

literatur für leser

18

3

41. Jahrgang

Georg Heyms nachgelassene
Prosa und Schriften

Herausgegeben von Lars Amann

Mit Beiträgen von Frank Krause,
Andreas Kramer, Roland Innerhofer,
Moritz Baßler, Katharina Scheerer,
Wolfgang Braungart und Barbara Neymeyr



PETER LANG

Inhaltsverzeichnis

Lars Amann

Editorial _____ 171

Frank Krause

Getarnte Vitalität. Von Alfred Doves *Caracosa* (1894)
zu Georg Heyms *Bagrow* (1911) _____ 175

Andreas Kramer

Liebes Leben. Formen des erotischen Vitalismus in Georg Heyms
nachgelassener Kurzprosa _____ 189

Roland Innerhofer

Vom Fliegen, Fallen und Landen. Science Fiction in zwei nachgelassenen
Prosatexten Georg Heyms _____ 199

Moritz Baßler/Katharina Scheerer

Ein Wilhelminisches Wunder. Zu Georg Heyms *Der Besuch des Marsmenschen* 211

Wolfgang Braungart

Georg Heym: *Versuch einer neuen Religion* (1909).
Mit einem Blick auf Hölderlin (*Über Religion, Ältestes Systemprogramm*) _____ 225

Barbara Neymeyr

Zeitkritik und Zukunftsutopie im Zeichen Nietzsches und Schopenhauers.
Zum Geistesaristokratismus in Georg Heyms Essay *Über Genie und Staat*
(im Kontext seiner Kleinen Schriften und Tagebücher) _____ 239

literatur für leser

herausgegeben von: Keith Bullivant, Ingo Cornils, Carsten Jakobi, Bernhard Spies, Sabine Wilke
Peer Review: literatur für leser ist peer reviewed. Alle bei der Redaktion eingehenden Beiträge werden anonymisiert an alle Herausgeber weitergegeben und von allen begutachtet. Jeder Herausgeber hat ein Vetorecht.

Verlag und Anzeigenverwaltung: Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften, Gontardstraße 11, 10178 Berlin

Telefon: +49 (0) 30 232 567 900, Telefax +49 (0) 30 232 567 902
Redaktion der englischsprachigen Beiträge: Dr. Sabine Wilke, Professor of German, Dept. of Germanics, Box 353130, University of Washington, Seattle, WA 98195, USA
wilke@u.washington.edu

Redaktion der deutschsprachigen Beiträge: Dr. Carsten Jakobi, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, FB 05, Deutsches Institut, D-55099 Mainz
cjakobi@uni-mainz.de

Erscheinungsweise: 3mal jährlich
(März/Juli/November)

Bezugsbedingungen: Jahresabonnement EUR 54,95; Jahresabonnement für Studenten EUR 32,95; Einzelheft EUR 26,95. Alle Preise verstehen sich zuzüglich Porto und Verpackung. Abonnements können mit einer Frist von 8 Wochen zum Jahresende gekündigt werden. Alle Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Übersetzung, Nachdruck, Vervielfältigung auf photomechanischem oder ähnlichem Wege, Vortrag, Funk- und Fernsehsendung sowie Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen – auch auszugsweise – bleiben vorbehalten.

PETER LANG



Die Online-Ausgabe dieser Publikation ist Open Access verfügbar und im Rahmen der Creative Commons Lizenz CC-BY 4.0 wiederverwendbar. <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

**Georg Heym: *Versuch einer neuen Religion* (1909).
Mit einem Blick auf Hölderlin (*Über Religion, Ältestes
Systemprogramm*)***

Ohne Zweifel ist dies eine der ganz großen Fragen unserer Zeit: Was hält die Gesellschaft zusammen? Möglichst große Diversität ist ja wunderbar; aber wenn sie zum Kult wird, wird es schwierig. Nur noch „Singularitäten“: Das geht nicht gut und zerstört jede Gesellschaft.¹ Wie können wir uns als zusammengehörig begreifen und auch *erfahren* über alle inneren Differenzierungen der Gesellschaft hinweg – und erst recht der Welt-Gesellschaft? Denn Gesellschaft ist nun einmal nicht Gemeinschaft, und sie wird auch nicht mehr zu einer solchen werden. Diese sozialkonservative Position ist Ideologie. Aber es kann geschichtliche Konstellationen geben, in denen eine sich in sozio-kulturelle Milieus und Funktionssysteme differenzierende, immer komplexer werdende Gesellschaft das Gemeinschaftliche dann doch (wieder-)entdecken muss – wie derzeit in der Corona-Pandemie und der nur noch von ganz Hartleibigen bestreitbaren Klima-Katastrophe. Bedenkt man dies, wird vielleicht auch ein an sich ziemlich bescheidener Text wie Georg Heyms *Versuch einer neuen Religion* interessanter, als es auf den ersten Blick scheinen mag.² Denn diese Frage, was eine Gesellschaft zusammenhalten könnte, die auch Heyms Frage ist, wurde schon gestellt, als man die Dynamik kultureller und sozialer Differenzierungsprozesse erst zu ahnen und die Bedeutung dessen, was man bald ‚Entfremdung‘ nennt, zu erkennen beginnt: am Beginn der Moderne, also nach 1789.

I. Heyms *Versuch* im Kontext

Ein wenig ungewöhnlich, ja ziemlich vollmundig und hochfahrend wirkt es schon, wenn ein gerade 22 Jahre alter Autor gleich mit einem *Versuch einer neuen Religion* aufwartet. Aber die Literaturgeschichte kennt immer wieder solche jugendbewegten Ausgriffe ins Große-Ganze: so im Sturm und Drang oder in der Frühromantik. Radikal ist zum Beispiel die Erneuerungstattitude von Stefan Georges *Blätter für die Kunst* (1892).³

* Marja Kersten, Nils Rottschäfer, Luca Manitta und Lars Amann danke ich für kritische Lektüre und Hilfe.

1 Es ist klar, auf welche Debatten ich damit anspiele; vgl. das vieldiskutierte Buch von Andreas Reckwitz: *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*. Berlin 2018.

2 Als ausführlichere Interpretation des Versuchs ist mir nur bekannt geworden: Stefania Sbarra: „Georg Heyms Religion der Kunst“. In: Albert Meier, Alessandro Costazza, Gérard Laudin (Hrsg.): *Kunstreligion. Die Radikalisierung des Konzepts nach 1850*. Berlin/Boston 2012, S. 239-250.

