

Poesie und Mythos in der Moderne. Zur Konzeption der „Neuen Mythologie“ bei Hölderlin

Koji OTA

Einleitung

Um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert versuchte eine junge Generation von Schriftstellern und Intellektuellen wie Friedrich Hölderlin, Friedrich Schlegel oder Novalis zum ersten und einzigen Mal in der Aufklärungszeit eine „Neue Mythologie“ zu konzipieren.¹ Die Jahrhundertwende kann in historischer Perspektive als „Sattelzeit“² charakterisiert werden, in der Europa „einen langfristigen und tiefgreifenden, manchmal plötzlich vorangetriebenen Erfahrungswandel“³ in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft erfuhr. Im Rahmen ihrer „Neuen Mythologie“ wollten die Dichter mittels philosophischer und literarischer Darstellungsformen auf den Bedeutungsverlust von Religion reagieren, der von der gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Modernisierung verursacht wurde. Das zentrale Anliegen der „Neuen Mythologie“ lag darin, den einseitigen Rationalismus der Aufklärung durch eine Verbindung von Philosophie und Poesie zu überwinden und „Allgemeinheit und Kommunikabilität“⁴ in der modernen Gesellschaft wieder herzustellen.

Die sogenannte „Spinoza-Renaissance“ übte einen großen Einfluss auf die Konzeptionen der „Neuen Mythologie“ um 1800 aus. Spinozas Gleichsetzung von Gott und Natur, „deus sive natura“ (Gott beziehungsweise die Natur), prägte in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts das neue Naturverständnis von Lessing über Herder und Goethe bis hin zu Romantikern. Auf der Basis des spinozistischen Pantheismus betrachtete Hölderlin Gott nicht als Personengott, sondern als eine transzendente Relationalität zwischen „Mensch“ und „Welt“. Hölderlins Ansicht nach kann Gott als vereinigende Kraft zwischen allem Seienden nur im Medium der poetischen Darstellung aufgefasst werden. Die Mythologie ist demnach für Hölderlin eine sprachliche und poetische Ausgestaltung der Erscheinung Gottes in der Welt.⁵

¹ Vgl. Manfred Frank: *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*. I. Teil. Frankfurt a. M. 1982, S. 132.

² *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze u. Reinhart Koselleck. Bd. 1, Stuttgart 1972, Einleitung von Koselleck, XIII-XXVII, hier XV.

³ Ebd.

⁴ Christoph Jamme: *Einführung in die Philosophie des Mythos*. Bd. 2. Neuzeit und Gegenwart. Darmstadt 2005, S. 26.

⁵ Vgl. Uwe Beyer: *Mythologie der Vernunft. Vier philosophische Studien zu Friedrich Hölderlin*. Tübingen 1993, S. 32f.

In seinem Aufsatz *Über Religion* versuchte Hölderlin einerseits seine Religionskonzeption dem Postulat der liberalen und demokratischen Gesellschaft in der Moderne anzupassen. Andererseits zielte er darauf ab, Religion als soziale Synthesis und Gegenkonzept zur funktional differenzierten Gesellschaft des anbrechenden Industriezeitalters zu bestimmen.

Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, Hölderlins Begriff der Poesie im Rahmen seiner „Neuen Mythologie“ herauszuarbeiten.

1. „Ästhetischer Spinozismus“ bei Hölderlin

In der Konzeption der „Neuen Mythologie“ lässt sich die Aufwertung der Natur zur Gottheit als zentrales religionsgeschichtliches Phänomen beobachten. Im Zuge der Ausbildung der Wissenschaften und des aufklärerischen Rationalismus wurde der Blick des Menschen im 18. Jahrhundert allmählich von der „Vertikalen“ (immaterielle Transzendenz) in die „Horizontale“ (materielle Wirklichkeit) verschoben.⁶ Daher betrachtete man den bisher ins Jenseits projizierten Gott nun eher als eine Natur immanente Kraft.

Bei der Aufwertung der Natur zur Gottheit spielte die „Spinoza-Renaissance“ eine große Rolle, die von Friedrich Heinrich Jacobis Schrift *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn* (Erstdruck: 1785) ausgelöst wurde. Trotz der kritischen Haltung Jacobis, der in Spinozas Philosophie die Vollendung von Fatalismus und Atheismus erkannte, markierte die Schrift für die zeitgenössischen Gebildeten und Dichtern eine epochale Wende.⁷

In einem Brief vom Februar 1791 schrieb Hölderlin an seine Mutter, dass er sich mit „Schriften über und von Spinoza, einem großen edeln Manne aus dem vorigen Jahrhundert“ (KA II, S. 78)⁸ im Tübinger Stift beschäftigte. Es gilt als ungesichert, ob Hölderlin das Hauptwerk Spinozas, die *Ethica*, selbst las.⁹ Dagegen kann man die von Hölderlin gelesene Schrift über Spinoza als jene von Jacobi in zweiter, erweiterter Auflage aus dem Jahr 1789 eindeutig identifizieren.¹⁰ In seinem Brief nimmt Hölderlin eine negative Haltung gegenüber Spinozas

⁶ Vgl. Erich Auerbach: *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Bern / München (A. Francke) 1977, S. 75, 296; Jochen Schulte-Sasse: *Einbildungskraft / Imagination*. In: *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Hrsg. von Karlheinz Barck et al. Bd. 2. Stuttgart / Weimar (Metzler) 2001, S. 88-120, hier S. 98.

⁷ Hermann Timm: *Gott und Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethe-Zeit*, Bd. 1. *Spinoza-Renaissance* [= *Studien zur Philosophie und Literatur des 19. Jahrhunderts*, Bd. 22] Frankfurt a. M. 1974, S. 6.

⁸ Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Werke und Briefe* (=KA). Hrsg. von Jochen Schmidt. Bd. 2. Frankfurt a. M. 1994, S. 78. Im Folgenden werden alle Zitate aus dieser Ausgabe direkt im laufenden Text unter Verwendung der Sigle KA und Band-/Seitenangabe nachgewiesen.

⁹ Vgl. Jochen Schmidts Anmerkung über Hölderlins Brief an die Mutter. In: KA III, S. 785.

¹⁰ Vgl. Margarethe Wegenast: *Hölderlins Spinoza-Rezeption und ihre Bedeutung für die Konzeption des „Hyperion“*. Tübingen 1990, S. 13. Unter den Büchern in Hölderlins Nachlass existiert Jacobis Schrift *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an M. Mendelssohn* in der zweiten Fassung. Vgl. dazu *Verzeichnis der Bücher, welche bei der Verlassenschaft des in Tübingen gestorbenen M. Hölderlin sich in Nürtingen vorgefunden haben*. In: KA III, S. 694.

