

göttlichen Wirksamkeit“ ist, „eine der vielen Wohnstätten, die Gott gehören“ (A.a.O., 92).

Welche Hartmann-Auslegung aber entsprach der Wahrheit? Die des ersten Jüngers oder die von dessen im Zeichen der Mystik gegen ihn revoltierendem Zögling? Die Frage ist nicht leicht zu beantworten. War zwar die Darstellung, die Hartmanns System des „konkreten Monismus“ 1902 durch Drews gefunden hatte, eine von Meisterhand gebilligte, so hielt Hartmann es ein Jahr später für nötig, Drews daran zu erinnern, dass „[d]ie Gottmenschheit [...] das [ist], worauf religionsphilosophisch zunächst alles ankommt, und was mit der Zeit alles andere als seine Konsequenz nach sich ziehen muss“⁵⁴ – ein Gedanke, der eher Zieglers Auslegung stützt. In jedem Fall ist davon auszugehen, dass Zieglers Revolte gegen Drews sich nicht zugleich auch schon gegen Hartmann richtete, sondern in dem Anspruch auf die reine und wahre Auslegung von dessen System gründete.

Zum offenen Austrag kam die Meinungsverschiedenheit ohnehin nicht – der unmittelbare Anlass für den Bruch zwischen Drews und Ziegler war ein anderer. Martha Schneider-Fassbaender gibt an (ohne auf näheres einzugehen), Gegenstand des Streits seien Verhandlungen mit dem Diederichs Verlag gewesen⁵⁵. Diesem Hinweis soll jetzt nachgegangen werden. Ein größerer Zusammenhang öffnet sich, und hinter der unterschiedlichen Auffassung des Mystischen wird eine noch tiefere Differenz kenntlich, die die Stellung zur Kultur und den Komplex des sogenannten „Kulturpessimismus“ betrifft.

2. Zum aktivistischen Umschlag des Kulturpessimismus in sein Gegenteil: Zieglers Sonderstellung im jungen Eugen Diederichs Verlag

Mit der Aufnahme von *Das Wesen der Kultur* in seinen Verlag war Eugen Diederichs zu einem Förderer und „väterlichen Beschützer“⁵⁶ Zieglers geworden, der ähnlich große Hoffnungen in den jungen Philosophen setzte, wie zuvor schon Hartmann und Drews es getan hatten. Es liegt nahe, anzunehmen, der Kontakt zu Diederichs sei durch Vermittlung des ebenfalls in Karlsruhe aufgewachsenen Dichters, Malers und Buchkünstlers Emil Rudolf Weiß (1875–1942) zustande gekommen, mit dem Ziegler seit Jugendtagen befreundet war⁵⁷.

54 Drews / Hartmann: Briefwechsel, 378 (Brief v. 3. September 1903).

55 Schneider-Fassbaender: Leopold Zieglers Verwandte und Freunde, Nachtrag, 3.

56 Schneider-Fassbaender, a.a.O., 18.

Weiß war eine „Schlüsselfigur der Verlagsgründung und seiner Buchgestaltung“, und es war vor allem sein Verdienst, dass Diederichs „der erste Verleger“ werden konnte, „der über den modernen künstlerischen Umschlag hinausgehend Kriterien der Reform auf das Buchinnere als angemessenes Äquivalent des Buchgehaltes anwandte“⁵⁸. Es war Weiß gewesen, der den zu diesem Zeitpunkt bereits dreißigjährigen Diederichs 1896 zur Verlagsgründung überredet hatte⁵⁹, und bei den ersten beiden Verlagstiteln handelte es sich um Gedichtbände von Weiß selbst, von diesem in schlichter, moderner und zugleich betont kostbarer Weise ausgestattet: *Elisabeth Eleanor. Eine Liebe* und *Die blassen Cantilenen*⁶⁰. Bald kam es jedoch zu Verstimmungen, weil Diederichs die Verse des mit Weiß befreundeten Malers und Dichters Gustav Gamper (1873–1948) zurückgewiesen hatte, und Ulf Diederichs gibt in seiner Verlagsgeschichte der Jahre 1896 bis 1931 an, erst Ziegler habe die einander Entfremdeten wieder zusammengebracht⁶¹. Trotzdem könnte es Weiß gewesen sein, dem Ziegler den Hinweis auf den Verlag verdankte.

Der Streit hatte dazu geführt, dass Diederichs zunächst anderen Buchkünstlern wie Johann Vincenz Cissarz, Wilhelm Müller-Schönefeld, Bernhard Pankok, Heinrich Vogeler-Worpswede und Melchior Lechter den Vorzug gab, während Weiß sein Talent vermehrt dem konkurrierenden S. Fischer Verlag zur Verfügung stellte. Von diesem hatte Diederichs den Gerhart Hauptmann nahestehenden Friedrichshagener Dichterkreis um Heinrich und Julius Hart, Wilhelm Bölsche und Bruno Wille übernommen – ein Glücksgriff, der ihm einen unerwarteten Bestseller in Gestalt von Bölsches mehrbändigem populärphilosophischem Werk *Das Liebesleben in der Natur* bescheren sollte⁶². Zu einem weiteren buchhändlerischen Erfolg der Anfangsjahre wurden die deutschen Übersetzungen der Werke des belgischen Schriftstellers und Dramatikers Maurice Maeter-

57 Vgl. Schneider-Fassbaender, a.a.O., 4f.; Stamm / Holz / Schröer: Leopold Ziegler, 37. Der Kontakt war über den gemeinsamen Freund Karl Hofer zustande gekommen, der Weiß 1897 an der Karlsruher Kunstakademie kennengelernt hatte, wo beide studierten (vgl. Stark: Emil Rudolf Weiß, 20; Grevenbrock: Biografie Karl Hofers, 17).

58 Heidler: Künstlerische Buchgestaltung, 168. Weiß' Karriere als Buchkünstler hatte 1895 mit Arbeiten für die von Otto Julius Bierbaum gegründete Kunstzeitschrift *Pan* begonnen. Er hatte es verstanden, „sich innerhalb kurzer Zeit ein breit gefächertes Beziehungsnetz im Literatur- und Kunstbetrieb aufzubauen“ (Stark: Eros, Traum und Tod, 12; vgl. dies.: Emil Rudolf Weiß, 9, 19, 71ff.).

59 Vgl. Ulbricht / Werner: Die Diederichs-Verleger, 133.

60 Vgl. Diederichs: Selbstzeugnisse, 27ff.: „Mein erster Autor“; Stark: Emil Rudolf Weiß, 9f., 71.

61 Vgl. U. Diederichs: Eugen Diederichs, 18f., 63.

62 Vgl. Hübinger: Verlagsgeschichte als Kulturgeschichte, 12.

linck (1862–1949)⁶³. Diese Titel erlaubten es Diederichs, schnell zu expandieren und auch Bücher mit zweifelhafteren Erfolgsaussichten in seinen Verlag aufzunehmen. Zu diesen gehörte *Das Wesen der Kultur*, das 1903 in einer Auflage von 1200 Exemplaren⁶⁴ und in würdiger Ausstattung von „meinem guten Emil Rudolf Weiss“ erschien, dem Ziegler auf den ersten Seiten des Buches seinen „innigen Dank“ aussprach (1903a, Vorwort, V). Von nun an sollte Weiß wieder zu einem der wichtigsten Buchgestalter des Verlags werden.

An Ziegler hatte Diederichs am 28. Juli 1902 geschrieben:

„Ich habe wohl Lust, Ihre Arbeit zu nehmen, wenn ich auch vorziehe, Lebensweisheit in meinem Verlag mehr in farbigen Bildern als in begrifflichem Denken mit philosophischer Terminologie vorzuführen. Dadurch wird Ihr Buch etwas aus meinem Verlag herausfallen; aber Ihre Ausführungen gehen so vollkommen mit meiner Verlagstendenz zusammen, daß sie mir eine gute Unterstützung zu sein scheinen. Im Letzten glaube ich freilich, daß es weniger nötig ist, begrifflich zu analysieren, als mit Weisheit zu leben [...]. Es gibt nur *eine* Sünde, und die ist das Erstarren des menschlichen Organismus, und deswegen haben wir soviel Philister.“⁶⁵

Nicht zu den Philistern gezählt zu werden – das dürfte Ziegler gefallen haben. Drews hingegen hatte an Zieglers Art durchaus etwas Philiströses bemerkt, wie er am 17. Mai 1903 an Hartmann schreibt: „[...] Ziegler ist selbst der Typus eines ‚Bildungsphilisters‘, wie Nietzsche ihn geschildert hat“. Und weiter: des Jünglings Feindseligkeit gegen Nietzsche stamme „daher, daß dieser seinen geliebten Strauß so schlecht behandelt hat, den ‚Mythenzerstörer‘, wie Ziegler sich wunderlicher Weise ausdrückt, als ob Strauß nicht gerade umgekehrt das Christentum in Mythos aufgelöst und mithin die Mythen begründet habe“⁶⁶.

David Friedrich Strauß (1808–1874) hatte 1835, im Alter von siebenundzwanzig Jahren, mit seinem Buch *Das Leben Jesu* Furore gemacht. Über Nacht war er zum berühmtesten Theologen seiner Zeit geworden. In detaillierten Auslegungen der Evangelien leugnete der Hegelianer Strauß deren Historizität in so radikaler Weise, dass die evangelische Or-

63 Vgl. Heidler: Der Verleger Eugen Diederichs, 469ff. Von Maeterlinck, den neben seinen Dramen vor allem die Schrift *Le trésor des humbles* (1896; dt. *Der Schatz der Armen*, 1898) sowie seine naturphilosophischen Bücher berühmt gemacht hatten, und den auch Ziegler las (vgl. 1902a, 93ff; 1903a, 21), erschienen bei Diederichs insgesamt zehn Bände *Dramatische Werke* (1900–1909), 9 Bände *Philosophische Werke* (1898–1923), sowie ein Band Gedichte (1906) (vgl. Diederichs: Selbstzeugnisse, 329).

