutsch [...]»⁴¹ Wagner zeigt sich hier – womit er glühende Kohlen auf sein eigenes von chauvinistischen Instinkten auch in diesem Essay nicht freies Haupt legt – als hellstichtiger Kritiker einer nationalen Überheblichkeit, die sich mit den fremden Federn einer Höhenkammerkultur schmückt, welche sich zu ihrer Zeit doch nicht selten gegen den Strom dieser Zeit und die «Masse des Volkes» entwickeln musste, ja den «Schooß des deutschen Volkes», aus dem sie kriechen musste, durchaus nicht als fruchtbar empfunden hat. Unbekümmert darum glauben sich die Nachgeborenen – «grunddeutsch» – mit ihr identifizieren zu dürfen.

Weltbürgertum versus Nationalstaat: Goethes Idee der Weltliteratur als Menschheitskultur

«*Es ist ein armseliges kleinliches Ideal,
für eine Nation zu schreiben.*»

SCHILLER AN GOTTFRIED KÖRNER (13. OKTOBER 1789)

Wagners Idee des Deutschen ist nicht seine Erfindung, sie rekurriert auf die Vorstellung einer deutschen Kulturnation, wie sie sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts herausgebildet hat. Darin wirkt die alte, sprachgebundene Idee der Nation fort – am prominentesten bei Herder, der namentlich in seinem *Journal meiner Reise im Jahr 1769* und

seinen *Briefen zur Beförderung der Humanität* (1793 – 1797) ein kulturelles Konzept der Nation als Sprachgemeinschaft begründet: «Mittelst der Sprache wird eine Nation erzogen und gebildet.»⁴² Dieses Konzept einer Begründung der nationalen Wesensidentität vornehmlich in der Sprache werden Fichte, Wilhelm von Humboldt und Jacob Grimm fortpflichten.⁴³

Die Unterscheidung von Kultur- und Staatsnation geht vor allem auf die Definitionen von Friedrich Meinecke zurück, der in seinem Buch *Weltbürgertum und Nationalstaat* den Begriff «Kulturnation» auf Vorstellungen bezogen hat, «die vorzugsweise auf einem [...] gemeinsam erlebten Kulturbesitz beruhen», und «Staatsnation» auf solche, «die vorzugsweise auf der vereinigenden Kraft einer gemeinsamen politischen Geschichte und Verfassung beruhen.»⁴⁴ Seit dem 18. Jahrhundert, so Meinecke, sei der Begriff der Nation sowohl als Ausdruck der Stammes- und Sprachinheit («Kulturgemeinschaft») verwendet worden als auch für die Gesamtheit der Reichsangehörigen («Staatsgemeinschaft»)⁴⁵.

Die berühmteste Formulierung hat die Idee der Kulturnation in den Distichen «Das deutsche Reich» und «Deutscher Nationalcharakter» aus den *Xenien* von Goethe und Schiller gefunden: «Deutschland? Aber wo liegt es? Ich weiß das Land nicht zu finden. / Wo das gelehrte beginnt, hört das politische auf.» Und wie bereits oben zitiert: «Zur Nation euch zu bilden, ihr hoffet es, Deutsche, vergebens. / Bildet, ihr könnt es, dafür freier zu Menschen euch aus.»⁴⁶ Intellektuelles und politisches Deutschland decken sich diesen Xenien zufolge nicht nur nicht, sie klaffen vielmehr regelrecht auseinander: «Nation» im politischen Sinne können die Deutschen nicht sein, dafür haben sie eine allgemein-menschliche Mission. Diese Idee des Deutschen – nicht im Sinne einer klar abgegrenzten Nationalität, sondern einer metanationalen, kosmopolitischen, rein menschlichen Substanz – wird später Ludwig Börne in die Worte fassen: «Der Brite ist nur Brite, der Spanier nur Spanier, der Franzose nur Franzose; Mensch ist der Deutsche allein.»⁴⁷ Exemplarisch ist, dass Börne als Jude sich zu dieser Überzeugung bekennt; er wie das jüdische Bildungsbürgertum des 19. und frühen 20. Jahrhunderts glaubten aufgrund dieser

alle Nationalität transzendierenden Identität von Deutsch- und Menschsein, im Vollsinn Deutsche sein zu können.

