

Das Abendland · Neue Folge 48
Forschungen zur europäischen Literatur- und Ideengeschichte

Herausgegeben von Dirk Werle

Wissenschaftlicher Beirat

Sibylle Baumbach
Stefanie Buchenau
Simone De Angelis
Kirsten Dickhaut
Carlos Spoerhase
Stefan Tilg

Matthias Löwe

DIONYSOS VERSUS MOSE

Mythos, Monotheismus
und ästhetische Moderne

1900–1950



Vittorio Klostermann · Frankfurt am Main

Diese Studie wurde von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördert (Projektnummer 221902257). Die Drucklegung wurde zusätzlich gefördert von der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein und durch Mittel aus dem Wissenschaftspreis, den die Fritz Behrens Stiftung Hannover an Kai Sina verliehen hat.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main 2022
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.
Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Satz: mittelstadt 21, Vogtsburg-Burkheim
Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen
Gedruckt auf EOS Werkdruck der Firma Salzer,
alterungsbeständig  ISO 9706 und PEFC-zertifiziert

Printed in Germany
ISSN 0724-9624
ISBN 978-3-465-03404-9

INHALT

Die Intellektuellen und die Achsenzeit	9
----------------------------------------	---

ERSTER TEIL MODERNEREFLEXION IM SPIEGEL VON MYTHOS UND MONOTHEISMUS

1. Untersuchungsgegenstand und Begriffsgeschichte	21
1.1 Mythos und Monotheismus als semantische Einheiten	21
1.2 Der Eine Gott: Monotheismus und Aufklärung	26
1.3 Sermo mythicus: Die Rehabilitierung des Mythos in der Spätaufklärung	40
2. Moderne Semantiken von Mythos und Monotheismus	46
2.1 Um 1800: Von Schiller bis Heine	46
2.1.1 Weimarer Klassik	46
2.1.2 Neue Mythologie	52
2.1.3 Philhellenismus und Antijudaismus um 1800	58
2.1.4 Heines Götter	65
2.2 Um 1900: Von Nietzsche bis Adorno	69
2.2.1 Pathologisierung des Eingottglaubens – Vitalisierung der Vielgötterei	69
2.2.2 Religion und »säkulare Option« um 1900	79
2.2.3 »Hellas ewig unsre Liebe«: Mythophile Dichtung der Moderne	86
2.2.4 Mythos und Monotheismus in Philosophie und Wissenschaft der 1920er Jahre	93
2.2.5 Mythos an der Macht – Monotheismus im Exil	103
2.3 Um 2000: Von Odo Marquard bis <i>Game of Thrones</i>	115
2.3.1 Mythos im <i>New Age</i>	115
2.3.2 <i>Nine Eleven</i> und der eifernde Gott	127
3. Anything Goes: Ästhetische Moderne als deskriptiver Langzeitbegriff	138
3.1 Mythos und Monotheismus in der <i>longue durée</i> der Moderne	138
3.2 Über literaturwissenschaftliche Modernebegriffe	143

3.3	Kritik und Befürwortung der Modernisierungstheorie	151
3.4	Ästhetische Moderne und moderne Gesellschaft	156
4.	Gesunde Götter – kranker Gott: Verschlungene Konfliktlinien um 1900	163
4.1	»Robust und morbid«: Verfalls- und Lebenspathos der Jahrhundertwende	163
4.1.1	Décadence als Differenzierungssemantik	165
4.1.2	»Leben« als Aufhebungssemantik	179
4.2	Judentum und Griechentum	188
5.	Methodische Notiz: Konstellatives Interpretieren	202

ZWEITER TEIL
MODERNE ARCHAİK:
MYTHENDRAMA UND LEBENSPATHOS

1.	Das moderne Mythendrama (1900–1950)	211
2.	Décadence und Mythophilie: Hugo von Hofmannsthals <i>Elektra</i>	217
2.1	Der agnostische Monismus des jungen Hofmannsthal	217
2.2	Hofmannsthals Wandlung? Remythisierung als Forschungstopos	231
2.3	»Unmögliche Antike«: Hofmannsthal und das Griechentum	245
2.4	Olympische und chthonische Götter: Religiöses Vagieren in Hofmannsthals <i>Elektra</i>	254
2.5	Historismus, Eloquenz, Medusenblick: Elektras mythosferne Décadence	272
2.6	Priesterin ohne Tempel: Über das Scheitern moderner Remythisierung	287
3.	Fatalismus und Mythophilie: Gerhart Hauptmanns Atriden- Tetralogie	300
3.1	»[Z]wischen Pietismus und Griechentum«: Hauptmanns Religiosität	300
3.2	Sonne und Luft statt künstlichem Licht: Hauptmanns Lebensreform	308
3.3	»Mythos, große Heimat!«: Hauptmanns Mythophilie	314
3.3.1	Lebensreform-Tourismus: Vitalistische Mythophilie in <i>Griechischer Frühling</i>	316
3.3.2	Agonales Leben: Hauptmanns Metaphysik des Urdramas	322
3.3.3	Ermordung der Décadence: Hauptmanns <i>Bogen des Odysseus</i>	331

3.4	Bachofen, Rohde, Tintoretto: Quellen und Kontexte der Atriden-Tetralogie	340
3.5	Theomachie: Die Zwietracht der Götter	345
3.6	Schicksal als Höchstwert: Fatalismus in der Atriden-Tetralogie	352
3.7	Aulis oder Delphi? Werkgenese und Rezeptionsgeschichte der Atriden-Tetralogie	360
3.8	Titan Agamemnon – Iphigenie aus Stahl: Atridische Überwindung der Décadence	366
3.8.1	Agamemnon, der goldglänzende Angriffskrieger	366
3.8.2	Orest, der entsühnte »Völkerhirt«	376
3.8.3	Iphigenies »Verhaltenslehre der Kälte«	380
3.9	»[E]r gehört innerlich zu uns«: Die Atriden-Tetralogie und der Nationalsozialismus	390
3.9.1	Ästhetik des Schicksalsdramas	394
3.9.2	Idee des Opfers	398
3.9.3	Theaterästhetischer Neoklassizismus	399
3.9.4	Genieästhetische Kunstauffassung	401
3.9.5	Hauptmann und der NS-Rassismus	402
4.	Ergebnisthesen	407

