

Religionsphilosophie und spekulative Theologie

Der Streit um die Göttlichen Dinge
(1799–1812)

Herausgegeben von

Walter Jaeschke

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

FELIX MEINER VERLAG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.
ISBN 978-3-7873-0998-6
ISBN eBook: 978-3-7873-2669-3

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1994. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.
www.meiner.de

INHALT

Walter Jaeschke	
Vorwort	VII
 Ingo Kauttlis	
Von »Antinomien der Überzeugung« und Aporien des modernen Theismus	1
 Götz Müller	
Jean Pauls »Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei«	35
 Eilert Herms	
»Gott«. Herders Philosophie des Geistes	56
 Jörg Jantzen	
Eschenmayer und Schelling. Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie	74
 Edith Düsing	
Sittliches Streben und religiöse Vereinigung. Untersuchungen zu Fichtes später Religionsphilosophie	98
 Klaus Hammacher	
Jacobis Schrift <i>Von den göttlichen Dingen</i>	129
 Wilhelm G. Jacobs	
Von der Offenbarung göttlicher Dinge oder von dem Interesse der Vernunft an der Faktizität	142
 Bruno Bianco	
»Ein Votum für Jacobi gegen Schelling«. Fries' Teilnahme am Streit um die göttlichen Dinge	155
 Ernst Behler	
Friedrich Schlegels späte Idealismuskritik und das Thema der »Göttlichen Dinge«	174
 Falk Wagner	
Theo-Logik. Ein Beitrag zur theologischen Interpretation von Hegels »Wissenschaft der Logik«	195

Wolfhart Henckmann

Solgers Auffassung von der Einheit der Offenbarung
und der wahren Philosophie 221

Personenverzeichnis 251

Siglenverzeichnis 256

Zum Inhalt von »Religionsphilosophie und spekulative Theologie«,
Quellenband 257

VORWORT

Der erste Band der Reihe »Philosophisch-literarische Streitsachen« hat die Kontroversen zum Thema, die in der Frühromantik und im frühen Deutschen Idealismus um die Ästhetik geführt worden sind; der zweite Band gilt den Auseinandersetzungen um »Transzendentalphilosophie und Spekulation«. Der vorliegende dritte Band der »Streitsachen« widmet sich einem Problemkreis, in dessen Namen das Wort »Streit« traditionell enthalten ist: dem »Streit um die Göttlichen Dinge«. Ihm kommt insofern eine Schlüsselstellung für das Gesamtprojekt zu, als sowohl das Rahmenthema wie auch die jeweiligen Untertitel (Streit um die Ästhetik, Streit um die Erste Philosophie) in Anlehnung an den »Streit um die Göttlichen Dinge« formuliert worden sind.

Gleichwohl bedarf es einer Begründung dafür, daß dieser Name mit Recht zum Titel des hier dokumentierten Symposiums gewählt worden sei. Im engeren Sinne beginnt der »Streit um die Göttlichen Dinge« erst mit Jacobis Schrift *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* aus dem Jahre 1811, und er endet im wesentlichen mit der ein Jahr später erschienenen Replik *F.W.J. Schelling's Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen* sowie mit den unmittelbar an diese Kontroverse anschließenden literarischen Reaktionen einer größeren Zahl von Zeitgenossen. Freilich läßt sich der Rahmen des »Streits um die Göttlichen Dinge« auch über diesen engeren historischen Ort hinaus spannen. In diesem weiten Sinne läßt sich das gute halbe Jahrhundert von Kants *Kritik der reinen Vernunft* bzw. vom Spinoza-Streit bis hin zu Ludwig Feuerbach und den Spätidealistinnen als die Epoche des »Streits um die Göttlichen Dinge« ansprechen. Der denkgeschichtliche Zusammenhang des Streits von 1811/12 mit dem Spinozismus-Streit oder mit Kants Kritik aller spekulativen Theologie drängt sich in den beiden zentralen Schriften Jacobis und Schellings ja unmittelbar und unablässig auf. Und andererseits ist mit dem Abbrechen der Kontroverse zwischen Jacobi und Schelling das in ihr verhandelte sachliche Problem nicht entschieden. Der Streit endet keineswegs mit einer allseits akzeptierten Einsicht und Befriedung. In den späteren Auseinandersetzungen Hegels mit Kant und Jacobi, aber auch in den Auseinandersetzungen der spekulativen Theisten mit Hegels Religionsphilosophie in den 1830er und 1840er Jahren geht es im wesentlichen um die gleichen Fragen: um die Möglichkeit einer philosophischen, 'wissenschaftlichen' Gotteserkenntnis und um die inhaltliche Bestimmung des Gottesgedankens. Und auch das Spektrum der Antworten unterscheidet sich nicht prinzipiell von dem früheren.

Diese Analogie läßt sich sogar bis in das Detail uns als absurd erscheinender Konsequenzen verfolgen. Als einen etwas entlegenen und gar nicht einmal philosophischen Beleg hierfür darf man Schellings Erwägungen nennen, daß ein »entschiedener Gottesleugner« in einem philosophischen Staate zwar nicht verfolgt werden solle, daß er aber in der Tat - das räumt Schelling ja ein, und das ist offenbar auch seine sehr verständliche Sorge angesichts des gegen ihn geführten Angriffs - unmöglich öffentliche Ämter bekleiden könne, und zwar schon aus dem einfachen

Grunde, weil er nicht zu einer Eidesleistung im Stande sei. Diese Bedrohung des Gottesleugners in seiner bürgerlichen Existenz betrifft ja nicht - wie es in Schellings Darlegung den Anschein hat - nur denjenigen, der mit dem Namen »Gott« »Spiel und Betrug« treibt (wie ihm selber vorgeworfen wird). Sie gilt für jeden, der nicht den herkömmlichen Theismus unterschreibt und sich dadurch in den Augen der selbsternannten Hüter des Glaubens moralisch wie rechtlich selber disqualifiziert. Dasselbe Argument wird mehr als zwanzig Jahre später von interessierter Seite - von Heinrich Leo in seiner Streitschrift *Die Hegelingen*¹ - gegen die Linkshegelianer geltend gemacht, um sie von den philosophischen Lehrstühlen oder - besser noch - von öffentlichen Ämtern überhaupt fernhalten zu können.

Aber auch abgesehen von diesem - allerdings existenzbedrohenden - Randaspekt reicht eine breite Kontinuität der philosophisch-theologischen Probleme von den letzten Jahren des 18. Jahrhunderts über den Jacobi-Schelling-Streit noch drei Jahrzehnte hinaus. In diesem umfassenden Sinne findet der »Streit um die Göttlichen Dinge« erst um 1848 sein Ende: als das in Schellings Replik auf Jacobi niedergelegte Programm einer wissenschaftlichen Begründung des Theismus in den Reihen der Spekulativen Theisten endgültig preisgegeben wird, weil man sich - wie der jüngere Fichte schreibt - statt in der sterilen Wüste des Apriorischen nach Brunnen lebendigen Wassers zu graben, fortan lieber an der Einen ewig strömenden Lebensquelle des Realen erlaben möchte.² Die einschlägigen Kontroversen der zweiten Hälfte des Jahrhunderts haben einen anderen Charakter; sie sind nicht mehr zur Epoche des »Streits um die Göttlichen Dinge« zu zählen.

Andererseits wäre es ein vergebliches Bemühen gewesen, den gesamten Problembereich - von den Auseinandersetzungen um Kants Kritik aller spekulativen Theologie und um seine und des älteren Fichte Ethiktheologie bis hin zu den immer weitere Kreise ziehenden, ja ausufernden Kontroversen der 1830er und 1840er Jahre um Hegels Religionsphilosophie und Schellings Spätphilosophie sowie den Spekulativen Theismus - in den Themenkreis eines einzigen Symposiums einzubeziehen. Das Themenspektrum des vorliegenden Bandes beschränkt sich deshalb auf den eigentlichen Jacobi-Schelling-Streit, jedoch unter Berücksichtigung seiner längeren Vorgeschichte wie seiner unmittelbaren Nachgeschichte.

Als Vorgeschichte im engeren Sinne werden hier die Auseinandersetzungen in dem auf den Atheismusstreit (1799) folgenden Jahrzehnt betrachtet - erweitert durch einen Rückbezug auf den Streit, der auch bei der Benennung des »Streits um die Göttlichen Dinge« Pate gestanden haben dürfte: auf den Spinoza-Streit. Kants Kritik aller spekulativen Theologie hingegen und seine als Komplement dazu entworfene Ethiktheologie wie auch die damit verbundene frühe Form der Religionsphilosophie bilden einen eigenen, umfänglichen Problemkomplex, der zwar in einem engen gedanklichen und Wirkungszusammenhang mit dem späteren »Streit um

¹ S. Heinrich Leo: *Die Hegelingen*. Actenstücke und Belege zu der s.g. Denunciation der ewigen Wahrheit. Halle 1838, 4f.

² Immanuel Hermann Fichte: *Der Begriff des negativ Absoluten und der negativen Philosophie*. Antwortschreiben an Herrn Dr. theol. Ch.H. Weisse auf dessen Sendschreiben an Fichte: 'Das philosophische Problem der Gegenwart' 1843. In: I.H. Fichte: *Vermischte Schriften zur Philosophie, Theologie und Ethik*. 2 Bde. in einem Band. Leipzig 1869. ND Aalen 1969, 210.

die Göttlichen Dinge« steht, thematisch und personell aber deutlich von ihm unterschieden ist.

Im Rahmen der Nachgeschichte kommt auch ein Entwurf zur Sprache, der im allgemeinen nicht mit dem »Streit um die Göttlichen Dinge« assoziiert wird, obgleich er implizit zu Aspekten dieser Auseinandersetzung Stellung bezieht - z.B. zum Problem der Überordnung von Verstand und Vernunft - und vor allem eine mit dem Streit zeitlich zusammenfallende, inhaltlich aber völlig abweichende Lösung des Problems der göttlichen Dinge präsentiert: Hegels *Wissenschaft der Logik*.

Die Anordnung der Beiträge folgt im wesentlichen der Chronologie der von ihnen thematisierten Entwürfe. Der von Bernhard Lypp aus äußeren Gründen erst bei Gelegenheit dieses Symposiums vorgelegte Beitrag »Poetische Religion« ist bereits im Ästhetik-Band dieser Reihe veröffentlicht worden. Zusätzlich aufgenommen worden ist der Beitrag von Ingo Kauttli, der wegen seines sowohl einleitenden wie auch den Gesamtrahmen des Streits absteckenden Charakters an den Beginn des Bandes gestellt worden ist.

An dieser Stelle ist nicht zu wiederholen, was in den Vorworten zu den beiden ersten Bänden dieser Reihe über die Intention der »Philosophisch-literarischen Streitsachen« gesagt ist. Es sei aber auch hier dankbar erwähnt, daß das im vorliegenden Band dokumentierte Symposium »Religionsphilosophie und spekulative Theologie« im Februar 1990 stattgefunden hat - wiederum großzügig gefördert durch die Werner-Reimers-Stiftung, deren Gremien der Herausgeber - zugleich im Namen der Teilnehmer - einen herzlichen Dank aussprechen möchte. Dem Felix Meiner Verlag gebührt auch dieses Mal der Dank dafür, daß er das Gesamtprojekt von Beginn an mit Rat begleitet und die Veröffentlichung der Tagungs- und der Quellenbände übernommen hat. Die Druckvorlage für den Referat- und für den Quellenband hat wiederum Dora Tsatoura in gewohnter Sorgfalt hergestellt, ebenso die Register zu beiden Bänden. Hierfür sei ihr - auch an dieser Stelle - sehr herzlich gedankt.

Während der Arbeiten an der Redaktion des Bandes erreichte den Herausgeber die traurige Nachricht vom Ableben eines der Referenten: von Götz Müller. Er hat am ersten sowie am dritten und am vierten Symposium teilgenommen und durch seine Ratschläge ebenso wie durch seine freundlich-ruhige, aber tatkräftige Mitwirkung wesentlich zur Gestalt dieser Symposien und der Quellenbände beigetragen. Der Erinnerung an ihn sei dieser Band gewidmet.

Berlin, im Juni 1993

I. Der Streit um Pantheismus, Atheismus und Theismus

Aus dem spannungsreichen Verhältnis von Philosophie, Theologie und Religion in den Jahren zwischen dem Ende der Aufklärung und dem Deutschen Idealismus ragen drei Kontroversen hervor, mit denen sich auch noch im Bewußtsein der Gegenwart das Wort »Streit« verbindet: der »Pantheismusstreit«, der »Atheismusstreit« und der »Streit um die Göttlichen Dinge«. Nur die letzte dieser drei »philosophisch-theologischen Streitsachen« ist in den Symposien »Philosophisch-literarische Streitsachen« zum Thema gemacht worden. Doch sind sie alle drei zu ihrer Zeit nicht auf den engen Rahmen einer philosophisch-theologischen Auseinandersetzung unter Zunftgenossen beschränkt geblieben. Vielmehr ist an ihnen die grundlegende Umgestaltung des Verhältnisses von Theologie, Religion und Philosophie abzulesen, deren Auswirkungen auf die Kultur der Gegenwart noch immer erst in den Grundzügen abzusehen sind.

