

**Agnieszka K. Haas, Dariusz  
Pakalski**

---

**Religion und Philosophie in neuerer  
deutschsprachiger Literatur  
und Kunst. Erkundungen auf Haupt -  
und Nebenwegen**

---

Studia Germanica Gedanensia 34, 7-18

---

2016

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

## Religion und Philosophie in neuerer deutschsprachiger Literatur und Kunst. Erkundungen auf Haupt- und Nebenwegen

### Einleitung

Es sei unmöglich, „dass ein Mensch ohne Religion seines Lebens froh werde“, glaubte Immanuel Kant. In der Aufklärung, einer Epoche, die sowohl Krisen als auch Chancen einer Erneuerung in der christlichen Religion mit sich brachte, sind kühne Fragen nach der Existenz und Nichtexistenz Gottes, seiner Transzendenz oder Immanenz in der Welt sowie nach der Unmöglichkeit seiner Erkenntnis in den Vordergrund gerückt. In der Epoche der Ratio führte die Kritik an der kirchlichen Dogmenlehre paradoxerweise nicht nur zur Glaubenskrise oder zum Atheismus, sondern auch zur Erneuerung des Glaubens, der Sittlichkeit und Frömmigkeit. Nicht ohne Einfluss auf die Glaubensauffassung und die Literatur blieben religiöse Strömungen, die sich im Rahmen der reformierten evangelischen Kirche entwickelt hatten. Die vom 17. Jahrhundert an bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts anhaltende Popularität des Pietismus scheint dies zu bestätigen. Im Schatten dieser religiösen Strömung entstand das Schaffen vieler Dichter und Denker jener Zeit, wie Immanuel Kant, Matthias Claudius, Friedrich G. Klopstock, Johann K. Lavater, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Friedrich Hölderlin, Franz von Baader und Friedrich Schleiermacher. Im Zeitalter der Säkularisierung trug die Auseinandersetzung mit der Religion auch zum Aufkommen oder zur Verbreitung neuer religiöser Glaubensformen, wie Theismus, Deismus, Pantheismus oder Panentheismus, bei, die den philosophischen Prämissen der Religionsphilosophie der Aufklärung verpflichtet waren, aber nicht selten auch im Widerspruch mit den Glaubenssätzen der christlichen Dogmenlehre standen. Neben dem Christentum und der Antike, die als Grundpfeiler der westeuropäischen Kultur galten, wuchs zugleich das Interesse an anderen Religionen und orientalischen Kulturen, wie Judentum oder Islam, denen sich viele prominente Persönlichkeiten der Literatur jener Zeit, wie Lessing, Goethe oder Schiller – um nur die Wichtigsten zu nennen – in ihren Werken zuwandten.

Andererseits wurden die neuen Glaubensvorstellungen der Aufklärung oft von Denkern entwickelt, die sich im eigenen Schaffen – wie zum Beispiel Lessing oder Herder – regelmäßig der literarischen Tätigkeit widmeten. Es unterliegt keinerlei Zweifel, dass die von den Philosophen abgehandelten metaphysischen Fragen nicht ohne Einfluss auf Literatur und Kunst blieben. Was der Philosoph systematisch zu beweisen suchte, was der Theologe auf die Offenbarung der Bibel zurückführen wollte, wurde vom Dichter mehr intuitiv, und nicht selten unabhängig von den theologischen Lehrsätzen oder philosophischen Erwägungen diskutiert und geschildert.

Sowohl die Philosophie als auch die Literatur jenes Zeitalters waren durch das Herangehen an metaphysische Fragen gekennzeichnet, wenn auch jede dieses Vorhaben auf ihre eigene Art und Weise umzusetzen versuchte. Die im vorliegenden Bande präsentierten Beiträge, die sich auf verschiedene Phänomene und Themen der Literatur beziehen, wo Religion und Philosophie als Bezugspunkte gelten, behandeln nicht nur die Werke der Aufklärung und der darauf folgenden Epochen der Klassik und Romantik, sondern auch literarische Texte bis in die Gegenwart, wodurch ein Bild der Kontinuität oder variierenden Wiederholung von Motiven und Gedanken aufkommen kann.

Wenngleich auch die christliche Religion wegen ihrer Dogmatik im 18. Jahrhundert in eine Krise geriet, so war jenes Zeitalter in der Philosophie jedoch unumstritten eine Blütezeit, wobei die ersten Ansätze für dieses gebietsübergreifende Phänomen bereits durch den Rationalismus geschaffen worden waren. Die auf der Ratio gegründete Metaphysik – als Erbin des Descartschen Denkens – schloss einen Beweisgrund des Daseins Gottes noch keinesfalls aus. Einige Jahrzehnte später wird von Kant jede herkömmliche Möglichkeit, „auf das Dasein eines höchsten Wesens zu schließen“ in der Kritik des ontologischen, kosmologischen und physikotheologischen Gottesbeweises eindeutig verworfen.