3 So werden die *Blätter* 1892 eröffnet: „Der name dieser veröffentlichung sagt schon zum teil was sie soll: der kunst besonders der dichtung und dem schrifttum dienen, alles staatliche und gesellschaftliche ausscheidend. // Sie will die Geistige Kunst auf grund der neuen fühlweise und mache – eine kunst für die kunst – und steht deshalb im gegensatz zu jener verbrauchten und minderwertigen schule die einer falschen auffassung der wirklichkeit entsprang. sie kann sich auch nicht beschäftigen mit weltverbesserungen und allbeglückungsträumen in denen man gegenwärtig bei uns den keim zu allem neuen sieht, die ja sehr schön sein mögen aber in ein andres gebiet gehören als das der dichtung.“ Zit. nach: Stefan George Stiftung (Hrsg.): *Einleitungen und Merksprüche der Blätter für die Kunst*. Düsseldorf/München 1964, S. 7. George, der für Heym große Bedeutung hatte

Oder eben die des Expressionismus. Was wäre sogar deutsche *Philosophiegeschichte* ohne die zu möglichst steilen Thesen neigende frühe Romantik in Jena und Berlin!⁴ Und was wäre die ganze Lyrik-Geschichte der Moderne, ohne die Zäsur, die George gegenüber allem Geibelianismus und Naturalismus gesetzt hat, und ohne seine Öffnung der Lyrik für die europäische, besonders die französische Moderne! Wie diese Beispiele zeigen: Solche ‚Jugendbewegungen‘ müssen offensichtlich hin und wieder sein; sie bringen neues Leben in das Literatursystem. Und sie zeugen vom Bewusstsein, dass ein Neuanfang wirklich gesucht wird und man sich selbst berufen hält, ihn zu vollziehen.⁵

Georg Heym ist im Dezember 1909, als er diesen Text *Versuch einer neuen Religion* schreibt, erst ein gutes Jahr in Berlin. Einen solchen Text, der von Karl Ludwig Schneider 1962 aus dem Nachlass erstmals veröffentlicht wurde, sollte man als Zeichen dafür verstehen, dass Heym auf kulturelle Tendenzen und Umbrüche aufmerksam wird, als ‚Versuch‘ einer Selbstverständigung und Positionsbestimmung im literarisch-kulturellen Feld vielleicht sogar, obwohl nicht klar ist, ob der Text überhaupt für eine Veröffentlichung vorgesehen oder vorerst nur für den „Kreis der Freunde“ gedacht war, wie er selbst behauptet.⁶

Das expressionistische Jahrzehnt und die europäischen Avantgarden überhaupt zeigen sich in ihren vielen ‚Manifesten und Proklamationen‘ nicht gerade verlegen um eine möglichst großformatige Rhetorik.⁷ Das Große-Ganze, das radikal Neue: darum muss es natürlich immer gehen, und also auch um Religion. Satirisch spießt Franz Werfel 1920 in seiner eigenartigen, auf die religiöse Sphäre vielfältig Bezug nehmenden, ‚magischen Trilogie‘, dem Drama *Spiegelmensch*, für das sich seinerzeit immerhin Max Reinhardt interessiert hat und das im Oktober 1921 in Leipzig uraufgeführt wurde, diesen Weltanschauungsselektizismus und -synkretismus seiner Zeit auf:⁸

ERSTER BEWUNDERER

[...]

Vornehm läßt man gern sich blicken

Heut als Neo-Katholiken!

ZWEITER BEWUNDERER

(mit Operetten-Zungenfertigkeit)

Eucharistisch und tomistisch,

(welcher Art genau ist umstritten), war 1892 gerade 24 Jahre alt. Zur Bedeutung und Rezeption Georges im Expressionismus grundlegend: Günter Heintz: *Stefan George. Studien zu seiner künstlerischen Wirkung*. Stuttgart 1986.

- 4 Dirk von Petersdorff hat diese bis in unsere Gegenwart reichende Bedeutung kürzlich erst in einer sehr schönen Einführung skizziert: *Romantik. Eine Einführung*. Frankfurt a.M. 2020.
- 5 Vgl. mit vielen Belegen: Akane Nishioka: „Georg Heym in Selbstdarstellung und literarischer Überlieferung. Über die Künstlerinszenierung im Frühexpressionismus“. In: *Hofmannsthal-Jahrbuch*. 18, 2009. S. 197-234.
- 6 Im Folgenden wird zitiert nach dieser Ausgabe: Georg Heym: *Dichtungen und Schriften. Gesamtausgabe*. [= GA] Hrsg. von Karl Ludwig Schneider, Hamburg/München 1960-1964; Bd.- und S.-Angaben künftig direkt im Text. Der Religionsentwurf Bd. 2, S. 164-172, hier S. 171.
- 7 Vgl. Wolfgang Asholt, Walter Fänders (Hrsg.): *Manifeste und Proklamationen der europäischen Avantgarde (1909-1938)*. Sonderausgabe. Stuttgart/Weimar 2005. Die Anthologie konzentriert sich auf Futurismus, Dada und Surrealismus.
- 8 Hinweisen will ich nur auf einen viel zu wenig beachteten Titel, der hilfreich ist, wenn man religiöse Synkretismen und Amalgamierungen auseinanderfalten will: Hans-Michael Haußig: *Der Religionsbegriff in den Religionen. Studien zum Selbst- und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam*. Berlin/Bodenheim bei Mainz 1999.

Doch daneben auch marxistisch,
 Theosophisch, kommunistisch,
 Gotisch kleinstadt-dombau-mystisch,
 Aktivistisch, erzbuddhistisch,
 Überöstlich taoistisch,
 Rettung aus der Zeit-Schlamastik
 Suchend in der Negerplastik,
 Wort- und Barrikaden wälzend,
 Gott und Foxtrott fesch verschmelzend, -
 Dazu kommt (wenn's oft auch Last ist),
 Daß man heute Päderast ist ...
 Also lautet spät und früh
 Unser seelisches Menu.⁹

Hier marschiert alles auf, was um und nach 1900 so durchprobiert wird. Im Grunde zeichnet sich dieser Synkretismus schon um 1800 ab (und das ist einer der Gründe, die Moderne schon mit der frühen Romantik beginnen zu lassen): Ein ganzes Tableau von wissenschaftlichen, philosophischen und religiösen Positionen breitet sich um 1780, 1790 aus. Man muss nur zugreifen und klug und geschickt kombinieren. Der Beginn der Moderne erweist sich als epigonal-eklektische Konstellation. Das muss überhaupt nicht bedeuten, sie kulturkonservativ abzuwerten.¹⁰ Hölderlin zum Beispiel wird angeregt vom schwäbischen Chiliasmus, von Pietismus, Spinozismus, Platonismus und entwickelt nicht zuletzt daraus eine poetische Deutung von Geschichte und Gegenwart, wie sie die Literaturgeschichte zuvor nie gesehen hat. Und in diesem Synkretismus treibt er die poetische Sprache an den Rand des Sagbaren. Warum ich gerade Hölderlin erwähne, wird sich gleich noch genauer zeigen.

In der Geschichte der literarischen Utopie spielt die Regelung von Religionsfragen eine wichtige Rolle, in der politischen Philosophie der frühen Neuzeit auch. Wieviel Autonomie darf Religion beanspruchen? Wann droht sie zu einer politisch relevanten Gegenmacht zu werden, die Ordnung und Integration des Gemeinwesens gefährdet? Spinoza und Hobbes unterscheiden zwischen einem öffentlichen religiösen Kult einerseits, der Sache des Staates zu sein hat, und individueller Religiosität andererseits. Der Staat muss das Monopol auf die öffentliche, institutionelle Seite von Religion haben. Geistliche und weltliche Gewalt müssen um des Erhalts des Friedens willen zusammengehen, wenn der Rückfall in den für alle bedrohlichen Naturzustand dauerhaft verhindert werden soll. An Sinn und Nutzen für den Staat muss sich öffentliche Religion orientieren. So Spinoza im *Tractatus Theologico-Politicus* von 1670.¹¹

9 Franz Werfel: *Spiegelmensch. Magische Trilogie*. München 1920, S. 130. Die Stelle wird teilweise auch zitiert von Wolfgang Kraus: „Weltuntergang und Welterneuerung“. In: Karlheinz Auckenthaler (Hrsg.): *Franz Werfel. Neue Aspekte seines Werkes*. Acta Germanica 2 1992. Szeged 1992, S. 3-7, hier S. 7. Zur Entstehungsgeschichte des Stückes, das ganz verschiedene dramatische Formen durchspielt: Peter Stephan Jungk: *Franz Werfel. Eine Lebensgeschichte*. Frankfurt a. M. 1987.

