

JOHANNES VON LÜPKE

Ursprüngliches Verstehen

Theologische Anmerkungen zum Verhältnis
von Natur und Gnade bei Goethe und Hamann

Im Gedenken an Arthur Henkel

1. Einheit von Religion und Poesie?

Religion und Poesie gehören im Denken Hamanns aufs engste zusammen. Wenn er auf die »mythische und poetische Ader«¹ aller Religionen hinweist und »jede Religion« als einen »poetischen Gegenstand«² ansieht, so handelt es sich um eine Erinnerung, die in erster Linie an Theologie und Philosophie adressiert ist: Diese laufen Gefahr, die Wirklichkeit der Religion zu verfehlen, wenn sie religiöse ›Sachverhalte‹ von ihrer spezifisch poetischen Sprachgestalt abstrahieren. Insbesondere die Theologen sollten auf Poeten hören, weil und insofern deren »Zeugnis« – in Verbindung mit anderen Künsten und Wissenschaften sowie mit der Geschichte – »zum menschlichen Siegel der Offenbarung«³ dienen

- 1 Johann Georg Hamann, *Sämtliche Werke*, hrsg. von Josef Nadler, 6 Bde., Wien 1950-1957 (künftig zitiert als »N« mit Band- und Seiten- und Zeilenangabe, hier: N III, S. 191,34-192,1 (Zweifel und Einfälle)).
- 2 N III, S. 141,27 f. (3. Hierophantischer Brief).
- 3 Johann Georg Hamann, *Londoner Schriften. Historisch-kritische Neuedition* von Oswald Bayer und Bernd Weissenborn, München 1993, S. 302,18-20; zum ›wissenschaftstheoretischen‹ Konzept, das hier im Hintergrund steht, vgl. weiter die einschlägigen Ausführungen im »Kleeblatt hellenistischer Briefe« (2. Brief): »Wem die Historie (kraft ihres Namens) Wissenschaft; die Philosophie Erkenntnis; die Poesie Geschmack giebt: der wird nicht nur selbst beredt, sondern auch den alten Rednern ziemlich gewachsen seyn. Sie legten Begebenheiten zum Grunde, machten eine Kette von Schlüssen, die in ihren Zuhörern Entschlüsse und Leidenschaften wurden« (N II, S. 176,20-24). Herder nimmt diese Trias von Poesie, Philosophie und Geschichte auf und bezeichnet sie als »drei Lichter«, als »ein heiliges Dreieck« (Gespräch über eine unsichtbar-sichtbare Gesellschaft, veröffentlicht in

kann. Hamanns Plädoyer für die Poesie in theologischer Hinsicht hat einen doppelten Skopus: Es geht ihm um die Menschlichkeit der Religion, liegt doch »der Grund der Religion in unserer *ganzen Existenz* und außer der Sphäre unserer Erkenntniskräfte, welche alle zusammengenommen, den zufälligsten und abstractesten modum unserer Existenz ausmachen«. ⁴ Und es geht ihm dabei zugleich um die göttliche Offenbarung, um das Reden des Schöpfers, der sich seinen Kreaturen in durchaus kreatürlicher Weise mitteilt. Die poetische Sprache entspricht gerade in ihrer Menschlichkeit und Sinnlichkeit dem Logos des Schöpfers, des »Poet[en] am Anfang der Tage«. ⁵ Als »Muttersprache des menschlichen Geschlechts« ⁶ steht sie der ursprünglichen Gottesrede besonders nahe, vermag sie die Natur als Schöpfung sprechend werden zu lassen, ja über die bloße Nachahmung hinaus »in Geschick zu bringen«. ⁷