Eine nicht weniger wichtige Rolle spielte die Metaphysik bei der Herausbildung einer neuen Denkweise über Ethik und Moral, die von Kant angesetzt und in der Literatur der Epoche zum Ausdruck gebracht wurde. Die Anfänge von Kants Morallehre, die das Schaffen von vielen Aufklärern, aber auch Romantikern sowie Gründern des Deutschen Idealismus geprägt hat, sind auf die christliche Moralthologie sowie auf andere moralphilosophische Schriften zurückzuführen. Die Schwierigkeit, die christliche Morallehre von den Prämissen der Vernunftreligion abzugrenzen, führte nicht selten zu Atheismus-Vorwürfen oder denen einer mangelnden „Tiefe der christlichen Anschauung“, wie das im Falle des Lehrgedichts „Urania“ (1801) von Christoph August Tiedge gewesen ist. Dass sich die Erkennung der moralischen Gesetze aus dem Verhältnis zu Gott ergebe, postulierte schon Christian August Crusius in der 1744 in Leipzig veröffentlichten Schrift „Anweisung vernünftig zu leben, darinnen nach Erklärung der Natur des menschlichen Willens die natürlichen Pflichten und allgemeinen Klugheitslehren im richtigen Zusammenhange vorgetragen werden“. Von dieser Schrift, in der Crusius sich mit der Auffassung der Freiheit in der Metaphysik Christian Wolffs auseinander setzte, ließ sich Kant bei der Ausarbeitung seiner ersten Freiheitslehre inspirieren.<sup>1</sup> Crusius bestritt die Möglichkeit der Freiheit in der Welt als Folge determinierter Tatsachen, was Kant auf den Gedanken brachte, die mechanische Notwendigkeit der Erscheinungswelt und die psychologische innere Determination des Handelns voneinander zu trennen. Die Freiheit des Willens ist nach Crusius das Vermögen, sich völlig aus sich heraus für oder gegen etwas zu entscheiden, es ist eine Kraft, sich zu einer Handlung selbst zu determinieren und so den Menschen zur Zurechnung seiner Taten fähig zu machen. Kants spätere Unterteilung des gesamten Gebietes der Philosophie in einen Bereich der theoretischen Vernunft oder

<sup>1</sup> Vgl. Christel Fricke, Kants Theorie des guten Willens, in: Volker Gerhardt u.a. (Hrsg.), Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. internationalen Kant-Kongresses. Bd. 1: Hauptvorträge, Berlin/New York 2001, S. 203.

Naturnotwendigkeit und einen Bereich der praktischen Vernunft oder Freiheit gründet auf diese Untersuchung von Crusius. Kants Freiheitslehre und sein Moralbegriff wurden in den Werken der kritischen Periode – „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785) und „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788) in sein in der „Kritik der reinen Vernunft“ (1781, zweite Auflage 1787) entworfenes System der transzendentalen Ideen eingebaut. Die transzendente Idee ist bei Kant ein reiner Vernunftbegriff, dessen Funktion sich nicht auf eine Erweiterung des Wissens über die Welt der Erfahrung konzentriert, sondern darin besteht, Bezugspunkte zu bilden, die unser Erfahrungswissen „regulieren“. Die Ideen verleihen unserem Wissen somit eine hypothetische Einheit und eine hypothetische Grenze. Der Gegenstand der Idee ist nur ein unbeweisbares, aber notwendiges Ziel, das unsere Vernunftkenntnis „vor Augen hat“. So werden Freiheit, Unsterblichkeit der Seele und Gott zu transzendentalen Stützpunkten des Weltgebäudes. Kant entwickelte später in der Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793, zweite Auflage 1794) einen der Schlüsselbegriffe der Aufklärung, den Begriff der Vernunftreligion. Im dritten Stück seines Werkes forderte er einen allmählichen Übergang „zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens“ und sah darin „die Annäherung des Reichs Gottes“.<sup>2</sup> Der heute beinahe vergessene Dichter Tiedge schöpfte seine Inspiration aus Kants Transzendentalphilosophie und seiner Morallehre und wählte ähnlich wie der Königsberger Philosoph die im Untertitel seiner „Urania“ genannten Ideen – Gott, Unsterblichkeit und Freiheit – als Hauptthemen seines poetischen Werkes.

Kants Morallehre fand natürlich nicht nur in Tiedges Schaffen Widerhall. Zu den Dichtern, die die metaphysisch fundierten Prämissen der Ethik mit ihrer ästhetischen Realisierung zu verbinden suchten, gehörten Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Schiller, Friedrich Hölderlin, Jean Paul, Novalis und Friedrich Schlegel.

Auch Goethe waren Kants Ideen nicht gleichgültig, obwohl er sie eher kritisch beurteilte. Zutreffend formulierte er die grundlegende Denktendenz seines Zeitalters in der naturwissenschaftlichen Schrift „Bedenken und Ergebung“: „Wir können bei Betrachtung des Weltgebäudes (...) uns der Vorstellung nicht erwehren, daß dem Ganzen eine Idee zum Grunde liege, wornach Gott in der Natur, die Natur in Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit, schaffen und wirken möge“.<sup>3</sup> „Anschauung, Betrachtung, Nachdenken“ sowie die Bildung von Begriffen „die analog jenen Uranfängen sein möchten“ betrachtete Goethe als Wege der Erkenntnis, als Methode jenen Geheimnissen der Weltschöpfung näher zu kommen. Über Widersprüche und Fallen der zeitgenössischen Philosophie war sich der Dichter im Klaren.

„Hier treffen wir nun auf die eigene Schwierigkeit, die nicht immer klar ins Bewußtsein tritt“, stellte Goethe in derselben Schrift fest. Ihm scheint sich eine Kluft „zwischen Idee und Erfahrung“ zu öffnen, „die zu überschreiten unsere ganze Kraft sich vergeblich bemüht“.<sup>4</sup> Jene Unmöglichkeit, Ergebnisse des rationalen Denkens und sinnlicher Erfahrung

---

<sup>2</sup> Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. 6, Berlin 1907, S. 115.

<sup>3</sup> Johann Wolfgang von Goethe, Bedenken und Ergebung, in: Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, hrsg. von Dorothea Kuhn u.a., Bd. 13: Naturwissenschaftliche Schriften I, 13. Aufl., München 2002, S. 31.