64 Vgl. U. Diederichs: Eugen Diederichs, 69.

65 Diederichs: Leben und Werk, 64f.

66 Drews / Hartmann: Briefwechsel, 366f.

thodoxie sich einzuschreiten genötigt sah und den Repententen am Tübinger Stift, der auch philosophische Vorlesungen an der Universität hielt, seines Amtes enthob. In der Kontroverse um Straußens Buch, die sich in zahlreichen, heute vergessenen Streitschriften entlud, spaltete sich Hegels Schule in eine rechts- und eine links- bzw. junghegelianische Bewegung auf, wozu letzterer Strauß zugehörte. Wie den anderen Linkshegelianern auch, blieb ihm fortan jede Möglichkeit einer Karriere in kirchlichem oder staatlichem Dienst verwehrt; er lebte bis zuletzt als freier Schriftsteller und Privatgelehrter. Eine Berufung an die Universität Zürich Ende der dreißiger Jahre stieß auf so erbitterten Widerstand, dass über den legendären „Straußenhandel“, wie die Episode genannt wurde, die liberale Stadtregierung zu Fall kam.⁶⁷

Die Verehrung Strauß' als „Mythenzerstörer“ – von der wir nur durch Drews wissen – wirft die Frage auf, ob Ziegler das *Leben Jesu* überhaupt gelesen haben kann. Die ungeheure Wirkung des Buches gründete darin, dass Strauß nicht einfach die textkritischen Prinzipien der Aufklärungstheologie radikalisiert, sondern – so empfand man es – dem religiösen Bewusstsein einen völlig neuen Weg der Aneignung der neutestamentlichen Zeugnisse gewiesen hatte. An die Stelle der Historizität trat der Mythos, der, nach Strauß, dem evangelischen Bericht allerorten zugrunde liegt. Mythen aber sind nicht bloße Erfindungen, sondern „geschichtliche Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet in der absichtslos dichtenden Sage“⁶⁸.

„Alle evangelischen Erzählungen berichten nicht Geschichte im konkreten Sinne des Wortes, sondern stellen einen großen Mythos dar, und Strauß bezeichnete denn auch seinen eigenen Standpunkt als den mythischen.“⁶⁹

-
- 67 Zur Literatur: Noch im Todesjahr 1874 veröffentlichte der Kollege und Freund Eduard Zeller (1814–1908) seine Darstellung *David Friedrich Strauß in seinem Leben und seinen Schriften*, gefolgt 1876–78 von dem zweibändigen Werk des Schriftstellers und evangelischen Theologen Adolf Hausrath (1837–1909): *David Friedrich Strauß und die Theologie seiner Zeit*. Drews' Hinweis auf Nietzsche bezieht sich natürlich auf dessen legendäre erste Unzeitgemäße Betrachtung aus dem Jahr 1873: *David Friedrich Strauß der Bekenner und der Schriftsteller* (Nietzsche: KSA 1, 157–242). In Zieglers Jugendjahren regte die Veröffentlichung *Ausgewählter Briefe* durch Zeller (1895) neue Darstellungen etwa von Samuel Eck (1899) und Karl Harraeus (1901) an. Zu Zellers Beziehungen zu Strauß und seiner Interpretation von dessen Philosophie vgl. Schaeede: Eduard Zeller als Theologe. „Zeller liest Strauß so, dass sich bei ihm ‚die Theologie selbst in ihren Konsequenzen [...] zur Philosophie aufhebe‘ [...]“ (22)
- 68 Strauß: *Das Leben Jesu*, I, 75; vgl. Nigg: *Geschichte des religiösen Liberalismus*, 157ff.
- 69 Nigg: *Geschichte*, 160.

Und doch war Zieglers Position nicht so „wunderlich“, wie Drews, der sie offenbar nicht zu fassen bekam, behauptet. Will man Zieglers Sprachgebrauch in Hinblick auf Strauß retten, so muss man sagen: die Wahrheit des Mythos, wie Strauß sie zu begründen suchte, kann nicht unter der Kategorie des Mythischen selbst gefasst werden. Denn diese enthält ein Moment der Konstruktion, welches die Wahrheit, die nicht konstruiert, sondern nur gefunden werden kann, unbedingt verfehlen muss.

Für Ziegler war das religiöse, mystische Prinzip genau insoweit die Instanz seines an Schopenhauer geschulten Denkens, als es die illusorische Sphäre des bloß Mythischen überstieg – die 1904 verfasste und 1905 bei Diederichs veröffentlichte Dissertation *Der abendländische Rationalismus und der Eros* sollte der weiteren Klärung dieses Sachverhalts dienen. Gab es nun, mit Strauß, eine Wahrheit des Mythos, so musste diese selbst, in ihrer Unberührbarkeit aller bloßen Erfindung gegenüber, entdeckt werden. Es musste gezeigt werden können, inwieweit der Mythos nichts Erfundenes und nichts Erfindbares ist. Aber zu dieser Beweisführung war der Mythos selbst nicht zu gebrauchen; seine mystischen Quellen im Sein des religiösen Bewusstseins, in einer irreduziblen, „starken“ Wahrheit waren allererst aufzudecken.

Drews hingegen befand sich in Übereinstimmung mit Diederichs, wenn er zwischen mystischer Wahrheit und mythischer Konstruktion nicht unterschied und diese in sich undifferenzierte Hypostase der Sehnsucht nach einer „religiösen Kultur“ gegen die „Kulturkrise“ der Gegenwart⁷⁰ ins Feld führte. Eben dazu schien Strauß eingeladen zu haben; war die Religion als Mythos gerettet, so war der Weg geebnet, der neuen Zeit einen neuen Mythos zu dichten, der kein christlicher Mythos mehr sein würde. „Religiöse Kultur“, „neuer Mythos“, „Neuromantik“, „Neumystik“: das waren die Schlagworte, mit denen der Diederichs Verlag um die Jahrhundertwende von sich reden machte⁷¹. Die „Suche nach metaphysi-

70 An der Wende des neunzehnten zum zwanzigsten Jahrhundert war ein Großteil der Intellektuellen von dem Gefühl bestimmt, dass „sämtliche Lebensäußerungen der zeitgenössischen Kultur sich in krisenhafter Umgestaltung befänden und der Ausgang aus dieser Krise noch offen sei“ (Drehse / Sparr: Die Moderne, 11). Bereits 1890 hatte der Schriftsteller Hermann Conradi (1862–1890) von einer „Generation von Übergangsmenschen“ gesprochen (Conradi: Ein Kandidat der Zukunft) – ein Bewusstsein, das zeitlich zusammenfiel mit der „in den späten 80er Jahren einsetzende[n] Hochkonjunktur des Begriffs ‚Moderne‘ als intellektuell-künstlerische[r] Selbststilisierung, insbesondere im Medium neuer Zeitschriften“ (Bruch: Das wilhelminische Kaiserreich, 15).

71 Den gegen Rationalismus und Christentum gewendeten Sinn dieser Schlagworte betont Kippenberg: Die Entdeckung der Religionsgeschichte, 245; vgl. ders.: Krise der Religion, 101. Ohne direkten Bezug auf Diederichs spricht Merlio vom Antiintellektualismus, der die „Neo-Bewegungen“ in Kunst und Philosophie hervorgebracht habe (Merlio: Kulturkritik, 37f.).

scher Geborgenheit und neuen bindenden Mythen stand im Zentrum der verlegerischen Aktivitäten von Diederichs“; eine „religiöse Kulturrevolution“ sollte das wirksame „Mittel gegen ethische Desorientierung“ sein⁷². Diederichs, der zwar kein großes Interesse an philosophischer Begrifflichkeit, wohl aber an programmatischer Klärung hatte, notierte sich 1902:

„Bei den Aufgaben einer religiösen Kultur handelt es sich um [...] Hingabe an das Leben und ein persönliches Verhältnis zu Gott, das sich jedem Menschen, der in sich eine geistige Wiedergeburt erlebt, ‚offenbart‘. [...] Daß ich es wagte, Meister Eckehart neu herauszugeben, war von entscheidender Bedeutung für meine eigene und die Entwicklung des Verlages.“⁷³

Diese Notiz ruft das Spannungsfeld der Frage auf, mit der sich zur selben Zeit auch Ziegler und Drews beschäftigten: ob Hartmanns „Gottmensch“ das Produkt eines neuen „Kulturwillens“ sein könne, oder ob er nicht vielmehr allererst dessen Voraussetzung zu sein habe. Diederichs’ „Antwort“ zeigt vor allem eines: dass sich ihm der Sinn dieser Unterscheidung von vornherein nicht erschloss. Das Erleben des Einzelnen und der Gang der Kultur im ganzen waren in seiner Vorstellung derart ineinander verschränkt, dass er die begriffliche Analyse des Verhältnisses, wie sie in Zieglers Interesse lag, zunehmend als kritizistische Zersetzung beargwöhnen musste.

