

CLAAS CORDEMANN

Herders
christlicher Monismus

*Beiträge
zur historischen Theologie
154*

Mohr Siebeck

Beiträge zur historischen Theologie

Herausgegeben von

Albrecht Beutel

154



Claas Cordemann

Herders christlicher Monismus

Eine Studie zur Grundlegung von
Johann Gottfried Herders Christologie
und Humanitätsideal

Mohr Siebeck

CLAAS CORDEMANN, geboren 1971; 1992–2001 Studium in Göttingen und Halle/Saale; 2001–05 Repetent der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers am Institutum Lutheranum; 2005–06 und 2009–2010 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Systematische Theologie in Göttingen; 2006–09 Vikariat; seit 2009 Pastor in der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers; 2009 Promotion.

Gedruckt mit Unterstützung des Förderungs- und Beihilfefonds Wissenschaft der VG Wort.

e-ISBN PDF 978-3-16-151064-9

ISBN 978-3-16-150408-2

ISSN 0340-6741 (Beiträge zur historischen Theologie)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2010 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen aus der Garamond gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Für meine Mutter

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2009 von der Evangelisch-theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen als Dissertation im Fach Systematische Theologie angenommen. Das Promotionsverfahren wurde am 8. Juli 2009 mit dem Rigorosum abgeschlossen. Die eingereichte Fassung der Arbeit trägt den Titel »Das Bild Gottes auf Erden. Zur Begründung von Christologie und Humanitätsideal durch Johann Gottfried Herders christlichen Monismus«. Für die Veröffentlichung wurde der Text geringfügig überarbeitet.

Ich habe vielfach Anregung, Ermutigung und Unterstützung während der Abfassung meiner Dissertation erfahren. Mein erster und größter Dank gilt meiner Doktormutter Frau Prof. Dr. Christine Axt-Piscalar, an deren Lehrstuhl ich als Repetent sowie wissenschaftlicher Mitarbeiter gearbeitet habe. Sie hat das Entstehen der Arbeit durchgehend in einem kritisch-konstruktiven Dialog begleitet und gefördert. Das gemeinsame Denken und der geistige Austausch mit ihr jenseits von theologischem Lagerdenken, einzig dem sachlichen Argument verpflichtet, waren immer wieder inspirierend und motivierend. Sie hat auch das umfängliche Erstgutachten zur Dissertation erstellt. Herrn Prof. Dr. Joachim Ringleben möchte ich nicht nur für die Anfertigung des Zweitgutachtens danken, sondern auch für die Rückfragen und Impulse, die ich zu meiner Arbeit von ihm erfahren habe. In dem von beiden geleiteten Doktorandenkolloquium habe ich viele Anregungen bekommen.

In der ersten Phase der thematischen Orientierung waren mir die Hinweise von Dr. Günter Arnold, Prof. Dr. Ulrich Barth sowie Prof. Dr. Christoph Bultmann sehr hilfreich. Besonderer Dank gilt auch meinen »Doktorgeschwistern« Frau Dr. Christina Costanza, Herrn Dr. Alexander Heit sowie Herrn Bernhard Knoblauch. Die mit ihnen geführten Diskussionen waren ein fruchtbarer Gedankenaustausch, der an vielen Stellen unsichtbar in meine Arbeit eingegangen ist. Ein herzlicher Dank gilt auch Dr. Christof Ellsiepen, der mir wertvolle Hinweise zu meinem Spinoza-Kapitel gab. Meine Frau Annika hat sich des mühsamen Geschäfts des Korrekturlesens angenommen. Dass ich ihr darüber hinaus noch vieles mehr zu danken habe, als hier zu sagen ist, weiß jeder, der sich an solch ein Vorhaben heran gewagt hat.

Da die Fertigstellung der Dissertation in die Zeit meines Vikariates in der Münstergemeinde St. Alexandri in Einbeck gefallen ist, möchte ich mich auch bei meinem Mentor Pastor Wolfgang Teicke bedanken. Er hat mich sehr wohlwollend beim Abschluss der Arbeit unterstützt. Herzlich gedankt sei auch der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers. Sie hat meine wissenschaftliche Arbeit auf der Repetentenstelle an dem von Frau Prof. Dr. Christine Axt-Piscalar geleiteten Institutum Lutheranum vier Jahre lang gefördert.

Mein Dank gilt auch Herrn Prof. Dr. Albrecht Beutel für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe *Beiträge zur historischen Theologie* sowie Herrn Dr. Henning Ziebritzki und Herrn Matthias Spitzner für die gleichermaßen freundliche wie sorgfältige verlegerische Betreuung. Dem Förderungs- und Beihilfefonds Wissenschaft der VG Wort danke ich für die Gewährung eines namhaften Druckkostenzuschusses.

Das Buch ist meiner Mutter Jutta Poppinga gewidmet, die mir den Sinn für die religiöse Tiefe des Lebens geweckt hat.

Ellierode, im Juni 2010

Claas Cordemann

Inhaltsverzeichnis

Einleitung

1. *Zur Fragestellung der Untersuchung im Kontext der Forschung* . . . 1
2. *Zu Methode und Verfahren der Untersuchung* 11

Kapitel I

Herders Anthropologie

1. *Das Problem einer Bestimmung des Humanitätsbegriffs Herders* . . 13
2. *Vom Universum zur Unsterblichkeit – die Zentralstellung der Anthropologie* 15
3. *Humanität als Gabe und Aufgabe* 18
 - 3.1 Herders Deutung der kopernikanischen Wende. 18
 - 3.2 Stufengang der Organisationen – Der Mensch als Naturwesen 23
 - 3.3 Die Sonderstellung des Menschen – Der Mensch als Kulturwesen . . 30
 - 3.3.1 Die physiologische Fundierung der Humanität. 32
 - 3.3.2 Der erste Freigelassene der Schöpfung – Bestimmung zur Selbstbestimmung 39
 - 3.3.3 Erlernte Vernunft – Vermittelte Selbstbestimmung. 45
 - 3.3.4 Humanität als Deutekategorie der Kulturgeschichte 51
 - a) Humanität in der Dialektik von Allgemeinheit und Besonderheit 51
 - b) Humanität und Selbsterhaltung 56
 - c) Humanität als Norm und Telos 63

Kapitel II

Die metaphysische Fundierung von Herders
Natur- und Kulturtheorie

1. <i>Das Bekenntnis zu Spinoza</i>	67
2. <i>Der Dialog als Vorurteilkritik</i>	76
3. <i>Der Geist des Spinozismus</i>	79
3.1 Gott als Substanz	83
3.1.1 Substanz als Durchsichselbstsein	83
3.1.2 Zeit und Ewigkeit	88
3.2 Gott als Kraft	93
3.2.1 Die krafttheoretische Fundierung	93
3.2.2 Kritik am Mittelbegriff der Kraft?	113
3.3 Gott als Geist	119
3.3.1 Notwendigkeit und Freiheit	122
3.3.2 Das Absolute und die Individualität	136
a) Gottes schöpferisches Dasein	136
b) Zur Konstitution endlicher Individualität	144
c) Gott ähnlich werden – das Telos humaner Existenz	150
4. <i>Theoriedimensionen von Herders Spinozarezeption</i>	157

Kapitel III

Humanität und Religion

1. <i>Geschichtsphilosophie als Theodizee</i>	159
2. <i>Anknüpfung an den Deismus</i>	176
3. <i>Mythos und Religion</i>	184
4. <i>Religion und Offenbarung</i>	188

Kapitel IV

Humanität und Christologie

1. <i>Hamartiologische Aspekte</i>	203
2. <i>Der Mensch – das werdende Bild Gottes</i>	215

3. <i>Christus als vollendete Humanität</i>	220
3.1 Christologischer Schwund?	220
3.2 Kritik am Dogma.	224
3.2.1 Kritik an der Erbsündenlehre	224
3.2.2 Kritik an der Trinitätslehre	226
3.2.3 Abgrenzung von Religion und Lehrmeinungen.	226
3.3 Anknüpfung an die Logoschristologie.	231
3.3.1 Der frühe logoschristologische Ansatz	234
3.3.2 Christologischer Monismus	237
a) Auferstehung als Interpretament von Erfahrung – das Gespräch mit Reimarus	239
b) Geschichtlichkeit der Wahrheit – das Gespräch mit Lessing und Kant	245
c) Christologie der Wirkung	248

