

# Würzburger Schiller-Vorträge 2009



# Die Sendung Moses

## Ägyptische und ästhetische Erziehung bei Lessing, Reinhold, Schiller

von JÖRG ROBERT

### 1. Die Krise der Geheimbünde

Ludwig van Beethoven war weder Illuminat noch Maurer. Dennoch teilte er mit seinen – nicht nur masonischen – Zeitgenossen die Neigung zur Modereligion der Zeit. Der Komponist war Anhänger der Isis und der ägyptischen Mysterien, die auf dem Höhepunkt der aufgeklärten Religionsdebatte zwischen 1780 und 1790 wie historische Präfigurationen der deistischen, später auch spinozistischen Auffassungen erschienen. Auch Beethoven, der zahlreiche Freimaurer und Illuminaten zu seinen Freunden zählte (darunter seinen Lehrer Neefe), machte da keine Ausnahme. Sein Biograph Anton Schindler fand nach dem Tod des Komponisten auf dessen Schreibtisch ein handschriftliches Exzerpt, das Beethoven hinter Glas gerahmt hatte und das ihm in den letzten Jahren seines Lebens als Motto diente:

(I.) Ich bin, was da ist  
Ich bin alles, was ist, was  
war, und was seyn wird,  
kein sterblicher Mensch  
hat meinen Schleier  
aufgehoben

(II.) Er ist einzig von ihm selbst  
und diesem Einzigem sind  
alle Dinge ihr Dasein schuldig<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Anton Schindler, Biographie von Ludwig van Beethoven. Münster 1840, S. 250 (Faksimilie S. 297); vgl. Jan Assmann, Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedäch-

Diese drei Sätze enthalten „das innerste Geheimnis der ägyptischen Mysterien, das Geheimnis der namenlosen Gottheit, über die sich nichts sagen und lehren läßt“.<sup>2</sup> Schindler kannte ihre Provenienz nicht, wusste aber, dass es sich um die „Quintessenz altägyptischer Weisheit“ handeln musste, die, so Schindler, Beethoven aus dem soeben erschienenen Buch von Jean-Jacques Champollion-Figeac – dem Bruder des Entzifferers der Hieroglyphen – abgeschrieben habe. Er irrte sich: Beethoven hatte sie einem Essay mit dem Titel *Die Sendung Moses* entnommen, den Friedrich Schiller im September 1790 publiziert hatte. Einen eindeutigen Beleg für diese Lektüre enthält ein Konversationsbuch Beethovens von 1825.<sup>3</sup> Als Schiller im Sommer 1789 in Jena seine Vorlesung über Moses hielt, konnte er sich kaum träumen lassen, dass sie das Fundament einer seiner wirkungsvollsten theoretischen Schriften legen würde. Noch Sigmund Freud schreibt seinen *Mann Moses* im Bann der Schillerschen Thesen von der ägyptischen Erziehung Mose und seiner aufklärerischen „Sendung“ und Religionsstiftung. Glaubt man Jan Assmann, so ist „Freuds Moses-Buch enger mit Schiller verbunden als etwa mit Martin Buber“ und dies nicht nur, weil „Schiller [...] zu Freuds Lieblingsautoren [gehörte]“.<sup>4</sup>

Eine solche Wirkung steht im Gegensatz zum mäßigen Echo, das der Beitrag in der Schiller-Forschung gefunden hat. Im Kontext seiner *Historiographica* gilt er gemeinhin als Parergon, das allenfalls im Zusammenhang mit der Isis-Ballade *Das verschleierte Bildnis zu Sais* Beachtung fand. Hinzu kommt, dass der Aufsatz in seinen entscheidenden Thesen auf „eine Schrift ähnlichen Inhalts“ zurückgeht, auf die Schiller am Ende des Beitrags in einer Fußnote verweist: „*Ueber die ältesten hebräischen Mysterien von Br. Decius* [...], welche einen berühmten und verdienstvollen Schriftsteller zum Verfasser hat, und woraus ich verschiedene der hier zum Grunde gelegte Ideen und Daten genommen habe“.<sup>5</sup> Der genaue Titel des Buches, das der Jenaer Philosoph und Kantianer Carl Leonhard Reinhold (1757–1823), Autor der berühmten *Briefe über die Kantische Philosophie* im Jahre 1787 (datiert 1788), bei Göschen in Leipzig publi-

---

nisspur. Frankfurt a. M. 2007, bes. S. 173–210, hier S. 182f.; Erhart Graefe, Beethoven und die ägyptische Weisheit. In: Göttinger Miscellen 2 (1972), S. 19–211, hier S. 50. Dieser Beitrag steht im Kontext meiner Studie zu Schillers vorklassischer Ästhetik: Vor der Klassik. Die Ästhetik Schillers zwischen Karlsschule und Kantrezeption. Berlin/New York 2011.

<sup>2</sup> Jan Assmann, Nachwort zu Carl Leonhard Reinhold. In: Carl Leonhard Reinhold, Friedrich Schiller, Die hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freimaurerey, hg. von Jan Assmann. Neckargemünd 2001, S. 157–204, hier S. 171.

<sup>3</sup> Eintrag von Matthias Artaria im Konversationsbuch S. 322: „Haben sie *Ueber die Sendung Moses* von Schiller gelesen?“ Vgl. Maynard Solomon, Beethoven Essays. Cambridge/Mass. 1988, S. 347, Anm. 24.

<sup>4</sup> Assmann, Moses (Anm. 1), S. 216.

<sup>5</sup> Benutzte Schiller-Ausg.: NA (s. Vorwort), hier: NA 17, S. 397.

ziert hatte, lautete: *Die hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey*.<sup>6</sup> Schiller hatte Reinhold, den Ex-Jesuiten, Ende August 1787 in Jena kennen gelernt; eine schwierige Freundschaft beginnt. Reinhold nennt Schiller emphatisch „den Meinigen“, während dieser ein „geradezu abstoßendes Portrait“<sup>7</sup> des anderen entwirft und gegenüber Körner feststellt: „Reinhold kann nie mein Freund werden, ich nie der seinige, ob er es gleich zu ahnden glaubt“.<sup>8</sup>

Reinhold ist Freimaurer, seit 1783 gehört er der Loge ‚Zur wahren Eintracht‘ des Ignaz von Born an, die sich um eine „Erneuerung der maurerischen Geheimnisse aus dem Geist der antiken Mysterienreligionen“ bemüht.<sup>9</sup> Für das Freimaurertum bedeutete dies einen Paradigmenwechsel in Sachen Genealogie, der auf dem Konvent von Wilhelmsbad vollzogen wurde. Hatten sich die Freimaurer bis dahin auf die Templer zurückgeführt, so wird nun eine Herleitung des Ordens aus den antiken Mysterienkulten, insbesondere den ägyptischen Mysterien, favorisiert, als deren Erben man sich versteht. Mit dieser Umpolung wird der Konvent zur „Geburtsstunde der spezifisch freimaurerischen Mysterienforschung“.<sup>10</sup> Zahlreiche Abhandlungen zum Thema, darunter Johann August Starcks *Die alten und die neuen Mysterien* oder Ignaz von Borns *Die Mysterien der Ägyptier*, erscheinen bis 1786 im *Journal für Freymaurer*. Insgesamt zählt Jan Assmann dreizehn Texte, die sich der Erforschung der antiken Mysterien widmeten.<sup>11</sup> Reinhold selbst steuert zu dieser wissenschaftlichen Mode Studien über die kabirischen und hebräischen Mysterien – unseren Text – bei.

Die neue Genealogie war, wie gesagt, eine Reaktion auf die evidente Krise der Geheimorden. Reinholds Text ist daher – zu Recht – als „Apologie des Freimaurertums“<sup>12</sup> gelesen worden, als „eine zeitgemäße Kritik an der Verselbständigung der Rolle des Geheimnisses in der Freimaurerei

---

<sup>6</sup> Im Folgenden zitiert nach der Edition von Assmann (Anm. 2).

<sup>7</sup> Hans-Jürgen Schings, *Die Brüder des Marquis Posa. Schiller und der Geheimbund der Illuminaten*. Tübingen 1996, S. 131.

<sup>8</sup> An Körner, 29.8.1787, NA 24, S. 144.

<sup>9</sup> Assmann, Nachwort (Anm. 2), S. 158.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Hinzu kommt, dass Meiners' *Über die Mysterien der Alten* (1776) großen Einfluss auf die Ausbildung der Hochgradsysteme der Illuminaten ausübt. Vgl. Yvonne Wübben, *Moses als Staatsgründer. Schiller und Reinhold über die Arkanpolitik der Spätaufklärung*. In: *Aufklärung* 15 (2003), S. 125–158, hier S. 133.

<sup>12</sup> Sabine Roehr, Reinholds *Hebräische Mysterien oder die älteste Freymaurerei*. Eine Apologie des Freimaurertums. In: *Philosophie ohne Beynamen. System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds*, hg. von Martin Bondeli, Alessandro Lazzari. Basel 2004, S. 147–165.

im Allgemeinen und im Bund der Illuminaten im Besonderen“.<sup>13</sup> Ende der achtziger Jahre war die Lage der Orden verzweifelt. 1783 werden Jesuiten- und Illuminatenorden verboten (letzterer endgültig durch Edikte vom 2. März und 16. August 1785), 1786 wird Reinholds Wiener Freimaurerloge geschlossen. Die Anhänger der geheimen Gesellschaften finden sich mehr denn je in der Defensive. Die historisch-philologische Erforschung der antiken Mysterien bot nun die Aussicht, auf wissenschaftlichem Terrain und verdichtet im historischen Prototyp die prekäre Situation der Gegenwart zu reflektieren. Nicht die philologisch-antiquarische Forschung stand im Mittelpunkt. Reinhold und seinen Gesinnungsfreunden ging es „um die alten Mysterien um der neuen Mysterien willen“.<sup>14</sup> Die Abhandlung ist im „Kontext einer Diskussion zu platzieren, in der sich Illuminaten und Rosenkreuzer wechselseitig die Funktionalisierung des maurerischen Arkanums vorhielten“.<sup>15</sup> Parallelen zur eigenen Krisenerfahrung werden in der Verfallsgeschichte der Mysterien erkannt. Schon in Ägypten habe die priesterliche Esoterik dazu geführt, dass das geheime Wissen hinter der obskuren und opaken Fassade der Symbole, Hieroglyphen und Zeremonien zu verschwinden drohte und an die Stelle der Vernunftgründe der blinde Glaube an die Bilder – „Idolitis“ (ein Begriff John Spencers) – trat. Solchem „Dekadenz- oder Spätzeitbewusstsein“<sup>16</sup> entgegen lautete der Ruf: Zurück zu den Ursprüngen, zum Kern der echten Mysterienwahrheit, die, auch darüber bestand Einigkeit, in den beiden Grundüberzeugungen aufgeklärter Religionsphilosophie – Einheit Gottes (Monotheismus) und Unsterblichkeit der Seele – lag.

Hans-Jürgen Schings hat in seiner Illuminaten-Studie eindringlich die nervöse Betriebsamkeit geschildert, die unter den Anhängern des Ordens nach der endgültigen Aufhebung herrschte, insbesondere nach der Veröffentlichung diskreditierender „Originalschriften“ des Ordensgründers Weishaupt und anderer führender Häupter im Frühjahr/Sommer 1787. Gut dokumentiert ist auch, wie Schiller nach seiner Ankunft in Weimar am 21. Juli 1787 in den Dunstkreis des Ordens gerät. Hier tritt „noch einmal [...] die Herausforderung des Illuminatismus an ihn heran“,<sup>17</sup> namentlich in Gestalt Christoph Bodes, der nach dem Verbot des Ordens die Führung der verbliebenen Ordensniederlassungen an sich gezogen hatte und – wie Schiller am 10. September an Körner berichtet – „mich sondiert ob ich nicht *Maurer* werden wolle“ (NA 24, S. 153). Weitere

---

<sup>13</sup> Sabine Roehr, Die Verschleierte Wahrheit. Lessing, Reinhold, Schiller und Goethe über das Problem der Wahrheitsvermittlung. In: *Studi Germanici* 44 (2006), S. 85–98, hier S. 87.

<sup>14</sup> Assmann, Nachwort (Anm. 2), S. 158.

<sup>15</sup> Wübben (Anm. 11), S. 143.

<sup>16</sup> Assmann, Nachwort (Anm. 2), S. 161.

<sup>17</sup> Schings (Anm. 7), S. 139.

Kontakte ergeben sich aus Begegnungen im Weimarer *Club*, ohne dass Schiller jedoch nachhaltig für die „Maçoniquen Ideen“<sup>18</sup> zu gewinnen wäre: „Die maurerisch-illuminatische Werbung ist offensichtlich fehlgeschlagen“.<sup>19</sup>

Schillers Haltung zu den geheimen Gesellschaften bleibt ambivalent. Einerseits fasziniert nachhaltig das Modell einer Aufklärung von oben, ins Werk gesetzt durch eine bereits ‚erleuchtete‘ Wissenselite, die sich zur Erziehung des ‚großen Haufens‘ herablässt. Andererseits stößt jener „Despotismus“ ab, den Körner den Illuminaten zugeschrieben und den Schiller im elften *Brief über Don Karlos* auf die Figur des Marquis Posa bezogen hatte.<sup>20</sup> Von „despotische[r] Willkür“,<sup>21</sup> „Gewalttätigkeit gegen fremde Freiheit“, vom „Geiste der *Heimlichkeit* und der *Herrschaft*“ war dort im Hinblick auf „Ordensstifter oder auch die Ordensverbrüderung selbst“ die Rede.<sup>22</sup> „Am Paradigma des Ordens und des Ordensstifters kam ein Sündenfall zu Gesicht, der die Avantgarde der Aufklärung gründlich diskreditierte – und womöglich mit ihr die aufgeklärte Vernunft überhaupt“.<sup>23</sup> Beide Standpunkte – Aufklärung von oben und Freiheit des Aufzuklärenden – widersprechen sich. Hier schlagen zwei Seelen in des Autors Brust: Elitäres und egalitäres Denken, esoterischer und exoterischer Impuls stehen beim Schiller der späten achtziger Jahre in spannungsvoller Parallelität. Die Entfaltung der Schillerschen Ästhetik fällt chronologisch in die Hochphase der Debatten um die Geheimorden, die eben *auch* – dies hat Koselleck gezeigt – eine Debatte um das Verhältnis von Aufklärung und Öffentlichkeit, eine Kontroverse um die *Mittel* und *Medien* der Promulgation vernünftiger An- und Absichten darstellt. Es handelt sich also um eine Parallelaktion, mit der Schiller den Versuch unternimmt, den „Maçoniquen Ideen“ seine ästhetischen Strategien gegenüberzustellen, die *außerhalb* der diskreditierten Orden, aber mit Hilfe *analoger* Vorstellungen (Esoterik – Exoterik, Große und kleine Mysterien etc.) den Gedanken einer Aufklärung von oben fortsetzen: „Alle Bemühungen um eine ästhetische Erziehung sind Variationen über das Thema, das der elfte *Karlos-Brief* angeschlagen hat“.<sup>24</sup>

---

<sup>18</sup> NA 25, S. 241.

<sup>19</sup> Schings (Anm. 7), S. 144.

<sup>20</sup> Körner an Schiller, 18.9.1787, NA 33/1, S. 145.

<sup>21</sup> NA 22, S. 169.

<sup>22</sup> Ebd., S. 171.

<sup>23</sup> Schings (Anm. 7), S. 165.

<sup>24</sup> Ebd., S. 186. – Zum Allg. Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise*. Freiburg i. Br. 1959.

## 2. Kontexte – Moses und die Aufklärung

### 2.1. Moses – Mann der Stunde

Die folgenden Überlegungen verfolgen die These, dass der Essay *Die Sendung Moses* systematisch wie chronologisch in die Vorgeschichte dessen einzuordnen ist, was man Schillers ‚politische Ästhetik‘ nennen könnte. Gemeint ist damit die Reflexion über das Verhältnis von Politik, Religion und Kunst, mithin die Funktionen der Kunst und des Schönen *im* und *für* den provisorischen Staat, der noch lange kein ästhetischer ist. Moses ist für diesen Themenkomplex eine Projektions- und Schlüsselfigur, ein historischer Archetyp – nicht anders als die Gesetzgeber Solon und Lykurg. Trifft diese These zu, rückt die *Sendung Moses* in eine von der Schiller-Forschung kaum zur Kenntnis genommene Text- und Gedankenflucht. Dies mag z.T. dem ohnehin geringen Interesse geschuldet sein, das die Studie über Schillers Historiographie hinaus geweckt hat. Zudem wurde des Autors eigener Quellenvermerk zumeist beim Wort genommen und als Eingeständnis der Unselbstständigkeit, ja des Plagiats aufgefasst. Von „Original und Kopie“<sup>25</sup> ist die Rede, der Aufsatz sei kaum mehr als Reskript und Exzerpt (wie der Essay *Vom Erhabenen*), eine bloß „resümierende Paraphrase von Reinholds Buch“,<sup>26</sup> dem Schiller „bis an die Grenzen zum Plagiat“ folge.<sup>27</sup> Diese Sicht der Dinge hat erst Jan Assmann durch seine Rekonstruktion der vor-ägyptologischen Ägyptologie in einer Reihe von Publikationen revidiert.<sup>28</sup> Im Zuge seiner Entschlüsselung der „Gedächtnisspur“ Moses und der ägyptischen Mysterien (d.h. der Isis-Religion) hat er nachdrücklich auf Rang und Bedeutung der beiden Moses-Essays hingewiesen: „Mit Reinhold und Schiller erreicht die Moses-Debatte eine Ebene, auf der sie zur Religion der gebildeten Aufklärung wird.“<sup>29</sup> Stellt Reinhold dabei das „Bindeglied zwischen Spencer und Freud“ dar,<sup>30</sup> so bleibt Schiller auch für Assmann im Schatten; er biete „keine neuen Argumente“, sondern exzerpiere lediglich, „was ihm in Reinholds Darlegung besonders wichtig erscheint“,<sup>31</sup> allerdings mit „durchaus eigene[n] Akzente[n]“. <sup>32</sup> Im Übrigen steht auch bei Assmann

<sup>25</sup> Wolf-Daniel Hartwich, *Die Sendung Moses. Von der Aufklärung bis Thomas Mann*. München 1997, S. 29.

<sup>26</sup> Assmann, *Nachwort* (Anm. 2), S. 188.

<sup>27</sup> Uwe C. Steiner, *Verhüllungsgeschichten. Die Dichtung des Schleiers*. München 2006, S. 143.

<sup>28</sup> Fortgesetzt und vertieft durch die Studie seines Schülers Hartwich (Anm. 25), S. 22–49.

<sup>29</sup> Assmann, *Nachwort* (Anm. 2), S. 183.

<sup>30</sup> Assmann, *Moses* (Anm. 1), S. 174.

<sup>31</sup> Assmann, *Nachwort* (Anm. 2), S. 188.

<sup>32</sup> Hartwich (Anm. 25), S. 30.

der Plagiatsvorwurf noch im Raum, der sich angesichts der ausdrücklichen Quellenangabe Schillers eigentlich von selbst verbieten sollte.<sup>33</sup>

Nicht zu bezweifeln ist also, dass Reinholds Text den stofflichen Ausgangspunkt der *Sendung Moses* bildete, er war jedoch nicht der einzige. Zahlreich sind, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, die Bezugspunkte innerhalb und außerhalb von Schillers Werk. Wieder einmal – wie schon mit dem *Geisterseher* oder den *Göttern Griechenlandes* – beweist Schiller mit seiner Studie über den jüdischen Religionsstifter ein instinktives Gespür für Aktualität: Moses hat Konjunktur in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, der Buchmarkt wird förmlich überschwemmt von einer „Welle an Publikationen von Moses- und Mysterien-Texten [...], die in auffälliger Weise mit den Interessen der Arkanorden koinzidierte“.<sup>34</sup> Assmann hat mit seiner Suche nach „Moses dem Ägypter“ den Strang der gelehrt-philologischen Auseinandersetzung mit dem hebräischen Staatsgründer exemplarisch nachgezeichnet, eine Vielzahl historischer, philosophischer und literarischer Quellen, die sich am Rande oder zentral mit Moses befassen, bliebe in dieses Tableau zu inserieren. Der Mann Moses ist der Mann der Stunde, vor dem Leben Jesu werden Leben und Taten Mose zum Katalysator aufgeklärter Religionskritik. Nie war das Bild des Religionsgründers so diffus wie im 18. Jahrhundert. Es schwankte zwischen gottgesandtem Religionsstifter und skrupellosem Machtpolitiker, der in seiner Herrschsucht nicht vor Betrug, Mord und Unterdrückung zurückschreckte.

Eben hier setzte das Schrifttum jener radikalen Aufklärung an, welche die *theologia revelata* zugunsten der *theologia naturalis* als der „vernünftigen Religion“ entwertet sehen wollte.<sup>35</sup> Zuerst und am radikalsten geschieht dies in dem französischen *Traité des trois imposteurs* (verf. nach 1677), der Moses als skrupellosen Magier und Machtpolitiker, als Demagogen und – eben – Betrüger (*imposteur*) zeichnete. Wir wissen nicht, ob Schiller diesen berüchtigten Traktat, die „Urform der Popularphilosophie des radikalen Untergrunds“,<sup>36</sup> ganz oder in Auszügen kennen gelernt hat, seine Tendenz wirkt jedoch nach. Obwohl „*patch-work* aus Versatzstücken der Philosophie des 17. Jahrhunderts“,<sup>37</sup> formt er mit seinem kruden

---

<sup>33</sup> Assmann, *Moses* (Anm. 1), S. 174: Es wurde nicht nur „viel gelesen, sondern paraphrasiert – um nicht zu sagen plagiirt – von Schiller in seinem berühmten Essay *Die Sendung Moses*“.

<sup>34</sup> Wübben (Anm. 11), S. 133.

<sup>35</sup> Margaret C. Jacob, *The radical enlightenment. Pantheists, freemasons and republicans*. London u.a. 1981; Jonathan Irvine Israel, *Radical enlightenment Philosophy and the making of modernity 1650–1750*. Oxford u.a. 2001.

<sup>36</sup> Winfried Schröder, Einleitung. In: ders. (Hg.), *Traktat über die drei Betrüger. Traité des trois imposteurs (L'esprit de Mr. Benoit de Spinosa)*. Hamburg 1992 (= PhB 452), S. XXIX.

<sup>37</sup> Schröder (Anm. 36), S. XLIII.

Materialismus und seiner radikalen Kritik der Offenbarungsreligionen aufgeklärte Mentalität(en), vor allem in einer „Sphäre von Rezipienten [...], die keine Philosophen waren“.<sup>38</sup> So hat etwa de Sade ganze Passagen aus dem *Traité* in seine *Juliette* eingefügt. Insgesamt liest sich der Text wie eine skizzenhafte Vorwegnahme von Holbachs *Système de la nature*.<sup>39</sup> Entscheidend für unseren Zusammenhang ist jedoch, dass er die Grundlinien des aufgeklärten Moses-Bildes vorzeichnet. Moses ist für den Autor des *Traité* ein listiger und machtbesessener Hochstapler („imposteur“), Magier, Demagoge und Politiker („profond politique“<sup>40</sup>), sogar ein „schlechter Jude“, der kaum seine Stammesgötter kenne, und jederzeit dazu neigt, von der Gewalt Gebrauch zu machen („la fourberie sans les armes réussit rarement“<sup>41</sup>), um sich listige Opponenten vom Hals zu schaffen. Er übt in seinem Volk die Macht des absoluten Despoten aus („régna en Despote absolu“<sup>42</sup>).

Diese harsche Kritik ist jedoch nur eine Seite; auf der anderen steht jener biblische *locus classicus*, der zum Anknüpfungspunkt aller Spekulation über Mose ägyptische Erziehung und über die Verwandtschaft ägyptischer und hebräischer Mysterien wurde – Apostelgeschichte 7,22. Moses sei, so die Worte des Apostels Stephanus, „in aller Weisheit der Ägypter erzogen worden und machtvoll gewesen in Worten und Werken“ („et eruditus est Moses omni sapientia Aegyptiorum et erat potens in verbis et in operibus suis“). Die Philologie suchte dies zu konkretisieren, indem sie Moses zum Adepten der ägyptischen Priesterschule machte – „hieroglyphicis Aegyptis literis innutritum“, wie Spencer formulierte.<sup>43</sup> Die These von Mose ägyptischer Erziehung, d.h. seiner Initiation in die Mysterien der Isis, wird zum Kristallisationskern der zeitgenössischen Proto-Ägyptologie (die es als Fach noch nicht gab), welche selbst von den radikal-aufgeklärten Anti-Mosaikern wie dem Autor des *Traité* oder dem radikalen Aufklärer John Toland in seinen *Origines judaicae* akzeptiert wird.

Faszination schwingt mit, wenn der Autor des *Traité* den Satz „qu'il fut élevé dans toutes les sciences“ dahingehend präzisiert, dass er ihn „le plus grand politique, le plus savant Naturaliste, & le plus fameux Magicien“ nennt und „in den Stand der Priester aufgenommen“ sein lässt („fût admis dans l'ordre des Prêtres“<sup>44</sup>). Vor allem anderen ist er „geschickter Politiker“ („bon politique“<sup>45</sup>), der sein gesamtes Wissen gegen die Feinde seines Volkes zum Einsatz bringt. Der Moses des *Traité* ist, mit einem

---

<sup>38</sup> Ebd., S. XL.

<sup>39</sup> Ebd., S. XLII.

<sup>40</sup> *Traité* (Anm. 36), S. 68.

<sup>41</sup> Ebd., S. 68.

<sup>42</sup> Ebd., S. 69f.

<sup>43</sup> Nach Assmann, Nachwort (Anm. 2), S. 177.

<sup>44</sup> *Traité* (Anm. 36), S. 60.

<sup>45</sup> Ebd., S. 62.

Wort, ein Tausendkünstler, ein politischer Artist und Scharlatan, der seine ägyptische Geheimphilosophie (offenbar Naturphilosophie) geschickt zur Durchsetzung seiner profanen Machtgelüste einsetzt – dies unterscheidet ihn von Schillers Moses, der zum Verräter an den Mysterien zum (besseren) Zweck der Volksaufklärung wird. Ein Zug, der für *Die Sendung Moses* bedeutsam wird, ist jedoch schon in den oben zitierten Worten des Apostels Stephanus angelegt, der betont, Mose sei „potens in verbis et in operibus suis“. Mosaische Macht ist – zumal dann für Schiller – auch Macht der Überredung, der Rhetorik. Schon für den Autor des *Traité* ist Moses ein Magier des Wortes, ein Rhetor und Demagoge („il les persuade bien“). Hinzu kommt der Historiker, denn der Verfasser des *Traité* geht – anders als nach ihm Reimarus – davon aus, dass Moses selbst den Bericht über den Exodus verfasst habe.<sup>46</sup>

Wesentliche Stütze der mosaischen Macht ist jedoch seine Magie, die nur eine „vorgebliche“ ist („sa prétendue Magie“<sup>47</sup>). Moses der Magier – auch dies ist eine ‚Gedächtnisspur‘, die sich durch die religionskritische Literatur des 18. Jahrhunderts ziehen wird, und dies, wie im Fall des Reimarus, mit detektivischer Besessenheit und Akribie. Im *Traité* fällt bereits auf, wie Naturphilosophie und Magie sich im Zeichen der *Naturbeherrschung* begegnen. Der „geschickte Einsatz seiner Zauberkünste“ („L’usage adroit de ses prestiges“) resultiert ursächlich aus seiner Naturkenntnis, die er wiederum dem Wissen der ägyptischen Priester verdankt,<sup>48</sup> wobei unklar bleibt, ob der Verfasser Moses tatsächlich magische Fähigkeiten unterstellt oder letztlich *alle* Wunder für rational erklärbar hält.<sup>49</sup> Für beide Möglichkeiten lassen sich Stellen im Traktat finden; unklar und zwielichtig bleibt auch die Institution der Priesterschule, die im *Traité* keine Rolle spielt, und damit auch die Gegenstände von Mose ägyptischer Erziehung. Immerhin sind die Ägypter „das gebildetste und zivilisierteste [Volk] der Welt“ („d’une nation ... la plus savante & la plus polie de l’univers“<sup>50</sup>), und so genießt Moses, „der sogar in den Stand der [ägyptischen] Priester aufgenommen wurde“, seine Ausbildung in der Kaderschmiede arkaner Naturphilosophie und -wissenschaft.