<sup>4</sup> Ebd., S. 31.

miteinander zu versöhnen oder über ihre Grenzen hinaus sehen zu können, sah Goethe im Kontext der Naturforschung. Was er über das naturwissenschaftliche Forschen sagte, lässt sich wohl auf die Dichtung beziehen, denn auch hier scheint dem Menschen nichts anderes übrig zu bleiben, als ein „Bestreben diesen Hiatus mit Vernunft, Verstand, Einbildungskraft, Glauben, Gefühl, Wahn (...) mit Albernheit zu überwinden“.<sup>5</sup>

Mit jenem Vorschlag, die Kluft zwischen Idee und Erfahrung auf verschiedenere Weise zu überwinden, hat sich Goethe teilweise über den Stand der Philosophie geäußert, in der dem Königsberger Denker Immanuel Kant und seinen idealistischen Nachfolgern eine besondere Stelle zuteil wurde. In der Schrift „Einwirkung der neueren Philosophie“ hat der große Weimarer eingestanden, dass die „Kritik der reinen Vernunft“ „völlig außerhalb“ seines „Kreises“ liege.<sup>6</sup> Mit Herder, dem Schüler und Gegner Kants, konnte er ebenfalls nicht übereinstimmen, trotzdem kehrte er „zu der kantischen Lehre zurück“ und manches konnte er zum eigenen „Hausgebrauch“ gewinnen, so dass er nach seiner eigenen „Weise über Gegenstände“ philosophiere, und zwar „mit unbewusster Naivetät [sic]“.<sup>7</sup> Goethe war sich vollkommen im Klaren darüber, worum es Kant ging, denn das, was sowohl den berühmten Königsberger als auch seine Anhänger im nächsten Jahrhundert interessieren sollte und was Goethe zutreffend erfasste, war die Fragestellung „wie viel die Außenwelt zu unserm geistigen Dasein beitrage“.<sup>8</sup>

Wegen jenes unaufgelösten Widerstreits „zwischen Aufgefaissem und Ideiertem“ sollte Goethe „zu einiger Befriedigung in die Sphäre der Dichtkunst flüchten“.<sup>9</sup>

Im vorliegenden Band versucht Björn Freter in seinem Beitrag „Andauernde Feier des Heiligen...“ einen Blick hinter die Kulissen dieser „Flucht“ zu tun. Die Dichtkunst soll sich zum Urphänomen hinwenden, die Ursprünglichkeit des Phänomenalen ist ein unbestrittener Rechtfertigungsgrund von Goethes Konzeption und dessen antiidealistisches Argument. Goethe will einen direkten Weg von der Anschauung zur Idee gefunden haben, nämlich dass die Erkenntnis der Idee auch eine Angelegenheit der Sinnlichkeit sei. Demnach rückt die metaphysische, resp. transzendente Idee in die erfahrbare Immanenz, die Dichtkunst wird zur symbolischen Darstellung des Göttlichen. Gott und Welt fallen in Eins, Immanenz und Transzendenz werden nicht mehr voneinander getrennt. Freter weist darauf hin, dass Goethes Postulat durch Aneignungen des Dichters aus der Sphäre der Religion (Neues Testament) und der Philosophie (Pantheismus Spinozas) formuliert werden konnte. So bietet die Dichtung als Verbindungsstück zwischen Philosophie und Religion eine Stätte, wo die andauernde Wahrnehmung des Heiligen gefeiert werden kann.

Die im 18. Jahrhundert philosophisch bewiesenen Erkenntnisbeschränkungen finden ihren unmittelbaren Widerklang in der Literatur: es entstehen neue Gattungen und Gattungsgemische, ältere Formen werden weiterentwickelt, so dass die Erkenntnisse der Philosophie auf literarischem Boden realisiert werden können. Jene für die Literatur des

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Ders., *Einwirkung der neueren Philosophie*, in: *Goethes Werke*, Bd. 13, a.a.O., S. 27.

<sup>7</sup> Ebd., S. 26.

<sup>8</sup> Ebd., S. 25.

<sup>9</sup> Ders., *Bedenken und Ergebung*, S. 32.

ausgehenden 18. Jahrhunderts typische Tendenz der Übertragung von philosophischen und religiösen Fragestellungen auf das Gebiet der Literatur und ihrer Verarbeitung, wird auch in den nächsten Epochen fortgesetzt, indem sich eine interne Relation zwischen Philosophie, Religion(en) und Literatur variierend entwickeln und auf verschiedene Weise weiter ästhetisch verarbeitet werden kann.

Die Unmöglichkeit der vollkommenen Welt- und Gotteserkenntnis, die Kants Denken kennzeichnete, geht schon seit Baumgarten mit der Suche nach neuen Möglichkeiten ihrer Wahrnehmung einher. Seit Baumgarten wird nämlich die *veritas aesthetica* in Form der sinnlichen Erkenntnis als Ergänzung der *veritas logica* in die Philosophie mit einbezogen. Bei Kant gewinnen ästhetische Urteile, wo das Subjekt seine Vorstellungen nicht logisch bestimmt, sondern über sie reflektiert und auf sein „Lebensgefühl“ bezieht, den Status einer alternativen Erkenntnisart. Die Entwicklung der Ästhetik und der Entwurf einer „ästhetischen Erziehung des Menschen“, die Schiller nach Kant vorschlug, sind unter anderem Folgen jener philosophischen Umwälzung.

Die Literatur und Kunst des 18. und 19. Jahrhunderts, die ihre Wirklichkeitsvisionen poetisch zu gestalten suchten, zielten in vielerlei Hinsicht auf Versöhnung der Widersprüche in der Menschen- und Weltauffassung ab. Und auch wenn sich die Grundideen der Aufklärung im Laufe der Zeit gewandelt haben und man die Problematik der metaphysisch geprägten Innerlichkeit und der Welt- sowie Selbsterkenntnis in den nächsten Epochen anders als in der Aufklärungszeit betrachtete, wurde jene Problematik immer wieder aufgegriffen. In der Romantik etwa, aber auch später, um die Jahrhundertwende, thematisierten die Schriftsteller in ihren Werken die Fragen der Metaphysik und der (beschränkten) menschlichen Erkenntnis.

Schriftsteller stellten ontologische Fragen nach dem Sinn der menschlichen Existenz und bildeten poetische, ästhetische Alternativen für den christlichen Glauben in verschiedener Form – durch die Mythos(um)gestaltung, durch Anspielungen auf die antike Mythologie, durch Auseinandersetzung mit den heidnischen Glaubensformen oder den attraktiveren Religionen des Orients.