Das Befremden stellte sich nicht sofort ein. Wenn Diederichs der Überzeugung war, *Das Wesen der Kultur* falle „vollkommen mit meiner Verlagstendenz zusammen“, so deshalb, weil die zivilisationskritische Stoßrichtung des Buches die eigene Gegenwarts kritik bestätigte⁷⁴, und insbesondere deshalb, weil Zieglers Ablehnung eines eudämonistischen Individualismus sich für das Unternehmen der kollektiven Neuschöpfung einer „heilen“ Kultur heranziehen ließ:

„Der Mensch, der die Illusion überwinden will, muss auch die Civilisation erst überwunden haben und er kann diese nur verlassen, wenn er einen anderen Zweck entdeckt als den auf seine individuelle Glückseligkeit hinweisenden.“ (Ziegler 1903a, 40)

„Der Mensch der Civilisation“, so Ziegler, „ist [...] der Barbar.“ (1903a, 34) Aus dem „Schlaf der Aufklärung“ sei die „Trostlosigkeit der Gegenwart“ hervorgegangen (167f.), welche gekennzeichnet sei durch den in der „Blüte der Naturwissenschaften“ sich spiegelnden „Zerfall der menschlichen Totalität“ (93), durch ein „Staatsleben“, das die „Kraft unserer Ras-

72 Graf: Das Laboratorium der religiösen Moderne, 243.

73 Diederichs: Leben und Werk, 61.

74 Vgl. Hamann / Hermand: Stilkunst, 106.

se“ auffresse (47), durch eine auf die „Instinkte des Glückes“ errichtete „Entartung“ (182), durch eine „Widernatürlichkeit“ und einen „sittlichen Verfall“, die ihren deutlichsten Ausdruck in der Emanzipation der Frau gefunden hätten (33f.), kurz: durch die „Anarchie“ als „Gesamtheit irrtümlich gewordener Daseinsnormen“ (12).

Stefan Breuer schreibt zurecht, kein anderes im Eugen Diederichs Verlag erschienenes Buch komme „dem mit dem Begriff Kulturpessimismus verbundenen Vorstellungen so nahe wie Leopold Zieglers *Das Wesen der Kultur*“⁷⁵. Darin scheint es, folgt man der „Analyse nationaler Ideologie“, die Fritz Stern 1953 unter dem Titel *The Politics of Cultural Despair* vorgelegt hat, ein typisches Produkt der völkischen Ideologie in der wilhelminischen Ära zu sein. Gegen den vorhandenen wilhelminischen Staat und den mit diesem sich identifizierenden „einfachen“ Nationalismus hatten, so Stern, die völkischen Nationalisten die „Wiederbelebung eines mystischen Deutschtums und die Schaffung von politischen Institutionen“ gesetzt, „die diese deutsche Eigenart verkörpern und wahren sollten“⁷⁶. Aber da Paul de Lagarde, Julius Langbehn und Arthur Moeller van den Bruck, mit denen Sterns Buch sich beschäftigt, die Fähigkeit der konkreten Analyse von Verhältnissen gefehlt habe, seien sie in ihrem prophetischen Gestus und zugleich in einem Pessimismus erstarrt, dessen psychologische Erhellung mehr zum Verständnis der Epoche beitrage als die übliche Methodik der Ideengeschichte⁷⁷. Sie wurden zu Propheten der nationalen Wiedergeburt, weil sie „das Übel, das sie diagnostizierten und in ihrem eigenen Leben erfuhren“, „nicht bannen“ konnten. „Es war dieser sprunghafte Übergang von Verzweiflung zu Utopie, der ihre Gedankenwelt so phantastisch machte.“⁷⁸ Immer wieder rekurriert Stern auf Vereinsamung, Freudlosigkeit, Leiden, Unzufriedenheit, Unglück als eigentliche Triebkräfte der völkisch-nationalen Denker und ihrer Visionen⁷⁹.

All das trifft zweifellos auch auf den jungen Ziegler zu; die biographischen⁸⁰ und ideologischen Parallelen sind bemerkenswert. Was letztere anbetrifft, so beschwört auch Ziegler gegen den Staat der Gegenwart ein vorstaatliches, spezifisch *germanisches* Recht, das in der „Erkenntnis unseres geistigen und sittlichen Eigentums“ gründen, die „Fremdherrschaft Roms“ beenden, überhaupt gegen „das Fremde“ sich abgrenzen und darin

75 Breuer: Kulturpessimist, Antimodernist..., 37.

76 Stern: Kulturpessimismus, 4.

77 Vgl. Stern, a.a.O., 5.

78 A.a.O., 1.

79 Vgl. a.a.O., 3, 5f., 64f., 364.

80 Vgl. Sterns Bemerkungen über die „Rolle, die das Gymnasium in der deutschen Kultur gespielt hat“, z. B. indem es die Abneigung gegen systematisches Lernen verstärkte (a.a.O. 359ff.).

dem „Erbe Luthers“ gerecht werden soll (1903a, 169ff.)⁸¹. Das Recht sei nicht „um der Civilisation und des Staates willen da“, sondern „der Staat und die Civilisation für das Recht“ (55). Nur die Korrektur dieser Verhältnisse könne einer „Rechtsordnung“ zur Herrschaft verhelfen, welche geeignet sei, „die überspannten Individualtriebe zu bändigen und sie der gemeinsamen Lebensgestaltung einzufügen“, um auf diese Weise das Prinzip der Gerechtigkeit über das der Glückseligkeit siegen zu lassen (54f.).

Ziegler hat sich später daran erinnert, zwar nicht „der Rembrandt-deutsche“ Julius Langbehn (1851–1907), den er gleichwohl las⁸², sei sein Geschmack gewesen, wohl aber Paul de Lagarde (1827–1891) – und beide hätten ihn, neben dem jungen Nietzsche, in der Überzeugung bestärkt, „daß Bismarcks Reich das ewig Deutsche unserer Vergangenheit geopfert hatte“ (1923, 162). In *Das Wesen der Kultur* bezieht Ziegler sich ausdrücklich auf Lagardes Konzept einer dem Staat übergeordneten „Nation“, die als sich entfaltende Volks- und Rassengemeinschaft „aller praktischen Obliegenheiten“, mit denen es das zivilisatorische Wesen des Staates zu tun hat, „enthoben sein muss“ (1903a, 48f.). Die „ungeheure Wirkung“⁸³, die Lagardes *Deutsche Schriften* seit dem Erscheinen des ersten Bandes im Jahr 1878⁸⁴ zunächst langsam, dann immer stürmischer entfalteteten – sie verfehlte auch den Geist des jungen Ziegler nicht. Stern beschreibt das Buch als „klassisches Werk der Kulturkritik; es gibt nur wenige Publikationen,

81 Zum Kampf gegen das römische und für ein „deutsches“ Recht im neunzehnten Jahrhundert vgl. See: Deutsche Germanen-Ideologie, 49ff. („Deutsches Recht und Römisches Recht – Volksrecht und Juristenrecht“)

82 Es gab kaum jemanden, der *Rembrandt als Erzieher*, den anonym „von einem Deutschen“ erschienenen „Bestseller des Jahres 1890“ (Menck: Die falsch gestellte Weltenuhr, 88), nicht las. Das merkwürdige Buch „kostete bei über 300 Seiten nur zwei Mark und brachte es innerhalb von zwölf Monaten auf 60 000 gedruckte Exemplare [...]. Der Kaiser las es, Bismarck las es, die Künstler der Malerkolonie Worpswede, der Museumsdirektor Bode, der Kunstpädagoge Lichtwark.“ (Menck, a.a.O.) Das Übergangsbewusstsein, das wir im selben Jahr bei Conradi ausgesprochen finden, äußert sich hier in viel stärkerem Maße als Krisen- und Verfallsbewusstsein. „Es ist nachgerade zum öffentlichen Geheimniß geworden“, schreibt Langbehn gleich zu Beginn, „daß das geistige Leben des deutschen Volkes sich gegenwärtig in einem Zustand des langsamen, Einige meinen auch des rapiden Verfalls befindet. Die Wissenschaft zerstreut allseits in Spezialisierung; auf dem Gebiet des Denkens wie der schönen Literatur fehlt es an epochenmachenden Individualitäten; die bildende Kunst, obwohl durch bedeutende Meister vertreten, entbehrt doch der Monumentalität und damit der besten Wirkung [...]. Die Architektur ist die Achse der bildenden Kunst, wie die Philosophie die Achse allen wissenschaftlichen Denkens ist; augenblicklich giebt es aber weder eine deutsche Architektur noch eine deutsche Philosophie.“ (Langbehn: *Rembrandt als Erzieher*, 1)

83 Stern, a.a.O., 58.

84 Der zweite Band erschien 1881; 1885 erschienen alle „Aufsätze aus 25 Jahren“ gesammelt als „Gesamtausgabe letzter Hand“.

die sich so gründlich und rückhaltlos mit den verborgenen Schwächen des Bismarckschen Reiches befassen: dem Schwund des Glaubens, der Uneinigkeit des Volkes, der Entartung des Bildungswesens und dem Niedergang der Sittlichkeit“. Nirgendwo sonst zudem finde sich „diese Kritik mit einem so leidenschaftlichen Nationalismus verbunden“⁸⁵. Gerade die *Deutschen Schriften* und mehr noch ihre Wirkung zeigen jedoch, wie schwierig es ist, von einem einheitlichen Phänomen des Kulturpessimismus zu sprechen, auf dessen Begriff sich der völkische Nationalismus der wilhelminischen Ära soll verpflichten lassen.

