

Geist, Wort, Liebe
Das Johannesevangelium um 1800

Im Winter des Jahres 1806, sonntags von zwölf bis eins, hält Johann Gottlieb Fichte seine Vorlesungen *Die Anweisung zum seligen Leben*. Hier will Fichte die esoterische Philosophie des spekulativen Idealismus endlich populär machen – die Philosophie soll zur Verkündigung werden und greift nun auch auf die christliche Verkündigung zurück, dies freilich in ausgewählter Form: „Nur mit Johannes kann der Philosoph zusammenkommen, denn dieser allein hat Achtung für die Vernunft und beruft sich auf den Beweis, den der Philosoph allein gelten lässt: den inneren.“¹ Während die übrigen Evangelien vor allem über Wunder berichteten und dem philosophischen Standpunkt nichts bedeuten könnten, konzentrierte sich Johannes auf den Geist. „Ferner enthält auch unter den Evangelisten Johannes allein das, was wir suchen, und wollen, eine Religionslehre: dagegen das Beste, was die übrigen geben, ohne Ergänzung und Deutung durch den Johannes, doch nicht mehr ist, als Moral; welche bei uns nur einen sehr untergeordneten Wert hat.“² Fichte legt dann in der Folge den Prolog aus, der anders als Juden- oder Heidentum keine ereignishaft Schöpfung der Welt voraussetze – „denn eine Schöpfung läßt sich gar nicht ordentlich denken“³ –, sondern die Priorität des *logos*, also der Vernunft. Der Johannesprolog wird hier zum Inbegriff des spekulativen Idealismus – allerdings nur bis zum fünften Vers, danach beginnt, was nicht mehr metaphysisch, sondern nur noch historisch notwendig ist: dass jenes Wort in Jesu Fleisch geworden ist. Das aber gehöre nicht mehr in seine Religionslehre: „Nur das metaphysische, keineswegs aber das historische macht selig; das letztere macht nur verständig.“⁴

- 1 Johann Gottlieb Fichte: *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*. In: *Schriften zur angewandten Philosophie (Werke. Bd. 2)*. Hrsg. von Peter L. Oesterreich, Frankfurt a. M. 1997, S. 329–537, hier S. 415 f.
- 2 Fichte: *Anweisung zum seligen Leben* [wie Anm. 1], S. 416.
- 3 Fichte: *Anweisung zum seligen Leben* [wie Anm. 1], 418.
- 4 Fichte: *Anweisung zum seligen Leben* [wie Anm. 1], 424.

Fichtes Reden sind symptomatisch: Um 1800 spielt das Johannes-evangelium immer wieder eine zentrale Rolle in ganz verschiedenen Diskursen. Der tief greifende Umbruch, der mit der Krise der alten Metaphysik und der Entstehung der Transzendentalphilosophie, mit der französischen Revolution und dem epistemologischen Wandel der Naturwissenschaften, mit dem historischen Bewusstsein und dem neuen Dichtungsverständnis einhergeht, macht das vierte Evangelium wieder interessant. Nicht immer ist dabei der Rückgriff so äußerlich und so gewaltsam wie bei Fichte – im Gegenteil sind gerade solche Lektüren am interessantesten, die sich wirklich am biblischen Text abarbeiten und dabei selber brüchig werden.

Im Folgenden soll schlaglichthaft auf verschiedenen Gebieten untersucht werden, wie Johannes gelesen wird: in der Geschichtsphilosophie, der Kulturgeschichte, der Theologie, der Politik und schließlich der Literatur. Freilich ist die Rede von solchen ‚Gebieten‘ einigermaßen irreführend, weil es sie um 1800 als solche eben noch gar nicht gibt oder sie in radikalem Umbruch begriffen sind⁵ und weil der Rekurs auf Johannes den Autoren immer auch dazu dient, die Grenzen zwischen solchen Gebieten allererst zu setzen oder auch infrage zu stellen, wie es etwa bei Fichte mit der Grenze zwischen Philosophie und Theologie geschieht. Insbesondere die Literatur ist hier kein isolierter Diskurs, sondern alle Rückgriffe auf Johannes bedienen sich extensiv literarischer Verfahren und rhetorischer Mittel, um ihre jeweilige Lektüre zu plausibilisieren und ihre jeweiligen Diskurse zu begründen. Auch beziehen sich alle in ganz verschiedener und teils höchst differenzierter Weise auf die literarischen Eigenheiten des Johannesevangeliums und geben dabei indirekt Aufschluss über dessen Struktur – Literarizität in einem weiten Sinne durchzieht sie daher alle.

Die Konjunktur des Johannesevangeliums um 1800 ist bekannt, aber erstaunlich selten umfassend untersucht worden.⁶ Das liegt wohl daran, dass das Phänomen leicht durch das Raster der Disziplinen fällt: Für die Theologie sind die literarischen Adaptionen zu weit vom kanonischen Kern ihres Interesses entfernt – auch die ohnehin spärliche theologische

5 Vgl. etwa Joseph Vogl (Hrsg.): *Poetologien des Wissens um 1800*, München 1999.

6 Vgl. etwa Wilhelm A. Schulze *Das Johannesevangelium im deutschen Idealismus*. In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 18 (1964), S. 85–118. Dieser Aufsatz beschränkt sich auf eine Zusammenstellung von Zitaten. In der theologischen Forschungsgeschichte spielt die philosophische und literarische Rezeption um 1800 nur eine marginale Rolle, vgl.: Walter Schmitthals: *Johannesevangelium und Johannesbriefe. Forschungsgeschichte und Analyse*, Berlin/New York 1992, S. 31 ff. Einen hoch reflektierten – freilich auch oft spekulativ überfrachteten – Zugang hat Hermann Timm entwickelt, dem sich dieser Text stärker verpflichtet weiß, als im einzelnen dokumentiert werden kann, vgl. *Geist der Liebe. Die Ursprungsgeschichte der religiösen Anthropologie (Johannismus)*. Gütersloh 1978. Auf die zahlreiche Forschung zu einzelnen Autoren kann hier nur ausnahmsweise verwiesen werden.

Forschung zur Wirkungsgeschichte biblischer Texte beschränkt sich in der Regel auf die Kirchengeschichte –, der Literaturwissenschaft ist sie, wo ihr nicht Theologisches grundsätzlich suspekt war, zu voraussetzungsreich, weil es natürlich literarischen und theologischen Wissens über das Johannesevangelium bedarf, um dessen Lektüren zu verstehen. Nur die alte Geistesgeschichte hat sich mit diesen Themen beschäftigt,⁷ zielte aber meist auf ‚Weltanschauungen‘ und ‚Einflüsse‘ und ist damit heute nicht mehr anschlussfähig und auch den Phänomenen nicht angemessen: Sind es doch gerade die Brüche, die nicht mehr in einer Weltansicht zu harmonisieren sind, die Spannungen verschiedener kultureller Register, die sich nicht als Verschiebung von Ideen- oder Sprachgut denken lassen, die die literarische und philosophische Rezeption theologischer Texte so interessant macht. Denn wenn es um 1800 eine ‚Säkularisierung‘ gegeben hat, die die Funktion der Bibel *und* die Funktion der Literatur (der Philosophie, der Politik etc.) verändert hat, so ist dieser Prozess viel spannungsreicher gewesen, als er in der Regel beschrieben worden ist.⁸

I. Lessing: Das dritte Testament!

Den Auftakt der Diskussion über die Bibel um 1800 bildet der Fragmentenstreit, die Auseinandersetzung über die von Gotthold Ephraim Lessing ab 1774 herausgegebenen bibelkritische Fragmente Samuel Hermann Reimarus'. Dabei handelt es sich von vornherein um einen gebrochenen Diskurs, weil Lessing unter den Bedingungen der Zensur die Schriften eines Unbekannten herausgibt, dessen Standpunkt er zwar zu verteidigen, aber nicht zu teilen vorgibt. Man muss daher vorsichtig sein, Lessings Äußerungen in diesem Streit für bare Münze zu nehmen und seine Position, die uns heute so selbstverständlich scheint, einfach zu übernehmen. Denn das interessante an dieser Auseinandersetzung sind

7 Vgl. etwa die immer noch anregenden Arbeiten: Herbert Schöffler: *Deutscher Geist im 18. Jahrhundert. Essays zur Geistes- und Religionsgeschichte*, Göttingen 1956; Gerhard Kaiser: *Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland. Ein Beitrag zum Problem der Säkularisation*, Frankfurt a. M. 1972.

8 Die These von einer Säkularisierung, in der um 1800 die Dichtung die Bibel in ihrer Funktion ablöst und/oder beerbt, durchzieht meist unexpliziert die Forschung, vgl. etwa Dieter Gutzen, der von einer Wechselwirkung ausgeht: „einer Säkularisierung der Bibel entspricht dann die Sakralisierung der Poesie“ (ders.: *Poesie der Bibel. Beobachtungen zu ihrer Entdeckung und ihrer Interpretation im 18. Jahrhundert*, Bonn 1968, hier S. 111). Zur Diskussion und Kritik des literaturwissenschaftlichen Gebrauchs der Säkularisierungskategorie vgl. Sandra Pott: *Medizinethik und schöne Literatur. Studien zu Säkularisierungsvorgängen vom 17. bis frühen 18. Jahrhundert*, Berlin/New York 2002, bes. S. 11–45. Allgemein zur Kategorie auch vom Verf.: *Zur Rhetorik der Säkularisierung*. In: *DVjs* 78 (1992), H. 1, S. 95–132.

gerade die Unschärfen und blinden Flecken, die rhetorischen Tricks und plötzlichen Wendungen der Argumentation – Gesten, die typisch für eine Diskursbegründung sind, aber im Rückblick oft übersehen werden.⁹

Eine gewisse Zurückhaltung ist auch gegenüber der wohl bekanntesten Äußerung Lessings in diesem Kontext angebracht, seiner Rede vom „garstigen Graben“ der Geschichte. Weil historische Nachrichten, so Lessing in *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, immer auf fremden Berichten beruhen, seien sie per se unsicher. Daher könne auch der neutestamentliche Bericht von Wundern und von eingetroffenen Weissagungen – für die Orthodoxie ein untrügliches Zeichen der Göttlichkeit Christi und der Unfehlbarkeit seiner Lehren – keinen Beweis im strengen Sinne darstellen: „Wenn keine historische Wahrheit demonstriert werden kann: so kann auch nichts *durch* historische Wahrheiten demonstriert werden. Das ist: *zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten nie werden.*“¹⁰ Lessing scheint hier ganz der rationalistischen Schulmetaphysik und ihrer Unterscheidung von notwendigen (apriorischen) und zufälligen (empirischen) Aussagen zu folgen, deren klare Alternative nur einen Kategoriensprung zulasse: „Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe. Kann mir jemand hinüber helfen, der tu es; ich bitte ihn, ich beschwöre ihn. Er verdienet einen Gotteslohn an mir.“¹¹

Schon in dem Appell der letzten beiden Sätze schwingt etwas mit, was man im Rückblick kaum als Ironie lesen kann, um so mehr als etwas anderes dieser Sprung für Lessing weder möglich noch nötig ist, bekennt er doch im selben Atemzug, dass er das Christentum als solches ja nicht ablehne, sondern wegen der Vernunft und moralischen Fruchtbarkeit seiner Lehren jedenfalls für wahr halte. Auch wenn er Reimarus' historische Kritik für unwiderlegbar halten würde – was er an anderer Stelle explizit in Frage stellt –, wäre doch das ‚Gefühl‘ oder die ‚innere Wahrheit‘ der christlichen Religion ein ausreichendes Zeugnis für diese. Man sollte diese Behauptung nicht als bloße Rücksichtnahme auf die Zensur lesen, sondern eher untersuchen, wie sie Lessings Argumentation weiter vorantreibt, aber auch infrage stellt. Denn es ist schwer zu verstehen, warum Lessing überhaupt die langwierige und ermüdende

9 In diesem Sinne fordert Leo Strauss eine „Wiederholung“ des Streites zwischen Aufklärung und Orthodoxie, vgl. ders.: *Philosophie und Gesetz*, Berlin 1935. Die Dynamik und Ambivalenz von Lessings Denken betont auch Hermann Timm: *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*, Frankfurt a. M. 1974.

10 Gotthold E. Lessing: *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*. In: *Werke*. Hrsg. von H. Göpfert. Bd. 8, München 1979, S. 9–14, hier S. 12.

11 Lessing: *Über den Beweis* [wie Anm. 10], S. 13.

historische Auseinandersetzung über Reimarus' *Fragmente* führt, wenn die Religion für ihn auf ganz anderen Grundlagen beruht.

