

Walter Sparn

»Der Messias«. Klopstocks protestantische Ilias

I Unsterblich?

Als die sterblichen Überreste Friedrich Gottlieb Klopstocks, des 1724 in Quedlinburg geborenen deutschen Patrioten, dänischen Legationsrats und Citoyen der Französischen Republik, am 14. März 1803 in Ottensen bei Hamburg unter großer Anteilnahme zu Grabe getragen wurde, versicherten sich die Trauergäste zugleich der *Unsterblichkeit* dessen, der von bedeutenden Zeitgenossen als »der erste Dichter unseres Volks« angesehen wurde, als »... ein Genie, das auch in der Sprache eine neue Zeit anfängt«; so für viele Johann Gottfried Herder¹. Als unsterblich wurde zumal das Heldengedicht »Der Messias« angesehen, von dem ein Exemplar aufgeschlagen auf dem Sarg mitgetragen wurde. Die Gemeinde sang geistliche Lieder, die Klopstock gedichtet hatte; der Pfarrer rezitierte aus dem Zwölften Gesang des »Messias« Verse über den Tod und die Verklärung der Maria, des Lazarus Schwester, jene Verse, die Klopstock selbst auf dem Sterbebett öfter gesprochen hatte:

Und die Vollendete schwebt' empor, ein Morgenschimmer
Leichter, wie Lüfte, geschwinder, als Winde, schnell wie Gedanken:
Hörte die Schöpfung wandeln von lauterem Jubel begleitet;
Sah sie viel weiter eröffnet, aber unendlich.
Welche Leben waren in ihr erschaffen! Wie stieg sie! Nicht Eine,
Tausend Stufen, bin ich zum Wesen der Wesen erhaben!
Werd' ich einst am Tage der Tage verkläret, dieß weißagt
Mir mein Gefühl, dann werd ich noch über Tausend mich schwingen!
Werd' ich, in der Hülle mir dann viele schönere Welten,
Werd' ich, ohne der Welten Hülle, den Ewigen schauen!²

-
- 1 Johann Gottfried Herder: Über die neuere deutsche Literatur, 1768, in: Werke, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1985, 541–649, zit. 582. Zum Verschiebung der Unsterblichkeitsidee auf das künstlerische Werk um die Mitte des 18. Jahrhunderts vgl. Detlev Schöttker: Ruhm und Rezeption. Unsterblichkeit als Voraussetzung in der Literaturwissenschaft, in: Jörg Schönert (Hg.): Literaturwissenschaft und Wissenschaftsforschung, Stuttgart 2000, 472–487, zu Klopstock ebd. 476.
 - 2 Friedrich Gottlieb Klopstock: Der Messias, zit. nach der Ausgabe 4 Bde. in 2, Halle: Hemmerde ¹1760, 1769; 12. Gesang (Bd. 3, S. 91f). Vgl. Katrin Kohl: Friedrich Gottlieb Klopstock, Stuttgart/Weimar 2000; zum »Messias« Kap. VI.

Klopstock las auf dem Sterbebett die Bibel und seine Bibeldichtung, den »Messias«, das für ihn Wesentliche also; im Alter hatte er, wie unfreundliche Zeitgenossen karikierten, eigentlich nur noch sich selbst und die Zeitung gelesen³. Auch diesen Tadel kann man verstehen, denn wer las ihn sonst mit wahrer Anteilnahme? Was Klopstocks Zeitgenosse Gotthold Ephraim Lessing von sich selbst gern gehabt hätte, nämlich »Wir wollen weniger erheben, Und fleißiger gelesen sein«, das hätte seiner Meinung nach sogar schon der junge Klopstock wünschen können, der mit den ersten drei Gesängen des »Messias« gerade hervorgetreten war und, mit einer kleinen Verzögerung, sehr berühmt zu werden begann: »Wer wird nicht einen *Klopstock* loben? Doch wird ihn jeder lesen? – Nein.«⁴

Auch gutwillige Zeitgenossen hatten ihre liebe Mühe mit den inhaltlichen Dunkelheiten, den sprachlichen Neuerungen und den dichterischen Extravaganzen des Werks, kurzum damit, dass Klopstock sich in der deutschen Sprache »eine Schöpfersmacht anmaßte«⁵. Besonders auffällig ist, dass auch diejenigen, die aus poetologischen Gründen gegen Klopstocks empfindsame, »herzrührende Schreibart« im Stile Johann Jakob Bodmers und Johann Jakob Breitingers wetterten, regelmäßig auch einen theologischen Ablehnungsgrund anzuführen wussten: heterodoxe Schwärmerei. Aus dieser Schule, nämlich derjenigen Johann Christoph Gottscheds, wurden Klopstock ganze stilistische Fehlerlisten vorgehalten, wie etwa durch Christoph O. von Schönaiach in »Die ganze Aesthetik in einer Nuß oder Neologisches Wörterbuch« (1754), und er musste sich parodistische Rückübersetzungen seines »Messias« in die »Muttersprache«, will sagen: in gottschedianisch korrektes Deutsch, gefallen lassen.⁶ Der Versuch einer Übersetzung des »Messias« ins Lateinische, den kein Geringerer als G.E. Lessing zusammen mit seinem Bruder unternahm, verfolgte immerhin nur die Absicht, wenigstens den gelehrten Landsleuten zum Verstehen zu helfen – wobei Lessing selber eher »wollte, dass er noch ein wenig dunkler wäre«.⁷

3 Zur Biographie vgl. Klaus Hurlebusch: Art. Klopstock, in: TRE 19 (Berlin/New York 1990), 271–275 (Lit.); Hans-Georg Kemper: Deutsche Lyrik der Frühen Neuzeit, Bd. 6/I: Empfindsamkeit, Tübingen 1997, 422–440, zum Lebensende 439f.

4 Gotthold Ephraim Lessing: Sinngedichte, Die Sinngedichte an den Leser (1753) in: Werke, hg. v. Herbert G. Göpfert, Bd. 1, München 1970, 9 (Z. 1f und 3f. umgestellt).

5 Johann Gotfried Herder (Anm. 1), 582.

6 Hans-Georg Kemper (Anm. 3), 417f; eine Auswahl der v. Schönaiach'schen Kritik ist abgedruckt bei Walther Killy (Hg.): Die deutsche Literatur, Bd. 4 (18. Jahrhundert), München 1983, 896–901.

7 Hans-Joachim Kertscher: Gotthold Ephraim Lessings Kritik an Georg Friedrich Meiers Messias-Rezension. In: Manfred Beetz, Giuseppe Cacciari (Hg.): Her-

Die Bedeutung Klopstocks als epochaler »Erneuerer der deutschen Dichtersprache«⁸ ist immer unbestritten gewesen. Aber wer liest Klopstock, freiwillig? Bei den Schülern, welche die »Frühlingsfeier« (1759/1771) lesen müssen, das Gedicht Klopstocks, das, meist als einziges, in jeder Anthologie deutscher Lyrik zu finden ist, löst mit seinem »Tropfen am Eimer« meist eher Verwunderung aus als es Begeisterung weckt. Gelegentlich singt man Klopstock. Wenigstens eines seiner geistlichen Lieder (1758) findet sich noch im Evangelischen Gesangbuch, das Abendmahlslied »Herr, du wollst uns voll bereiten / Zu deines Mahles Seligkeiten«. Schon im vorigen Gesangbuch wurde sein Pathos ermäßigt, und im neuen Gesangbuch ist es nochmals geglättet worden zu »Herr, du wollest uns bereiten...«⁹ Eine der sprachlich schönsten geistlichen Oden Klopstocks, das überdies seine Theologie in Auslegung von Psalm 126 besonders klar verdichtet, hat nur im einen oder anderen Regionalteil des Gesangbuchs ein Bleiberecht erhalten:

»Auferstehn, ja auferstehn wirst du,
Mein Staub, nach kurzer Ruh!
Unsterblichs Leben
Wird, der dich schuf, dir geben!
Halleluja!«¹⁰

Aber wer liest den »Messias«? Lessings »Nein« hat hier leider noch immer recht, trotz aller redlichen Mühe der Germanistik (der die erinnerungsfaule Theologie gleichwohl dankbar sein darf). Die neueste Anthologie von »Lieblingstexte(n) aus dem 18. Jahrhundert«, unter dem an Immanuel Kant angelehnten Titel »Ein solches Jahrhundert vergisst sich nicht mehr« zeichnet einen Brief Meta Klopstock-Mollers, der eindrucksvollen und literarisch produktiven Ehefrau, über ihre Seekrankheit auf der Reise nach Kopenhagen, dem langjährigen Aufenthalt der Klopstocks, als einen solchen Lieblingstext (Erich Trunz') aus; Friedrich Gottlieb hat wohl keinen »Lieblingstext« hinterlassen?¹¹ Um nicht unfair zu sein: Walther Killy hat in den Band »18. Jahrhundert« der »Texte und Zeugnisse« von Klopstock Zeitschriftentexte, Briefe, eine Reihe von Oden und auch verschiedene Stücke des »Messias«

meneutik im Zeitalter der Aufklärung, Köln/Weimar/Wien 2000, 237–254, hier: 252.

8 Karl Ludwig Schneider: Klopstock und die Erneuerung der deutschen Dichtersprache im 18. Jahrhundert. Heidelberg 1965.

9 EKG (1956) 444; EG (1993), 220, Strophe 1.

10 Eine Würdigung dieses Liedes jedoch bei Hansjakob Becker u.a. (Hg.): Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder. München 2001, 366–371. Vgl. auch Martin Rößler: Das 18. Jahrhundert, in: Ders.: Kirchenlied und Gesangbuch, Tübingen 2000, 170–213.

11 Erich Trunz, Meta Klopstocks Seekrankheit. In: (Autoren und Autorinnen des Verlags C.H. Beck): Ein solches Jahrhundert vergisst sich nicht mehr. Lieblingstexte aus dem 18. Jahrhundert, München 2000, 25–29.

aufgenommen. Wie bedeutend er den Dichter einschätzte, sieht man daran, dass er die Texte in mehreren Rubriken zur Geltung brachte: »Zeitalter«, »Kunsttheoretische Grundbegriffe«, »Antike«, »Natur«, »Sprache des Gefühls«, »Öffentliches Leben«.¹² Leider fehlt hier die für Klopstock zweifellos wichtigste Rubrik: »Religion«. Religion bezeichnet für Klopstock nicht nur einen äußeren Sachverhalt, sondern zugleich den inneren Gehalt seiner Dichtung, ihren letzten Sinn und ihren Endzweck. Denn als seine eigentliche Lebensaufgabe hat Klopstock die *religiöse* Dichtung angesehen; eine religiöse Dichtung, die aus dem Fundus der Texte des Christentums schöpft, die zugleich aber, und zwar *als* Dichtung, eine moralisch und ästhetisch erneuerte, eine, mit seinen Worten: *erhabene* Form des Christentums darstellt.