DRITTER TEIL

GEGENBEWEGUNG: DARGESTELLTE KÄMPFE ZWISCHEN MYTHOS UND MONOTHEISMUS

1.	Politische Mythophilie und wiedererinnerter Monotheismus in den 1930er Jahren	413
2.	Monotheistischer Bildersturm: Arnold Schönbergs <i>Moses und Aron</i>	422
2.1	Auserwähltsein: Schönbergs »prononciertes Judentum«	422
2.2	Die »Einzigkeit« Gottes: Mythos-Antipathien bei Cohen, Klatzkin und Schönberg	435
2.3	Überwindung des Materialismus: Schönbergs Schauspiel <i>Der biblische Weg</i>	445
2.4	Sublimierter Monotheismus: <i>Moses und Aron</i> und die Hebräische Bibel	454
2.5	»Wunschlosigkeit der Wüste«: Moses' Décadence und Schönbergs Zionismus	468
2.6	Schönberg – Adorno – Doktor Faustus: Monotheismus und »Fascismus«	484

3.	Komplizierungsästhetik: Thomas Manns Josephsromane	498
3.1	»Roman des jüdischen Geistes«: Werk- und Zeitkontexte der Tetralogie	498
3.2	Bronzezeit-Moderne: Mythos und Monotheismus in den Josephsromanen	508
3.2.1	Subjektkonzepte: Pasticcio-Ich und Individuum	508
3.2.2	Soziale Konzepte: »Städter« und »Zeltbewohner«	517
3.2.3	Zeitkonzepte: »Zeitlose Gegenwart« und »Gott der Zukunft«	529
3.2.4	Semiotische Konzepte: »Mondlicht-Genauigkeit« und »taghelle Nachprüfung«	534
3.2.5	Moralische Konzepte: »Geschlechtshölle« und »Hochmut des Gewissens«	543
3.2.6	Komplizierungsästhetik: Mythos und Monotheismus als Supermetaphern	559
3.3	Hobbyforscher, Märchenonkel, Brunnentaucher: Die unzuverlässige Erzählinstanz	567
3.3.1	Unzuverlässiges Erzählen und Manns Ironie	571
3.3.2	Fabulierender Chronist: Performative Selbstwidersprüche der Erzählinstanz	576
3.3.3	Diskontinuierliche Allwissenheit und unzuverlässiges Erzählen	580
3.3.4	Welterklärungshabitus: Roman und Weltanschauungsliteratur	590
3.4	Plurales Ich: Joseph als regulative Idee des demokratiefähigen Menschen	604
3.4.1	»Republik als innere Tatsache«: Demokratie und menschliche Natur	604
3.4.2	»Trübungen«: Die fehlende Anschaulichkeit des doppelten Segens	614
3.4.3	Der »verständige und weise Mann«: Plurales Ich und Führerprinzip	623
3.4.4	Praesumptio: Die Bedingtheit der Ironie	634
4.	Ergebnisthesen	647
	Schluss	
	Gezeitenwechsel: Mythos und Monotheismus im 20. Jahrhundert	651
	Dank	657
	Siglenverzeichnis	661
	Literaturverzeichnis	663
	1. Quellen	663
	2. Forschung	673
	Personenregister	707

Die Intellektuellen und die Achsenzeit

Wann beginnt die Moderne? – Der Philosoph Karl Jaspers hat auf diese Frage eine extreme Antwort gegeben, indem er die Umbruchphase im letzten vorchristlichen Jahrtausend zum absoluten Anfang der Moderne erklärte: »[Die] Achse der Weltgeschichte scheint [...] um 500 vor Christus zu liegen, in dem zwischen 800 und 200 stattfindenden geistigen Prozeß. Dort liegt der tiefste Einschnitt der Geschichte. Es entstand der Mensch, mit dem wir bis heute leben. Diese Zeit sei [...] ›Achsenzeit‹ genannt.«¹

In seiner geschichtsphilosophischen Abhandlung *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949), der diese Überlegungen entstammen, hat Jaspers die achsenzeitliche Umwälzung als Überwindung des mythischen Zeitalters beschrieben: Im »Kampf gegen den Mythos von seiten der Rationalität« und im »Kampf um die Transzendenz des Einen Gottes« habe sich eine fundamentale »Veränderung des Menschseins« vollzogen, eine »Vergeistigung«.² Das Konzept der Achsenzeit bezeichnet demnach einen doppelten Transformationsprozess, einen Übergang vom Polytheismus zum Monotheismus und vom Mythos zum Logos. Der radikale Veränderungsschub der Achsenzeit setzt Energien frei, die im Fahrtwind derselben Wandlungsbewegung den Aufstieg wissenschaftlich-philosophischer Reflexivität und die Entdeckung monotheistischer Transzendenz auslösen. Diese alles entscheidende Wende ist bei Jaspers jedoch keineswegs auf die Mittelmeerregion beschränkt, bezieht sich nicht nur auf das antike Griechenland und Palästina, sondern wird als globales Umbruchgeschehen gedacht: »[A]nnähernd gleichzeitig« habe sich im letzten vorchristlichen Jahrtausend ein achsenzeitlicher Übergang in den Regionen China, Indien, Iran, Palästina und Griechenland vollzogen, »ohne daß sie gegenseitig voneinander wußten«.³

Diese faszinierende Idee einer Gleichzeitigkeit von Umbrüchen in den verschiedenen Weltregionen ist geprägt von Jaspers' Erfahrungen während des Zweiten Weltkriegs. Jaspers' Thesen wurden – wie Jan Assmann in seinem Buch *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne* (2018) darlegt – in »therapeu-