Bereits in der Aufklärung wird ein literarischer Text zur Illustration der erneuerten Suche nach dem Platz des Christentums unter anderen Religionen, Mythen und Glaubensvorstellungen, was sich durch das Schaffen Goethes, Schillers oder Hölderlins ausreichend belegen lässt. Der Beitrag von Karol Sauerland: „Georg Forsters Eingriff in die Diskussion um Schillers »Götter Griechenlands«“ gibt diese Suche anhand des Gedichts von Schiller wieder, das als Angriff auf das Christentum empfunden wurde. Es war Schillers erstes Werk, welches aus der Begeisterung für die Antike hervorging und für die durch Vorherrschaft der Vernunft verloren gegangene Natürlichkeit des Menschen plädierte. Sauerland geht in diesem Kontext auf bedeutende theologische und ästhetische Fragen ein.

Um die Wende des 18. und des 19. Jahrhunderts stellt außer den oben genannten Dichtern auch Jean Paul in seinem berühmten Fragment des Romans „Siebenkäs“: „Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei“ die Frage nach der (Un)Existenz Gottes. Im vorliegenden Band sind zwei verschiedene Interpretationen dieses Fragments vorhanden (von Monika Tokarzewska und Franziska Thiel) als Beispiel der Vieldeutigkeit der Auslegung literarischer Visionen.

Nicht viel später wurden die Zusammenhänge des Christentums und des Heidentums in der deutschen Literatur zum Gegenstand einer regen Auseinandersetzung. Das romantische Liebesmärchen „Undine“ von Friedrich de la Motte Fouqué repräsentiert nach Andrey Kotin (siehe hierzu: „Die vertauschten Geschwister...“) mit Hilfe der Prinzipien der Poesie – Genialität und Natürlichkeit – eine Synthese von Christenheit und Heidentum, als von den Banden der Vernunft befreite Religion des Goldenen Zeitalters. Es ist die Erfüllung der theoretischen Postulate von F.D.E. Schleiermacher (Gleichberechtigung der Vernunft und der Fantasie), F. Schlegel (Mythologisierung) und der Novalis'schen Romantisierung, durch die der Dichter das Mittelalter als idealen Zustand, als Ziel der Entwicklung und Goldenes Zeitalter der Fantasie zum anstrebenswerten Vorbild nimmt.

In Bezug auf das ausgehende 18. Jahrhundert kann die Feststellung von László V. Szabó („Religion, Philosophie und Dichtung bei Rudolf Pannwitz“) zutreffend sein, obwohl sich der Autor in seinem Beitrag mit der Jahrhundertwende 1900 und ihren Grenzphänomenen beschäftigt. Es wird nämlich festgestellt, die europäische sowie orientalische Kulturtradition böte „Stoff für die Liebhaber der Mystik, Theosophie, Gnosis und Mythos“. Lässt sich das wiederkehrende Interesse an solchen Grenzphänomenen der Religion, die oft mit den traditionellen, konfessionellen Glaubensformen im Widerspruch stehen, auf das Setzen auf die Individualität des inneren, religiösen Erlebens zurückführen? Oder auf die Krise des institutionalisierten Christentums? Auf jeden Fall waren eine kritische Einstellung zum Christentum, insbesondere zur katholischen Kirche, das Interesse an anderen Glaubensformen und das Stiften von neuen Ersatzreligionen, wie z.B. einer Vernunftreligion, sowie die literarische und künstliche Verarbeitung religiöser Stoffe offenkundig „Produkte“ der Aufklärung. Diese Zusammenhänge, jene „Brücken“ zwischen den Epochen, in denen das Interesse an ähnlichen Themen aufkommt, scheinen viele Beiträge des vorliegenden Bandes zu bestätigen. Im oben erwähnten Beitrag behandelt László V. Szabó die literarische und philosophische Mythenauffassung und -bildung in ausgewählten Werken von Rudolf Pannwitz (1881–1969). Die Kontexte und Zusammenhänge, die Szabó nennt, lassen auf die variierende Kontinuität und Ausdehnung von Themenbereichen aus dem uns interessierenden Verhältnis von Religion, Philosophie und Literatur schließen.

Die Mythosauffassung nach Pannwitz entwickelte sich, so Szabó, unter dem Einfluss von Nietzsche. Bevor der Mythos beim Autor von „Also sprach Zarathustra“ eine Aufwertung erfuhr, wurde er im ausgehenden 18. Jahrhundert nicht nur mehrfach neudefiniert, sondern auch zum Maßstab des ontologischen und ästhetischen Denkens gemacht. Der Mythos wurde zum Mittelpunkt des so genannten Ältesten Systemprogramms des Deutschen Idealismus, eines 1917 zum ersten Mal publizierten Manuskripts, das wahrscheinlich 1795/1796 von Hegel, Schelling und möglicherweise auch unter der Mitwirkung von Hölderlin verfasst worden war. Hier wurde die Stiftung einer neuen Mythologie postuliert, in der zwischen der Poesie und der Mythologie eine Wechselwirkung stattfindet, indem die Poesie mythologisiert und der Mythos poetisiert werden sollte. Durch dieses Postulat wurde das Verhältnis zwischen dem Ästhetischen und dem Mythos, aber auch zwischen Poesie und Philosophie besiegelt. Die Autoren oder der Autor des „Systemprogramms“ forderten die Mythologisierung der Philosophie, die ihre Abstraktheit zugunsten einer sinnlichen Dimension verringern konnte.

In der Idee einer wechselhaften Ergänzung unterschiedlicher Faktoren des menschlichen Geistes wie Philosophie, Mythologie, Religion und Poesie, spiegelt sich das Bestreben wider, eine Einheit im Denken und Schaffen zu erlangen, wobei in diesem Prozess der Dichtkunst der höchste Rang zugeschrieben wird: Sie konnte eine höhere Würde (wieder) bekommen und als „Lehrerin der Menschheit“ gelten.