II Das biblische Vorbild

Der »Messias«, dessen erste drei Gesänge 1748 anonym in den sog. »Bremer Beiträgen« veröffentlicht wurden und an deren Umarbeitung und Erweiterung auf zwanzig Gesänge Klopstock bis 1773 im Austausch mit seinen Lesern arbeitete, wurde sogleich als etwas ganz Neues angesehen. Ohne Vorbild, sei der Autor ein »esprit créateur«, hieß es in der ersten großen Rezension, der des angesehenen Hallenser Philosophen und Theologen Georg Friedrich Meier (1749)¹³; andere benannten das mit dem neuen und schnell allgemein gebrauchten Ausdruck des Pfarrers und Dichters Edward Young: ein »Genie«, kraft seiner Begeisterung fähig zu ursprünglichen künstlerischen Schöpfungen. Von E. Youngs »Nachtgedanken« (The Complaint, or Nighthoughts on Life, Death, and Immortality«, 1742/1747, seit 1752 oft übersetzt), einem Kultbuch der Empfindsamkeit, meint Klopstock in dem seit 1755 dem »Messias« vorangestellten programmatischen Traktat »Von der heiligen Poesie«, es sei »vielleicht das einzige Werk der höheren Poesie, welches verdiente, gar keine Fehler zu haben.«¹⁴

Die meisten Rezensenten bewunderten Klopstocks Originalität, angefangen von der mutigen und sogleich überzeugenden Einführung des römischen Silbenmaßes, des Hexameters, ins Deutsche. Man war vor allem aber tief »gerührt« von der »erhabene(n) Kraft in den Ausdrücken durchgehends« (Albrecht v. Haller). Auch bemerkten die Rezensenten, dass der »Messias« in einer höchst anspruchsvollen Tradition stand: »Milton's Geist ist über dem

¹² Walther Killy (Anm. 6), Werkregister 1235f.

¹³ Georg Friedrich Meier: Beurtheilung des Heldengedichts, der Meßias, Halle 1749; vgl. Hans-Joachim Kertscher (Anm. 7).

¹⁴ Friedrich Gottlieb Klopstock: Von der heiligen Poesie (1755), in: Der Messias (Anm. 2), Bd. 1, unpag. (S. 5); auch in: Ausgewählte Werke, hg. v. Karl August Schleiden, München 1962, 997–1008. Die Ode an den »göttlichen Poeten« und »prophetischen Greis«: An Young (1752), in: Klopstocks Oden, Stuttgart 1889, Bd. 1, 107f.

Verfasser ausgegossen« (Ewald Christian v. Kleist). Der Pfarrer Samuel Gotthold Lange, Herausgeber der *Moralischen Wochenschrift* »Der Gesellige«, rückte 1749 Klopstocks Heldengedicht als sechstes in die Ehrfurcht gebietende Reihe von Homers »Ilias« und »Odyssee«, Vergils »Aeneis«, Miltons »Paradise Lost« und Voltaires »Henriade« ein. Auch bemerkt Lange nicht nur: »Seine Gleichnisse sind neu, und fliegen ihm doch, als ungesucht, von selbst zu«, sondern würdigt auch seine theologische Bedeutung: »Herr Klopstock hat die christliche Mythologie auf eine solche Höhe gebracht, die unserer heiligen Religion würdig und wohlstandig ist«. Ähnlich lobt Georg Friedrich Meier am »Messias« nicht nur die sprachliche Kunst – »...so wird die deutsche Nation nicht mehr nöthig haben, ihren Nachbarn den Vorzug in den Wercken des Geistes einzuräumen« –, sondern zugleich die theologische Leistung: »Unser Dichter thut mehr zur Befestigung der christlichen Religion, als mancher Gottesgelehrter, welcher auf die allerorthodoxeste Art seinen Glauben vertheidiget«. ¹⁵

Schon in seiner lateinischen Abschiedsrede in Schulpforta (1745) hatte Klopstock behauptet, die deutsche Poesie sei den großen Werken der Antike ebenbürtig; und das müsse und könne sich an einem großen Epos zeigen, welche die *Bibel* als vollkommenes, göttliches Muster wahrhaft erhabener Darstellung nehme. Diese Behauptung lebt von einer starken, in dieser Form neuen Voraussetzung: Die Bibel, als religiöses Buch, ist *Poesie*; sprachliche Form und religiöser Gehalt sind aufs genaueste verknüpft. Exegetisch wurde dies, zunächst auf die ältesten Teile der Bibel bezogen, begründet vom Hebraisten in Cambridge, Robert Lowth in »Praelectiones de sacra Poesi Hebraeorum« (1753, kommentiert vom Göttinger Johann David Michaelis, 1758/1761), dann geschichtstheologisch von J.G. Herder in seinen Traktaten »Älteste Urkunde des Menschengeschlechts« (1774/1776) und, ins Neue Testament hinüberschauend, »Vom Geist der Ebräischen Poesie« (1782/1783). In der dichterischen Bewahrheitung der These der biblischen Poesie stand Klopstock nicht allein. Im Umkreis der Zürcher und der Bremer Beiträge begleiten den »Messias« poetische Paraphrasen der Psalmen (Johann Andreas Cramer 1755/1764) und »geniale« religiöse Dichtungen im Stile der Psalmen, wie Christoph Martin Wielands »Empfindungen eines Christen« von 1757. ¹⁶

Klopstock hat auch in seinem dramatischen Werk, das meist mit vaterländischen Themen assoziiert wird (z.B. »Die Hermannschlacht«, 1769), biblische Themen aufgenommen: »Der Tod Adams« (1757), »Salomo« (1764), »David« (1772). Doch reicht dies alles nicht an die Verschmelzung von biblischem Stoff und lyrischer Form heran, wie sie im »Messias« erstrebt war. In diesem Heldengedicht begibt sich Klopstock enthusiastisch auf den

15 Georg Friedrich Meier (Anm. 13), 237f. 239. 241.

16 Vgl. Hans-Georg Kemper (Anm. 3), 232–239.

»Schauplatz des Erhabnen«, um das biblische Erlösungsdrama seiner »höheren(n) Poesie«, dem »Werk des Genie«¹⁷ anzuverwandeln.

Sing, unsterbliche Seele, der sündigen Menschen Erlösung,
Die der Meßias auf Erden in seiner Menschheit vollendet,
Und durch die er Adams Geschlechte der Liebe der Gottheit
Mit dem Blute des heiligen Bundes von neuem geschenkt hat.

...

Aber, o Werk, das nur Gott allgegenwärtig erkennte,
Darf die Dichtkunst sich auch aus dunkler Ferne nähern?
Weihe sie, Geist Schöpfer, vor dem ich im Stillen hier bete;
Führe sie mir, als deine Nachahmerinn, voller Entrückung,
Voll unsterblicher Kraft, in verklärter Schönheit entgegen.
Rüste mit deinem Feuer sie, du, der die Tiefen der Gottheit
Schaut, und den Menschen aus Staube gemacht zum Tempel sich
heilig!

Rein sey mein Herz! So darf ich, obgleich mit der bebenden Stimme
Eines Sterblichen; doch den Gottversöner besingen,
Und die furchtbare Bahn, mit verziehnem Straucheln, durchlaufen.¹⁸

Die Erhabenheit der Bibel findet ihre kongeniale Entsprechung also im »Messias«, der einen erhabenen Stoff, das Drama der Erlösung der Menschheit, in erhabener Weise dichterisch gestaltet. Diese »heilige Poesie« bewirkt nach Klopstocks Überzeugung dasselbe wie die Bibel, die nicht nur den Verstand erleuchtet, sondern, eben kraft ihrer Poesie, das Herz zu bewegen, zu begeistern und zu entzücken, starke Empfindungen und überwältigende Gefühle auszulösen vermag. Die Poesie als Sprache der Leidenschaften, der in der poetischen Form sich authentisch äußernde *religiöse Enthusiasmus* ist es, was die Vorbildlichkeit der Bibel für die »heilige Poesie« ausmacht. Damit knüpft Klopstock an die reformatorische Hochschätzung der Bibelsprache als lebendiges, von göttlichem Geist erfülltes Wort; die Bewegung des Herzens wird daher nicht erst von der Predigt, sondern schon von der Lektüre der Bibel erwartet. In zwei Punkten verändert Klopstock diese Bibelfrömmigkeit jedoch erheblich.

Martin Luther etwa, der ja die Bibel auf dem Sterbebett als »göttliche Aeneis« bezeichnet hatte, und ihm folgend der Zeitgenosse Klopstocks, Johann Georg Hamann, fanden die begeisternde Kraft der Bibel weniger in ihrer erhabenen Schönheit als vielmehr in dem Aspekt ihrer Sprachgestalt, der die »Kondeszendenz«, die Herablassung Gottes ins Irdisch-Sinnliche nicht nur ausdrückt, sondern sogar vollzieht. Dagegen ist die von Klopstock gespürte Wirkung der Bibel die der Aszendenz, wenn ich so sagen darf, oder mit seinem eigenen, oft gebrauchten Wort, die Wirkung der *Erhebung* der Seele zu Gott. Diese Erhebung hat sicherlich auch ein passives Moment,

17 Von der heiligen Poesie (Anm. 14), (S. 4).

18 Friedrich Gottlieb Klopstock: Der Messias, I. Gesang, Z. 1–3.8–17 (Bd. 1, 3f).

eben das des Bewegtwerdens und Gerührtseins durch einen erhabenen, in »Würde und Hoheit« sich zeigenden Gegenstand, der »die edelsten Begierden des Herzens reizt«. Diese Bewegtheit erfährt jedoch diejenige Seele am meisten, »die selbst Hoheit hat, die selten bewundert, aber auch mehr bewundert, als irgend eine kleine, wenn sie muß«. Die Seele wird entflammt und entflammt sich selbst umso mehr: »...so feuert uns doch überhaupt das bewegte Herz an, schnell, groß und wahr zu denken. Welche Harmonie der Seele entdecken wir dann in uns! Mit welchem ungewohnten Schwunge erheben sich die Gedanken und Empfindungen in uns! Welche Entwürfe! Welche Entschlüsse!«¹⁹ Was vom Erhabenen überhaupt gilt, darf umso mehr von der Bibel erwartet werden.