Damit ist das Profil eines Jahrhundertbetrügers abgerundet: Moses ist – in Personalunion – Politiker und Religionsstifter, Magier und Demagoge, eine Verbindung, die Schiller stark akzentuieren wird. Moses er-

---

<sup>46</sup> Ebd., S. 66.

<sup>47</sup> Ebd., S. 64.

<sup>48</sup> Ebd., S. 64.

<sup>49</sup> Letzteres wird vorgeführt anhand von 4. Mos. 10, 19–33. Wenn Gott den Hebräern nachts in einer Feuersäule, tagsüber in Gestalt einer Wolke erschienen sei, so deutet das der Autor als „la fourberie la plus grossière de cet imposteur“ und erklärt sie mit der Praxis der Karawanen, sich durch Kohlefeuer leiten zu lassen (*Traité* [Anm. 36], S. 66).

<sup>50</sup> Ebd., S. 60.

scheint als Archetyp des religiösen Betrügers, politischen Intriganten, des illusionistischen Magiers und Zauberkünstlers, wie es die 1770er und 80er Jahre in größerer Zahl erlebten, als Präfiguration solcher Figuren wie Gassner, Schröpfer und – vor allem – Cagliostro, der gleichsam sein ‚dunkler‘ Bruder ist. Die „mosaische Urkunde“ musste geradezu als „Beitrag zur Geschichte des Betrugs und der Verirrungen des menschlichen Geistes“ erscheinen, die Schiller in der Vorrede zum *Geisterseher* ankündigt,<sup>51</sup> ein weiteres Kapitel jener „Annalen“ menschlicher „Verirrungen“,<sup>52</sup> wie es die Einleitung zum *Verbrecher* formuliert. Hier, in der anthropologisch-seelenkundlichen Geschichte des großen Verbrechers, hat die *Sendung Moses* ihren thematischen, methodischen wie literarischen Anknüpfungspunkt – auch wenn Schiller das psychologische Bild des Betrügers Mose in das des Aufklärers aufhellt. Im zeitgenössischen radikal aufgeklärten Diskurs – auch bei Reinhold – überwog ein Moses-Bild, das sich nur allzu gut mit Schillers Ankündigungen im *Geisterseher* und im *Verbrecher* vertragen hätte: „Man wird über die *Kühnheit des Zwecks* erstaunen, den die Bosheit zu entwerfen und zu verfolgen imstande ist. Man wird über die Seltsamkeit der *Mittel* erstaunen, die sie aufzubieten vermag, um sich dieses *Zwecks* zu versichern“. Die Nähe zum *Geisterseher* ist sowohl *inhaltlich* als auch *chronologisch* begründet. Als Schiller im Sommersemester 1789 die Vorlesung hält, lag die Arbeit am zweiten Buch des *Geistersehers* kaum wenige Monate zurück. Der Moses-Essay setzte nicht nur das Thema der Geheimbünde (hier: der ägyptischen Priesterschule) als Akteure an der Schwelle von Religion und Politik fort, sondern entwarf in seinem Protagonisten ein historisches Gegenstück zur Figur des Armeniers (bzw. des Sizilianers) – nunmehr jedoch unter gewandelten Vorzeichen: Aus dem herrschsüchtigen Betrüger (im *Traité* oder bei Reimarus) wird ein Mysterien-Verräter im Dienst des Allgemeinwohls, ein aufgeklärter Priesterbetrüger und Scharlatan zum Besten der Vernunftreligion – es ist ein Kryptoporträt des Autors und ästhetischen Erziehers selbst.

## 2.2. Eine neue Bibelhermeneutik

Die Wandlungen des Moses-Bildes setzen einen Wandel der biblischen Überlieferung und ihrer Wahrnehmung voraus. Im 18. Jahrhundert ist die Offenbarung nicht mehr hermeneutisches *claim* allein der Theologen, hinzu treten die Philologen, Philosophen und Historiker, die vor allem in den Schriften des Alten Testaments historische Quellen über die „mutmaßlichen Anfänge des Menschengeschlechts“ (Kant) finden. Schillers Moses-Essay betreibt zusammen mit der Studie *Etwas über die erste Men-*

<sup>51</sup> NA 16, S. 45.

<sup>52</sup> Ebd., S. 7.

*schengesellschaft* Genealogie der (eigenen) Aufklärung, schreibt an einer Vor- und Frühgeschichte der Vernunft, die an exemplarischen Stationen den „Uebergang des Menschen zur Freiheit und Humanität“, beginnend mit der Vertreibung aus dem Paradies, nachvollzieht.<sup>53</sup> Auch *Die Sendung Moses* folgt dieser Genealogik, auch sie ist „in eine universalhistorische Tiefengrammatik eingebettet, die teleologisch bzw. perfektibilistisch argumentiert“.<sup>54</sup> Historisierung und damit *Entdogmatisierung* werden zum Schibboleth der neuen Bibelphilologie und Bibelkritik,<sup>55</sup> die auch die biblische Offenbarung nur mehr „in den Grenzen der bloßen Vernunft“ als verbindlich anerkennen wollen. „Die Geschehnisse, von denen die Bibel erzählt, werden in ihrer Historizität ernst genommen. Die biblischen Geschichten werden (auch) als historische Berichte verstanden, nämlich als historische Berichte von den Wundertaten Gottes“.<sup>56</sup> Dies impliziert eine neue Haltung gegenüber dem Wortlaut der Schrift, eine neue Kultur der Wörtlichkeit, des literalen und ‚historischen‘ Wortsinns.

Diese Tendenz zur Literalisierung hat zwei Konsequenzen. Einerseits werden die Schriften nunmehr als ‚Literatur‘ im weiteren Sinne gelesen, als Texte, deren Autorschaft nicht mehr Gott (Verbalinspiration), sondern ihren Verfassern bzw. Schreibern selbst angerechnet wird. Dies macht sie offen für philologische Analyse und historische Kritik. Zum anderen wird, beginnend mit der Reformation, in einem Vorgang längerer Dauer der literale Schriftsinn zum einzigen relevanten – ohne dass die ‚tropologische‘ Auslegung ganz verschwände. Vielleicht lässt sich der Stand der Biblexegese Mitte des 18. Jahrhunderts dahin gehend zusammenfassen, dass die Unterscheidung der vier Schriftsinne nun nicht mehr *innerhalb* der Theologie vollzogen wird, sondern fortan zur Unterscheidung jener Disziplinen dient, die sich im 18. Jahrhundert mit je eigenem Blickwinkel und Interesse dem Text – vor allem des Alten Testaments – nähern. Aus einer innerdisziplinären Unterscheidung wird eine *interdisziplinäre*. So wird der *sensus historicus* zunächst einmal für die ‚historischen‘ Wissenschaften der Geschichte und der Philologien interessant, während etwa die lange Tradition allegorisch-spiritueller oder doch ‚uneigentlicher‘ Deutung ganz in die Kompetenz der Dichtung zurückfällt. Diese Unterscheidung zwischen eigentlicher und uneigentlicher Bedeu-

---

<sup>53</sup> NA 17, S. 398.

<sup>54</sup> Wübben (Anm. 11), S. 152.

<sup>55</sup> Überblick bei Henning Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*. Bd. IV: Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert. München 2001; Thomas Tillmann, *Hermeneutik und Biblexegese beim jungen Goethe*, Berlin 2006 (mit Würdigung der Tradition, S. 5–64); Raimund Szuj, *Historische Studien zur Interpretationsmethodologie der frühen Neuzeit*, Würzburg 1997 (zur Geschichte der allgemeinen Hermeneutik in der Frühen Neuzeit).

<sup>56</sup> Monika Fick, *Lessing-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart, Weimar 2004, S. 350.

tung, zwischen ‚nur‘ historischer Wahrheit und überzeitlicher Heilswahrheit rückt ins Zentrum der protestantischen Theologie, zu deren Prämissen die Anerkennung der historischen Bedingtheit biblischer Aussagen zählen wird. Hier eröffnen sich zwei neue ‚säkulare‘ Lesarten der Bibel: Einerseits die entschiedene *Historisierung*, andererseits die *Poetisierung* der Bibel – in beiden Fällen zog sich die Theologie aus der Alleinverantwortung für den Text zurück, um Historiker und Dichter bzw. Philologen an den Tisch zu ziehen. Die von der aufgeklärten Bibelwissenschaft geräumten Textareale der Offenbarung werden frei für die Bibelpoetik.

Diese Ausrichtung am *sensus historicus* des Textes galt jedoch nicht schlechthin. Weiterhin gab es einen Sinn der ‚Tiefe‘, der aus dem literalen Oberflächensinn herausgearbeitet werden musste. Das Problem des „doppelten Textes“ hatte sich lediglich verschoben. Weiterhin gab es unterschiedliche, widersprüchliche *sensus*, die Bibel blieb ein „schwieriger“, „dunkler“, auslegungsbedürftiger Text, wie dies in der Theorie des mehrfachen Schriftsinns vorausgesetzt war. Was sich änderte, war der Richtungssinn, den die Exegese zu nehmen hatte. Sie vollzog nicht mehr dem Aufstieg vom Sinnlichen (Literalen) zum Geistigen, sondern beschrieb den Abstieg vom manifesten zum latenten Sinn, von der Präntention der Oberfläche zum ‚wahren‘ historischen Gehalt. Statt Anagogie also (historische) Psychologie, philologisch-kritische Anamnese der Offenbarungswahrheit. Wenn die Bibel eine historische ‚Urkunde‘ war, wie man sich zu sagen angewöhnt hatte, so verbarg sie doch einen zu entlarvenden Hinter Sinn, der durch Einfühlung in die Intentionen ihrer Autoren zu eruieren war. Zum Habitus aufgeklärter Rede über den Text der Genesis oder der Exodus-Tradition wird das Prinzip historisch-psychologischer Quellenkritik – ein Habitus, der wiederum aus Schillers säkularer Geschichtsschreibung, aber auch aus seinen psychologischen Kriminalgeschichten ganz vertraut ist. Nicht ohne Grund tritt er in der Vorrede zum *Verbrecher* als „Geschichtsschreiber“ auf, nicht ohne Grund gebärdet sich der radikalste unter den aufgeklärten Religionshistorikern – Reimarus – wie ein Textdetektiv, der bei jeder Gelegenheit den Autor der mosaischen Bücher als „Geschichtsschreiber“ bezeichnet und diese Bücher auf ihren historischen, bewusst oder unbewusst verhüllten Gehalt zu durchstoßen sucht.<sup>57</sup>

Die theologische Auseinandersetzung um die Bibelhermeneutik sieht sich daher von zwei konvergierenden Seiten unter Beschuss: 1. durch die philologisch-kritische, historische Methode, die 2. von radikalen Aufklä-

---

<sup>57</sup> Henning Graf von Reventlow, Das Arsenal der Bibelkritik des Reimarus: Die Auslegung der Bibel, insbesondere des Alten Testaments, bei den englischen Deisten. In: Hermann Samuel Reimarus (1694–1768), ein ‚bekannter Unbekannter‘ der Aufklärung in Hamburg, hg. von der Joachim Jungius-Gesellschaft. Göttingen 1973, S. 44–63.

ren wie dem Autor des *Traité des trois imposteurs* oder eben Reimarus zum entlarvungspsychologischen Rundumschlag genutzt wird. Alle folgenden, gemäßigten und innerdisziplinären Lösungen stehen vor der misslichen Aufgabe, den Wortlaut der Offenbarung zu ‚retten‘, ohne innerhalb des theologischen Diskurses hinter die historisch-kritische Lesart zurückfallen zu können. Anstößigkeiten blieben anstößig, ohne die Möglichkeit, sie durch tropologische Deutung überspringen zu können. Eine Lösung bestand in einer Umbesetzung des Kanons im Zeichen einer Unterscheidung von historisch bedingt/überzeitlich gültig, wie sie die Theorie der „Akkommodation“ bereitstellte; eine andere in der Auszeichnung des Offenbarungstextes als propädeutischer Form, die sich zum Zweck einer sukzessiven Aufklärung eines vorerst unkultivierten Publikums bestimmter Gattungen *poetischer* Belehrung hingab, die wiederum den alten ‚allegorischen‘ Schriftsinn in zeitgemäßer Form beerbten – es ist die Lösung, die Lessing in seiner *Erziehung des Menschengeschlechts* favorisierte. Anders als die radikalen Aufklärer wie der Autor des *Traité* oder Reimarus war man allgemein geneigt, der alttestamentarischen Tradition einen relativen Wert zuzuerkennen und ihre Differenz zur „vernünftigen Verehrung Gottes“ als ultimativem Maßstab nicht den Autoren selbst (im Sinne der Betrugsthese), sondern deren Publikum (im Sinne der „Akkommodation“, der Anpassung „ad captum vulgi“) anzulasten. Lessing spricht in seiner *Erziehung des Menschengeschlechts* vom Alten Testament als „Elementarbuch“, das Gott als „Pädagoge“ für ein noch kindliches Volk entworfen habe, bis ein „besserer Pädagoge“, also Christus, es entbehrlich machen sollte. Das hermeneutische Skandalon, welches das Alte Testament der christlichen Dogmatik und den aufgeklärten Anhängern einer „vernünftigen Religion“ bot, wird also gleichsam bibelpoetisch beseitigt. Nicht die *eigentliche*, überzeitliche Lehre verberge sich im Wortlaut der Offenbarung, sondern eine historisch angemessene, der Fassungskraft der Hebräer ‚akkommodierte‘ Vor-Fassung. Dies hat zur Folge, dass die theologische Diskussion in eine rhetorische und poetologische überführt wird. Zu fragen ist nun nach der spezifisch historischen, dem Gebot des *aptum* und der *accommodatio* folgenden Redestrategie Gottes, in der sich wie selbstverständlich Lessings – und Schillers – eigene Autor- und Aufklärungspoetik spiegelt.

Methodisch ist nicht Reinhold, sondern Lessing die Leitautorität der *Sendung Moses*.<sup>58</sup> Ersterer liefert mehr die Daten, letzterer die Ideen<sup>59</sup> zu Schillers Beitrag. Dies betrifft zuerst die Erziehungsidee, die im Moses-Essay in der Vorstellung einer behutsamen, die Sinnlichkeit ansprechenden „Demotisierung“ der ägyptischen Mysterienwahrheiten verborgen

<sup>58</sup> Beider, Reinholds wie Schillers, Beziehung zu Lessing diskutiert Roehr (Anm. 13).

<sup>59</sup> NA 17, S. 397.

liegt.<sup>60</sup> Moses wird zum Volkserzieher qua ästhetischer Erziehung, indem er der Sinnlichkeit seines noch unkultivierten Volkes durch „sinnliche Zeichen“ und symbolische Formen (Riten, Zeremonien) entgegenkommt. Moses ‚erfindet‘ nicht nur eine neue Religion, sondern eine neue *Religionsästhetik* und ist damit nicht nur der erste Aufklärer des Menschengeschlechts, sondern zugleich dessen erster *aestheticus*. Die *Sendung Moses* – dies die These des folgenden Abschnittes – ist nicht nur religions- und universalhistorische Skizze, sondern setzt in historischem *déguisement* jene Reflexionslinie fort, die mit den *Künstlern* begonnen hatte und mit den *Briefen über ästhetische Erziehung* enden wird. In der Moses-Figur reflektiert Schiller seine eigene klassisch-pädagogische „Sendung“, in der „Demotisierung“ der Vernunftreligion bei den Hebräern kündigt sich die Kontroverse um die „Popularität“ an, die Schiller mit und gegen Bürger führen wird. Sie wird auf dieselben Vorstellungen von „Akkommodation“ und „Herablassung“ gegenüber dem „großen Haufen“ zurückgreifen. Der „Volksdichter“ der Bürger-Rezension ist ein ferner Nachkomme des ägyptischen Mose, „der, eingeweiht in die Mysterien des Schönen, Edeln und Wahren, zu dem Volke bildend herniedersteigt“.<sup>61</sup> Das Programm der deutschen Klassik wurzelt, dies legen die Parallelen nahe, in der historiographischen Erkundung der ägyptischen Mysterien.

Schillers Interesse an der Figur Mose steht in einem komplexen Bezugfeld, das mit dem Hinweis auf die Quelle Reinhold nicht annähernd erschöpft ist. An und *in* der Figur reflektiert Schiller das Beziehungsdreieck von Politik, Religion und Ästhetik. Schon für den Autor des *Traité* war Moses vor allem eins: „profond politique“. An dieser Bestimmung ändert sich nur der Umstand, dass Schiller, der begeisterte Leser Montesquieus,<sup>62</sup> den Aspekt der Gesetzgebung und Verfassungsstiftung betont, der auch die Studien über Solon und Lykurg aus demselben Jahr prägen wird. Im Fall Mose stellt die politische Theologie den Ausgangspunkt und Rahmen für die Frage einer politischen *Ästhetik* dar, der Frage also nach der Funktion der Kunst – oder kunstäquivalenter Kommunikation – innerhalb des Staatswesens. Moses wie auch sein griechischer Nachfolger Solon werden gleichsam aus Verlegenheit zu Künstlern, weil sie die eminente Bedeutung symbolischer Formen zur Durchsetzung politischer und religiöser Normen erkennen. Was Schillers Moses-Figur so faszinierend macht, sind die Schatten, die von ihr her über die lichtvolle Programmatik der ästhetischen Erziehungsidee fällt. An Moses wird das Zwielfichtige dieser religiösen Ur-Aufklärung sichtbar, die sich letztlich dem Betrug (am eigenen Volk) und dem Verrat (der Mysterien) verdankt.

<sup>60</sup> Assmann, Moses (Anm. 1), S. 143.

<sup>61</sup> NA 22, S. 250 (Bürger-Rezension).

<sup>62</sup> Dazu Peter-André Alt, Schiller. Leben – Werk – Zeit. Eine Biographie. 2 Bde. München<sup>2</sup>2004, Bd. 1, S. 446ff.

Aufklärung ist zugleich ein Akt der Profanierung, des Religionsfrevels. Moses, der listige Dieb der Wahrheit, ist eine Art *Prometheus hebraicus* mit dem tragischen Bewusstsein, die einmal erkannten Geheimnisse der Mysterien nur in verhüllter und vorläufiger, „akkommodierter“ Form mitteilen zu können – auch darin ist er Projektion und Prototyp Schillers.

### 2.3. Aufgeklärte Religionskritik (Reimarus, Abel)

Die *Sendung Moses* ist bereits der Schlusspunkt in einer Debatte, deren Ausgangspunkt in der Kontroverse um die „Fragmente eines Ungenannten“, dem sog. „Fragmentenstreit“, zu suchen ist, den Lessings Publikation (1774–1778) von Partien aus Hermann Samuel Reimarus' *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* ausgelöst hatte.<sup>63</sup> Die hitzige Polemik, deren Stationen hier nicht im Einzelnen zu verfolgen sind, fällt in Schillers Studienzeit an der Hohen Karlsschule, wo sie im Unterricht seines Philosophie-Lehrers Abel eine bedeutende Rolle gespielt haben wird.<sup>64</sup> Hier kam Schiller mit Semler, Spalding, Jerusalem, oder Lessing, also mit der „aufgeklärte[n] Fraktion der protestantischen Theologie“<sup>65</sup> in Berührung. Reimarus' *Apologie* selbst konnte Schiller allenfalls in jenen Auszügen bekannt sein, die Lessing zusammen mit seinen *Gegensätzen des Herausgebers* in den Beiträgen *Zur Geschichte und Literatur. Aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel* publiziert hatte.<sup>66</sup>

Abel schließt sich dieser radikalen Form der Bibelkritik nicht an, sondern votiert, der gemäßigten Haltung Lessings folgend, für eine natürliche Theologie. Schon während seines Theologiestudiums neigte er der Neologie zu, die an „ideae innatae einer Religio naturalis“<sup>67</sup> glaubt. Die *Philosophischen Sätze über die Religionen des Alterthums* (1780),<sup>68</sup> die er seine Eleven disputieren lässt, sind offenkundig „geschrieben vor dem

<sup>63</sup> Übersicht bei Fick (Anm. 56), S. 344–375.

<sup>64</sup> Wolfgang Riedel (Hg.), Jacob Friedrich Abel. Eine Quellenedition zum Philosophieunterricht an der Stuttgarter Karlsschule (1773–1782). Würzburg 1995, S. 440–445 (Einleitung).

<sup>65</sup> Ebd., S. 445.

<sup>66</sup> Schon Lessing weist allerdings darauf hin, „daß das Buch [d.h. die *Apologie*, J.R.] ganz existiert, und bereits in mehreren Abschriften existiert“ und seine Botschaft wie ein „Gift“ wirke, „das im Finstern schleicht“ (Lessing, Werke, hg. von Herbert G. Göpfert u.a. München 1970ff., Bd. 8, S. 161). Ob Schiller oder Abel von derartigen „klandestinen“ Abschriften Kenntnis hatten, lässt sich nicht erweisen. Wir zitieren den vollständigen Text der *Apologie*, dessen *editio princeps* erst 1972 erfolgte, als stellvertretenden Beleg eines radikalauflärerischen Standpunktes, als Extremposten klandestiner Philologie und Bibelkritik.

<sup>67</sup> Riedel (Anm. 64), S. 443

<sup>68</sup> Abgedruckt ebd., S. 89–94.

Hintergrund des ‚Fragmentenstreits‘<sup>69</sup> und der Kernfrage nach dem Problemfeld von Offenbarung, Vernunft und Geschichte. Drei Themen stehen schon hier – wie später in der *Sendung Moses* – im Zentrum: 1. Die Frage der historischen Priorität von Monotheismus und Polytheismus. 2. Die nach dem Gott der Philosophien, also die Frage, ob die menschliche Vernunft zur Gotteserkenntnis hinreicht. 3. Die Frage nach Göttlichkeit und Verbalinspiration des Alten Testaments. Wo Reimarus Offenbarungs- und Vernunftreligion, ‚zugenöthigten‘ Glauben<sup>70</sup> und ‚vernünftige Erkenntniß Gottes‘<sup>71</sup> in einen Gegensatz bringt, sieht Abel mit weiten Teilen der aufgeklärten Religionsphilosophie eine Konvergenz von *theologia revelata* und *theologia naturalis* in den Kernbereichen von Monotheismus und Unsterblichkeitsglauben. Gegen Reimarus wird der Glaube an die Göttlichkeit der Offenbarung und der alttestamentarischen Wunderberichte, die Reimarus mit dem subtilen Besteck historisch-philologischer Quellenkritik und „dem Seziermesser des gut wolffianisch zum Seinskriterium erhobenen Satzes vom Widerspruch“<sup>72</sup> zerschnitten hatte, nicht angetastet.

Abels *Philosophische Sätze* stellen sich bewusst in die Tradition der *Erziehung des Menschengeschlechts*. Dies gilt zumal für die Thesen zur „Religion der Juden“ (§ 30–37), die alle wichtigen Topoi der zeitgenössischen Diskussion verdichten. Schon hier findet sich ein „Satz“, der zur Leithypothese und -figur der Schillerschen Geschichtsphilosophie in den *Künstlern* wie in der *Sendung Moses* wird, die These nämlich, „daß die Gottheit selbst durch einen näheren Weg jene Wahrheiten uns aufdecken und durch außerordentliche Mittel zum Glauben an dieselbige führen werde“.<sup>73</sup> Die Hebräer gelten auch Abel als ein „unaufgeklärte[s] Volk, dessen Kopf und Herz zum thörichtem Polytheismus neigte“,<sup>74</sup> unter ihnen jedoch erscheine mit dem Alten Testament „ein Buch, das jene durch die feinste Schlüsse der Griechen ausgedachte und durch die tieffste neueste Philosophie zum Theil kaum erreichbare Wahrheiten noch mit vielen anderen Sätzen vermischt“.<sup>75</sup> Reimarus hatte dieses Buch als schlechte, weil tendenziöse Historiographie und Moses-Panegyrik abgetan. Nicht so Abel, der – mit Lessing – keinen menschlichen „Geschichtsschreiber“ und Moses-Parteigänger am Werk sieht, sondern Gott selbst. Die Wahrheit

---

<sup>69</sup> Ebd., S. 440.

<sup>70</sup> Hermann Samuel Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, hg. von Gerhard Alexander. 2 Bde. München 1972, Bd. 1, S. 62.

<sup>71</sup> Ebd., S. 53.

<sup>72</sup> Riedel (Anm. 64), S. 444.

<sup>73</sup> Abel (Anm. 68), S. 93.

<sup>74</sup> So die *communis opinio* aller Diskutanten: vgl. Reimarus: „Knechtschaft und knechtische Furcht bildete ihre Gemüther zur blinden Folge und Nachahmung in der Religion und ihren Gebräuchen“. In: Reimarus (Anm. 70), Bd. 1, S. 271.

<sup>75</sup> Abel (Anm. 68), S. 93.

der Offenbarung („ein glaubwürdiges Zeugniß des Althertums“, § 40) könne „nicht dadurch ausgelöst werden, daß man weise Erfinder derselbigen aus dem jüdischen Volk selbst annimmt“ (§ 34). Nicht Moses, sondern die „Weisheit und Güte Gottes“ selbst ist Urheber („Autor“) der Offenbarung, die er „durch Wunder bestätigt“.<sup>76</sup> Abel begründet dies mit dem fehlenden Stand des Wissens und der Aufklärung bei den Hebräern und stellt als *rhetorische* Frage, was für Schiller eine echte ist: „Wie waren die Erfinder endlich fähig, diese Sätze einem unaufgeklärten Volke beizubringen“ (§ 35).

Damit ist die Frage aufgeworfen, die Schiller in der *Sendung Moses* beantworten wird, indem er die Positionen Reimarus', Lessings und Abels, sowie – natürlich – Reinholds synthetisiert: Gegen seinen Lehrer Abel und im Sinne des Reimarus wird Schiller die mosaische Religion nicht als göttliches, sondern als „ein menschlich Werk“ behandeln. Schiller pflichtet Reimarus bei, wenn er feststellt: „Gott kann ihm also in der That diese Regierungsart nicht angeben, noch ihm die Aussprüche und Befehle eingblasen haben“.<sup>77</sup> Auch in der *Sendung* gilt: „Moses selbst der Erfinder, Urheber und Stifter aller Gesetze“.<sup>78</sup> Wie der Autor des *Traité*, wie Reimarus und Reinhold sieht Schiller in Moses einen kühl berechnenden Politiker, der jedoch nicht von Herrschsucht, sondern von doppelt ehrenwerten Motiven angetrieben wird: einerseits der Notwendigkeit, ein Staatsvolk zu gründen, andererseits durch den Willen zu religiöser Aufklärung. Religion ist für Schillers Moses „vinculum societatis“ – „die stärkste und unentbehrlichste Stütze aller Verfassung“<sup>79</sup> – und so fallen Staats- und Religionsgründung, Nationenbildung und religiöse Bildung zusammen. *Gegen* Lessing und *mit* Reimarus wird Moses zum Priesteradepten und -betrüger, der jedoch bei Schiller ausschließlich auf Wohl und Aufklärung seines Volkes zielt. Die neue Religion, die der „mosaische Kompromiß“ hervorbringt, ist nur äußerlich die alte; im Kern tradiert sie jene Grundsätze der Vernunftreligion, die in den ägyptischen Mysterien und der Isis-Religion ihren historischen Ausgangspunkt haben.