Philosophie ein und bezeichnet den niederländischen Philosophen abwertend als einen „*Gottesläugner* nach strengen Begriffen“ (KA II, S. 78). In der Hölderlin-Forschung ist diese Formulierung als Beweis für den Einfluss von Jacobis Schrift auf Hölderlin gedeutet worden.¹¹ Folgt man aber der psychologischen Argumentation, dass Hölderlin die fromme Gesinnungen seiner Mutter schonen wollte, dann erscheint dieses Verdikt fragwürdig.¹²

Hölderlin stellte kommentierende Exzerpte zu Jacobis Schrift her, die etwa auf das Jahr 1790 bzw. spätestens auf Anfang des Jahres 1791 zu datieren sind.¹³ In diesen ist zu erkennen, dass der Dichter das rationalistisch verengte Spinoza-Bild grundlegend revidiert.¹⁴ Lessings Bekenntnis zur pantheistischen Formel „*hen kai pan*“ (Eins und Alles) versteht Hölderlin als einen kritischen Impuls gegen die „orthodoxen Begriffe von Gottheit“ (KA II, S. 492). Schließlich betrachtet Hölderlin Spinozas Philosophie nicht länger als einen „Rückfall in vorkritisch dogmatische Metaphysik“, sondern legitimiert umgekehrt die von Jacobi wahrgenommene Möglichkeit ihrer transzendentalphilosophischen Deutung.¹⁵

Die zentrale Feststellung in der Schlusspartie der Exzerpte lautet: „Das Denken ist nicht die Quelle der Substanz; sondern die Substanz ist die Quelle des Denkens“ (KA II, S. 494). In der *Ethica* versteht Spinoza unter Gott „das absolut unendliche Seiende, d. h. die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, von denen ein jedes ewiges und unendliches Wesen ausdrückt“.¹⁶ In Anlehnung an Spinozas Begriff der „Substanz“ kritisiert Hölderlin die Verabsolutierung des denkenden Subjekts. So sieht Hölderlin später in seinem auf das Jahr 1795 zu datierenden Text *Urteil und Sein* den Einheitsgrund des Menschen nicht in seiner Ichheit, sondern im „Sein“, das hier als identisch mit dem Substanzbegriff Spinozas zu deuten ist.¹⁷ Er argumentiert, dass die Reflexion des Bewusstseins die „Ur-teilung“ (KA II, S. 502), also die „ursprüngliche Trennung“ (ebd.) des Subjekts und des Objekts verursacht. Ferner ist er der Auffassung, dass der Satz „Ich bin Ich“, welcher das Selbstbewusstsein des Ichs ausdrückt, die Ureinigkeit des Ichs in ein

¹¹ Vgl. z. B. Ernst Müller: *Hölderlin. Studien zur Geschichte seines Geistes*. Stuttgart und Berlin 1944, S. 636. Ferner vgl. Martin Brecht: *Hölderlin und das Tübinger Stift 1788-1793*. In: *Hölderlin-Jahrbuch* (= HJb) 18, 1973-74, S. 20-48, hier S. 39f. Vgl. auch Friedrich Beißners Anmerkung über Hölderlins Brief an seine Mutter. In: Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe* (= StA). Hrsg. von Friedrich Beißner. Bd. 6, Hälfte 2, Stuttgart 1958, S. 580.

¹² Vgl. Wegenast: *Hölderlins Spinoza-Rezeption*, S. 8. Zur freiwilligen Unterwerfung unter den Willen seiner Mutter in seinen Briefen vgl. Paul Raabe: *Die Briefe Hölderlins. Studien zur Entwicklung und Persönlichkeit des Dichters*. Stuttgart 1963, S. 33f. Hölderlins Mutter Johanna Christiana (1748-1828) stammte aus einer Pfarrersfamilie. Vor diesem familiären Hintergrund war für Johanna das Pfarramt die einzige Wahl für den Sohn. Ebenfalls muss man berücksichtigen, dass das Erbe von Hölderlins Vater nach seinem Tod im Jahr 1772 von Johanna verwaltet wurde.

¹³ Vgl. Schmidts Anmerkung über *Zu Jacobis Briefen über die Lehre des Spinoza*. In: KA II, S.1223.

¹⁴ Vgl. Wegenast: *Hölderlins Spinoza-Rezeption*, S. 8.

¹⁵ A. a. O., S. 40.

¹⁶ Benedictus de Spinoza: *Die Ethik. Lateinisch und Deutsch*. Erster Teil. Über Gott. Definition 4. Revidierte Übersetzung von Jacob Stern. Stuttgart 1977, S. 5.

¹⁷ Dieter Henrich: *Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus*. In: HJb. 1965-66, S. 73-96, hier S. 88.

Subjekt-Ich und Objekt-Ich spalte (KA II, S. 503).

Wenn Ich sage: Ich bin Ich, so ist das Subjekt (Ich) und das Objekt (Ich) nicht so vereinigt, daß gar keine Trennung vorgenommen werden kann, ohne, das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll, zu verletzen; im Gegenteil das Ich ist nur durch diese Trennung des Ichs vom Ich möglich. (ebd.)

Das Selbstbewusstsein ist somit „einzig als Korrelat von Objektbewußtsein zu denken, - somit niemals als der gesuchte Einheitsgrund *über* allem Gegensatz“. ¹⁸ Hölderlin findet die Ureinigkeit als Identitätsgrund des „Ichs“ vor dem Selbstbewusstsein und nennt sie das „*Sein*“: „Sein – drückt die Verbindung des Subjekts und Objekts aus“ (KA II, S. 502). Das „Sein“ ist zwar als höchste Gewissheit vorhanden, aber entzieht sich immer einer analytischen und deskriptiven Erkenntnis.¹⁹ Die „ursprüngliche Trennung“ kann in der „intellektualen Anschauung“, die ein intuitives und präreflexives Erfassen der Ganzheit ist²⁰, wieder „innigst vereinigt[]“ werden (KA II, S. 502). Der Begriff der „intellektualen Anschauung“ hat dabei eine enge Verwandtschaft mit der „*scientia intuitiva*“ in Spinozas Erkenntnislehre, dem intuitiven Erkennen des ewigen und unendlichen Gottes und des Wesens der Dinge.²¹ Das Sein als „Verbindung des Subjekts und Objekts“ (KA II, S. 502) zu erfassen, also als Ureinheit des Ganzen, ist nach Hölderlin nicht durch die philosophische Reflexion, sondern nur durch intuitive und präreflexive Erfahrung möglich.

Hölderlin erörtert in seinen Exzerpten zu Jacobis Schrift außerdem einen dynamischen Gottesbegriff mit Bezug auf Spinoza, indem er auf eine Übereinstimmung von Spinoza und Leibniz eingeht:

Lessing zeigt ihm überdies eine Stelle im Leibniz, die *offenbar spinozistisch ist*. Es heißt da von Gott: *Er befinde sich in einer immerwährenden Expansion, und Kontraktion*. Dieses wäre die *Schöpfung und das Bestehen der Welt*. (a. a. O., S. 494)

Bei Leibniz ist die Dynamik von Kontraktion und Expansion, Involution und Evolution

¹⁸ Henrich: *Hegel und Hölderlin*. In: Ders.: *Hegel im Kontext*. Frankfurt a. M. 2010, S. 9-40, hier S. 21.

¹⁹ Vgl. ebd.

²⁰ Vgl. Schmidts Anmerkung zum Aufsatz *Urteil und Sein*. In: KA II, S. 1232ff. Die Hauptquelle von Hölderlins Begriff der „intellektualen Anschauung“ dürfte Schellings Schrift *Vom Ich sein*, wo dieser Begriff erstmalig als höchster Punkt des Systems betrachtet wird. Ferner vgl. Christoph Jamme: „*Ein ungelehrtes Buch*“. *Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*. (Hegel-Studien. Beiheft 23) Bonn 1983, S. 83.

²¹ Vgl. Spinoza: *Die Ethik*. Zweiter Teil, Lehrsatz 40, Anmerkung 2.

sowohl jedem individuellen Bewusstsein als auch jedem geschichtlichen Prozess immanent.²² Dabei verwendet dieser das Begriffspaar von Kontraktion und Expansion in verschiedenen Bereichen, etwa in der Optik, Mathematik, Grammatik oder Biologie.²³ Die abstrakte Formel „hen kai pan“ (Eins und Alles) wird in Hölderlins Spinoza-Rezeption im Sinne einer „universalen Dynamik des Lebens“ ausgelegt, „die hier in ihrer Grundgesetzlichkeit von Expansion und Kontraktion metonymisch angesprochen ist“.²⁴ Die Dynamik der kosmischen Kräfte von Expansion und Kontraktion stellt Hölderlin in seiner von November 1794 bis Januar 1795 entstandenen metrischen Fassung von *Hyperion* als Widerstreit und Vereinigung zweier Triebe dar, nämlich des Triebs, „[u]nendlich fortzuschreiten, uns zu läutern, / Uns zu veredeln, zu befreien“ und des Triebs, „beschränkt zu werden, zu empfangen“ (KA II. S. 213). Ersterer bezeichnet das grenzenlose Verlangen nach dem Unendlichen über die Schranken der irdischen Existenz hinaus. Der Zweite bezeichnet dagegen das Bestreben, das Maß des irdischen Wesens zu bewahren. Nach Hölderlin liegt das Ziel der Bildung des Menschen darin, diese beiden Triebe miteinander zu vereinigen.

