

Dr. Georg Doerr, Tübingen

Zur Entstehung des deutschen Idealismus – Hölderlin, Hegel und Schelling in Tübingen oder: Mythos und Philosophie am Beginn der Moderne*

Korrigierte und überarbeitete Fassung (2010) des Beitrages in: A. Venturelli/F. Frosini (Hg.): Der Ort und das Ereignis. Die Kulturzentren in der europäischen Geschichte. Rombach: Freiburg i.B. 2002. S. 139-187.

1. Das Tübinger Stift: Kaderschmiede für Pastoren oder geheimes Zentrum revolutionärer Ideen?

1.1. Dichterbund und Freiheitsbaum

Oberster Leiter des Tübinger Stifts war der Herzog des Landes, der in Stuttgart residierte. Zur Zeit Hölderlins, Hegels und Schellings handelte es sich um den Herzog Carl Eugen, dessen Kontrollen im Stift berüchtigt waren. So soll er beim Betreten einer Kammer den am Fenster Pfeife rauchenden Studenten diese abgenommen und in den Graben geworfen haben.

Die Einhaltung der Statuten wurde überwacht von den sogenannten Famuli und den Repetenten. Die Famuli waren meist Söhne armer Handwerker aus Tübingen oder Umgebung, die sich dadurch, daß sie sich zu niederen Diensten im Stift bereit fanden, Zugang zu höherer Bildung verschaffen konnten. Ihnen oblag es u.a., das Essen zu servieren und das Stiftstor zu öffnen bzw. zu schließen; was sie aber den Stipendiaten besonders verhaßt machte war der Umstand, daß sie angehalten waren, zu kontrollieren, ob sich die Stipendiaten an die Statuten hielten: Sie mußten alle Verfehlungen notieren und sie dem »repetens hebdornarius« melden; sie hatten darüber zu wachen, daß die Stiftler pünktlich und regelmäßig Vorlesungen, Repetitionen und Gottesdienste besuchten, nicht »vagierten« d.h. nicht herumstreuten oder gar ins Wirtshaus gingen, sich des Tabakrauchens und übermäßigen Trinkens enthielten, ordentlich gekleidet gingen usw. Als

* Dieser Text entstand im Rahmen eines von mir am deutschen Seminar der Universität Tübingen im Wintersemester 1998/99 gehaltenen Seminars gleichen Titels. Ich möchte meinen damaligen deutschen und ausländischen Studenten für ihre aktive Mitarbeit danken.

Gegenleistung bekamen die Famuli in ihrer freien Zeit Unterricht bei den Stipendiaten, die bereits Magister waren. Dies ermöglichte es ihnen, später an Lateinschulen als Collaboratoren oder Praezeptoren Anstellung zu finden. Die Verachtung, die ihnen die Stipendiaten wegen ihrer Spitzeldienste entgegenbrachten, zahlten sie ihnen durch eifriges Anzeigen heim. Zu Repetenten wurden ursprünglich die Besten der ältesten Promotion (Jahrgang) berufen. Zu Hegels, Hölderlins und Schellings Zeit hatte es sich eingebürgert, daß die Repetenten nach ihrer Stiftszeit noch andere wissenschaftliche und pädagogische Erfahrungen sammelten. Sie waren in der Regel drei bis zehn Jahre älter als die Stipendiaten. Dieser Altersunterschied war nicht dazu angetan, ihnen Respekt zu verschaffen. Da sie neben ihrer Unterrichtstätigkeit auch damit beauftragt waren, die Stipendiaten zu beaufsichtigen, waren sie, die die meiste Zeit mit den Stipendiaten zubrachten und mit ihnen zusammen wohnten, durch diese Doppelfunktion diejenigen, an denen sich der Unmut der Stipendiaten unmittelbar entladen konnte. Mit der obersten Leitung des Stifts, dem Ephorus – einem Professor der philosophischen Fakultät (damals der Alttestamentler und Orientalist Schnurrer) und seinen beiden Superattendenten – zwei Theologieprofessoren (Ludwig Joseph Uhland und Gottlieb Christian Storr) – hatten die Stipendiaten nur distanzierter Umgang. Sie sahen sie in Vorlesungen, beim Essen und in der Kirche. Die Ausbildung der Stipendiaten verlief in den von der Tradition vorgegebenen Bahnen: Entsprechend der humanistischen Zweiteilung der Ausbildung studierten die Stipendiaten zwei Jahre an der Artistenfakultät u.a. Philosophie, bevor sie – zu Magistrern promoviert – das dreijährige Theologiestudium begannen. Was während dieses Studienganges vermittelt wurde, läßt sich teils aus den Vorlesungsverzeichnissen, teils aus dem Amtsgrundbuch des Repetentenkollegiums ersehen. Diese Register geben freilich wenig Aufschluß über die Wirkung, die diese Veranstaltungen auf die Stipendiaten ausübten. Allerdings gewinnt man den Eindruck, daß nur wenige Inhalte dazu angetan waren, bei den Studenten Begeisterung zu erwecken, zumal die meisten Professoren ausgesprochen orthodox eingestellt waren. Die avancierteste Form von Fortschrittlichkeit markierte die textkritische Exegese des alten Testaments durch Schnurrer. Kant war verpönt und wurde allenfalls defensiv behandelt (von Flatt und Storr), bedrohten doch seine kritischen Gedanken die auf Offenbarung gegründete christliche Religion. Das, was bei dieser äußerst reglementierten und orthodoxen Stiftserziehung herauskam, war in zweierlei Hinsicht einzigartig – einmal in dem Sinne, daß es in anderen deutschen Ländern, abgesehen von der Erziehungsanstalt Schulpforta in Sachsen, kein vergleichbares Ausbildungsinstitut gab, in dem sich der Landesherr seine eigene Geistlichkeit heranzog, sie förderte und unterstützte (Stiftung), aber zugleich auch gänzelte und

züchtigte – zum anderen aber auch in dem Sinne, daß die ‚Produkte‘ dieser Erziehungsbemühungen auch gewisse (lokal) spezifische Verbildungen aufwiesen.¹

1.2. Die Atmosphäre im Stift

Das Tübinger Stift stand, wie schon gesagt, unter der Aufsicht von Herzog Karl-Eugen. Es war nicht zu vergleichen mit freien Universitäten, denn es studierten dort ausschließlich Stipendiaten des Herzogs. Das bedeutete zugleich ein subtiles Abhängigkeitsverhältnis der Studenten vom Land. Denn die Eleven erhielten ihre kostenlose Ausbildung nicht aus purer Großzügigkeit des Herzogs, sondern sie wurden als zukünftige Theologen und Pfarrer des Landes ausgebildet. Im Dienste des Herzogs sollten sie also nach der Zeit im Stift ihren Kredit wieder abtragen. Mit einem Wort: im Tübinger Stift wurden die theologischen und sittlichen Vorbilder von Württemberg herangezogen. Nach Meinung des Herzogs verlangte dies einen harten despotischen Führungsstil, der durch regelmäßig ermahrende persönliche Besuche gewährleistet wurde. Es herrschte ein streng geplanter Tagesablauf. Während der Herzog in der Karlschule die Zustände etwas entspannte, legte er dagegen im Stift um so größeren Wert auf die obersten Regeln Zucht, Gehorsam und Einordnung. Der Bekleidungsstil war vorgeschrieben, das Haar durfte eine bestimmte Länge nicht überschreiten. Über alle Bewegungen der Studenten außerhalb des Stifts mußte Bericht erstattet werden. Die Führung im Stift erinnerte somit an klösterliche Zucht. Dennoch fanden auch die Stiftler Wege, in kleinen aufständischen Aktionen sich ihre eigene Welt zu gestalten.

Zweifelsohne bestand ein starkes Gefälle zwischen den im Stift üblichen Erziehungs- und Lehrmethoden und den historischen Entwicklungen im übrigen Lande, aber auch und vor allem zu den Entwicklungen in Frankreich. Es herrschte damals eine allgemeine Auf- und Umbruchsstimmung. Die Französische Revolution bedeutete einen Skandal für die herrschende Klasse, welcher als staatliche Institution natürlich auch das Stift angehörte. Gegenüber Intellektuellen wurde oft der Vorwurf einer demokratischen und aufklärerischen Gesinnung erhoben. Der Adel wollte von dieser Bewegung nichts wissen. Kant hatte 1781 seine *Kritik der reinen Vernunft* veröffentlicht, die wiederum ganz und gar nicht zu der orthodoxen Lehre im Stift passen wollte. Indem er Thomas von Aquins Gottesbeweise widerlegte, nahm Kant der »gottgesetzten Obrigkeit« ihre theologische Rechtfertigung. In Frankreich hatte Rousseau verkündet, daß der Mensch im Laufe der Geschichte seine Freiheit eingebüßt habe und zum

¹ Vgl. *Hegel in Tübingen*, hg. v. M. Lemcke und Ch. Hackenesch, Tübingen [o. J.].

Knecht geworden sei. Ihn zu befreien und zu seiner echten Würde und zu freiem Menschentum zu führen, bedürfe es eines echten revolutionären Aktes. Diesem aufklärerischen Gedankengut wurde im Stift selbstverständlich mit aller Vehemenz entgegengearbeitet. Einige der Professoren suchten zwar durchaus die Auseinandersetzung mit Kant, jedoch nicht, um von ihrer eigenen Tradition abzuweichen. Im Gegenteil versuchten sie, ihn mit Gewalt gerade in ihr bestehendes System einzugliedern, ihn zu »entgiften« und aus der Opposition zu heben. Auch Schelling besuchte die Kant-Vorlesung bei Flatt mit dem Titel: »Criticism purae rationis Kantianam«. Wie die meisten Stipendiaten fand Schelling die Vorlesung tief ungenügend, wohl weil nicht wirklich in die großen neuen Fragen eingeführt wurde, die Kant aufgeworfen hatte. Deshalb gründete der junge Schelling mit ein paar anderen Unzufriedenen einen eigenen Kant-Kreis, in dem regelmäßig Kant, Reinhold und Fichte gelesen und diskutiert wurden. Hegel gehörte diesem Kreis allerdings nicht an – vielleicht ein erstes Anzeichen für sein eher tiefsinnig grüblerisches Wesen, dem vermutlich spontane öffentliche Diskurse nicht leicht fielen.

Es ist festzuhalten, daß trotz der antiaufklärerischen Gesinnung der Internatsleitung die Studenten doch nicht unberührt blieben von den progressiven Geschehnissen »in der Welt« außerhalb des Stifts. Wer unter den Stipendiaten revolutionäres Feuer gefangen hatte, fand auch Zugang zu entsprechender Lektüre. Neben den Werken der bereits genannten Autoren I. Kant und J.J. Rousseau sowie den Ablegern der Französischen Revolution wurden im Stift sehr intensiv Schillers *Räuber*, Spinozas *Ethik* und die Werke Platos gelesen.

2. Tübinger Vorspiel zum sog. »Systemprogramm«: Zur Entwicklung des Mythosbegriff beim frühen Schelling

Sehet den Sohn der Natur an, alles, was in seiner Seele vorgeht, drückt sich durch seinen Körper aus, alles, was er erzählt, bildet er an sich selbst durch Gebärden und Bewegungen seines Körpers nach, und stellt es dem

Zuhörer lebendig vor Augen.

(F. W. J. Schelling, *Über Mythen*)

2.1. Schellings früheste Jugend und seine Zeit im Stift

Daß Schelling ein außergewöhnlich begabter Mensch war, dessen Arbeitsweise von einer ungewöhnlichen Leichtigkeit gekennzeichnet war, zeigt sich bereits in seiner frühen Jugend. Im Jahr 1775 als Sohn eines Pfarrers und angesehenen Orientalisten geboren, beweist er schon im

Alter von acht Jahren während des Latein- und Griechischunterrichts in der deutschen Schule in Bebenhausen sein außerordentliches Sprachtalent, das er im Laufe seines weiteren Bildungsgangs noch auf beachtliche Weise nutzen sollte. Neben den auf Grund des väterlichen Einflusses gelernten orientalischen Sprachen (Hebräisch und Arabisch), die er auch im Alter noch beherrscht, lernt er fließend Französisch. Ebenso ist er in der Lage, Originaldichtungen aus dem Englischen sowie Spanischen und Italienischen zu übersetzen. In Sanskrit soll er Grundkenntnisse besessen haben. Selbstverständlich bedurfte der Erwerb all dieser Kenntnisse einer gewissen Entwicklungszeit. Dennoch läßt sich vor diesem Hintergrund leicht nachvollziehen, daß die herkömmliche institutionelle Bildung, die für Schellings Altersstufe vorgesehen war, ihn nicht auslasten konnte. Nachdem er 1785 in die Lateinschule in Nürtingen gewechselt war, erkannte sein Vater das unzureichende Angebot und holte den nun Zwölfjährigen zurück nach Bebenhausen, da sein Sohn andererseits noch zu jung war, um in die Klosterschule von Nürtingen aufgenommen zu werden. Er unterrichtete ihn fortan persönlich in Hebräisch und Arabisch und schickte ihn in für ältere Schüler bestimmte Seminare. 1790 wurde dem jungen Schelling schließlich als absolutem Ausnahmefall der Zugang ins Tübinger Stift gewährt. Denn auch dafür war er eigentlich noch drei Jahre zu jung. Dort kam er mit den fünf Jahre älteren Stiftlern Hegel und Hölderlin »auf eine Stube«, eine Fügung, die seiner geistigen Entwicklung sicher zusätzlichen außergewöhnlichen Antrieb gab. Durch diese Zimmergenossen wurde er mit den freiheitlich-rebellischen Ideen der Französischen Revolution vertraut.

Indes ist es falsch anzunehmen, Schelling hätte sich ehrfurchtsvoll in die Obhut seiner älteren Studiengenossen begeben. Vielmehr ist zu beobachten, daß er sich schnell einlebte und seinen eigenen Platz im Stift behauptete. Als unter den Eleven als Reaktion auf die Französische Revolution verschiedene Aktionen stattfanden (sie sollen Freiheitsbäume gepflanzt und den Tod des französischen Königs mit Jubel aufgenommen haben), war Schelling stets vorne mit dabei. Allgemein herrschte unter den Stipendiaten große Begeisterung für die Französische Revolution. Man traf sich im Freundschaftsbund zu nächtlichen Ritualen und dichtete Freiheitslieder. Überdies ist in den *Repetent-Annalen* von einem gewissen »Unsinnskollegium« die Rede,

ein Club, in welchem über Religion gespottet u. verdiente Männer lächerlich gemacht werden. An öffentlichen Orten, in Wirtshäusern, werden von Stipendiaten Lästerungen über Religion ausgestoßen, Christus ein Betrüger genannt, mit Mohammed in eine Klasse gesetzt.²

² Vgl. *Repet.-Annalen*, S. 217 ff., zit. in *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, hg. v. M. Frank und G. Kurz, Frankfurt a. M. 1975, S. 173.

Aus einem Brief von Schellings Vater an den Prorektor Ch.Fr. Schnurrer, den Schelling selbst als Reaktion auf eben diese genannten Begebenheiten sah, geht die große Sorge der Eltern hervor: »Eure Magnifizenz werden sich die Bekümmernis gewiß selbst lebhaft genug vorstellen können, in welche die neuesten Nachrichten von unserm Sohn mich und meine Frau versetzt haben«³. Erwähnenswert ist noch, daß der Verdacht geäußert wurde, Schelling habe die Marseillaise ins Deutsche übersetzt. Der Tanz Hegels, Hölderlins und Schellings im Tübinger Stift unter dem Freiheitsbaum am 14. Juli 1793, ebenso Schellings Übersetzung der Marseillaise, werden heute allerdings nicht mehr als historisch glaubwürdig angesehen.⁴

2.2. Schellings Magister-Dissertation: »De malorum origine«

Schellings frühe Mythentheorie ist seinen beiden Erstlingsschriften – *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Gen. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum*⁵ und *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*⁶ – zu entnehmen. Nun handelt es sich hier um Texte, die Schelling im Alter von 16 und 17 Jahren im Stift abgefaßt hat. Obwohl er in diesen Texten die Entstehungsweise der Mythologie auf ausgezeichnete Weise analysiert, den biblischen Mythos vom Sündenfall auslegt und zu einem neuen, besonderen Umgang mit überlieferten Sagen aufruft, und zwar jenseits einer Rezeption wie in »Geschichtsbüchern unserer Zeit«, kann man in diesem frühen Stadium seiner Entwicklung doch nicht erwarten, daß Schelling bereits eine ausgearbeitete Theorie über die künftige Aufgabe bzw. den Umgang mit der Mythologie bieten kann. Dies spiegelt sich in der Forschungsliteratur durch das karge Interesse an den beiden Texten wider.

Die theologische Ausbildung im Tübinger Stift war, wie wir schon wissen, so gegliedert, daß die Studenten zunächst zwei Jahre lang Philosophie studierten, bevor sie dann als Magister der Philosophie das eigentliche Theologiestudium antreten konnten. In der Regel bekamen die Prüflinge von ihren jeweiligen Professoren ein Thema für die Magisterarbeit vorgelegt. Schelling

³ Siehe *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, a. a. O., S. 113.

⁴ Siehe W. G. Jacobs, *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen: Texte und Untersuchungen*, Stuttgart 1989 (Spekulation und Erfahrung: Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus, Abt. II, Bd. XII), 1. Kap., S. 11. Schelling hat jedoch im Jahre 1797 im Kreis von Graf August von Platen die Marseillaise angestimmt. Siehe X. Tilliette, »Niederschlag und Niedergang der Französischen Revolution im Frühwerk Schellings«, in *Deutscher Idealismus und Französische Revolution*, Vorträge von M. Burg, J. D'Hondt u. a., gehalten bei den Kolloquien am 10. April, 31. Mai und 12. Juni 1987 im Studienzentrum Karl-Marx-Haus Trier, Trier 1988 (Schriften aus dem Karl-Marx-Haus Trier, 37), S. 119.

⁵ Im folgenden *De malorum origine* abgekürzt.