(1) Ausgelöst hat den Pantheismusstreit zwar der Briefwechsel zwischen Friedrich Heinrich Jacobi und Moses Mendelssohn über Lessings wirklichen oder vermeintlichen Spinozismus. Doch kreist der Pantheismusstreit letztlich nicht um das biographische Detail, ob Lessing Spinozist gewesen. Sein Kernproblem liegt in der Frage, ob philosophische Demonstration - wie sich (wirklich oder vermeintlich) an Spinozas Philosophie paradigmatisch ablesen läßt - notwendig zur Leugnung aller Freiheit, somit auch aller Moralität und schließlich in Pantheismus und Fatalismus führe. Dieses Themas wegen erhalten Jacobis spätere »Beilagen« zu seinen Briefen *Ueber die Lehre des Spinoza* - und insbesondere Beilage VII - eine so große Bedeutung für die Rezeption. Seinen spezifischen Stellenwert für die Geschichte der philosophisch-theologischen Kontroversen gewinnt der Spinozismusstreit erst dadurch, daß er nicht ein *Spinozismus*-Streit bleibt, sondern zu einem Streit um den Gegensatz von Wissen und Glauben, von philosophischer Demonstration und nicht-philosophischer Offenbarung wird.

Er bleibt aber ein *Pantheismus*-Streit, sofern Jacobi dem in diesem Streit ausgetragenen Gegensatz die theologischen Optionen 'Pantheismus' bzw. 'Theismus' zuordnet. Und obgleich der Theismus hier siegreiche Töne anschlägt, klingt in diesem Streit seine latente Krise bereits leise an. Zwar wird noch nicht der Theismus selber zum Problem. Er verliert aber das Fundament, auf das er sich bis dahin im Rahmen wissenschaftlicher Erörterungen berufen konnte - den Verstand bzw. die Vernunft. Wenn alle Demonstration in den Fatalismus und schließlich in den Atheismus ausgeht,¹ so ist der Theismus schlechthin nicht zu demonstrieren. Für den deutschen Sprach- und Denkraum bezeichnet der Pantheismusstreit den Punkt, mit dem die unwiderrufliche, wenn auch durch Gegenbewegungen gelegentlich

¹ Jacobi: *Ueber die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*. In: Jacobi: *Werke*. IV/1,223.

unterbrochene Dissoziation des Gottesgedankens und der Welt der Vernunft und Wissenschaft einsetzt. Betrieben wird die Auflösung der traditionellen Einheit beider im Namen teils der Wissenschaft, teils des Theismus. Der Verlust seines ehemaligen begrifflichen Fundaments gilt nun geradezu als notwendige Bedingung seiner Bewahrung. Der theistische Gottesgedanke wird festgehalten – jedoch um den Preis seiner Entgegensetzung gegen alles vermittelte Wissen, Demonstrieren, gegen die Wissenschaft, gegen den Zusammenhang der Natur. Die Bedingungen, an welche die begriffliche Erkenntnis gebunden ist, werden absichtlich so reformuliert, daß der Gottesgedanke solchem Denken nicht mehr zugänglich ist. Die Annahme der Unerreichbarkeit des Gottesgedankens für das Denken wird bereits hier zum Kriterium der Richtigkeit beider, des Gottesbegriffs (von dem ohnehin nur noch uneigentlich die Rede sein kann) wie auch des Begriffs des Denkens. Bis in Schellings späte Unterscheidung von 'negativer' und 'positiver' Philosophie klingt dieser Gedanke Jacobis nach. Hinsichtlich der Möglichkeit einer philosophischen Gotteserkenntnis gebührt Jacobi der Schreckenstitel des »Alleszermalmers« nicht weniger als Kant, vielmehr in noch verschärfter Radikalität. Seine Restriktion der Bedingungen eines möglichen Theismus ist bei weitem einschneidender als Kants Kritik aller spekulativen Theologie. Denn deren Konsequenzen werden gemildert durch Kants Neubegründung der natürlichen Theologie in Form einer Ethiktheologie und seine Explikation dieses ethiktheologisch gesicherten theistischen Gottesgedankens im Rückgriff auf den Gottesgedanken der Transzendentaltheologie, unter Wegräumung der atheistischen, deistischen oder anthropomorphistischen Einwände. – Das nächste geschichtliche Ergebnis dieses Streits läuft allerdings den Interessen dessen zuwider, der ihn angezettelt hat: Er mündet nicht in die allgemeine Ächtung des Spinozismus und aller Vernunftdemonstration, sondern in eine Spinoza-Renaissance,² für die hier nur an die frühe Begeisterung Schellings oder an Herders *Gott*³ erinnert sein mag.

Ähnlich wie der Pantheismusstreit entzündet sich der Atheismusstreit an einem eher zufälligen Anlaß: an der Frage, ob Friedrich Karl Forberg aus der Misere der Ethiktheologie seit Mitte der 1790er Jahre mit Recht die Konsequenz des Atheismus der praktischen Vernunft ziehe. Das Kantische Ideal einer Harmonie von Sittlichkeit und Glückseligkeit gilt ihm nur noch als der Wunsch des guten Herzens, das Gute möge in der Welt die Oberhand gewinnen – jedoch nicht als ein bloß müßiger Wunsch, sondern als verbunden mit einem ernststen sittlichen Trachten nach der Verwirklichung eines derartigen Ideals.⁴ Religion zu haben bedeutet demnach, so zu handeln, »als ob« Gottes Dasein anzunehmen sei. Denn die Vernunft kann die Annahme dieses Daseins nicht mit Gründen rechtfertigen, auch nicht mit den Postulaten, mit denen Kant die zuvor von der theoretischen Einsicht besetzte und seit seiner Kritik leerstehende Stelle füllt. Während Forberg den Gottesbegriff zu Gunsten des Religionsbegriffs preisgibt, hält Fichte am Gottesbegriff fest – aber am

² S. Hermann Timm: *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. Bd. 1: Die Spinozarenaissance.* Frankfurt am Main 1974.

³ Johann Gottfried Herder: *Gott. Einige Gespräche.* Göttingen 1787, 1800; vgl. *Sämtliche Werke.* Hrsg. von Bernhard Suphan. Bd. 16.

⁴ Friedrich Karl Forberg: »Entwicklung des Begriffs der Religion«. In: *Philosophisches Journal* 8/1 (1798), 21–46, hier 27ff.

Begriff eines Gottes, der mit der moralischen Weltordnung gleichgesetzt wird.⁵ Es ist keineswegs unverständlich, daß die Entrüstung über einen so formulierten Gottesgedanken damals größer ist als diejenige über das Einklammern Gottes durch Forbergers »als ob«. Der Gott, dessen sich weder die theoretische noch die praktische Vernunft zu vergewissern weiß, könnte gleichwohl dem theistischen Gottesgedanken entsprechen; nicht so derjenige, der mit der moralischen Weltordnung gleichgesetzt wird.

Bereits die Einschätzung oder auch der bloße Verdacht, eine Position entspreche nicht dem herkömmlichen Theismus, gilt damals weithin als hinlängliche Widerlegung einer philosophischen Einsicht, als tragfähige Basis eines Verdikts. Auch hier, am Problem des Atheismus der moralischen Vernunft, zeigt sich wie vorhin am Pantheismus, daß die Kritik eines der Irrlehre verdächtigen Gedankens von außen erfolgt, gleichsam von der festen Burg eines Theismus aus, der sich in diesen Auseinandersetzungen nicht selber zum Problem wird. Nicht die Stringenz der Begründung und Explikation eines Gedankens steht zur Debatte, sondern seine Identität oder Nichtidentität mit dem überkommenen Theismus.

Und doch schließen sich an den Atheismusstreit prinzipielle Weiterungen an, die erheblich über die ursprüngliche Ebene von Verdächtigungen, Appellationen, und administrativen Maßnahmen hinausführen. Weniger in Fichtes Verteidigungsschriften als in den Schriften, die von anderen eigentlich zu seiner Verteidigung geschrieben sind, in den beiden Sendschreiben Jacobis und Reinholds an Fichte,⁶ bahnt sich - geradezu zwischen ihrer ursprünglichen Abfassung als Privatschreiben und ihrer Veröffentlichung als »Sendschreiben« - die Vorgeschichte des dritten, des Theismusstreits an.

Gegen eine geläufige, allzu simple Aburteilung der Philosophie Fichtes hebt Jacobi in seinem Sendschreiben das Problem auf eine grundsätzliche Ebene, und zwar unter implizitem Rückgriff auf seine Schriften zum Pantheismusstreit. Die Anklage Fichtes auf Atheismus erfolgt zu Unrecht, da »Transscendentalphilosophie, als solche, so wenig *atheistisch* seyn kann, als Geometrie und Arithmetik«. Doch könne sie »aus demselben Grunde, auch schlechterdings nicht *Theistisch* seyn.« Auch dieses Plädoyer für eine prinzipielle Scheidung von Philosophie und Theismus versteht sich nicht als Indikation der problematisch gewordenen Situation des modernen Theismus: Daß die Philosophie kein Wissen von Gott habe, dient als Einwand nicht gegen den Theismus, sondern gegen die Philosophie, »da es allgemein anerkannt ist: Gott könne nicht *gewußt*, sondern nur *geglaubt* werden. Ein Gott, der *gewußt* werden könnte, wäre gar kein Gott.«⁷ Der einzelne Denker wird hierdurch von dem Vorwurf entlastet, er habe fahrlässig seinen Gott nicht gut gedacht. Aber diese Entlastung des Philosophen ist erkaufte durch die Belastung der

⁵ Johann Gottlieb Fichte: »Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche WeltRegierung«. In: *Philosophisches Journal* 8/1 (1798), 1-20.

⁶ S. *Transzendentalphilosophie und Spekulation*. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807). Quellenband (= *Philosophisch-literarische Streitsachen*. Bd.2.1). Hamburg 1993, 3-43: *Jacobi an Fichte*. Hamburg 1799, bzw. 47-56: *Reinhold an Fichte*, 27. März/6. April 1799.

⁷ *Jacobi an Fichte*, s. *Transzendentalphilosophie und Spekulation*. Quellenband, 5; vgl. *Jacobi: Werke*. Bd.III,6f.

Philosophie: Nicht er, sondern sie ist atheistisch. Damit ist die prinzipiell vollzogene Scheidung des - wissenschaftlichen wie philosophischen - Wissens und Gottes dem Gehalt nach zwar unverändert, aber erheblich offensiver vorgetragen als noch im Pantheismusstreit. Denn in der formal eingeräumten Alternative zwischen der Orientierung am Wissen und der Ausrichtung auf Gott bezeichnet die erstere selbstredend keine sinnvolle Option: Nur ein grober und verderblicher Irrtum kann in dieser Lage zu einem letztlich blinden Votum für das Wissen und damit gegen den Theismus verleiten.

Sowohl der Pantheismus- als auch der Atheismusstreit tragen ein Janusantlitz: Das eine richtet sich auf die - wenn auch erst vereinzelt - andrängenden, den Theismus verfehlenden Gestalten, das andere blickt zurück auf einen sich selbst noch nicht zum Problem gewordenen Theismus. Mit einem anderen Bild: Die Kritiker nehmen den Atheismus wie den Pantheismus allein von der vermeintlich noch gesicherten, gar als uneinnehmbar geltenden Festung des Theismus aus in den Blick. An die Stelle des in Demonstrationen verstrickten Wissens setzen sie ein entweder unmittelbares oder ein historisch und traditionell vermitteltes Wissen um Gott und den rechten Theismus. Dieser Gottesgedanke bildet - bis dahin - das fundamentum inconcussum für die Kritik aller abweichenden - und deshalb falschen - geistigen Erscheinungen der Zeit.