Eine solche Trieblehre, basierend auf einem „dynamisierten Pantheismus“²⁵, dürfte auch von Herder beeinflusst worden sein, der als erster wirkungsvoller Vertreter der spinozistischen Philosophie um das Jahr 1800 gilt. Herder verherrlichte Spinozas Lehre zwar einerseits, gleichzeitig aber kritisierte er deren statischen Substanzbegriff. Stattdessen ging er von einer dynamischen Substanz aus und interpretierte Ereignisse in der phänomenalen Welt als „Ausdrücke der göttlichen Kraft“.²⁶ Die Welt sei demnach ein System von konkurrierenden und harmonisierenden Kräften, welche „die Gottheit [...] auf unendliche Weisen“ ausdrückten.²⁷ Ferner erweiterte Herder den Pantheismus Spinozas durch Erkenntnisse der zeitgenössischen Naturwissenschaften, wie etwa durch Newtons Kosmologie, nach welcher der dynamische Kosmos ein „Sensorium des Allerschaffenden“ konstituiere.²⁸

²² Vgl. Hanns-Peter Neumann: ‚Das Ich ist eine Monade‘. Schellings Leibniz-Rezeption und der centre de perspective des philosophiehistorischen Interesses. In: *Leibniz in Philosophie und Literatur um 1800*. Hrsg. von Wenchao Li und Monika Meier. Hildesheim 2016, S. 69-130, hier S. 117.

²³ Vgl. ebd.

²⁴ Wegenast: *Hölderlins Spinoza-Rezeption*, S. 46.

²⁵ Johann Kreuzer: *Nachwirkungen der Literatur*. In: *Hölderlin-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Hrsg. von Johann Kreuzer. Weimar 2002, S.468-488, hier S. 468.

²⁶ Johann Gottfried Herder: *Gott. Einige Gespräche*. In: Ders.: *Werke in zehn Bänden (=FHA). Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774-1787*, Bd. 4, Hrsg. von Jürgen Brummack u. Martin Bollacher. Frankfurt a. M. 1994, S. 679-794, hier S. 713.

²⁷ „Substantielle Kräfte. Nichts ist deutlicher als dieses und nichts gibt dem Spinozischen System selbst eine schönere Einheit. Wenn seine Gottheit unendliche Eigenschaften in sich faßt, deren jede ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt: so haben wir nicht mehr zwei Eigenschaften des Denkens und der Ausdehnung zu setzen, die nichts mit einander gemein hätten: wir lassen das anstößige, unpassende Wort Eigenschaft (Attribut) überhaupt gar weg und setzen dafür, daß sich die Gottheit in unendlichen Kräften auf unendliche Weisen offenbare.“ (A. a. O., S. 709)

²⁸ Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. In: FHA 6, S. 21; Vgl. Ulrich Gaier: *Hölderlin. Eine Einführung*. Tübingen/Basel 1993, S. 91.

In der Vorrede zu der vorletzten Fassung von *Hyperion*, deren Entstehung auf das Ende des Jahres 1795 zu datieren ist, wird die universale Struktur der spinozistischen Formel „hen kai pan“ zu einem „begründenden Prinzip individueller Vollendung“²⁹ erhöht:

Die selige Einigkeit, das Sein, im einzigen Sinne des Worts, ist für uns verloren und wir mußten es verlieren, wenn wir es erstreben, erringen sollten, wir reißen uns los vom friedlichen *Ev και Παν* der Welt, um es herstellen, durch uns Selbst. Wir sind zerfallen mit der Natur, und was einst, wie man glauben kann, Eins war widerstreitet sich jetzt, und Herrschaft und Knechtschaft wechselt auf beiden Seiten. Oft ist uns, als wäre die Welt Alles und wir Nichts, oft aber auch, als wären wir Alles und die Welt nichts. Auch *Hyperion* teilte sich unter diese beiden Extreme. (KA II, S, 256)

Der Ausdruck „selige Einigkeit“ (ebd.), die zwischen Subjekt und Objekt bestehen soll, verweist auf den in Hölderlins Aufsatz *Urteil und Sein* analysierten Begriff des „Seins“. Letzteres ist synonym mit dem Begriff „*Ev και Παν* der Welt“ (ebd.), der auch hier mit der „Natur“ identifiziert wird. Das pantheistische Schlagwort „*Ev και Παν*“ wiederum meint die spinozistische Erkenntnis, die Gott mit Natur gleichsetzt. Hölderlin zufolge bildeten die Menschen ursprünglich eine „selige Einheit“ mit der Natur, d.h. im „friedlichen *Ev και Παν* der Welt“ (ebd.). Nachdem sie aber aus diesem Naturzustand herausgerissen wurden, entstand der Widerspruch zwischen Subjekt und Objekt: „[...] Herrschaft und Knechtschaft wechselt auf beiden Seiten. Oft ist uns, als wäre die Welt Alles und wir Nichts, oft aber auch, als wären wir Alles und die Welt nichts“ (ebd.). Die Bildung des Menschen gilt für Hölderlin folglich als vollendet, wenn das verlorene „*Ev και Παν* der Welt“ wiederhergestellt ist.

Nach Hölderlins Auffassung ist „weder unser Wissen noch unser Handeln“ (ebd.), sondern nur die „Schönheit“ (a. a. O., S. 257) in der Lage, „die Natur mit uns zu vereinigen“ (ebd.):

Es ist vorhanden – als Schönheit; es wartet, um mit *Hyperion* zu reden, ein neues Reich auf uns, wo die Schönheit Königin ist. (ebd.)

Dieser Gedanke kann als der „ästhetische[] Spinozismus Hölderlins“³⁰ bezeichnet werden. Demnach geht Hölderlin davon aus, dass das „*Ev και Παν* der Welt“ nicht auf dem theoretischen oder praktischen Wege, sondern nur im „Vorhanden“-Sein des Schönen realisiert werden kann. In seinem Brief an Schiller vom 4. September 1795 weist Hölderlin darauf hin,

²⁹ Wegenast: *Hölderlins Spinoza-Rezeption*, S. 92.

³⁰ Wegenast: *Hölderlins Spinoza-Rezeption*, S. 102.

dass „die Vereinigung des Subjekts und Objekts [...] ästhetisch, in der intellektuellen Anschauung“ entsteht (KA III, S. 203). In einem weiteren Brief an Immanuel Niethammer vom 24. Februar 1796 schreibt er, man brauche einen „ästhetischen Sinn“ für die „intellektuale Anschauung“ als intuitive Ganzheitswahrnehmung.³¹ Diese „intellektuale Anschauung“ ist folglich als „Wirklichkeit ästhetischer Erfahrung“³² aufzufassen.

