

Gedanken über die religiöse Bestimmung Deutschlands an der Wende zum 19. Jahrhundert bei Hölderlin, Novalis und Schleiermacher

Von Siegfried Raeder

Am 24. November 1957 empfing Albert Schweitzer von der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen die Würde eines *doctor theologiae honoris causa*¹. Im Amtszimmer des damaligen Rektors, Professor D. Gerhard Rosenkranz, kam er aus diesem Anlaß mit den Angehörigen der theologischen Fakultät zusammen. Als Assistent seiner Magnifizenz durfte auch ich an jener Begegnung teilnehmen. Der weltweit berühmte Theologe, Kulturphilosoph, Musikinterpret und Arzt sagte in seiner Begrüßungsrede, er habe auf der Reise durch Deutschland den Wiederaufbau der im Kriege zerstörten Städte bewundert. Nun aber sei auch ein geistiger Aufbau vonnöten. Die Fundamente dazu seien noch vorhanden. Albert Schweitzer dachte wohl nicht zuletzt an die großen kulturellen Leistungen Deutschlands im 19. Jahrhundert, das ihn selbst im Denken und Handeln geprägt hat, und mit dieser geistesgeschichtlichen Herkunft mag es zusammenhängen, daß es nach Albert Schweitzers eigenem Eindruck der christlichen Theologie schwergefallen ist, „seine theologischen Gedanken gelten zu lassen“².

1. Die geschichtliche Lage an der Wende zum 19. Jahrhundert

Die Wende zum 19. Jahrhundert hat die geistig führende Schicht der damaligen Generation als epochalen Wandel auf ein grundlegend Neues hin empfunden.

Die *französische Revolution* mit ihren begeisternden Ideen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit wurde besonders von der Jugend hoffnungs-

¹ Dies ist die bearbeitete Form meines am 17. November 1999 im Rahmen der Veranstaltungen der Evangelisch-theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen gehaltenen Vortrags.

² Wilfried Härle, Schweitzer, Albert, in: Wilfried Härle – Harald Wagner (Hrg.), *Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart*, München 1987, 213 f., hier 214.

voll begrüßt; denn die politische Rückständigkeit des heiligen römischen Reiches deutscher Nation mit seinen zahlreichen Fürstentümern und Herrschaften verschiedenster Größe war offensichtlich. Dennoch war das Urteil über die Ereignisse im westlichen Nachbarland ambivalent. Fichte schreibt im Jahre 1793: „Die Französische Revolution scheint mir wichtig für die gesamte Menschheit.“ Er macht dann aber die Einschränkung: „Solange die Menschen nicht weiser und gerechter werden, sind alle ihre Bemühungen, glücklich zu werden, vergebens. Aus dem Kerker des Despoten entronnen, werden sie mit den Trümmern ihrer zerbrochenen Fesseln sich untereinander selbst morden“³.

Dem Bürgertum, das in Frankreich die Führung des Staates dem absolutistischen Königtum entrissen hatte, blieb in Deutschland die Möglichkeit, politische Verantwortung zu übernehmen, versagt. Aber auf geistigem Gebiet trat die deutsche Nation an die Spitze der Völker Europas. Immanuel Kant vollendete die Aufklärung⁴, indem er sie zugleich überwand. Seinem Werk kommt die Bedeutung einer *geistigen Revolution* zu. Kant wollte durch seine „Kritik der reinen Vernunft“ das metaphysische Scheinwissen aufheben, um „zum Glauben Platz zu bekommen“⁵. Der „Glaube an Gott und eine andere Welt“ war ihm untrennbar mit der moralischen Gesinnung verwoben⁶. Die Wirkung der Philosophie Kants auf das gebildete Bürgertum in Deutschland war außerordentlich groß. An der Verbreitung seiner Gedanken hatte der in Jena von 1787 bis 1794 lehrende Philosoph Leonhard Reinhold⁷, vom Katholizismus zum Protestantismus übergetreten, starken Anteil. Er sah sich durch Kant aus der Not erlöst, entweder dem Aberglauben,

³ Johann Gottlieb Fichte, Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution, 1793, Vorrede, in: Wolfgang Lautemann (Hrg.), Geschichte in Quellen (4). Amerikanische und Französische Revolution, München 1981, 522.

⁴ Wie sehr Kant sich selbst dem Zeitalter der Aufklärung zurechnete, zeigt seine Schrift von 1784: „Was ist Aufklärung?“ Die kürzeste Definition gibt er mit zwei lateinischen Worten: „Sapere aude! Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung“ (in: Hermann Schuster – Karl Ringshausen – Walter Tebbe (Hrg.), Quellenbuch zur Kirchengeschichte I/II. Von der Urgemeinde bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. – Berlin – Bonn 1955, 152.

⁵ „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, d. i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist“ (Kritik der reinen Vernunft B XXX).

⁶ „Zwar wird niemand sich rühmen können, er wisse, daß ein Gott und ein künftig Leben sei ... Nein, die Überzeugung ist nicht logische, sondern moralische Gewißheit, und, da sie auf subjektiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht, so muß ich nicht einmal sagen: *es* ist moralisch gewiß, daß ein Gott sei, sondern *ich* bin moralisch gewiß. Das heißt: Der Glaube an einen Gott und an eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß sowenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüßen, ebensowenig besorge ich, daß mir die zweite jemals entrissen werden könne“ (Ebd. B 857).

⁷ Jürgen Scharfschwerdt, Friedrich Hölderlin. Der Dichter des „deutschen Sonderweges“, Stuttgart – Berlin – Köln 1994, 44–65: Karl Leonhard Reinholds Programm einer deutschen Kulturrevolution.

d.h. einem veralteten Religionsverständnis, oder dem Atheismus zu verfallen. Er betrachtete das Werk des Königsberger Philosophen als Vollendung der Reformation Luthers⁸, namentlich seiner Lehre „von der Freiheit eines Christenmenschen“, und als eine der Französischen Revolution überlegene Alternative. Seine Zeit empfand er als „Morgendämmerung des gegenwärtig anbrechenden Tages“⁹. Max Wundt hat Leonhard Reinhold „als den ‚Johannes der Deutschen Bewegung‘ bezeichnet, die philosophisch von Kant begründet, von Fichte weiterentwickelt und von Hegel zu einem ersten Abschluß gebracht worden sei“¹⁰.

Als eine dritte Revolution des 18. und 19. Jahrhunderts gilt die *industrielle*. Die umwälzende Wandlung der Produktionsmittel und sozialen Verhältnisse setzte am frühesten in England ein, später in Frankreich und Belgien, während in Deutschland um die Wende zum 19. Jahrhundert noch das in Zünften organisierte Handwerk neben der Hausindustrie und der Manufaktur die vorherrschende gewerbliche Betriebsform war¹¹. Die vorindustrielle bürgerliche „Häuslichkeit“, d.h. „der Zustand des Hauswesens und dieses selbst“¹², verbreitete ein seelisches Klima, das der deutschen Kultur jener Zeit ihre Eigenart verlieh: keine große politische Leidenschaft, sondern „einfache, treue Rechtlichkeit“¹³.

Im Bewußtsein einer epochalen Wende haben große Deutsche Gedanken über den *Zustand und die religiöse Bestimmung ihres Vaterlandes* entwickelt. Dies darzustellen ist hier nur im Rahmen einer Auswahl möglich. Ich möchte mich auf Hölderlin, Novalis und Schleiermacher beschränken. Es sind zutiefst religiöse Denker, auch wenn sie sich von der überlieferten Form des Christentums auf sehr verschiedene Weise gelöst haben.

⁸ Scharfschwerdt (wie Anm. 7) 49 f.

⁹ Scharfschwerdt (wie Anm. 7) 50.

¹⁰ Scharfschwerdt (wie Anm. 7) 44.

¹¹ Günter Brakelmann, *Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts*, Witten/ Ruhr ³1966, 35: „Von einer Industrialisierung Deutschlands kann zu Beginn des 19. Jahrhunderts keine Rede sein. Die alten Betriebsformen des Handwerks, der Hausindustrie und der Manufaktur waren im gewerblichen Leben noch bestimmend. Die Zünfte wehrten sich mit allen Mitteln gegen produktionstechnische Neuerungen und gegen kapitalistische Betriebsweise.“

¹² Moriz Heyne, „Häuslichkeit“, in: *Deutsches Wörterbuch*, Jacob u. Wilhelm Grimm (Hrg.), 10 (München 1991 = Leipzig 1877) 681.

¹³ Goethe: „So hoffe ich, Sie werden die einfache treue Rechtlichkeit deutscher Zustände nicht verschmähen, und mir verzeihen, wenn ich ... kein anmutigeres Bild finde, als wie sie uns der deutsche Mittelstand in seinen reinen Häuslichkeiten sehen läßt“ (*Deutsches Wörterbuch* 10 [wie Anm. 12] 681).

2. Hölderlin, der patriotische Seher und Sänger im Umfeld der Klassik und Romantik

Friedrich Hölderlin¹⁴ hat in seinem Lebenswerk verschiedene *Traditionen* verarbeitet. Zum *pietistischen Erbe*¹⁵ gehörte der absolute Anspruch an sich selbst, dessen Kehrseite härteste Kritik an der ihren Lüsten ergebenden Welt ist. Es hängt wohl mit jener pietistischen Strenge zusammen, daß Hölderlin jedes Eintreten in gesicherte bürgerliche Verhältnisse seiner Berufung zum verkündenden Dichter geopfert hat. Dem württembergischen Pietismus ist durch Bengel die Ausrichtung auf das *Tausendjährige Reich* als Beginn der eschatologischen Erneuerung eingegeben. Nicht zufällig verdanken wir Hölderlin die von Heilshoffnungen erfüllten vaterländischen Gesänge. Er ist „der Dichter des ‚deutschen Sonderweges‘“¹⁶.