Diese in den beiden genannten Streitsachen vermeintlich sichere Grundlage - der Theismus - wird hingegen im dritten Streit selber zum Problem - wiederum entgegen der Absicht dessen, der ihn ausgelöst hat. Jacobis Schrift *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*⁸ zielt ursprünglich auf eine modifizierte Auflage der im Pantheismusstreit nicht ohne Erfolg entwickelten und im Atheismusstreit erneuerten Argumentation; sie zielt auf die allgemeine und endgültige Anerkennung der Beweiskraft der alten Argumente. Beabsichtigt ist nicht eine wissenschaftliche Auseinandersetzung um das Wahre, aus der beide Kontrahenten belehrt hervorgehen könnten, sondern allein die - wissenschaftliche und wohl auch bürgerliche - Vernichtung des Gegners: seine Bloßstellung durch den Nachweis, daß er hinter den Theismus zurückfalle, ja von seinem Ansatz aus unvermeidlich zurückfallen müsse und deshalb untragbar sei. Doch wird im Verlauf des Streits sehr rasch offenkundig, was bei sorgfältiger Lektüre auch schon aus Jacobis Schrift zu ersehen ist: Das bis dahin für unerschütterlich und für unerschütterlich gehaltene Fundament der theistischen Gottesvorstellung ist inzwischen brüchig geworden. In dieser Inversion der Richtung des Streits liegt seine besondere Bedeutung.

Dem Wortsinne nach wird in allen drei Streitsachen um die »göttlichen Dinge« gerungen. Der Streit zwischen Jacobi und Schelling kann deshalb - präziser - als »Theismusstreit« bezeichnet werden. In einem weiten Sinne handelt es sich zwar auch bei den vorhergehenden Streitsachen um einen »Theismusstreit«. Denn in der Stigmatisierung einer philosophisch-theologischen Gegenposition als 'pantheistisch' oder 'atheistisch' schwingt notwendig ein Wissen um den 'wahren' Theismus mit. Und vor allem: Indem herausragende Denker wie Lessing oder Fichte - nicht »klei-

⁸ Jacobi: *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*. Leipzig 1811; s. den Quellenband, 157-241; vgl. Jacobi: *Werke*. III, 197-460.

ne Geister«, sondern »Männer aus der ersten Klasse«, wie Jacobi einräumt⁹ - als 'pantheistisch' oder gar als 'atheistisch' gebrandmarkt werden, wird indirekt eingestanden, daß die orthodoxen Begriffe von der Gottheit nicht mehr auf allgemeine Zustimmung rechnen können: Lessings 'Pantheismus' und Fichtes 'Atheismus' sind Ausdruck eines gedanklichen Ungenügens des traditionell verstandenen Theismus - wenn dieser sich auch anderenorts nur geringem oder keinem Zweifel ausgesetzt sieht und in der Ausübung seiner Ketzergerichtsbarkeit nicht beeinträchtigt wird.

Im »Streit um die Göttlichen Dinge« hingegen - und darin liegt seine Brisanz - wird der Theismus aus der Rolle des Klägers gedrängt: zwar nicht geradezu in die des Beklagten, jedoch in die Rolle dessen, der sich bei seinem Eingreifen in den Prozeß allererst legitimieren muß und dabei in erhebliche Schwierigkeiten gerät. Allerdings scheint eben seine übergroße Attraktivität diese unglückliche Lage zu verschulden: Auch Schelling als der Beklagte ist nicht bereit, auf das Schibboleth des Theismus zu verzichten. Gerade dadurch aber wandelt sich der Fall von der beabsichtigten, beinahe schon routinemäßigen Aburteilung einer neuen, halb geläuterten und halb (durch Unehrllichkeit) verdunkelten Spielart des Pantheismus zu einem Streit um den Theismus: wie dieser selber recht zu verstehen und zu begründen sei. Das Problem ist nun nicht mehr das ihm äußerliche, daß gelegentlich einzelne durch ihre gedankliche Arbeit auf unvermeidliche, wenn auch bedauerliche Abwege geführt werden und das Bekenntnis zu ihm verweigern. Auf die Frage nach seiner Identität gerät er nun selber in Nöte. Es gelingt ihm deshalb nicht mehr, den traditionellen Habitus anzunehmen und den punktuell agierenden Dissidenten - um ein Wort Karl Barths in einen anderen Kontext zu verpflanzen - einfach ins Gesicht zu lachen.¹⁰

(2) In dieser Situation wird der Theismus - auch sich selber - zum Problem: der moderne Theismus. Seit der späten Aufklärung kann der Theismus sich nicht mehr - was seine philosophische Grundlegung betrifft - auf die traditionellen Lehrstücke von den Eigenschaften und den Beweisen für das Dasein Gottes berufen. Teils wird die Evidenz der früheren Demonstrationen, teils der Weg der Demonstration überhaupt verworfen. In beiden Fällen ist die 'Modernität' des verbliebenen Theismus geradezu dadurch definiert, daß sein zuvor sicher geglaubter Grund hinfällig geworden ist: Das Problem seiner *gedanklichen* Begründung läßt sich nicht mehr lösen. Im Theismusstreit, im Aufeinanderprallen gegensätzlicher Behauptungen darüber, wie der theistische Gott zu denken sei, wird ebenso und sehr rasch deutlich, daß auf diese Lösung des Problems nicht verzichtet werden kann.

Zudem zeigt sich damals, daß das Problem der *gedanklichen* Begründung nicht isoliert steht. Die Auseinandersetzungen hierüber fallen in eine Situation des Verlustes auch der sonstigen traditionellen Evidenzquellen des Gottesgedankens. Die Verächter der Religion - zumindest die Gebildeten unter ihnen - werden zu Adressaten nicht mehr kirchlicher oder hierdurch veranlaßter staatlicher Zwangsmaßnahmen, sondern theologisch-literarischer Kunstwerke, in denen die Möglichkeit

⁹ Jacobi: *Ueber die Lehre des Spinoza*, a. a. O. 167.

¹⁰ S. Karl Barth: »Ludwig Feuerbach«. In: Karl Barth: *Die Theologie und die Kirche*. Zollikon-Zürich 1928, 212-239; hier 237.

des Verzichts auf den theistischen Gottesgedanken ausdrücklich eingeräumt, wenn nicht gar nahegelegt wird.¹¹ Der Tradition kommt im Umkreis des Protestantismus ohnehin keine erkenntnis- und gewißheitsbegründende Funktion zu; nun aber verliert die Orthodoxie in diesen Jahren - den Jahren des Fragmentenstreits - die Stütze, die sie am Grundsatz der Inspiration der Schrift gehabt hat. Über die Schwere dieses Verlustes kann es nicht hinwegtäuschen, daß er damals zugleich als ein glücklicher Verlust gepriesen und herbeigesehnt wird - paradigmatisch in Lessings Ruf nach einem neuen Luther, der, wie der erste »von dem Joche der Tradition erlöst«, »uns von dem unerträglichem Joche des Buchstabens« erlösen und ein Christentum bringen werde, wie es Luther oder gar »wie es Christus selbst lehren würde!«¹² Die Unbestimmtheit dieser neuen Form der Spiritualität bezeichnet den Traditionsbruch im Zuge der Ablösung der lutherischen Orthodoxie durch den Neuprotestantismus.¹³ Im Folgenden soll aber nicht von diesen weiteren Aspekten, sondern allein von dem Problem der gedanklichen Begründung des Theismus die Rede sein.

(3) Es wirft ein Schlaglicht auf die Tiefe auch der noch latenten Krise, daß Kant, der vermeintliche »Alleszermalmer«, in ihr auf der Seite derer zu stehen kommt, die den Theismus zu befestigen suchen. Denn der Gottesgedanke, den die *Kritik der reinen Vernunft* zeitlich etwa parallel zum Pantheismusstreit andeutet, versteht sich - bei aller Differenz zum traditionellen - als theistisch. Trotz seines Nachweises der Unzulänglichkeit der Vernunft zur Erweiterung unseres Erkenntnisvermögens auf das Gebiet des Übersinnlichen, trotz seiner »Kritik aller spekulativen Theologie« hält Kant doch an einem von der Religion wie auch von der theologia naturalis vorgegebenen theistischen Gottesgedanken fest. Nach seiner - nicht immer konsequent durchgehaltenen - Einteilung der theologia rationalis steht der transzendentalen die natürliche Theologie gegenüber.¹⁴ Die erstere bestimme Gott - deistisch - durch bloß transzendente Begriffe, und zwar ontotheologisch als ens realissimum, kosmotheologisch als ens necessarium. Die natürliche (d.h. die Physikotheologie und Ethikotheologie) bestimme Gott - theistisch - mit Begriffen, die der Natur unserer Seele entlehnt seien, als höchste Intelligenz und als Prinzip der natürlichen oder der sittlichen Ordnung.

Indem Kant an der Ethikotheologie festhält, ja sie gegenüber der Physikotheologie allererst zu einer gleichwertigen und sogar überlegenen Option ausarbeitet, hält er am Gottesgedanken der theologia naturalis fest, wenn auch nicht an ihrem traditionellen Begründungsanspruch. Zwar verwirft er die von der Ontotheologie, der Kosmotheologie und Physikotheologie geführten Beweise: Die Existenz des von ihnen - unterschiedlich - gedachten Gottes können diese Disziplinen nicht sichern. Doch läßt Kant keinen Zweifel daran, daß man unter Gott »ein höchstes

¹¹ [Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher:] *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Berlin 1799, 126-129; KGA I/2, 244f.

¹² Gotthold Ephraim Lessing: *Eine Parabel. Nebst einer kleinen Bitte, und einem eventuellen Absagungsschreiben an den Herrn Pastor Goeze, in Hamburg*. Braunschweig 1778. In: Lessing: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von K. Lachmann und F. Muncker. ND Berlin 1979, Bd. 13, 102.

¹³ S. u.a. Ernst Troeltsch: *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. Vortrag, gehalten auf der IX. Versammlung deutscher Historiker zu Stuttgart am 21. April 1906. Sonderabdruck aus der Historischen Zeitschrift. München und Berlin 1906, 61.

¹⁴ S. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. B 659ff.

Wesen, das durch Verstand und Freiheit der Urheber der Dinge sein soll, zu verstehen gewohnt ist.¹⁵ Die praktische Neubegründung des Gottesgedankens gilt diesem theistischen Begriff Gottes als eines nicht allein »höchsten und allgenugsamen Wesens«, sondern auch als »oberster Intelligenz«.¹⁶ Kants Einteilungen der Rationaltheologie in den *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*¹⁷ stimmen zwar weder mit der *Kritik der reinen Vernunft* noch unter einander überein, doch stützen auch sie den ethiktheologisch begründeten Theismus gegenüber dem transzendentaltheologischen Deismus. Dem - eingestandenen - Atheismus der theoretischen tritt der Theismus der praktischen Vernunft entgegen. Daß der »wichtige negative Gebrauch«, den Kant der transzendentalen Theologie beläßt, das ihr anvertraute Amt der Reinigung,¹⁸ den Theismus in eine Krise führen könne, liegt noch jenseits seiner Erörterungen und wohl auch jenseits seiner Vorstellungskraft. Als ein eher unfreiwilliges Vorausweisen auf derartige Probleme muß man es werten, daß Kant in diesem Zusammenhang eigentümlicher Weise der transzendentalen Theologie die Aufgabe zuschreibt, »was der höchsten Realität zuwider ist, was zur bloßen Erscheinung (dem Anthropomorphismus im weiteren Verstande) gehört, wegzuschaffen, und zugleich alle entgegengesetzten Behauptungen, sie mögen nun *atheistisch*, oder *deistisch*, oder *anthropomorphistisch* sein, aus dem Wege zu räumen«.¹⁹ Die transzendente Theologie ist ja nach Kants eigener Einteilung die wissenschaftliche Explikation des Prinzips des Deismus. Deshalb steht eher zu erwarten, daß sie im Zuge der ihr aufgetragenen Purgierung des ethiktheologisch postulierten Gottesgedankens dessen *theistische* und nicht dessen *deistische* Züge »aus dem Wege« räumt.

Die latente Krise des Theismus bricht also nicht schon dort auf, wo es zum Konflikt zwischen Philosophie und Theismus kommt, wie im Pantheismusstreit. Sie bricht auch nicht in Kants Kritiken auf, und nicht einmal im unmittelbaren Anschluß an Kant, beim Zerfallen der von ihm angestrebten ethiktheologischen Erneuerung des Theismus. Auch der von Kant zunächst verdeckte Atheismus der praktischen Vernunft läßt sich - wie schon vor ihm der Atheismus der theoretischen Vernunft - als Beleg für die Mangelhaftigkeit der Philosophie ausgeben. Die Unzulänglichkeit aller philosophisch-wissenschaftlichen Bemühung um den Gottesgedanken schlägt nicht zu Lasten des Theismus aus, sondern gegen eine sich als Wissenschaft verstehende theoretische oder praktische Philosophie.

II. Antworten auf die latente Krise des Theismus

Der Theismus selber also ist an der Wende zum 19. Jahrhundert in der öffentlichen philosophisch-theologischen Diskussion nicht wirklich in Zweifel gezogen. Die wenigen ihm zuwiderlaufenden Ansichten werden so interpretiert, daß sie nichts

¹⁵ Ebd. B 660f.

¹⁶ Ebd. B 668.

¹⁷ Kant: *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*. Hrsg. von Karl Heinrich Ludwig Pölitz. Leipzig 1830, 11f, 13, 18.