2. Hölderlins Gottesbegriff

Hölderlin nimmt eine kritische Haltung gegenüber der Aufklärung und deren einseitigen Rationalismus, der seiner Auffassung nach einen „Anspruch auf Herrschaft über die Natur, über das eigene Selbst und über andere“³³ hege. Im Prosaentwurf zur metrischen Fassung von *Hyperion* reflektiert das lyrische Ich kritisch über sich selbst, da es sich „ungerecht und tyrannisch gegen die Natur gemacht“ (KA II, S. 205) habe. In seinem Aufsatz *Über Religion*³⁴ erörtert Hölderlin die „höhere Aufklärung“ (a. a. O., S. 565), welche auf der lebendigen Natur fuße und somit eine Alternative zum Rationalismus der bisherigen Aufklärung darstelle:

Und dies ist eben die höhere Aufklärung die uns größtenteils abgeht. Jene zarter und unendlichern Verhältnisse müssen also aus dem Geiste betrachtet werden, der in der Sphäre herrscht, in der sie stattfinden. (ebd.)

Die Konzeption der „höhere[n] Aufklärung“ geht vom „Bewußtsein von den Grenzen des Verstandes“³⁵ aus. Denn Hölderlins Auffassung zufolge kann der Verstand allein den „mechanischen Zusammenhang“ (KA II, S. 562) der Welt mit „eisernen Begriffen“ (a. a. O., S. 564) analysieren. So dankt er in einem Brief vom 24. Februar 1796 Niethammer für dessen „Rat“, sich „vor

³¹ „In den philosophischen Briefen will ich das Prinzip finden, das mir die Trennungen, in denen wir denken und existieren, erklärt, das aber auch vermögend ist, den Widerstreit verschwinden zu machen, den Widerstreit zwischen dem Subjekt und dem Objekt, zwischen unserem Selbst und der Welt, ja auch zwischen Vernunft und Offenbarung, - theoretisch, in intellektueller Anschauung, ohne daß unsere praktische Vernunft zu Hilfe kommen müßte. Wir bedürfen dafür ästhetischen Sinn [...]“ (KA III, S. 225). Hier ist das Adjektiv „theoretisch“ aus dem griechischen Wort *θεωρία* (Schau) abgeleitet und im Sinne des „(inneren) Anschauens“ verwendet. Vgl. dazu Schmidts Kommentar zum Brief an Niethammer. A. a. O., S. 842.

³² Johann Kreuzers Einleitung zu Hölderlin: *Theoretische Schriften*. Hrsg. von Johann Kreuzer. Hamburg 1988, S. XV.

³³ Gerhard Kurz: *Höhere Aufklärung. Aufklärung und Aufklärungskritik bei Hölderlin*. In: *Idealismus und Aufklärung. Kontinuität und Kritik der Aufklärung in Philosophie und Poesie um 1800*. Bd. 14, Hrsg. von Christoph Jamme u. Gerhard Kurz. Stuttgart 1988. S. 259-282, hier S. 273.

³⁴ Nach Jochen Schmidt sei die Datierung des Aufsatzes unsicher. Vgl. KA II, S. 1254. Die *Frankfurter Ausgabe* weist auf einen Zusammenhang mit Hölderlins Brief an Niethammer vom 24. Februar 1796 hin, in dem Hölderlin ankündigt, philosophische Briefe unter dem Titel *Neue Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* zu veröffentlichen. Vgl. Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Werke. Frankfurter Ausgabe* (=FHA). Hrsg. von Dietrich Eberhard Sattler u. a., Bd. 14, Frankfurt am Main 1979, S. 11.

³⁵ Kurz: *Höhere Aufklärung*, S. 272.

Abstraktionen [zu] hüten“ (KA III, S. 225), weil die Philosophie als „Tyrannin“ (ebd.) den Menschen ansonsten in die „Abstraktion“ zwänge. Ferner weist Hölderlin in seinen *Anmerkungen zur Antigone* darauf hin, dass Philosophie nicht die „verschiedenen Vermögen des Menschen“ (KA II, S. 913), sondern nur „ein Vermögen der Seele“ (ebd.), also die „Abstraktion“ als ein Ganzes, darstelle.³⁶

In dem Aufsatz *Über Religion* führt Hölderlin weiterhin aus, dass die Menschen nicht in „mechanischen“, sondern in „zartern und unendlichen Verhältnisse[n]“ (a. a. O., S. 565) lebten, die nicht auf den bloßen Rationalismus zurückführbar seien. Er bezeichnet den immanenten Zusammenhang der „zartern und unendlichen Verhältnisse“ als „Geist“, der in diesem Aufsatz mit „Gott“ (ebd.) assoziiert wird. Die „zartern und unendlichen Verhältnisse“ werden hier deshalb auch mit dem Adjektiv „religiös“ (a. a. O., S. 567) beschrieben.

In einem Brief an seinen Halbbruder Karl Gock, den Hölderlin vermutlich Ende März des Jahres 1801 verfasste, legt er sein philosophisches Gottesverständnis dar. In diesem Zusammenhang betont Hölderlin, Gott sei „an sich, kein Ich“, also ein subjektloses Wesen:

Alles unendliche Einigkeit, aber in diesem Allem ein *vorzüglich Einiges* und Einigendes, das, *an sich, kein Ich ist*, und dieses sei unter uns Gott!“ (KA III, S. 451)

Die Formulierung „ein vorzüglich Einiges und Einigendes“ gibt zu erkennen, dass das grammatische Geschlecht Gottes bei Hölderlin nicht maskulin, sondern neutral ist. Das bedeutet, Hölderlin betrachtet Gott nicht als einen Personengott, der als handelndes Subjekt Welt und Menschen erschafft und beherrscht. Auch in seinem hymnischen Entwurf *Was ist Gott?...* wird Gott im grammatikalischen Neutrum bezeichnet:

Was ist Gott? unbekannt, dennoch
Voll Eigenschaften ist das Angesicht
Des Himmels von ihm. [...]
(KA I, S. 384, Z.1ff.)

Gott wird somit als etwas dargestellt, das sich als Wirkung manifestiert. Die Formulierung „ein vorzüglich Einiges und Einigendes“ (KA III, S. 451) lässt sich als transzendente Einheit

³⁶ Hier meint Hölderlin die Philosophie in der Tradition der Wolff'schen *philosophia rationalis sive logica*, die einen Gegenstand analytisch nach systematischen Prinzipien behandelt. Vgl. Kurz: *Poetische Logik. Zu Hölderlins „Anmerkungen“ zu „Ödipus“ und „Antigone“*. In: *Jenseits des Idealismus – Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804– 1806). Neuzeit und Gegenwart*, Bd. 5, hrsg. von Christoph Jamme u. Otto Pöggeler. Bonn 1988, S. 83-101, hier S. 94.

von natura naturata (geschaffener Natur) und natura naturans (schöpferischer Natur) auffassen. Hier ist eine Parallele zu Lessings Gottesbegriff erkennbar, die Hölderlin vermittelt durch Jacobis Spinozabriefe gekannt haben dürfte.³⁷ Ausgehend von seinem Verständnis von Spinozas Formel „deus sive natura“ konzipierte Lessing eine transzendente Einheit von natura naturata und natura naturans.³⁸ Folglich sind für Lessing Gott und Welt zwei Aspekte derselben Realität. „Welt“ deutet er mit der Figur einer „Verdoppelung“ Gottes, dass heißt, diese erscheint in „Verdoppelung“ mit Gott identisch.³⁹

Die Feststellung gegenüber seinem Halbbruder, dass Gott „an sich, kein Ich“ sei (KA III, S. 451) interpretiert Beyer dahingehend, dass nach Hölderlin Gott „in seinem Wesen („an sich“) den Habitus der Seiendheit und Subjekthaftigkeit nicht [besitze]“.⁴⁰ Tatsächlich charakterisiert Hölderlin das Wesen Gottes als „Alles unendliche Einigkeit, [...] ein *vorzüglich Einiges* und Einigendes“ (KA III, S. 451). Damit ist Gott für ihn zum einen das „Einig-Sein“ der Natur als natura naturata, zum anderen das einigende Wirken als natura naturans. Folglich kann Gott ontologisch „als Grund alles Seienden und deren Relationen untereinander“⁴¹ betrachtet werden, oder, wie Beyer vorschlägt, als „causa efficiens (Wirkungsursache)“ und als „causa finalis (Zwecksursache)“.⁴²