⁶ Im folgenden *Über Mythen* abgekürzt.

jedoch bestand darauf, seine Arbeit selbst zu konzipieren. Diese Abhandlung *De malorum origine* wurde bereits im September 1792 in Tübingen gedruckt. Am 24. Dezember 1792 wurde sie in den Tübinger *Gelehrten Anzeigen* durchwegs wohlwollend rezensiert. Man bestätigte Schelling hier eine Probe »nicht gemeiner Talente und Kenntnisse«. ⁷ Schelling war zu diesem Zeitpunkt 17 Jahre alt. Selbstverständlich bewegt sich die Magister-Dissertation auf entsprechend oppositionellem Boden, was von konservativen Kritikern unwillig festgestellt wurde. In der *V. Beylage zu den Gemeinnützigen Betrachtungen der neuesten Schriften welche Religion, Sitten und Besserung des menschlichen Geschlechts betreffen* heißt es:

Der Hr. Verf. scheint uns darinnen überhaupt zu irren, daß er die erstern Kapitel Mose für eine Philosophie ausgiebt. [...] Nie wird man beweisen, daß sie [d. i. die göttliche Belehrung] die Menschen selbst ganz und gar erfunden haben, ohne irgendeine höhere Offenbarung zu erhalten. ⁸

Sicher ist kaum zu erwarten, daß Schelling in diese Arbeit besonders viel Originäres einbringt. In der ersten Rezension vom 24. Dezember 1792 wird ausdrücklich Kants Einfluß konstatiert. Schellings methodisches Vorgehen in der Magister-Dissertation bewegt sich in der Gefolgschaft der Hermeneutik Christian Gottlob Heynes, der das Wort »Mythos« als literarkritischen *terminus technicus* überhaupt erst geprägt hat. ⁹ Heyne wendete sich in durchaus fortschrittlicher Weise ab von der damals in Europa verbreiteten Suche nach einer in den Mythen verborgenen, geheimen Wahrheit. Ihm geht es in erster Linie um die Sinnfrage. Deshalb erklärt Heyne den Mythos als eine spezifische Sprachform, als »sermo mythicus«. Eine Rede – auch die mythische – kann ihren Sinn nur innerhalb eines situativen Kontextes entfalten. Und genau darum ist es Heyne zu tun. Der Mythos muß eingebettet bleiben in die ihn umschließende dialogische Rede. Nur daraus läßt sich die spezifische Absicht ableiten. Der Wahrheitsgehalt ist nunmehr nicht der wichtigste Aspekt im Umgang mit Mythen. Dennoch wäre es falsch anzunehmen, daß Heyne die Frage nach der Wahrheit vollständig außer Acht zu läßt. Denn trotz seiner verdictiven Defizienz ¹⁰ darf man den Mythos nicht als sinnloses Gerede beurteilen. Wie soll das nun zu verstehen sein? Auf welche Erfahrungen läßt sich zurückgreifen, wenn man es mit einer Sprache zu tun bekommt, die in einem eigentümlichen Zwischenraum zwischen echter Glaubwürdigkeit und leerem Gerede bzw. »Betrug« einzuordnen ist? Als Antwort auf die Frage verweist Heyne auf das Analagon der Kindersprache. Auch das Kind bedient sich einer nicht absolut glaubhaften Redeweise. Und zwar nicht deshalb, weil ihm etwa betrügerische Absichten eigen wären, sondern einfach auf Grund

⁷ *De malorum origine*, in F. W. J. Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe*, hg. v. W. G. Jacobs, J. Jantzen und W. Schieche, Reihe I, *Werke*, 1, Stuttgart 1976, S. 54.

⁸ *De malorum origine*, in Schelling, *Werke*, 1, a. a. O., S. 55.

⁹ Vgl. M. Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, Göttingen 1996 (Neue Studien zur Philosophie, 11), S. 170.

¹⁰ Vgl. ebd., S. 171.

seiner noch dürftigen Sprachkompetenz. Dem Kind gestehen wir also durchaus eine gewisse Defizienz der historischen Wahrheit zu, ohne seine Rede gleich als moralisch verwerflich abzutun. Daraus ergibt sich aber auch der Mangel an künstlerischer Gestaltung, der zur Definition des Mythos gehörte. Diese Redeweise ergibt sich für Heyne zwangsläufig aus der Dürftigkeit der noch unterentwickelten Sprache der ältesten Völker. Sie gehört gerade zum Wesen dieser ontogenetisch frühen Stufe menschlicher Entwicklung. Genauso gehört es zum Wesen des Kindes, daß seine sprachliche Kompetenz noch nicht hinreichend entwickelt ist, was zumindest in romanischen Sprachen etymologisch nachzuvollziehen ist. Un-mündig ist nichts anderes als die Ableitung des lateinischen *in-fans*, welches noch im eigentlichen Sinne als »nicht-sprechend, stammelnd, lallend« übersetzt werden kann. Somit zeichnen sich mit der Entstehung der mythischen Überlieferung zugleich die ersten Manifestationen menschlicher Vernunft ab. Denn diese Geschichten sind nicht Spielereien, sondern ernstzunehmende Reflexionen, über wahrgenommene Phänomene. »Mythische Schule« wird diese von Heyne ausgelöste hermeneutische Bewegung genannt, die auf die protestantische Theologie einen bedeutenden Einfluß ausübte und ebenso auch auf die beiden Erstlingswerke Schellings.

Schellings eigentliche Interpretation des Sündenfall-Mythologems ist insofern fortschrittlich, als sie die Deutung Eichhorns mit der Kants verbindet. Auf beide nimmt er in seiner Magister-Dissertation auch explizit Bezug. Johann Gottfried Eichhorn war ein Schüler Heynes, der dessen Mythentheorie erstmals auf die alttestamentarische Exegese anwendete. Demnach besteht der Sinn des Sündenfall-Mythologems – wie der vieler ähnlicher griechischer Mythen – in der Darlegung des Abfalls von einer paradiesischen Lebensweise als Ursache für das menschliche Übel. Eichhorn bringt dies auf die Formel der »Verwandlung des güldenen Zeitalters in das silberne«¹¹. Über die Ursache des Abfalls scheint es indes Differenzen zu geben. Geprägt von den damals herrschenden Ansichten, gibt Schelling zu Beginn von § V. in fast gelangweilt anmutendem Tone Zeugnis:

Daß in diesem Kapitel [*Genesis*] die ersten Anfänge des moralischen Übels beschrieben werden, ist schon so lange allgemeine Meinung, daß man bereits daraus hinlänglich mit Recht schließen zu können glaubt, daß diese Meinung vom wirklichen Sinn nicht sehr weit entfernt sein könne. Es wird erzählt, daß aufgrund des Ungehorsams der allerersten Menschen Gott die erste Unterscheidung zwischen gut und böse unter den Menschen aufgekommen sei und daß daraus alle übrigen menschlichen Übel erwachsen seien [...].¹²

¹¹ Zit. nach M. Franz, ebd., S. 177.

¹² Schelling, *Werke*, 1, a. a. O., S. 121.

Daß dies für Schelling keine zufriedenstellende Erklärung ist, läßt sich aus dem zitierten Passus unschwer erkennen. Am stärksten wendet sich seine Kritik gegen die damals offenbar herrschende Überzeugung, daß der mythische Mensch noch zu keinerlei vernünftiger Reflexion befähigt war. Auf Grund von Vergleichen der biblischen *Genesis* mit ähnlichen anderen Überlieferungen (z.B. von Plato, Hesiod, Ovid), äußert Schelling sein Unverständnis, warum es denn nicht möglich sein sollte, daß Moses – den er immer wieder einen »Philosophen« zu nennen nicht müde wird – »die Trennung der Menschen von der ursprünglichen Einfalt, de[n] erste[n] Abfall vom seligen Reich der Natur selbst, der erste Übertritt aus dem goldenen Zeitalter und von daher die allerersten Ursprünge des menschlichen Übels« beschreibe. Warum sollte ein »alter Philosoph zwar nicht wissen, aber doch empfinden [können], daß sowohl unsere Weisheit als auch der erkannte Unterschied zwischen gut und böse und die Erkenntnis höherer Dinge für uns die entscheidende Ursache des Unglücks darstellen«?¹³

Der biblische Mythos vom goldenen Zeitalter läßt sich nach Schelling überhaupt erst vollständig begreifen, wenn man bei seiner Interpretation auch die Überlieferung anderer Völker mit einbezieht und auch diesen ernsthafte Reflexionen unterstellt, die freilich noch nicht begrifflich ausgearbeitet sein können. Alle Überlieferungen über das goldene Zeitalter lassen sich auf denselben Sinn hin auslegen. Moses habe als gebildeter Mensch auch zweifelsohne ältere Überlieferungen gekannt und sei allein nur deshalb zum Verfassen der *Genesis* in der Lage gewesen. Sein großes Verdienst bestehe in seiner einzigartigen Auswahl der Symbolik, die er aus ägyptischen Hieroglyphen abgeleitet haben soll. Anders als bei einem anderen damaligen Interpreten Namens Gamborg bestehen für Schelling keinerlei Zweifel, daß Moses neben der Form auch die Bedeutung dieser ägyptischen Überlieferung bekannt war, er sie also nicht lediglich – an einem Obelisk etwa – gelesen hatte. Schelling zieht durchaus die Möglichkeit in Betracht, daß Moses z.B. von einem ägyptischen Priester von der Bedeutung dieser Sage unterrichtet worden sei. Kurz: die gesamte Geschichte vom goldenen Zeitalter und vom Sündenfall ist weit entfernt, göttliche Eingebung zu sein, vielmehr läßt sie sich mühelos in bereits bestehende Traditionen einfügen. Daraus wiederum zieht Schelling die Konsequenz, daß keinesfalls der menschliche Ungehorsam gegenüber Gott bzw. den Göttern, sondern vielmehr die menschliche Natur selbst verantwortlich ist für die defizitäre Selbstzufriedenheit: »Sie alle [d.i. die antiken Völker] halten die verwegene Kühnheit des Menschen selbst, die unglückselige Sucht nach höheren Dingen, das neugierige Trachten nach höherer Weisheit und die Überhöhung der

¹³ Ebd., S. 122.

¹³ Ebd., S. 124.

Kräfte über das Erlaubte hinaus für die vornehmliche Ursache des Bösen«. Denn die menschliche Natur ist das Einzige, was die Gemeinsamkeit zwischen all diesen antiken Kulturen erklärt, die alle in etwa von denselben Ereignissen berichten.

Wenn der Mensch tatsächlich derart beschaffen ist, daß seine Natur ihn zwangsläufig »nach den Göttern« streben läßt, das heißt, überhaupt nach Höherem, er folglich mit seiner Situation immer schon unzufrieden war und auch weiterhin sein muß, weil es wesenskonstituierend ist, und man dieses Faktum als Übel deklariert, dann müßte man zugestehen, daß Gott von vornherein ein in sich schlechtes Wesen erschaffen hat, was widersinnig wäre. Die Unvollkommenheit Gottes wäre also die unvermeidliche Konsequenz dieses Gedankens – wenn man Gott weiterhin als nach freiem Willen handelndes Wesen verstehen möchte. Daß das Prädikat der Unvollkommenheit in Verbindung mit Gott in eine Aporie führt, ist offensichtlich. Denn das Wesen Gottes *ist* gerade die absolute Vollkommenheit. Ohne diese Vollkommenheit gäbe es die Idee Gottes gar nicht. Um nicht im herkömmlichen Sinne Atheist zu werden, muß man den Weg Spinozas einschlagen: Gott ist vollkommen und bringt alles auf vollkommene Weise hervor; Gott hat den Menschen nicht als Folge irrtümlichen Denkens geschaffen, sondern er hat ihn erstens gar nicht mit Bedacht hervorgebracht, sondern notwendigerweise nach den Gesetzen der »natura naturans«, und zweitens ist der Mensch gar keine fehlerhafte Schöpfung. Gut und schlecht sind nach Spinoza überhaupt nur Urteile, die sich an der Zweckgerichtetheit menschlichen Handelns orientieren; in Wirklichkeit wurde die gesamte Schöpfung – auf Grund ihrer notwendigen Kausalität – auf vollkommene Weise hervorgebracht. Die Vollkommenheit Gottes zeigt sich unmittelbar in der geschaffenen Natur selbst, an der »natura naturata«.

Genau diese Transformation der bisher als Übel empfundenen menschlichen Situation ins Gegenteil vollzieht Schelling, indem er diesen »vorübergehenden« Eichhornschen Abfall vom goldenen Zeitalter nun mit Kants allegorischer Auslegung der ersten *Genesis*-Kapitel verbindet¹⁴. Kant hatte 1786 einen Aufsatz veröffentlicht mit dem Titel *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, worin er die Entwicklung der menschlichen Freiheit aus ihrer ursprünglichen Anlage in der Natur des Menschen begründet. Demnach bedeutet dieser Abfall von der ursprünglichen natürlichen Selbstzufriedenheit nichts anderes als ein revolutionäres Sich-Aufbäumen des Menschen wider das Joch der Natur, um dadurch die Herrschaft des Verstandes über die Natur anzustreben. Diesen Gedanken greift Schelling in § VII. von *De malorum origine* auf. Er teilt das Wesen des Menschen in zwei Teile, ähnlich, wie man es von Platons Mythos vom

¹⁴ M. Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, a. a. O., S. 176.

menschlichen Seelengespann kennt¹⁵. Auch dort geht es um die dauernde Zerrissenheit zwischen dem vernünftigen und dem sinnlich-begierigen Seelenteil, die grundsätzlich im menschlichen Wesen angelegt ist. Schelling beschreibt dieses Phänomen derart, »daß der Mensch mitten in der Natur zwischen zwei Ordnungsgefüge gestellt ist: zum einen ist er von der Sinnlichkeit gefesselt, zum anderen ist er Bürger des intelligiblen Reiches«¹⁶. Diese unterschiedlichen Aspekte der menschlichen Natur können auf verschiedene Weisen im Verhältnis zueinander treten. Entweder das Sinnliche und Intelligible gehen jeweils eigene Wege, ohne voneinander Notiz zu nehmen, oder eines übt über das andere Herrschaft aus. Das damit einhergehende, in den Mythen beschriebene Übel, ist indes unabhängig davon, in welchem Verhältnis die beiden tatsächlich zueinander stehen. *Daß* es diese Relation überhaupt gibt, ist das Entscheidende. Im goldenen Zeitalter existierte nur die sinnliche Natur des Menschen. Der Mensch lebte naiv und instinktiv nach seinem sinnlichen Verlangen. Trotzdem war der Mensch gezwungen, unterschiedliche Sinneseindrücke miteinander zu vergleichen und Urteile darüber zu bilden, was für ihn am vorteilhaftesten ist. Sein Handlungsprinzip war noch durch reinen Egoismus und Selbstliebe bestimmt, von Vernunft konnte noch keine Rede sein. Dennoch entspringen hieraus die ersten Wurzeln der Unzufriedenheit. Mit der Entscheidung für das Angenehmere beginnen »die ersten Anfänge der ›Bearbeitung des Erdbodens‹ (*Genesis*, 3,17), mit dessen Ertrag, der von selbst wuchs, die Menschen einst zufrieden waren«¹⁷. Aus dieser Unzufriedenheit bildete sich schließlich das Intelligible im Menschen heraus, der Weg für das »Übel« ist somit gebahnt. Die ersten Handwerkskünste entstanden, um die wachsenden Ansprüche zu befriedigen. Die Ansprüche unterschieden sich voneinander, da es nun unterschiedliche Lebensarten gab, es entstanden in Folge davon Streit und Krieg. Die Urteilsfähigkeit entwickelte sich dadurch weiter, man wurde sich seiner eigenen Fähigkeit zur Machtausübung bewußt, die Zustände in der Welt wurden nicht weiter fatalistisch hingegenommen. Daraus entstanden Verschwendung, Mißgunst und Betrug, »Kriegs- und Kampfeswut von Menschen gegen Menschen«¹⁸. Schelling bezeichnet dies als die mittlere Stufe der Kulturentwicklung. An uns liegt es aber nun nach seiner Auffassung, uns dieser Entwicklung bewußt zu werden. Und indem wir das tun, gelingt es, das vermeintlich Böse zu einem notwendigen Gut zu transformieren, das den Menschen überhaupt erst zur Erkenntnis befähigt. Der Mensch beginnt somit durch den verstärkten Gebrauch seiner Vernunft endlich selbst die Herrschaft zu übernehmen. Er ist nicht mehr Opfer seiner

¹⁵ Vgl. Platon, *Phaidros*, in Ders., *Sämtliche Werke*, hg. v. E. Loewenthal, 8. durchges. Aufl. der Berliner Ausgabe von 1940, Heidelberg 1982, II, S. 436 ff.

¹⁶ Schelling, *Werke*, I, a. a. O., S. 141.

¹⁷ Ebd., S. 143.

¹⁸ Ebd., S. 144.

Sinnlichkeit, die kein spontanes freies Handeln zuläßt, er ist nun befähigt, Erhabeneres zu erkennen, höhere Gesetze zu finden, sein Schicksal selbst in die Hand zu nehmen. Das höchste Ziel sei es endlich, die absolute Herrschaft der Vernunft über die Sinne zu erlangen. Schelling spricht hier von der Wiedereinkehr des goldenen Zeitalters, in dem absolute Anerkennung der göttlichen Gesetze der Vernunft herrscht. Er sieht sich selbst allerdings noch im mittleren Abschnitt der Kulturentwicklung: »Es bleibt aber einem glücklicheren Zeitabschnitt vorbehalten, die erkannte und durchschaute Wahrheit vom Himmel auf die Erde herabzuziehen, d. h. durch die Sache selbst auszudrücken«¹⁹. Immer wieder hebt er hervor, daß dieser Weg Energie und Taten erfordert. Es ist keine von der Natur vorgegebene Entwicklung, es liegt allein in der Hand des Menschen, diese weiter voran zu schreiten. Diese Gefährdung zeigen manche Völker, die allmählich wieder in die Barbarei zurückfallen, weil ihre Kräfte altern.

Schelling ist in seiner Magister-Dissertation also weit davon entfernt, sich einfach nur der radikalen Aufklärung anzuschließen, die in der Mythologie nichts weiter sieht als stark stilisierte, ästhetische Spielereien, die man auch mit den Mitteln der Vernunft hätte ausdrücken könnte. Das mag für die Entwicklung des späteren *Systemprogramms* von Bedeutung sein. Aber auch von göttlich inspirierten Tatsachenberichten will er nichts wissen.