Die Hochschätzung der Poesie ist bei Hamann theologisch, genauer gesagt: thelogiekritisch motiviert. Ob freilich dem religiösen Interesse an der Poesie auch ein Interesse der Poeten an der Religion korrespondiert, ist eine durchaus offene Frage. Dass in »alle[n] Religionen« eine »mythische und poetische Ader« ⁸ zu finden ist, macht keineswegs alle Dichtung zur religiösen Dichtung. Und auch wenn man zugesteht, dass im Ursprung Religion und Poesie zusammenkommen, ist im weiteren geschichtlichen Verlauf mit Brüchen und Verwerfungen zu rechnen, die beide Größen auseinander und gegeneinander treten lassen. Poesie ist dann nicht mehr nur Zeugnis ursprünglicher Gottesrede, sondern vielmehr auch Antwort und Gegenrede. An einem Beispiel aus dem dichterischen Werk Goethes soll im Folgenden dieses Verhältnis genauer betrachtet werden. Wie Arthur Henkel in eindringlichen Goestudien

der zweiten Sammlung der »Briefe zur Beförderung der Humanität« [1793], in: Johann Gottfried Herder, Werke in zehn Bänden, hrsg. von Martin Bollacher u. a., Bd. 7: Briefe zur Beförderung der Humanität, hrsg. von Hans Dietrich Irscher, Frankfurt am Main 1991, S. 140).

4 N III, S. 191,31-33 (Zweifel und Einfälle).

5 N II, S. 206,20 (Aesthetica in nuce).

6 Ebd., S. 197,15.

7 Ebd., S. 199,2 f.

8 N III, S. 191,34-192,1 (Zweifel und Einfälle).

gezeigt hat, lässt es sich als ein »teils aufsässiges, teils hermeneutisch antwortendes Verhältnis«⁹ verstehen.

Wenn wir von der poetisch gegebenen Antwort zurückfragen nach der in ihr aufgenommenen und verarbeiteten religiösen Tradition, so kann sich dieses Verhältnis freilich noch einmal umkehren, wenn denn das ursprüngliche Wort, das der Glaube als Wort Gottes nimmt, erneut zur Antwort wird. Das ursprüngliche Wort zu verstehen hieße dann, sich von ihm auslegen zu lassen und sich von ihm verstanden zu wissen. Eben für diese Möglichkeit ist Hamann mit seinen Überlegungen zum Verhältnis von Religion und Poesie ausdrücklich eingetreten. Und dass Goethe in dieser Hinsicht aufgeschlossen war, lässt sich nicht zuletzt seinen eigenen Bemerkungen zur möglichen Einheit von Poesie und Religion entnehmen.¹⁰

2. *Natur und Schöpfung – Gnade und Wahrheit*

»Ergänzende Bemerkungen zu einem denkwürdigen Geistergespräch« lautet der Untertitel eines Aufsatzes, den Arthur Henkel dem Verhältnis von Goethe und Hamann gewidmet und in dem er die Aufmerksamkeit auf den folgenden Vierzeiler gelenkt hat.¹¹ Goethe hat ihn vermutlich

- 9 Arthur Henkel, *Goethe-Erfahrungen. Studien und Vorträge* (= Kleine Schriften 1), Stuttgart 1982, S. 7. Mit einer »sich aus den Siegen der Profanität verstehenden«, die Bezüge zur Religion prinzipiell ausblendenden Literaturwissenschaft hat Henkel sich nicht anfreunden wollen. Ihn interessierte leidenschaftlich »Goethes [...] Verhältnis zur religiösen Tradition«, um von daher »die Frage nach der Qualität seines Humanismus« aufzuwerfen (ebd.).
- 10 Vgl. dazu die einschlägigen Ausführungen in »Dichtung und Wahrheit« (6. Buch), in: Johann Wolfgang Goethe, *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche* in 40 Bänden, Abt. I, Bd. 14, hrsg. von Klaus-Detlef Müller, Frankfurt am Main 1986, S. 243 (künftig zitiert als FA): »An den ältesten Männern und Schulen gefiel mir am besten, daß Poesie, Religion und Philosophie ganz in eins zusammenfielen.« Als Belegtexte gelten »das Buch Hiob, das Hohe Lied und die Sprichwörter Salomonis ebenso gut als die Orphischen und Hesiodischen Gesänge [...]«. »Poesie und Religion fügen sich zusammen, indem in der einen »ein gewisser Glaube an das Unmögliche« und in der anderen »ein ebensolcher Glaube an das Unergründliche stattfinden muß.«
- 11 Arthur Henkel, *Goethe und Hamann. Ergänzende Bemerkungen zu einem denkwürdigen Geistergespräch*, in: *Euphorion* 77, 1983, 453-469. Zu weiteren Aspekten dieses Gesprächs vgl. Hans-Dietrich Irscher, *Prophet und Dichter. Über Goethes Versuche, Hamann zu verstehen*, in: *GJb* 115, Weimar 1998, S. 13-28.