Das eigentliche Anliegen Hölderlins in seinem Brief an den Halbbruder ist, seine Beziehung zu Karl zu verbessern. So ist zu verstehen, warum er gleich zu Beginn seines Briefes die Sorge äußert, die Beziehung zwischen ihnen sei erkaltet:

Mein Karl! / Ich fühle es, wir lieben uns nicht mehr, wie sonst, seit langer Zeit, und ich bin daran schuldig. *Ich war der erste, der den kalten Ton anstimme.* (a. a. O., S. 449)

Anschließend äußert Hölderlin seine Hoffnung, den Bund mit dem Karl erneuern zu können:

³⁷ „Bloß in dieser transcendentalen Einheit angesehen, muß die Gottheit aber schlechterdings der Wirklichkeit entbehren, die nur im bestimmten Einzelnen sich ausgedrückt finden kann. Diese, die Wirklichkeit, mit ihrem Begriffe beruhet also auf der Natura naturata (dem Sohne von Ewigkeit); so wie jene, die Möglichkeit, das Wesen, das Substanziale des Unendlichen, mit seinem Begriffe, auf der Natura naturanti (dem Vater).“ (Heinrich Scholz (Hg.): *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*. Hrsg. und mit einer kritischen Einleitung versehen von Heinrich Scholz (=Neudrucke seltner philosophischer Werke. Hrsg. von der Kantgesellschaft. Bd. VI), Berlin 1916, S. 101.

³⁸ Vgl. Gotthold Ephraim Lessing: *Gesammelte Werke*. 8. Bd., Hrsg. von P. Rilla. Berlin 1954-1958, S. 609. Zu Lessings Spekulation über die Einheit zwischen Gott und Welt vgl. Alexander Altmann: *Lessing und Jacobi. Das Gespräch über Spinozismus*. In: *Lessing Yearbook*. 3. Bd., 1971. S. 56ff; Gerhard Kurz: *Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin*. Stuttgart 1975, S. 36.

³⁹ Vgl. Lessing a. a. O.; Altmann a. a. O.; Kurz a. a. O.

⁴⁰ Vgl. Beyer: *Mythologie der Vernunft*, S. 107f.

⁴¹ A. a. O., S. 106.

⁴² Ebd.

A Deo principium. Wer dies versteht und hält, ja bei dem Leben des Lebens! der ist frei und kräftig und freudig, und alles Umgekehrte ist Chimäre und zergehet in so ferne in Nichts. / Und so sei denn auch unter uns, bei dieser Bundeserneuerung, die gewiß nicht Zeremonie oder Laune ist, a Deo principium. (a. a. O., S. 450)

Die lateinische Formel „a Deo principium“ lässt sich ins Deutsche mit „Hebt von Gott an“ übersetzen. Die Formel stammt vermutlich aus der dritten Ekloge von Vergil:

Hebt von Jupiter an, ihr Musen, der alles erfüllet; Jupiter segnet das Land, ihm wert sind meine Gesänge (Ab Iove principium, Musae, Iovis omnia plena; ille colit terras, illi mea carmina curae.)⁴³

Bei Vergil wird Jupiter als eine heilige Kraft betrachtet, die alles Seiende der Welt erfüllt. Auch Hölderlin betrachtet Gott als eine Vereinigungskraft, die den Ursprung der Relationen zwischen allem Seienden ausmacht. Gott kann folglich „als transzendente Relationalität“⁴⁴ aufgefasst werden, wie Michael Franz argumentiert, das heißt, „als Copula zwischen dem Menschen und der Welt, insofern er als ‚vorzüglich Einiges und Einigendes‘ die Verbindung herstellt zwischen dem individuellen Ganzen (der Welt) und dem ‚aus dem Ganzen handelnden‘ Individuum (dem Menschen)“.⁴⁵

Um den Bund mit Karl zu erneuern, bezieht sich Hölderlin somit auf einen Gott, den er als Grund aller Relationen zwischen dem Seienden betrachtet. Ferner kann die Formulierung „dieses sei unter uns Gott!“ im adhortativen Konjunktiv als eine performative Äußerung interpretiert werden: durch sie entfaltet die göttlich einigende Kraft ihre Wirkung und der Bund zwischen den Brüdern wird erneuert.

Hölderlin betrachtet die „reine Allgemeinheit“, die nicht auf empirischen Besonderheiten basiert, als eine Fiktion. Im Gegensatz dazu bewertet er den „Egoismus“ positiv. In seinem Brief an Karl analysiert Hölderlin das Verhältnis von Ganzem und Einzelnem folgendermaßen:

Es ist nur ein Streit in der Welt, was nämlich mehr sei, das Ganze oder das Einzelne? Und der Streit widerlegt sich in jedem Versuche und Beispiele durch die Tat, indem der, welcher aus dem Ganzen wahrhaft handelt, von selber zum Frieden geweihter und alles Einzelne zu achten

⁴³ Vergil: Dritte Ekloge, v. 60. In: *Virgils Werke*. Erstes Bändchen. Im Versmaaß der Urschrift übersetzt von Ludwig Neuffer. Zweite durchaus verbesserte Ausgabe. Stuttgart 1830, S. 493.

⁴⁴ Beyer: *Mythologie der Vernunft*, S. 108.

⁴⁵ Michael Franz: *Das System und seine Entropie*. „Welt“ als philosophisches und theologisches Problem in den Schriften Friedrich Hölderlins. Saarbrücken 1982, S. 177.

darum aufgelegter ist, weil ihn sein Menschensinn, gerade sein Eigenstes, doch immer weniger in reine Allgemeinheit, als in Egoismus [...] fallen läßt.

(KA III, S. 450)

Hölderlins Ansicht nach „widerlegt sich“ (ebd.) der Streit zwischen dem Ganzen und dem Einzelnen „in jedem Versuche und Beispiele durch die Tat“ (ebd.), also in der Lebenspraxis. Diese widerlege „alle abstrakten Mutmaßungen“ und bringe die „Absurdität des Streites selbst“ ans Licht.⁴⁶ Demzufolge sei das „Eigenste[]“ des Menschen „sein Menschensinn“, der nicht in „reine Allgemeinheit“, sondern in „Egoismus“ führt, weil „der, welcher aus dem Ganzen wahrhaft handelt“ (ebd.) dazu neigt, „alles Einzelne zu achten“ (ebd.). Die „reine Allgemeinheit“ ist für Hölderlin dagegen fiktional, weil sie die Verschiedenheit und Selbstheit der Einzelnen verneine und nivelliere.⁴⁷ Das Wort „Egoismus“ verwendet Hölderlin folglich nicht im Sinne einer selbstsüchtigen Haltung oder narzißtischen Selbstliebe, wie es alltäglichen Sprachgebrauch der Fall ist.