Lessings *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* endet mit einem Ausblick auf das Ende solcher Auseinandersetzungen: „Ich schließe, und wünsche: möchte doch alle, welche das Evangelium Johannis trennt, das Testament Johannis wieder vereinigen!“¹² Tatsächlich wird Lessings Text zusammen mit einem anderen veröffentlicht: *Das Testament Johannis*, in dem der Leser jetzt das positive Gegenstück zur Kritik zu finden erwartet – und einigermaßen überrascht auf einen Dialog trifft, der keine klaren Antworten gibt und ein betont offenes Ende hat. Ein Er beklagt gegenüber einem Ich, dass der vorige Text unklar sei und dass er kein Buch mit dem Titel *Testament Johannis* gefunden habe. Besagtes Testament sei eben kein Buch, so antwortet das Ich, sondern bestehe aus den überlieferten letzten Worten des schon alt gewordenen Apostels, der stets gesagt habe „Kinderchen, liebt euch!“ und, auf die Rückfrage, warum er sich nur noch wiederhole, geantwortet habe „Darum, weil es der Herr befohlen. Weil das allein, das allein, wenn es geschieht, genug, hinlänglich genug ist.“¹³

Lessings Text präsentiert sich also als Text über einen anderen Text, den es so nicht gibt bzw. der nur in einer Notiz der Kirchenväter überliefert wird. Er verweist doppeldeutig auf Johannes: Einerseits spielt er ganz klar auf den Autor des vierten Evangeliums und der Johannesbriefe an, in denen die Liebe eine besondere Rolle spielt, andererseits bezieht er sich eben nicht auf jene Texte, sondern auf einen anderen, das Testament Johannis'. Inhaltlich bleibt offen, ob das Liebesgebot hier mit der – von der aufklärerischen Theologie stets betonten – praktischen Wirksamkeit des Christentums zusammenfällt, oder ob es noch etwas anderes meint. Tatsächlich findet sich die Liebe als wichtiges Konzept im neuen Testament nicht exklusiv bei Johannes – man denke nur an die bekannte Paulusstelle 1Kor 13 –, aber sie hat dort eine besondere und höchst vieldeutige Position. Denn für Johannes reflektiert die Nächstenliebe nicht nur die Liebe Jesu zu seinen Jüngern: „Ein neu Gebot gebe ich euch, dass ihr euch untereinander liebet, wie ich euch geliebt habe, auf dass auch ihr einander liebhabet.“ (Joh 13,34) Auch die Liebe Jesu zu seinen Jüngern ist ihrerseits ‚genauso wie‘ die Liebe des Vaters zum Sohne und die Liebe des Sohnes zum Vater: „Gleichwie mich mein Vater liebt, also liebe ich euch auch. Bleibet in meiner Liebe! So ihr meine Gebote haltet, so bleibet ihr in meiner Liebe, gleichwie ich meines Vaters Gebote halte und bleibe in seiner Liebe.“ (Joh 15,9–10) Die Liebe

12 Lessing: *Über den Beweis* [wie Anm. 10], S. 14.

13 Lessing: *Testament Johannis*. In: *Werke*. Bd. 8 [wie Anm. 10], S. 15–19, hier S. 17.

tendiert hier nicht nur zur Wechselseitigkeit, sondern ist von vornherein vermittelt über die Sohnes- und Gottesliebe: Zwei trianguläre Konstruktionen – ego und alter lieben einander wie Jesu sie liebt, Jesu liebt die Jünger wie er und der Vater einander lieben – sind hier miteinander verknüpft. Damit wird das Doppelgebot schon des Alten Testaments – die Gottes- und die Nächstenliebe (Dtn 6,5; Lev 19,18; vgl. die synoptische Anwendung Mt 22,34–36) – zu einer einheitlichen Struktur zusammengezogen, die sich im gesamten Johannesevangelium in den typischen Figuren der Analogie und der Reziprozität niederschlägt. Die Liebe ist dabei nicht mehr nur ein Gebot, sondern quasi ontologische Verfassung der Teilhabe am Göttlichen, die Johannes immer wieder in der charakteristischen Wendung des ‚Bleibens‘ ausdrückt: „Gott ist die Liebe; und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm.“ (1Joh 4,16b)

Die johanneische Liebe ist also weit mehr als nur ein moralischer Auftrag der Nächstenliebe. Indem Lessing sie als Kern des Christentums bezeichnet, besteht dieses Christentum für ihn nicht mehr – wie noch für Reimarus – in der ‚einfachen‘, vernünftigen und moralischen Lehre Jesu, die wie die natürliche Religion eigentlich immer schon da war und nur durch Unvernunft und Ränkespiel entstellt wird. Für Lessing ist das wesentlich Christliche – gerade wenn es als ‚Testament‘ angesprochen wird – etwas Nachzeitliches, also auch etwas Geschichtliches. Tatsächlich bleibt Lessing sehr viel interessierter an der historischen Frage, als es die Trennung von Vernunft und Geschichte zu suggerieren schien. Schon in den *Gegensätzen des Herausgebers* zu Reimarus’ Fragmenten merkt er kritisch an, dass man die Widersprüche in den Quellen nicht nur durch Betrug und Verstellung erklären könne, sondern auch durch die Geschichte der Quellen, später stellt er selbst eine Traditionshypothese auf, welche lautet: Die drei synoptischen Evangelien gehen auf eine hebräische Ur-schrift zurück, die sie jeweils anders ergänzen, so dass sich ihre Abweichungen leicht und natürlich erklären lassen, das Johannesevangelium bildet dagegen „eine Klasse vor sich“, weil es nicht mehr aus jüden-christlicher, sondern aus welthistorischer Perspektive geschrieben sei:

Nur sein Evangelium gab der christlichen Religion ihre wahre Consistenz: nur seinem Evangelio haben wir es zu danken, wenn die christliche Religion in dieser Consistenz, allen Anfällen ungeachtet, noch fort dauert, und vermutlich so lange fort dauern wird, als es Menschen gibt, die eines Mittlers zwischen ihnen und der Gottheit zu bedürfen glauben: das ist, *emig*.¹⁴

14 Lessing: Neue Hypothese über die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtsschreiber betrachtet. In: Werke. Hrsg. von H. Göpfert. Bd. 7, München 1976, S. 614–636, hier S. 635.

Wie im *Testament Johannis* stellt also Johannes auch hier die letzte und höchste Stufe des Christentums dar, und diese Stufe ist hier nicht praktische Moral, sondern „Vermittlung“.

Freilich ist Lessings Idee einer ‚letzten Stufe‘ des Christentums ebenfalls höchst ambivalent, weil er das Johannesevangelium nicht nur vollständig von den drei übrigen, synoptischen abtrennt, sondern darüber hinaus auch vom *Testament* des Johannes sprechen kann: Könnte Johannes, der Verfasser des letzten Evangeliums des Neuen Testaments, nicht auch der Autor eines neuen dritten Testaments sein, welches das Neue so aufhebt wie das Neue das Alte? Dieser Gedanke einer ‚Erfüllung‘ oder ‚Vollendung‘ des Christentums – schon in sich ambivalent und auch von Lessing stets ausgesprochen ambivalent vorgetragen – treibt die geschichtsphilosophischen Spekulationen Lessings an.

Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts* lässt sich doppelt lesen: einerseits als bloße Adaption der Heilsgeschichte für die Geschichtsphilosophie, andererseits als Prozess, in dem die Vernunft dieser Erziehung erwächst und damit auch das Erziehungsgleichnis selbst hinter sich lässt. Das folgt schon aus der widersprüchlichen Charakterisierung der Erziehung: Zwar behauptet Lessing wiederholt, die göttliche Erziehung durch Offenbarung sei nur eine Unterstützung der Vernunft und könne auf nichts anderes führen als auf das, worauf die Menschen langsamer auch selbst gekommen wären. Aber genau diese Aussage nimmt er später wenigstens hypothetisch zurück.

Und warum sollten wir nicht auch durch eine Religion, mit deren historischen Wahrheit, wenn man will, es so mißlich aussieht, gleichwohl auf nähere und bessere Begriffe vom göttlichen Wesen, von unsrer Natur, von unsern Verhältnissen zu Gott, geleitet werden können, auf welche die menschliche Vernunft von selbst nimmermehr gekommen wäre?¹⁵

Lessing stellt diese Frage an einer entscheidenden Stelle der Erziehungsschrift, nämlich am Übergang von der Darstellung des Christentums zur Spekulation über die Zukunft. Die „Begriffe“, die er hier diskutiert und um deren historische Fundiertheit im Neuen Testament es so „misslich“ aussieht, sind gerade jene Dogmen, die der Vernunft zu widerstreiten scheinen und dem praktischen Liebesgebot am fernsten stehen: Trinität, Erbsünde, Genugtuung des Sohnes. Gerade diese Begriffe, die die aufklärerische Theologie als unwesentliche Einkleidung oder spätere Verunreinigung aus dem Christentum auszuschneiden versuchte, will Lessing ‚retten‘. Denn, so das eigentümliche Argument, gerade die Spekulation über solche „überflüssigen“ Dogmen üben den Verstand und

15 Lessing: *Erziehung des Menschengeschlechts*. In: Werke. Bd. 8 [wie Anm. 10], S. 489–510, hier S. 507.

führen ihn zur völligen Aufklärung. In Lessings Text verweisen diese Begriffe also nicht auf die Vergangenheit (den christlichen Kanon) und nicht auf eine zeitlose Vernunft, sondern auf die Zukunft, die Lessing jetzt mit einer (rhetorischen) Frage beschwört: „Oder soll das menschliche Geschlecht auf diese höchste[n] Stufen der Aufklärung und Reinigkeit nie kommen? Nie?“¹⁶

Das eigentlich Neue an Lessings Erziehungsschrift besteht nicht darin, die Geschichte als Realisierung eines Planes oder als Fortschritt zu denken, sondern diesen Fortschritt über die Gegenwart hinausreichen zu lassen, also eine Zukunft zu entwerfen, die nicht einfach nur eine Fortsetzung der Gegenwart ist – eine Realisierung der Vernunft, ein weiterer Schritt eines kontinuierlichen Fortschritts, die Realisierung eines schon bekannten Heilsplanes –, sondern etwas Neues:

Nein; sie wird kommen, sie wird gewiß kommen, die Zeit der Vollendung, da der Mensch je überzeugter sein Verstand einer immer bessern Zukunft sich fühlt, von dieser Zukunft gleichwohl Bewegungsgründe zu seinen Handlungen zu erborgen, nicht nötig haben wird; da er das Gute tun wird, weil es das Gute ist, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind, die seinen flatterhaften Blick ehemals bloß heften und stärken sollten, die inneren bessern Belohnungen desselben zu erkennen.¹⁷

Diese ‚Vollendung‘ ist selbst eigenartig, denn auch in der hier beschworenen Endzeit gibt es ja noch die Erwartung einer besseren Zukunft, nur dass diese nicht mehr handlungsleitend ist. Aber um sie überhaupt zu denken, um die Zukunft, um neue Begriffe und eine höhere Vernunft überhaupt darstellbar zu machen, greift Lessing massiv auf die religiöse Semantik zurück: „Sie wird gewiß kommen, die Zeit eines *neuen ewigen Evangeliums*, die uns selbst in den Elementarbüchern des Neuen Bundes versprochen wird.“¹⁸ In Fortführung und Überbietung des typologischen Geschichtsdenkens wird die Zukunft als ‚Erfüllung‘ gedacht: So wie das Neue Testament das Alte ‚erfüllt‘, wird jene Zeit der vollendeten Aufklärung die Gegenwart erfüllen. Dabei ist schon das Vorbild zweideutig, denn die ‚Vollendung‘ oder ‚Erfüllung‘ des Alten Testaments im Neuen schwankt ja selbst zwischen der Abschaffung und der eigentlichen Realisierung des Gesetzes, zwischen der Fortführung des Alten und der radikalen Abwendung von ihm. Gerade dieses Schwanken macht es nicht nur möglich, die Zukunft anschaulich zu machen, ohne ihre Neuheit aufzuheben: Das Alte wird sich ‚erfüllen‘ und wird doch ganz anders. Es erlaubt Lessing auch, das eigene Schwanken im Verhältnis zum Christentum mittels der christlichen Semantik zu figurieren. Das ewige Evan-

16 Lessing: Erziehung [wie Anm. 15], S. 507.

17 Lessing: Erziehung [wie Anm. 15], S. 508.

18 Lessing: Erziehung [wie Anm. 15], S. 508.

gelium, das dritte Testament, die Lehre von den drei Weltaltern, schließlich die Seelenwanderung, von der die letzten Paragraphen der *Erziehung des Menschengeschlechts* handeln – sie alle dienen Lessing dazu, Geschichte anders zu denken denn als bloße Anwendung eines Programms. Mit der offensichtlichen Ausstellung der eigenen Rhetorik – dem Überhandnehmen von Fragen, Einwüfen, Vermutungen, der direkten Adressierung der Leser – in diesen Passagen von Lessings Text drückt sich die Ambivalenz und Konstruiertheit, ja der experimentelle Charakter dieser Konzeption aus.¹⁹

Der Gegensatz von (geschichtlicher) Offenbarung und (zeitloser) Vernunft, von dem Lessing in *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* auszugehen schien, löst sich also zunehmend auf – beide gehen in der Geschichte auf im Sinne der spekulativen Geschichtsphilosophie, wie sie sich in der *Erziehung des Menschengeschlechts* abzeichnet. Freilich ist diese Geschichte immer auch auf Bilder angewiesen und zwar nicht nur in dem trivialen Sinn, dass das Ganze der Geschichte nur bildlich denkbar ist, sondern dass ihre Strukturmomente, vor allem die Zukunft, nur gleichnishaft darstellbar sind, wobei die Bibel und insbesondere die Typologie eine entscheidende Rolle spielen. Entgegen dem Anschein des „garstigen Grabens“ mischen sich hier also religiöse und profane Sprechweisen – und zwar gerade deshalb, weil alle Kompromisse wie die Unterscheidung zwischen vernünftiger und unvernünftiger oder zwischen privater und öffentlicher Religion infrage gestellt werden. Gerade in dem Moment, in dem sich die Vernunft durch die kategorische Unterscheidung von der Geschichte endgültig von der Bibel abzulösen scheint, wird sie selbst biblisch figuriert: als Grenzfigur der Bibel, als drittes, kommendes Testament, das seinen Namen vom vierten Evangelium hernimmt.

II. Herder: Poetisches Verstehen

1771 publiziert der Franzose Abraham-Hyacinthe Anquetil du Perron eine Übersetzung der Zend-Avesta, der zentralen Schrift des Zoroastrismus. Johann Gottfried Herder, ein eifriger Leser, hat das Buch bald rezipiert und überrascht: „Hier ist zuerst ganz die Sprache Johannes im Evangelium, seinen Briefen und der Offenbarung. Ich erstaunte, da ich las, und erstaunte immer mehr, da ich las, wie simpel und noch ungeistig die Worte in der Quelle, in dem Zusammenhange von Zend-Avesta waren. Noch lauter sinnliche Abstrakta zu lauter sinnlichen Zwecken

19 Vgl. dazu Karl Eibl: Lauter Bilder und Gleichnisse. Lessings religionsphilosophische Begründung der Poesie. In: DVjs 59 (1985), H. 2, S. 224–252.

strebend; in Johannes aber und dem ganzen N.T. alles wie geistig!²⁰ Bald darauf verfasst er die *Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neu eröffneten morgenländischen Quelle*: einen Versuch, die Sprache des Johannesevangeliums aus ihrem ‚Kontext‘ – ein damals freilich noch unbekanntes Wort – zu verstehen. Herders Schrift ist, wie so oft bei ihm, ein eigenartiger Zwitter: Einerseits gehört sie in den Kontext der Bibel-exegese, die im 18. Jahrhundert die biblischen Texte einer Historisierung unterzieht und mit anderen historischen Dokumenten aus Ägypten, Vorderasien etc. vergleicht, andererseits ist sie Ausdruck des spinozistischen Pantheismus der ‚Sturm und Drang‘-Generation, die immer wieder auf das johanneische ‚Wort‘ und die johanneische ‚Liebe‘ als allesdurchdringende Kräfte des Universums rekurriert. In ihr manifestieren sich daher sowohl die Probleme der historischen Hermeneutik – die sich ja, wie oft vergessen wird, ganz zentral aus der Bibel herausbildet – als auch das komplizierte Verhältnis der Ästhetik der Goethezeit zur Theologie.

