

Wolfgang Braungart (Hrsg.)  
**Stefan George und die Religion**

**Untersuchungen  
zur deutschen  
Literaturgeschichte**

—

**Band 147**

# **Stefan George und die Religion**



Herausgegeben von  
Wolfgang Braungart

**DE GRUYTER**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Fritz Thyssen Stiftung.

ISBN 978-3-11-044006-5

e-ISBN (PDF) 978-3-11-043590-0

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-043410-1

ISSN 0083-4564

**Library of Congress Cataloging-in-Publication Data**

A CIP catalogue record for this book has been applied for at the Library of Congress.

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

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

© 2015 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

☼ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

# Inhalt

## **Vorwort und Übersicht über die Beiträge — VII**

*Wolfgang Braungart*

### **Romantische Mythopoesie, Georges Mythopoesie — 1**

Oder: Kann man Mythen machen? Zur Einführung

*Jürgen Brokoff*

### **Prophetie und Erlösung in Stefan Georges Lyrik nach 1900 — 27**

*Lothar van Laak*

### **Maximin als religiöses Medium — 42**

*Georg Dörr*

### **Stefan Georges neopagane Maximin-Religion — 52**

Bricolage und intramundane Eschatologie

*Uwe Spörl*

### **Gottlose Mystik und Georges poetische Religion — 80**

Zwei Arten ästhetischer Religiosität in und mit der Literatur um 1900

*Jan Stottmeister*

### **„Richtlinien“ gegen Rudolf Steiner — 98**

Theosophie-Kritik als Wissenschaftskritik im George-Kreis um 1910

*Wouter J. Hanegraaff*

### **Freeing the Ancient Wisdom from Catholic Crusts — 113**

Stefan George and Incognito Paganism

*Justus H. Ulbricht*

### **Apollo lehnt geheim an Baldur. Oder: Der Dichter ruft die Götter auf — 126**

Neopagane Kontexte von „Weihe[n]stefans“ Religiosität

*Uwe Puschner*

### **Rasse und Religion — 145**

Die Ideologie arteigener Religionsentwürfe

*Christoph Auffarth*

**Das ‚Dritte Reich‘ – das ‚Geheime Deutschland‘ — 157**

Stefan George im Kontext. Thesen

*Richard Faber*

**Der Ästhetizist Algabal, der politisch-religiöse Dichter Stefan George und das Problem seines Präfaschismus — 175**

*Almut-Barbara Renger*

**Die Konjunktur des Meisters — 197**

Stefan George im Spiegel religions- und wissenssoziologischer Studien seiner Zeit

*Volkhard Krech*

**Wo „Rausch und Helle“ eins werden — 222**

Stefan Georges Kunstreligion im Lichte von Georg Simmels Religionstheorie

*Bertram Schefold*

**Götter sehen? – Einführung zu Martin Mosebachs Vortrag — 234**

*Martin Mosebach*

**Stefan Georges Religion — 241**

**Anschriften der Beiträger — 254**

# Vorwort und Übersicht über die Beiträge

Welche große Bedeutung das Religionsproblem, wie ich es vereinfachend einmal nennen möchte – denn es *ist* ein Problem –, für die Moderne und auch für die ästhetische Moderne hat, findet seit einiger Zeit wieder neue Aufmerksamkeit in der geistes- und sozialwissenschaftlichen Forschung allgemein und auch in der George-Forschung. Immer deutlicher nimmt man wahr, dass Stefan George und sein Kreis keineswegs einen merkwürdigen religiösen ‚Sonderweg‘ gehen, sondern dass sie kontextualisiert werden können, ja müssen. Das verlangt, das gesamte religiöse Feld um 1900 in den Blick zu nehmen, die vielen konkurrierenden Formen von Religiosität und Entwürfe von Religion.

Seit jeher gibt es Religion nur im Plural. Für die Moderne gilt das jedoch in ganz besonderer Weise. Schon in den reformatorischen Jahrzehnten öffnet sich das religiöse Feld stark. Sich für das 19. und 20. Jahrhundert allein auf christliche, kirchlich verfasste, konfessionell interpretierte Religion zu konzentrieren, ist nicht genug, erst recht nicht, wenn man das große Thema ‚Religion und *die Künste* in der Moderne‘ angemessen und differenziert diskutieren möchte. Von ‚neo-‘ und ‚para-‘ oder ‚pseudo-religiös‘ zu sprechen, wie es immer wieder geschieht, scheint in geschichtlicher Hinsicht nicht sinnvoll, weil man damit impliziert, zwischen ‚eigentlicher‘ und ‚uneigentlicher‘ Religion unterscheiden zu wollen. Zwar wurde ‚Georges Religion‘ schon in den 1930er Jahren von der Forschung angesprochen;<sup>1</sup> und das geschieht seither immer wieder. Aber durch die neuere kulturhistorische, religionssoziologische und religionsgeschichtliche Forschung wurden geschichtswissenschaftliche und theoretisch-methodische Grundlagen geschaffen, die auch die George-Forschung von heute nicht ignorieren kann.

Nach der weit ausgreifenden Binger George-Tagung von 1998, die sich „Werk und Wirkung seit dem ‚Siebenten Ring‘“ zugewandt hat,<sup>2</sup> schien es also angebracht, sich einmal spezifischer mit der Frage der Religion bei George zu befassen. Auch hier hieße es vielleicht besser und offener: ‚Stefan George und *die religiösen Tendenzen* um 1900‘. Der vorliegende Band dokumentiert nun (mit Ausnahme der Studien von Almut-Barbara Renger und Uwe Puschner) die

---

<sup>1</sup> Vgl. etwa: Wolfgang Heybey: *Glaube und Geschichte im Werk Stefan Georges*, Stuttgart 1935 (= *Religion und Geschichte* 3).

<sup>2</sup> Vgl. Stefan George: *Werk und Wirkung seit dem ‚Siebenten Ring‘*. Für die Stefan-George-Gesellschaft hg. von Wolfgang Braungart, Ute Oelmann und Bernhard Böschstein, Tübingen 2001. In einem konzisen, kategorial sehr präzisen Beitrag hat Stefan Breuer damals schon die ‚Religion Stefan Georges‘ umrissen; ebd., S. 225–239; er war aus diesem Grund auf der Binger Tagung 2012 nicht vertreten.

Beiträge zu einer Tagung, die im Oktober 2012 von der Stefan-George-Gesellschaft Bingen veranstaltet wurde.

Es versteht sich, dass Georges mythopoetischer Gott ‚Maximin‘ auf dieser Tagung mehrfach angesprochen wurde. Überraschenderes aber trat auch zu Tage; so die vielfachen Bezüge des George-Kreises zur Theosophie.<sup>3</sup> Die Frage, wie ‚es‘ in Deutschland zum nationalsozialistischen Totalitarismus ‚kommen‘ konnte, fordert die geschichtliche Forschung noch immer heraus. Das wird auch in Zukunft so bleiben. Immer wieder hat man versucht, auch George im ‚präfaschistischen‘ Kontext zu sehen; so auch in Bingen. Jeder George-Leser und -Forscher muss sich dazu selbst eine Meinung bilden. Klar scheint nur, dass sich einfache Antworten verbieten, insbesondere bei George selbst. (Anders ist es bei manchem ‚Jünger‘.) Der Erfolg der Nationalsozialisten beruhte doch gerade auch darauf, für komplexeste historische Herausforderungen einfachste ‚Lösungen‘ anzubieten. Allein dies muss jeder Forschung zur Entstehung der nationalsozialistischen Diktatur eine Warnung sein. Generell kann man den Nationalsozialismus nicht undifferenziert mit ‚Faschismus‘ gleichsetzen. Genauer also: Prätotitaristisch und pränationalsozialistisch ist in gewisser Weise das Deutsche Reich seit 1871, ist die Unfähigkeit des Bürgertums, die im 19. Jahrhundert sakralisierte Nation wirklich zu republikanisieren. Das hätte nämlich bedeuten müssen: das Politische zu einer gemeinsamen, ‚öffentlichen Sache‘ zu machen, die alle angeht. Am Ende des Kaiserreichs steht nicht nur 1914 – großartig noch immer Heinrich Manns literarische Interpretation in seinem Roman ‚Der Untertan‘ –, sondern, letztlich, 1933, auch wenn damit nicht gesagt sein soll, dass das Kaiserreich zwingend auf 1933 zulief und die Weimarer Republik nicht mehr war als ein Interim, das von vornherein keine Chance hatte. Pränationalsozialistisch ist schließlich die rabiate Kulturkritik des 19. Jahrhunderts (etwa Lagarde, Langbehn), die sich einer produktiven, differenzierten Auseinandersetzung mit den Prozessen der Modernisierung konsequent verweigerte.