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß Schelling im Mythos ein Relikt aus einem sehr frühen (Kindheits-)Stadium menschlicher Vernunftentwicklung sieht. Die Menschen bedienten sich dieser Erzählform, weil sie zu keiner anderen Darstellung in der Lage waren. Die Sprache der frühesten Völker war – so Schelling – noch nicht genügend ausdifferenziert, um alle Begebenheiten in darstellender Form beschreiben zu können. Ähnlich wie ein Kind mußte auch das Menschengeschlecht nach und nach die Fähigkeit zu begrifflich präzisiertem Denken erst ausbilden. Dennoch sind in den »Mythen, Historischen Sagen und Philosophemen der ältesten Zeit« bereits erste »philosophische« Ansätze enthalten, die die damaligen »Philosophen« zwar noch nicht begrifflich klar fassen und erkennen, aber doch immerhin auf gewisse Weise empfinden konnten. Daß das antike Denken grundsätzlich von einer sinnlichen Wahrnehmungsweise abhängig und geprägt war, und daß die daraus entstandenen Sagen eben deshalb verschiedensten Verfälschungsgefahren erlagen, zeigt Schelling auf sehr elaborierte Weise in seiner ein Jahr später erschienenen Schrift *Über Mythen*. Gleichzeitig findet man hier erste Ansätze für die Notwendigkeit einer »neuen Mythologie«, wie sie einige Jahre später (1796/97) im sog. *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* gefordert wird.

¹⁹ Ebd., S. 146.

2.3. »Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt«

2.3.1. Typologisierung: historischer und philosophischer Mythos

Wie gesagt schrieb Schelling diesen »flüchtig gearbeitet[en]«²⁰ Aufsatz etwa ein Jahr nach seiner Dissertation. Auch diese Schrift sorgte in der Gelehrtenwelt für gewisses Aufsehen. Sogar der »verschollene« Hegel läßt, nachdem er darauf aufmerksam wurde, wieder von sich hören. Am Heiligabend 1794 schreibt er nach lange unterbrochenem Kontakt einen Brief an Schelling, in dem er dessen Aufsatz lobend erwähnt. Er treffe ihn, so Hegel, auf seinem alten Weg an, »wichtige theologische Begriffe aufzuklären und nach und nach den alten Sauerteig auf die Seite schaffen zu helfen«²¹.

Nachdem Schelling in *De malorum origine* eine konkrete Interpretation des biblischen *Genesis*-Kapitels vorgenommen, anhand derer er eine dreistufige Entwicklung der Menschheitsgeschichte herausgearbeitet hatte, ist es ihm in seiner Nachfolgeschrift um die Eigentümlichkeiten, die Entstehung und den Sinn der mythischen Erzählweise überhaupt zu tun. Hierfür nimmt er eine sehr detaillierte Gliederung vor, die in ihrer Ausführlichkeit hier nicht wiedergegeben werden kann.

Bereits in der Einleitung äußert Schelling die Notwendigkeit, *Geschichte* und *Philosophie* in einer »kritischen Untersuchung« zu trennen²². In diesem Sinne widmet er jeweils einen Abschnitt der mythischen Geschichte (Erster Abschnitt) und einen der mythischen Philosophie (Zweiter Abschnitt). Als Unterscheidungskriterium dürfe jedoch nicht der Inhalt angeführt werden. Das heißt, es komme nicht darauf an, in welchem Maße tatsächlich historische Wahrheit im Mythos enthalten sei, denn auch der historische Mythos könne historische Unwahrheiten enthalten. Das Hauptunterscheidungsmerkmal ist allein im Zweck des Mythos zu suchen. Das heißt: liegt einem Mythos die Intention der bloßen Vermittlung geschichtlicher Begebenheiten zu Grunde, handelt es sich um einen historischen Mythos. Sollen aber philosophische Wahrheiten vermittelt werden, hat man es mit einem philosophischen Mythos zu tun.

²⁰ Schelling in einem Brief an Hegel. Vgl. *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, a. a. O., S. 119.

²¹ Ebd.

²² Schelling, *Werke*, a. a. O., 1, S. 195 (*Über Mythen*).

Als Beispiele für philosophische Mythen führt Schelling den biblischen Mythos vom Sündenfall und Platos Mythos vom Seelengespann an, wie er im *Phaidros* erzählt wird (246a ff.)²³. An beiden lasse sich die Versinnlichung *eines* bestimmten Faktums erkennen. Dabei sei darauf zu achten, daß alle Hauptumstände an einem Punkt, der philosophischen Wahrheit nämlich, zusammenlaufen. Demnach seien diese Mythen im *eigentlichen* Sinne zu verstehen. Der Zuhörer soll das Erzählte nicht als wirkliche Geschichte *glauben*, sondern von der darin vermittelten philosophischen Wahrheit *überzeugt* werden. Auf Plato übertragen, heißt das: die Wahrheit der einzelnen Elemente des Mythos hat keinerlei Bedeutung. Es ist vollkommen gleichgültig, ob Zeus tatsächlich mit seinem Gefolge von göttlichen Seelengespannen das Erdenrund umkreiste oder nicht. Im Gegenteil wäre es eher töricht, sich hierauf oder z.B. auf den physikalischen bzw. metaphysischen Aufbau der Seelen selbst (ein Gespann mit einem vernünftigen Wagenlenker und zwei Rossen, einem gehorchenden und einem widerspenstigen) zu konzentrieren. Wirklich wichtig dagegen ist, die in diesem Mythos beschriebene Zerrissenheit der menschlichen Natur zu erkennen, die hier in bildlicher Weise zur Darstellung kommt, und dabei die Fähigkeit zu entwickeln, dieses Modell auf die Ausbildung der eigenen Seele anzuwenden.

Im historischen Mythos hingegen werden von Naturnotwendigkeiten oder vom Zufall abhängige Begebenheiten erzählt. Der Verlauf der Ereignisse hängt also nicht etwa von göttlichen Geschicken ab, die alle Sektionen der Geschichte zu einem einzigen kognitiven Kulminationspunkt hinführen würden. Die Intention solcher Mythen liegt demnach allein darin, »historische« Wahrheiten zu vermitteln. Dies geschehe z.B., wo von der großen Flut, von Stammbäumen oder von Moses' Empfang der Zehn Gebote erzählt wird.

2.3.2. Eigenart und Genealogie der mythischen Geschichte

Zuvor wurde schon gezeigt, daß Schelling in seiner Magister-Dissertation den Mythos als Zeugnis einer frühmenschlichen ontogenetischen Entwicklungsstufe herausgearbeitet hat, dem frühen Kindheitsstadium eines menschlichen Individuums vergleichbar. An genau denselben Gedanken schließt er an, um »Werth und Charakter der mythischen Geschichte«²⁴ zu bestimmen. So nimmt es nicht wunder, wenn Schelling die mythische Darstellung in das Gewand »urächter Einfalt« gekleidet sieht und ihr den »Charakter der Kindheit«²⁵ unterstellt.

²³ Vgl. Platon, *Sämtliche Werke*, a. a. O., II, S. 436 ff.

²⁴ Schelling, *Werke*, a. a. O., I, S. 196.

²⁵ Ebd., S. 204 u. 206.

Dementsprechend bewegte sich nach Schelling auch das Anfangsstadium der sprachlichen Entwicklung ausschließlich im sinnlichen Bereich. Das heißt, jede Darstellung, jede Erzählung ist in ihrer sprachlichen Artikulation von den Möglichkeiten sinnlicher Wahrnehmung abhängig, es gibt noch keine abstrakten Begriffe, wie »Überheblichkeit«, »Chaos« und dergleichen. Dem antiken »Philosophen« war es also nicht möglich, seine geistigen Errungenschaften in abstrakte, prägnante Formen zu bringen, etwa in einen Satz wie: »Die Götter haben die Welt aus dem Chaos gezogen«²⁶. Um einen derartigen erhabenen Gedanken bzw. ein Gefühl über einen sinnlichen Urheber verständlich zu machen, tat es not, eine so beschaffene Szenerie aus sinnlichen Bildern zu kreieren. Das Chaos mußte ausführlich dargestellt werden, um es verständlich zu machen. Ebenso sei auch der biblische Mythos von Adam und Eva aufzufassen, in dem nichts anderes als das menschliche Verlangen nach einem Gleichgesinnten beschrieben werden soll. Adam sehnt sich so sehr nach einer Frau, daß sein schmerzhafter Gemütszustand nur durch eine sinnlich-körperliche Erfahrung, die jedermann bekannt ist, ausgedrückt werden kann: Es möchte ihm eine Rippe aus dem Leib genommen werden, daraus Gott ihm sein weibliches Gegenstück formt. Die Partizipation des eigenen Ich im Geliebten, auf die Schellings Interpretation hinweist, findet man interessanterweise auch bei Plato. Im *Phaidros* heißt es, daß jeder Liebhaber seinen Geliebten sich nach dem vom ihm selbst verehrten Gott aussucht (252c–d)²⁷. Und das heißt nichts anderes, als daß jedermann Grundzüge der eigenen charakterlichen Beschaffenheit in seinem Partner zu finden hofft. Es ist interessant, daß sich im Zusammenhang mit dem Mythos von Adam und Eva dieselbe Affinität zu bereits vorher von anderen Völkern überlieferten Grundproblemen der menschlichen Natur ergibt wie bei dem oben angesprochenen Mythos vom Sündenfall. Daran wird um so deutlicher Schellings (zumindest in frühen Jahren) Überzeugung, daß es eine exklusive göttliche Offenbarung für ein auserwähltes Volk nicht gegeben habe.

Noch deutlicher zeigt sich dies an seiner Feststellung, daß Inhalt und Form der mythischen Geschichte stets mit den Lebensumständen und der natürlichen Umgebung des jeweiligen Volkes korrespondieren. Die Atmosphäre eines kriegerischen, in einer zerklüfteten Landschaft ansässigen Volkes schlägt sich ebenso wie die des friedlichen Hirtenvolkes auf Inhalt und Stimmung der entsprechenden Mythologie nieder. »Es ist daher ebenso lächerlich, von Hirtenstämmen heroische Sagen, als von kriegerischen Stämmen Hirtensagen, erwarten zu wollen«²⁸. Durch diese nunmehr naturalistisch begründete Erklärung der unterschiedlichen Charakterzüge in den Mythen verlieren natürlich auch die biblischen Überlieferungen ihren

²⁶ Ebd., S. 223.

²⁷ Platon, *Sämtliche Werke*, a. a. O., II, S. 444 f.

²⁸ Schelling, *Werke*, a. a. O., I, S. 208.

exklusiven Status. Deren besondere Beschaffenheit ist nun nicht mehr auf göttliche Eingebung, sondern auf die natürlichen Lebensumstände der Hirtenvölker zurückzuführen.

Die absolute Dekonstruktion des vom orthodoxen Christentum ausgehenden Absolutheitsanspruchs nimmt Schelling in seiner Theorie der Kausalzusammenhänge der Erscheinungen vor²⁹. Demnach liegt es im Interesse jedes Volkes, zuerst seine Stammesgeschichte kausal zurückzuverfolgen und diese schließlich an die Mythen aus der ältesten Welt anzuschließen. Zunächst wurde also die Geschichte innerhalb der eigenen Familie über historische Mythen tradiert. Wo diese für die Erklärung kausaler Zusammenhänge nicht mehr hinreichten, wurde auf göttliche Wesen zurückgegriffen, die in ihrer eigenen Welt nach ähnlichen Gesetzen interagieren und in die diesseitige Welt einzugreifen vermögen. Wenn schließlich die eigene Stammesgeschichte zeitlich nicht weiter einzuordnen war, knüpfte man diese Geschichten an Erzählungen der ältesten Welt an. Hierbei liegt es nun in der Natur des Menschen, daß er seine eigene Geschichte in den absoluten Mittelpunkt stellt. Das heißt, wenn ein Stamm eine »große Flut« erlebt hat, war somit für ihn die gesamte Welt überflutet.

Somit ist für Schelling klar, daß jedes Volk seine eigene Mythologie natürlicherweise als die Geschichte der Welt überhaupt behandelt. Die christliche Religion wird durch diese Annahme in ihrem Absolutheitsanspruch relativiert. Sie scheint nichts mehr für sich beanspruchen zu können, was nicht bei allen anderen Überlieferungen in ähnlicher Weise anzutreffen ist.

2.3.3. Gefahren der Überlieferung

Schelling wirft einigen seiner konservativen Zeitgenossen, den »Buchstabenmenschen«, polemisch vor, die Bibel wie ein Geschichtsbuch ihrer Zeit zu lesen. Ebenso wenig wie man die biblischen und auch andere Mythen nach Art der Aufklärung als obsolet verwerfen darf, ist es gestattet, alles darin für bare Münze zu nehmen. Denn zur der Zeit, als diese Überlieferungen entstanden, war die Tradition eine andere, zumal es die Schrift noch gar nicht gab. Wenn überhaupt, so konnten diese Geschichten nur mündlich weitergegeben werden als »süßtönende[r] Laut der väterlichen Erzählung«³⁰. Und genau dies müsse bei der Rezeption berücksichtigt werden. Wir haben es hier eben nicht mit feststehenden Schriften heutiger »Buchstabenmenschen« zu tun, von denen sich nach Belieben Abschriften anfertigen lassen, sondern diese

²⁹ Ebd., S. 237.

³⁰ Ebd., S. 197.

Sagen sind nichts anderes als »Töchter des Ohrs und der Erzählung«³¹, wie sich Schelling hier Herders Wort bedient. Als solche unterliegen sie natürlich ganz eigenen Gesetzen der Überlieferung, die indes auch mannigfache Fehlerquellen beinhalten. Schelling führt in seinem Aufsatz eine ganze Reihe davon an. Es soll eine davon erwähnt werden, wodurch die Atmosphäre der damaligen Zeit – zumindest wie sie Schelling erlebt haben mag – vermittelt werden soll.

Das antike Traditionsbewußtsein war - so Schelling - intensiver ausgeprägt als das neuere. Es gab stärker strukturierte Familienhierarchien, die Stammesgeschichte war von größerer Bedeutung, die Söhne verehrten ihre Väter auf besondere Weise und waren stolz auf sie. Schon deswegen war es ihnen wichtig, die Geschichten, die sie in solch feierlicher Weise von ihren Vätern erhalten hatten, mindestens genauso spannend und aufregend ihren eigenen Söhnen weiterzuerzählen. Um so mehr ließen sie dabei ihre Phantasie spielen und schmückten sie immer weiter aus. Bisher wurde nur über zwei hauptsächliche Funktionen des Mythos geredet: die als Vehikel für philosophische Wahrheiten und die als Aufgabe der Vermittlung von Geschichte. Aber gerade dieser letztgenannte Aspekt hat eine weiterreichende Funktion nur als bloße Befriedigung stammesgeschichtlicher Neugierde. Die Historie einer Sippe ist ein unverzichtbares Gut für die Regelung ihres sozialen Systems. Kurz: sie gewährleistet die Rechtfertigung ihrer ›Gesetze‹. In diesem Zusammenhang kann man sicher noch nicht von Gesetzen sprechen, ich nenne es besser –so Schelling - ›gemeinschaftlich anerkannte Regeln‹. Schelling bezeichnet dies weiter als »Tugend«, welche unter ungebildeten Stämmen nur das ist, »was durch lange Beobachtung, durch Herkommen, durch alte Überlieferung geheiligt ist«³². Nur was von den verehrten Vorvätern paradigmatisch vorgelebt wurde, erhält seine Rechtfertigung im gemeinschaftlichen Umgang. Dies zu gewährleisten, schreckte man auch nicht zurück, bereits bestehende Überlieferungen zu modifizieren und den neuen Errungenschaften in Sitten und Gebräuchen anzupassen.

So erklärt es sich Schelling, daß manche Ahnen diese Errungenschaften auf »wunderbare Art« vom Himmel empfangen – hierin ist zweifelsohne eine polemische Anspielung auf Moses' Empfang der Zehn Gebote auszumachen. Durch solche ›Korrekturen‹ wurden also in einer Gesellschaft Regeln geheiligt, die sich im Laufe der Zeit neu geprägt hatten. Diese Schule der überlieferten Tradition war also lebenswichtig. Selbst die Gesetzgeber taten viel dazu, wenn es ihnen gelang, ihre Gesetze durch die heiligen Namen der Väter zu legitimieren, indem sie sich auf alte Sagen berufen konnten. Wurde dann jemand verurteilt, geschah dies eben *nicht* auf

³¹ Ebd., S. 196.

³² Ebd., S. 240.

Grund irgendeines toten, für sich allein bestehenden Gesetzes, sondern weil es schon bei den ›Alten‹ so war. Das Volk fühlte sich sicher eingebettet, es hatte selbst noch Bezug zu den Gesetzen, weil jedermann die Überlieferungen kannte, die sie rechtfertigten.

Und genau an dieser Stelle entwickelt sich ein neuer Gedankenschritt. Da Schelling sich längere Zeit zwischen den Fronten der radikalen Aufklärung einerseits und den orthodoxen Konservativen andererseits bewegte, sieht er sich nun legitimiert, den Mythos selbst neu zu definieren und sogar wiederzubeleben. In den hier behandelten beiden Frühschriften ist von einem solchen Konzept noch wenig auszumachen. Dennoch spricht Schelling das Problem der degenerierenden Legitimierung des modernen »aufgeklärten« Staates bereits in aller Deutlichkeit an. Die Form von reiner »Verstandesherrschaft«, wie sie sich in Frankreich anbahnt, sei zu abstrakt (aber natürlich zeige sich auch Deutschland keine Alternative). Es fehlt, so Schelling weiter, jeglicher Bezug zur Sinnlichkeit, um diese Herrschaft im wahrsten Sinne des Wortes ›greifbar‹ zu machen. Schelling gibt in der Tat bereits in seinen Frühschriften schon Hinweise auf mögliche Alternativen im Umgang mit mythischen Geschichten, Alternativen, die sicher durch Schriften Herder angeregt wurden. Erst 1796/97 findet man jedoch das ausformulierte Postulat nach einer »neuen Mythologie« im sog. *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus*.