Sich begeistern lassen und bewundernd sich *selbst* erheben – diese eher neuplatonisch als worttheologisch gedachte Verbindung des Lesers der Bibel mit ihrem göttlichen Autor erlaubt, ja erfordert eine weitere Modifikation der traditionellen Bibelfrömmigkeit. Der Umgang des »Messias« mit der Bibel ist, so meinten Klopstocks Freunde schon vor der Veröffentlichung der ersten Gesänge besorgt, dogmatisch bedenklich. In der Tat wählt Klopstock nicht nur aus den biblischen Stoffen aus, was zu seinem Sujet passt, und er rückt sie auch nicht nur in das umfärbende Licht des zeitgenössischen poetischen Kommentars, wie das die großen Oratorien und Passionen der vorigen Generation taten, etwa Georg Friedrich Händels »Messiah« von 1741. Klopstock nimmt sich besonders weitreichende exegetische Freiheiten; man lese, um nur ein Beispiel zu nennen, die dem oben erwähnten »Tropfen am Eimer« zugrunde liegende Bibelstelle Jes 40,15, um zu sehen, wie Klopstock sie in der »Frühlingsfeier« aus ihrer metaphorischen Bedeutung löst und geradezu gegen den textlichen Sinn wendet.²⁰ Der »Messias« gewinnt Gestalt nicht nur durch die Auswahl der Texte, nicht nur durch deren Resonanz in der frommen Empfindung, sondern vor allem auch dadurch, dass der Dichter die biblische *Offenbarung* fortschreibt. Er schreibt sie gleichsam fort, müsste man sagen, weil es sich hier nicht um *Lehre*, sondern um *Poesie* handelt; nichtsdestoweniger schreibt er sie anspruchsvoll und wahr fort, insofern die *Poesie* als die bessere, ja die beste Form des Gegebenseins von Offenbarung gelten muss.

Bevor ich die Auswirkungen dieses poetischen Privilegs näher beschreibe, sei der Blick auf das poetische Subjekt gerichtet, das ein solches Privileg beanspruchen darf. Denn im Falle Klopstocks ist das lyrische Ich identisch mit dem frommen Ich, mit einer religiösen Subjektivität, die sich frömmigkeitsgeschichtlich und theologisch recht genau identifizieren lässt.

19 Von der heiligen Poesie (Anm. 14), (S. 8f).

20 Vgl. Hans-Georg Kemper (Anm. 3), 479f.

III Theologie aus frommer Empfindung

Im selben Jahr, 1748, in dem der »Messias« zu erscheinen begann, erschien auch ein anonymes Büchlein des Titels »Gedanken über die Bestimmung des Menschen«. Es wurde in den folgenden Jahren mehrmals erweitert und versehen mit dem Namen des Verfassers, des Pfarrers und späteren Berliner Konsistorialrats Johann Joachim Spalding, zu einem Grundbuch der theologischen und überhaupt der frommen Aufklärung in Deutschland; es erschien zuletzt in 13. Auflage 1794. Die theologische Aufklärung, die zunächst von kirchenleitenden Theologen in Berlin und Braunschweig (hier vor allem Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem), dann auch an theologischen Fakultäten, vor allem denen in Halle und Göttingen betrieben wurde, zielte auf die Umformung der theologischen Tradition und der christlichen Praxis mit der Absicht der Beförderung tätiger Tugend und selbst empfundener Gottseligkeit. Diese Bewegung wurde zunächst tadelnd »Neologie« genannt²¹, eben mit dem Ausdruck, der in der literarischen Diskussion auf Klopstocks »Messias« angewandt worden war.

J.J. Spaldings Entwurf, veranlasst übrigens durch das ebenfalls im Jahr »1748« (tatsächlich 1747) erschienene »L'Homme machine«, das materialistische und atheistische Programm Julien Offray de La Mettries, ist in mehrerlei Hinsicht bemerkenswert. Er stellt, wenn auch noch nicht unter dem Terminus *technicus*, eine erste »Religionsphilosophie« dar: die neuzeitliche Alternative zur traditionellen, kosmologisch und metaphysisch begründeten »natürlichen Gotteserkenntnis« oder *theologia naturalis*. Charakteristisch neu ist Spaldings Konzept zum einen darin, dass er, wie seit Alexander Pope ja öfters programmatisch formuliert, das »Studium des Menschen« für die grundlegende philosophische Aufgabe erklärt; zum anderen darin, dass er »Religion« weniger als öffentlich-rechtliche Institution, sondern wesentlich als anthropologisches Datum ansieht; ein nun aufkommender Neologismus nennt das denn auch »Religiosität«.²² In genau diesem subjektiven Sinne, an dem dann alles objektive Religions- und Kirchenwesen sich messen lassen muss, spricht auch Klopstock emphatisch von »Religion«. Auch in wichtigen

21 Zur neologischen Transformation vgl. Walter Sparr: Vernünftiges Christentum. Über die geschichtliche Aufgabe der theologischen Aufklärung im 18. Jahrhundert in Deutschland. In: Rudolf Vierhaus (Hg.): Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung, Göttingen 1985, 18–57; Michael Albrecht: Zum Wortgebrauch von »Aufklärung« bei Johann Joachim Spalding. In: Michael Oberhausen (Hg.): Vernunftkritik und Aufklärung. Studien zur Philosophie Kants und seines Jahrhunderts. Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, 11–40.

22 Textedition sowie Untersuchungen zu seinen Quellen und zur Wirkungsgeschichte der Formel »Bestimmung des Menschen« im Übergang zum Idealismus: Norbert Hinske (Hg.): Die Bestimmung des Menschen. Aufklärung 11/1. Hamburg 1999.

Einzelzügen seines Verständnisses von Religion vertritt Klopstock eine neologische Position.

Der wichtigste Einzelzug ist, dass Klopstock wie Spalding das Phänomen Religion weniger als Wissen oder Theorie und auch nicht primär als Tun oder Moral verstehen, sondern als affektive Bewegung des eigenen Herzens oder der sich selbst erfahrenden Seele, als *Empfindung*. In dieser affektiven Bestimmung von Religion lebt das pietistische Erbe fort, und sie kann auch eine moderat herrnhutische Frömmigkeit einbeziehen, wie Spaldings Schriften »Der Werth der Andacht« (1755) und »Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum« (1761, ⁵1784) zeigen; und sie weist auf den seinerseits herrnhutisch getönten Religionsbegriff Friedrich Schleiermachers voraus.²³ Spaldings Schrift, die deutlich vom »erhabnen Platonismus« eines Earl Shaftesbury zehrt (überhaupt ist die Neologie nicht mehr franko-, sondern anglophil), stellt so etwas wie eine Phänomenologie der seelischen Selbsterfahrung des Einzelnen dar, beginnend mit den sinnlich induzierten Empfindungen, über die Vergnügungen des Geistes, das Selbstgefühl der Tugend und die Religion (im Sinne von religiöser Empfindung) bis zum Selbstbewusstsein der Seele, unsterblich zu sein. Die Logik dieser Abfolge stellt sich von selbst ein, sie beruht auf der Selbstweiterbewegung der seelischen Empfindung. Daher tritt die traditionelle metaphysische Definition der Seele als einer immateriellen Substanz deutlich zurück hinter ihre Auffassung als Bewegung und Prozess – auch dies weist auf den kantischen und idealistischen Begriff des Geistes voraus. Nicht nur das Pathos der *Unsterblichkeit* der Seele, sondern auch die Überzeugung wird von Klopstock geteilt, dass die empfindende, sich erhebende Seele eine und eine ganze Entität ist. Sie ist eine *einzig* »Grundkraft«, wie es die zeitgenössische Diskussion, etwa J.G. Herder, nennt; die bislang meist gestuft unterschiedenen seelischen Vermögen des Empfindens, des Verstehens oder Denkens und des Wollens brauchen und können somit erst sekundär unterschieden werden.²⁴

In ihrer kategorialen Subjektivierung von Religion vollzieht die Neologie zugleich die Abkehr von der »natürlichen Gotteserkenntnis«, wie sie in der Frühen Neuzeit noch einmal und auf besondere Weise aufgeblüht war, der »*Physikotheologie*«. Über einhundert Jahre erfolgreich hatten insbesondere englische und kontinentale Naturwissenschaftler das teleologische Defizit der neuen, kausalmechanisch analysierenden Methode ausgeglichen durch den (oft gereimten) Preis der regelhaften Ordnung und Schönheit der untereinander verbundenen Naturdinge; noch Albrecht von Haller oder Leonhard Euler waren solche Physikotheologen. 1749 erschien der letzte Band der Physi-

23 Vgl. Albrecht Beutel: Aufklärer höherer Ordnung? Die Bestimmung der Religion bei Schleiermacher (1799) und Spalding (1797). In: ZThK 96 (1999), 351–383.

24 Vgl. Hans-Georg Kemper (Anm. 3), 491f; Helmut Holzhey: Art. Seele IV.10, in: HWPf 9 (1995), 39f.

kotheologie Barthold Hinrich Brockes, »Irdisches Vergnügen in Gott« – dies war freilich schon ein Abgesang.²⁵ Denn der endliche, in absoluten Örtern von unten nach oben aufgebaute Kosmos ist inzwischen entgrenzt zum unendlichen, nur relative Örtern aufweisenden Universum, und dieses wird in den zunehmend mathematischen Naturwissenschaften immer unanschaulicher. Das »Buch der Natur« verliert seine bislang unterstellte, lebensweltlich so evidente Lesbarkeit. Lesbare Zeichen der Präsenz Gottes in der Welt finden sich nun, das ist christliche Überzeugung seit Augustinus, auch im Menschen selbst, in seinem Innern, im »Buch des Gewissens«, wie protestantisch pointiert Johann Arndt ein Buch in den »Vier Bücher(n) vom wahren Christentum« (1610) überschreibt. Im Zuge der pietistischen, affektiven Intensivierung der Frömmigkeit und der aufklärerischen Konzentration auf den Menschen wurde das Buch der Seele immer reicher und vielsagender, nicht nur in ihrem moralischen, sondern mehr und mehr auch in ihrem ästhetischen Leben. Angesichts des Verblässens der Zeichen im Buch der äußeren Natur setzt die Neologie das Buch der Herzensempfindungen und -regungen zur produktiven und normativen Quelle von Religion ein – ein religionsphilosophischer Schluss, der von I. Kant erkenntnistheoretisch und moralphilosophisch verifiziert werden sollte.

Gegen den ersten Anschein zieht auch Klopstock, nicht anders als die zeitgenössische Naturlyrik, diese Schlussfolgerung. Die dichterisch erhebliche Erfahrung der Natur ihrer Schönheit und Erhabenheit hat weniger eine objektive Ordnungsstruktur zum Gegenstand als vielmehr die Empfindungen, die gerade durch die Differenz natürlicher Phänomene zum erfahrenden Subjekt in diesem ausgelöst werden, nicht zuletzt im Donner, der die Nähe des Göttlichen anzeigt.²⁶ Der Übergang von der Physikotheologie in die subjektiv horizontierte Naturaneignung konnte sogar ganz ohne das Gefühl eines Verlusts vonstatten gehen. Dafür gibt Klopstocks Gedicht »Der Zürchersee« (1750) ein erstaunliches Beispiel ab. Gewiss wird hier die Natur in Gestalt des Sees, der Flur, der Au, des Waldes vielfältig evoziert, aber gleich in der ersten Strophe das subjektive Apriori dieser Evokation deutlich benannt:

25 Vgl. Udo Krolzig: Art. Physikotheologie, in: TRE 26 (1996), 590–596; zur Metaphorologie vgl. insgesamt Hans Blumenberg: Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt a.M. 1981.