Rückblick und Ausblick

1. <i>Anstelle eines Fazits: Eine Miniatur von Herders Denken</i>	257
1.1 Der Vater	258
1.2 Der Sohn	261
1.3 Der heilige Geist	263
1.4 Christentum als Religion der Menschheit	264
2. <i>Fluchtlinien</i>	266
Literaturverzeichnis	271
Personenregister	295
Sachregister	300

Siglenverzeichnis

- AA Immanuel Kant, Gesammelte Schriften, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff.
- BH Bibliotheca Herderiana, Vimariae 1804
- DA Johann Gottfried Herder, Briefe. Gesamtausgabe 1763–1803, hg. v. W. Dobbek und G. Arnold, 14 Bde., Weimar 1984–2005
- Eth. Baruch de Spinoza, Ethica ordine Geometrico demonstrata (lat./dt.), in: Ders., Opera, Bd. 2, hg. v. K. Blumenstock, Darmstadt ⁴1989
- FA Johann Gottfried Herder, Werke in 10 Bänden, hg. v. U. Gaier u. a., Frankfurt am Main 1985 ff.
- H Johann Gottfried Herder, Werke in 3 Bänden, hg. v. W. Proß, München 1984 ff.
- KA Johann Joachim Spalding, Kritische Ausgabe, Abt. 1 Schriften, hg. v. A. Beutel, Tübingen 2001 ff.
- LW Gotthold Ephraim Lessing, Werke in drei Bänden, aufgrund der in Zusammenarbeit mit K. Eibl, H. Göbel, K. S. Guthke u. a. besorgten Werkausgabe in acht Bänden, hg. v. H. G. Göpfert, München/Wien 1982
- N Johann Georg Hamann, Sämtliche Werke, 6 Bde., hg. v. J. Nadler, Wien 1949–1957
- SWS Johann Gottfried Herder, Sämtliche Werke, hg. v. B. Suphan, 33 Bde., Berlin 1877–1913, Nachdruck Hildesheim 1967/68
- WW Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden, hg. v. W. Weischedel, Darmstadt ⁵1983, Sonderausgabe 1998
- ZH Johann Georg Hamann, Briefwechsel, 7 Bde., hg. v. W. Ziesemer und A. Henkel, Wiesbaden/Frankfurt am Main 1955–1979

Einleitung

1. Zur Fragestellung der Untersuchung im Kontext der Forschung

Johann Gottfried Herder war »kein Stern erster oder sonstiger Größe [...], sondern ein Bund von Sternen, aus welchem sich dann jeder ein beliebiges Sternbild buchstabiert«¹. Es ist vielleicht kein Satz über Herder mehr zitiert worden als dieses berühmte Diktum von Jean Paul. Nur ein Jahr nach dem Tod seines Freundes gibt Jean Paul damit den Tenor der Herderrezeption bis in die Gegenwart an. Für kaum einen anderen Autor wie Herder lässt sich mit solchem Recht sagen, dass er Gegenstand einer interdisziplinären Forschungsgemeinschaft geworden ist. Germanisten, Philosophen, Geschichts- und Kulturtheoretiker, Ethnologen und Anthropologen können sich gleichermaßen auf ihn beziehen. Dabei kommt es seit den letzten zwei Jahrzehnten zu einer regelrechten Herder-Renaissance, die sich in der Gründung der Internationalen Herder-Gesellschaft 1985 sowie in zahlreichen fachwissenschaftlichen Einzeluntersuchungen und einigen wenigen knappen Gesamtdarstellungen niederschlägt.² Zwei forschungsgeschichtliche Entwicklungen der letzten Jahre sind dabei besonders erfreulich. Zum einen wird der interdisziplinäre Diskurs durch regelmäßige Kongresse institutionalisiert und damit auf eine verlässliche Basis gestellt.³ Zum anderen wird in diesem Diskurs immer mehr

¹ JEAN PAUL, *Vorschule der Ästhetik nebst einigen Vorlesungen in Leipzig über die Parteien der Zeit*, 443.

² Vgl. zu der ausbordenden Herder-Literatur D. KUHLES, *Herder-Bibliographie 1977–1992*, Stuttgart/Weimar 1994, die in den Herder-Jahrbüchern seit 1996 kontinuierlich weiter geführt wird. Als einführende Gesamtdarstellungen sei hier auf H. D. IRMSCHER, *Johann Gottfried Herder*, Stuttgart 2001; J. HEISE, *Johann Gottfried Herder zur Einführung*, Hamburg 1998 sowie M. ZAREMBA, *Johann Gottfried Herder. Prediger der Humanität. Eine Biographie*, Köln/Weimar/Wien 2002 verwiesen.

³ Dafür sind die von der Internationalen Herder-Gesellschaft abgehaltenen Tagungen maßgeblich, deren Ergebnisse in Tagungsbänden veröffentlicht sind: W. KOEPKE/S. B. KNOLL (Hg.), *Johann Gottfried Herder. Innovator Through the Ages*, Bonn 1982; W. KOEPKE (Hg.), *Johann Gottfried Herder. Language, History, and the Enlightenment*. Columbia, S. C. 1990; K. MUELLER-VOLLMER (Hg.), *Herder today: contributions from the International Herder Conference*, Nov. 5–8, 1987, Stanford/California/Berlin/New York 1990; M. BOLLACHER (Hg.), *Johann Gottfried Herder. Geschichte und Kultur*,

der Theologe Herder entdeckt – und zwar nicht nur von den anderen Disziplinen, sondern von den Fachtheologen selbst.⁴ Dass das immer noch eigens betont werden muss, ist Ausdruck einer kaum zu verstehenden Vernachlässigung Herders von Seiten der Theologie.⁵ Kaum zu verstehen insofern, als dass Herder Zeit seines Lebens Theologe, Kirchenmann und Prediger gewesen ist. Es sollte daher nahe liegend sein, dass Herders Interesse an Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Kulturtheorie für seine Theologie zumindest nicht – um das Wenigste zu sagen – gleichgültig gewesen sein wird.

Die vorliegende Arbeit will mehr sagen. Mir geht es darum zu zeigen, dass und inwiefern Herders Untersuchungen und Erkenntnisse auf den verschiedenen Feldern seines Schaffens ihre letzte Einheit erst aus der theologischen Perspektive auf sein Werk gewinnen. Das ist keine von außen an Herders Werk herangetragene Unterstellung, sondern ergibt sich aus der theologischen Perspektive auf die Welt von selbst. In ihr wird sich der Mensch als Ganzer in seinem Selbst-, Welt- und Gottesverhältnis vorstellig. Wo der Theologe Herder den Menschen in der Welt denkt, da denkt er ihn immer zugleich in seinem Verhältnis zu Gott, dem Urgrund der Welt. So ist Herders Werk auch da, wo es nicht explizit theologisch spricht, doch auf seinen theologischen Verweishorizont hin zu befragen. Herders Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Kulturtheorie sollen auf ihren theologischen Begründungszusammenhang hin beleuchtet werden. Herder wird dabei als ein Denker von Format erkennbar, dessen Werk den Vergleich mit der ihn rezeptionsgeschichtlich innerhalb der Theologie immer noch überstrahlenden Gestalt Schleiermachers nicht zu scheuen braucht.

Würzburg 1994; W. KOEPKE/K. MENGES (Hg.), Johann Gottfried Herder. Academic disciplines and the pursuit of knowledge, Columbia, S. C. 1996; R. OTTO (Hg.), Nationen und Kulturen. Zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders, Würzburg 1996; R. OTTO/J. H. ZAMMITO (Hg.), Vom Selbstdenken. Aufklärung und Aufklärungskritik in Herders »Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit«. Beiträge zur Konferenz der International Herder Society Weimar 2000, Heidelberg 2001. Die interdisziplinären Tagungen stehen in der Tradition der vom Landesbischof J. G. Maltusch begründeten »Bückerburger Gesprächen über Johann Gottfried Herder«, deren Ergebnisse in fünf Bänden (hg. v. J. G. MALTUSCH: 1973, 1976 sowie B. POSCHMANN: 1980, 1984, 1989) publiziert wurden.