Weiter zu erwähnen sind die *philosophischen Studien* über Spinoza, Rousseau und besonders Kant¹⁷, denen sich Hölderlin mit Hegel und Schelling im Tübinger Stift widmete. Diese jungen Männer, die sich als „Selbstdenker“ bezeichneten¹⁸, fanden kein Genüge am Supranaturalismus der älteren Tübinger Schule. Sie erfaßten viel tiefer die Vernunftkritik des Königsberger Philosophen, und darüber zerbrach ihnen das Gedankengefüge der Orthodoxie. Sie haben je auf ihre Weise bis an ihr Lebensende um ein freies und radikal erweitertes Verständnis des Christentums gerungen.

Hölderlin steht ferner in einer bis ins hohe Mittelalter zurückreichenden *vaterländischen Tradition*, als deren spätere Vertreter u.a. Klopstock und Herder zu nennen sind¹⁹.

Schließlich ist die überragende Bedeutung des *Griechentums* zu erwähnen, dem Hölderlin kongenial zugewandt ist, worauf u.a. der Tübinger Philologe Walter Friedrich Otto hingewiesen hat²⁰. Mit dem Erbe der Antike ist Hölderlin bereits durch die humanistische Erziehung in den Klosterschulen

¹⁴ Siehe hierzu im ganzen Scharfschwerdt (wie Anm. 7), ferner: Wilhelm Michel, *Das Leben Friedrich Hölderlins*. Mit einem Geleitwort zur Neuausgabe von Friedrich Beißner, Darmstadt 1963.

¹⁵ Es wurde ihm durch das Elternhaus – der Vater war früh verstorben – und die württembergischen Klosterschulen in jungen Jahren vermittelt. Siehe Scharfschwerdt (wie Anm. 7) 66–99.

¹⁶ Siehe Anm. 7.

¹⁷ Im Tübinger Stift vertrat Carl Immanuel Diez, Repetent von 1790–1792, im Gegensatz zur supranaturalistischen Kant-Rezeption Storrs eine radikale, von Reinhold abhängige Deutung Kants. Siehe Scharfschwerdt (wie Anm. 7) 63 f. Der Einfluß Kants war bei den jungen Tübinger Denkern modifiziert durch den pietistischen Gedanken des „Reiches Gottes“. „Hegel und Hölderlin trennten sich nach der Stiftszeit mit der ausdrücklichen ‚Loosung Reich Gottes‘ für ihren weiteren Lebensweg“ (Scharfschwerdt [wie Anm. 7] 64).

¹⁸ Moriz Heyne, „Selbstdenken“, in: *Deutsches Wörterbuch* (wie Anm. 12) 16 (München 1984 = Leipzig 1905) 463.

¹⁹ Über die starke Verbreitung des vaterländischen Gedankens um die Wende zum 19. Jahrhundert siehe Walter Hof, *Der Gedanke der deutschen Sendung in der deutschen Literatur*, Gießen 1937; Wilhelm Michel (wie Anm. 14) 450 f., Anm. 1.

²⁰ Walter [Friedrich] Otto, *Die Wirklichkeit der Götter. Von der Unzerstörbarkeit griechischer Weltansicht*, München 1963, 15 f.

des Landes gründlich vertraut gemacht geworden. Winckelmann hatte durch seine Schriften über die griechische Kultur der deutschen Klassik bedeutende Anregungen gegeben. Hölderlin war jedoch kein Vertreter eines ästhetischen Klassizismus, sondern hat den griechischen Geist in sein Innerstes aufgenommen. Schiller bezeichnete „die Götter Griechenlands“ in seinem gleichnamigen Gedicht als „schöne Wesen aus dem Fabelland“. Dagegen hat Hölderlin „die Wirklichkeit der Götter“²¹ erfahren. Sie waren ihm gewiß nicht personhafte übermenschliche Wesen, sondern die gewaltigen Mächte des Daseins, die in der Natur, in der Geschichte und im Schicksal in Erscheinung treten. In diese Tiefe der Erkenntnis des Hellenentums ist nach ihm erst wieder Nietzsche vorgedrungen

Ein griechisches Verständnis des Göttlichen und Menschlichen spricht sich in „Hyperions Schicksalslied“ aus:

„Ihr wandelt droben im Licht
 Auf weichem Boden, selige Genien!
 Glänzende Götterlüfte
 Rühren euch leicht,
 Wie die Finger der Künstlerin
 Heilige Saiten ...
 Doch uns ist gegeben,
 Auf keiner Stätte zu ruhn,
 Es schwinden, es fallen
 Die leidenden Menschen
 Blindlings von einer
 Stunde zur andern,
 Wie Wasser von Klippe
 Zu Klippe geworfen,
 Jahr lang ins Ungewisse hinab“²².

In ähnlicher Weise preist Homer die „unsterblichen“, „unbeschwert lebenden Götter“ (rheia zôntes theoi)²³. Sie haben an ihrer Vollkommenheit Genüge. Dem sterblichen Menschen bleibt nur, angesichts der göttlichen Seinsfülle die eigene Bedürftigkeit zu erkennen und in frommer Scheu (eu-sebeia) die Grenze zu achten, die ihn von den Göttern trennt.

Außer den Traditionen, die Hölderlin prägten, kommt seiner *persönlichen Veranlagung* größte Bedeutung zu. Er war seelisch prädisponiert, wie kein anderer die göttliche Seinsfülle und die Begrenzungen der menschlichen Existenz in gewaltiger Spannung zu erleben und hymnisch zu verkünden, bis sein Geist, „von Apoll geschlagen“, schließlich erstarb²⁴.

²¹ Siehe Anm. 20.

²² Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Gedichte und Hyperion*, Jochen Schmidt (Hrg.), Leipzig 1999.

²³ Siehe Otto (wie Anm. 20) 16.

²⁴ Michel (wie Anm. 14) 457: „Als Geschlagenheit von Apoll benannte Hölderlin ... [1802] die Ergreifung seiner Seele durch die Gleichzeitigkeit von gewaltigem Element und menschlichem Eingeschränktsein, wie er es im südlichen Frankreich erfahren hatte.“

Die *Harmonie des Göttlichen und Menschlichen* sah Hölderlin im klassischen *Griechentum* einst verwirklicht. Aber die hellenische Herrlichkeit ist dahin. Würden die Götter in neuer Gestalt wiederkehren? Hölderlin betrachtete die *französischen Revolution* in voller Erkenntnis ihres Ungenügens dennoch als „Vorboten außerordentlicher Dinge“, wobei Deutschland vielleicht eine besondere Aufgabe zufallen werde. Dem tief enttäuscht aus Paris nach Frankfurt zurückgekehrten Dr. Ebel schrieb er am 7. Januar 1797: „Ich glaube an eine *künftige Revolution der Gesinnungen und Vorstellungsarten*, die alles Bisherige schamrot machen wird. Und dazu kann Deutschland vielleicht sehr viel beitragen ... Deutschland ist still, bescheiden, es wird viel gedacht, viel gearbeitet, und große Bewegungen sind in den Herzen der Jugend ... Gutmütigkeit und Fleiß, Kindheit des Herzens und Männlichkeit des Geistes sind die Elemente, woraus ein vortreffliches Volk sich bildet. Wo findet man das mehr als unter den Deutschen?“²⁵

Scheinbar widerlegt wird dieser hoffnungsvolle Ausblick durch den vorletzten Brief des Romans *Hyperion* (1797–99). Der von den Ereignissen in Griechenland entmutigte Held schreibt seinem Freunde Bellarmin: „So kam ich unter die Deutschen ... Es ist ein hartes Wort, und dennoch sag ich's, weil es Wahrheit ist: Ich kann kein Volk mir denken, das zerrissener wäre wie die Deutschen. Handwerker siehst du, aber keine Menschen, Herren und Knechte, Junge und gesetzte Leute, aber keine Menschen – ist das nicht wie ein Schlachtfeld, wo Hände und Arme und alle Glieder zerstückelt untereinander liegen, indessen das vergossene Lebensblut im Sande zerrinnt?“ Der Dichter weiß wohl, daß jeder das Seine treiben muß. „Nur muß er es mit *ganzer Seele* treiben, muß nicht jede Kraft in sich ersticken, wenn sie nicht gerade sich zu seinem Titel paßt ... mit Ernst, mit Liebe muß er das sein, was er ist, so lebt ein Geist in seinem Tun.“ Statt dessen sei das Denken und Trachten der Deutschen auf bloße Nützlichkeit ausgerichtet: „Was selbst unter Wilden göttlichrein sich meist erhält, das treiben diese allberechnenden Barbaren, wie man so ein Handwerk treibt ... denn wo einmal ein menschlich Wesen abgerichtet ist, da dient es seinem Zweck, da sucht es seinen Nutzen“²⁶. Es ist der praktische, nüchterne Geist der Aufklärung, den Hölderlin anklagt. Die Ganzheit des Menschen und seiner Betätigungen sei zertückelt. Das Leben, die Seele, die Liebe, die alles verbindende und versöhnende Kraft, sei verloren gegangen. So hart das Urteil des Dichters über Deutschland klingt, so unverkennbar ist doch darunter der zarte Ton der Hoffnung zu vernehmen. Denn wenn die Liebe tadel, so zeigt sie zugleich den Weg zur Heilung. Im letzten Brief dringt durch das dunkle Gewölk der Gottesferne schließlich die Gewißheit des schon verborgen wirkenden Heils hindurch: „Wie der Zwist der Liebenden sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit, und alles Getrennte findet sich wieder“²⁷. Der *Hyperion* des Romans geht, von der menschlichen Gesellschaft enttäuscht, in die Einsamkeit, um dort im Einklang mit der göttlichen Natur der verstorbenen Diotima nachzuleben. Müßte aber die Harmonie des Göttlichen und

²⁵ Zitiert nach Michel (wie Anm. 14) 231.