Herder begeistert sich für das Zend-Avesta, weil sich hier der sinnliche und symbolische Reichtum der ‚morgenländischen‘ Sprache besonders deutlich und ursprünglich zeige, der auch das Neue Testament präge: „Die Sprache des N.T. bekam damit also Land- und Zeitwahrheit, Ursprünglichkeit und eine Würde wieder, die ihr durch hundert Verdrehungen und Hypothesen geraubt war: alle abgeschnittene Reben kamen an ihren Weinstock.“²¹ Auch das Johannesevangelium wird damit in das große Projekt einer Urgeschichte der menschlichen Kultur einbezogen, das Herder in den 1770er Jahren verfolgt. Das „Morgenland“ spielt hier eine zentrale und überdeterminierte Rolle: Es ist das Land des Ursprungs, der symbolischen Fülle und des Erwachens der menschlichen Erkenntnis, damit auch das Land der Poesie im Sinne eines ursprünglichen menschlichen Vermögens sinnlicher Gestaltung. Als „morgenländische Poesie“ – für ihn eigentlich ein Pleonasmus – liest Herder dabei vor allem das erste Kapitel der Genesis und das erste Kapitel des Johannesevangeliums, die gerade vor dem Hintergrund seines Poesiebegriffes eng verwandt sind. Schon seine Interpretation der Schöpfungsgeschichte in *Die älteste Urkunde des Menschengeschlechts* ließ absichtsvoll unbestimmt, ob eigentlich über die Schöpfung oder über den Schöpfungsbericht gesprochen wurde: Beides, Tat und Wort, sind für Herder wesentlich Ausdruck einer einheitlichen Kraft und daher in der Schöpfungsgeschichte immer auch durch den Parallelismus des ‚Und Gott sprach ...‘, und es ward ...‘ verbunden. Erst beide zusammen und erst im Vollzug der Schöpfung

20 Johann Gottfried Herder: *Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neueröffneten morgenländischen Quelle*. In: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von B. Suphan. Bd. 7, Berlin 1884, S. 335–470, hier S. 347.

21 Herder: *Erläuterungen zum Neuen Testament* [wie Anm. 20], S. 347.

stehen sie für das sukzessive Heraufdämmern der menschlichen Erkenntnis, das Herder im ‚Morgengemälde‘ von Gen 1 zu erkennen meint.²²

Diese Einheit von Welt- und Wortschöpfung ebenso wie die Lichtsymbolik findet Herder auch im Johannesprolog, den er in den *Erläuterungen zum Neuen Testament* breit kommentiert. Besonders das johanneische ‚Wort‘ trifft sich aufs Engste mit seinem poetischen Schöpfungsbegriff: „Was ist unkörperlicher, unbegreiflicher, und doch wahrer, inniggeföhler als das *Wort in uns*? Es ist Ausdruck des Wesens der Seele, erzeugt als obs nicht erzeugt wäre, uns innig gegenwärtig, persönlich. Er geht mit uns, der innere Sohn unseres Wesens: macht die Seele sich selbst anschaulich; als sie war, war Er; Er ist, was sie selbst ist.“²³ Herder liest den Prolog mit den Kategorien seiner Ästhetik als ‚Ausdruck‘, als ‚inneres Wort‘; umgekehrt ist aber auch seine Ästhetik tief von theologischer Metaphorik durchdrungen. So kann Herder im berühmten sechsten Fragment der dritten Sammlung *Über die neuere deutsche Literatur* etwa schreiben, in der Dichtung verhielten sich Gedanke und Ausdruck nicht wie der Körper zu den Kleidern und „nicht wie der Körper zur Haut, die ihn umzieht, sondern wie die Seele zum Körper, den sie bewohnt“.²⁴ Diese Figur der verkörperten Seele kann semiotisch als Theorie prägnanter Zeichen, anthropologisch als Theorie der Sinneswahrnehmung, metaphysisch im Sinne eines ästhetischen Platonismus, aber auch theologisch als Inkarnationsmetapher betrachtet werden, wie es Herder wenig später explizit tut: „Kurz! der himmlische Gedanke formte sich einen Ausdruck, der ein Sohn der einfältigen Natur war“.²⁵ Hier sind der theologische und der ästhetische Diskurs so eng miteinander verflochten, dass man nicht sagen kann, welches der erste ist.

Dabei lässt sich der Johannesprolog nicht nur inhaltlich – mehr oder weniger gewaltsam – auf die Poesie hin deuten, sondern trägt selber höchst poetische Züge, die Herders Kommentar immer wieder betont. Der Johannesprolog ist nicht nur durch Parallelismen und hymnische Diktion gekennzeichnet, sondern auch durch eine Ambiguität der Bezüge, die typisch für poetische Texte ist und der für die Aussage des Textes eine entscheidende Bedeutung zukommt:

Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.
Dasselbe war im Anfang bei Gott.

22 Zur poetologischen Grundlage dieser Lektüre vgl. Ulrich Gaier: *Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1988.

23 Herder: *Erläuterungen zum Neuen Testament* [wie Anm. 20], S. 356.

24 Herder: *Über die neuere deutsche Literatur*. In: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von B. Suphan. Bd. 1, Berlin 1877, S. 131–532, hier S. 394.

25 Herder: *Über die neuere deutsche Literatur* [wie Anm. 24], S. 398.

Alle Dinge sind durch dasselbe geworden, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was geworden ist.

In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. (Joh 1,1–4)

Schon die ersten beiden Verse kreisen um das Verhältnis von ‚Gott‘ und ‚Wort‘, die zugleich getrennt und untrennbar sind. Durch die stete, je dreimalige Wiederholung beider Ausdrücke erzeugt der Text besonderen Nachdruck und assimiliert die verschiedenen und einander eigentlich ausschließenden Relationen (das ‚Bei-Sein‘ und die Identität) zunehmend. Im dritten und vierten Vers ist nicht mehr eindeutig, worauf sich die Pronomen beziehen (im Griechischen sind ‚Wort‘ und ‚Gott‘ beide maskulin), auf der Ausdrucksebene sind ‚Gott‘ und ‚Wort‘ hier also bereits ununterscheidbar geworden. Zugleich wird im dritten Vers das zweite Verb eingeführt, das den Prolog beherrscht: neben dem ‚war‘ der ersten Verse das ‚werden‘, das jetzt eine Bewegung einleitet, die erst im zentralen vierzehnten Vers – „Und das Wort ist Fleisch geworden“ – ein Ziel finden wird. Liest man den Prolog also poetisch, so performiert er genau das Werden des Wortes von dem er spricht.

Herders Kommentar versucht, diese Poesie wiederzugeben. Wie in seinen anderen Schriften dieser Zeit bestehen Herders *Erläuterungen zum Neuen Testament* aus einer Mischung von Übersetzung, Paraphrase, Kommentar, Einschub anderer Quellen, Erläuterung von historischen Parallelen und immer wieder von polemischen Invektiven gegen die Flachheit der anderen zeitgenössischen Ausleger. Dabei verliert Herder schnell das Johannesevangelium, bald auch die evangelische Geschichte überhaupt aus dem Blick und kommentiert nur noch allgemein den christlichen Lehrbegriff durch immer weiter ausgreifende historische Vergleiche. Denn für Herder sind ja alle Texte, das Zend-Avesta wie das Johannesevangelium, Bestandteil einer einzigen großen Überlieferung; sie sind allesamt Fortschreibungen der „Ältesten Urkunde“ der Menschheit, eben der Schöpfungsgeschichte – eine These, die per se zu uferlosen Spekulationen führt. Diese enorme Weite des kulturgeschichtlichen Horizontes zusammen mit dem Versuch, nicht explizit *über* Poesie zu reden, sondern einen Teil der poetischen Kraft zu reproduzieren, führt zur zunehmenden Auflösung des interpretatorischen Ansatzes: Man weiß irgendwann nicht mehr, worüber eigentlich gesprochen wird.

Es ist daher kein Wunder, wenn Herder später selbst skeptisch gegenüber dieser Universaltheorie der Kulturgeschichte wird und das Johannesevangelium in seiner Weimarer Zeit noch einmal einer genaueren und kritischeren Lektüre unterzieht. In *Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannes Evangelium*, erschienen 1797, versucht Herder, die religionsgeschichtliche Stellung des Johannesevangeliums nicht mehr in einer universalen Kulturgeschichte der Menschheit, sondern in der Religions-

geschichte der Spätantike zu bestimmen; zukunftsweisend trennt er die Erörterung des Johannesevangeliums von jener der Synoptiker und entwickelt differenzierte kanongeschichtliche Überlegungen zum Verhältnis der Evangelien.

Herder bezieht sich jetzt nicht mehr direkt auf das Zend-Avesta, sondern entwirft eine Theorie des Synkretismus: Das Ende der griechischen Stadtstaaten habe die Philosophie funktionslos gemacht und in Spekulation verwandelt; der hellenistische Imperialismus habe zu einer Mischung der Völker und Kulturen geführt; beides zusammen habe die Gnosis hervorgebracht, eine auf einem mythologischen Dualismus basierenden Erlösungsreligion. Die gnostische Sprache sei auch in das Christentum eingedrungen, weil die jüdischen Messiasitel nicht mehr verständlich waren: „Heiden, die Christen wurden, Asiaten, Afrikanern, Griechen, Römern war dies Ideal des palästinensischen Messias ganz fremde; daher trug Jeder in die Glaubensformel: daß Jesus Sohn Gottes, der Christ sei, seine eignen, und wie die Geschichte zeigt, oft wilden Gedanken. Das weiße Tuch der einfachen Christenlehre ward nach Jedes Sinn und Meinung mit Bildern bemalt.“²⁶ Wenn Johannes solch gnostische Sprache benutze, so geschehe das in kritischer, polemischer Absicht, immer wieder betont Herder, „daß unser Evangelist keines dieser Worte als ein neues Dogma *erfunden* habe. Wegbringen wollte er diese Idole“.²⁷ Johannes habe sich, wie jeder Schriftsteller, der Sprache seiner Zeit bedienen müssen, aber er habe sie gereinigt und vereinfacht: So habe er etwa im Prolog die gnostische Äonen-Terminologie zwar benutzt, sie aber gleichsam entmythologisiert, indem er sie monotheistisch reduzierte und Gott nur durch das Wort wirken lasse.

Herder betont jetzt also weniger die Einheit als die Differenz zwischen Johannes und den religionsgeschichtlichen Parallelen, offensichtlich geht es ihm weniger um die Konstruktion einer großen, kulturhistorischen Linie einer *prisca theologia*, sondern um ein spezifisches Verständnis des Johannesevangeliums. Das hat nicht nur zur Folge, dass die (angenommene) Absicht des Autors jetzt eine viel größere Rolle spielt, sondern führt auch dazu, dass Herder das gesamte Evangelium und dessen Komposition genauer untersucht. Dabei betont er, dass die Evangelien generell nicht einfach als historische Berichte zu lesen sind – sie seien „keine Tagebücher und Biographien, sondern historische Erwei-

26 Herder: Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannes Evangelium. In: Sämtliche Werke. Hrsg. von B. Suphan. Bd. 19, Berlin 1880, S. 251–424, hier S. 264. Es ist bemerkenswert, dass Herder hier die im 20. Jahrhundert dominierende Interpretation des Johannesevangeliums durch Rudolf Bultmann als „entmythologisierte“ Gnosis vorwegnimmt.

27 Herder: Von Gottes Sohn [wie Anm. 26], S. 294.

sungen der Lehre“²⁸ –, daher werden sie von einer Suche nach den historischen Tatsachen wie der des Reimarus’ verfehlt. Insbesondere beim Johannesevangelium müsse man immer auf die Botschaft und auf die Erzähltechnik achten: „Die wenigen Tatsachen, die er im ersten Theil seines Evangeliums anführt, stehen bei ihm blos im Vordergrunde, um Reden und Wahrheiten vorzubereiten, herbeizuführen, oder zu erläutern. Wie sprechende Gemähde stellet Johannes einzelne Scenen dar, die er, wenige Fälle ausgenommen (Joh 12,1, Kap. 18–20) sehr vorübergehend verbindet“.²⁹ So würden die Wunder von Johannes nicht um ihrer selbst willen erzählt, sondern als „Sinnbilder eines fortgehenden permanenten Wunders“;³⁰ auch sie könnten daher nicht für sich als historische Vorkommnisse erklärt werden, sondern nur im Zusammenhang des Evangeliums. Auch die Reden, die für das Johannesevangelium so charakteristisch sind – während Jesus sich bei den Synoptikern meist nur in kurzen Sprüchen oder in Gleichnissen äußert, überliefert das Johannesevangelium lange, komplexe und kunstvoll aufgebaute Lehrreden –, erklärten sich aus der Absicht des Evangelisten, „[w]eil nur durch Reden erklärt werden konnte, in welchem Verstande Christus Gottes Sohn und Heiland der Welt sei“.³¹ Schon für Luther hatte die Tatsache, dass das Johannesevangelium so umfassende Reden enthielt, es zum ‚Hauptevangelium‘ gemacht:

Denn wo ich je auf deren eins verzichten sollte, auf die Werke oder die Predigten Christi, da wollt ich lieber auf die Werke denn auf seine Predigten verzichten. Denn die Werke hülften mir nichts, aber seine Worte, die geben das Leben, wie er selbst sagt. Weil nun Johannes gar wenige Werke von Christus, aber gar viele seiner Predigten beschreibt, umgekehrt die andern drei Evangelisten viele seiner Werke und wenige seiner Worte beschreiben, ist das Evangelium des Johannes das einzige schöne, rechte Hauptevangelium und den anderen dreien weit vorzuziehen und höher zu heben.³²

Auch für Herder ist das Johannesevangelium ebenfalls „Predigt“, also nicht primär historisch-tatsächlich, sondern von seiner theologischen Botschaft her zu verstehen: der Gottessohnschaft Christi, dem einen und einzigen Dogma, das der Evangelist immer wieder betone und das er in seiner Reinheit und Einfachheit bewahren wolle. Das Johannesevangelium sei „die älteste ursprünglichste Auslegung dieses Glaubensbekennt-

28 Herder: Von Gottes Sohn [wie Anm. 26], S. 305.

29 Herder: Von Gottes Sohn [wie Anm. 26], S. 305.

30 Herder: Von Gottes Sohn [wie Anm. 26], S. 267.

31 Herder: Von Gottes Sohn [wie Anm. 26], S. 329.

32 Martin Luther: Vorrede zum Neuen Testament 1522. In: Deutsche Bibel. Weimarer Ausgabe, Bd. 6, Weimar 1929, S. 10.

nisses der Kirche³³ und stelle damit auch die Verbindung von evangelischer Urgeschichte und Kirchengeschichte dar.