⁴ Hier sei besonders auf die Tagung anlässlich zu Herders 200. Todestag im Dezember 2003 in Jena hingewiesen; vgl. M. KESSLER/V. LEPPIN, Johann Gottfried Herder. Aspekte seines Lebenswerkes, Berlin/New York 2005.

⁵ Die Theologie scheint sich von Anfang an mit Herder schwer getan zu haben. Bereits 1871 schreibt A. WERNER, Herder als Theologe, III: »In der Absicht, eine alte Ehrenschild von der Theologie abzuwälzen, greift dieses Buch aus der Fülle des Herder'schen Geistes dasjenige heraus, was das eigentliche Centrum seines Lebens und Strebens gewesen ist. Bisher haben fast nur die Literarhistoriker, und auch diese natürlich bloß beiläufig, die Bedeutung Herders für Theologie und Kirche beleuchtet«.

Mit der These, dass sich überhaupt so etwas wie eine Einheit in Herders Werk rekonstruieren lässt, bewegt sich meine Arbeit im Rahmen eines sich immer deutlicher herausbildenden Konsenses innerhalb der internationalen Herderforschung. Die ältere Herderforschung kam nicht zuletzt durch die Orientierung an einem von Kant her sich verstehenden Wissenschaftsbegriff zu einer pessimistischen Sicht auf die Theoriefähigkeit von Herders Werk.⁶ Wurden schon die einzelnen Schriften Herders in sich als inkohärent und nicht systematisierbar verstanden, so musste die Frage gar nach einer Einheit im Werk Herders als gänzlich abwegig erscheinen. Wenn überhaupt, so sah man mehr oder weniger einheitliche ›Phasen‹ in Herders Denken, die mit biographisch-lebensweltlichen Umbrüchen in Zusammenhang gebracht wurden.

Demgegenüber werden in der neueren Herderforschung zunehmend die Kontinuität der Themen sowie die sachliche Kongruenz der verschiedenen Felder seines Schaffens herausgearbeitet.⁷ Es wird immer deutlicher, dass Herders Denken weniger von radikalen Brüchen, Abbrüchen und Neuansätzen geprägt ist als viel mehr von einem hohen Maß an Beständigkeit.⁸ Herder widmet sich Zeit seines Lebens in neuen Anläufen immer wieder denselben Themen. Dabei kommt es freilich zu Verschiebungen und neuen Pointierungen, aber dass der junge Herder eine grundsätzlich andere Konzeption gegenüber dem alten oder gar altersmüden Herder gehabt hätte, davon kann

⁶ Dazu trug maßgeblich auch das Standardwerk zur Biographie Herders von dem Neukantianer R. HAYM, *Herder nach seinem Leben und seinen Werken*, 2 Bde., (1877/85), ND Berlin 1958, bei. Zu den Phasen der Herder-Rezeption vgl. B. BECKER, *Phasen der Herder-Rezeption von 1871–1945*, 421–436; W. KOEPKE, *Herder als Deutscher? Zur Herder-Rezeption im 20. Jahrhundert vor 1930*, 127–143; H. CLAIRMONT, *Nie »des Gegensatzes seines deutschen Fühlens und der werdenden Humanitätsidee ganz Herr geworden«*. *Zur Herder-Rezeption zwischen 1945–1960*, 159–178.

⁷ Vgl. H. D. IRMSCHER, *Probleme der Herder-Forschung*, 266–317; H. B. NISBET, *Zur Revision des Herder-Bildes im Lichte der neueren Forschung*, 101–117; H. CLAIRMONT, *Ein neues Herder-Bild befreit vom Firnis der Rezeption?* 70–89; C. BULTMANN, *Herderforschung 1985–2000*, 35–60; M. HEINZ, *Sensualistischer Idealismus*, IX–XV; A. KLEIN, *Anthropologisierung*, 9–12, sowie den von T. BORSCHÉ herausgegebenen Aufsatzband: *Herder im Spiegel der Zeiten. Verwerfungen der Rezeptionsgeschichte und Chancen einer Relektüre*, München 2006. Zur angelsächsischen Herderforschung vgl. R. E. NORTON, *Die anglo-amerikanische Herder-Rezeption: »Gegenaufklärung« und ihre Befürworter*, 215–222. Vgl. besonders den letzten von der Internationalen Herder-Gesellschaft herausgegebenen Tagungsband: S. GROSS/G. SAUDER (Hg.): *Der frühe und der späte Herder: Kontinuität und/oder Korrektur. Beiträge zur Konferenz der Internationalen Herder-Gesellschaft Saarbrücken 2004, Heidelberg 2007*. In konzentrierter Weise bietet E. HERMS, *Art. Herder*, 70–95, einen in dieser Kürze unübertroffenen Überblick über Leben und Werk Herders.

⁸ Von kaum zu überschätzender Bedeutung für die Einschätzung der Hintergründe des Herderschen Schreibens und der diversen Debattenlagen, in denen Herder sich bewegt, ist die Kommentierung der Briefe Herders durch G. ARNOLD, die jetzt für die ersten sieben Bände der Briefe vorliegt.

keine Rede sein. So kann man etwa in Herders früher Geschichtsphilosophie *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* stärker das Individualitätsaxiom betont sehen, während in den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* ein stärker universalistischer Zug zum Tragen kommt. Aber schon allein die Tatsache, dass in beiden Titeln der Kollektivsingular »Menschheit« vorkommt, sollte vor einer schlichten Entgegensetzung warnen, die durch eine genaue Interpretation vollends ad absurdum geführt werden würde. Dem hier von der neueren Herderforschung eingeschlagenen Weg, der von der Konsistenz der Herderschen Gedankenführung ausgeht und dadurch erst Gewichtsverlagerungen in seinem Denken richtig einzuordnen vermag, ist auch die vorliegende Arbeit verpflichtet.

Zeichnet sich in diesem Sinne methodisch gesehen ein Konsens in der Herderforschung ab, so verlagert sich der Dissens in der Forschung eben auf die Frage der Gewichtungen, die dabei für Herders Denken vorgenommen werden. Eben solch einer Frage von Gewichten ist auch die vorliegende Untersuchung gewidmet. Die These meiner Arbeit lautet, dass Herders Natur- und Kulturtheorie in einer spinozanisch⁹ inspirierten Metaphysik gründen, die ihrerseits von Herder als eine erfahrungstheoretische Neuformulierung der Logoschristologie verstanden wird. Humanität als der Begriff, unter dem Herder das Wesen des Menschen reflektiert, erweist sich von daher für Herder als eine letztlich dezidiert christologische Kategorie. Herders Humanitätskonzept kann somit als der Versuch einer Retheologisierung des seit der Mitte des 18. Jahrhunderts sich immer mehr profan verstehenden Menschheitsbegriffs gelesen werden.¹⁰ Die gesamte natürlich-geschichtliche Welt wird so Gegenstand eines christlichen Verstehens und Handelns. Was das im Einzelnen heißt, kann nur im Durchgang durch die Arbeit gezeigt werden. Inwiefern ich mich mit dieser These aber in der gegenwärtigen Herderforschung positioniere, soll hier im Vergleich zu einigen Arbeiten aus der neueren Herderforschung exemplarisch deutlich gemacht werden.

a) Als erstes sei hier die zweibändige kirchengeschichtliche Dissertation von *Martin Kessler* genannt: *Johann Gottfried Herder – der Theologe unter den Klassikern. Das Amt des Generalsuperintendenten von Sachsen-Weimar* von 2007. Kessler widmet sich in fünf Kapiteln der Amtstätigkeit Herders in Sachsen-Weimar. Im ersten Kapitel zeichnet er differenziert Herders Weg zur

⁹ Wie in der Spinozaforschung üblich unterscheide ich in dieser Untersuchung zwischen »spinozanisch« und »spinozistisch«. Während sich »spinozanisch« auf die genuine Theoriebildung Spinozas bezieht, rekuriert »spinozistisch« auf die späteren an Spinoza anknüpfenden Theorielagen.