²⁶ Hölderlin, Gedichte (wie Anm. 22) 633–635.

²⁷ Hölderlin, Gedichte (wie Anm. 22) 640.

Menschlichen, die in Diotima Gestalt gewonnen hatte, nicht auch im größeren Bereich der Gemeinschaft wirklich werden?

In den *vaterländischen Gedichten* wird die künftige Bestimmung Deutschlands mit zunehmender Klarheit ausgesprochen. Die 1799 entstandene Ode „*Gesang des Deutschen*“²⁸ besteht aus fünf Teilen von je drei Versen. Man kann auch eine übergreifende Dreiteilung feststellen: Die Verse 1–6 betreffen Deutschland, die Verse 7–9 Athen, und die Verse 10–12 wiederum Deutschland.

Die Ode setzt ein mit einer *Klage über das Vaterland*. Eine hohe Würde spricht Hölderlin ihm zu: „O heilig Herz der Völker, o Vaterland!“ Diese Würde ist aber verborgen und wird von allen verkannt, obwohl die Fremden der Tiefe des deutschen Geistes ihr Bestes verdanken. Der Dichter schließt in die Klage sein eigenes Leiden an Deutschland ein. Er weiß, was sein Vaterland vor anderen Völkern auszeichnet: „Du Land des hohen, ernsteren Genius! / Du Land der Liebe!“, und er hat Tränen des Zornes darüber vergossen, daß Deutschland ängstlich seine eigene Seele verleugnet.

Im folgenden Teil spricht Hölderlin von *Deutschlands Schönheit*. Sie offenbart sich dem Dichter in einer Ganzheit von Natur und Kultur. Er beschreibt die Weite der Landschaft, die, aus der Höhe betrachtet, einem Garten gleiche, und die Ströme. In den Städten an ihren Ufern gedeihen Handwerk, Wissenschaft und ernste Kunst.

Von Deutschland wandern die Gedanken nach *Attika*. Die Bewohner des alten *Athens* werden durch religiöse Bestimmungen charakterisiert. Sie sind „Minervas Kinder“, sie wählten sich den von Athene auf der Akropolis gepflanzten Ölbaum zum Liebling. Der Geist, die sinnende Seele der Athener, lebt und wirkt noch unter den Menschen, freilich in aller Stille; denn die Stadt ist nicht mehr, was sie einmal war. Das einst blühende Attika hat der Blitzstrahl der vom Dichter aus Scheu nicht genannten Gottheit getroffen²⁹. Der Blitz ist aber in Hölderlins mythologischer Sprache tödlich und lebensspendend zugleich. Deshalb schließt dieser Teil mit der Frage, ob die Flamme, die einst Athen göttlich belebte, zum Äther, dem Wohnsitz der Götter, zurückgekehrt sei.

Der folgende kompositorische Block beantwortet diese Frage, indem der Blick wieder auf *Deutschland* gelenkt wird. Hier schaut der Dichter Zeichen, welche das Kommen des Göttlichen ankündigen. Der Genius, der einst Hellas belebte, wandelt wie der Frühling von Land zu Land. Er beginnt nun auch in Deutschland zu wirken. Die junge Generation spürt in ihrer Brust ein geheimnisvolles Ahnen. Die deutschen Frauen haben auch in den Zeiten der Gottesferne den freundlichen Geist der Götterbilder bewahrt. Täglich sühnt der holde, klare Frieden den Unfrieden der Zeit. Schließlich zeichnet sich das Vaterland vor allen Völkern durch seine Dichter aus. Ihnen

²⁸ Hölderlin, *Gedichte* (wie Anm. 22) 224–226. Siehe ferner den Kommentar in: Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe* 3, Michael Knaupp (Hrg.), München 1993, 127–129. Die Reinschrift der Ode wurde Prinzessin Auguste von Hessen – Homburg zu ihrem 23. Geburtstag am 28. November 1799 übersandt (hier 128).

²⁹ Ein Entwurf lautet: „Von Gottes Blitz getroffen ...“ (Hölderlin, *Werke* 3 [wie Anm. 28] 128).

hat die Gottheit die freudige und frohe Art der Vorfahren verliehen. Ohnegleichen sind Deutschlands Weise. Hölderlin hebt die Kälte, Kühnheit und Unbestechlichkeit ihrer Wahrheitssuche hervor. Er hat dabei Kant und die von ihm abhängige frühe idealistische Philosophie im Auge.

Den Schluß des Gedichtes bildet ein *Ausblick auf die Zeit des Heils*, eingeleitet durch einen Gruß:

„Nun! sei begrüßt in deinem Adel, mein Vaterland.“

Das Vaterland ist als die „reifste Frucht der Zeit“ geadelt und trägt deshalb einen „neuen Namen“. Wesen und Namen sind ihm von Urania, „der Himmlischen“, „der letzten und ersten aller Musen“ gegeben³⁰. Urania bezeichnet die göttliche Macht der Harmonie und Liebe. Deutschland³¹ sinnt schon „ein freudig Werk“ und „neu Gebild“, das, wie es selbst, aus „Liebe geboren und gut sei“. Die kommende Zeit wird ein Fest sein, zu dem sich alle Kinder dieses Landes finden werden. Es wird in neuer Art heilige Stätten, ein Delos, ein Olympia, geben. Doch von der künftigen Wirklichkeit kann der Dichter nur in der ihr angemessenen mythologischen Sprache reden: „Denn wie errät der Sohn, was du den Deinen, Unsterbliche, längst bereitest?“

In der Ode „Gesang des Deutschen.“ kommt dem Begriff der Liebe zentrale Bedeutung zu: „Du Land der Liebe.“ Das Vaterland ist, wie sein „freudig Werk“, „aus Liebe geboren und gut“. Unter „Liebe“ versteht Hölderlin im Sinne des Empedokles die *philia*, welche die Dissonanzen und Gegensätze der Wirklichkeit versöhnt. Eng verbunden sind die Begriffe „Genius“ und „Liebe“. Sie werden daher in der Anrede zusammengefügt: „Du Land des ernsteren Genius / Du Land der Liebe.“ Der Genius umfaßt in hohem Bewußtsein alles Leben und bringt ein Ganzes zustande. Hölderlin spricht nun, 1799, Deutschland zu, was er in der 1790 entstandenen „Hymne an den Genius Griechenlands“ von Hellas gesagt hat: „Du gründest auf Liebe dein Reich.“

In der vielleicht schon 1801 verfaßten Hymne „Germanien“³² hat Hölderlin noch schärfer zum Ausdruck gebracht, daß die von ihm erhoffte religiöse Bestimmung Deutschlands nicht eine Wiederholung der griechischen Hochkultur sein werde. Die Zeit der alten Götterkulte sei endgültig vorüber: „Rückwärts soll die Seele mir nicht fliehn / ... tödlich ist's / und kaum erlaubt, Gestorbene zu wecken.“ Hölderlin beschreibt die Abfolge der Kulturen durch das Bild des Adlers, der vom Indus kommt, Griechenland und Ita-

³⁰ Urania ist Beiname der Aphrodite nach ihrer Abkunft von Uranos. Sie ist Göttin der Liebe zu den Jünglingen (Platon, Symposion 180d-182a). Siehe Hölderlin, Werke 3 [wie Anm. 28] 820. Die „Hymne an die Göttin der Harmonie“ bezieht Hölderlin auf „Urania, die glänzende Jungfrau“ (Hölderlin, Gedichte [wie Anm. 22] 110).

³¹ Die Anrede in der zweiten Person, „... sinnest ein freudig Werk“, läßt sich sowohl auf „Vaterland“ als auch „Urania“ beziehen, was inhaltlich keinen Unterschied bedeutet; denn Urania ist der Genius des Vaterlandes.

³² Text in: Hölderlin, Gedichte (wie Anm. 22) 334–337. Kommentar in: Hölderlin, Werke 3 (wie Anm. 28) 231–233. 1803 wurde der Text zur Bearbeitung ins Homburger Folioheft übertragen.

lien überfliegt, zuletzt sich jauchzend über die Alpen schwingt, um das priesterliche Germanien als Ziel erreichen: „Die Priesterin, die stillste Tochter Gottes, / Sie, die zu gern in tiefer Einfalt schweigt, / Sie suchet er, die offenen Auges schaute, / Als wüßte sie es nicht, da jüngst ein Sturm / Toddrohend über ihrem Haupt ertönte; / Es ahnete das Kind ein Besseres.“ Den Sturm der beiden ersten Koalitionskriege³³ hat Germanien offenen Auges wahrgenommen, verharrte aber in tiefer Einfalt, als wüßte es nichts von der tödlichen Bedrohung. Es ahnte ein Besseres. Seine Bestimmung geht weit hinaus über alle politischen Umwälzungen: Seit uralter Zeit ist Germanien erwählt. „Du bist es, auserwählt, / Allliebend, und ein schweres Glück / Bist du zu tragen stark geworden.“ Das lange verhüllte Geheimnis soll Germanien jetzt, „da ernst geworden ist der Zorn am Himmel“, benennen, ohne es aber zu entweihen: „Dreifach umschreibe du es, / Doch ungesprochen auch, wie es da ist, / Unschuldige, muß es bleiben.“ Germanien soll die mütterliche Natur als Ursprung einer in Liebe alles umfassenden Lebenserneuerung verkünden. „O nenne, Tochter du der heiligen Erd, / Einmal die Mutter.“ Das priesterliche Germanien wird an seinen Feiertagen „wehrlos Rat“ geben „rings den Königen und den Völkern“.

