



Leseprobe

Thea Dorn, Richard Wagner
Die deutsche Seele

„Aber wir Inländer wären gut beraten, uns von diesem grundgescheiten Buch aufzeigen zu lassen, was Deutschsein einmal hieß und heute noch und wieder heißen könnte.“ *Denis Scheck in "druckfrisch" (DasErste)*

Bestellen Sie mit einem Klick für 45,00 €



Seiten: 560

Erscheinungstermin: 30. Juni 2023

Mehr Informationen zum Buch gibt es auf

www.penguinrandomhouse.de

Inhalte

- Buch lesen
- Mehr zum Autor

Zum Buch

Von Gemütlichkeit und Grundgesetz, von Abendbrot bis Zerrissenheit. Alles was deutsch ist.

So ein Buch hat es noch nicht gegeben. Zwei Autoren, wie sie unterschiedlicher nicht sein könnten, erkunden liebevoll und kritisch, kenntnisreich und ohne Berührungsängste, was das eigentlich ist, die deutsche Seele. Sie spüren sie auf in so unterschiedlichen Begriffen wie »Abendbrot« und »Wanderlust«, »Männerchor« und »Fahrvergnügen«, »Abgrund« und »Zerrissenheit«. In sechzig Kapiteln entsteht auf diese Weise eine tiefgründige und facettenreiche Kulturgeschichte des Deutschen.

Alle Debatten über Deutschland landen am selben Punkt im Abseits: Darf man das überhaupt öffentlich sagen, etwas sei »deutsch« oder »typisch deutsch«? Kann man sich mit dem Deutschsein heute endlich versöhnen? Man muss es sogar, meinen Thea Dorn und Richard Wagner. Sie verspüren eine große Sehnsucht danach, das eigene Land wirklich kennen zu lernen, und machen Inventur in den Beständen der deutschen Seele. Ihr Buch ist eine erkenntnisreiche und unterhaltsame Reise an die Wurzeln unseres nationalen Erbes und geht durchaus ans Eingemachte. Obwohl es sich auch als Enzyklopädie lesen lässt, sind die Texte nicht aus nüchterner Distanz geschrieben. Auf diese Weise entstehen leidenschaftliche Plädoyers für bestimmte Merkmale des Deutschen, für ein damit verbundenes Lebensgefühl. Diese »Liebeserklärung« der Autoren ist ein sinnliches, reich bebildertes Buch, das die deutsche Seele einmal nicht seziert, sondern sie anspricht.

THEA DORN
RICHARD WAGNER

Die deutsche
Seele

Sollte diese Publikation Links auf Webseiten Dritter enthalten,
so übernehmen wir für deren Inhalte keine Haftung,
da wir uns diese nicht zu eigen machen, sondern lediglich
auf deren Stand zum Zeitpunkt der Erstveröffentlichung verweisen.



Penguin Random House Verlagsgruppe FSC® N001967

1. Auflage

Copyright dieser Ausgabe © 2023 Penguin Verlag
in der Penguin Random House Verlagsgruppe GmbH,
Neumarkter Str. 28, 81673 München

Copyright der Originalausgabe © 2011 Albrecht Knaus Verlag, München,
in der Penguin Random House Verlagsgruppe GmbH,
Neumarkter Str. 28, 81673 München

Satz und Layout: Oliver Schmitt
Umschlaggestaltung: Oliver Schmitt
Umschlagmotive: AKG Images, Berlin/Bildarchiv Monheim

Druck und Bindung: Alföldi Nyomda Zrt., Debrecen

Printed in Hungary

ISBN 978-3-328-60336-8

www.penguin-verlag.de

INHALT

Vorwort 7

| | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|----------------------------|-----|-----------------|-----|----------------|-----|---------------|-----|-------------------|-----|--------------|-----|---------------|-----|-----------------|-----|------------------|-----|
| Abendbrot | 9 | Abendstille | 12 | Abgrund | 14 | Arbeitswut | 32 | | | | | | | | | | |
| Bauhaus | 49 | Bergfilm | 54 | Bierdurst | 70 | Bruder Baum | 73 | | | | | | | | | | |
| Buchdruck | 82 | Dauerwelle | 85 | Doktor Faust | 91 | Eisenbahn | 97 | | | | | | | | | | |
| E(rnst) und U(nterhaltung) | 105 | Fachwerkhaus | 114 | Fahrvergnügen | 118 | Feierabend | 130 | Forschungsreise | 141 | | | | | | | | |
| Freikörperkultur | 152 | Fußball | 164 | Gemütlichkeit | 184 | German Angst | 192 | Grenzen | 204 | Gründerzeit | 210 | Grundgesetz | 215 | | | | |
| Hanse | 227 | Heimat | 233 | Jugendherberge | 238 | Kindergarten | 245 | Kirchensteuer | 252 | Kitsch | 255 | Kleinstaterei | 258 | | | | |
| Krieg und Frieden | 264 | Kulturnation | 279 | Männerchor | 287 | Mittelgebirge | 298 | Musik | 302 | Mutterkreuz | 340 | Mystik | 349 | | | | |
| Narrenfreiheit | 353 | Ordnungsliebe | 362 | Pfarrhaus | 370 | Puppenhaus | 375 | Querdenker | 382 | Rabenmutter | 385 | Reformation | 388 | | | | |
| Reinheitsgebot | 395 | Schadenfreude | 410 | Schrebergarten | 415 | Sehnsucht | 421 | Sozialstaat | 425 | Spargelzeit | 431 | Spießbürger | 436 | | | | |
| Strandkorb | 441 | Das Unheimliche | 444 | Vater Rhein | 451 | Vereinsmeier | 468 | Waldeinsamkeit | 479 | Wanderlust | 490 | Das Weib | 498 | Weihnachtsmarkt | 532 | Wiedergutmachung | 535 |
| Winnetou | 541 | Wurst | 544 | Zerrissenheit | 548 | Register | 550 | Seelenhintergrund | 556 | Bildnachweis | 560 | | | | | | |

Lieber Leser,

sei gewarnt! Dies ist ein Buch, in dem du nicht gewarnt wirst vor dem Deutschen. Wir wollen dieses Land nicht in den Sektionssaal schieben, wir beugen uns nicht im weißen Kittel mit spitzen Instrumenten darüber, um einzig die kranken Stellen herauszuschneiden und unter dem Mikroskop zu betrachten. Wir sind keine Pathologen – wir sind Beteiligte. Getrieben von der Sehnsucht, die Kultur, in der wir leben, in all ihren Tiefen und Untiefen, in ihrer Größe und Schönheit, in ihren Schrullen und Fragwürdigkeiten zu erkunden.

Luft ist uninteressant, solange sie selbstverständlich ist. Erst wenn sie dünn wird, beginnst du, sie zu spüren. Erst wenn du sie zu vermissen beginnst, spürst du, dass da etwas ist, das du nicht verlieren willst.

Seit dieses Buch im November 2011 erstmals erschienen ist, hat sich der gesellschaftliche Diskurs in unserem Land gewandelt. Das »wachsende Deutschlandsehen«, von dem wir in der ersten Fassung des Vorwortes sprachen, hat in den vergangenen Jahren verschiedenste Gestalt angenommen: Wieder einmal sind »wir« Weltmeister geworden, im Fußball, und für eine Sommernacht lang schien der schwarz-rot-goldene Partyjubiläum keine Grenzen zu kennen; in den Jahren darauf kamen mehr als eine Million Flüchtlinge ins Land – der Streit, ob dies unsere Gesellschaft zum Guten oder zum Schlechten verändern wird, dauert fort. Die Verfechter einer »Willkommenskultur« hängen der – zutiefst deutschen – Hoffnung an, dass durch Zuwanderung das Deutsche zugunsten des »allgemein Menschlichen« zurückgedrängt werde; die Verfechter einer »Leitkultur« bestehen darauf, dass es in einer souveränen Gesellschaft kulturelle Phänomene geben muss, denen zugestanden wird, dass sie prägender sind als andere.

So verstanden sind auch wir, die Autoren dieses Buches, Verfechter einer »Leitkultur«. Dennoch ist dieses Buch keine Handreichung zur Überheblichkeit. Alles, was es will, ist, den Blick für das Eigene zu schärfen. Mehr denn je sind wir überzeugt davon, dass nur ein Land, das sich selbst kennt, das um seine vielfältigen Vergangenheiten weiß, zu dem ruhigen Selbstbewusstsein finden kann, das erforderlich ist, um sich von der wachsenden Weltunordnung nicht anstecken zu lassen. Noch nie hat die Verleugnung des Eigenen zu neuer Offenheit,

sondern stets zu Ressentiments und Neurosen geführt. Der dumpfe Nationalismus, der in manchem Winkel unseres Landes erprobt, ob sich erneut »Doitschland« brüllen lässt, hat mit Liebe zum Eigenen nichts zu tun. Er ist Ausdruck von Hass, gepaart mit rüder Ahnungslosigkeit. Das Gegenteil solch ahnungslos dumpfen Nationalismus' ist der kenntnisreich aufgeklärte Patriotismus, zu dem wir ermuntern möchten.

Deshalb sind wir auf Wanderschaft gegangen. Haben uns auf die Suche nach der deutschen Seele gemacht – jener so schwer zu fassenden Erscheinung, die nicht auf den platten Füßen eines »deutschen Wesens« dahergestapft kommt, aber dennoch kein Luftgespinst ist. Eine solche Suche kann keinem geraden Weg folgen. Also haben wir uns leiten lassen von Begriffen, in denen uns deutsche Eigenheiten am deutlichsten aufzublitzen scheinen: Von »Abendbrot« bis »Männerchor«, von »Bruder Baum« bis »Fahrvergnügen«, von »Abgrund« bis »Zerrissenheit«.

Lieber Leser, folge auch du deiner Sehnsucht, deiner Neugier, deiner Leidenschaft! Du kannst das Buch mit jedem Artikel beginnen, dort weiterlesen, wohin es dich trägt. Du kannst aber auch den Wegweisern folgen, die wir am Ende eines jeden Textes aufgestellt haben.

Die Gedanken sind frei.

*Berlin, im Sommer 2011, überarbeitet im Frühjahr 2017
Thea Dorn und Richard Wagner*

ABENDBROT

Es ist karg. Es ist ein wenig pedantisch. Es ist liebevoll.

Seine Zubereitung erfordert keinen großen Aufwand, aber die wenigen Zutaten müssen mit Bedacht gewählt sein: Roggen-, Roggenmisch- oder Vollkornbrot, zu acht Millimeter dicken Scheiben geschnitten. Ein bisschen Butter. Käse (Tilsiter), Schinken (Schwarzwälder), Wurst (Jagdwurst). Und schön wäre eine saure Gurke, zum Ende hin blättrig aufgefächert. Die Brote werden mit der Butter dünn bestrichen, auf eins wird der Käse gelegt, auf eins der Schinken, auf eins die Wurst. Idealerweise entsprechen Form und Größe der Käse-, Schinken- und Wurstscheibe Form und Größe der Roggen-, Roggenmisch- oder Vollkornbrot-scheibe. Nur so entsteht die Harmonie, die ein echtes Abendbrot auszeichnet.

Auch wenn man sein Abendbrot allein einnimmt, sollte man es keinesfalls stehend in der Küche oder vor dem Fernseher hinunterschlingen. Ein Abendbrot ist ein Abendbrot und kein Sandwich. Bei christlicher Neigung besinnt man sich aufs letzte Abendmahl, während man das Brot zwar nicht bricht, sondern voll Sorgfalt schneidet. Die protestantische Diätweisheit »Frühstücken wie ein Kaiser, Mittagessen wie ein Fürst, Abendessen wie ein Bettelmann« verliert alles Trostlose. Nicht weil man ans Schlankbleiben bzw. -werden denkt. Weil man sich freut, dass Schlichtes glücklich macht.