Unser Band ist so angelegt, dass er gleichsam von innen nach außen geht: von George, seinem Werk, seinem Kreis hin zu den geschichtlichen, religiösen und kulturellen Kontexten. Ich will die Beiträge kurz vorstellen:

Meine *Einführung* stellt Georges Mythopoesie in einen Zusammenhang mit dem Projekt des späten 18. Jahrhunderts einer neuen Mythologie, das nun zu

---

<sup>3</sup> Mittlerweile wurde das Thema in einer großen Monographie dargestellt: Jan Stottmeister: Der George-Kreis und die Theosophie. Mit einem Exkurs zum Swastika-Zeichen bei Helena Blavatsky, Alfred Schuler und Stefan George, Göttingen 2014 (= Castrum Peregrini N. F. 6); eine Vorstudie dazu hat Jan Stottmeister im George-Jahrbuch 9, 2012/2013 veröffentlicht: Melchior Lechter, Stefan George und die Theosophie; ebd., S. 33–88.



einer genuin poetischen Aufgabe wird. Von dorthin stellt sich die Frage – und sie stellt sich bis in die Kunst der Gegenwart hinein –, wie konkret und wie verbindlich die Imaginationen der Kunst in der Moderne überhaupt noch sein können, ohne die Freiheit der Kunst einerseits oder aber eine mythisch-religiöse Intention andererseits zu verfehlen. Ein Ausweg aus diesem Dilemma, der bis heute gewählt wird, scheint hier eine Ästhetik radikaler Negativität.

*Jürgen Brokoff* zeigt, wie groß die Bedeutung „eines prophetischen Diskurses“ um und nach 1900 war, von dem aus auch Georges Geschichtsprphetie und seine Erlösungsimagination des Maximin-Kults zu beschreiben ist, dessen Anspruch George selbst jedoch in seinen Gedichten von „lösender, erlösender Wirkung“ (Simmel) relativiert. Die „Stimmung“ dieser Gedichte, die auch Adorno fasziniert hat, ihr poetischer Gestus, ist alles andere als kündend und prophetisch.

*Lothar van Laak* deutet, angeregt von neueren Medientheorien (Sybille Krämer) und Autorschaftskonzepten (Steffen Martus), Georges Maximin als „religiöses Medium“, das gerade durch seinen präsentischen Charakter performative und transformatorische Funktionen übernimmt und so Ästhetisches und Soziales zusammenführt.

Das Synkretistische gehört seit dem späteren 18. Jahrhundert konstitutiv zu moderner Religiosität. Vielleicht gehört es sogar überhaupt zu ihr? Auch für George und seinen Kreis ist der Begriff in Anspruch genommen worden. *Georg Dörr* begründet, warum es sinnvoll ist, bei George von einer *neopaganen* Religion zu sprechen, welche die christlich geprägte Epoche gewissermaßen vorfindet. Aus deren mythologischen und kulturellen Beständen wie auch aus anderen „Elementen“, vor allem der griechischen Philosophie und Mythologie, wird von George und seinem Kreis eine „intramundane Eschatologie“ ‚gebastelt‘ (mit Levi-Strauss’ Terminus: ‚bricolage‘).

*Uwe Spörl* vergleicht Georges „mythopoetische Religion“ mit moderner, „gotloser“ „Neomystik“, die sich um 1900 in unterschiedlichen Ausprägungen bei einer ganzen Reihe von Autoren beobachten lässt. Spörl kann so deutlich machen, wie differenziert sich um 1900 das religiöse Interesse in der Literatur darstellt.

*Jan Stottmeister* ist der umfassende Nachweis zu verdanken, dass der George-Kreis die seinerzeit sehr populäre Theosophie im Detail gekannt und sie durchaus auch zustimmend rezipiert hat (das gilt insbesondere für Melchior Lechter, den George selbst erstaunlich großzügig gewähren ließ). Sie wurde aber auch als Konkurrenz empfunden; gegen sie wurde deshalb polemisiert (so etwa Wolters gegen Rudolf Steiners Variante der Theosophie).

*Wouter J. Hanegraaff* fragt ganz grundsätzlich danach, inwiefern der George-Kreis überhaupt als ein religiöses Phänomen verstanden werden kann, das eher begrifflich-philosophisch denn kultisch zu verstehen und das tatsächlich als ‚heidnisch‘ zu beschreiben ist.

An diesem Begriff des ‚Heidnischen‘, den George für sich selbst auch in Anspruch genommen hat (so im Gespräch mit Edith Landmann), hält auch *Justus H. Ulbricht* fest, indem er zeigt, wie dicht der neopagane Diskurs um 1900 tatsächlich ist, den Ulbricht, das ist seine dialektische Pointe, als neureligiös versteht. ‚Religion‘ kann nicht von vornherein einen kulturellen ‚Bonus‘ beanspruchen; Religion ist nicht an sich harmlos und wird allenfalls ideologisch missbraucht.

*Uwe Puschner* zeigt in seinem Beitrag, wie sich der religiöse Diskurs um und nach 1900 für die völkische Rassenideologie öffnen und wie der christliche Universalismus dabei ‚deutschchristlich‘ zu völkischen Religion eingerichtet werden konnte.

*Christoph Auffarth* verortet die allgemeinere geschichtlich-politische Denkfigur vom ‚Dritten Reich‘ und die spezifischere des George-Kreises vom ‚Geheimen Deutschland‘ im religiösen Feld, das im ‚langen 19. Jahrhundert‘ entsteht. Damit plädiert er zugleich dafür, die „Religionsgeschichte des ‚Dritten Reiches““ im größeren Zusammenhang mit der „umfassenderen Frage nach Religion und Moderne“ zu sehen. Von hier aus liest er auch Georges ‚Neues Reich‘ neu.

Georges Algalal interpretiert den spätrömischen Kaiser als radikalen Ästhetizisten, bei dem sich das Ästhetische und das Moralische völlig trennen. *Richard Faber* nimmt hier ein präfaschistisches Potential wahr, das im George-Kreis virulent bleibe bis in die poetische Konzeption Maximins und dann, in dessen Zeichen, des ‚Neuen Reiches‘ hinein. George habe in der Tat beansprucht, „Herr der Wende“ zu sein und ein „irdisches Reich pflanzen“ wollen.

Meister, Jünger, Kreis: George besetzte ein semantisches Feld, das, wie *Almut-Barbara Renger* zeigt, auch die zeitgenössische Religions- und Wissenssoziologie beschäftigte (Max Weber, Max Scheler, Joachim Wach). Das ist ein in der Kultur der Moderne herausragendes Beispiel für die Wechselwirkungen, die sich zwischen wissenschaftlicher Soziologie und einer einflussreichen Lebenspraxis im Zeichen der Dichtkunst beschreiben lassen.