3. Das sogenannte »Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus«

3.1. Zur Überlieferungsgeschichte

Als Franz Rosenzweig vor nunmehr über 80 Jahren der glückliche Fund des von ihm so bezeichneten »ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus« gelang, gab er ihm nicht nur den vermutlich wenig passenden Titel. Er plädierte, obwohl das Manuskript offenkundig in Hegels Handschrift aus der Mitte des Jahres 1796 vorliegt, auch noch aus graphologischen und inhaltlichen Gründen für die Autorenschaft Schellings³³. Man möchte meinen, daß es nicht einfach ist, in einer Sache soviel Verwirrung zu stiften. Aber diese Annahme geht fehl. Denn kein

³³ F. Rosenzweig, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund*, Heidelberg 1917 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 1917, 5. Abhandlung).

Jahrzehnt nach Rosenzweig hielt es W. Böhm für ausgemacht, daß Hölderlin der Verfasser sei³⁴. Was L. Strauss umgehend dazu veranlaßte, »Hölderlins Anteil an Schellings frühem Systemprogramm« herauszukehren³⁵. Zum 50-jährigen Jubiläum von Rosenzweigs Fund legte Otto Pöggeler dann seine stark romantisierende Interpretation vor, die den ursprünglich als reinen Kopisten angesehenen »Hegel als Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus«³⁶ sah. Der Streit setzt sich bis heute fort. Jüngst favorisierte Manfred Frank mit der gebotenen hermeneutischen Distanz wieder Schelling³⁷. Mir dagegen scheint Hegel der aussichtsreichste Kandidat zu sein.

Diese These gilt es im Folgenden zu begründen. Sie geht zunächst von der Frage aus, was denn überhaupt im *Systemprogramm* steht. Das heißt, es soll eben nicht danach gefragt werden, welches großen Denkers später entwickelte Gedanken hier bereits in programmatischer Form vorliegen. Statt dessen soll untersucht werden, welchen großen Denkers früher entwickelte Gedanken hier in welcher Form vorliegen. Die zu vertretende These kann dann auch so formuliert werden, daß das *Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* so allgemein gehalten ist, daß es kaum für Programm ausreichen dürfte und dies vor allem deshalb, weil schon vor seiner Niederschrift im Jahre 1796 unter den Tübinger Stiftern ein methodisches Bewußtsein herrschte, aufgrund dessen der im *Programm* anzutreffende Tenor in deren Augen kaum eines Programms würdig wäre.

Es hat sich, wie Rüdiger Bubner zurecht festhält, seit der Auffindung des Textes gezeigt, daß er »keineswegs eine wohl definierte Lücke unserer historischen Kenntnis schließt, indem er schlagartig einen entscheidenden Abschnitt der Frühgeschichte des deutschen Idealismus erhellt. Die Wirkung des Textes ist eher so zu beschreiben, daß er eine ganze Landschaft wie durch ein Prisma beleuchtet, dessen Lichtquelle diffus bleibt«.³⁸

³⁴ W. Böhm, »Hölderlin als Verfasser des ›Ältesten Systemprogrammes des deutschen Idealismus‹«, in *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 1926, S. 339–426.

³⁵ L. Strauss, »Hölderlins Anteil an Schellings frühem Systemprogramm«, in *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 1927.

³⁶ O. Pöggeler, *Hegel als Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus*, Bonn 1969 (*Hegelstudien*, Beiheft 4).

³⁷ M. Frank, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, a. a. O.

³⁸ R. Bubner, Einleitung zu *Das Älteste Systemprogramm*, Bonn 1973 (*Hegelstudien*, Beiheft 9), S. 1.

3.2. Zur Deutung des »Systemprogramms«

Die Philosophie ist noch nicht am Ende. Kant hat die Resultate gegeben: die Prämissen fehlen noch. Und wer kann Resultate verstehen ohne Prämissen? Wir müssen noch weiter mit der Philosophie!
(Schelling an Hegel, 6. Januar 1795³⁹)

3.3.1. Monismus und Intellektuale Anschauung

Ist im ersten Teil des *Systemprogramms* die Identifikation von empirischem Ich und reinem freiem Ich erfolgt, so ist klar, daß sich eine Welt nun von diesem abheben muß. Die Welt als Koordinatensystem aufgefaßt, muß sich nun nach den Gesetzen dieses Nullpunkts richten. Die Vorstellung eines Staates, in dessen vorgefaßtem Rahmen zu leben wäre, ist dann selbstredend ebenfalls absurd. Die Gesetzmäßigkeiten entspringen dem Ich ja in jedem Moment aufs Neue aus sich selbst. Ein Staat stülpte so dem Prinzip der Freiheit – die Teilhaftigkeit an der Unendlichkeit – immer schon ein endliches Korsett über.

Dieses Prinzip – einen Monismus auf dem Boden einer dualistischen Erkenntnistheorie gegen diese auszuspielen – führt denn auch zu dem Gedanken, das System der Ideen in der Idee der Schönheit gipfeln zu lassen. Grundsätzlich wäre das System der Ideen schon mit der »ersten« Idee abgeschlossen, das zugleich freie und vorgestellte Ich ist ja schon die Vereinigung empirischen In-der-Welt-Seins mit der Idee des Guten, in der Moralität als streng dem Prinzip der Autonomie gehorchend gedacht ist. Aber weil unser Verstand beschränkt genug ist, eine *res extensa* als eigenständige Substanz zu betrachten, muß auch dieser Fähigkeit, die Welt zu schauen, Genüge geleistet werden. Auch wenn der Verstand und die Sinnlichkeit nur zwei unselbständige Modi unseres eigentlichen Erkenntnisvermögens sind, so sind sie in diesem Sinne eben auch zwei Modi, die wechselseitig voneinander abhängen: die Anschauung, die uns die ganze Mannigfaltigkeit der Welt gibt, und der Verstand, der diese durch seine Differenzierungen erst für uns artikuliert. Nun gehorcht diese Welt zwar eigentlich den unendlichen Prinzipien des Verstandes, aber aus diesen kann nicht der situationell endliche Charakter der einzelnen Anschauung deduziert werden. So ergeht auch hier wieder die Forderung, daß dieses Erkenntnisvermögen seinem eigentlichen Wesen nach der Unendlichkeit teilhaftig sein muß. Daß dem so ist, zeigt sich in der intellektualen Anschauung, in der der Verstand sich gleichsam völlig zurücknimmt. Dies ereignet sich deshalb im Schönen, weil unser Begreifen in diesem gerade

³⁹ Zit. nach M. Frank, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, a. a. O., S. 25.

nicht auf eine bestimmte Aussage fixiert zu sein scheint. In der ästhetischen Erfahrung differenziert das Denken zwar auch, aber ohne bestimmt zu artikulieren. Daß dies möglich ist, zeigt allererst die unendliche Geteiltheit der Anschauung – und damit letztlich deren Ungeteiltheit.

3.3.2. Intellektuale Anschauung, sinnliche Religion, Poesie

Wo das Denken mühelos zeigen kann, daß es zwar prinzipiell auf die Unendlichkeit ausgerichtet ist, diese aber nicht darstellen kann, kommt der intellektualen Anschauung gerade dieser Vorzug entgegen, daß sie diese Unendlichkeit anschaulich macht. Sie verkörpert also das Prinzip der Welt im eigentlichen Sinne des Wortes. Hölderlin hat dies im *Hyperion* sehr eindrucksvoll geschildert. Es ist nicht nur das Denken, das der Anschauung völlig Platz macht, sondern zugleich entschwindet auch der Körper. Man möchte meinen, daß er dem *eigentlichen* Körper Platz macht. Und das Gefühl, daß wir über der Lektüre eines Buches, der Betrachtung eines Bildes oder dem Hören eines Musikstückes zu verschwinden scheinen, ist ja so fremd nicht.

Die Schönheit vermag uns so also das eigentliche Wesen des Seins zu zeigen, indem sie das eigentliche Wesen der Sinnlichkeit zeigt. In diesem Sinne ist der Ruf nach einer sinnlichen Religion zu verstehen. Damit ist kein Zurück zu unmittelbaren Darstellungen göttlicher Wesen, sondern ein Voran zur eigentlichen Darstellung des Wesens der Sinnlichkeit – und damit zu einer Darstellung der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft – gemeint.

Es ist sicherlich kein Zufall, daß sich das intendierte Programm der Stiftler mit einem Buchtitel Kants so trefflich beschreiben läßt. Es ist wohl davon auszugehen, daß sich die bisher als rein theoretisch motivierbar dargestellte Entwicklung kaum so zügig abgespielt hätte, wären die Stiftler nicht stets dem harten Widerspruch begegnet, auf der einen Seite keinen Weg hinter Kant zurück zulassen zu können, auf der anderen Seite aber unter der Obhut einer Tübinger Orthodoxie zu leben, die sich immer wieder reichlich Mühe gab, das kritische Programm Kants möglichst geschickt zur Aufrechterhaltung religiöser Dogmen zu verwenden. Dieter Henrichs Jena-Projekt hat hierzu in jüngster Zeit neue Einsichten beigetragen⁴⁰.

Daß die Poesie wieder die Lehrerin der Völker werden kann, liegt somit auch darin begründet, daß sich das zu Lehrende in neuer Gestalt zeigt. Einen Gedanken des reifen Hegel aufgreifend,

⁴⁰ Vgl. Carl Emmanuel Dietz, *Briefwechsel und Kantische Schriften: Wissensbegründung in der Glaubenskrise Tübingen – Jena (1790–1792)*, hg. v. D. Henrich, Stuttgart 1997; D. Henrich, *Der Grund im Bewußtsein: Untersuchungen zu Hölderlins Denken 1794–1795*, Stuttgart 1992.

könnte man sagen, daß die Lehre der Völker zunächst sinnlich darstellbar war, sich in dieser sinnlichen Darstellung zum Geistigen gewandelt hat und dieses Geistige jetzt selbst wieder sinnlich dargestellt werden muß. (Die letzte Folgerung würde der reife Hegel übrigens nicht mehr teilen.) Die Poesie war sinnliche Theologie. Als solche wurde sie in der Philosophie rationelle Theologie. Die Grenzen dieser bedingen dann, daß die Poesie sinnliche Darstellung des rationalen Gehaltes der Theologie sein muß. Dieser wird dann auch Inhalt der neuen Mythologie sein müssen.

3.3.3. Programm und Programmatik des »Systemprogramms« und des deutschen Idealismus

An dieser Stelle also wird das *Systemprogramm* tatsächlich programmatisch. Allerdings ist diese Programmatik sicherlich nicht eine, die als Programmatik des deutschen Idealismus wird gelten dürfen. Unter dem deutschen Idealismus verstehen wir für gewöhnlich eine in der Geschichte einzigartige Abfolge philosophischer Systemkritiken und Systementwürfe. Und gerade in dieser Hinsicht kann das *Systemprogramm* nichts beitragen. Im Gegenteil, die kontrovers diskutierten Punkte der Kantschen Philosophie, Ursprung und Funktion der transzendentalen Apperzeption, die undurchsichtige Stellung der praktischen Postulate und insbesondere das ontologische Wechselverhältnis zwischen Einzeldingen und Ordnungssystem, werden nachgerade ignoriert. Die ersten Sätze des *Systemprogramms* vermitteln geradezu den Eindruck als ob ein philosophisch Unbewandelter einem Gespräch der Stiffler gelauscht hätte und einfach die Punkte notiert hätte, die er schlicht nicht verstanden hatte, oder von denen er erfahren hatte, daß sie problematisch seien. Wäre da nicht die Handschrift Hegels, müßte dem *Systemprogramm* wohl auch diese mögliche Entstehung, nämlich als Mitschrift eines vierten, philosophisch eher Unbewanderten, zugeschrieben werden.

Es ist also wenig wahrscheinlich, daß es sich bei dem kurzen Text wirklich um ein Systemprogramm handelt, das einer der Stiffler den anderen mitteilen wollte. Alles, was diese dadurch erfahren hätten, wäre ihnen längst bekannt gewesen, nur wäre es hier deutlicher formuliert gewesen. Aber offensichtlich stammt der Text aus dem Kreis der Stiffler. Und von wem auch immer es nun stammt, mindestens genauso unklar ist, für wen es denn eigentlich bestimmt war. Sicher handelte es sich nicht um ein für den Druck niedergelegtes Manifest. Denn die Philosophie Kants war auch in der Goethezeit wohl kaum mehr Allgemeingut als heute. Ohne deren Grundlage aber bliebe der Text völlig unverständlich. Die größte Schwierigkeit, die das

Systemprogramm aufwirft, scheint sich tatsächlich darin zu zeigen, daß man sich schwerlich einen Leser wird vorstellen können, der sowohl die Grundgedanken des Textes erfassen kann als auch durch den Text Neues erfährt.

Es bleibt also nur eine Möglichkeit: Der Verfasser des Textes mußte die Absicht haben, dem Empfänger mitzuteilen, daß er nach einem Weg suche, das gemeinsame Gedankengut so darzustellen, daß es auch einer breiten Öffentlichkeit zugänglich werde. Dann wäre der Text so zu lesen, daß die ersten eineinhalb Seiten nur dieses gemeinsame Gedankengut referieren. Daran anschließend wäre die *conclusio* zu ziehen: So weit sind wir (Stiftler) programmatisch. Aber wie bringen wir diese Gedanken in die breite Öffentlichkeit? Auf diese Frage scheint der etwas abrupte neuerliche Einsatz zu antworten: »Zuerst werde ich hier von einer Idee sprechen, die« usw.

Wenn wir den Text als »Systemprogramm« auffassen wollen, dann in der Form, daß ein Programm entwickelt werden soll, das das zuvor erwähnte und offenkundig intellektuell höchst anspruchsvolle System der Ideen in verständlicher Form einer breiten Öffentlichkeit darlegen kann. Die neue Mythologie ist dann aber kein Teil des Systems selbst, sondern durch das Mittel einer neuen Mythologie soll der Zweck verfolgt werden das System publik zu machen. Das gedanklich Durchdrungene muß also sinnlich »umgesetzt« werden. Aber in dieser neuen sinnlichen Darstellung muß klar sein, daß hier die Rede von einem gedanklich zu Durchdringenden ist. In Anlehnung an das viel zitierte »Mit Kant über Kant hinaus!« müsste die methodische Anweisung deshalb lauten: »Mit der Religion über die Religion hinaus!«.

Problematisch dürfte in dem Konzept, wie auch immer es ausgearbeitet formuliert lauten würde, das Verhältnis von intellektueller Anschauung und neuer Mythologie dennoch bleiben. Wenn wir die Pointe des Textes getroffen haben, dann bildet die intellektuale Anschauung auf der einen Seite die erkennende Rückkehr in das ursprünglich ungeteilte Sein – und dies scheinbar durch die Aufhebung des Denkens im Denken. Die neue Mythologie auf der anderen Seite zeitigt diese Rückkehr gerade dadurch, daß die sinnliche Darstellung sich ihrem ursprünglichen Wesen nach aufhebt und die Betrachtung ins Geistige hebt.

Die Mythologie soll also den kognitiven Anteil des Erkennens im Betrachten zur Geltung bringen, der selbst wieder aufgehoben werden muß.

4. Die Neue Mythologie im »Systemprogramm« – aus der Perspektive von Schellings Tübinger Frühschriften

Es nicht unproblematisch, Schellings Frühschriften über Mythologie ohne weiteres mit dem *Systemprogramm* in Verbindung bringen zu wollen. Denn bei diesem Fragment handelt es sich um eine Schrift, über deren Verfasserschaft man sich in der Forschung, wie wir schon wissen, ganz und gar nicht einig ist, lediglich an der Handschrift Hegels besteht kein Zweifel. Überdies ist das *Systemprogramm* nur fragmentarisch erhalten. Die Indizien dafür, daß es sich bei dem gefundenen Blatt grundsätzlich um eine Abschrift handelt und daß das Original vermutlich nicht von Hegel stammt, erscheinen jedoch überzeugend. Dagegen, daß es überhaupt eine Erstschrift ist, spricht das saubere Schriftbild des Manuskriptblattes. Gegen die eigentliche Urheberschaft Hegels spricht eine Korrektur in Zeile 9 auf der Rückseite des Blattes. Dort schrieb Hegel zunächst versehentlich »Lehrerin der Geschichte« anstatt »Lehrerin der Menschheit«. Gerade darin liegt jedoch die Pointe, daß die Poesie am Ende wieder das wird, was sie am *Anfang* war, nämlich Lehrerin der Menschheit; eine Geschichte gibt es nicht mehr! Wäre Hegel mit diesem Gedanken vollständig vertraut gewesen, hätte er diesen Fehler wahrscheinlich nicht gemacht⁴¹. Das klingt zwar einigermaßen plausibel, als sicherer Beweis kann es hingegen nicht gelten. Aus anderen Gründen ist aber, wie wir gesehen haben, Hegel als (Mit-)Verfasser durchaus möglich. Wobei, wie auch schon festgestellt wurde, die Frage nach der Verfasserschaft nicht zentral ist. Wenn man von dieser Streitfrage absieht und den Text nur auf inhaltlicher Ebene untersucht, verliert er um so mehr seine Einheit. Buchholz betont ebenfalls den kompositorischen Charakter, worin sich Denksuren sowohl von Schelling als auch von Hölderlin und Hegel nachweisen lassen⁴². Aus diesem Grunde kann man den Text nicht, wie Manfred Frank es neuerdings wieder versucht hat, auf Schelling beziehen, gleichwohl lassen sich einige Bezüge zwischen Äußerungen im *Systemprogramm* und Äußerungen in seinem Aufsatz *Über Mythen* erkennen. Deshalb wollen wir das sog. *Systemprogramm* auch unter der Perspektive der Schellingschen Frühschriften betrachten.

⁴¹ Vgl. H. Buchholz, *Perspektiven einer neuen Mythologie Mythos, Religion und Poesie im Schnittpunkt von Idealismus und Romantik um 1800*, Frankfurt a. M.-Bern-New York-Paris 1990 (Berliner Beiträge zur neueren deutschen Literaturgeschichte, 13), S. 121.

⁴² Ebd., S. 122.