Das Deutsche ist, so gesehen, mithin eine transpolitische, rein geistige, humanistisch-weltbürgerliche Idee. In ihr gründet auch die Idee der «Weltliteratur», die Goethe sich in seinen letzten Lebensjahren zu eigen gemacht hat.⁴⁸ «National-Literatur will jetzt nicht viel sagen, die Epoche der Welt-Literatur ist an der Zeit, und jeder muß jetzt dazu wirken, diese Epoche zu beschleunigen.» So Goethe zu Eckermann in einem Gespräch am 31. Januar 1827.⁴⁹ Vor dem Hintergrund der von Deutschland ausgehenden, in der reichen Übersetzungstätigkeit manifesten übernationalen Tendenzen des zeitgenössischen literarischen Lebens schreibt er einige Tage vorher, in seinem Brief vom 27. Januar 1827 an Karl Streckfuß, den Übersetzer der italienischen Klassiker: «Ich bin überzeugt, daß eine Weltliteratur sich bilde», und er prophezeit: «Der Deutsche kann und soll hier am meisten wirken, er wird eine schöne Rolle bei diesem Zusammentreten zu spielen haben.»⁵⁰ Ist es doch ein Faktum, dass der Deutsche zwar «keine Nationalbildung», aber dafür «Weltbildung» hat.⁵¹ In diesem Punkt stimmt Goethe durchaus mit den Frühromantikern (vor der nationalen Wende der Romantik im Zuge der napoleonischen Fremdherrschaft) überein, die durch ihre rege Übersetzungsbearbeitung «Weltliteratur» wirklich praktizierten. Noch 1825 schreibt August Wilhelm Schlegel in seinem Aufsatz *Abriß von den europäischen Verhältnissen der deutschen Literatur* in denkbar größtem Kontrast zu der Nationalisierung der Spätromantik: «Wir sind, darfiich wohl behaupten, die Kosmopoliten der Europäischen Cultur.»⁵² Diese Bemerkung greift auf das Gespräch im Frühromantikerkreis vor 1800 zurück: «Deutschheit ist Kosmopolitismus mit der kräftigsten Individualität gemischt», schreibt Novalis am 30. November 1797 an August Wilhelm Schlegel. Oder an anderer Stelle: «In energischer Universalität kann keine Nation gegen uns auftreten.» Friedrich Meinecke meint dazu, diese «Überzeugung vom Universalberuf der deutschen Nation und daß sie die eigentliche Menschheitsnation sei», teile die Frühromantik mit der Weimarer Klassik, zumal mit Humboldt und Schiller.⁵³ Die moderne Nationalidee entwickelte sich in Deutschland Ende des 18. Jahrhunderts, so zeigt sich

hier, in engem Zusammenhang mit kosmopolitischen Vorstellungen. Nation wurde in erster Linie als kulturelles, nicht als politisches Phänomen aufgefasst.⁵⁴

Für Goethe ist «Weltliteratur» die «unausbleibliche» Konsequenz aus dem immer unaufhaltsamer sich entwickelnden Internationalismus des Handels und «der sich immer vermehrenden Schnelligkeit des Verkehrs».⁵⁵ In ebendiesem Sinne haben Marx und Engels den Goetheschen Begriff der Weltliteratur im *Kommunistischen Manifest* aufgegriffen: «An die Stelle der alten lokalen und nationalen Selbstgenügsamkeit und Abgeschlossenheit [wie sie noch Fichte in seiner Theorie des *Geschlossenen Handelsstaats* (1800) dogmatisiert] tritt ein allseitiger Verkehr, eine allseitige Abhängigkeit der Nationen voneinander. Und wie in der materiellen, so auch in der geistigen Produktion. Die geistigen Erzeugnisse der einzelnen Nationen werden Gemeingut. Die nationale Einseitigkeit und Beschränktheit wird mehr und mehr unmöglich, und aus den vielen nationalen und lokalen Literaturen bildet sich eine Weltliteratur.»⁵⁶ Ganz ähnliche Ansichten wird wenige Jahrzehnte später Nietzsche vertreten. Über alle ideologischen Gegensätze hinweg verbindet Goethe, Marx und Nietzsche die Idee, dass die Weltliteratur aufgrund der Entwicklung der modernen Zivilisation und der Öffnung der Nationalstaaten an die Stelle der Nationalliteratur zu treten beginnt.