Je weiter sich Herder allerdings in seinem Text voranschreibt, desto mehr wird auch sein eigener Aufsatz zur Predigt. Immer öfter kommt Johannes selbst zur Sprache:

Erschienen Johannes zu unsrer Zeit und legte uns sein Evangelium freundlich vor, was würde er sagen? Vergönne es mir, seliger Jünger der Liebe, daß ich deine Gesinnung in Worte meiner Zeit schwach einkleide. ‚Sterbliche, meine Brüder! ihr fragt nach Gott und wiederholt meine Worte: *niemand hat Gott gesehen*, um den Schluß daraus ziehen zu können: sein Daseyn sei unerweislich; das wollte ich nicht‘.³⁴

Mit einem deutlichen Seitenhieb auf Kants Theologie moralischer Postulate wird hier der Evangelist zum Zeugen einer neuen ‚geistigen‘ Theologie. Seitenlang lässt Herder am Schluss Johannes noch einmal in eigenen Worten – d. h. natürlich: in Herders Worten – vortragen, was er mit seinem Evangelium „eigentlich“ gemeint habe. Zuletzt dominiert also die Einfühlung so stark, dass sie mit der Stimme eines anderen sprechen kann.

Herder schwankt hier wie auch sonst zwischen einem universellen, weit ausgreifenden und alle Differenzen nivellierenden Verstehen und einer höchst genauen Beobachtung der Texte, die sich auf deren symbolische und poetische Kohärenz ebenso richtet wie auf ihre kulturelle Produziertheit, bis in ihre politischen und sozialen Bedingungen der Spätantike. Er gehört zu den ersten, der diese Vielfalt von Verfahren und Fragestellungen auf die biblischen Texte anwendet – und zugleich auch schon zu den letzten: Während sich das historische Verständnis des Christentums durch die disziplinäre Etablierung der Bibelwissenschaft im Laufe des 19. Jahrhunderts immer mehr durchsetzt, wird die poetische Dimension der biblischen Texte in den Wissenschaften kaum mehr berücksichtigt. In dem Maße, in dem sich Literatur- und Bibelwissenschaft um 1800 auseinander differenzieren, werden die biblischen Texte nicht mehr literarisch gelesen und die Literaturwissenschaft, zumindest die deutsche, verliert den Zugang zu biblischen Fragen und Problemen.³⁵

33 Herder: Von Gottes Sohn [wie Anm. 26], S. 350.

34 Herder: Von Gottes Sohn [wie Anm. 26], S. 369 f.

35 Dieser Prozess ist für die deutsche Literatur aufgrund der disziplinären Trennung von Bibel und Literaturwissenschaft kaum erforscht und jetzt Gegenstand eines Forschungsprojektes des Autors; vgl. dazu mit Bezugnahme auch auf die deutsche Entwicklung Steven Prickett: *Words and the Word. Language, Poetics and Biblical Interpretation*, Cambridge 1986.

III. Schleiermacher: Über Religion reden

Am Schluss von *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* stellt Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher seinen fiktiven Zuhörern die Frage, welches die Grundstimmung des Christentums sei:

Wie nennt Ihr das Gefühl einer unbefriedigten Sehnsucht die auf einen großen Gegenstand gerichtet ist, und deren Unendlichkeit Ihr Euch bewußt seid? Was ergreift Euch, wo Ihr das Heilige mit dem Profanen, das Erhabene mit dem Geringen und Nichtigen aufs innigste gemischt findet? und wie nennt Ihr die Stimmung, die Euch bisweilen nötigt diese Mischung überall vorauszusetzen, und überall nach ihr zu forschen? Nicht bisweilen ergreift sie den Christen, sondern sie ist der herrschende Ton aller seiner religiösen Gefühle; diese heilige Wehmut – denn das ist der einzige Name, den die Sprache mir darbietet – jede Freude und jeder Schmerz, jede Liebe und jede Furcht begleitet sie; ja in seinem Stolz wie in seiner Demut ist sie der Grundton, auf den sich Alles bezieht. Wenn Ihr Euch darauf versteht aus einzelnen Zügen das Innere eines Gemüts nachzubilden, und Euch durch das Fremdartige nicht stören zu lassen, das ihnen Gott weiß woher beigemischt ist: so werdet Ihr in dem Stifter des Christentums durchaus diese Empfindung herrschend finden; wenn Euch ein Schriftsteller der nur wenige Blätter in einer einfachen Sprache hinterlassen hat, nicht zu gering ist um Eure Aufmerksamkeit auf ihn zu wenden: so wird Euch aus jedem Worte was uns von seinem Busenfreund übrig ist dieser Ton ansprechen; und wenn ja ein Christ Euch in das Heiligste seines Gemütes hineinblicken ließ: gewiß es ist dieses gewesen. So ist das Christentum.³⁶

Für das Christentum ist das Heilige nach Schleiermacher also nicht etwas Jenseitiges, Erhabenes, das in abgetrennten Bezirken verehrt wird, sondern es ist in der Welt zu finden, überall, und zwar gerade im Niedrigen. Darum ist die Grundstimmung des Christentums ein aus Ehrfurcht und Schmerz gemischter Affekt, das Christentum ist Sehnsucht nach dem Unendlichen – und erfüllt damit in ganz besonderer Weise die Bestimmung der Religion, die Schleiermacher in den vorhergehenden Reden entwickelt hatte. Johannes, der ‚Busenfreund‘ und Lieblingsjünger Jesu, zeigt diesen selbst als von Sehnsucht und heiliger Wehmut bestimmt; er spielt damit eine zentrale Rolle für die neue Art, von der Religion zu reden. Denn nicht nur die Stimmung des Johannesevangeliums, sondern auch deren literarische Ausgestaltung ist für Schleiermachers Text von besonderer Bedeutung.

Schleiermachers *Reden* waren epochemachend für das theologische Denken, weil er als erster und höchst konstruktiv auf die Krise der Metaphysik reagierte. Kants Kritik des Gottesbeweises hatte die Selbstverständlichkeit der alten, rationalen Theologie infrage gestellt. Auch Schleiermacher versteht, entsprechend der kopernikanischen Wende,

36 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: *Über Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin 1799, S. 299 f. Im Folgenden wird nach der Paginierung der Erstausgabe zitiert, die in den Nachdrucken und Werkausgaben angegeben ist.

Religion nicht von ihren Objekten her, sondern als besonderen Vollzug des Subjekts; anders als bei Kant ist dieser Vollzug aber nicht primär praktisch und Religion daher kein moralisch notwendiger Vernunftglauben, sondern Anschauung oder Gefühl.³⁷ Sie ist dabei explizit als dritter Weg konzipiert: Kants Kritik habe zu einer unheilvollen Spaltung von Wissenschaft und Moral, von Theorie und Praxis geführt, die Schleiermacher mit der Religion schließen will.

Schleiermacher entwickelt in seinen *Reden* lange das spezifische Wesen der Religion, der religiösen Bildung und der religiösen Gemeinschaft. Erst in der letzten Rede kommt er auf die verschiedenen Religionen zu sprechen und betont, dass man nur an ihnen, in konkreter Anschauung, erkennen könne, was Religion eigentlich sei: „Ich will Euch gleichsam zu dem Gott, der Fleisch geworden ist hinführen; ich will Euch die Religion zeigen, wie sie sich ihrer Unendlichkeit entäußert hat, und in oft dürftiger Gestalt unter den Menschen erschienen ist; in den Religionen sollt Ihr die Religion entdecken.“³⁸ Dabei spielt das Christentum, wenig überraschend, eine Schlüsselrolle: Weil für das Christentum das Heilige in der Welt sei, mache es die Vermittlung, um die es aller Religion gehe, zum Thema; es ist die „Religion der Religionen“³⁹ und Christus das Urbild des Mittlers:

Wenn alles Endliche der Vermittlung eines Höheren bedarf [...]: so kann ja das Vermittelnde, das doch selbst nicht wiederum der Vermittlung benötigt sein darf, unmöglich bloß endlich sein; es muß Beiden angehören, es muß der göttlichen Natur teilhaftig sein, ebenso und in eben dem Sinne, in welchem es der Endlichen teilhaftig ist. Was sah er aber um sich als Endliches und der Vermittlung bedürftiges, und wo war etwas Vermittelndes als Er? Niemand kennt den Vater als der Sohn, und wem Er es offenbaren will.⁴⁰

Für Schleiermacher besetzt der ‚Mittler‘ aber nicht nur eine Systemstelle in der Theorie der Religion, sondern er steht auch für eine diskursive Position – und zwar für seine eigene. Die Rede vom ‚Mittler‘ geht auf den Anfang der *Reden* zurück, die nicht von der Religion selbst, sondern von der Rede über Religion handeln: Warum – so die Leitfrage – rede er, der ungefragte, anonyme Sprecher über etwas, wofür sich doch niemand interessiert? „Es mag ein unerwartetes Unternehmen sein“, beginnt die erste, mit „Apologie“ betitelte Rede, „und Ihr mögt Euch billig darüber wundern, daß jemand gerade von denen, welche sich über das Gemeine

37 Zum religionsphilosophischen Kontext von Schleiermachers Entwurf vgl. Ernst Müller: *Ästhetische Religiosität und Kunstreligion in den Philosophien von der Aufklärung bis zum Ausgang des deutschen Idealismus*, Berlin 2004.

38 Schleiermacher: *Über Religion* [wie Anm. 36], S. 237 f.

39 Schleiermacher: *Über Religion* [wie Anm. 36], S. 310.

40 Schleiermacher: *Über Religion* [wie Anm. 36], S. 302.

erhoben haben, und von der Weisheit des Jahrhunderts durchdrungen sind, Gehör verlangen kann für einen, von ihnen so ganz vernachlässigten Gegenstand.“⁴¹ Schleiermachers *Reden* entfalten ein kompliziertes imaginäres Setting, in dem der Redner zugleich die Rolle des Anklägers (des „gebildeten Verächters“) und des Verteidigers spielt. Der Verfasser kommt den Verächtern weit entgegen, behauptet immer wieder Übereinstimmung mit ihnen – und nur mit ihnen, weder mit den Ungebildeten noch mit den Gebildeten Englands oder Frankreichs könne er reden –, und wo diese Übereinstimmung nicht ausreicht, beruft er sich auf die Not, nicht anders reden zu können: „Daß ich rede rührt nicht her aus einem vernünftigen Entschlusse, auch nicht aus Hoffnung oder Furcht, noch geschieht es einem Endzwecke gemäß oder aus irgendeinem willkürlichen oder zufälligen Grunde: es ist die innere unwiderstehliche Notwendigkeit meiner Natur, es ist ein göttlicher Beruf, es ist das was meine Stelle im Universum bestimmt, und mich zu dem Wesen macht, welches ich bin.“⁴² Die Reden werden als unmittelbares Sprechen figuriert, obwohl sie geschrieben worden sind – und das, wie Schleiermachers gleichzeitige Briefe dokumentieren, durchaus mit Mühen.⁴³

Sowohl die fingierte Unmittelbarkeit als auch die imaginierte Vortrags- bzw. Predigtsituation sind von entscheidender Bedeutung für die rhetorische Konstitution der *Reden*. Denn diese wollen kein Vortrag *über* die Religion sein, sondern Religion *darstellen*. Die Reden sind schon als Reden Religion, insofern sie vermitteln und insofern sie sich selbst vermitteln; der Redende ist der Mittler, der sich selbst vermittelt und andere zur Religion heranbildet: „Jeder Mensch, wenige Auserwählte ausgenommen, bedarf allerdings eines Mittlers, eines Anführers, der seinen Sinn für Religion aus dem ersten Schlummer wecke und ihm eine erste Richtung gebe, aber dies soll nur ein vorübergehender Zustand sein.“⁴⁴ Vorübergehend ist dieser Zustand, weil die vermittelte Religion sich selbst wiederum vermittelt, weil die, die einmal zur Religion gebildet werden, diese selbst wiederum darstellen. So werden die, die den *Reden* zuhören, schon durch dieses Zuhören in die Gemeinschaft der Religion einbezogen, und durch diese Vermittlung wird eines Tages auch der besondere Mittler überflüssig: „Möchte es doch je geschehen, daß dieses Mittleramt aufhörte, und das Priestertum der Menschheit eine schönere Bestimmung bekäme! Möchte die Zeit kommen, die eine alte Weissa-

41 Schleiermacher: *Über Religion* [wie Anm. 36], S. 1.

42 Schleiermacher: *Über Religion* [wie Anm. 36], S. 5.

43 Vgl. etwa die Briefe Schleiermachers an Henriette Herz vom 1. und 8. April 1799. In: Friedrich Schleiermacher: *Kritische Gesamtausgabe*. Hrsg. von Hans-Joachim Birkner, Gerhard Ebeling u. a. Abt. 5. Bd. 3, Berlin 1992, S. 61, 73.