26 Am Beispiel von Johann Peter Uz zeigt das Walter Sparr: Johann Peter Uz und das Ansbachische Gesangbuch von 1781. In: Ernst Rohmer, Theodor Verweyen (Hg.): Dichter und Bürger in der Provinz, Tübingen 1998, 157–188, bes. 151ff.

Schön ist, Mutter Natur, deiner Erfindung Pracht
Auf die Fluren verstreut, schöner ein froh Gesicht,
Das den großen Gedanken
Deiner Schöpfung noch einmal denkt.²⁷

Dieses Gedicht, im wiederholten Denken(!) des Schöpfungsgedankens durch Menschen weit von aller Naturnachahmung entfernt, führt zugleich vor Augen, welcher Kosmos es ist, auf den es sich vor allem bezieht. Denn sein eigentlicher Gegenstand ist das Fest der Göttin der Freude, die in der Begeisterung der Freunde, die den Dichter feiern, epiphan wird. Es ist diese kulturelle Welt, in welcher die Unsterblichkeit ein »großer Gedanke« bleibt, in der sie des »Schweißes der Edlen werth« ist – der schöpferischen Arbeit des gefeierten Dichters. Das Bedeutungsarsenal dieser Welt verkörpern die Jünglinge und Mädchen, in die sich die Freude ergossen hat, deren Arme und Herzen füreinander offen sind und die »So das Leben genießen, / Nicht unwürdig der Ewigkeit!«²⁸

IV »Nicht unwürdig der Ewigkeit!«

Auch im »Messias«, der mit dem Weggang Jesu von Jerusalem auf den Ölberg beginnt, um sogleich mit den Engeln in die Welt des Himmels zu wechseln, kehrt Klopstock nicht zur Physiko- und Astrotheologie zurück. Gewiss, die Engel und Teufel, Cherubim und Seraphim, die Auferweckten und Gott selbst durchmessen riesige Räume, viele Sonnen und Planeten bilden den gewaltigen Schauplatz der Himmelfahrt Christi. Aber das alles hat zum physischen Universum allenfalls einen allegorischen Bezug, wie schon das Missverhältnis zwischen den riesigen Entfernungen und dem Zeitaufwand ihrer Überwindung zeigt, der teils Äonen währt, teils nur Stunden, der aber auch engelisch momentan sein kann.

Allerdings bleibt die Leitdifferenz von irdischem Unten und himmlischem Oben konstitutiv, denn von oben kommen die göttlichen Gnadenkräfte auf die Menschen herabgeströmt, und von unten nach oben streben die Menschen und erheben sich die Erlösten zu Gott. Aber diese Leitdifferenz ist nur eine quasi kosmische, tatsächlich ist sie allein durch das Erlösungsdrama konstituiert; sie folgt also dem Modell der biblischen Apokalypse. Wie diese überträgt Klopstock die lebensweltlichen Ansichten von »oben« und von »unten« auf die visionäre »Welt« einschließlich ihres Abgrunds und ihres Himmelsthrones. Mehr als die imaginative Vorstellbarkeit solcher »Welten« braucht es nicht. Die gemalten Bilder werden plausibel kraft der Multivoli-

27 Friedrich Gottlieb Klopstock: Der Zürchersee, Str. 1, in: Oden und Elegien, Darmstadt 1771, ND Stuttgart 1974

28 Ebd. Str. 13, Str. 16. Mit dem Gesagten stimme ich der Interpretation von Hans-Georg Kemper zu (Anm. 3), 450–454; vgl. auch zur »Frühlingsfeier« (1759) und zu »Der Erbarmer« (1759), ebd. 479–485.

präsenz des visionären Autors; Klopstock personifiziert Johannes, den Seher der Apokalypse. Das Autor-Ich löst sich völlig von der realen, irdischen Lokalität und nimmt eine virtuelle Zentralstellung ein, die ihn dem Gottesblick auf das Universum nahe bringt. In dieser virtuellen Zentralität vollzieht das lyrische Ich auf seine Weise jene kopernikanische Wende, die den realen Menschen aus der Weltmitte an den Rand geschoben, ihm zugleich aber eine zwar virtuelle, jedoch doch theoretisch und praktisch höchst effiziente Zentralperspektive zugewiesen hatte: die seiner alles erkennenden und jederzeit frei gestaltenden Vernunft (metaphorisch: die der alles erleuchtenden und wärmenden Sonne). So hatten schon Gottfried Wilhelm Leibniz und Shaftesbury den Menschen »kleinen Gott« oder »zweiten Schöpfer« genannt; der Welt-Dichter Klopstock erschafft dem Leser genau die Welt, die er zur Erhebung seiner selbst zur Gottheit braucht. Man kann diese Welt ebenso und vermutlich besser eine »poetische Kathedrale« nennen.²⁹

Die Nähe des »Messias« zur neologischen Theologie ist offensichtlich insbesondere an der Zukunftshoffnung, der er, die Erfahrung der Erhebung voraussetzend, mit dem Begriff der *Unsterblichkeit* beredten Ausdruck gibt; hierin durchaus konform mit der populären Trias »Gott, Freiheit, Unsterblichkeit«. Die eschatologische Botschaft des »Messias« bedient sich zwar ausgiebig apokalyptischer Imagination, und darin unterscheidet er sich ein gutes Stück von der neologischen, auf pädagogische Effizienz bedachten und daher eher zurückhaltenden Neologie (die ihn deshalb gleichwohl nicht getadelt hat). Dennoch beschreibt Klopstock gut neologisch, wie der im Kern unsterbliche Mensch – »Staub, und auch ewig!«³⁰ – durch den Tod hindurch der himmlischen Zukunft teilhaftig bleibt und vollkommen teilhaftig wird.

Im »Messias« wird empathisch menschliches Leiden und Sterben dargestellt, verdichtet in der Person Jesu. Wie überhaupt bei Klopstock (dessen Interesse an der Bewahrheitung eines Lebens in der Sterbestunde auch biographisch deutlich ist) steht der Umgang mit dem Tod auch hier in der Perspektive des »Durchdringens« ins ewige Leben. Obwohl »durchdringen« ein pietistischer Ausdruck ist, hat sich die Zukunftsperspektive doch auch weit von der traditionellen *ars moriendi* entfernt. Ganz ähnlich, wie das dann in G. E. Lessings Traktat »Wie die Alten den Tod gebildet« (1767) oder in Johann Caspar Lavaters »Aussichten in die Ewigkeit« (1768/1778) argumentativ entfaltet wird, versteht Klopstock den Tod als Übergang in eine »bessere«, »höhere Welt«, eine Welt »ätherischer« Existenzform, und somit als

29 Vgl. Klaus Manger: Klopstocks poetische Kathedrale. Zu einem Bauprinzip im »Messias« und seiner Bedeutung. In: Gerhard vom Hofe, Peter Pfaff, Hermann Timm (Hg.): Was aber bleibt stiften die Dichter? Zur Dichter-Theologie der Goethezeit, München 1986, 37–64.

30 Friedrich Gottlieb Klopstock: An Gott (etwa 1748), in: Ausgewählte Werke, München ¹1984, 46. Vgl. Gerhard Kaiser: Klopstock. Religion und Dichtung (1963), Gütersloh ²1975, 174ff.

Verklärung des Irdisch-Unsterblichen. Im Tod geht der Mensch einen weiteren Schritt der Reifung zur Vollkommenheit, für sich und auch in seinen sozialen Beziehungen, zumal in denen der Freundschaft und der Liebe:

... War das der Tod? ... O sanfte,
Schnelle Trennung, wie soll ich die nennen? Tod nicht! Es heisse
Tod dein Name nicht mehr! und du, du selbst, der Verwesung
Fürchterlicher Gedanke! wie schnell bist du Freude geworden!
Schlummre denn mein Gefährt im ersten Leben, verweise,
Saat von Gott gesät, dem Tage der Garben zu reifen!
Ja, verweise! Wie viel, und welche Leben empfind ich!
Diese können nicht sterben! die neuen Leben nicht sterben!³¹

Diese Verse ließ sich Klopstocks Ehefrau Meta auf ihren Sarg schreiben. Sie zitieren mit dem »Säen« deutlich biblische Metaphorik an, aber nivellieren den dort so harten Bruch zwischen Sündig-Sterblichem und Geistlich-Unverweslichem. Klopstocks Auffassung der Auferstehung ist begründet in der schon irdischen Selbsteinschätzung, unsterblich, »ewig« zu sein. Diese innere Gewissheit bestätigt sich ihm daran, dass der Mensch erfahrbar dazu bestimmt ist, sich moralisch und religiös zu vervollkommen. Der aufklärerische und auch neologische Terminus hierfür heißt »Perfektibilität«. Die damit gemeinte Sache³² setzt allerdings voraus, dass der irdische Mensch, obzwar sündig-schwach, doch in Herz und Willen hinreichend frei ist, sich mit Gottes Hilfe zu vervollkommen. Wie die Neologie reduziert Klopstock die traditionelle Erbsündenlehre um ihren fatalen Aspekt und schreibt dem sündig-schwachen, doch im Kern unsterblichen Menschen Willensfreiheit im Sinne der Fähigkeit zu, sowohl sich unschuldig als auch sich schuldig vor Gott zu machen. Abweichend von der reformatorischen Auffassung versteht Klopstock Sünde daher nicht eigentlich als Feindschaft gegen Gott, oder Mangel an der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, sondern als Hemmung des irdischen, dem Körper und dem »Staub« verhafteten Menschen, sich leicht zum Geistigen und Göttlichen zu erheben. Ein deutliches Gefälle zwischen der Seele und ihrer körperlich-schweren »Hülle« ist die Ursache auch dafür, dass Klopstock die Erlösung sich vollenden sieht in der Schau Gottes »ohne Hülle« – während die theologische Tradition vom »verklärten Körper« spricht. Die Veränderung wird besonders gut erkennbar in der Bearbeitung des Wächterlieds von Philipp Nicolai, »Wachet auf, ruft uns die Stimme« (1599) durch Klopstock (1758).³³

31 Der Messias, 11. Gesang, (Bd. 3, 34f).

32 Vgl. Gottfried Hornig: Art. Perfektibilität. II, in: HWPh 7 (1989), 241–244.

33 Dietmar Till: »Der Gräber Todesnacht ist nun nicht mehr! Erwacht!« Pietismus, Neologie und Empfindsamkeit in Klopstocks Bearbeitung von Nicolais »Wächterlied«, in: Aufklärung 13 (Hamburg 2001), 70–102, bes. 89ff; Texte ebd. 100–102. Vgl. Klaus Hurlebusch (Anm. 3), 273f.