Eines der Fundamente der kulturpessimistischen Perspektive hatte Arthur de Gobineau (1816–1882) mit seinem *Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen* („Essai sur l'inégalité des races humaines“, 1853–55) gelegt⁸⁶, auf den sich auch Ziegler in *Das Wesen der Kultur* bezieht⁸⁷. Gobineau hielt die Vermischung der Rassen und den Verlust der „arisch“-germanischen Herrenrasse als der einzig schöpferischen und kulturtragenden⁸⁸ für ein unabwendbares Schicksal; der Untergang der Kultur in der Massendemokratie war für ihn besiegelte Tatsache. Gerne zitiert wird die folgende, Spenglers Ahnung einer sich anbahnenden Fellachenzeit vorwegnehmende Prophezeiung:

„Die Völker, nein, die Menschenheerden, werden alsdann, von düsterer Schlafsucht übermannt, empfindungslos in ihrer Nichtigkeit dahinleben, wie die wiederkäuenden Büffel in den stagnierenden Pfützen der pontinischen Sümpfe.“⁸⁹

Nach Gobineaus Auffassung hatte die arische Rasse einzig in Gestalt des französischen Adels dem Prozess der natürlichen Abschleifung widerstanden und sich in ihrer ursprünglichen Form bewahrt. Dann kam die Revolution, um auch mit diesem Rest aufzuräumen, und mündete in den verhassten Liberalismus ein. Unter dessen Vorzeichen gab es keine Möglichkeit mehr, dem Untergang in Gestalt der Gleichheit aller mit allen zu entinnen. Gobineau wurde mit dieser Theorie zum Begründer eines spezifi-

85 Stern, a.a.O., 58.

86 Vgl. die Zusammenfassung des fünfbändigen *Essai* bei Becker: Sozialdarwinismus, 11ff.

87 Vgl. Ziegler 1903a, 44, 124, 185ff. – Die deutsche Übersetzung des *Essai* erschien zwischen 1880 und 1901 im Frommann Verlag. Zur deutschen Gobineau-Rezeption vgl. Young: Gobineau und der Rassismus, 223–346; Wiede: Rasse im Buch, 36ff.

88 Den vor dem Hintergrund späterer historischer Entwicklungen dennoch gemäßigten Charakter von Gobineaus Rassismus betont Poliakov: Der arische Mythos, 266.

89 Gobineau: Versuch, IV, 319; vgl. Breuer: Ordnungen der Ungleichheit, 48f.; Wippermann: Rassenwahn und Teufelsglaube, 44.

schen „Adelsrassismus“, der die Diagnose des rassistischen Verfalls mit der sozialen Frage und der Heraufkunft des Proletariats verknüpfte. Adel bedeutete reine Rasse, Bürgertum Mischrasse, Proletariat niedere Rasse⁹⁰.

Die Deutschen waren ohnehin keine Germanen mehr. Nach Auffassung Gobineaus war eine Mischung aus Kelten- und Slawentum in Deutschland bestimmend geworden; einzig in Teilen Skandinaviens hatte rein Germanisches sich noch erhalten⁹¹. Wollten die Völkischen im deutschen Reich, die Gobineaus Prämissen teilten, trotzdem das Geschick der Rettung an sich reißen, so mussten sie das Konzept modifizieren. Mehrere Möglichkeiten kamen in Betracht. Man konnte das Konzept der Rasse von den biotheoretischen Vorgaben lösen und ins rein Geistige übertragen. So hatte Lagarde es bereits 1853 in einem Vortrag *Über die gegenwärtigen Aufgaben der deutschen Politik* getan und erklärt: „Das Deutschtum liegt nicht im Geblüte, sondern im Gemüte.“⁹² Man konnte den Begriff des Adels entfeudalisieren und zu einer „Haltung“ des „freien“ Individuums im Unterschied zu der von „Umständen“ geleiteten „Masse“ erklären. Auf diese Weise übertrug sich der feudalistische Elitismus Gobineaus ins Bürgerlich-Mittelständische und war geeignet, den Kampf gegen Anarchie und Sozialismus zu legitimieren und zu befeuern. Vor allem Langbehn ist hier zu nennen, dessen Aristokratismus sich indes in allen wesentlichen Punkten auch auf Nietzsche stützen konnte⁹³.

Nicht weniger nahe freilich lag es, Gobineaus Pessimismus für übertrieben zu halten und der Rasse eine im Blut liegende Regenerationskraft

90 Vgl. Hamann / Hermand: *Stilkunst*, 50; Hermand: *Der Schein des schönen Lebens*, 44f. Günther K. Lehmann schreibt, Blut und Rasse seien „in Gobineaus Fabel keine biologische Realität, sondern eine durch Tradition, Geburt und Familie gegebene Wirklichkeit von mythischer Wesensart“ gewesen (Lehmann: *Macht der Utopie*, 228).

91 Zu Gobineaus Skepsis gegenüber den Deutschen vgl. Schemann: Gobineau, 46ff.

92 Lagarde: *Deutsche Schriften*, 30.

93 In welchem Ausmaß dies der Fall war, ist von der im Zeichen des Ästhetischen stehenden bürgerlichen Nietzsche-Rezeption lange Zeit eher verschleiert denn erforscht worden. Erst Domenico Losurdo hat diesen Komplex in seiner Darstellung Nietzsches als „aristokratischem Rebell“ unter Berücksichtigung der zeitgeschichtlichen Komponenten ins rechte Licht gerückt (Losurdo: Nietzsche). Klaus von See schrieb in seiner Pionierarbeit über die *Deutsche Germanen-Ideologie* indes bereits 1970: „Gobineau und Nietzsche stehen zweifellos am Anfang der rassistisch orientierten Geschichtsdeutung. Sie machen die Schlagworte populär: Rasse, Blutmischung, Herrenmensch..., sie führen das elitäre Rassedenken, den Aristokratismus ein. Richtiger gesagt: nicht sie selbst, sondern die beflissene Schar derer, die ihre Lehren zu gängiger Münze verarbeiten. Mehr noch als im Falle Nietzsches ist dabei die Geschichte der Wirkung Gobineaus eine Geschichte seiner Mißverständnisse.“ (See: *Deutsche Germanen-Ideologie*, 58)

zuzuschreiben. Das war die Ansicht, die im Gefolge Chamberlains⁹⁴ Karriere machte und dazu führte, dass die völkische Bewegung im ersten Jahrzehnt des zwanzigsten Jahrhunderts immer stärker von rassenhygienischen Ideen geprägt wurde⁹⁵. Deren Ausbildung ging auf unheilvolle Weise mit „einem imperialistischen Großraumdenken“ einher, „das alle Völker der Erde zu Satelliten des deutschen Volkes“ erniedrigte⁹⁶. Es waren diese – nicht scharf voneinander zu trennenden⁹⁷ – Modifikationen und Aktualisierungen der Anschauungen Gobineaus⁹⁸, die zu einer Metamorphose der kulturpessimistischen Ausgangslage führten, die man nicht zu fassen bekommt, wenn man sich wie Fritz Stern mit der Feststellung begnügt, das Denken von Lagarde und der ihm folgenden Protagonisten des völkischen Nationalismus sei „Utopie“ geblieben. Mag es auch sein, dass die Utopie es nicht vermochte, das unglückliche Leben der Vereinsamten

-
- 94 Den Prozess der Biologisierung von Gobineaus Konzeption bei Chamberlain beschreibt Lehmann: *Macht der Utopie*, 227ff. Lehmann spricht von einer „missionarische[n] Wendung“, die Chamberlain der „Fabel“ Gobineaus verliehen habe (230). Im gleichen Sinne spricht Hildegard Châtellier von einer „Dynamisierung des Rassenbegriffs“ bei Chamberlain (*Rasse und Religion*, 189ff.), das heißt: einem Umschlagen von Gobineaus Pessimismus in einen Aktivismus, für den Rasse als etwas „zu Schaffendes“ gilt. Vgl. auch Mohler / Weißmann: *Konservative Revolution*, 32f.; See: *Deutsche Germanen-Ideologie*, 59ff.; Large: *Ein Spiegelbild des Meisters?*, 154f.; Merlio: *Kulturkritik um 1900*, 46. Zu Chamberlains Leben und Werk insgesamt vgl. Becker: *Sozialdarwinismus*, 176–228 („Houston Stewart Chamberlain – Rassenmystik und ‚Bayreuther Gedanke‘“).
- 95 Vgl. Breuer: *Die Völkischen*, 112ff.; Hamann / Hermand: *Stilkunst*, 48ff. („Rasse statt Völkerchaos“)
- 96 Hamann / Hermand: *Stilkunst*, 39. Klaus von See spricht von einer „Identifizierung der völkisch-organologischen Ideologie mit der wilhelminischen Weltmachtspolitik“ seit den 1890er Jahren (See: *Freiheit und Gemeinschaft*, 8).
- 97 Im Werk des „Ariosophen“ Guido von List (1848–1919; vgl. *Grundzüge deutscher Wiedergeburt*, 1906; *Die Armanenschaft der Ario-Germanen*, 1908; *Die Bilderschrift der Ario-Germanen*, 1910) gingen alle diese Möglichkeiten, auf Gobineau zu reagieren und ihn vom Pessimismus zu reinigen, eine Einheit ein. Die Konstruktion eines „ario-germanischen“ Uradels, den List die „Armanen“ nannte, und der in der Gegenwart durch einen „Orden“ vertreten werden sollte, ging bei ihm und anderen „Deutschgläubigen“ und „Alldeutschen“ unmittelbar einher mit der Abwertung von Proletariern und Demokraten zu auszurottenden „Ischandala-Rassen“ (vgl. Hamann / Hermand: *Stilkunst*, 50ff.; Schnurbein: *Religion als Kulturkritik*, 87ff.).
- 98 Zur nicht zuletzt auf Richard Wagner zurückgehenden und später, in dessen Gefolge, von Ludwig Schemann (1852–1938) betriebenen Gobineau-Rezeption in Deutschland vgl. Becker: *Sozialdarwinismus*, 30ff., 59ff. Zu Schemann selbst, ohne den „Gobineaus Rassenwerk [...] in Deutschland wohl kaum einen größeren Leserkreis gefunden“ hätte, vgl. Becker, a.a.O., 102–123 („Ludwig Schemann – Verkünder der Rassenlehre“).

