

Friedrich von Schillers Religion

Siegfried Schröder

1 Religion und Glaube in Schillers Werk

1.1 Das Göttliche als Idee

Die beiden klassischen Dramen „Maria Stuart“ und „Die Jungfrau von Orleans“, in denen Friedrich von Schiller (1759 – 1805) christliche, ja spezifisch katholische „Stoffe“ bearbeitet hat, legen die Frage nahe, zu welchem Glauben bzw. welcher Religion sich der Dichter bekennt. Immerhin macht er in dem einen Drama eine überzeugte Katholikin zur Heldin, die ihre willkürliche Hinrichtung als Sühne für die Mitschuld an der Ermordung ihres Mannes auf sich nimmt, nachdem sie gebeichtet und kommuniziert hat; in dem anderen Drama ist die Heldin eine junge Frau, die durch die Stimmen von Heiligen den göttlichen Sendungsauftrag erhält, ihr Heimatland Frankreich gegen England zu verteidigen.

In dem Distichon „Mein Glaube“ von 1797 (Schiller-Werkausgabe S. 307) gibt er selbst die Antwort: „Welche Religion ich bekenne? Keine von allen, / Die du mir nennst! >Und warum keine?< Aus Religion.“ Der Dichter unterscheidet offensichtlich zwischen den Erscheinungsformen der Religion in den Religionen und der eigentlichen, sozusagen hinter bzw. unter den Erscheinungsformen liegenden Religion und bestätigt dies in der Vorrede zur „Braut von Messina“ (a.a.O.,II, S. 823): „Unter der Hülle aller Religionen liegt die Religion selbst.“

Diese eigentliche Religion entspricht seinem persönlichen Glauben, wie die Überschrift des Distichons nahe legt. Zwecks Zuspitzung der Aussage wählt er im Distichon aus Gründen der sprachlichen Gestaltung zweimal dasselbe Wort für verschiedene Sachverhalte. Er nimmt also, obwohl er sich zu keiner benennbaren Religion (im Sinne einer Konfession oder Kirche) bekennt, für sich in Anspruch, ein religiöser bzw. glaubender Mensch zu sein.

Doch wie versteht er diesen Glauben konkret? Eine Antwort findet sich ebenfalls in der Vorrede zur „Braut von Messina“; dort bezeichnet Schiller die „Religion selbst“ als „Idee eines Göttlichen“. Hier zeigt sich bereits die Differenz zwischen Schillers Glaube und dem Glauben an Gott am christlichen Sinne. Die „Idee eines Göttlichen“ kann einem christlich Glaubenden nicht genügen, ist Gott doch für ihn ein „Du“, der liebende Vatergott, der sich in seinem Sohn Jesus Christus mit einem menschlichen Antlitz offenbart. Der junge Schiller kennt diesen Vatergott noch, wenn er in der „Ode an die Freude“, die in seinem 25. Lebensjahr in Leipzig entsteht, dichtet: „Brüder, überm Sternenzelt muß ein lieber Vater wohnen.“ Das klingt aber bereits wie eine Beschwörung, aus der man die aufkommenden Zweifel heraushört, und rückt den Vatergott in kosmische Fernen.

Für den späteren Schiller ist das Göttliche, auch wenn er das Wort „Gott“ verwendet, „ein heiliger Wille“, eine „höchster Gedanke“, es ist die Welt des Geistes, der schöpferischen Willenskraft, wie er sie in dem Gedicht „Die Worte des Glaubens“ versteht. Den Worten des Glaubens stellt er in einem anderen Gedicht „die Wortes des Wahns“ gegenüber. Die Worte des Glaubens aber sind „Freiheit“, „Tugend“ und „Gott“, die Worte des Wahns „die goldene Zeit“, „das buhlende Glück“ und „der irdische Verstand“.

DIE WORTE DES GLAUBENS

Drei Worte nenn' ich euch, inhaltsschwer,
Sie gehen von Mund zu Munde,
Doch stammen sie nicht von außen her,
Das Herz nur gibt davon Kunde.
Dem Menschen ist aller Wert geraubt,
Wenn er nicht mehr an die drei Worte glaubt.