Entsprechend verschiebt Klopstocks Eschatologie die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten auf ihre »Palingenesie«. So lautete das seit den siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts eingeführte Stichwort für die Vorstellung, dass die beseelten Lebewesen, in immer »höheren« Existenzformen auf der Stufenleiter des Seienden wiedergeboren würden, nämlich aus den jeweils im Tod bleibenden »Keimen« des Höheren; verbunden damit ist auch die Vorstellung, dass diese »Evolution« (ein neuer Begriff!) auf anderen Planeten stattfinde. Diese Vorstellung, vertreten prominent von J.C. Lavater oder J.G. Herder, verknüpft die metaphysische Monadologie G.W. Leibniz' mit der neuen Biologie und so die traditionelle christliche Auferstehungshoffnung mit der neuen Evidenz von Evolution. Im »Messias« führt Klopstock die Planetenwanderungen der zur Vollendung sich entwickelnden Menschen, aber auch die Verwandlung der (allbeseelten) Schöpfung, etwa der Sterne, mit großer Geste vor Augen.³⁴

Unbeschadet seiner soteriologischen Heterodoxie optiert Klopstock, misst man ihn an der – anthropologisch gesehen – dualistischen Vorstellung der Reinkarnation, die folgenreich G.E. Lessing in »Die Erziehung des Menschengeschlechts« (1780) auf die religiös-kulturelle Agenda setzte, durchaus christlich. Der »Messias« formuliert in seiner eschatologischen Ausrichtung nicht zuletzt eine neue Antwort auf die das 18. Jahrhundert so irritierende Frage nach der *Theodizee*, eine nicht nur, wie bei Leibniz, fromm-moralische, sondern eine fromm-empfindsame. Sie lautet: Das göttliche Erlösungsdrama, in dem Gott sich die Menschen versöhnt, ist durch Jesus Christus nicht nur initiiert worden, sondern wird in Jesus Christus auch zur Vollendung kommen, auch wenn die moralische Entwicklung der Menschheit dies nicht zweifelsfrei erkennen lässt, weil es in der gegenwärtig schon empfundenen Glückseligkeit, die nichts und niemand für immer ausschließen kann, verbürgt ist. Die aufklärerische und neologische Perfektionserwartung legt dem Verbesserungswillen des Menschen allerdings eine schwere Last auf, die tragen zu helfen nicht nur dem Prediger, sondern auch dem Dichter angelegen sein muss: »Seid vollkommen, wie Gott, sagte der große Stifter unserer Religion. Wenn der Dichter diese Wahrheit nicht vergebens sagen will; so muß er sie so sagen, dass sie das Herz ebenso als den Verstand beschäftigen«. Auch der Dichter muss die moralische Wahrheit der Bibel sagen »in ihrer vollen Stärke ... aber nicht mürrisch und trübsinnig«; er setzt die »hellen Mi(e)en der Bilder« ein, damit sich die Seele empor schwingt und alles fasst: »...wie glücklich der, der auch nur angefangen hat, die viel höheren Wahrheiten der Religion zu verstehen, und zu empfinden.«³⁵

34 Zum Vorgang im Ganzen vgl. Helmut Zander: Geschichte der Seelenwanderung in Europa, Darmstadt 1999, 343ff. 356ff.; zu Klopstocks Rückbezug auf Leibniz (den er mit der Neologie teilt), vgl. Kemper (Anm.3), 488ff.

35 Von der heiligen Poesie, (S. 13f. 8f).

Klopstock ist nicht nur neologisch überzeugt, dass Gott keinen Menschen über das Mögliche hinaus haftbar macht und seinem Verhängnis überlässt oder gar dazu verdammt. Die religiös-moralische Vollkommenheitspflicht wäre eine Überforderung, wenn nicht Gott selbst ihr zu Hilfe eilte und in seinem Gericht weise regulierte, ja selbst als der »Erbarrende« erfüllte. An die Stelle des doppelten Ausgangs des göttlichen Gerichts, zur ewigen Seligkeit und zur ewigen Verdammnis, setzt Klopstock daher die Annahme der *Apokatastasis panton*, der »Wiederbringung« aller gefallenen Geschöpfe in die Gemeinschaft mit Gott. Diese Annahme wurde seit der Alten Kirche von pädagogisch ausgerichteten Erlösungsmodellen vertreten, war aber vom kirchlichen Lehramt, auch von den reformatorischen Bekenntnissen stets verworfen worden. Obwohl Klopstock gelegentlich die Beschränkung der Gnadenwahl auf wenige Menschen vertritt und im »Messias« den Auferstandenen vielfach das Gericht über die sündige Menschen und gefallene Geister halten und sie in höllische Abgründe bringen lässt, endet das heilsgeschichtliche Drama insgesamt doch im Triumph einer Versöhnung, die alle Geschöpfe in die Liebe des göttlichen Versöhners hineinzieht. Hierin, nicht etwa in der Verdammung der Gottlosen, erweist sich Gottes, des schlechthin Liebenden, »Herrlichkeit«. ³⁶ In der Vision, in welcher der im Gefolge der Auferstehung des Messias auferstandene Urvater Adam noch vor der Himmelfahrt Christi das Jüngste Gericht schaut, wird schließlich auch der Verführer der Menschen, der Teufel Abbadona, von den Todesengeln unter Donnergetöse vor den Thron des Richters gezogen – und zur Seligkeit umgeschaffen:

... Zuletzt, wie die Stimme des Vaters
Zu dem Sohn, wie der Jubel Nachhall, scholl von dem Throne
Diese Stimme: Komm Abbadona zu deinem Erbarmer!
...
Wie kann ich reden die Worte, die Abbadona gesagt hat,
Da er am Thron' aufstand, und zu dem auf dem Throne sich wandte.
Also sagt' er, und lächelte Wonne des ewigen Lebens:
O mit welchen festlichen Namen, mit welchen Gebeten,
Soll ich zuerst dich nennen, der also sich meiner erbarmt hat?
Kinder des Lichts, die ich liebte, zu euch bin ich wiedergekommen!
Erstgeborne der Schöpfung, und ihr durch die Wunden des Sohnes
Erben des ewigen Lebens, wohin bin ich wiedergekommen?

36 Die Verknüpfung von Willensfreiheit und Allbeseligung macht auch die Ode »Beruhigung« (1778) deutlich: »Der Geschaffenen, denen Seele ward, / Verborrenste, des Willens Freyheit / Ist das höchste von allem, was Gott schuf, / Ist es, die unschuldig vor Ihm, oder schuldig macht. / ... Ursach wird die Freyheit von Handlungen, / Die der Allwissende selbst nicht vorher mit Gewißheit sieht: / Aber er, der Immerwirkende, leitet sie / Zu der Schöpfung letztem Zweck, der Seligkeit Aller!« Klopstocks Oden (Anm. 14), Bd. 2, 11f.

Sagt mir, o sagt mir, wer rief mich? weiß war die Stimme vom Throne,
Die beym Namen mich nennte? Du bist die Quelle des Lebens!
Fülle der Herlichkeit! ewige Quelle des ewigen Lebens!
Heil ist dein Name! du bist der Eingeborne des Vaters!
Licht vom Lichte! Des Bundes Mitler! das Lamm, das erwürgt ward!
König heißest du auch! ich will die Liebe dich nennen!
Gott hat am Abend des Weltgerichts noch Einmal erschaffen;
Denn ich war Einer der Ewigtodten. Den letzten der Tage
Schuf er mich um, und rief mich, aus meines Todes Umschattung,
Wieder zum ewigen Heil, das unaussprechlich wie Gott ist!
Halleluja! feyrendes Halleluja, o Erster!
Sey dir von mir auf ewig gesungen! Du sprachest zum Elend:
Sey nicht mehr! zu den Thränen: Ich hab' euch alle gezählet!
Freudenthränen, und Dank und Anbetung sey dem auf dem Throne!³⁷

V Die Überbietung der Theologie durch die »heilige Poesie«

Die Bedeutung des »Messias« wäre weit unter-, ja überhaupt falsch eingeschätzt, wenn man ihn nach den Kriterien von lehrmäßiger Orthodoxie und Heterodoxie messen wollte. Dass es sich um Poesie handelt, besagt, wie bei der Bibel selbst, so auch bei der Bibeldichtung keine bloß illustrative, pädagogische Zutat. Die Form, die poetische »Darstellung« ist vielmehr wesentlich für den Inhalt und für seine Wahrheit. Klopstock hat hierüber ausdrücklich Rechenschaft gegeben. In dem erwähnten Traktat »Von der heiligen Poesie« von 1755 rechtfertigt Klopstock den »Messias« unter der Fragestellung: »Unter welchen Bedingungen« und »auf welche Art man von Materien der Religion dichten dürfe?«, nach poetischer Form und theologischem Inhalt gleichermaßen. Der auf 1758 datierte Traktat »Von der besten Art über Gott zu denken« bekräftigt dies unter der Fragestellung, inwiefern erst die poetisch artikulierbare, aber auch (eigentlich nur) poetisch zu erregende Empfindung richtig über den wahren Gott denkt.³⁸

Den Ernst der Frage, ob und wie religiöse Poesie statthaft sei, sieht Klopstock schon darin liegen, dass jede »höhere Poesie« ein Werk des »Genie« ist, ein Werk, das des Lesers ganze Seele bewegen, sein Herz ganz »rühren« kann und soll, weit mehr als auch »die höchste philosophische Überzeugung«. Vergisst der Leser dann nicht leicht, dass es ein »Gedicht« ist und

37 »Messias«, 19. Gesang, (Bd. 4, 124.125f). Vgl. Dietmar Till (Anm. 33), 86ff.