Schon der Autor des *Traité* war – wie auch Reimarus – von der Aussage der Apostelgeschichte ausgegangen, wonach Moses „in der Egyptischen und also heydnischen und abgöttischen Religion aufgebracht, und

---

<sup>76</sup> Ebd., S. 94.

<sup>77</sup> Reimarus (Anm. 70), Bd. 1, S. 365.

<sup>78</sup> Ebd., S. 365 bzw. 366.

<sup>79</sup> NA 17, S. 396. Vgl. Ernst Feil, *Religio*. Bd. 3, Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert. Göttingen 2001, S. 133–147 (zu Pufendorf), bes. S. 139. Vgl. die *Schaubühnenrede* (NA 20, S. 91): „Derjenige, welcher zuerst die Bemerkung machte, daß eines Staats festeste Säule Religion sei – daß ohne sie die Gesetze selbst ihre Kraft verlieren, hat vielleicht, ohne es zu wollen oder zu wissen, die Schaubühne von ihrer edelsten Seite vertheidigt“.

dabey, so lange er am Hofe gewesen, geblieben sey“.<sup>80</sup> Reimarus zieht daraus eine Schlussfolgerung, von der auch Schillers Moses ausgehen wird:

Wenn er dann unter den Weisen und Priestern, als Lehrmeistern der königlichen Kinder, ausser andern Künsten auch ihre geheime hieroglyphische Theologie gefasst: so ist er dadurch belehret worden, daß die vielen Bilder der Gottheit nur für das sinnliche Volk wären, in der That aber nur die mancherley Eigenschaften und Wohlthaten eines wahren Gottes vorstellen sollten.<sup>81</sup>

Moses ist schon bei Reimarus im Besitz der „vernünftigen Erkenntniß Gottes“, er kennt die „gesunden Begriffe“ der natürlichen Religion und weiß umgekehrt um die „Idolitis“ seines Volkes. Hier beginnt jedoch die Differenz zu Reinhold und Schiller: Bei Reimarus bleibt das Wissen um den wahren Gott Mose nutzloser Exklusivbesitz, der – weil funktionslos – auch mit ihm untergeht. Der Umstand, „daß auch Moses in diesen Stücken der Egyptischen Weißheit ist unterwiesen worden, wie er noch in ihrer Lehre war“,<sup>82</sup> dient nur dazu, Mose politische wie religiöse Skrupellosigkeit als bewusste, arglistige Täuschung wider besseres Wissen zu konstatieren.

Entscheidend wird in der *Apologie* ein anderer Lehrstoff der Priesterschule, auf den schon der *Traité* hingewiesen hatte – die Magie. Nicht die Prinzipien der wahren Religion nimmt er als bleibenden Besitz aus der Priesterschule mit, sondern die der „Zauberkunst“. Moses, der Magier – dieser Faden wird bei Reimarus zum Leitmotiv bei der Enttarnung des Exodus-Berichts. Mehrfach verbeißt sich der Versuch, die Taten des Moses in der Wüste „mit historisch-critischen Augen zu betrachten“,<sup>83</sup> in historisch-physikalische Diskussionen. Epiphanien und göttliche Wundertaten werden buchstäblich als Inszenierungen dargestellt, als „Spuk“ und „Blendwerk“, das man „eher in einer verdeckten Schaubühne, als unter freyem Himmel vorstellen“ könne.<sup>84</sup> In einem langen Exkurs wird der Bericht von Levit. 9,23f. („Es ging ein Feuer aus vom Herrn“) im Sinne einer *reductio ad magiam* (*Aegyptiacam*) aufgelöst: „Moses hatte eben die Feuerwerks-Künste von den Weisen der Egypter gelernet, und brauchte sie zur Einführung seiner göttlichen Regiments-Form“.<sup>85</sup> So wird der aufgeklärte Religionshistoriker – man denke an Semlers Materialsammlungen

---

<sup>80</sup> Apg. 7,22.

<sup>81</sup> Reimarus (Anm. 70), Bd. 1, S. 273.

<sup>82</sup> Ebd., S. 274.

<sup>83</sup> Ebd., S. 475.

<sup>84</sup> Ebd., S. 369.

<sup>85</sup> Ebd., S. 387.

zu den „Gaßnerischen und Schröpferischen Geisterbeschwörungen“<sup>86</sup> – zum Experten in Sachen Zauberei, Magie und Nekyomantie. Die Magie der Aufklärung äußert sich in der Aufklärung der Magie als Mach- und Schauwerk. Die Verbindung dieser Thematik zu einem anderen Projekt Schillers aus diesen Jahren, dem *Geisterseher*, liegt auf der Hand. Reimarus verbindet damit eine Generalkritik an allen Formen sichtbarer Religiosität, an den „Opfer[n], und de[m] gantzen äusserlichen Cerimonien-Dienst. Solche Gepränge liebt der Pöbel“.<sup>87</sup> Schiller hält dagegen Distanz zum Thema „Moses – der Magier“. Lieber als von „Blendwerk“ spricht er von der „Menschlichen Hülle“<sup>88</sup> religiöser Ideen und Formen. Die Diskussion um den Magier Moses ist ihm sichtlich unangenehm. „Daß er diese Thaten wirklich verrichtet habe“, daran ist für Schiller „wohl kein Zweifel“. Aber „wie er sie verrichtet habe und wie man sie überhaupt zu verstehen habe, überläßt man dem Nachdenken eines jeden“.<sup>89</sup> Damit wird die historisch-kritische Analyse der Wunder für irrelevant erklärt, sie läuft für Schiller an den eigentlichen Intentionen der Exodus-Geschichte vorbei.

Die unterschiedlichen Standpunkte lassen sich in der Frage nach der Autorschaft an den mosaischen Zeugnissen fassen. Hier gehen die Meinungen auseinander, in der Reimarus-Debatte werden alle Positionen bezogen. Für Lessing ist Gott der Autor des „Elementarbuches“ des Alten Testaments, während Moses nur eine dienende Rolle spielt, gleichsam als Marionette von der unsichtbaren Hand Gottes gelenkt wird. Was Moses in seinen Berichten niederschreibt, wäre demnach – Lessing diskutiert es nicht eigens – nichts als Diktat Gottes. Anders und komplizierter Reimarus. Alles an der biblischen Geschichte ist ihm Menschenwerk. Die Offenbarung wird wie ein Stück Historiographie gelesen, das gleichsam „cum ira et studio“ verfasst ist, nicht anders (nur kritischer) als die „alte[n] Profan-Scribenten“, die Reimarus vergleichend hinzuzieht.<sup>90</sup> Wiederholt nennt er den Autor der mosaischen Schriften „Geschichtsschreiber“. Er ist nicht identisch mit Moses selbst, sondern ein Verehrer und Proselyt, der für eine tendenziöse „Einkleydung der Geschichte“<sup>91</sup> sorgt. Die Bibellektüre muss also eine doppelte hermeneutische Ablenkung berücksichtigen: Die mosaische Täuschung selbst und die seines panegyrischen Historiographen. Bisweilen bleibt dabei unklar, ob nicht dieser anonyme Historiograph der Exodus-Geschichte *selbst* schon betrogener

<sup>86</sup> Johann Salomo Semler, Sammlungen von Briefen und Aufsätzen über die Gaßnerischen und Schröpferischen Geisterbeschwörungen. Mit eigenen vielen Anmerkungen, hg. u. eingel. von Dirk Fleischer. 2 Bde. Halle 1776 (ND Waltrop 2004).

<sup>87</sup> Reimarus (Anm. 70), Bd. 1, S. 369.

<sup>88</sup> NA 17, S. 392.

<sup>89</sup> Ebd., S. 394.

<sup>90</sup> Reimarus (Anm. 70), Bd. 1, S. 315.

<sup>91</sup> Ebd., S. 378.

Betrüger, ein argloses Opfer der mosaischen Blendung ist. Trotz seiner Verehrung für Moses lasse der Text die Wahrheit durchscheinen, heißt es mehrfach.<sup>92</sup> Oder es wird festgestellt, daß der „Geschichtschreiber das Geheimniß [...] unschuldiger Weise bey diesem Zuge vom Berge Horeb verrathen“ habe.<sup>93</sup> Schiller wiederum sieht weder Gott noch einen Moses-Anhänger, sondern diesen selbst als Autor seiner Erlebnisse an, die er damit der Form der „historischen Memoiren“ annähert, jener Quellen-Gattung, der Schiller auch seinen *Geisterseher* zugeordnet hatte. Für Schiller ist Moses nicht nur der Schöpfer der hebräischen Religion, sondern auch ihr Autor: „Die Erzählung endlich, in welche Moses seine Sendung kleidet, hat alle Requisite, die sie haben mußte, um den Hebräern Glauben daran einzufloßen“, heißt es an einer Stelle – wobei nicht letztgültig klar wird, ob sich dies auf Mose ‚intradiegetischen‘ Bericht der Gesetzgebung oder den ‚extradiegetischen‘ bezieht.

#### 2.4. Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts* – mit einem Exkurs zur Fabelpoetik

Neben Herders *Ideen* und Kants geschichtsphilosophischen Beiträgen in der *Berlinischen Monatsschrift*<sup>94</sup> ist vor allem eine Quelle für die *Sendung Moses* zentral: Lessings Aufsatz *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, der in Ausschnitten (§ 1–53) seit 1777, vollständig seit Ostern 1780 vorlag. Schillers Moses-Essay darf als prominenteste Reaktion auf Lessings Text gelten, bei dem der Autor aus Vorsicht lediglich als Herausgeber firmierte.<sup>95</sup> Der Erziehungsaufsatz wird für Schiller zur doppelten Inspiration: 1. *religionswissenschaftlich* bzw. *-historisch* im Moses-Aufsatz, 2. *ästhetisch* hinsichtlich der Idee einer ästhetischen Erziehung, die Lessings Idee des göttlichen Erziehungs- und Lehrplans säkularisierend in den

<sup>92</sup> Ebd., S. 290.

<sup>93</sup> Ebd., S. 427.

<sup>94</sup> Schiller liest die *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) schon 1787. Vgl. Hans-Jürgen Malles, Fortschrittsglaube und Ästhetik. In: Interpretationen. Gedichte von Friedrich Schiller, hg. von Norbert Oellers. Stuttgart 1996, S. 98–112, hier: S. 99.

<sup>95</sup> Aus der neueren Literatur seien nur jene Titel herausgegriffen, die sich mit den Aspekten Form und immanente ‚Poetik‘ beschäftigen: Horst Turk, Erziehung des Menschengeschlechts: Verzögerung oder Beschleunigung? In: *Lessing Yearbook* 30 (1998), S. 117–129; Till Dembeck, Eine ‚vieldeutige Textur‘ und die scharfe Lektüre der Aufklärung. Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts*. In: *Lessing Yearb.* 35 (2003), S. 79–94; Volker C. Dörr, Offenbarung, Vernunft und ‚fähigere Individuen‘. Die positiven Religionen in Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts*. In: *Lessing Yearb.* 26 (1994), S. 29–54; Daniel Müller Nielaba, ‚Aussicht‘. Einige Überlegungen zur Lektürepoetologie in der *Erziehung des Menschengeschlechts*. In: Ulrike Zeuch, *Lessings Grenzen*. Wiesbaden 2005, S. 253–265.

Entwurf einer Erlösung des Menschen durch die Kunst verwandelt. Ein eingehenderer Blick auf Lessings Text und die Art seiner Rezeption im Moses-Essay zeigt, wie Schillers Konzept genealogisch in einem Bezugssystem dreier Diskurse steht, die um 1790 wechselseitig – und sei es metaphorologisch – aufeinander bezogen sind. Es handelt sich

1. um den pädagogischen Diskurs im engeren Sinn (d.h. Debatten um Erziehungs- resp. Welterziehungspläne, überhaupt die Idee des Lehrplans, die Einrichtung der Elementarschule samt Lektüreplanung). Lessings Rede von der Bibel als „Elementarbuch für Kinder“<sup>96</sup> muss zusammengedacht werden mit Basedows *Elementarwerk* (1774),<sup>97</sup> das mit seinen von Daniel Chodowiecki gestochenen Kupfertafeln eine ähnlich „anschauliche Erkenntnis“ anstrebte, wie es Lessing Gott als Autor des Alten Testaments unterstellt. Im Jahrhundert der Pädagogik wird auch Religion zur Frage der Erziehung. In diesem Rahmen kommt

2. die Frage nach den geeigneten Lehrmitteln für die frühkindliche Erziehung auf, d.h. die ästhetische Diskussion um ‚einfache‘ Formen des Literaturunterrichts für die noch Vor-Mündigen (Stichwort: Fabel).

3. Die universalhistorische Spekulation um die mosaische Religionsstiftung und ihre ästhetisch-symbolischen Medien, stets in Verbindung mit der Frage nach dem Zusammenhang mit den ägyptischen Mysterien. Diese wiederum gewinnen ihre Aktualität durch

4. die Kontroverse um die Geheimbünde (Illuminaten, Freimaurer etc.), welche die Folie für Schillers ästhetische Erziehungsidee seit den *Künstlern* abgibt.

Zunächst zur ersten der genannten Einflussbahnen: Intertextuelle Beziehungen zwischen der *Erziehung des Menschengeschlechts* und dem Moses-Essay bestehen bis in Zitate hinein.<sup>98</sup> Schon Lessing geht von einem religiösen Heils- als „Erziehungsplan“ (§ 54) aus, der die Menschen im Verborgenen, mit „unsichtbarer Hand“ führt. Bei Lessing kommt allein Gott Erziehungshoheit und -interesse zu. Moses spielt als Autor und Religionsstifter keine eigenständige Rolle, allenfalls wird ihm (§ 23) der „Mangel jener Lehren in den Schriften des Alten Testaments“ angelastet:

Moses war doch von Gott gesandt, obschon die Sanktion seines Gesetzes sich nur auf dieses Leben erstreckte. Denn warum weiter? Er war ja nur an das *Israelitische* Volk, an das *damalige* Israelitische Volk gesandt: und sein Auftrag war den Kenntnissen, den Fähigkeiten, den Neigungen dieses *damaligen* Israelitischen Volks,

<sup>96</sup> Lessing (Anm. 66), Bd. 8, S. 495.

<sup>97</sup> Johann Bernhard Basedow, *Elementarwerk mit den Kupfertafeln Chodowieckis* u.a. Kritische Bearbeitung in 3 Bdn., hg. von Theodor Fritzsche. Bd. 3. Leipzig 1909 (ND Hildesheim, New York 1972).

<sup>98</sup> Eine eingehende Untersuchung fehlt; skizzenhaft Fick (Anm. 56), S. 434f.

so wie der Bestimmung des *künftigen*, vollkommen angemessen. Das ist genug.<sup>99</sup>

In Lessings Lesart bleibt Moses ein bloßes Medium Gottes, ein Helfershelfer und Emissär, ausgestattet zwar mit einer ‚Sendung‘, die jedoch nicht selbstständig in den Erziehungsplan Gottes eingreift. Wo Schillers Moses das leichte Gängelband der Bilder einsetzen wird, um den indigenen Aber- und Irrglauben, die notorische Sinnenverfallenheit der jüdischen Volksreligion den eigenen Zielen nutzbar zu machen, da ist Lessings Gott in der Wahl seiner Mittel nicht eben zimperlich. Statt Bilder sieht er „unmittelbare sinnliche Strafen und Belohnungen“ (§ 16) vor, „unter Schlägen und Liebkosungen“ (§ 19) als Hilfsmitteln einer „kindischen Erziehung“ wächst sein Kind-Volk auf. Lessing ist kein Apologet der (Schul-)Kinder und kindlichen Völker; eine „sentimentalische“ Idealisierung der individuellen wie ethnisch-nationalen Kindheit liegt ihm völlig fern.

Überhaupt liegt in dieser symbolischen Schicht der gravierendste Unterschied gegenüber Schiller. Man hat die *Erziehung* im Hinblick auf das in ihr angelegte Verhältnis von Wahrheit und Gleichnis als einen ‚fiktionalen‘ Text beschrieben.<sup>100</sup> Dies bezieht sich auf die besondere uneigentliche Form der Argumentation, ihre Poetizität, die in dilemmatischer Weise den Wahrheitsanspruch des Textes in Frage stelle.<sup>101</sup> Das Entscheidende liege nicht in der Beschaffenheit der Wahrheit – diese sei letztlich dunkel und unerkennbar – sondern in der „poetischen Verwendung dogmatisch-religiöser Topoi“. <sup>102</sup> Die Abkehr von jedem inhaltlichen Wahrheitsbegriff dürfte sicher über Gebühr das Poetische gegenüber dem Problemerkern der Offenbarung zuspitzen; zudem liegt die eigentliche ‚Einklammerung‘ des Wahrheitsanspruchs schon in der Form der Thesen zur *disputatio*; im Wesentlichen ist damit jedoch eine richtige Beobachtung festgehalten, die im Hinblick auf Schillers Rezeption des Textes als eines *genuin poetologischen* noch relevant werden wird. Denn das Problem des Metaphorischen bestimmt Lessings Text in mehrfacher Hinsicht. Der Autor wählt ein (Doppel-)Gleichnis, das als *metaphora continuata* seine Thesen grundiert: Die Bibel wird zur Fibel, der alte Bund zur Grund- und Elementarschule. Wo Schiller seinen Moses am Ideal des Künstlers (bzw.

<sup>99</sup> Lessing (Anm. 66) Bd. 8, S. 494.

<sup>100</sup> Karl Eibl, *Lauter Bilder und Gleichnisse. Lessings religionsphilosophische Begründung der Poesie*. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift* 59 (1985), S. 224–252.

<sup>101</sup> Lessings auktoriale Strategie entspricht damit genau der, die er Gott als Autor des Alten Testaments zuschreibt. Das Gleichnis von Elementarschule und Elementarbuch soll ein erstes, andeutendes Verständnis der Wahrheit des göttlichen Heils- und Erziehungsplanes ermöglichen, Poetizität wird zum Medium der Gotteserkenntnis, die sich in Bildform einem weiteren Publikum sinnlich vermitteln soll.

<sup>102</sup> Eibl (Anm. 100), S. 251.

*Der Künstler!*) formt, macht Lessing seinen Gott zum Schulmeister, der seinem Volk zunächst einmal selbst verfasste (bzw. verbalinspirierte) Basislektüre zukommen lässt. Entsprechend ist das Alte Testament ein „Elementarbuch für Kinder“ (§ 26) bzw. „für das rohe und im Denken ungeübte israelische Volk“. Hier geht es nicht um ästhetische Erziehung, sondern um primäre *Alphabetisierung*, die – wo nötig – auch die sinnliche Sanktion der Rute zu Hilfe nimmt. Mit bemerkenswerter Konsequenz wird das Gleichnis von Elementarschule und Schulbuch aus der Bildungsrealität des Jahres 1780 auf die Verhältnisse des Alten Testaments umgelegt. Religiöse Erziehung ist für Lessing zunächst einmal *Leseerziehung*. Da der Geist der Zöglinge noch unbeschrieben ist, muss sie einsetzen mit „Vorübungen“ (§ 43), ein Begriff, der an die schulrhetorische Tradition *Progymnasmata (praeexercitamenta)* erinnert. Der Unmündige und Unvernünftige, also das Kind, bedarf der einübenden Offenbarung: „In solchen Vorübungen, Anspielungen, Fingerzeigen besteht die *positive* Vollkommenheit eines Elementarbuchs“.<sup>103</sup>

Diesem Ziel dienen bestimmte Strategien in „Einkleidung und Stil“ (§ 48): „1. Die Einkleidung der nicht wohl zu übergehenden abstrakten Wahrheiten in Allegorien und lehrreiche einzelne Fälle, die als wirklich geschehen erzählt werden“ (§ 48), z.B. „die Quelle des moralischen Bösen in der Erzählung vom verbotnen Baume“. Hinzu komme 2. ein Stil, der „bald plan und einfältig, bald poetisch [ist], durchaus voll Tautologien, aber solchen, die den Scharfsinn üben“. Anders gesagt: Offenbarung als Medium religiöser Aufklärung bedarf ästhetisch-rhetorischer Medien. Was Lessing seinem Gott als Lehrplan zuschreibt – Aufklärung durch Lektüre ‚einfacher‘ poetischer Texte – spiegelt sich in der mehrfachen Uneigentlichkeit der eigenen Argumentation, die sich, da der göttliche Heilsplan nur *per analogiam* erschließbar ist, nicht in die „Logizität“<sup>104</sup> zurückholen lässt. So wiederholt sich auf der Ebene des Textes, was dieser für die göttliche Offenbarung feststellt: Die Erziehung des Menschengeschlechts und *Die Erziehung des Menschengeschlechts* folgen derselben Strategie propädeutischer Poetizität. Die These des Textes spiegelt sich – könnte man sagen – im Text der These wieder: Wie die Bibel, so verfährt Lessing andeutend, sinnlich konkret, indem er an die „anschauende Erkenntnis“ appelliert und mehr mit „Vorübungen, Anspielungen, Fingerzeigen“ als mit diskursiver Erörterung operiert. Der Text ist somit hochgradig selbstbezüglich und performativ, indem er die Erziehungsidee, die er formuliert, selbst zur Geltung bzw. Anschauung bringt: Autor I (Lessing) deutet an, was Autor II (Gott) andeutend verfolgt. Die Wahrheit von Autor I liegt – folgt man Karl Eibl in diesem Punkt – in dem Um-

<sup>103</sup> Lessing (Anm. 66), Bd. 8, S. 302.

<sup>104</sup> Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt a. M. 1998, S. 10.

stand, dass die Wahrheit von Autor II sich nicht plan erkennen lässt. Es ist ein verhüllter Text über einen verhüllten Text über einen verhüllten Gott oder anders: eine Poetik des Gleichnisses als Fortsetzung und Illustration göttlicher Gleichnispoetik.

Wie sehr Leitthese und Argumentationsstil dieser *reductio theologiae ad paedagogiam* irritieren mussten, zeigt sich in den Stellungnahmen der Rezensenten.<sup>105</sup> In einer Besprechung des *Dialogs über die von G. E. Lessing herausgegebene Erziehung des Menschengeschlechts* heißt es: „Das ganze Argument von der Aehnlichkeit zwischen Erziehung und Offenbarung ist ein bloßes Blendwerk und Spiel des Witzes“.<sup>106</sup> Johann Melchior Goeze äußert den Vorwurf, Lessing suche sich der Phantasie seiner Leser „durch allerhand unerwartete Bilder und Anspielungen zu bemächtigen“, er spiele mit „Gleichnissen, Instanzen und Antithesen“, gebrauche „Sophismen, Equivocen und Fallacien“.<sup>107</sup> Was hier gegen Lessing ins Feld geführt wird, sind rhetorische und poetische Strategien (Bilder, Gleichnisse etc.). Sie lassen noch im Gegenlicht die Quelle erkennen, aus der Lessing seine bibelpoetischen Überlegungen speist. Lessings Erzieher-Gott hat – thesenhaft formuliert – Lessings *Fabellehre* studiert. Ist das Alte Testament als Fibel entworfen, muss es sich an der Fabel ausrichten. Denn Gott als aufgeklärter Pädagoge und Kinderbuchautor weiß um das pädagogische Prinzip, dass „jedes Elementarbuch nur für ein gewisses Alter“ geeignet ist (§ 51). Wird dies nicht beherzigt, „muß man mehr hineinlegen, als darin liegt [...]; man muß der Anspielungen und Fingerzeige zuviel suchen und machen, die Allegorien zu genau ausschütteln“, wodurch man „dem Kinde einen kleinlichen, schiefen, spitzfindigen Verstand“ anerziehe und es „geheimnisreich, abergläubisch, voll Verachtung gegen alles Faßliche und Leichte“ mache. Hier scheint Lessings bereits in den *Abhandlungen über die Fabel* formulierte Aversion gegen das „Allegorisieren“ in der Fabel auf: „Man begnüge sich nur, die Fabel, in Ansehung des allgemeinen Lehrsatzes, *bloß allegorisch* zu machen; und man kann sicher glauben, eine *schlechte* Fabel gemacht zu haben“.<sup>108</sup>

Aus dieser Reserve erklärt sich die zurückhaltende Bewertung einer „Einkleidung der nicht wohl zu übergehenden abstrakten Wahrheiten in Allegorien und lehrreiche einzelne Fälle“ wie z.B. Paradies- und Sündenfallerzählung. Dabei besetzen „Allegorie“ und „abstrakte Wahrheit“ die Position der von Lessing abgelehnten Theorietradition. Diese Ablehnung des ‚Spitzfindigen‘ und ‚Geheimnisreichen‘ wird mehrfach in der *Fabellehre* formuliert: „In manchem *Rätsel* sind Wahrheiten, in den Pythagorischen Denksprüchen sind moralische Lehren *versteckt*; aber in keiner Fa-

<sup>105</sup> Fick (Anm. 56), S. 433–435.

<sup>106</sup> Ebd., S. 434.

<sup>107</sup> Wilfried Barner u.a., *Lessing. Epoche – Werk – Wirkung*. München <sup>5</sup>1987, S. 304.

<sup>108</sup> Lessing (Anm. 66), Bd. 5, S. 362.

bel“, für die vielmehr „Klarheit“, „Lebhaftigkeit“ und Natürlichkeit gefordert werden. Fabeln sind ‚einfache‘ Formen, die sich nicht erst einer „mühsamen Erkennung“, sondern bereits „der *anschauenden Erkenntnis*“ – *cognitio intuitiva* – erschließen. Leichte Hermeneutik statt arguter Hermetik: „Und es muß gar keine Mühe kosten, die Lehre in der Fabel zu erkennen; es müßte vielmehr, wenn ich so reden darf, Mühe und Zwang kosten, sie darin nicht zu erkennen“.<sup>109</sup> Lessings Definition der Fabel setzt auf den ‚individuellen‘, sinnlich vorgetragenen „*einzelnen Fall*“, <sup>110</sup> auch „Exempel“<sup>111</sup> genannt; sie will *Fabel* statt *Parabel*: „In der Fabel wird *nicht eine jede Wahrheit*, sondern ein allgemeiner moralischer Satz, *nicht unter die Allegorie einer Handlung*, sondern auf einen einzelnen Fall, *nicht versteckt oder verkleidet*, sondern so zurückgeführt, daß ich, *nicht bloß einige Ähnlichkeiten mit dem moralischen Satze in ihm entdeckte*, sondern diesen ganz anschauend darin erkenne“.<sup>112</sup>

Im letzten Kapitel seiner *Fabellehre* stellt Lessing noch einmal Überlegungen zu „einem besondern Nutzen der Fabeln in den Schulen“ her. Er versteht darunter ihren „*heuristischen Nutzen*“, d.h. das Prinzip, den Knaben (nur sie kommen in dieser Erziehungsreform vor) zu gewöhnen,

alles, was er täglich zu seinem kleinen Wissen hinzulernt, mit dem, was er gestern bereits wußte, in der Geschwindigkeit zu vergleichen, und Acht zu haben, ob er durch diese Vergleichung nicht von selbst auf Dinge kömmt, die ihm noch nicht gesagt worden; den man beständig aus einer Scienz in die andere hinüber sehen läßt; den(n) man lehret sich eben so leicht von dem Besondern zu dem Allgemeinen zu erheben, als von dem Allgemeinen zu dem Besondern sich wieder herab zu lassen: Der Knabe wird ein Genie *werden*, oder man kann nichts in der Welt *werden*.<sup>113</sup>

Auch hier spricht Lessing von einem „allgemeinen Plane“, auch hier von der „Akkommodation“ an das „Alter eines Schülers“, das „am aller angemessensten“ ist. Der Einsatz der Fabel als proto-ästhetisches Erziehungsmittel an der Elementarschule ist die konkrete, sinnlich-anschauliche Folie, vor der Lessing seine bibel- und offenbarungspoetologischen Überlegungen in der Erziehung des Menschengeschlechts anstellt. „Der

---

<sup>109</sup> Ebd., S. 370.

