

DANIELA KOHLER, *Eschatologie und Christologie in der Dichtung. Johann Caspar Lavater im Wettstreit mit Klopstock und Herder* (Frühe Neuzeit, Bd. 192). Walter de Gruyter (Edition Niemeyer), Berlin/München/Boston 2015, VI + 383 S.

Den akademischen Kontext dieses Buches muss man aus der Bibliographie erraten oder auf der Webseite des Berner Instituts für Germanistik nachlesen: Dissertation bei B. Mahlmann-Bauer; Lavater-Edition des Zürcher Instituts für Schweizerische Reformationsgeschichte (P. Opitz). Die Arbeit bewegt sich im Überlappungsbereich von Theologie und Poetologie in den Bibeldichtungen der im Titel genannten Autoren. Ihr Anlass ist die literaturwissenschaftliche Geringschätzung der Bibeldichtungen Herders und Lavaters, die ihre Messiasen durchaus als Verbesserung des Klopstock'schen *Messias* und seiner affektiven Wirkungsästhetik ansahen. Diesem Mangel sollen bisher fehlende Analysen gedruckter Quellen und auch handschriftlich überlieferter Texte und Briefe abhelfen (Literatur 361–379). Vf.in will zeigen, dass diese Bibeldichtungen kein bloßer Nachklapp dessen sind, was in F. G. Klopstocks (1773 abgeschlossenen) *Messias* theologisch und poetologisch erreicht war, sondern innovative Fortentwicklungen zugunsten der christlich-erbaulichen Wirkung und Geltung der Bibel (1. Kap., 1–12). Beide befinden sich nicht etwa auf dem Weg zu einer bibelfernen Kunstreligion, sondern reagieren vielmehr auf eine neue theologische Situation (Bibelkritik, Neologie, Deismus) und führen, den poetologischen Kriterien des »Sturm und Drang« entsprechend, literaturästhetisch neue Maßstäbe ein. Vf.in schlägt im Fazit (357–360) daher vor, diesen Epochenbegriff zu erweitern und von »religiöser Genieästhetik« bzw. von »religiösem Sturm und Drang« zu sprechen.

Der erste, »kulturhistorische« Teil der Untersuchung knüpft an die bisherige Forschung zu Lavaters Leben, Werk und geistigem Umfeld an und konzentriert sich auf die Entwicklung von L.s »Christologie« auf dem Hintergrund der theologischen Strömungen seiner Zeit (2. Kap., 13–66). Der Fachterminus signalisiert die These, dass L. in sukzessiver Abwendung von der Neologie hier einen folgerichtigen Gedankenkomplex entwickle, auch wenn er keine schulmäßige Lehre formuliere. Die anfängliche und bleibende Prägung durch die Neologie v. a. in Gestalt J. J. Spaldings wird auf die Topoi »Unsterblichkeit der Seele« und »Tugend« bzw. deren jenseitige Vervollkommnung fokussiert (2.1, 14 ff.). Allerdings ist die Innovation der »Bestimmung des Menschen« (1748) und überhaupt der Neologie mit dem Terminus »Unsterblichkeitsliteratur« unterbestimmt. Die Ersetzung des apokalyptisch-kosmologischen Rahmens der Heilsgeschichte und in ihr der menschlichen Bestimmung zugunsten der Rede von der »Ewigkeit« oder vom »Jenseits« (ein neues Wort!) wird nicht thematisiert, obwohl L. in seiner ersten Messiasie die Vier-Monarchien-Lehre aufgreift (302 f.). 2.2 wendet sich der Beschäftigung L.s mit der Philosophie Ch. Bonnets zu (17 ff.). Zu Recht wird herausgestellt, dass die naturphilosophische These einer den Tod überdauernden Einheit von Seele und Körper kraft eines individuellen Kerns den Vorstellungen in 1. Kor 15 besser entspricht als der (traditionelle, nicht nur der »Wolffschen Philosophie« zuzurechnende) Leib-Seele-Dualismus. Steht auch bei L. die Leibniz'sche Monodologie im Hintergrund? Dass L.s Widmung seiner Übersetzung der *Palingénésie* (1769) an M. Mendelssohn kein gezielter und peinlicher »Bekehrungsversuch« gewesen sei, bekräftigt 2.3 (22 ff.).