Der Mensch ist frei geschaffen, ist frei,
Und würd' er in Ketten geboren,
Laßt euch nicht irren des Pöbels Geschrei,
Nicht den Missbrauch rasender Toren;
Vor dem Sklaven, wenn er die Kette bricht,
Vor dem freien Menschen erzittert nicht.

Und die Tugend, sie ist kein leerer Schall,
Der Mensch kann sie üben im Leben,
Und sollt' er auch straucheln überall,
Er kann nach der göttlichen streben;
Und was kein Verstand der Verständigen sieht,
Das übet in Einfalt ein kindlich Gemüt.

Und ein Gott ist, ein heiliger Wille lebt,
Wie auch der menschliche wanke,
Hoch über der Zeit und dem Raume webt
Lebendig der höchste Gedanke;
Und ob alles in ewigem Wechsel kreist,
Es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist.

Die drei Worte bewahret euch, inhaltsschwer,
Sie pflanzet von Munde zu Munde,
Und stammen sie gleich nicht von außen her,
Euer Inneres gibt davon Kunde;
Dem Menschen ist nimmer sein Wert geraubt,
So lang' er noch an die drei Worte glaubt.

Wenn auch im Sinne der Steigerung „Gott“ bzw. der göttliche Geist an höchster Stelle steht, so sind doch die Freiheit des (menschlichen) Geistes und die dem Menschen mögliche und von ihm zu übende Tugend ebenso tragende Fundamente für die Würde bzw. den Wert des Menschen. Alle drei Fundamente aber „stammen nicht von außen her, das Herz / euer Inneres nur gibt davon Kunde“, wie es in der ersten und der letzten Strophe heißt. Das muß wohl als Absage an eine – im biblischen Sinne – Offenbarung „von außen“ verstanden werden. „Gott“ wird sozusagen entthront, wenn Schiller an anderer Stelle schreibt: „Nehmt die Gottheit auf in euren Willen, / und sie steigt von ihrem Weltenthron“. In diesem Sinne weicht er in seinem Drama „Die Jungfrau von Orleans“ von den historischen Fakten ab, indem er im letzten Akt Johanna ihre Ketten zerreißen und sich ohne einen himmlischen Auftrag in die Schlacht stürzen läßt, die siegreich ausgeht, in der sie selbst aber tödlich verwundet wird. In einem Brief an

Goethe vom 3. April 1801 erklärt Schiller diese Abweichung: „Weil meine Heldin auf sich allein steht, und im Unglück von den Göttern desertiert ist, so zeigt sich ihre Selbstständigkeit und ihr Charakteranspruch.“ Hier ist der Dichter ein Kind der Aufklärung, die die geistige und sittliche Autonomie des Menschen propagiert. Er steht damit in einer langen Reihe von Dichtern und Schriftstellern in der europäischen Geistesgeschichte, so daß Curt Hohoff („Was ist christliche Literatur?“, Freiburg 1966, S. 13) feststellen kann, „daß sich die europäischen Literaturen in der Aufklärung vom Christentum gelöst haben.“ Nach Hohoff war Kierkegaard der erste, der nach dem „euphorischen Zwischenspiel der Romantik“ als Theologe konstatierte, „daß die Verbindung zwischen Religion und Literatur abgerissen war.“ Die Gründe für dieses Zerwürfnis sind vielfältiger Natur; sie hängen aber wohl alle mit der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte und ihren Emanzipationsbewegungen zusammen, die sich zunächst gegen die verfaßte Kirche, dann aber auch gegen die als unantastbar geltende letztgültige Offenbarung eines transzendenten Gottes richten, eine Offenbarung, die nach Auffassung vieler Schriftsteller von den Theologen zu wenig glaubwürdig, aber andererseits allzu vollmundig und selbstsicher verkündet wird.