Hölderlin konzipiert das Subjekt nicht als autonomes Subjekt im Sinne Kants, das aufgrund eines freien Willens als „Zweck an sich selbst“ existiert.⁴⁸ Das Verhältnis zwischen „Ganzem“ und „Einzelnem“ bei Hölderlin entspricht jenem zwischen Substanz und Attribut bei Spinoza, nach dessen Ansicht „die Substanz [...] aus unendlichen Attributen besteht, von denen ein jedes ewiges und unendliches Wesen ausdrückt“.⁴⁹ In Hölderlins hymnischem Entwurf *Was ist Gott?* ... wird das Wesen des unendlichen Gottes als „unbekannt, dennoch / Voll Eigenschaften“ (KA I, S. 384, Z.1ff.) charakterisiert. Demzufolge sei der unendliche Gott an sich dem Menschen zwar „unbekannt“, dennoch voller „Eigenschaften“. Hier lässt sich eine Übereinstimmung mit dem spinozistischen Gottesverständnis beobachten. Da die „reine Allgemeinheit“ weder gedacht noch wahrgenommen werden kann, manifestiert sich Gott in seiner Eigenschaft als unendliches Ganzes immer konkret und in jedem „Einzelnen“.

Bei Hölderlin bedeutet „Egoismus“ die Haltung, „sein Eigenstes“ (KA III, S. 450), also seine Selbstheit und Individualität zu achten. Wer sich als ein Teil des Ganzen wahrnimmt, handelt als „Egoist“ und achtet seine Selbstheit. Dabei führt aber „sein Menschensinn“ (ebd.) nicht zur Verabsolutierung seines „Egos“, sondern ermöglicht ihm, auch „alles Einzelne“ (ebd.) als Teil

⁴⁶ Beyer: *Mythologie der Vernunft*, S. 110.

⁴⁷ Hölderlin kritisiert falsche Abstraktionen, welche die jeweilige konkrete Lebenssituation nicht berücksichtigt. Vgl. z. B. KA II, S. 205, 209, 217. Siehe auch Kapitel drei der vorliegenden Studie.

⁴⁸ „Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen“. (Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften. Band IV, Nachdruck der Ausgabe 1903/11, Berlin 1968, S. 428.)

⁴⁹ Spinoza: *Die Ethik*. Erster Teil. Über Gott. Definition 4, S. 5.

des Ganzen zu respektieren.⁵⁰ Im Roman *Hyperion* (1797/99) widmet sich Hölderlin eingehend dem Verhältnis von Ganzem und Einzelem und erklärt:

Das große Wort, das εν διαφερον εαυτω (das Eine in sich selber unterschiedne) des Heraklit, das konnte nur ein Grieche finden, denn es ist das Wesen der Schönheit, und ehe das gefunden war, gabs keine Philosophie. (KA II, S. 92)

Hölderlin kannte Heraklits Worte aus Platos *Symposion*. Darin wird Heraklits Formulierung mit der Metapher der Musik erklärt, die eine Harmonie durch den Zusammenklang des Auseinanderstrebenden schafft.⁵¹ Nach Hölderlins Ansicht ist das lebendige Ganze nichts anderes als das „Eine in sich selber unterschiedne“ (KA II, S. 92). Gott als lebendiges Ganzes zeigt sich als wirkende Kraft, welche alles einzelne Seiende und deren Relationen schafft und sich immer je konkret in und zwischen allem Einzelnen manifestiert. Gott vereinigt die Einzelnen nicht zu einer differenzlosen Einheit, sondern wahrt immer die Mannigfaltigkeit im Ganzen. Transzendental betrachtet, kann Gott als „das Eine“ bezeichnet werden. Aber empirisch betrachtet, erscheint „das Eine“ immer in unterschiedlicher Gestalt.

3. Mythologie als poetische Darstellung Gottes

Nach Hölderlins Religionskonzeption bleibt Gott an sich für die Wahrnehmungs- und Verstandeskraft des Menschen „unbekannt“ (KA I, S. 384). In seinem Romanfragment *Hyperions Jugend* weist er darauf hin, dass Gott weder sprachlich dargestellt, noch zu einer bestimmten Zeit oder an einem bestimmten Ort verehrt werden kann, weil er kein „Seiendes“ sei:

Den Einen, dem wir huldigen, nennen wir nicht; ob er gleich uns nah ist, wie wir uns selbst sind, wir sprechen ihn nicht aus, Ihn feiert kein Tag; kein Tempel ist ihm angemessen; der Einklang unserer Geister, und ihr unendlich Wachstum feiert ihn allein. (KA II, S. 243)

In seinem Aufsatz *Über Religion* schreibt Hölderlin, die Erscheinung Gottes bewirke einen „momentane[n] Stillstand des wirklichen Lebens“ (KA II, S. 563). Ferner wird in seinen Anmerkungen zu *Oedipus* (1804) die Manifestation Gottes mit der Erscheinung einer gewaltigen „Naturmacht“ (a. a. O., S. 856) identifiziert, deren unmittelbare Präsenz nicht mit der begrenzten

⁵⁰ Vgl. Beyer: *Mythologie der Vernunft*, S. 112.

⁵¹ „Er [= Heraklit (K.O.)] sagt ja, dass das Eine, wengleich es auseinander strebe, wieder mit sich zusammenkomme wie die einheitliche Fügung von Bogen und Leier“ (Plato: *Symposion*. 187a.) Zu Heraklits Formel in *Hyperion* vgl. Schmidts Kommentar zu *Hyperion*. In: KA II, S. 1037f.

Wahrnehmungs- und Verstandeskraft des endlichen Menschen erfasst werden kann. Diese beiden göttlichen Erscheinungsformen bezeichnet Hölderlin auch als „Zäsur“ (a. a. O., S. 850).

Während Hölderlin davon ausgeht, dass der Mensch die unmittelbare Präsenz des unendlichen Gottes nicht erkennen kann, so ist jedoch zu beobachten, dass Götter in seiner Dichtung immer als sinnlich erfassbare und anthropomorphisierte Gestalten auftreten, z. B. in der Gestalt des Dionysos, Zeus, Saturn, Apoll, Musen, Aphrodite, Christus usw. In *Über Religion* erörtert er die paradoxe Erscheinungsweise des unendlichen Gottes, die sowohl in dessen Unbegreiflichkeit einerseits als auch in dessen Begreiflichkeit andererseits bestehe.

In demselben Text wirft Hölderlin die Frage auf, warum sich die Menschen „ein Bild machen müssen, von ihrem Geschick, das sich genau betrachtet weder recht denken ließe noch auch vor den Sinnen liege“ (a. a. O., S. 562). Seiner Ansicht nach lasse sich Gott als höheres „Geschick“ nicht „recht denken“, weil dieser sich immer der analytischen Abstraktion entziehe. Gott liege auch nicht „vor den Sinnen“, „weil die in ihm gegebene Sinnhaftigkeit nicht eine augenfällige, für jedermann evidente Positivität ist“⁵². Eine Antwort findet Hölderlin in der Einsicht, „daß der Mensch auch in so fern sich über die Not erhebt, als er sich seines Geschicks *erinnern*, als er für sein Leben *dankbar* sein kann und mag, daß er seinen durchgängigern Zusammenhang mit dem Elemente, in dem er sich regt, auch durchgängiger *empfindet*“ (KA II, S. 562).

Die Erscheinung Gottes offenbart den höheren und „durchgängigern Zusammenhang“ (ebd.) zwischen Mensch und Welt, der sich über „die physische und moralische Notdurft“ (ebd.) und den „mechanische[n] Zusammenhang“ (ebd.) der Welt erhebt. Damit aber über die unmittelbare Präsenz Gottes in Form einer überwältigenden Erfahrung reflektiert und dieser eine Bedeutung beigelegt werden kann, müssen nach Auffassung Hühns die „präreflexive Erfahrungen [...] in angemessener Weise in eine ‚Vorstellung einer Gottheit‘ übersetzt werden“.⁵³

Am Ende seines Aufsatzes kennzeichnet Hölderlin die höheren und unendlicheren Verhältnisse zwischen Mensch und Welt als „ihrem Wesen nach poetisch“ (KA II, S. 568). Als Erklärung dient der Entwurf *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, der in Hegels Handschrift überliefert ist und zu dessen Mitverfassern Hölderlin und Schelling gezählt werden, worin „Poesie“ als „*Lehrerin der Menschheit*“ charakterisiert wird, weil „*Wahrheit und Güte, nur in der Schönheit* verschwistet“ seien (a. a. O., S. 576). Die Poesie stelle eine soziale Utopie dar, in der „Wahrheit und Güte“ als sinnlich Wahrnehmbares vereinigt sind. In seinen *Anmerkungen zur Antigone* (1804) bringt Hölderlin seine Einsicht zur Sprache, dass die Philosophie nur „ein Vermögen der Seele“ (a. a. O., S. 913) behandeln kann. Im Gegensatz zur Philosophie „behandelt die Poësie die verschiedenen Vermögen des Menschen, so daß die

⁵² Vgl. Beyer: *Mythologie der Vernunft*, S. 32.