10 Vgl. Markus Fauser: *Intertextualität als Poetik des Epigonalen. Immermann-Studien*. München 1999. Burkhard Meyer-Sickendiek: *Die Ästhetik der Epigonalität. Theorie und Praxis wiederholenden Schreibens im 19. Jahrhundert: Immermann, Keller, Stifter, Nietzsche*. Tübingen/Basel 2001.

11 Vermutlich bezieht sich die *Histoire des Sévarambes* des Denis Veiras d'Allais von 1677/79 bereits auf Spinozas Traktat. In diesem, zehn Jahre später schon ins Deutsche übersetzten utopischen Roman, der für die Geschichte der literarischen Utopie in Deutschland wichtig ist, spielt der staatlich inszenierte und organisierte religiöse Kult eine große Rolle. Ausführlich wird er dargestellt; der seinerzeit intensiv diskutierte Vorwurf des ‚Priestertrugs‘ und der betrügerischen Religionsstiftung (die Stifter der monotheistischen Religionen seien Betrüger), schwingt unverkennbar mit. Vgl. Denis Veiras: *Eine Historie der Neu=gefundenen Völker Sevarambes genannt*. 1689. Mit einem Nachwort, Bibliographie und Dokumenten zur Rezeptionsgeschichte

Was aber nicht kontrolliert werden kann, die persönliche Religiosität, die persönlichen religiösen Gefühle und Auffassungen, sollte der Staat gar nicht erst zu kontrollieren versuchen. Er muss es auch solange nicht, wie diese religiöse Privatsphäre (und genau sie zeichnet sich hier ab) nicht öffentlich relevant werden will.

Auf dieses politische Argument verzichtet Heyms Skizze. Der kurze *Versuch einer neuen Religion* denkt nicht wirklich politisch, hat aber doch Fragen des gesellschaftlichen Zusammenhalts und der kollektiven, ästhetisch-rituellen Erfahrung von Sinn im Blick: „Es wird Zeit, uns mit einer neuen Religion zu umgeben“, heißt es gleich zu Beginn apodiktisch. „Dem Volke die Religion ganz zu nehmen, ist verfehlt. In seinen breiten Schichten kann es sie nicht entbehren, denn es würde für sie keinen Ersatz finden, nicht den, den der Gelehrte in seinem Wissen, der Künstler in seiner Kunst entdeckt.“ (2, 164). Wissenschaft und Kunst können für ihre ‚Spezialisten‘ grundlegende Sinnerfahrungen ermöglichen: Für die „breiten Schichten“ aber können sie das nicht. Das ist die Behauptung Heyms, die in der Diskussion um die Funktion von Religion ja nicht unbedingt originell ist, aber doch ein Gespür für soziale und kulturelle Differenzierungsprozesse mit ihrem Potential zu neuen Elite-Bildungen und ihren eigenen Diskursen zeigt.

Will man sich also, wie Heym, über eine ‚neue Religion‘ äußern, beansprucht man von vornherein ein ähnliches utopisches und gesellschaftskritisches Niveau, wie wenn man direkt über eine neue Gemeinschaft, die Gesellschaft der Zukunft usw. spricht. Immer ist kulturkritisch vorausgesetzt: Die alte, überlieferte Religion und die bestehende Gesellschaft haben solche Entwürfe nötig. Kulturkritik, ein grundlegender Denkmodus der ästhetischen Moderne, steht immer im Hintergrund.¹² Der knappe Text Heyms, der sich durch seine Datierung auf das Weihnachtsfest 1909 mit etwas plumper Deutlichkeit (ausgerechnet in der Heiligen Nacht: „24/25 Dezember nachts.“ [2, 164]) und gewaltigem Anspruch als Heilsbotschaft und Offenbarung markiert, gehört trotzdem in den großen philosophischen, theologischen und ästhetischen Diskurs um ‚Apokalypse und Utopie‘,¹³ um alternative Projekte aller Art, die häufig religiös inspiriert oder perspektiviert sind, um radikale Lebensreform und neuen Chiliasmus, ein Diskurs, der die Zeit um 1900 umtreibt und inzwischen in vielen Forschungsbeiträgen diskutiert wurde.¹⁴ Gerade in der Berliner Intellektuellen- und Künstlerszene gab es um 1910 eine besondere Neigung zu chiliastisch-utopischen Projekten und eine enorme religiös-mythologische Aufmerksamkeit, wenn man zum

hrsg. von Wolfgang Braungart und Jutta Golawski-Braungart. Tübingen 1990 (Deutsche Neudrucke. Reihe Barock, Bd. 39), Nachwort S. 59ff., hier v.a. S. 61. Vgl. hierzu auch Verf.: *Die Kunst der Utopie. Vom Späthumanismus zur frühen Aufklärung*. Stuttgart 1989, v. a. S. 199ff.

- 12** Vgl. Georg Bollenbeck: *Eine Geschichte der Kulturkritik. Von Rousseau bis Günther Anders*. München 2007; aus der jüngsten Forschung sei nur genannt: Barbara Beßlich, Cristina Fossaluzza (Hrsg.): *Kulturkritik der Wiener Moderne (1890-1938)*. Heidelberg 2019.
- 13** Zu dieser ästhetisch und poetisch ungemein produktiven Denkfigur vgl. Verf.: „Apokalypse und Utopie“. In: Gerhard R. Kaiser (Hrsg.): *Poesie der Apokalypse*. Würzburg 1991, S. 63-102.
- 14** Besonders zu nennen ist nach wie vor: Klaus Vondung: *Die Apokalypse in Deutschland*. München 1988; ders.: *Deutsche Wege zur Erlösung. Formen des Religiösen im Nationalsozialismus*. München 2013. Außerdem: Franziska Thiel: *„Der wahre Weltuntergang ist die Vernichtung des Geistes“*. *Apokalyptisches Schreiben im Kontext der Weltkriege*. Berlin 2019. Äußerst anregend und materialreich: Kai Buchholz, Rita Latocha, Hilke Peckmann, Klaus Wolbert (Hrsg.): *Die Lebensreform*. 2 Bde. Katalog des Instituts Mathildenhöhe. Darmstadt 2001. Aus der schon etwas älteren Forschung: Jan Peters (Hrsg.): *Die Geschichte alternativer Projekte von 1800 bis 1975. Texte zur Kollektivbewegung*. Berlin 1980.

Beispiel an Martin Buber und Gustav Landauer und an den Forte-Kreis, den Friedrichshagener Dichterkreis oder die Neue Gemeinschaft denkt.¹⁵ Groß und utopisch zu denken, das gehörte sich schon fast so.