1 Jaspers ⁸1983, 19.

2 Ebd., 21.

3 Ebd., 20.

tischer Absicht«⁴ formuliert und fußen auf einer humanistischen Idee von Einheit in der Menschheitsgeschichte. Kern von Jaspers' Achsenzeit-Konzept ist eine »radikal europa-kritische Argumentation für eine Überwindung des europäischen Sonderwegs.«⁵ Gerade deshalb hat die Achsenzeit-Theorie seit den 1970er Jahren große Resonanz innerhalb der Sozial- und Kulturwissenschaften erfahren. Für komparatistische Analysen der menschlichen Kultur stellt dieses Konzept einen schillernden Forschungsrahmen bereit.⁶ Das prominenteste Beispiel dafür bietet der Soziologe Shmuel Eisenstadt, der das Achsenzeit-Konzept in den »Status eines festen Epochenbegriffs«⁷ erhoben und aus Jaspers' These paralleler Umbrüche in den verschiedenen Weltregionen das vielbeachtete Konzept der *multiple modernities* abgeleitet hat, die aus den »Revolutionen« der Achsenzeit hervorgehen.⁸ Auch bei neueren Versuchen, die Separatgeschichte einer einzigen Weltregion zu schreiben, wird mitunter auf das Achsenzeit-Theorem zurückgegriffen. Ein aktuelles Beispiel dafür ist Heinrich August Winklers monumentale *Geschichte des Westens* (2009–2015), die mit der Entstehung des Monotheismus im letzten vorchristlichen Jahrtausend einsetzt. Aus der Überwindung des Mythos wird bei Winkler die Moderne geboren, in der Achsenzeit liegt für ihn der Ursprung des Westens:

Am Anfang war ein Glaube: der Glaube an *einen* Gott. Zur Entstehung des Westens war mehr erforderlich als der Monotheismus, aber ohne ihn ist der Westen nicht zu erklären. [...] Der jüdische Monotheismus bedeutete [...] einen gewaltigen Schub in Richtung Rationalisierung, Zivilisierung und Intellektualisierung.⁹

Bereits geringe Kenntnisse von der Kulturgeschichte der letzten 250 Jahre genügen, damit sich bei solchen Argumentationen Déjà-vu-Erlebnisse einstellen: Dass der Beginn der Moderne in der Entdeckung monotheistischer Transzendenz und philosophischer Vernunft zu suchen sei, weckt Erinnerungen an Friedrich Schiller, Friedrich Nietzsche, an Max Webers Entzauerungsthese oder auch an Max Horkheimers und Theodor W. Adornos *Dialektik der Aufklärung*. Bei den Thesen vom Ur-Anfang der Moderne, die aus der Wende vom Polytheismus zum Monotheismus und vom My-

4 Assmann 2018, 174.

5 Ebd.

6 Vgl. zuletzt den Sammelband von Bellah/Joas 2012 sowie Joas 2014.

7 Assmann 2018, 259.

8 Vgl. ebd., 263f.

9 Winkler 2009, 25 und 28.

thos zum Logos entstanden sei, handelt es sich offenbar selbst um einen »Gründungsmythos der Moderne«,¹⁰ wie Assmann in seiner kritischen Auseinandersetzung mit dem Achsenzeit-Konzept zeigt: »Bis heute steht [...] die sich ständig ausweitende Achsenzeit-Debatte ganz im Banne der Großen Erzählung, die sie empirisch zu unterfüttern, aber nicht eigentlich kritisch zu hinterfragen sucht.«¹¹

Auch die vorliegende Studie wahrt gegenüber dem Theorem der Achsenzeit eine gewisse Distanz: Zumindest will ich mich im Folgenden keineswegs mit Karl Jaspers oder Heinrich August Winkler auf die Suche nach einem Ur-Anfang der Moderne oder der *multiple modernities* begeben. Beleuchtet werden soll stattdessen die Geschichte solcher intellektuellen Expeditionen an den allerersten Anfang der Moderne, die Geschichte des Nachdenkens über eine Achsenzeit, bei der im Übergang vom Mythos zum Monotheismus vermeintlich die Moderne entsteht. Wenn man fragt, seit wann Intellektuelle über eine solche allesverändernde Wende nachdenken, braucht man nicht in die Antike zu reisen wie Jaspers oder Winkler, sondern muss sich lediglich ins 18. Jahrhundert zurückbegeben. Seit der Spätaufklärung sind Philosoph:innen und Künstler:innen in besonderem Maße fasziniert von der Wende vom Polytheismus zum Monotheismus.¹² Die Überwindung des Mythos von den vielen Göttern in der Natur durch den monotheistischen Glauben an den einen Gott im Himmel wird dabei zum fundamentalen, zeichenhaften Ereignis hochstilisiert, an dem sich vor allem die ›Verluste‹ der Moderne ausloten lassen. In ästhetisch hochrangiger Form geschieht dies in Friedrich Schillers Gedicht *Die Götter Griechenlandes* (1788). Schiller und der Idealismus haben damit ein erfolgreiches Deutungsmuster geschaffen, bei dem Polytheismus und Monotheismus als ›Spiegel‹ fungieren, in dem man Probleme der Moderne reflektieren kann. Die Dualität von Mythos und Monotheismus soll in dieser Studie daher nicht als überhistorische Beschreibung von Religionsgeschichte aufgefasst, sondern in ihrer semantischen Historizität betrachtet werden: Mythische Vielgötterei und monotheistischer Eingottglaube, so meine These, avancieren seit dem späten 18. Jahrhundert zu intellektuellen Faszinationsgegenständen, mit denen sich

¹⁰ Assmann 2018, 165.

¹¹ Ebd., 21.

¹² Signifikanterweise entstammt die Achsenzeit-Idee selbst ursprünglich der Epoche der Spätaufklärung: Die These von gleichzeitigen Umbrüchen in verschiedenen Weltregionen wurde nicht zuerst von Jaspers formuliert, sondern 1771 von dem jungen französischen Orientalisten Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron, der daher, so Assmann, als »Vater des Achsenzeit-Theorems« (Assmann 2018, 34) gelten kann. Vgl. ebd., 27–41.

divergente Antwortmuster auf Modernisierungsherausforderungen verbinden.