¹⁸ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. B 668-670.

¹⁹ Ebd. B 668.

gegen ihn beweisen, sondern im Gegenteil die Verfehltheit eines jeden philosophisch-konsequenten Zugriffs auf den Gottesgedanken offenbaren. Statt des Problems des Theismus stellt sich deshalb das Problem der Philosophie. Denn wie könnte die Philosophie nach dem Erweis des Atheismus nicht allein der theoretischen, sondern auch der praktischen Vernunft noch von Gott handeln? Wie aber könnte sie weiterhin die Wissenschaft bleiben, der es um Wahrheit zu tun ist, und gleichwohl nicht von dem handeln, der die Wahrheit ist?

Als Ausweg aus dieser wenig befriedigenden Situation bieten sich - für eine großflächige Übersicht - die vier Optionen (1) des romantischen Universalbegriffs der Religion, (2) des Übergangs von der Philosophie zum philosophierenden Nichtwissen, (3) des Übergangs von der Philosophie zur Nichtphilosophie und (4) der Revision der behaupteten Voraussetzung eines derartigen Atheismus der theoretischen (oder der praktischen) Vernunft.

(1) Die vornehmste Erscheinungsform einer Alternative zum doppelten Atheismus der Vernunft bildet - soweit sie sich überhaupt auf *einen* Begriff bringen läßt - die 'romantische Religiosität'. Darunter sei hier jene vielschichtige Konzeption der Religion und des Göttlichen verstanden, die in den um 1800 entstandenen Schriften und Fragmenten von Schleiermacher, Novalis und Friedrich Schlegel mehr angedeutet als niedergelegt ist. Die Stelle, die zuvor der Gottesgedanke im allgemeinen Bewußtsein einnimmt, besetzen sie mit dem Begriff der Religion. Der Gottesgedanke wird - wie schon bei Forberg - zum gleichgültigen Anhängsel des Religionsbegriffs. Dies gilt auch für den traditionell höchsten, den theistischen Gottesgedanken, d.h. für den Begriff »von einem Geist des Universums, der es mit Freiheit und Verstand regiert«. Eine Religion, die den Gottesgedanken preisgebe, könne besser sein als eine andere, die an ihm festhalte. Ob man dieser oder jener Lösung den Vorzug gebe, hänge von der Richtung der Phantasie ab.²⁰ Sofern nicht die gesellschaftlich noch herrschende Religion die Richtung der Phantasie lenkt, übt das Programm einer Erneuerung der Mythologie größeren Reiz aus als die gedankliche Arbeit am Gottesbegriff. Deshalb verstummen die Forderungen nach einem »Monotheismus der Vernunft und des Herzens« zunächst rascher als die nach einem »Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst«.²¹

Fraglos wird man die spezifische Ausbildung der romantischen Religiosität nicht allein als Surrogat, als durch den Evidenzverlust der traditionellen *philosophischen* Theologie motiviert sehen und bewerten dürfen. Sie bildet ein eigenständiges und wichtiges Korrektiv gegenüber sowohl der traditionellen als auch der aufklärerisch-moralischen Religiosität, das seine Spuren auch in dem späteren Nachdenken des Zeitalters über Religion hinterlassen hat - selbst dort noch, wo man dies zunächst nicht vermutet, nämlich in Hegels Religionsphilosophie. Doch die eigentliche Ausformung dieses Gedankens der romantischen Religiosität - in den Fragmenten insbesondere Friedrich Schlegels, Hardenbergs sowie in Schleiermachers *Reden* - erfolgt in poetisch-philosophischen Abhandlungen jenseits des

20 [Schleiermacher:] *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 126-129; KGA I/2, 244f.

21 [»Das älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus.«.] In: *Früher Idealismus und Frühromantik* (Quellenband) (= *Philosophisch-literarische Streitsachen*. Bd. 1.1).

Gebiets der Philosophie als eines methodisch strengen Denkens.²² Gerade deshalb erlaubt sie ein der Philosophie verwandtes, jedoch in einem »vornehmen Ton« vorgetragenes Reden vom Göttlichen und von der Religion, das nicht dem Verdikt unterliegt, der Gedanke oder gar das Dasein Gottes könne nicht demonstriert werden. Methodisch steht sie der Forderung nach Unmittelbarkeit und Unbegrifflichkeit des Gotteserlebens und der religiösen Erhebung nahe - als eine Gestalt, die weder in die trockene Orthodoxie zurücksinkt noch der aufklärerischen Demonstrationsucht²³ zu genügen sucht - schon um nicht der Kritik an beiden zum Opfer zu fallen. Dem Gehalt nach steht sie hingegen in schärfster Spannung zum theistischen Gottesgedanken der traditionellen Religion und Philosophie. Dadurch hebt sie - als eine dritte Gestalt nach dem Spinozismus und dem Atheismus der moralischen Vernunft - die Krise des Theismus aus der Latenz ins Licht des Bewußtseins - wenn auch ins Lampenlicht des zumeist privat gebliebenen und erst in der Gegenwart edierten philosophischen Notizenheftes.

(2) Man kann den romantischen Universalbegriff von Religion als einen Übergang von der Philosophie in die Nichtphilosophie interpretieren, sofern man 'Philosophie' auf den Umfang ihres engen, schulmäßig-akademischen Begriffs beschränkt. Ein weiterer Schritt im Zuge eines solchen Übergangs erfolgt, wo dem Wissen der Philosophie das philosophierende Nichtwissen programmatisch entgegengesetzt wird: insbesondere in den Schriften Jacobis, aber auch in allen anderen Ansätzen, die statt des (begrifflichen) 'Wissens' das 'unmittelbare Wissen', das 'Gefühl' oder die 'Ahndung' zum Organ des Gottesverhältnisses machen. Fries' frühes Werk ist hier zu nennen,²⁴ ferner in seinem wie auch in Schleiermachers Umkreis de Wette.²⁵ Der Gehalt des Theismus, der sich in der traditionell philosophischen Argumentationsform nicht mehr festhalten läßt, soll hier im weicheren Medium eines philosophierenden Nichtwissens bewahrt werden, das sich zwar dem Schulbegriff der Philosophie entzieht, ihrem Weltbegriff jedoch noch unterstellt weiß. Begünstigt wird diese Variante dadurch, daß das latente Problem des Theismus zunächst ein Problem nicht für das religiöse Bewußtsein, sondern allein seiner gedanklichen Fundierung ist. Deshalb erscheint es als naheliegender Ausweg, von diesem Bewußtsein aus diejenige Begründung zu unternehmen, die durch die strenge philosophische Erkenntnis nicht mehr geleistet wird.

²² Daß die Ausformulierung der romantischen Religiosität ihren vornehmsten Niederschlag in poetisch-philosophischen Texten findet, die jenseits eines strengen Philosophiebegriffs liegen, bietet freilich keine Rechtfertigung dafür, daß sie von der heutigen philosophiegeschichtlichen Erschließung dieser Epoche vernachlässigt wird.

²³ AA I/3,74.

²⁴ Jakob Friedrich Fries: *Wissen, Glaube und Ahndung*. Jena 1805, 60,178,235. - Unter das Stichwort »Übergang in die Nichtphilosophie« kann man selbstredend nicht Fries' Werk schlechthin stellen, sondern lediglich seine Überantwortung der Göttlichen Dinge an Gefühl, Ahndung und Andacht; s. ebd. 236,312. Andererseits hat gerade Fries sehr deutliche Worte gegen diejenige Art des Übergangs zur Nichtphilosophie gefunden, wie sie sich etwa in Eschenmayers »Der Eremit und der Fremdling«. Erlangen 1805. findet. Dort zeige sich ein alle liberale Denkungsart erstickender, entkräftender und dumpfer Sinn für mystische Gefühle (Fries: *Wissen, Glaube und Ahndung*, V). - In den späteren Arbeiten rückt Fries die Religionsphilosophie noch näher an die Ästhetik.

²⁵ Wilhelm Martin Leberecht de Wette: *Ueber Religion und Theologie*. Erläuterungen zu seinem Lehrbuche der Dogmatik. Berlin 1815, 11ff,65,76.

Die Spannung, in die derartige Ansätze sich zu einem traditionellen Philosophiebegriff setzen, hat niemand früher erkannt und schärfer gezeißelt als Kant.²⁶ Wenn das innere Orakel, die »*Ahnung* des Übersinnlichen«, die »*praevisio sensitiva*« dessen, was kein Gegenstand der Sinne sein kann, an die Stelle des Wissens oder der praktischen Forderung treten, so droht der »Tod aller Philosophie«. Der Geltungsbereich solcher Ahnung ist das Reservat eines Glaubens, einer persönlichen Überzeugung, die, wo sie nicht schon ist, auch nicht kommuniziert werden kann. Kant hat diese Tendenz sehr früh - bereits 1796 - als bedrohlich charakterisiert; er hat aber nirgends ein Bewußtsein darüber erkennen lassen, daß die »nichts kostende Apotheose von oben herab« - an Stelle der »herculischen Arbeit des Selbsterkenntnisses ... von unten hinauf« - das Resultat weniger der Überheblichkeit als der Flucht seiner Zeit ist: daß solcher vornehme Ton nicht zuletzt deshalb angeschlagen wird, weil die Kritik - zumal seine eigene - das Vertrauen in die traditionellen Formen der Gotteserkenntnis untergraben und die von ihm selber als Alternative gewiesene moralische Fundierung des Theismus zwar anfangs lebhaften, aber rasch vorübergehenden Beifall gefunden hat.

Erst sehr viel später hat Friedrich Schlegel aus dem Blickwinkel seiner »christlichen Philosophie« erkannt und ausgesprochen, daß Jacobis philosophierendes Nichtwissen und nichtphilosophisches Wissen von Gott eine herausragende Erscheinung in der Krise des Theismus bilde.²⁷ Verdeckt wird dies gemeinhin dadurch, daß die Inhaltsleere solchen Ahndens oder gar unmittelbaren Wissens von dessen Repräsentanten durch stillschweigende Anleihen an der positiven Religion überspielt wird. Diese hilft nicht allein mit Vorstellungen aus, da die Unmittelbarkeit solchen 'Wissens' von selbst keine aus sich heraussetzen könnte. Sie schreibt sogar weithin die Resultate vor, die es zu erreichen gilt, ohne daß sie methodisch legitim erreicht werden könnten.

(3) Wegen dieses Mißverhältnisses zwischen proklamierter Unmittelbarkeit und verdeckter Vermittlung erscheint es als durchaus konsequent, wenn sich die eigentliche und sehr geschichtswirksame Gestalt des Übergangs in die Nichtphilosophie²⁸ einen dritten und endgültigen Schritt von der traditionellen Philosophie entfernt. Sie verabschiedet diese zu Gunsten des Wiederauflebens der positiven Religion, wie es damals im Anschluß auch an die romantische Religiosität und an den Kultus der Innerlichkeit zu beobachten ist. Genährt wird es durch die Reaktion sowohl auf den intellektuellen Überschwang der romantischen Religion als auf die - rationalistische und moralische - Engführung der Aufklärungsreligion. Gestalt gewinnt es sowohl in der Konversionsbewegung der ersten Jahre des Jahrhunderts als auch in der Erneuerung von Frömmigkeitsbewegungen, wie sie im protestantischen Raum in der Erweckungsbewegung großen geschichtlichen Einfluß gewinnen. Das Mißlingen der philosophischen Theologie scheint dazu zu berechtigen und sogar zu nötigen, sie durch die positive Theologie zu ersetzen. So wird endgültig der Umkreis

²⁶ Immanuel Kant: »Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie«. Akademie-Ausgabe. Bd. VIII, 387-406, insbes. 390, 397f.

²⁷ S. seine beiden Jacobi-Rezensionen von 1812 und 1822, im Quellenband, 328-339 bzw. 412-420.

²⁸ Die griffige Formulierung verdankt sich Carl August Eschenmayer: *Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie*. Erlangen 1803, im Quellenband 55-99.

verlassen, innerhalb dessen philosophische Argumente zählen. Doch gehört auch diese Form in die Vorgeschichte des Theismusstreits, und sie ist keineswegs diejenige, die geschichtlich den geringsten Einfluß ausgeübt hat.