1913 wurde in Berlin das *Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (um 1796) bekannt, das einem bei Heyms Text natürlich sofort in den Sinn kommt. 1917 hat es Franz Rosenzweig ediert, der ihm auch diesen Titel gab.¹⁶ Es liegt zwar in Hegels Handschrift vor; aber inzwischen ist weitgehend Forschungskonsens, dass alle drei Stiftsfreunde, Hegel, Hölderlin und Schelling, daran beteiligt waren, obwohl es erst nach ihrer gemeinsamen Zeit im Tübinger Stift verfasst wurde. Zwischen 1795 und 1800, also in der Phase, als der ‚Terreur‘, in den die Französische Revolution übergeht und mit dem sie sich selbst zu verraten beginnt, in Deutschland mit wachsendem Entsetzen wahrgenommen wird, entstehen einige geistig ungeheuer rasante, experimentell denkende Entwürfe, die Poesie und Poetologie, Philosophie, Religion, Gesellschaft und Politik in einen systematischen Zusammenhang bringen wollen. Die wichtigsten: Hölderlins fragmentarischer, in seiner inneren Ordnung umstrittener Versuch, dem die Forschung behelfsweise den Titel *Über Religion* gegeben hat (1796/97); das bereits erwähnte *Systemprogramm des deutschen Idealismus*; Friedrich Schlegels *Rede über die Mythologie*, die er in sein *Gespräch über die Poesie* einbaut (1800 im *Athenäum* erschienen); und Novalis' provokante *Rede Die Christenheit oder Europa* (1799): alles ebenfalls ziemlich großformatige, hochfahrende Projekte! Schelling und Schlegel werden in Heyms Tagebüchern, soweit sie gedruckt vorliegen, nicht erwähnt, Novalis und Hölderlin aber schon, bereits 1906. Novalis' *Anferdingen* ist ihm „Evangelium der Dichterkraft“. Kunstreligiöses Feuer, das auch im *Versuch* brennt, hat Heym also da bereits gefangen. Von „Amim, Brentano, die mir wohl nächst Hölderlin Vorbilder sein werden,“ ist ihm Hölderlin am nächsten; „mit seinem Leben und Geist bin ich innig vertraut“, behauptet er (3, 63). Die Lakonie seiner Gedichte nach 1910 rufen vielleicht sogar die späte Turm-Lyrik Hölderlins in Erinnerung. *Die Linien des Lebens (An Zimmer)* zitiert Heym in einem lateinischen Brief an Balduin Fischer vom 27.12.1906 (4, 498).

Man kann sich bei Heym also durchaus an diese Diskussion einer neuen Mythologie um 1800 erinnert fühlen, wie ich gleich zeigen werde. Aber es ist sehr unwahrscheinlich, dass er schon früher, lange vor dessen öffentlichem Bekanntwerden, vom *Systemprogramm* Kenntnis gehabt hat.¹⁷ Auch im vierten Band der Gesamtausgabe *Dokumente zu seinem Leben und Werk* finden sich keine Hinweise auf eine konkretere Kenntnis

15 Vgl. Christine Holste: *Der Forte-Kreis (1910-1915). Rekonstruktion eines utopischen Versuchs*. Stuttgart 1992; Richard Faber, Christine Holste (Hrsg.): *Der Potsdamer Forte-Kreis. Eine utopische Intellektuellenassoziation zur europäischen Friedenssicherung*. Würzburg 2001. Vgl. auch das grundlegende Handbuch von Wulf Wülfing, Karin Bruns, Rolf Parr (Hrsg.): *Handbuch literarisch-kultureller Vereine, Gruppen und Bünde 1825-1933*. Stuttgart/Weimar 1998; zur ‚Neuen Gemeinschaft‘ s. ebd. den Artikel von Karin Bruns, S. 358-371. Vgl. auch Jost Hermand: *Die deutschen Dichterbünde. Von den Meistersingern bis zum PEN-Club*. Köln/Weimar/Wien 1998, v. a. S. 144-184 (*Um die Jahrhundertwende*), und S. 185-208 (*Die Ära der expressionistischen Revolte*).

16 *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Ein handschriftlicher Fund von Franz Rosenzweig. Heidelberg 1917. Vgl. Christoph Jamme, Helmut Schneider (Hrsg.): *Mythologie der Vernunft. Hegels ‚ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus‘*. Frankfurt a. M. 1984. – Manfred Frank, Richard Faber und Uwe Puschner danke ich herzlich für freundliche Hinweise.

17 Benutzt hat Heym, so Bernd W. Seiler, diese Hölderlin-Ausgabe: Friedrich Hölderlin: *Gesammelte Dichtungen*. Hrsg. von Berthold Litzmann. Zwei Bde. Stuttgart 1897. – Bernd W. Seiler: *Die historischen Dichtungen Georg Heyms. Analyse und Kommentar*. München 1972, S. 311. Die Studie ist für die Quellenkenntnis Heyms noch immer unverzichtbar.

Heyms der anderen genannten frühromantischen Projekte. Freilich waren Schellings Schriften, die Auszüge aus dem *Systemprogramm* wiederholen, gedruckt. Besonders der Schluss des *Würzburger Systems* (1804) schließt direkt an das *Systemprogramm* an. Hölderlins handschriftlich überlieferter, fragmentarischer Aufsatz *Über Religion*, vermutlich um 1796, an den man, wie ich schon sagte, hier ebenfalls denken sollte, kann Heym gleichermaßen nicht bekannt gewesen sein, weil er erst in der Großen Stuttgarter Ausgabe gedruckt wurde.¹⁸ Bekannt war dagegen Friedrich Schlegels *Rede über die Mythologie*. Aber auch Heym? Er war kein Intellektueller und kein Philosoph.¹⁹

Die rhetorisch oft spektakulär auftretenden Selbstinszenierungen der Avantgarden haben einen sozial-kommunikativen Sinn. Sie bekräftigen den Neuanfang einer Bewegung; sie stärken eine Gruppe, die sich noch konsolidieren muss, in ihrem Zusammenhalt; sie setzen eine Kommunikationsdynamik womöglich erst richtig in Gang. „Es ist wahnsinnig schwer, seinen Zeitgenossen geistige Geschenke zu machen“, sagt Franz Marc in seinem Eröffnungssessay zum *Blauen Reiter* von 1912; und nicht selten möchte man ihm zustimmen. Wenig später fährt er fort: „Wir werden aber nicht müde werden, es zu sagen, und noch weniger müde, die neuen Ideen auszusprechen und die neuen Bilder zu zeigen, bis der Tag kommt, wo wir unseren Ideen auf der Landstraße begegnen.“²⁰ Wer aus der wissenschaftlichen Zunft von heute eine solche Rhetorik belächelt, sollte darüber vielleicht die vollmundige Innovationsrhetorik mancher Drittmittelanträge nicht vergessen.

Aber die Rhetorik ist es gar nicht allein. Die *Manifeste und Proklamationen* der Avantgarden, deren Charakter Heyms *Versuch* nahesteht, neigen zur „Utopie der Ganzheitsentwürfe“ und „Totalität“, weil das Verhältnis von Kunst, Leben und Gesellschaft neu zu bestimmen ist.²¹ Dass freilich in diesem apokalyptisch-utopischen Diskurs um und nach 1900 auch viele Ideologeme entstehen, die eine unheilvolle Entwicklung anbahnen helfen, ist schon öfters deutlich gesehen worden.²² Zudem muss man bei diesen proklamatorischen Texten immer in Rechnung stellen, dass sie auch provozieren und verstören sollten. Insofern ist oft nicht recht klar, wie satirisch, wie sehr bloß auf den witzigen oder aufsehenerregenden Effekt bedacht oder wie ernst solche Proklamationen gemeint sind. Bei Heym ist das nicht anders.

II. Einige Bemerkungen zum Text selbst und ein Exkurs zu Hölderlin

Der *Versuch* beginnt mit einem lateinischen Pseudo-Zitat, wie man es sich mit seinen Abitur-Kenntnissen vielleicht so zusammenstoppeln kann, wenn man sich einen Scherz erlauben möchte:

18 Friedrich Hölderlin: *Hyperion. Empedokles. Aufsätze. Übersetzungen*. Hrsg. von Jochen Schmidt in Zusammenarbeit mit Katharina Grätz (*Sämtliche Werke und Briefe in drei Bänden*. Hrsg. von Jochen Schmidt. Bd. 2), S. 562-569, vgl. hier Kommentar S. 1254.