Den Zusammenhang von weltausgreifender geistiger und materieller Produktion, Weltkultur durch Welthandel, hat Goethe in seinem Roman *Wilhelm Meisters Wanderjahre* durch das «Marktfest» symbolisiert, an dem die Zöglinge der «Pädagogischen Provinz» teilnehmen. Dieses Marktfest ist ein verkleinertes Abbild des Weltmarkts. «Alle Sprachen der Welt glaubt man zu hören.»⁵⁷ In der Pädagogischen Provinz sind Jünglinge «aus allen Weltgegenden» versammelt. «Um nun zu verhalten», so erfährt Wilhelm Meister von dem Aufseher, «daß sich nicht, wie in der Fremde zu geschehen pflegt, die Landsteuer vereinigen und, von den übrigen Nationen abgesondert, Parteien bilden, so suchen wir durch freie Sprachmittelung sie einander zu nähern. Am notwendigsten aber wird eine allgemeine Sprachübung, weil bei diesem Festmarkte jeder Fremde in seinen eigenen Tönen und Ausdrücken genussame Unterhal-

tung, beim Feilschen und Markten aber alle Bequemlichkeit finden mag. Damit jedoch keine Babylonische Verwirrung, keine Verderbnis entstehe, so wird das Jahr über monatweise nur Eine Sprache im Allgemeinen gesprochen; nach dem Grundsatz, daß man nichts lerne außerhalb des Elements, welches bezwungen werden soll.»⁵⁸ Das sprachliche Bindemittel einer Weltzivilisation wird also eine sich wechselseitig befruchtende Vielfalt von Sprachen sein, die den Imperialismus einer einzigen ausschließt.

Bezeichnend ist, dass das Kapitel über das Marktfest unmittelbar auf einen Brief des Abbés an Wilhelm Meister folgt, in dem die Notwendigkeit einer Verbindung des Auswandererbundes mit der Pädagogischen Provinz betont wird. Dort steht der Begriff der «Weltfrömmigkeit», in welche die bisherige «Hausfrömmigkeit» münden müsse, da diese angesichts der Krise der Hauswirtschaft, ihrer notwendigen Aufhebung in größeren Wirtschaftsräumen, «nicht mehr hin reicht». Jene Weltfrömmigkeit wird sich – wie die Weltliteratur – nicht mehr nur auf «unsre Nächsten», sondern auf die «ganze Menschheit» beziehen.⁵⁹ Wie die National- zur Weltliteratur, so soll die Nächsten- sich zur allgemeinen Menschenliebe, zur Weltsolidarität erweitern. Wie weit Goethe sich mit solchen Gedanken über die nationalen Grenzen seiner Zeit erhob, hat niemand deutlicher hervorgehoben als Nietzsche.⁶⁰

Eines der wichtigsten Medien der metanationalen Kommunikation sind für Goethe die Zeitschriften gewesen, deren Aufblühen in Europa er mit großer Aufmerksamkeit verfolgt hat. Er hat zumal die französischen Literaturjournale, in erster Linie die Romantikerzeitschrift «Le Globe», eingehend studiert, ja aus ihnen exzerpiert und übersetzt. «Diese Zeitschriften, wie sie sich nach und nach ein größeres Publikum gewinnen, werden zu einer gehofften allgemeinen Weltliteratur aufs Wirksamste beitragen», heißt es in einem Artikel Goethes über die «Edinburgh Reviews». Freilich betont er, «daß nicht die Rede sein könne, die Nationen sollen übereinanderdenken, sondern sie sollen nur einander gewahr werden, sich begreifen und, wenn sie sich wechselseitig nicht lieben mögen, sich einander wenigstens dulden lernen».⁶¹ Die Nationen sollen also, mit anderen Worten, inter-nationale Toleranz üben.