1812 gedichtet und 1815 in die Sammlung seiner Gedichte unter der Rubrik »Gott, Gemüt und Welt« aufgenommen:

Ich wandle auf weiter bunter Flur
 Ursprünglicher Natur,
 Ein holder Born, in welchem ich bade,
 Ist Überlieferung, ist Gnade.¹²

Was der Autor, in der 1. Person redend, nur knapp andeutet, kann sich der Leser weiter »ausmalen«. Er wird in seiner Einbildungskraft angesprochen. Die Vielfalt der Natur breitet sich vor seinen Augen aus. Und er kann ihren Reichtum wandernd aus wechselnden Perspektiven wahrnehmen und immer wieder neue Sichtweisen und Bilder entdecken, um diese dann als Sinnbilder zu verstehen. Mit dem Autor »wandelt« er »auf weiter bunter Flur« und »badet« im Strom der Überlieferung. Er schöpft aus dem Vollen, aus einer nie versiegenden Quelle. Es ist ein Leser, so wie Hamann ihn sich bekanntlich gewünscht hat, ein Leser, der »schwimmen« kann, der sich dem Element der Sprache anvertraut, sich von ihm tragen und bewegen lässt, um dann Verbindungen herzustellen, assoziativ und kreativ.¹³ Das Verstehen ist insofern auch ein konstruktiver Akt, dessen Voraussetzung allerdings darin liegt, dass der Leser sich ansprechen und in seiner sinnlichen Wahrnehmung affizieren lässt. Kein Verstehen ohne sinnliches Vernehmen. Auch unter diesem Gesichtspunkt legt sich eine Erinnerung an Hamann nahe. »Wie die Natur uns gegeben, unsere Augen zu öffnen; so die Geschichte, unsere Ohren.«¹⁴

Eben um Natur und Geschichte sowie um die ihnen zugeordneten Wahrnehmungsweisen geht es in Goethes Gedicht. Zwei Szenen, zwei Bewegungen, zwei sinnliche Erfahrungen sind hier miteinander verknüpft und kommunizieren auf geheimnisvolle Weise miteinander: Wort und Bild, Hören und Sehen. Es gilt im Wort zu sehen und im Bild zu hören. Noch in anderen Hinsichten lässt dieses Gedicht zusammenkommen, was in der begrifflichen Ordnung des Verstandes streng unterschieden, ja auseinander gelegt wird. Das gilt von den räumlichen

12 Gedichte 1800-1832, FA I 2, S. 379.

13 Vgl. N II, S. 61,27-31 (Sokratische Denkwürdigkeiten).

14 Ebd., S. 64,12 f.

Dimensionen der Tiefe und der Weite, und es gilt von den zeitlichen Dimensionen: Hier kommt Ursprüngliches so zur Sprache, dass es als räumlich und zeitlich Gegenwärtiges erscheint. Der erste Grund wird zur tragenden und bergenden Gegenwart. Das Ursprüngliche ist hier nicht die ferne Vergangenheit, von der man sich im Fluss der Zeit nur immer noch weiter entfernen kann.¹⁵ Es ist vielmehr das Nahe: der Grund unter den Füßen, das Quellwasser, das den Schwimmenden umfängt, so dass nichts mehr dazwischen treten kann. In der poetischen Vermittlung wird die Schöpfung vergegenwärtigt. »War der Vierzeiler«, so hat Arthur Henkel gefragt, Goethes »Antwort auf Hamanns Schöpfungsvertrauen?«¹⁶ Und er hat weiterhin die Vermutung geäußert, Goethes anschließendes panentheistisches Credo »Was wär ein Gott, der nur von außen stieße ...« lasse sich »auch mit Luthers Erklärung des Ersten Artikels vermitteln«:¹⁷ »Ich glaube, dass mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen, mir Leib und Seele, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält; [...] und das alles aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit, ohn all mein Verdienst und Würdigkeit.«¹⁸