Die ästhetische und philosophische Funktion des Mythos, die im „Systemprogramm“ dargestellt wurde, lässt sich mit Schlegels Projekt einer „Neuen Mythologie“ aus der „Rede über die Mythologie“ (1800) vergleichen, in der ein neues, göttliches Poesieschaffen postuliert und die Dichtkunst als symbolisches Konzept begriffen wird.

Im „System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere“ (1804) plädierte auch Schelling für die Schaffung einer Neuen Mythologie, die in Bezug auf die (oft utopische) „Zukunft der Geschichte“ ausgerichtet wurde: Sie sollte als „Mythologie des Neuen“ realisiert werden, wie etwa im Mythos des kommenden Reiches, der wohl theologischer Herkunft war. Auch wenn sich Schelling später von seinem Projekt distanzierte und der alten Mythologie zuwandte, waren ähnliche Ideen in den poetischen Werken Hölderlins längst realisiert worden. In Hölderlins Auseinandersetzung mit dem Mythos des Apollinischen und Dionysischen lässt sich auch eine Art Kontinuität bemerken. Am gleichen Mythos, wenn auch auf andere Weise, war später auch Nietzsche interessiert. Szabó, der sich in seinem anderen Text eingehend damit beschäftigt, sind diese Zusammenhänge zwischen Hölderlin, Nietzsche und Rudolf Pannwitz wohl bekannt.<sup>10</sup> Es sei zu bemerken, dass Hölderlin die Idee des Dionysischen und Apollinischen in mehreren seiner Werke (u.a. im Roman „Hyperion“ und der Empedokles-Projekt) entwickelte. In Dionysos, aber nicht nur in ihm, sah er eine Mittlerfigur, die zwischen dem Göttlichen und dem Irdischen stand. Für Nietzsche, der sich in seiner Jugend für Hölderlin begeisterte, war die Dionysos-Gestalt weder eine Mittlerfigur noch eine Gestalt, die eng mit der Mythologie verbunden war. Nietzsche sprach eher von dem Dionysischen und Apollinischen, als von konkreten Gestalten. Er betrachtete die Mythenauffassung von Hölderlin als Inspirationsquelle, die er anders verstand und anders interpretierte.

Im Beitrag von László V. Szabó handelt es sich noch um eine andere Mythoskonzeption, nämlich um den kosmischen Mythos in Anspielung auf Nietzsches Ideen, nämlich um den kosmischen Menschen, der dem Übermenschen nah zu stehen scheint. Auch die Idee einer „Wiedergeburt der europäischen Kultur“, auf die in Szabós Schlussbemerkungen eingegangen wird, lässt sich im Kontext der erwähnten Mythenhistorie interpretieren. Bei Stefan George und seinen Nachfolgern lassen sich Mythenverarbeitungen finden, die sowohl in Hölderlins, Schellings oder Schlegels Schaffen einerseits, und andererseits in den Texten der Dichter und Denker der Jahrhundertwende 1900 vorkommen. Um so mehr sind jene Ähnlichkeiten und Korrelationen deutlicher, wenn wir bemerken, dass mit der Wirkung des George-Kreises sowie mit der philologischen Arbeit an Hölderlins Werk eines seiner Mitglieder, Norbert Hellgrath, nicht nur die Neuentdeckung der Dichtkunst von Hölderlin einhergeht, sondern auch eine Inspirationswelle für viele Dichter um die Jahrhundertwende 1900 entstehen kann.

---

<sup>10</sup> László V. Szabó, Empedokles und Dionysos. Hölderlin-Spielarten bei Rudolf Pannwitz, in: Éva Kocziszky (Hrsg.), Wozu Dichter? Hundert Jahre Poetologien nach Hölderlin, Berlin 2016, S. 191-207.



Die Mythosfaszination in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts war nicht die einzige Erscheinung, die das religiöse Denken im Rahmen der Kunst und Literatur prägte. An Bedeutung gewinnt auch die religiöse Erfahrung. In der deutschen Romantik wird ein religiös-geistiges Erlebnis zum Gegenstand einer Beschreibung, die Anspruch auf Authentizität erhebt und somit die der Literatur vorbehaltene Domäne der fiktionalen Narration überschreitet. Die Visionen einer stigmatisierten Nonne Anna Katharina Emmerich, herausgegeben von Clemens Brentano in Form von Aufzeichnungen, die der Dichter von den mündlichen Aussagen der Seligen gemacht hat, werden in dem Beitrag von Agnieszka Sowa analysiert. Schmerz und Leiden erscheinen in dieser Analyse als unabdingbare Inhalte des Numinosen und innere existentielle Wahrheit des religiösen Menschen.

Viele Dichter ließen sich auch – besonders in der Romantik – durch Grenzerscheinungen der Religion, wie Mystik, Geisterseherei, Prophezeiung, inspirieren. F. Schlegels Theorie der Universalpoesie, die die Grenzen zwischen Literatur, Religion, Philosophie und Kunst verschwimmen lässt, wird in die Tat umgesetzt. Schelling entwirft zur gleichen Zeit für die Kunst ein erkenntnistheoretisches Programm und sieht sie als einen Bereich an, wo sich die absolute Wahrheit offenbart.