Dies bedeutet jedoch nicht, dass der Antagonismus zwischen Polytheismus und Eingottglaube eine neuzeitliche Erfindung sei. Im Gegenteil: Schon die Antike kennt zahlreiche Beispiele für eine polemische Verschärfung dieses Konflikts, wie vor allem die Arbeiten des Judaisten René Bloch gezeigt haben. Ein bekanntes antikes Beispiel für eine schroffe Entgegensetzung von Polytheismus und jüdischer Religion ist der sogenannte ›Judenexkurs‹ im fünften Buch von Tacitus' *Historiae* (110 n. Chr.), in dem der römische Historiker ethnographische Informationen über die Religion und Sitten des Judentums vermittelt, die er »widersinnig und widerwärtig«¹³ nennt. Tacitus bedient sich dabei einer »*Mundus Inversus*-Darstellung«¹⁴ und schildert das Judentum als ›verkehrte Welt‹, »als eine Art Anti-Utopie«:¹⁵

Moses führte [...] neue und denjenigen der übrigen Menschheit entgegengesetzte Riten ein. [...] Die Ägypter verehren viele Tiere und [aus Göttern und Menschen] zusammengesetzte Bilder, die Juden nehmen nur mit dem Geist eine einzige Gottheit wahr: Gottlos seien diejenigen, die Götterbilder mit vergänglichem Stoff nach der Gestalt der Menschen schafften; jenes Höchste und Ewige sei weder nachbildbar noch vergänglich.¹⁶

Umgekehrt finden sich bei jüdisch-hellenistischen Autoren der Antike zahlreiche kritische Auseinandersetzungen mit dem Polytheismus.¹⁷ Plastisch zeigen dies die »Polemiken gegen den griechischen Mythos«¹⁸ bei dem jüdisch-römischen Historiker Flavius Josephus. In den *Antiquitates Iudaicae* (93/94 n. Chr.), seiner großen Darstellung der jüdischen Geschichte, polemisiert Josephus gegen die »schändliche[] Mythologie«¹⁹ und »baut eine Dichotomie auf, die das mythenfreie Judentum von anderen Religionen, die dem Mythos huldigen, unterscheidet«.²⁰ Dabei wird die Mythologie vor allem moralisch delegitimiert:

¹³ Zitiert nach der Übersetzung von René Bloch (R. Bloch 2002, 71; Tac. Hist. 5, 5).

¹⁴ R. Bloch 2002, 170.

¹⁵ Ebd., 172.

¹⁶ Zitiert nach der Übersetzung von René Bloch (ebd., 70f.; Tac. Hist. 5, 4–5).

¹⁷ Vgl. R. Bloch 2011, 121–189.

¹⁸ Ebd., 2.

¹⁹ Zitiert nach der Übersetzung von René Bloch (ebd., 23; Jos. Ant. Iud. 1, 15).

²⁰ R. Bloch 2011, 24.

[D]ie anderen Gesetzgeber folgten den Mythen und übertrugen in ihren Werken die schandvollen menschlichen Verfehlungen auf die Götter und gaben den schlechten Menschen eine ideale Entschuldigung; unser Gesetzgeber [Mose] hingegen zeigte, dass Gott über eine reine Tugend verfügt, und meinte, dass die Menschen versuchen sollten, dieser teilhaftig zu werden[.]²¹

Die bei Tacitus und Josephus greifbare Dichotomie zwischen griechisch-römischer und jüdischer Kultur wurde bereits in der Spätantike rhetorisch als Chiffre benutzt. In seiner Abhandlung *De praescriptione haereticorum* (um 204 n. Chr.) stellt der frühchristliche Theologe Tertullian die Frage »Quid ergo Athenis et Hierosolymis?«, um den christlichen Glauben von der *curiositas* (Wissbegierde) der griechischen Philosophie abzugrenzen. Der Gegensatz von »Athen« und »Jerusalem« wird dabei in uneigentlicher Rede verwendet und bezieht sich auf den Antagonismus von Wissen und Glauben, von Philosophie und Religion:

Was haben also Athen und Jerusalem gemeinsam, was die Akademie und die Kirche, was Häretiker und Christen? Unsere Unterweisung stammt aus der »Halle Salomos«, der dazu in eigener Person gelehrt hatte, daß man den Herrn »in der Einfalt des Herzens« suchen müsse. [...] Für uns ist Wißbegierde keine Notwendigkeit seit Jesus Christus, Forschung kein Bedürfnis seit dem Evangelium. Indem wir glauben, verlangen wir, nichts darüber hinaus zu glauben.²²

Wenn Künstler:innen und Philosoph:innen um 1800 demnach über einen Dualismus zwischen griechischer und jüdisch-christlicher Kultur sowie zwischen Mythos und Monotheismus nachdenken, dann stehen sie in einer langen Tradition.²³ Radikal neu ist im späten 18. Jahrhundert aber, dass dieser Gegensatz zur Fundamentalopposition zugespitzt wird, an der sich die Grenzen der Moderne ablesen lassen. Das neue Geschichtsbewusstsein, wie es sich paradigmatisch im Werk Johann Gottfried Herders zeigt, führt um 1800 zur scharfen Unterscheidung der eigenen Epoche von der Antike und zur Intensivierung geschichtsphilosophischer Reflexionen über eine

²¹ Zitiert nach der Übersetzung von René Bloch (ebd., 24; Jos. Ant. Iud. 1, 22–23).

²² Tertullian 2002, 245 (*De praescriptione haereticorum* 7, 9–13).

²³ Zum Gegensatz von »Athen« und »Jerusalem« bei frühneuzeitlichen Gelehrten und Dichtern vgl. Dyck 1977: Hier wird das »Zusammenspiel von theologischer und humanistischer Tradition« (ebd., 64) im 17. Jahrhundert untersucht und als »Prozeß einer innigen Durchdringung bei gleichzeitig möglicher Gegnerschaft von christlich-theologischer Glaubenshaltung und heidnisch-antiker Bildungstradition« (ebd., 42 f.) beschrieben.