44 Schleiermacher: *Über Religion* [wie Anm. 36], S. 121.

gung so beschreibt, daß keiner bedürfen wird, daß man ihn lehre, weil alle von Gott gelehrt sind!“⁴⁵

Erst in diesem Setting – nicht in der spekulativen Christologie des ‚Mittlers‘ – liegt die Bedeutung des Johannesevangeliums für Schleiermachers *Reden*, erst hier kann man auch verstehen, warum Schleiermacher gerade von der heiligen „Wehmut“ spricht. Denn charakteristisch für Johannes sind nicht nur die zahlreichen Reden Jesu, sondern seine „Abschiedsreden“, in denen der „Mittler“ von seinem eigenen Verschwinden spricht. Nachdem Jesus in der ersten Hälfte des Evangeliums vor allem zu den Juden gesprochen hat (Joh 2–12), wendet er sich danach an seine Jünger (Joh 13–17) und erklärt ihnen in langen Reden sein Mittlertum und sein bevorstehendes Schicksal, hinterlässt ihnen das Liebesgebot und kündigt ihnen den Geist an: „Liebet ihr mich, so haltet ihr meine Gebote. Und ich will den Vater bitten, und er soll euch einen andern Tröster geben, dass er bei euch bleibe ewiglich: den Geist der Wahrheit.“ (Joh 14,15–16) Im Geist werden die Jünger an der Liebe des Sohnes und des Vaters teilhaben und in der Liebe bleiben. In der Atmosphäre besonderer Innigkeit, in der die Abschiedsreden situiert sind – es ist die Nacht vor der Gefangennahme, nur die Jünger sind anwesend – verstehen sie endlich, was vorher nur dunkel angedeutet ist: „Sprechen zu ihm seine Jünger: Siehe, nun redest du frei heraus und sagst kein Sprichwort. Nun wissen wir, daß du alle Dinge weißt und bedarfst nicht, daß dich jemand frage; darum glauben wir, daß du von Gott ausgegangen bist.“ (Joh 16,29)

Der Aufbau des Evangeliums ist also symmetrisch: dem Weg Jesu in die Welt im ersten Teil entspricht sein Rückweg zu seinem Vater, dem Prolog im ersten Teil entspricht das sog. hohepriesterliche Gebet, das 17. Kapitel, das Jesus als Höhepunkt der Abschiedsreden an den Vater adressiert. „Ich habe dich verklärt auf Erden und vollendet das Werk, das du mir gegeben hast, daß ich es tun sollte. Und nun verkläre mich du, Vater, bei dir selbst mit der Klarheit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war.“ (Joh 17,4) Nicht mehr die Jünger hören dieses Gebet, sondern nur noch der Leser des Evangeliums – hier wird der Abschied von den Jüngern und der Rückweg zum Vater textuell vollzogen. Er ist die Stiftung der Gemeinde, denn das Gebet Christi für seine Jünger schließt zugleich jene mit ein, zu denen Jesus seine Jünger nun aussendet:

Gleichwie du mich gesandt hast in die Welt, so sende ich sie auch in die Welt. Ich heilige mich selbst für sie, auf daß auch sie geheiligt seien in der Wahrheit. Ich bitte aber nicht allein für sie, sondern auch für die, so durch ihr Wort an mich glauben

45 Schleiermacher: Über Religion [wie Anm. 36], S. 12 f.

werden, auf daß sie alle eins seien, gleichwie du, Vater, in mir und ich in dir; daß auch sie in uns eins seien, auf daß die Welt glaube, du habest mich gesandt. (Joh 17,18–21)

Die trianguläre Liebesstruktur – wie der Vater den Sohn, so liebt der Sohn die Jünger; wie der Sohn die Jünger, so lieben die Jünger einander – wird hier verallgemeinert und nicht nur auf die aktuellen Hörer bezogen, sondern auf alle, die das Wort glauben werden, bis zum Leser, bis zum Hörer religiöser *Reden*, „auf dass alle eines seien“.

Noch einmal und am pointiertesten zeigt sich das Zusammenfallen von Abschied und Gemeindestiftung im Sterbemoment Jesu: „Da nun Jesus den Essig genommen hatte, sprach er: Es ist vollbracht! und neigte das Haupt und verschied.“ (Joh 19,30) Daran ist nicht nur bemerkenswerter, dass der Tod Jesu mit seiner Vollendung, die Erniedrigung mit seiner Erhöhung zusammenfällt – anders als bei den Synoptikern, die Jesus „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“ sprechen lassen (Mt 27,46, Mk, 15,34), ist bei Johannes selbst das Sterben ein aktives Tun Jesu. Auch das „verscheiden“ – so übersetzt Luther seit 1545 –, ist in Wirklichkeit vieldeutig: Die griechische Wendung (παρέδωκεν τὸ πνεῦμα) besagt wörtlich das Weitergeben oder auch die Übergabe – (παράδοσις) ist auch der neutestamentliche Terminus für Tradition – des Geistes, wobei mit letzterem der dem Atem gleichende Lebensgeist wie der Geist, den Jesus der nachgelassenen Gemeinde versprochen hat, gemeint sein kann. Insofern war die vermeintlich ‚bildlichere‘ Ausdrucksweise „und gab seinen Geist auf“, die Luther selbst in seinem Neuen Testament von 1522 benutzt hatte, die präzisere Übersetzung.

Der Mittler gewinnt also im Johannesevangelium literarische Form: als Selbstmitteilung an die Zurückbleibenden, wie sie sich insbesondere in den Abschiedsreden verdichtet. Für Schleiermachers ‚geredete‘ Religion hat diese Form eine zentrale Funktion und zwar nicht nur für die gesamte Situation der Reden als begeisterte Selbstmitteilung, sondern auch für ihre Dynamik. Wie schon gesehen, ist das Mittlertum der Religion für Schleiermacher von vornherein als vorübergehendes konzipiert. Dementsprechend wird gegen Schluss der *Reden* das Ende des Mittlertums noch einmal thematisiert, nämlich dort, wo Schleiermacher in Anlehnung an Lessing von der Zukunft des Christentums spricht: „es wird eine Zeit kommen, spricht es, wo von keinem Mittler mehr die Rede sein wird, sondern der Vater Alles in Allem. Aber wann soll diese Zeit kommen? Ich fürchte, sie liegt außer aller Zeit.“⁴⁶ Man kann auch das als romantische Ironie sehen, die alles Begrenzte auflösen und in ein Unbegrenztes überführen will, hier freilich dogmatisch ausgebremst wird; so schreibt Schleiermacher dann auch an Henriette Herz, „daß die Religion,

46 Schleiermacher: Über Religion [wie Anm. 36], S. 308.

die Schrift nehmlich, am Schlusse sich selbst anihiliert⁴⁷. Aber dabei handelt es sich eben primär um ein literarisches Verfahren, dem es weniger um das Ende des Christentums als um das Ende der Rede darüber geht: Der Mittler wird bald nicht mehr sprechen, aber er wird doch immer da, jedenfalls immer zu lesen sein. Wie bei Johannes wird auch hier der Abschied noch einmal zu einer entscheidenden Stelle der Mitteilung des Geistes.

Erst die komplexe literarische Ausgestaltung der *Reden* macht diese so einflussreich, einzigartig und schwer zu beschreiben. Sie greifen auf die Form der Predigt zurück, sind aber selber kaum einem Genre zuzuordnen – handelt es sich um eine Apologie, eine Erbauungsschrift, eine Religionstheorie, eine Glaubenslehre? Jedenfalls ist ihre Theorie der Religion immer auch eine Selbstreflexion der eigenen Rhetorik. Entgegen dem Pathos der unmittelbaren Mitteilung räumt Schleiermacher daher dieser Kunst auch eine besondere Rolle ein:

Es gebührt sich auf das höchste was die Sprache erreichen kann auch die ganze Fülle und Pracht der menschlichen Rede zu verwenden [...]. Darum ist es unmöglich Religion anders auszusprechen und mitzuteilen als rednerisch, in aller Anstrengung und Kunst der Sprache, und willig dazu nehmend den Dienst aller Künste, welche der flüchtigen und beweglichen Rede beistehen können.⁴⁸

„Religion“ ist daher bei Schleiermacher und an ihn anschließend bei den Romantikern nicht nur ein Ausdruck für die neue Metaphysik und Einheitspekulation, sondern auch eine bestimmte Sprechform. Schleiermachers Vorbild bringt die neue Form der „programmatischen Homilie“ hervor, zu der etwa auch Novalis' *Die Christenheit und Europa* und Schlegels *Rede über die Mythologie* gehören.⁴⁹ Die religiöse Mitteilung provoziert auch generell die poetologische Reflexion über Mittelbarkeit, die für romantische Texte so typisch ist. Noch die disziplinäre Form dieser Reflexion, die Hermeneutik, ist tief von den Problemen religiöser Sprache geprägt. Denn zumindest Schleiermacher entwickelt seine Hermeneutik, was oft vergessen wird, immer in Hinblick auf das Neue Testament und dessen spezielle exegetischen Probleme, übrigens spielt auch dabei das Johannesevangelium als einziges organisches und einheitliches eine entscheidende Rolle. Paradoxe Weise breiten sich also religiöse Sprechformen und Denkfiguren genau in dem Moment über den ge-

47 Schleiermacher an Henriette Herz am 15. April 1799. In: Schleiermacher: Gesamtausgabe Abt. 5. Bd. 3 [wie Anm. 43], S. 90.

48 Schleiermacher: Über Religion [wie Anm. 36], S. 181.

49 Vgl. insbes. zu Schleiermachers Rhetorik Hermann Timm: Die heilige Revolution. Das religiöse Totalitätskonzept der Frühromantik. Schleiermacher, Novalis, Friedrich Schlegel, Frankfurt a. M. 1978, S. 24.

samten literarischen Diskurs aus, in dem die Religion als eigenständiges und autonomes Gebiet bestimmt wird.

IV. Hegel: *Geist des Christentums*

In den Jahren 1798 bis 1800 schreibt Georg Wilhelm Friedrich Hegel immer wieder an einem Manuskript mit dem Titel *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, in dem er, ganz wie der von ihm bewunderte Lessing, ein Christentum der Liebe beschwört:

Gibt es eine schönere Idee als ein Volk von Menschen, die durch Liebe aufeinander bezogen sind? eine erhebenere, als einem Ganzen anzugehören, das als Ganzes, Eines der Geist Gottes ist – dessen Söhne die Einzelnen sind? Sollte in dieser Idee noch eine Unvollständigkeit sein, daß ein Schicksal Macht in ihr hätte? oder wäre dies Schicksal die Nemesis, die gegen ein zu schönes Streben, gegen ein Überspringen der Natur wütete?⁵⁰

Die christliche Liebe soll alle Besonderung überwinden und ein neues, freies Gemeinwesen ermöglichen – aber Hegel plagten doch zugleich Zweifel, ob diese Lösung wirklich Bestand haben könne, ob sie nicht so hoch über der „Natur“ stünde, dass ein „Schicksal“ sie wieder zerstören würde. Hier wie in den anderen Manuskripten seiner Jugendzeit arbeitet Hegel an einer Verbindung von christlicher und antiker Begrifflichkeit. Dabei wird gerade die Religionsphilosophie zur Schnittstelle von philosophischen, politischen und ästhetischen Diskursen, an der Hegel nicht nur den Zentralbegriff seines späteren Systems – „Geist“ oder „Leben“ als Einheit von Differenz und Einheit – entdecken wird, sondern in dem sich auch die Grundzüge einer dialektischen Analyse gesellschaftlicher und kultureller Antagonismen abzeichnen.

Hegels Beschäftigung mit der Bibel verändert sich dabei in aufschlussreicher Weise: In der wenige Jahre älteren Aufzeichnung *Das Leben Jesu* war er noch weitgehend Kant gefolgt und hatte die rein moralische Lehre Jesu den Missverständnissen und Veräußerlichungen von dessen Jüngern gegenübergestellt. Der Geist ist hier die reine und innerliche moralische Gesinnung Jesu, die Vernunft, die Hegel ganz ähnlich wie später Fichte im Johannesprolog finden konnte:

Die reine aller Schranken unfähige Vernunft ist die Gottheit selbst – Nach Vernunft ist also der Plan der Welt überhaupt geordnet; Vernunft ist es, die den Menschen

50 Georg W. F. Hegel: *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*. In: *Werke*. Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl M. Michel. Bd. 1, Frankfurt a. M. 1971, S. 274–418, hier S. 394. Zentrale Anregungen der folgenden Lektüre (insbes. des Abendmahls) verdanken sich Werner Hamacher: *Pleroma. Zu Genese und Struktur einer dialektischen Hermeneutik bei Hegel*, Frankfurt a. M. u. a. 1978.

seine Bestimmung, einen unbedingten Zweck seines Lebens kennen lehrt; oft ist sie zwar verfinstert, aber doch nie ganz ausgelöscht worden, selbst in der Finsternis hat sich immer ein schwacher Schimmer derselben erhalten.⁵¹

In *Geist des Christentums* korrigiert sich Hegel und verwirft Kants Vernunftidealismus und dessen Unterscheidung von innerlicher und äußerlicher Religion. Denn

zwischen dem tungusischen Schamanen mit dem Kirche und Staat regierenden europäischen Prälaten oder dem Mogulitzen mit dem Puritaner und dem seinem Pflichtgebot Gehorchenden ist nicht der Unterschied, daß jene sich zu Knechten machten, dieser frei wäre; sondern daß jener den Herrn außer sich, dieser aber den Herrn in sich trägt, zugleich aber sein eigener Knecht ist.⁵²

Auch die Autonomiemoral ist also eine Moral des Zwanges, der in ihr – so in Vorwegnahme der Herr-Knecht-Dialektik – nur verinnerlicht wird. Diese Wendung geht mit einer Verschiebung der biblischen Referenz einher. Kant hatte in *Die Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft* die Vernunftreligion als „innerliches“ Christentum figuriert, in massiver Abgrenzung gegen das „äußerliche“ Judentum. Hegel steigert die Polemik gegen das Judentum sogar noch – eine fatale Tradition des philosophischen Antijudaismus benutzt von nun an das Judentum stets als Gegenfolie zur wahren, zugleich vernünftigen und christlichen Religion⁵³ –, vor allem aber geht er einen Schritt weiter und rechnet auch die Religion des verinnerlichten moralischen Gebotes dem heteronomen Zwang zu, der nicht vom moralischen Glauben, sondern allein von der Liebe aufgehoben wird: „Erst durch die Liebe wird die Macht des Objektiven gebrochen, denn durch sie wird dessen ganzes Gebiet gestürzt“.⁵⁴ Das Andere des Judentums ist hier nicht mehr das Neue Testament und die innerliche Religion, sondern nur noch die johanneische Liebe, die das äußerliche Gesetz und die innerliche Furcht überwindet: „Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die völlige Liebe treibt die Furcht aus“ (1Joh 4,18).