Bei Schopenhauer und Nietzsche räumt die philosophische Reflexion der Ästhetik die höchste Priorität ein, die Literarizität der Philosophie dominiert ihre Diskursivität, was besonders am Anfang des 20. Jahrhunderts ein weites Feld für die künstlerische Gestaltung philosophischer Ideen eröffnet hat. Eine dieser Ideen Nietzsches ist das Durchdenken der abendländischen Metaphysik in seinem berühmten Wort: „Gott ist tot“. Dieses Wort spiegelt nicht etwa die persönliche Meinung des Atheisten Nietzsche wider, ist auch keine Stellungnahme des Denkers, der – wie bekannt – am Ende dem Wahnsinn verfiel, sondern setzt ein Zeichen, die metaphysisch-wissenschaftlich geprägte Geschichte des Abendlandes noch einmal zu überdenken. Nietzsches Besinnung geht aus der Erfahrung des Nihilismus hervor,<sup>11</sup> dessen Überwindung nicht durch das Theoretisieren des Denkens, sondern durch das Mythologisieren in der Kunst in die Tat umzusetzen ist. Und für das Mythologisieren sind die religiösen Inhalte unentbehrlich.

Die bereits erwähnte Franziska Thiel knüpft in ihrem Beitrag „Religion in Kunst: Die ‚innere Apokalypse‘ als literarische atheismuskritik. Jean Pauls ‚Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei‘ (1796)“ ebenfalls an Nietzsches Wort an und deutet Jean Pauls Erfahrung als eine persönliche Apokalypse des Glaubensverlustes. So wie Nietzsche war auch Jean Paul keinesfalls Atheist, sondern ein verzweifelter Sucher, der mittels der Kunst danach trachtete, den Glauben wiederzufinden.

Der kurze geschichtliche Abriss enthält nur ausgewählte Beispiele für die innige Verflechtung dieser Welt- und Menschauffassungen, in denen der Zwiespalt zwischen Denken und Erleben, Vernunft und Gefühl aufgehoben wird. Außer den Beiträgen, in denen literarische Werke der Aufklärung, der Klassik und Romantik präsentiert wurden, richteten die Autoren des vorliegenden Bandes ihre Aufmerksamkeit auf das Verhältnis

---

<sup>11</sup> Vgl. Martin Heidegger, Nietzsches Wort „Gott ist tot“, in: ders., Holzwege, 6. Aufl., Frankfurt a. Main, 1980, S. 208-209.

der deutschsprachigen Literatur zu Philosophie, Religion und bildenden Künsten auch im 20. Jahrhundert sowie in der Gegenwart.

Das Thema der Wechselbeziehungen von Literatur und Religion wird von Beate Sommerfeld in ihrem Beitrag „Ästhetische und religiöse Transgressionen bei expressionistischen Doppelbegabungen am Beispiel Ludwig Meidners“ aufgegriffen. In Bezug auf den Expressionismus wird gezeigt, wie literarische Texte und Gattungen religiöse Semantiken und Praktiken aufnehmen. Religion wird hier in ihrem Wortsinn als „Rückbindung“ (lat. religio) in die gegenwärtige Wirklichkeit überführt. Laut Nietzsches Postulat versucht die expressionistische Kunst zu einem Surrogat des Metaphysischen zu werden und die Verweltlichung der Religion zurückzunehmen, indem sie die möglichen Formen der Gottesgegenwart zur Schau stellt.

Der Text „Heilige Gegenhelden – Hugo Balls »Byzantisches Christentum«“ von Thomas Keith stellt einen Versuch dar, Hugo Balls Erneuerung des Verständnisses für die „Sprache Gottes“, das dem Menschen der heutigen Zeit verloren gegangen ist, näher zu bringen. Zu dem „Sprachschatze Gottes“ gehören die Heiligen, die sich, ähnlich Künstlern, der Aufgabe hingeben, die der Universum zu Grunde liegende Ursprache Gottes „vor allem im Kunstwerk ihres eigenen Lebens sichtbar zu machen“. Hugo Ball begibt sich in seinem Werk auf die Suche nach dem Neuen Menschen, der sich durch Askese und Ekstase auf den christlichen Gott hin transzendiert. Sein „Tryptichon“ von Heiligengestalten: dem Mönch Johannes Klimakos, dem Säulenheiligen Symeon Stylites und dem Theologen und Geistlichen (Pseudo-) Dionysos Areopagita stellt Vorbilder für die (utopische) Erneuerung der Gesellschaft aus dem Inneren des Menschen heraus dar.

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wird die religiöse Erfahrung zum Gegenstand des Schaffens etwas weniger bekannter Dichter und Dichterinnen, was auf die Aktualität und die stetige Gegenwart des Religiösen in der Literatur dieser Zeit hinweist. Michael Sobczak analysiert das Weltbild der österreichischen Lyrikerin und Schriftstellerin Paula von Preradović, das von christlich-humanistischen Zügen geprägt wird. Das Leid als zentrale Erfahrung des Menschen, die Erneuerung des Menschen und die Dichtung als Gnade des Himmels kennzeichnen ein Leben im Spannungsfeld zwischen Religion und Kunst.

Die Prosa von Paula Preradović, wie auch die Werke von Maria Waser, Paula Grogger und Ruth Hoffmann untersucht Monika Mańczyk-Krygiel im Beitrag: „Ist es ein Gott der Rache, ist es ein Gott der Liebe?“. Auch hier werden wieder religiöse Erfahrung, Gotterfahrung und die Auseinandersetzung mit Glaubensfragen durch Literatur thematisiert. Die Notwendigkeit einer individuellen Religiosität angesichts der Erstarrung der institutionalisierten Kirche tritt dabei in den Vordergrund.

Dem in den Jahren 1857–1938 in Braunsberg (heute Braniewo) herausgegebenen „Ermländischen Hauskalender“ und den Elementen des Glaubensausdrucks ist der Artikel von Barbara Sapala gewidmet. Das Thema der katholischen Volksfrömmigkeit im Volkskalender korrespondiert mit dem Beitrag von Aleksandra Chylewska-Tölle über die ‚hochliterarische‘ katholische Zeitschrift „Hochland“.