Es waren L.s »christologische Überzeugungen«, die ihn in Opposition zur Neologie brachten (2.4, 27 ff.). Aufgrund von Predigten und des handschriftlich erhaltenen Briefwechsels mit Spalding expliziert Vf.in L.s Protest gegen die Abwertung Christi zum bloßen Morallehrer und sein neuerliches, betont biblisches Votum für die Gött-

lichkeit des Menschen Jesus Christus, d. h. für seine Rolle als Versöhner und Mittler zwischen Gott und Mensch, dem biblischen Zeugnis entsprechend. Neu ist diese (keineswegs orthodoxe) Version der Zweinaturenlehre darin, dass Christus ein sowohl Gott als auch den Menschen »analoges« Wesen, ja, dass er selbst der göttliche Keim des Menschen ist und dass der pointierte aktiven Rolle des Retters die ebenso aktive Selbstvervollkommnung des Christen entspricht. Mit alledem, nicht nur im Bild Christi als »Arzt«, steht L. der Neologie m. E. näher als Vf.in wohl meint. Das gilt auf jeden Fall und auf Dauer für L.s Fokus auf die moralische Selbsterfahrung bzw. auf die Tugend und ihrer Vervollkommnung; ganz auf die Christusfigur konzentriert, lässt die Vf.in die basale Rolle der »moralischen Empfindung« für die Neologie außer Betracht (das Personenregister kennt auch Shaftesbury nicht). In direkter Opposition zu ihr steht L. allerdings mit seinem Gebrauch der Bibel als »von allen neuen Erfahrungen oder Nichterfahrungen« unabhängiger Wahrheit über »Geheimnisse«, die nicht vernunftwidrig, sondern lediglich nicht erklärbar sind. Anders als die Neologen begründete L. auch die Glaubwürdigkeit der Bibel und mit ihr das Vertrauen in den versöhnenden und lebendigen Christus aus »einer inneren, unzweifelhaften Erfahrung« (38). Daraus folgte auch L.s spezifischer Glaube an das sichtbare Weiterwirken des Heiligen Geistes, erfahrbar in der Kraft des Gebets und sichtbar etwa in Wundern und außerordentlichen Geistesgaben (2.5 Lavaters Wunderglaube, 39 ff.). Vf.in versäumt nicht, L.s *Drey Fragen von den Gaben des Heiligen Geistes* (1669) mit G. E. Lessings *Beweis des Geistes und der Kraft* (1777) zu kontrastieren (41 ff.).

Hier wird L.s vorgeblicher »Fanatismus« deutlicher profiliert, als das seine auf andere Weise vielsagenden und ambivalenten Beziehungen zu wichtigen pietistischen Persönlichkeiten der Zeit spiegeln (2.7, 53 ff.). Klarheit vermittelt ebenso die Darstellung von L.s groß angelegtem Unternehmen der »Physiognomik als äußeres Zeichen [recte: als Aufweis der äußeren Zeichen] von Göttlichkeit« (2.6, 46 ff.); L.s »Sehnsucht nach Transzendenzerfahrung in der Immanenz« (43; 45, 269) stellt allerdings eine historisch wenig passende Formulierung dar. Das religiöse Profil L.s wird vervollständigt durch Kap. 3 (67–90), das die biographischen Daten ergänzt durch die Beschreibung der Tätigkeit als Pfarrer am Waisenhaus und an St. Peter (68 ff.) sowie der Gründung von Gesellschaften zur Unterweisung junger Geistlicher (86 ff.). Erhellend für das Auftreten und das Charisma des »Schwärmers« L. ist besonders seine Darstellung im Kreis seiner Anhänger (74 ff.). Vf.in schöpft dafür aus (handschriftlichen) Tagebüchern und Briefen des Schaffhauseners J. G. Müller, führt also eine sehr persönliche, jedoch in Inklusion (E. Young, S. Richardson) und Exklusion (deistisches »Antichristentum«) vielsagende Perspektive vor Augen (74 ff.). Der Titel dieses Kap. 3, »Praktische Christologie«, hätte L. aber wohl nicht gefallen.