*Volkhard Krech* zieht für Georges eigentümliche poetische Offenheit zum Religiösen den Begriff der Kunstreligion heran, der zur Zeit wieder in der Diskussion ist. Er beschreibt Georges Kunstreligion von der Religionstheorie Georg Simmels her. Wie wichtig ihre Bekanntschaft für beide, Simmel wie George, war, ist zwar bekannt. Neu stellt Krech jedoch die Frage, inwiefern Simmels Religionstheorie von George selbst inspiriert sein könnte.

Abgeschlossen wird der vorliegende Band durch einen Essay *Martin Mosebachs*, den er selbst in Bingen vorgetragen hat. In diese Lesung führte *Bertram Schefold* ein. Diese Einführung wird darum hier ebenfalls abgedruckt, zumal sie Mosebach von Georges Auseinandersetzung mit der Religion her zu verstehen versucht.

Tagung und Druck der Tagungsergebnisse wurden wieder, wie schon 1998, in großzügiger Weise durch die Fritz Thyssen Stiftung ermöglicht. Dafür danke ich ganz besonders. Die Stefan-George-Gesellschaft mit ihrer Geschäftsführerin Gisela Eidemüller hat die Tagung wieder einmal (und wie schon so oft) hervorragend in Bingen organisiert. Lothar van Laak und Martin Leutzsch (beide Paderborn) haben mich bei der Planung und Vorbereitung der Tagung in freundschaftlicher Großzügigkeit beraten und die Tagung mit mir gemeinsam geleitet. Die Bielefelder Mitarbeiterinnen Tabea Koepp und Ellen Beyn haben mich sehr engagiert bei der Tagungsvorbereitung unterstützt; Jörg Löffler, Lore Knapp, Charis Goer und Ellen Beyn, Bielefeld, haben alle Beiträge Korrektur gelesen; die redaktionelle Mitarbeit übernahm Christina Caroline Peters, ebenfalls Bielefeld. Sie hat es großartig gemacht; unterstützt wurde sie von Sabrina Deppermann und Anna Lenz. Anja-Simone Michalski hat den Band im Verlag vorzüglich betreut. – Ihnen allen gebührt mein herzlichster, aufrichtiger Dank!

Bielefeld, im Herbst 2014

Wolfgang Braungart



Wolfgang Braungart

# Romantische Mythopoesie, Georges Mythopoesie

Oder: Kann man Mythen machen? Zur Einführung<sup>1</sup>

## I Mythos und Logos, ausgehend von einer Geschichte

Auch Wissenschaft hat ihren ‚Sitz im Leben‘: Es war wohl um 1989/1990, als mein verehrter Doktorvater Jürgen Stenzel meine Familie, die seinerzeit noch in der Nähe von Gießen wohnte, wieder einmal besuchte und in seiner für ihn so charakteristischen freundlichen, immer auch ein wenig ironisch getönten Aufmerksamkeit und Zugewandtheit gleich ein Gespräch zwischen Vater und Tochter mitverfolgte. Wir hatten einen ziemlich schwülen Sommertag, ‚schwergelbe Wolken zogen überm Hügel‘.<sup>2</sup> Das Donnern grollte sich ständig; immer näher kam das Gewitter. Warum es denn ‚eigentlich‘ – immer diese ‚eigentlichen‘ Fragen! – donnere; und was das sei, ein Gewitter, wollte die damals vier- oder fünfjährige Tochter wissen. Und der Vater, glücklich über die Neugierde seiner Tochter, hob sogleich an: Also das ist so. Ich hab’ dir doch schon einmal erklärt, was Strom ist. Wenn sich im Inneren einer Wolke Spannung aufbaut, dann...Und so weiter und so fort.

Jürgen Stenzel, zwar noch immer freundlich, hörte sich das eine Zeit lang an, unterbrach mich dann aber doch, indem er sich direkt an die Tochter richtete. Auf den donnernden und Blitze schleudernden Zeus wollte er dabei natürlich nicht zurückgreifen. Nein, nein, sagte er, das ist ganz anders. Du weißt doch, wo die Engel sind. Die sind im Himmel. Und dort müssen sie auch etwas tun, sonst wird es ihnen langweilig. Immer nur herumsitzen und singen und rühmen, das ist auch für die Engel nichts. Also spielen sie manchmal Fußball. Und immer, wenn einer ein Tor geschossen hat, dann rumpelt es gewaltig. Das kannst du dann auch hören, das ist der Donner. – Dann muss ich vor dem Donner also gar keine Angst haben? Ganz sicher schien sich unsere Tochter nicht, ob sie das wirklich überzeugend finden

---

<sup>1</sup> Dies ist der leicht überarbeitete und ergänzte Text meiner Einführung zur Binger Tagung. Herzlichen Dank an Jörg Löffler und Christina Caroline Peters für Hilfe und Kritik; ebenso an Anja-Simone Michalski!

<sup>2</sup> Stefan George: Sämtliche Werke in 18 Bänden. Hg. von der Stefan George Stiftung. Bearbeitet von Georg Peter Landmann und Ute Oelmann, Stuttgart 1982ff. Bd. VI/VII („Nietzsche“), S. 12. Im Folgenden mit der Sigle SW, Bandnummer und Seitenzahl zitiert.

sollte. Einerseits spielte und schaute sie mit ihrem Vater damals selbst sehr gerne Fußball; es war ihr also klar, dass es da rumpeln konnte. Engel kannte sie selbstverständlich auch. Andererseits konnte sie sich nicht erinnern, dass ihr Vater jemals so mit ihr geredet hätte, wenn es darum ging, die Welt zu erklären, die ihr begegnete.

Was wohl Hans Blumenberg zu alledem gesagt hätte?<sup>3</sup>

Nun sollte man als Literaturwissenschaftler nicht ins Geschichtenerzählen verfallen. Es sei denn zu wissenschaftsdidaktischen Zwecken. Die kann meine kleine Geschichte hier aber gut erfüllen. Mit der Intervention Jürgen Stenzels stand plötzlich eine mythische, also anschauliche, vorstellbare, poetisch-narrative und sinnvolle *Erklärung* für ein Phänomen, das in der konkreten sozialen Situation der Familie wirklich erklärungsbedürftig war – das Gewitter rückte ja bedrohlich näher –, gegen eine naturwissenschaftliche. Beide konkurrierten sie also in ihrer zentralen Funktion. Aber die mythische Erklärung kam in diesem Fall *nach* der naturwissenschaftlichen. Hier ging der Weg also einmal vom Logos zum Mythos. Kam dies mythische Erklärung darum auch zu spät? War sie überhaupt noch möglich? War das gute Kind durch die väterliche, wissenschaftliche Rationalität für den Mythos nicht schon verloren? Oder könnten sich mythische und rationale Denkmodelle doch einigermaßen vertragen, vielleicht sogar gutnachbarschaftlich? Die romantische Mythopoesie kam nach der Aufklärung; Georges Mythopoesie kam nach Nietzsches Religionskritik.

Wie ich schon sagte: Auch die mythische Kindergeschichte beanspruchte, wie Mythen es überhaupt tun, etwas darstellend *zu erklären*; sie wollte nicht bloß schön und unterhaltsam sein.<sup>4</sup> Etwas ironisch, man könnte auch sagen: poetisch, war sie durchaus. Aber die Ironie war nicht so stark, dass sie die mögliche ‚Wahrheit des Mythos‘ für die Tochter gleich zerstört hätte.<sup>5</sup> *Prodesse* und *delectare*, die beiden berühmten Grundfunktionen der Dichtkunst bei Horaz, schließen einander solange nicht aus, wie sie in einem angemessenen Verhältnis zueinander bleiben und kein poetisch-rhetorisches Mittel dermaßen dominiert, dass sich das spannungsreiche Spiel zwischen rhetorischer Intentionalität und poetischer Freiheit auflöst. Leicht kommt man von hier aus auf das Terrain

---

<sup>3</sup> Sehr zugänglich und präzise zum gesamten Komplex Mythos und Mythologie, zu den verschiedenen Konzepten und Theorien, zu den Mythologien der Weltkulturen und Religionen jetzt: Christoph Jamme/Stefan Matuschek: Handbuch der Mythologie. Unter Mitarbeit von Thomas Bargatzky u. a., Darmstadt 2014, vgl. hier besonders die ganz ausgezeichnete Einführung Jammes und Matuscheks ‚Welten des Mythos‘, S. 11–51.