zu verwandeln und ihr Beharren im Ressentiment⁹⁹ zu beenden, so ist sie trotzdem geschichtswirksam geworden in einem Maße, das den Begriff des Kulturpessimismus für die Situation um 1900 nicht länger anwendbar erscheinen lässt¹⁰⁰. Im Gegenteil: alles schien möglich; die Zukunft galt als etwas Machbares, dem menschlichen Willen Unterworfenen; sie brauchte bloß ins Werk gesetzt zu werden, wobei die antimodernen Ziele oftmals ganz unverhohlen nur der Entfesselung der modernsten Mittel dienten. Stefan Breuer hat recht, wenn er feststellt:

„Das Klischee vom Kulturpessimismus verdeckt die für die wilhelminische Ära charakteristische Abkehr von pessimistischen Strömungen in weiten Teilen des deutschen Bürgertums und die Konjunktur vitalistischer, lebensbejahender und reformerischer Tendenzen. Das Klischee vom romantischen Antimodernismus verstellt den Blick für die spezifisch modernen Elemente, die sich in diesen Tendenzen finden.“¹⁰¹

Vor diesem Hintergrund betrachtet war, so Breuer, „Zieglers 1903 erschienenenes Buch unzeitgemäß“; „[b]ei weitem die Mehrzahl der Zeitgenossen huldigte dem, was Schopenhauer den ruchlosen Optimismus zu nennen pflegte: einer welt- und lebensbejahenden, aktivistischen, dynamischen, vitalistischen Haltung, die sich in einer unübersehbaren Zahl von Programmen zur Regulierung des Sozialen wie der Politik, der Wirtschaft wie der Kunst, ja selbst des Erbgutes Bahn brach und auf allen nur denkbaren Gebieten zur Organisation, zur Schaffung von Gesellschaften, Vereinen, Verbänden oder Parteien drängte.“¹⁰² Zieglers Unzeitgemäßes – dass er Schopenhauerianer sein und bleiben wollte, und dass alles Dynamische, Vitale und Vitalistische ihm abging – war denn auch der Grund, weshalb er bei Diederichs nicht dauerhaft heimisch werden konnte.

Bereits zur Jahrhundertwende war der Verlag zu *dem* Exponenten der neuen kulturoptimistischen Tendenz geworden:

99 Vgl. Stern: Kulturpessimismus, 3.

100 Besser als bei Stern ist die Verbindung von ideengeschichtlicher und psychologischer Fragestellung gelöst bei: Haß: Militante Pastorale. Das Buch unternimmt auf überzeugende Weise den Versuch einer „Makrophänomenologie der Umbruchsituation“ (11).

101 Breuer: Kulturpessimist, Antimodernist..., 37. Ulrike Haß scheint dagegen das Moment des Antimodernen überzubetonen, findet aber dem häufigen Gebrauch des Wortes zum Trotz eine dialektische Lösung, die Breuers Aufweis der „spezifisch modernen Elemente“ keineswegs widerspricht: „An der Schwelle zum 20. Jahrhundert wirkt sich die abrupte ‚Unvorstellbarkeit‘ des gesellschaftlichen Ganzen wie ein Bildvakuum aus, das die Sozialimaginationen der alten Ordnung dramatisch häuft“ (Haß, a.a.O., 5 [Inhaltsverzeichnis]).

102 Breuer, a.a.O., 42, 40f.

„Als führender Verlag der Neuromantik möchte ich betonen, daß diese nicht mit der Dekadenrichtung in der Literatur zu verwechseln ist. Nicht das Primitive, nicht weltfremde Träumerei bevorzugt die neue Geistesrichtung, sondern nach dem Zeitalter des Spezialistentums, der einseitigen Verstandeskultur, will sie die Welt als etwas Ganzes genießen und betrachten. Indem sie das Weltbild wieder intuitiv faßt, überwindet sie die aus der Verstandeskultur hervorgegangenen Erscheinungen des Materialismus und Naturalismus. Die Romantiker am Anfang des 19. Jahrhunderts bekämpften die kalte Glätte der Antike und glaubten im Mittelalter, zu dem sie Sang und Sage zurückbrachte, eine natürlichere Menschheit zu finden. Wir Modernen aber suchen unsere Ideale in der Zeit, wo die Volkskraft sich in den ungebrochenen Naturen des humanistischen Zeitalters entfaltete.“¹⁰³

Dieses Zitat erhellt präzise das komplexe Verhältnis von Nähe und Distanz, in das Ziegler mit *Das Wesen der Kultur* nicht nur zum übrigen Verlagsprogramm, sondern auch zu Diederichs persönlich trat und treten musste. Auch Ziegler wollte das „Zeitalter des Spezialistentums, der einseitigen Verstandeskultur“ überwinden, wandte sich gegen Materialismus und Naturalismus; auch er versuchte, einen völkischen Standpunkt einzunehmen, ohne in atavistischer Konsequenz die Errungenschaften der Moderne preiszugeben. Von Diederichs' Optimismus aber, es sei jederzeit möglich, „die Welt als etwas Ganzes zu genießen“, von dem Vertrauen, die geforderten Überwindungen seien je schon geleistete, wenn man sich nur dem guten Willen, der Intuition und der Natur überlasse, war Ziegler weit entfernt, und daraus machte er keinen Hehl. Als Diederichs das Schlagwort „Neuromantik“ durch das der „religiösen Kultur“ ersetzte¹⁰⁴, brachte

103 Verlagsprogramm von 1900; zit. n.: Diederichs: *Leben und Werk*, 52. Zur neuromantischen Ausrichtung vgl. Lichtblau: *Der Eugen Diederichs Verlag und die neuromantische Bewegung der Jahrhundertwende*.

104 Vgl. U. Diederichs: *Eugen Diederichs*, 55f. – „Die Religionsfrage“, so schreiben Uwe Puschner, Walter Schmitz und Justus H. Ulbricht im Vorwort zum von ihnen herausgegebenen *Handbuch zur „Völkischen Bewegung“ 1871–1918*, „bildet [...] gleichsam den archimedischen Punkt der völkischen Ideologie und ist insbesondere die zentrale Voraussetzung für die völkische Erneuerung.“ (XIX) Dass hier gleichsam der Grund für Diederichs' Interesse an „religiöser Kultur“ zu suchen ist, wird man auch dann behaupten dürfen, wenn man Ulbricht zustimmt, der Diederichs' Distanz zu bestimmten extremeren Ausprägungsformen völkischer Religiosität, wenn auch nicht zur völkischen Ideologie insgesamt, betont (Ulbricht: „...in einer gottfremden, prophetenlosen Zeit...“, 10f.). Ulbricht bezeichnet die Form, in der Religion im Diederichs Verlag zur Geltung gekommen ist, sowie Diederichs' eigenes religiöses Bewusstsein zu recht als „Intellektuellen-Religion“; vgl. den Aufsatz: „Wider das Katzenjammergefühl der Entwurzelung“. Zum Begriff der Intellektuellen-Religion vgl. ders.: *Intellektuellenreligion* (Art.), sowie, den Begriff allererst prägend, Kip-

er Ziegler gegenüber den Wunsch zum Ausdruck, sich darüber auszutauschen¹⁰⁵:

„Es steckt darin eigentlich nur Erlebtes. Ich meine doch, daß man Religion ohne den Stachel des Welt-Zerfallenseins haben kann, aus dem Gefühl heraus, dem Rhythmus seines Wesens zu leben und diesen Rhythmus in den Erscheinungen der Welt wiederzufinden. Ich glaube auch, daß Giordano Bruno z. B. auf diesem Wege zu seiner Religion gekommen ist.“

Ziegler war zu der Zeit begeisterter Bruno-Leser und hatte vorgeschlagen, Brunos *Über die Freiheit* neu herauszugeben¹⁰⁶. Weiter heißt es in dem Brief:

„Es würde mich [...] gelegentlich [...] interessieren, ob Sie sich persönlich in Ihren Anlagen bedingt fühlen durch die überkommenen Eigenschaften Ihrer Vorfahren, oder ob Sie sich als ein auf freiem Willen beruhendes, subjektiv geistiges Wesen fühlen. Ich meine immer, ein Genie müßte in dem inneren Drange, sich zu gestalten, sich so stark fühlen, daß es gar nicht empfindet, daß ihm vererbte Beschränkungen seiner Anlagen auferlegt sind.“

Diederichs war offenbar enttäuscht davon, dass Ziegler als „das kommende philosophische Genie Deutschlands“¹⁰⁷ nicht zugleich ein vitaler Kraftmensch war, und er ließ in dem Ausdruck, den er seiner Enttäuschung verlieh, einiges an Sensibilität vermissen. Wie sehr Ziegler „persönlich in seinen Anlagen bedingt“ war, sollte sich wenige Jahre später in aller Deut-

penberg: Intellektuellen-Religion [1989]. Der Sache nach hat bereits der frühverstorbene Schriftsteller Carl Christian Bry (1892–1926) die 1924 von ihm kritisierten „verkappten Religionen“ als Intellektuellenreligionen beschrieben: „Alle verkappten Religionen sind nicht nur Monomanie, sie wollen zu gleicher Zeit auch allumfassende Gedanken sein.“ (Bry: Verkappte Religionen, 25) Den simulativen und surrogathaften Aspekt – „daß völkisches Denken immer so etwas wie Religionsersatz ist“ – betont See: Freiheit und Gemeinschaft, 146.