38 Vgl. Joachim Jacob: Heilige Poesie. Zu einem literarischen Modell bei Pyra, Klopstock und Wieland, Tübingen 1997; zum poetologischen Zentralbegriff der »Darstellung« vgl. Dietmar Till (Anm. 33), 82 sowie Markus Buntfuß: »Darstellung des Göttlichen in menschlicher Gestalt«: Zu einem religiös-ästhetischen Topos bei J.G. Herder, W. H. Wackenroder und W.M.L. De Wette, in: Claudia Albes, Christiane Frey (Hg.): Darstellbarkeit. Zun einem ästhetisch-philosophischen Problem um 1800, Würzburg 2003, 117–136.

hält es im »Feuer des Herzens oder der Einbildungskraft, für wahr«? Ja, das ist wohl möglich, zumal der dichterische Genius, wie es in einem späteren Epigramm heißt, nicht bloß mit »Witz« und scharfem Verstand »entdeckt«, sondern aus schöpferischer Kraft »erfindet«. ³⁹ Dass die Poesie nicht nur den Verstand anspricht, sondern das Herz mit Macht ergreift, wird also durch eben diejenige Macht bewirkt, der die Poesie selbst ihre Schönheit und Wahrheit, daher auch ihre Unsterblichkeit verdankt. Durch sie bewegt, ergriffen und hingerissen zu werden, schadet dem »moralischen Charakter« des Lesers keineswegs. Sollte ein moralischer Schade eintreten, dann wäre eben damit klar, dass es sich um falsche Worte, nicht um »Dichtung« handelt. Jede höhere Poesie ist kraft ihres Endzwecks und als Kennzeichen ihres inneren Wertes »ganz unfähig, uns durch blendende Vorstellungen zum Bösen zu verführen«, sie zielt stets auf und bewirkt stets »die moralische Schönheit. Auch diese allein verdient es, daß sie unsere ganze Seele in Bewegung setze.« Der Poet reißt uns aus dem kurzsichtigen Dahingetriebenwerden heraus, er »muß uns mächtig daran erinnern dass wir unsterblich sind, und auch schon in diesem Leben, viel glückseliger seyn könnten« Was für höhere Poesie gilt, das eignet der heiligen Poesie ebenso und gesteigert: »Wenn aber die Offenbarung unsre Führerin wird; so steigen wir von einem Hügel auf ein Gebirge«. ⁴⁰

Die begeisternde Wirkung der heiligen Poesie geht, davon ist Klopstock zutiefst überzeugt, noch viel weiter auch als die der höheren Poesie. Denn sie bewirkt der Erhebung und den Aufschwung der Seele zur Gottheit. »Wir fühlen, wir wollten uns noch höher erheben. Unsre Seele ist noch weiter. Sie kann noch mehr fassen. Uns fehlte die Religion noch. Wir waren nur noch in der Sphäre, wo wir selbst die Wahrheiten erfunden haben. Wie glücklich ist gleichwohl derjenige, der hier viel weiß, viel denkt, und viel empfindet. Aber wie glücklich der, der auch nur angefangen hat, die viel höhern Wahrheiten der Religion zu verstehen, und zu empfinden ... Und welche erstaunungswürdige Wahrheiten legt die Religion dem Verstande vor! Wie bringen diese in unsere Seele diejenige Hoheit zurück, die ihr angeschaffen war! Und wie vielseitig sind sie!« ⁴¹ Mit diesen gut neologischen Sätzen begründet Klopstock die poetische Zielsetzung: die fromme Seele ihrer Nähe zum Heiligen und der fühlbaren Gegenwart des Göttlichen zu vergewissern, irdische Schwere abzustreifen und geistarmen Zweifel zu überwinden.

39 Friedrich Gottlieb Klopstock: Entdeckung und Erfindung (1771): »Wer unruhvol-
len hellen Geist hat, scharfen Blick, / Und auch viel Glück, / Entdeckt; / Doch
wer, um Mitternacht vom Genius geweckt, / Urkraft, Verhalt, und Schönheit tief
ergründet, / Der nur erfindet.« In: Epigramme, hg. v. Klaus Hurlebusch, Berlin/
New York 1982 (Hamburger Klopstock-Ausgabe, Abt. Werke, Bd. 2), 18f.

40 Von der heiligen Poesie, (S. 5, 14).

41 Ebd. (S. 9, 13).

Der »Messias« verwendet nicht weniger als sechs Gesänge, den vierzehnten bis neunzehnten Gesang auf die herzbewegende Ausmalung der Begegnungen des Auferstandenen mit seinen blinden oder zweifelnden Jüngern, nicht nur die mit den Emmausjüngern, sondern mit vielen aus dem Leben Jesu überlieferten, nun mit Namen versehenen Figuren und mit vielen weiteren, hinzugefügten Personen und Scharen. Dass der religiöse Zweifel in der Wonne des Hingerissenseins durch die göttliche Epiphanie in Freudentränen verwandelt wird, führt Klopstock, über drei Gesänge verteilt, auch am ungläubigen Thomas vor Augen.

Wie ihr euch täuscht! rief Thomas. Er ist ein Mensch! Doch sein Ansehn
Ist erhabner, als anderer Menschen . . . Du kennst der Freude
Süße Vermuthungen nicht, o Thomas. Ich hab es empfunden,
Was du fühlst! Was erwart' ich minder, als Jesus zu sehen,
Noch in jener Angst, als ich zu dem Kreuze mein Auge
Müd erhuh, und auf Einmal vor mir den Lebenden stehn sah.
Sieh, o Thomas, mich täuschte nicht Freude. So täuschte dein Schmerz dich!
Rief der Zweifelnde feurig.

...

... Nun sahen sie endlich wieder
Thomas, ihren Bruder, und kamen mit ihrer Wonne
Lebenswort ihm entgegen. Er hört' es, und lange verstummt' er.
Aber es kehrete jezt in die Seel' ihm wieder des Leidens
Furchtbare Kälte, senket' auf ihn den lastenden, starken,
Eisernen Arm; Er rufte: Seh ich in seinen Händen
Nicht die Maale der Nägel, und leg' ich in diese Maale
Meine Finger nicht, und nicht in seine Seite
Meine Hand; so glaub ich es nicht! Der Hörenden Wange
Glühete, wurde bleich. Schon rauschten der Cherubim Flügel
Unter den Palmen der Hütte, schon träufelt' ihr Auge von Wonne!
Schon erbarmete sich des Gottversöhners Erbarmung!
Und der Göttliche stand vor seinen Jüngern. So schöpfen
Christen, welche dem Graun des Todes erlagen, entschlafen
Nun, aus den Strömen des Lichts, so stürzte vor Jesus Christus
Thomas sich nieder. Der Göttliche sprach zu den Zeugen mit seiner
Liebe: Friede sey mit euch! Dann sagt' er zu Thomas:
Lege deine Finger hierher! Sieh meine Hände!
Leg' in meine Seite die Hand! Und sey ungläubig
Nicht! Sey gläubig! Der neue Zeuge des Auferstandnen
Rufte: Mein Herr! Und mein Gott! Da sprach der ewige Mitler:
Siehe du sahst mich, und glaubetest. Selig sind, die nicht sehn,
Aber dennoch glauben!⁴²

Hier ist es der biblische Bericht selbst, der die Härte des »dennoch« des Glaubens in die Plausibilität epiphanen Schauens hinein relativiert. Vielleicht

42 Der Messias 14. Gesang (Bd. 3, S. 161); 17. Gesang, V. 40–62 (Bd. 4, 55)

hiervon ausgehend, gibt Klopstock der heiligen Poesie die Lizenz, so zu verfahren und Gewissheit des Göttlichen zu bewirken. Er tut das nicht beliebig, sondern folgt dem »inneren«, dem »Hauptplan der Religion: Große wunderbare Begebenheiten, die geschehen sind, und noch wunderbarere, die noch geschehen sollen! Eben solche Wahrheiten! Diesen Anstand! Diese Hoheit! Diese Einfalt! den Ernst! Diese Liebenswürdigeit! Die Schönheit, soweit sie sich durch eine menschliche Nachahmung erreichen lassen.« Das bedeutet allerdings, dass der Entwurf und die Ausbildung eines heiligen Gedichts zum Teil »zwar von dem Genie und dem Geschmacke des Poeten« abhängt, »ein anderer Theil aber, und vielleicht der größte, gehört vor den Richterstuhl der Religion.«⁴³

Doch gerade wenn die »Hauptidee des Gedichts« dem »Plan der Offenbarung« entspricht, darf es nicht die »Schreibart der Offenbarung« nachahmen, sondern kann und muss mehr ins Bild setzen als diese selbst lehrt. Denn die Offenbarung enthält nicht nur moralische Wahrheiten und historische Begebenheiten, sondern auch Prophezeiungen und Geheimnisse; und wo das Geheimnisvolle mit dem andern vermischt ist, gibt es nicht nur deutliche, sondern auch »tiefsinnige Stücke«. Sie erfordern imaginatives Vermögen. Das gilt gerade vom Helden des »Messias«, denn »alles, was der Messias thut, ist Geheimniß, weil er der Gottmensch ist, aber dennoch ist es zugleich historisch.« Ganz allgemein gilt: Wo der Freigeist und der Christ, der seine Religion nur halb versteht, in der Bibel »nur einen großen Schauplatz von Trümmern« erkennen kann, da sieht, »der tief sinnige Christ einen majestätischen Tempel«. Erst recht ist dem Dichter, der mit »wirkliche(r) Empfindung der Schönheit der Religion« und mit bescheidener »Rechtschaffenheit des Herzen« begabt ist⁴⁴ und der Religion und ihren »Folgen« nachdenkt und derart »mit genauer Sorgfalt in den Fußstapfen der Offenbarung« bleibt – dem Dichter ist erlaubt und geboten, »nach poetischer Denkungsart, dasjenige, was uns die Offenbarung lehrt, weiter zu entwickeln«. »Denn wir dürfen, wo wir in der Schrift dazu veranlasst werden, mit Demuth vermuthen.«⁴⁵

Mit dieser poetisch-theologischen Lizenz formuliert Klopstock ein Alternativprogramm zur historisch-kritischen Exegese, die in dieser Zeit (Johann Salomo Semler) ihr Programm des Abbaus der Vorbehalte und Ansprüche formuliert, die den biblischen Texte kanonisch zugebilligt wurden – ein Programm, dass in der Tat das heilsgeschichtliche Gemälde in seine wenig begeisternden Einzelteile zerlegt. Umgekehrt stellt die heilige Poesie, scheinbar bescheiden, tatsächlich höchst anspruchsvoll, die Begebenheiten, welche die Offenbarung unvollständig, meist nur in »Grundrissen« enthält, im Ganzen wieder vor Augen als »großes, ausgebildetes Gemälde« und macht es im Ein-

43 Von der heiligen Poesie, (S. 3, 12).

44 Ebd. (S. 12, 14).

45 Ebd. (S. 8, 10f)

zelen, wie zum Beispiel in der körperlichen Darstellung der »höheren Wesen«, unserer Vorstellung wahrscheinlich. Im imaginativen Gefolge der Winke offenbarter Wahrheiten kommt es dabei zu »Entdeckungen« – »und oft können wir Erdichtungen darauf gründen.« Nur so auch kommt, was das Schwierigste im Versuch ist, der Religion nicht unwürdig zu dichten, der »Anstand«, die »Würdigkeit« und »Feyerlichkeit« der handelnden Personen, von der einfachsten bis zu Gott selbst, in der menschlichen Einbildungskraft zur Geltung. »Der Verfasser des heiligen Gedichts ahmt der Religion nach; wie er, in einem nicht viel verschiedenen Verstande, der Natur nachahmen soll. Ob gleich die Offenbarung, in Absicht auf die Lehren fürs Herz, nur auf dem Weg der Natur fortgegangen war; so ist doch ihr Mittel(.) uns von neuem glücklich und tugendhaft zu machen, weit über die Natur erhaben. Das heilige Gedicht ist auf einem viel höheren Schauplatze. Der Plan der Offenbarung ist seine erste Regel.«⁴⁶