19 Schelling und Schlegel werden in den Tagebüchern Heyms nicht erwähnt (vgl. GA, Bd. 3).

20 Franz Marc: „Geistige Güter“. In: *Der blaue Reiter*. Hrsg. von Wassily Kandinsky und Franz Marc. Dokumentarische Neuausgabe von Klaus Lankheit. München/Zürich 1920/12, S. 21-24, hier S. 23f.

21 Wolfgang Asholt, Walter Fänders: „Einleitung“. In: Dies.: *Manifeste und Proklamationen* (Anm. 7), S. XV-XXX, hier S. XXVIII.

22 Peter-Ulrich Hein: *Die Brücke ins Geisterreich. Künstlerische Avantgarde zwischen Kulturkritik und Faschismus*. Reinbek bei Hamburg 1992; Corona Hepp: *Avantgarde. Moderne Kunst, Kulturkritik und Reformbewegungen nach der Jahrhundertwende*. München 1987.

Ruunt dies. Aequales alter et alter! / Quando ausi aetas, quando nobis vertitur. / Discipulus: / Qualem religionem homines subsequuntur? / Qualem doctrinam, prophetas Mohammed an dei Christi? Gemistos Plethon: / Neutram. Sed a gentilitate non differentem. / Misithrae. a.d. 1450. (2, 164).

Die Tage eilen. Einer wie der andere. / Wann wird sich die Zeit für den, der etwas gewagt hat, wann für uns, umstürzen. / Schüler: / Welcher Religion sollen wir folgen? / Welcher Lehre, der des Propheten Mohammed oder des Gottes Christus? / Gemistos Plethon: / Keiner. Sondern einer, die sich von der antiken Religion nicht unterscheidet. / Misithrae. im Jahr 1450.

Der Spruch Plethons (1355-1439) findet sich in Mereschkowskis Leonardo-Roman (deutsch 1903), den Heym 1905 schon im Tagebuch erwähnt (3, 33). Am 27.12.1909, also während der Abfassung des Religionsentwurfs, scheint er den Roman wieder in die Hand genommen zu haben (3, 133). Mit Mereschkowski deuten sich bei Heym kulturkritische Kontexte an. Er gehört, wie Hölderlin, zu den „Helden“ von Heyms „Jugend“ (3, 86).

Dieses Spiel mit der Fiktion, das zur Gattung der ‚Utopie‘ in besonderer Weise gehört, gibt dem Entwurf nicht nur ironisch eine altehrwürdige Aura. Es macht ihn auch anschließbar an die Stimmungslagen von Stagnation, Langeweile, Lebensüberdruß und Verlust der überlieferten religiösen Sinn-Systeme – Stimmungslagen, die sich vor dem Ersten Weltkrieg vielfach äußern und auf die bekanntlich viele aus der expressionistischen Generation mit ihrer Kriegsbegeisterung reagierten. Und viele bezahlten dafür nicht nur mit rascher Ernüchterung, sondern mit ihrem Leben. Nachweisen lässt sich das vermeintliche, lateinische Zitat bislang nicht genau; das wird vermutlich auch so bleiben. Entscheiden lässt sich auch nicht, wie ernst es gemeint ist.²³ Ähnlich in der Schwebe bleibt Heyms *Das Tagebuch Shakletons* von 1911, zu dem es viele Parallelen des *Versuchs* gibt.²⁴ Heym bringt die Religionsfrage also allein schon durch das vermutlich teilweise fingierte Zitat mit einem Gefühl grundlegender geistiger Stagnation in einen Zusammenhang.

Dann aber kommt der Text gleich zur Sache: Die „herrschende Religion“ habe vollkommen abgewirtschaftet. Sie habe nichts mehr zu sagen. Dass er die christliche Religion meint, wird sofort klar. Sie ist, um es mit Hegels und Hölderlins Religionskritik zu sagen, ‚positiv‘ geworden; sie hat sich in Dogmen verfestigt und in „Kirchen“ institutionalisiert. Aber mit lebendiger Religiosität habe sie nichts mehr zu tun. Zentrale Topoi aufgeklärter Religionskritik lässt Heym aufmarschieren: „Diese Zeit ist zu reif, um sich mit dogmatischen Spekulationen der herrschenden Kirchen herumschlagen, mit der Dreieinigkeit, drei gleich eins, mit der Parthenogenesis, mit der Himmelfahrt, mit der Verwandlung von Wein und Brot und was dergleichen mittelalterliche Tollheiten mehr sind, abzugeben.“ (2, 164) *Jetzt* ist die „Zeit“, *jetzt* ist es ‚offenbar‘ (‚Offenbarung‘ ist die Übersetzung von ‚Apokalypse‘): „Es wird Zeit, uns mit einer neuen Religion zu umgeben“, weil „die christliche Religion nicht imstande [ist], die Herzen eines Volkes zu befriedigen.“ (2, 164) Darum muss „die Liebe“ aus der abgelebten christlichen Religion in die projektierte neue ‚herübergerettet‘ werden, „ihre Formen [aber] muss man zerschlagen“ (ebd.).

²³ Für ihren altphilologischen Kommentar dieses Zitats danke ich Melanie Möller, FU Berlin.

²⁴ Auf einige Parallelen wird hingewiesen in Georg Braungart/Verf.: „Golemisierung im Pol-Paradies. Zur Kritik des neuzeitlichen Zukunftsentwurfs in: Georg Heyms Erzählung ‚Das Tagebuch Shakletons‘ (1911)“. In: *Text & Kontext*. 12.2, 1984, S. 266-289.

All das ist nicht gerade originell. Bis hierher bleibt der *Versuch* ganz im Rahmen dessen, was durch die späte Aufklärung und die Zeit um 1800 schon vorgezeichnet ist. Dann aber gerät der Text noch stärker in das Fahrwasser Nietzsches, der Kulturkritik und der Lebensphilosophie. Damit dies deutlicher wird, seien zunächst kurz die zentralen Thesen von Hölderlins Religions-Fragment und des *Systemprogramms* referiert.²⁵

In Hölderlins Fragment *Über Religion* wird gefordert, „daß ein höherer mehr als mechanischer *Zusammenhang*, daß ein höheres *Geschick* zwischen“ den Menschen sein müsse: „Jene unendlicheren mehr als notwendigen Beziehungen des Lebens können zwar auch gedacht, aber nicht nur bloß gedacht werden“. Die Vernunft müsse deshalb sinnlich werden, fordert auch das *Systemprogramm*, und darum brauche es eine ‚neue Mythologie‘. Die alte könne das nicht mehr leisten; sie sei verbraucht. Ermöglicht werden muss deshalb die überzeugende *Anschauung*, in der sich auf *ästhetische* Weise Gemeinschaft herstellt. Es geht also, wie Hölderlin sagt, um „jene[n] höhere[n] Zusammenhang“, der ästhetisch erfahrbar sein muss.²⁶ Modern könnte man sagen: um ein verbindliches ‚kollektives Imaginäres‘. Historisch gesehen: eben um das Projekt einer *neuen* Mythologie.²⁷ Dazu braucht es aber die Kunst. „In der Überführung“, so Wolfgang Iser, „des Imaginären als eines Diffusen in bestimmte Vorstellungen“, wie es in den Fiktionen der Kunst der Fall sei, „geschieht ein Realwerden des Imaginären“.²⁸ Was in der Kunst geschieht, ist mehr als nur ‚Repräsentation‘, nämlich: sinnlich erfahrbare Verwirklichung von etwas, was sonst nicht fassbar wäre — eben eines sich darstellenden, sich zeigenden Zusammenhangs der Gesellschaft.