Im vorliegenden Band wird mehrmals darauf hingewiesen, dass sich die (literarische) Rede von Gott oft außerhalb der kirchlichen (d.i. der christlichen) Dogmen vollziehen muss. Einerseits scheint das daran zu liegen, dass das literarische Bild des Numinosen mit der individuellen, persönlichen Erfahrung einhergeht, die sich unabhängig von den theologischen

Systemen herauskristallisiert. Andererseits wird das Individuelle, das Einmalige literarischer Werke durch den freien, von Lehrsätzen der Theologie unabhängigen Umgang mit religiösen Stoffen akzentuiert. In der religiösen Erfahrung gibt es Gebiete, wo das theologische Denken verdrängt wird oder einen spekulativen, erlebnisgeprägten Charakter annimmt: in der (christlichen) Mystik etwa oder in der negativen Theologie. Aber auch in den literarischen Werken der Gegenwart wird die Unmöglichkeit einer vollkommenen Gotteserkenntnis postuliert und eine direkte Darstellung der göttlichen Attribute vermieden. Der nicht ganz erkennbare Gott, *deus absconditus*, liebt sich zu verstecken, wie der von Tomasz Małysek zitierte Theologe Karl-Joseph Kuschel bemerkt. In seinem Beitrag thematisiert Małysek die in der deutschsprachigen Literatur der Gegenwart dargestellte Nahtoderfahrung. In dem so genannten „gebrochenen Realismus“ werden das Persönliche, Individuelle in einem beinahe unmittelbaren Gotteskontakt gezeigt. Trotz des individuellen Charakters der Erlebnisse, die oft nur am Rande der Handlung geschildert werden, lassen sich Phänomene ausfindig machen, die vergesellschaftet werden. Begriffe wie „außerkörperliche Erfahrung“ nach dem Tode, die Trennung von Körper und Seele, die Schwebefähigkeit, das Sehen ohne physikalische Augen, die Tunnel- oder Lichtvision, Besuche von bereits Verstorbenen, Telepathie, Panorama oder „Lebensfilm“ sind beinahe zum Kulturgut des Westens geworden. Wo andere Mittlerfiguren vorhanden sind, lässt sich auch die Absenz Gottes im Jenseits gut ertragen.

Wie ist diese Vielfältigkeit von Auffassungen und Deutungen der philosophischen, literarischen und kunsttheoretischen Texte auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen? Es scheint, dass sowohl Philosophie und Religion einerseits als auch Literatur und Kunst andererseits mannigfaltige und gravierende Gemeinsamkeiten aufweisen, wenn man sie als Chiffren der Transzendenz auffasst. Die Theorie der Chiffren, zum ersten Mal Anfang der 30er Jahre von Karl Jaspers in seiner dreibändigen „Philosophie“ entworfen, gehört nach Meinung vieler Kulturwissenschaftler, Philosophen und Theologen zu dem originalsten Erbe des christlichen Abendlandes. Die Sprache der Chiffren wird von Jaspers als Sprache der Transzendenz interpretiert. Gott selbst ist in diesem Sinne auch eine Chiffre. Aber die Chiffre ist nie die Transzendenz selbst. In einer der späteren Vorlesungen von Jaspers ist zu lesen:

Im Alten Testament gibt es das Ihnen allen bekannte Wort: »Du sollst Dir kein Bildnis und Gleichnis machen«, nach Kant das tiefste Wort der Bibel. Warum? Weil die Transzendenz, in Bildnis und Gleichnis gefasst, nicht mehr die Transzendenz ist, sondern endlich geworden ist. Machen wir uns Bild und Gleichnis von der Gottheit, so ist die Gottheit wie Etwas in der Welt, was so viele Götter in der Geschichte gewesen sind. Aber im Alten Testament selber sind die Texte ja voll von Bildern der Gottheit, wird immerfort davon gesprochen, wie Gott zornig, barmherzig, eifernd, gerecht ist, wie er Weisungen gibt, Gesetze gibt und so fort, also voller Bild und Gleichnis. Das ist die unüberwindbare Antinomie des Menschen als eines endlichen sinnlichen Daseins, daß er nicht anders kann, als die Transzendenz oder die Gottheit, von der er Bildnis und Gleichnis nicht machen soll, doch als endliches Wesen in Bild und Gleichnis denken zu müssen, das heißt in Chiffren sich ihr zu nähern. Diese Spannung hört nie auf, kann nicht aufhören.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Karl Jaspers, Chiffren der Transzendenz, 4. Aufl., München 1984, S. 44.

Die Chiffre eröffnet keine Tür der Erkenntnis, ist kein Schleier, der zu enthüllen ist, um zu erfahren, was dahinter verhüllt wird. Die Chiffre bleibt ein Geheimnis, und versucht man die Schrift der Chiffren zu entziffern, vernichtet man das Geheimnis selbst. Der philosophische Sinn der Chiffre beruht auf der Anwesenheit des Geheimnisses, in der der Mensch die Anwesenheit der Transzendenz erfährt.

Aber auch die Idee der Chiffre, die Jaspers entwickelt, kann teilweise als Wiederbelebung der alten Tradition verstanden werden. Der Jaspersche Begriff der Transzendenz-Chiffre korrespondiert nämlich mit der Auffassung der Natur und Geschichte, die der Theologe und Schriftsteller der Aufklärung Johann Georg Hamann vertrat. Der „Magus des Nordens“, der gegen Kants Deismus und Kritizismus auftrat und zu dessen Anhängern u.a. Herder und Goethe gehörten, sah in Gott einen Autor, der sich dem Menschen mittels einer zu entschlüsselnden Chiffre der Natur und Geschichte offenbart und der eine rätselhafte Sprache spricht, die durch die Vermittlung der Bibel und erst in einer Übersetzung in die menschliche Sprache begriffen werden kann.<sup>13</sup> Wie intensiv Hamanns Natur- und Weltauffassung im 18. Jahrhundert aufgenommen wurde, zeigen viele Werke, u.a. die späte Ode „Unter den Alpen gesungen“ von Friedrich Hölderlin.