¹⁰ Zur Geschichte und Relevanz des Humanitäts- bzw. Menschheitsbegriff vgl. H. E. BÖDEKER, Art. Menschheit, Humanität, Humanismus, 1063–1128, sowie E. HERMS, Art. Humanität, 661–682.

Berufung nach Weimar nach. Dabei kommt es gegenüber der gängigen Forschung zu einer präziseren Einschätzung der Rolle Goethes in diesem Verfahren. Das zweite Kapitel widmet sich den institutionentheoretischen Voraussetzungen von Herders Amtsführung. Bereits hier wird Herders ungeheuerliches Arbeitspensum deutlich, das seine literarische Tätigkeit »nebenher« noch eindrücklicher erscheinen lässt. Die beiden folgenden Kapitel behandeln unter der Differenzierung der drei Amtsbereiche von Kirche, Schule und Universität Herders personalpolitische Einflussmöglichkeiten sowie seine unauffällig, aber mit Nachdruck vorgenommene Gestaltung und Umformung der Amtsbereiche. Schließlich wird im letzten Kapitel Herders Tätigkeit in seinem Predigtamt in Weimar rekonstruiert, wobei – wie in der gesamten Arbeit – detailliert auf bisher unveröffentlichtes Archivmaterial zurückgegriffen wird. In minutiöser Arbeit werden Herders Kurzschrift, seine Predigt-dispositionen sowie die adressatenspezifischen Differenzen seiner Predigten analysiert. Die Pionierarbeit von Keßler leistet m. E. für die Herderforschung Entscheidendes. Indem sie Herders Amtstätigkeit in Sachsen-Weimar bis in die kleinste Notiz hinein verfolgt, wird sein umfassendes literarisches Werk der Weimarer Zeit in dessen lebensweltliche Entstehungsbedingungen eingebettet. Herder, der einmal als »Mann der Literatur«¹¹ charakterisiert wurde, wird so kontextualisiert und als eine Person vorgestellt, die in ihren Amtsbereichen je nach den politisch-gesellschaftlichen Rahmenbedingungen ihre literarischen Ideen mit wechselndem Erfolg auch praktisch verfolgt.

Gegenüber dieser historisch-genetischen Quellenarbeit ist meine Arbeit dezidiert als eine systematisch-theologische Rekonstruktion von Herders Denken konzipiert. Die theologiegeschichtliche Position sowie die Einheit im Denken Herders lässt sich letztlich nur durch eine textnahe Interpretation der Schriften Herders sowie der sich in ihnen widerspiegelnden Diskurse eruieren. Dieser Fragestellung nach einer systematisierenden Zusammenschau der theologischen Gehalte geht die Arbeit von Keßler bewusst nicht nach. So werden in dem unter systematisch-theologischer Perspektive spannendsten Abschnitt der Arbeit, in dem Keßler die argumentativen und thematischen Aspekte von Herders Predigten zusammenfasst¹², diese zwar summarisch rekapituliert, aber weder untereinander noch in Bezug auf sein literarisches Werk in ein Verhältnis gesetzt oder in ihrer systematisch-theologischen Reichweite gedeutet. Solchen systematisch-theologischen Begründungszusammenhängen will meine Arbeit nachgehen. Wie verhalten sich die ontologischen und naturphilosophischen Theorieelemente zu den anthropologischen, kultur-

¹¹ H. D. IRMSCHER, Blick auf einen »Bund von Sternen«, Frankfurter Rundschau vom 20. August 1994, ZB 3.

¹² M. KESSLER, Johann Gottfried Herder – der Theologe unter den Klassikern, Bd. 2, 890–975.

theoretischen und ästhetischen? Welche Stellung nimmt in diesem Geflecht die Religion und speziell das Christentum ein? Diese Frage aufnehmend führt meine Beschäftigung mit Herder zu einer Arbeit, die keiner werkgeschichtlichen, sondern einer systematischen Darstellungslogik folgt, welche das interne Begründungsgefälle von Herders Denken erhellt. Dazu scheint mir das Werk der Weimarer Zeit besonders geeignet zu sein, da hier sein Denken zu einer letzten großen Thesis kommt, die sich in seinem Humanitätsverständnis manifestiert.¹³

b) Die bedeutendste Arbeit der neueren Herderphilologie ist neben der bereits genannten Kommentierung der Briefe Herders durch Günter Arnold der werkgeschichtliche *Kommentar* zu Herders geschichtsphilosophischem Hauptwerk den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* durch Wolfgang Proß von 2002.¹⁴ Wolfgang Proß zeigt in seinem Nachwort und in seinem Kommentar, wie tief Herders *Ideen* in der europäischen Geistesgeschichte von der Antike bis ins späte 18. Jahrhundert verwurzelt sind. Die *Ideen* erscheinen so nicht mehr als eine unableitbar auftretende ›geniale‹ Intuition eines Einzelnen, sondern sind als das Resultat einer intensiven Auseinandersetzung Herders mit den geistigen Strömungen seiner Zeit zu verstehen. Proß' Kommentar kann geradezu als eine Archäologie von Herders Geist gelesen werden, indem er die Quellen Herders als grundierende Texte der *Ideen* freilegt. Entgegen der seit Kants Rezension der *Ideen* sich in der Philosophiegeschichte immer noch fortschreibenden Meinung, Herder taue allenfalls zum Popularphilosophen, zeigt Proß' Kommentar Herder auf der Höhe der philosophischen Debattenlage der Zeit, in der Herder seine eigene durchaus luzide Positionsbestimmung vornimmt. Der Fokus der Kommentierung liegt dabei auf der »Neukonzeption der Geschichtsphilosophie aus dem Geist der Naturphilosophie«¹⁵.

So sehr die Kommentierung im Einzelnen überzeugt, so sehr macht sich irgendwann eine Unzufriedenheit in Bezug auf die Gesamtrichtung des Kom-

¹³ Damit berührt sich meine Arbeit vom Grundansatz mit der praktisch-theologischen Habilitation von M. KUMLEHN, *Gott zur Sprache bringen. Studien zum Predigtverständnis Johann Gottfried Herders im Kontext seiner philosophischen Anthropologie*, Tübingen 2009. Ausgehend von Herders anthropologischen Grundlagen rekonstruiert Kumlehn in konzentrierter Form Herders Homiletik.

¹⁴ Vgl. Johann Gottfried Herder, *Werke*, hg. v. W. PROSS. Bd. III: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. 2 Teilbde. (Bd. III/1: Text, Nachwort; Bd. III/2: Kommentar, Register), München/Wien 2002. Vgl. dazu die umfassende Rezension von G. ARNOLD in den *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* von 2003 (255. Jg.; Heft 3–4, 293–307).

¹⁵ W. PROSS, H III/1, 890. Zur Naturalisierungsthese vgl. auch H. B. NISBETH, *Die Naturgeschichte der Nationen. Naturgeschichte und naturwissenschaftliche Modelle in Herders »Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit«*, 153–164.

mentars bemerkbar. Denn der Kommentar ist dort stark, wo er die Quellen für die Naturalisierung und Immanentisierung der Menschheitsgeschichte bereitstellt, während er ein auffallendes Desinteresse an allen religiös-metaphysischen Bezügen aufweist. Das ist insofern besonders bedauerlich, weil Herder an den entscheidenden Schaltstellen der *Ideen* – ganz deutlich im fünften und fünfzehnten Buch – in aller Regel auf religiös-metaphysischem Hintergrund argumentiert. Während also die These von Proß auf eine Verabschiedung von Religion und Metaphysik aus dem Werk Herders hinausläuft, so ist meine These, dass Herders Humanitätskonzept und dessen unbestrittene Naturalisierung nur auf der Basis einer religiös-metaphysischen Gesamtkomposition verstanden werden kann. Andernfalls müssten tatsächlich alle teleologischen und universalistischen Züge in Herders Denken geleugnet werden. Ich bestreite also die Naturalisierungsthese nicht, sondern versuche nachzuweisen, dass die Naturalisierung auf metaphysischem Grunde verläuft und von ihm her überhaupt erst ihre Einheit bekommt. Diese religiös-metaphysische Gesamtkomposition lässt sich in aller Vorläufigkeit inhaltlich als die wesensmäßige Identität von Natur und Geist aus dem schöpferischen Geist Gottes begreifen.