Anfängern, die das bloße Abendbrot nicht in die rechte Gemütslage zu bringen vermag, empfiehlt es sich, ein Bier zu öffnen. »Ich Geringer trinke täglich zum Abendbrot ein Glas helles Bier und reagiere auf diese anderthalb Quart so stark, dass sie regelmäßig meine Verfassung durchaus verändern. Sie verschaffen mir Ruhe, Abspannung und Lehnstuhlbehagen, eine Stimmung von ›Es ist vollbracht!‹ und ›Oh, wie wohl ist mir am Abend!‹«, schrieb Thomas Mann im Jahre 1906.

Der musikalisch versierte Abendbrötler wird das Stichwort des Schriftstellers sogleich aufnehmen. Im Geiste singt er Kanon mit sich selbst: »O wie wohl ist mir am Abend, / Mir am Abend, / Wenn zur Ruh' die Glocken läuten, / Glocken läuten, / Bim, bam, bim, bam, bim, bam!«

Doch auch der musikalisch weniger Versierte muss mit seinem Abendbrot nicht im Stillen sitzen bleiben. Er kann seine Stereoanlage aufdrehen und Sven

zu essen von kalten Dosenravioli bis hin zu drei Tage altem Sushi. Nur nie wieder ein belegtes Brot.

Dass belegte Brote einst in den erlesensten Zirkeln gereicht wurden, wenn man über Literatur, Politik und die großen Fragen der Welt plauderte, ist vergessen. Voll Stolz berichtete Johanna Schopenhauer ihrem Sohn Arthur, der zu jugendlicher Großmannssucht neigte, dass in ihrem Weimarer Salon nichts Kostspieliges, sondern lediglich Tee mit Butterbrot gereicht wird. Auch Rahel Varnhagen, die berühmteste Gastgeberin im romantischen Berlin, servierte Schlichtes, wenn sie die Größen ihrer Zeit zum »Teetisch« empfing. Die anschaulichste Beschreibung des gehobenen Abendbrots findet sich bei dem Juristen und Schriftsteller Felix Eberty, der uns in seinen *Jugenderinnerungen eines alten Berliners* in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts mitnimmt: »Bei den gewöhnlichen geselligen Abendzusammenkünften begnügte man sich [...] mit einer Tasse Tee und Butterbrot, und setzte einige sehr zierlich, aber auch recht sparsam mit Wurstscheibchen, Braten und Schinkenschnitten belegte Teller auf die Tafel.«

Geiz spielte bei dieser frugalen Sitte die unwesentlichste Rolle. Man wollte sich bewusst absetzen von den Abendschlemmereien in katholischen Ländern wie Frankreich, und ganz im Ernst: Wen interessieren Austern, gebratene Wachsteln oder *Petits Fours*, wenn er die Wahl zwischen Johann Wolfgang von Goethe und Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Wilhelm und Alexander von Humboldt, Heinrich Heine und Bettine von Arnim hat? Kein Zufall also, dass die großbürgerlichen Gastgeberinnen erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als der deutsche Geist feister geworden war, ihren Ehrgeiz daransetzten, mit immer ausgefinkelteren Menüfolgen zu glänzen.

Den endgültigen Niedergang des geistigen Abendbrots bezeugte der Nachkriegs-Kabarettist Wolfgang Neuss, als er verkündete: »Heut' mach ich mir kein Abendbrot, heut' mach ich mir Gedanken.« Wie schön wäre es, sich zur Abwechslung wieder einmal Gedanken zum Abendbrot zu machen.

[td]

► ABENDSTILLE, BIERDURST, FEIERABEND, GEMÜTLICHKEIT, ORDNUNGS-LIEBE, VEREINSMEIER, WURST

ABENDSTILLE

Hinter den Fenstern flackern die Bildschirme. Blaue Stunde. Der Zeiger der Fernsehuhren springt auf die Zwölf. Abendstille überall, nur am Bach die Nachtigall singt ihre Weise klagend und leise durch das Tal.

Ein gut frasierter Sprecher begrüßt den Pflüger, der vor seiner Hütte ruhig im Schatten sitzt. Dem Genügsamen raucht sein Herd. Gastfreundlich tönt dem Wanderer im friedlichen Dorfe die Abendglocke. Wohl kehren jetzt die Schiffer zum Hafen auch in fernen Städten.

Der Versuch, die gekaperte *Loreley Zwei* zu befreien, ist blutig gescheitert.

Fröhlich verrauscht des Markts geschäftiger Lärm. In der Euro-Schuldenkrise ist das Schlimmste überwunden. Doch gestürzt sind die goldenen Brücken und unten und oben so still! Es will mir nichts mehr glücken, ich weiß nicht mehr, was ich will. Von üppig blühenden Schmerzen rauscht eine Wildnis im Grund, da spielt wie in wahnsinnigen Scherzen das Herz an dem schwindlichten Schlund.

Die Unruhen in der Brust gehen auch nach der Aussprache des Herzens weiter. Das Auswärtige Amt rät von allen nicht notwendigen Reisen ins Innere der Brust ab.

Beim Bundesliga-Nordderby kam es zu Ausschreitungen, nachdem die Schwalbe sich zum Abendlied auf das Stänglein unterm Dach geschwungen hatte. Ordnungskräften gelang es, den Frieden im Feld und in der Stadt rasch wiederherzustellen. Die Schlachtenbummler konnten ohne weitere Zwischenfälle zum Bahnhof geleitet werden.

Der schnelle Tag ist hin. Die Nacht schwingt ihre Fahn' und führt die Sterne auf. Der Menschen müde Scharen verlassen Feld und Werk. Wo Tier und Vögel waren, trau'rt itzt die Einsamkeit. Wie ist die Zeit vertan! Der Port naht mehr und mehr sich zu der Glieder Kahn. Gleich wie dies Licht verfiel, so wird in wenig Jahren ich, du, und was man hat, und was man sieht, hinfahren. Dies Leben kommt mir vor als eine Renne-Bahn.

Und nun die Wetteraussichten: Über allen Gipfeln ist Ruh'. In allen Wipfeln spürest du kaum einen Hauch. Die Vöglein schweigen im Walde. Warte nur, balde ruhest du auch.

ABGRUND

Eben noch hatte der Deutsche festen Grund unter den Füßen. Er vertraute der Welt, vertraute sich selbst, seinem Können, seinem Mutterwitz, doch im nächsten Augenblick: alles weg. Die ruhige Gewissheit ins Nichts gerissen, der Boden schwankend oder gleich zum gähnenden Schlund geöffnet. Es geht ihm wie dem armen Soldaten Woyzeck bei Georg Büchner, der auf freiem Feld Stöckchen schneiden will, doch plötzlich aufstampfen muss, weil er spürt: »Alles hohl da unten.« Und wenn er seine Geliebte anschaut, die ihn betrogen hat (oder auch nicht), denkt es in ihm: »Jeder Mensch ist ein Abgrund, es schwindelt einen, wenn man hinabsieht.«

»Die Welt oder wenigstens den Menschen an den Abgrund zu führen, war von jeher Sache der Deutschen«, schreibt der zu Unrecht vergessene Literat Friedrich Sieburg 1954 in seinem Essay *Die Lust am Untergang*. Und weiter: »Der Abgrund mochte schrecken oder locken, er mochte die Tiefe des eigenen Wesens sein oder den Untergang bedeuten, stets war der Deutsche bereit, Gedanken auszusprechen und in Umlauf zu setzen, vor denen es die Menschheit schauderte, sei es nun vor Wonne über ihre Größe oder vor Entsetzen über ihre Bodenlosigkeit.«

Knapp vierzig Jahre zuvor, mitten im Ersten Weltkrieg, formuliert es Sieburgs Vorbild Thomas Mann in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* noch knapper und störrischer: »Das Deutsche ist ein Abgrund, halten wir fest daran.«

Festhalten am Abgrund: Gibt es einen Gedanken, der selbst abgründiger ist – und deutscher? Klüfte, Schlüfte, Schlünde, Gräfte – die deutsche Sprache läuft zur Höchstform auf, wenn es darum geht, das Bodenlose in den Begriff zu bekommen. Wie kein Zweiter kreist der wohl deutscheste aller deutschen Philosophen, Martin Heidegger, über den Abgründen des Denkens und Seins. Er verurteilt die Philosophie, die nach Letztbegründungen sucht, die hofft, ihre Sicherungshaken in irgendeiner unverbrüchlichen Idee vom Guten, Wahren oder Schönen einschlagen zu können. Der Philosoph muss den Schwindel aushalten, der ihn erfasst, wenn er erkennt, dass es keinen verlässlichen Grund gibt: »Das Seyn ist der Ab-grund, darin erst die Not alles Grundlosen ihre Tiefe und die Notwendigkeit jeder Gründung ihre Gipfel hat.«

In seinen *Dionysos-Dithyramben* lässt Friedrich Nietzsche, der deutsche Denker, der ein halbes Jahrhundert vor Heidegger dazu aufrief, mit dem Hammer zu philosophieren, einen Raubvogel höhnen: »Man muss Flügel haben, wenn man den Abgrund liebt.« Und Zarathustra, an anderem Ort noch als Verkünder des Übermenschen gefeiert, zagt das Herz. Er hängt fest, in sich, in der Welt, weiß, dass er den Sturzflug nicht überleben wird.

Nietzsche ahnt wohl bereits, dass seine Versuche, das Nichts zu umarmen, bald dazu führen werden, dass er in Turin auf offener Straße einen geprügelten Gaul umarmt. »Wenn du lange in einen Abgrund blickst, blickt der Abgrund auch in dich hinein«, schreibt er noch hellstichtig in *Jenseits von Gut und Böse*. Die eigene Warnung verhallt. Sein Geist verabschiedet sich ins unergründliche Dunkel des Wahnsinns.

Aber geht er damit den riskanten Weg nicht konsequenter zu Ende als sein Nachfolger Heidegger, der – zumindest für kurze Zeit – glaubt, über den Abgrund ließe sich im Braunhemd hinwegmarschieren? Oder verfällt der Denker des »Ab-grunds« der nationalsozialistischen Bewegung nur deshalb, weil er spürt, dass es sich bei der »Herrlichkeit und Größe dieses Aufbruchs«, die er in seiner berüchtigten Freiburger Rektoratsrede von 1933 beschwört, in Wahrheit und von Anfang an um jenes »wunderbare Sehnen dem Abgrund zu« handelt, wie es sein Idol, der andere im Wahnsinn verdämmerte Friedrich (Hölderlin), bei ganzen Völkern ausgemacht hat? Heidegger selbst widersteht dem letzten Sog der Tiefe, indem er immer wieder ins erdverbundene Dasein flieht: in seine einsame Hütte bei Todtnauberg im Schwarzwald, in der er selbst Holz machen und Wasser vom Brunnen holen muss.

Doch auch dieser vermeintlich un-abgründige Ort wird in den späten 1960er Jahren zum Schauplatz einer durch und durch abgründigen Begegnung: Paul Celan, der deutschsprachig-jüdische Dichter aus der Bukowina, dessen Eltern von den Nazis deportiert und ermordet wurden, besucht Heidegger in Todtnauberg. Was immer sich der Autor der *Todesfuge* von einer Begegnung mit dem Autor von *Sein und Zeit* erhofft hat – *Gründe*, warum sich Heidegger mit dem Faschismus eingelassen hat, bekommt Celan auch an jenem Ort nicht genannt, an dem der Philosoph so »gegründet« ist wie nirgends sonst. Stattdessen notiert dieser, dass es »heilsam« wäre, »Paul Celan auch den Schwarzwald zu zeigen«.