<sup>4</sup> Zu dieser ‚dichterischen‘, ästhetischen Wendung, die die Mythostheorie am Ende des 18. Jahrhunderts nimmt: Jonas Christian von Moritz: Die Rezeption von Religion in romantischer und moderner Literatur. Alfred de Vigny – Gérard de Nerval, Frankfurt a. M. 2014, S. 17.

<sup>5</sup> Ich spiele an auf Kurt Hübner: Die Wahrheit des Mythos, München 1985.

von Georges Dichtkunst. Sein Werk, besonders das seit dem ‚Siebenten Ring‘, dringt oft so weit in das Rhetorische, in Kritik und Verwerfung, in schärfste Polemik und apokalyptische Prophetie vor, dass die Freiheit der Poesie in Bedrängnis gerät. Er spürte das; er pflegte immer auch andere poetische Töne. Was ein Gedicht sein und welche Wirkung es entfalten kann, führt das balladeske Gedicht ‚Das Lied‘ im ‚Neuen Reich‘ eindringlich vor.

Die mythische Geschichte vom himmlischen Fußballspiel war von vornherein nicht konkurrenzlos. In der konkreten sozialen Situation konnten nun *beide* Erklärungen eigentlich nicht mehr zufriedenstellen. Die *rationale* Erklärung war sicher in verschiedener Hinsicht – situativ, pädagogisch, entwicklungspsychologisch – unangemessen. Darum war die Intervention völlig berechtigt. Die *mythische* Erklärung des Naturphänomens erschien jedoch ihrerseits ziemlich deutlich als bloß *gemacht*, also ‚nur‘ *erfunden*. Konnte sie dann noch wirkliche geistige und soziale Geltung beanspruchen? Der Spaltpilz innersozialer, hier: innerfamiliärer, Autoritätsbestreitung streute früh seine Sporen.

Das tat er auch schon in der griechischen Tragödie, die mythisch-kultisches Spiel vor der Polis und für die Polis war und zugleich individuelles Kunstwerk.<sup>6</sup> Seither ist der (griechische) Mythos gewusster, bewusster und poetisch reflektierter Mythos. Das ist auch die Situation, die für die Neuzeit spätestens mit dem Ende des 18. Jahrhunderts konstatiert werden muss, die seither in zyklisch scheinender Wiederkehr reflektiert wird und epochalen Charakter hat.

Damit habe ich ein Rivalitätsmodell zwischen Mythos und Reflexion angedeutet, das in der Geschichte menschlichen Denkens und menschlicher Weltverhältnisse immer eine wichtige Rolle spielte und auch die kulturwissenschaftliche und philosophische Mythendiskussion bis heute beschäftigt. Als Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen ist es nicht angemessen zu beschreiben. Zudem gibt es geschichtliche Konstellationen, die zeigen, dass das Modell von Rivalität und Konkurrenz selbst womöglich nicht immer greift. Im Neuen Testament zum Beispiel wird über Gott einerseits in mythischer Anschaulichkeit gesprochen, durch die das philosophisch-theologische Problem, wie Transzendenz und Immanenz vermittelt werden können, gelöst wird: Vater und Sohn und der ihnen gemeinsame Geist. Der Sohn wird Menschkind und bekommt Adoptiveltern; so gibt es Familien- und Lebensgeschichten zu erzählen. Gott wird im Neuen Testament andererseits aber auch als Logos und Liebe verstanden; darauf stellt vor allem das Johannes-Evangelium ab. Am Anfang war das Wort, das sogar selbst Gott ist: abstrakter, intellektueller kann man von Gott kaum reden.

---

<sup>6</sup> Vgl. Hans-Thies Lehmann: Theater und Mythos. Die Konstitution des Subjekts im Diskurs der antiken Tragödie, Stuttgart 1991.

Fasst man, wie es derzeit in der Forschung wieder neu geschieht, die Bibel als Literatur auf,<sup>7</sup> so macht einem Derartiges kaum zu schaffen. Denn soweit kann sich Literatur eben spannen: vom Allerkonkretesten, Anschaulichen bis hin zum Abstraktesten, das dem philosophischen Begriff ganz nahe kommen kann. So ist es etwa bei Hölderlin, bei Schiller, bei Thomas Mann – und auch bei Stefan George. „Kein ding sei wo das wort gebricht“: Das ist in eins Poesie und Sprachphilosophie.

## II Das Maximin-Problem: Zwei Fragen

Mindestens zwei Fragen lassen sich mit meiner kleinen Beispielgeschichte im Hinblick auf das Thema der Binger Tagung, damit auch auf den hier nun vorliegenden Tagungsband, auf George und vor allem den sogenannten Maximin-Kult (war es einer?) stellen:

1. Kann man Mythen *machen*? Was können sie leisten, wenn ihre Gemachtheit verstanden wird? Oder müssen sie nicht in einem nicht leicht genau rekonstruierbaren, geschichtlich-kulturellen Diskursgeschehen gleichsam von selbst *entstehen*, muss man sie nicht *vorfinden* können, wenn sie religiös, sozial und gesellschaftlich tragfähig und sinnstiftend sein sollen? Schleiermacher hatte im Jahre 1800 diese Frage für die ‚neue Mythologie‘ Schlegels schon aufgeworfen.<sup>8</sup> Wenn Mythen gemacht werden, haben sie etwas Voluntaristisches und Dezisionistisches; sie hängen von dem ab, der sie macht. Das ist bei George so und auch bei anderen religiösen Bewegungen um 1900. Doch was meint das dann, dass Mythen *entstehen*? Sie entwickeln sich in kulturellen Praktiken und Kommunikationsprozessen.<sup>9</sup> Unter welchen Be-

---

7 Vgl. Andrea Polaschegg/Steffen Martus (Hg.): Das Buch der Bücher – gelesen. Lesarten der Bibel in den Wissenschaften und Künsten, Bern – Berlin u. a. 2006; Hans-Peter Schmidt/Daniel Weidner (Hg.): Bibel als Literatur, Fink, München 2008; Hans-Peter Schmidt: Schicksal, Gott, Fiktion. Die Bibel als literarisches Meisterwerk, Paderborn u. a. 2005. – Diese Publikationen beziehen sich auch auf die wichtige anglo-amerikanische Forschung (z. B. Frye, Bloom).

8 „Nur die neue Mythologie hat mir so etwas Sonderbares an sich; ich kann nicht begreifen, wie eine Mythologie gemacht werden kann.“ Brief Schleiermachers an Karl Gustav von Brinckmann vom 22.3.1800. In: Friedrich Schleiermacher: Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. Bd. 4. Hg. von Wilhelm Dilthey, Berlin 1863, S. 61. – Zitiert auch bei Bernd Auerochs: Die Entstehung der Kunstreligion, Göttingen 2006 (= Palaestra 323), S. 432, Anm. 274. Damit sei zugleich auf diese grundlegende Studie zur modernen Kunstreligion nachdrücklich hingewiesen.

9 Was damit gemeint ist, kann man sich ein wenig an sprachlichen Innovationen klar machen. In den meisten Fällen kann man nicht sagen, woher sie kommen, wie sie konkret ent-



dingungen wäre das möglich? Hätte die Tochter diese familiär *gemachte* Geschichte in den Kindergarten getragen und sie mit dem Anspruch auf Geltung erzählt, wäre das sicher nicht gut gegangen, weil die *gemachte* mythische Geschichte von den anderen nicht gekannt und deshalb nicht geteilt worden wäre.