Mit Weltliteratur meint Goethe weder die Gesamtheit noch den ka-

nonischen Höhenkamm der Nationalliteraturen. Seine Konzeption der Weltliteratur ist, mit einem Wort des Literaturwissenschaftlers Dietrich Harth, vielmehr ein «Erwartungsbegriff»:⁶² die Utopie einer gemeinsamen, nationenübergreifenden Literatur, die modern ausgedrückt aus der Interaktion der Literaturproduzenten hervorgeht und ein neues Ethos weltweiten gesellschaftlichen Zusammenwirkens fördert. «Wenn wir eine europäische, ja eine allgemeine Weltliteratur zu verkündigen gewagt haben», konstatiert Goethe anlässlich der «Zusammenkunft der Naturforscher in Berlin» (1828), «so heißt dieses nicht, daß die verschiedenen Nationen von einander und ihren Zeugnissen Kenntnis nehmen, denn in diesem Sinne existiert sie schon lange, setzt sich fort und erneuert sich mehr oder weniger. Nein! hier ist vielmehr davon die Rede, daß die lebendigen und strebenden Literatoren einander kennenlernen und durch Neigung und Gemeinsinn sich veranlaßt finden, gesellschaftlich zu wirken. Dieses wird aber mehr durch Reisende als Korrespondenz bewirkt, indem ja persönliche Gegenwart ganz allein das wahre Verhältnis unter Menschen zu bestimmen und zu befestigen imstande ist.»⁶³

In dieser Hinsicht aber könnten die deutschen Autoren eine vorbildliche Rolle spielen. Die spezifische «Bestimmung des Deutschen» sei es, so Goethe am 14. Juni 1820 in einem Brief an Johann Lambert Bähler, «sich zum Repräsentanten der sämtlichen Weltbürger zu erheben»;⁶⁴ da sie zu keiner nationalstaatlichen Einheit zusammengewachsen sind. Das richtet sich indirekt gegen den seit dem Untergang des deutschen Reichs, der schmähhlichen Niederlage Preußens 1806 und der napoleonischen Fremdherrschaft – mit ihrer tiefen Verstörung des Selbstbewusstseins der Deutschen – eskalierenden nationalen Chauvinismus.⁶⁵ Dieser war für Goethe der größte Graus und bestärkte ihn eher in seiner Bewunderung Napoleons, als dass er ihn darin irritiert hätte. Er war zudem nicht der Einzige, der lange währte, dass Napoleon Deutschland nicht zerschlagen, sondern Schirmherr seiner neuen Einheit in einem europäischen-kosmopolitischen Rahmen sein wolle.⁶⁶ Es gab durchaus einen «napoleonischen deutschen Nationalismus», der freilich immer von der Idee einer europäischen Staatengemeinschaft überwölbt blieb – und der in und mit den Freiheitskriegen zerschellte.⁶⁷

Goethes Verhältnis zu den Letzteren war «zur Erbitterung aller Patrioten» von «vollkommener Kälte», so Thomas Mann in seinem Essay *Deutschland und die Deutschen* – «nicht nur aus Loyalität gegen seinen Pair, den großen Kaiser, sondern auch weil er das barbarisch-völkische Element in dieser Erhebung widerwärtig empfinden mußte. Die Vereinigung dieses Großen, der jede Weite und Größe bejahte: das Übernationale, das Weltdeutschum, die Weltliteratur, in dem patriotisch-<freiheitlich> aufgeregten Deutschland seiner Tage ist nicht peinvoll genug nachzuempfinden.» Es war, so musste Goethe erfahren, «sein Los, einem Volk anzugehören», dessen «Freiheitsidee» immer wieder in «Barbarie» umschlug, weil sie sich «gegen Europa» und seine übernationalen Kulturwerte, gegen eine sich abzeichnende Weltzivilisation richtete.⁶⁸