<sup>110</sup> Ebd., S. 381.

<sup>111</sup> Ebd., S. 382.

<sup>112</sup> Ebd., S. 379; vgl. die spätere Definition: „Wenn wir einen allgemeinen moralischen Satz auf einen besonderen Fall zurückführen, diesem besondern Falle die Wirklichkeit: erteilen, und eine Geschichte daraus dichten, in welcher man den allgemeinen Satz anschauend erkennt: so heißt diese Erdichtung eine Fabel.“ (ebd., S. 385)

<sup>113</sup> Ebd., S. 416.

Fabulist ist ein moralischer Lehrer“, liest man schon bei Breitinger.<sup>114</sup> Zugleich ist er, so ist im Hinblick auf Lessing zu ergänzen, ein Kenner der Rhetorik. Denn wie die Fabel literargeschichtlich in den Bereich der Rhetorik (vgl. Arist. Rhetor. II, 20), der *progymnasmata/praeexercitamenta* wie Exempel, Gleichnis, Chrie etc. gehört, so handelt es sich bei den Offenbarungen des Alten Testaments, Lessing zufolge, um „Vorübungen, Anspielungen, Fingerzeige“. Gott spricht mit den Israeliten in der Form von Geboten, die nicht *eigentlich*, sondern *uneigentlich* zu verstehen sind. Eine solche „Vorübung“, die der ‚Gewöhnung‘ an die noch neue und unvertraute Idee der „Unsterblichkeit der Seele“ dient, stellt die

göttliche Androhung [dar], die Missetat des Vaters an seinen Kindern bis ins dritte und vierte Glied zu strafen. Dies gewöhnte die Väter in Gedanken mit ihren spätesten Nachkommen zu leben, und das Unglück, welches sie über diese Unschuldige gebracht hatten, voraus zu fühlen.<sup>115</sup>

Einem „sinnlichen Volke“, wie es die Hebräer für Lessing (wie Schiller) darstellen, ist nur „durch die sinnliche Vorstellung einer Handlung“ beizukommen, wie sie die Fabel als gleichsam taktile Moralphilosophie anbietet. Gott selbst in seiner Rolle als *auctor* wird zum *inventor* des Genres.

Was im Fabel-Traktat die Anhänger der allegorischen Lesart sind, sind im Erziehungs-Essay die unverbesserlichen Anhänger einer „geheimnisreich[en], „abergläubisch[en]“ Poetik, die in die Texte „mehr hineinleg[t], als darin liegt“ und „die Allegorien zu genau ausschüttel[t], die Beispiele zu umständlich deutet[t], die Worte zu stark press[t]“ (§ 51). Konkret trifft das auf die „Rabbinen“ zu, denen ein solcher Umgang mit den „heiligen Bücher[n]“ unterstellt wird; *in poeticis* sind es die für Lessing überholten Anhänger einer Poetik des Arguten und Arkanen, der Allegorese und des *integumentum*, wie sie die Mythographie des 17. Jahrhunderts und die barocke Bildlichkeit und Emblematik bestimmt hatte. Das ist schon in der Fabelabhandlung ‚rabbinisch‘-spitzfindige Literatur von gestern, die unter dem neuen Leitstern des Einfachen, Klaren und Leichten verdächtig geworden ist. Dies gilt auch für die bedeutendste, noch im 17. Jahrhundert viel beachtete Mythenallegorese des 17. Jahrhunderts, Bacons *De sapientia veterum*: „Ist jeder Zug aus der Mythologie, der auf eine physische Wahrheit anspielt, oder in den ein tiefsinniger Baco wohl gar eine *transzendentalische* Lehre zu legen weiß, eine Fabel?“<sup>116</sup> Lessings Fabelpoetik darf als Versuch verstanden werden, die alte Mythenallegorese als Strategie poetischer Vermittlung wahrer Sätze durch ei-

<sup>114</sup> Johann Jakob Breitinger, *Critische Dichtkunst*. Stuttgart 1740, S. 171 (Kap. 7: Von der Esopischen Fabel). Zu Breitingers Fabeltheorie: Monika Schrader, *Sprache und Lebenswelt. Fabeltheorien des 18. Jahrhunderts*. Hildesheim 1991, S. 45–63.

<sup>115</sup> Lessing (Anm. 66), Bd. 8, S. 500.

<sup>116</sup> Ebd., Bd. 5, S. 364.

ne *Vernunftmythologie* zu ersetzen, die auf Klarheit statt *obscuritas*, „anschauende Erkenntnis“ (im Sinne der Wolff-Schule) statt Abstraktion setzt – gegenläufig zu Schillers Versuch, in den *Künstlern* einen Kompromiss von prophetischem Dunkel und didaktischem Licht zu erzielen.

Lessings *Abhandlungen über die Fabel* ordnen sich damit in die Kontroverse über eine neue Mythologie bzw. einen neuen Umgang mit der ‚alten‘ Mythologie ein. Ihr Credo lautet: Fabeln statt *fabulae*. Aus dem semantischen Spektrum des alten Fabelbegriffs schließt Lessing die klassischen Mythen ausdrücklich aus; die „mythische Fabel“ – „kurz alle Fabeln, die aus Gottheiten, aus allegorischen Personen, aus Geistern und Gespenstern, aus andern erdichteten Wesen, dem Phoenix z.E. bestehen“ werden dem Genre der „sittliche[n]“ Fabel (im Gegensatz zur „vernünftigen“) zugeordnet.<sup>117</sup> Die zitierten Beispiele jedoch entstammen den Äsopischen Fabeln oder Phaedrus – nicht dem System der Mythologie, wie es in der poetischen und mythographischen Überlieferung zu finden war. Von den drei Komponenten des *fabula*-Begriffs bleiben zwei zurück, derart, dass der aristotelische *mythos*, d.h. die auch für das Drama relevante Lehre von der Handlungsverknüpfung, mit der von der „äsopische[n] Fabel“ theoretisch enggeführt wird:

Jede Erdichtung, womit der Poet eine gewisse Absicht verbindet, heißt seine Fabel. So heißt die Erdichtung, welche er durch die Epopee, durch das Drama herrschen läßt, die Fabel seiner Epopee, die Fabel seines Drama.<sup>118</sup>

Mythos und Mythenallegorese sind für Lessing das poetisch Andere der Vernunft, Instrumente einer obskurantistischen, abergläubischen Epoche. Die neue Fabel soll demgegenüber *inhaltlich* dem Postulat des Wahrscheinlichen und Vernünftigen, *didaktisch* dem von Transparenz und hermeneutisch-stilistischer *perspicuitas* verpflichtet bleiben. Entsprechend setzt auch die Entfaltung des Erziehungsvergleichs zwar auf „Witz“ – im Sinne ingeniosen Erkennens und Ausspielens von Ähnlichkeiten – nicht aber auf Verhüllung und *déguisement*.

So hebt der Essay mit einer luziden, schulmäßig-deduktiven ‚Setzung‘ des Vergleichs an, die durch die fortlaufende Paragraphierung den akademischen Usus der *theseis* als Disputationsgrundlage im Prüfungsverfahren imitiert. Hierin artikuliert sich eine völlig neue Art der Darstellung gegenüber Reimarus u.a. „An die Stelle der systematischen Abhandlung rücken Thesen und Hypothesen“.<sup>119</sup> Es handelt sich tatsächlich um *Thesen*

<sup>117</sup> Ebd., S. 399.

<sup>118</sup> Ebd., S. 355.

<sup>119</sup> Fick (Anm. 56), S. 361. Zur Tradition der bahnbrechende Aufsatz von Norbert Feinäugle, Lessings Streitschriften. Überlegungen zu Wesen und Methode der literarischen Polemik. In: Lessing Yearb. 1 (1969), S. 126–149 sowie der zentrale Band

– genauer: um Anti-Thesen; der ursprüngliche Publikationsort im Kontext der *Fragmente* deutet dies an. Der erste Teil der *Erziehung* (§§ 1–53) erscheint im vierten der „Gegensätze des Verfassers“.<sup>120</sup> So hebt die Schrift mit einer These, nicht mit Gründen an: „Was die Erziehung bei dem einzelnen Menschen ist, ist die Offenbarung bei dem ganzen Menschengeschlechte“ (§ 1). Die Frage nach dem göttlichen Heilsplan verschiebt sich zugunsten einer Frage nach der Legitimität des Schluss- und Argumentationsverfahrens, nach der Legitimität von Analogie und Metapher als Medium religiöser Erkenntnis. Nicht der *Inhalt* der Analogie, sondern deren *Form* steht zur Diskussion, nicht die geleistete Erkenntnis sondern die Erkenntnisleistung von Bildern, Metaphern und Vergleichen/Analogien, allgemeiner: das „Bewußtsein, daß auch die ‚Worte‘ dem Bereich des ‚Conventionellen‘ und Kontingenten, ‚Positiven‘ zugehören, – daß *das Sprechen von der Wahrheit ‚unentbehrlich‘, das Gesagte aber immer wahrheitsfern bleibt*“.<sup>121</sup> Indem Lessing die Legitimität des Analogieschlusses selbst zur Disposition stellt, überführt er die theologische in eine poetologische, genauer: eine mediologische und *metaphorologische* Diskussion. Sie visiert wie Blumenbergs Projekt jenen Bereich an, in dem diskursive Rede ihre Grenze findet, Bilder für Begriffe, das Uneigentliche für das Eigentliche eintreten – ein Zwischenraum des Denkens in Ähnlichkeiten, das nicht mehr in Identität und ‚Eigentlichkeit‘ rückübersetzbar ist.

### 3. Anlass und Modell – Reinholds *Heidnische Mysterien*

Damit ist der ideengeschichtliche Kontext abgesteckt, vor dem Schiller seine Hauptquelle, Reinholds *Hebräische Mysterien*, liest. Man könnte von einem Exzerpt bzw. einer Kontrast-*imitatio* sprechen, die aus der *Sendung Moses* einen Redebeitrag eigenen Rechts und eigener Tendenz werden lassen. Der Vergleich mit Reinholds weit ausführlicherer Schrift wird zeigen, dass es *nichts* als „verschiedene [...] Ideen und Daten“ sind, die Schiller von Reinhold bezieht, die nahezu ohne Ausnahme in ein neues Licht – das der ästhetischen Erziehung und Mediation – gestellt werden.

---

von Wolfram Mauser (Hg.), Streitkultur. Strategien des Überzeugens im Werk Lessings. Tübingen 1993.

<sup>120</sup> Fick (Anm. 56), S. 425, betont den „Lakonismus“ der Schrift und „Reduktion auf eine karge, nüchterne Begrifflichkeit“, lässt jedoch den textsortenspezifischen Zusammenhang zur Form der *quaestio disputata* außer Acht. Dieser Zusammenhang ist jedoch für die berechnete Wirkung entscheidend: Lessing bietet kontroverse Thesen, die zu allererst zu diskutieren sind, keine ausgeführte Argumentation. In dieser Thesenform – die ja auch den entschiedenen Widerspruch ermöglicht – liegt eine apologetische Kautel der Form.

<sup>121</sup> Eibl (Anm. 100), S. 236.

Zunächst unterscheidet sich *Die Sendung Moses* von den *Hebräischen Mysterien* durch Umfang und Intention. Reinhold verfasst seine Studie (es handelt sich um zwei ausführlichere Vorlesungen), wie er in der Einleitung betont, aus aktuellem Anlass und mit aktueller Perspektive. Dieser Anlass ist die oben erwähnte Krise der Geheimbünde in der Mitte der 1780er Jahre. Von hier, von der „maurerische[n] Aufklärung“ und ihren „Mysterien“ also, wird ausgegangen und rückwärts geforscht. Es geht um eine Genealogie der Freimaurerei, darum, „das *Wesentlichste unsrer Ordensgeschichte kennen [zu] lernen*“. <sup>122</sup> Reinhold untersucht die Mysterien der Alten, „um in denselben wo nicht die Auflösung, doch wenigstens brauchbare Winke und Erörterungen über manches maurerische Problem zu finden“. <sup>123</sup> Konkret geht es um die Herkunft der masonischen

Feyerlichkeiten unserer Aufnahmen, die Ceremonien unserer Versammlungen, die Hieroglyphen auf unserm Tapis, die Arbeiten unsrer Grade, die geheimen Wissenschaften, die man uns vermuthen läßt, die Aufschlüsse, die man uns giebt, und die, welche man uns verspricht, kurz, fast alles, was man in unserm *Heiligthume* sieht, hört und thut. <sup>124</sup>

Das eigene Geheimnis – so unterstellt Reinhold – ist ein Geheimnis geworden: „So kam es, daß an die Stelle des gehofften Lichtes immer mehr Dunkelheit und Verwirrung über den *Gegenstand* unsrer Mysterien gebracht wurde“. <sup>125</sup> Die Geschichte der Mysterien ist für Reinhold eine Verfallsgeschichte. Sie ist das Werk von „Hierophanten“ und „Götzenpfaffen“, <sup>126</sup> die in der momentanen Krise der Illuminaten und Freimaurer ihren Kulminationspunkt erreicht hat. In ihrer Blütezeit seien die „erhabenen Lehren von der *Einheit Gottes* und der *Unsterblichkeit der Seele*“ ganz öffentlich gewesen, „nichts wurde hier seiner [des Gläubigen, J.R.] Vernunft entzogen und seiner Einbildungskraft überlassen“. <sup>127</sup> Der Abstieg beginnt, als „pöbelhafte Gesinnungen ins Heiligthum eindringen“. Es ist ein Weg von der Klarheit zum Dunkel, von der Vernunft zur „Vernunftlosigkeit“ und „Unbegreiflichkeit“, der für den Aufklärer Reinhold ein Ärgernis darstellt. Im letzten, resümierenden Abschnitt des Buches (2. Vorlesung, 7. Abschnitt), der noch einmal eine „Vergleichung der maurerischen Mysterien mit den Hebräischen“ unternimmt, wendet sich Reinhold entschieden gegen die Pflege des Dunklen um des Dunklen willen. Die „gedruckten Verhandlungen des letzten Konvents zu Wilhelmsbad“

---

<sup>122</sup> Reinhold (Anm. 2), S. 115.

<sup>123</sup> Ebd., S. 14.

<sup>124</sup> Ebd.

<sup>125</sup> Ebd., S. 15.

<sup>126</sup> Ebd., S. 16f.

<sup>127</sup> Ebd., S. 16.

verrieten zur Genüge, dass die Maurer „von dem Publikum kein Geheimniß mehr“ haben.<sup>128</sup>

Reinholds Leitthese, die von Schiller übernommen wird, lautet: Das Neue und Zukunftsweisende der mosaischen Religion liegt darin, dass hier erstmals ein ganzes Volk mit den Geheimnissen der Vernunftreligion in Berührung kommt, zumindest mit deren Anfangsgründen, den „kleinen Mysterien“. Die „Demotisierung“ der Aufklärung – Aufklärung für alle – wird für Reinhold und in seinem Gefolge Schiller zur zentralen Sendung Mose. Reinholds Schrift zielt „gegen wirkliche und mögliche Mißbräuche der *Freymaurerey*“ auf eine Renaissance der alten als der *öffentlichen* Mysterien. Seine Darstellung der alten Mysterien soll „von *unserem Heiligthume* ausgehen, den Faden der Untersuchung an unsere vorzüglichsten und bedeutungsvollsten *Hieroglyphen* anknüpfen [...] dann wieder in unser Heiligthum zurücke kehren, um durch eine genaue Vergleichung der einzelnen Hieroglyphen unter einander auch ihren gemeinschaftlichen Zwecke, oder doch wenigstens den Geist ihrer ursprünglichen Zusammensetzung kennen zu lernen“.<sup>129</sup> An einer einzigen Stelle erwähnt Schiller – zustimmend – Reinholds Genealogie-These. Auch er sieht in den ägyptischen Mysterien das „Vorbild, wornach in der Folge die Mysterien in Eleusis und Samothrazien, und in neuern Zeiten der Orden der Freymaurer sich gebildet hat“.<sup>130</sup> Schiller schreibt jedoch nicht Religions- und Ordensgeschichte, sondern Universalgeschichte der Vernunft, daher bleibt diese Filiation – vorerst – außer Acht. Dies gilt auch für religiöse Einrichtungen und Symbole – „Hieroglyphen“ im allgemeinsten Sinne –, die durch „Vergleichung“ auf die masonischen bezogen werden sollen. So interessiert sich Reinhold *en détail* für die Geschichte der hebräischen Institutionen, ihre Etablierung und die Gründe, die sie bestimmen. Die *hebräischen Mysterien* sind gelehrt-archivalische Abhandlung zur religiösen Soziologie, die weit über das Wirken Mose hinaus greifen. Es geht um die „politischtheologischen Geheimnisse“, die machtpolitischen Mechanismen der „Theokratie der Hebräer“, ihre Entwicklung zu Gewaltenteilung und Monarchie, die Geschichte ihrer Institutionen, unter denen der „Sanhedrim“<sup>131</sup> (das „Kollegium der siebenzig Männer“, „Staatsinquisitoren“), die Prophetenschule („Akademie der jüdischen Staats- und Gesetzeskunde“)<sup>132</sup> und das Staatsorakel Urim eine zentrale Rolle spielen. Moses ist *ein* zentrales, nicht aber das einzige Thema der Schrift. Der Religionsstif-

---

<sup>128</sup> Ebd., S. 117, 116.

<sup>129</sup> Ebd., S. 20.

<sup>130</sup> NA 17, S. 385. Es ist kein Zufall, dass Schiller sich mit den Mysterien von Eleusis – den Demeter-Mysterien – gleich zweimal lyrisch beschäftigen wird: das eine Mal im *Eleusinischen Fest*, das andere Mal in der *Klage der Ceres*.

<sup>131</sup> Reinhold (Anm. 2), S. 88ff

<sup>132</sup> Ebd., S. 94ff.

ter rückt vor allem gegen Ende mehr und mehr an den Rand. So kommt es, dass Schiller in der *Sendung Moses* nur einen kleinen Teil von Reinholds Schrift aufgreift. Da es Schiller nur auf die „Gründung des Jüdischen Staats durch Moses“ ankommt, wird im Wesentlichen auf *ein* Kapitel bei Reinhold zurückgegriffen, die „Gründung der mosaïschen Religion“ (2. Vorlesung, 2. Abschnitt), angereichert um die basalen Thesen der *Einleitung*.

Ausgangspunkt für Reinhold wie nach ihm Schiller ist der schon zitierte Passus Apg. 7,22:

Die Israeliten kamen aus Ägypten, dem Vaterlande der Mysterien, ihr Gesetzgeber war in aller Weisheit und Wissenschaft dieses Landes unterrichtet und höchst wahrscheinlich in den Mysterien desselben eingeweiht.<sup>133</sup>

Diese auch von der radikalen Aufklärung (*Traité*, Reimarus) geteilte Auffassung wird nun jedoch in einem neuen Sinne gedeutet. Moses, der Adept der Mysterien, teilt seinem Volk das geheime Wissen der Priesterschule mit. Die religiöse Zweiklassengesellschaft in Ägypten wird aufgehoben. „Die *philosophische Gottesverehrung* [...] ging auf diese Weise in die *gemeine Volksreligion* ihrer *flüchtigen Knechte* über [...], die erhabene *Geheimlehre* [...] wurde der *Grundpfeiler des neuen Staates der Hebräer*“.<sup>134</sup> Die Hebräer sind „das *Einzige Volk* geblieben [...], dem das große *Geheimniß der Mysterien* öffentlich vorgetragen wurde“.<sup>135</sup> Sie sind – dies die Pointe der Argumentation – das auserwählte, weil *aufgeklärte* Volk. Die mosaïsche Religion ist keine göttliche Stiftung – Gott spielt in Reinholds Erzählung keine Rolle – sondern *in toto* das Werk ihres Stifters Moses, ein ‚politischtheologisches‘ Kunstwerk, das den Machtinteressen ihres Gründers entspricht. Die Weitergabe einer vernünftigen Gottesidee, die den Kern der Mysterienwahrheit ausmacht, ist allerdings nur um den Preis synkretistischer Anpassung an den Volksglauben zu haben. Moses muss – auch dies ein Topos der Debatte, dem Schiller folgen wird – stets die „Sinnlichkeit seines geistlosen Volkes“<sup>136</sup> bedenken. Sie führt dazu, dass die „vernünftige Erkenntniß“ der Epopten nur über den Umweg des „blinde[n] Glauben[s]“ zu verbreiten ist.<sup>137</sup> Als „Gesetzgeber der Hebräer“<sup>138</sup> muss Moses die auf Polytheismus beruhenden Landesgesetze adaptieren, während das Dasein eines einzigen Gottes als „tiefes Geheimniß“ belassen wird.<sup>139</sup>

---

<sup>133</sup> Ebd., S. 22.

<sup>134</sup> Ebd., S. 71.

<sup>135</sup> Ebd., S. 72.

<sup>136</sup> Ebd., S. 78.

<sup>137</sup> Ebd., S. 73.

<sup>138</sup> Ebd., S. 76.

<sup>139</sup> Ebd., S. 75.

All dies dient zur Errichtung einer straffen Theokratie, welche die in Ägypten bereits vollzogene Gewaltenteilung zwischen Königtum und Priestertum wieder rückgängig macht. Gott selbst wird von Moses zum höchsten Gesetzgeber ausgerufen, die Priester sind seine Statthalter. Reinholds Moses ist ein berechnender, bisweilen skrupelloser Machtmensch, der zwar um die vernünftige Gottesidee weiß, diese jedoch allein zu politischen Zwecken nutzt. Dies kann nicht ohne Härten gehen, und im Kampf gegen den Polytheismus sieht sich Moses auch „genöthigt, hiezu den *Weg der Gewalt* einzuschlagen“. <sup>140</sup> Der Pufendorfsche Grundsatz *religio vinculum societatis* gilt für Reinholds Moses uneingeschränkt: „Die Einheit und folglich die ganze Stärke der politischen Macht beruhte auf der Einheit des Gegenstandes der Religion, und beyde verbürgten sich gegenseitig ihre Fortdauer“. <sup>141</sup> „Das *Heiligthum* der *mosaischen Religion* war zugleich das *Kabinett des Staats*“. <sup>142</sup> Reinholds Interesse in den folgenden Abschnitten gilt der Entwicklung der religiösen Strukturen und Institutionen, der Errichtung eines „priesterliche[n] Königreich[s]“. <sup>143</sup>

Aus dieser Skizze werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede gegenüber Schillers Argumentation sichtbar. Schiller übernimmt von Reinhold die doppelte Voraussetzung von Mose ägyptischer Erziehung und Mysterienverrat bzw. -verbreitung, mit Reinhold legt Schiller den Akzent auf das Politische, genauer: das „Politischtheologische“. <sup>144</sup> Die Gründung der mosaischen Religion zeigt den Staatsgründer Moses. Religiöse Bildung dient dem *nationbuilding*. Wie Reinhold rückt Schiller den politischen Handlungszusammenhang in den Vordergrund, nun jedoch vor gewandelter zeithistorischer Kulisse. Der Auszug der Hebräer und ihre Befreiung vom Despotismus werden zur historischen Schlüsselerzählung *nicht nur* für die aufgeklärte Vernunftreligion; sie enthalten auch eine „versteckte Anspielung auf die Ereignisse in Frankreich“. <sup>145</sup> Als die Vorlesung im Sommersemester 1789 in Jena gehalten wird, tagt in Frankreich bereits die verfassunggebende Nationalversammlung. Neben die religiöse Aktualität der Geheimorden tritt die historische der politischen Umwälzungen, auch dies signalisiert einen „Umbruch in der Moses-Interpretation“. <sup>146</sup> Was sich bei Schiller wandelt, ist jedoch vor allem die Moses-Figur. Sie gewinnt gegenüber Reinhold wesentlich moderatere, hellere Züge. Die Staatsräson bleibt zwar der bestimmende Impuls, Moses erscheint jedoch weit weniger machiavellistisch als noch bei Reinhold oder Reimarus; die

---

<sup>140</sup> Ebd., S. 72.

<sup>141</sup> Ebd., S. 77.

<sup>142</sup> Ebd., S. 87.

<sup>143</sup> Ebd., S. 86.

<sup>144</sup> Hartwich (Anm. 25), S. 36: „Mit Spinoza und Reinhold deutet Schiller die geoffenbarte Religion politisch-theologisch“.

<sup>145</sup> Wübben (Anm. 11), S. 155f.

<sup>146</sup> Ebd., S. 146.

mosaische synkretistische Religion ist vielmehr eine Notstands- und Notstaatsmaßnahme, der im Hinblick auf ihren Stifter die Tragik anhaftet, das einmal klar Geschaute mit Rücksicht auf die Fassungskraft des Volkes nur indirekt und *more Aesopico* popularisieren zu können.<sup>147</sup> Die hebräische Religionsgründung ist Ergebnis eines Kompromisses, einer Akkommodation an das einfache Volk, mithin Dokument religiöser Bildung und Vorerziehung, die überwunden werden muss. Damit ist auch die Differenz gegenüber Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts* bezeichnet. Reinhold teilt den Gedanken der Akkommodation, geht jedoch mit Lessings „gänzlich positiver Beurteilung der Rolle von Offenbarung als Erziehungsmittel“ nicht konform.<sup>148</sup> Sinnliche Verhüllung, indirekte und symbolische Kommunikation durch „fabulöse Redeweise“, „Hieroglyphen“ etc. sind ihm mystifizierende und verfälschende Trübungen der reinen Gottes- und Vernunftkenntnis. Seine „Kritik des Hierophantentums ist dabei deutlich auf die katholische Kirche gemünzt“.<sup>149</sup> Das Problem der *Vermittlung* der Wahrheit stellt sich für Reinhold als Gefahr ihrer *Verfälschung* dar. Die ästhetische Seite der Religion wird mit tiefem Misstrauen beobachtet:

Die *Aussenseite der Mysterien* war mit *Hieroglyphen, Ceremonien* und *Ritualgesetzen* überladen, und vermuthlich lag schon damals in diesem Umstande der Keim ihres künftigen Verfalles. Indessen war dieses gerade die Seite der *Mysterien*, für welche die Israeliten mehr als genug empfänglich waren.<sup>150</sup>

An dieser Stelle setzt Schiller an. Der neue Akzent der *Sendung Moses* liegt darin, dass Schiller nun gerade jene Aspekte der Vermittlung hervorhebt, die Reinhold als Konzession und Kompromiss entwertet hatte, jene symbolischen und kommunikativen Formen also, mit denen Moses seine ägyptische Erziehung in die *ästhetische Erziehung* seines Volkes überführt. In der Gestalt Mose und seiner Religionsstiftung reflektiert Schiller am historischen Prototyp das Verhältnis von Religion, Politik und Kunst, jene Konfiguration also, die Schiller selbst bis zu den *Ästhetischen Briefen* und darüber hinaus begleiten wird. Erstmals im Moses-Essay wird die Frage nach einem *vinculum societatis*, einem Medium der Vergesellschaftung mit künstlerischen oder para-künstlerischen Formen wie der „redenden Bildersprache“ der Hieroglyphen oder der sinnlichen Faszination religiöser Riten und Zeremonien verbunden. Die *Sendung Moses* bedeutet auch in dieser Hinsicht eine werkchronologische Zäsur: Hatten die *Künstler* ein analoges Modell ästhetischer Erziehung noch gänzlich *unpolitisch*

<sup>147</sup> Wübben spricht von der „äsopische[n] Indirektheit als politischem Kommunikationsmodell“ (ebd. S. 157).

<sup>148</sup> Roehr, *Die verschleierte Wahrheit* (Anm. 13), S. 88.

<sup>149</sup> Hartwich (Anm. 25), S. 32.