In der Tat deutet Goethes Zusammenschau von Natur und Gnade zurück auf Lutherische Theologie, wie sie Goethe nicht zuletzt auch durch Hamann vermittelt worden ist.¹⁹ So wie sich nach Luthers Überzeugung Schöpfungsglaube und Rechtfertigungsglaube wechselseitig auslegen, so geht es auch Goethe darum, die Natur im Horizont der

15 Diese Bildlogik bestimmt Goethes Dialog »Ursprüngliches«, der sich ebenfalls in der Sammlung von 1815 findet (FA I 2 (Anm. 12), S. 418 f.): »A Was widert dir der Trank so schal? / B Ich trinke gern aus dem frischen Quall. / A Daraus kam aber das Bächlein her! / B Der Unterschied ist bedeutend sehr: / 's wird immer mehr fremden Schmack gewinnen; / Es mag nur immer weiter rinnen.«

16 Arthur Henkel, Goethe und Hamann (Anm. 11), S. 457.

17 Ebd., S. 460.

18 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hrsg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930 (abgekürzt: BSLK), 12. Aufl. Göttingen 1998, S. 510,33-511,5.

19 Weitere Hinweise zum theologischen Hintergrund in Goethes Naturverständnis, insbesondere auch zu Luthers Schöpfungstheologie finden sich in: Johannes von Lüpke, Erkenntnis im Morgenlicht. Zur Hermeneutik der Schöpfung, in: ders. und Edgar Thaidigsmann (Hrsg.), Denkraum Katechismus. Festgabe für Oswald Bayer zum 70. Geburtstag, Tübingen 2009, S. 257-278.

Gnade und die Gnade im Horizont der Natur zu interpretieren, ohne die Unterscheidung zwischen beiden aufzuheben. Pointiert werden die beiden Schlüsselwörter jeweils an das Ende eines Satzes und einer Doppelzeile gesetzt, so dass sich die ersten beiden Zeilen auf »Natur« und die letzten beiden auf »Gnade« reimen. Natur weist auf Gnade voraus, so wie Gnade auf die Natur zurückbezogen ist. Und im poetischen Zusammenklang ist die Erfahrung der Natur gleichsam von der Gnade durchleuchtet, so wie umgekehrt die Gnade im Medium der Natur sinnlich erfahrbar wird. Ursprüngliche Natur wird zur gnadenhaft gewährten Gegenwart. Ursprüngliches wird als Gnade verstanden.

Dass die Gnade in Verbindung mit Elementen der Natur sinnlich wahrgenommen werden kann, ist charakteristisch für das christliche Verständnis von Sakramenten. Auf diesem Hintergrund mag man in Goethes Gedicht insbesondere ein Motiv der Tauftheologie wiedererkennen. Eben die Taufe gilt im Neuen Testament als »Bad der Wiedergeburt und Erneuerung im heiligen Geist« (Tit 3,5). Durch sie erfährt der Mensch im Glauben »die Freundlichkeit und Menschenliebe Gottes, unseres Heilands« (Tit 3,4). Goethe wendet diese besondere Erfahrung ins Allgemeine: »In allen Elementen Gottes Gegenwart.«²⁰ Die »ursprüngliche Natur« wird ihm in ihrer bunten Vielfalt zum Spiegel der vielfältigen, bunten Gnade (vgl. 1 Petr 4,10). Und, um neben dem Sehen auch die anderen Sinneswahrnehmungen einzubeziehen, sie kann gleichsam zum Resonanzraum der Gnade werden. In ihr ist die Freundlichkeit des Schöpfers zu »schmecken« (vgl. Ps 34,9) und geradezu mit Händen zu greifen. Auch diese Überzeugung, dass im Ursprung Natur und Gnade untrennbar ineinander liegen und dass die Gnade sich in der Natur sinnlich offenbart, konnte Goethe schon bei Hamann ausgesprochen finden. Für die ursprüngliche Wirklichkeit der Schöpfung gilt:

Alles schmeckte und sah, aus erster Hand und auf frischer That, die Freundlichkeit des Werkmeisters [...] Jede Erscheinung der Natur war ein Wort, – das Zeichen, Sinnbild und Unterpfand einer neuen, geheimen, unaussprechlichen, aber desto innigern Vereinigung, Mit-

20 West-östlicher Divan, FA I 3/1, S. 419; mit Jörg Baur kann man hier von einer »Säkularisierung« der christologischen »Realpräsenz« sprechen; vgl. Jörg Baur, »Alles Vereinzelte ist verwerflich«. Überlegungen zu Goethe, in: ders., Einsicht und Glaube, Aufsätze, Bd. 2, Göttingen 1994, S. 197-211, insbes. S. 205 und 211.

theilung und Gemeinschaft göttlicher Energien und Ideen. Alles, was der Mensch am Anfange hörte, mit Augen sah, beschaute und seine Hände betasteten, war ein lebendiges Wort; denn Gott war das Wort.²¹

Ob und wie weit sich Goethe in seinem Verständnis der Natur von solchen sprachtheologischen Deutungen hat anregen und beeinflussen lassen, muss an dieser Stelle offen bleiben. Deutlich ist freilich, dass sich sein Vierzeiler noch in einer anderen Hinsicht an Hamann anschließt. Arthur Henkel hat gezeigt, dass Goethe in diesem Gedicht die folgende Sentenz Hamanns aufgenommen und sinnbildlich verdeutlicht hat: »Ursprüngliches Seyn ist Wahrheit, mitgetheiltes ist Gnade.«²² So steht es in einem Brief an Jacobi. Goethe hat sich die zweigliedrige Sentenz auf der Rückseite einer Visitenkarte notiert.²³ Wenn Hamann pointiert die Wahrheit dem Sein zuerkennt, so ist die Opposition zum Bewusstsein mitzuhören. Der emphatische Bezug auf das »ursprüngliche Sein« kontrastiert den Idealen, Abstraktionen und Einbildungen der menschlichen Vernunft. »Nicht das Seyn, sondern Bewußtseyn« sei »die Quelle alles Elends«, heißt es in einem anderen Brief an Jacobi.²⁴ Und durch den Baum der Erkenntnis werde der Zugang zum Baum des Lebens verstellt. Die Wahrheit ist da, sie ist seinshaft, real gegenwärtig. Sie ist freilich nur so gegenwärtig, dass sie sich mitteilt. Sie ist in ihrer Ursprünglichkeit nicht verfügbar, nicht anzueignen. Menschen haben das wahre Sein nur, indem es ihnen als Gnade zufällt, von der Quelle her zufließt. Um die Wahrheit zu erkennen, kommt es dann nicht so sehr darauf an, sie zu ergründen, also das gegenwärtig Seiende auf einen ersten und letzten Grund zurückzuführen. Vielmehr gilt es die ewige Wahrheit als »unaufhörlich Zeitliche«²⁵ wahrzunehmen. Entscheidend zur Erkenntnis der Wahrheit ist dann die Geistesgegenwart, die sich »zur rechten

21 N III, 32,12-26 (Ritter von Rosencreuz); vgl. zur Einheit von Natur und Gnade bei Hamann außerdem *Londoner Schriften*, 397-400 und N II, 206,32-207,9 (*Aesthetica in nuce*).