Kraft ihres besonderen Vermögens, durch Einfalt und Hoheit, durch Würde und Erhabenheit den Verstand in Bewegung zu setzen und zur alles ergreifenden Empfindung werden zu lassen, überbietet die heilige Poesie andere Arten, über Gott zu denken. Sie überbietet ohnedies die »kalte, metaphysische« Art und Weise, »die Gott beinahe nur als Objekt einer Wissenschaft ansieht, und ebenso unbewegt über ihn philosophirt, als wenn sie die Begriffe der Zeit oder des Raumes entwickelte« – womit Klopstock die demonstrative Methode der Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie meint. Die heilige Poesie überbietet aber auch die Theologie, deren »Betrachtungen« Klopstock so beschreibt: »(Sie) verbinden eine freiere Ordnung mit gewissen ruhigen Empfindungen und nur sehr selten erheben sie sich bis zu einiger Bewunderung Gottes« – womit, wie schon J.G. Herder bemerkte, die Neologie gemeint war, die zwar auf andächtige Empfindungen der Tugend und Glückseligkeit setzte, aber schon aus pastoralen Gründen gegenüber allzu schwärmerischem Überschwang zurückhaltend blieb. Erst auf der dritten Stufe des Denkens, in der nämlich Denken und Empfinden eins werden, gelangt man näher zu Gott – nicht weil das Denken enthusiastisch verundeutlicht und aufgelöst würde, wie schon G.E. Lessing und wie auch neuere Interpreten monierten, sondern weil es »die ganze Seele ... erfüllt« und in eine ganzheitliche *Bewegung* der Gewissheit und der Liebe zu Gott versetzt: einer Liebe, »die mit völliger Zuversicht glaubt, dass wir *Gott lieben können* und dass wir ihn *lieben dürfen*.«⁴⁷ Hier wird das Nachdenken allerdings durch »kurze

46 Ebd. (S. 11, S. 9).

47 Friedrich Gotlieb Klopstock: Von der besten Art über Gott zu denken (1758), in: Sämtliche Werke, Bd. 9, Leipzig 1855, 155–161, Zit. 157, 158, 160. Gotthold Ephraim Lessings Kritik, Klopstock nenne das »denken«, was andere ehrliche Leute »empfinden« heißen, in: Briefe, die neueste Literatur betreffend, 49. Brief (1759), in: Ders.: Werke, hg. v. Herbert G. Göpfert, Bd. 5, München 1973, 165–172, hier 169ff. – Vgl. Hans-Georg Kemper (Anm. 2), 490ff.; Joachim Jacob

Ausrufungen der Anbetung« unterbrochen, und die Sprache hat »zu wenige und zu schwache Worte dazu« – es bedarf der poetischen Sprachschöpfung. Könnte man »aus dem Gedränge der schnell fortgesetzten Gedanken« einige in kurze Sätze bringen: »was für neue Wahrheiten von Gott würden oft darunter seyn!«⁴⁸

VI Poetisches Priestertum

Klopstocks heilige Poesie weiß sich der philosophischen Argumentation und dem theologischen Diskurs überlegen. Man kann die Existenz Gottes auch »kalt« denken, aber es gibt Gedanken, die eigentlich nur poetisch ausgedrückt werden können, etwa den der Allgegenwart oder der Liebenswürdigkeit Gottes. Eine kalte Art zu denken wäre kaum imstande, »Gott, als den unendlich *liebenswürdigen*, als den über allen Ausdrucks *bewundernswürdigen* zu denken und zu empfinden (denn *dieß* Denken kann von der Empfindung nicht getrennt werden)«, und das würde »nicht *wahr genug* von ihm ...denken. Denn wer sich nicht genug erhebt, wer nicht würdig genug von ihm denkt, der denkt auch nicht wahr genug von ihm.«⁴⁹ Dies hatte auch die Neologie im Sinn, die zwar religiöse Schwärmerei tadelte, aber doch auf »vernünftige Empfindungen« oder »Andacht« zielte: die »Beschäftigung des Herzens mit Gott« dem höchsten und uns überdies so nahe angehenden Gegenstand des menschlichen Denkens, mithin »die würdigste und edelste Erhebung der menschlichen Seele.«⁵⁰ Gleichwohl stellt Klopstocks heilige Poesie auch eine Überbietung der Neologie dar. Darauf möchte ich abschließend hinweisen, im Vergleich Klopstocks mit der in der Neologie reflektierten Frömmigkeit und mit der theologischen Erkenntnisform Neologie.

Wie alle Neologen betont allerdings auch Klopstock, dass Religion mehr als moralische Tugend sei, nämlich die Empfindung der *Glückseligkeit*, auch schon hier im Diesseits.⁵¹ Die neologische Andacht setzt jedoch die Seele in das glückende Verhältnis zu Gott als dem lebenswürdigen Vater und weisen

(Anm. 38), 157ff; Dietmar Till (Anm. 33), 95ff, der zurecht der Interpretation widerspricht, der zufolge Klopstock das Denken gegenüber dem Gefühl abwerte, so Gerhard Kaiser: »Denken« und »Empfinden«. Ein Beitrag zur Sprache und Poetik Klopstocks (1961), in: Heinz Ludwig Arnold: Klopstock, München 1981 (Text und Kritik), 10–28.

48 Ebd. 160.

49 Ebd. 158.

50 Johann Joachim Spalding: Vom Werth der Andacht (1755), beigegeben in: Ders., Die Bestimmung des Menschen, Leipzig 1768, 83–99, zit. 87f. – Die Distanzierung Klopstocks von der Neologie bei Gerhard Kaiser rührt aus seinem Missverständnis der Neologie als wolffianischem und überdies intellektuell unredlichem Moralismus her, Ders. (Anm. 30), 28ff u.ö.

51 Ausdrücklich reflektiert in Friedrich Gottlieb Klopstock: Gespräche über die Glückseligkeit (1760), in: Ausgewählte Werke (Anm. 14), 951–967.

Regierer der Welt und zeichnet in dieses Gottesbild die besondere, in der Bibel überlieferte Heilsgeschichte ein – Klopstock verfasst den »Messias«. Es ist seine besondere *Christusfrömmigkeit*, die Klopstock von der aufklärerischen Neologie unterscheidet und die ihn den mehr als bloß moralisch vorbildlichen »Erlöser«, »Mittler« und »Versöhner« zwischen Gott, dem »Unaussprechlichen«, »Namenlosen« und dem sündigen Menschen überschwänglich preisen lässt.⁵² Dieser Lobpreis repristinert jedoch nicht die traditionelle Christologie, schon deshalb nicht, weil die altprotestantische Orthodoxie das Drama der Erlösung im angefochtenen Christenleben bis zur endgültigen Krise im Tod sich spiegeln sah. Klopstock beschreibt Christus dagegen aus der Perspektive seines Sieges, als »Vollender«, so wie er die Glaubenden schon in der Situation der Erlösung, ihrer Wiederkehr in das Leben der Engel stehen. Jesus Christus, das erwürgte Lamm, begegnet ganz und gar, selbst im Leiden, als der liebenswürdige Freund, der Liebende und Geliebte. Auch darin, dass die affektiv überschwängliche Beziehung zu Christus nicht in eine mystische Verschmelzung übergeht, unterscheidet sich Klopstock von der altprotestantischen Glaubensmystik, wo die *unio mystica* das Loslassen auch der frommen Selbsterfahrung meinte, während das affektive Beisichsein, ja der Selbstgenuss der bewundernd-liebenden, im Anschauen und Miterleben Christi sich zu Gott erhebenden Seele Klopstock ja so angelegen ist.

Am nächsten steht Klopstock mit alledem, wie wohl schon J.Chr. Gottsched argwöhnte, der Frömmigkeit des Herrnhuter Pietismus; ungeachtet des bekannten bösen Verdiktes gegen den »Schänder« Graf Zinzendorf. Mit diesem Virtuosen verbindet ihn nämlich viel. Es ist der gleiche Anspruch auf poetische Inspiration als unabdingbar für angemessenen Ausdruck und verständliche Mitteilung der inneren religiösen Erfahrung; und wie in der Frömmigkeit der Herrnhuter gehört auch bei Klopstock zur inspirierten Poesie unbedingt der Gesang und die auf Lobpreis und Anbetung gestimmte Liturgie. Nicht zufällig arbeitete Klopstock lange, wenn auch ohne Erfolg, an einer Liturgiereform; diese Reform hätte sich nicht auf die übliche neologische Revision von Kirchenliedern und die Abschaffung angeblich grobsinnlicher oder abergläubischer Gebräuche beschränkt.⁵³

In diesem Zusammenhang dürfte auch die dem Leser des »Messias« irgendwann auffallende und angesichts des biblischen Stoffes doch befremdliche Handlungsarmut verständlich sein. Im »Messias« handelt es sich, trotz der apokalyptischen Requisiten und Inszenierungen, nicht eigentlich um ein Erlösungsdrama, sondern um eine quasi-liturgische, der poetischen Form nach *lyrische Feier der Erlösung*. Das kann eine Lektüre, die nicht nur be-

52 Vgl. Hans-Ulrich Rülke, *Gottesbild und Poetik bei Klopstock*, Konstanz 1991.

53 Vgl. Gerhard Kaiser (Anm. 30), 191ff; Hans-Georg Kemper (Anm. 3), 34ff. 496f; Dietmar Till (Anm. 33) 92ff.

wegte Einzelszenen, sondern einen dynamischen Gesamtverlauf erwartet, mit der Zeit langweilig machen. Dazu passt auch, dass Klopstock, hierin anders als Zinzendorf, die gottesdienstliche Predigt nicht sehr hoch schätzte, verstanden nämlich bloß als unterrichtende Ermahnung, nicht als flammende, entflammende Expression des Herzens. Anders als die Herrnhuter, deren sinnliche und kindische Beziehung zum »Lämmlein« ihm ein Graus war, ist Klopstocks Christusfrömmigkeit trotz seiner affektiven, oder richtiger: wegen seiner affektiv spezifischen Begründung deutlich von einem spiritualisierenden Vorbehalt geprägt. Ohnedies meinte nicht nur J.G. Herder, sondern auch G.E. Lessing, angesichts des Übermaßes und der Künstlichkeit der Empfindung empfinde man oft gar nichts; und Friedrich Schiller tadelte, dass Klopstock allem, was er behandle, den Körper ausziehe, um es keusch, überirdisch, heilig, kurz: zu Geist zu machen.⁵⁴ Herder stellte im Blick auf den »Messias« zurecht fest, dass der religiösen Erhebung nicht der religiös ebenso wichtige Herabstieg ins Körperliche entspreche, so dass »wir den Heiland zu wenig *menschlich* sehen.«⁵⁵