1.2 Die ästhetische Religion

Sein Glaube an die dem Menschen eigene Geisteskraft des freien Willens ist für Schiller aber auch die Basis für sein dichterisches Schaffen. Der letzte Abschnitt der Vorrede zur „Braut von Messina“, aus dem oben schon zitiert wurde, lautet vollständig:

„Eine andere Freiheit, die ich mir erlaubt, möchte schwerer zu rechtfertigen sein. Ich habe die christliche Religion und die griechische Götterlehre vermischt angewendet, ja, selbst an den maurischen Aberglauben erinnert. Aber der Schauplatz der Handlung ist Messina, wo diese drei Religionen teils lebendig, teils in Denkmälern fortwirken und zu den Sinnen sprechen. Und ich halte es für ein Recht der Poesie, die verschiedenen Religionen als kollektives Ganzes für die Einbildungskraft zu behandeln, in welchem alles, was einen eigenen Charakter trägt, eine eigene Empfindungsweise ausdrückt, seine Stelle findet. Unter der Hülle der Religionen liegt die Religion selbst, die Idee eines Göttlichen, und es muß dem Dichter erlaubt sein, dieses auszusprechen, in welcher Form er es jedes Mal am bequemsten und treffendsten findet.“

Abgesehen davon, daß diese Sätze einerseits an Lessings „Nathan der Weise“ erinnern, daß andererseits die Bezeichnung der drei Religionen (christliche Religion, griechische Götterlehre, maurischer Aberglaube) eine gewisse Präferenz der christlichen erkennen läßt, ist unüberhörbar, daß für Schiller die Poesie die eigentliche Religion ist. Der Dichter ist sozusagen der Souverän im Reich des Geistes, der schöpferische und formende Gestalter der geistigen Welt, zu deren Elementen auch die Religion und ihre unterschiedlichen Ausprägungen in den Religionen gehören.

Insoweit ist Rüdiger Safranski („Schiller oder Die Erfindung des Deutschen Idealismus“, S. 479) zuzustimmen, wenn er das oben zitierte Distichon und die Sätze aus der Vorrede zur „Braut von Messina“ mit den Worten kommentiert: „Diese Religion, die alle übrigen relativiert, ist die ästhetische. Sie ist formbewußt und schafft Bilder, glaubt aber nicht an die absolute Wahrheit der Bilder.“

Diese ästhetische Religion findet ihren Ausdruck beispielsweise in dem Gedicht „Die Teilung der Erde“. Darin tritt der Poet sozusagen an die Stelle des Propheten bzw. wird der Poet zum Propheten:

DIE TEILUNG DER ERDE

Nehmt hin die Welt! Rief Zeus von seinen Höhen
Den Menschen zu. Nehmt, sie soll euer sein!
Euch schenk' ich sie zum Erb' und ew'gen Leben –
Doch teilt euch brüderlich darein.

Da eilt, was Hände hat, sich einzurichten,
Es regte sich geschäftig jung und alt.
Der Ackermann griff nach des Feldes Früchten.
Der Junker birschte durch den Wald.

Der Kaufmann nimmt, was seine Speicher fassen.
Der Abt wählt sich den edlen Firnewein,
Der König sperrt die Brücken und die Straßen
Und sprach: der Zehente sei mein.

Ganz spät, nachdem die Teilung längst geschehen,
Naht der Poet, er kam aus weiter Fern' –
Ach! Da war überall nichts mehr zu sehen,
Und alles hatte seinen Herrn

Weh mir! So soll denn ich allein von allen
Vergessen sein, ich, dein getreuster Sohn?
So ließ er laut der Klage Ruf erschallen
Und warf sich hin vor Jovis Thron.

Wenn du im Land der Träume dich verweilet,
Versetzt der Gott, so hadre nicht mit mir.
Wo warst du denn, als man die Welt geteilet?
Ich war, sprach der Poet, bei dir.

Mein Auge hing an deinem Angesichte,
An deines Himmels Harmonie mein Ohr –
Verzeih dem Geiste, der, von deinem Lichte
Berauscht, das Irdische verlor!

Was tun? spricht Zeus; die Welt ist weggegeben,
Der Herbst, die Jagd, der Markt ist nicht mehr mein.
Willst du in meinem Himmel mit mir leben –
So oft du kommst, er soll dir offen sein.