<sup>150</sup> Reinhold (Anm. 2), S. 44.

resp. kosmopolitisch vertreten, so erhält das gesamte Problemfeld von Kunst und Humanität nun entschieden *politische*, im Ansatz auch schon nationale Vorzeichen. Am Vorabend der Revolution gewinnen die Fragen nach der Vermittlung von Vernunft und Sinnlichkeit, die zugleich eine Vermittlung von gesellschaftlicher Elite („Epopten“) und großer Masse darstellt, verstärkt an Dringlichkeit. Der Moses-Essay stellt sich dieser Herausforderung in historischer Spiegelung und Camouflage. Schillers Moses wird zum Religionsartisten, zum Volkspädagogen mit ästhetischer Sensibilität. Hier wird ein erstes Mal am historischen Archetyp eine Geschichte der Volkserziehung erzählt, die Schiller – ins Säkulare und Gegenwartige verschoben – in der Bürger-Rezension und in den *Ästhetischen Briefen* fortsetzen wird.

## 4. Die Sendung Moses – Die Sendung Schillers?

### 4.1. Politische Theologie

In der Einleitung seines Essays rechtfertigt Schiller sein Unternehmen, die „Gründung des jüdischen Staats unter Moses“ als *Historiker* zu behandeln. Einerseits seien die Juden ein „wichtiges universalhistorisches Volk“, dessen „große[r] Einfluß [...] in der Weltgeschichte“ nicht zu bestreiten sei.<sup>151</sup> Genealogisch gingen aus der mosaischen Stiftung zwei Religionen, „das Christentum und der Islamismus“, hervor.<sup>152</sup> Wichtiger ist jedoch, „daß wir der Mosaischen Religion einen großen Theil der Aufklä-

---

<sup>151</sup> NA 17, S. 377.

<sup>152</sup> Diese welthistorische Bedeutung betont schon Herder im Hebräer-Kapitel seiner *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Herder, Werke. Bd. 6: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, hg. von Martin Bollacher. Frankfurt a. M. 1989, S. 483–492, hier S. 483). Überhaupt müssten die *Ideen* als Anregung für Schillers Aufsatz neu bedacht werden. Hier finden sich die wichtigsten Elemente wieder: Moses ist auch bei Herder der „große Mann, der größte den dies Volk gehabt hat[. Er] gab ihnen eine Verfassung, die zwar auf die Religion und Lebensart ihres Stammes gegründet, mit Aegyptischer Staatsweisheit aber so durchflochten war, daß auf der Einen Seite das Volk aus seiner Nomadenhorde zu einer kultivierten Nation erhoben, auf der andern zugleich von Aegypten völlig weggelenkt werden sollte; damit ihm nie weiter die Lust ankäme, den Boden des schwarzen Landes zu betreten“ (ebd., S. 484). Herder sieht in der mosaischen Gesetzgebung jedoch einen inneren Widerspruch: „Die feine Nomokratie also, auf die es Moses angelegt hatte und eine Art theokratischer Monarchie, wie sie bei allen Völkern dieses Erdstrichs voll Despotismus herrschte; zwei so entgegengesetzte Dinge stritten gegen einander und so mußte das Gesetz Moses dem Volk ein Sklavengesetz werden, da es ihm politisch ein Gesetz der Freiheit sein sollte“ (S. 486f.). Immerhin betont auch Herder, dass Moses „in ihnen die Lehre vom Einigen Gott, dem Schöpfer der Welt zum Grunde aller Philosophie und Religion machte“ (S. 488).

rung danken, deren wir uns heutiges Tags erfreuen“.<sup>153</sup> Die *Sendung Moses* betreibt also Genealogie der Aufklärung, durchaus im Sinne des genealogischen Ansatzes Nietzsches, um zu zeigen, wie etwas durch seinen Gegensatz, im konkreten Fall: Vernunftreligion durch „blinden Glauben“ entsteht. Moses selbst, der „Retter“<sup>154</sup> des jüdischen Volkes, wird so zum Retter des Menschengeschlechts, zum Prometheus der „Vernunftreligion“.<sup>155</sup> Die mosaische Religion übernimmt die Funktion der Kunst als Aufklärung *par provision*: „Denn durch sie wurde eine kostbare Wahrheit, welche die sich selbst überlassene Vernunft erst nach einer langsamen Entwicklung würde gefunden haben, die Lehre von dem Einigen Gott, vorläufig unter dem Volk verbreitet, und als ein Gegenstand des blinden Glaubens so lange unter demselben erhalten, bis sie endlich in den hellen Köpfen zu einem Vernunftbegriff reifen konnte“.<sup>156</sup>

Gegenüber den *Künstlern* hat die historische Blickrichtung gewechselt. Waren diese Prophetie der Aufklärung, so bietet die *Sendung Moses* deren Genealogie. Im Übrigen entsprechen sich die Verlaufsformen. Hier die (positive) Religion, dort die Kunst dienen als listige Katalysatoren der Weltgeschichte: „Was erst, nachdem Jahrtausende verflossen, / die ältende Vernunft erfand, / lag im Symbol des Schönen und des Großen / voraus geoffenbart dem kindischen Verstand“.<sup>157</sup> War es in der geschichtsphilosophischen Hymne ein aufgeklärtes Kollektiv, die illuminierte (um nicht zu sagen: illuminatische) Stoßtruppe einer „Revolution der Sinnesart“, so tritt hier ein Individuum als politisch-religiöser *Soter* auf, ein „freier Mann, ein erleuchteter Kopf, ein Held“ und „Staatsmann“ zugleich.<sup>158</sup> In beiden Fällen geht es um einen gelenkten Erziehungsprozess, um Aufklärung von oben, ja um Volks- und Elementarerziehung. Beide erzählen einen universalgeschichtlichen Prozess, beide in der Form einer universalhistorischen Rede, die sich gleichermaßen „an die akademische Öffentlichkeit und das gebildete Lesepublikum“ richtet. „Daher streicht Schiller die Bezüge auf den massonischen Diskussionszusammenhang“,<sup>159</sup> der dennoch – wie in den *Künstlern* – im Hintergrund steht. Skizzieren die *Künstler* die Prähistorie der Aufklärung, so verfolgen die Aufsätze *Etwas über das erste Menschengeschlecht*, *Die Sendung Moses* und *Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon* die Entwicklung von Aufklärung und Kultur in die Historie hinein. Sie alle schreiben alternative Heilsgeschichten der Aufklärung, die, in einem seltsamen Chiasmus, das eine Mal (*Die*

---

<sup>153</sup> NA 17, S. 377.

<sup>154</sup> Ebd., S. 380.

<sup>155</sup> Ebd., S. 392.

<sup>156</sup> Ebd., S. 377.

<sup>157</sup> NA 1, S. 202 (v. 42–45).

<sup>158</sup> NA 17, S. 380f.

<sup>159</sup> Hartwich (Anm. 25), S. 33.

*Künstler*) Profangeschichte geschichtsphilosophisch sakralisieren, das andere Mal (*Sendung*) Heilsgeschichte quellenkritisch säkularisieren. Handeln die Künstler im Auftrag der großen Venus, so wird die mosaische Mission durch „die große Hand der Vorsicht“<sup>160</sup> persönlich gelenkt. Die Pointe liegt hier in der paradoxen Genealogie der Aufklärung aus ihrem Anderen, der Religion, deren Vermittlung „die traurigen Irrwege“<sup>161</sup> eigener Suche erspart. „Das Deutungsmodell des Priesterbetrugs wird durch das einer Pädagogik der Vernunft ersetzt, die ihre Wahrheit dem intellektuellen Fassungsvermögen der Menschen anpaßt“.<sup>162</sup>

Eine Irritation besteht in der Wahl des Volkes, dessen „Unwürdigkeit und Verworfenheit“ für Schiller außer Zweifel steht. „Als ein unreines Gefäß“, so die Paradoxie der Vorsehung, wird es doch zum „Canal“, der „uns das edelste aller Güter, die Wahrheit“ zuführt.<sup>163</sup> Das Volk, dem diese „universalhistorische“ Ehre und Bedeutung zuteil wird, ist auf sie denkbar schlecht vorbereitet. Schiller rekapituliert in großen Zügen die Geschichte der Israeliten in Ägypten, ihre Isolation als „Staat im Staat“,<sup>164</sup> die eine „gesunde Politik“ der langsamen Assimilation hätte verhindern müssen. So breiten sich unter dem rasch wachsenden Stamm der Israeliten „höchste Unreinlichkeit und ansteckende Seuchen“, vor allem der „Ausatz“ als „Volkskrankheit“ aus. Diese wiederum ruft „tiefe zurückstoßende Verachtung“ und schließlich Übergriffe durch die autochthonen Machthaber hervor, die Schiller als unmenschliche „Barbarey“<sup>165</sup> brandmarkt. Eine Lösung aus dieser Misere kann nur durch die „große Hand der Vorsicht“ gelingen“. An dieser Stelle füllt Schiller die Nachricht aus Apg. 7,22 mit universalhistorischer „Oeconomie“.<sup>166</sup> Das Schicksal „nahm einen Ebräer, entriß ihn aber frühzeitig seinem rohen Volk und verschaffte ihm den Genuß ägyptischer Weißheit“.<sup>167</sup> Moses wird zum Mittler und „Werkzeug der religiösen und allgemeinen Aufklärung“.<sup>168</sup> Seine doppelte Volkszugehörigkeit und Erziehung – Sohn einer hebräischen Mutter und Adoptivkind der Tochter des Pharao – prädestinieren ihn zu dieser Vermittlerrolle. Als Mitglied der königlichen Familie wird er den Priestern übergeben, die „ihn in aller ägyptischen Weißheit“ unterrichten, ihn sogar, wie Schiller mutmaßt, „zum priesterlichen Stande bestimm[en]“.<sup>169</sup>

---

<sup>160</sup> NA 17, S. 381.

<sup>161</sup> Ebd., S. 377.

<sup>162</sup> Hartwich (Anm. 25), S. 25.

<sup>163</sup> NA 17, S. 377f.

<sup>164</sup> Ebd., S. 378.

<sup>165</sup> Ebd., S. 380.

<sup>166</sup> Ebd., S. 381.

<sup>167</sup> Ebd.

<sup>168</sup> Ebd.

<sup>169</sup> Ebd., S. 382.

An diesem Punkt angekommen, wendet sich Schiller dieser ägyptischen Erziehung Mose im Detail zu. Moses sei „von den ägyptischen Priestern in der Philosophie der Symbolen und Hieroglyphen“ unterrichtet und in die „ägyptische[n] Mysterien“ eingeführt worden.<sup>170</sup> Nur durch diese Hypothese lasse sich, so Schiller, die „merkwürdige Aehnlichkeit“ erklären, die „zwischen diesen Mysterien und dem, was Moses nachher gethan und verordnet hat“, bestehe.<sup>171</sup> Schiller widmet dieser Priesterschule, die als historische Keimzelle *aller* Aufklärung – nicht nur der religiösen – gezeichnet wird, einen Exkurs,<sup>172</sup> dessen Bedeutung schon durch seinen Umfang deutlich wird. Die ägyptischen Priester werden als Vorgänger einer aufgeklärten, „natürlichen“, und d.h. monotheistischen Vernunftreligiosität gezeichnet. Ägypten ist der „erste kultivierte Staat“, und so verwundert es nicht, dass hier „helle vernünftige Einsicht“ über die „groben Irrthümer“ eines kruden Polytheismus („Vielgötterey und Aberglauben“) siegen und erstmals die „Idee von der Einheit des höchsten Wesens“ – Schiller nennt sie eine „seelenerhebende“ – hervortreten kann. Zu verdanken ist dies einem (unbekannten) Religionsstifter, einem „glückliche[n] Finder“, der diesen „heiligen Schatz“ jedoch nicht publik macht, sondern ausschließlich an „fähige Subjekte“ tradiert. So wird mit dem Monotheismus auch die Geheimreligion geboren, denn das kosmologisch-theologische Wissen wird „Eigenthum einer kleinen“ und „geschlossenen Gesellschaft“,<sup>173</sup> einer Loge von Erleuchteten und Aufgeklärten. Da jedoch „die ganze bürgerliche Verfassung auf jenen Aberglauben gegründet“ war, läuft die religiöse Aufklärung Gefahr, die Fundamente des Staates zu untergraben oder dem „blinden Fanatismus“ des abergläubischen Volkes zum Opfer zu fallen. Das Volk ist konservativ, die aufgeklärte religiöse Führung progressiv – dieser Widerspruch macht jeden Gedanken einer allgemeinen Volksaufklärung durch offene und *offensive* Verbreitung der neuen Ideen prekär, ja lebensgefährlich: Die „Götter des Staats“ behaupten ihr Recht gegenüber der neuen Lehre von der „Einheit des höchsten Wesens“. Wo der Aberglauben staatstragend ist, muss der wahre Glaube subversiv und klandestin werden. Geheimhaltung wird zur Frage der Selbsterhaltung.

Mit dieser Trennung in eine offizielle („politische“) und eine „geheim“ Theologie ist ein Problem angesprochen, das in der zeitgenössischen Debatte um die ägyptischen bzw. hebräischen Mysterien als „doppelte Religion“ („*theologia duplex*“) erörtert wird. Ideengeschichtlich verweist sie auf das Konzept einer „*theologia tripertita*“, wie sie der römische Antiquar Varro in seinen (nur fragmentarisch erhaltenen) *Antiquitates rerum*

---

<sup>170</sup> Ebd.

<sup>171</sup> Ebd.

<sup>172</sup> Ebd., S. 382–387.

<sup>173</sup> Ebd., S. 384.

*divinarum* entwickelt hatte, auf die sich wiederum Augustinus in seiner Schrift *De civitate dei* bezieht.<sup>174</sup> Varro trifft hier eine Unterscheidung von „theologia civilis“ (die den Kaiserkult legitimierende „Bürgerliche Theologie“), „theologia mythica“ („mythische Theologie“) und „theologia naturalis“ („natürliche Theologie“).<sup>175</sup> Über Augustinus, der die entsprechenden Passagen für die Nachwelt konserviert, wirkt diese Unterscheidung breit nach. Reinhold hatte von den drei Varronischen Theologien im Grunde nur zwei – ‚zivile‘ und ‚natürliche‘ – realisiert, während Schiller den Akzent vor allem auf die dritte – die ‚mythische‘ Theologie bzw. Dichtertheologie legen wird. Varros dreifache Religion löste den Widerspruch zwischen offizieller und inoffizieller, geheimer und offener Religion durch eine Logik der Ausdifferenzierung. Jede Form der Religiosität konnte gleiches Recht in unterschiedlichen Sektoren beanspruchen: Politik, Philosophie und Poesie. Für die ägyptischen Priester stellt sich das Problem der mehrfachen Religion anders und dringender. Repräsentiert Varros *theologia tripartita* eine aufgeklärte Spätstufe, in der die verschiedenen Religionen in permissiver Gleichberechtigung nebeneinander stehen, so agieren die ägyptischen Priester in einer Welt, die potentiell nur *eine* Religion kennt. Erst die Entdeckung einer monotheistischen ‚natürlichen Theologie‘ schafft mit dem Konflikt auch den Anreiz zur Differenzierung *der* Religion in *die* Religionen – freilich unter Einziehung einer scharfen Unterscheidung zwischen esoterischer und exoterischer Wahrheit, die Varros *theologia tripartita* völlig fern lag. Dennoch kommen im Fall der ägyptischen bzw. hebräischen Mysterien alle drei Varronischen Religionen zum Tragen. Der Konflikt zwischen *theologia naturalis* und *theologia civilis* wird dadurch gelöst, dass als Übergangs- und Überleitungskraft, als ästhetisches Medium, die *theologia mythica* eintritt. Sie wird – dies gilt nun auch für das Ägypten der Priesterschule – zu einer *poetica* bzw. *aesthetica theologia*, die als historisches wie systematisches Mittel- und Bindeglied zwischen Aberglauben und wahrem Glauben vermittelt – Theologie als *Ästhetik*.

Religiöse Aufklärung sieht sich vor drei Schwierigkeiten gestellt: Sie droht, das Heilige zu profanieren, das „Staatsgebäude“ in seinen Grundfesten zu erschüttern und schließlich den „blinden Fanatismus“ der Menge gegen sich aufzubringen. So bleiben Geheimhaltung und fallweise Ko-

<sup>174</sup> Armin Adam, *Politische Theologie*. Zürich 2006; Jan Assmann, *Herrschaft und Heil*. München 2000.

<sup>175</sup> Hellfried Dahlmann, Zu Varros antiquarisch-historischen Werken, besonders den *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*. In: *Dialogos*. FS Harald Patzer. Wiesbaden 1975, S. 129–138; Heinrich Dörrie, Zu Varros Konzeption der *theologia tripartita* in den *Antiquitates rerum divinarum*. In: *Beiträge zur altitalischen Geistesgeschichte*. FS Gerhard Radke. Münster 1986, S. 76–82; Jean Pépin, *La théologie tripartite de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources*. In: *Revue des Études Augustiniennes* 2 (1956), S. 265–294.

optation der Besten „aus der Menge“ vorerst alternativlos. Man beschließt die Wahrheit mit einem „geheimnisvollen Gewand zu umkleiden, das nur derjenige wegziehen könnte, den man selbst dazu fähig gemacht hätte“. Damit ist eine Unterscheidung getroffen. Der „doppelten Religion“ entsprechen doppelte – kleine und große – Mysterien. Die „kleinen Mysterien“, auf die Schiller nicht eingeht, sind für das gesamte Volk bestimmt; sie enthalten die Religionsriten, während die „großen Mysterien“ die eigentliche Geheimlehre berühren. William Warburton (1698–1777), dessen monumentale *The Divine Legation of Moses* (dt. 1751–53) zur wichtigsten Autorität für das maurerische Mysterienprojekt geworden war, hatte Clemens von Alexandria folgend betont: „The doctrines delivered in the Greater Mysteries concern the universe. Here all instruction ends. Things are seen as they are; and Nature, and working of Nature, are to be seen and comprehended“.<sup>176</sup> Die großen Mysterien machen die kleinen überflüssig. Am Übergang zwischen beiden vollzieht sich die Desillusionierung des Initianden, die Passage von den Idolen zur Epoptie, von der sinnlichen zur reinen, medienfreien Schau. Verhüllt wird dieser Übergang nun von einem undurchdringlichen Schleier, einem *velum velans*, das – paradoxe Anti-Hermeneutik – nur durchdringt, wer es ohnehin durchdrungen hat. Die Zeremonien mit ihren „geheimnisvollen Bildern und Hieroglyphen“, hinter denen „die verborgenen Wahrheiten“ versteckt liegen, werden zum Medium, dessen Funktion wie die der Kunst eine doppelte ist. Sie dienen dem *Verhüllen* und *Enthüllen* zugleich. „Welterschließung impliziert stets *Weltverschließung*“.<sup>177</sup> An dieser Stelle geht der Essay von der Frage der politischen *Theologie* in die von Reinhold nur gestreifte einer politisch-theologischen *Ästhetik* über.

#### 4.2. „Sprechende Bilderschrift“ – Schleier und Hieroglyphen

Schiller beschreibt die Hieroglyphen als Geheimschrift, die weniger *zeigen* als verhüllen, man könnte sagen, die auf ihr Verhüllen zeigen. Dies bedeutet eine Rückkehr „zu Athanasius Kirchers Deutung der Hieroglyphen als hermetischer Kryptographie“,<sup>178</sup> eine Auffassung, die – wie Jan Assmann betont – aus ägyptologischer Sicht erst für die hellenistische Zeit (4. Jh. v.

---

<sup>176</sup> William Warburton, *The Divine Legation of Moses demonstrated on the principles of a religious deist* [...]. London 1738–1741, <sup>2</sup>1778, hier Bd. 1, S. 191. Übersetzt in der Schrift von Reinhold (Anm. 2), S. 70: „Die Lehren, die in den größeren Mysterien vorgetragen werden, betreffen das Universum. Hier hört aller Unterricht auf. Die Dinge werden gesehen, wie sie an sich selbst sind, und die Natur und die Werke der Natur den Blick des Eingeweihten aufgedeckt.“

<sup>177</sup> Steiner (Anm. 27), S. 28.

<sup>178</sup> Assmann, Nachwort (Anm. 2), S. 191.

Chr.) zutrifft.<sup>179</sup> Schiller setzt diese „Grammatologie der Verheimlichung“<sup>180</sup> jedoch bereits an den Anfang der Priesterschule. Historisch ist das irrig: „Einen Antagonismus zwischen Volksreligion und ‚Philosophenreligion‘ hat es in Ägypten nie gegeben“.<sup>181</sup> Die kryptographische Verwendung der Hieroglyphen steht am *Ende*, nicht am Ausgangspunkt ihrer Geschichte, diese Erkenntnis hatten bereits Warburton und Vico betont.<sup>182</sup> Schiller folgt dagegen der Linie Reinholds. Die Erfindung symbolischer „Ceremonien“ und Zeichen zielt auf Geheimhaltung, dient dem ‚Verbergen‘ brisanter theologischer Wahrheiten. Es handelt sich also um „Priesterbetrug“. Schiller spricht von „Kunstgriffe[n] des Betrugs“, freilich von solchen, die „zum Vortheil der Wahrheit“ angewandt würden.<sup>183</sup> Auch in dieser Zuspitzung wird Moses seinen Lehrmeistern folgen, allerdings unter Umstellung von esoterischer auf exoterische Anwendung. Seine Strategie zielt nicht auf Geheimhaltung, sondern auf eine behutsame „Demotisierung“ der Wahrheit, auf religiöse Aufklärung.

Schiller nennt die Hieroglyphen bei dieser Gelegenheit eine „sprechende Bilderschrift, die einen allgemeinen Begriff in einer Zusammenstellung sinnlicher Zeichen verbarg und auf einigen willkürlichen Regeln beruhte, worüber man übereingekommen war“.<sup>184</sup> Um welche „Regeln“ und welches System von Zeichen es sich dabei handelte, konnte Schiller im Jahr 1789/90 ebenso wenig wissen wie die gelehrte Welt. Erst 1799 werden Truppen Napoleons in Rosette den dreisprachigen Stein finden, auf dessen Grundlage Jean-François Champollion die Hieroglyphen als Buchstaben eines Alphabets identifizieren wird. Dies geschieht jedoch erst im Oktober 1822 bzw. in einer ausführlichen Erklärung im April 1824. Schiller interessiert sich für die Hieroglyphen nicht als Philologe oder Semiotiker, sondern als Poetologe und Mediologe, als Verhüllungsspezialist. Die Wahrheit hinter „Ceremonien“ und Hieroglyphen ist nicht überraschend. Sie lautet „Einheit Gottes und Widerlegung des Paganismus“, zusammen mit der These von der „Unsterblichkeit der Seele“ – die Grundfesten der aufgeklärten Gottesidee.<sup>185</sup> Augenscheinlich ist es jedoch weniger diese unverhüllte Wahrheit selbst als ihre *Verhüllung*, welche die folgenden Ausführungen zur Hieroglyphik veranlassen. Ebenso wenig beschäftigen Schiller die Affinitäten von ägyptisch-hebräischen und massonischen Hieroglyphen, die Reinhold zu seinem groß angelegten Vergleich bewegen, die „*Hieroglyphen, Ceremonien und Ritualgesetze* der Hebräer in

---

<sup>179</sup> Assmann, *Moses* (Anm. 1), S. 158.

<sup>180</sup> Ebd., S. 158.

<sup>181</sup> Ebd., S. 159.

<sup>182</sup> Ebd., S. 158f.

<sup>183</sup> NA 17, S. 384.

<sup>184</sup> Ebd.

<sup>185</sup> Ebd., S. 385.

maurerischer Hinsicht [zu] behandeln“.<sup>186</sup> Nur beiläufig weist er darauf hin, dass aus der ägyptischen Isis- und Serapis-Religion mit ihren „geheimnißvollen Bildern und Hieroglyphen“ schließlich „in neuern Zeiten der Orden der Freymaurer sich gebildet hat“.<sup>187</sup> Der Begriff Hieroglyphen war bei Reinhold mehrdeutig verwendet. Im engeren Sinne bezeichnete er die ‚Bilderschrift‘ der Priester, im weiteren alle Zeremonien der ‚großen Mysterien‘.<sup>188</sup> Schiller gebraucht ihn eingeschränkter und prägnanter; für ihn sind Hieroglyphen ein semiotisches System zwischen Sprache, Sprechen und Schrift.<sup>189</sup> Als proto-ästhetisches Medium werden sie im Essay stark aufgewertet. Reinhold dagegen hatte sich zutiefst skeptisch gegenüber den sinnliche Zeichen und Symbolen der Religion gezeigt:

Die *Aussenseite der Mysterien* war mit *Hieroglyphen, Ceremonien* und *Ritualgesetzen* überladen, und vermuthlich lag schon damals in diesem Umstande der Keim ihres künftigen Verfalles. Indessen war dieses gerade die Seite der *Mysterien*, für welche die Israeliten mehr als genug empfänglich waren.<sup>190</sup>

Hier, in der Wahrnehmung der Hieroglyphen als *velum velans*, liegt der deutlichste Unterschied zwischen dem *Ikonologen* Schiller und Reinholds *Ikonophobie*. Wo Reinhold nur den Schleier des Aberglaubens erblickt, sieht Schiller „der Dichtkunst mahlerische Hülle“.<sup>191</sup> Reinhold akzentuiert die Wahrheit *hinter* dem Schleier, Schiller den Schleier der „sinnlichen Bilder“<sup>192</sup> als Medium der Wahrheit. In diesem Zusammenhang entwickelt er eine Hieroglyphentheorie, die in origineller Form und gleichsam in eigener Sache ältere Deutungsversuche der frühen Ägyptologie zwischen Kircher und Spencer variiert.<sup>193</sup> Das Originelle an seiner Definition liegt in der paradoxen Rede von der „sprechende[n] Bilderschrift“.<sup>194</sup> Die Hiero-

---

<sup>186</sup> Reinhold (Anm. 2), S. 23.

<sup>187</sup> NA 17, S. 384 bzw. S. 385.

<sup>188</sup> Z.B. in der Formulierung: Die Darstellung der alten Mysterien soll „von *unserem Heiligthume* ausgehen, den Faden der Untersuchung an unsere vorzüglichsten und bedeutungsvollsten *Hieroglyphen* anknüpfen [...] dann wieder in unser Heiligthum zurücke kehren, um durch eine genaue Vergleichung der einzelnen Hieroglyphen unter einander auch ihren gemeinschaftlichen Zwecke, oder doch wenigstens den Geist ihrer ursprünglichen Zusammensetzung kennen zu lernen“ (Reinhold (Anm. 2), S. 20).

<sup>189</sup> Die oben zitierte Definition zeigt die Hieroglyphen als ein konventionalisiertes, arbiträres Zeichensystem; sie entspricht im Groben der Definition der Sprache, die Schiller in den Kallias-Briefen geben wird: „Die Sache und ihr Wortausdruck sind bloß zufällig und willkürlich miteinander verbunden“ (NA 26, S. 227, Brief an Körner, 28.2./1.3.1793).

<sup>190</sup> Reinhold (Anm. 2), S. 44.

<sup>191</sup> Die Götter Griechenlandes, NA 1, S. 190 (v. 9).

<sup>192</sup> NA 17, S. 385.

<sup>193</sup> So weit ich sehe, ist die Quellenlage hier nicht geklärt.

<sup>194</sup> NA 17, S. 384.

glyphen sind Ideogramme, die mehrere Repräsentations- und Zeichensysteme verbinden; sie sind gleichzeitig Bild, Schrift und Laut, eine multimediale und multisensuelle Universalsprache, ein synästhetisches Universalmedium.<sup>195</sup> Schiller beschreibt die Hieroglyphen als ein arbiträres, durch Verabredung (der Priester) geformtes Notationssystem, in dem der Gegensatz von Schrift und Sprechen, aber auch der von Schrift und Bild aufgehoben ist, eine Schrift also jenseits der Platonischen Schriftkritik: kein toter Buchstabe, sondern lebendes – d.h. sprechendes – Bild, eine Sprache der Unmittelbarkeit und der sinnlichen Sinn-Evidenz.