Im zweiten, »literaturwissenschaftlichen« Teil greift Kap. 4 auf »Lavaters Modell: Klopstocks Messias in der Geschichte des christlichen Epos« (91–164) zurück. Auf der Basis auch der umfangreichen interdisziplinären Forschung zu Klopstock, die Vf.in fast vollständig kennt, konzentriert sie sich auf die Interpretation der Messiasfigur in ihrer heilsgeschichtlichen, insbesondere endzeitlichen Rolle; diese Verknüpfung von Christologie und Eschatologie war dann für L. charakteristisch. Die einleitende Darstellung der Tradition des christlichen Epos von der Antike bis ins 18. Jh. dient eher der Vergewisserung über den Forschungsstand (4.1, 92 ff.). Aber die textimmanente Analyse Klopstocks, angefangen mit seiner Abschiedsrede (1745) in Schulpforta, gibt ein klares Bild von Form, Inhalt und Wirkungsabsicht der Gattung des Epos im Sinne Klopstocks (4.2, 105 ff.) und seiner Orientierung an der gegen J. Chr. Gottsched auftretenden Poetologie der Schweizer J. J. Bodmer (Übersetzer von John Mil-

tens *Paradise Lost*, 1723/1769) und J. J. Breitinger (4.3, 117 ff.). Als neue Kategorie wird das »Erhabene« entscheidend, dessen spezifischer Eindruck sich einstellt, wenn dichterische Einbildungskraft unerwartet Neues und Wunderbares in der Absicht imaginiert, starke und ambivalente Affekte zu erzeugen (freilich sind »imaginäre Welten« etwas anderes als Leibniz' »mögliche Welten«, vgl. 120). Vf.in geht nur am Rande auf das Potenzial ästhetisch-religiöser Transformation ein, das die neueste Forschung an der Kategorie des Erhabenen bemerkt hat. Sie expliziert jedoch plausibel das Klopstock'sche Konzept der »Heiligen Poesie«: Das auf intimer Bibelkenntnis basierende dichterische »Malen« ist seinerseits göttlich inspiriert, der Dichter des biblischen Epos ist prophetisches »Genie«. Der »inhaltliche[n] Erhabenheit« (4.4, 124 ff.) entspricht die »formale Erhabenheit« (Zwischenfrage: Ist »Erhabenheit« wirklich original? Vgl. »Würde« 133), d. h. die zwischen Herder, K. W. Ramler, G. A. Bürger u. a. kontrovers diskutierte Anpassung des antiken Hexameters an die Prosodie des Deutschen (4.5, 135 ff.). Theologiegeschichtlich ertragreich, auch im Vergleich mit Milton, wird die Soteriologie und die Eschatologie des *Messias'* dargestellt (4.6, 147 ff.): Heilige Poesie, die nicht wenig frei erfindet und die Raum-Zeit-Struktur auflöst, wird zum Medium der affektiven Akzeptanz einer im Kern traditionellen Bibellektüre – Neologen, die wenig vom Kreuzestod Christi und vom jüngsten Gericht sagen mochten, liebten auch darum dieses Heldenepos.