Wenn man jedoch bejahen wollte, dass Mythen auch gemacht werden können: mit welchem Sinnanspruch dann und um welchen intellektuellen und sozialen Preis in aufgeklärter, „nachmythischer Zeit“?<sup>10</sup> Dass er in dieser lebe, war schon Hölderlin vollkommen klar, als er Christus als antiken Heros deutete, ihn Herakles und vor allem Dionysos an die Seite stellte und in ihm den Abschluss der geschichtlichen Großepoche der Antike sah, bevor die pneumatische Epoche, die mythen- und bilderlose Epoche des Geistes anbrach, in der wir Heutigen noch immer verharren. Besonders eindringlich und konsequent gestaltet Hölderlin diese Geschichtsdeutung in seiner großen Elegie ‚Brod und Wein‘.<sup>11</sup> Obwohl für Hölderlin der Mythos auch das kulturelle Material war, auf das er zurückgreifen konnte; obwohl der Mythos gewissermaßen auch das war, was sich z.B. in Benjamin Hederichs ‚Gründlichem mythologischem Lexikon‘ (1770) nachschlagen ließ, war er doch nicht einfach allegorisch in abstrakte religiöse, moralische oder geschichtliche Bedeutung übersetzbar. Er war und ist auch das der menschlichen Einbildungskraft ganz Gemäße. Er steht gleichsam dazwischen. Er muss anschaulich überzeugend und aus sich heraus evident sein; und er muss wirklich etwas zu sagen haben. Hölderlins Lyrik gelingt dies, wie um 1800 wohl kaum einem poetischen Werk sonst.<sup>12</sup> Goethe gelingt dies zum Beispiel in den

---

standen sind und wer sie zu verantworten hat. Sie entstehen und setzen sich in Kommunikationsprozessen durch. Ich weiß nicht, woher die sehr anschauliche Metapher des ‚Kampfradlers‘ für einen Typus von Radfahrer, der die Straßen moderner Städte nicht gerade sicherer macht, kommt. Aber jetzt ist sie da und etabliert; man wird sehen, wie lange sie im Sprachgebrauch bleibt.

**10** Vgl. Bernd Seidensticker/Martin Vöhler (Hg.): *Mythen in nachmythischer Zeit. Die Antike in der deutschsprachigen Literatur der Gegenwart*, Berlin – New York 2002.

**11** Zu dieser geschichtsphilosophischen Deutung Hölderlins vgl. vor allem Jochen Schmidts Kommentare (und Nachwort) in der Ausgabe des Deutschen Klassiker-Verlags und ders.: *Hölderlins geschichtsphilosophische Hymnen. ‚Friedensfeier‘ – ‚Der Einzige‘ – ‚Patmos‘*, Darmstadt 1990.

**12** Dass ich hier besonders auf Hölderlin hinweise, liegt nahe. Hölderlin hatte für George und seinen Kreis größte Bedeutung. George und Norbert von Hellingrath haben gemeinsam an der philologischen Erschließung von Hölderlins hymnischem Spätwerk gearbeitet. Vgl. Jürgen Brokoff, Joachim Jacob und Marcel Lepper (Hg.): *Norbert von Hellingrath und die Ästhetik der Moderne*, Göttingen 2014.

mythisch so produktiven Balladen ‚Der Erbkönig‘ und ‚Der Fischer‘ (1782), die Naturverhältnisse so großartig ins poetische Bild bringen, dass hier an der mythisch produktiven Kraft der Poesie kein Zweifel sein kann.<sup>13</sup>

Georges Maximin-Mythos war ein gemachter Mythos, der an den Mythen-Macher gebunden war. Was das genauer bedeutet, in welcher geschichtlichen und kulturellen Situation, in welchem Kontext sich dieses Mythen-Machen abspielte: auch das werden die folgenden Beiträge besprechen.<sup>14</sup>

2. Es ist wohl so: Religionen brauchen Mythen, also – in einem weiteren Sinne – erklärende Geschichten, die überindividuell verbindliche Geltung beanspruchen und anschaulich, vorstellbar, sinnlich sind. Reine Ritualreligionen ohne zentrierende, ästhetisch erfahrbare Verbindlichkeit kann es kaum geben, auch wenn religiöse Rituale nicht in jedem Fall performative Realisierungen von Mythen sein müssen und Mythen keineswegs immer die anschauliche, vorstellbare Nacherzählung von Ritualen zu sein brauchen. Das Verhältnis von Mythos und Ritual ist ein altes und großes, wohl kaum je verbindlich zu klärendes Problem der Religionswissenschaft.<sup>15</sup>

Kann es aber nicht auch Mythen geben, ohne dass sich mit ihnen der Anspruch auf Religion, also auf eine gemeinschaftliche Praxis im Zeichen des Religiösen verbände? Welche Bedeutung hätten sie dann? Wären diese Mythen nicht das genuine Feld der Poesie, wie dies schon die Romantik behauptete? Denn es gehört zu ihren Diskursregeln, dass sie Imaginationen hervorbringen kann, die dann hohe *ästhetische* Verbindlichkeit haben, wenn der poetische Text wirklich etwas taugt. Für Hölderlin gilt das ohne Zweifel. Der George-Kreis räumt dieser ästhetischen Verbindlichkeit der poetischen Imagination besondere Bedeutung ein. Ist das aber im Falle des *poetischen Gottes Maximin* berechtigt? Könnte von dieser poetischen ‚Maximin‘-Imagination – Maximin-Mythologie? – eine neue gemeinschaftliche Praxis ausgehen (wie in der Romantik von der neuen Mythologie ersehnt)? In

---

**13** Vgl. ausführlicher zu diesen Überlegungen Verf.: Das religiöse ist ein ästhetisches ist ein politisches Projekt. Zu Friedrich Hölderlins Fragment *Über Religion* (1796/97) im Kontext der Debatten um Religion und Mythologie (Lessing, Friedrich Schlegel). Demnächst in: *Cultura Tedesca* 2015.

**14** Ich selbst führe es etwas genauer aus in: *Ästhetischer Katholizismus*. Stefan Georges Rituale der Literatur, Tübingen 1997, und in meinem diese Überlegungen weiter entwickelnden und systematisierenden Artikel ‚Poetik, Rhetorik, Hermeneutik‘ im kürzlich erschienenen George-Handbuch: Achim Aurnhammer/Verf./Stefan Breuer/Ute Oelmann (Hg.): *Stefan George und sein Kreis*. Ein Handbuch. Bd. 2, Berlin – Boston 2012, S. 495–550.

**15** Zum Konzept ‚Religion‘ und seiner neueren Diskussion sei nur hingewiesen auf: Martin Riesebrodt: *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München 2007.

diesem Sinne wäre die Poesie dann einerseits die Nachfolgerin der Religion, andererseits eben doch auch etwas wirklich anderes und wohl konstitutiv überfordert.