Schillers Beschreibung liegt quer zu den Bemühungen der Gelehrten vor Champollion um ein Verständnis der Hieroglyphen.<sup>196</sup> Zwar geht es auch ihm um den „Umschlag von ‚mittelbarer‘ zu ‚unmittelbarer Signifikation‘ bzw. um eine „Versöhnung von Natur und Schrift“.<sup>197</sup> Ihn bewegt jedoch vor allem die schon in den *Künstlern* diskutierte Polarität von Begriff und Bild, Sinnlichkeit und Abstraktion, Einbildungskraft und Vernunft. Hinter den Ideogrammen verbergen sich für Schiller „Begriffe“, genauer: „allgemeine Begriffe“.<sup>198</sup> Was darunter zu verstehen ist, wird nicht ganz klar. Die Ambivalenz liegt in Schillers Gebrauch der Wendung „allgemeine Begriffe“, die sowohl einzelne Wörter als auch größere Konzepte einschließen kann. Aus dem Zusammenhang lässt sich erschließen, dass hier weniger „Wörter“ im Gegensatz zu „Bildern“ gemeint sind<sup>199</sup> als vielmehr *philosophische* Ideen („Einheit Gottes“, „Unsterblichkeit der Seele“ usw.). Die Bilderschrift wäre demnach ein *orbis pictus* philosophisch-theologischer Konzepte, der – in welcher Codierungsform auch immer – „die neuerkannten Wahrheiten in sinnlichen Bildern“<sup>200</sup> darstellt.

Auf den ersten Blick nähert sich Schiller damit der Auffassung des Cambridge-Platonikers Ralph Cudworth, der die *communis opinio* seiner Zeit zusammenfassend die Hieroglyphen bestimmt als „figures not answering to Sounds and words, but immediately representing the Objects

<sup>195</sup> Diese positive Einschätzung kontrastiert scharf mit Herders Ablehnung der Hieroglyphen als eines „erste[n] rohe[n] Kinderversuch[s] des menschlichen Verstandes, der Zeichen sucht, um seine Gedanken zu erklären“. Und weiter: „Daß aber die Aegypter solange bei dieser unvollkommenen Schrift blieben und sie Jahrhunderte hin mit ungeheurer Mühe auf Felsen und Wände malten; welche Armut von Ideen, welch ein Stillstand des Verstandes zeigt dies“ (Herder [Anm. 152], S. 504).

<sup>196</sup> Übersicht bei Assmann, Moses (Anm. 1), S. 147–170, und Bernhard F. Scholz, Art. ‚Hieroglyphik‘. In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft, hg. von Harald Fricke u.a. Bd. 2. Berlin, New York 2000, S. 46–49 (mit Lit.).

<sup>197</sup> Assmann, Moses (Anm. 1), S. 147, 148.

<sup>198</sup> NA 17, S. 384.

<sup>199</sup> So in dem bereits zitierten sprachtheoretischen Kallias-Brief an Körner vom 28.2./1.3.1793, NA 26, S. 228: „Das darzustellende Objekt muß also, ehe es vor die Einbildungskraft gebracht und in Anschauung verwandelt wird, durch das abstrakte Gebiet der Begriffe *einen sehr weiten Umweg nehmen*.“

<sup>200</sup> NA 17, S. 385.

and Conceptions of the Minde“.<sup>201</sup> Auch für Cudworth sind die Hieroglyphen ein Zeichensystem zwischen Sprache und Schrift, ausgezeichnet dadurch, dass es nicht – wie die phonetische oder Silbenschrift – ein ‚Drittes von der Wahrheit‘ darstellt, sondern die Kette der mimetischen Spiegelungen durchbricht. Die Hieroglyphen sind dieser Auffassung zufolge in der Lage, unmittelbar die (vorsprachlichen) geistigen Begriffe und Konzepte auszudrücken – unter Umgehung der eigentlichen Sprache. Für den Platoniker Cudworth bieten die Hieroglyphen die Möglichkeit, eine Schrift jenseits der Schrift zu konzipieren, in der die antimimetischen Vorbehalte der platonischen Schriftkritik *a priori* ausgeräumt sind, die „Versöhnung von Natur und Schrift“ verwirklicht ist.<sup>202</sup> So ist die Hieroglyphendebatte des 17. und 18. Jahrhunderts zugleich eine Debatte über Sprache *und* Schrift, Hegel spricht von der „Hieroglyphensprache“.<sup>203</sup> Beides ist nicht zu trennen. Die beiden konträren Auffassungen von der Sprache – Aristoteles’ auf Konvention, Platons auf natürlicher Teilhabe und Referenz beruhender Standpunkt – werden nun auf die *Schrift* übertragen. Die Hieroglyphen werden zu einer nicht-arbiträren, natürlichen Ur- und Geheimschrift, die sich unmittelbar, d.h. unter Umgehung der Wortsprache, auf ihre Gegenstände bezieht.

Dies steht im Zusammenhang mit zwei topischen und sprach-*utopischen* Debatten: um die Universalsprache und um die Lehre vom „doppelten Buch der Natur“. Zunächst bieten sich die Hieroglyphen als eine „allgemeine Schriftsprache“ an, die sich – wie Leibniz spekuliert hatte – als vor- und übersprachliche *lingua franca* für „den Verkehr der Völker und insbesondere der Gelehrten“ besonders eignet.<sup>204</sup> Andererseits tritt sie in Fühlung mit der Lehre von den zwei Büchern Gottes, dessen eines – das Buch der Natur – gleichsam in Hieroglyphen verfasst ist und mit Hilfe einer „mystischen Hermeneutik“ entschlüsselt werden muss. Gott schafft die Welt als Buch der Bilder und Symbole, die von den Hieroglyphen imitiert werden. Diese sind also natürliche Zeichen – „real characters“ – wie Bacon feststellt.<sup>205</sup> Die Hieroglyphen repräsentieren in dieser Lesart eine Zeichenutopie, in der Kontingenzen der Einzelsprachen und der schriftlichen Kodierung aufgehoben sind. In ihnen fallen *langue* und *parole*, Sprache und Sprechen, abstraktes System und sinnliche Artikulation zusammen. „Die Hieroglyphensprache entsteht“, wie Hegel im

<sup>201</sup> Cudworth, nach Assmann, Moses (Anm. 1), S. 122.

<sup>202</sup> Assmann, Moses (Anm. 1), S. 148.

<sup>203</sup> Hegel, Werke, hg. von Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel. Frankfurt a. M. 1979, Bd. 10: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, S. 273.

<sup>204</sup> Ebd.

<sup>205</sup> Dazu Detlef Thiel, Schrift, Gedächtnis, Gedächtniskunst. Zur Instrumentalisierung des Graphischen bei Francis Bacon. In: *Ars memorativa*, hg. von Jörg Jochen Berns, Wolfgang Neuber. Tübingen 1993, S. 170–205, bes. S. 191–195.

Sinne Cudworths in seiner *Enzyklopädie* feststellt, „nicht aus der unmittelbaren Analyse der sinnlichen Zeichen wie die Buchstabenschrift, sondern aus der voranzugehenden Analyse der Vorstellungen“.<sup>206</sup> Die „Schöpfung ist“, so hatte Hamann in den *Aesthetica in nuce* festgestellt, „eine Rede an die Kreatur durch die Kreatur“, „Reden“ wiederum „ist übersetzen – aus einer Engelsprache in eine Menschengprache, das heißt, Gedanken in Worte, – Sachen in Namen, – Bilder in Zeichen“. Diese Zeichen können „poetisch oder kyriologisch, historisch, oder symbolisch, oder hieroglyphisch – und philosophisch oder charakteristisch seyn“.<sup>207</sup>

Gestützt auf Johann Georg Wachters *Naturae & Scripturae concordia* (1752) greift Hamann damit eine Zeichenlehre auf, die ihre Wurzeln in der Hieroglyphen-debatte hat. Horapollon hatte drei Verfahren vorgeschlagen, wie aus einem zunächst unbegrenzten Zeicheninventar per Regulierung und abkürzender Reduktion eine Symbolsprache entsteht. Der bereits erwähnte William Warburton hatte sie in seine Argumentation der Schriftentstehung in *The Divine legation of Moses*<sup>208</sup> integriert und von hier aus in den Diskurs im 18. Jahrhundert eingeführt. Drei Regeln oder *modi*, die den Zeichenbestand einschränken, werden hier unterschieden: 1. der kyriologische („eigentliche“) Modus, bei dem das Zeichen das Bezeichnete ganz oder in wesentlichen Teilen abbildet. Kyriologische Zeichen „sind die Sache selbst als ikonisches Zeichen“.<sup>209</sup> 2. der tropische („uneigentliche“, „übertragene“) Modus, schließlich 3. der symbolische oder allegorische Modus. Er ist eine Spezialform des tropischen, der in der Form des Rätsels auftritt (z.B. die Ouroboros-Schlange). Die Affinität dieser Schriftentstehungstheorie zu Schemata von Rhetorik und Poetik (Tropenlehre, mehrfacher Schriftsinn, Fabelpoetik usw.) ist evident. Dies ist der Grund, warum Hamann auf sie im Rahmen seiner Suche nach der Dichtung als „Muttersprache des menschlichen Geschlechts“<sup>210</sup> zurückkommt. Die basale Unterscheidung zwischen eigentlicher und uneigentlicher Rede wird verschoben von der Sprache auf die Schrift. Die entscheidende Differenz, die Schiller von diesem Verständnis der Hieroglyphen trennt, ist die Annahme der „unmittelbaren“ Repräsentation und Signifikation. Dieser Auffassung von einem natürlichen Verhältnis von Welt und (Hieroglyphen-)Sprache schiebt er einen Riegel vor, indem er von „willkürlichen“ – arbiträren – Regeln der Zuordnung spricht, eine Auffassung, die sich auch an anderer Stelle für seine Sprachauffassung belegen lässt. Seine Hieroglyphen beziehen sich nicht auf Dinge, sondern auf *Begriffe*.

---

<sup>206</sup> Hegel (Anm. 201), Bd. 10, S. 275.

<sup>207</sup> Johann Georg Hamann, Kreuzzüge des Philologen. In: Sämtliche Werke, hg. von Josef Nadler. Bd. 2. Wien 1950, S. 199.

<sup>208</sup> Warburton (Anm. 176), Bd. 2, S. 399.

<sup>209</sup> Assmann, Moses (Anm. 1), S. 152.

<sup>210</sup> Hamann (Anm. 207), S. 197.

Als „Begriffsbilder“ konstituieren sie ein sekundäres Zeichensystem, das lediglich ein vorausgehendes primäres in einen strukturanalogen Code umsetzt.

### 4.3. Religionsästhetik

Ästhetische Relevanz besitzen nicht nur die Partien über die Hieroglyphen, sondern auch die Bemerkungen zur Bedeutung religiöser „Ceremonien“ im Allgemeinen. Verfolgt man den Abschnitt über die ägyptischen Mysterien und die „geschlossene Gesellschaft“<sup>211</sup> der Priesterschaft in Schillers Aufsatz weiter, werden Analogien zur Fabel- und Bildpoetik der *Künstler* sichtbar. Wie der Dichter muss der „erleuchtete“ Religionsaufklärer versuchen, der noch unaufgeklärten, gleichsam „jugendliche[n]“ Menge „auf dem Wege der Einbildungskraft“ beizukommen. Es handelt sich um „Kunstgriffe des Betrugs“, dabei jedoch „zum Vortheil der Wahrheit“. Der Priesterbetrug verschmilzt bei Schiller mit dem ästhetischen Betrug, der sich des schönen Scheins, der symbolischen Kommunikation bedient, um „die neuen Begriffe mit einer gewissen sinnlichen Feyerlichkeit in die Seele“ einzupflanzen.<sup>212</sup> Vernünftige, deistische Gottesidee und abstrakte Begriffssprache bedingen sich ebenso wie das System des Polytheismus und die ihm korrespondierenden Bild-Zeichen, die zugleich sprechen und schweigen, zeigen und verhüllen. Um das *profanum vulgus* „in den Zustand leidenschaftlicher Empfindung“ und Empfänglichkeit für die Wahrheit zu versetzen, bedarf es „allerley Anstalten“, Übergangshandlungen und zeremonieller Einstimmung, darunter „das Einhüllen in leinene Kleider, Enthaltung von allen sinnlichen Genüssen, Spannung und Erhebung des Gemüths durch Gesang, ein bedeutendes Stillschweigen, Abwechselung zwischen Finsterniß und Licht“.<sup>213</sup> Die Strategien des Aberglaubens werden als *ästhetische* Strategien entlarvt („Gesang“!), die ebenso „Kunstgriffe des Betrugs“ darstellen wie die „sprechende Bilderschrift“ der Hieroglyphen und ihre zur Schau gestellte Verhüllungsfassade.

Solche rituellen Präparationen rücken nur allzu leicht in die Nähe von Scharlatanerie, Gauklertum, Geisterseherei, und so überrascht es nicht, wenn Schiller hier Motive aus dem *Geisterseher* aufnimmt. Die parareligiöse Inszenierung der Geisterbeschwörung, vor der der Sizilianer zu „Stillschweigen“ mahnt und den Teilnehmern befiehlt, „die Schuhe ausziehen und im bloßen Hemde, Strümpfen und Unterkleidern zu erscheinen“.<sup>214</sup> Dies wiederholt sich spiegelbildlich in der Erzählung des Sizilia-

---

<sup>211</sup> NA 17, S. 384.

<sup>212</sup> Ebd.

<sup>213</sup> Ebd.

<sup>214</sup> NA 16, S. 60.

ners im Gefängnis. Die Zurüstungen, „den Geist des Verstorbenen zu zitiieren“, überhaupt die „Beschreibung des Gaukelspiels“<sup>215</sup> nehmen teils wörtlich den ägyptischen bzw. mosaischen Priesterbetrug vorweg: „Gebete, die bis in die Mitternacht verlängert werden mußten, Fasten, Wachen, Einsamkeit und mystischer Unterricht waren, verbunden mit dem Gebrauch eines gewissen noch unbekanntes musikalischen Instruments, das ich in ähnlichen Fällen sehr wirksam fand, die Vorbereitungen zu diesem feierlichen Akt“, der sein Ziel – „fanatische Begeisterung meiner Zuhörer“ und „Illusion“ glänzend erreicht. Man erinnert sich, dass schon der *Traité des trois imposteurs* und Reimarus im Betrüger Moses, den *Magier* („le plus fameux Magicien de son tems“<sup>216</sup>) und Scharlatan hervorgehoben hatten. Moses ist der hebräische Cagliostro und „Groß-Kophta“, der Magie mit Überredungskunst und Spiritismus zum Blendwerk zu verbinden weiß. Was er von den ägyptischen Priestern („Druiden“) lernt, ist in erster Linie magisches Wissen.

Auf eine ästhetische Theorie der „Feyerlichkeit“ kommt Schiller am Schluss von *Ueber Anmut und Würde* in einer Fußnote zurück. Gemeint ist hier „eine *Feyerlichkeit* im guten Sinne, wovon die Kunst Gebrauch machen kann“.<sup>217</sup> Sie gehe – anders als die „*Gravität*“ und „falsche Würde“ – „nicht aus der Anmaßung, sich wichtig zu machen“ hervor, sondern aus der „Absicht, das Gemüt auf etwas Wichtiges *vorzubereiten*“.

Da, wo ein großer und tiefer Eindruck geschehen soll, und es dem Dichter darum zu thun ist, daß nichts davon verlorengelange, so stimmt er das Gemüth vorher zum Empfang desselben, entfernt alle Zerstreungen und setzt die Einbildungskraft in eine erwartungsvolle Spannung. Dazu ist nun das *Feyerliche* sehr geschickt, welches in Häufung vieler Anstalten besteht, wovon man den Zweck nicht absieht, und in einer absichtlichen Verzögerung des Fortschritts, da, wo die Ungeduld Eile fodert.<sup>218</sup>

„Viele Anstalten, wovon man den Zweck nicht absieht“ – deutlicher könnte die Affinität zur Strategie des Sizilianers im *Geisterseher* und mit hin die dubiose Familienähnlichkeit von Magier, Priesterbetrüger und Dichter kaum bezeichnet werden. Schillers höchst eigener praktisch-poetischer Einsatz des „Feierlichen“ ist in der Klassischen Dramatik alenthalben nachzuvollziehen. Am eindringlichsten dort, wo er das religiöse Zeremoniell betrifft wie in der umstrittenen Abendmahlsszene der *Maria Stuart*, die so etwas wie das lichte, klassische Gegenstück zur Séance des *Geistersehers* darstellt. Die Nähe von Religion und Ästhetik betont Schiller bereits in *Ueber Anmut und Würde*, wenn er fortfährt:

---

<sup>215</sup> Ebd., S. 84.

<sup>216</sup> *Traité* (Anm. 36), S. 60.

<sup>217</sup> NA 20, S. 308, Anm.

<sup>218</sup> Ebd.

Das *Feyerliche* unterstützt den Eindruck des großen und erhabenen nicht wenig, und wird daher bey Religionsgebräuchen und Mystereien mit großem Erfolg gebraucht. Die Wirkungen der Glocken, der Chormusik, der Orgel sind bekannt; aber auch für das Auge giebt es ein *Feyerliches*, nämlich die *Pracht*, verbunden mit dem *Furchtbaren*, wie bei Leichenzeremonien, und bey allen öffentlichen Aufzügen, die eine große Stille, und einen langsamen Takt beobachten.<sup>219</sup>

Das ist nicht nur eine recht vollständige Aufzählung jener ‚stoffartigen‘ Mittel, die Schiller in seinen klassischen Dramen aufbieten wird, nicht nur ferner eine verdichtete Synthese jenes religiösen Ästhetizismus, die dem jungen Mortimer in *Maria Stuart* zum Beweggrund der Konversion zur ästhetischen Konfession werden wird. Das Zitat lässt erahnen, wie nachhaltig Schiller die ästhetischen Möglichkeiten und Potentiale des „Feierlichen“ als Spielart des Erhabenen zunächst praktisch (im *Geisterseher*), dann religionspsychologisch und -ästhetisch beschäftigen. Es ist bezeichnend, mit welcher Beharrlichkeit hier immer wieder die Frage nach der ästhetischen Wirkung des Übersinnlichen und seiner Kommunikation, die zwielichtige Rolle jener „sinnliche[n] Zeichen“ aufgeworfen wird, deren sich Gaukler, Geisterseher, Künstler, Hierophanten und Religionspädagogen vom Schlage eines Moses bedienen, um die Ästhetik zum Vehikel ‚höherer‘ Wahrheit werden zu lassen. Schmal ist dabei der Grat, der offenen Betrug von legitimer ästhetischer Täuschung trennt, nur Nuancen unterscheiden Illusion und *Illumination* von psychagogischer Gewalteinwirkung, die jeden Widerstand zwecklos macht. Der Künstler als Magier, Priester und Seelenführer – und umgekehrt.

Damit zurück zur Moses-Schrift und zur Frage der religiösen Erziehung im Priesterinstitut. „Einheit Gottes und Widerlegung des Paganismus“ sei der ursprüngliche Inhalt der Mysterien gewesen, ihre wichtigste Lehre die „Unsterblichkeit der Seele“. Ihre plane „Anschauung“ jedoch bedurfte „mancherley Vorbereitungen“, verschiedener „Stufen oder Grade“, bis schließlich „im innern Heiligthum [...] die Decke ganz von ihren Augen [fiel]“. <sup>220</sup> Auch die „Decke“ als Element und Symbol ästhetischer Reflexion ist uns aus dem *Philosophischen Gespräch* des *Geistersehers* gut bekannt. Wieder steht sie für einen Vorgang der *revelatio*, an dessen Ende die „ästhetische Anschauung“ der verhüllenden Bilder sich in die bilderlose Vision selbst verliert. Bezeichnung und Repräsentation werden vor diesem absoluten Sehen überflüssig, ja zerschellen an ihm. So ist das höchste Wesen namenlos, ist doch der Name „bloß Bedürfnis der Unterscheidung“; alle Aussagen verlieren sich ins Tautologische – wie im Fall der

---

<sup>219</sup> Ebd.

<sup>220</sup> NA 17, S. 385.

Isis: „*Ich bin, was da ist*“.<sup>221</sup> In der einfachen Identität dieses „Wesen[s] aller Wesen“ kommen Prädikation und Distinktion – Sprache überhaupt – zum Erliegen. Statt logischer Zergliederung bleibt die Zuflucht in eine ästhetische Strategie, die es mit Grenzerfahrungen hält: „Nichts ist erhabener, als die einfache Größe, mit der sie von dem Weltschöpfer sprachen“.<sup>222</sup>

Die Ästhetik des Feierlichen ist Teil der Ästhetik des Erhabenen; es ist oft betont worden, dass Schiller seine Inspiration zur Beschäftigung mit dem Isis-Thema auch Kants *Kritik der Urteilkraft* verdankt, die in einer Fußnote zu § 49 schreibt:

Vielleicht ist nie etwas Erhabneres gesagt, oder ein Gedanke erhabener ausgedrückt worden, als in jener Aufschrift über dem Tempel der *Isis* (der Mutter *Natur*): ‚Ich bin alles was da ist, was da war, und was da sein wird, und meinen Schleier hat kein Sterblicher aufgedeckt‘.<sup>223</sup>

Einer genuinen Religions- und Zeremonialästhetik wird Kant jedoch spätestens in seiner 1793 erschienen Schrift *Die Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft* eine klare Absage erteilen. Wie sein Schüler Reinhold steht er, ganz Protestant, der „sinnliche[n] Außenseite“<sup>224</sup> der Religion misstrauisch gegenüber, lehnt „Anthropomorphism“ ebenso ab wie den Gottesdienst als „sinnliche Darstellung der Gemeinschaft der Gläubigen“<sup>225</sup> oder jede Art von „Feierlichkeiten“, die dazu dienen, „Gottheit einem Volke, oder auch den einzelnen Menschen ihrem Wahne nach günstig zu machen“.<sup>226</sup> Auch die „feierliche *Einweihung* zur Kirchengemeinschaft“ und ihre „Fortdauer und *Fortpflanzung*“<sup>227</sup> in der Kommunion erscheinen wie die meisten anderen symbolischen Handlungen der (katholischen) Kirche als Ausdruck von „Religionswahn“ und „*Pfaffentum*“ oder „die usurpierte Herrschaft der Geistlichkeit über die Gemüter“.<sup>228</sup>

Kants scharfe anti-katholische und anti-ikonische Einlassungen zeigen, nur drei Jahre nach der *Sendung Moses* verfasst, den aktuellen Stand des aufgeklärten Protestantismus in der religiösen Bilder- und Festfrage. Vor diesem Hintergrund wird auch deutlich, wie heikel es angesichts dieser Vorgaben vernünftiger Religiosität für den Protestanten Schiller sein musste, das Kultische als ästhetisches Ergebnis und *fascinans* zu bewahren, ohne doch die Grundsätze der aufgeklärten Gottesidee anzutasten. Es

---

<sup>221</sup> Ebd.

<sup>222</sup> Ebd.

<sup>223</sup> Kant, Werke, hg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt <sup>5</sup>1983. Bd. 8, S. 417, Anm.

<sup>224</sup> NA 17, S. 386.

<sup>225</sup> Kant (Anm. 223), Bd. 9, S. 874.

<sup>226</sup> Ebd., S. 839 bzw. 840.

<sup>227</sup> Ebd., S. 876.

<sup>228</sup> Ebd., S. 877.

ist bezeichnend, dass dies in einer Fußnote (von *Ueber Anmut und Würde*), außerhalb des eigentlichen Diskurses und also gleichsam versteckt geschieht. Für Schiller ist die Religion – und hier vor allem die katholische (oder ihre verdeckten Prototypen in der ägyptischen oder griechischen „Vielgötterei“) – als ästhetisches Ereignis gerechtfertigt. Wo Kant die Kommunion als „*Gnadenmittel*“ und „*Glaubensartikel*“ dem „Wahn der Religion“<sup>229</sup> zuschlägt, macht Schiller sie in *Maria Stuart* zum Höhepunkt einer theatralischen Läuterung, in der sich symbolisch die Wandlung der Protagonistin vollzieht. Es ist überhaupt verblüffend – wenngleich noch nicht untersucht – wie sehr Schillers klassische Dramen auf die Vergegenwärtigung religiöser Erlebnisse und Visionen (*Johanna*), auf Präsentation des Feierlichen, Zeremoniellen und Kultischen setzen. Die – um noch einmal Kant aufzugreifen – „usurpierte Herrschaft der Geistlichkeit über die Gemüter“<sup>230</sup> wird der Herrschaft des Dramatikers über sein Publikum botmäßig gemacht. Bedenkt man diese Flucht- und Entwicklungslinie der Schillerschen Kult- und „Religionsästhetik“,<sup>231</sup> gewinnen die Exkurse des Moses-Essays zur religiösen Kommunikation eine innere Plausibilität. Schon die ägyptische Priesterschule ist eine verkappte *Dichterschule*:

In dem Hymnus, den der Hierophant oder Vorsteher des Heiligthums dem Einzuweihenden vorsang, war dieß der erste Aufschluß, der über die Natur der Gottheit gegeben wurde. Er ist einzig und von ihm selbst, und diesem Einzig sind alle Dinge ihr Daseyn schuldig.<sup>232</sup>

An der Grenze, die die Initiation bezeichnet, situiert sich die (religiöse) Dichtung als Medium von Innen und Außen, als epistemologischer Zwiter zwischen *fanum* und *profanum*.

#### 4.4. Moses, der Magier

„Religion wirkt im ganzen mehr auf den sinnlichen Theil des Volks – sie wirkt vielleicht durch das Sinnliche allein so unfehlbar“, hatte Schiller bereits im *Schaubühnen*-Aufsatz festgestellt:

Ihre Kraft ist dahin, wenn wir ihr dieses nehmen – und wodurch wirkt die Bühne? Religion ist dem größern Theile der Menschen nichts mehr, wenn wir ihre Bilder, ihre Probleme vertilgen, wenn wir ihre Gemälde von Himmel und Hölle zernichten – und doch

<sup>229</sup> Ebd., S. 876.

<sup>230</sup> Ebd., S. 877.

<sup>231</sup> Susanne Lanwerd, *Religionsästhetik. Studien zum Verhältnis von Symbol und Sinnlichkeit*. Würzburg 2002 (ohne Hinweis auf Kant u. Schiller).

<sup>232</sup> NA 17, S. 386.

sind es nur Gemälde der Phantasie, Räzel ohne Auflösung, Schreckbilder und Lockungen aus der Ferne.<sup>233</sup>

Theater und Religion teilen dieselben Mittel und Zwecke. „Welche Verstärkung für Religion und Gesetze“, ruft Schiller aus, „wenn sie mit der Schaubühne in Bund treten, wo Anschauung und lebendige Gegenwart ist“.<sup>234</sup> Religion bedarf ästhetischer Vermittlung, Ästhetik teilt ihr *telos* mit der Religion. Nicht anders verhält es sich mit den „mystischen Gestalten“ der altägyptischen Religion, d.h. mit der „heilige[n] Lade“ oder den „hieroglyphische[n] Götterbilder[n]“ wie der Sphinx. Sie „gaben den Mysterien selbst eine sinnliche Außenseite, die das Volk täuschte“.<sup>235</sup> Diese sinnliche Außenseite, sonst auch Kunst genannt, wird jedoch zunehmend ambivalent. Hier beginnt die Problematik der Hieroglyphen.