4.1. Organismus vs. Maschine

Wir wollen uns auf einige Abschnitte des *Systemprogramms* beschränken, die mit Schellings früherer Mythenkonzeption in Zusammenhang gebracht werden können. Wir beginnen mit der Forderung, »das ganze elende Menschenwerk von Staat, Verfassung, Regierung, Gesetzgebung – bis auf die Haut [zu] entblößen« (*recto*, Z. 24–26). Einige Zeilen zuvor wird der in der augenblicklichen Form existierende Staat mit einer Maschine gleichgesetzt, von der es keine Idee geben kann, da sie Menschenwerk ist. Dieser Vergleich des Staates mit einer Maschine verweist unweigerlich auf die von Shaftesbury entwickelte Ansicht über den Organismus, die der mechanistischen Konzeption der Maschine gegenübersteht⁴³. Er brachte den bahnbrechenden Gedanken auf, daß innerhalb eines Organismus in jedem einzelnen Glied die Idee des übergeordneten Ganzen enthalten sei, eine Konzeption, die mit Hilfe der modernen Biologie bestätigt wurde. Demnach bleibt jede Zelle in einem Organismus in gewisser Weise autark, versorgt sich selbst und nimmt genau die ihr zugewiesene Aufgabe zur Verwirklichung des Gesamtorganismus wahr. Dadurch wäre also im übertragenen Sinn die Freiheit des Individuums (in einem übergreifenden Organismus) gewährleistet. In einer Maschine hingegen sind alle Einzelteile beliebig austauschbar, sie wird von außen bestimmt, die Einzelteile haben keinerlei Überblick über das zusammenhängende Ganze. Es stellt sich hier aber die Frage, wieso ein Staatsaufbau nach organischem Vorbild überhaupt erforderlich ist. Die Antwort ist in Kants Philosophie vom aus Zweckursachen begründeten Organismus zu finden. Zweckursachen sind solche, die nicht auf rein mechanischen Kausalitätsgesetzen beruhen, sondern von der Vernunft abhängig sind. Nach Kant ist ein Zweck eine Vorstellung mit dem Potential, »Ursache von der Wirklichkeit des Gegenstandes dieser Vorstellung zu sein«⁴⁴. Das heißt, eine Zweckursache erfordert eine Vorstellung von einem in der Zukunft liegenden Idealzustand, den es zu erreichen gilt. Diese Vorstellung selbst kann nun zur Ursache dieser Wirklichkeit werden. Wenn wir z.B. ein Werkzeug herstellen, erhält dieses seine konkrete Wirklichkeit, *weil* ihm eine vernünftige Vorstellung – ein Ideal – von seinem zukünftigen Gebrauch zugrunde liegt. Bei wirkenden Ursachen ist dies nicht der Fall. Sie sind lediglich mechanische Zustände, die auf Grund physikalischer Gesetze Konsequenzen verursachen. Zweckursachen bedienen sich wirkender Ursachen, gehen diesen aber immer voraus; sie sind nicht durch physikalische Gesetze, sondern durch die Vernunft begründet. Das *Systemprogramm* erklärt als oberste Idee »d[ie] Vorst[ellung] von mir selbst, als einem absolut freien Wesen« (*recto*, Z. 5 f.). Ein absolut freies Wesen kann

⁴³ M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt a. M. 1982, S. 155 ff.

⁴⁴ *Kritik der praktischen Vernunft*, zit. nach M. Frank, *Der kommende Gott*, a. a. O., S. 157.

aber nur ein Wesen sein, das *nicht* in der mechanischen Kette der kausalen Wirkursachen gefangen, sondern imstande ist, nach Zwecken zu handeln, das heißt, dessen Handeln eine oberste Idee zugrunde liegt, die wiederum durch die Vernunft bestimmt wird. Und genau diese Struktur kann man symbolisch auf den Organismus projizieren. Dem Organismus ist folglich insgesamt ein Zweck bestimmt, dessen Idee selbst in der kleinsten Untereinheit vollständig enthalten ist. Deswegen muß auch der Staat organisch strukturiert sein, um die Freiheit des Einzelnen zu gewährleisten. Das *Systemprogramm* kritisiert am Maschinenstaat, daß er nicht mehr die »verallgemeinerungsfähigen Begriffe der praktischen Vernunft reflektiert«⁴⁵, sondern nur noch bürokratisch verwaltet wird und »mechanisch« funktioniert. Diesen Zustand gilt es also abzulösen, »also soll er aufhören« (*recto*, Z. 21). Der Staat soll also von aufklärerischen Grundsätzen der Vernunft geleitet werden. Das heißt, es müssen zunächst allgemeingültige Ideen als oberste Handlungsprinzipien gefunden werden. Das allein reicht aber nicht aus: »der große Hauffen müße eine *sinnliche Religion* haben« (*verso*, Z. 12 f.). Nur so kann eine auf das Ganze bezogene Einheit erreicht werden. Es nutzt nichts, wenn die gelehrten Philosophen streng nach den Begriffen der Vernunft Gesetze entwerfen, zu denen »der Hauffen« keinen Bezug hat. Eine akzeptable Legitimation bliebe im Verborgenen. Das wäre nicht im Sinne des Organismus, in dem in jedem einzelnen selbst diese obersten Handlungsprinzipien gegenwärtig sein müssen; auf der Basis der Vernunft kann man das nicht erwarten. Deswegen muß eine verbindende Mitte gefunden werden.

So müssen endlich aufgeklärte u[nd] Unaufgeklärte sich d[ie] Hand reichen, die Myth[ologie] muß philosophisch werden, und das Volk muß vernünftig, u[nd] die Phil[osophie] muß mythologisch werden, um die Philosophen sinnlich zu machen. Dan herrscht ewige Einheit unter uns (*verso*, Z. 22–25).

4.2. Die neue ›alte‹ Mythologie

Auch wenn Schelling in seinem Aufsatz *Über Mythen* noch völlig im Bann der Sichtweise Christian Gottlob Heynes steht⁴⁶, also »im Mythos die Ausdrucksform der kindlichen, noch ganz von ihrer Sinnlichkeit bestimmten Menschheit«⁴⁷ sieht, ist es nicht richtig, dieses auf die älteste Zeit bezogene Mythenverständnis ohne jeden in Bezug auf die »neue Mythologie« zu erklären⁴⁸.

⁴⁵ Ebd., S. 161.

⁴⁶ Siehe oben, Kap. 2.2.

⁴⁷ H. Buchholz, *Perspektiven einer neuen Mythologie*, a. a. O., S. 135.

⁴⁸ »Folgt man diesem Verständnis, so erscheint die Mythologie als längst obsolet gewordene, der Gegenwart gänzlich unangemessene Bilder- und Fabelwelt. Die Moderne Welt hat die Vernunft zum Leitprinzip erhoben. Wird nun eine

In diesem Aufsatz lassen sich sehr wohl Spuren dieses ›neuen‹ Mythenverständnisses finden. Viel zu häufig nimmt Schelling darin Bezug auf Plato, der sich in einer vergleichbaren Situation zwischen Aufklärung (Sophisten/Logos) und Orthodoxie (Mythos) befand.⁴⁹

Herder hatte bereits angemerkt, daß die antiken Mythen ihre Funktion in der zeitgenössischen Gesellschaft nicht mehr erfüllen können. Auch er hatte durchaus den allegorischen Charakter der Mythen gesehen; aber nicht in dem progressiven Sinne, daß er dort einsetzt, wo die Vernunft nicht mehr hinreicht, sondern als schlichte Versinnlichung von Vernunftssätzen. Diese seien jedoch notwendig für die religiöse Begründung der Geistesart einer staatlichen Gemeinschaft⁵⁰. Voraussetzung für die Fruchtbarkeit einer Mythologie sei jedoch, daß der mythische Stoff aus der eigenen Geschichte bezogen wird. Nur so kann das Volk einen wirklichen Bezug erkennen, ein ›historisches Bewußtsein‹ entwickeln. Deshalb sei das Studium der antiken Mythologie zwar notwendig, aber nicht, um diese nachzuahmen, sondern um von dem erfinderischen Geist dieser zu profitieren und selbst produktiv zu werden. Daraus ergibt sich für Herder die Forderung an die zeitgenössischen Dichter, eine neue, historisch relevante Mythologie zu schaffen. Dies wäre sicher eine Aufgabe, die auch die ›neue Mythologie‹ zu leisten hätte. Doch wäre dies gewissermaßen lediglich das *Fundament* für ihre eigentliche – im *Systemprogramm* artikulierte – Aufgabe, nämlich ›ewige Einheit unter uns‹ herzustellen, d.h. die Philosophen und das Volk, den Logos und den Mythos durch eine ›Mythologie der Vernunft‹ zu vereinigen.

In einer ›neuen Mythologie‹ gilt es nun den Schritt zu vollziehen, den Mythos genau dort allegorisch anzuwenden, wo man noch keine fortgeschrittenere vernünftige Erkenntnis erwarten kann, nämlich beim ›Volk‹. Jedoch soll dies nicht aus des ›Lehrers‹ eigenem Unvermögen, das Gleiche durch abstrakte Verstandesbegriffe auszudrücken, geschehen, sondern aus pädagogischer Motivation heraus. Genau diesen sensiblen Mythengebrauch findet man auch bereits bei Plato, wie Christoph Quarch⁵¹ gezeigt hat. Im *Phaidon* befindet sich Sokrates im Gespräch mit Kebes und Simmias, in denen Quarch zwei Repräsentanten einer unreflektierten, in Relikten mythischen Denkens fortlebenden Weltdeutung erkennt. Um die beiden auf die ersten Schritte der philosophischen Wahrheitsfindung zu bringen, läßt Sokrates sich zunächst auf ihr Niveau ein und überzeugt sie - mit Hilfe eines Mythos - davon, daß der Philosoph sich nicht selbst Gewalt antun darf, obwohl er, wenn er klug wäre, danach streben sollte, dem Sokrates in den Tod

›Mythologie der Vernunft‹ gefordert, so kann der Autor mit Recht für sich beanspruchen, von einer neuen ›Idee [zu] sprechen‹ (H. Buchholz, ebd., S. 135).

⁴⁹ »Auch Platon scheint mehrmals zu der sinnlichen Darstellung seiner Philosophie *genöthigt* gewesen zu seyn« (Schelling, *Über Mythen*, in Ders., *Werke*, a. a. O., 1, S. 227).

⁵⁰ Vgl. M. Frank, *Der kommende Gott*, a. a. O., S. 132.

⁵¹ Ch. Quarch, *Sein und Seele: Platons Ideenphilosophie als Metaphysik der Lebendigkeit. Interpretationen zu PHAIDON und POLITEIA*, Münster 1998, S. 84 ff.

nachzukommen. Und um sie von ihrem leichtfertigen Glauben an die Wahrheit der Erscheinungen zu befreien, führt er sie zunächst in die Konzeption einer einfältigen »Zwei-Welten-Vorstellung« ein.⁵² Im zweiten Teil des Dialogs zeige sich hingegen – so Quarch – , daß Sokrates zu einer weitaus anspruchsvolleren Art und Weise der Wahrheitsfindung in der Lage ist, nämlich der Erzählung einer mythischen Geschichte in pädagogischer Absicht. Er vermag es, auf die kognitiven Grenzen seiner Gesprächspartner einzugehen, sie gewissermaßen von ihrem jeweiligen Niveau ‚abzuholen‘. Und genau diese ›alte‹, weil bereits bei Plato nachweisbare, Leistung der Mythologie soll nunmehr in der im *Systemprogramm* geforderten »neuen Mythologie« eine Renaissance erfahren. Die abstrakte Philosophie soll folglich mythisch werden, um sie dem Volk durch ihre nunmehr plastisch-sinnliche Form begreifbar zu machen. Sie soll sich somit einerseits selbst rechtfertigen und andererseits dem Volk mit Hilfe der Mythologie einen Weg zur Vernunft zu ebnen.

5. Hegels Fortführung seines philosophischen Mythoskonzeptes in den sogenannten »Philosophisch-theologischen Jugendschriften«

Im folgenden sollen die von Herman Nohl unter dem Titel *Volksreligion und Christentum* zusammengefaßten Hegel'schen Fragmente unter dem Aspekt der Klärung der Begriffe »Volksreligion« und »Volksgeist« analysiert werden.

5.1. Der Begriff »Volksreligion«

Den Ausgangspunkt zur Klärung des Begriffs der »Volksreligion« bildet die Darstellung der Funktion, die Hegel einer solchen zuschreibt. Ihre Funktion liegt in der Hegelschen Begründung zur Schaffung einer solchen Volksreligion begründet. Hegel fragt sich hier, auf welche Weise Kants ethische Prinzipien im Volk verwirklicht werden können. Die Begründung der Ethik an sich scheint ihm durch Kant jedoch hinreichend geleistet. Nach Hegel ist diese Ethik als eine für das Volk nur mittels Konstituierung einer neuen Religion, der Volksreligion, verwirklichbar⁵³.

⁵² Ebd., S. 85.

⁵³ Ch. Jamme, »*Ein ungelehrtes Buch*«. *Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797–1800*, Bonn 1983 (*Hegelstudien*, Beiheft 23), S. 44.

Die Funktion der Volksreligion ist somit in der Beförderung von Moralität zu suchen. Die Volksreligion stellt daher ein Mittel und keinen Selbstzweck dar.

Daraus ergibt sich die notwendige Frage nach der Eignung von Religion für eine derartige Bestimmung. Nach Hegel liegt es

in dem Begriff der Religion, [...] daß sie das Herz interessiert, daß sie einen Einfluß auf unsere Empfindungen und auf die Bestimmung unseres Willens hat – indem teils unsere Pflichten und die Gesetze einen stärkeren Nachdruck dadurch erhalten, daß sie als Gesetze Gottes uns vorgestellt werden; teils indem die Vorstellung der Erhabenheit und der Güte Gottes gegen uns – unser Herz mit Bewunderung und mit Empfindung der Demut und Dankbarkeit erfüllt.⁵⁴

Religion betont folglich für den jungen Hegel die menschlichen Pflichten und Gesetze. Gleichzeitig wird durch sie die Gefühlswelt beeinflusst. Diese beiden Aspekte sind für die Willensbildung des Menschen grundlegend. Denn Religion berührt den Menschen in seinem sinnlichen Wesen und kann damit eine »Neigung« zur Pflichterfüllung hervorrufen. Die Wirkung der Religion wird somit von Hegel als »Verstärkung der Triebfedern der Sittlichkeit durch die Idee von Gott als moralischem Gesetzgeber«⁵⁵ umschrieben. Nach Klärung der Frage, daß die Möglichkeit einer solchen Funktion der Religion besteht, muß Hegel weiterführend das »Was«, d.h. die Beschaffenheit einer solchen Religion, klären. Hegel wird dieser Forderung durch die Analyse von Gegensatzpaaren gerecht, wobei die Unterscheidung zwischen Volks- und Privatreligion den Ausgangspunkt der weiteren Bestimmung dieser so verstandenen Volksreligion bildet

5.1.1. Gegensatz zwischen Volks- und Privatreligion

Nach Hegel ist es die Möglichkeit einer Privatreligion »die Moralität einzelner Menschen zu bilden«⁵⁶, was bedeutet, daß eine Privatreligion das Leben eines Individuums in seinen persönlichen und familiären Beziehungen berührt. Eine Volksreligion dagegen ist in das öffentliche Leben einer Gesellschaft verwoben. Ein wichtiges Modell hierfür gibt für Hegel die *öffentliche Religion der antiken Polis* ab, denn hier stellt die Religion die Versinnlichung der Sittlichkeit für die gesamte bürgerliche Gesellschaft dar⁵⁷. Dies verdeutlicht, daß eine derartige funktionale Religion nach ihrer Zielsetzung, der Verwirklichung des Sittengesetzes, keine private

⁵⁴ G. W. F. Hegel, *Theologische Jugendschriften*, nach den Handschriften der kgl. Bibliothek in Berlin, hg. v. H. Nohl, Tübingen 1907 (unver. Nachdr.: Frankfurt a. M. 1966), S. 1–72, 355–359, hier 5.

⁵⁵ Ebd., S. 61.

⁵⁶ Ebd., S. 27.

⁵⁷ Ch. Jamme: »*Ein ungelehrtes Buch*«, a. a. O., S. 53.

Religion sein kann, sondern eine öffentliche Religion, bzw. eine Volksreligion sein muß. Eine Realisierung der Volksreligion nach antikem Vorbild ist folglich nicht auf den privaten Bereich beschränkt, sondern hat auch Auswirkungen auf gesellschaftliche Interaktionen. Nachdem diese von Hegel ins Auge gefasste Religion durch die Unterscheidung von Volks- und Privatreligion, als eine das gesamte Volk umfassende Volksreligion, bestimmt wird, trifft Hegel die weitere Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Religion.

5.1.2. Gegensatz zwischen objektiver und subjektiver Religion

Für Hegel bedeutet objektive Religion eine von außen angelehrte Religion, die sowohl in den Lehrsätzen der Theologie als auch in Praktiken, sofern diese ritualisiert und dadurch nicht in der Gefühlswelt des Menschen verankert sind, besteht.⁵⁸ Die objektive Religion birgt nachstehende Problematik:

frühzeitig genug ladet man sie unserem Gedächtnisse auf, daß oft der noch nicht erstarkte Verstand, die schöne zarte Pflanze des offenen freien Sinnes unter der Bürde [einer objektiven Religion] niedergedrückt wird, [...] die erstarkten Seelenkräfte schütteln sie entweder ganz ab, oder lassen sie auf der Seite liegen und ziehen keinen nährenden Saft aus ihr ein.⁵⁹

Diese Aussage beinhaltet, daß eine solche rein objektive Religion für Hegel als ‚funktionserfüllende‘ Religion ausgeschlossen werden kann. Denn eine rein äußerliche Religion kann das Innere des Menschen nicht erfassen. Infolgedessen kann durch sie auch keine Neigung zur Pflicht erzeugt werden. Zusätzlich wird eine rein objektive Religion von Hegel als Moment, welches dem Verstand widerläufig ist, angesehen. Hierdurch besteht ein Widerspruch zur Voraussetzung, daß eine funktionserfüllende Religion die Kantsche Moral verwirklichen soll. Diese Moralvorstellung gründet sich auf Vernunft und kann daher nicht durch ein Instrument verwirklicht werden, welches dieser Grundlage entgegenwirkt.