Da Hölderlin für Deutschland und durch Deutschland für das Abendland nicht eine Wiederkehr der griechischen Religion erhoffte, sondern eine religiöse Erneuerung aus jenen göttlichen Kräften, die einst Hellas belebten, bezieht er auch die Religionsgeschichte seit *Jesus Christus* in sein Denken ein. Persönliche Leidenserfahrung bildet den Hintergrund seines Ringens um Christus. Es ist der geistige Christus, in dem das Geschichtliche in vollem Umfang aufgehoben ist³⁴. Der Dichter nennt Christus „den Einzigen“, will aber nicht die Gotteserfahrung der Antike verneinen, sondern Christus mit den alten Göttern versöhnen. Aber kann dies zum Ziele führen, da, wie man in der Hymne „Der Einzige“³⁵ (erste Fassung 1801) liest, die Götter Christus, „den Letzten“ ihres „Geschlechts“, „des Hauses Kleinod“ verbergen³⁶, und Christus selbst den Göttern ferngeblieben ist³⁷? Hölderlin rechnet es sich als Schuld an, daß diese Versöhnung, mag auch die Form des Verstehens vorhanden sein, in seinem eigenen Empfinden nicht gelingen will: „Denn zu sehr, / O Christus, häng ich an dir.“ Im Gedicht *Patmos*³⁸ (erste Fassung:

³³ 1792–1797; 1799–1802; Febr. 1801: Friede von Lunéville.

³⁴ Siehe die ausführliche Darstellung von Jochen Schmidt, *Hölderlins geschichtsphilosophische Hymnen – ‚Friedensfeier‘, ‚Der Einzige‘, ‚Patmos‘*, Darmstadt 1990. Thema und Umfang meines Beitrags erlauben nicht eine ins Einzelne gehende Erörterung der Ausführungen Hölderlins über Christus.

³⁵ Text: Hölderlin, *Gedichte* (wie Anm. 22) 343–346 (erste Fassung), 347–350 (zweite Fassung). Kommentar in: Hölderlin, *Werke 3* (wie Anm. 28) 220 f. (erste Fassung), 280 f. (Schluß einer zweiten Fassung), 283–286 (dritte Fassung).

³⁶ „Noch einen such ich, den / Ich liebe unter euch, / Wo ihr den Letzten eures Geschlechts, / Des Hauses Kleinod mir, / Dem fremden Gaste, verberget“ (Hölderlin, *Gedichte* [wie Anm. 22] 344).

³⁷ „Ich fragte unter den Alten, / Die Helden und / Die Götter, warum bliebest / Du aus?“ (Hölderlin, *Gedichte* [wie Anm. 22] 345).

³⁸ Text in: Hölderlin, *Gedichte* [wie Anm. 22] 350–356. Kommentar in: Hölderlin, *Werke 3* (wie Anm. 28) 271–278. Das Gedicht ist dem konservativ eingestellten Land-

1802/3) heißt es: „Noch lebt Christus“³⁹. Aber die Bewegung der Religionsgeschichte auf Christus hin läßt den Göttern ihr Recht: „Denn Opfer will der Himmlischen jedes, wenn aber eines versäumt ward, / Nie hat es Gutes gebracht“⁴⁰. Unter dieser Voraussetzung sind die letzten Worte der Hymne zu verstehen: „Der Vater aber liebt / ... Daß gepflegt werde der feste Buchstab, und Bestehendes gut / Gedeutet. Dem folgt deutscher Gesang“ (ebd.). Also festhalten an der christlichen Tradition, diese aber gut deuten! Das ist die Lösung oder vielmehr die erst zu lösende hermeneutische Aufgabe.

3. Novalis, der romantische Prophet einer europäischen Heilszeit

Wenn wir uns nun Friedrich von Hardenberg zuwenden, der durch seinen Decknamen *Novalis* zu verstehen gibt, daß er [terra] novâlis, „Neuland“ bearbeitet, so finden wir auch bei ihm jene Hoffnung auf Versöhnung aller Gegensätze in einer umfassenden Einheit und die Erwartung, daß Deutschland auf diesem Wege den anderen Völkern voranschreiten werde. 1799 verfaßte er den Aufsatz „Die Christenheit oder Europa“⁴¹. Angeregt zu dieser Darlegung fühlte er sich durch Schleiermachers Reden über die Religion. Wie Schleiermacher, so stand auch Novalis in der Tradition der Brüdergemeine. Ferner zeigt er sich beeinflusst von Lessings geschichtstheologischer Schau in der Schrift „Die Erziehung des Menschengeschlechts“ und von Herder. Schließlich erweist sich Novalis als Schüler Fichtes. Ist diesem „unsre Welt“ „das versinnlichte Materiale unsrer Pflicht“⁴², so dem Romantiker Novalis die Geschichte der Stoff visionärer Gestaltung. Der Historiker, sagt

grafen von Homburg gewidmet, der 1802 Klopstock gebeten hatte, sich in einer Ode gegen „die heutigen Philosophen, Aufklärer, Aufräumer“ zu wenden, welche „die Schrift und die Theologie“ „verwässern“. Möglicherweise hat Hölderlin den Wunsch des Landgrafen nach Klopstocks abschlägiger Antwort erfüllt. Siehe Kommentar in: Hölderlin, Werke 3 (wie Anm. 28) 276 f.

³⁹ Hölderlin, Gedichte (wie Anm. 22) 356. Daß aber der noch lebende Christus zum Ganzen der allumfassenden Offenbarungen Gottes gehört, zeigen die unmittelbar folgenden Worte: „Es sind aber die Helden, seine [scil. Gottes] Söhne / Gekommen all und heilige Schriften [Plural!] / Von ihm und den Blitz erklären / Die Taten der Erde bis itzt, Ein Wettlauf unaufhaltsam. Er [scil. Gott] ist aber dabei. Denn seine Werke sind / Ihm alle bewußt von jeher.“

⁴⁰ Hölderlin, Gedichte (wie Anm. 22) 356.

⁴¹ Text in: Novalis, Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs 2. Das philosophisch-theoretische Werk, Hans-Joachim Mähl (Hrg.), Darmstadt 1999, 729–750. Kommentar in: Novalis, Werke 3, Hans-Jürgen Balmes (Hrg.), Darmstadt 1999, 579–604. Um den 13. oder 14. November trug Novalis seinen Aufsatz in Jena im Kreise der Romantiker vor, fand aber nicht deren ungeteilte Zustimmung. Novalis, Werke 3, 581.

⁴² Johann Gottlieb Fichte, Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung, 1798, in: Emanuel Hirsch (Hrg.), Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit. Ein Lesebuch. Mit Nachwort und bibliographischem Anhang hg. v. Hans Martin Müller, Tübingen – Goslar, 1985 (Erstausgabe: Tübingen 1938) 143: „Unsre Welt ist das versinnlichte Materiale unsrer Pflicht; dies ist das eigentlich Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung.“

er, sei der „thätige, idealistische Bearbeiter der Geschichtsdaten“. Er verknüpfe das Vergangene mit dem Zukünftigen und sei dadurch befähigt, die Weltgeschichte als Heilsbotschaft vorzutragen⁴³. Geschichte müsse man predigen.

Ist Hölderlins Denken an der Antike, vornehmlich der griechischen, orientiert, so geht Novalis in dem Text „Die Christenheit oder Europa“ von einer verklärenden Schau des *Mittelalters* aus. „Es waren schöne, glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo *Eine* Christenheit diesen menschlich gestalteten Weltteil bewohnte; *Ein* großes gemeinschaftliches Interesse verband die entlegensten Provinzen dieses weiten geistlichen Reichs“⁴⁴. Dann aber sei die Zeit des Verfalls gekommen: „Unendliche Trägheit lag schwer auf der sicher gewordenen Zunft der Geistlichkeit. Sie war stehn geblieben im Gefühl ihres Ansehens und ihrer Bequemlichkeit“⁴⁵.

Nun geht Novalis zur Beschreibung der zweiten Epoche nach dem Mittelalter über, zur Reformationszeit und ihren Auswirkungen. Er billigt der *Reformation* ein gewisses Recht zu: „Mit Recht nannten sich die Insurgenten Protestanten, denn sie protestierten feyerlich gegen jede Anmaßung einer unbequemen und unrechtmäßig scheinenden Gewalt über das Gewissen“⁴⁶. Sie hätten eine Menge richtiger Grundsätze aufgestellt, löbliche Dinge in großer Zahl eingeführt und viele verderbliche Satzungen abgeschafft. Dennoch hätten sie im Entscheidenden versagt: „Sie vergaßen das notwendige Resultat ihres Prozesses; trennten das Untrennbare, theilten die untheilbare Kirche und rissen sich frevelnd aus dem allgemeinen christlichen Verein“⁴⁷. Harter Tadel trifft Luther. Er habe durch den Grundsatz „der heiligen Allgemeingültigkeit der Bibel“ den Geist verkannt, den Buchstaben eingeführt und die Religion zu ihrem großen Schaden mit der irdischen Wissenschaft der Philologie vermengt⁴⁸.

Novalis betrachtet die Reformation nicht nur als ein im engeren Sinne kirchengeschliches Ereignis, sondern als ein „für ganz Europa“ bedeutendes *Zeichen der Zeit*⁴⁹. Sie habe in ihren *Auswirkungen* die sich schon im späten Mittelalter anbahnende Emanzipation „der guten Köpfe aller Nationen“ zur Feindschaft zwischen den Gelehrten und den Geistlichen verschärft⁵⁰. Das radikale Resultat des Kampfes zwischen Wissen und Glauben sei die in Frankreich aufgekommene *moderne Philosophie*, die in ihrem Haß gegen Religion, Phantasie, Gefühl und Sittlichkeit schließlich ein materialistisch-mechanistisches Weltbild hervorgebracht habe: Sie „setzte den Menschen in der Reihe der Naturwesen mit Noth obenan, und machte die unendliche schöpferische Musik des Weltalls zum einförmigen Klappern einer ungeheuren Mühle, die, vom Strom des Zufalls getrieben und auf ihm schwim-

⁴³ Novalis, Werke 3 (wie Anm. 41) 580.