Zugleich wird damit eine lebendige Selbst- und Sozialerfahrung des Menschen möglich. Hölderlin:

Weder aus sich selbst allein, noch einzig aus den Gegenständen, die ihn umgeben, kann der Mensch erfahren, daß mehr als ein Maschinengang, daß ein Geist, ein Gott, ist in der Welt, aber wohl in einer lebendigeren, über die Notdurft erhabenen Beziehung, in der er stehe mit dem was ihn umgibt. (ÜR, 565).

Der „Maschinengang“: Das ist eine Konsequenz des Positiv-Werdens von Religion. Wie hier wird die Metaphorik des Mechanischen und Maschinellen in der selbst schon aufklärungskritischen Spätaufklärung immer wieder in kritischer Absicht eingesetzt, wenn deutlich werden soll, wie sich das Soziale und das Politische *nicht* entwickeln dürfen und was mit ihnen womöglich doch schon geschehen ist.²⁹ Was aus dem spätaufklärerischen Ideal des ‚ganzen Menschen‘ geworden ist, wird in der berühmten

25 Ich übernehme hier, etwas verändert, eine Passage aus einem früheren Aufsatz, der sich mit der Problematik meiner Notizen zu Heym stark berührt: Verf.: „Das religiöse Projekt ist ein ästhetisches ist ein soziales ist ein politisches. Zu Friedrich Hölderlins Fragment ‚Über Religion‘ (1796/97) im Kontext der Debatten um Religion und Mythologie (Lessing, Moritz, Friedrich Schlegel)“. In: Elena Agazzi, Raul Calzoni (Hrsg.): *Progetti culturali di fine Settecento fra tardo Illuminismo e Frühromantik*. Cultura Tedesca 50, 2016, S. 37-58.

26 Friedrich Hölderlin: „Über Religion“. In: *Werke*. Bd. 2 (Anm. 18), S. 562-569, hier S. 564; Nachweise künftig im Text mit der Sigle ÜR, S.

27 Vgl. Manfred Frank: *Der kommende Gott. Vorlesung über eine neue Mythologie*. Frankfurt a. M. 1982; Christoph Jamme: *Einführung in die Philosophie des Mythos. Neuzeit und Gegenwart*. Bd. 2. Darmstadt 1991.

28 Wolfgang Iser: *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*. Frankfurt a. M. 1991, S. 19. Vgl. aber auch schon Cornelius Castoriadis: *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Frankfurt a. M. 1984.

29 Vgl. Alexander Demandt: *Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*. München 1978; Herfried Münkler: *Politische Bilder. Politik der Metaphern*. Frankfurt a. M. 1994.

Scheltrede des Hyperion-Romans unmissverständlich gesagt. Diesen Roman wollte Heym, so sein Tagebuch-Eintrag vom September 1906, noch lesen (3, 63).

Besonders das *Älteste Systemprogramm* kann mit seiner zentralen Formel – „Monotheismus der Vernunft und des Herzens“ und „Polytheismus der Einbildungskraft“ – als ein Schlüsseltext der selbstreflexiv gewordenen Aufklärung an der Schwelle zur Frühromantik gelten. Man könnte diese Formel des *Systemprogramms* vielleicht so verstehen: Wir müssen uns darauf verlassen, dass uns ein gemeinsames Vermögen der Vernunft und des „Herzens“ – ich darf also wohl sagen, auch im Blick auf das Folgende: der Liebe – gegeben ist. Das gilt auch in Sachen ‚Religion‘. Wir sind, sagt diese Formel, ‚natürliche‘ Wesen, die eine lebendige, vielfältige Einbildungskraft haben und sie auch brauchen. Durch sie und in ihr kann nicht nur *ein kollektiver Zusammenhang ästhetisch* entstehen, eine *ästhetische Gemeinschaft*, sofern diejenigen, die eine hinreichende Gestaltungskraft haben, dafür auch die Verantwortung übernehmen. Dank unserer Einbildungskraft *individualisiert* sich Religion aber auch. Denn Religion ist mit dem 18. Jahrhundert unabweisbar zu einer Sache des Subjekts geworden, wie Schleiermacher in seinen Reden *Über die Religion* (1799) entwickelt. Das steht ihrem Sitz in der Gemeinschaft und ihrer Bedeutung für die Gemeinschaftsbildung nicht notwendig entgegen. Die vierte Rede Schleiermachers trägt den Titel *Über das Gesellige in der Religion oder über Kirche und Priestertum*.

Dieser für den bildungsbürgerlichen Religionsdiskurs seit dem 19. Jahrhundert wichtige Aspekt der Individualisierung von Religion steht bei Heym nicht zur Debatte.

Dafür aber Kult und Ritual. Sie sind zwar vergemeinschaftende religiöse *Praktiken*. Wenn ihnen aber keine Semantik zugrunde liegt und sich in ihnen realisiert, sind sie eben nicht mehr als bloß ‚positiv‘ gewordene, äußere Verrichtungen. Also braucht es die „Liebe“ – bei Hölderlin wie bei Heym. Erst recht kann das, was Religion, vielleicht eher noch: das Religiöse, *für mich mit meinem Bewusstsein und meinem Selbstverhältnis* ist, damit nicht entschieden werden.³⁰ An dieser subjektiven Perspektive kommt in der Moderne eigentlich keiner vorbei. Heyms Interesse aber ist das nicht. Für Heym „ist die christliche Religion nicht imstande, die Herzen eines Volkes zu befriedigen.“ Deshalb folgert er: „Ihre Hauptlehre, die Liebe, kann man herüberretten, die Formen muß man zerschlagen.“ (2, 164) Das ist dem Rigorismus des *Systemprogramms*, auch in der Rhetorik, nicht sehr fern. Dort heißt es: „Denn jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er *aufhören*.“³¹

Die Subjektivierung von Religion *muss* jedoch, so Hölderlin – und nun folge ich dem Gedankengang des Fragments *Über Religion* noch etwas genauer –, *nicht* notwendig zur völligen Zersplitterung der religiösen Vorstellungen führen; sie darf das auch gar nicht. Denn Menschen leben in gemeinsamen geschichtlich-kulturellen ‚Sphären‘, in denen sich der ‚höhere Zusammenhang‘ unter ihnen in ihrer sozialen Praxis zeigt. So wird aus ihm mehr als ein bloßer moralischer „Gedanke“ und ein bloß „mechanischer“ Zusammenhang:

So kann man von den Pflichten der Liebe und Freundschaft und Verwandtschaft, von den Pflichten der Hospitalität, von der Pflicht, großmütig gegen Feinde zu sein, man kann von dem sprechen, was sich, für die oder jene Lebensweise, für den oder jenen Stand, für dies oder jenes Alter oder Geschlecht schicke (ÜR, 564).

30 Zum weiteren Zusammenhang grundlegend: Manfred Frank: *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*. Frankfurt a. M. 2002.