Der Göttername Zeus mag in diesem Gedicht austauschbar sein wie auch jedes Götterbild -
der Poet sieht sich selbstbewußt als Teilhaber an der Welt des Göttlichen, des Himmlischen,
erhoben über das Irdische, das nur als Stoff für die dichterische Gestaltung dienen kann.

Ähnlich, wenn auch vor einem christlichen Hintergrund, sieht es Benno von Wiese, der Altmeister der Germanistik, wenn er dem Dichter zutraut, daß er Gültiges von einer wie auch immer gearteten göttlichen Wahrheit mitteilen kann: „Warum sollte Gott nur die Apostel, die Dichter hingegen weit vorsichtiger inspiriert haben? <...> Warum sollte Gott nicht auch durch die Dichter immer wieder neu und immer wieder anders zu uns sprechen?“ („Gedanken zur Dichtung unter den Aspekten von Häresie und Utopie“, S. 16) Und der Schweizer Dichterpfarrer Kurt Marti noch prägnanter: „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter, damit jene heilige Unberechenbarkeit erhalten bleibt, die den Theologen und Pfarrern abhanden gekommen zu sein scheint.“ („Zärtlichkeit und Schmerz“, S.16)

2 Schiller – ein Atheist?

Schwerlich lassen sich Schillers Auffassungen mit christlichen Vorstellungen vereinbaren. Nicht ganz abwegig scheint zu sein, daß man ihn als den „ersten wirklichen Atheisten“ (Vgl. Arnold Stötzel in: Heute in Kirche und Welt, Blätter zur Unterscheidung des Christlichen, Bad Tölz Juni 2005) bezeichnet hat: Nach Rüdiger Safranski jedenfalls war Schiller, als er seine klassischen Dramen schrieb, kein religiöser Mensch im Sinne der kirchlichen Orthodoxie mehr, weder einer protestantischen noch einer katholischen: „Er glaubte nicht an den Gott der Bibel, nicht an die erlösende Wirkung von Christi Opfertod, nicht an die Auferstehung des Leibes und der Seele, nicht an die göttliche Welterschöpfung und das endzeitliche Weltgericht, nicht an Himmel und Hölle, nicht an die von der Kirche gespendeten Sakramente.“ Aufgewachsen in einer protestantischen Familie, in der die Mutter pietistisch geprägt war, der Vater die Religion als Teil eines bürgerlichen Pflichtenkanons ansah, bleibt er äußerlich seiner Kirche verbunden; nach ihren Regeln heiratet er und läßt er seine Kinder taufen. Aber seit seinem zwanzigsten Lebensjahr entfernt er sich in seinem Denken immer weiter von seiner christlichen Herkunft.

Wird man Schiller gerecht, wenn man ihn mit dem Etikett „Atheist“ versieht? „Atheisten“ nannte man im alten Rom auch die frühen Christen, weil sie sich weigerten, vor den Götterbildern und vor allem den Standbildern der zu Göttern erhobenen Kaiser Opfer darzubringen. Man sollte also mit solchen Etiketten vorsichtig sein und Schiller vielmehr als Gottsucher verstehen, der mit den ihm zu Gebote stehenden Mitteln der Poesie dem großen – für uns Menschen vielleicht allzu großen – Wort „Gott“ Sinn und Inhalt zu geben versucht bzw. – um noch einmal Rüdiger Safranski zu folgen – „der Transzendenz ein bestimmtes Gesicht zu geben“. Aber, so weiter Safranski „diese Gesichter dürfen nicht zur Fratze werden, und genau darin sah Schiller eine Gefahr. Unter der Voraussetzung der Gefahr solcher Verdinglichung war es für ihn kein Problem, wenn der Ort der Transzendenz letztlich leer blieb.“ (a.a.O.)

3 Christlicher Glaube im Dialog mit Schiller

Ist Schiller für den christlich Glaubenden nicht mehr interessant und bedeutsam, weil man ihn nicht als Kronzeugen für den eigenen Glauben in Anspruch nehmen kann und den eigenen Glauben bei ihm nicht bestätigt findet?