⁴⁴ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 732, 4–8.

⁴⁵ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 735, 35–736, 1.

⁴⁶ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 736, 22–24.

⁴⁷ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 736, 29–32.

⁴⁸ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 737, 23–29.

⁴⁹ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 740, 21.

⁵⁰ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 740, 23–29.

mend, eine Mühle an sich, ohne Baumeister und Müller, und eigentlich ein ächtes Perpetuum mobile, eine sich selbst mahlende Mühle, sey⁵¹.

Scharf geht Novalis auch mit der *deutschen Aufklärung* ins Gericht. Hier habe man alles noch gründlicher als im westlichen Nachbarland betrieben. In bezug auf den Deismus heißt es, man habe Gott „zum müßigen Zuschauer des großen rührenden Schauspiels“ gemacht, „das die Gelehrten aufführten“⁵². Mit besonderem Eifer habe man sich der Erziehung des einfachen Volkes gewidmet. Novalis ergießt seinen Spott über die Zunft der deutschen Philanthropen und Aufklärer⁵³.

In *Frankreich*, wo es an Freiheit mangelte, seien die Extreme der neuen Zeit und die alten Strukturen so scharf aufeinander gestoßen, daß es hier zur revolutionären Entladung habe kommen müssen. Dadurch sei eine „zweite Reformation“ eingeleitet worden, „eine umfassendere und eigentlichere“ als die erste des 16. Jahrhunderts⁵⁴. Novalis verkennt nicht den anarchischen Charakter der französischen Revolution, beurteilt sie aber dennoch als den Auftakt eines neuen Zeitalters der Religion: „Wahrhafte Anarchie ist das Zeugungselement der Religion“⁵⁵. Eine bloß irdisch ausgerichtete Revolution sei freilich fruchtlose Mühe. „Alle eure Stützen sind zu schwach, wenn euer Staat die Tendenz nach der Erde behält“⁵⁶. Er müsse durch die Sehnsucht nach dem Himmlischen gehalten werden. Daher dürfe die französische Revolution nicht wie einst die lutherische „als revolutionäre Regierung“ erstarren⁵⁷. Gewisse Erscheinungen in Frankreich stimmen Novalis hoffnungsvoll im Hinblick auf eine religiöse Erneuerung. So habe man der Religion zwar das Bürgerrecht genommen und nur das Hausrecht gelassen, dulde nun aber die Religion nicht wie zuvor in nur *einer* Gestalt, sondern in unzähligen Gestalten. Gerade die religiöse Vielfalt müsse befreiend wirken. Auch die Annäherung an das Morgenland – Novalis hat Napoleons Feldzug nach Ägypten im Auge – werde zur Wiedergeburt der Religion beitragen.

Während sich von den anderen europäischen Ländern eine religiöse Wiederbelebung vorerst nur *prophezeien* lasse, könne man in *Deutschland* „schon mit voller Gewißheit *die Spuren einer neuen Welt aufzeigen*“⁵⁸. Das zuvor noch hart getadelte Land der philanthropischen Aufklärer erscheint nun in einem verheißungsvollen Licht: „Deutschland geht einen langsamen, aber sichern Gang vor den übrigen europäischen Ländern voraus. Während diese durch Krieg, Spekulation und Parteigeist beschäftigt sind, bildet sich der Deutsche mit allem Fleiß zum Genossen einer höhern Epoche der Kultur, und dieser Fortschritt muß ihm ein großes Übergewicht über die andern im Lauf der Zeit geben. In Wissenschaften und Künsten wird man gewaltige Gärung gewahr. Unendlich viel Geist wird entwickelt ... Nie wa-

⁵¹ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 741, 6–15.

⁵² Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 742, 8–10.

⁵³ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 742, 11–14.

⁵⁴ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 742, 27–30.

⁵⁵ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 743, 7 f.

⁵⁶ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 743, 24 f.

⁵⁷ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 743, 34–37.

⁵⁸ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 744, 26–31.

ren die Wissenschaften in besseren Händen ... Die verschiedensten Seiten der Gegenstände werden ausgespürt, nichts wird ungerüttelt, unbeurteilt, undurchsucht gelassen ... Eine Vielseitigkeit ohnegleichen, eine wunderbare Tiefe..., vielumfassende Kenntnisse und eine reiche, kräftige Phantasie findet man hie und da, und oft kühn gepaart ... Noch sind alles nur Andeutungen, unzusammenhängend und roh, aber sie verraten dem historischen Auge eine universelle Individualität, eine neue Geschichte, eine neue Menschheit, die süßeste Umarmung einer jungen überraschten Kirche und eines liebenden Gottes und das innige Empfängnis eines neuen Messias in ihren tausend Gliedern zugleich⁵⁹. Novalis glaubt, mit seiner Vision einer erneuerten, alles umfassenden Christenheit nur die notwendigen Folgerungen aus den *Erkenntnissen seiner Zeit* zu ziehen. Erst jetzt sei eine wissenschaftlich geläuterte Würdigung der Vergangenheit möglich: „Jetzt stehn wir hoch genug, um auch jenen oberwähnten vorhergegangenen Zeiten freundlich zuzulächeln und auch in jenen wunderlichen Thorheiten merkwürdige Kristallisationen des historischen Stoffs zu erkennen. Dankbar wollen wir jenen Gelehrten und Philosophen die Hände drücken“⁶⁰.

Novalis wendet auf die erneuerte Religion den Begriff des Christentums an, den er jedoch in universaler Weite versteht. Von dreifacher Gestalt sei das Christentum: erstens „Freude an aller Religion“, zweitens das „Mittlerthum“ im weitesten Sinne, d.h. „die Allfähigkeit alles Irdischen, Wein und Brot des Lebens zu seyn“, und drittens schließlich „der Glaube an Christus, seine Mutter und die Heiligen“. Man könne eine dieser Gestalten wählen oder auch alle drei. „Es ist gleichviel, ihr werdet damit Christen und Mitglieder einer einzigen, ewigen, unaussprechlich glücklichen Gemeinde“⁶¹.

Um das neue, zeitgemäße Verständnis der Religion anklängen zu lassen, weist Novalis in geheimnisvollen Andeutungen auf *Schleiermacher* und dessen „Reden über die Religion“ hin: „Zu einem Bruder will ich euch führen, der soll mit euch reden, daß euch die Herzen aufgehen ... Dieser Bruder ist der Herzschlag der neuen Zeit; wer ihn gefühlt hat, zweifelt nicht mehr an ihrem Kommen ... Er hat einen neuen *Schleier* für die Heilige gemacht, der ihren himmlischen Gliederbau anschmiegend verräth und doch sie züchtiger als ein Anderer verhüllt“⁶².

„Das alte Pabstthum liegt im Grabe“⁶³, bemerkt Novalis im Hinblick auf die Besetzung des Kirchenstaates durch französische Truppen und den Tod Papst Pius VI. als Gefangener in der Zitadelle von Valence. Die erneuerte Christenheit, die Novalis mit Gewißheit erhofft, wird in ihrem universalen Charakter an das mittelalterliche *Corpus Christianum* erinnern, aber die Beschränkungen der Vergangenheit abgelegt haben. „Die Christenheit muß wieder lebendig und wirklich werden und sich wieder eine sichtbare Kirche ohne Rücksicht auf Landesgränzen bilden, die alle nach dem Ueberirdischen durstige Seelen in ihren Schooß aufnimmt und gern Vermittlerin der

⁵⁹ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 744, 31–745, 25.

⁶⁰ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 746, 1–4.

⁶¹ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 749, 25–32.

⁶² Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 746, 35–747, 10.

⁶³ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 750, 7 f.

alten und neuen Welt wird“⁶⁴. Aus einem europäischen Konzil werde die erneuerte Christenheit erstehen. Die nötigen Reformen würden unter der Leitung der Kirche „als friedliche und förmliche Staatsprozesse betrieben“⁶⁵. Der Auferstehung und Versöhnung Europas würden sich die anderen Erdteile anschließen, „um Mitbürger des Himmelreichs zu werden“⁶⁶. Wann sich dies alles verwirklichen werde, dürfe man nicht fragen. Aber „sie wird, sie muß kommen, die heilige Zeit des ewigen Friedens, wo das neue Jerusalem die Hauptstadt der Welt seyn wird“⁶⁷. Den Begriff „neues Jerusalem“ gebraucht Novalis in symbolisch-chiliasmischer Bedeutung⁶⁸.

Die sofortige *Veröffentlichung des Aufsatzes* „Die Christenheit oder Europa“ in der Zeitschrift *Athenaeum* wurde vor allem von Goethe verhindert. Erst 1826, lange nach Novalis' frühem Tod, erschien der Text erstmals fast vollständig in einer Gesamtausgabe der Werke im ersten Band nach dem Roman „Heinrich von Ofterdingen“. Die Zeitverhältnisse hatten sich inzwischen sehr gewandelt. Auf kühne Visionen waren restaurative Bestrebungen gefolgt. Das von Novalis 1799 für tot erklärte „alte Papsttum“ trug nun eine Märtyrerkrone und erfreute sich als Hüter der gottgewollten Ordnung größten Ansehens. Die Freunde des restaurativen Katholizismus glaubten, sich auf Novalis berufen zu können⁶⁹.

4. Schleiermacher, der Theologe im Kreise der Romantiker

Doch nun müssen wir uns endlich jenem „Bruder“, zuwenden, welcher der Religion „einen Schleier gemacht“ hat. Beide, der „Schleiermacher“ und sein Herold waren einander von Herzen zugeneigt. Sagte doch jener von diesem: „Wenn die Philosophen werden religiös sein und Gott suchen wie Spinoza, und die Künstler fromm sein und Christum lieben wie Novalis, dann wird die große Auferstehung gefeiert werden für beide Welten“⁷⁰.