⁵³ Helmut Hühn: *Mnemosyne. Zeit und Erinnerung in Hölderlins Denken*. Stuttgart / Weimar 1997, S. 95.

Darstellung dieser verschiedenen Vermögen ein Ganzes macht“ (ebd.). Nach seiner Auffassung ist die Poesie, welche „die verschiedenen Vermögen des Menschen“ umfasst, das angemessene Medium, den höheren und unendlicheren Zusammenhang zwischen Mensch und Welt darzustellen.

Indem die präreflexive Erfahrung des höheren und unendlicheren Zusammenhangs im Medium der Sprache festgehalten und ins poetische Bild umgesetzt wird, kann sie erst „im Geist wiederholt“ (a. a. O., S. 563) werden. Die geistige Wiederholung des gelebten Lebens nennt Hölderlin „Erinnerung“ (a. a. O., S. 562). Diese lässt sich als Wiederholung einer empirischen Erfahrung mit transzendentaler Sinnhaftigkeit verstehen. Die „Erinnerung“ hat einen „einheitlichen, vereinenden und einigen Charakter“⁵⁴. Als Kraft und Medium des Lebens vergegenwärtigt sie das „Besondere“ in seinem Bedeutungszusammenhang.⁵⁵ Retrospektiv kann in ihr die Bedeutung des empfundenen höheren Lebens erkannt werden. Die erinnernde Vergegenwärtigung des Erlebten ist für Hölderlin „zugleich Reproduktion und Produktion“.⁵⁶ Die „Erinnerung“ kann einerseits insofern als eine Reproduktion betrachtet werden, als sie das vorgängige, wirkliche Leben wiederholt. Andererseits ist sie aber auch ein produktiver Akt, weil sie das poetische Bild des unbekanntes und unvorstellbaren Gottes schöpferisch gestaltet. Folglich begründet sie sich auf die zwei Formen der Einbildungskraft nach Kant: die „reproduktive Einbildungskraft“, „deren Synthesis lediglich empirischen Gesetzen, nämlich denen der Assoziation unterworfen ist“⁵⁷ und die „produktive Einbildungskraft“, „die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen“.⁵⁸

Die Erinnerung an die Manifestation des Gottes in der Welt findet nach Hölderlin ihre poetische Ausgestaltung in der Mythologie. Durch die mythische Erinnerung an die Gotteserscheinung könne man den höheren Zusammenhang zwischen Mensch und Welt erkennen und zu der Einsicht gelangen, dass der einzelne Mensch nicht nur ein autonomes Subjekt, sondern gleichzeitig Teil des „lebendigen Ganzen“ ist.⁵⁹ Nach Hölderlin befähigt diese Einsicht den Menschen dazu, „alles Einzelne zu achten“ (KA III, S. 450) und alle andere Menschen als Brüder im Ganzen zu lieben. Wenn „der Zusammenhang des eigenen Lebens“ in der Erinnerung „zum Bewußtsein kommt“ und „die Herkunft des eigenen Lebens aus solchem

⁵⁴ Gerhard Buhr: *Hölderlins Mythenbegriff. Eine Untersuchung zu den Fragmenten „Über Religion“ und „Das Werden im Vergehen“*. Frankfurt am Main 1972, S. 22.

⁵⁵ Vgl. Hühn: *Mnemosyne*, S. 96; Dieter Henrich: *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*. Stuttgart 1992, S. 616.

⁵⁶ Hühn a. a. O., S. 94.

⁵⁷ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 152.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Hölderlins Ansicht nach lasse die mythische Erinnerung den Menschen erfahren, „daß mehr als Maschinengang, daß ein Geist, ein Gott, ist in der Welt, aber wohl in einer lebendigeren, über die Notdurft erhabenen Beziehung, in der er stehet mit dem was ihn umgibt“ (KA II, S. 565).

Zusammenhang eigens anerkannt“ wird⁶⁰, wird man „für sein Leben dankbar“ (KA II, S. 562). Die „Dankbarkeit“ ist die Weise, „wie der Mensch sich zu dem verhalten kann, was eigentlich sein Leben ausmacht“⁶¹.

Im Aufsatz *Über Religion* fordert Hölderlin, dass sich jedes Mitglied einer Gemeinschaft seinen eigenen Gott mit seinem eigenen „Gleichnis und Beispiel“ (KA II, S. 426) spontan und frei vorstellen solle. Hölderlins Religionstheorie ist insofern sehr modern, als er eine individuelle, von der kirchlichen Institution befreite Religion konzipiert. Andererseits jedoch spielt die Religion bei Hölderlin auch die Rolle eines gesellschaftlichen Bindeglieds, die Einheit zwischen den Menschen in der modernen und funktional differenzierten Gesellschaft stiftet.⁶²

In Hölderlins Roman *Hyperion* klagt der Protagonist Hyperion, dass die harmonische Einheit des menschlichen Daseins in der modernen Gesellschaft zerrissen sei und somit die lebendige Ganzheit des Individuums durch spezialisierte Teilfunktionen ersetzt werde.⁶³ Vor diesem Hintergrund strebt Hyperion danach, die verlore Einheit wiederherzustellen.

Bemerkenswert ist an Hölderlins Religionskonzeption, dass diese auf eine Synthese der unterschiedlichen Religionen abzielt. In diesem Zusammenhang kommt Hölderlin auf das Spannungsverhältnis zwischen der individuellen Religion und der Vereinigung der verschiedenen Religionen zu sprechen:

So wäre alle Religion ihrem Wesen nach poetisch.

Hier kann nun noch gesprochen werden über die Vereinigung mehrerer zu einer Religion, wo jeder seinen Gott und alle einen gemeinschaftlichen in dichterischen Vorstellungen ehren, wo jeder sein höheres Leben und alle ein gemeinschaftliches höheres Leben, die Feier des Lebens mythisch feiern.

(KA II, S. 568)

Nach Hölderlins Ansicht ist „alle Religion ihrem Wesen nach poetisch“ (ebd.). Somit ehrt „jeder seinen Gott“ (ebd.) als dichterisches Bild der unendlichen Natur auf eigene Weise. An derselben Stelle geht er jedoch auch auf die Vereinigung der verschiedenen Gottesbilder ein. Demnach ist

⁶⁰ Henrich: *Der Grund im Bewußtsein*, S. 617.

⁶¹ Hühn: *Mnemosyne*, S. 97.

⁶² Auch bei den anderen Frühromantikern wie Friedrich Schlegel und Novalis geht es um die individuelle, wohl aber gesellschaftlich wirksame Religion. Vgl. Bärbel Frischmann: *Hölderlin und die Frühromantik*. In: *Hölderlin-Handbuch*, S.107-116, hier S. 113.