Achsenzeit, die mythische Antike und monotheistische Moderne voneinander trennt. Die kategoriale Binarität von Mythos und Monotheismus wird damit zur Projektionsfläche für spezifische Probleme moderner Gelehrter und Intellektueller, etwa wenn im *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* (1796 oder 1797) vom »Monotheismus der Vern[unft] u[nd] des Herzens« und vom »Polytheismus d[e]r Einbildungskraft u[nd] der Kunst« die Rede ist.²⁴ Polytheismus und Monotheismus treten hier als Metaphern für divergierende menschliche Vermögen in Erscheinung, bezeichnen den Konflikt zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, nach deren harmonischer Vereinigung sich die Verfasser Hegel, Schelling und Hölderlin sehnen. Im 19. und 20. Jahrhundert schließlich dient der Dualismus von Mythos und Monotheismus als Verbildlichung immer weiterer Problemkreise. Man kann, um nur einige Beispiele zu nennen, im ›Spiegel‹ von Mythos und Monotheismus über Pluralisierungserfahrungen reflektieren: Der mythische Polytheismus steht dann für eine tolerante Vielheit des Sinnlichen, Monotheismus hingegen für das rigore Beharren auf einem Prinzip. Man kann im Namen von Mythos und Monotheismus auch einer empiristischen Hochschätzung der Sinnlichkeit Ausdruck verleihen: Der Polytheismus steht dann für eine Bejahung der erfahrbaren Immanenz, weil mit mythischen Göttern konkrete Naturphänomene verehrt werden, während der Monotheismus, der allen Sinn in die Fernen des Himmels exportiert, als Chiffre für vermeintliche Fehlentwicklungen einer rationalistischen Moderne herhalten muss, für die »entgötterte Natur«.²⁵ Oder man denkt im Zeichen dieses Dualismus über erkenntnistheoretische Probleme nach, über die Evidenz mythischer Götter und über die außerhalb der Erfahrungsgrenzen liegende Transzendenz des monotheistischen Gottes.

Gegenstand der vorliegenden Studie ist zum einen dieser moderne Diskurs über den Gegensatz von Mythos und Monotheismus und zum anderen das enorme ästhetische Potential, das dieser Diskurs in der Literatur des frühen 20. Jahrhunderts freigesetzt hat: Gerade zwischen 1900 und 1950 manifestieren sich spezifisch moderne Semantiken von Mythos und Monotheismus in zahlreichen, teils großangelegten literarischen Bearbeitungen von Stoffen der griechischen Mythologie und der Hebräischen Bibel,²⁶ etwa bei Künstlern wie Hugo von Hofmannsthal, Gerhart Hauptmann, Arnold

²⁴ Hegel 1984, 13.

²⁵ Schiller 1988–2004, Bd. I, 290 (*Die Götter Griechenlandes*, V. 168).

²⁶ In dieser Studie wird die Formulierung »Hebräische Bibel« anstelle von »Altes Testament« gebraucht, da sich meine Untersuchung moderner Monotheismus-Semantik und ihrer Literarisierung – trotz vereinzelter Verweise auf das Christentum – vorrangig mit Traditionen

Schönberg oder Thomas Mann. An diesen vier Autoren soll gezeigt werden, dass biblische Geschichten und Geschichten antiker Mythologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht nur zu besonders beanspruchten, hochrangigen Gegenständen künstlerischer Darstellung avancieren, sondern auch als Medium und Austragungsort intellektueller Weltanschauungskämpfe fungieren.

Die vorliegende Studie gliedert sich in drei Teile: Die erste Untersuchungsetappe steckt den Rahmen ab und rekonstruiert in panoramatischem Darstellungsmodus einen breiten Diskurszusammenhang. Erschlossen wird zunächst die moderne Begriffsgeschichte von Mythos und Monotheismus. Bemerkenswert ist vor allem, dass der im 17. Jahrhundert entstandene Monotheismus-Begriff in der Aufklärung und im Idealismus überhaupt erst seine gegenwärtigen begrifflichen Konturen erhält. Auch der aus der Antike stammende Mythos-Begriff streift erst im späten 18. Jahrhundert seinen pejorativen Sinn als Vokabel für polemische Lügenvorwürfe allmählich ab und wandelt sich im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts zum freischwebenden Signalwort für Positionen einer immanenzphilosophischen Weltfrömmigkeit. Dargestellt wird daran anschließend jener windungsreiche Umbesetzungsprozess, den die moderne Semantik von Mythos und Monotheismus vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart durchläuft. Deutlich werden soll dabei, dass die intellektuelle Faszination für die Dualität von Mythos und Monotheismus in etwa mit jenem Zeitraum kongruiert, den man als Makroepoche der ästhetischen Moderne bezeichnet. An diese Beobachtung knüpfen sich Überlegungen zum umstrittenen Konzept der Moderne an, die aufzeigen sollen, wie methodisch kontrolliert von Modernisierung gesprochen werden kann, und zwar als einem zentralen Bezugsproblem gerade der intellektuellen Faszinationsgeschichte von Mythos und Monotheismus. Schließlich erfolgt eine Scharfstellung des Untersuchungsfokus auf die Zeit des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts: Insbesondere im Werk Friedrich Nietzsches vollziehen sich markante Weichenstellungen, aus denen die spezifische Semantik von Mythos und Monotheismus im frühen 20. Jahrhundert hervorgeht. Bei Nietzsche und seinen zeitgenössischen Rezipient:innen geraten diese beiden Konzepte in den Sog der epochetypischen Semantik von Gesundheit und Krankheit: Der Mythos-Begriff geht um 1900 eine enge semantische Allianz mit einem anderen schillernden Losungswort dieser Epoche ein, mit der Vorstellung einer All-Einheit des ›Lebens‹, die sich

jüdischen Denkens in der Moderne beschäftigt. Die mit einer christlichen Perspektive konnotierte Rede vom »Alten Testament« soll daher vermieden werden.

schon in den antiken Mythen zeige und in die man in der Moderne zurückkehren könne, wenn man das mythische Denken wiederbelebte. Komplementär dazu gehört es zur weitverbreiteten Semantik der Jahrhundertwende, dass man Monotheismus mit einer Verneinung des ›Lebens‹ gleichsetzt, mit Krankheit und Verfall. Kurz gesagt: Monotheismus ist *Décadence*, ist Zersetzung, ist auseinanderbrechende Ganzheit. Diese Beobachtungen zur Pathologisierung des Monotheismus und zur Vitalisierung des Mythos um 1900 dienen in den folgenden Hauptteilen als Folie für vier miteinander vernetzte Textinterpretationen.