Wie Novalis, so ist auch Schleiermacher von der Herrnhuter Tradition geprägt. Ferner haben Kant und Fichte sein philosophisches Denken beeinflusst. Wie Hölderlin hat Schleiermacher aus dem griechischen Erbe geschöpft, jedoch nicht so sehr aus der Dichtung als vielmehr aus der Philosophie, vor allem der des Platon, dessen Werke er übersetzt hat. Hier liegt die

⁶⁴ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 750, 18–22.

⁶⁵ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 750, 30 f.

⁶⁶ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 750, 12 f.

⁶⁷ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 750, 33–35.

⁶⁸ Novalis, Werke 3 (wie Anm. 41) 604.

⁶⁹ Siehe Novalis, Werke 3 (wie Anm. 41) 590–594. In der Ausgabe von 1826 fehlt die signifikante Aussage, daß die „zufällige Form“ des katholischen Christentums „so gut wie vernichtet“ sei und das „alte Pabstthum ... im Grabe“ liege (Novalis, Werke 2 [wie Anm. 41] 750, 7 f.). Sophie von Hardenberg, die Nichte des Novalis, vermutete wohl zu recht, diese Worte seien weggelassen worden, „um die ‚Katholicität‘ des Dichters zu erweisen und ihn als den ‚Vertheidiger der römisch-katholischen Hierarchie‘ erscheinen zu lassen“ (Novalis, Werke 3 [wie Anm. 41] 592).

⁷⁰ Zitiert nach: Novalis, *Die Christenheit oder Europa*. Ein Fragment. Mit einer Auswahl aus den Fragmenten, Otto Heuschele (Hrg.), Stuttgart 1973 (= Reclam 7629) 13.

Wurzel seiner Fähigkeit, im Wirklichen die Idee mit begrifflicher Schärfe zu erfassen.

1799 erschien anonym Schleiermachers Schrift „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“⁷¹. Die *Gebildeten*, an die sich der Verfasser wendet, sind nicht die Anhänger der Aufklärung. „Denn sie verachten die Religion nicht, obgleich sie sie vernichten, und sie sind auch nicht Gebildete zu nennen, obwohl sie das Zeitalter bilden“⁷². Die Gebildeten, um deren Verständnis der Autor wirbt, sind den neueren Bewegungen der Klassik, Romantik und idealistischen Philosophie zuzuweisen. Schleiermacher vermißt an ihnen freilich die Einsicht in die Eigenständigkeit der Religion⁷³. Sie sei nicht aus anderen geistigen Vermögen abzuleiten sondern etwas Selbständiges und Ursprüngliches. Ihr gehöre eine „eigne Provinz im Gemüt“ des Menschen⁷⁴.

Schleiermacher wendet sich nicht an eine gesamteuropäische Öffentlichkeit, sondern an die *Gebildeten seines Vaterlandes*. Sie allein seien „fähig und also auch würdig ..., daß der Sinn ihnen aufgeregt werde für heilige und göttliche Dinge“⁷⁵. Er begründet dies, indem er den Charakter der Deutschen mit dem der Engländer und Franzosen vergleicht. Die stolzen *Insulaner* „kennen keine andere Losung als gewinnen und genießen“. Es sei ihnen nicht Ernst mit allem, „was über das Sinnliche und den nächsten unmittelbaren Nutzen“ hinausgehe. Ihre Weisheit sei eine jämmerliche Empirie⁷⁶. Den *Franzosen* wirft Schleiermacher eine unerträgliche Frivolität vor. Das zeige sich an dem witzigen Leichtsinn, „mit dem einzelne glänzende Geister der erhabensten Tat des Universums“, der französischen Revolution, zusehen. Sie seien weder ehrfürchtiger Scheu noch weiser Mäßigung fähig. Sie würden im Taumel der Verblendung nicht begreifen, daß vor ihren Augen die göttliche Nemesis walte⁷⁷. Dagegen urteilt Schleiermacher über *Deutsch-*

⁷¹ Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. In ihrer ursprünglichen Gestalt. Mit fortlaufender Übersicht des Gedankenganges, Rudolf Otto (Hrg.), Göttingen 61967. Zitiert wird im folgenden mit Seitenzählung nach dieser Ausgabe.

⁷² Schleiermacher, Reden 112.

⁷³ Vgl. Johann Wolfgang von Goethe in den „Zahmen Xenien“:

„Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,
Hat auch Religion;
Wer jene beiden nicht besitzt,

Der habe Religion“ (Werke I. Gedichte, West-östlicher Divan, Karl Eibl [Hrg.], Darmstadt 1998, 255). Goethe hat Schleiermachers Reden mit anfänglicher Zustimmung gelesen, sie dann aber, bei der fünften Rede, wo es um die Wesensbestimmung des Christentums geht, mit kräftiger Antipathie aus der Hand gelegt (Martin Redeker, Friedrich Schleiermacher. Leben und Werk [1768 bis 1834], Berlin 1968, 72).

⁷⁴ Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 40. Dennoch bestimmt die Religion den ganzen Menschen: „Wo sie ist und wirkt, muß sie sich offenbaren, daß sie auf eine eigentümliche Art das Gemüt bewegt, alle Funktionen der menschlichen Seele vermischt oder vielmehr entfernt und alle Tätigkeit in ein staunendes Anschauen des Unendlichen auflöst“ (Reden, 33).

⁷⁵ Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 27.

⁷⁶ Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 27 f.

⁷⁷ Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 28.

land: „Hier, im väterlichen Lande, ist das beglückte Klima, was keine Frucht gänzlich versagt, hier findet ihr alles zerstreut, was die Menschheit ziert, und alles, was gedeiht, bildet sich irgendwo, im Einzelnen wenigstens, zu seiner schönsten Gestalt; hier fehlt es weder an weiser Mäßigung noch an stiller Betrachtung. Hier also muß sie [d.h. die Religion] eine Freistatt finden vor der plumpen Barbarei und dem kalten irdischen Sinn des Zeitalters“⁷⁸.

Während Schleiermacher in seiner ersten Rede, das allgemeine seelische Klima in Deutschland als günstig für die Erweckung der Religion beurteilt, geht er in seiner dritten Rede mit dem Titel „über die Bildung zur Religion“ näher auf die *zeitgenössischen geistigen Bewegungen* in Deutschland ein.

Der Autor propagiert keinen Aktivismus zur Herbeiführung religiösen Lebens, sondern erwartet wie Hölderlin und Novalis von der geschichtlichen Entwicklung eine Renaissance der Religion. Er beurteilt ähnlich wie jene beiden Dichter die damals noch herrschende *Aufklärung* als ein Hemmnis der Religion. Der Mensch werde zwar mit einer religiösen Anlage geboren, diese könne aber durch widrige Verhältnisse an ihrer Entfaltung gehindert werden, was gegenwärtig der Fall sei. „Mit Schmerzen sehe ich es täglich, wie die Wut des Verstehens den Sinn gar nicht aufkommen läßt“⁷⁹. Mit dem Wort „Verstehen“ bezeichnet der Redner die Konzentration auf das Einzelne, das aus dem Ganzen gleichsam herausgeschnitten sei, so daß der Blick für die unendlichen Zusammenhänge, für das „Eine und Alles“, für das „Universum“, für die Manifestationen des Göttlichen in der Welt verkümmert. Denn das ist es, was Schleiermacher unter Religion versteht: das „Anschauen des Universums“⁸⁰, d.h. das unmittelbare Innewerden des Göttlichen angesichts der Weltwirklichkeit. Mit dem aufklärerischen, isolierenden Verstehen sei eine ausschließlich auf das Praktische ausgerichtete Lebenseinstellung verbunden. „Nicht die Zweifler und Spötter ..., sondern die verständigen und praktischen Menschen, diese sind in dem jetzigen Zustande der Welt das Gegengewicht gegen die Religion, und ihr großes Übergewicht ist die Ursache, warum sie eine so dürftige und unbedeutende Rolle spielt“⁸¹.

Im Gegensatz zu seinem harten Urteil über die populäre Aufklärung betrachtet Schleiermacher die neuen geistigen Bewegungen seiner Zeit als Vorboten religiöser Erneuerung. Er unterscheidet drei verschiedene Richtungen des Sinnes: die Selbstbetrachtung, die Weltbetrachtung und den Kunstsinne, der zwischen den ersten beiden stets hin und her schwebt und nur in der Annahme ihrer innigsten Vereinigung Ruhe findet⁸². Es geht also konkret um die Frage, wie die Anfänge der idealistischen Philosophie und die Romantik zur Erneuerung der Religion beitragen können.

⁷⁸ Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 28 f.

⁷⁹ Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 106.

⁸⁰ „Anschauen des Universums, ich bitte, befreundet Euch mit diesem Begriff, er ist die Angel meiner ganzen Rede, er ist die allgemeinste und höchste Formel der Religion“ (Schleiermacher, Reden [wie Anm. 71] 52).

⁸¹ Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 106.

⁸² Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 118 f.

Das Grundproblem der zeitgenössischen Philosophie war, um eine Formulierung Hölderlins aus einem Brief an Schiller zu gebrauchen, „die Vereinigung des Subjekts und Objekts in einem absoluten – Ich, oder wie man es nennen will“⁸³. Eben diese Fragestellung setzt Schleiermacher voraus, indem er sich zuerst den Richtungen der *Selbstbetrachtung* und der *Weltbetrachtung* zuwendet. Letztlich müßten beide Ausrichtungen des Forschens zur Erkenntnis einer umfassenden Einheit von Ich und Welt führen.