⁶³ „Es ist ein hartes Wort und dennoch sag' ichs, weil es Wahrheit ist: ich kann kein Volk mir denken, das zerrißner wäre, wie die Deutschen. Handwerker siehst Du, aber keine Menschen, Denker, aber keine Menschen, Priester, aber keine Menschen, Herrn und Knechte, Jungen und gesetzte Leute, aber keine Menschen“ (KA II, S. 168). Zum Verhältnis zwischen dem Roman *Hyperion* und der modernen funktional differenzierten Gesellschaft vgl. Thomas Klinkert: *Literarische Selbstreflexion im Medium der Liebe. Untersuchungen zur Liebesemantik bei Rousseau und in der europäischen Romantik (Hölderlin, Foscolo, Madame de Staël und Leopardi)*. Freiburg im Breisgau 2002, S. 109 f.

das Resultat keine Nivellierung der Verschiedenheit und Selbstheit der einzelnen Gottesbilder, sondern ermöglicht jedem gemeinschaftlichen Mitglied, gleichzeitig „seinen Gott“ und „einen gemeinschaftlichen“ Gott „in dichterischen Vorstellungen“ zu ehren (ebd.). Folglich konzipiert Hölderlin eine Vereinigung der unterschiedlichen Religionen, indem er sich einen gemeinsamen Gott bei aller Verschiedenheit der Religionen vorstellt.

Man kann das Verhältnis zwischen Vielheit und Einheit bei Hölderlins Gottesverständnis mit Heraklits Formel „das εν διαφερον εαυτο (das Eine in sich selber unterschiedne)“ deuten. Ein gemeinsamer Gott manifestiert sich somit immer nur in je verschiedenen Gottesbildern.

In seinem Brief an Isaak von Sinclair vom 24.12.1798 konzipiert Hölderlin ein „lebendiges Ganze“, das einerseits Differenzen und Individualitäten seiner einzelnen Teile vollständig respektiert, andererseits jedoch mit den Teilen innig und ewig verbunden ist:

Resultat des Subjektiven und Objektiven, des Einzelnen und Ganzen, ist jedes Erzeugnis und Produkt, und eben weil im Produkt der Anteil, den das Einzelne am Produkte hat, niemals völlig unterschieden werden kann, vom Anteil, den das Ganze daran hat, so ist auch daraus klar, wie innig jedes Einzelne mit dem Ganzen zusammenhängt und wie sie beide nur Ein lebendiges Ganze ausmachen, das zwar durch und durch individualisiert ist und aus lauter selbstständigen, aber eben so innig und ewig verbundenen Teilen besteht. (KA III, S, 327f.)

Hölderlin zufolge soll jeder Mensch die transzendente Relationalität zwischen allem Seienden als seinen eigenen Gott spontan und frei denken können. Gleichzeitig soll er aber auch Gottesvorstellungen der anderen respektieren, weil sie Teile des gemeinsamen Gottes sind. In „[e]in[em] lebendige[n] Ganze[n]“ (a. a. O., S. 327) , in dem das „Subjektive[] und Objektive[]“ (ebd.) sowie das „Einzelne[] und Ganze[]“ (ebd.) innig vereint sind, so Hölderlin, herrscht „keine Kraft monarchisch im Himmel und auf Erden“ (ebd.). Unterschiedliche Gottesvorstellungen schließen sich somit nicht gegenseitig aus, da sie miteinander „innig und ewig verbunden“ (ebd.) sind und „ein lebendiges Ganze[s]“ bilden.

Schluss

Unter dem Einfluss des spinozistischen Begriffs der „Substanz“ konzipiert Hölderlin seinen Begriff des „Seins“, um die Verabsolutierung des denkenden Subjekts zu kritisieren. Dieses „Sein“ liegt nicht in der analytischen und deskriptiven Erkenntnis, sondern in der „intellektuellen Anschauung“, die der „scientia intuitiva“, dem intuitiven Erkennen des ewigen und unendlichen Gottes in Spinozas Erkenntnislehre entspricht. Die „intellektuelle Anschauung“ unterscheidet sich aber insoweit von der „scientia intuitiva“, da sie sich in einer ästhetischen Erfahrung

manifestiert.

Hölderlin betrachtet Gott nicht als Personengott, sondern als vereinigende Kraft zwischen allem Seienden. Die vereinigende Kraft Gottes wirkt dadurch, dass man Gott als Grund alles Seienden und dessen Relationen untereinander versteht. Der höhere und unendlichere Zusammenhang zwischen Mensch und Welt kann nur mittels poetischer Vorstellung dargestellt werden, die verschiedene Vermögen der Seele umfasst.

Gott kann sich nach Hölderlins Ansicht in seiner Eigenschaft als unendliches Ganzes immer je konkret in und zwischen allem Einzelnen manifestieren. Während Gott transzendental als „das Eine“ betrachtet werden kann, erscheint aber „das Eine“ empirisch immer in je unterschiedlicher Gestalt. Er weist darauf hin, dass die unmittelbare Präsenz Gottes eine überwältigende Erfahrung für die endlichen Menschen ist. Um diese im transzendentalen Bedeutungszusammenhang deuten zu können, muss sie im Geist erinnert werden.

Die Mythologie ist für Hölderlin ein Medium der poetischen Sprache zum Zweck der Erinnerung an die göttliche Manifestation. Die mythische Erinnerung ermöglicht es dem Menschen, den höheren Zusammenhang zwischen allem Seienden zu erkennen und zu begreifen, dass er selbst als Teil des lebendigen Ganzen existiert.

Hölderlin fordert, dass sich jeder Mensch die transzendente Relationalität zwischen Selbst und Welt als seinen eigenen Gott spontan und frei vorstellen dürfe. Bei aller Verschiedenheit jedoch liegt jedem Gottesbild ein gemeinsamer Gott zu Grunde. Entscheidend bei dieser Religionskonzeption ist, wie im Aufsatz *Über Religion* deutlich wird, dass Religion auf individueller Erfahrung basiert. Den konkreten Lebenskreis, „in dem ein Individuum in Wechselwirkung mit seiner Lebenswelt steht“⁶⁴, nennt Hölderlin „Sphäre“. Er weist auf die Erweiterungsmöglichkeit der individuellen zu „eine[r] gemeinschaftliche[n] Sphäre“ wie folgt hin:

Und jeder hätte demnach seinen eigenen Gott, in so ferne jeder seine eigene Sphäre hat, in der er wirkt und die er erfährt, und nur in so ferne mehrere Menschen eine gemeinschaftliche Sphäre haben, in der sie menschlich, d. h. über die Notdurft erhaben wirken und leiden, nur in so ferne haben sie eine gemeinschaftliche Gottheit [...].

(KA II, S. 565.)

In seiner Religionskonzeption fordert Hölderlin die Anerkennung der freien Subjektivität des anderen Menschen als Postulat der modernen Gesellschaft. Die Vorstellungsweise eines Gottes

⁶⁴ Hühn: *Mnemosyne*, S. 76.

entspricht der „Sphäre“ des einzelnen Individuums. Gleichzeitig ist er der Auffassung, „daß der Mensch sich wohl auch in die Lage des andern versetzen, daß er die Sphäre des andern zu seiner eigenen Sphäre machen kann“ (a. a. O., S. 566). Dabei handelt es sich um eine Kommunikationsweise, die darauf beruht, sich die besondere Sphäre eines anderen Menschen anzueignen und somit dessen „Empfindungsweise und Vorstellung zu billigen“, welche „der andere von Göttlichem hat“ (ebd.). Die gegenseitige Mitteilung der poetischen Darstellung des eigenen Göttlichen ermöglicht es, die verschiedenen Sphären zu vereinigen und „eine gemeinschaftliche Gottheit“ (a. a. O., S. 565) entstehen zu lassen. Die moderne Gesellschaft benötigt diese, so Hölderlin, um die Freiheit des Individuums mit der sozialen Integration zu vereinbaren.