Im Gegensatz hierzu verhält sich eine subjektive Religion, die sich in Empfindungen und Handlungen äußert⁶⁰, d.h. »subjektive Religion ist lebendig, Wirksamkeit im Innern des Wesens und Tätigkeit nach außen«⁶¹. Eine subjektive Religion beeinflusst danach den Willen und die Handlungsweise des Menschen. Denn sie durchdringt das Innere und kann dadurch auf die menschlichen Neigungen Einfluß nehmen. Ein derartiges Wirken bezeichnet Hegel als

⁵⁸ Hegel, *Theologische Jugendschriften*, a. a. O., S. 6 f.

⁵⁹ Ebd., S. 7 f.

⁶⁰ Ebd., S. 6.

⁶¹ Ebd., S. 7.

»lebendig«. Infolgedessen kann eine Handlung, welche aus einer subjektiven Religion entspringt, nicht als unfreies Moment empfunden werden. Sie erwächst nämlich aus dem Individuum, das eine Neigung zu ihr entwickelt hat. Anders verhält es sich bei rein objektiver Religion. Hier können die Handlungen, welche sich aus religiösen Lehrsätzen entwickeln, als Bedrückung empfunden werden. Denn diese Lehrsätze laufen der Vernunft zuwider.⁶²

Die Folge aus dem Vorhergehenden ist, daß nur eine subjektive Volksreligion eine funktionserfüllende Religion sein kann. Die Problematik jedoch, daß der Verstand, welcher notwendigerweise objektivierend wirkt, ebenfalls, neben der Sinnlichkeit, Bestandteil des Menschen ist, erfährt dadurch ihre Lösung, daß die durch den Verstand stattfindende Objektivierung in den Dienst der subjektiven Religion tritt. Die verstandesmäßige Reflexion wird deshalb dahingehend wirksam, daß sie die Grundsätze einer Religion, welche durch diese Prinzipien eine subjektive Volksreligion und damit die funktionserfüllende Religion ist, darlegt.⁶³ In diesem Sinne ist die folgende Objektivierung, die mittels Darstellung der Beschaffenheit einer subjektiven Volksreligion erfolgt, Bestandteil der subjektiven Volksreligion.⁶⁴

5.1.3. Die Beschaffenheit einer subjektiven Volksreligion

Die Beschaffenheit einer derartigen subjektiven Volksreligion beschreibt Hegel auf folgende Weise.⁶⁵ Erstens: Ihre Lehren müssen auf der allgemeinen Vernunft gegründet sein, wodurch ein Fetischglaube ausgeschlossen und gleichzeitig dem Kantschen Primat der autonomen Vernunft genüge geleistet wird.

Zweitens: Sinnlichkeit, Herz und Phantasie des Menschen dürfen nicht ausgeschlossen werden. Der Grund für diese Forderung ist darin zu suchen, daß es nur auf diese Weise möglich ist, beim Volk eine Wirkung zu erzielen. Denn die Denkweise der Volksmassen ist eben nicht durch rationales Vernunftdenken, sondern von Mythologie bestimmt, wodurch eine Aufklärung der Massen mittels reinem Vernunftdenken unmöglich ist.⁶⁶

Drittens: Sie muß so beschaffen sein, daß sich alle Bedürfnisse des Lebens, auch die öffentlichen Staatshandlungen, daran anschließen. Dieser Punkt kann unter zwei Aspekten beleuchtet werden. Einerseits, »wenn Religion aufs Volk soll wirken können, so muß sie ihn [scil. den Menschen]

⁶² Ebd., S. 5.

⁶³ Ebd., S. 8.

⁶⁴ Ebd., S. 8 u. 20.

⁶⁵ Ebd., S. 20–29.

⁶⁶ Ch. Jamme, »*Ein ungelehrtes Buch*«, a. a. O., S. 45.

freundlich überall hinbegleiten«⁶⁷ und andererseits, kann nur dann, wenn alle Bereiche des Lebens vom Sittengesetz durchdrungen sind, Freiheit entstehen.⁶⁸

5.1.4. Wirkung der subjektiven Volksreligion

Die dargestellte Beschaffenheit der subjektiven Volksreligion ergibt auch die Möglichkeit ihres Wirkungsbereiches. Er erstreckt sich auf das Volk, welches durch eine derartige Religion gänzlich aufgeklärt und dadurch befreit werden soll. Dies wird aufgrund der Konzeption der Volksreligion ermöglicht, welche den Menschen einheitlich als sinnlich-vernünftiges Wesen erfaßt, und dadurch die Geneigtheit des Menschen zur Pflicht einschließt⁶⁹.

Dieser Sachverhalt findet in dem Zitat »Volksreligion – die große Gesinnungen erzeugt und nährt – geht Hand in Hand – mit der Freiheit«⁷⁰ seine Bestätigung. Eine solche Religion bedeutet daher nicht Mythologie statt Aufklärung, sondern Aufklärung durch bzw. mit Hilfe der Mythologie, was auch im *Systemprogramm* gefordert wird.⁷¹ Eine Volksreligion wird hierdurch zum Instrument der Nationalerziehung, mit dessen Hilfe eine Bildung und Besserung des Menschengeschlechts erreicht werden soll.⁷² Jedoch kommt hier ebenfalls zum Ausdruck, daß dieses Ziel, anlässlich des aktuellen Volkszustandes, politisch als auch religiös, in einem Prozeß erreicht werden muß.

Da diesem gegenwärtigen Zustand die christliche Religion zugrundeliegt, stellt die Volksreligion den Versuch dar, diese gegebene Religion dem Vernunftideal anzunähern,⁷³ woraus ersichtlich wird, daß Hegel der verwirklichten Religion des Christentums, diese Funktion der Volkserziehung nicht zuerkennt.

Die Diskrepanz zwischen Christentum und Hegelscher Volksreligion kann durch einen Vergleich expliziert werden.

Das Christentum unterscheidet sich nach Hegelscher Auffassung in folgenden wesentlichen Punkten von der durch ihn proklamierten Volksreligion.⁷⁴ Erstens: Das Christentum ist

⁶⁷ Hegel, *Theologische Jugendschriften*, a. a. O., S. 26.

⁶⁸ Ebd., S. 27.

⁶⁹ Ch. Jamme, »*Ein ungelehrtes Buch*«, a. a. O., S. 45.

⁷⁰ Hegel, *Theologische Jugendschriften*, a. a. O., S. 27.

⁷¹ Ch. Jamme, »*Ein ungelehrtes Buch*«, a. a. O., S. 45.

⁷² Ebd., S. 46.

⁷³ Ebd., S. 49 f.

⁷⁴ W. Jaeschke, *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt 1983 (Erträge der Forschung, 201), S. 46.

ursprünglich und wesentlich Privatreligion, wodurch die Verwirklichung der christlichen Ethik im Volke die christliche Religion aufhebt. Denn infolge einer Verwirklichung wird das Hoffen auf einen Erlöser bzw. gnadenbringenden Gott überflüssig. Zweitens: Die historischen Elemente in der Begründung des Christentums stehen im Gegensatz zur Volksreligion, da dem Historischen keine allgemeine Überzeugungskraft innewohnt. Drittens: Ein prinzipieller Einwand gegen eine historische Begründung (unter Aufnahme von Lessings Problem des Verhältnisses von Vernunft und Geschichte) vereitelt die Eignung des Christentums als Volksreligion. Denn historische Momente könnten dem Sittengesetz den Primat streitig machen. Das heißt, daß historische Geschehnisse einen höheren Stellenwert innerhalb der Religion einnehmen als die Moralität. Als Beispiele in der christlichen Religion nennt Hegel den Glauben an ewige Seligkeit und den Glauben an das Christentum selbst. Viertens: Zudem stellt Hegel fest, daß das Christentum als historischer Glaube der Moralität geschadet hat.

Diese vier Punkte verdeutlichen, daß, um die erläuterte Zielsetzung zu erreichen, die Hegelsche Konstituierung einer neuen Religion, einer subjektiven Volksreligion, notwendigerweise geschieht.

5.2. Der Begriff »Volksgeist«

5.2.1. Wesen des Volksgeistes

Aufgrund der erfolgten Begriffsbestimmung von »Volksreligion« ist es nunmehr möglich, den Begriff »Volksgeist« zu bestimmen. Denn der Begriff »Volksgeist« ist mit dem Begriff der »Volksreligion« aufs engste verknüpft und zwar derart, daß diese ihm den »Geist einhaucht«, ⁷⁵ wodurch ihr die Rolle »der Geburtshelferin und Nährerin lebendigen Volksgeistes« ⁷⁶ zukommt, und somit der Begriff »Volksgeist« aus dem Begriff der »Volksreligion« sich entwickelt.

Hierdurch kommt zum Ausdruck, daß das Wesen des Volksgeistes durch die bereits dargelegte Volksreligion begründet wird. Der Geist des Volkes ist folglich in entscheidender Weise vom Wirken der Volksreligion bestimmt und formt sich somit nach ihren Grundsätzen. Aus den Grundsätzen der Volksreligion wird ersichtlich, daß die Spaltung des Menschen, hervorgerufen durch die Unterdrückung der »Neigung« seitens der Vernunft, mit dem Einbezug der sinnlichen Natur des Menschen überwunden werden soll. Zusätzlich soll diese Einheit dem dritten

⁷⁵ Hegel, *Theologische Jugendschriften*, a. a. O., S. 19.

⁷⁶ Th. L. Hearing, *Hegel – Sein Wollen und sein Werk*, 2 Bde., Leipzig-Berlin 1929, S. 67.

Grundsatz der Volksreligion zufolge in jedem Lebensbereich der Gesellschaft vollzogen werden, wodurch sowohl diese, als auch das Individuum in ihr - wie bereits in »die Wirkung der subjektiven Volksreligion«⁷⁷ dargelegt - frei und lebendig wird. Die vorher erläuterte Tatsache, daß der Begriff »Volksgeist« mittels der dargelegten Wirkung der Volksreligion bestimmt ist,⁷⁸ macht deutlich, daß »Volksgeist« das sich in lebendiger Einheit befindende Volksganze bezeichnet. Das Volksganze beinhaltet die verschiedenen gesellschaftlichen Aspekte und die das Volk bildenden Einzelnen.⁷⁹

Es wird erkennbar, daß der Volksgeist an dieser Stelle keine *neue* Größe darstellt, die unabhängig und ohne die Volksreligion denkbar wäre, sondern vielmehr das gesamte organische Volksleben selbst versinnbildlicht.⁸⁰

Die vorangegangene Entwicklung des Hegelschen Volksgeistbegriffs anhand der Volksreligion ermöglicht nun, sein Wesen explizit darzulegen. Dies kann durch die Untersuchung des Begriffes »Volksgeistes« nach bestimmten Gesichtspunkten erfolgen. Die bisherige Begriffsbestimmung des Hegelschen »Volksgeistes« erwies die grundlegende Verflechtung der Begriffe Volksgeist und Volksreligion, in dem Sinne, daß der Begriff des lebendigen »Volksgeistes«, das Ideal des Wirkens von Volksreligion, die lebendige Einheit des Volkes, bezeichnet⁸¹. Die Gesichtspunkte, unter denen ein lebendiger Volksgeist untersucht werden kann, sind dieser lebendigen Einheit folglich immanent. Sie finden somit im Mittel, welches diese Gesichtspunkte zur lebendigen Einheit führt, Berücksichtigung. Dieses Mittel stellt die Volksreligion dar, welche auf die Verwirklichung des Sittengesetzes im Volke durch dessen geistige Bildung abzielt.

Dadurch ist eine Einwirkung einerseits auf das empirische Volksleben und andererseits auf das Geistesleben möglich. Das ist bereits am Begriff »Volksgeist« nachvollziehbar. Denn in ihm werden die beiden Größen des Geistes und des Volkes zusammengeführt, wobei also die beiden Seiten, die der rein geistigen Einstellung und die des konkreten Volkes zusammenfinden.⁸²

5.2.2. Der Volksgeist als geistige Größe

Zunächst soll der Begriff »Volksgeist« als geistige Größe erfaßt werden. Diese erschließt sich mittels der *nationalpädagogischen* Funktion von Volksreligion, welche die Gesinnung der

⁷⁷ Ebd., S. 30 f.

⁷⁸ Vgl. ebd., S. 32.

⁷⁹ Ebd., S. 1-115, hier 93.

⁸⁰ Ebd., S. 94.

⁸¹ Ebd., S. 93.

⁸² Ebd., S. 99, 101 f.

Volksindividuen bezüglich der zu verwirklichenden Moral bilden soll. Unter dieser Voraussetzung zielt der Begriff »Volksgeist« auf eine, den Volksindividuen immanente, gemeinsame Geisteshaltung. Ein Volk konstituiert sich daher nicht mittels äußerer Merkmale, wie die gemeinsame Abstammung seiner Individuen, sondern durch deren gemeinsame Geisteshaltung bzw. geistige Einheit.⁸³ Die rein äußeren Faktoren, wie Manifestationen und Symbole nichtgeistiger Natur, treten notwendigerweise in den Hintergrund.

Gegensätzlich hierzu verhalten sich kulturelle Verwirklichungen des Geistes, so daß scheinbar rein materielle Gegenstände, wie z.B. Tempel, Bauwerke, usw., wie auch Feste, Zeremonien, usw. zu Objekten phänomenologischer Wesensanalysen, der in ihnen zum Ausdruck kommenden geistigen, überindividuellen Volkszuständen, werden können.⁸⁴

Ebenso stellt sich das Schicksal eines Volkes als Ausdruck eines bestimmten Volksgeistes dar. Der Begriff »Schicksal« korrespondiert jedoch nicht mit dem Begriff der »Vorsehung«, denn der Hegelsche Schicksalsbegriff bezieht sich nicht auf eine dem Menschen übergeordnete, göttliche Größe, sondern erkennt das menschliche Wesen als Grundlage des Schicksals an. Dieser Sachverhalt verdeutlicht sich anhand des nachstehenden Zitats:

Schicksal [...] – eine ganz menschliche Theorie – lächerlich dagegen das Raisonement über Zulassung mancher Begebenheiten von Gott – und die Gründe dieses Zulassens, wodurch man die Vorsehung zu retten glaubt [...].⁸⁵

Hegel betrachtet die Äußerungen bzw. Realisierungen des Volksgeistes als Teil desselben und somit als rein geistige Größen, wodurch sie nach ihrem Geistesgehalt bzw. -zustand bestimmt werden können⁸⁶.

Durch diesen Zusammenhang erfährt der Begriff »Volksgeist« eine Erweiterung. Denn hat er bislang eine gemeinsame, einheitliche Geisteshaltung der Volksindividuen zum Inhalt, was jedoch nicht eine Gleichschaltung der einzelnen Volksindividuen bedeutet, sondern ein Verhaftetsein derselben in einer überindividuellen Einheit, mit ihrer notwendigen Selbständigkeit,⁸⁷ so umfaßt dieser jetzt zusätzlich die verschiedenen Größen des verwirklichten Geistes. Daher sind das Moment »Geist des Volkes« im Sinne von Geisteshaltung, sowie die Momente des verwirklichten Geistes, wie Geschichte, Religion, Grad der politischen Freiheit,

⁸³ Ebd., S. 99.

⁸⁴ Ebd., S. 101.

⁸⁵ Hegel, *Theologische Jugendschriften*, a. a. O., S. 355.

⁸⁶ Th. L. Hearing, *Hegel*, a. a. O., S. 99-101.

⁸⁷ Ebd., S. 105.

Sittlichkeit, usw., unveräußerliche Bestandteile der geistigen Einheit eines Volkes⁸⁸ und des erweiterten Volksgeistbegriffs.

Nachdem die Momente des erweiterten Volksgeistbegriffs bzw. der geistigen Einheit bestimmt sind, muß die Art und Weise der Beschaffenheit einer solchen Einheit, das heißt die Relation der einzelnen Teile der Einheit zueinander, erläutert werden. Maßgeblich für dieses Verhältnis sind folgende Aussagen Hegels, in welchen die Beziehung von Religion und Volksgeist ihren Ausdruck findet. Zum einen charakterisiert Hegel den Zusammenhang so: »Solche wesentlichen Gebräuche der Religion müssen eigentlich mit dieser nicht näher zusammenhängen, als mit dem Geist des Volkes, und aus diesem eigentlich hervorgesproßt sein [...]«. ⁸⁹ Der Volksgeist bildet an dieser Stelle die Grundlage der Religion und gleichzeitig umfaßt bzw. beinhaltet er diese⁹⁰. Zum anderen ist es für Hegel die Aufgabe der Religion, wie bisher gesehen wurde,⁹¹ eben diesen Volksgeist zu bilden, was Hegel in dem anschließendem Zitat ausdrückt: »Den Geist des Volkes zu bilden ist zum Teil auch Sache der Volksreligion, zum Teil der politischen Verhältnisse«. ⁹² Dies zeigt, daß sich die Elemente, welche die Einheit bilden, in gegenseitiger Wechselwirkung befinden, und somit nicht eines ausschließlich als Ursache oder als Wirkung eines anderen Elementes angesehen werden kann.

Dieses Verhältnis bleibt nicht auf den Volksgeist und die Religion beschränkt, sondern erweitert sich auf alle Momente der Einheit, wie aus der Hegelschen Beschreibung dieser gegenseitigen Verknüpfung zu entnehmen ist:

Geist des Volkes, Geschichte, Religion, Grad der politischen Freiheit desselben – lassen sich weder nach ihrem Einfluß aufeinander, noch nach ihrer Beschaffenheit abgesondert betrachten – sie sind in ein Band zusammenverflochten – wie von drei Amtsbrüdern keiner ohne den anderen etwas tun kann, jeder aber auch vom anderen etwas annimmt.⁹³

An dieser Stelle wird die axiomatische Grundlegung der Hegelschen Gedanken deutlich. Sie beinhaltet den einheitlichen Grundgedanken, daß die einzelnen Elemente sich gegenseitig durchdringen, in Wechselwirkung zueinander stehen, und auch daß das eine Ursache oder Wirkung der anderen ist.⁹⁴ Diese Grundauffassung Hegels, daß geistige Erscheinungen weder ausschließlich Ursache, Wirkung, Mittel noch Zweck darstellen, sondern, daß alle diese geistigen Größen in ihrer lebendigen Einheit ihr Wesen haben, findet im real existierenden Volk, in der

⁸⁸ Ebd., S. 109.