Es ist das Verdienst von *Marion Heinz*, dass sie in ihrer Habilitation *Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie und Metaphysik des jungen Herder* bereits für das Frühwerk Herders deutlich herausgearbeitet hat, dass Herder von Anfang an darum bemüht war, »monistische Systemansätze zu formulieren«¹⁶. Ausgehend von Herders frühem *Versuch über das Sein* von 1763 zeichnet sie bis zur dritten Fassung *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* von 1778 die Entstehung von Herders erkenntnistheoretischem Programm nach, das sie treffend als die Vermittlung von Sensualismus und Idealismus charakterisiert. Die in dieser von Marion Heinz rekonstruierten Erkenntnistheorie der Frühschriften angelegte Metaphysik reflektiert Herder allerdings erst in seiner Spinozaschrift *Gott. Einige Gespräche* von 1787 vollends durch. Diese Metaphysik wird von mir als die Grundlage rekonstruiert, auf der für Herder überhaupt erst von einer Naturalisierung der Anthropologie und Geschichte gesprochen werden kann. Dass dies entgegen Herders Selbstzeugnis geschieht, der nicht müde wird zu betonen, dass er ein Gegner der metaphysischen Spekulation sei, kann als Indiz dafür genommen werden, dass er eine *Metaphysik aus der Erfahrung des endlichen Bewusstseins* entwirft, die er selbst wegen ihres Erfahrungsbezuges nicht als Metaphysik versteht.

¹⁶ M. HEINZ, *Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie und Metaphysik des jungen Herder (1763–1778)*, XV. Vgl. zur Sache auch den hervorragenden Aufsatz von G. SCHOLZ, *Herder und die Metaphysik*, 13–31.

c) Herders monistischem Systemansatz in der Metaphysik korrespondiert das sein Werk durchziehende Ursprungsdenken. Die Frage nach dem Ursprung der Menschheitsgeschichte, der Sprache, der Religion wie der Literatur, die er als »Philosoph auf dem Schiffe«¹⁷ genialisch entwirft, führt für den Theologen Herder notwendig zu einer besonderen Würdigung der alttestamentlichen Urgeschichte.¹⁸ Demgemäß lässt sich innerhalb der Herderforschung im Vergleich zu Herders Schriften zum Neuen Testament eine deutliche Schwerpunktsetzung auf die Interpretation von Herders Schriften zum Alten Testament konstatieren. Diese forschungsgeschichtliche Gewichtung führt zu weitreichenden Einschätzungen bezüglich der theologischen Ausrichtung von Herders Werk insgesamt. Prägnant wird sie von Gerhard vom Hofe auf den Punkt gebracht. Demnach denke »Herder schöpfungstheologisch [...], also vornehmlich ursprungsorientiert und nicht futuristisch, mithin nicht – wie sich von einem Theologen erwarten ließe – heilsgeschichtlich-eschatologisch«¹⁹. In dieser schöpfungstheologischen Ausrichtung seines Denkens wird dann auch der Grund von Herders ästhetischem Verständnis von Hermeneutik und Geschichte gesehen.²⁰

Die wichtigste und umfassendste Arbeit der letzten Jahre zu Herders Deutung der Urgeschichte und ihrer Bedeutung für die Geschichte der Menschheit ist die Habilitation von *Christoph Bultmann: Die biblische Urgeschichte in der Aufklärung. Johann Gottfried Herders Interpretation der Genesis als Antwort auf die Religionskritik David Humes* von 1999. Das besondere Verdienst dieser ideengeschichtlich verfahrenen Arbeit liegt darin, dass sie Herders Genesisinterpretation nicht allein als eine ästhetische Dichtungstheorie liest, sondern als einen ponderablen religionsphilosophischen Entwurf in der Auseinandersetzung mit der Religionskritik David Humes. Herders *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* wird dabei gleichermaßen als ein Werk aus dem Geist der Aufklärung wie als ein Werk der Kritik an demselben konturiert. Dafür legt Bultmann in den ersten drei Kapiteln die Voraussetzungen für Herders Genesisinterpretation dar: aus Herders eigenen frühen poetologischen Schriften, der frühen Hebraistik von Grotius bis Lowth sowie der Religionskritik David Humes selbst. Dann kommt es im vierten Kapitel vor

¹⁷ J. G. HERDER, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, FA 9/2, 16.

¹⁸ Vgl. dazu J. G. HERDER, *Schriften zum Alten Testament*, herausgegeben und kommentiert von R. SMEND, FA 5, Frankfurt a. M. 1993.

¹⁹ G. v. HOFE, *Die Geschichte als »Epopoe Gottes«*. Zu Herders ästhetischer Geschichtstheorie, 68. Vgl. dazu grundlegend K. LÖWITZ, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953.

²⁰ An diese Interpretationslinie sachlich anknüpfend zeichnet M. BUNTFUSS, *Die Erscheinungsform des Christentums*, 21–85, luzide die ästhetische Dimension in Herders Religionsverständnis nach. Vgl. so auch B. AUEROCHS, *Die Entstehung der Kunstreligion*, 261–361.

diesem Hintergrund zu einer konzentrierten Interpretation der *Ältesten Urkunde*. Das letzte Kapitel zeichnet abschließend die Wirkungsgeschichte von Herders Deutung der Urgeschichte nach. Bultmann arbeitet so die Bedeutung der Urgeschichte für Herder als einen »Schlüsseltext«²¹ für die Geschichte der Menschheit wie für die theologische Anthropologie insbesondere heraus.

In der Konzentration auf Herders Ursprungsdenken kommt es wie in der Herderforschung insgesamt so auch bei Bultmann zu einer relativierenden Einschätzung der Bedeutung der Christologie für Herders Denken.²² Faktisch wird in dieser Deutung die Christologie in das Ursprungsdenken hinein aufgehoben. Zu der schöpfungstheologischen Bestimmung des Menschen kann demnach die Christologie nichts Neues mehr hinzubringen und ist daher insofern auch nicht mehr im Vollsinn als Christologie, sondern nur noch als Jesulogie zu begreifen. Das Diktum von Ulrich Gaier spiegelt die *opinio communis* bezüglich Herders Christologie wider: »Christus hat demnach nicht die wesentliche Funktion für das Heil der Menschen, sondern ist ein verehrungswürdiger, vorbildlicher Mensch, der im Sinne der jedem Menschen aufgegebenen Verähnlichung an die Gottheit gottähnlich war und wirkte«²³. Diese Deutung der Christologie Herders halte ich für eine forschungsgeschichtliche Verzerrung, die sich m. E. vor allem daraus ergibt, dass Herders Interpretation der neutestamentlichen Schriften in der Forschung nicht hinreichend Beachtung findet. Demgegenüber ist es in dieser Arbeit mein Ziel, die *fundamentalanthropologische wie universalgeschichtliche Bedeutung der Christologie* für Herders Humanitätsbegriff wie sein Denken überhaupt herauszuarbeiten. Wenn Herder dabei das traditionelle heilsgeschichtliche Denken verlässt, besagt dies nicht, dass er keine Christologie hätte, sondern nur, dass er unter den Bedingungen seiner geschichtsphilosophischen Einsichten einen diesen entsprechenden Christologietypus entwirft. Christus als das ›Bild Gottes auf Erden‹ ist nach Herder das Urbild des Menschen überhaupt.

d) Damit komme ich zum letzten Punkt, mit dem ich meine Position in der derzeitigen Forschungslandschaft zu Herder charakterisieren möchte. Wie gerade dargelegt, geht es mir darum, Herders Werk in seiner Einheit zu verstehen. Damit trifft sich meine Rekonstruktionsperspektive im Kern mit der von *Thomas Zippert*. In seiner Dissertation *Bildung durch Offenbarung. Das Offenbarungsverständnis des jungen Herder als Grundmotiv seines theologisch-philosophischen-literarischen Lebenswerkes* von 1994 versucht Zippert ebenfalls von der Theologie her, die Einheit von Herders Lebenswerk zu bestimmen. Er konzentriert sich dazu auf Herders Frühwerk. Nach einer Ein-

²¹ C. BULTMANN, Die biblische Urgeschichte in der Aufklärung, 190.