Mit dem Grafen Zinzendorf verbindet den Dichter Klopstock wiederum die Einbindung der poetischen Produktion in den Gottesdienst; vielleicht noch mehr als jener beabsichtigt und vollzieht Klopstock seine Dichtung als *Kulthandlung*.⁵⁶ Auch damit überbietet Klopstock, wie angedeutet, die Neologie, die trotz ihrer religiös-praktischen Emphase, oder richtiger: die wegen ihres pastoralen Verhältnisses zur religiösen Praxis den theologischen Diskurs als angemessene Erkenntnisform auch der empfindsamen Frömmigkeit ansah. Allerdings legt sie an den Prediger sehr hohe Maßstäbe an, und das Auftreten des Dichters wird von Klopstock analog dazu an strengen religiös-moralischen Maßstäben gemessen. Doch im Unterschied zum Prediger, dessen Redeweise strikt an der mitzuteilenden Lehre orientiert sein soll, tritt der Dichter in einer Sprache auf, die als solche den Wahrheitsanspruch der Lehre trägt: Klopstock zeichnet die heilige Poesie als die höchste, ja als eigentlich religiöse und als solche irreduzible Erkenntnis- und Kommunikationsform aus; heilige Poesie ist die bessere, die *wahre Theologie*. Hier wird das irdische Stammeln zur »Engelssprache«; ihr Machtwort »bringt uns mit schneller Gewalt dahin, dass wir ausrufen, uns laut freuen; tiefsinnig stehn bleiben, denken, schweigen; oder blaß werden, zittern, weinen.«⁵⁷

54 Gotthold Ephraim Lessing: Briefe, die neueste Literatur betreffend (1759ff), in: Ders. Werke, Bd. 5, München 1973, [hg. v. W. Bender, Stuttgart 1972, 170]; Friedrich Schiller: Über naive und sentimentalische Dichtung (1795/1796), in: Sämtliche Werke in fünf Bänden, Stuttgart ⁵1975, 694–780, zit. 737.

55 Johann Gottfried Herder: Über die neuere deutsche Literatur. Zwote Sammlung (1767), in: Werke in zehn Bänden, Bd. I, Frankfurt a.M. 1985, 541–649, zit. 297.

56 So pointiert dies zurecht Hans-Georg Kemper (Anm. 3), 440ff.

57 Von der heiligen Poesie, (S. 6); der Ausdruck »Machtwort« ist glücklich gewählt von Gerhard Kaiser (Anm. 30), 291. Zur Engelssprache vgl. Kevin Hilliard:

Dieser Anspruch legt dem Dichter eine besondere Last auf – »rein sey mein Herz«, wie zu Beginn des »Messias« gefordert –, verschafft ihm aber zugleich die herausgehobene Position, nicht nur als Wegbereiter des modernen, autorzentrierten Schreibens,⁵⁸ sondern überdies, und dies im deutlichen Unterschied zur Selbstdistanz eines J.G. Hamann oder J.G. Herder, als des *Priesters* und *Sehers* des wahren Christentums. Kraft der Inspiration, die dem Sänger Gottes, des Mittlers und Adams Geschlecht in besonderen, nächtlichen »Weihestunden« zuteil wird, befindet er sich an anderem Ort und in anderem Rang als der prophetisch leere »schwatzende Prediger« und der »wandellose Christ«.⁵⁹ Sie war denn auch sogleich Zielscheibe bissiger Kritik; so widmete Chr. O. v. Schönaich sein Neologisches Wörterbuch »dem Geist-Schöpfer, dem Seher, dem neuen Evangelisten, dem Träumer, dem göttlichen St. Klopstocken«⁶⁰ Diese elitäre, auf individuelle Autonomie in jeder Hinsicht bedachte Stellung wurde von Klopstock auch bewusst eingenommen, nicht zuletzt in der Inszenierung der elitär-enthusiastischen Gemeinschaft des gerne vorlesenden Dichters mit seinen gerührt lauschenden »Freunden«, die nicht Christus (wie doch im singenden Herrnhut), sondern den Dichter des »Messias« mit heißen Tränen belohnen. Im Blick (nicht nur) auf seine Oden wendet sich Klopstock so »An Freund und Feind«:

Die Erhebung der Sprache,
Ihr gewählter Schall,
Bewegterer, edlerer Gang,
Darstellung, innerste Kraft der Dichtkunst;

Und sie, und sie, die Religion,
Heilig sie und erhaben,
Furchtbar und lieblich, und groß, und hehr,
Von Gott gesandt,

Haben mein Maal errichtet...⁶¹

»Stammelnd Gered' und »der Engel Sprach'«: Probleme der Rede bei Klopstock.
In: DVjs. 61 (1987), 266–297.

58 Klaus Hurlbusch: Klopstock, Hamann und Herder als Wegbereiter autorzentrierten Schreibens: ein philologischer Beitrag zur Charakterisierung der literarischen Moderne. Tübingen 2001.

59 F.G.K.: Die Stunden der Weihe (1748), in: Klopstocks Oden (Anm. 14), Bd. 1, 46f, zit. 47.

60 Christoph Otto von Schönaich: Die ganze Aesthetik in einer Nuß (Anm. 6), Widmung.

61 F.G.K.: An Freund und Feind (1781), in: Klopstocks Oden (Anm. 36), Bd. 2, 28. Zum Autonomiestreben Klopstocks und dem damit verbundenen Rollenkonflikt vgl. Hans-Georg Kemper (Anm. 3), 426f. 438ff.

Das aus dem Fundus der Bibel schöpfendes poetische Priestertum Klopstocks ist zweifellos *christlich* gemeint. Im Blick auf seine Traditionalität ist es ein eher konservatives Moment in der Geschichte des neuzeitlichen Christentums. Vor kurzem hat Manfred Fuhrmann in einem Essay über die Rolle der Bildung für Europas kulturelle Identität den »Messias« sogar als einen schon verspäteten Repräsentanten der literarischen Hauptgattungen der christlichen Ära zwischen Spätantike und Barock, dem Bibeleos und der Heiligenlegende gekennzeichnet.⁶² Das scheint mir nur die halbe Wahrheit. Denn der »Messias« bewerkstelligt zugleich eine tiefgreifende Transformation des Christentums: eine Modernisierung, in der die historische und normative Objektivität der christlichen Tradition umgesetzt wird in religiöse Subjektivität des modernen Typs. Diese Umsetzung ist, wie die theologische Aufklärung insgesamt, oft als Reduktion des Christentums auf tugendhafte Empfindungen und Moral angesehen (und verworfen) worden. Auch im Falle Klopstocks stimmt dies nur halb. Problematisch ist eher die quasi-göttliche Stellung des poetischen Subjekts, die es ablöst von den Institutionen der Tradition und die es in »Privatchristentum«, wie Johann Salomo Semler das genannt hat, beziehungsweise in eine Personalgemeinde fortentwickelt. Auch ist die These nicht zu bestreiten, dass »Selbstapothese« des Dichters, dessen inspiriertes, enthusiastisches Ich sich auch Gott verfügbar macht, einen wichtigen Schritt auf dem Wege der Verselbständigung der Poesie gegenüber kirchlicher Instrumentalisierung und Disziplinierung geht; auf der anderen Seite gelingt es eben diesem Dichter der Bibel mit seiner programmatisch rhetorischen, wirkungsorientierten Ästhetik, einen Widerpart auszubilden gegenüber der historisch-kritischen und der idealistischen Liquidierung der Materialität und des »Eigen-Sinns« der Tradition – einen Widerpart, der heutzutage wichtiger ist als je.⁶³

Der epochalen Bedeutung Klopstocks für die deutsche Dichtung entspricht seine nicht geringe Bedeutung, wohlgemerkt: als Dichter!, für die christliche Frömmigkeit im Übergang zur Moderne. An »den Grenzen der Epochen« stehend, gibt er neologischen, herrnhutischen und säkular-aufklärerischen Motiven bündigen Ausdruck.⁶⁴ Speziell der »Messias« stellt

62 Manfred Fuhrmann: *Bildung. Europas kulturelle Identität*, Stuttgart 2002, 41f.101.

63 Hans-Georg Kémper (Anm. 3), 452f. 484ff. 492; zum Programm der humanistisch-rhetorischen Ästhetik im Gegenüber zur philosophisch-mimetischen Dichtung der idealistischen Ästhetik vgl. Katrin Kohl (Anm. 2), 12ff.

64 Vgl. Dieter Gutzen: *Art. Literatur und Religion. V.: Von der Reformation bis in die Gegenwart*. In: *TRE 21* (1991), S.280–294, hier 287f; Kevin Hilliard, Katrin Kohl (Hg.): *Klopstock an den Grenzen der Epochen*, Berlin/ New York 1995; der Titel sollte nicht vergessen machen, dass Klopstock, wie gezeigt, in gewisser Weise ganz in einer Epoche lebt, die kulturell-literarisch mit »Empfindsamkeit« bezeichnet, religiös-theologisch als die eklektische »fromme Aufklärung« gekenn-

eine poetische Transformation des Christentums dar, die manche religiöse Gehalte der Tradition in den Hintergrund treten oder verstummen lässt, die jedoch andere Gehalte umso anschaulicher zur Sprache bringt und insgesamt das, was das Christentum zu leben und zu denken gibt, in einer Weise zum Ausdruck bringt, die der nachautoritären, unhintergebar reflexiven Frömmigkeit entspricht und sie fördert. Es ist daher die Symmetrie von *Sprachhandlung* und *Religion*, welche die Authentizität des Christentums Klopstocks ausmacht. Die erbauliche, religiös symbolisierende Kraft seiner Poesie verhindert, dass nur schlechter Subjektivismus das Ergebnis der Transformation des Christentums ist. Sie zeigt erstmals unmissverständlich, dass das Christentum im Medium persönlichen Gestaltens, Bildens und Dichtens anzueignen, eine unabweisliche Bedingung von Religion »nach der Aufklärung« ist. Nicht zufällig, dass das moderne Wort »Bildung« sich der schöpferischen Sprache des »Messias« verdankt!⁶⁵

Wie riskant dieser Prozess der Transformation zugleich ist, führt uns schon die heilige Poesie Klopstocks vor Augen, die religiösen Kultus, humane Bildung und poetische Existenz auf unsterbliche Weise verbinden wollte. Man möchte dem Dichter wünschen, dass er recht behält, wenn er sich nach Abschluss des »Messias« an den Erlöser wendet:

Ich hofft' es zu dir! und ich habe gesungen,
Veröner Gottes, von dir das heilige Lied!
Durchlaufen bin ich die furchtbare Laufbahn;
Und du hast mir mein Straucheln verziehn!⁶⁶

zeichnet werden kann. Vgl. auch Dietmar Till (Anm. 33), 71. 83. 99; auch Hans-Georg Kemper (Anm. 3) 493ff.

65 Reinhart Staats: Der Ursprung des Wortes »Bildung« und die Wissenschaftsethik Adolf von Harnacks, in: Theologische Literaturzeitung 127 (2002), 592–606, hier 600ff.

66 Der Messias, Bd. 4 (S. 209).