Nun sind die Deutschen wahrlich nicht die Einzigen, die es in die Tiefe zieht, deren Geist durch die Vorstellung, unter der vertrauten Oberfläche lauere etwas, das sich kaum in Worte bannen lässt, ebenso erregt wird wie erschreckt. Die antiken Griechen vermuten den Hades im Erdinneren, Dante schreibt sich im ersten Teil seiner *Göttlichen Komödie* in immer tiefere Höllenkreise hinab. Doch weder vom griechischen Sänger Orpheus, der vergeblich versucht, seine geliebte Eurydike aus der Unterwelt ans Tageslicht zurückzuholen, noch vom

tigste politischen Ausdruck findet die Sehnsucht nach einer unterirdischen Heimat aller Deutschen jedoch im Barbarossa-Mythos.

Nüchtern betrachtet dürfte der Stauferkönig, der von den Deutschen hochverehrte Kaiser des Heiligen Römischen Reiches, im Jahre 1190 beim Dritten Kreuzzug auf dem Weg nach Jerusalem in einem Fluss ertrunken sein. Seit dem 16. Jahrhundert meint die Legende allerdings zu wissen, dass der Rotbärtige sich lediglich in den Kyffhäuser-Gebirgszug südlich des Harzes zurückgezogen habe und dort in unterirdischer Kammer schlafend auf seine Rückkehr warte. Diffuse, aber starke Hoffnungen ranken sich um den Schlummerkaiser: Die Aufständischen des ausgehenden Mittelalters haben ihn im Sinn, wenn sie auf tief greifende Veränderung der sozialen Verhältnisse drängen. Deutsch-nationale Kräfte von den Befreiungskriegen gegen Napoleon bis ins zweite deutsche Kaiserreich verbinden mit ihm den Wunsch nach nationaler Einheit und Größe. Zur »Kultfigur« erhebt ihn der Dichter Friedrich Rückert, indem er ihm 1817 jene Ballade widmet, die seine berühmteste werden sollte: »Der alte Barbarossa / Der Kaiser Friederich, / Im unterird'schen Schlosse / Hält er verzaubert sich [...]«

Für immer heim ins »unterird'sche Schlosse« schicken die Nazis den alten Barbarossa, indem sie ihren verheerenden Russlandfeldzug unter seinem Namen führen.

Wie gefährlich es ist, den Abgrund anzurufen, ahnen sensiblere Schwarmgeister lange vor Stalingrad. Zwar starren auch sie in die Tiefe, als würde sich dort der wahre Himmel spiegeln – die Furcht, es könnte am Schluss doch nur die Hölle sein, der sie sich verschreiben, werden sie nicht los.

Seit dem Mittelalter lauschen die Deutschen der Legende vom Tannhäuser, vom »guten Ritter«, der in den Venusberg einzieht, um dort mit der heidnischen Göttin der Liebe »Wunders was« zu tun. So exquisit die Freuden sein mögen, die Tannhäuser im Innern des Hørselbergs nahe der Wartburg erlebt – er beginnt zu spüren, dass es eine teuflische Welt ist, die ihn in ihrem Bann hält. Sein Treiben erscheint ihm plötzlich sündig, also pilgert er nach Rom und fleht den Papst um Vergebung an. Doch dieser lässt ihn abblitzen: Für solch abgrundtiefes Vergehen kann er keine Absolution erteilen – so wenig wie sich der Stab in seiner Hand jemals wieder begrünen wird. Tannhäuser kehrt verzweifelt an den Ort seiner Sünde zurück: Und die Göttin der sinnlichen Liebe zeigt sich milder als der irdische Statthalter des Christengotts; sie lässt den Ritter wieder ein in ihre Höhle. Während der Ritter für immer im Venusberg verschwindet, kommen Boten aus Rom, um von einem unerhörten Wunder zu berichten: Der päpstliche Stab habe frische Blätter getrieben ...

Ihre große Zeit erlebt diese Ode an den erotischen Abgrund, die das züchtige Kleid eines christlichen Lehrstücks von päpstlicher Härte und göttlicher Gnade übergestreift bekommt, in der Romantik. Achim von Arnim und Clemens

Brentano nehmen die Volksballade in ihre Liedersammlung *Des Knaben Wunderhorn* auf, die Brüder Grimm erzählen sie in ihren *Deutschen Sagen* nach, Ludwig Tieck dichtet den ritterlichen Irrgang in die »Sündenherrlichkeit« zum Kunstmärchen hoch. Selbst Heinrich Heine erliegt dem Zauber der Venus-Tannhäuser-Geschichte, als er das alte Lied zum ersten Mal vernimmt: »Es war mir, als hätte ich in einem dumpfen Bergschacht plötzlich eine große Goldader entdeckt, und die stolzeinfachen, ukräftigen Worte strahlten mir so blank entgegen, dass mein Herz fast geblendet wurde von dem unerwarteten Glanz [...] Dieses Lied ist wie eine Schlacht der Liebe und es fließt darin das roteste Herzblut.«

Wie ist es möglich, dass ausgerechnet Heine, der sonst kaum eine Gelegenheit auslässt, mit dem romantischen Hang zu christlichem Mittelalterkitsch abzurechnen, sich vom Tannhäuser dermaßen rühren lässt? Ihn fasziniert der »Abgrund der verdammten Lust«, in den sich einer »blindlings« stürzt, wobei Verdammnis für ihn nichts mit christlichem Höllenfeuer zu tun hat. Die Verdammnis besteht in der Lust selbst, in der »Allgewalt«, mit der Heines Tannhäuser Frau Venus verfallen ist, obwohl er weiß, dass unzählige Helden vor ihm den »lilienweißen Leib« bereits genossen haben – und unzählige ihm nachfolgen werden. Doch es geht um mehr als um männliche Eifersucht. Der Ritter mag die Göttin »unsterblich lieben«, wie man so sagt – er selbst bleibt sterblich. Seine Liaison mit der Unsterblichen kann nichts anderes sein als eine groteske Mesalliance. Die schönen Tage, in denen antike Götter ihre Liebeshelden zu sich in die Unsterblichkeit holten, sind vorbei.

Dieselbe Verzweiflung treibt den Tannhäuser in Richard Wagners romantischer Oper aus dem Venusberg hinaus: »Doch sterblich, ach! bin ich geblieben, / Und übergroß ist mir dein Lieben. / Wenn stets ein Gott genießen kann, / Bin ich dem Wechsel untertan«, lässt Wagner seinen Sängerritter klagen.

Falls es so etwas wie einen gemeinsamen Glutkern aller Romantiker gibt, ist es der – ewig scheiternde und dennoch unermüdlich betriebene – Versuch, die begrenzte, armselig umrissene Wirklichkeit so zu betrachten/gestalten/verzaubern, dass sich in ihr das Gefühl der Unendlichkeit einstellt. Und was wäre besser geeignet, dieses paradoxe Gefühl eines ewigen Augenblicks zu erzeugen, als die selbstvergessene Hingabe in der Lust? Doch Tannhäuser muss erkennen, dass die ewige Aneinanderreihung solch ewiger Augenblicke nicht den Horizont in die Ewigkeit öffnet. Dauererektion ist keine Erlösung, sondern peinliche Erstarrung.

Bei Wagner wird Tannhäuser diese Erlösung erst in einem ganz anderen Abgrund finden – im Abgrund der reinen Liebe einer irdischen Jungfrau zu ihm, die so unermesslich ist, dass die »heilige« Elisabeth aus Kummer um ihn stirbt. Und Tannhäuser stirbt dem gebrochenen Herzen gleich hinterher, anstatt in die Lusthöhle der Frau Venus zurückzukehren. Liebestod als letzte Erlösungsphantasie für diejenigen, die sich am kleinen Tod sattgestorben haben.

Diesen erzromantischen *Pas de deux* ins Nichts verweigert Heinrich Heine seinem Tannhäuser. Hier hört der Dichter auf, Nachtigall zu sein, und wird zur Spottdrossel. Sein Ritter kehrt nach der päpstlichen Abfuhr in Rom flugs in den Hörselberg zurück – und legt sich erst einmal ins Bett, während Frau Venus in die Küche geht und dem Erschöpften eine Suppe kocht. Wo Wagner den Abgrund der verdammten Lust im Abgrund des gemeinsamen Liebestods übersteigert, erzählt Heine: alles halb so wild. Schau dir den Venusschlund nur genauer an, und du wirst sehen: am Ende eine ganz gewöhnliche Zweierbeziehung, allenfalls mit Tendenz zur Eehölle. Weder Verdammnis noch Erlösung, sondern das Übliche, finde dich ab damit! Als einziges Überlebensmittel für diese Gewöhnlichkeit gibt Heine seinem Tannhäuser das Geschichtenerzählen an die Hand. Im langen Schluss des Gedichts lässt er den gescheiterten Pilger von den Stationen seiner Reise so launig berichten, dass man meint, man lausche bereits dem Heineschen Epos *Deutschland. Ein Wintermärchen*.

Bei Wagner also: die Flucht vorm Abgrund nach vorn, der berauschte Sprung ins Nichts. Bei Heine dagegen: die Entlarvung des Abgrunds als biedere Senke, die sich jedoch ertragen lässt, wenn man eine Vergangenheit hat, von der man erzählen kann, »denn die Vergangenheit ist die eigentliche Heimat [der] Seele«.

Werfen wir hier einen Blick in die Kluft, die das Teutonisch-Deutsche vom Jüdisch-Deutschen trennt? Der eine schickt seine Figuren, deren Sehnsucht nach Versöhnung von Endlichkeit und Ewigkeit im Diesseits enttäuscht ist, in den Untergang, während der andere sich damit begnügt, seinem Helden den Gang in die Geschichte zu empfehlen. Tut sich dieselbe Kluft auf zwischen Sigmund Freud, dem postromantischen Archäologen der Seele, der seine Patienten dazu animiert, ihre verschüttete(n) Geschichte(n) ans Tageslicht zu bringen, und Friedrich Schlegel, der das deutsch-romantische Verhältnis zu den Abgründen der Seele exemplarisch so zusammenfasst: »Lass ruh'n in Nacht, reiß nicht ans Licht, was in des Herzens stiller Tiefe heilig blüht!« Gewiss ist, dass deutsch-österreichische Juden lange vor dem Holocaust bei aller eigenen Faszination fürs Verschüttete ein sicheres Gespür dafür entwickelten, der deutschen Faszination für den *heiligen* Abgrund zu misstrauen und dieser die Kraft der Analyse, der Entlarvung entgegenzusetzen.

Abgrund – Lust – Stillstand der Zeit; oder wie Nietzsche seinen Zarathustra rufen lässt: »Alle Lust will Ewigkeit – will tiefe, tiefe Ewigkeit!« In keinem Motiv ertönt dieser Dreiklang feierlicher als in jenem vom »Bergmann zu Falun«. Die Geschichte taucht in Deutschland zum ersten Mal im Jahre 1807 auf, als der Arzt und romantische Naturphilosoph Gotthilf Heinrich Schubert in Dresden bei abendlichem Kerzenschein seine Vorlesungen über die »Nachtseiten der Naturwissenschaft« hält. Die Vorlesungen sind ein Feldzug gegen die mechanistische Weltsicht der sich entwickelnden modernen Naturwissenschaft-

ten und versprechen im Gegenzug, »das älteste Verhältnis des Menschen zu der Natur, die lebendige Harmonie des Einzelnen mit dem Ganzen« darzustellen. Es geht um Somnambule und Magnetisierer, um Träume, um die Übergänge von lebloser Materie in belebte und umgekehrt. In diesem Zusammenhang erzählt Schubert auch vom Schicksal jenes jungen Bergmanns aus dem schwedischen Städtchen Falun, der 1670 tief im Stollen verschüttet wurde – und dessen Leiche, als sie ein halbes Jahrhundert später durch einen Zufall entdeckt wurde, vollkommen erhalten gewesen sein soll. Zwar interessiert sich der Naturwissenschaftler schon dafür, wie dieses »Wunder« zu erklären ist – der Leichnam soll von Eisenvitriol durchdrungen gewesen sein. Weit mehr interessiert ihn jedoch, wie die Geschichte weitergeht: Niemand vermag die geborgene Leiche zu identifizieren, bis eine Greisin auf Krücken naht – und ihren ehemaligen Verlobten wiedererkennt. Schubert beschließt seine Darstellung mit der Bemerkung, dass »bei der fünfzigjährigen Silberhochzeit der noch jugendliche Bräutigam starr und kalt, die alte und graue Braut voll warmer Liebe gefunden wurde«.