Vor allem hat die Liebe für Hegel auch politische Bedeutung, erst sie erzeugt eine neue Gemeinschaft, in der die Einzelnen nicht mehr durch den Druck sei es despotischer, sei es selbstauferlegter Gesetze, zusammengehalten werden, sondern durch die lebendige Einheit der Teilhabe, deren Bilder Hegel immer aus dem Johannesevangelium entnimmt: „Am

51 Georg W. F. Hegel: Das Leben Jesu. In: Hegels theologische Jugendschriften. Hrsg. von Hermann Nohl, Tübingen 1907, S. 73–136, hier S. 75.

52 Hegel: Der Geist des Christentums [wie Anm. 50], S. 323.

53 Die entsprechenden Stellen finden sich in Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg 1793, S. 176 ff. Zur Rezeption vgl.: Hans Liebeschütz: *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*. Tübingen 1967.

54 Hegel: Der Geist des Christentums [wie Anm. 50], S. 363.

klarsten ist die lebendige Vereinigung Jesu in seinen letzten Reden bei Johannes dargestellt; sie in ihm und er in ihnen; sie zusammen Eins; er der Weinstock, sie die Ranken; in den Teilen dieselbe Natur, das gleiche Leben, das im Ganzen ist.⁵⁵ Leben, gedacht als Einheit von Besondere und Vereinigung, wird für Hegel zum Schlüsselbegriff und dominiert auch seine Auslegung des Johannes-Prologs: Für ihn werden hier nicht allgemeine Prädikate erörtert, sondern die Prädikate sind selbst wieder etwas Lebendiges, und in dieser Lebendigkeit löst sich der scheinbare Widerstreit von Göttlichem und Menschlichem auf: „Der Gottessohn ist auch Menschensohn; das Göttliche in einer besonderen Gestalt erscheint als ein Mensch; der Zusammenhang des Unendlichen und des Endlichen ist freilich ein heiliges Geheimnis, weil dieser Zusammenhang das Leben selbst ist.“⁵⁶ ‚Leben‘ als universeller Vermittlungsbegriff kann diese Konstellation freilich nur beschreiben, nicht begreifen – noch spricht Hegel nicht vom Geist als Begriff der Einheit von Endlichem und Unendlichem, sondern von einem „Geheimnis“, das in heiliger Unverletzlichkeit bleiben müsse.

Die johanneische Protochristologie ist für Hegel gerade deshalb so wichtig, weil es nur durch sie möglich ist, die Religion nicht der eigenen, gegenüber Kant verschärfte Kritik an deren Heteronomie verfallen zu lassen: Wenn schon ein allgemeines inneres Pflichtgebot ein Zwang ist, wie viel mehr muss das ein transzendenter Gott sein, gegenüber dem der Mensch nur Ehrfurcht empfinden kann?

Die Idee von Gott mag noch so sublimiert werden, so bleibt immer das jüdische Prinzip der Entgegensetzung des Gedankens gegen die Wirklichkeit, des Vernünftigen gegen das Sinnliche, die Zerreißung des Lebens, ein toter Zusammenhang Gottes und der Welt, eine Verbindung, die nur als lebendiger Zusammenhang genommen und bei welchem von den Verhältnissen der Bezogenen nur mystisch gesprochen werden kann.⁵⁷

Nicht nur das Verhältnis der Menschen untereinander, sondern auch ihr Verhältnis zu Gott muss also als Liebe, als lebendig bestimmt werden. Hegels Suche nach dem Geist des Christentums stützt sich immer wieder auf das Johannesevangelium und seine christologischen Vermittlungsfiguren, etwa auf die dort besonders stark ausgeprägte Vater-Sohn-Semantik, „einer der wenigen Naturlaute, der in der damaligen Judensprache zufällig übriggeblieben war“.⁵⁸ Aber diese Ausdrücke scheinen Hegel auch einige Schwierigkeiten zu bereiten:

55 Hegel: Der Geist des Christentums [wie Anm. 50], S. 384.

56 Hegel: Der Geist des Christentums [wie Anm. 50], S. 378.

57 Hegel: Der Geist des Christentums [wie Anm. 50], S. 375.

58 Hegel: Der Geist des Christentums [wie Anm. 50], S. 375.

Unter den Evangelisten spricht Johannes am meisten von dem Göttlichen und der Verbindung Jesu mit ihm; aber die an geistigen Beziehungen so arme jüdische Bildung nötigte ihn, für das Geistigste sich objektiver Verbindungen, einer Wirklichkeitssprache zu bedienen, die darum oft härter lautet, als wenn in dem Wechselstil Empfindungen sollten ausgedrückt werden. Das Himmelreich, in das Himmelreich hineingehen, ich bin die Tür, ich bin die rechte Speise, wer mein Fleisch isst usw., in solche Verbindungen der dürren Wirklichkeit ist das Geistige hineingezwängt.⁵⁹

Anders als Fichte und die meisten philosophischen Ausleger beschränkt sich Hegel nicht auf den Prolog des Johannesevangeliums, sondern legt das gesamte Evangelium und seine Bildersprache aus. Und die ist durchaus drastisch, ganz besonders in den Selbstaussagen Jesu. Diese für das Johannesevangelium charakteristischen „ich bin“-Worte werden im johanneischen Text selbst explizit als missverständlich und anstößig in Szene gesetzt. So steht der bekannte Ausspruch „Ich bin das Brot des Lebens“ (Joh 6,35) im Kontext einer langen Auseinandersetzung über das himmlische Brot, die als typologische Überbietung des Manna-Wunders aus Ex 16 zu verstehen ist. Sie beginnt mit einem Bericht über die bekannte Speisung der Fünftausend (Joh 6,1–15) der sich weitgehend mit dem der Synoptiker deckt (Mt 14,13–21; Mk 6,30–44; Lk 9,10–17). Als darauf die Menschen Jesus folgen, wirft er ihnen vor, ihm nur des Brotes wegen zu folgen; auf ihre Bitte, ihren Glauben wie Moses durch ein Zeichen zu unterstützen, antwortet er zunächst, dass nicht Moses, sondern Gott das Brot gegeben habe; als sie ihn nun ebenfalls um solches Brot bitten, bezeichnet er sich das erste Mal als das Brot des Lebens. Aber die Juden verstehen immer noch nicht und murren, wie der Sohn eines Zimmermanns behaupten könne, vom Himmel zu kommen, worauf Jesus seine Rede wiederholt und ausbaut: „Ich bin das lebendige Brot, vom Himmel gekommen. Wer von diesem Brot essen wird, der wird leben in Ewigkeit. Und das Brot, daß ich geben werde, ist mein Fleisch, welches ich geben werde für das Leben der Welt.“ (Joh 6,48–51) Nun fragen die Juden erst recht, wie er ihnen ihr Fleisch zu essen geben könne; als sie erfahren, dass er sie auch mit seinem Blut tränken wolle – hier hat das oben bereits angesprochene johanneische „Bleiben“ einen deutlich sakramentalen Charakter: „Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der bleibt in mir und ich in ihm.“ (Joh 6,56) –, ereifern sie sich noch mehr. Sogar seine Jünger sprechen: „Das ist eine harte Rede; wer kann sie hören“ (Joh 6,60), und einige beginnen sich von ihm abzuwenden.

Immer wieder inszeniert der Evangelist solche langen Reihen von Missverständnissen durch die Juden, aber auch durch die Jünger – überspitzt kann man sagen, dass in den Dialogen des Johannesevangeliums fast immer aneinander vorbeigeredet und Jesus von seinen Jüngern erst

59 Hegel: Der Geist des Christentums [wie Anm. 50], S. 372.

in den Abschiedsreden verstanden wird, als sie ihn nicht mehr mit Fragen unterbrechen. Das ist nicht nur eine johanneische Kritik an den Juden, die hier für das Unverständnis „der Welt“ stehen, es unterstreicht auch die krasse Realistik der Reden Jesu, die um so härter an Blasphemie grenzen, als in den „ich bin“-Worten die Formel für das Gottesprädikat aus dem Alten Testament anklingt: „Ich bin, der ich bin“ (Ex 3,14). Die „ich bin“-Formel scheint für den Evangelisten die einzige angemessene Form, in der die Selbstaussage des Sohnes sich ausdrücken kann: Mit ihr werden nicht nur die verschiedenen Heilsgüter – das Brot, der Wein, das Licht, der Weg etc. – eingeführt, sondern diese verlieren auch ihren Verheißungscharakter, denn sie sind ja schon unmittelbar präsent im Ich, das diese Worte spricht. Am höchsten verdichtet sich diese Vergegenwärtigung im reduziertesten der „ich bin“-Worte: „ich bin es“ (Joh 13,16).

Hegel nun folgt in seiner Darstellung den Jüngern, auch er nennt die „ich bin“-Worte

harte Ausdrücke (σκληροὶ λόγοι), welche dadurch nicht milder werden, daß man sie für bildliche erklärt und ihnen, statt sie mit Geist als Leben zu nehmen, Einheiten der Begriffe unterschiebt; freilich sobald man Bildlichem die Verstandesbegriffe entgegengesetzt und die letzteren zum Herrschenden annimmt, so muß alles Bild nur als Spiel, als Beiwesen von der Einbildungskraft ohne Wahrheit, beseitigt werden, und statt des Lebens des Bildes bleibt nur Objektives.⁶⁰

Gerade die krasse Realistik der Prädikate macht also ihre Lebendigkeit aus, die man zerstören würde, wenn man sie begrifflich auflöste. Ihr „Leben“ scheint für Hegel darin zu bestehen, dass sich hier ganz Entgegengesetztes, ganz Materielles und ganz Spirituelles verbinden – aber dieses Leben bleibt verhüllt und unverständlich, eben „hart“. Tatsächlich löst ja auch der Evangelist diese Unverständlichkeit innerhalb der Handlung des Evangeliums nicht auf, verstehbar werden sie erst im Nachhinein: Für die Jünger in der Selbstoffenbarung der Abschiedsreden, für den Leser vor dem Hintergrund der Verherrlichung Christi am Kreuz, den er ja schon kennt.

Aber für Hegel hört auch damit der Widerstreit von Geist und Materie nicht auf, sondern bestimmt weiterhin die sakramentale Vergegenwärtigung Christi im Abendmahl. Auf das Abendmahl verwiesen ja schon die anstößigen Worte vom Essen des Fleisches und Trinken des Blutes, Anspielungen, die das Johannesevangelium so stark durchziehen, dass es anders als bei den Synoptikern keinen expliziten Abendmahlsbericht enthält – an dessen Stelle stehen die Abschiedsreden, in denen die Ein-

60 Hegel: Der Geist des Christentums [wie Anm. 50], S. 377.

setzungsworte⁶¹ gleichsam ausgeschrieben werden. Für Hegel ist das Abendmahl ambivalent: Zum einen ist es ein reiner Akt gefühlter Verbundenheit ohne institutionellen Charakter, zum anderen knüpft sich diese Liebe an äußerliche Zeichen, an die Einsetzungsworte und vor allem an Brot und Wein, in denen die Liebe objektiv wird – allerdings nur für einen Moment:

Aber die objektiv gemachte Liebe, dies zur Sache gewordene Subjektive kehrt zu seiner Natur wieder zurück, wird im Essen wieder subjektiv. Diese Rückkehr kann etwa in dieser Rücksicht mit dem im geschriebenen Worte zum Dinge gewordenen Gedanken verglichen werden, der aus einem Toten, einem Objekte, im Lesen seine Subjektivität wiedererhält. Die Vergleichung wäre treffender, wenn das geschriebene Wort aufgelesen [würde], durch das Verstehen als Ding verschwände; so wie im Genuß des Brots und Weins von diesen mystischen Objekten nicht bloß die Empfindung erweckt, der Geist lebendig wird, sondern sie selbst als Objekte verschwinden. Und so scheint die Handlung reiner, ihrem Zwecke gemäß, indem sie nur Geist, nur Empfindung gibt und dem Verstand das Seinige raubt, die Materie, das Seelenlose zernichtet.⁶²

Das Abendmahl ist zugleich Objektivierung der Liebe im Ritual und Subjektivierung des Objektiven, weil der Gegenstand des Rituals im Verschwinden begriffen ist, weil Brot und Wein eben verzehrt werden. Gerade dieses Verschwinden ist Hegel zufolge der Sache selbst angemessen – der Geistigkeit des Gemeinten ebenso wie dem eigentlichen Referenten des Rituals, dem scheidenden Christus. Aber Hegel kommen bald Zweifel, ob diese sakramentale Aufhebung der Materialität wirklich gelingt. So wenig wie – in Hegels Vergleich – das Lesen die Buchstaben wirklich „auflesen“ kann, so wenig wie die „harten Worte“ verstanden werden können, ohne ihr „Leben“ zu zerstören, so wenig kann auch im Abendmahl das Sinnliche gänzlich verschwinden: „Es ist immer zweierlei vorhanden, der Glaube und das Ding, die Andacht und das Sehen oder Schmecken, dem Glauben ist der Geist gegenwärtig, dem Sehen und Schmecken das Brot und der Wein; es gibt keine Vereinigung für sie.“⁶³ Das Leben des christlichen Geistes schließt sich nicht zu einer harmonischen Einheit, sondern bleibt fundamental melancholisch „wie die Traurigkeit bei der Unvereinbarkeit des Leichnams und der Vorstellung der lebendigen Kräfte“.⁶⁴ Das Ritual kann die ursprüngliche Gemeinschaft

61 Vgl. Mt 26,26–29: „Da sie aber aßen, nahm Jesus das Brot, dankte und brach's und gab's den Jüngern und sprach: Nehmet, esset; das ist mein Leib. Und er nahm den Kelch und dankte, gab ihnen den und sprach: Trinket alle daraus; das ist mein Blut des neuen Testaments, welches vergossen wird für viele zur Vergebung der Sünden. Ich sage euch: Ich werde von nun an nicht mehr von diesen Gewächs des Weinstocks trinken bis an den Tag, da ich's neu trinken werde mit euch in meines Vaters Reich.“

62 Hegel: *Der Geist des Christentums* [wie Anm. 50], S. 367 f.

63 Hegel: *Der Geist des Christentums* [wie Anm. 50], S. 368 f.

64 Hegel: *Der Geist des Christentums* [wie Anm. 50], S. 369.

nicht wiederherstellen, sondern stiftet eine fundamental enttäuschte, verspätete, moderne:

Nach dem Nachtmahl der Jünger entstand ein Kummer wegen des bevorstehenden Verlustes ihres Meisters, aber nach einer echt religiösen Handlung ist die ganze Seele befriedigt; und nach dem Genuß des Abendmahls unter den jetzigen Christen entsteht ein andächtiges Staunen ohne Heiterkeit, oder mit einer wehmütigen Heiterkeit, denn die geteilte Spannung der Empfindung und der Verstand waren einseitig, die Andacht unvollständig, es war etwas Göttliches versprochen, und es ist im Munde zerronnen.⁶⁵

Die reine Liebe ist damit tatsächlich zu schön, um wahr zu sein, und das Christentum fällt seinem Schicksal anheim, indem die christliche Religion gerade jene Spaltung perpetuiert, von der sie sich befreien sollte: „es ist ihr Schicksal, daß Kirche und Staat, Gottesdienst und Leben, Frömmigkeit und Tugend, geistliches und weltliches Tun nie in Eins zusammenschmelzen können“.⁶⁶ In dieser frühen Phase seines Denkens kann Hegel die Trauer um den verlorenen Heiland noch nicht welthistorisch-dialektisch bewältigen; einige Jahre später wird nicht das Christentum, sondern das Ende des Christentums im spekulativen Karfreitag einen Ausweg aus dieser Situation bieten – wobei noch in der Philosophie des Geistes der Tod, das Negative und der Widerspruch eine entscheidende Rolle spielen. Der frühen Lektüre des Johannesevangeliums gelingt es dagegen noch nicht, dessen „harte Worte“ dialektisch aufzulösen und in philosophisches Verstehen aufzuheben. Das Evangelium als Buchstabe kann nicht „aufgelesen“ werden und bleibt als Prätext in seiner Materialität stehen, genauer: Es beginnt zu schillern wie das Abendmahl. Gerade deshalb, gerade in ihrer Unabgeschlossenheit ist diese Lektüre so interessant, denn sie zeigt, wie die Prädikate der religiösen und biblischen Sprache in dem Moment zu oszillieren beginnen, in dem sie in den philosophischen Diskurs eintreten, wie sie dort aber auch produktiv werden und nicht nur systematisierend-synthetische Konzepte wie das „Leben“ hervorbringen, sondern auch uneindeutigere, unheimlichere Figuren wie die hegelsche Semiologie des Abendmahls.

V. Moritz: *johanneische Komik*

Bei der Antrittspredigt von Andreas Hartknopf, dem Protagonisten von Karl Philipp Moritz' 1790 erschienenem Roman *Andreas Hartknopfs Predigerjahre*, kommt es zu einer folgenschweren Fehlleistung:

65 Hegel: Der Geist des Christentums [wie Anm. 50], S. 369.

66 Hegel: Der Geist des Christentums [wie Anm. 50], S. 418.

Die kleine Kirche in Ribbeckenau war mit sehr vielem hölzernen Schnitzwerk und Zierraten versehen. Unter anderem war auch vorne an der Decke über der Kanzel der heilige Geist in Gestalt einer Taube schwebend abgebildet. Die Arbeit war von Holz und bloß angeleimt.

Als Hartknopf die Kanzel bestieg, schwebte sein böser Genius über ihm.

Ganz in seinen Gegenstand vertieft, dachte er nicht an das, was über ihm war, und die Länge seines Körpers war schuld, daß er mit der Stirne gerade gegen den einen Taubenflügel rannte und auf die Weise die schwebende Gestalt des heiligen Geistes zum Schrecken der ganzen Gemeinde herabstieß.

Da er sich nun aber dies, als einen Zufall, der weiter keine Folgen hatte, gar nichts anfechten ließ, und mit der größten Kaltblütigkeit seine Predigt anfang, als ob gar nichts geschehen wäre, so erschrak die Gemeinde noch weit mehr.

Er hub nun seinen Spruch an: *im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.* –

Also: im *Anfang* war das Wort und das Wort war selbst der Anfang.

Dies deutete er nur auf den Anfang seines Lehramts: was bei ihm wohl anders der Anfang sein könne, als das bloße Wort, womit er anfang? [...]

Er stellte das nackte Wort, als den leeren Hauch der Luft, als das tönende Erz und die klingende Schelle dar, wenn Liebe es nicht belebte.

Liebe beseelte es aber, indem er sprach – denn er war gewilliget zu geben, wo seine Brüder nehmen; er wollte nicht für leeren Lufthauch den Zehnten von allen reichhaltigen Früchten der Erde eintauschen – er wollte den Buchstaben des Worts erst töten, damit der Geist lebendig mache. –

Als er nun zum erstenmale das Wort *Geist* nannte, blickte die ganze Gemeinde, als ob aller Augen sich verabredet hätten, auf die leere Stelle an der Decke über der Kanzel hin, wo die Abbildung des heiligen Geistes in Taubengestalt gewesen war. – Der grobe sinnliche Eindruck behielt von jetzt an auf einmal die Oberhand – der erste Schrecken war nun vorüber – und wie von einem bösen Dämon angehaucht, verzog sich jede Miene zu einem höhnischen schadenfrohen Lächeln – und die Herzen verschlossen sich auf immer.

Die undurchdringliche Scheidewand zwischen Licht und Finsternis war gezogen.⁶⁷

Das Schicksal Hartknopfs in Ribbeckenau ist damit besiegelt. Seine Gemeinde bleibt ihm feindlich, die Außenwelt verschlossen, selbst seine Ehe führt ins Unglück, so dass er schließlich Abschied nimmt: „Dank Euch ihr großmütigen Seelen“, so wechselt der Roman in die zweite Person, „daß ihr den Scheidenden sanft und gut entließet. Ihr hattet ihn eine kleine Weile gefangen gehalten, und ließet ihn wieder in sein großes Element entschlüpfen.“⁶⁸ Hartknopf wandert nach Osten – damit ist die Vorgeschichte von Hartknopfs Leben beendet, Moritz' schon 1785 veröffentlichter Roman *Andreas Hartknopf. Eine Allegorie* erzählt dann das weitere Wirken Hartknopfs bis zu seinem Märtyrertod. In der Form des Romans betritt der Johannismus hier selbst die Bühne – und erleidet ein tragisches Schicksal. Gerade die fiktionale Form erlaubt es, die verschiedenen Weisen über die Bibel und biblisch zu sprechen, zu erproben und

67 Karl Philipp Moritz: Andreas Hartknopfs Predigerjahre. In: Werke. Hrsg. von H. Günther. Bd. 1, Frankfurt a. M. 1981, S. 471–525, hier S. 475 f.

68 Moritz: A. Hartkopfs Predigerjahre [wie Anm. 67], S. 525.

experimentell gegeneinander zu halten – und selbst wieder biblisch zu figurieren, denn das Martyrium Hartknopfs trägt ganz deutlich die Züge einer Postfiguration Christi. Vielleicht ermöglicht es damit gerade die Literatur im engen Sinne, die Probleme und blinden Flecken der Säkularisierung um 1800 erkennbar zu machen.⁶⁹

Dabei wird die Bibel in beiden *Hartknopf*-Romanen selten so explizit erwähnt wie in der Antrittspredigt. Umso häufiger wird auf sie angespielt, von der alles umrahmenden Christusfiguration bis zu einzelnen Wendungen wie der Gegenüberstellung von Licht und Finsternis. Exemplarisch für das dichte Netz von Verweisen ist etwa der Anfang der *Allegorie*, als Hartknopf zwischen den beiden „Unmenschen“, seinen späteren Feinden, gehend dem einen sagt: „Heute wirst du mit mir im Paradiese sein; Er meinte aber den Gasthof in dem Städtchen, das vor ihnen lag, wo er immer einzukehren pflegte, wo die Zöllner und Sünder herbergten“.⁷⁰ Man sieht hier nicht nur, dass ganz verschiedene Bezüge – auf die Kreuzigung zwischen den Übeltätern, den Ausspruch Christi in Lk 23,43, auf die häufigen, geradezu sprichwörtlichen Zöllner und Sünder – verbunden werden, sondern dass diese auch durchaus gebrochen sind und zwischen Pathos und Blasphemie schwanken, wie ja auch die Antrittspredigt durchaus einen komischen Eindruck hinterlässt. Die biblischen Anspielungen haben dabei auch eine strukturelle Funktion, insofern etwa Licht und Finsternis nicht nur die beiden Figurengruppen – Hartknopf und seine Freunde, der Küster Ehrenpreis und die Gemeinde – bezeichnen, sondern auch die Kompositionsprinzipien des gesamten Romans, der wesentlich durch einen Kontrast von hymnisch-enthusiastischen und dunklen, verzweifelten Passagen gegliedert ist – ein Verfahren, das schon Moritz' *Anton Reiser* prägte. Oft werden die disparaten Kapitel, die vor allem auf den Höhepunkten der Handlung nur lose aneinander montiert sind, überhaupt nur durch Anspielungen verbunden. So taucht etwa die Taube, die Hartknopf anfangs von der Kanzel stößt, immer wieder auf: sie steht – in Anspielung auf die Taube mit dem Ölzweig aus der Sintflut-Geschichte (Gen 8,11) – für die Hoffnung auf einen fruchtbaren Neubeginn mit der Gemeinde; sie wird von Hartknopf in einem ‚Abendmahl‘ genannten Gespräch gemeinsam mit dem Freund Kersting verzehrt.⁷¹ Indem die Motive so wiederholt, variiert und verdichtet werden,

69 Zur Typik der Postfiguration vgl. Albrecht Schöne: Säkularisation als sprachbildende Kraft. Göttingen 21968; zum ästhetikkritischen Potential solcher Figurationen bes. bei Moritz und Jean Paul vgl. schon Dorothee Sölle: Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung. Darmstadt/Neuwied 1973.

70 Moritz: Andreas Hartknopf. Eine Allegorie. In: Werke. Bd. 1 [wie Anm. 59], S. 401–469, hier S. 407.

71 Moritz: A. Hartkopfs Predigerjahre [wie Anm. 67], S. 507.

bekommt insbesondere Hartknopfs Tun oft die Konsistenz von Zeichenhandlungen mit deutlich biblischem Anklang, deren symbolische Verknüpfungen die Einheit des Textes in weit stärkerem Maße konstituieren als eine narrative oder gar kausale Kontinuität.

Gerade an den Anspielungen auf die Bibel vollzieht sich dabei auch eine poetologische Selbstreflexion, die eine grundsätzliche Spannung des Moritzschen Werkes zum Ausdruck bringt. Es ist schon oft bemerkt worden, dass der Erzähler Moritz nicht den Prämissen seiner ästhetischen Schriften folgt: *Anton Reiser* verweigert sich der ästhetischen Ganzheit und Geschlossenheit, die *Hartknopf*-Romane präsentieren sich schon im Untertitel als Allegorie, also als die Form, für deren Abwertung Moritz' Ästhetik eine entscheidende Rolle gespielt hat.⁷² Für Moritz ist das Schöne ein Widerschein der Vollkommenheit im Sinnlichen; nur im begrenzten Ausschnitt des Kunstwerks kann die harmonische Ordnung der Welt mit einem Blick übersehen werden. Die Metaphorik dieser Konzeption ist visuell, denn nur der simultane Blick, nicht die Sukzession diskursiver Zeichen kann die unmittelbare Präsenz des Schönen vergegenwärtigen: „Durch das redende Organ beschreibt die menschliche Gestalt sich in allen *Äußerungen* ihres Wesens – da aber, wo das wesentliche Schöne selbst auf ihrer Oberfläche sich entfalte, verstummt die Zunge, und macht der weisern Hand des bildenden Künstlers platz.“⁷³ Freilich können auch sprachliche Zeichen selbst schön werden, nämlich dann, wenn sie nicht etwas anderes beschreiben, sondern untereinander eine harmonische Ordnung bilden, die nur auf sich selbst verweist – wenn sie, in einer wenig später entwickelten Terminologie, symbolisch und nicht allegorisch verwendet werden.

Man sieht, dass sich Moritz' Ästhetik an der bildenden Kunst orientiert und die Poesie von dorthin denkt. Man könnte daher vermuten, dass das Motto des ersten *Hartknopf*-Romans – „Der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig“ – eine Kritik der „Buchstabenkunst“ impliziert, paradoxerweise würde aber diese Kritik ausgerechnet in einer *Allegorie* vorgetragen, als die der erste *Hartknopf*-Roman sich ja bezeichnet. Gegen eine solche Lesart spricht, dass in Moritz' Romanen durchaus von gelungenen Beispielen der Buchstabenkunst die Rede ist. Ein solches Beispiel ist etwa die Wiederholung der Antrittspredigt in Ribbecke-

72 Vgl. dazu etwa: Thomas P. Saine: Die ästhetische Theodizee. Karl Philipp Moritz und die Philosophie des 18. Jahrhunderts, München 1971. Saine interpretiert dabei Moritz' Ästhetik explizit als ‚Säkularisation‘ theologischer Traditionen, so auch: Robert Minder: Glaube, Skepsis und Rationalismus. Dargestellt aufgrund der autobiographischen Schriften von Karl Philipp Moritz, Frankfurt a. M. 1974.