²² Vgl. aaO. 160–165.

²³ U. GAIER, Herders systematologische Theologie, 217.

leitung wird in vier Kapiteln, die sich an der Biographie Herders orientieren, werkgeschichtlich von Herders Studienzeit über die Zeit in Riga und die Reisezeit bis hin zu seinen Jahren als Hofprediger in Bückeburg genetisch Herders Offenbarungsverständnis als das integrale Thema seines Schaffens herausgearbeitet. Zippert schafft es so, das Frühwerk über die einzelnen biographischen Stationen hinweg in seinem inneren Zusammenhang zu rekonstruieren.

Von Christoph Bultmann wurde m. E. allerdings zu Recht darauf hingewiesen, dass der von Zippert zugrunde gelegte Offenbarungsbegriff selbst nicht ganz durchgeklärt wird.²⁴ Die Argumente sollen hier nicht im Einzelnen wiederholt werden. Aber die Tatsache, dass bei Zippert nicht deutlich wird, inwiefern der gesamten Schöpfung bei Herder Offenbarungsqualität zukommt, inwiefern aber auch das Ineinander von Erkenntnistheorie und Ontologie bei Herder gedacht wird, macht auf ein grundlegendes Problem in der Herderforschung aufmerksam. Denn es fällt bei der Durchsicht der Literatur zu Herder auf, dass die christentumstheoretische Dimension in seinem Werk und seine spinozanisch inspirierte Metaphysik nahezu immer unverbunden nebeneinander stehen. Während dort, wo Herder als christlicher Theologe rekonstruiert wird, sein Spinozismus mehr oder weniger übergangen wird, entsteht in der umgekehrten Perspektive der Eindruck, als sei Herder ›eigentlich‹ Spinozist gewesen, der bloß der Form und seiner kirchlichen Stellung halber die christliche Rhetorik beibehalten habe.²⁵ Wie sich diese beiden Gedankenlinien in Herders Werk zueinander verhalten, wird bei alledem nicht deutlich. So ist es dann auch der monistische Systemansatz Herders, den Zippert in Bezug auf den Offenbarungsbegriff nicht hinreichend thematisiert hat.

Die sachliche Aufgabe gegenüber diesen beiden sich wechselseitig ausschließenden Strategien muss m. E. darin liegen, die Einheit beider Denkfiguren zu rekonstruieren. Die Frage lautet, unter welcher Perspektive Herder *Christentum und Spinozismus* zusammen bringen kann, mithin wie ein christlicher Monismus zu denken ist. Dabei wird weder von einem starren Begriff des Spinozismus noch von einem dogmatisch festgelegten Begriff des Christentums auszugehen, sondern Herders Ineinanderdenken zu rekonstruieren sein. Es wird dabei deutlich werden, dass dies im Anschluss an Herders Auslegung

²⁴ Vgl. C. BULTMANN, Herderforschung 1985–2000, 49f.

²⁵ Für den ›Christen‹ Herder vgl. U.F. HUSS, Die Bedeutung des Christusglaubens für die Humanitätskonzeption Johann Gottfried Herders, Jena 1995, während der ›Spinozist‹ Herder bei H. LINDNER, Das Problem des Spinozismus im Schaffen Goethes und Herders, Weimar 1960, sowie E. ADLER, Herder und die deutsche Aufklärung, Wien 1968, das Thema ist. Aber selbst in der neueren Herderforschung sind die beiden Aspekte noch relativ unverbunden. Vgl. die Beiträge in M. KESSLER und V. LEPPIN (Hg.), Johann Gottfried Herder. Aspekte seines Lebenswerkes, Berlin/New York 2005.

des Johannesevangeliums auf eine erfahrungstheoretische Reformulierung der alexandrinischen Logoschristologie hinausläuft. Denn die Logoschristologie weist die geeignete Struktur auf, um den spinozanischen Monismus mit dem christlichen Personalismus zu vereinigen. Der Logos in Christus ist gleichermaßen historische Person wie universales Prinzip. Von den *Christlichen Schriften* aus gelesen erweist sich somit Herders spinozanisch inspirierter Monismus in letzter Konsequenz als ein logoschristologischer Monismus. Humanität wird von Herder damit zugleich als eine christologische Kategorie bestimmt.

2. Zu Methode und Verfahren der Untersuchung

Die vorliegende Untersuchung versteht sich gleichermaßen als Beitrag zur Herderforschung wie zur Theologiegeschichte des ausgehenden 18. Jahrhunderts. Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt dabei auf Herders Schriften der Weimarer Zeit. Ausgehend von den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, der Spinozaschrift *Gott. Einige Gespräche* sowie seinem Alterswerk, den *Christlichen Schriften*, rekonstruiere ich den systematischen Zusammenhang von Christologie und Humanitätsideal im Werk Herders. Dabei werden gleichermaßen synchron weitere Schriften der Weimarer Zeit – wie die *Briefe zu Beförderung der Humanität* und die *Adrastea* – in die Untersuchung einbezogen sowie diachron Entwicklungslinien quer durch Herders gesamtes Werk verfolgt. Dieses Vorgehen wird Herders Denken und Arbeiten insofern gerecht, als dass er einerseits Zeit seines Lebens dieselben Themen in immer neuen Anläufen reflektierte und andererseits in aller Regel seine verschiedenen Werke parallel ausarbeitete, so dass thematische und sachliche Überschneidungen zu erwarten sind. Intertextualität ist damit ein wesentliches Moment in der Herderforschung.

Die spezifische Herausforderung für jeden Herderinterpreten liegt in Herders Stil.²⁶ Er hat an keiner Stelle sein Denken in einem System zusammengefasst und wollte das auch nicht. Er steht in aktuellen Debatten, auf die er jeweils individuell reagiert. Streckenweise assoziativ, mehr behauptend als argumentierend, fast immer polemisch vollzieht sich sein Denken. Das ›Schöne‹ und ›Bildhafte‹ seiner poetischen Formulierungen droht in ganzen Passagen den sachlichen Gehalt zu überdecken. Gleichwohl sind dieser sachliche Gehalt sowie dessen gedanklicher Begründungszusammenhang zu eruieren. Die Ästhetik überdeckt in Herders Werk vielleicht die Logik der Gedankenführung, aber sie hebt sie nicht auf.

²⁶ Vgl. H. Adler, Herders Stil als Rezeptionsbarriere, 15–31.

Ich werde im Folgenden in einer vertiefenden Interpretation in vier Kapiteln dem Zusammenhang von Christologie und Humanitätsidee nachgehen.²⁷ Vertiefend ist diese Interpretation insofern, als dass ich in jedem Kapitel den über es hinausführenden Gedanken suche. Daraus folgt, dass Themenstellungen und Probleme auf den jeweils verschiedenen argumentativen Ebenen in Variationen unter der sich vertiefenden Perspektive jeweils neu verhandelt werden müssen. Die Argumentation kann hier nicht im Einzelnen vorweggenommen werden, sondern nur der Gedankengang seiner Grundstruktur nach durchsichtig gemacht werden. So erwächst aus Herders Naturalisierung der Anthropologie und Geschichtsphilosophie vermittelt über die teleologische Struktur in Herders Humanitätsidee (Kapitel I) die Frage nach Herders Metaphysik (Kapitel II). Ich werde zeigen, wie Herder hier Spinozas Monismus der Substanz in einen Monismus des Geistes umformt, wodurch er für die Theorielage des deutschen Idealismus wegweisend wird. Das hat aber auch weitreichende Folgen für Herders religiöse Weltdeutung insgesamt, denen ich im Kapitel III nachgehe. Was als Naturalisierung angefangen hatte, erweist sich auf dieser Ebene als eine umfassende Theodizee. Auf dem Hintergrund der zeitgenössischen religionsphilosophischen Debattenlage skizziere ich dann das daraus für Herder folgende Verhältnis von Religion und Offenbarung. Der bis hierher vollzogene Gedankengang entwickelt Herders Humanitätsbegriff in der Dialektik von Anlage und Bestimmung. Innerhalb dieser Ausführungen Herders bleibt Humanität jedoch in seiner teleologischen Theoriedimension inhaltlich relativ unbestimmt, während er deren formale Struktur unter dem Sinnbild der Nemesis-Adrastea ausgiebig reflektiert. Der Menschheit ist nach Herder offensichtlich ein Ziel vorgegeben; worin es aber besteht und wie es aktiv intendiert werden kann, bleibt undurchsichtig. Das ändert sich erst in der christentumstheoretischen Perspektive (Kapitel IV). Herders Christologie wird dabei von mir ausgehend von seiner Interpretation des Johannesevangeliums im Sinne einer Logoschristologie gedeutet. Christus als die vollendete Humanität ist demnach nicht allein Vorbild, sondern vor allem und zuerst Urbild der Humanität. Von hier aus schließt sich der Kreis zum ersten Kapitel. Humanität als allgemein-anthropologische Kategorie steht für Herder letztlich in einem pointiert christologischen Begründungszusammenhang.