Diese anrührend bizarre Begebenheit wird zu Beginn des 19. Jahrhunderts mitnichten unter der Rubrik »Vermischtes aus aller Welt« abgelegt – die zeitgenössischen Dichter von Johann Peter Hebel über Friedrich Rückert und Achim von Arnim bis hin zu E. T. A. Hoffmann stürzen sich auf den Stoff, als hätten sie in ihm ihre lang vermisste Braut wiedergefunden. Nicht allein, dass hier eine Liebesgeschichte den drögen Strom der Zeit so aberwitzig durcheinanderwirbelt, macht den Stoff für deutsche Romantiker magisch. Mindestens ebenso wichtig ist der Ort, an dem sich das Drama ereignet: ein Bergwerk.

Es ist einer der eigentümlichsten Nebenstollen der deutschen Geistesgeschichte um 1800, mit welcher Begeisterung nicht nur Forscher, sondern auch Dichter und Denker das Bergwerk als »geheimnisvoll offenbaren« Seelenort entdecken. Der berühmteste, der immer wieder in die finsternen, von ungesunden Dämpfen erfüllten Gruben »einfährt«, ist Johann Wolfgang von Goethe. 36 Jahre seines Lebens beschäftigt sich der Geheimrat mit dem Bergwerk in Ilmenau am Nordhang des Thüringer Waldes, von 1780 bis 1813 ist er gar Direktor der dortigen »Bergwercks-Commission« – und kann nicht verhindern, dass das Unternehmen aufgrund von Wassereinbrüchen, Stollenbrüchen und ständigem Kapitalmangel im Debakel endet.

Der junge Alexander von Humboldt dagegen macht in Preußen in den 1790er Jahren Karriere als höchst effizienter Oberbergrat. Als Goethe sich in seiner Verzweiflung an den erfolgreicheren Bergbaukollegen wendet, erteilt ihm dieser jedoch einen Korb: Das zwanzig Jahre jüngere Universalgenie will nicht nach Thüringen, um dem älteren zu helfen, sondern träumt bereits von seiner Entdeckungsreise ans andere Ende der Welt.

Tropfen, das Stalagmiten zu »menschenähnlichen Gespenstergestalten« formt. Selbst Heinrich Heine folgt 1824 bei seiner Harzreise der Empfehlung des damals populären *Taschenbuchs für Harzreisende*, Bergmannskluft anzulegen (die Heine als »Delinquententracht« bezeichnet) und die Clausthaler Silberminen »Dorothea« und »Carolina« zu besichtigen. Zwar witzelt er: »Ich war zuerst in die Carolina gestiegen. Das ist die schmutzigste und unerfreulichste Carolina, die ich je kennengelernt habe.« (Ein Schelm, wer dabei an die beiden Schriftstellerinnen – und für allerlei erotische Verwirrungen sorgenden Zentralmuseen der romantischen Clique – Dorothea Schlegel und ihre zeitweise Schwägerin Caroline Schelling, geschiedene Schlegel, denkt.) Gegen Ende seines Grubenberichts preist Heine das Leben der Bergleute jedoch ganz unironisch als »wahrhaftes, lebendiges Leben«. Bereits im Jahre 1737 fährt die Poetin Sidonia Hedwig Zäunemann, die zweite Frau, die mit dem Ehrentitel »Kaiserlich gekrönte Dichterin« ausgezeichnet wird, in jenes Ilmenauische Bergwerk ein, dessen späterer Direktor Goethe heißen soll. Mit einem hymnischen Gedicht kehrt sie über Tage zurück: »Des Bergwerks Schönheit nimmt mich ein; / Ich will, ich muss ein Bergmann sein.«

Dass es sich bei dieser Bergwerksverzückung um einen spezifisch deutschen Zug handelt, wird klar, wenn man dagegen liest, was Henry Crabb Robinson, der erfahrenste britische Deutschlandreisende des frühen 19. Jahrhunderts, in seinem Tagebuch festhält: »In Sankt Andreasberg stillte ich meine Neugier durch den Abstieg in eine Mine, wobei ich erfuhr, dass dies ein ermüdendes, wenig lehrreiches und außerordentlich uninteressantes Spektakel ist. Allgemein gesprochen kenne ich keinen Anblick, der die Mühe so wenig lohnt.«

Es mag äußere Gründe geben, wieso der Brite dort, wo seine deutschen Zeitgenossen ins Rhapsodieren geraten, mit *stiff upper lip* reagiert: Bergbau weckt bei einem Briten völlig andere Assoziationen als bei einem Deutschen. Auf der Insel dominiert der Kohlebergbau, während in Deutschland vorrangig Edelmetalle gefördert werden. (Die Kohlevorkommen an der Ruhr, die den gewaltigen Industrialisierungsschub Deutschlands in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ermöglichen, sind zu Beginn jenes Jahrhunderts noch nicht entdeckt.) Außerdem ist Deutschland, genauer gesagt die »Königliche Bergakademie in Freiberg«, das Mekka der damaligen Bergbaukunde. Studenten und Spezialisten aus ganz Europa und sogar Amerika strömen nach Mittelsachsen, um dort u. a. bei dem charismatischen Mineralogen und Geologen Abraham Gottlob Werner – bei dem auch Novalis und Alexander von Humboldt studierten – alles über »Geognosie« (Lehre von der Struktur und der Zusammensetzung der Erde) und »Oryktognosie« (Lehre von der Klassifizierung der Mineralien) zu erfahren. (Die älteste montanwissenschaftliche Universität der Welt existiert übrigens immer noch. Heute nennt sie sich im Untertitel »Ressourcenuniversität« – und

ist damit ihren Wurzeln treu, schließlich war es ihr Gründer, der Oberberghauptmann Hannß Carl von Carlowitz, der bereits im Jahre 1713 den Begriff der »Nachhaltigkeit« prägte.)

Doch die Tatsache allein, dass Deutschland um 1800 herum die führende Nation in Sachen Bergbau/Montanwissenschaften ist, erklärt nicht den Überschwang, mit dem der deutsche Geist jener Zeit in den Berg einfährt. Der erotische Subtext genügt ebenfalls nicht, auch wenn in den Bergwerkserzählungen von E. T. A. Hoffmann und Ludwig Tieck »unterirdische Königinnen« mit ihrer Schönheit, die nicht von dieser Welt ist, melancholische Jünglinge zu sich in den Abgrund ziehen, und Sigmund Freud in *Die Traumdeutung* erklären wird, dass jeder Abstieg in einen Bergwerksschacht ein Symbol für den Akt des Koitus sei.

»Nach innen geht der geheimnisvolle Weg«, schreibt Novalis in seinem ersten veröffentlichten Text, den *Blütenstaub*-Aphorismen. Dies ist keine touristische Empfehlung, die von ihm beaufsichtigten Salinenstollen in Weißenfels zu besuchen, sondern gemeint ist, dass wir uns in die unbekannte »Tiefe unseres Geistes« versenken sollen. Liest man jedoch Novalis' Hymne an den Bergbau in seinem Romanfragment *Heinrich von Ofterdingen*, scheint es kein besseres Hilfsmittel zu geben, den geheimnisvollen »Weg nach innen« zu finden, als tatsächlich den Gang in den Berg anzutreten. So heißt es dort über den Bergmann: »Sein einsames Geschäft sondert ihn vom Tage und dem Umgange mit Menschen einen großen Teil seines Lebens ab. Er gewöhnt sich nicht zu einer stumpfen Gleichgültigkeit gegen diese überirdischen tiefsinnigen Dinge und behält die kindliche Stimmung, in der ihm alles mit seinem eigentümlichsten Geiste und in seiner ursprünglichen bunten Wunderbarkeit erscheint.« Nirgends stellt sich das Gefühl für die Verbundenheit des Einzelnen mit der Schöpfung – das sich die Menschen über Tage längst verbaut haben, obwohl es doch das einzige Gefühl ist, das ihre Seele in rechte Schwingungen versetzen kann – stärker ein als im Schoß der Erde. Bei Novalis ist dieser Gedanke nicht allein naturromantisch, sondern ebenso christlich gemeint: Er stattet seinen alten Bergmann im *Ofterdingen* mit Grubenlampe und Kruzifix aus, bevor er ihn sein erstes »inniges« Bergwerkserlebnis machen lässt.

Heinrich Heine wittert in seiner *Geschichte der Philosophie und Religion in Deutschland*, dass es einen Zusammenhang geben muss zwischen Martin Luther als Erfinder des Protestantismus, des radikal nach innen gewandten Christentums, und der Tatsache, dass Luthers Vater Bergmann gewesen ist: »Da war der Knabe oft bei ihm in der unterirdischen Werkstatt, wo die mächtigen Metalle wachsen und die starken Urquellen rieseln, und das junge Herz hatte vielleicht unbewusst die geheimsten Naturkräfte in sich eingesogen.«

Die Erfahrung jener »geheimsten Naturkräfte« ist es auch, die Goethe an den Bergbau fesselt. Der Morphologe Goethe behauptet – hier ganz Naturromanti-

ker – eine unmittelbare Kontinuität vom Granit als dem »ältesten, festesten, unerschütterlichsten Sohn der Natur« bis zum menschlichen Herzen als dem »jüngsten, mannigfaltigsten, beweglichsten, veränderlichsten, erschütterlichsten Teil der Schöpfung« und preist deshalb alle Situationen, in denen diese Einheit spürbar wird – sei es beim Gang ins Bergwerk hinunter oder auf einen granitene Gipfel wie den Brocken im Harz hinauf: »Hier ruhest du unmittelbar auf einem Grunde, der bis zu den tiefsten Orten der Erde hinreicht, keine neuere Schicht, keine aufgehäuften, zusammengeschwemmte Trümmer haben sich zwischen dich und den festen Boden der Urwelt gelegt.« Und so wird der Abgrund in paradoxer Umkehrung zum sichersten Grund, den der entfremdete Mensch gewinnen kann. Aber – das weiß der gescheiterte Bergwerksdirektor Goethe am allerbesten – es ist ein Missverständnis zu glauben, beim Bergbau ginge es in erster Linie darum, der Natur unterirdische Tempel zu errichten, in denen sich weihevoll verschmelzungs- und Selbstfindungsrituale zelebrieren lassen. Es geht darum, wie Goethe in einer seiner Bergwerksreden selbst sagt, »die tief liegenden Gaben der Natur an das Tageslicht« zu fördern.

Das alte Übel, die Schöpfung und damit auch die eigene Seele ausbeuterisch zu zerstückeln, schießt damit direkt in die Tiefe. Nicht zufällig lässt Goethe im zweiten Teil der *Faust*-Tragödie, den er im Eindruck seines Ilmenauer Scheiterns geschrieben hat, einen Chor der Gnome auftreten, die sich ironisch als »Felschirurgen« bezeichnen und ätzen: »Doch bringen wir das Gold zutage / Damit man stehlen, kuppeln mag.« Der faustische Drang zu erkennen, »was die Welt im Innersten zusammenhält« – und den sich der Bergwerksdirektor selbst attestiert, indem er zum Dienstjubiläum eines ehemaligen Kollegen dichtet: »Im engsten Stollen, wie in tiefsten Schächten / Ein Licht zu suchen, das den Geist entzünde / War ein gemeinsam köstliches Betrachten / Ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe?« –, dieser faustische Drang erschöpft sich nicht in interesseloser Erkenntnisfreude, sondern schreibt das Drehbuch zur Naturbeherrschung. Aus eben diesem Grund hat ja der Bergbau seit der Antike seinen üblen Ruf. Die Klage, die Ovid und Seneca gegen dieses gottlose Gewerbe führen, setzt sich fort bis zu Jean-Jacques Rousseau, der den Bergmann als frühen Turbokapitalisten verurteilt, der »die Eingeweide der Erde« durchwühlt, um »bei Gefahr seines Lebens und auf Kosten seiner Gesundheit in ihrem Innern nach eingebildeten Schätzen« zu suchen. Der britische Dichter William Blake spricht von Bergwerken gleich als »dark Satanic mills« – als »dunklen Fabriken Satans«.