⁸⁹ Hegel, *Theologische Jugendschriften*, a. a. O., S. 26.

⁹⁰ Th. L. Hearing, *Hegel*, a. a. O., S. 94.

⁹¹ Vgl. ebd., S. 31 f..

⁹² Hegel, *Theologische Jugendschriften*, a. a. O., S. 27.

⁹³ Ebd..

⁹⁴ Th. L. Hearing, *Hegel*, a. a. O., S. 108.

Volkseinheit ihren Ausdruck.⁹⁵ Hegel verdeutlicht diesen Sachverhalt an seinem Bild des griechischen Idealvolk.

5.2.3. Das griechische Idealvolk

Dieses griechische Idealvolk zeichnet sich dadurch aus, daß weder das konkrete Individuum noch irgendeine Funktion desselben und der Gesamtheit aus der allumfassenden geistigen Einheit des Ganzen gelöst werden kann.⁹⁶ Das heißt, daß sich die geistige Einheit in den Haltungen und Handlungen sowohl des Individuums als auch des Volkes, in seiner sinnlich-vernünftigen Ganzheit äußert, wodurch sich jene geistige Einheit in der Einheit des Volkes niederschlägt. Der Begriff der Volkseinheit umfaßt somit jene Individuen, welche sich in einer sittlich-rechtlich-staatlichen Gemeinschaft verwirklichen, die von dieser geistigen Einheit getragen ist.⁹⁷ Diese Gemeinschaft gehorcht daher keinen fremden, von außen vorgegebenen Gesetzen, wodurch ihre politische Freiheit gesichert ist.⁹⁸

Das idealisierte Griechenlandbild Hegels beinhaltet stets einen Moment von Zeitkritik, da die bestehende Gesellschaftsordnung sich eben nicht durch politische Freiheit auszeichnete. Die antike Welt tritt somit als Sozialutopie einer nicht entfremdeten Welt als Gegenentwurf zum deutschen Feudalismus auf.⁹⁹ Jedoch mischt sich die Befürchtung der Unwiederholbarkeit des idealen Griechentums in Hegels Gedankenwelt.

Wir kennen diesen Genius [der antiken Polis] nur vom Hörensagen, nur einige Züge von ihm, in hinterlassenen Kopien seiner Gestalt ist und vergönnt, mit Liebe und Bewunderung zu betrachten, die nur ein schmerzliches Sehnen nach dem Original erwecken.¹⁰⁰

5.2.4. Der Volksgeist als empirische Größe

Der Begriff »Volksgeist«, der bislang als rein geistig-kulturelle Größe betrachtet wurde, umfaßt nach der Darlegung des griechischen Idealvolkes¹⁰¹ somit auch historische Volksindividuen als

⁹⁵ Ebd., S. 101.

⁹⁶ Ebd., S. 106.

⁹⁷ Ebd., S. 99.

⁹⁸ Ch. Jamme, »*Ein ungelehrtes Buch*«, a. a. O., S. 219.

⁹⁹ Ebd., S. 221.

¹⁰⁰ Hegel, *Theologische Jugendschriften*, a. a. O., S. 29.

¹⁰¹ Vgl. ebd., S. 13 f.

dessen Repräsentanten, wodurch der Begriff »Volksgeist« Substanz erhält und keine allgemeine geistige Leerformel darstellt.¹⁰² Der Gesamthabitus eines Volkes, d.h. die geschehenden äußeren Handlungen der es bildenden Individuen, ist folglich im Begriff »Volksgeist« enthalten, wodurch dieser damit als empirische Größe erkannt wird. In der Tatsache, daß sich ein bestimmter Volksgeist in einer bestimmten Volkseinheit ausdrückt, wurzelt die Einsicht in die historische Gerechtigkeit. Denn der Wert einer geistigen Erscheinung kann nur innerhalb derjenigen Volkseinheit, in welcher diese verwirklicht wurde, erkannt werden.¹⁰³

Hegel erliegt daher nicht allgemein-weltbürgerlichen Ideen, sondern überwindet und korrigiert diese vielmehr durch seinen Sinn für die individuelle Verschiedenheit der Völker.¹⁰⁴ Seine Denkweise bezüglich der historischen Gerechtigkeit steht in engem Zusammenhang mit derjenigen Herders und Montesquieus, jedoch im Gegensatz zu der Rousseaus. Diese Verbindung zeigt sich darin, daß dieser Gedanke aus den Volksgeistbegriffen Herders und Montesquieus ableitbar ist.

Einer solchen Vorstellung von umfassender Einheit, in der jeder Teil zugleich Ursache und Wirkung eines anderen darstellt, ist die Möglichkeit eines inneren Widerspruches immanent. Dem steht die Hegelsche Einsicht entgegen, daß geistig-kulturelle Größen keine Objekte darstellen, welche auf einem anderen, das heißt streng linearem Weg, erfaßt werden können. Hierin läßt sich bereits Hegels Grundauffassung jener allumfassenden Geistheit, welche in seinen Geistesmonismus mündet, erahnen.¹⁰⁵ Auch der bereits im Begriff »Volksgeist« liegende, schon erläuterte, Gedanke der historischen Gerechtigkeit¹⁰⁶ weist über sich hinaus. Obgleich an dieser Stelle keineswegs andere analoge historische Erscheinungen, wie z.B. das Christentum oder das Judentum, einer distanzierenden, sachlichen Analyse unterzogen werden, nimmt Hegel schon in dieser frühen Phase Abstand von einer unhistorischen Umdeutung oder Ironisierung der Historie, ganz im Gegensatz z.B. zu Voltaire und dem in der Aufklärung allgemein herrschenden Rationalismus.

Die Nähe der Hegelschen Begriffe ‚Volksgeist‘ und ‚Volksreligion‘ zu den im *Systemprogramm* entwickelten Fragen und Ansätzen ist so offensichtlich, daß sie hier nicht weiter ausgeführt zu werden braucht.

¹⁰² Th. L. Hearing, *Hegel*, a. a. O., S. 101.

¹⁰³ Ebd., S. 102.

¹⁰⁴ Ebd., S. 99.

¹⁰⁵ Ebd., S. 101.

¹⁰⁶ Vgl. ebd., S. 13.

6. Friedrich Hölderlin: Kunst als Korrektiv der Identitätsphilosophie

Hölderlins Roman *Hyperion* und sein Drama *Der Tod des Empedokles* sind, ebenso wie seine (frühe) Lyrik, von der Französischen Revolution beeinflusst. Für den Tod des Empedokles war neben dem historischen Empedokles (492–430 v. Chr.) auch Robespierre das Vorbild. Beide, Empedokles und Robespierre, glaubten allein im Besitz der Wahrheit zu sein und büßten dies mit dem Opfertod. Hölderlin wurde in seinen Vorstellungen von einer neuen Religion und in seinem Streben danach zweifelsfrei von den während der Französischen Revolution sich ereignenden kirchenrechtlichen und religiösen Veränderungen bestimmt: am 22. Sept. 1792 Abschaffung des christlichen Kalenders und seine Ersetzung durch den republikanischen; »culte de la raison« mit seiner Einführung am 10. Nov. 1793 in der Notre Dame; am 7. Mai 1794 Dekretierung des »être supreme« als die religiöse Schöpfung Robespierres. Eine direkte Verbundenheit von Hölderlin mit der Französischen Revolution zeigt seine Mitwisserschaft an den Bestrebungen zur Errichtung von einer süddeutschen Republik während des Jahres 1799.

Hölderlins Magisterarbeit eignet sich wenig für eine Darstellung des Themas Mythos, für eine *ausführliche* Analyse seiner Hauptwerk ist hier kein Raum. Immerhin kann man darauf hinweisen, daß Hölderlin eine eigenständige Position im Hinblick auf das Mythos- und Religionsproblem einnimmt. Er entwickelt eine Alternative zur Identitätsphilosophie. In seiner Version kann nur die Kunst die Widersprüche vereinen. Deshalb wird auch vermutet, daß der Schlußteil des *Systemprogramms*, der sich auf die Möglichkeiten der Kunst bezieht, von ihm zumindest inspiriert worden ist.

Hölderlins Kritik am absoluten Ich Fichtes weist der Kunst die Aufgabe zu, die Widersprüche zu versöhnen. Diese Position geht über die Subjektsphilosophie des Idealismus hinaus. Hölderlins Vereinigungsphilosophie, die sich auch aus neuplatonischen Quellen speist, findet ihre literarische Ausformulierung im »Hyperion«, ihre frühe philosophische Fassung hingegen u.a. in »Urtheil und Seyn«. Man darf dabei nicht übersehen, daß Hölderlin seine Fichte-Kritik in der gleichen Zeit formulierte, in die die Niederschrift des *Systemprogramms* datiert wird.

6.1. Hölderlin Auseinandersetzung mit Fichte und seine Konzeption von Kunst und Natur

Um 1795 hat Hölderlin von Jena aus einen Brief an Hegel über Fichtes Philosophie geschrieben. Zuerst hebt er hervor, daß Fichtes absolutes Ich alle Realität enthält. Deshalb könne es kein Objekt für dieses absolute Ich geben, denn sonst wäre nicht alle Realität in ihm. Sich auf Kant berufend, setzt er dann dagegen, daß ein Bewußtsein, um existieren zu können, ein Objekt haben müsse. Darum sei ein Bewußtsein ohne Objekt undenkbar. Fichtes absolutes Ich habe aber kein Objekt. Hölderlin bezieht sich in dieser seiner Kritik an Fichte auch auf Descartes.

In Fichtes absolutem Ich erkennt er die Struktur der alten *omnitudo realitatis* wieder, sieht aber zugleich, daß es dieselbe Funktion wie Spinozas Substanz erfüllt, in der alles und außer diesem nichts existiert. Hölderlin versucht weiter, Fichte mit Hilfe Kants in einen Widerspruch zu verwickeln: Das absolute Ich ist ohne Objekt, wenn nichts außerhalb seiner ist. Dann aber ist es auch ohne Bewußtsein. Wäre nun das absolute Ich in mir, so könnte ich kein Bewußtsein von ihm haben. Ist es aber schlechthin unmöglich, sich seiner bewußt zu werden, so ist es für mich, das bewußte Wesen, eben nichts, eine leere Annahme¹⁰⁷.

Kants Position ist in dieser Argumentation, wie gesagt, deutlich gegenwärtig. Hölderlin stimmt ihm aber auch darin zu, daß es eine wichtige Beziehung zwischen gegensätzlichen Begriffen gebe und die Ästhetik mit Erkenntnis und Sittlichkeit verbunden sei.

Hölderlins Hymne *An die Schönheit* entsteht ein Jahr nach dem Erscheinen der *Kritik der Urteilskraft* von Kant. In Stäudlins *Almanach Poetische Blumenlese fürs Jahr 1793* wird die Hymne erstmals veröffentlicht, allerdings in einer zweiten, erweiterten Fassung, in der Hölderlin die Anzahl der Strophen verdoppelt. Dieser Fassung der Hymne stellt Hölderlin folgendes Motto voraus: »Die Natur in ihren schönen Formen spricht figürlich zu uns, und die Auslegungsgabe ihrer Chifferschrift ist uns im moralischen Gefühl verliehen«. Unter dieses Motto setzt Hölderlin den Namen »Kant«¹⁰⁸ obgleich in diesem Zitat auch Schellings Naturverständnis mitschwingt.

In der Tat hat Hölderlin mit Schelling und Kant in vielem übereingestimmt, aber er besaß trotzdem eine eigene philosophische Position. So schrieb er an Schiller:

Ich suche mir die Idee eines unendlichen Progresses der Philosophie zu entwickeln, ich suche zu zeigen, daß die unnachlässliche Forderung, die an jedes System gemacht werden muß, die Vereinigung

¹⁰⁷ D. Henrich, »Hölderlin – Über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus«, in *Hölderlin-Jahrbuch*, 1965/66, S. 91.

¹⁰⁸ S. Grimm, *Vollendung im Wechsel, Hölderlins Verfahrensweise des poetischen Geistes als poetologische Antwort auf Fichtes Subjektivphilosophie*, Tübingen und Basel 1997, S. 65.

des Subjekts und Objekts in einem absoluten – Ich oder wie man es nennen will – zwar ästhetisch, in der intellektuellen Anschauung, theoretisch aber nur durch eine unendliche Annäherung möglich ist.

In *Urteil und Seyn* hat Hölderlin das Urteil als das Trennende und das Sein als den Weg zur Wiedervereinigung beschrieben.

Die ursprüngliche Einheit ist ohne alle Setzung, ist Athesis und kann als solche auch Friede genannt werden. In diese Einheit kommt durch Reflexion eine Trennung. Alles Wissen bewegt sich innerhalb ihrer. Sie kann Urteilung heißen, teils weil sie die erste Trennung ist, teils weil wir im Wissen nicht über sie hinaus gelangen können.¹⁰⁹

Obwohl er das Sein als das Vereinigende beschrieben hat, ist es nur der Weg und nicht die echte Einheit. Wie in seinem Brief an Schiller geäußert, hat Hölderlin geglaubt, daß die Identität nicht das absolute Ich sein kann. Eine Identität braucht ein Bewußtsein. Das Problem lautet nach Hölderlin: »Wie kann man ›Ich‹ ohne Bewußtsein sagen«.

6.2. »Hyperion« und Hölderlins Fichtekritik

Hölderlins Briefroman *Hyperion* entstand während der Jahre 1795-1799¹¹⁰ und beinhaltet, neben der Kritik an Fichte, insbesondere seine literarische Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution. Die Französische Revolution allerdings wird verlagert in den griechischen Freiheitskampf der Neugriechen gegen die türkische Fremdherrschaft im Jahr 1770.

In Anlehnung und in Verklärung der vormaligen politisch-kulturellen Verhältnisse im alten Athen möchte Hyperion mitwirken, das zeitgenössische Griechenland von seiner türkischen Fremdherrschaft zu befreien. Im neuen griechisch-athenischen Freistaat müsse eine vom Staat garantierte Freiheit herrschen und zwischen den Bürgern Gleichheit bestehen. Im mit seinem Freund Alabanda, dem Revolutionär aus Smyrna, verbrachten Alltagsleben werden in der griechischen Verkleidung die politisch-kirchlichen Verhältnisse in Deutschland zu Ausgang des 18. Jahrhunderts geschildert. Alabanda, dem Bund der Nemesis, d.h. den Jakobinern zugehörend, sagt sich aus Freundschaft zu Hyperion eigenmächtig von diesem Bund los. Zwischen Hyperion und Alabanda besteht Einigkeit über eine Veränderung der aktuellen Verhältnisse, d.h. einer Beseitigung der Adelsherrschaft, welche sich freilich ohne Anwendung von Gewalt vollziehen sollte.

¹⁰⁹ D. Henrich, »Hölderlin – Über Urteil und Sein«, a. a. O., S. 87.

¹¹⁰ F. Hölderlin, *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, in Ders., *Sämtliche Werke (Stuttgarter Ausgabe)*, hg. v. F. Beißner (*Werk*) und A. Beck (*Briefe und Dokumente*), Stuttgart 1943 ff., III, S. 1–160.

Diotima sieht Hyperions Bestimmung darin, Lehrer seines Volkes zu sein, was von ihm auch zuerst akzeptiert wird. Nach dem von Alabanda erhaltenen Ruf weist er dies jedoch mit seiner aktiven Teilnahme am griechischen Befreiungskampf zurück.

Hyperion erleidet im Krieg ein Schlüsselerlebnis, das Plündern des von ihm angeführten Bergvolkes, d.h. den Jakobinern, welche sich an ihren eigenen griechischen Landsleuten vergehen, erlebt er als die »terreur«. Dies veranlaßt ihn zu seinem mißglückten Freitod in der russisch-türkischen Seeschlacht und zu seiner anschließenden Lossagung vom Krieg.

Nach dem Tod Diotimas, welche aus Kummer stirbt und dem Alabandas, welcher sich selber dem Bund der Nemesis ausliefert, versucht Hyperion nach Deutschland in die Emigration zu gehen. Enttäuscht über dessen Bewohner, welche nur ihren eigenen alltäglichen Beruf kennen und nachgehen, keinen höheren Sinn kennen und keinen Gemeinsinn haben, kehrt Hyperion in seine griechische Heimat zurück. Mit dem Niederschreiben seines Lebens gelangt Hyperion zur Selbsterkenntnis, seiner Berufung zum Dichter, mit der Aufgabe sein Volk zu erziehen.

Seine Fichtekritik formuliert Hölderlin zum Beispiel an der Figur Notara, die das abstrakte Kalkulieren über das Leben vorzieht und über Hyperions Glauben an die Kraft der Sterne spottet. Wie Fichte ist Notara mehr an der Logik und der Wissenschaft interessiert, als an der Natur. Nach Sieglinde Grimm ist der Grund der Einheit in der Freundschaft mit Notara nicht die sinnliche Schönheit, sondern die selbständige, intellektuelle Bildung. In der Freundschaft mit Alabanda tritt dagegen das Konzept von Einheit und Verschiedenheit deutlich hervor. Dann kann die Trennung Hyperions von Alabanda als eine Kritik an Fichtes »absolutem Ich« aufgefaßt werden. Ein anderes Beispiel findet sich in der »Athener-Rede«. Hier geht es um die Stellung der Dichtung. Die Dichtung integriere Ursprung und Ende der Wissenschaften in sich, und weder die bloße Vernunft noch allein der ordnende Verstand könnten die Einheit wiederherstellen. Deshalb hat Hölderlin eine andere Auffassung von der Rolle der Erkenntnis, die ohne die Dichtung für ihn nicht möglich ist.

6.3. Hölderlins Position zwischen Natur (Mythos) und Subjekt

Nach Hölderlin ist die Bestimmung der Menschen Erkenntnis. Weiterhin ist sie nicht Erkenntnis überhaupt, sondern eine spezifische Erkenntnis. Der Inhalt der Erkenntnis ist ein Verhältnis, das aus vier Teilen besteht. Der erste Teil ist das Harmoniscentgegengesetzte, in dem es die

Erkenntnis der Einheit des Ichs gibt. Der zweite Teil ist das Ich und der dritte ist die Einheit. Der letzte Teil ist das In-Sein, das Enthaltensein, das Worin der Erkenntnis.