73 Moritz: Die Signatur des Schönen. In: Werke. Hrsg. von H. Günther. Bd. 2, Frankfurt a. M. 1981, S. 579–588, hier S. 584.

näuchen, der Tochtergemeinde Ribbeckenau, wo Moritz vor einer ihm gewogeneren Zuhörerschaft gelingt, was beim ersten Male so komisch scheiterte:

Hier wiederholte Hartknopf seine Erste Predigt beinahe von Wort zu Wort. – Er holte gleichsam jedes verlorne Wort, jeden verschwundenen Gedanken wieder – was auf der Kanzel in Ribbeckenau von seinen Lippen verweht war, fand sich hier in schönerer Ordnung wieder zusammen. – Denn die Höhe und Tiefe war einmal durch feste Punkte auf horizontalen Linien, und jeder Takt durch einen senkrechten Strich bezeichnet. Das Ganze wiederholte sich daher, wie eine wohlgesetzte Musik, welche des Aufwands von Kunst und Mühe nicht wert wäre, wenn sie nur einmal tönen und dann in die Luft verweht sein sollte. – Durch wiederholte Schläge pflegte Hartknopf wie im Sprichwort zu sagen, fällt der Baum unter der Axt und das Eisen schmiegt sich unter dem Hammer. – Was ist das Leben in der ganzen Natur, der Wechsel der Jahreszeiten, was jeder Pulschlag, jeder Atemzug als eine immerwährende Wiederholung ihrer selbst? – Die Wiederholung des Schönen erwecket nicht Überdruß, sondern vervielfältigten Reiz, für den, welcher anfängt seine Spur zu erahnen – und so oft es ihm sich wieder darstellt, diese Spur verfolgt. – So war Hartknopfs Antrittspredigt ein vollendetes unvergängliches Werk, daß in sich selber seinen Wert hatte, den kein Zufall ihm rauben konnte. – [...] Wenn Hartknopfs Predigten einst, dem Buchstaben nach, im Druck erscheinen, so wird sich zeigen, daß seine Antrittspredigt in Ribbeckenau alle übrigen in sich faßt wie die gefüllte Knospe ihre Blätter. Daß alles ein Ganzes ist, welches gleich dem belebenden Atemzuge, in jeder Zeile, mit jedem Gedanken, nur sich selbst wiederholet.–⁷⁴

Vor einer Zuhörerschaft, die ihm gewogener ist, gelingt also das, was der ersten Predigt versagt blieb. Dabei werden der Predigt jetzt alle Prädikate zugesprochen, die das Kunstwerk in der moritzschen Ästhetik hat: Unvergänglichkeit, innere Ordnung, Ganzheit, organischer Aufbau. Die „wohlgesetzte Form“ der Predigt besteht dabei im wesentlichen in der Wiederholung, im Rhythmus, den Hartknopf – der zugleich Prediger und Grobschmied ist – seinen Zuhörern förmlich einhämmert: Es ist also nicht die simultane Gleichzeitigkeit der Teile, sondern gerade ihre Sukzession, die der Predigt ihre Form gibt – und die auch den Text über die Predigt prägt, der sich ja ebenfalls ganz massiv wiederholt. Hartknopf steht also für einen positiven Begriff der Wortkunst, die ja auch zum Thema seiner Predigt – dem johanneischen Wort – passt. Diese Aufwertung des Sprachlichen deckt sich auch mit seiner persönlichen Häresie, dass das Wort die Vierte Person der Gottheit sei, wie er etwa in der *Allegorie* dem Gastwirt Knapp erzählt:

⁷⁴ Moritz: A. Hartkopfs Predigerjahre [wie Anm. 67], S. 482 f.

Lieber Vetter! der Vater wäre nicht der Vater, wenn der Sohn nicht wäre – der Vater muß durch den Sohn erkannt werden wie der Gedanke durch das Wort – das Wort ist das Kleid, das den Gedanken umhüllet – aber ohne das Wort wäre der Gedanke nichts – [...] Lieber Vetter, unser ganzes Leben und Sein drängt sich in ein großes Wort zusammen, aber ich kann es nicht buchstabieren.⁷⁵

Wie schon bei Herder bildet die johanneische Christologie hier den Hintergrund einer ästhetischen Verkörperungslehre. Allerdings wird diese Lehre nicht nur von vornherein leise ironisiert – „Hartknopf meinte nämlich, weil man sich doch die Dreieinigkeit, als eins dächte, so könnte auch das Vierte der Einheit nicht schaden“⁷⁶ –, sondern im Verlauf der Romanhandlung immer wieder in ihrer Brüchigkeit aufgezeigt. Paradox ist schon, dass ausgerechnet die durch und durch rhetorische Gattung der Predigt das Paradigma für eine reine – und das heißt bei Moritz: eine nicht an der Wirkung orientierte – Ästhetik sein soll. Darüber hinaus ist die Predigt in Ribbeckenäuchen auch deshalb ein problematisches Beispiel gelungener Poesie, weil sie ja nur die Wiederholung der ganz anderen Situation der Antrittspredigt sein soll. Dabei bleibt unklar, ob sich die beiden Predigten doch unterscheiden, ob die erste Predigt nur wegen des zufälligen Herabstoßens der Taube scheiterte, oder ob gerade die Wirkungslosigkeit gegenüber den „finsternen“ Zuhörern zu ihrem Kunstcharakter gehört. In jedem Fall scheint zwischen der intendierten Wirkung und dem Resultat kein eindeutiger Zusammenhang zu bestehen, eher ist es so, dass der Roman verschiedene Möglichkeiten erprobt, wie Kunst (nicht) zu ihrer Wirkung kommt. Das geschieht auch in der dritten Predigt, von der der Roman berichtet und in der noch einmal anders das Verhältnis der verschiedenen Künste ins Spiel kommt: Zum hundertjährigen Jubiläum der Ribbeckenauer Kirche inszeniert Hartknopf ein Gesamtkunstwerk, in dem Musik die Predigt vorbereiten soll. Aber als Hartknopf in den Schluss der „Halleluja“-Chorfuge einstimmen will, fällt ihm der Altist ins Wort, der aus dem Takt gekommen war, „so daß er nun auf einmal, da die ganze Musik vorbei war, mit seinem Ha! – Ha! aus vollem Hals nachkam, und dieses nachgebliebene Ha! Ha! mit Hartknopfs feierlichem Hallelujah von der Kanzel gerade zusammen traf, welches den lächerlichsten Kontrast machte, den man sich denken kann.“⁷⁷ Der Versuch, die Musik – für Moritz auch eine unmittelbare Sprache der Empfindungen⁷⁸ – mit der Poesie zu verbinden, scheitert also, die ‚Wiederholung‘ hat hier durchaus einen grotesken Effekt.

75 Moritz: A. Hartknopf. Eine Allegorie [wie Anm. 70], S. 419.

76 Moritz: A. Hartkopfs Predigerjahre [wie Anm. 67], S. 477.

77 Moritz: A. Hartkopfs Predigerjahre [wie Anm. 67], S. 509.

78 Vgl. dazu die Ausführungen bei der Bekehrung des Erzählers durch Hartknopf: A. Hartknopf. Eine Allegorie [wie Anm. 70], S. 457 ff.

Hartknopfs Herrschaft über die Zeichen schlägt immer wieder in die Herrschaft der Zeichen über ihn um.

Schließlich ist es für die poetologische Reflexion des Romans auch wichtig, dass er jene vollkommenen Predigten nicht selbst enthält, sondern nur von ihnen berichtet bzw. auf sie als andere Texte verweist, die einst ebenso gedruckt werden sollen wie der vertraute Briefwechsel Hartknopfs.⁷⁹ Im Roman folgt auf die wiederholte Predigt ein mit „Wer Ohren hat zu hören, der höre!“ betiteltes Kapitel, das zwar im Duktus einer Predigt ähnelt, aber schon wegen seiner Kürze kaum die gemeinte Predigt sein kann und auch die vorher zitierten Passagen nicht enthält. Ähnliches wiederholt sich bei der Jubiläumspredigt, der ebenfalls ein Kapitel mit Sentenzen von unklarem Status folgt: Offensichtlich können die Predigten „dem Buchstaben nach“ nicht ohne weiteres wiedergegeben werden, die entsprechenden Kapitel enthalten daher nur eine Reihe paralleler – sich wiederholender – scheinbar unverknüpfter Sentenzen, die, wenn überhaupt, nur durch das Muster der Verkündigung und ihre gemeinsame Vorlage – den Johannesprolog, auf den sie immer wieder anspielen – zusammenhängen. Die wiederholende Buchstabenkunst erscheint hier selbst als Wiederholung eines anderen Wortes: des ewigen Evangeliums, das noch einmal zu sagen das Kapitel beansprucht: „Ist es denn hart, die Worte wieder zu sagen, die von den Lippen des sanftesten Lebens tönten?“⁸⁰

Die *Hartknopf*-Romane können als semiotische Experimentalromane gelesen werden.⁸¹ Gerade weil für Moritz die sprachliche Vergegenwärtigung per se problematisch ist, erscheint ihm nicht nur die allegorische Rede, sondern auch die extrem an Wirkung und Vergegenwärtigung orientierte Form der Predigt besonders interessant. Die eigentliche Funktion der *Hartknopf*-Romane besteht dabei nicht darin, etwas zu verkünden oder eine Allegorie von etwas anderem zu sein – etwa einer hartknopfschen ‚Lehre‘ –, sondern darin, die Zeichenoperationen in ihrer Gebrochenheit und Problematik in Szene zu setzen. Die biblischen Anspielungen haben dabei eine besondere Funktion, und zwar nicht nur, weil sie einen anderen Text heranziehen – einen Text, den jeder kennt und der einen Sonderstatus hat –, sondern weil sie stets zwischen Affir-

79 Auf den kommenden Druck der Predigten verweist schon die oben zitierte Darstellung der wiederholten Antrittspredigt; aus dem vertrautesten Briefwechsel soll sich eine entscheidende „Lücke“ in Hartknopfs Geschichte, die Trennung von seiner Frau, erklären, vgl.: Moritz: A. Hartkopfs Predigerjahre [wie Anm. 67], S. 524.

80 Moritz: A. Hartkopfs Predigerjahre [wie Anm. 67], S. 484. Die Opposition von Licht und Finsternis (vgl. Joh 1,5) spielt dann eine entscheidende Rolle für diese ‚Predigt‘ wie für den ganzen Roman.

81 Vgl. Christoph Brecht: Die Macht der Worte. Zur Problematik des Allegorischen in Karl Philipp Moritz' ‚Hartknopf‘-Romanen. In: DVjs 64 (1990), H. 4, S. 624–651

mation und Ironie, zwischen Emphase und Komik schwanken. Moritz' *Hartknopf*-Romane – von ihm selbst als „wilde Blasphemie gegen ein unbekanntes großes Etwas“ bezeichnet⁸² – können daher als Gegentext zu seiner Ästhetik gelesen werden. Gerade in seinen Anspielungen auf Johannes zeigt sich, dass es im Innern der ‚klassischen‘ Kunstästhetik der Goethezeit einen Bruch gibt. Die Säkularisierung der Theologie – wenn man die Anverwandlung theologischer Kategorien in ästhetischen und poetischen Diskussionen einmal so nennen will – führt also keineswegs notwendig zur Kunstreligion, sondern kann auch deren innere Problematik aufzeigen.

VI. Schluss

Eine der letzten großen Erzählungen der Moderne ist die Geschichte von der „Säkularisierung“. Wie es solche Erzählungen an sich haben, ist sie zugleich selbstverständlich und unbestimmt: Jeder glaubt an Säkularisierung, jeder versteht, wenn man von ihr spricht, aber jeder versteht etwas anderes darunter. So hat man sich nie so richtig entscheiden können, ob der Begriff schlicht das Verschwinden der Religion oder ihre Verwandlung in etwas anderes meint, ob man also um 1800 von der Autonomisierung oder der Sakralisierung der Literatur sprechen sollte. Tatsächlich ist das wohl auch gar nicht zu entscheiden, weil beide Bewegungen eng zusammengehören und weil vor allem das Konzept ‚Säkularisierung‘ von vornherein überdeterminiert konstruiert worden ist. Es bringt daher auch nicht viel, den Begriff einfach fallen zu lassen oder ihn gar durch Auflistung von Kriterien terminologisch fixieren zu wollen – die Phänomene bleiben komplex. Statt dessen wäre es vielleicht besser, seine Selbstverständlichkeit einmal einzuklammern, indem man von dem absieht, was ihn so scheinbar evident und eben zur großen Erzählung macht: die *longue durée*. Wer würde schließlich bezweifeln, dass irgendwo zwischen Mittelalter und Postmoderne die Religion „säkularisiert“ worden ist? So wahr das sein mag, so wenig eröffnet es neue Einsichten. Angesichts des Unbehagens mit der Säkularisierung und der Rolle der Religion in der Moderne muss man vielleicht die großen Entwicklungslinien einmal dahingestellt sein lassen – und zu detaillierten Lektüren übergehen.

Gerade hier kann die Literaturwissenschaft hilfreich sein, die es schließlich gewohnt ist, kulturelle Spannungen in bestimmten, eingegrenzten, aus den großen Entwicklungen isolierten Texten zu fokussieren.

82 Karl Philipp Moritz an Goethe am 7.6.1788, zitiert nach: Hugo Eybisch: Anton Reiser. Untersuchungen zur Lebensgeschichte von K. Ph. Moritz und zur Kritik seiner Autobiographie. Leipzig 1909, S. 233.

Sie hat freilich selbst das Problem, dass ihre Methoden sie gewissermaßen ‚religionsblind‘ machen und dass sie sich lange dezidiert von der Religion als Thema abgewandt hat. So kann man etwa nicht einfach von einer ‚literarischen Wirkungsgeschichte‘ des Johannesevangeliums sprechen, und zwar nicht nur, weil ja zunächst gar nicht klar ist, als was jener Text hier eigentlich wirkt: als Titel, dessen bloße Erwähnung schon die gewünschten diskursiven Effekte hat, als Quelle von Sprachgut, als literarisches Vorbild, als zu kommentierendes Vorbild etc. Nicht weniger entscheidend ist, dass der biblische Text immer einen Sonderstatus hat, der weit über eine Quelle von Motiven und Formeln hinausgeht: Er ist eben *das* Buch, in Verhältnis zu dem sich alle anderen Bücher definieren müssen.

Wenn sich gerade um 1800 der moderne Literaturbegriff entwickelt, der selbst in gewisser Weise eine ‚Säkularisierung‘ theologischer Textkonzeptionen ist, lohnt es sich, diesen Punkt noch einmal genauer in den Blick zu nehmen. Dabei zeigt sich eine Dialektik der Säkularisierung, in der die neuen Diskurse die Theologie zugleich entmächtigen und benutzen; sie bringen dabei Figuren wie Geist, Wort, Liebe in ihrer spezifischen Überdeterminiertheit hervor, die die verschiedenen Diskurse durchdringen und verbinden. Nicht immer wirken solche Figuren stabilisierend: Der Rückgriff auf Johannes führt nicht nur zu fundamentalen Zweideutigkeiten – Erfüllung oder Abbruch des Christentums –, sondern an ihnen kann sich auch die Brüchigkeit der neuen Gründungsfiguren – die Traurigkeit der organischen Gemeinschaft, das Scheitern des Kunstwerkes – manifestieren. Solche Figuren erlauben daher nicht nur, den epistemologischen Umbruch um 1800 genauer zu analysieren, indem man gleichsam die blinden Flecken der Ablösung der Theologie durch die neuen Diskurse in den Blick nimmt.