Die von der *Selbstbetrachtung* ausgehende Philosophie findet Schleiermacher bei Fichte verwirklicht, dessen Namen er aber nicht erwähnt. Fichte macht das überempirische Ich zum Schöpfer der Welt. In Freiheit setzt es die Welt als das Nicht-Ich, als seine selbstgewollte Begrenzung, aus sich heraus. Die Welt ist daher nichts anderes als „das versinnlichte Materiale unserer Pflicht“⁸⁴. Schleiermacher erkennt in der frühen Form der Fichtischen Ich-Philosophie die Gefahr autonomer Selbstherrlichkeit. Wenn dem „vollendeten [...] Idealismus“ „Religion nicht das Gegengewicht“ halte, werde er das Universum „zu einem nichtigen Schattenbilde unserer eigenen Beschränktheit“ herabwürdigen⁸⁵. Schleiermacher ist aber zuversichtlich, daß der nicht „arm und dürftig verschmachte, welcher das Auge seines Geistes standhaft in sich gekehrt hält, dort das Universum zu suchen“⁸⁶. In der Tat hat Fichtes philosophische Entwicklung die von Schleiermacher erwartete Richtung genommen. Nach der letzten Fassung der „Wissenschaftslehre“ Fichtes ist „das eine, ewige, unwandelbare göttliche Sein die allein wirkliche Realität“⁸⁷.

Bei seiner Beurteilung der philosophischen Richtung, die von der *Weltbetrachtung* ausgeht, hat Schleiermacher vermutlich Schelling im Auge, dessen Namen er ebenfalls nicht nennt. „Die Physik“, heißt es in den Reden, „stellt den, welcher um sich schaut, um das Universum zu erblicken, mit kühnen Schritten in den Mittelpunkt der Natur ... Er ermißt ihre Macht von den Grenzen des Welten gebärenden Raumes bis in den Mittelpunkt des eigenen Ichs und findet sich überall mit ihr im ewigen Streit und in unzertrennlichster Vereinigung“⁸⁸. Auch in diesem Falle hat sich Schleiermacher als geistesgeschichtlicher Prophet erwiesen. Von seiner anfänglichen Naturphilosophie ist Schelling zur Identitätsphilosophie

⁸³ Michel (wie Am. 14) 154.

⁸⁴ Siehe hier Anm. 42.

⁸⁵ Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 52.

⁸⁶ Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 122.

⁸⁷ Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie 2. Neuzeit und Gegenwart*, Freiburg – Basel – Wien ⁸1969, 373.

⁸⁸ Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 122. 1799 hat Schelling seiner Naturphilosophie auf humorvoll dichterische Weise in „Heinz Widerporstens epikurischem Glaubensbekenntnis“ Ausdruck gegeben: In der Welt stecke ein Riesengeist mit versteinerten Sinnen. Er kämpfe mit dem widrigen Element, um sich aus dem eisernen Kerker zu befreien und komme schließlich zu seiner großen Verwunderung im kleinstem Raum, dem Menschenkind, zum Bewußtsein. Nun „steht er zeitlebens eng und klein / in der eignen großen Welt allein“ (Text in: *Klassiker des Protestantismus 8. Der Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Wolfgang Philipp (Hrg.), Bremen 1965, LVIII).

fortgeschritten: Das Absolute oder göttlich Eine ist das in allem, in Natur und Geist, Identische⁸⁹.

Schleiermacher glaubt fest, bald würden die Philosophen „im priesterlichen Gewande“ aus dem Heiligtum hervortreten⁹⁰.

Schleiermacher beklagt es, daß er nicht in der Lage sei, in ähnlicher Weise auch den Übergang des Kunstsinnes in die Religion klar anschauen zu können. Er erkennt darin die „schärfste Beschränkung“ seiner Persönlichkeit⁹¹. Er vermutet, auch die Kunst werde sich stärker auf die Religion hin entwickeln. Über den gegenwärtigen Zustand urteilt er: „Religion und Kunst stehen nebeneinander wie zwei befreundete Seelen, deren innere Verwandtschaft, ob sie sie gleich ahnden, ihnen doch noch unbekannt ist“⁹². Das größte Kunstwerk ist aber dem Verfasser der „Reden“ das Wirken des Universums in der Menschheitsgeschichte. „Das größte Kunstwerk ist das, dessen Stoff die Menschheit ist, welches das Universum unmittelbar bildet, und für dieses muß vielen der Sinn bald aufgehen“⁹³.

Wie steht es um *das spezifisch Christliche* in der von Schleiermacher erwarteten Erneuerung der Religion? In den Reden wird jeder Anspruch des Christentums auf Exklusivität ausgeschlossen; es wird aber als „höhere Potenz“ der Religion bezeichnet. Es mache nämlich die Religion selbst zum eigentlichen Gegenstand seiner Betrachtung und decke in den geschichtlichen Konkretionen der Religion schonungslos das irreligiöse Prinzip auf. Die zentrale Anschauung des Christentums sei „die des allgemeinen Entgegenstrebens [d.h. Widerstrebens] alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen und die Art, wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt“⁹⁴. Dies geschehe durch Mittlergestalten, unter denen Christus in einzigartiger Weise hervorrage: „Das wahrhaft Göttliche ist die herrliche Klarheit, zu welcher die große Idee, welche darzustellen er gekommen war, daß alles Endliche höherer Vermittlung bedarf, um mit der Gottheit zusammenzuhängen, sich in seiner Seele ausbildete“⁹⁵. Im Vergleich mit Hölderlin und Novalis erweist sich Schleiermacher fast frei von utopischen Erwartungen. Er meint die harte Realität der Sünde, wenn er in der Sprache der Romantiker sagt, auf unabsehbare Zeit bedürfe die Menschheit, die der Einheit des Ganzen widerstrebe, des Mittlertums, das Christus in höchster Vollendung verkörpere. Dies ist auch der tiefere Grund dafür, daß er im Gegensatz zu Novalis, der kirchliche Reformen prophezeit, die zugleich „friedliche und förmliche Staatsprozesse“ sein würden, auf einer scharfen Trennung von Staat und Kirche besteht⁹⁶.

⁸⁹ Siehe Hirschberger 2 (wie Anm. 87) 385.

⁹⁰ Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 123.

⁹¹ Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 119.

⁹² Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 120 f.

⁹³ Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 123.

⁹⁴ Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 194.

⁹⁵ Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 199.

⁹⁶ „Möchte doch allen Häuptern des Staates, allen Virtuosen und Künstlern der Politik auf immer fremd geblieben sein auch die entfernteste Ahndung von Religion“ (Schleiermacher, Reden [wie Anm. 71] 146). „Hinweg mit jeder solchen Verbindung

5. Kritische Würdigung

Wenn sich Prophezeiungen erfüllen, so geschieht dies in der Regel ohne utopischen Überschwang. Dies gilt auch von Hölderlins, Novalis' und Schleiermachers Worten über die religiöse Bestimmung Deutschlands. Auf eine Zeit religiöser Dürre folgte die Erweckungsbewegung. Eine ihrer Quellen in Deutschland waren die Romantik und der Idealismus, und besonders hervorzuheben ist die starke Wirkung von Schleiermachers „Reden über die Religion“. In der Zeit der napoleonischen Herrschaft verband sich in Deutschland das Erwachen der Frömmigkeit mit einem patriotischen Selbstbewußtsein. Fichte und Schleiermacher wurden in diesem Sinne zu Mahnern und Tröstern ihres Volkes⁹⁷. Nach der Niederwerfung Napoleons setzten sich restaurative Tendenzen durch, die auch auf das religiöse Leben einwirkten. Auf die Jahrzehnte der Restauration und der Revolutionen folgte das Zeitalter der Nationalstaaten und des Imperialismus, das schließlich zur Katastrophe des ersten Weltkrieges führte. Unter Hitler steigerte sich der deutsche Nationalismus zur totalitären Diktatur, die Europa im zweiten Weltkrieg an den Rand Abgrundes brachte. Das blutige Ende des Nationalsozialismus erwies zugleich die Notwendigkeit einer den Nationalismus überwindenden europäischen Einigung.

Darzustellen, wie im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts im Zusammenhang mit diesen politischen Wandlungen die Gedanken Hölderlins, v. Hardenbergs und Schleiermachers über die religiöse Bestimmung Deutschlands verstanden und mißverstanden worden sind, wäre ein großes Thema für sich, das hier nicht aufgenommen werden kann.

Von unmittelbarer Bedeutung ist aber die Frage, ob die hier beschriebenen Ideen jener drei Männer *heute noch als tragfähige Fundamente gelten können*.

Die Vorstellung von einer besonderen Berufung Deutschlands, welcher Art sie auch sei, scheint vielen durch die Verbrechen des Nationalsozialismus endgültig widerlegt zu sein. Es ist aber zu bedenken, daß große Ideen nicht nur segensreich nachwirken, sondern auch gegen ihren Sinn mißbraucht werden können. Das ist in größtem Umfang unter der Diktatur Hitlers geschehen.

Die eigentliche Schwierigkeit, jene Hoffnungen aus der Zeit um das Jahr 1800 im Hinblick auf die Gegenwart zu verstehen, ist nicht so sehr in einem sich moralisch gebärdenden Denkverbot begründet, als vielmehr in dem *geschichtlichen Abstand*, der uns Heutige von der Klassik, der Romantik und dem deutschen Idealismus trennt.

zwischen Kirche und Staat! das bleibt mein Catonischer Ratsspruch bis ans Ende“ (Reden, 153). Man muß bedenken, daß das landesherrliche Kirchenregiment zu jener Zeit jede Form kirchlicher Selbständigkeit ausschloß.

⁹⁷ Daß Patriotismus nicht mit Nationalismus gleichzusetzen ist, zeigt folgender Satz Fichtes: „Der Patriot will, daß der Zweck des Menschengeschlechtes zuerst in derjenigen Nation erreicht werde, deren Mitglied er selber ist ... Der deutsche Patriot insbesondere will, daß dieser Zweck zuerst unter den Deutschen erreicht werde, und daß von diesen aus der Erfolg sich über die übrige Menschheit ausbreite („Der Patriotismus und sein Gegenteil“, 1806, in: Amerikanische und Französische Revolution [wie Anm. 3] 528 f).