Die Erörterung von Monika Tokarzewska: „*Coelum empyreum*, die Unendlichkeit und die Metaphern Gottes“ betrifft, wie sich behaupten lässt, auch unter dem Begriff Metapher betrachtet, das Problem der Chiffre im Jasperschen Sinn. Sie ist umso interessanter, als sie die markanten wissenschaftlichen Metaphern des Absoluten mit den literarischen und philosophischen in Zusammenhang bringt.

Es lassen sich auch andere Verbindungen und Kontexte zwischen verschiedenen Ideen erstellen, die in den Beiträgen des vorliegenden Bandes auftauchen. Als nämlich der 24jährige Friedrich Hölderlin im Jahre 1794/1795 Jena besucht, kann er J.G. Fichte nicht nur persönlich kennen lernen, sondern auch, dank der Nachbarschaft mit dem Philosophen, die Entwicklung von dessen Wissenschaftslehre direkt beeinflussen. Der ausgebildete Theologe Hölderlin konnte in den Gesprächen mit Fichte kritisch bemerken, dass in dessen Konzept des absoluten Ichs kein Bewusstsein denkbar ist, was in der Konsequenz dazu führt, dass sich das Bewusstsein und das absolute Ich nur als das Nichts betrachten können. Hölderlins Argumentation ist für Fichte so überzeugend, dass er seine Wissenschaftslehre bedeutend modifiziert. Die Avancierung des Poetischen geht mit der Entwicklung der Philosophie einher. Dabei wird das Unvermögen, besonders im Deutschen Idealismus, in der „Wissenschaftslehre“ Fichtes, das höchste Prinzip zu erkennen, noch einmal akzentuiert. Das Unbedingte muss demnach unbegreifbar bleiben. Zugleich wird der Übergang von der philosophischen zur ästhetischen Repräsentation des höchsten Prinzips in der Frühromantik angesetzt und später entwickelt.

Kann man in diesem Kontext von einer „poetischen Spiritualität“, von „poetischer Religion“ sprechen, die im Laufe der Epochen einer Evolution unterzogen werden? Vom literaturgeschichtlichen Standpunkt aus betrachtet scheint nicht nur die Frage nach der literarischen Realisierung von Fragen der Religion und Philosophie von Bedeutung zu sein.

---

<sup>13</sup> J.G. Hamann, Sokratische Denkwürdigkeiten. Aesthetica in nuce, hrsg. von S.A. Jørgensen, Stuttgart 1968, S. 87.

In den Mittelpunkt rückt eher das Problem des literarischen Sprechens über das Unsagbare und Unbegreifliche.

Der literarische Text, in dem die erwähnten Themen in den Mittelpunkt treten, geht einen Dialog mit anderen Diskursen ein, die ein anderes, nicht „literarisches“ Instrumentarium anwenden. Für den Literaturwissenschaftler, der sich mit den Themen, wie Gott, Götter, Unsterblichkeit der Seele, religiöse und mystische Erfahrung oder mit dem Mythos auseinandersetzen will, entsteht ein dringendes Bedürfnis, nach anderen Methoden zu greifen, die den „primären“ Bereich der Literaturwissenschaft überschreiten. Ästhetische Werte und künstlerische Entscheidungen zu analysieren zeigt sich als ein ungenügendes methodologisches Verfahren. Daher scheint es notwendig zu sein, Methoden anzuwenden, die für andere Wissensbereiche charakteristisch sind – etwa für Religionswissenschaft und -philosophie, Psychologie, Kunstgeschichte.

Überaus interessant erscheint in dieser Hinsicht der durch viele Reproduktionen belegte Beitrag von Sławomir Leśniak: „Dürer und das technische Bild“. Der Autor stellt den Versuch an, die graphischen Bilder Dürers und die technisch produzierten als Darstellungsformen eines Bilduniversums zu interpretieren. Dürers Werke werden als Ausdruck einer Komplexität ausgewiesen, die seine Kunst als Vorläufer von technisch reproduzierten Bildern erscheinen lässt. Wenn wir in Bezug auf das oben Gesagte Dürers gesamte Kunstpraxis auch als den Entwurf einer Chiffre deuten wollen, wirft sich die Frage auf, ob das Zeitalter der technisch erzeugten, heutzutage in digitalen Flüssigkeitskristallbildern in bester Qualität dargebotenen Bilder, seine Chiffren ebenfalls jahrhundertlang für die Zukunft aufzubewahren vermag.

Dennoch ist eine Grenzziehung zwischen Philosophie/Religion und Literatur/Kunst in der heutigen Literaturforschung nicht mehr ausführbar. Die Diskrepanzen, aber auch die Zusammenhänge zwischen Glauben und Vernunft in literarischen Werken, die aufkommen, bedürfen eines integrierten Forschungsapparats. In einem breiteren Kontext wird die Literatur zum Schauplatz der interdiskursiven Debatte um die wichtigsten Fragen der Epoche(n). Sie wird zugleich zur ästhetischen, oft vielschichtigen Realisierung der Denkfiguren. Und dennoch bleibt sie etwas mehr, denn der literarische Text bleibt eben „literarisch“ und muss keine Kategorisierung der Weltvorstellungen und -visionen liefern.

Die Herausgeber des vorliegenden Bandes hegen die Hoffnung, dass der Leser sich von den darin vorhandenen Gedanken und Ideen nicht nur inspirieren lässt, sondern auch eigene Fragestellungen formulieren wird.

Den überwiegenden Teil dieser Publikation bilden Referate der internationalen Tagung „Philosophie und Religion versus Literatur und Kunst“, die im Zeitraum 9.-10. Oktober 2015 am Institut für Germanistik der Universität Danzig stattfand. Wir bedanken uns bei allen Autoren für die freundliche Zusendung ihrer Abhandlungen.

*Agnieszka K. Haas  
Dariusz Pakalski*