105 Brief v. 3. November 1903; zit. n.: Diederichs: Leben und Werk, 90f. Im Verlagsprospekt *Religiöse Kultur* vom Herbst 1903 fordert Diederichs, scheinbar ganz im Sinne Zieglers, die „Steigerung ästhetischer zu religiöser Kultur“ (zit. n. Werner: Moderne in der Provinz, 132). Es bleibt aber nicht nur offen, auf welche Weise die „Überbietung des Ästhetischen durch das Religiöse“ (so Werner, a.a.O.) vollzogen werden soll, sondern auch, ob es sich überhaupt um eine Überbietung handelt, oder ob Diederichs die „Steigerung“ nicht, ohne das Problem weiter zu reflektieren, als Steigerung der Intensität des Ästhetischen selbst gedacht hat: das Ästhetische als absoluter und *insoweit* religiöser Wert.

106 Vgl. Diederichs: Leben und Werk, 89 (Brief an Erich Kircher v. 28. Oktober 1903).

107 Vgl. Graf: Laboratorium, 280.

lichkeit zeigen, als dieselbe Hüfttuberkulose bei ihm ausbrach, an der sein Vater so früh gestorben war. Von klein auf war seine Gesundheit eine schwache gewesen. Als weitere „Bedingung“ familiärer Art kam hinzu, dass er die ihn umsorgende Mutter, der er einerseits, zumal als Einzelkind, in großer Liebe zugetan war, zunehmend als Belastung empfinden musste, weil sie das Liebesverhältnis zu der zwei Jahre älteren Johanna Keim, seiner späteren Frau, zu hintertreiben versuchte¹⁰⁸. Ziegler nahm nichts leicht, wie auch die Briefe zeigen, die er seinem besten Freund Hofer geschrieben hat. Dauernd geht es ihm „miserabel“, besonders vor dem badi-schen Winter graut ihm, er denkt daran, es Hofer nachzutun und längere Zeit ins Ausland zu gehen, sobald die Dissertation unter Dach und Fach ist¹⁰⁹.

In solcher Stimmung traf ihn der Brief von Diederichs, und seine – leider wohl nicht erhaltene¹¹⁰ – Antwort muss dementsprechend ausgefallen sein. Diederichs jedenfalls ist entsetzt:

„Ich wäre wirklich recht traurig, wenn Sie dem Schöpferischen so fremd wie bisher gegenüber stehen blieben. Wo bleibt da der Geist des Griechentums? Sie sind ja in Ihrem Brief der vollkommene Nirwana-Anbeter! Darin werden wir uns stets gegenüberstehen, daß ich jeden Pessimismus ablehne und die Religion aus einem Glücksgefühl ableite, aus dem Dionysischen. Der Schaffende hat eigentlich gar keine Religion nötig, denn er lebt sie instinktiv.“¹¹¹

Das „Schöpferische“, der „Schaffende“ – der Diederichs Verlag sollte nach dem Willen seines Gründers ein, wenn nicht *der* Verlag der „Kulturschaffenden“ im emphatischen Sinne sein, jene Kultur begründend, die die Vorherrschaft der verhassten westlichen Zivilisation im deutschen Reich ablösen, und die als religiöse Kultur die entzauberte Gegenwart in ein Zeitalter der neuen Weltfrömmigkeit verwandeln würde. Religion: das war für Diederichs nämlich nichts anderes als eine jederzeit herstellbare pantheistische Weltfrömmigkeit. Ziegler hingegen glaubte, obwohl das von Diederichs formulierte Ziel einer „religiösen Kultur“ auch seines war, an nichts weniger als an die Möglichkeit solcher Planung und Herstellung. Was sollte bloßer „Kulturwille“ bewirken, wenn es in der Kulturkrise der Gegen-

108 Zu Johanna Keim vgl. Schneider-Fassbaender: Leopold Ziegler, 18ff.; über Zieglers enge Bindung zur Mutter und den Konflikt mit ihr vgl. dies., a.a.O., 13ff.

109 Vgl. Ziegler / Hofer: Briefwechsel, 31, 37f.

110 Schneider-Fassbaender (Leopold Zieglers Verwandte und Freunde, 19) gibt an, Nachfrage beim Verlag habe ergeben, dass Zieglers Briefe an Diederichs im Zweiten Weltkrieg vernichtet worden sind.

111 Dieses und die folgenden Zitate: Brief v. 11. November 1903; zit. n. Diederichs: Leben und Werk, 91f.

wart überhaupt nichts gab, an das sich anzuknüpfen lohnte, und das eine auch nur halbwegs positive Bewertung zuließ? Ja, auch den inflationär gebrauchten Kulturbegriff selbst sah Ziegler auf unsicheren Füßen stehen; eben deshalb hatte er ja „das Wesen“ der Kultur zu bestimmen versucht, in Opposition zu den Debatten der Gegenwart, die das Wort als Kampf-begriff gebrauchten, ohne es auf die Tragfähigkeit seiner Fundamente hin zu befragen. „Es gibt nicht leicht“, heißt es am Anfang von Zieglers Buch, „einen viel gebrauchten Begriff, der so vieldeutig und so wenig gedeutet wäre, als denjenigen der Kultur.“ (1903a, 7)

Diederichs musste solche Skepsis, die er anfangs zu übersehen sich angestrengt haben mochte, zunehmend als eigentümliche „Begrenztheit“ von Zieglers Charakter wahrnehmen; Ziegler könne „nicht über den Pessimismus hinauskommen [...], den Schopenhauer festgelegt hat“, und gleiche darin seinem Meister Hartmann. Diesen hatte Diederichs gerade erst in Berlin besucht¹¹² – „eine kleine Enttäuschung“, wie es in dem Brief an Ziegler heißt. Er, Diederichs, habe „das Unkünstlerische“ in Hartmanns Wesen „sehr empfunden“. Was Ziegler vor allem treffen musste, war, dass sein Verleger sich auch des ursprünglichen, lobenden Urteils über *Das Wesen der Kultur* jetzt nicht mehr sicher war. Er habe „das, was Sie sich unter Gottmenschentum vorstellen“, „doch wohl etwas falsch aufgefaßt“:

„Es widerspricht dem Innersten meines Wesens, mir unter einem Gottmenschen einen solchen Menschen vorzustellen, der Gott und die Ewigkeit nur jenseits der Unrast des Lebens zu finden glaubt und in diesem Gedanken sich Gott nahe fühlt. Gott ist für mich nirgends anders als in dem Leben selbst, in dem Vergeistigungs- und Individualisierungsprinzip, das dasselbe durchzieht und das meine innerste Lebenserfahrung ist. [...] Nicht Erkenntnis, sondern Erleben des Rhythmus. In der Individualität wird der Weltgeist schöpferisch und vollbringt den Sinn des Ganzen.“

Modellhaft nimmt diese Meinungsverschiedenheit, wie auch jene mit Drews, einen Vorwurf vorweg, dem Ziegler in seinem Leben immer wieder begegnen wird: den Vorwurf des Passiven, Lebens- und Weltfremden, bloß Erkenntnismäßigen. Das weitgehend zurückgezogene, kontemplative Leben, das Ziegler später führen sollte – es bahnte sich schon in seiner frühen und frühesten Zeit an, und die Konflikte, die nicht auf sich warten ließen, halfen ihm, die Kraft zu sammeln und die Haltung zu schärfen, die es ihm ermöglichen sollten, seine Lebensvision allen Widerständen zum Trotz durchzusetzen. Die wichtigste Stütze hierbei war und blieb Johanna Keim: nicht nur Geliebte und spätere Ehefrau, sondern – ihrerseits unter

112 Vgl. Diederichs: Leben und Werk, 88.

einem dominanten Vater leidend, der von dem schwächlichen, lebensunächtigen Ziegler nicht viel hielt – durchaus auch Komplizin in dem Unternehmen der Abschottung gegen eine fast durchweg als feindlich wahrgenommene Umwelt¹¹³. Gemeinsam konnte man es wagen, sich einen Kosmos einzurichten, in dem es sich trotzdem lohnte, zu existieren.

Was Diederichs entging, war die tief gegründete Einheit von Zieglers persönlicher Neigung zum Eremitendasein und seiner kulturpessimistischen Sichtweise. Gewiss gab es Gründe, anzunehmen, letztere sei lediglich Apologie subjektiver Schwächen und „Begrenztheiten“. Begibt man sich jedoch auf die Ebene der Texte, die Ziegler geschrieben hat, und nimmt man ernst, dass es eine Ebene der Sachlichkeit gibt, für die es keine Rolle spielt, aus welchen Gründen ein Gedanke gedacht wird, so ergibt sich das umgekehrte Bild: dass Zieglers Eigenarten es ihm schon in jungen Jahren ermöglichten, Erkenntnisse zu gewinnen, die „lebenstüchtigeren“ Personen verschlossen bleiben mussten. Zu diesen Erkenntnissen gehört, was als der erste, von Schopenhauer und Schelling herkommende „Grundgedanke“ Zieglers beschrieben werden muss, in dem die verschiedenen Elemente seines Denkens synthetisch zusammenfließen: das „Selbst“ als Umkehrung, Metanoia, des bloßen „Ich“. In diesem Sinne bezeichnet bereits die *Metaphysik des Tragischen*, lange vor Zieglers Begegnung mit Franz von Baader, „die Verneinung des cogito ergo sum“ als „[d]as erste und wichtigste Postulat alles Tragischen“ (1902a, 64)¹¹⁴, und heißt es in *Das Wesen der Kultur*, Zweck der Wissenschaft sei nicht das „Ich“ des Menschen als „in sich abgeschlossenes, besonderes und fensterloses Bewusstsein“, sondern das „Selbst“, das als unbewusstes „den Zusammenhang mit dem absoluten Geiste bewahrt“ (1903a, 102f.).