Keineswegs! Wenn Thomas Mann in seiner berühmten Schiller-Rede 1955 sagt: „Unsere Zeit braucht das Vitamin Schiller.“, dann gilt das auch für die Christen unserer Zeit. In einer Zeit der Gotteskrise (J.B. Metz) und des Booms einer „Religion ohne Gott“ ist die Rückbesinnung auf die anfänglichen Gottesbegegnungen des Volkes Israel unerlässlich. Und wenn Rüdiger

Safranski in dem schon benannten Zusammenhang schreibt: „Eine leere Transzendenz, die zur schöpferischen Gestaltung anregt, erfüllt für ihn (Schiller) ironischerweise noch am besten das alte Gebot: >Du sollst dir kein Bild machen!<“, so wird damit an eine Glaubensweisheit erinnert, die – allerdings ohne Ironie – zum Grundbestand jüdisch-christlicher Gottesrede gezählt werden muß: Abraham wird von einem ihm noch fremden Gott in ein ihm unbekanntes Land geschickt, und Mose erhält auf die Frage nach dem Gottesnamen die für ihn schwer zu deutende Antwort: „Ich bin der, der da sein wird und bei dir sein wird, wohin immer du gehst.“ In der Wüste (deserta, was die „Verlassene“, die Einsamkeit bedeutet) begegnet dieser Gott auf dem Wege – aber nur dem, der sich auf den Weg gemacht hat. Der Gott Israels entzieht sich jeder „Dingfestmachung“ in Form eines Bildes, eines Begriffs – und eines Namens! Israel vermeidet es, den „Gottesnamen“ JHWH auszusprechen, und im Tempel zu Jerusalem stand kein Götter- bzw. Gottesbild – das Allerheiligste war leer! Und was dem Volk Israel nach der Zerstörung des Tempels blieb, war nur die Thora – Gottes wegweisendes Wort.

Zweifellos gilt für Christen ein anderes Paradigma, seit der unsichtbare Gott, der im „unzugänglichen Licht wohnt“, sich im menschlichen Antlitz Jesu Christi sichtbar zu erkennen gegeben hat. Aber auch dieses Antlitz zeigt sich in unterschiedlichen Ausprägungen. Das Neue Testament kennt wenigstens fünf verschiedene Christusbilder. Und wie schwer tun sich Menschen, auch Christen, ihn in den schmerzverzerrten Gesichtern der Leidenden zu erkennen, wie er es selbst erwartet (Vgl. Mt 25)! Der sich im Gekreuzigten endgültig als vorbehaltlos liebend offenbarende Gott bleibt auch für uns „Heiden-Christen“ eine Herausforderung, wenn nicht eine „Torheit“ (Vgl. 1 Kor 1.23).

Schließlich: Sind Theologen, oder auch wir Christen alle, nicht ständig in Gefahr, genau das zu tun, was wir Schiller vorhalten – nämlich: den lebendigen menschenfreundlichen dreifaltigen Gott zu einer Idee verkommen zu lassen, über die sich endlos spekulieren und streiten läßt, über die sich immer neue Traktate verfassen lassen, statt ihn im Leben überzeugend zu bezeugen? Und können wir Schiller seine ästhetische Religion vorwerfen, wenn die Feier der Sakramente, vor allem der Eucharistie, eine ästhetische Inszenierung ohne Auswirkung auf das Leben bleibt und wenig oder gar nichts zu einer Tischgemeinschaft mit allen Menschen beiträgt?