²⁷ In dieser Arbeit werden die Hervorhebungen im Zitat in der Regel nicht übernommen. Sollten Hervorhebungen im Zitat sein, so mache ich kenntlich, ob sie im Original (H. i. O.) stehen oder von mir vorgenommen wurden (Hervorhebung C. C.). Aus den Briefen Herders wird unter Angabe der Bandnummer in römischen Ziffern, der Briefnummer sowie hochgestellt der Zeilenangabe zitiert (z. B. DA III 87³⁷).

Kapitel I

Herders Anthropologie

»*The proper study of Mankind is Man*« A. Pope

1. Das Problem einer Bestimmung des Humanitätsbegriffs Herders

Es gehört in der Herderforschung zu den altbekannten Klagen, dass Herder begrifflich nicht distinkt arbeite, sondern die Gehalte seines Denkens intuitiv und assoziativ umreißt und solch ein divinierendes Sinnerfassen auch von seinen Leserinnen und Lesern erwarte. Das Urteil Theodosius Harnacks über Luther, er sei kein Systematiker¹, kann mit demselben Recht über Herder gesprochen werden. Aber auch hier gilt es, den Vorbehalt Karl Holls geltend zu machen, den dieser in Bezug auf die Lutherforschung formulierte: Die Unsystematizität sollte nicht aus »Bequemlichkeit« vorgeschützt werden, »es ernsthaft mit dem Nachdenken über [...] verschieden klingende Aussagen zu versuchen«². Was in diesem Sinne von Herders gedanklicher Arbeit überhaupt gilt, trifft in gesteigertem Maße auf seinen Humanitätsbegriff zu. Besonders in Bezug auf Herders Verwendung des Terminus »Humanität« und seiner Äquivalente wurde immer wieder deren Unschärfe und scheinbar tautologische Verfasstheit bemängelt.³ Man wird wohl in der Tat nicht zu einer formalen Definition von Herders Humanitätsbegriff vordringen können.⁴ Herder selbst hat die Weite seines Verständnisses von Humanität gespürt: »Ich wünschte, daß ich in das Wort Humanität alles fassen könnte, was ich [...] über des Menschen edle Bildung zur Vernunft und Freiheit, zu feinem Sinnen und Trieben, zur zartesten und stärksten Gesundheit, zur Erfüllung und Beherrschung der Erde gesagt habe: denn der Mensch hat kein edleres Wort für

¹ Vgl. T. HARNACK, *Luthers Theologie I*, Vorrede IX sowie 4–14.

² K. HOLL, *Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief*, 117.

³ Vgl. zur älteren Herderforschung W. DOBBEK, *Humanitätsidee*, 7f., und jüngst H. D. IRMSCHER, *FA* 7, 817.

⁴ So H. D. IRMSCHER, *ebd.*

seine Bestimmung als Er selbst ist, in dem das Bild des Schöpfers unsrer Erde [...] abgedruckt lebet⁵.

Die benannten Irritationen bezüglich Herders Gebrauchs des Humanitätsbegriffs lassen sich leicht anhand diverser Stellen aus seinem Œuvre exemplifizieren. Einmal ist ihm Humanität die wohlwollende Einstellung seines Lesers zu seiner Schrift⁶, dann ist sie das allgemeine »Mitgefühl«⁷ der Menschen untereinander. Des Weiteren ist ihm die griechische Kunst »eine Schule der Humanität«⁸, indem sie die »Menschheit im Menschen«⁹ zur Darstellung bringt. Neben dieser anthropologisch-ästhetischen Konnotation des Humanitätsbegriffs findet sich auch ein politischer Gebrauch desselben. Dem »Kriegs- und Eroberungssystem«¹⁰ der europäischen Mächte wird ein der Humanität dienendes »Völker- und Menschenrecht«¹¹ entgegengestellt. Schließlich kann Herder aber auch die Religion als »die höchste Humanität des Menschen«¹² bezeichnen und Jesus als deren »echtste«¹³ Verkörperung, ja sogar als den eigentlichen »Stifter dieser Regel«¹⁴ der Humanität. Die Liste der verschiedenen thematischen Aspekte des Humanitätsbegriffs ließe sich unschwer ausweiten. Aber soviel lässt bereits dieses Florilegium erkennen: Herders Begriff von Humanität ist der integrale Ausdruck eines Wirklichkeitsverständnisses, das elementar anthropologische, geschichtlich-kulturelle, politische wie auch religiöse Aspekte in sich vereinigt.

Unbeschadet der damit eingestandenen Weite seiner Humanitätskonzeption soll im Folgenden der Versuch unternommen werden, Herders facettenreiches Humanitätsideal auf dessen Theoriedimensionen hin zu untersuchen. Dabei gilt es, diese Bedeutungsschichten in Herders Verwendung des Terminus der Humanität voneinander zu sondern und ihre Aufbau-logik zu eruieren. Dabei werde ich in der Rekonstruktion von den basalen Bestimmungen des Humanitätsbegriffs zu seinen komplexeren Formen aufsteigen. Das heißt für die Themenstellung dieser Arbeit, dass die spezifisch christliche Fassung des Humanitätsbegriffs erst dann erfolgen kann, wenn seine anthropologischen, geschichtsphilosophischen und kulturtheoretischen Bestimmungen untersucht worden sind. Erst wenn herauspräpariert wurde, wie Herder in diesem Sinne Humanität versteht, kann seine Interpretation der Person Jesu

⁵ FA 6, 154.

⁶ AaO. 14.

⁷ FA 7, 149

⁸ AaO. 363.

⁹ AaO. 372.

¹⁰ AaO. 116.

¹¹ AaO. 150.

¹² FA 6, 160.

¹³ AaO. 708.

¹⁴ FA 9/1, 760.

sowie des aus ihm entlassenen geschichtlichen Deutungs- und Wirkzusammenhangs eine sachgemäße Würdigung erfahren. Daher soll es nun zunächst um Herders fundamentalanthropologische Aussagen zum Wesen des Menschen gehen, wie er sie im ersten und zweiten Teil der *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* sowie in den *Briefen zu Beförderung der Humanität* entfaltet hat.

2. Vom Universum zur Unsterblichkeit – die Zentralstellung der Anthropologie

Wer Herders wirkungsgeschichtlich vielleicht bedeutsamstes Werk – die *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*¹⁵ – zum ersten Mal zur Hand nimmt, wird in der Erwartung einen geschichtsphilosophischen Entwurf vorzufinden zunächst enttäuscht. Herder verlangt seinem Publikum vorerst ab, sich durch eine immense Menge naturgeschichtlich-physiologischen Materials hindurch zu arbeiten, welches einige Vorkenntnisse auf den jeweils besprochenen Feldern abverlangt. Herder war sich dieser Uneigentlichkeit in Bezug auf die geschichtsphilosophische Fragestellung im engeren Sinne bewusst. Er konstatiert dazu: Der erste Teil »enthält nur die Grundlage, teils im allgemeinen Überblick unsrer Wohnstätte, teils im Durchgange der Organisationen, die unter und mit uns die Sonne genießen«¹⁶.