Das „äußerliche Gewand der Mysterien“ steht im Dienste eines (vor-erst) unvermeidlichen „Aberglaube[ns]“, der respektable „reine Deismus“<sup>236</sup> geht mit dem „Götzendienst“ eine nur anfangs „verträglich[e]“ Einheit ein, die jedoch mehr und mehr den „Widerspruch der Priesterreligion und der Volksreligion“ spürbar werden lässt. Der Verfall der Mysterien hat begonnen. Das „Geheimnis“ wird zum Selbstzweck, die Kunst der Priester verwandelt sich in „Priesterkünste“, die allein das Ziel haben, die Initiation in die Wahrheit hinauszuzögern, um „die Herrschaft über die Gemüther nicht zu verlieren“,<sup>237</sup> ein Grundsatz, der nun Kants Polemik gegen das „Pfaffentum“ („die usurpierte Herrschaft der Geistlichkeit über die Gemüther“) im Hinblick auf die Kunst rehabilitiert. Die Phase der Entartung der Priesterschule ist dadurch gekennzeichnet, dass sich das Medium bzw. *velum* gleichsam verdickt und verdichtet, die Hülle, die sich vor das Allerheiligste der Wahrheit spannt, wird zur undurchdringlichen, blickdichten Decke. Wenn Schiller ausdrücklich von den „Theatralische[n] Kunstgriffe[n]“<sup>238</sup> der Priester-Hierophanten spricht, kommt einmal mehr die prekäre Nähe von Bühne und Religion zum Tragen, die schon der *Schaubühnen*-Aufsatz beschwor. Wo die Kunst das Mysterium erobert, führt sie zur vollständigen Verdrängung der Wahrheit durch die sinnliche Hülle. Das Medium wird zur eigentlichen, aber irreführenden Botschaft, in Schillers Worten: „Zuletzt verlor sich der Schlüssel zu den Hieroglyphen und geheimen Figuren ganz, und nun wurden diese für die Wahrheit selbst genommen, die sie anfänglich nur umhüllen sollten“. Das sinnliche Gefäß wird zur *black box*, in der die Wahrheit verschwindet.

---

<sup>233</sup> NA 20, S. 91.

<sup>234</sup> Ebd.

<sup>235</sup> NA 17, S. 386.

<sup>236</sup> Ebd., S. 387.

<sup>237</sup> Ebd.

<sup>238</sup> Ebd.

In keinem anderen Detail zeigt sich die Ambivalenz der Schwellenfigur Moses so deutlich wie in Schillers Unsicherheit, ob die „Erziehungsjahre des Moses in die blühenden Zeiten des Instituts, oder in den Anfang seiner Verderbniß fallen“.<sup>239</sup> Schiller findet einen Kompromiss: Was sich im jüdischen Gesetz als „Spielereyen“ erweist, wird der Dekadenz der Priesterschule zugeschrieben, im Übrigen aber „[war] der Geist der ersten Stifter [...] noch nicht daraus verschwunden“.<sup>240</sup> So steht Moses nicht nur zwischen den Völkern, sondern auch zwischen einer legitimen und einer degenerierten Form kultisch-zeremonieller Praxis. Es ist eben die Schnittstelle, die in Schillers eigener Gegenwart den schmalen Grat zwischen blindem Aberglauben und ästhetischer Repräsentation religiöser Ideen darstellt. Moses ist ein „aufmerksamer und fähiger Schüler“ der Priesterschule, der das „ganze Gebiet ägyptischer Weisheit durchwandert“ und dabei alles, auch die dunklen Facetten der Priesterkaste, kennenlernt. Schiller zeichnet ihn nicht nur als Religionsstifter, sondern auch als *magus* und Künstler – beides in Personalunion. Moses ist ein religiöses Originalgenie, das aus sich heraus einen Glaubenskosmos entwirft. Sein Verfahren ähnelt jener eklektischen *inventio*, die Herder dem neueren Dichter im Umgang mit den alten Mythen anempfiehlt: Als „poetische Heuristik“ studiert er „die Mythologie der Alten“, mit dem Ziel „selbst Erfinder zu werden“.<sup>241</sup> Die Schule der Priester gleicht daher der Elementar- und Lateinschule, die der neuere Dichter – und heiße er Schiller – durchläuft, um sich der heidnischen Götterlehre zu versichern. Moses lernt seine Lektion gut. „[E]gyptische Erziehung“<sup>242</sup> ist ästhetische Erziehung: „In eben dieser Schule sammelt er auch einen Schatz von Hieroglyphen, mystischen Bildern und Ceremonien, wovon sein erfinderischer Geist in der Folge Gebrauch machte“.<sup>243</sup>

Mose Stunde kommt. Der Mord an einem Ägypter zwingt ihn zur Flucht und lässt ihn als „Viehhirten in Arabien“ den „tiefe[n] Fall“ vom Auserwählten zum Außenseiter fühlen. In der Wüste reift der Entschluss, der durch das „hohe Wesen bestimmt“ ist, das er in den Mysterien kennen gelernt hat. Der Hierophant wird zum Heilsbringer („Ich will dieses Volk erlösen“<sup>244</sup>), sieht sich jedoch derselben Misere ausgesetzt, die Schiller ein Jahr später in der Bürger-Rezension beklagen wird: die Ignoranz seines Publikums („großer Haufen“; NA 5, 973). Was Moses seine Juden, ist Schiller auf dem Weg zur Klassik sein zur *massa damnata* gestempeltes

---

<sup>239</sup> Ebd.

<sup>240</sup> Ebd.

<sup>241</sup> Neuerer Gebrauch der Mythologie. In: Herder (Anm. 152), Bd. 1: Frühe Schriften 1764–1772, hg. von Ulrich Gaier, S. 432–455, hier S. 449.

<sup>242</sup> NA 17, S. 388.

<sup>243</sup> Ebd.

<sup>244</sup> Ebd., S. 389.

Publikum, gegen das der Autor als „Retter“ seine „hochgesinnte Verschwörung“ (Brecht) richtet: „Das Volk an dessen Spitze er treten soll, ist dieses kühnen Wagestücks, eben so wenig fähig als würdig.“<sup>245</sup> Moses bleibt denn angesichts der endemischen Unbildung nichts anderes übrig, als sein Volk zu erziehen:

Ehe er die Befreyung desselben unternimmt, muß er damit anfangen, es dieser Wohlthat fähig zu machen. [...] Er muß ihm die Eigenschaften wieder geben, die eine lange Verwilderung in ihm erstickt hat.<sup>246</sup>

Dieser Satz, 1789 noch *vor* Ausbruch der Französischen Revolution formuliert, enthält nichts weniger als die Quintessenz der Idee einer ästhetischen Erziehung. Die Konstellationen sind beinahe deckungsgleich: Die Verwilderung der ägyptischen kehrt in derjenigen der revolutionären Massen, die Einschätzung der Hebräer als „Sklavenpöbel“<sup>247</sup> in der Rede von den „niedern und zahlreichen Klassen“ wieder.<sup>248</sup> Die mosaische Sendung und Staatsgründung präfiguriert Schillers eigene Sendung als Visionär eines ästhetischen Staates, der dann jedoch nicht mehr von dieser Welt ist. Beide – Moses wie Schiller – stehen vor einer prekären Erziehungs- und Zivilisierungsaufgabe. Beide sind auf der Suche nach einer politischen Ästhetik, für beide steht der Primat des Politischen fest, der Kunst, Religion und schöne Sinnlichkeit mediatisiert. Ziel ist im einen Fall die Gründung des Vernunftstaates, im anderen die Befreiung und – ganz säkular und politisch gedachte – Erlösung aus der ägyptischen Fron.

Dieser genealogische Zusammenhang von ägyptischer und ästhetischer Erziehung bahnt sich schon in der Bürger-Rezension an, wenn Schiller als Ideal des Dichters jenen „männlichen Geist“ statuiert, „eingeweihet in die Mysterien des Schönen, Edeln, Wahren“, ein Myster, der „zu dem Volke bildend herniedersteigt“, aber darüber nie – anders als Bürger – „seine himmlische Abkunft verleugnet“.<sup>249</sup> Die „Idealisierungskunst“ beerbt die mosaische Mythen- und Mysterienpoetik samt ihrer politischen Bestimmung. Der neue Dichter, wie ihn Schiller am Negativbeispiel Bürger profiliert, ist Volksdichter *und* Demagoge zugleich, Mose legitimer Nachfolger als Erlöser, Mittler und Heilsbringer seines Volkes resp. Publikums. Beide Texte vertreten dieselbe Idee einer ‚listigen‘ Aufklärung von oben, die sich vor allem auf die Macht- und Zaubermittel persuasiver oder ästhetischer Überwältigung stützt. Die konstante „Metaphorik der Wasserleitungskunst“<sup>250</sup> (Einfließen, Wasser, Kanal) deutet auf diese einfluss-

---

<sup>245</sup> Ebd., S. 390.

<sup>246</sup> Ebd.

<sup>247</sup> Ebd., 391.

<sup>248</sup> NA 20, S. 319 (5. Br.).

<sup>249</sup> NA 22, S. 250.

<sup>250</sup> Hartwich (Anm. 25), S. 29.

rhetorische Tradition, die noch in der Bürger-Rezension ungebrochen fortbesteht und erst in den *Ästhetischen Briefen* korrigiert wird zu einem Ideal des mündigen Lesers, dessen „republikanische Freiheit“ gewahrt bleiben muss.

Bei der Erziehung seines Volkes wendet Moses eine Doppel-Strategie an, bei der „der ägyptische Priester und Staatskundige dem Hebräer zu Hülfe“ kommt.<sup>251</sup> Moses erinnert sich „aus seinen Mysterien, aus seiner Priesterschule zu Heliopolis [...] des wirksamen Instruments, wodurch ein kleiner Priesterorden Millionen roher Menschen nach seinem Gefallen lenkte“. Er schafft die Idee eines nationalen, exklusiven Monotheismus, indem er den „Demiurgos in den Mysterien zum Nationalgott der Hebräer“ macht.<sup>252</sup> Das läuft selbstverständlich auf eine Form des legitimen Priesterbetrugs hinaus, der den „wahren Gott, den Demiurgos oder den Jao“<sup>253</sup> zu Erziehungs- und Manipulationszwecken um- bzw. verformt, ihn zum ethnischen Parteigänger erniedrigt. So findet sich Moses in dem Dilemma, entweder den als wahr erkannten, d.h. unparteiischen Gott in einen „falschen und fabelhaften Gott“ zu verwandeln und so die „wohlthätige Unternehmung“ auf „Lüge“<sup>254</sup> und Priesterbetrug aufzubauen. Schillers Moses ist jedoch eine aufgeklärte („Verstand zu sehr erleuchtet“) und integre Persönlichkeit, der Verstellung widerstrebt. Er verfällt daher auf eine andere Lösung der „Widersprüche“.

Den wahren Gott kann er den Hebräern nicht verkündigen, weil sie unfähig sind, ihn zu fassen; Einen fabelhaften will er ihnen nicht verkündigen, weil er diese widrige Rolle verachtet. Es bleibt ihm also nichts übrig, als ihnen *seinen wahren Gott auf eine fabelhafte Art zu verkündigen*<sup>255</sup>

– der Religionsstifter wird zum Dichtertheologen.

## 5. Akkommodation und Aufklärung – historische Modelle

### 5.1. Protestantische Hermeneutik und Schriftkritik

Die Überlegungen, die Schiller seinem Religionsstifter und -erzieher unterstellt, kreisen um ein Argument, das in der Bibelphilologie seit den griechischen Kirchenvätern der Spätantike präsent ist und im ausgehenden 18. Jahrhundert „mehr und mehr in den Brennpunkt der theologischen

---

<sup>251</sup> NA 17, S. 390.

<sup>252</sup> Ebd., S. 392.

<sup>253</sup> Ebd., S. 391.

<sup>254</sup> Ebd.

<sup>255</sup> Ebd., S. 391f.

Diskussion“ rückt – das der „Akkommodation“. <sup>256</sup> Den Scheitelpunkt seines Interesses erreicht das Thema in den Jahren zwischen 1785 und 1795. In Holland fand sogar ein Preisausschreiben statt, das thematisierte, „inwiefern Jesus und die Apostel sich in ihren Lehrvorträgen nach dem Volke akkommodiert hätten“. <sup>257</sup> Die Diskussionen, bei denen durchaus auch kritische Stimmen laut wurden, <sup>258</sup> bezogen sich auf die Frage nach dem Wahrheits- und Verbindlichkeitsgehalt der Heiligen Schrift, insbesondere des Neuen Testaments. Die Anhänger der Akkommodationstheorie vertraten die Auffassung, „daß Jesus und die Apostel sich bei ihrer Verkündigung der besonderen Redeweise, den religiösen Vorstellungen und dem allgemeinen Weltbild ihrer Zuhörer angepaßt hätten“. <sup>259</sup> Im Extremfall, etwa bei Reimarus, wurde sogar die Auferstehung Christi als Lüge und Erfindung der Jünger ‚entlarvt‘. Die Akkommodation als Begründungs- und Rettungsfigur der tradierten Schrift- und Offenbarungswahrheit ist um 1780 allenthalben verbreitet. Ihren Zusammenhang mit und ihre Bedeutung für die Entwicklung des historischen Denkens lässt sich kaum überschätzen.

Ihr Ausgangspunkt ist die protestantische Theologie und ihre Hermeneutik. <sup>260</sup> Bedeutendster Theoretiker der *accommodatio* ist der Hallenser Theologe Johann Salomo Semler (1725–1791), <sup>261</sup> ein Vertreter der aufge-

---

<sup>256</sup> Gottfried Hornig, Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther. Göttingen 1961, bes. S. 211–236; ders., Art. ‚Akkommodation‘. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter u.a. Bd. 1. Basel 1971, Sp. 125f.; Stephen D. Benin, The ‚Cunning of God‘ and Divine Accommodation. In: Journal of the History of Ideas 45 (1984), S. 179–191.

<sup>257</sup> Hornig, Art. ‚Akkommodation‘ (Anm. 256), S. 125.

<sup>258</sup> Dass die Anpassungsthematik nicht vorbehaltlos auf Zustimmung stieß, belegt etwa Matthias Claudius: „Und da nehmen sie nun alles zu Hülfe, Gelehrsamkeit und Wohlredenheit, Altertümer und Sprachgebrauch, Akkommodation und Babylonische Teufel, Volkssinn und Volksunsinn, um den offenbaren Verstand und die klaren Worte der *Heiligen Schrift* unmündig und aus *Weiß Schwarz* zu machen. Und andere, die noch wohl lieber beim *Weißsen* blieben, laufen mit, weil sie den Wert ihrer Sache nicht kennen, und es ihnen an Kraft und Mut fehlt, den Verdacht der *alten Einfalt* und des *Zurückbleibens* auf sich zu laden“ (*Asmus omnia sua secum portans*). Matthias Claudius, Werke, hg. von Jost Perfahl. München 1976, S. 596f.

<sup>259</sup> Hornig, Anfänge (Anm. 256), S. 211.

<sup>260</sup> Den besten Überblick bieten Gottfried Hornig, Johann Salomo Semler. Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen. Tübingen 1996, bes. S. 246–278 („Grundzüge theologischer Hermeneutik“) und Reventlow, Epochen (Anm. 55).

<sup>261</sup> Dazu grundlegend Gottfried Hornig, Über Semlers theologische Hermeneutik. In: Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung, hg. von Axel Bühler. Frankfurt a. M. 1994, S. 192–222; ders., Anfänge (Anm. 256); Reventlow (Anm. 55), S. 175–189; weiterhin: Axel Bühler, Luigi Cataldi Madonna, Von Thomasius bis Semler: Entwicklungslinien der Hermeneutik in Halle.

klärten „Neologie“, den man den „Vater der historisch-kritischen Forschung“<sup>262</sup> genannt hat. Er nähert sich der Frage der „Akkommodation“ in einer Reihe von Studien zum biblischen Kanon, die im Ergebnis die von der protestantischen Orthodoxie behauptete durchgehende Verbalinspiration der biblischen Texte in Frage stellten. Diese Relativierung beruhte auf einer radikalen *Historisierung*<sup>263</sup> des Wortlauts der Offenbarung: „Mit der historischen Perspektive brachte er einen ganz neuen Aspekt in den bisher rein dogmatischen Diskurs“.<sup>264</sup> Semler traf eine Unterscheidung, die für die „innere Verbindlichkeit“,<sup>265</sup> d.h. die Kanonizität der einzelnen Bibeltex-te, folgenreich war: Nicht alle Aussagen der biblischen Offenbarung konnten überzeitliche Wahrheit und Gültigkeit beanspruchen; so fänden sich „in allen Schriften dieses sogenannten *Canons, solche Stellen und Theile der Rede und der Abfassung, welche gleichsam mit jener Zeit vergehen*“.<sup>266</sup> Vor allem das Alte Testament enthalte eine Vielzahl zeit- und situationsbedingter Passagen und Positionen, die sich nur erklären ließen, wenn man die spezifischen historischen Kontexte der Verkündigung, insbesondere die geringe Aufnahmebereitschaft des jüdischen Volkes für die neue Lehre berücksichtigte. Historisch bedingt und damit überholt sind für Semler vor allem die Bücher über die Geschichte Israels, in denen nur dem eigenen Volk von Gott Glück und Wohlergehen zugeteilt wird. Einzelnes, wie die Psalmen, stamme unmittelbar von Gott, anderes bezeuge lediglich die „uncultivierte Denkungsart“ vieler Juden. Daher schlägt Semler eine bereinigte Auswahl aus dem Alten Testament vor, „worin die Erzählungen und die Stellen weggelassen werden, welche nur für jene Juden gehörten, und den Stempel der Zeit und der Provinz so deutlich vorzeigen“.<sup>267</sup>

Ähnliches gilt für das Neue Testament. Hier wird die Akkommodation zum Bindeglied zwischen altem und neuem Bund, zwischen jüdischer Tradition und christlicher Erneuerung. Auch Jesus und die Jünger sprachen und handelten nicht außerhalb jedes Kontextes. Sie mussten sich in jüdisch-hellenistischem Milieu immer auf Vorbildung und Erwartungshal-

---

In: Hermeneutik der Aufklärung, hg. von Axel Bühler. Hamburg 1994, S. 49–70; Dirk Fleischer, Geschichte und Sinn. Johann Salomo Semler als Geschichtstheoretiker. In: Zs. für Geschichtswissenschaft 56 (2008), S. 397–417; Harald Schultze, „Zufällige Geschichtswahrheiten“. Lessing und Semler im Streit. In: Zs. für Theologie und Kirche 98 (2001), S. 449–463.

<sup>262</sup> Reventlow (Anm. 55), S. 189.

<sup>263</sup> Hornig, Semler (Anm. 260), S. 279–291.

<sup>264</sup> Reventlow (Anm. 55), S. 182f.

<sup>265</sup> Johann Salomo Semler, Abhandlung von freier Untersuchung des Canon. Nebst Antwort auf die tübingsche Vertheidigung der Apocalypsis. 4 Bde. Halle 1771–1775, hier Bd. 1, S. 30.

<sup>266</sup> Ebd., S. 42.

<sup>267</sup> Ebd., S. 70.

tung ihrer Adressaten einlassen und ‚herablassen‘ (*condescenduntia*).<sup>268</sup> So habe Christus unterschiedliche Weisen der Verkündigung im Hinblick auf seine Adressaten gewählt: Mit dem Volk spricht er in Gleichnissen und Parabeln, mit den Jüngern in klarer Diktion. Ebenso habe Paulus die Gemeinde in Korinth gemahnt, auf die alten Riten und Zeremonialgesetze (Beschneidung) der Juden bei der Mission Rücksicht zu nehmen, überhaupt „Herablassung zu der Duldung unwahrer Vorstellungen an den unfähigen Christen“<sup>269</sup> zu zeigen.

Paulus hat im Anfang mit vieler Schwachheit, und großer Nachgebung gegen die geringere Fähigkeit der Zuhörer das Christentum gepredigt; erst nachher konnte er ἀλήθεια, die wirklichen reinen Grundsätze des Christentums deutlich von sich geben.<sup>270</sup>

Im Bezug auf Paulus spricht Semler geradezu von einer „doppelte[n] Lehrart“, die „anders gegen unmündige Kinder, psychische, sinnliche Menschen; anders gegen denkende, geistliche, geübte Zuhörer“ verfährt.<sup>271</sup> Das Prinzip in all diesen Fällen ist dasselbe: Akkommodation bedeutet Anpassung der Verkündigung „ad captum vulgi“, „zur geringsten Fassungskraft der Menschen“.<sup>272</sup> Sie dient „einem göttlichen Erziehungsprozess an der Menschheit, zuerst an den Juden, dann auch an den Heiden“.<sup>273</sup> Semlers Kriterium bei der Unterscheidung von historischzeitbedingt und absolut-überzeitlich ist die Idee einer reinen, aufgeklärten Religiosität, die „moralische edle Begriffe und Grundsätze der Ausbesserung“,<sup>274</sup> das heißt der Perfektibilität voraussetzt. Vernunft- und Offenbarungswahrheit stehen in keinerlei Widerspruch. Der doppelten Lehre entspricht die Idee der *einen* Wahrheit.

Akkommodation steht, dies wird schon hier deutlich, im Zeichen der Apologie. Sie wurde für Semler und die philologisch-historische Schriftkritik zum hermeneutischen Königsweg, Offenbarungs- und Vernunftwahrheit, Verbalinspiration und historische Autorschaft zu versöhnen, kurz: die Bibel als einen ‚vernünftigen‘ Text auszuweisen, der noch in seinen vernunftwidrigen Teilen eine eigene pädagogische Rationalität erkennen lässt. Solche Inkongruenzen boten sich dem philologisch geschulten Blick allenthalben dar: Die offenkundigen sprachlich-stilistischen Unterschiede („*diversitas stili*“) unter den kanonischen Texten oder Varianzen

<sup>268</sup> Vgl. Art. ‚Kondescendenz‘. In: Hist. Wörterb. der Philosophie (Anm. 256), Bd. 4, Sp. 942–946 (Red.).

<sup>269</sup> Semler, Dämonologie, zit. nach Hornig, Anfänge (Anm. 256), S. 224.

<sup>270</sup> Semler (Anm. 265), Bd. 3 (1773), S. 350.

<sup>271</sup> Semler, Beantwortung der Fragmente, zit. nach Hornig, Anfänge (Anm. 256), S. 225, Anm. 37: „Paulus sagt uns ja selbst seine doppelte Lehrart“.

<sup>272</sup> Semler (Anm. 265), Bd. 3, S. 181.

<sup>273</sup> Reventlow (Anm. 55), S. 183.

<sup>274</sup> Semler (Anm. 265), Bd. 1, S. 34.

nach Sprache, Form und Lehrgehalt innerhalb der vier Evangelien (insbesondere der drei Synoptiker gegenüber dem Johannes-Evangelium). Die Anhänger der Akkommodationslehre verwiesen darauf, dass die einzelnen Evangelisten sich der jeweiligen Nationalität und Akkulturation ihrer Adressaten anzupassen suchten. Weil Lukas etwa für ein jüdisches Publikum schreibe, führe er das Geschlechtsregister bis auf das Haus David zurück. Als anstößig und überholt wurden vor allem die biblischen Naturdarstellungen, die ‚optischen Redensarten‘ vom Stillstehen der Erde oder von Auf- und Untergang der Sonne<sup>275</sup> betrachtet. Die Diskrepanz zwischen biblischer Aussage und naturwissenschaftlichem Weltbild (Geozentrismus vs. Heliozentrismus), die Kluft also zwischen den beiden Büchern der Natur, deren „Parität“ durch die neuen Entdeckungen gestört wurde,<sup>276</sup> bildete eine der mächtigsten Herausforderungen der Akkommodationstheorie. Lasen die Verfechter der Orthodoxie weiterhin die Bibel als „Lehrbuch der Geschichte und Naturwissenschaft“,<sup>277</sup> so gingen die Anhänger der Akkommodationstheorie grundsätzlich von der Priorität der neuzeitlichen Naturwissenschaften und der objektiven Richtigkeit des kopernikanischen Weltbildes aus. Sie unterstellten allenfalls, „daß sich die biblischen Verfasser den vorwissenschaftlichen Naturvorstellungen ihrer Zeit akkommodiert haben“,<sup>278</sup> ob bewusst oder unbewusst. Semler schreibt prägnant: „Quicquid verum est in philosophia, verum etiam est in theologia“.<sup>279</sup>

Vernunft und Schrift stützten sich gegenseitig, jedoch so, dass den neuen empirischen und Vernunftwahrheiten eine objektive Priorität gegenüber der Offenbarung zugesprochen wird. Semler sucht auf diese Weise, die Divergenz theologischer und naturwissenschaftlicher Wahrheit zu verhindern. Für ihn ist klar, dass die Verfasser der biblischen Schriften das Weltbild ihrer Adressaten teilten, sei es willentlich oder unwillentlich. Dies bedeutete auch, dass weite Teile vor allem des alttestamentarischen Weltbildes für überholt und dogmatisch irrelevant erklärt werden mussten, dies galt für jene kosmologischen Vorstellungen, die Semler (vielleicht unter dem Einfluss des Mythos-Begriffs Christian Gottlob Heynes) explizit als Mythos bzw. ‚jüdische Mythologie‘ bezeichnet und historisch-genealogisch auf orientalische Quellen zurückgeführt hatte. Das biblische Weltbild wird zu *einer* Mythologie unter anderen, die sich vergleichender, religionswissenschaftlicher Untersuchung erschließt, ohne weiterhin buchstäbliche dogmatische Verbindlichkeit beanspruchen zu können. Ihre Darstellungsmodi entsprachen einer primitiven, anthropomorphen Aus-

<sup>275</sup> Z.B. Semler (Anm. 265), Bd. 4 (1775), S. 381.

<sup>276</sup> Hans Blumenberg, Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt a. M. 2000, S. 81.

<sup>277</sup> Hornig, Anfänge (Anm. 256), S. 217.

<sup>278</sup> Ebd., S. 217.

<sup>279</sup> Zit. nach Hornig, ebd., S. 221.

druckswise, wie sie den „Zeiten der Kindheit und Unmündigkeit der Religion“ angehört.<sup>280</sup>

Folgte man solchen Prämissen, so ergaben sich daraus Konsequenzen für die Kanonizität der biblischen Texte, denen Semler in seiner *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon* nachgeht. Das Ensemble der Offenbarungsschriften zerfällt in zwei Gruppen mit unterschiedlichem Wahrheits- und Verbindlichkeitsstatus. Die akkommodierten konnten nur mehr historisches Interesse beanspruchen, während die anderen die eigentliche unverlierbare dogmatische Substanz repräsentierten. Auch in einzelnen Büchern fanden sich relative und absolute Wahrheiten unmittelbar nebeneinander. So ist z.B. die Lehre der Naherwartung eine Akkommodation an die eschatologischen Vorstellungen des Judentums, während Semler nur die ‚präsentische‘ Eschatologie des Johannesevangeliums und die Reichgotteslehre (nach Luk. 17, 21: „Das Reich Gottes ist inwendig in euch oder schon wirklich unter euch, in eurer Mitte“) für absolut verbindlich gelten.<sup>281</sup> Nicht die ‚akkommodierten‘, sondern die unmittelbar wahren und mithin ‚vernünftigen‘ Stellen sollten Fundament der Lehre bleiben. Die Akkommodationslehre zielte mithin auf eine historische Unterscheidung, eine „doppelte Lehrart“, die unmittelbar in das „Dilemma der doppelten Wahrheit“<sup>282</sup> einmündete. Zur Rettung der Lehre von der Verbalinspiration aufgeboten, wird sie zum Movens ihres historisierenden Rückbaus, der auch disziplinäre Konsequenzen zeitigt, d.h. zur innertheologischen Ausdifferenzierung in Dogmatik und Dogmengeschichte, wenn nicht zur Konstitution einer vergleichenden Religionswissenschaft und Mythenforschung beiträgt.