22 ZH V, 271,28 f. (an Jacobi am 1.12.1784).

23 Zur genaueren Rekonstruktion der Überlieferungsgeschichte vgl. den oben Anm. 11 genannten Aufsatz von Henkel; zur Bedeutung des Zitats im Briefgespräch Hamanns mit Jacobi vgl. Renate Knoll, *Johann Georg Hamann und Friedrich Heinrich Jacobi* (= *Heidelberger Forschungen* 7), Heidelberg 1963, 27 f.

24 ZH V, 329,10 f. (an Jacobi am 22.1.1785).

25 N III, 303,36 f. (*Golgatha und Scheblimini*).

Zeit«, im rechten Augenblick auf die nahe kommende Wahrheit einzustellen weiß. »Warum ist Wahrheit fern und weit? / Birgt sich hinab in tiefste Gründe?« fragt Goethe im »West-östlichen Divan«, um darauf – durchaus im Sinne Hamanns – zu antworten: »Niemand versteht zur rechten Zeit! – / Wenn man zur rechten Zeit verstünde; / So wäre Wahrheit nah und breit, / Und wäre lieblich und gelinde.«²⁶ Eine »liebliche und gelinde« Wahrheit – das ist freilich nichts anderes als Gnade.

3. *Das Wort Gottes als erstes und letztes Wort*

»Wahrheit« und »Gnade« deuten bereits hin auf die biblischen Sprachkontexte, aus denen Hamann und auf seine Weise auch Goethe geschöpft haben. Es sind Prädikate des Logos, der in Jesus Christus Fleisch geworden ist und der identisch ist mit dem Wort, das im Anfang war (Joh. 1,1.14). »Wir sahen seine Herrlichkeit voller Gnade und Wahrheit. Und von seiner Fülle haben wir alle empfangen Gnade um Gnade« (Joh. 1,14.16). In ihm wird das ursprüngliche Wort in der Zeit vernehmbar, wird Gottes Wort im Menschenwort sinnlich fassbar. Diese christologische Konzentration, die für Hamanns Denken von zentraler, maßgebender Bedeutung war,²⁷ hat Goethe so wohl nicht nachvollziehen können. Man mag mit Arthur Henkel in dieser Hinsicht von einer Reduktion sprechen,²⁸ sollte freilich nicht übersehen, dass Goethe gleichwohl aus der Weite und Tiefe der biblischen Überlieferung zu schöpfen wusste. Es dürfte kaum zufällig sein, dass sein Vierzeiler in der Abfolge der Szenen insbesondere die Bildlichkeit des 23. Psalms in Erinnerung ruft: »Der Herr ist mein Hirte, mir wird nichts mangeln. Er weidet mich auf einer grünen Aue und führet mich zum frischen Wasser.« Es sind gleichartige elementare Erfahrungen, die hier wie dort zum

26 West-östlicher Divan, FA I 3/1 (Anm. 20), S. 64. Dass es im Erkennen der Wahrheit entscheidend auch auf die Wahrnehmung der rechten Zeit, auf das Ergreifen der Gelegenheit ankommt, konnte auch Luther sagen; vgl. dazu Oswald Bayer, *Gott als Autor. Zu einer poietologischen Theologie*, Tübingen 1999, S. 275 f.

27 Vgl. N II, S. 207,2-5 (*Aesthetica in nuce*): »Je lebhafter diese Idee, das Ebenbild des unsichtbaren Gottes [Jesus Christus im Sinne von Kol 1,15] in unserm Gemüth ist; desto fähiger sind wir Seine Leutseeligkeit in den Geschöpfen zu sehen und zu schmecken, zu beschauen und mit Händen zu greifen.«

28 Arthur Henkel, *Goethe und Hamann*, a. a. O. (Anm. 11), S. 458.

Ausdruck kommen. Sie sind elementar darin, dass sie auf Grundbedingungen des geschöpflichen Lebens eingehen: Hier wie dort geht es um den begrünten, bunten Erdboden, auf dem Menschen unterwegs sind, und um das Quellwasser, in dem sie Erquickung und Lebenserneuerung finden. Einem Menschen, der sich in dieser Landschaft aufgehoben fühlt, wird »nichts mangeln«. Er bekommt, was er für Leib und Seele braucht.