Im zweiten Hauptteil wird gezeigt, dass die Allianz zwischen ›Mythos‹ und ›Leben‹ insbesondere im Fall des modernen Mythendramas ästhetisch produktiv wird. Nach 1900 lässt sich eine auffällige Produktion von Mythendramen bei Autoren wie Hugo von Hofmannsthal, Gerhart Hauptmann, Rudolf Pannwitz oder Hans Henny Jahnn beobachten. Im Anschluss an Nietzsche liegt modernen Mythendramen zumeist die Idee einer archaischen Antike zugrunde, mit der die ›dekadente‹ Kultur der Moderne kontrastiert und eine Sehnsucht nach Ganzheit zum Ausdruck gebracht wird, deren Erfüllung vermeintlich das mythische Denken verheißt. Motivischer Kern ist die Vorstellung, dass mit der Reaktivierung eines mythischen Weltbildes zugleich ein Gesundheits-, Vitalisierungs- und Vereinigungsgeschehen einhergeht, eine Überwindung der *Décadence*. Zwei Studien widmen sich dem divergierenden Anfangs- und Endpunkt dieser Traditionslinie archaisierender Mythendramen: Hugo von Hofmannsthals *Elektra* (1903) und Gerhart Hauptmanns Atriden-Tetralogie (1941–1948).

Der dritte Hauptteil nimmt eine Gegenbewegung, eine ästhetische Auseinandersetzung mit der ›Mythophilie²⁷ des frühen 20. Jahrhunderts in den Blick: Um und nach 1930 lässt sich bei einigen Intellektuellen eine Art Wiedererinnerung an den Monotheismus beobachten, die in markantem Bezug steht zur zunehmenden ideologischen Vereinnahmung von Lebenspathos und Mythos-Sehnsucht. Ästhetisch produktiv wird diese Wiedererinnerung an den Monotheismus vor allem in Arnold Schönbergs Opernfragment *Moses und Aron* (1928–1932) und Thomas Manns Romantetralogie *Joseph*

²⁷ Das in dieser Studie verwendete Kunstwort ›Mythophilie‹, das die Einstellung zahlreicher Intellektueller um 1900 gut beschreibt, geht auf den Literaturwissenschaftler und -kritiker Harry Levin zurück. In seinem Essay *Some Meanings of Myth* hat Levin einen idealtypischen Gegensatz behauptet zwischen der Mythophilie deutscher und der mythoklastischen, d. h. mythos-skeptischen Einstellung französischer Intellektueller: »[T]he Germans [...] tended to be a nation of mythopoets or – at least – mythophiles; whereas [...] the French are a nation of mythoclasts« (Levin 1960, 109; vgl. dazu Ziolkowski 1970, 170 und Borchmeyer ²1994, 300).

und seine Brüder (1933–1943). Im Unterschied zur Tradition des Mythendramas wird bei Schönberg und Mann der Mythos nicht ästhetisch beschworen, sondern als Teil eines Weltanschauungskampfes mit dem Monotheismus dargestellt.

Auf das Panorama im ersten Hauptteil folgen im zweiten und dritten Hauptteil demnach Einzelanalysen zu den Protagonisten Hofmannsthal, Hauptmann, Schönberg und Mann. Kontextualisierte Interpretationen von Texten dieser vier Autoren sollen folgende Thesen verdeutlichen und stützen: Die literarischen Rezeptionen von antiker Mythologie und Hebräischer Bibel können in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts als konkurrierende Phänomene desselben kulturellen Feldes verstanden werden. Diese Konkurrenz entzündet sich jedoch weniger an Glaubensfragen, sondern im Gewand antiker Mythen oder biblischer Geschichten streiten Intellektuelle und Künstler:innen um die Deutung der Moderne.

ERSTER TEIL

MODERNEREFLEXION IM SPIEGEL VON
MYTHOS UND MONOTHEISMUS

1. KAPITEL

Untersuchungsgegenstand und Begriffsgeschichte

1.1 Mythos und Monotheismus als semantische Einheiten

Im Titel dieser Studie wird von Dionysos und Mose gesprochen. Dennoch soll nicht die Rezeptionsgeschichte dieser beiden kulturhistorischen Figuren untersucht werden, sondern Dionysos und Mose stehen als metonymische Ausdrücke für ›Mythos‹ und ›Monotheismus‹. Gegenstand der folgenden Überlegungen ist die historische Semantik dieser beiden religionsgeschichtlichen Deutungssysteme und deren Wandel seit dem späten 18. Jahrhundert. Ein vertieftes Interesse gilt dabei vor allem der Semantik von Mythos und Monotheismus im frühen 20. Jahrhundert und ihrer Gestaltung in Roman, Drama und Opernlibretto. Allerdings wurden Dionysos und Mose als ›Schirmherren‹ dieser Untersuchung keineswegs zufällig gewählt. Diese beiden kulturhistorischen Figuren besitzen einen engen Bezug zur historischen Semantik des frühen 20. Jahrhunderts und zu den zwei gegenläufigen Phänomenen, die im zweiten und dritten Teil anhand von Einzelinterpretationen beschrieben werden sollen: Die intellektuelle Faszination für das Mythos-Konzept steht um 1900 bekanntermaßen im Zeichen von Nietzsches philosophischer Kategorie des Dionysischen. Die Wiedererinnerung an den Monotheismus hingegen, die sich bei Intellektuellen um 1930 zeigt und die als kritische Auseinandersetzung mit der dionysischen Mythos-Ehrfurcht verstanden werden kann, steht *vice versa* im Zeichen der biblischen Mose-Figur: etwa in Schönbergs Oper *Moses und Aron* oder in Sigmund Freuds letzter Schrift *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939).

Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist die Frage, warum sich ausge-rechnet Intellektuelle und Künstler:innen der Moderne in spezifischer Weise für die Unterscheidung von Mythos und Monotheismus interessieren, für ein Konfliktszenario zwischen dem mythischen Glauben an die vielen Götter in der Natur und dem monotheistischen Glauben an den einen Gott im Himmel. Ein solches Vorhaben bringt einige methodologische Probleme mit sich, denn es stellt sich die Frage, was man eigentlich untersucht, wenn man die Darstellung von Mythos und Monotheismus in literarischen und anderen Texten in den Blick nimmt: Handelt es sich um zwei Topoi, Metaphern

bzw. Motive oder um zwei philosophisch-theologisch-religionsgeschichtliche Konzepte, um zwei intellektuelle Interpretationskategorien oder um Diskurse bzw. Ideensysteme? Das ist eine vertrackte Frage, denn ihre allzu eindeutige Beantwortung wäre kontraproduktiv für das Vorhaben dieser Studie. Eine Festlegung auf einen dieser Begriffe würde den Untersuchungsfokus stark einengen, und die historischen Semantiken von Mythos und Monotheismus ließen sich nicht mehr in ihrer Variationsbreite beobachten. Dennoch verlangt ein ausuferndes Thema wie dieses nach Beschränkungen, nach einem geschmeidigen Oberbegriff, der den Untersuchungsgegenstand konturiert, ohne ihn allzu stark zu determinieren. Abhilfe können einige Überlegungen des Germanisten Dirk Werle schaffen, denn er hat zu solchen Problemen einen Lösungsvorschlag unterbreitet, der durch seinen souveränen Pragmatismus besticht: Werle benutzt den Begriff der »semantischen Einheit«,²⁸ um das zu beschreiben, was man untersucht, wenn man eine Textreihe beispielsweise anhand des Stichwortes »Liebe« bildet und dabei Liebe wahlweise als Metapher, Symbol, Motiv oder Thema behandelt. Mit dem Begriff der semantischen Einheit bezeichnet Werle eine »konstitutiv textuell gestaltete Sinneinheit«,²⁹ im Unterschied zu einer bloßen Idee, also einem »kognitiv-epistemische[n] Gehalt«,³⁰ der zwar »Teil der Textbedeutung«³¹ sein kann, aber nicht zwangsläufig textuell verfasst ist. Mythos und Monotheismus als semantische Einheiten in literarischen Texten zu verstehen, heißt demzufolge, mythisches Denken und monotheistische Religion nicht nur als Ideenkontexte, sondern als textimmanente Phänomene zu untersuchen, zum Beispiel als die dargestellte Weltanschauung literarischer Figuren. Zugleich besitzt das Konzept der semantischen Einheit eine dehnbare Offenheit und verengt den untersuchten Gegenstand nicht nur auf figurale Weltanschauungen. Mit dem Begriff der semantischen Einheit lassen sich komplexe Überlagerungsphänomene beschreiben, etwa der Fall, dass es sich bei Mythos und Monotheismus um die dargestellte Weltanschauung literarischer Figuren handelt und zugleich um Metaphern, mit denen die Figuren in spezifischer Weise charakterisiert werden: So kann mit dem mythischen Denken beispielsweise metaphorisch eine Anthropologie triebhafter Fremdbestimmung zum Ausdruck gebracht werden, durch die sich literarische Figuren auszeichnen. Monotheismus dagegen kann als Metapher für eine Anthropologie der Willensfreiheit oder Vergeistigung dienen, die von lite-

²⁸ Vgl. Werle 2014a.

²⁹ Ebd., 74.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd.

rarischen Figuren vertreten wird. Die Offenheit des Konzepts »semantische Einheit« ermöglicht darüber hinaus die Bildung von Reihen literarischer Texte, in denen Mythos und Monotheismus zwar als figurale Weltanschauung oder Metapher vorkommen, aber nicht zwangsläufig als Begriffe. Wie Werle zeigt, kann eine Engführung von Begriffsgeschichte und literarischen Texten »nur im übergreifenden Rahmen der Literaturgeschichte semantischer Einheiten einen sinnvollen Ort haben«, denn »Begriffe sind in literarischen Texten [...] nur in ihrem Zusammenspiel mit Metaphern, Symbolen, Themen, Motiven und Topoi sinnvoll zu verstehen«. ³² Das Konzept der semantischen Einheit ermöglicht es demzufolge, Reihen von Texten zu bilden, die nicht unbedingt durch einen gemeinsamen Begriff konstituiert werden, der in allen diesen Texten wortwörtlich vorkommt.

Dies befreit jedoch nicht von einer begrifflichen Konturierung des Untersuchungsgegenstandes. Man kann Mythos und Monotheismus nicht als semantische Einheiten in den Blick nehmen und sich dabei auf eine intuitive Selbstverständlichkeit dieser Begriffe verlassen, wie dies etwa bei einer Untersuchung zu »Berg« oder »Wald« als semantischen Einheiten möglich wäre. Dies liegt vor allem am Mythos-Begriff, der sich in der Gegenwortsprache beinahe durch eine semantische »Allhaltigkeit« ³³ auszeichnet. Deshalb wird der Mythos-Begriff in dieser Studie als Teil eines Begriffspaars verwendet. Die Kombination mit Monotheismus als Oppositionsbegriff schränkt das Bedeutungsspektrum des Mythos-Begriffs ein und ermöglicht daher einen einigermaßen konsistenten Begriffsgebrauch: Mythos und Monotheismus werden als Binarität verstanden, die den Gegensatz zweier religionsgeschichtlicher Deutungssysteme beschreibt. Eine zentrale Opposition, die mit diesem Begriffspaar zum Ausdruck gebracht wird, ist der Gegensatz von Immanenz und Transzendenz: Während beim mythischen Denken, wie etwa der Philosoph Friedrich Wilhelm Joseph Schelling feststellt, »ein historisches Factum mit einer Gottheit in Verbindung gesetzt wird«, ³⁴ also immanente Phänomene divinisiert werden, bezeichnet Monotheismus – etwa bei dem Philosophen Hermann Cohen – den Glauben an ein transzendentes göttliches Sein, das »keine Verbindung mit dem sinnlichen Dasein zulässt.« ³⁵ Dass hier Definitionen von Mythos und Monotheismus zitiert werden, die von Philosophen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts stammen und nicht

³² Ebd., 67 (hier Anm. 9).