Fraglos läßt sich die hier im Interesse eines Überblicks vorgenommene Unterscheidung von Reaktionen auf die latente Krise des Theismus nach Bedarf verfeinern. Die unterschiedenen Optionen treten in der geschichtlichen Wirklichkeit auch selten säuberlich von einander geschieden auf. Die beiden erstgenannten Formen - romantische Religiosität und philosophierendes Nichtwissen - gehen mit der Hinwendung zur positiven Religion Amalgamierungen ein und geraten fast allenthalben unter deren Dominanz. Die Verbindung der romantischen Religiosität mit der positiven Religion wird dadurch erleichtert, daß das romantische Programm der Stiftung einer neuen Mythologie oder selbst nur einer Verpflanzung alter, vorzugsweise orientalischer Mythologeme auf den Boden der Moderne sich in diesen Jahren als undurchführbar erweist. Andererseits bildet - wie erwähnt - die unvermeidliche Inhaltsleere der als eigentliche Philosophie auftretenden Nichtphilosophie das Einfallstor der positiven Religiosität. Wenn die höchste Gotteserkenntnis, deren das philosophierende Nichtwissen fähig ist, sich in der Schreibung von IST in Versalien erschöpft, so kann es nicht verwundern, daß diese Nichtphilosophie mit einer - von hohem philosophischen Anspruch getragenen - Verstandeskritik beginnt und mit der Aneinanderreihung seitenlanger Bibelzitate und dem Bekenntnis zu einem - gleichwohl erheblich uminterpretierten und sich als »philosophisch« verstehenden - Christentum schließt.²⁹ Und wie es dem späten Kant nicht bewußt war, daß die Resultate auch seines eigenen Philosophierens das Anschlagen eines »vornehmen Tons« begünstigt haben, so ist Jacobi in seinen letzten Lebensjahren trotz dieses Bekenntnisses ebenfalls nicht bewußt, daß die »seltsame Bewegung in religiöser Absicht«, die er verwundert diagnostiziert - eben die Hinwendung zum positiven Christentum -, durch vielleicht niemand anderen mehr als durch ihn selber ausgelöst ist. Er selber hat ein Leben lang hat die Geister beschworen, die ihn nun irritieren und bekümmern. Faßbar wird dies im selben Kontext in seiner Bemerkung, in einem Gespräch sei seinen - historisch gläubigen - Partnern schließlich nichts übrig geblieben, »als sich persönlich in die feste Burg des individuellen Gefühls und der individuellen Erfahrung zurückzuziehen« und ihn »draußen zu lassen«.³⁰ Den Weg aber zu dieser Burg hat über Jahrzehnte niemand so eindringlich gewiesen wie derjenige, der sich schließlich »draußen« fand.

(4) Ein solcher Rückzug mag damals vielen als naheliegend, als einziger Weg aus der Krisis einer philosophischen Grundlegung des Theismus und auch als praktisch heilsam erschienen sein. Demjenigen hingegen, der weiterhin die Zuständigkeit des von der Aufklärung eingesetzten »Gerichtshofs der Vernunft« anerkennt, kann er nur als *sacrificium intellectus* gelten.

Einem derartigen Ansatz, der weder auf den Schulbegriff der Philosophie noch auf den Gottesgedanken verzichten will, verbleibt allein der Ausweg, eine Revision

29 S. die abschließenden Passagen von Jacobis Schrift; s. den Quellenband, 227-231; vgl. Jacobi: *Werke*. III, 418-428.

30 S. seinen Brief an Dohm vom 24. April 1817, im Quellenband 393.

des bisherigen und weithin unstrittigen Resultats - des Atheismus sowohl der theoretischen als der praktischen Vernunft - anzustreben: eine Neubegründung des philosophischen Theismus zu versuchen, die den Einwänden des Kritizismus ebenso entzogen ist wie denen Jacobis oder den Hinweisen auf die Brüchigkeit der ethischen Fundierung der Theologie. Hier haben die spekulativen Entwürfe der ersten Jahre des Jahrhunderts ihren Ort: Fichtes spätere Fassungen der Wissenschaftslehre ebenso wie Schellings Identitätsphilosophie vor seiner Neuorientierung in *Philosophie und Religion* (1804) oder die gleichzeitig erscheinenden kleinen Schriften und allmählich Gestalt gewinnenden Systementwürfe Hegels - bis hin zur ausgereiften Form seines Systems und insbesondere zu seiner Religionsphilosophie. Die Schwierigkeiten, die sich bei der Verwirklichung eines solchen im Umriß plausiblen Programms einstellen, führen zunächst zum Theismusstreit. Sie kulminieren zwei Jahrzehnte später in den epochalen Auseinandersetzungen um Hegels philosophische Theologie und Religionsphilosophie.

Die angestrebte Revision der Kritik aller spekulativen Theologie durch Erneuerung der philosophisch-theologischen Grundlagen ist nicht zu verwechseln mit dem damaligen Aufkommen der Religionsphilosophie als einer neuartigen Disziplin im gewandelten Kanon der Philosophie. Konrad Feiereis hat in einem ausgezeichneten, viel zu wenig rezipierten Buch die damaligen Auseinandersetzungen um Gott und die Religion auf die Formel einer »Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie« gebracht.³¹ Ungeachtet des Reichtums seiner Darlegungen, die leider nur an die Schwelle der hier betrachteten Epoche führen, sind zwei Einwände gegenüber dieser Formel geltend zu machen.

Zunächst ist das Modell zu kritisieren, das im Hintergrund seiner Rede von »Umprägung« steht: In dem zu deutenden Prozeß wird nicht gleichsam eine beharrende Substanz nur in eine neue Form gegossen - eben »umgeprägt«. Es ist generell zweifelhaft, ob dieses substantialistisch gedachte Modell ein brauchbares Instrument zum Verständnis philosophiegeschichtlicher Prozesse abgebe. Vor allem aber läßt sich im besonderen Fall leicht belegen, daß das substantialistische Modell die tatsächliche Entwicklung mißdeute. Der Prozeß, den Kants Kritik der natürlichen Theologie und Jacobis Kritik an der Anwendung der Demonstration auf das Gebiet des Göttlichen in Gang setzen oder auch nur beschleunigen, ist nicht zu beschreiben als »Umprägung« des einen *in* etwas anderes, sondern als eine »Ersetzung« des einen *durch* etwas anderes. Die traditionelle natürliche Theologie wird um 1800 nicht umgewandelt; sie wird durch eine neue Gestalt philosophischer Rede von Gott ersetzt. Es wird nicht gleichsam vorhandenes Bauzeug nur in anderer Weise wieder zu einem neuen Bauwerk zusammengesetzt. Für den neuen Bau bedarf es eines neuen Fundaments und einer neuen Konstruktion, und auch das »Material« ist neu.

Sodann ist Feiereis' Modell auch historisch zu kritisieren: Das Neue, das die natürliche Theologie ersetzt, ist nicht die Religionsphilosophie. Würde die natürliche Theologie durch Religionsphilosophie ersetzt, so stünden beim »Streit um die

³¹ Konrad Feiereis: *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie*. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts. Leipzig 1965.

Götz Müller

JEAN PAULS »REDE DES TOTTEN CHRISTUS VOM WELTGEBÄUDE HERAB,
DASS KEIN GOTT SEI«

I. Die Entstehungsgeschichte der »Rede«

Der Nukleus der »Rede des toten Christus« war die sagenhafte Überlieferung einer Teufelsmesse. Dieser Umstand ist so spannend, daß bei ihm ein wenig länger verweilt werden sollte. Die Hofer Lokalsage erzählt, daß eine fromme Matrone um Mitternacht die St. Lorenz Kirche aufsuchte, in der Meinung, es sei Zeit zur Engelsmesse. In der Kirche hält ein fremder Pfaffe Messe vor einer Gemeinde von Unbekannten, »theils ohne köpf, und unter denselben ettliche, die unlängst gestorben waren, die sie in ihrem leben wol gekant hatte.« Die Matrone setzt sich voller Furcht unter die Wiedergänger. »Da geht eine aus dem haufen, welche bei leben (wie sie meinete) ihr gefaterin gewesen und vor dreien Wochen gestorben, ohne zweifel ein guter engel gottes, hin zu ihr, zupfet sie bei der kurßen [Pelzkragen, G.M.], beut ihr einen guten morgen und spricht: ey, liebe gefatterin, behut uns der allmechtig gott, wie kombt ihr daher? Ich bitt euch umb gottes und seiner lieben mutter willen, habt eben acht uf mich, wann der priester wandelt oder consecriert, so lauft was ihr laufen könnt und sehet euch nur nicht umb, es costet euch sonst ewer leben.« Bei der Wandlung eilt die Matrone mit aller Kraft aus der Kirche, die hinter ihr unter Geprassel einzustürzen scheint; »alles gespenst« läuft ihr nach und will sie festhalten. Unter Verlust ihres Pelzkragens kann sie sich losreißen. Als sie die Stadt Hof wieder durch das obere Tor betreten will, findet sie es, anders als bei ihrem Kommen, verschlossen. Sie erkennt, »daß kein guter geist ihr zuvor durch das thor geholfen hab und daß die schwein (die sie anfangs vor dem thor gesehen und gehört, als wann es zeit war das vieh auszutreiben) nichts anders dann leidige teufel gewesen«. Nachdem sie sich von dem Schrecken zwei Tage im Bett erholt hatte, schickte sie auf den Kirchhof nach ihrem Pelzkragen. Es fand sich aber davon nur noch ein kleines, abgerissenes Stück Fell auf einem Grabstein.¹

Diese gespenstische Teufelsmesse war also der Ausgangspunkt der dichterischen Einbildungskraft. Vom Inhalt der Messe, gar von einer Predigt wird uns nichts erzählt; diese Leerstelle füllte Jean Paul aus. Zu einer Teufelsmesse gehört seit je die Verkehrung des Evangeliums, die Perversion der Heilsgeschichte. In der endgültigen Fassung ist es Christus selbst, der ein Dysangelium, wie es Walter Rehm genannt hat, den um Mitternacht erwachten Toten predigt.

Von vornherein sollte die Dichtung eine »Schilderung des Atheismus« sein; den Rahmen dazu bildete die Szenerie der Sage, die Totenversammlung. Daraus wurde 1789 ein Text mit dem Titel »Des toten Shakespear's Klage unter den toten Zuhörern in der Kirche, daß kein Got sei«, die Wilhelm Schmidt-Biggemann

¹ Die Hofer Lokalsage aus der *Höfer Chronik* von Enoch Widmann (1730) ist abgedruckt in: *Quellen zur Geschichte der Stadt Hof*. Hrsg. von Christian Mayer. Bd.1. Hof 1894, 113f.

treffend eine Übung im »Experimentalnihilismus« genannt hat.² Warum Shakespeare? Genau wissen wir es nicht; Jean Paul könnte an die Totengräberszene im *Hamlet* (V,1) gedacht haben, als er den schattenhaften Auftritt inszenierte: Eine entsetzliche Stimme tönt »aus einer edlen Gestalt wie fast Shakespears seiner«. Sie leugnet die Existenz Gottes und die des eschatologischen Christus: »Seht ihr denn nicht, ihr Todten, das stilleliegende Aschehäufgen auf dem Altar, ich meine das vom verfaulten Jesus Christus ...«. ³

Diese Shakespeare-Version blieb liegen; eine erhoffte Veröffentlichung durch die Vermittlung Herders, den Jean Paul damals noch nicht persönlich kannte, kam nicht zustande. Offensichtlich war Jean Paul aber auch mit der Shakespeare-Lösung nicht zufrieden; nach einem langen Moratorium mit wechselnden Plänen wurde Ende 1795 Christus der Prediger des Dysangeliums. Damit gewann die Rede beträchtlich an Schärfe.⁴ Den Widersacher Gottes durch einen sich selbst widerlegenden Christus zu ersetzen, ist in der Tat eine gewaltige theologische Rochade. Aus der Teufelsmesse wurde die »Rede des toten Christus«.

Der Traumvision wurde 1795 ein »Vorbericht« vorangesetzt, zu dem eine merkwürdige Fußnote gehört: »Wenn einmal mein Herz so unglücklich und ausgestorben wäre, daß in ihm alle Gefühle, die das Dasein Gottes bejahen, zerstört wären: so würd' ich mich mit diesem meinem Aufsatz erschüttern und - er würde mich heilen und mir meine Gefühle wiedergeben.«⁵ Die Intention der Rede ist also keineswegs nur die Bekehrung von Atheisten; es geht ganz wesentlich um die Vertreibung des eigenen Skeptizismus.