Schneider-Fassbaender teilt mit, Ziegler habe den Bruch mit Diederichs später bereut und die Schuld bei sich und der eigenen Unreife gesehen. „Er meinte, er hätte wohl nie diese Verleger-Odyssee durchlaufen müssen, wenn er damals besser beraten gewesen wäre.“¹¹⁵ Betrachtet man jedoch die konkrete Situation der Jahre 1903 bis 1905 – Zieglers eigene und die des Verlags –, so erscheint der Bruch unvermeidlich. Diederichs versuchte, seinen Schützling gegen dessen besseres theoretisches Gewissen auf eine programmatische Ausrichtung einzuschwören, die sich immer deutlicher an Lagarde und Langbehn, den beiden Ikonen des völkischen Nationalismus, orientierte¹¹⁶. Das mögen „zuerst nur vereinzelte Akzente

113 Vgl. Ziegler / Hofer: Briefwechsel, 37, 74, 79f.

114 Zu diesem Zeitpunkt ist Schelling die Quelle; vgl. 1902e, 50ff.

115 Schneider-Fassbaender: Leopold Zieglers Verwandte und Freunde, 19.

116 Für diese Ausrichtung stand vor allem das Werk des evangelischen Pfarrers Arthur Bonus (1864–1941) ein, „den Diederichs als seinen eigentlichen Hausphilosophen empfand“ (Hamann / Hermand: Stilkunst um 1900, 136). Spätestens 1914 „war er zum bedeutendsten Theologen des Eugen Diederichs Verlags auf-

in einem ästhetisch wie weltanschaulich beeindruckend breit angelegten Verlagsprofil¹¹⁷ gewesen sein, und es ist möglich, dass auch der spätere Ziegler nicht fehl am Platz gewesen wäre in einem Verlag, dessen Ausrichtung „[b]eständig [...] zwischen einem universalistischen Blick auf das Eigenrecht aller Kulturen der Welt im Sinne Johann Gottfried Herders und einer germanischen Kulturhegemonie“ schwankte, „für die Paul de Lagarde als Stichwortgeber diente“¹¹⁸. Wenn aber etwas den Unwillen des ansonsten toleranten und großherzigen Diederichs erregen musste, dann war es Zieglers Festhalten am Primat der „bloßen“ Theorie über die Praxis, der Erkenntnis über das Leben und Erleben – die Einsicht, dass jeder Zweck, jede Arbeit, jede praktische Veränderung der „vorausfolgenden Erkenntnis“ bedarf (1903a, 13f.).

Dass auch die reine Theorie in sich praktischen Zwecken dient, dass gerade die nichts als sich selbst realisierende Erkenntnis möglicherweise viel nachhaltigere Verwandlungen zu zeitigen vermag, als der Sprung in das Leben, von dem sie sich, um ihm zu dienen, freihalten muss – das alles hätte den philosophisch unbegabten Diederichs wohl auch dann nicht eines Besseren belehrt, wenn der junge Ziegler es präziser zu formulieren gewusst hätte. Und doch war auch er, Ziegler, mit Schelling davon überzeugt, dass es „der große Irrtum Hegels“ gewesen war, „aus dem Denken selbst, aus dem absolut logischen Sein den ganzen unerschöpflichen Inhalt des erfahrenen Daseins entwickeln“ zu wollen. „Das logische Denken Hegels als Absolutes kann selbst nie mehr geben als es selbst ist: bloß Denkend-Sein, aber kein Wirklich-Sein, keine Welt, kein zeitliches Werden: keine Natur.“ (1902e, 56)

gestiegen“ (Fehlberg: Protestantismus und Nationaler Sozialismus, 53 [„Arthur Bonus (1864–1941)“]; „selten hat es einen untheologischeren Theologen gegeben als ihn“, hieß es 1941 in einem Nachruf in der *Christlichen Welt* (zit. n. Fehlberg, a.a.O., 56). Unter Lagardes Einfluss hatte Bonus die *Germanisierung des Christentums* gefordert, wie auch der Titel eines 1911 veröffentlichten Buches lautet, an dessen Anfang es heißt: „Die Gottheit will geschaffen, nicht für wahr gehalten werden.“ (Bonus: Zur Germanisierung des Christentums, 3; vgl. ders.: Die Religion als Schöpfung) Antichristliche Germanenreligion oder Germanisierung des Christentums: das waren innerhalb des völkischen Diskurses zwei Positionen, zwischen denen, so unvereinbar sie zu sein scheinen, zahlreiche Übergänge und Vermittlungsversuche existierten. Zur Germanienchwärmerie im allgemeinen vgl. Hermand: Der Schein des schönen Lebens, 39–54: „Germania germanicissima. Zum präfaschistischen Arierkult um 1900“; zur Germanisierung des Christentums, deren Propagandisten zum Teil so weit gingen, Jesus selbst zum „Arier“ zu erklären, vgl. Lächele: Germanisierung des Christentums.

117 Ulbricht: „Meine Seele sehnt sich...“, 339.

118 Hübing: Verlagsgeschichte als Kulturgeschichte, 11.

Im März 1904 zogen Eugen Diederichs und sein immer erfolgreicher werdender Verlag von Leipzig nach Jena um¹¹⁹. Damit wurde die Stadt endgültig zu einem „intellektuellen Kräftefeld“¹²⁰ und einer Schlüsselstadt des deutschen Aufbruchs in die kulturelle Moderne. Es dürfte Diederichs gewesen sein, der Ziegler nach dem Heidelberger Debakel dazu ermutigte, von Karlsruhe aus in Jena bei dem damals berühmten Neuidealisten Rudolf Eucken (1846–1926) zu promovieren¹²¹. Neben der Philosophie waren Nationalökonomie und Biologie die Fächer, in denen Ziegler am 3. Juni 1905 von Julius Piersdorff und Ernst Haeckel geprüft wurde.

Von dem Selbstbewusstsein, mit dem Diederichs in Jena auftrat¹²², legt der im November 1904 erschienene, mit einer Titelzeichnung von Hans Thoma versehene Gesamtkatalog Zeugnis ab, in dem der Verleger behauptete, es handle sich nicht um ein „bloßes Verlagsverzeichnis“, sondern um ein „Kampfbuch für die neue deutsche Literatur“, und um eine „Abrechnung über geleistete Arbeit“ so sehr wie um ein „Bekenntnis zukünftigen Wollens“¹²³. Diederichs präsentierte sein Programm in zwölf Kategorien¹²⁴. Dass Ziegler einen Einleitungstext zu der Kategorie „Philosophische Kultur der Neuzeit“ beisteuern durfte¹²⁵, beweist, wieviel Diederichs anfangs von ihm hielt und mehr noch für die Zukunft erwartete. Allerdings wurde die „Philosophische Kultur“, neben Ziegler selbst, nur von wenigen anderen Autoren wie Hegel, Maeterlinck, Heinrich Gomperz und dem Giordano Bruno-Herausgeber Ludwig Kuhlenbeck repräsentiert¹²⁶. Diederichs hatte nicht vor, dem Philosophischen allzu große Bedeutung im Gesamtspektrum des Verlagsprogramms beizumessen¹²⁷.

119 Vgl. U. Diederichs: Eugen Diederichs, 71f.; Werner: Erneuerung des Lebens, 224; sowie v. a. dies.: Moderne in der Provinz, 63ff. („Der Verleger als kultureller Reichsgründer: Eugen Diederichs in Jena“)

120 Vgl. Werner: Moderne in der Provinz, 39ff.

121 Vgl. Diederichs' Brief an Ziegler vom 25. Februar 1904: Eucken sei „doch ein rechter Phrasemensch“, der von „Kultur“ im Sinne Zieglers keine Ahnung habe. Aber er, Diederichs, werde sich „das Vergnügen machen, ihn persönlich auf Ihr Buch zu stippen“ (zit. n. Werner, a.a.O., 76).

122 Vgl. U. Diederichs, a.a.O., 79.

123 Vgl. Meyer: Der Verlagsgründer..., 42.

124 Griechische Kultur, Renaissance/Romanische Kultur, Deutsche Mystik, Deutscher Humanismus, Romantik, Philosophische Kultur der Neuzeit, Friedrichshagener Kreis, Religiöse Kultur, Sozialer Organismus und Rasse, Künstlerische Kultur, Schöne Literatur und Kultur des Buches; vgl. Werner: Moderne in der Provinz, 72.

125 Vgl. U. Diederichs, a.a.O., 78.

126 Vgl. Meyer, a.a.O., 42; Heidler: Der Verleger Eugen Diederichs..., 323.

127 Zudem wurde er von den Vertretern der akademischen Philosophie eher gemieden. Sogar Eucken, der in gutem Kontakt stand und zeitweise als Berater funktionierte, veröffentlichte lieber in anderen Verlagen. Diederichs stand wohl „zu eindeutig auf der Seite der ‚modernen‘ Philosophie jenseits der Institutionen

Als 1905 Zieglers Dissertation *Der abendländische Rationalismus und der Eros* erschien, war Diederichs' Interesse an weiterer Zusammenarbeit bereits erloschen, und es blieb das letzte Buch des Philosophen für den Verlag. Wohl zurecht interpretiert Breuer eine Aussage aus dem Verlagskatalog von 1908 als „unmißverständliche Trennlinie“ gegen den ehemaligen Verlagsautor:

„In der Philosophie findet die Theorie des Pessimismus ebensowenig Interessenten wie der theoretische Idealismus oder die Frage nach der Existenz eines persönlichen Gottes.“¹²⁸

Aber nicht nur das: in dem Prospekt forderte Diederichs den „resoluten Verzicht“ auf jede Form von „jüdisch-transzendentaler Spekulation“¹²⁹ – womit jede ins Theologische ausgreifende Philosophie, die nicht auf den völkischen Pantheismus sich verpflichtete, als „jüdisch“ gebrandmarkt war. Interessanterweise veröffentlichte Martin Buber in demselben Jahr 1908 seine *Ekstatischen Konfessionen* bei Diederichs – eine Auswahl von mystischen Zeugnissen aus verschiedenen Zeiten, Religionen und Kulturen. Diese Zeugnisse entsprachen dem, was Diederichs sich unter „lebendiger Religion“ und einem reinen „Diesseitiglauben“ vorstellte, und Buber besaß Selbstverleugnungskraft genug, über die Invektiven des Verlegers gegen „das Jüdische“ hinwegzusehen¹³⁰.