³³ Dornseiff 1950, 89 (Zitathinweis bei Betz 1979, 11).

³⁴ Schelling 1985, Bd. 5, 211 (= *Historisch-kritisch Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, 9. Vorlesung).

³⁵ Cohen 1919, 52.

aus aktueller theologischer oder religionswissenschaftlicher Forschung, hat Methode: Dieser Studie liegt kein überzeitlicher Begriff von Mythos und Monotheismus zugrunde, der auf literarische Texte angewendet wird. Mythos und Monotheismus werden vielmehr als Konzepte verstanden, die ihre moderne semantische Kontur erst in der Aufklärung erhalten und im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts semantikgeschichtlichen Wandlungs- und Umbesetzungsprozessen unterliegen. Mythos und Monotheismus als semantische Einheiten in literarischen Texten zu beobachten, verlangt daher eine doppelte analytische Bewegung: Zum einen muss man erschließen, wie dieser Gegensatz textuell konkret realisiert wird, z. B. als figurale Weltanschauung und/oder als Metapher. Zum anderen gilt es, sich diesen Gegensatz selbst in seiner semantischen Historizität und Kontextabhängigkeit zu vergegenwärtigen. Der Antagonismus zwischen einer mythischen Immanenz der vielen Götter in der Natur und der monotheistischen Transzendenz des einen Gottes im Himmel wird hier daher als Interpretationsmuster aufgefasst, das in der Aufklärung und dem Deutschen Idealismus eine besondere Zuspitzung erfährt. Mit Hilfe dieses Dualismus beobachten Intellektuelle seit dem 18. Jahrhundert die Religionsgeschichte, und in dessen Namen setzen sie sich mit der Modernisierung auseinander. Auch die Literatur der ästhetischen Moderne bedient sich dieser Interpretationsmuster und hat dadurch die Vorstellung einer Binarität von Mythos und Monotheismus mitgeprägt. Mythische Vielgötterei und monotheistischer Eingottglaube werden daher oft als Metaphern³⁶ oder in Form uneigentlicher Rede gebraucht, um Positionen gelehrter und intellektueller Modernereflexionen besondere Suggestionskraft zu verleihen. Mit etwas Bereitschaft zur Pointierung lässt sich folgende Typologie häufig vorkommender Verwendungsweisen aufstellen, bei denen der binäre Gebrauch von Mythos und Monotheismus als Metapher fungiert. Konkretes Anschauungsmaterial für diese Typologie findet man unter anderem bei Friedrich Schiller, Friedrich Nietzsche, Ernst Cassirer, Theodor W. Adorno oder Odo Marquard (vgl. Kap. 2):

- I. Weltzugewandtheit vs. Weltflucht: Mythischer Polytheismus steht für eine Bejahung der Immanenz, weil mit mythischen Göttern konkret erfahrbare Naturphänomene divinisiert werden. Im Gott Dionysos verehrt man beispielsweise seine eigene Sexualität. Monotheismus dagegen

³⁶ Zur modernen Metaphorisierung von Mythos bzw. Polytheismus und Monotheismus vgl. auch die aufschlussreichen Beobachtungen des katholischen Theologen Jürgen Werbick (Werbick 2004, 49–51 und Werbick 2007, 148–151).

- steht für Weltflucht, für eine sinnentleerte, entzauberte Immanenz, denn er konzentriert allen Sinn im Himmel. Monotheismus ist gleichsam die Vorstufe zum Nihilismus, zu einer Welt ohne Sinn.
- II. Sinnlichkeit vs. Askese: Während mythischer Polytheismus Phänomene menschlicher Sinnlichkeit, zum Beispiel die Sexualität, als Gott verehrt, wird die sinnliche Seite des Menschen vom Monotheismus als Sünde verdammt. Der Monotheismus steht daher mit einem einseitig intellektzentrierten Rationalismus im Bunde.
 - III. Pluralismus vs. Dogmatismus: Der mythische Polytheismus steht für eine positiv besetzte tolerante Vielheit, für einen (postmodernen) Pluralismus. Monotheismus dagegen ist das rigorose Beharren auf einem Prinzip und hat eine starke Tendenz zu Dogmatismus.
 - IV. Naivität vs. Reflexionsvermögen: Mythischer Polytheismus ist naives magisches Denken und daher anfällig für Gemeinschaftsideologien, für den »Tanz um das goldene Kalb« und für ethische Verantwortungslosigkeit, denn er trennt nicht zwischen Sein und Bedeuten, identifiziert konkrete Naturphänomene mit einem Gott. Monotheismus dagegen steht für ethisch verantwortungsvolles, intellektuelles Reflexions- und Unterscheidungsvermögen, für eine Trennung von Immanenz und Transzendenz, von Sein und Bedeuten.
 - V. Darstellende/realistische Kunst vs. ungegenständliche/abstrakte Kunst: Im Unterschied zu den ausufernden Bilderwelten des mythischen Polytheismus kennt der Monotheismus das Bilderverbot und steht daher für eine moderne Kunst der negativen Dialektik, der das Undarstellbare als Höchstwert gilt.

Diese pointierte Typologie erhebt keinen Vollständigkeitsanspruch, macht aber deutlich, dass es sich bei dem Dual von Mythos und Monotheismus offenkundig um eine schillernde Supermetapher handelt, mit der sich diverse Inhalte suggestiv assoziieren und überblenden lassen. Die folgenden Abschnitte sollen diese grobe Skizze anhand von Quellenmaterial genauer konkretisieren: Dargestellt werden zunächst die Ausprägung der modernen Semantik von Mythos und Monotheismus im 18. Jahrhundert, dann der Beginn ihrer metaphorischen Verwendung und schließlich zentrale semantikhistorische Umbesetzungen, die sich im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts an der Binärität von Mythos und Monotheismus beobachten lassen. Erst im Kontext dieser semantikhistorischen Transformationsprozesse kann man – so meine These – die Verwendung von Mythos und Monotheismus als semantische Einheiten in Texten der ästhetischen Moderne verstehen.