31 Hölderlin, *Sämtliche Werke* (Anm. 18). Bd. 2, S. 576.

In dieser Formulierung wird ein wenig klarer, was Hölderlin mit dieser ziemlich vagen Formel vom ‚höheren Zusammenhang‘ denn meinen könnte: eine in sich differenzierte, angemessene und humane soziale Praxis. In der Liebe „überschreitet ein Wesen die ‚Sphäre‘ seiner Individualität“, und die subjektivierte Religion öffnet sich wieder.³²

Man darf nicht vergessen: Hölderlins *Über Religion* ist ein Fragment; allein schon die Anordnung der Textteile ist bis heute strittig. Dennoch sieht es in der zitierten Passage zunächst so aus, als wollte Hölderlin gewissermaßen nur konkretisieren, was man heute als den sozialen Kitt bezeichnen würde, den Lessing im Gefühl des Mitleids sieht, das bei ihm durch das Theater kultiviert und habitualisiert werden soll. Doch dann vollzieht Hölderlins Versuch eine dialektische Volte: Sogar die soziale Praxis des Mitleids und der Liebe ist immer in der Gefahr ‚positiv‘ zu werden. Hölderlin fährt fort:

„[W]ir haben aus den feinern unendlichen Beziehungen des Lebens zum Teil eine arrogante Moral, zum Teil eine eitle Etiquette oder auch eine schale Geschmacksregel gemacht, und glauben uns mit unsern eisernen Begriffen aufgeklärter, als die Alten, die jene zarten Verhältnisse als religiöse [...] betrachteten“ (ÜR, 564).

Über diese „arrogante Moral“ hinauszukommen, das wäre die so notwendige, „eben die höhere Aufklärung“: „Jene zarteren und unendlichen Verhältnisse müssen also *aus dem Geiste* betrachtet werden, *der in der Sphäre herrscht, in der sie stattfinden*.“ (ÜR, 565; meine Hervorheb.) Erneut eine schwierige Formulierung, mit der Hölderlin das Verbindende, das „Religiöse“, das zu jeder Zeit und so auch zu seiner Zeit nottue, immer zugleich *geschichtlich* zu denken versucht. Es ist deshalb unmöglich, einfach nur zu den Formen und Praktiken der „Alten“ zurückzukehren bzw. sie wiederzubeleben. Das „Religiöse“ muss zu jeder geschichtlichen Zeit und in jeder geschichtlichen „Sphäre“ *neu* aus dem je eigenen geschichtlichen „Geiste“ heraus verstanden und damit, so wäre noch einmal hinzuzufügen, von uns *gemacht* werden.³³ Nur so kann „das Religiöse“ zum wahren ‚Medium‘ des sozialen und gesellschaftlichen Zusammenhangs zwischen den Menschen werden. Das Problem ‚Religion‘ kann also nicht ein für alle Mal durch eine institutionalisierte, ‚positive‘ Religion gelöst sein. Darum zieht Hölderlin vielleicht auch den vageren Begriff des ‚Religiosen‘ dem der ‚Religion‘ vor. Dieses ‚Religiöse‘ impliziert kommunikative Beweglichkeit und Prozesshaftigkeit, meint also gerade nicht die stabile Ordnung und Statik vormoderner, kirchlich verfasster bzw. institutionell organisierter Religion. Das öffnet Hölderlins Entwurf für die anbrechende Moderne und ähnelt doch einer Quadratur des Kreises.

III. Und welche Religion nun bei Heym?

Trotz seines fragmentarischen Charakters ist Hölderlins Skizze *Über Religion* ungleich differenzierter als Heyms kleiner *Versuch*. Wo Hölderlins Text sein Grundthema ‚Mythos – Geschichte – Poesie‘ weiterentwickelt, wendet sich Heyms *Versuch* in nietzscheanischen Trotz. „Liebe“ ist bei ihm nicht zuerst das Gemeinschaftsbildende, die ‚Sprache des Landes‘, als die sie Hölderlin in der großen Ode *Die Liebe* (1800) feiert, sondern soll sich „mit der Kraft, mit dem Willen zum Diesseits, zu seinen Helden und Menschen“ verbinden. Christus soll „entgötter[t]“ und zu einem wahren Heros

³² Manfred Frank: „Hölderlin über den Mythos“. In: *Hölderlin-Jahrbuch*. 27, 1990-1991, S. 1-31, hier S. 16.

³³ Auf das ‚Religion-Machen‘ stelle ich besonders ab in: Verf.: *Literatur und Religion. Studien*. Paderborn 2016, s. v. a. die Einleitung.

„unseres Geschlechts“ werden (2, 165).³⁴ Man spürt, wie Hölderlins Denken gewissermaßen noch nachzuckt, nun aber in den Sog von Kulturkritik, Lebensphilosophie und Nietzsches Religionskritik gerät: „*Heroenverehrung* sei das eine Ziel, *Naturverehrung* das andere.“ (2, 165) Das alles bleibt jedoch sehr karg und ein wenig kraftmeierisch nachgeschwätzt. Heym hat hier nicht wirklich etwas Neues zu sagen. Und auch der sich nun anschließende und den größeren Teil des ‚Versuchs‘ ausmachende „Spezielle Plan“ einer neuen Religion ist nicht wirklich originell: „Wir wollen uns aber nicht von der Kirche knechten lassen, wir wollen uns eine neue Religion zimmern.“ (2, 165) Genau so ist es. ‚Gezimmert‘ wird, wenn nun, wie in einem utopischen Roman, die neuen „Priester“, die sich hierarchisch strukturieren und für die man „das edelste Blut des Landes“ zu nehmen habe, die „Tempel“ und die „Gottesdienste“ vorgestellt werden. In den Gottesdiensten werden synkretistisch Neuheidnisches (zwei Feste „zur Zeit der Sonnenwenden“, „Hymnus auf die Sonne“; 2, 169 f.), Heroen- und Naturkult, antikisierender, dionysisch aufgeladener Mysterien- und Opferkult („der Oberpriester [...] schleudert das Blut des Opfers [„das hier in einem weißen Lamm besteht“] gegen die Sonne“, 2, 171) mit Anspielungen auf die christliche Eucharistie und ihren liturgischen Ritus vermischt („Dankopfer“, „Becher Weines“, 2, 171). Das alles ist ziemlich schräg und willkürlich, aber um und nach 1900 nicht überraschend. Hätte Heym das jedoch ausgeführt und wäre er dann damit an die Öffentlichkeit getreten, er hätte im neuheidnischen und lebensreformerischen ‚Alternativmilieu‘ seiner Zeit sicher Resonanz gehabt. Das lateinische Zitat vom Eingang des Textes deutete dieses neuheidnisch-nietzscheanische Potential schon an.³⁵

Heyms Priester bilden eine Art neoaristokratische Kaste. Sympathien für eine (geistes-)aristokratische Elite hatte auch der George-Kreis.³⁶ Der Neuadelsdiskurs der Weimarer Zeit hat jüngst die Geschichtswissenschaft beschäftigt.³⁷ Heyms Priester müssen theoretisch und durch praktische Erfahrung, in Tempelschulen, durch soziale Praxis „in den Krankenhäusern und bei den Stätten der Verbrecher“ und durch Reisen zu den Stätten der „alten Religionen“ (Mekka) umfassend gebildet sein. Die neue Religion selbst bleibt aber semantisch weitgehend leer; sie hat keine Lehre, sie stützt sich nicht auf kanonisierte Texte. Sie ist rein performativ. So läuft sie auf eine Ritual-Religion hinaus, die in gewisser Weise doch an den katholischen Kult erinnert. In diesem Liebäugeln mit einem ‚ästhetischen Katholizismus‘ steht Heym in der literarischen Moderne ebenfalls nicht allein.³⁸ Heyms neue Religion hat ihre zentrale Aufgabe darin, das utopische neue Leben mit einigem ästhetischen Aufwand in Festen rituell zu überhöhen, zu strukturieren und zu rhythmisieren. Man kann das auf zweierlei Weise interpretieren: Das ‚neuzeitliche Subjekt‘ wird so in seinem Sinnbedürfnis

34 Nur eine historische Publikation aus dem Helden-Kontext, mehr als zehn Jahre nach Heyms *Versuch*: 1921 erscheint Friedrich Gundolfs *Dichter und Helden*. Dem Helden-Diskurs in der Geschichte war ein ganzer Freiburger Sonderforschungsbereich gewidmet (SFB 948).