Die damalige geistige Elite wollte bei aller Würdigung der durch die Aufklärung gewonnenen wissenschaftlichen Erkenntnisse und ethischen Grundsätze dennoch über die *auf Berechenbarkeit und Nutzen verengte Wirklichkeitserfassung* hinausgelangen, die man der Aufklärung in teilweise unbilliger Polemik zum Vorwurf machte. Die Totalität, deren man innewurde, trug verschiedene Namen: das „Eine und Alles“, das „Unendliche“, das „Endliche im Unendlichen“ das „Universum“, das „Göttliche“ oder „Gott und Natur“. Der Ahnherr dieser Ganzheitsschau war der jüdische Philosoph Benedictus de Spinoza (gest. 1677). Er faßte Gott und Welt als dialektische Einheit auf: Gott ist die Substanz, d.h. das Wesen, alles welthaft Seiende sind seine Akzidentien, d.h. Eigenschaften. Sie können nicht ohne Gott sein, wie auch Gott nie ohne das welthaft Seiende ist. Diese Anschauung wurde von den Dichtern und Denkern des ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhunderts in eigenständiger Weise übernommen und ausgestaltet. Sie war auf ihre Art tief religiös⁹⁸.

Wenn nun aber Gott und Welt eine dialektische Einheit bilden, wird es schwierig, *Christus* anders zu verstehen denn als Manifestation eben dieses *einen* welthaft Göttlichen. Daraus ergeben sich erhebliche theologische Probleme. *Hölderlin* will Christus mit den Daseinsmächten, den Göttern, versöhnen; aber die Götter, die sich mitteilen und entziehen, meinen das Ich-sagende Wesen nicht im Ernst und geben ihm keinen dauerhaften Halt. Sie stürmen über es hinweg. Daher müßte Christus als der ganz Andere den Göttern zuerst entgegengesetzt werden, damit er ihre Untreue in seiner Treue aufhebt⁹⁹. Bei *Novalis* bleibt Christus gerade in seiner sichtbaren Vielgestaltigkeit unsichtbar. Der junge *Schleiermacher* kann Gottes Sein in Christus nur als vollendete Verwirklichung der Idee des Mittlertums in der Seele Christi verstehen.

Was aber nun? Es ist doch nicht nötig, Hölderlin, Novalis und den jungen Schleiermacher zum Rang orthodoxer Kirchenväter zu erheben. Man darf sie aber als Erzieher zur Religion verstehen. Das Evangelium setzt Religion, d.h. religiöses Verhalten, voraus¹⁰⁰. Auch Christen sind religiöse Menschen.

⁹⁸ Schweren Anstoß erregte deshalb Schleiermacher bei den Genossen seiner Zunft, als er in den „Reden über die Religion“ die Gebildeten zum Identitätsoffer mit Spinoza aufforderte: „Opfert mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und sein Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe ... voller Religion war er und heiligen Geistes“ (Schleiermacher, Reden [wie Anm. 71] 52).

⁹⁹ Vgl. Michel [wie Anm. 14] 435–437.

¹⁰⁰ Damit wird nicht das empirische Vorhandensein einer sogenannten „natürlichen Religion“ behauptet, sondern die Tatsache eines nicht auf das Christentum beschränkten religiösen Verhaltens, in dem sich der Mensch in Beziehung zu einer höheren Macht versteht, welcher er „dient“ (hebr. abad), wie es in der Sprache der Bibel heißt. „Du sollst nicht anderen Göttern mir zum Trotz dienen“ (Ex. 20, 3). Auch der falsche *Bezug* religiösen Verhaltens bestätigt die *Tatsache* religiösen Verhaltens. Vgl. auch Luthers Ausführungen zu Röm 1, 20 in der Römerbriefvorlesung von 1515–1516: „Sie [d.h. die Heiden] erkannten also, daß es Gott oder der Gottheit zukommt, mächtig, unsichtbar, gerecht, unsterblich und gut zu sein ... Das ist der *Obersatz* (maior) des praktischen Syllogismus ... Aber im *Untersatz* (minor) irrten sie, indem sie ... behaupteten: Dieser, d.h.

Man muß von der Absicht jener Denker ausgehen und darf sich nicht an das der Vergangenheit angehörende Weltbild klammern, mit welchem ihr Werk und insbesondere auch ihre Vorstellungen von Christus verwoben sind. Hölderlin, Novalis und Schleiermacher wollten eine zerstückelnde und verengte Wahrnehmung der Wirklichkeit überwinden, einen Intellektualismus und Pragmatismus, der den Sinn für das die Welt umschließende Mysterium erstickte. Ist aber jene geistige Verkümmern heute nicht ebenso oder sogar noch viel stärker wirksam als an der Wende zum 19. Jahrhundert? Ist nicht sehr vielen Menschen unserer Zeit der Sinn dafür, daß wir „in Gott leben, weben und sind“ (Ap. 17, 28¹⁰¹), abhanden gekommen? Der Freiburger Romanist Hans-Martin Gauger sagte jüngst: „Wir haben jetzt eine Sprache für alles, könnten also über alles sprechen. Aber beim Glauben und beim Sterben schweigen wir“¹⁰².

Hölderlin, Novalis und Schleiermacher nahmen vor allem in den blutigen Umwälzungen ihrer Zeit ein göttliches Walten wahr. Schleiermacher spricht im Hinblick auf die französische Revolution von der „erhabensten Tat des Universums“, von den „furchtbarsten Handlungen der hohen Nemesis“, und von „wechselnden Strafgerichten“, die „Scheu und Anbetung“ verlangen¹⁰³. Hätte nicht auch die jüngste Geschichte Deutschlands in unserem Volk viel stärker und nachhaltiger die Frage nach Gott wachrufen? Mit Recht wird die Forderung der *Vergangenheitsbewältigung* erhoben, zu meist aber als rein menschliche Leistung verstanden. Deshalb droht die Gefahr selbstgerechter Überheblichkeit, rechthaberischen Trotzes, stummer Verzweiflung oder berechnender Beeinflussung. Dies alles kann auch zu unerwünschten politischen Folgen führen. Deutschland wird nie ohne Gott mit seiner Vergangenheit ins reine kommen.

Den Weg zu einem religiösen Verständnis unserer jüngsten Geschichte könnte uns eine große deutsche Schriftstellerin und Dichterin weisen, in der noch das Erbe der Romantik lebte: Ricarda Huch. Angesichts der Grauen des eben beendeten Krieges schrieb sie im November 1945:

Iupiter oder ein anderer diesem Götzen ähnlicher, ist so [wie die Gottheit] geartet. Hier begann der Irrtum und bewirkte den Götzendienst, indem jeder nach seiner Neigung (studio) die *Schlußfolgerung* ziehen wollte (subsumere): [Also ist Iupiter usw. Gott]“ Man hätte bei dem Wissen, wie Gott geartet sei, bleiben und Gott „nackt“, d.h. ohne (falsche) Konkretisierung, verehren sollen (Luthers Werke in Auswahl 5. Der junge Luther, Erich Vogelsang [Hrg.], Berlin 21955, 225, 28–35.)

¹⁰¹ Es ist theologisch bedeutsam, daß Paulus hier ein antikes Dichterwort (des Pseudo-Epimendes) zitiert, um den biblischen Gedanken der „Nähe“ (oder: Immanenz) Gottes zu bekräftigen. Die Stelle aus Ap. 17, 28 hat auch Goethe aufgenommen:

„Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So daß was in *Ihm lebt und webt und ist*,

Nie Seine Kraft, nie seinen Geist vermißt“ (Werke 1 [wie Anm. 73] 221).

¹⁰² (Der Spiegel 44/ 1. 11. 99, 265)

¹⁰³ Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 28.

„Es gibt ein Unglück, das wie ein himmlisches Feuer
 Mit unserm Glück zugleich unsre Schuld verzehrte.
 Schwer wie die Schuld war das Lösegeld teuer –
 Wir haben gezahlt, was der wägende Richter begehrte“¹⁰⁴.

Gott hat uns gerichtet und von unserer nationalen Schuld befreit. Was noch bleibt, sind Fragen rein *menschlicher* Gerechtigkeit, über die mit praktischer Vernunft entschieden werden muß. Wenn Deutschland diese religiöse Erfahrung: Gnade im Gericht! im Glauben festhielte, könnte es auch andere Völkern, die unter der Last ihrer Geschichte seufzen, durch sein Beispiel anregen, nach dem tötenden und belebenden Wirken einer höheren Macht in der eigenen Vergangenheit zu fragen. Dann würde sich Hölderlins utopische Hoffnung als nicht ganz vergeblich erweisen: „Wehrlos Rat gibst [du] rings / Den Königen und den Völkern“¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Ricarda Huch, Briefe an die Freunde, Marie Baum – Jens Jessen (Hrg.), Zürich 1986, 431.

¹⁰⁵ Manchen Lesern dürfte der Schluß dieses Beitrags mißfallen. Sie meinen, eine religiöse Geschichtsdeutung sei seit 1933 diskreditiert. Dennoch sollte beachtet werden, daß nach der Bibel, insbesondere nach dem Alten Testament, *Gott* an seinen Werken in der Schöpfung, in der Geschichte und im persönlichen Schicksal erkannt werden kann, und zwar nicht nur von den „Gläubigen“, sondern von jedem Menschen (vgl. Ludwig Köhler, Theologie des Alten Testaments, Tübingen ³1953, 86). Es geht dem Verfasser dieses Beitrags nicht darum, das religiöse Wirklichkeitsverständnis Hölderlins, des Novalis und des jungen Schleiermacher heute nachzuahmen, sondern durch die Erinnerung an diese Männer zu einem *biblisch* begründeten Wirklichkeitsverständnis, das man als *religiös* bezeichnen darf, *anzuregen*.