Übersetzt man Goethes Gedicht zurück in die Sprache des 23. Psalms, so ändert sich freilich die Stellung des »Ich«. Steht es in Goethes Gedicht als erstes Wort, als Subjekt des Satzes im Nominativ, so wird es in der Sprache des Psalms buchstäblich dekliniert: Es wird in die *casus obliqui* versetzt, um die Stellung des Nominativs und Satzsubjekts dem einzuräumen, dem sie als Schöpfer in Wahrheit gebührt: »Der Herr ist mein Hirte«, er leitet die sich ihm anvertrauenden Menschen, ist ihnen nahe, schenkt ihnen voll ein. Ihm gehört das menschliche Leben in Zeit und Ewigkeit. Der Raum der Natur und Gnade wird als sein »Haus« wahrgenommen.

So könnte das ursprüngliche Wort sich als Antwort erweisen. Dieses Wort zu verstehen hieße dann nicht zuletzt auch sich verstanden zu fühlen. »Der Herr versteht mich.« Das ist mit Hamann gesagt »des Sancho Pancha Transcendentalphilosophie«. ²⁹ Es ist die Zuversicht des einfältigen Glaubens, der das eigene Leben Gott ganz anvertraut. Dem ersten Wort korrespondiert das letzte Wort, dem Ursprünglichen die zugesagte Vollendung, der Erinnerung der Blick in die Zukunft, die Prophetie. Sind die Werke der Natur, wie Goethe einmal gesagt hat, »immer wie ein erstausgesprochenes Wort Gottes«, ³⁰ so liegt auch die letzte Zukunft im Wort. Ist die gesamte Schöpfung werthaft, sprachlich verfasst, so ist auch das ewige Leben, dem die christliche Hoffnung gilt, ein Leben in Kommunikation. Luther konnte unter diesem Gesichtspunkt den Gedanken der Unsterblichkeit positiv aufnehmen: Wir seien unsterblich eben darin, dass Gott mit uns redet. ³¹ So wie er alle Kreaturen durch

29 Johann Georg Hamann, Briefwechsel, hrsg. von Walther Ziese mer und Arthur Henkel, Bd. IV, S. 340,5 (an J. G. Herder am 17.9.1781); vgl. auch Bd. VII, S. 135,17-19; S. 369,12-15; S. 419,31-35 und S. 426,31 f.

30 FA II 3, S. 196,3-4 (an Herzogin Louise im Dezember 1786).

31 Vgl. Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 43: Genesisvorlesung (cap. 8-30), Weimar 1912, S. 481,32-35.

sein Wort ins Dasein gerufen hat, so liegt in seinem Wort auch ihre letzte Zukunft. In beiderlei Richtung können sich Ahnungen vom Paradies einstellen. In Goethes Poesie kommen sie so zur Sprache:

Ist somit dem Fünf der Sinne
Vorgesehn im Paradiese,
Sicher ist es ich gewinne
Einen Sinn für alle diese.

Und nun dring ich aller Orten
Leichter durch die ewigen Kreise,
Die durchdrungen sind vom Worte
Gottes rein-lebendigerweise.³²

32 Höheres und Höchstes, in: West-östlicher Divan, FA I 3/1 (Anm. 20), S. 132 f.; zum Motiv des Paradieses in Goethes Werk vgl. Arthur Henkel, Goethe und die Bilder des irdischen Paradieses (= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jg. 1982, Heft 4), Heidelberg 1982. Zur Interpretation des Divan-Gedichts vgl. Max Rychner (Antworten. Aufsätze zur Literatur, Zürich 1961, S. 560-563), der bereits die Stufenfolge von der Muttersprache über die Engelsprache hin zum Wort Gottes mit sprachtheologischen Ausführungen Hamanns (in »Zwey Scherflein« und »Des Ritters von Rosencreuz lewtzet Willensmeynung«) in Verbindung gebracht hat; für den Hinweis darauf danke ich Manfred Beetz.