Wie anders klingt dagegen, was unser Bergassessor Novalis in seinem *Heinrich von Ofterdingen* ausrufen lässt: »Der Bergbau muss von Gott gesegnet werden! Denn es gibt keine Kunst, die ihre Teilhaber glücklicher und edler machte!«
Spinnen die Deutschen?

Jedenfalls glauben sie daran, dass es dem Menschen gelingen kann, sich sein Gemüt rein zu bewahren, obwohl er von kapitalistischen Versuchungen umstellt ist. »Arm wird der Bergmann geboren, und arm gehet er wieder dahin. Er begnügt sich zu wissen, wo die metallischen Mächte gefunden werden, und sie zu Tage zu fördern; aber ihr blendender Glanz vermag nichts über sein lautes Herz. Unentzündet von gefährlichem Wahnsinn, freut er sich mehr über ihre wunderlichen Bildungen und die Seltsamkeiten ihrer Herkunft und ihrer Wohnungen als über ihren alles verheißenden Besitz. Sie haben für ihn keinen Reiz mehr, wenn sie Waren geworden sind, und er sucht sie lieber unter tausend Gefahren und Mühseligkeiten in den Festen der Erde, als dass er ihrem Rufe in die Welt folgen und auf der Oberfläche des Bodens durch täuschende, hinterlistige Künste nach ihnen trachten sollte.«

Diese Liebesverklärung der Bergmannszunft entspringt nur zum Teil einer spezifisch Novalis'schen Schwärmerei. Bereits der Renaissance-Gelehrte Georgius Agricola aus Glauchau verlangt in seinem Erstlingswerk *De re metallica*, dem ältesten Lehrbuch der Bergbaukunde, dass der Bergmann der beste aller Werk tätigen sein müsse, sowohl dem Bauern als auch dem Handwerker moralisch überlegen, gerade weil er es mit Rohstoffen zu tun hat, die zu schlimmstem Frevel verlockten: Wegen Gold würden Kriege geführt, wegen Gold ermordeten sich Menschen mit Waffen, die aus Erzen gefertigt sind. Agricola besitzt – wie Novalis – genügend Gottvertrauen, um den lauterer Bergmann für möglich zu halten.

Auch Goethe zeigt sich in seinem zweiten monumentalen Alterswerk, in *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, zuversichtlicher als in *Faust II*, dass es nicht zu Mord und Totschlag führen muss, wenn der Mensch den Bodenschätzen nachspürt. Der »Steinklopfer« Montan lebt in diesem Roman einsiedlerisch in den Bergen und versenkt sich in Felsklüfte, um »mit ihnen ein stummes, unergründliches Gespräch zu führen«. Denn er weiß: »Um einen Gegenstand ganz zu besitzen, zu beherrschen, muss man ihn um seiner selbst willen studieren.« Zwar geht es auch hier ums »Besitzen« und »Beherrschen« – aber gerade nicht im Sinne einer zweckrationalen Weiterverwertungslogik, sondern gemäß einer Geisteshaltung, die der Komponist Richard Wagner zu der kompakten Formel zusammenfasst: »Deutsch sein heißt, eine Sache um ihrer selbst willen zu tun.«

Zum »innigen« Ort, zum stabilen Grund kann der Abgrund nur für denjenigen werden, der ihn als Selbstzweck begreift. Ist der Abgrund bei Heidegger das schlechthin Grundlose, ist er hier das schlechthin Zweckfreie. Wer in den Berg mit Hintergedanken – gleich welcher Art – einfährt, kommt darin um. Bei Joseph von Eichendorff wird der habgierige Schatzgräber im Stollen verschüttet, während »Hohnlachen wild erschallte / Aus der verfallnen Klufft«. Und in E. T. A. Hoffmanns *Die Bergwerke zu Falun* endet der arme Elis Fröbom als

jugendlich konservierte Stollenleiche, weil er die Prophezeiung des alten Bergmanns in den Wind schlägt, dass ein Unglück geschehen wird, wenn er den Bergmannsberuf nur ergreift, um seine Angebetete heiraten zu dürfen, und nicht aus »wahre[r] Liebe zum wunderbaren Gestein und Metall«.

In rührend naiven Deutungsvolten versuchen die Deutschen, den Bergbau dem kapitalistischen Schlund zu entreißen, Naturausbeutung mit Naturanbeutung zu versöhnen. Und weil sie ahnen, dass dies allein nicht reichen könnte, wird der Bergbau auch noch zum sozialromantischen Projekt überhöht. Mit gönnerhaftem Pathos erklärt Goethe, als er sein Bergwerksengagement beginnt, dass er den »armen Maulwürfen« in Ilmenau helfen will, »dass das zweideutige Metall, das öfter zum Bösen als zum Guten angewendet wird, nur zu seiner Ehre und zum Nutzen der Menschheit gefördert sein möge«. Die Sozialromantik findet ihr jähes Ende, als Goethe scheitert und das Bergwerk abermals geschlossen werden muss – nicht zuletzt, weil es ökonomisch nicht straff genug geführt wurde.

An dem Versuch, den Bergbau als ebenso sozial(istisch)es wie romantisches Unternehmen zu betreiben, scheitert lange nach Goethe der DDR-Schriftsteller Franz Fühmann, den es gleichfalls unwiderstehlich in den Berg hinabzieht. Allerdings scheitert er mit umgekehrten Vorzeichen, scheitert als Schriftsteller. Zehn Jahre recherchiert er in den Kupfer- und Kalischächten im Mansfelder Land und in Thüringen, im Juni 1974 darf er – als erbetenes Honorar für eine Dichterlesung in der Gewerkschaftsbibliothek in Sangerhausen – zum ersten Mal in den Thomas-Müntzer-Schacht einfahren. Begeistert schreibt er seiner Frau: »Ursula, ich war im Berg! Es ist für mich eine Offenbarung! Hier zieh ich her!« Und seiner Lektorin kündigt er an: »Ich habe das Thema meines Lebensrestes: Im Berg!«

Das überschwängliche Vorhaben, dem Fühmann den Arbeitstitel *Bergwerk* gibt und das sein abschließendes Alterswerk hätte werden sollen, bleibt Fragment. Nicht nur, weil der Autor 1984 stirbt. Wenige Wochen vor seinem Tod gesteht er gegenüber einem der ehemaligen Kumpel: »Also Bergwerk ist nichts mehr [...] Die Anlage ist völlig verfehlt und auch nicht mehr ausbesserbar. Ich kann Dir nicht erklären, warum; nimm es als Fakt.«

Liest man die 1993 postum unter dem Titel *Im Berg* herausgegebenen Texte und Textfragmente, kristallisiert sich jedoch ein erschütternd deutliches Bild heraus, warum der Schriftsteller »nicht-proletarischer Herkunft«, der einst aus sozialistischer Überzeugung Bürger des deutschen »Arbeiter- und Bauernstaates« geworden war, an seinem letzten großen Buchprojekt scheitern musste. Verzweifelt analysiert er: »Der sozialistischen Gesellschaft zu dienen, war Gebot meines Lebens, Schaffen von Literatur dessen Sinn geworden, doch beides zu vereinen oder besser: ihr bislang selbstverständliches Eins-Sein zu wahren

die romantischen Schächte ebenso versiegelt sind wie das gespenstische Reich aus Bunkern und Fabrikstollen, mit dem die Nazis ihren großenwahnsinnigen Traum vom »Dritten Reich« untertunnelt haben?

Günter Grass, der nobelpreisgekrönte Chefmoralist der Bundesrepublik, dem seine eigene Vergangenheit in der Waffen-SS jahrzehntelang entfallen war, hat unmittelbar nach dem Krieg in einem Kalibergwerk in der Nähe von Hildesheim gearbeitet. In seinem Roman *Hundejahre*, dem 1963 erschienenen letzten Teil der *Danziger Trilogie*, wird ein Bergwerk, »das weder Kali, Erz noch Kohle fördert und dennoch bis zur Achthundertfünfzigmetersohle in Betrieb ist«, zur grellen Zentralmetapher für die Bundesrepublik, die in den alten Stollen mit einem Furor weiterproduziert, als hätte es kein Gestern gegeben. Die unterirdische Fabrik, auf die der »bergfremde« Besucher nur mit dem Ausruf »Mein Gott, das ist die Hölle! Die wahrhaftige Hölle!« reagieren kann, stellt Vogelscheuchen für den Export in alle Welt her – deutsche Vogelscheuchen aus deutschem »Schrott«, die mal die berühmte Heideggerische Zipfelmütze tragen und schnarrend übers »Ge-scheuch-sein« dozieren, mal als Bamberger Symphoniker in brauner Arbeitskluft etwas aus der *Götterdämmerung* spielen und mal über die Artikel des Grundgesetzes belehrt werden. Klar, dass der Hund, der am Schluss in dieser Hölle zurückbleiben muss, nur »Pluto« heißen kann.

Noch finden sich die *Hundejahre* nicht im »Oberrieder Stollen«, jenem stillgelegten Silberbergwerk im Schwarzwald, das die Bundesrepublik seit den 1960er Jahren zu ihrer unterirdischen »Schatzkammer der Nation« ausbaut und dem sich auch in Friedenszeiten kein militärisch Uniformierter auf drei Kilometer nähern darf. Atomkriegssicher, auf Mikrofilm gebannt, versiegelt in sechzehnfach verschraubten Edelstahlfässern, schlummern hier tief unter der Erde mittlerweile über eine Milliarde Dokumente, die nach Einschätzung des Bundesamtes für Bevölkerungsschutz und Katastrophenhilfe geeignet sind, der Nachwelt zu zeigen, was es mit der deutschen Kultur und Geschichte auf sich hatte, sollte das Land eines Tages ausgelöscht werden. Dank des Kulturbunkers kann der interessierte Wiederentdecker auch in 1500 Jahren noch den Vertragstext des Westfälischen Friedens studieren, die päpstliche Bannandrohungsbulle gegen Martin Luther, die Baupläne des Kölner Doms, Handschriften von Schiller und Goethe oder Partituren von Johann Sebastian Bach. Ebenso ist es dem Kulturbeflissenen der fernen Zukunft vorbehalten, jene Originalwerke von fünfzig zeitgenössischen deutschen Künstlern wie Jörg Immendorff und Christoph Schlingensiefel zu betrachten, die 2004 im Rahmen der Aktion »Verschluckung« edelstahlverschraubt in den »Oberrieder Stollen« gebracht wurden.