Was sind das für Gefühle, deren Verlust Jean Paul fürchtet? »Man kann zwanzig Jahre lang die Unsterblichkeit der Seele glauben - - erst im ein und zwanzigsten, in einer großen Minute, erstaunt man über den reichen Inhalt dieses Glaubens« (247). Die Plötzlichkeit dieses Innewerdens ist bemerkenswert; die Folgeprobleme der Aufklärung wurden den Köpfen phasenverschoben bewußt. Während die Theologie der Aufklärung über Jahrzehnte Stück um Stück der protestantischen Orthodoxie demontierte, den unbegreiflichen Willkürgott Luthers zuerst, dann die Erbsünde und die paulinische Lehre von der Genugtuung und Wiederbringung,

2 Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Maschine und Teufel*. Jean Pauls Jugendsatiren nach ihrer Modellgeschichte. Freiburg/München 1975, 276f. Als vielleicht bekanntester Text Jean Pauls wird die »Rede« in fast jeder Arbeit der Sekundärliteratur erwähnt. Neben der einflußreichen Interpretation von Walter Rehm (s. Anm. 12) und der bisher ausführlichsten Arbeit von A. Decke-Cornill (s. Anm. 14) vgl. Max Kommerell: *Jean Paul*. Frankfurt a.M. 1933, 183-203 (eine eher dichterische Kontamination der Traumvisionen); Ursula Gauhe: *Jean Pauls Traumdichtungen*. Bonn 1936 (die wohl beste ältere Arbeit); Walter Rehm: *Experimentum medietatis*. Studien zur Geistes- und Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts. München 1947; Dorothee Sölle: *Realisation*. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung. Darmstadt/Neuwied 1973, 252-262 (das Verhältnis Jean Pauls zur Aufklärungstheologie wird trotz des Untertitels vernachlässigt); Carl Pietzcker: *Einführung in die Psychoanalyse des literarischen Kunstwerkes am Beispiel von Jean Pauls 'Rede des toten Christus'*. Würzburg 1985, 60-84 (eine psychoanalytische Studie mit starker Betonung der Biographie). Zu Decke-Cornill s. Anm. 11.

3 *Jean Pauls sämtliche Werke*. Historisch-kritische Ausgabe. Hrsg. von Eduard Berend u.a. Weimar 1927ff, I. Abt., Bd. III, 166.

4 Ebd. Bd. VI, Lff (Einleitung von Kurt Schreinert zum *Siebenkäs*). Die ersten Aufzeichnungen zur »Klage des toten Shakespeare's« sind abgedruckt in II. Abt., Bd. III, 400f.

5 Jean Paul: *Werke*. Bd. VI, 247 (*Siebenkäs*). Dieser Band, in dem sich die »Rede des toten Christus« befindet, wird fortan mit der bloßen Seitenzahl in Klammer zitiert.

wurde es den Gebildeten der Zeit nicht gänzlich bewußt, daß ein derart reduziertes Christentum den Verlust der gewohnten christlichen Unsterblichkeitsgarantie nach sich zog.

Jean Paul, der Pfarrerssohn, bereitete sich seit seinem 17. Lebensjahr auf das Studium der Theologie vor, das er 1781 in Leipzig für kurze Zeit aufnahm, um es bald darauf wieder abzubrechen. Im Zuge der Vorbereitung exzerpierte er ausführlich die aktuellen heterodoxen Diskussionen. Es lohnt sich, einen Blick auf diese Studien zu werfen, um die gedankliche Ausgangslage der »Rede« näher, als es bisher der Fall war, zu bestimmen.

II. Die theologischen Studien Jean Pauls

Neun Jahre vor dem ersten Entwurf zur »Rede des toten Christus« exzerpierte der junge Jean Paul ausführlichst Rezensionen theologischer Werke in der »Allgemeinen deutschen Bibliothek« und anderen einschlägigen Blättern. Ein hervorragendes Thema dieser Exzerpte ist die Widerlegung der Erbsünde und die Destruktion der sogenannten Genugtuung; daß Christus als Unschuldiger sich um unserer Sünden willen geopfert und so die Auferstehung aller gewährleistet haben soll, wollten die Neologen nicht akzeptieren.⁶ Es ist eben diese stellvertretende Genugtuung, um in der Theologensprache der Zeit zu sprechen, auf die die Toten in der »Rede« vergeblich hoffen; der tote Christus ist nicht auferstanden, er konnte den Vatergott, den er auf Erden verkündigt hatte, nicht finden.

Die Neologie erblickte in der Preisgabe fundamentaler Glaubenslehren den einzigen Weg, die christliche Religion mit aufgeklärtem Denken zu vereinbaren.

⁶ Einige wenige Titel und Stichworte aus den Exzerpten von 1779-81 mögen die neologische Demontage von Christus belegen: »Gott liebt den Menschen, nicht durch Christus bewogen« (J.A. Eberhard); »Widerlegung der Meinung 'Christus hat uns durch seinen Tod von den Strafen und dem Elende der Menschen befreit'« (ADB 1772); »Von der Stelle 1. Joh. 5,20, die fälschlich die Gottheit Christi beweisen sol.« (ADB 1773 über J.E. Troschel); »Ein Beweis wider die höchste Gottheit Jesu« (Auserlesene Bibl. 1775); »Die Opfer im A.T. beweisen nicht daß Christus an unsrer Stat gestorben ist« (ADB 1779); »Von der Gottheit Christi - in Rücksicht auf Vertheidiger und Lügner derselben« (J.G. Töllner); »Nirgends lesen wir in der H. Schrift, daß die Heiligkeit Gottes one Genugthuung nicht könnte befriedigt werden« (G.S. Steinbart); »Es ist ungereimt anzunehmen, Christus habe dem Vater das Lösegeld für unsre Sünden bezahlt« (J.A. Eberhard). S. G. Müller: *Jean Pauls Exzerpte*. Würzburg 1988, 45,50,54,55,56,72,83,108,111. - Jean Paul exzerpierte zwischen 1779 und 1782 außer zahllosen Rezensionen eingehend die Werke von J.F.W. Jerusalem, J.A. Eberhards *Neue Apologie des Sokrates* (1772ff) in Abständen dreimal, W.A. Tellers *Wörterbuch des neuen Testaments* (1773), J.G. Töllner: *Theologische Untersuchungen* (1772f), die Hauptwerke von J.S. Semler, Lessings Reimarus-Veröffentlichungen (Papiere eines Ungenannten) und G.S. Steinbarts *System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums* (s. G. Müller, a.a.O., 38,45,77,86,95,105,106,109,111,116). Nach dem Entschluß von 1782, die Theologie aufzugeben, studierte Jean Paul hauptsächlich die verschiedenen Lehrmeinungen in Kirchengeschichten (besonders Fueßlin und Schroeckh). Einen guten Abriss der theologischen Exzerpte bietet Ferdinand Joseph Schneider: *Jean Pauls Jugend und erstes Auftreten in der Literatur*. Ein Blatt aus der Bildungsgeschichte des deutschen Geistes im 18. Jahrhundert. Berlin 1905, bes. 102-122. - Zu den genannten Theologen vgl. den ausgezeichneten Aufsatz von Hans Erich Bödiker: »Die Religiosität der Gebildeten.« In: *Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung*. Hrsg. von Karlfried Gründer und Heinrich Rengstorf. Heidelberg 1989, bes. 156-167.

Die Destruktion der Dogmen und die Anpassung des Restbestandes an Vernunftwahrheiten bewirkte eine eminente Reduktion der geoffenbarten Religion. Die von Jean Paul exzerpierten Autoren entfernten alle Aussagen aus der Offenbarung, die ihnen als »kontrarational« erschienen, und das war »so ziemlich der ganze spezifisch-christliche Offenbarungsbestand«.⁷

Moses Mendelssohn charakterisierte die Neologen kurz und treffend: »Diese rühmen sich, die Religion der Christen von irrigen Meinungen gereinigt, und auf ihre erste Einfalt zurückgeführt zu haben, da sie mit der natürlichen Religion ziemlich übereingekommen sein soll. So viel mir von ihrer Glaubenslehre bekannt ist, soll der Stifter ihres Glaubens keine Person der Gottheit, sondern ein außerordentlicher Mensch, ein heiliger Prophet, wie Moses, oder noch größer gewesen sein, der von Gott den Beruf gehabt hat, die Mißbräuche der damals herrschenden Religion abzuschaffen, die natürliche Religion in ihre Rechte einzusetzen, durch Wunder zu bestätigen, und die Menschen von ihrer ewigen Glückseligkeit zu versichern.«⁸ Bei diesem Stand der Dinge schlug Mendelssohn als Außenstehender vor, aus den Lehrbüchern und Katechismen folgende Dogmen zu entfernen: die Ewigkeit der Höllenstrafen, die Erbsünde, den Teufel und insbesondere die stellvertretende Genugtuung Christi.

Diese Vernunftreligion, deren Anhänger der junge Jean Paul ohne jeden Zweifel war, reduzierte die Religion auf einige Essentials wie die Existenz Gottes (ohne Anerkennung der Göttlichkeit Christi), auf die Vorsehung und auf das ewige Leben; nach der gründlichen Entmythologisierung und Rationalisierung standen diese Grundwahrheiten allerdings eigentümlich nackt da. Vor allem Christus wurde von Johann August Eberhard, den Jean Paul mehrfach exzerpierte, so nahe an die Weisheitslehrer des Altertums gerückt und damit so sehr vermenschlicht, daß er seine Rolle in der Heilsgeschichte in keiner Weise mehr spielen konnte.

Wie die Exzerpte zeigen, berührte sich die von Jean Paul favorisierte natürliche Religion als Reduktionsprodukt nur noch marginal mit dem geoffenbarten Christentum. 1780 schrieb der Siebzehnjährige ganz im Sinne von Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts*: »Die Religion ist der Weg, den die Vorsehung geht, den Menschen zu vervollkommen, seinen Verstand aufzuklären und sein Herz zu bessern. Sie geht mit jedem Individuum einen andern; eben deswegen ist die Menge der Religionen so gros. Tausend verschiedne Völker trägt die Erde - und tausend verschiedne Religionen giebt's«.⁹ Das ist eine mild-unbestimmte Spätform aufklärerischen Denkens, in dem die Gleich-Gültigkeit aller Religionen - jede zu ihrer Zeit und an ihrem Ort - festgestellt wird. Die christliche Religion hat ihre Ausnahmestellung verloren. Obwohl der Verlust der Eschatologie in der »Rede« so lebhaft beklagt wird, findet sich an keiner Stelle im Werk Jean Pauls eine von der Auferstehung und Apokalypse dominierte Religion - nur *ex negativo* in der »Rede des todten Christus«. Da Jean Paul die Erbsünde jederzeit negierte, konnte die Erlösungstat Christi oder gar die stellvertretende Genugtuung keine Rolle spielen.

⁷ Karl Auer: *Die Theologie der Lessingzeit*. Halle 1929, 4.

⁸ Moses Mendelssohn, zit. nach Konrad Feiereis: *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie*. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts. Leipzig 1965, 91 (Erfurter theologische Studien Bd. 18).

⁹ Jean Paul: *Werke*. II. Abt., Bd. I, 57, 61.

Übrig blieb ein Gott, dessen Vernunft der Mensch in sich selbst und in der Natur nachvollziehen konnte. Wenn dieser Gott in Frage gestellt wurde, konnte leicht das ganze theologische Gebäude erschüttert werden. Und eben dies tut Jean Paul in der »Rede des toten Christus«.

An die Stelle der positiven Religion trat bei Jean Paul das Bedürfnis, die Unsterblichkeit der Seele philosophisch und anthropologisch zu erweisen, erstmalig in dem Aufsatz »Über die Fortdauer der Seele und ihres Bewusstseins« vom Juli 1791. Diesem Versuch, die Unsterblichkeit der Seele außertheologisch plausibel zu machen, sollten bis in die Spätzeit zahlreiche andere folgen. Der erste Aufsatz weist bereits eine typische Struktur auf; da ihm die Erweise von Mendelssohn, Kästner und Jerusalem nicht genügen, argumentiert Jean Paul mit der Monadenlehre von Leibniz, mit dem Stoizismus von Antoninus, mit der biologischen Philosophie von Charles Bonnet oder dem Hauptwerk von Reimarus über die Kunsttriebe der Tiere - nur nicht spezifisch christlich. Bei dem Versuch, die unabgesetzte und dominante Wirkung der Seele auf den Körper zu erweisen, sind die verworrenen Vorstellungen, später das Unbewußte im tierischen Magnetismus von hervorragender Bedeutung. Die Heilsgeschichte spielt dabei nicht die geringste Rolle. Christus war und blieb wie Sokrates oder Epiktet für Jean Paul ein außerordentlicher Mensch, ein Vorbild und ein historisches Ereignis, nicht jedoch der Erlöser, der Mittler, der Bürge der Unsterblichkeit.