Das soteriologische Christusbild und der »eschatologische Grundzug« des *Messias'* (154) stehen im Hintergrund der Apokalypse-Nachdichtungen Herders, die dann L.s erstes *Messias*-Epos beeinflussten (Kap. 5, 165–61). Der Einblick in die Exegese der Offenbarung Johannis im 18. Jh. konzentriert sich auf die historisch-kritische Bezeichnung ihrer Kanonizität durch J. D. Michaelis und J. S. Semler (5.1, 165 ff.), übergeht allerdings die Ambivalenz der Ablehnung des »jüdischen« Chiliasmus durch die Neologen. Herders poetologische und theologische Reflexionen zur Bibeldichtung« verbinden die Kritik an Klopstocks relativer Bibelferne und heldischem Christusbild mit der Fortentwicklung der These von R. Lowth, dass die alttestamentlichen Bibeltexte, in ihrer einfachen Sprache und ihrem natürlichen, die Erfahrungswelt unmittelbar spiegelnden Ausdruck als solche die älteste Dichtung darstellen, so dass jede Nachdichtung, zumal die epische, problematisch sei (5.2, 184 ff.). Dieser Interpretation von Äußerungen in den Theologie-Briefen und in *Vom Geist der Ebräischen Poesie* (1782/3) folgt die erstmalige Rekonstruktion der insgesamt sieben Versuche seit 1773/4, die Apokalypse Johannis besser nachzudichten (5.3, 196 ff.). Die dritte Stufe, eine kommentierte Verfassung, die L. wichtige Impulse gab, und die schließlich gedruckte Poesie, Geschichte und Kommentar auf z. T. veränderter exegetischer Basis verschränkende Endfassung *Maran Atha* (1779) werden textimmanent sorgfältig interpretiert (5.4, 206 ff.; 5.5, 226 ff.). Von besonderem Interesse ist, dass Herder die apokalyptischen Bilder einerseits historisch kontextualisiert, andererseits auf das Alte Testament bezieht (und dafür auch die Kabbala vereinnahmt), d. h. als doppelte, auf die Zerstörung Jerusalems und auf die Endzeit bezogene, also teils erfüllte, teils noch zu erfüllende und noch gültige Prophezeiung versteht (234 f.). Obwohl Herder in den exegetischen Grundsätzen und seiner »empfindsamen Theologie« L. nahestand, entfernte sich dieser von Herder bibel-poetologisch, bis hin zur persönlichen Entfremdung; das führt die Analyse v. a. des Briefwechsels klar vor Augen (5.6, 239 ff.). Schade, dass dieses Kapitel im neuen *Herder Handbuch* (2016, tatsächlich 2015, 349 f.) noch keinen Niederschlag finden konnte!

Kap. 6 erreicht das Ziel der Arbeit in der poetologischen und theologischen Analyse von L.s *Messias*-Dichtungen im Vergleich mit Klopstock und Herder (263–355).

Auf der Grundlage einer unverhüllt antideistischen, aber auch antineologischen Synodalrede (1779) und von 44 kurzen Abendpredigten über die Apokalypse (1779) werden die exegetischen Differenzen zu Herder herausgearbeitet (6.1, 265 ff.; 6.2, 273 ff.). Das in daktylischen Hexametern verfasste Epos *Jesus Messias, oder die Zukunft des Herrn* (1780) realisiert L.s im Blick auf die Bibel als normative Quelle von Erhabenheit modifizierte, von der gängigen abweichende Definition des Erhabenen: die beruhigende (!) Zusammenfassung des Unfassbaren und Vielfältigsten in einem, harmonisch einfachen Ganzen (6.3, 280 ff.). Bei gleicher Motivation wie Herder, dem er auch in der Einteilung der Apokalypse in affektive Einheiten folgt, orientiert sich L. anders als Herder primär (285: allein) an der Erhabenheit des *Inhalts* biblischer Texte: die Erlösungstat Jesu, der Endkampf gegen Satan, die Bekehrung der Juden, die Belohnung der Getreuen Jesu mit der Teilhabe an der ersten Auferstehung und dem Tausendjährigen Reich Christi auf Erden. Die Verschiebung der Erhabenheit auf die Parusiehoffnung erlaubte und erforderte freilich umfassende (291 f., 314: zuweilen) Ergänzungen und phantasievolle Ausschmückungen des Bibeltextes. Vf.in referiert erhellend die Kritik des neologischen Zürchers H. Corrodi an der »spekulativen Schwärmerei« in L.s »jüdischem« Chiliasmus (309 ff.); sie übergeht aber den »philosophischen Chiliasmus« (Kant), den der von Corrodi mit allen Neologen Aufklärern geteilte Glaube an den menschheitlichen Fortschritt zum Besseren (gerade auch in der Religion) implizierte.