In seinen «Tagebuchblättern aus den Jahren 1933 und 1934», die er 1946 veröffentlichte, hat Thomas Mann die «deutsche Verkehrung des Freiheitsbegriffs» ausführlich begründet. «Freiheit als politischer Begriff» sei eigentlich und zuerst eine «innere Angelegenheit». Im «Fall der Freiheitskriege, die nachher Befreiungskriege heißen durften», sei aber das «innere Freiheitspathos» mehr und mehr in ein «Pathos der äußeren Freiheit» umgeschlagen, in einen «Aufstand gegen die Freiheit, das heißt gegen die Revolution, deren Ideen Napoleon über den Erdball trug», «gegen *Europa*, dessen Vorkämpfer Napoleon damals war» – oder zu sein schien. Dergestalt trug die deutsche Freiheitsidee Thomas Mann zufolge «von vornherein den Keim der Anti-Freiheit und des antieuropäischen, patriotischen Muckertums in sich und damit auch einen innerpolitisch reaktionären Sinn, der sich in ihrem Ausgang manifestierte». Zwar wurde «Deutschland <frei> gemacht, aber der innerpolitische Effekt war Knechtschaft». Gegen den deutschen Freiheitsbegriff spielt Thomas Mann die «zwanglos natürliche und organische <Totalität>» des französischen Begriffs von Freiheit aus, «der das Innere und Äußere zugleich enthält». Anders als in Deutschland sei die «Nation» in Frankreich in der Revolution geboren, daher ein «revolutionärer und freiheitlicher Begriff, sie ist aufs Menschheitliche gerichtet und bedeutet innerpolitisch Freiheit, außenpolitisch: Europa. Alles Gewinnende des französischen politischen Geistes beruht auf dieser glücklichen Ein-

tracht, an der es dem deutschen fehlt. Der mit Freiheit identische Begriff der Nation fehlt dort überhaupt.» Kurzum: «Der deutsche Freiheitsbegriff ist völkisch-antieuropäisch, es fehlt ihm die innerpolitische Komponente, und er verträgt sich nicht nur mit innerer Knechtseligkeit, sondern ist geradezu darauf gerichtet.»⁶⁹ Bezeichnenderweise spricht man ja im 19. Jahrhundert mit Vorliebe von «deutscher Freiheit», um sie gegen die westliche, in Aufklärung und Revolution gründende Freiheitsidee abzugrenzen, und überhaupt ist sie ein weniger nach innen als nach außen, zumal gegen Frankreich gerichteter Abgrenzungs- und Abwehrbegriff, in dem das *Gegen* wichtiger ist als das *Für*.

Mit diesem auf sich selbst bezogenen, sich als «deutsch» abgrenzenden, antieuropäisch-patriotischen Freiheitsbegriff kontrastiert Thomas Mann in *Leiden an Deutschland* einmal mehr die Haltung Goethes. Dessen «Deutschum» hielt es «mit Napoleon und Europa – im großen gesehen also mit der Freiheit [als nach innen gerichteter, in sich selbst gegründeter, europäisch-menschheitlich zentrierter Größe], so wenig er im Böhmeschen Sinn ein Freiheitskämpfer war». Und nun folgen die zitierten Bemerkungen über die «Fremdheit Goethes in dem patriotisch-<freiheitlich> aufgeregten Deutschland seines Alters», die nahezu wörtlich im Essay *Deutschland und die Deutschen* wiederkehren.⁷⁰

Je mehr Goethe seine Zeitgenossen vor, in und nach den Freiheitskriegen einem antinapoleonischen Nationalismus verfallen und schließlich die Niederlage Napoleons feiern sah, desto entschiedener begab er sich auf die geistige Flucht über die nationale, ja über die Grenze eines vom Krieg zerrissenen, in Nationalismen zu zerfallen drohenden Europa. So machte er sich auf zur «Hegire» (Hedschra) in den Orient, um «im reinen Osten / Patriarchenluft zu kosten»: «Der *West-östliche Divan*, der in den Jahren nach dem Sturz Napoleons entstanden ist, stellt Goethes weltliterarische Gegenaktion wider den Frühnationalismus dar. Die Interaktion zwischen den Autoren der verschiedenen Länder, die den Kerngedanken seiner Konzeption der Weltliteratur bildet, nun aber durch nationale Separationstendenzen konterkariert wurde, wollte er durch eine virtuelle poetische Korrespondenz mit den geliebten Dichtern des Orients, zumal mit Hafis, ersetzen.»⁷¹