Die Ideenschrift erweitert gegenüber Herders beiden berühmten Schriften der Bückeburger Zeit¹⁷ – der Preisschrift *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772) sowie der »kleinen« Geschichtsphilosophie *Auch eine Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774) – den gedanklichen Horizont in einer doppelten Weise. Zum einen wird die Geschichtsphilosophie in der Anthropologie fundiert, zum anderen wird diese wiederum in eine naturphilosophische Theorie des Organischen eingebettet. Diese vermittelnde Funktion der Anthropologie zwischen natürlicher Bedingtheit des Menschen und seiner geschichtlichen Entwicklung ist für Herders Denken schlechterdings fundamental. Sie verdeutlicht, was im Folgenden näher ausgeführt werden wird, dass Herder Kultur und Geschichte sich aus denselben Gesetzen wie denjenigen, die in der Natur herrschen, generierend denkt. Seine in den ersten drei Büchern der *Ideen* rezipierten kosmologischen, geographischen, klimatischen und vegetativen Theorien werden von ihm nicht als Selbstzweck dargeboten, sondern sie zielen auf die Anthropologie. Es geht Herder darum, die natür-

¹⁵ Vgl. zu Entstehung und Aufbau der Schrift W. PROSS, H III/2, 64–68.

¹⁶ FA 6, 16.

¹⁷ Vgl. zu den beiden Schriften M. F. MÖLLER, Die ersten Freigelassenen der Schöpfung, 59–90.

lichen Bedingungen menschlicher Existenz zu eruieren, aus denen sich der geschichtlich-kulturelle Bildungsprozess erhoben hat. Damit bringt Herder das Programm einer seiner frühesten Schriften – der Abhandlung *Wie die Philosophie zum Besten des Volkes allgemeiner und nützlicher werden kann* (1765) – zur Durchführung. Bereits dort hatte er betont: »Philosophie wird auf Anthropologie zurückgezogen«¹⁸.

Diese Zentralstellung der Anthropologie wird in den *Ideen* von Anfang an deutlich. So umreißt Herder den geschichtsphilosophischen Horizont seiner Schrift in der Vorrede mit der Frage: »Was ist Glückseligkeit der Menschen? und wie fern findet sie auf unsrer Erde statt?«¹⁹. Auch das erste Buch, das sich dem neuzeitlichen Bild des Kosmos zuwendet, setzt programmatisch ein:

»Vom Himmel muß unsre Philosophie der Geschichte des menschlichen Geschlechts anfangen, wenn sie einigermaßen diesen Namen verdienen soll. Denn da unser Wohnplatz, die Erde, nichts durch sich selbst ist, sondern von himmlischen, durch unser ganzes Weltall sich erstreckenden Kräften ihre Beschaffenheit und Gestalt, ihr Vermögen zur Organisation und Erhaltung der Geschöpfe empfängt: so muß man sie zuförderst nicht allein und einsam, sondern im Chor der Welten betrachten, unter die sie gesetzt ist«²⁰.

Diese beiden Zitate stecken den Rahmen ab, innerhalb dessen Herder die grundsätzliche Wesensbestimmung des Menschen und damit auch seines Begriffs der Humanität vornimmt. Ausgehend von den naturgeschichtlich-physiologischen Daseinsbedingungen über die spezifisch menschlichen Fähigkeiten und Fertigkeiten hin zu einer religiösen Telosbestimmung, die die irdische Humanität nur als »die Knospe zu einer zukünftigen Blume«²¹ begreift, entwirft Herder sein anthropologisches Grundkonzept im ersten Teil der *Ideen*.

Es geht Herder also zunächst darum, den »Schauplatz«²² vorzustellen, auf dem sich die Menschheitsgeschichte abspielt. Kosmologie, Geographie, Biologie und Anthropologie bilden für Herder gleichsam das Apriori der geschichtlichen Entfaltung des Humanums. So hält er als Ergebnis der Untersuchung

¹⁸ FA 1, 103. Zur wissenschaftsgeschichtlichen Problemlage dieser Themenstellung im 18. Jahrhundert vgl. W. PROSS, H III/1, 845–856 sowie U. GAIER, FA 1, 813–832. Grundsätzlich zum Methodenproblem der zeitgenössischen anthropologischen Forschung sowie zu Herders früher Rezeption derselben vgl. R. HÄFNER, Kulturentstehungslehre, 25–92. Zur außertheologischen Debatte um die Anthropologie vgl. M. LINDEN, Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. 1976.

¹⁹ FA 6, 12.

²⁰ AaO. 21.

²¹ AaO. 187.

²² AaO. 49.

im ersten Teil fest, den Menschen der »Idee seiner Natur überhaupt«²³ nach bestimmt zu haben. »Die Geschichte seiner Kultur«, betont Herder, »wird [...] einem großen Teil nach zoologisch und geographisch«²⁴. Es geht Herder dabei nicht bloß darum, deskriptiv die Voraussetzungen und Bedingungen menschlichen Lebens aufzuzeigen, sondern vielmehr darum, die genetische Abhängigkeit des Menschen von seinen Daseinsbedingungen aufzuweisen. In dieser Intention deutet sich Herders Stellung in den großen geistesgeschichtlichen Konstellationen des neuzeitlichen Rationalismus an.²⁵ Gegen den schroffen Dualismus eines Descartes mit der Trennung von *res extensa* und *res cogitans* setzt Herder eine monistische Konzeption, die die humane *differentia specifica* der Vernunftbegabtheit nicht a priori setzt, sondern aus ihrer naturbedingten Genese heraus verstehen will. Mit dieser These begibt Herder sich in die Nähe des englischen Empirismus und, wie wir noch sehen werden, auf prinzipiell gleichen Boden mit dem französischen Materialismus. In seiner Forderung, dass allein »Erfahrung und Analogie der Natur«²⁶ die Untersuchung leiten sollen, weiß er sich in expliziter Tradition zu der von Francis Bacon in seinem *Novum Organum*²⁷ (1620) grundgelegten wissenschaftstheoretischen Option.²⁸ Das Wesen des Menschen soll nicht axiomatisch gesetzt werden, sondern aus *experience* und *observation* abgeleitet werden, was auf einen sensualistischen Theorieansatz führt. Dies entspricht Herders Perspektive, wenn er die Geschichtsphilosophie in der Anthropologie, diese in einer naturphilosophischen Betrachtung der Stufen des Organischen und diese wiederum in der Kosmologie fundiert sein läßt. So kann Herder in einer an Baron d’Holbach erinnernden Weise schreiben, dass »Geist und Moralität auch Physik sind und denselben Gesetzen«²⁹ dienen. Indem der Mensch aber auf diese Weise in den kausal determinierten Naturzusammenhang eingeordnet wird, stellt sich die Frage, ob und wie Herder Normativität und Freiheit

²³ AaO. 209.

²⁴ AaO. 69.

²⁵ Vgl. P. KONDYLIS, Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, 615–636. Vgl. zur Debattenlage außerdem F.W. KANTZENBACH, Religionskritik der Neuzeit, 14–34.

²⁶ FA 6, 16.

²⁷ Herder war in Besitz dieses Werkes; vgl. BH 3522.

²⁸ Vgl. W. PROSS, H III/2, 37f. und 42f.

²⁹ FA 6, 28. Vgl. auch FA 6, 664f.: »Der Gott, den ich in der Geschichte suche, muß derselbe sein, der er in der Natur ist [...]. Auch in ihr müssen also Naturgesetze gelten«. Holbach schreibt im *Système de la nature*: »L’homme est un être purement physique; l’homme moral n’est que cet être physique considéré sous un certain point des vue«. Zitiert nach W. PROSS, H III/2, 82. Für Herder sind in Bezug auf den einheitlichen Zusammenhang von Natur und Geschichte aber sowohl Leibniz als auch Shaftesbury entscheidender als Holbach. Gerade die Betonung der Parallelität von Moral und Physik durch Leibniz hat Herder früh geprägt.