Wieder anhand von Textbeispielen wird in 6.4 (315 ff.) L.s zweites, mit emblematischen Abbildungen ausgestattetes, vier Bände umfassendes »Großepos« *Jesus Messias, oder die Evangelien und Apostelgeschichte in Gesängen* (1783–1786) analysiert. L. vergleicht sich hier selber mit Klopstock; Vf.in führt den Vergleich pünktlich nach stilistischen und nach inhaltlichen Merkmalen durch. Bei Ersteren (319 ff.) ist neben Metrik, Prosodie, Personalisierung des Liedes, Neologismen oder Unsagbarkeitstopoi interessant, dass anders als bei Klopstock (und anders als andere Figuren bei L.) Gott nicht selber das Wort ergreift – was m. E. die gemeinsame Überzeugung von der religiösen Nähe von Propheten und Dichtern eher noch steigert. Inhaltlich (334 ff.) zeigt Vf.in an den im 3. Band synoptisch montierten Texten zur Kreuzigung, in die L. einen (anders als Klopstock) versucherischen Satan einfügt, dass L. seine Christologie poetisch plausibilisiert, eben die Einheit der affektiv nachvollziehbar leidenden, menschlichen Natur Jesu und des göttlichen Arztes, der in »unausdenkliche[r] Arbeit« (343) die Tat der Erlösung vollbringt, die den Menschen die Gemeinschaft mit Gott und so ihre endgültige Vervollkommnung ermöglicht. Auch dieses Epos – leicht verständliche chronologische Nacherzählung und erklärende Ausmalung der Details – ist ein christliches Erbauungsbuch »für kultivierte Leser« (316, 346).

An der Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der Epen L.s liest 5.6 (347 ff.) ab, dass diese in denselben und seinerzeit noch andauernden literarischen Diskurs Eingang fanden wie die seiner Vorgänger Klopstock und Herder – daher die Forderung, den literarischen Epochenbegriff »Sturm und Drang« um seine religiöse Dimension zu erweitern. Auch wenn man Epochenbegriffen gegenüber skeptisch bleibt, macht das von der Vf.in inszenierte »Dreiergespräch« (360) zweifellos eine diskursive poetologisch-theologische Konstellation eigener Art plausibel. Beide Aspekte verknüpft zu haben, ist die besondere Leistung ihrer Arbeit. Hinter ihrer literarhistorischen Expertise steht allerdings ihre theologische- und zumal philosophiehistorische Kompetenz etwas zurück. Sie behilft sich hier nicht immer ausreichend oder passgenau mit Forschungsliteratur, z. B. beim Phänomen des Chiliasmus. Problematisch ist m. E. zumal das Bild der aufklärerischen Neologie, das zu einseitig von ihren Vertretern unter den Exegeten

gezeichnet ist. Doch selbst diese trockenen Philologen haben die Bibel nicht »lediglich auf Vernunftwahrheiten hin« untersucht, und schon gar nicht hat Spalding die Religion als »kaltes Abstractum« verstanden, wie Vf.in mit Herders Polemik und L. Klage (239 f., 244, 265 f.) zu glauben bereit scheint. »Fromme Empfindung« ist vielmehr eine fundamentale Voraussetzung der gesamten Neologie, wie das auch der Gewährsmann der Vf.in, A. Beutel, unzweideutig herausgestellt hat. – Leider weist die Arbeit noch formale Mängel auf, manche bibliographische Erschwerung, falsche oder fehlende Jahreszahlen und historisch unklare oder deplatzierte Kategorien (z. B. »antisemitisch« 179, 182); auch stolpert man über sprachliche Ungenauigkeiten und Nachlässigkeiten, die m. W. keine Helvetismen sind. Nun, das sollte man in Kauf nehmen, wenn man so viel Genaueres und Neues über das Syndrom der theologischen und der poetologischen Aufklärung in der Konstellation Klopstocks, Herders und L.s erfahren kann.

*Walter Sparn*