### III Mythos und Religion in der Aufklärung: Lessing und Goethe

Indem die mythischen Geschichten als solche transparent und ins reflektierende Bewusstsein gehoben werden, wie in meiner Beispielgeschichte geschehen, werden auch die Gemeinschafts- und Lebensformen transparent, die sich im Zeichen des Mythischen konstituieren. Das kann man an Lessings letztem Drama ‚Nathan der Weise‘ studieren, aber eben auch am George-Kreis, der von außerhalb mit großer Skepsis betrachtet wurde. Lessings ‚Schauspiel‘ ist genau in diesem Sinne ein Drama der Aufklärung, als es die rechte Deutung der mythischen Geschichte, die freilich ‚gut erzählt‘ sein muss, wie Saladin sagt, letztlich der Lebenspraxis überantwortet.<sup>16</sup> Es ist insofern ein ‚Tragödienvermeidungsdrama‘, weil es dem unaufgeklärten, nicht reflexiven, ‚nur‘ mythischen Verhängnis des Religionsstreites durch ästhetisch kompetente und sozial verantwortete Kommunikation entkommen will. Ein Tragödienvermeidungsdrama ist auch Goethes ‚Iphigenie‘. Agamemmons Tochter geht erst dann von Thoas und Tauris weg, als sie meint, sicher sein zu können, dass von nun an zwischen Taurem und Griechen „ein freundlich Gastrecht“ waltet (V, 6, V. 2153) und Thoas sie deshalb mit „Lebt wohl!“ (V, 6, V. 2174) verabschiedet, also nicht „ohne Segen“, sondern nur mit einem schroffen „So geht!“ (V, 6, V. 2150 f.). Dieses „Lebt wohl!“ muss er ernst meinen; und solange, bis das gilt, muss weiter beharrliche Kommunikationsarbeit geleistet werden.<sup>17</sup>

Nach den Lebens- und Gemeinschaftsformen, die sich im Zeichen des transparent gewordenen Mythischen konstituieren sollen, wurde bei Lessing wie bei Goethe auch das Mythische selbst bewertet. So geschah es ebenfalls während der brodelnden, revolutionären, aber auch utopisch-geselligen Frühromantik;

---

<sup>16</sup> Dazu Annemarie Gethmann-Siefert: Schiller und Lessing. Aus Geschichte(n) lernen. In: Christoph Jamme/Gerhard Kurz (Hg.): Idealismus und Aufklärung. Kontinuität und Kritik der Aufklärung in Philosophie und Poesie um 1800, Stuttgart 1988 (= Deutscher Idealismus. Philosophie und Wirkungsgeschichte in Quellen und Studien 14), S. 238–258, hier bes. S. 242ff.

<sup>17</sup> Vgl. Verf.: Die Anfänge der Moderne und die Tragödie. In: Sabina Becker/Helmuth Kiesel (Hg.): Literarische Moderne. Begriff und Phänomen, Berlin – New York 2007, S. 61–96.

und so auch in dem schon früh sogar als sektenhaft, elitär und exklusiv beschriebenen George-Kreis.

In Lessings ‚Erziehung des Menschengeschlechts‘ von 1780 wird der Streit zwischen Vernunft und Offenbarung, der zentral für die theologische Debatte der Aufklärung ist, so gelöst, dass die Offenbarung selbst als erzieherischer Schritt der Menschheit auf ihrem Weg des Fortschritts hin zu ihrer „Vollendung“, also zu sich selbst, verstanden wird. Damit gewinnt sie einerseits einen tiefen innerweltlichen, geschichtlichen Sinn und wird doch andererseits zugleich depotenziert. Wenn Religion die wichtigste ‚Erzieherin der Menschheit‘ ist, werden auch ihre mythischen Geschichten und Vorstellungen geschichtlich relativiert. Irgendwann werden sie nämlich nicht mehr notwendig sein. Irgendwann wird die Tochter einsehen, dass Blitz und Donner aus einer gewaltigen Spannungsdifferenz in den Wolken entstehen und nicht das Gekröse der im Himmel Fußball spielenden Engel sind. Aber gilt, was für die geistige Entwicklung des Individuums vielleicht gelten mag, auch für unsere ganze Gattung?

Der Katzenjammer über die aufklärerische Rationalisierung von Mythos und Religion, die ich hier nur in holzschnittartiger Knappheit skizzieren konnte, war bald groß, schon in den 1790er Jahren. Rufe nach einer neuen Mythologie, einer neuen Religion wurden laut. Bis heute kämpft besonders der bilderfreudige Katholizismus (hier, im George-Kontext, darf er aus gutem Grund in Erinnerung gerufen werden), der nicht nur auf den inneren Glauben und damit auf die Bekenntnis- und Entscheidungsleistung des Subjekts, sondern mindestens ebenso sehr auf ästhetische Erfahrung setzt, mit sich selbst um ein positives, anerkennendes Verhältnis zur Aufklärung, das ihre Leistungen würdigen und integrieren kann.<sup>18</sup> Aber zu dem gerade im Katholizismus durchaus noch immer beliebten ‚Aufklärungsbashing‘ ist hier nur dies zu sagen: Was sich als so mächtige geistige Bewegung in ganz Europa entfaltet, das kommt nicht aus bloßer subjektiver Willkür und Frivolität einiger Freigeister.

---

**18** Die Probleme des Katholizismus mit der (ästhetischen) Moderne sind eindrucksvoll und umfassend behandelt worden von Jutta Osinski: *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*, Paderborn u. a. 1993; später dann von Susanna Schmidt: *Handlanger der Vergänglichkeit*. Zur Literatur des katholischen Milieus 1800–1950, Paderborn u. a. 1994. In der sogenannten Literaturtheologie haben katholischerseits vor allem die Theologen Karl-Josef Kuschel, Erich Garhammer und Georg Langenhorst den notwendigen Spielraum moderner Kunst und Literatur zu würdigen gewusst (vgl.: Erich Garhammer/Georg Langenhorst [Hg.]: *Schreiben ist Totenerweckung. Theologie und Literatur*, Würzburg 2005; Georg Langenhorst: *Theologie und Literatur. Ein Handbuch*, Darmstadt 2005).

## IV Zwei Beispiele aus der Kunstgeschichte: Rubens und Lorenzo Lotto

Vielleicht haben wir uns mit unseren Epochengliederungen ein wenig zu bequem eingerichtet. Die *ästhetische* Auseinandersetzung mit einer im Mythos fundierten Religiosität ist ja keine Erfindung der Aufklärung, wie ich mit dem Hinweis auf die griechische Tragödie schon angedeutet habe. Sie ist seit der Antike eine Sache der Künste; und sie ist es unvermeidlich, weil jede ästhetische Darstellung selbst schon ein reflexives Moment birgt. Welches theologische Potenzial in den Künsten selbst steckt, haben im 20. Jahrhundert für die deutschsprachige katholische Theologie vor allem die großen Entwürfe Hans Urs von Balthasars und Alex Stocks eindringlich deutlich machen können. Religion ist in ganz grundlegender Weise ein ästhetisches System, und dies nicht erst seit Schleiermachers Wendung zu ‚Sinn und Geschmack fürs Unendliche‘ im Subjekt. Der evangelische Theologe Klaas Huizing geht noch einen Schritt weiter (und führt zugleich die Schleiermacher-Tradition fort), wenn er eine ‚Ästhetische Theologie‘ entwirft<sup>19</sup> – und Romane schreibt.<sup>20</sup>

Ich greife zur weiteren Veranschaulichung, ziemlich willkürlich, einige Beispiele aus der Geschichte der bildenden Kunst heraus. Zunächst die Marienkrönung von Peter Paul Rubens von ca. 1625 in den *Musées royaux des Beaux-Arts* in Brüssel. Gottvater ist auf eine bemerkenswert zurückgenommene Weise dargestellt. Man muss nur sein leeres, flaches, ja banales Antlitz mit der Kraft, Vitalität und Schönheit Jesu und Marias vergleichen. Sicher: Maria und Jesus sind klar im Vorteil. Sie sind Menschen; sie kann man malen – zumal wenn man malen kann wie Rubens. Wie soll man Gottvater auch darstellen? Das alte Problem der Darstellung von Transzendenz: Nicht nur sollst du dir kein Bildnis machen – du kannst es auch nicht! Du kannst es allenfalls symbolisch. Hier deutet sich ein systematischer Grund für die Verbindung von Kunst und Religion gerade in der Moderne an. In der Kunst, so etwa bei Kandinsky, kann ‚das Geistige‘, das, was sonst nicht sichtbar wäre, ästhetische Gestalt annehmen und ästhetisch erfahren werden. Es scheint so, als schreckte Rubens förmlich vor einer solchen, religiös hier geforderten, theologisch aber unmöglichen mythischen

---

<sup>19</sup> Die einschlägigen Werke Hans Urs von Balthasars sind so zahlreich, dass sie hier nicht genannt werden können; von Alex Stock zentral: *Poetische Dogmatik*. Bisher 9 Bde., Paderborn u. a. 1995ff.; von Klaas Huizing vgl.: *Ästhetische Theologie*. 3 Bde., Stuttgart 2000–2004.