35 Nochmals sei ausdrücklich auf den Katalog der Darmstädter Lebensreform-Ausstellung hingewiesen (Anm. 14). Lesenswert und gut zugänglich geschrieben: Bernd Wedemeyer-Kolwe: *Aufbruch. Die Lebensreform in Deutschland*. Darmstadt 2017.

36 Vgl. etwa Georges kulturkritisches Zeitgedicht *Die tote Stadt* aus dem *Siebenten Ring* von 1907.

37 Vgl. Eckart Conze (Hrsg.): *Aristokratismus und Moderne. Adel als politisches und kulturelles Konzept 1890-1945*. Köln 2013.

38 Vgl. Verf.: *Ästhetischer Katholizismus. Stefan Georges Rituale der Literatur*. Tübingen 1997, v. a. das Einleitungskapitel. Thomas Pittrof, Eichstätt, bereitet ein Handbuch des literarischen Katholizismus im 20. Jahrhundert vor.

entlastet; es muss nicht alles selbst leisten.³⁹ Oder aber, mit einer Tendenz der neueren Heym-Forschung: Das bei Heym ‚dekonstruierte neuzeitliche Subjekt‘ findet in der Ritual-Religion einen ihm angemessenen Raum sozialer Zugehörigkeit.⁴⁰

Wie sich die neue Religion dann in der Privatsphäre in „Haustempel“ und „Hausaltar“ abbildet, wird nur am Beispiel des Sprechers selbst konkretisiert:

Ich würde in dem meinigen [Haustempel] die Bilder aufhängen der Dichter: Grabbe, Byron, Büchner, Renner,⁴¹ und Hölderlin. / Philosophen: Heraklit, Platon, Schopenhauer, Nietzsche. Der Maler: Lionardo, Michelangelo, / der Tonkünstler: Offenbach. // In jeder Nische ein Bild mit einer kleinen Flamme. Ein Werk aufgeschlagen auf einem kleinen Betpult (2, 172).

Im Privaten heißt das also: Kunstreligion. Auch dies: forciert, aber natürlich nicht neu. Wackenroders und Tiecks *Herzensergießungen* (1796) feierten schon die Kunsttheiligen der Renaissance.

Kann man, wie es Heyms Entwurf hier vorsieht, Mythen künstlich machen? George hat es mit seiner wenige Jahre vor Heyms Entwurf etablierten Maximin-Verehrung versucht (*Der siebente Ring*, 1907). Aber es bleibt bei ihm immer ein Mythos von des Dichters Gnaden, an ihn gebunden, eine Zentrierungsfigur seines Kreises und seines Werkes.⁴² Heyms im Ganzen sehr viel bescheidenere Skizze wird erneut auf ein Problem aufmerksam, das seit der Romantik in der Diskussion ist: Kann man sich die Moderne ohne Religion überhaupt vorstellen? Heym verneint das. Welcher Art wäre diese Religion dann? Wie müsste sie sich darstellen? Und seine Antwort ist: als Ritual-Religion, um die man sich sorgfältig kümmern muss – dem Ganzen, das alle angeht, also dem Politischen zuliebe. Mythen als gemeinsame, sinn-volle Imaginationen und Geschichten *entstehen* in komplexen kulturellen Kommunikationsprozessen, weil sie in verschiedenster Hinsicht ‚gebraucht‘ werden; sie werden gepflegt, ausgebaut, verlieren sich wieder, wenn sie nicht mehr ‚gebraucht‘ werden. Wer sie aber bewusst ‚macht‘, verfolgt damit eigene Interessen. Kaum etwas in der Geschichte lehrt das dramatischer als die totalitären Systeme und Regime des 20. Jahrhunderts. Für die Kulturindustrie ist es ein dauerndes Geschäft, Mythen zu machen. Und Rituale? Auch sie kann man machen. Und wie man sie missbrauchen kann, ist nach 1933 vorgeführt worden.

Ja, wie unsere Zeit nahelegt, die über die Notwendigkeit öffentlicher Trauer-Rituale, öffentlichen Gedenkens für die Corona-Toten zu diskutieren beginnt: Man *muss*

³⁹ Vgl. zu dieser hier implizierten ritualtheoretischen Perspektive Verf.: *Ritual und Literatur*. Tübingen 1996.

⁴⁰ Vgl. Akane Nishioka: *Die Suche nach dem wirklichen Menschen. Zur Dekonstruktion des neuzeitlichen Subjekts in der Dichtung Georg Heyms*. Würzburg 2006.

⁴¹ Gemeint ist Gustav Renner, 1866-1945; in Heyms Tagebüchern wird er noch zweimal erwähnt (3, 108, 130) als Mitglied seiner „olympischen Gesellschaft“ von Autoren wie Byron, Büchner, Kleist (3, 130). Man muss nur ein paar der Gedichte Renners lesen, dann versteht man sofort, warum der fast gleichaltrige George den radikalen Neuanfang in der deutschen Lyrik fordern konnte. Dass Heym diesen epigonalen Dichter so sehr schätzte, zeigt nur, wie unsicher sein eigenes ästhetisches Urteil noch war.

⁴² Vgl. dazu Verf. (Hrsg.): *Stefan George und die Religion*. Berlin 2015; dort auch meine Einleitung: „Romantische Mythopoesie – Georges Mythopoesie. Oder: Kann man Mythen machen?“ – Sbarra, „Georg Heyms Religion der Kunst“ (Anm. 2.), S. 247, sieht in Heyms *Versuch* geradezu einen „Gegenentwurf[] zum Kult um Stefan George und dessen früh verstorbenen Protegé Maximin“. So weit möchte ich nicht gehen; dafür ist Heyms *Versuch* viel zu mager, viel zu wenig kontextualisiert und zu fern von irgendwelcher konkreten geschichtlich-sozialen Praxis. Dagegen kann man in Georges Maximin das Medium sehen, durch das die poetischen Zyklen des Meisters in soziale Zyklen (Kreisbildung) überführt werden. Man könnte aber, scheint mir, Heyms Entwurf noch stärker von der Tradition der literarischen Utopie her diskutieren, wie ich es oben schon angedeutet habe.

öffentliche Rituale unter bestimmten sozialen und geschichtlichen Umständen sogar machen. Sie sind nötig, ebenfalls dem Ganzen, das alle angeht, also dem Politischen zuliebe. Die Leistung von Heyms *Versuch*, den man grundsätzlich nicht überschätzen sollte, ist dennoch, am Beginn des expressionistischen Jahrzehnts darauf aufmerksam zu machen, dass auch die Moderne der Zukunft ohne öffentliche, kollektive Rituale und eine öffentliche sorgfältig gepflegte, symbolische Ästhetik nicht auskommt, auch wenn sie ganz sicher zum mythopoetischen und kunstreligiösen Pathos ihres Anfangs nicht mehr umstandslos zurückkehren kann.