Ganz im Sinne der Aufklärung wird in dem Aufsatz »Über die Fortdauer der Seele und ihres Bewußtseins« die Vervollkommenung als Zweck des Menschen und der Menschheit ins Feld geführt. Nur wenn die Unsterblichkeit der Seele gewährleistet ist, kann die unendliche Annäherung des Menschen an Gott geleistet werden. »Die Tugenden, die Got und der Mensch ein halbes Jahrhundert mühsam aufgezogen, reisset der Tod mit Einem Nerven aus? Und dem Schöpfer stirbt und fault der Freund, der Sohn, vor dem er seine Stralengestalt aufgedeckt und seine Vatergesinnung, und die Erde zieht unnütz um die Sonne mit Todten gefüllt, die Got liebte und verlor?« In Frageform werden die schrecklichen Folgen ausgemalt. Angedroht wird der Verlust des gütigen Gottes der Aufklärung, der ein Gott ohne Willkür und ohne Vergeltung ist. Der Mensch als Freund Gottes befindet sich in einem Prozeß der Vervollkommenung, denn er hat, da es keine Erbsünde geben darf, nie seine Gottesebenbildlichkeit verloren. Sein Verstand, der von der Erbsünde nicht verdunkelt wurde, ist stark genug, sich einen vernünftigen Begriff von Gott zu machen. Dieser Gott muß sein, sonst zerginge »um den stehenden Got das kämpfende Sein«. Durch die gräßliche Ausmalung des Gegenteils wird abschließend nicht der Glaube, sondern geradezu die Forderung nach Unsterblichkeit angespornt: »Nim die tröstende Stimme des Predigers vom Gottesacker: so sehen die Gräber gräßlich aus, wie käuende Rachen, die Väter, Freunde, Brüder vor euch zermahlen und über die Weltgeschichte herrscht ein Dämon, der feind allen Menschen, die sich umschlingen, allemal die eine Hälfte einäschert und an die heisse Brust nichts legt als einen kalten Todten.«¹⁰ Diese Worte kommen der Shakespeare-Version sehr nahe.

¹⁰ Jean Paul: *Werke*. II. Abt., Bd. III, 353, 360. Vgl. zu Jean Pauls Essays über die Unsterblichkeit vom Verf.: *Jean Pauls Ästhetik und Naturphilosophie*. Tübingen 1983, 17-86.

Eine aktuelle These besagt, die »Rede« reagiere auf die Negation der Gottesbeweise durch Kant und damit auf die Destruktion der Neologie als einer vernünftigen Theologie. Durch die kritische Philosophie sieht danach Jean Paul »seinen aufgeklärten Gottesglauben gefährdet und beschreibt diese Krisenerfahrung im Rückgriff auf christliche Vorbilder als inneren Kampf zwischen Glaube und Anfechtung.«¹¹ Ob Jean Pauls Skeptizismus auf der transzendentalen Kritik Kants beruhte, läßt sich nicht nachweisen, wohl aber das Ungenügen an der Lösung Kants: »Die zwei Hände der reinen Vernunft, die einander in der Antinomie zerkratzten und schlugen, legt die praktische friedlich zusammen und drückt sie gefaltet ans Herz und sagt: hier ist ein Gott, ein Ich und eine Unsterblichkeit!«¹² Diese knappe Kant-Kritik ist »Victors Aufsatz über das Verhältnis des Ich zu den Organen« vorangesetzt, der wiederum anthropologisch (und nicht christlich) die Unsterblichkeit zu erweisen sucht.

Das Ungenügen an Kant wird im »Vorbericht« zur »Rede des toten Christus« ebenfalls artikuliert. Jean Paul will mit der »Rede« die Magister und Anhänger der »kritischen Philosophie« in »Furcht setzen«, weil diese »das Dasein Gottes so kalblütig und kaltherzig erwägen, als ob vom Dasein des Kraken und Einhorns die Rede wäre.« (248) Die Shakespeare-Version von 1789 allerdings läßt jeden Affront gegen die kritische Philosophie vermissen; die Stoßrichtung gegen den Kantianismus wurde erst 1795 benannt, zu einem Zeitpunkt, wo die wesentlichen Elemente der »Rede« schon vorlagen.

Festzuhalten ist die wichtige Beobachtung Decke-Cornills, daß Jean Paul poetisch auf *alte Formen* des Christentums zurückgriff; hinzuzusetzen ist, daß er an diese Formen des Christentums weder vorher noch nachher glaubte - außer in seiner Kindheit. Jean Paul negierte experimentell eine Theologie, die auch vor seiner skeptischen Phase nicht die seine war. Denn die »Rede« handelt ja keineswegs von der Erschütterung des aufgeklärten Gottesglaubens, sondern von der Negation einer eschatologisch geprägten Religiosität.

III. Das Verhältnis der »Rede« zu Klopstocks eschatologischer Dichtung

Die eigentliche Traumerzählung beginnt mit der Darstellung der Hofer Lokalsage als Kindheitserinnerung; nichts sei so prägend in der Kindheit wie ihre »Schrek-

¹¹ Albrecht Decke-Cornill: *Vernichtung und Selbstbehauptung. Eine Untersuchung zur Selbstbewußtseinsproblematik bei Jean Paul*. Würzburg 1987, 44. Es ist die bislang beste Studie zu dem Thema. Entschieden überzogen ist allerdings die These, die »Rede« spiele »in allen Konsequenzen« die »von Kant herbeigeführte Destruktion der Metaphysik« durch (85). Die »Rede des toten Christus« ist eine Negation der Eschatologie und nicht die Rede eines von Kants Destruktion der Metaphysik entsetzten Anhängers der natürlichen Theologie. Die Essays zur Unsterblichkeit zeigen, daß Jean Paul trotz des Einspruchs von Kant weiterhin ungerührt anthropologisch (z.B. mit Bonnet, Platner u.a.) argumentiert.

¹² Jean Paul: *Werke*. I.Abt., Bd.IV,199 (*Hesperus*). In ähnlicher Absicht wendet sich Jean Paul gegen die Kantianer im »Vorbericht« zum *Kampaner Thal oder über die Unsterblichkeit der Seele*: »Die kritische Philosophie beweiset jeden Morgen und jede Messe, daß wir unsterblich sind wie sie selber; aber nicht jeder steht nahe genug an ihrem Katheder, ihre leisen Beweise zu vernehmen.« (I.Abt., Bd.VII,3).

ken«. Auf dem Kirchhof sind die Gräber aufgetan, ein Toter liegt aufgebahrt in der Kirche mit zitternder Brust. »Oben am Kirchengewölbe stand das Zifferblatt der Ewigkeit, auf dem keine Zahl erschien und das sein eigener Zeiger war; nur ein schwarzer Finger zeigte darauf, und die Todten wollten die Zeit darauf sehen.« (249)

Hier kippt die Lokalsage in apokalyptische Bilder der Endzeit um. Das Bildmaterial hat eine unterschiedliche, doch stets apokalyptische Herkunft. Die Kirchenuhr ohne Zeiger geht unmittelbar auf Hogarths Kupferstich mit dem Namen »Tail piece« (Jean Paul: »Schwanzstück«) von 1764 zurück, der auch unter dem Namen »Finis« bekannt ist. Auf dem Kupferstich geht eine Allegorie der Zeit zusammen mit der ganzen Welt zugrunde. Zentrales Bildelement ist ein geborstener Kirchturm mit einer Uhr ohne Weiser, ein Emblem, das Jean Paul wie das ganze Blatt ungeheuer beeindruckt hat.¹³ Rechts auf dem Bild von Hogarth liegt eine zersprungene Glocke, die von dem geborstenen Kirchturm herabgefallen ist. Jean Paul: »ein unermesslich ausgedehnter Glockenhammer sollte die letzte Stunde der Zeit schlagen und das Weltgebäude zersplittern« (252). Es könnte sein, daß auch die zersprungene Glocke, ins Kosmische vergrößert, durch Hogarth inspiriert wurde. In der Sage scheint die Kirche hinter der fliehenden Frau prasselnd einzustürzen; bei Jean Paul bebt die Kirche in ihren Grundfesten. Hogarths Stich zeigt eine Kirchenruine als Symbol des Weltendes.

Vor allem wird das zentrale Bild der Apokalypse aufgerufen und zugleich pervertiert: der *tote* Christus verkündigt den Toten, daß es *keine Auferstehung* und kein ewiges Leben gibt. Christus ist eben nicht der auferstandene Christus als Garant der Unsterblichkeit der Seele. Der tote Christus, der den Tod Gottes so lange vor Nietzsche verkündet, zerstört die Hoffnungen des Christentums: Die Wunden werden nach dem Tode »nicht geschlossen«, es »kommt kein Morgen und keine heilende Hand und kein unendlicher Vater!« (252). Gott wird nicht alle Tränen abwischen und den Tod aufheben (Apk. 21,4). Ex negativo fordert der Text nicht weniger als das ganze orthodoxe Erlösungsprogramm.

In der »Rede« *dekonstruiert* Christus sich selbst, indem er seine heilsgeschichtliche Nichtigkeit offenbart. Ohne Zweifel ist dieser nicht auferstandene Christus, der in der Ortlosigkeit des Weltalls eine Rede hält, ein *fiktiver Christus* - eine erfundene, nicht von der religiösen oder literarischen Überlieferung gedeckte Christusgestalt. Es ist ein Christus, wie ihn die Weltliteratur bisher noch nicht gesehen hatte, ein Christus ohne Vorbild.

Dichtungen, in denen Christus auftrat, hat es natürlich schon immer gegeben: Passionsspiele seit dem Mittelalter, Passionen in der Kirchenmusik, im 17. Jahr-

13 Vita-Buch Nr. [122]: »Wie mich Hogarths Schwanzstück (Tail piece) oder Ende aller Dinge immer gerührt« (Jean Paul-Nachlaß, Fasz. 10). In den Werken Jean Pauls gibt es eine größere Anzahl von Anspielungen auf diesen Kupferstich. - Das Bild der riesigen Schlange, die sich um das Weltall gelagert hat, erinnert an die unwiderstehliche Gewalt des Leviathan aus dem Buch Hiob. Der Leviathan wurde als riesiger Fisch, als Schlange oder - in Anknüpfung an die Apokalypse - als teuflischer Drachen interpretiert. Bei den Gnostikern, näherhin den Ophiten, trennt der Leviathan als Schlange, die sich um Erde und die Planeten herumringelt, das irdische Reich vom Paradies. Für die Ophiten bezeichnet die Welt Schlange den Unheilscharakter des Kosmos. S. Kurt Rudolph: *Die Gnosis*. Göttingen 1980, 79, Abb. S. 78.

hundert Miltons Epos *Paradise Lost*, im 18. Jahrhundert das Konkurrenzunternehmen Klopstocks, den *Messias*. Milton versteht seine Epen mit zahlreichen nichtbiblischen, von ihm erfundenen Szenen, doch er hält unbeirrt daran fest, daß durch das Opfer Christi dem gefallen Menschen der Weg zur Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes eröffnet wird. Auch Klopstock hält sich an den Heilsplan, obwohl er die biblische Szenerie stark umgruppiert und poetisch anreichert. Den ganzen *Messias*, so hat Gerhard Kaiser gezeigt, durchzieht eine pietistische Form der Heilserwartung, die von der Offenbarung gespeist wird. Dennoch gibt es bei Klopstock erstaunliche Umstellungen in der Abfolge der Geschehnisse. So werden im 13. Gesang in etwa 650 Versen die schon auferstandenen Toten um das Grab Christi versammelt, damit sie unter Anbetungen die Auferstehung Christi miterleben können. Vom ersten zum zwanzigsten und letzten Gesang handelt der *Messias* in immer neuen Variationen von der Auferstehung.¹⁴

Jean Paul gehörte nicht zu denen, die Klopstock nur lobten; er hatte ihn genau gelesen und sogar ausführlich exzerpiert.¹⁵ Der Schauplatz der »Rede«, das unermessliche Weltgebäude, ist ein bevorzugter Schauplatz des *Messias*. Betrachtet man den Schauplatz der »Rede«, so fällt die Erweiterung der Lokalität (Kirche und Kirchhof) in unbestimmte Räume auf. Die Auflösung des umrissenen Raums ins Unendliche ist für Klopstock so typisch wie die Negationen, die eine jedes Maß übersteigende Größe anzeigen.¹⁶

Jean Pauls Text ist voll von Negationen, die zeitliche und räumliche Übergröße signalisieren: das »'unermessliche' Erdbeben, die 'unaufhörlichen' Mißtöne, die 'bodenlose' Augenhöhle Gottes, in der das Auge, klassisches Symbol der Allwissenheit, fehlt. Ferner die 'unermessliche' Natur, der 'unermessliche' Himmel, der 'unendliche' Tempel, der »unermesslich« ausgedehnte Glockenhammer, der alles zerstört. Die kosmische Dimension wird durch den Plural, ein typisches Mittel Klopstocks, noch einmal gesteigert: nicht eine Erde und ihre Sonne werden aufgerufen, sondern stets *Sonnen* und *Welten*, nicht die Milchstraße, sondern »Milchsstraßen« in einem »Welten-All«.

Die zweite Übereinstimmung ist der extreme Kontrast. Klopstocks *Frühlingsfeier* vergleicht in einem Schauer der Unendlichkeit irdische und kosmische Größenordnungen. Im Vergleich zum Universum erscheint die Erde nur als Tropfen am Eimer und der Mensch als ein Staubkorn.