Wenn wir Schiller in „seiner“ Religion nicht folgen können, so kann sie uns im Schillerjahr jedoch Anlaß genug sein, unseren eigenen Glauben auf den Prüfstand zu stellen. Und das könnte damit beginnen, daß wir seine „Idee“ nicht als etwas nur „Gedachtes“ verstehen, sondern als die durchaus reale Welt des Geistes und seine Ästhetik nicht im Sinne eines „schönen Scheins“, sondern als schöpferische und gestaltende Tätigkeit in der unbegrenzten Welt des Geistes, einer Tätigkeit, mit der der Mensch sein konkretes Sosein im Hier-und-Jetzt überschreitet. Damit hält der Dichter die Transzendenz offen, wie immer sie sich für den Glaubenden füllen mag. Unser nächster Schritt könnte dann sein, daß wir unsere selbstgezimmernten allzu starren Gottesbilder zertrümmern und die Leere der Wüstenerfahrung aushalten, so daß der lebendige Gott wieder überraschend in unser Leben einbrechen und uns neue Wege zur Begegnung mit anderen Menschen eröffnen kann.

Das könnte zugleich unser Beitrag sein zu einem neuen Dialog zwischen Literatur und christlichem Glauben, einem Dialog, der das mißtrauische Schweigen überwindet, aber über den Austausch von Höflichkeiten hinausgeht und sich ohne Scheuklappen der „conditio humana“ stellt. Wenn wir auch der Gleichsetzung von Poesie und Religion nicht zustimmen können bzw. die Religion nicht durch die Poesie ersetzen können, so ist doch der Poesie wie der Kunst allgemein eine Autonomie zuzugestehen, wie es in der Pastoralkonstitution

„Gaudium et spes“ (GS Nr. 53 – 62) des II. Vatikanums geschieht und von Papst Johannes Paul II. 1980 in München bestätigt wurde:

„Auf ihre Weise sind auch Literatur und Kunst für das Leben der Kirche von großer Bedeutung. Denn sie bemühen sich um das Verständnis des eigentlichen Wesens des Menschen, seiner Probleme und seiner Erfahrungen bei dem Versuch, sich selbst und die Welt zu erkennen und zu vollenden. Sie gehen darauf aus, die Situation des Menschen in Geschichte und Universum zu erhellen, sein Elend und seine Freude, seine Not und seine Kraft zu schildern und ein besseres Los des Menschen vorausahnen zu lassen. ... Durch angestregtes Bemühen soll erreicht werden, daß die Künstler das Bewußtsein haben können, in ihrem Schaffen von der Kirche anerkannt zu sein, und daß sie im Besitz der ihnen zustehenden Freiheit leichter zum Kontakt mit der christlichen Gemeinde kommen.“ (GS Nr. 62)

„Die Welt ist eine eigenständige Wirklichkeit, sie hat ihre Eigengesetzlichkeit. Davon ist auch die Autonomie der Kultur und mit ihr die der Kunst betroffen. Diese Autonomie ist, recht verstanden, kein Protest gegen Gott, oder gegen die Aussagen des christlichen Glaubens; sie ist vielmehr der Ausdruck dessen, daß die Welt Gottes eigene, in die Freiheit entlassene Schöpfung ist, dem Menschen zur Kultur und zur Verantwortung übergeben und anvertraut. Damit ist die Voraussetzung gegeben, daß die Kirche in ein neues Verhältnis zur Kultur und zur Kunst eintritt, in ein Verhältnis der Partnerschaft, der Freiheit und des Dialogs.“ (Johannes Paul II.)

Literatur-Hinweise

1. Schillers Werke; München, Wien 2004.
2. Hohoff, Curt: „Was ist christliche Literatur?“ Freiburg 1966.
3. Safranski, Rüdiger: „Schiller oder die Erfindung des Deutschen Idealismus“; München, Wien 2004.
4. von Wiese, Benno: „Gedanken zur Dichtung unter den Aspekten von Häresie und Utopie“ in: Koopmann, Woesler: Literatur und Religion; Freiburg 1984.
5. Marti, Kurt: „Zärtlichkeit und Schmerz“; Neuwied und Darmstadt 1979.
6. „Gaudium et spes“, Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils, LThK Supp., Freiburg 1968
7. Johannes Paul II.: Seine Reden in Deutschland; München 1980
8. Schröer, Siegfried: „Literatur und christlicher Glaube – ein spannungsreiches Verhältnis“ in: ders.: „Jugendliteratur und christliche Erlösungshoffnung“; Essen 2001