Unheimlich? Ja, wenn man an den Großbaumeister der Nazis, Albert Speer, und seine »Theorie des Ruinenwerts« denkt, die besagt, dass nur Baumaterialien verwendet werden dürfen und statische Überlegungen angestellt werden

ARBEITSWUT

1990 reiste ich von Frankfurt am Main nach Mailand. Mit dem Zug. Außer mir saß ein schwäbisches Ehepaar im Abteil, kurz hinter Mannheim stieg ein weiterer Mann hinzu, Italiener, wie sich bald herausstellte. Während die schwäbische Ehefrau den mitgebrachten Apfel entkernte und in gleichmäßige Schnitze zerteilte, begann ihr Ehemann, der noch an der zuvor hinübergereichten Wurststulle kaute, ein Gespräch mit dem Italiener. Dieser war Gastarbeiter, seit über zwanzig Jahren in Deutschland, und ja, er liebe *Germania*. Der schwäbische Ehemann versicherte ihm strahlend, dass er wiederum *Italia* liebe. Er und seine Frau seien zwar nur einmal dort gewesen, zwei Wochen Adria, aber die italienische Art habe ihm sofort imponiert. Er könne es nicht besser sagen: Der Italiener verstehe es einfach zu leben! Der so Gelobte bedankte sich mit einem höflichen Lächeln. Da murmelte die Ehefrau, die bislang geschwiegen hatte, ohne von ihrem Apfelschnitzwerk aufzublicken: »Abr schaffa muass mr scho.«

Bis heute weiß ich nicht, ob ich in jener Apfelschnitzerin eine zwanghaft verfehlte oder eine in höchstem Maße erfüllte Existenz sehen soll. Sicher bin ich nur, dass sie über den alten Berliner Witz: »Was für ein Geschäft treibt Ihr?« – »Wir treiben keins, Herr. Es treibt uns«, nicht gelacht hätte.

Seit Anbeginn spaltete die Frage das Abendland, ob Arbeit im alttestamentarischen Sinne eine schweißtreibende Strafe Gottes oder im vitalistischen Sinne eine beglückende Tätigkeit ist, in der sich der Mensch erst wahrhaft als Mensch verwirklicht. Die Deutschen haben beide Positionen bis ins Extrem verfolgt.

Für die erste wirkmächtige Übersetzung der alttestamentarischen Auffassung ins Deutsche sorgte Martin Luther: »Unser Leben währet siebzig Jahre / wenn's hoch kommt, so sind's achtzig Jahre, / und wenn's köstlich gewesen ist, / so ist's Mühe und Arbeit gewesen, / denn es fahret schnell dahin, / als flögen wir davon.« So poetisch und unbarmherzig zugleich klingt der neunzigste Psalm in der Luther-Bibel. Vor dem Reformator hatten bereits die Mystiker die Arbeit aufgewertet, selbst – oder gerade – wenn sie in schäbigstem Gewand daherkam. So hatte schon Meister Eckhart erklärt, dass auch Nesselsammeln Gotteslob sein kann, wenn dabei nur das Herz gen Himmel gerichtet ist. Dennoch hielten

inzuschlagen, weil es die alltäglichen Geschäfte hinter sich gelassen und sein *ganzes* Leben dem Streben nach Heiligkeit gewidmet habe: »Unangesehen aller heiligen Exempel und Leben soll ein jeglicher warten, was ihm befohlen ist, und wahrnehmen seines Berufs. O, das ist so eine nötige, heilsame Lehre! Es ist ein Irrtum fast gemeint, dass wir ansehen die Werke der Heiligen, und wie sie gewandelt haben, wollen wir hiernach meinen, es sei köstlich wohl getan.«

Diese Predigt aus der *Kirchenpostille* von 1522 sollte für das deutsche Berufsverständnis dramatische Konsequenzen haben. Noch der junge Luther, der Augustinermönch, hatte das Wort »Beruf« für jene Zusammenhänge reserviert, die von einer göttlich-spirituellen Berufung erzählen. Dass er – seit seiner Bibelübersetzung – plötzlich auch dort von »Beruf« sprach, wo es um schlichte Erwerbsarbeit ging, war keine Reformation mehr – es war eine Revolution. Die Ausweitung des »Berufs« auf die weltliche Sphäre begründete der Theologe so: Jesus habe nicht gewollt, dass sich alle zu seiner Nachfolge auf dem Weg der Heiligkeit berufen fühlten. »Ich will mancherlei Diener haben, sollen aber nit alle eines Werkes sein«, lässt Luther Jesus in der bereits zitierten Predigt sagen. »Gott will nit Opfer, sondern Gehorsam haben. Daher kommt's, dass eine fromme Magd, so sie in ihrem Befehl hinget und nach ihrem Amt den Hof kehret oder Mist austrägt, [...] stracks zu gen Himmel geht, auf der richtigen Straß, dieweil ein anderer, der zu Sankt Jakob oder zur Kirche geht, sein Amt und Werk liegen lässt, stracks zu zur Hölle geht.« Erst durch Luther entfaltete die Paulus-Stelle aus dem ersten Brief an die Korinther, in welcher der Apostel einen jeglichen ermahnt, »in dem Beruf« zu bleiben, »darin er berufen ist«, ihre verfleißigende Wirkung.

Das protestantische Arbeitsethos, zu dem Luther das Fundament gelegt hatte, führte im 16. und 17. Jahrhundert allerdings noch nicht zu der allgemeinen Emsigkeit, für die die Deutschen später berühmt (und gefürchtet) werden sollten. Vergeblich warnten lutherische Pfarrer wie Joachim Westphal vor dem »Faulteufel« und forderten, dass man »das Fleisch dämpfen, töten und von seinen bösen Listen und Werken zur Arbeit leiten, ja zwingen« müsse, oder malten wie Johannes Mathesius die Albträume des Müßiggängers an die Wand, der sich im Schlaf fürchten, alsbald wütend und unsinnig werden, alles Getränk verwerfen und schließlich wie ein Hund bellen würde. Auch mit rigiden Polizeiordnungen war der im ganzen Land verbreiteten Bettelei nur bedingt beizukommen. Zwar bildete sich daneben tatsächlich der Typus des deutschen Schaffers heraus, blühte vor allem in den Reichsstädten das Handwerk, trieben Kaufleute von Hamburg bis Augsburg regen Handel, doch der Dreißigjährige Krieg bereitete diesem ersten deutschen Wirtschaftswunder ein Ende. In dem verwüsteten Land machten sich Schlendrian und Verwahrlosung breit. Zusätzlich verhinderte das mittelalterliche System der Zünfte die Modernisierung von Arbeits-

prozessen. Eher begünstigte es kollektive Saufexzesse nach Feierabend. Die einzige Wirtschaft, die von ihm noch profitierte, war die Gastwirtschaft: Um 1700 herum war es keine Seltenheit, dass eine Kleinstadt mit zweihundert Häusern über dreißig bis vierzig Kneipen verfügte.

Erfolgreich legte den Deutschen erst wieder der Pietismus die disziplinierenden Daumenschrauben an, und zwar auf konsequentere Weise, als Luther dies getan hatte. Das Weltbild des Reformators, der selbst Speis und Trank nicht abhold gewesen war, hatte noch genügend Raum für Sinnesfreuden gelassen. Außerdem schützte ihn seine Gnadenlehre, die besagte, dass es am Schluss einzig und allein von Gottes unermesslichem Willen und nicht von meinem Tun abhinge, ob ich im Jenseits zur Seligkeit gelange, davor, das gesamte Leben einem eisernen Regiment zu unterwerfen. Gnade ließ sich für Luther allenfalls durch zutiefst empfundene Reue ob der eigenen Sündhaftigkeit erleben – systematisch erarbeiten ließ sie sich nicht.

Und auch in ihren Anfängen zielte die – ohnehin höchst uneinheitliche – Bewegung des Pietismus noch nicht so sehr darauf, den Menschen zum Arbeitstier im Namen Gottes zu dressieren. Vielmehr ging es ihr darum, die Herzen wieder zum Schwingen und Beben zu bringen, seit das offiziell gepredigte Luthertum zur leblosen Schuldoktrin erstarrt war. Die zentralen Erlebnisse für jeden »wiedergeborenen« Christen waren der »Bußkampf« – so weit, so Luther – und der anschließende »Durchbruch«. Indem die Pietisten fest darauf vertrauten, dass Gottes Reich auf dieser Welt errichtbar und damit eine Art Vorstufe zur Seligkeit schon im Dies- und nicht erst im Jenseits zu erreichen sei, setzten sie sich vom Luthertum ab. Philipp Jacob Spener, die wichtigste frühe Kraft dieser neuprotestantischen Strömung, die sich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts bildete, blieb allerdings insofern Luther treu, als er in rastloser Tätigkeit die Gefahr witterte, menschliches Wirken zu vergötzen. Ihm zufolge musste dem Gemüt die rechte Ruhe, »so es in Gott haben sollte«, gegönnt werden.

Dieses Innehalten, das dem kontemplativen Spener noch wesentlich war, wurde bald rigoros verabschiedet: Arbeitsdienst und Gottesdienst wurden eins. 1695 ging der dreißig Jahre jüngere August Hermann Francke daran, in Glaucha bei Halle eine pietistische Musterstadt zu errichten. Anfangs als Waisenhaus konzipiert, wuchsen sich die Franckeschen Stiftungen bald zu einem dreigliedrigen Schulsystem aus, in dem nicht nur die Kinder verarmter Leute von der Straße geholt und erzogen wurden, sondern in das auch der preußische Adel seine Sprösslinge schickte, auf dass sie dort kerzengerade heranwüchsen. Daneben stärkte die »Stadt Gottes« den Wirtschaftsstandort Halle: Neben den Erziehungseinrichtungen gab es eine Apotheke, die bald begann, Medikamente in größerem Stil zu exportieren, ebenso eine Buchdruckerei mit angeschlossener Buchhandlung.

geschrieben hatte, übernahm Francke und setzte sie in seiner »Stadt Gottes« konsequent um.

Der Soziologe Max Weber vertrat in seiner berühmten Studie von 1904/05 die These, dass sich der Geist des Kapitalismus aus der protestantischen Ethik entwickelte habe. So triftig die These im Allgemeinen ist, so unscharf bleibt sie, was die Rolle angeht, die der Pietismus bei der Entstehung des Kapitalismus gespielt hat. Präziser äußerte sich Carl Hinrichs. In verschiedenen Abhandlungen untersuchte der Historiker die Frage, wie sich der deutsche Pietismus vom angelsächsischen Puritanismus unterschied, und kam zu dem Ergebnis: »Eine Religion, die individuelles Erfolgstreben stimulierte und rechtfertigte, aber war der Pietismus letztlich nicht. Das unterscheidet ihn von den gleichzeitigen Spätformen des calvinistischen Puritanismus. Der deutsche Pietismus heiligt die Arbeit ›für andere‹, der spätere angelsächsische Calvinismus die Arbeit ›an sich‹.« Oder noch deutlicher: »In England beginnt mit dem Puritanismus auch der Kapitalismus, in Deutschland der Sozialismus.«

In der Tat teilte Francke mit den späteren sozialistischen Menschheitsverfleißigern den missionarischen Furor, dass Arbeit, die nur dem eigenen Seelenheil dient, wertlos, wenn nicht gar sündhaft sei. Der pietistisch Bekehrte hingegen habe verinnerlicht, »dass er sein ganzes Leben Gott zu Ehren und seinem Nächsten zum Dienst und Nutzen führen möge, dass er sich als ein Opfer in dem Dienst Gottes und seines Nächsten gleichsam verzehre«. Jeder müsse »alles, was nach seinem Beruf und Stand möglich ist, zu seiner *und anderer* Errettung aus dem feuerbrennenden Zorne Gottes getreulich anwenden«.

Zu betonen, dass jeder für seinen Nächsten mindestens so verantwortlich sei wie für sich selbst, ist dem Calvinisten fremd. Er befindet sich mit seinem Glauben an die Prädestination näher bei Luthers Gnadenlehre: Einem jeglichen soll bereits im Moment seiner Geburt von Gott vorherbestimmt sein, ob er ein Auserwählter ist oder nicht – spätere Erhebung in den Gnadenstand ausgeschlossen. Dass der Calvinist dennoch zu einem unermüdlich rackernenden Wesen wurde, ist weniger theologisch als psychologisch zu erklären. Denn natürlich quält ihn die Frage, woran er bereits zu Lebzeiten erkennen kann, ob er zu den Seligen gehört. Hatte Luther diese Frage noch mit dem harschen Bescheid abgeschmettert, dass sich niemand der Seligkeit gewiss sein dürfe, bot der Calvinismus den – stressreichen – Trost an, dass sich Auserwähltheit am beruflich-ökonomischen Erfolg ablesen ließe, den der Einzelne im Leben habe. Der Calvinist schuftet nicht, um selig zu werden, sondern um sich – und den anderen – zu beweisen, dass er selig ist. Sozialpädagogische Disziplinierungsmaßnahmen sind in diesem Weltbild sinnlos: Wer sich zum Arbeiten nicht berufen fühlt, soll es bleiben lassen und schauen, wie er seine verdammte Seele bis zum Tag des Gerichts weiterschleppt.