Wer sind die tausendmal tausend, wer die Myriaden alle,
Welche den Tropfen bewohnen und bewohnen? und wer bin ich?
Halleluja dem Schaffenden! mehr wie die Erden, die quollen!
Mehr, wie die Siebengestirne, die aus Strahlen zusammenströmten!

¹⁴ Gerhard Kaiser: *Klopstock. Religion und Dichtung*. Gütersloh 1963, 187. Meine Klopstock-Darstellung ist insgesamt Kaiser verpflichtet.

¹⁵ Das längste unter mehreren Klopstock-Exzerpten ist ein mehrseitiger Auszug aus dem *Messias*, XVIII. Gesang, Vers 720-845 (Jean Paul-Nachlaß, Fasz. 1b, Exzerpte. Elfter Band. 1781, 46-50). Vgl. G. Müller: *Jean Pauls Exzerpte* (s. Anm. 6), 66 (Rezension des *Messias*), 68/69 (Carl Friedrich Cramer über Klopstock, darunter ein Exzerpt über die Apokalypse bei Klopstock), 255 (Klopstock über Sprache und Dichtkunst). In der *Vorschule der Ästhetik* wird Klopstock außerordentlich häufig, wenn auch nicht immer positiv erwähnt.

¹⁶ Kaiser (s. Anm. 14), 217.

Aber du Frühlingswürmchen,
das grünlichgolden neben mir spielt,
Du lebst; und bist vielleicht
Ach nicht unsterblich!¹⁷

Es ist diese Form der Weltraumdichtung, die Jean Paul inspiriert hat, wenn er Emanuel im *Hesperus* (1794) den Gedanken des Unendlichen jenseits der »Sichtbarkeit« denken läßt: dann umkreisen den Menschen »Ströme aus lichten Wellen von Sonnen, aus dunkeln Tropfen von Erden, und neue Sonnenreihen stehen einander wieder aus Morgen und Abend entgegen«. In einer weiteren Überbietungsge- ste erscheint aus göttlicher Perspektive selbst die Schöpfung »als ein bleiches stilles Wölkchen tief in der Nacht«.¹⁸

Wie Klopstock kontrastiert Jean Paul mit dieser erhaben-unfaßbaren Übergröße das Kleine und Kleinste, das Insekt mit der großen Natur, den Menschen mit der Reihe der Welten: »O Julius, wer erblickt und erhält das flatternde Stäubchen auf der Mücke, mitten im gährenden grünenden, verwitternden Chaos? O Julius, wenn jeder Augenblick einen Menschen und eine Welt zerlegt, [...] wenn eine Weltenreihe um die andere in den Abgrund hinuntergezogen wird, wenn das ewige Grab nie voll wird und der ewige Sternenhimmel nie leer: o mein Geliebter, wer erblickt und erhält dann uns kleine Menschen aus Staub? - Du, Allgütiger, erhältst uns, du, Unendlicher, du, o Gott, du bildest uns, du siehest uns, du liebst uns«.¹⁹

Im Brief Emanuels an Horion - auch dieser Text dient der Bekehrung eines Atheisten - erlöst der Gedanke an den gütigen Gott unmittelbar vom Schrecken über die Nichtigkeit angesichts des Universums. Die Vorstellung des allliebenden Vaters, der den Menschen wie »das Würmchen« schützend in seinem Arm hält, beruhigt das verstörte Bewußtsein. Die duale Wirkungsweise des Erhabenen, der Wechsel von horror and delight (Burke), hat hier einen rhetorischen Rahmen: Frage- und Bedingungssätze beschwören die schreckliche Verlorenheit, die Antwort bringt die kalmierende Botschaft der Geborgenheit. In der »Rede« entspricht dieser Zweiteiligkeit der Umschlag des erhaben-gräßlichen Angsttraums ins selige Erwachen.

Wie stark sich Jean Paul an Klopstock orientierte, zeigt eine dichterische Studie, die, zum *Hesperus* gehörig, etwa gleichzeitig mit der ersten Version der »Rede« entstanden ist. Es ist der Entwurf zu einer Angstvision des Atheisten Horion unter dem Titel »Bild der Hölle. Traum«:

Rothe Herzen zucken eingefroren im Eismeer - Hinter allen Welten geht ein Ton fort: Wehe - eine Sonne um die andre tropfte in das Pechmeer und zerran im kochenden Ozean - vor den Seelen stand die durchsichtige Erde in der sie ihre Gestalten modern sahen - jede Qual, die sie auf der Erde zurückgelassen hatten, fühlten sie, jede Wunde hier wurd' ihre und sie litten alles Fremde - der Schimmer des Elysiums streifte golden durch den Rauch ihres Qualortes - jedes Jahrtausend waren sie an die alte Marter gewöhnt, da zog aus dem Horizont, wo ein Nachtschlund über den andern drückte, ein neues Gewitter über sie und hinter jeder Wolke stan-

17 In: Friedrich Gottlieb Klopstock: *Ausgewählte Werke*. Hrsg. von K.A. Schleiden. Darmstadt 1962, 89f.

18 Jean Paul: *Werke*. I. Abt., Bd. III, 402 (*Hesperus*).

19 Ebd. 403.

den unzählige - Horion dachte, er wäre verdammt, wil sich bessern und indem ers ist, indem er betet, erwacht er wie Abadonna ...²⁰

Die Struktur des Textes weist keine geringe Ähnlichkeit mit der »Rede« auf: die Darstellung als Traum, die erhabene Unbestimmtheit der Szenerie, die Übergröße der Dimensionen. Die Studie aus dem Nachlaß Jean Pauls verweist unmittelbar auf Klopstock: »Abadonna« ist im *Messias* der Teufel, der sich von den widergöttlichen Plänen Satans losgesagt hat; Christus als Weltenrichter erbarmt sich seiner und schenkt dem Geläuterten das ewige Leben: »Abadonna erwacht', und fühlte die Ewigkeit wieder« - das ist die Referenzstelle, auf die sich der Vergleich Jean Pauls bezieht (*Messias*, XIX. Gesang, V. 133). Eine Höllendarstellung Klopstocks, in der wiederum Abadonna auftritt, zeigt die stilistische Nähe:

Jetzo sahn sie den Richter nicht mehr: sahn über dem offenen
Schreckensgefil'd weit ausgebreitet Todtengerippe,
Engelgebein! und von ihnen umringt in seiner Gestalt stehn
Abadonna; allein auch er erblickte Gerippe!
[...] Der feurige leuchtende Klumpen
Stand über der Mittagsglut hoch über dem Meere des Todes,
Erst entstellter, als sonst, von schwarzen Beulen des Urstoffs
Aufgeschwollen; allein die öffneten sich, und ergossen
Lichter Brand, aus jedem der furchtbaren Rachen ein Glutmeer.
Weißer ward das Schreckensgefil'd bis hin, wo kein Auge
Mehr von einander vermochte die Grabgestalten zu sondern.
Aber auch da, wo die Seelen sie unterschieden, erkannten
Sie doch keinen, als nur an seiner Stimme Gebrülle.²¹

Nahe verwandt ist nicht nur die Bildlichkeit (Jean Paul: Pechmeer, kochender Ozean, Rauch, Nachtschlünde, Gewitter; Klopstock: aufgeschwollener, feuriger Urstoff, der sich - wie kochendes Pech - aufbeulend ergießt, Gebeine und verschwimmende Grabgestalten); Jean Paul teilt auch mit Klopstock die Dynamik rasch wechselnder Erscheinungen, die darauf angelegt ist, in schneller Folge starke Emotionen hervorzurufen.

Das Grundthema von Klopstocks *Messias* ist die Restitution der Erde durch die Passion Christi, die Rückholung aller gefallenen Kreatur ins Reich göttlicher Gnade - das volle Programm einer von der Apokalypse her interpretierten Bibel. Klopstocks Pietismus ist »eschatologisch gestimmt«; im *Messias* ist eigentlich »immerzu Weltende« und immerzu Auferstehung.²² Während bei Jean Paul die Toten auf dem Gottesacker vergeblich ihrer Auferstehung harren und auf ihre Frage nach der Unsterblichkeit von Christus eine niederschmetternde Antwort erhalten, beschwört Klopstock in fast jedem Gesang die frohe Erwartung der Toten und die Gewißheit der Heilstat. Hierin vor allem negiert er seinen berühmten Vorläufer.

Es lohnt sich, im Blick auf Jean Paul einige Passagen Klopstocks näher zu betrachten. Im XV. Gesang fragt ein Mensch, noch bevor die Botschaft von der Auf-

²⁰ Jean Paul-Nachlaß, Fasz. 11a, *Dichtung. November 1790*, Nr. 38[a].

²¹ XVI. Gesang, V. 630-644. Zitiert wird nach der Ausgabe Friedrich Gottlieb Klopstock: *Der Messias*. In: *Hamburger Klopstock-Ausgabe*. IV. Abt., Bd. 2. Berlin/New York 1974.

²² Kaiser (s. Anm. 14), 185, 233.

erstehung Christi ihn erreicht hat: »Bin ich ewig? oder verstäub' ich? Erstand er? verwest er?« Er fragt dies in einem »Todtengewöl'b', aus welchem sie Leichen trugen«. Als Antwort wird ihm eine Offenbarung zuteil; »hehr, furchtbar, und Wonne, und seelenverwandelnd« schallt ihm aus der »Kluft der Gräber« eine Posaunenstimme entgegen:

Was geschehn soll, geschieht; ihr zweifelt! oder ihr leugnet!
Zweifelt gleich das ganze Geschlecht der sterblichen Sünder
An der künftigen Welt: sie würden dennoch erfahren,
Daß geschieht, was geschehn soll! erfahren, daß über den Gräbern
Leben wohnt; wie staunend sie auch die Erfahrung erführen.

Bei Klopstock wird der Zweifel sogleich durch die Offenbarung eines Gottgesandten gelichtet, bei Jean Paul bringt Christus wie in einer Kontrafaktur die entgegengesetzte Botschaft. Während Jean Paul Verwesung und Verfall ohne Umkehr schildert, kontrastiert Klopstock solche Bilder mit der Frohbotschaft:

Den schreckt nicht des Grabes

Offene Nacht, nicht Erd' auf dem Leichnam mit dumpfem Getöse
Niedergeworfen, nicht Stille verlassener einsamer Gräber,
Noch der Verwesung Bild, wer, wenn dieß alles sein wartet,
Weiß, daß Gott ihn dereinst in seinen Himmel hinaufruft ...²³

Während bei Jean Paul die im Gottesacker erwachenden Kinder vergeblich nach ihrem Vater rufen (»Jesus! haben wir keinen Vater?«), spricht bei Klopstock der Versöhner: »Erhebet euch, Kindlein, und liebt mich, / Wie ich euch liebte, da Blut aus diesen Wunden herabquoll / Und Maria mich sah.«²⁴ Klopstock huldigt ungezählte Male diesem Blut- und Wundenkult; Jean Paul läßt Christus vergeblich bitten: »Vater, ziehe deinen Sohn aus der blutenden Hülle« (251). Während Klopstock entzückt die Auferstehung in immer neuen Konstellationen besingt und in die verdorren Gebeine ein ums andere Mal Leben kommen läßt, setzt Jean Paul die Negation.

Wie soll man diesen Sachverhalt benennen? Jean Paul beläßt die apokalyptische Szenerie, er behält den erhaben-pathetischen Stil bei und entwickelt ihn fort, doch die Botschaft wird durch ihr Gegenteil substituiert - wie es in der ersten Parodie der Fall ist. Die Parodie »behält einen Teil der Ausdrücke bei, stellt neue Verbindungen zwischen diesen her, und schafft derweise ein anderes Product mit entgegengesetztem Inhalte, welches jedoch nicht allemal einen komischen Zweck zu verfolgen braucht, sondern durchaus rein ernster Hinstrebung sein kann.«²⁵ Die Definition Ebelings träfe den Sachverhalt, wenn nicht von der Parodie ein engeres Imitationsverhältnis gefordert würde. Die »Rede des toten Christus« kann allein

²³ *Messias*, XV. Gesang, Vers 228, Vers 289-299 und Vers 398-402.

²⁴ *Messias*, XVIII. Gesang, Vers 674f.

²⁵ F.W. Ebeling: *Geschichte der komischen Literatur in Deutschland seit der Mitte des 18. Jahrhunderts*. Reprint der Ausgabe 1869. Hildesheim/New York 1971, Bd.3,448. - Zur Diskussion über Kontrafaktur und Parodie vgl. Theodor Verwey und Gunther Witting: *Die Kontrafaktur*. Vorlage und Verarbeitung in Literatur, bildender Kunst und politischem Plakat. Konstanz 1987, 11-125. Dem Buch ist auch das Ebeling-Zitat entnommen (18).