Zur selben Zeit stießen, durch Eucken vermittelt, Philosophen zum Verlag, die die vakant gewordene Position Zieglers einzunehmen begannen und besser dem gerecht wurden, was Diederichs sich unter einem Zusammenwirken von Philosophie und „schöpferischer Kultur“ vorstellte. Max Scheler und Herman Nohl traten in den Jenaer Kreis ein, Karl Joël veröffentlichte seine Vorlesung *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik* bei Diederichs, der französische Neuidealist Émile Boutroux die deutsche Übersetzung seiner Schrift *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie*. Über Scheler und Boutroux lernte Diederichs auch Henri Bergson kennen und sollte ihn „zu dem Baumeister einer gesamteuropäischen schöpferischen Kultur“ erklären, „zum epochalen Erfinder einer ‚philosophischen Mystik‘, der die entscheidenden philosophischen Ideen, den Vorrang der Intuition vor der Ratio, der ganzheitlichen ‚Schau‘ vor der Analyse, formuliert habe“¹³¹. Zum größten buch-

und des akademischen Regelkanons“, die von ihm verlegten Bücher waren „zu wenig gediegen-professoral, zu febril-schwärmerisch und unberechenbar“ (Beßlich: Wege in den „Kulturkrieg“, 48; vgl. Werner: Moderne in der Provinz, 108f.).

128 Zit. n. Breuer: Kulturpessimist, Antimodernist..., 44.

129 Zit. n. Ulbricht: „Theologie deutsch“, 164.

130 Vgl. die Briefe von Buber an Diederichs in: Diederichs: Selbstzeugnisse, 165ff.

131 Graf: Laboratorium, 281.

händlerischen Erfolg jener Jahre wurde 1909 die Schrift *Die Christusmythe* von Arthur Drews, der ironischerweise erst über Ziegler zum Verlag gestoßen war¹³² und zunächst 1905 eine wenig beachtete Auswahl aus Hegels Religionsphilosophie bei Diederichs herausgegeben hatte.

Die Neuherausgabe von Schriften aus dem Bereich der „religiösen Kultur“ war für den Verleger immer wichtiger geworden, seit er 1902 mit einem Band Meister Eckhart *den* Mystiker und religiösen Genius der Deutschen schlechthin präsentiert hatte, der keine Jenseitsreligion, sondern einen reinen Diesseitsglauben gelehrt habe¹³³. Auch Ziegler wurde in das Projekt der Neuauflagen eingebunden, konnte sich jedoch nicht mit Diederichs auf einen Titel einigen¹³⁴. Immerhin wirkte er beratend an dem 1905 von Max Riess herausgegebenen Fichte-Band *Das Evangelium der Freiheit* mit¹³⁵.

Diederichs scheint eine Zeit lang mit dem Gedanken gespielt zu haben, Ziegler zu seinem philosophischen Berater und Lektor zu machen. Dass sein Autor in der Korrespondenz nicht die beste Figur machte und „sich als ein schwieriger Mensch“ erwies, „vor dessen Urteil die gesamte moderne philosophische Produktion des Verlags nicht standhielt“¹³⁶,

132 Vgl. Drews / Hartmann, Briefwechsel, 350ff.

133 Vgl. Graf: Laboratorium, 259ff. – Laut Meike G. Werner wurde Religion von Diederichs „als einheitstiftendes, kulturgeneratives Kraftzentrum nicht so sehr gegen die moderne (Natur-)Wissenschaft, den Historismus und Rationalismus ins Feld geführt“, sondern „übernahm [...] die Funktion einer neuen ‚master narrative‘, einer die durch die (Natur-)Wissenschaften erzeugten Differenzierungen übersteigenden Potenz“ (Werner: *Moderne in der Provinz*, 133). Kippenberg dagegen betont den anti-rationalistischen Charakter der „Religion als Selbst-Erleben“ im Zuge einer personalistischen Revolte gegen eben jene Differenzierungen (Kippenberg: *Entdeckung der Religionsgeschichte*, 244ff.)

134 Vgl. Diederichs: *Leben und Werk*, 69, 72, 89.

135 Vgl. Heidler: *Der Verleger Eugen Diederichs...*, 324.

136 Heidler, a.a.O., 325. Diederichs scheint die Kritiken und Invektiven Zieglers freimütig an die betreffenden Autoren weitergeleitet zu haben. Exemplarisch ein Brief von Samuel Lublinski an Eugen Diederichs v. 23. August 1904 (zit. n. Diederichs: *Selbstzeugnisse*, 149f.): „Der Brief von Ziegler ist ein einziges großes Mißverständnis. Ich soll dem Religiösen verbieten, von seinem Erlebnis zu sagen? Und dabei weise ich doch gerade auf die Sprache der Symbole hin, verlange eine neue Mythologie – das ist mir die Sprache des inneren Erlebnisses. Freilich verbiete ich, diese Symbole für Realitäten im wortwörtlichen Sinne eines Dogmas zu nehmen. Ich soll die Aktivität aus der Religion verbannen wollen? Dabei sind nur die ganz Starken Religiöse par excellence. War Luther etwa keine aktive Natur? Dann weiter: ich soll nicht die Fruchtbarkeit der Religion für das Leben kennen? Dabei erkläre ich ausdrücklich, daß das ganze Leben in Kunst Wissenschaft Kultur Ethik erstarren würde, wenn dieses Zentralfeuer erlöscht. Allerdings betone ich mit gleicher Energie, daß Religion dennoch etwas anderes ist als Ethik oder Kultur oder Kunst. Sollte hier zwischen mir und Ziegler ein prinzipieller Gegensatz sein? Es scheint so, doch ich will

musste jedoch dazu beitragen, dass Diederichs' Misstrauen schließlich überhand nahm. Nach dem Bruch von 1905 und der schweren Krankheit, die ihn 1907/08 heimsuchte, soll Ziegler 1909 noch einmal beim Verlag vorstellig geworden und abgelehnt worden sein¹³⁷. *Das Weltbild Hartmanns*, die Abrechnung mit der Philosophie des einstigen Erweckers und Meisters, erschien ein Jahr später im kleinen Leipziger Fritz Eckhardt Verlag. Damit hatte Zieglers „Verlagsodyssee“ begonnen.

3. Antisemitismus, völkischer Nationalismus, „Deutsche Bewegung“

„Der Zugriff Diederichs' und seiner Verlagsautoren und -autorinnen auf die Moderne erfolgte [...] im Gestus ihrer Dynamisierung, nicht kulturpessimistischer Welt- oder Gegenwartsablehnung.“¹³⁸ Paradoxerweise war es gerade solche Dynamisierung, in deren Geist dazu aufgerufen werden konnte, gegen den irgendwie als „schicksalhaft“ geahnten Verlust des Ganzen dennoch das Verlorene als Unverlierbares zu beschwören¹³⁹. Der Begriff des „Neuidealismus“ bringt diese Paradoxie zum Ausdruck; „[d]ie Neubelebung der Religion“, so Eucken, der berühmteste Vertreter dieser Richtung, „bildet das kräftigste Zeugnis für ein Wiederaufsteigen der Probleme des inneren Menschen“¹⁴⁰. Die Angst vor dem Verlust der Seele, vor

mich darüber erst äußern, wenn ich sein an sich sehr interessantes Buch zu Ende gelesen haben werde.“ Lublinski hatte 1904 – allerdings noch nicht im Diederichs Verlag, wo er erst ab 1907 publizierte – seine *Bilanz der Moderne* und eine religionsphilosophische Schrift *Vom unbekanntem Gott* veröffentlicht. Auf letztere scheint Zieglers Brief sich bezogen zu haben, wobei es bezeichnend ist und, von der „Negativität“ im Persönlichen abgesehen, den festen Halt in seinen Überzeugungen, in dem kraft Erkenntnis von ihm für richtig gehaltenen Sachlichen beglaubigt, dass er dem Projekt einer „neuen Mythologie“ und der Entgegensetzung von „Symbol“ und „Realität“ unter dem Primat des ersteren offenbar nicht viel abgewinnen kann.

137 Heidler, a.a.O., 325 (Anm. 496).

138 Werner: *Moderne in der Provinz*, 73.

139 Dass es seit jeher den Typus eines „konservativen Aktivismus“ gegeben hat, zeigt Kondylis: *Konservativismus*, 102ff. – Unter den Vorzeichen der Moderne musste solcher Aktivismus indes mit dem unwiderruflichen Niedergang dessen enden, was aktiviert werden sollte.

140 Eucken: *Der innere Mensch*, 44; vgl. Kippenberg: *Entdeckung der Religionsgeschichte*, 244. Zum Neuidealismus Euckens vgl. Graf: *Die Positivität des Geistigen*; Beßlich: *Wege in den „Kulturkrieg“*, 45–118 („Epigone des Idealismus‘ oder ‚moderner Philosoph‘? Rudolf Eucken zwischen wissenschaftlicher Nostalgie und literarischem Prophetentum“). Zur neuidealistischen Reaktion im allgemeinen vgl. Hamann / Hermand: *Stilkunst um 1900*, 77–101 („Idealismus