Wer nun aber wie Francke überzeugt war, dass Gottes Würfel nicht bereits mit der Geburt gefallen seien, sondern Gnade sich durch einen konsequent disziplinierten Lebenswandel erwirtschaften ließ, öffnete der allgemeinen Arbeitsmobilmachung Tür und Tor. Denn noch lieber sieht es der Herr, wenn sich der Einzelne nicht nur selbst abmüht, sondern ebenso rastlos danach strebt, möglichst viele aus dem Südensumpf zu erretten. Christliche Nächstenliebe bedeutet im Pietismus nicht so sehr, Almosen zu geben; weit wohltätiger als derjenige, der dem Bettler einen neuen Mantel schenkt, handelt derjenige, der dem Bettler beibringt, wie er in Zukunft selbst Mäntel herstellen kann. Sogar der reiche Kaufmann – für Luther noch eine höchst verdächtige Gestalt – konnte bei Francke zum Inbegriff des guten Menschen werden, wenn dieser nur bereit war, nichts von seinen Gewinnen eigennützig zu genießen, sondern damit Stiftungen wie die seine in Glaucha zu unterstützen oder selbst neue Stiftungen zu gründen. König Friedrich Wilhelm I. machte diese Doktrin zur offiziellen Sozialpolitik, indem er große Privatbetriebe in Staats- und Stiftungsbetriebe umwandeln ließ. Auf diese Weise erlebte das karge, ärmliche Königreich Preußen im 18. Jahrhundert einen doppelten Aufschwung: Parallel zur Wirtschaft entstand ein dichtes Netz von Einrichtungen, das den arbeitsamen Nachwuchs produzierte, der wiederum in die Manufakturen ging, um klaglos unermüdlich Tuch zu weben und andere Güter herzustellen.

Bis heute streiten sich die preußischen Geister, ob das Motto »*Travailler pour le Roi de Prusse*« bedeutet, dass man sich für die Obrigkeit abplagt, oder dass man eine Arbeit schlicht um ihrer selbst willen tut. Der Unterschied ist mehr als bloß ein akademischer. Die erste Lesart folgt der christlichen Auffassung, dass Arbeit wehtun müsse, um zur Läuterung der verderbten Menschenbrut beizutragen: Ihr Ideal ist der gehorsam pflichtbewusste Untertan. Die zweite Lesart feiert den schöpferischen Menschen, der sich ganz in seine Arbeit vertieft, um eine Idee, ein Bild, das es zuvor nur in seinem Kopf gab, in die Wirklichkeit umzusetzen: Ihr Ideal ist der Handwerker/Künstler.

Obwohl die Aufklärer den Glauben daran verloren, dass diesseitige Mühen mit jenseitiger Seligkeit belohnt würden, blieben sie dem alten Arbeitsethos treu. Sie flochten ihm schlicht neue Kränze, befreiten es vom christlichen Alldruck zum idealistischen Selbsta Ausdruck. Der Altphilologe Johann Heinrich Voß, dessen Übersetzungen der *Ilias* und *Odyssee* bis heute Klassiker sind, widmete der Arbeit 1801 ein überschwängliches Gedicht. »Werk der Freude, nicht der Strafe«, sollte sie nun sein, denn: »Glücklich macht nur Tätigkeit. / Wie lang wird euch, ihr Müßiggänger, / Wie peinlich lang die liebe Zeit! / Wir wünschen Tag und Stunde länger. / Selbst Ewig währt uns nie zu lang, / Bei rascher Tat und Lustgesang.«

Voß hätte sein Gedicht im Duett mit Johann Wolfgang von Goethe singen

können, der im *West-östlichen Divan* reimte: »Was verkürzt mir die Zeit? – Tätigkeit! / Was macht sie unerträglich lang? – Müßiggang!« Als der wackere Eckermann, selbst unermüdlicher Stenograf in Diensten des Meisters, Goethe einmal mit dem Vorwurf konfrontierte, dieser habe in der Zeit der anti-napoleonischen Befreiungskriege nichts patriotisch Relevantes für Deutschland geleistet, soll Goethe geantwortet haben: »Jeder tut sein Bestes, je nachdem Gott es ihm gegeben. Ich kann sagen, ich habe in den Dingen, die die Natur mir zum Tagewerk bestimmt, mir Tag und Nacht keine Ruhe gelassen und mir keine Erholung gegönnt, sondern immer gestrebt und geforscht und getan, so gut und so viel ich konnte. Wenn jeder von sich dasselbe sagen kann, so wird es um uns alle gut stehen.«

Zwar ist es die rastlose Neugier, die Goethes Faust dem Teufel in die Arme treibt – die rastlose Tätigkeit bewahrt ihn davor, zur Hölle zu fahren. »Wer immer strebend sich bemüht, / Den können wir erlösen!«, jubilierten am Schluss des zweiten Tragödienteils die Engel, die »Faustens Unsterbliches« in die Atmosphäre tragen.

»Arbeit macht frei.« Diesen Satz, den die Nationalsozialisten pervertierten, indem sie ihn als Toraufschrift an ihren Konzentrationslagern missbrauchten, hätte Goethe noch begeistert unterschrieben. Kollege Schiller wäre da schon zurückhaltender gewesen. Als er im Juni 1784 versuchte, die hohen Herren der kurpfälzischen »Deutschen Gesellschaft« davon zu überzeugen, dass sie sich für das Mannheimer Nationaltheater engagieren sollten, warnte der Theaterdichter ausdrücklich davor, dass »die menschliche Natur« es nicht ertrage, »ununterbrochen und ewig auf der Folter der Geschäfte zu liegen«. In noch dramatischeren Worten schilderte er die »Zerrüttung« der zweckrational organisierten Gesellschaft in seinen Briefen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*: »Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet sich der Mensch selbst nur als Bruchstück aus, ewig nur das eintönige Geräusch des Rades, das er umtreibt, im Ohr, entwickelt er nie die Harmonie seines Wesens, und anstatt die Menschheit in seiner Natur auszuprägen, wird er bloß zu einem Abdruck seines Geschäfts, seiner Wissenschaft.« Zu heilen sei diese »Zerstückelung« einzig in der ästhetischen Erfahrung. Die Notwendigkeit einer »Schaubühne als moralischer Anstalt« begründete Schiller denn auch damit, dass sie vorzüglich dazu geeignet sei, die Beruferschöpften daran zu hindern, sich »zügellos in wilde Zerstreungen«, in »bacchantische Freuden« und »verderbliches Spiel« zu stürzen. Nur sie bewahre das verlorene – altgriechische – Ideal, »Vergnügen mit Unterricht, Ruhe mit Anstrengung, Kurzweil mit Bildung« zu »gatten«.

Endgültig zur verhassten Zwangsjacke, die eine Entfaltung der Persönlichkeit verhinderte, wurde die weltliche Betriebsamkeit den Romantikern. Zwar

gingen die Dichter von Novalis über Joseph von Eichendorff bis hin zu E. T. A. Hoffmann mehr oder weniger diszipliniert ihren Brotberufen als Salinendirektor, preußischer Staatsbeamter oder Jurist nach – ihr eigentliches Leben begann aber erst, wenn sie die Amtsgeschäfte ruhen lassen und sich in die Kunst versenken konnten. Frei machte ihnen zufolge nicht jegliche Form von »poiesis«, von Hervorbringen oder Tun; frei machte nur die Poesie.

Das romantische Jenseits war kein Reich, in das einzugehen die Seele erst nach dem Tod hoffen durfte. Bei aller Todesverliebtheit, die die Romantiker zelebrierten, versuchten sie, das Jenseits schon im Hier und Jetzt aufblitzen zu lassen. »Schläft ein Lied in allen Dingen, / Die da träumen fort und fort, / Und die Welt hebt an zu singen, / Triffst du nur das Zauberwort.« Die Kunst, jenes »Zauberwort« zu treffen, das Eichendorff in seinem Gedicht beschwor, ließ sich weder mit Fleiß noch Disziplin erlernen. Die Welt zum Singen bringen, indem man sich selbst durch die Welt zum Singen bringen ließ – vor dieser heiklen dialektischen Mission musste der brave Handwerker, der die Dinge nach seinen Regeln gestalten wollte, versagen. Einzig das poetische Genie war durchlässig und zugleich stark genug, dass es sich hingeben und dennoch bei sich bleiben konnte, so dass am Schluss beide: Mensch und Welt, wenigstens für einen Augenblick versöhnt waren. Das wahre Leben lag auf dem Grunde – des eigenen Herzens und der Dinge; die Kunst bestand darin, die Oberflächen zu durchdringen. Nur in der Tiefe konnten die Königskinder zueinander finden.

Mit philiströser Geschäftigkeit war da natürlich nichts auszurichten. Der Oberromantiker Friedrich Schlegel ging in seinem Skandalbüchlein *Lucinde* sogar so weit, den vormals verdammten Müßiggang als »einziges Fragment von Gottähnlichkeit, das uns noch aus dem Paradiese blieb«, zu preisen. Allerdings hatte der Dichter dabei weniger die mittelalterlichen Phantasien eines Schlaffenlandes vor Augen, in dem die größte Seligkeit darin bestand, dass ein jeder sich nur auf den Rücken zu legen brauchte, und schon flogen ihm die gebratenen Täubchen von selbst in den Mund. Das »unbedingte Streben und Fortschreiten ohne Stillstand und Mittelpunkt«, die »nordische Unart« dieses »leeren, unruhigen Treibens« war für Schlegel von Übel, weil es den Menschen seiner eigentlichen Kreativität beraubte: »Nur mit Gelassenheit und Sanftmut, in der heiligen Stille der echten Passivität kann man sich an sein ganzes Ich erinnern und die Welt und das Leben anschauen. Wie geschieht alles Denken und Dichten, als dass man sich der Einwirkung irgendeines Genius ganz überlässt und hingibt?«

Zum Leidwesen Schillers und der Romantiker blieb die kontemplative Kunstreligion, die den Menschen *als Menschen* und nicht als Zimmermann, Beamten und Dienstmagd befreien wollte, für den deutschen Durchschnittschufter jedoch bestenfalls eine Feierabendreligion. Dieser dürfte sich eher von

Immanuel Kant erkannt gefühlt haben, der dem »mit gesundem Verstandes-talent verbundene[n] Fleiß des Deutschen« bescheinigte, nützlicher zu sein als alles Genie. Oder vom späten Goethe, der in *Wilhelm Meisters Wanderjahre* das faustische Universalgenie, das die Welt nach allen Seiten durchdrang, verabschiedete. Als dort der junge Wilhelm, der immer noch nach seinem Platz in der bürgerlichen Gesellschaft sucht, trotzig darauf beharrt, dass man »aber doch eine vielseitige Bildung für vorteilhaft und notwendig gehalten« habe, antwortet sein alter Freund Jarno, der sich mittlerweile »Montan« nennt und ganz aufs Steineklepfen spezialisiert hat: »Sie kann es auch sein zu ihrer Zeit [...] Ja, es ist jetzo die Zeit der Einseitigkeiten; wohl dem, der es begreift [...] Sich auf ein Handwerk zu beschränken, ist das Beste. Für den geringsten Kopf wird es immer ein Handwerk, für den besseren eine Kunst, und der beste, wenn er *eins* tut, tut er alles, oder, um weniger paradox zu sein, in dem *einen*, was er recht tut, sieht er das Gleichnis von allem, was recht getan wird.«