Michael Konrad glaubt, daß Hölderlin den Ausdruck »das Harmoniscentgegengesetzte« gebildet habe als Übersetzung aus Platos dem *Symposion*. Außerdem wird auch gezeigt, daß die »harmonische Entgegensetzung« die kategoriale Form des Ideals der Schönheit sei. Diese Harmonie bestehe zwischen den Akten des Entgegensezens und Vereinigens. Für »Entgegensezen« hat Hölderlin als Beispiele gegeben: trennen, unterscheiden, verteilen, begrenzen, bestimmen und so weiter. Für »vereinigen« hat er folgende Beispiele gegeben: vereinen, verbinden, beziehen, vergleichen, konzentrieren und berühren. Weiterhin sind die Akte des Entgegensezens und Vereinigens einander entgegensezt. Diese Tätigkeit hat eine wichtige Bedeutung für das Selbstbewußtsein überhaupt, was Konrad so erklärt hat: Das Ich setzte sich auseinander (das heißt: es trennt sich) im Bewußtsein. Dann sei das Ich gleichzeitig ein Erkennendes als Subjekt und ein Erkanntes als Objekt. Das Ich erkenne sich aber nicht als Entzweites, sondern als Eines. Deshalb sei das Ich zugleich Trennung und Vereinigung von Erkennen und dem in der Erkenntnis Erkanntem. Das Ich sei die Erkenntnis der Einheit des Verschiedenen und das Harmoniscentgegengesetzte heiße bei Hölderlin »das (poetische) Ich in seiner dreifachen Natur«.¹¹¹

Diese drei Eigenschaften, die die dreifache Natur des poetischen Ichs ausmachen, beschreiben das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt oder weiterhin, wie beide aufeinander einwirken. Sie sind: Hingabe, Eigenmacht und Schweben. »Die Bedingungen der Möglichkeit des Selbstbewußtseins sind erst erfüllt, wenn das Ich sich begreifen kann als tätige, lebendige Einheit, die durch Entgegensetzung vereinigt und durch Vereinigung entgegensezt«¹¹² wird. Das Ich kann sich aber nicht als eine solche Einheit begreifen, weil es notwendig ist, zwischen der Einheit des tätigen Ichs gegenüber seinen entgegensezten Akten zu unterscheiden.

Da das Ich sich selbst nicht als diese Einheit verstehen kann, muß es sich daher an und in einem anderen Objekt in der Einheit seiner dreifachen Natur reproduzieren. Danach kann das Ich sich selbst in seinem anderen betrachten. Nach Hölderlin ist dieses andere Dichtung, und darum heiße das Ich das schöpferische Ich oder das poetische Ich. Dann sei es möglich, sich selbst als Einheit im Harmoniscentgegensezten zu erkennen. Weiterhin kann das Ich auch die Erkenntnis des Universums des Geistigen und Lebendigen überhaupt begreifen. Diese Erkenntnis durch die Kunst sei die Bestimmung der Menschen. Die Kunst vereine in sich das Harmoniscentgegen-

¹¹¹ M. Konrad, *Hölderlins Philosophie im Grundriß: Analytisch-kritischer Kommentar zu Hölderlins Aufsatzfragment »Über die Verfahrensweise des poetischen Geistes«*, Bonn 1967, S. 34.

¹¹² Ebd., S. 30 f.

gesetzte, in dem die Einheit erreicht und verstanden wird auf Grund des Entgegensetzens und des Vereinigens.

Hölderlin und Schelling waren davon ausgegangen, daß die ursprüngliche Einheit ohne alle Setzung sei. Sie sei auch Athesis und könne als solche Friede genannt werden. Durch Reflexion (oder Urteilung) komme eine Trennung in diese Einheit. Fichte hatte mit dem Subjekt angefangen und hat versucht, es durch das sich selbst setzende Ich mit dem Objekt zu verbinden, um die Einheit zu finden. Diese Verbindung ist nur möglich, wenn das Ich als Subjekt sich selbst als Objekt hat. Dann bilden beide zusammen ein absolutes Ich. Diesem absoluten Ich als Subjekt fehlt nach Hölderlin, wie schon gesagt, ein Objekt. Dieser Fehler habe etwas mit Setzung zu tun und wenn Fichte daran gedacht hätte, »wäre [er] auf ein höheres Setzen als das Setzen für ein Ich gekommen [...] auf eine Ästhetik«¹¹³. In der Subjektsphilosophie Hölderlins zeigt die Ästhetik dem Ich, wie es Subjekt und Objekt gleichzeitig sein kann. Damit weist Hölderlin der Kunst ein utopisches Moment zu, das sie bis heute nicht verloren hat.

6.4. Hölderlins Mitwirken bei der Errichtung von einer Schwäbischen Republik im Jahre 1799

Daß Hölderlin aber nicht nur ästhetisch reflektiert hat, sondern seine Ideen auch politisch verwirklicht sehen wollte, beweist sein Mitwirken bei der versuchten Errichtung einer Schwäbischen Republik im Jahre 1799 in Süddeutschland. Die Pläne dafür hatten nach der Errichtung der Helvetischen Republik im Jahr 1797 konkrete Gestalt angenommen.

Während sein Freund Sinclair sich für Errichtung dieser Schwäbischen Republik mit aller Kraft einsetzte, nahm Hölderlin allein an den Vorbereitungen dazu teil. Er glaubte aber bis in den März 1799 und noch lange Zeit darüber hinaus ernstlich an die Möglichkeit der Verwirklichung dieses demokratischen Projektes. Der Plan dazu wurde jedoch von dem in Süddeutschland operierenden General Jourdan mit seiner Überschreitung des Rheins am 16. März 1799 aufgegeben, womit Süddeutschland zum militärischen Operations- und insbesondere Requisitionsgebiet für die französischen Revolutionsheere bestimmt wurde. Die süddeutschen Jakobiner, vom Direktorium in Paris im Stich gelassen, konnten eine revolutionäre Schwäbische Republik ohne die französische, insbesondere militärische Hilfe nicht verwirklichen.

¹¹³ D. Henrich, »Hölderlin – Über Urteil und Sein«, a. a. O., S. 88.

Während Hölderlin nach der Aufdeckung dieser Pläne – auch unter Mitwirkung seiner Mutter - in die Psychiatrie nach Tübingen verbracht wurde, mußte sein Freund Sinclair, angeklagt wegen Hochverrates am Herzog von Württemberg (und während der Verhöre gefoltert), im Jahre 1805 eine fünfmonatige Haftstrafe verbüßen.¹¹⁴

¹¹⁴ Siehe im einzelnen P. Bertaux, *Hölderlin und die Französische Revolution*, Frankfurt a. M. 1969, S. 85-113.

Bibliographie:

Ausgaben

Hegel, G.F.W., *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, hg. v. Gerhard Ruhbach, Gütersloh 1970 (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 12).

Hegel, G.F.W., *Theologische Jugendschriften*, nach den Handschriften der kgl. Bibliothek in Berlin hg. v. H. Nohl, Tübingen 1907 (unver. Nachdr.: Frankfurt a. M. 1966).

Hegel, G.W.F., *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Auf Grund des von Ludwig Bormann, Friedrich Förster, Eduard Gans u. a. besorgten Originaldruckes im Faksimileverfahren neu herausgegeben von H. Glockner, Bde. I–XXII, Stuttgart 1928–1940.

Hölderlin, F., *Sämtliche Werke (Stuttgarter Ausgabe)*, hg. v. F. Beißner (*Werke*) und A. Beck (*Briefe und Dokumente*), Stuttgart 1943 ff.

Schelling, F.W.J., *Werke nach der Originalausgabe*, hg. v. M. Schröter, Bde. I–VI, Ergänzungsbände I–VI, München 1927–1956.

Schelling, F.W.J., *Historisch-kritische Ausgabe*, hg. v. W. G. Jacobs, J. Jantzen und W. Schieche, Reihe I, *Werke*, 1, Stuttgart 1976.

Schellings Leben. In Briefen, hg. v. G. L. Plitt, 3 Bde., Leipzig 1869 u. 1870.

Sekundärliteratur

Anton, H., »Eleusis. Hegel an Hölderlin«, in *Hölderlin-Jahrbuch*, 1975/77, S. 285–302.

Baeumer, M. L., »Dionysos und das Dionysische bei Hölderlin«, in *Hölderlin-Jahrbuch*, 1973/74, S. 97–118.

Baumgartner, H. M., Korken, H., *F. W. J. Schelling*, München 1996.

Bertaux, P., *Friedrich Hölderlin*, Frankfurt a. M. 1981.

Bertaux, P., *Hölderlin und die Französische Revolution*, Frankfurt a. M. 1969.

Bibliographie zur Geschichte der Universität Tübingen, hg. v. H. Decker-Hauff (Contubernium, 27), darin Nr. 3907–4128 zur Geschichte des Tübinger Stifts.

Böhm, W., »Hölderlin als Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus«, in *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 1926, S. 339–426.

- Böhm, W., »Zum ›Systemprogramm‹: eine Erwiderung«, in *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 1927, S. 734–743.
- Brecht, M., »Die Anfänge der idealistischen Philosophie und die Rezeption Kants in Tübingen«, in *Beiträge zur Geschichte der Universität Tübingen 1477–1977*, hg. v. H. Decker-Hauff, Tübingen 1977, S. 381–428.
- Brecht, M., Sandberger, J., »Hegels Begegnung mit der Theologie im Tübinger Stift. Eine neue Quelle für die Studienzeit Hegels«, in *Hölderlin-Jahrbuch*, 1973/74, S. 20–48.
- Bremer, D., »Zum Text des sogenannten ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus«, in *Hölderlin-Jahrbuch*, 1996/97, S. 432–439.
- Buchholz, H., *Perspektiven der Neuen Mythologie. Mythos, Religion und Poesie im Schnittpunkt von Idealismus und Romantik um 1800*, Frankfurt a. M.-Bern-New York-Paris 1990 (Berliner Beiträge zur neueren deutschen Literaturgeschichte, 13).
- Butler, E. M., *The Tyranny of Greece Over Germany. A study of the influence exercised by Greek art and poetry over the great German writers of the eighteenth, nineteenth and twentieth centuries*, Boston [o.J.].
- Dokumente zu Hegels Entwicklung*, hg. v. J. Hoffmeister, Stuttgart 1936 (Nachdr. 1974).
- Frank, M., »Hölderlin über den Mythos«, in *Hölderlin-Jahrbuch*, 1990/91, S. 1–31.
- Frank, M., *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt a. M. 1982.
- Frank, M., *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt a. M. 1995.
- »Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde...«. *Das Schicksal einer Generation der Goethezeit*, hg. v. Ch. Jamme und O. Pöggeler, Stuttgart 1983.
- Franz, M., »Hölderlin und das ›Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus‹«, in *Hölderlin-Jahrbuch*, 1975/77, S. 328–357.
- Franz, M., *Schellings Tübinger Platon-Studien*, Göttingen 1996 (Neue Studien zur Philosophie, 11).
- Gockel, H., *Mythos und Poesie. Zum Mythosbegriff in Aufklärung und Frühromantik*, Frankfurt a. M. 1981.
- Goldoni, D., *Il riflesso dell'assoluto. Destino e contraddizione in Hegel (1795–1805)*, Milano 1992 (Materiali Filosofici, 7).
- Griechenland als Ideal. Winckelmann und seine Rezeption in Deutschland*, hg. v. L. Uhlig, Tübingen 1988.
- Grimm, S., *Vollendung im Wechsel. Hölderlins Verfahrensweise des poetischen Geistes als poetologische Antwort auf Fichtes Subjektsphilosophie*, Tübingen und Basel 1997.

- Hahn, J., Mayer, H., *Das Evangelische Stift in Tübingen. Geschichte und Gegenwart – zwischen Weltgeist und Frömmigkeit*, Stuttgart 1985.
- Hansen, F.-P., »Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus«. *Rezeptionsgeschichte und Interpretation*, Berlin 1989 (Quellen und Studien zur Philosophie, 23).
- Harrison, R. B., *Hölderlin and Greek Literature*, Oxford 1975.
- Hearing, Th. L., *Hegel, sein Wollen und sein Werk*. 2 Bde., Leipzig-Berlin 1929.
- Hegel. Einführung in seine Philosophie*, hg. v. O. Pöggeler, Freiburg i. B.-München 1977 (Kolleg Philosophie).
- Hegel-Tage Villigst 1969: Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, hg. v. R. Bubner, Bonn 1973 (*Hegelstudien*, Beiheft 9).
- Henrich, D., »Hölderlin – Über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus«, in *Hölderlin-Jahrbuch*, 1965/66.
- Henrich, D., »Systemprogramm? Vorfragen zum Zurechnungsproblem«, in *Hegel – Tage Villigst 1969: Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, hg. v. R. Bubner, Bonn 1973 (*Hegelstudien*, Beiheft 9).
- Henrich, D., *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M. 1971.
- Hölderlin – Eine Chronik in Text und Bild*, hg. v. A. Beck und P. Raabe, Frankfurt a. M. 1970.
- Hölscher, U., »Dort bin ich, wo Apollo gieng«. Hölderlins Weg zu den Griechen«, in *Turmvorträge 1987/88. Hölderlin und die Griechen*, hg. v. V. Lawitschka, Tübingen 1988, S. 7–26.
- Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin*, hg. v. Ch. Jamme und O. Pöggeler, Stuttgart 1981 (Deutscher Idealismus, 4).
- Jacobs, W. G., *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen: Texte und Untersuchungen*, Stuttgart, 1989 (Spekulation und Erfahrung: Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus, II, 12).
- Jaeschke, W., *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt 1983 (Erträge der Forschung, 201).
- Jamme, Ch., »Ein ungelehrtes Buch«. *Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797–1800*, Bonn 1983 (*Hegelstudien*, Beiheft 23).
- Knaupp, M., *Erläuterungen und Dokumente zu Friedrich Hölderlins Hyperion*, Stuttgart 1997.
- Konrad, M., *Hölderlins Philosophie im Grundriß: Analytisch-kritischer Kommentar zu Hölderlins Aufsatzfragment »Über die Verfahrensweise des poetischen Geistes«*, Bonn 1967.
- Lacorte, C., *Il primo Hegel*, Firenze 1959.
- Lemcke, M., Hackenesch, Ch., *Hegel in Tübingen*, Tübingen [o. J.].

- Leube, M., *Das Tübinger Stift 1770-1950*, Stuttgart 1954.
- Martens, G., »Hölderlin-Rezeption in der Nachfolge Nietzsches – Stationen der Aneignung eines Dichters«, in *Hölderlin-Jahrbuch*, 1982/83, S. 54-78.
- Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, hg. v. M. Frank und G. Kurz, Frankfurt a. M. 1975.
- Mythologie der Vernunft. Hegels »ältestes Systemprogramm« des deutschen Idealismus*, hg. v. Ch. Jamme und H. Schneider, Frankfurt a. M. 1984.
- Nicolin, F., »Aus der Überlieferungs- und Diskussionsgeschichte des ältesten Systemprogramms«, in *Hegelstudien*, 1977, S. 29-42.
- Nicolin, F., »Zu Hölderlins Bildungsgang. Dokumente – Hinweise – Berichtigungen«, in *Hölderlin-Jahrbuch*, 1969/70, S. 228-253.
- Nicolin, F., *Der junge Hegel in Stuttgart. Aufsätze und Tagebuchaufzeichnungen 1785–1788*, Stuttgart 1970.
- Nicolin, F., *Zur Situation der biographischen Hegel-Forschung. Ein Bericht*, Stuttgart 1975.
- Pellegrini, A., *Hölderlin. Sein Bild in der Forschung*, Berlin 1965.
- Pöggeler, O., *Hegel als Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus*, Bonn 1969 (*Hegelstudien*, Beiheft 4).
- Quarch, Ch., *Sein und Seele: Platons Ideenphilosophie als Metaphysik der Lebendigkeit. Interpretationen zu PHAIDON und POLITEIA*, Münster 1998.
- Rosenzweig, F., *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund*, Heidelberg 1917 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 1917, 5. Abhandlung; Neudruck in Rosenzweigs *Gesammelte Schriften*, 4).
- Sandkühler, H. J., *F. W. J. Schelling*, Stuttgart 1998.
- Schmidt, J., »Griechenland als Ideal und Utopie bei Winckelmann, Goethe und Hölderlin«, in *Hölderlin-Jahrbuch*, 1993.
- Schmidt, J., »Tragödie und Tragödientheorie«, in *Hölderlin-Jahrbuch*, 1994/95, S. 64-82.
- Schmidtgall, G., »Die französische Revolution im Stift und die Tübinger Studentenschaft. Das Stammbuch des C. F. Hiller«, in *Tübinger Blätter*, 1948, S. 37–48.
- Schuffels, K., »Griechenlandbild und Schönheitsideal als Ausdruck demokratischen Denkens – Zu Hölderlins Hyperion«, in *Etudes Germaniques*, 1973, S. 305–317.
- Stephan, I., *Literarischer Jakobinismus in Deutschland (1789–1806)*, Stuttgart 1976.

- Strauß, L., »Hölderlins Anteil an Schellings frühem Systemprogramm«, in *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 1927, S. 679–734.
- Strauß, L., »Zu Böhms Erwiderung«, in *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 1927, S. 743–748.
- Szondi, P., »Der Fürstenmord, der nicht stattfand. Hölderlin und die Französische Revolution«, in Ders., *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Frankfurt a. M. 1975, S. 409–426.
- Taylor, Ch., *Hegel*, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1997.
- Tilliette, X., »Niederschlag und Niedergang der Französischen Revolution im Frühwerk Schellings«, in *Deutscher Idealismus und Französische Revolution*, Vorträge von M. Burg, J. D'Hondt u. a., gehalten bei den Kolloquien am 10. April, 31. Mai und 12. Juni 1987 im Studienzentrum Karl-Marx-Haus Trier, Trier 1988 (Schriften aus dem Karl-Marx-Haus Trier, 37).
- Volke, W., »Hölderlin in Tübingen«, in *Marbacher Magazin*, 1978, H. 11.
- Wandel, U. J., *Verdacht auf Democratismus. Studien zu Geschichte von Stadt und Universität Tübingen im Zeitalter der französischen Revolution*, Tübingen 1981.