Wissenschaftsgeschichtlich steht die Akkommodationslehre dabei am Kreuzungspunkt von Tendenzen, die auch im Hinblick auf Schillers *Sendung Moses* bedeutsam sind. Mit ihrer Betonung historischer Bedingtheit und Relativität liegt sie gleichsam ‚im Trend‘. Sie zieht die Konsequenzen aus der seit den Zeiten eines Valla und Erasmus gewachsenen philologischen Einsicht in die Inhomogenität des biblischen Textes und seiner Lehre. Die Akkommodation wurzelt in der humanistischen Textkritik, das historische Denken des 18. Jahrhundert geht aus dem (klassisch) philologischen hervor. Die Theologie folgt in ihm der Leitdisziplin ihrer Zeit, hinter deren Bibel-Analyse sie nicht mehr zurückfallen kann. Dabei bleibt unklar, ob im Falle Semlers und der Akkommodationslehre das historische Denken einen Ausweg aus der Krise der Verbalinspiration eröffnet oder diese Krise selbst *ist*. Sie bestritt die Rationalität (im Sinne von Vernunftgemäßheit) der Bibel, um ihr eine andere Rationalität, d.h. eine pädagogische und rhetorisch-poetische, zuzuordnen. Die Bibel war

---

<sup>280</sup> Semler (Anm. 265), Bd. 4, S. 316.

<sup>281</sup> Hornig, Anfänge (Anm. 256), S. 228.

<sup>282</sup> Ebd., S. 222.

fortan nicht mehr nur ein theologischer, sondern ein historischer *oder* pädagogischer *oder* poetischer Text.

Wenn z.B. Semlers Lehrer Baumgarten überlegt, „ob nicht manche sinnliche Ausdrücke in der Schrift aus Herablassung zur geringsten Fassung der Menschen von den Männern Gottes gebraucht worden [sein]“, <sup>283</sup> so klingt darin die Unterscheidung von sinnlicher und rationaler Erkenntnis, *cognitio sensitiva* bzw. *cognitio inferior* und *cognitio superior* an. Der Theologe Baumgarten steht hier im Banne seines Namensvetters Gottlieb Alexander Baumgarten und seiner Ästhetik. Gedacht ist dabei an bildhafte Ausdrücke, tropologische Rede etwa in Form von Metaphern, Gleichnissen und Parabeln, derer sich Jesus gegenüber einem noch unvorbereiteten, buchstäblich fassungslosen Volk bedient. Bibelkritik geht in Bibelpoetik über. Das biblische Textkorpus zerfällt entlang einer Unterscheidung von eigentlicher und uneigentlicher, ausdrücklicher und ‚akkommodierter‘ Rede in Partien mit poetischer und solche mit theologischer Relevanz. Die Idee einer „doppelten Lehre“ bzw. „Wahrheit“ reaktiviert die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn, wobei die Unterscheidung zwischen historischem (literalem) und geistigem (tropologischen) Sinn nicht *innertheologisch* durchgeführt wird, sondern zur disziplinären und systematischen Unterscheidung und Ausdifferenzierung von Dichtung und Gotteslehre führt. Statt einer *poetica theologia* bildet sich nunmehr ein spannungsvolles Nebeneinander von *poetica* und *theologia* aus.

Diskursgenealogisch muss offen bleiben, ob die Akkommodationslehre diesen Prozess fördert oder ihn voraussetzt, ob die historische Lesart etwa der *Ältesten Urkunden des Menschengeschlechts* eine Wirkung der Akkommodationslehre und ihrer Suspendierung weiter Teile der Offenbarungswahrheit oder umgekehrt diese eine Konsequenz jener disziplinären Gemein- und Übergangslage zwischen Ästhetik, Philologie und Theologie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts darstellt. Berücksichtigt man die Vorgeschichte der Akkommodationstheorie in der protestantischen Bibelexegese seit Flacius Illyricus, wird man ihr eine katalysatorische Wirkung für die Genese des historischen Denkens und des Historismus kaum absprechen können. Bei Semler und seinen Zeitgenossen konvergiert sie dann zeitgeschichtlich mit dem Höhepunkt aufklärerischer Religionskritik und -polemik, mit Bibelpoetik und Ästhetik, sowie einem pädagogischen Denken, das weite Teile der Offenbarung zur ästhetischen Vorschule, das Alte Testament als „Elementarbuch“ zur „Erziehung des Menschengeschlechts“ erhebt. Theologen wie Semler wiesen dabei *ex negativo* einen Freiraum aus, den eine gänzlich andere ästhetische Beschäftigung mit den heiligen Schriften nutzen konnte.

---

<sup>283</sup> Sigmund Jakob Baumgarten, *Untersuchung Theologischer Streitigkeiten*. Bd. 3. Halle 1764, S. 181.

Die Rede von der sinnlich-anschaulichen Darstellungsweise deutet an, wie die Theologie nun selbst rhetorisches und poetologisches Denken resorbiert, um mit ihm als Ausschlusskriterium einen eisernen dogmatischen Kern der Lehre herauszuarbeiten, der die Wahrheit des vernünftigen Glaubens nicht tropologisch dunkel, sondern klar und deutlich enthielt. Das orthodox protestantische Credo von der Verbindlichkeit des Literal-sinns wird auf diese Weise an seine äußerste Konsequenz getrieben – um den Preis einer Amputation am Korpus der tradierten, bislang kanonischen Offenbarungswahrheit. An diesem theologischen Rückzugsgefecht ist im Hinblick auf Schiller die Tatsache bedeutsam, dass sich hier im Übergangsbereich von historischer und theologischer Debatte ein Reflexionsfeld eröffnet, an dem in historischer Projektion Strategien poetisch-pädagogischer Einflussnahme und ‚ästhetischer Erziehung‘ erprobt werden können. In der historischen Rückprojektion auf die Situation Jesu und der Jünger spiegeln sich Überlegungen zu Publikumsbezug, religiöser Aufklärung und Pädagogik, wie sie die Debatten der 1780er Jahre bestimmen.<sup>284</sup>

Hinter der theologischen Begründungsfigur der Akkommodation verbirgt sich eine elementare rhetorische Strategie – die des *aptum* bzw. *decorum*. Die Lehre von der Anpassung an den „*captum vulgi*“ war ja nur eine Variation auf das rhetorische Gebot, die eigene Rede den historischen, situativen und adressatenspezifischen *circumstantiae* der Performanz „anzubequemen“.<sup>285</sup> Bei Cicero, dem *Auctor ad Herennium* oder Quintilian bezeichnet *accommodatio* synonym zu *aptum* und *decorum* „das Aufeinanderpassen aller Bestandteile [...], die die Rede zusammensetzen oder mit ihr irgendwie in Beziehung stehen“, darunter auch die

---

<sup>284</sup> Herwig Blankertz (Hg.), *Bildung und Brauchbarkeit*. Braunschweig 1965; Ulrich Herrmann (Hg.), *Die Bildung des Bürgers*. Weinheim u.a. 1982; ders., *Aufklärung und Erziehung*. Weinheim 1993; Christa Kersting, *Die Genese der Pädagogik im 18. Jahrhundert*. Weinheim 1992; Hans Scheuerl (Hg.), *Klassiker der Pädagogik*. Bd. 1. München 1991.

<sup>285</sup> Zur Theorie und Begrifflichkeit der ‚Angemessenheit‘ vgl. Bernhard Asmuth, Art. ‚Angemessenheit‘. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hg. von Gert Ueding. Bd. 1. Tübingen 1992, Sp. 579–604, der feststellt: „Eine eingehende Untersuchung“ über den „tiefgreifende[n]“ Wandel des *aptum*-Verständnisses im 18. Jh. „liegt bis heute nicht vor“. Gleiches gilt für die rhetorische Genealogie des theologischen Akkommodationsbegriffes, die in der theologischen Diskussion allenfalls für die Hermeneutik des Flacius Illyricus gesehen wird. Für die Philosophie vgl. Barbara Merker, *Angemessenheit. Zur Rehabilitierung einer philosophischen Metapher*. Würzburg 1998. Die gewöhnliche deutsche Entsprechung zu *aptum* ist „bequem“; vgl. das Grimmsche Wörterbuch, Bd. 1, S. 1481–1486 („*aptus, idoneus, conveniens, geschickt, passend, gelegen*“).

Passung „der *verba* mit dem Redner und Publikum“. <sup>286</sup> Das Substantiv „*accommodatio*“ begegnet dabei in der rhetorischen Terminologie seit der Antike seltener als das Verb „*accommodare*“. <sup>287</sup> Spirituelle Bedeutung gewinnt die Akkommodation in der christlichen Literatur der Spätantike. Für Augustinus stellen die Analogien in der Natur eine Art göttlicher Beredsamkeit dar, die den Betrachter rühren und bewegen soll. <sup>288</sup> Hilarius von Poitiers kommt der theologischen, bei Semler u.a. vorliegenden Idee bereits nahe, wenn er – unter Hinweis auf die Jünger (!) – feststellt: „*Deus ad omnem se intelligentiae nostrae imbecillitatem accommodat*“. <sup>289</sup> Die theologische *accommodatio* ist schon in der Patristik ein Anliegen vor allem solcher Autoren, welche die Tradition der paganen Rhetorik in sich aufgenommen haben. Noch die protestantische Bibelhermeneutik erwächst aus der humanistischen Philologie und Rhetorik. <sup>290</sup>

Die Reichweite der Akkommodationslehre für das 18. Jahrhundert ist noch kaum im Ansatz gewürdigt. Drei wichtige Bezüge zeichnen sich ab. 1. Akkommodation wird zur wichtigen Figur innerhalb der Bibelpoetik. 2. In demselben Kontext wird das Konzept des Historischen von den Kategorien *accommodatio* bzw. *aptum* aus diskutiert. 3. Die Herablassung Gottes (Jesu, der Jünger usw.) an den *captum vulgi* präfiguriert das Gebaren einer Aufklärung „von oben“, die ihre „kostbaren“ Wahrheiten in wohl berechneter Dosierung mitteilt. Es ist diese rhetorische Seite der Einflussnahme, die Schiller an Moses interessiert. Die theologische Figur der Akkommodation steht in der *Sendung Moses* für die publizistischen Reflexionen um das Verhältnis von Bildungselite und unaufgeklärter Masse. Das Verhältnis von göttlichen „Emissären“ und jüdischer Bevölkerung

---

<sup>286</sup> Heinrich Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik. Stuttgart <sup>3</sup>1990, S. 144. Knapp aber weiterführend Wilhelm Blümer, Art. ‚Akkommodation‘. In: Hist. Wörterb. der Rhetorik (Anm. 285), Bd. 1, S. 309–313.

<sup>287</sup> Ebd., S. 309.

<sup>288</sup> Epist. 55,7,13 (CSEL 34, 184f.): „*Eloquentia quaedam est doctrinae salutaris movendo affectui discentium accommodata*“.

<sup>289</sup> Hilarius von Poitiers, De trinitate 3,20 (CCL 62, 91).

<sup>290</sup> Zu Flacius Illyricus und seinem Hauptwerk *Clavis scripturae* (1567) s. Rudolf Keller, Der Schlüssel zur Schrift. Die Lehre vom Wort Gottes bei Matthias Flacius Illyricus. Hannover 1984; zur Rezeption Denis Thouard, Wie Flacius zum ersten Hermeneutiker der Moderne wurde. Dilthey, Twisten, Schleiermacher und die Historiographie der Hermeneutik. In: Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der textinterpretierenden Disziplinen, hg. von Jörg Schönert, Friedrich Vollhardt. Berlin, New York 2005, S. 265–280; ders., Modi interpretandi. Clés et méthodes dans l’herméneutique de la première modernité: Mathias Flacius Illyricus, Joseph Mede et Isaac Newton. In: Mitteilungen des SFB 573: Pluralisierung und Autorität in der Frühen Neuzeit, 2 (2006), S. 15–23. Zur frühneuzeitlichen Hermeneutik allgemein Werner Alexander, Hermeneutica generalis. Zur Konzeption und Entwicklung der allgemeinen Verstehenslehre im 17. und 18. Jahrhundert. Stuttgart 1993. Für weitere Literatur vgl. auch Anm. 55.

entspricht dem zwischen „der *Auswahl* einer Nation und der *Masse*“, beide werden von dem gleichen „sehr große[n] Abstand“ getrennt.<sup>291</sup>

Im Geltungsbereich des *Horen*-Gesetzes entfaltet sich Publikumslenkung als auktorialer Akt höherer, quasi-göttlicher Demagogie. Der Anpassung der göttlichen Redner und Hermeneuten – Moses, Jesus, die Jünger etc. – entspricht der aufgeklärte Autor, der sich zur Masse „herablässt“. Wenn Schiller in der Bürger-Rezension das Dilemma erwähnt, „entweder sich ausschließend der Fassungskraft des großen Haufens zu bequemen und auf den Beifall der gebildeten Klasse Verzicht zu tun“, <sup>292</sup> verweist dies gleichermaßen auf die *aptum*- wie die Akkommodationstradition. Wie Gott in diesem Zusammenhang als Autor (der Bibel) beschrieben wird, so rückt der neuere Autor in eine *auktoriale* und olympische Position gegenüber seinem beschränkten, (vorerst) unmündigen Adressaten. In dieser asymmetrischen Kommunikationssituation („weiter Abstand“) übernimmt er die Rolle des Kindes, das zunächst einem strikten ‚elementaren‘ Erziehungsplan zu gehorchen hat. *Accommodatio* und *aptum*, Offenbarung und Erziehung bedeuten für die Autoren der neuen, aufgeklärten Avantgarde protestantischer Theologen wie Baumgarten, Semler oder auch Lessing ein und dieselbe Sache. Der Wortlaut der Offenbarung, die konkreten Reden, Riten, die kultischen Gebote und mythologischen Vorstellungen, wie sie Moses, Jesus, die Jünger, die Evangelisten usw. vertreten, werden zu Strategien einer Autorpoetik, die entweder „ab auctoribus intenta“ ist (so im Falle Moses bei Schiller) oder gleichsam hinter dem Rücken der Akteure und Autoren auf die „List“ des großen Autors Gott verweist, der auf diesem Wege einen Erziehungsplan für sein Volk umsetzt, in dem der einzelne dann nur mehr als Marionettenfigur seine historische Mission exekutierte. Es hat also seinen guten Grund, wenn Schiller auf dem Höhepunkt der Kontroversen um Aufklärung und Religion mit der *Sendung Moses* ein Thema aufgreift, in dem sich die Kontroverse um die Geheimbünde (Illuminaten), neueste Bibelhermeneutik (Akkommodation), aber auch ästhetisch-poetologische Fragen symbolischer Kommunikation verbinden. Im historischen *Exemplum* bot sich so die Möglichkeit, aktuelle Schwierigkeiten mit der ästhetischen Erziehung, d.h. das Problem einer publizistischen Vermittlung von Vernunft- und Glaubenswahrheiten, zu spiegeln.<sup>293</sup> Die *Sendung Moses* ist in diesem Sinne ein Stück „ungeschriebener“ Ästhetik, ein universalhistori-

---

<sup>291</sup> NA 22, S. 247.

<sup>292</sup> Ebd., S. 248.

<sup>293</sup> Zur bibelpoetischen Funktion der Moses-Erzählung bei Schiller: Hartwich (Anm. 25), S. 47f. Zur Bibelpoetik allgemein Joachim Dyck, Athen und Jerusalem. Die Tradition der argumentativen Verknüpfung von Bibel und Poesie im 17. und 18. Jahrhundert. München 1977, S. 91–130.

sches Pendant zu den *Künstlern* und ‚missing link auf dem Weg zu den *Briefen über ästhetische Erziehung*.

## 5.2. Moses – *poeta vates*

Die Akkommodationsthese zählt „zu jenen Ideen Reinholds, die Schiller stark in den Vordergrund stellt“.<sup>294</sup> Dabei wird ihre rhetorische Herkunft deutlich: „Schiller macht Mose hier zum klassischen Rhetor“,<sup>295</sup> ja zum „Demagogen“,<sup>296</sup> der sich in der Form der „Parteirede“ (*genus deliberativum*) an sein Publikum wendet, um dieses für seine politischen Ziele zu gewinnen. Mose Strategie zielt auf Affekterregung (*movere*) mit Hilfe von Beispielen der mythischen Überlieferung. Alles kommt hier darauf an, die Wahrheit nicht unabhängig von historischem Ort und Adressaten zu kommunizieren. „Fassungskraft“ und „jetziges Bedürfnis“ wollen berücksichtigt sein, das ehernen Gebot des situativen wie historischen *aptum* der rhetorischen Tradition scheint durch: „Er paßt seinen Jao dem Volke an“ und „er paßt ihn den Umständen an, unter welchen er ihn verkündigt“<sup>297</sup> – dem *aptum*- und *decorum*-Gebot tritt die Rücksicht auf die *circumstantiae* zur Seite, all dies auf der Grundlage einer psychologischen Einfühlung, welche die „geheimen Operationen der Seele“ offenlegt: „Er steigt in ihre Lage, in ihre Beschränkung, in ihre Seele hinunter, und späht da die verborgenen Fäden aus, an die er seine Wahrheit anknüpfen könnte“.<sup>298</sup> Schiller verleiht seinem Moses eine komplexe Mehrfachbegabung mit unverkennbar autobiographischer Note. Er vereinigt den Politiker und den Priester, den Künstler und Philosophen, Guru und Genie. Es ist eine durchaus zwielichtige Rolle, in die Moses durch die Umstände der Geschichte hineinwächst. Er ist der säkulare Befreier und Erlöser, der zunächst einmal das politisch-gesellschaftliche Überleben zu sichern hat, ohne dabei die Botschaft der „Vernunftreligion“<sup>299</sup> gänzlich zu verraten. Er ist der Wohltäter im Gewand des Scharlatans. So wird er wider Willen vom erleuchteten Philosophen zum Künstler und ästhetischen Erzieher, dessen erstes Werk darin besteht, ein neues Gottesbild, gleichsam einen *Dieu par provision*, zu modellieren. Erhalten bleibt der alte rituelle Namen aus den Mysterien der Isis, dessen Bedeutung den Hebräern jedoch verschlossen bleibt. Die „fabelhafte Art“ der Verkündigung verfälscht nicht

<sup>294</sup> Assmann, Nachwort (Anm. 2), S. 188f.

<sup>295</sup> Hartwich (Anm. 25), S. 47.

<sup>296</sup> Alt (Anm. 62), Bd. 1, S. 614: Schiller macht Moses zum „Demagogen, der das träge Volk durch phantastische Erzählungen von seiner bedeutenden historischen Rolle zu überzeugen und auf die Bahn der Selbstbefreiung zu bringen sucht“.

<sup>297</sup> NA 17, S. 392.

<sup>298</sup> Ebd.

<sup>299</sup> Ebd.

die Eigenschaften des „wahren Gottes“ – „die Einheit und die Allmacht“ –, sondern präsentiert sie „wirksamer in dieser Menschlichen Hülle“.<sup>300</sup> So vermeidet Moses das Dilemma des „fernen Gottes“, wie es die *Götter Griechenlandes* beschworen hatten, indem er dem seinen „ein heidnisches Gewand umhüll[t]“.<sup>301</sup> Wie die hellenischen Götter „menschlicher noch waren“, so ist der Gott des alten Bundes eine mosaische Projektion des *nahen* Gottes. Der „kleine Zusatz von Irrthum“,<sup>302</sup> der so ins Spiel kommt, ist poetische Strategie und Erfindung.

Mit dieser rhetorischen Strategie, (philosophische) Wahrheit in der „Hülle“ der Dichtkunst zu fassen, gewinnt Moses am Ende vollends die Züge des Dichterpriesters, des *poeta vates*. Schiller liest die mosaischen Bücher wie ein Literarkritiker, der die „geheimen Operationen“ eines Autors durchleuchtet, der wiederum zuvor die geheimen Operationen *seines* Publikums durchleuchtet hat, und er tut es, um *implicite* zu reflektieren, wie fortan die geheimen Operationen des eigenen, d.h. des deutschen Publikums auszunutzen wären, mit dem Ziel, statt Vernunftreligion nunmehr Kunstreligion, statt Hebräerstaat den ästhetischen Staat als Portal und „Morgenthor“ zum Vernunftstaat zu errichten. Unversehens schließt der religionshistorische Essay mit einer Rezension über mosaische Dichtkunst, die nunmehr versucht, hinter der Hülle den Kern der ‚wahren‘ Intentionen aufzuspüren. So sehr sich Schiller dabei bemüht, sein Alter ego Moses von allen egoistischen und manipulativen Interessen freizusprechen, so sehr bleibt am Ende doch ein zwiespältiger Eindruck: Moses steht einerseits in der Tradition der Priesterbetrüger, andererseits als „Verräther der Mysterien“<sup>303</sup> in der des erhabenen Verbrechers. Darüber hinaus ist er eine Prometheus-Figur, „ein großer und edler Mensch, der ein Werk, das dauern soll, nicht auf eine Lüge gründen kann“.<sup>304</sup> Heraus kommt ein Kompromiss, nicht Wahrheit, nicht Lüge, sondern *figmentum poeticum*, mythologische „Erzählung“, die Wahrheit im „heidnische[n] Gewand“ präsentiert. Moses ist der prototypische „Künstler“, in dessen Bemühungen um eine ‚neue Religion‘ das alte Verdikt vom Dichter als Lügner aus Zwecken der Religionspädagogik und -ästhetik mit positiven Vorzeichen versehen wird. „Die Erzählung endlich, in welche Moses seine Sendung kleidet, hat alle Requisite, die sie haben mußte, um den Hebräern Glauben daran einzufußeln“,<sup>305</sup> heißt es lakonisch.

Damit ist nicht nur das gleichsam Bühnen- und Kulissenhafte („Requisite“) betont, sondern auch der Begriff des Glaubens von der religiösen

---

<sup>300</sup> Ebd.

<sup>301</sup> Ebd., S. 396.

<sup>302</sup> Ebd., S. 393.

<sup>303</sup> Ebd., S. 397.

<sup>304</sup> Ebd., S. 396.

<sup>305</sup> Ebd., S. 395.

in die ästhetische und rhetorische Sphäre verschoben. Nicht mehr der Glaube aus innerer Evidenz, sondern das Glauben-Machen, die *persuasio* als rhetorischer Effekt, wird angestrebt: „Da er sie nicht überzeugen kann, so muß er sie überreden, hinreißen, bestechen“.<sup>306</sup> Es deutet sich an, dass die poetischen Strategien, die Schiller seiner Figur zuschreibt, nichts anderes sind als eine Rückprojektion der eigenen Fabelpoetik, wie sie implizit in den *Künstlern*, explizit in deren exegetischen Begleitbriefen an Körner vorliegt. Moses, der Erzähler und Mythopoeist, die Berichte über den Exodus, über rituelle Vorschriften und Anweisungen („barfuß vor Gott erscheinen“) als kluges, ‚fabulierendes‘ Zugeständnis an den alten „Irrglauben“. Die varronische Idee der „theologia fabulosa“ bzw. die aristotelische der Dichtung als „prima theologia“ wird zum Modell der Religions- wie der Nationsgründung. Was hier vorgeführt wird, ist Bibelhermeneutik als Bibelkritik – im Sinne literarischer Kritik. Schiller behandelt Moses wie einen Autor-Kollegen, dessen Motivationen und Motivierungen psychologisch und argumentationsstrategisch fein analysiert werden. Dabei werden zentrale Bestandteile der Schillerschen Ästhetik vorweggenommen, etwa in dem folgenden Abschnitt:

Überhaupt mahlt er das am ausführlichsten und am individuellsten aus, in seiner Erzählung, was den Israeliten so wie uns, am allerschwersten eingehen mußte zu glauben, und es ist kein Zweifel, daß er seine guten Gründe dazu gehabt hatte.<sup>307</sup>

Schiller attestiert Moses damit jene Qualitäten – ‚anschauende Erkenntnis‘ und ‚sinnliche Zeichen‘ –, die wesentliche Aspekte der eigenen Versinnlichungs- und Individualisierungspoetik zwischen den *Künstlern* und der Beilage zu den Kallias-Briefen sind. Der Moses-Essay wird zur Bibelrezension, die im Vorgriff auf die über Bürgers Gedichte ein konkretes historisches Modell einer ‚neuen‘ Mythologie vom poetischen Reißbrett des genialen „Volksdichters“ entwirft.

Auch hier entkommt Schiller jedoch nicht dem von Wieland als „unhold“ qualifizierten Dilemma, ob Kunst bzw. heidnische „Hülle“ Medium oder Ziel des Prozesses ist. Für Moses, „den Priester und Staatsmann“, der als Mythologe und *poeta theologus* nur dilettiert, steht dies außer Zweifel. Ihm ist das akkommodierte „heidnische Gewand“ lediglich Instrument der Wahrheitsvermittlung – nicht mehr. Die poetisch-fabulöse Lüge dient der Notwendigkeit des *apte* bzw. *accommodate loqui*. Ihre perspektivische Bestimmung darin, sich selbst durch Vermittlung der „reinen Wahrheit“ überflüssig zu machen. Die „Fackel der Vernunft“ beleuchtet – wie in den *Künstlern* – das Ende der Kunst, die sich „an des Jahrhunderts Neige“ zu Tode gesiegt hat. Die *Künstler* und die *Sendung Moses* bezeich-

<sup>306</sup> Ebd., S. 396.

<sup>307</sup> Ebd., S. 395.

nen die historischen Grenz- und Extrempunkte eines Siegeszuges, der für Kunst wie Künstler mehr als ambivalent ist. Markiert Mose Religionsstiftung den Ausgangspunkt des Aufklärungsprozesses, so betont der Auftakt der *Künstler* dessen Ende. In beiden Texten wird dieselbe ‚große Erzählung‘ des Zivilisationsprozesses geboten – mit wechselnden Protagonisten und Missionaren zwar, im Kern jedoch analog bis in Einzelnes. In beiden Fällen wird die Idee einer Aufklärung von oben formuliert. Sie verdankt sich einem „kleine[n] Zirkel [...], der richtige Begriffe von dem höchsten Wesen hegte“. Aus seinem Kreis geht Moses, der Missionar und *Emissär*, hervor. „Zum Besten der Welt und Nachwelt“ wird er „ein Veräter der Mysterien“, der „eine ganze Nation an einer Wahrheit Theil nehmen [lässt], die bis jetzt nur das Eigenthum weniger Weisen war“.<sup>308</sup> In der Vorstellung einer religiösen Volkspädagogik und -poetik wirkt die ‚Sendung‘ der *Künstler* weiter. Wie die *Künstler* die biblische Vorstellung der Mission (Jünger!) zur Heilsgeschichte der Kunst säkularisieren, säkularisiert *Die Sendung Moses* die religiöse Stiftung zur Kunstreligion. Unübersehbar ist die Filiation, die von dieser Staatsgründung zum Schillerschen „ästhetischen“ Staat führt. Ist Moses „Priester und Staatsmann“, so bekleidet Schiller hier die Doppelrolle von „Dichter und Staatsmann“. In beiden Fällen ist die neu begründete Verfassung eine *provisorische*. Die mosaische Religion ist vorübergehendes Surrogat der Vernunftreligion, während Schillers „ästhetischer Staat“ („Staat des schönen Scheins“, „Reiche des ästhetischen Scheins“)<sup>309</sup> eine ins Utopische gemodelte Neuauflage der jüdischen Staatsgründung ist. *Die Sendung Moses* ist damit lesbar als eine universalhistorische Schlüsselgeschichte und Allegorie auf Schillers eigene Sendung, die nur vier Jahre später dasselbe im Kern geheimbündlerische Kunstprogramm formulieren wird. Die ästhetische folgt der *ägyptischen* Erziehung – zeitlich wie sachlich.

---

<sup>308</sup> Ebd., S. 397.

<sup>309</sup> NA 20, S. 412.