Jedlichem Chauvinismus sucht Goethe durch eine kosmopolitische Kulturidee und Ethik entgegenzuwirken. Der «Nationalhaß», bemerkt er am 14. März 1830 Eckermann gegenüber, finde sich «am stärksten und heftigsten» auf den «untersten Stufen der Kultur». Es sei aber zu derjenigen Stufe emporzuschreiten, «wo er ganz verschwindet und wo man gewissermaßen über den Nationen steht und man ein Glück oder ein Wehe des Nachbarvolkes empfindet, als wäre es dem eigenen begegnet. Diese Kulturstufe war meiner Natur gemäß, und ich hatte mich darin lange befestigt, ehe ich mein sechzigstes Jahr erreicht hatte.»⁷² Seinem Brief an Barthold Georg Niebuhr vom 7. Juni 1817 zufolge hält Goethe es geradezu für eine Selbstaufhebung des Deutschen, wenn er oder es sich auf sich selbst zurückziehen, sich von anderen Nationen abzugrenzen sucht. Nietzsches und Thomas Manns einschlägige Ideen sind hier bereits vorweggenommen. Goethe warnt vor der «Grille», die «den Deutschen vernichten will, indem sie ihn auf sich selbst zurückweist»; immer seien ihm gerade diejenigen «höchlich werth», die, «im Ausland sich ein Vaterland begründend, an fremden Vortrefflichkeiten der Zustände, Gegenstände und Sitten» reifen.⁷³

«Es ist ein armseliges kleinliches Ideal», meint auch Schiller schon in einem Brief an Körner vom 13. Oktober 1789, «für eine Nation zu schreiben; einem philosophischen Geist ist diese Grenze durchaus unerträglich. Dieser kann bei einer so wandelbaren, zufälligen und willkürlichen Form der Menschheit, bei einem Fragmente (und was ist die wichtigste Nation anderes?) nicht stillstehen; er kann sich nicht weiter dafür erwärmen, als soweit ihm diese Nation oder National-Begebenheit als Bedingung für den Fortschritt der Gattung wichtig ist.»⁷⁴ Thomas Mann zitiert diese Äußerung in seinem *Versuch über Schiller* (1955), um zu demonstrieren, wie wenig Schiller an der Nationalidee als solcher gelegen gewesen sei. Seine Abneigung, den politischen Nationalgedanken bei den Deutschen zu stärken, sei Thomas Mann zufolge so weit gegangen, dass er «patriotische Freiheitsbegeisterung stets auf andere Völker» übertragen habe, «auf die Niederlande im *Carlos*, auf Frankreich in der *Jungfrau*, im *Tell* auf die Schweiz! Dieser große Deutsche hat dem eigenen Volk kein nationales Freiheitsdrama gedichtet; er hat ihm die Fähigkeit, zur

Nation sich zu bilden, abgesprochen und seinen Deutschen empfohlen, dafür desto reiner zu Menschen sich auszubilden.» Eine Anspielung natürlich auf das zitierte Xenion *Deutscher Nationalcharakter*. Die Mission der Deutschen, so Thomas Mann, sei für Schiller eben nicht nationale, sondern «allmenschliche Repräsentanz» gewesen.⁷⁵

Für seine Feststellung, dass Schiller den Deutschen kein Nationaldrama geschrieben habe, hätte Thomas Mann sich auf Schillers eigenen Traktat *Über das Pathetische* (1796) berufen können, in dem der Autor dezidiert schreibt: «Man hat lange geglaubt, der Dichtkunst unsers Vaterlandes einen Dienst zu erweisen, wenn man den Dichtern Nationalgegenstände zur Bearbeitung empfahl. Dadurch, hieß es, wurde die griechische Poesie so bemächtigt für das Herz, weil sie einheimische Szenen malte und einheimische Taten verewigte. Es ist nicht zu leugnen, daß die Poesie der Alten dieses Umstandes halber Wirkungen leistete, deren die neuere Poesie sich nicht rühmen kann, – aber gehörten diese Wirkungen der Kunst und dem Dichter? Wehe dem griechischen Kunstgenie, wenn es vor dem Genius der Neuern nichts weiter als diesen zufälligen Vorteil voraus hätte, und wehe dem griechischen Kunstgeschmack, wenn er durch diese historischen Beziehungen in den Werken seiner Dichter erst hätte gewonnen werden müssen! [...] Die Poesie soll [...] nicht auf den Staatsbürger in dem Menschen, sondern auf den Menschen in dem Staatsbürger zielen. [...] Nationalgefühle in dem Bürger zu entzünden, ist zwar ein sehr ehrenvoller Auftrag für den Dichter» – aber, so Schiller, dies könne niemals der unmittelbare Zweck der Poesie sein; ihr «Wirkungskreis» sei vielmehr «das Total der menschlichen Natur».⁷⁶