<sup>20</sup> Zuletzt: *Mein Süßkind*. Ein Jesus-Roman, Gütersloh 2012.

Naivität zurück. Und damit entsteht eben auch ein ästhetisches Problem, nicht nur ein theologisches und religiöses.<sup>21</sup>



**Abb. 1:** Peter Paul Rubens: Marienkrönung, um 1625, Öl auf Leinwand, 415 x 257 cm; Musées Royaux des Beaux-Arts de Belgique, Brüssel.

---

<sup>21</sup> Es geht meines Erachtens also nicht nur um die Spannung zwischen monotheistisch geforder-tem *Glauben* und polytheistischer *Erfahrung* (dazu hat Michael Mandelartz, Meiji-Universität Tokyo, 2011 an der Universität Bielefeld einen sehr anregenden Vortrag gehalten), sondern um Mythos und Religion unter der Bedingung kritisch-reflexiven Bewusstseins.

Man müsste einmal eine Geschichte der Gottvater-Darstellungen schreiben; es wäre eine lohnende Aufgabe!<sup>22</sup> Noch drastischer zeigt sich das Problem bereits genau ein Jahrhundert vorher in der Dreifaltigkeitsdarstellung des aus Venedig stammenden Malers Lorenzo Lotto, der zwischen 1513 und 1526 in Bergamo tätig war:



**Abb. 2:** Lorenzo Lotto, Trinità, 1523/1524, Öl auf Leinwand, 170 x 115 cm; Chiesa di Sant' Alessandro della Croce, seit 2000 Dauerleihgabe im Museo Diocesano Adriano Bernareggi, Bergamo. – Genehmigung der Reproduktion durch die Fondazione Adriano Bernareggi.

<sup>22</sup> Vgl. aber für die Theologie Stock, Poetische Dogmatik (Anm. 19), Gotteslehre, Bd. 3: Bilder. Stock rekonstruiert, wie sich das christliche Gottesbild poetisch und ästhetisch konstituiert.

Welcher Transzendenz soll man sich hier bloß anvertrauen, wenn sie auf diese Weise ästhetisch ‚gemacht‘ wird? Bei Lotto ist von Gottvater nicht mehr zu sehen als ein grauer, gespenstischer Schatten, dessen Umrisse den göttlichen Vater nur erahnen lassen. Die Konturen des väterlichen Schattens, der über dem Sohn liegt, erinnern an das symbolische Dreieck der Dreifaltigkeit und bringen Gottvater so in den ikonographischen Zusammenhang des Bildes. Das ist eine kühne Bilderfindung,<sup>23</sup> die brisante Deutungen provozieren kann: Von wem stammt dieser Gottessohn wirklich ab? Wie kann er „eines Wesens mit dem Vater“ sein, „gezeugt, nicht geschaffen“ (nach dem Glaubensbekenntnis des Konzils von Nicäa, 325 n. Chr.), wenn sein Vater sich so zeigt? Gerade indem das Bild die aesthetico-theologische Problematik, wie die Transzendenz dargestellt werden kann, zu umgehen versucht, stellt sie sie förmlich aus. Fast möchte man sagen: Der verklärte, zum Himmel auf-fahrende Gottes- und Menschensohn dürfte dort oben erst recht nichts Gutes zu erwarten haben, wo es ihm auf Erden schon so schlimm ergangen ist (er zeigt, wie es dem ikonographischen Typus entspricht, deutlich seine Wundmale). Vampirartig scheint die düstere, graue Eminenz des Vaters gleich auf den Sohn zugreifen zu wollen. Der ist deshalb dazwischen am besten aufgehoben. Aber kann er dann noch ein Mittler sein? Zwischen welchem Himmel und welcher Erde? Die harmonische Ideallandschaft, über der Christus schwebt, schaut nämlich nicht sonderlich erlösungsbedürftig aus. In den kleinen, sehr unscheinbar bleibenden Szenen, die sich in dieser Landschaft abspielen, sieht man unten links einen Zug von Menschen, darunter geharnischte Ritter und Packesel, die von einem Landgut aus aufbrechen. Mitten im Wald lässt sich ein Mann erkennen, der einem Ziegenbock nachrennt, während auf einer Lichtung zwei Männer eine Schafherde hüten. Als Anspielungen auf die Leidensgeschichte, die eigentlich nahegelegen hätten, lässt sich all das kaum deuten. Kein Wunder, dass Christus den Kopf melancholisch-ernst zur Seite neigt.

## V Romantische Mythopoesie: Hölderlin und Friedrich Schlegel

Angeregt von diesen systematischen Darstellungsproblemen, möchte ich eine erste *These* mit Bezug auf George wagen: Zwar unterscheidet George selbst

---

<sup>23</sup> Vgl. David Alan Brown/Peter Humfrey/Mauro Lucco: Lorenzo Lotto. Il genio inquieto del Rinascimento, Mailand 1998, S. 142–144. – Ich danke Guglielmo Gabbiadini, Universität Bergamo, sehr herzlich dafür, dass er mich auf dieses Gemälde aufmerksam gemacht hat, ebenso für seine Ratschläge bei der Deutung des Bildes und auch für den Literaturhinweis; dem Museo Diocesano Adriano Bernareggi, Bergamo danke ich für die Bereitstellung einer Reproduktion und die Erlaubnis, diese zu drucken.



streng zwischen dem früh verstorbenen Münchner Jungen Maximilian Kronberger und seinem poetischen Gott Maximin. Aber die Spuren von Maximin zurück zu dem jungen Maximilian haben er und der Kreis nie verwischt. Auf diese Weise gibt der reale Kronberger dem poetischen Mythos Maximin einen empirischen Grund und Konkretheit. Diese ‚Erdungs‘- und Konkretisierungsversuche des Mythischen und Religiösen gibt es in den verschiedenen neo- und parareligiösen Entwicklungen um 1900, wie die folgenden Beiträge unseres Bandes belegen, zuhauf.

Das romantische Konzept einer neuen Mythologie (Schlegel, Novalis, Hölderlin) und einer „Mythologie der Vernunft“ (so das sogenannte ‚Älteste Systemprogramm‘ von 1796, das vermutlich von Hegel, Hölderlin und Schelling gemeinsam verfasst wurde) versuchte, eine Antwort auf die Problemlage zu geben, die durch die aufgeklärte Theologie und Philosophie entstanden war und die eine staunenswerte argumentative Differenziertheit erreicht hatte. Die Poesie soll nämlich diese *neue* Mythologie sein, weil die alte nicht mehr trägt. So versteht es Friedrich Schlegel in dem für dieses ganze Problemfeld wohl wichtigsten Text der Frühromantik, dem ‚Gespräch über die Poesie‘, das die ‚Rede über die Mythologie‘ enthält und genau im Jahre 1800 im ‚Athenäum‘ veröffentlicht wurde. Hier wird die Idee einer neuen Mythologie, die eben auch eine sozial integrative sein müsste, mit der kritischen Reflexion der Rolle *der Poesie selbst* verbunden. Beide, Mythologie und Poesie, werden derart intensiv aufeinander bezogen, dass sie schließlich geradezu identisch erscheinen. Zugespitzt: Die notwendige neue Mythologie *ist* die neue, moderne, ‚romantische‘ Poesie, „das Künstlichste aller Kunstwerke“, wie Schlegel sagt.<sup>24</sup> Hier wirkt ohne Zweifel Herders Konzeption nach. Die Poesie ist bei Herder die grundlegende kulturelle Kraft für das, was das ‚Volk‘ sein soll. Auch für Schlegel ist die künftige, ganz und gar ‚künstliche‘, also *zu machende* Poesie, wie die *zu machende* Mythologie, *dennoch* etwas zugleich Ursprüngliches, Elementares. Sie geht nämlich „aus der unsichtbaren Urkraft der Menschheit hervor“.<sup>25</sup> Wenn das der Fall ist, kann man sie, ja muss man

---

**24** Kritische-Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Hg. von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner. Bd. 2. Erste Abteilung: Kritische Neuausgabe. Charakteristiken und Kritiken 1 (1796–1801), Paderborn 1967, S. 312 (im Folgenden abgekürzt mit KFSA, Bandnummer, Seitenzahl). Ich übernehme im Folgenden – etwas verändert – eine längere Passage aus: Verf.: „Jedes Werk wie eine Schöpfung von vorn an aus Nichts“. Utopie-Reflexion, Subjekt-Konzept und Poesie im ‚Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus‘ (1795/1796) und in Friedrich Schlegels ‚Rede über die Mythologie‘/ ‚Gespräch über die Poesie‘ (1800). In: *Study of the 19th Century Scholarship* 7, 2013, S. 33–49, hier S. 46–49.