Der Traum einer lustvollen Rundum-Selbstverwirklichung entschwebt, die alte christlich-mystische Vorstellung, dass auch Nesselnsammeln höchste Tätigkeit sein kann, schleicht sich durch die säkularisierte Hintertür wieder ein. Im leer geräumten Domgewölbe steht sie allerdings recht ratlos da und vermag nicht wirklich zu sagen, wozu all die Schinderei gut sein soll. So ist es kein Wunder, dass die Sehnsucht, der Mensch möge auch und gerade in der Arbeit Mensch sein und nicht bloß Rädchen im gerade Schwung holenden kapitalistischen Räderwerk, Mitte des 19. Jahrhunderts noch einmal machtvoll ihr Haupt erhob. Karl Marx – und mit ihm Friedrich Engels – holten die Romantik aus den Tempeln der Poesie heraus und versuchten, sie in die Produktion zu schicken. Bereits in den *Pariser Manuskripten* von 1844 analysierte der 26-jährige Doktor der Philosophie die Tücken der »entfremdeten Arbeit«: Anstatt in beglückender »Selbsttätigkeit« zu sich selbst zu kommen, zerfalle das Leben des Arbeiters in jene Phasen, in denen er seinen immer begrenzteren und immer stupideren Aufgaben im Betrieb nachgeht, und jene Phasen, in denen er er selbst sein darf: »Zu Hause ist er, wenn er nicht arbeitet, und wenn er arbeitet, ist er nicht zu Haus.« Die Tatsache, dass viele Arbeiter ihre Arbeit flöhen »als die Pest«, deutete für Marx nicht darauf hin, dass sie vom Faulteufel besessen seien, sondern dass in ihnen der Sinn für das, was unentfremdete Arbeit sein könnte, noch nicht gänzlich erstorben sei.

Die Erbsünde der kapitalistischen Produktionslogik lag für Marx darin, dass sie einzig instrumentelle Beziehungen zuließe: Natur werde darauf reduziert, rohes Material zu sein; der arbeitende Mensch werde auf seine Arbeitskraft reduziert, zum Maschinenanhängsel gemacht. Die Freiheit, die der Mensch im Unterschied zum Tier dadurch erlangen könne, dass er imstande sei, mehr und Kunstvolleres zu produzieren, als er zur Befriedigung seiner unmittelbaren

nahme zu verteilen und dadurch die Arbeitszeit eines jeden so zu beschränken, dass für alle hinreichend freie Zeit bleibt, um sich an den allgemeinen Angelegenheiten der Gesellschaft – theoretischen wie praktischen – zu beteiligen.« Von der romantischen Sehnsucht, Mensch, Gesellschaft und Natur durch Arbeit in eine lebendige, wechselseitige Beziehung zu bringen, bleibt die Kollektivromantik eines technologisch aufgerüsteten Bienenstocks, in dem nach Feierabend noch ein paar Oden an die Waben gesummt werden dürfen.

Aber empfand der Deutsche, der im späten 19. und beginnenden 20. Jahrhundert seine sechzig bis siebzig Stunden pro Woche in den Stahlwerken, Maschinen-, Chemie- und sonstigen Fabriken von Krupp bis Mannesmann malochte, tatsächlich jenen scharfen Gegensatz von einem bitteren »Reich der Notwendigkeit«, das laut Marxens *Kapital* »die Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion« immer bleiben werde, und einem »Reich der Freiheit«, in dem »das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört«? Oder war er nicht längst auf dem Weg in eine stählerne Romantik, die im maschinellen Schuften selbst bereits die höchste Form der Selbstbetätigung sah?

Der Philosoph und Soziologe Max Scheler meinte: Ja. Und machte genau diesen Zug der deutschen Seele dafür verantwortlich, dass seine Landsleute allen anderen Völkern so dubios geworden waren. 1916 hielt er in München einen Vortrag, der *Die Ursachen des Deutschenhasses* analysierte. Die Grundthese: Bereits vor Ausbruch des Krieges sei Deutschland, der »welthistorische Emporkömmling«, die meistgehasste Nation der Welt gewesen, weil es mit seiner Arbeitswut die anderen aus ihren jeweiligen Paradiesen vertrieben habe. Die Nachbarn im Osten wollten nichts als »Träumen, Sinnen, Fühlen, Beten [...] aber auch Schnapstrinken«, die Engländer würden nur deshalb »kaufen und verkaufen«, damit sie »Freitag abends schon die Wochenarbeit abschließen und auf den Sportplatz fahren« könnten, während die Franzosen ihren steigenden »Finanzreichtum bei wenig Kindern« vor allem dazu nutzten, »Zeit und edle Muße zu Luxus« zu haben und »nach zwanzig- bis dreißigjähriger Arbeit« einem Rentnerdasein zu frönen.

Doch dann sei plötzlich der Deutsche aufgetaucht. »Er trug das Gepräge eines schlichten Arbeitmannes mit guten derben Fäusten; es war ein Mann, der nach dem inneren Zeugnis seiner eigenen Gesinnung nicht um zu übertreffen oder um irgendeines Ruhmes willen, nicht auch um neben oder nach der Arbeit zu genießen, nicht auch um in einer der Arbeit folgenden Muße die Schönheit der Welt zu verehren und zu kontemplieren, sondern ganz nur versunken in seine *Sache* still und langsam, aber mit einer von außen gesehen furcht-, ja schreckenerregenden Stetigkeit, Genauigkeit und Pünktlichkeit, in sich selbst und in seine Sache wie verloren, arbeitete, arbeitete und nochmals

arbeitete – und was die Welt am wenigsten begreifen konnte – aus *purere Freude* an grenzenloser Arbeit *an sich* – ohne Ziel, ohne Zweck, ohne Ende.«

Diese Arbeitswut, die zugleich höchste Arbeits*lust* war, sei laut Scheler allerdings kein Phänomen, das erst mit der beschleunigten Industrialisierung im Kaiserreich ans Tageslicht getreten sei, sondern eine »Urmitgift germanischen Wesens«. Schon der Lebensphilosoph Wilhelm Dilthey glaubte eine Generation vor Scheler behaupten zu können, dass das Handeln der Germanen durch keine rationale Zwecksetzung bestimmt und begrenzt gewesen sei; vielmehr habe sich ihr Tun durch ein Übermaß von Energie ausgezeichnet, das über jeglichen Zweck hinausginge.

Als frühen Gewährsmann für die Unendlichkeitssehnsucht der Deutschen führte Scheler den barocken Philosophen und Universalgelehrten Gottfried Wilhelm Leibniz an, der von sich selbst gesagt haben soll, er habe schon beim Erwachen so viele Einfälle, dass der Tag nicht ausreiche, um sie niederzuschreiben, und der die endlose Vervollkommnung, nicht eine je zu realisierende Vollkommenheit zum Ziel aller menschlichen Bemühungen erklärt hatte. Auch Lessing, Goethe, Kant seien ohne das Ideal des »ewigen Strebens« bzw. der »*unendlichen* Pflicht« nicht zu verstehen.

Kurz vor dem Ersten Weltkrieg hatte der französische Philosoph Émile Boutroux einen Vortrag über die deutsche und die französische Seele gehalten, in welchem das einstmals germanophile Mitglied der Académie française begründete, warum seine Liebe zu Deutschland mit dem Wechsel von Goethe zu Krupp erloschen, ja sogar in Abscheu umgeschlagen sei. Die Deutschen hätten ihre zum Idealismus so begabte Arbeitsseele dem Materialismus verkauft.

Dieser Diagnose, dass sich im Laufe des 19. Jahrhunderts mit den Deutschen ein unheimlicher Wandel vollzogen habe, schloss Scheler sich in seinem Vortrag an. Obwohl er betonte, dass das neue Industrie-Rackertum seine Wurzeln im klassisch-humanistischen Unendlichkeitsstreben habe, war auch ihm nicht ganz wohl dabei, dass seine Landsleute sich nicht länger »im Äther des Gedankens«, sondern im Rausch der Warenfabrikation verlieren wollten: »Man kann und soll sein Glück, ja sein Leben hingeben – gegebenenfalls – für seinen Staat, für dessen Ehre und vor allem nach dem Worte des Evangeliums für seinen Glauben im Sinne des ›Märtyrer‹, endlich auch für sein Heil und für höchste geistige Kulturwerte – man soll es *nicht* für eine maximale Schuhsohlen- und Nähadelproduktion hingeben. Der Märtyrer seines ökonomischen Arbeitsimpulses ist nicht erhaben; er ist komisch [...] Mit demselben heroischen Pathos und mit derselben leidenschaftlichen Unbedingtheit, mit der stolz gelassenen Gleichgültigkeit gegen Leben, Wohl, Glück, mit der Kleists Prinz von Homburg in die Schlacht stürmt – bewundernswert, da er es tut für seinen Staat und seinen König –, *darf* man einfach nicht Semmeln, Würste und Nähadeln usw. produzieren [...]«

BAUHAUS

»Die Menschheit hätte nichts verpasst, wenn die moderne Malerei vom Kubismus an, die moderne Musik von Schönberg an, die moderne Architektur vom Bauhaus an und die von mir bekämpfte magersüchtige Literatur nie existiert hätten«, sagte der amerikanische Großschriftsteller Tom Wolfe 1999 in einem Gespräch mit dem *Spiegel*.

Das Bauhaus ist in seiner Rolle einzigartig, nicht in seiner Leistung. Was die Leistung angeht, gibt es einen produktiven, aber unspektakulären Vorläufer und späteren Konkurrenten in Sachen Kunsthandwerk, den Werkbund.

Er wird lange vor dem Ersten Weltkrieg, im Jahr 1907, gegründet. Das Ziel ist, Handwerk, Kunst, Architektur und Industrie zusammenzuführen. Das aufstrebende Kaiserreich braucht Sachlichkeit, Funktionalismus und Standardisierung. Die Folgen der Industrialisierung sind zunächst ihre Begleiterscheinungen: Die Gesellschaft des Kaiserreichs fächert sich auf. Die Bürgerschicht fragt nach Unikaten, das Volk erwartet die Massenproduktion. Das Land lebt nicht nur von der Arbeit, es lebt auch vom Konsum.

So ist der Werkbund der Erfinder der Einbauküche. (Eine der Einrichtungen, die man, obwohl sie einen unschätzbaren Beitrag zur Erleichterung der Haushaltsarbeit darstellen, eher diskret in Erwähnung bringt. Solche Erfindungen haben einen banalen Zug, der von ihrem Gegenstand ausgeht.)

Am Anfang der Gebrauchskunst in Deutschland stehen zwei Ereignisse aus der Münchner Sezession. Der Künstler Richard Riemerschmid heiratet und findet keine passenden Möbel, um sein Heim einzurichten, und so entschließt er sich, selbst Möbel zu entwerfen. Etwa zur gleichen Zeit erhält der Architekt Peter Behrens von der Allgemeinen Elektrizitäts-Gesellschaft (AEG) den Auftrag, die Werbemittel des Unternehmens zu gestalten. Es handelt sich um eine erste »Corporate Identity« in Deutschland. Riemerschmid und Behrens gehören zu den Gründern des Werkbunds. Dessen erste Werbebroschüre schreibt ein Jahr darauf Friedrich Naumann unter dem Titel *Deutsche Gewerbekunst*.

Teil des Vorhabens ist auch die von Henry van de Velde in Weimar eröffnete Kunstschule. Sie wird 1919 vom Werkbund-Mitglied Walter Gropius übernommen und zum Stützpunkt des von ihm begründeten Bauhaus gemacht. Werk-