**25** KFSA 2 (Anm. 24), S. 285.

sie sogar machen. Ich zitiere aus der ‚Rede über die Mythologie‘ von 1800 die berühmt gewordenen Sätze:

Es fehlt, behaupte ich, unsrer Poesie an einem Mittelpunkt, wie es die Mythologie für die der Alten war, und alles Wesentliche, worin die moderne Dichtkunst der antiken nachsteht, lässt sich in einem Wort zusammenfassen: Wir haben keine Mythologie.<sup>26</sup>

Weil wir sie aber nicht haben, müssen wir selbst sie machen und entsprechen damit unserer ursprünglichen Produktivität, unserer „Urkraft“. Das ist das grundlegend Moderne an der Rede; und es ist nicht so fern von Lessings Position im ‚Nathan‘: Wir müssen die Wahrheit(en) unserer Religion(en) in unserem Tun selbst erweisen und Religion so selbst machen, indem wir sie menschliche *Praxis* werden lassen.

Das moderne Heilige, das zum Gegenstand ästhetisch-religiöser Erfahrung werden kann, ist, so führe ich Schlegel fort, von unseren modernen Dichter-Priestern selbst hervorzubringen. Es ist nicht mehr auf eine naive, ‚kindliche‘ Weise einfach selbstverständlich, gewissermaßen ‚objektiv‘ in religiös-kulturellen Tradierungen gegeben. Der Dichter/Künstler bringt das hervor, woran, dank der von ihm geleisteten ästhetischen Prägnanz und Evidenz, dank der Kraft der Form, ästhetisch-religiöse Erfahrungen gemacht werden können.<sup>27</sup>

Das mag nach moderner Hybris schmecken, und doch ist alle Religion schon immer auf das Ästhetische notwendig angewiesen: auf ästhetische Manifestationen – siehe Rubens, die Gegenreformation hat das am Beginn der Neuzeit gewusst – und auf erfahrbare, mit- und nachvollziehbare Performanz in Kult und Ritual. Religion, religiöse Erfahrung und religiöses Bezogensein konstituieren sich immer auch ästhetisch-performativ.<sup>28</sup>

Was sich hier, bei Schlegel, in vertrackter romantisch-ironischer Rhetorik äußert, spricht Hölderlin zur selben Zeit in aller Deutlichkeit in seiner Ode ‚An die Parzen‘ (1797 oder 1798) aus:

Nur Einen Sommer gönnt, ihr Gewaltigen!  
Und einen Herbst zu reifem Gesange mir,  
Daß williger mein Herz, vom süßen  
Spiele gesättiget, dann mir sterbe.

---

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> Das ist das Geheimnis der Form. Dieser Grundkategorie des ästhetischen Diskurses hat Dieter Burdorf eine wichtige Studie gewidmet: Ders.: Poetik der Form. Eine Begriffs- und Problemgeschichte, Stuttgart – Weimar 2001.

<sup>28</sup> Noch einmal sei auf einschlägige theologische Entwürfe hingewiesen: Balthasar, Huizinga, Stock u. a. (Anm. 19).

Die Seele, der im Leben ihr göttlich Recht  
 Nicht ward, sie ruht auch drunten im Orkus nicht;  
 Doch ist mir einst das Heil'ge, das am  
 Herzen mir liegt, das Gedicht gelungen,

Willkommen dann, o Stille der Schattenwelt!  
 Zufrieden bin ich, wenn auch mein Schattenspiel  
 Mich nicht hinab geleitet; Einmal  
 Lebt ich, wie Götter, und mehr bedarfs nicht.<sup>29</sup>

Emphatischer kann man über Dichtkunst kaum reden.<sup>30</sup> Aber soll man das auch, soll man so emphatisch über sie reden? Soll man ihr das zumuten? Braucht es ‚das Heilige‘ um 1800 also noch, ja: wieder? Und in welcher Weise? In Hölderlins Ode ist es das lyrische Subjekt selbst, das sich durch das Gelingen des ‚heiligen Gedichtes‘, des Kunstwerks unvergleichlich, unüberbietbar nobilitiert: „*Einmal lebt ich, wie Götter, und mehr bedarfs nicht*“. In dieser Heiligkeit des Kunstwerks manifestiert und objektiviert sich die Heiligkeit des Subjekts selbst, das sich damit, so darf man folgern, auch in jedem wirklichen Kunstwerk symbolisch immer selbst begegnet. Dieser Gedanke wird von der frühen Romantik nirgendwo preisgegeben. Er ist aus meiner Sicht der Kerngedanke der modernen Kunstautonomie.<sup>31</sup>

Würden wir die uns gemeinsame neue Mythologie als unseren „Mittelpunkt“ nicht selbst machen, dann bliebe „das höchste Heilige immer namenlos und formlos“, wie Schlegels Ludoviko sagt. Und er fährt fort: „[D]ie Kraft der Begeisterung [würde] auch in der Poesie sich immerfort einzeln versplittern und wenn sie sich müde gekämpft hat gegen das widrige Element, endlich einsam verstummen.“<sup>32</sup> Ludoviko spürt hier die Gefahr subjektivistischer Willkür, vor der sich die Poesie selbst dadurch schützen muss, dass sie immerfort den mythologischen „Mittelpunkt“ sucht. Das lässt sich leicht auf das Maximin-Problem übertragen, ja, es scheint hier geradezu vorweggenommen. Maximin soll nämlich „die Kraft der Begeisterung“ der Jünger zentrieren, auch in der Poesie. Sie sollen sich nicht „versplittern“.

<sup>29</sup> Friedrich Hölderlin: Sämtliche Werke und Briefe in 3 Bänden. Hg. von Jochen Schmidt in Zusammenarbeit mit Katharina Grätz. Bd. 1: Gedichte, Frankfurt a. M. 1992, S. 197.

<sup>30</sup> Zur Vorgeschichte dieser ‚heiligen Poesie‘ grundlegend: Joachim Jacob: Heilige Poesie. Zu einem literarischen Modell bei Pyra, Klopstock und Wieland, Tübingen 1997 (= Studien zur deutschen Literatur 144).

<sup>31</sup> Vgl. dazu Verf.: Literatur und Religion in der Moderne; erscheint München 2015; vgl. auch ders.: Das Schweigen der Engel und der Hinweg des Subjekts. Sprachsuche, Selbstsuche, Gottsuche in Rilkes ‚Duineser Elegien‘. In: Norbert Fischer (Hg.): ‚Gott‘ in der Dichtung Rainer Maria Rilkes, Hamburg 2014, S. 257–296 (enthält eine hier einschlägige Passage zum 18. Jahrhundert).

<sup>32</sup> KFSa 2 (Anm. 24), S. 311f.