
Jakob Christoph Heller

»[B]loß elendes opus operatum«

Die spätaufklärerische Konstruktion katholischer Sinnlichkeit
am Beispiel Johann Caspar Lavaters und seiner Kritiker

In den letzten Jahren geriet das Themenfeld »Literatur und Religion« wieder vermehrt in den Fokus der Forschung.¹ Obgleich im Zuge dessen die Relevanz konfessioneller Identitäten für die im 18. Jahrhundert vorgenommene Umgestaltung des Verhältnisses von Sinn und Sinnlichem zum Thema wurde – etwa in der Untersuchung der protestantisch-pietistischen Genealogie der Ästhetik² –, lässt sich doch ein Forschungsdesiderat konstatieren: Die katholische Konfession ist erstaunlich selten Gegenstand der dem 18. Jahrhundert gewidmeten ästhetikgeschichtlichen Untersuchungen, obwohl die Forschung ihre Bedeutung für die Formulierung der frühromantischen Kunstreligion – wie sie maßgeblich Wilhelm Heinrich Wackenroder und Ludwig Tieck in ihren *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders* vornahmen – allgemein anerkannt hat.³ Etwas zugespitzt formuliert: Die literaturwissenschaftliche Beschäftigung mit der spätaufklärerisch-frühromantischen Faszination für die Praktiken des Katholizismus ist insofern unzureichend, als sie die spezifisch katholische Konzeption des Ästhetischen ausblendet. An der literaturwissenschaftlichen Behandlung Wackenroders – also gleichsam an den paradigmatischen Formulierungen von Kunstreligion – lässt sich dies exemplarisch verdeutlichen. Wackenroders Süddeutschland-Reise von 1793 etwa lasse, so die Forschung, die nur »äußerliche, ästhetisch zu nennende Apperzeption« der katholischen Liturgie erkennen⁴ und bleibe »vor allem ästhetischer Natur«;⁵ die Marienfiguren Wackenroders und anderer Romantiker seien »Teil jener ethisch und ästhetisch motivierten Umdeutung der Marienfigur vor allem durch protestantische Autoren«.⁶ Gemeinsam ist diesen Deutungen, dass sie die Relevanz der katholischen Konfession für die Ästhetik der Frühromantik einerseits anerkennen, andererseits nicht weiter kommentieren.

Erst in jüngster Zeit hat Jonathan Blake Fine in einem Aufsatz auf dieses Forschungsdesiderat hingewiesen.⁷ Fine sieht in der romantischen Übernahme eines spätaufklärerischen Topos – »the Protestant's encounter with Roman Catholic religious practice«⁸ – die Grundlage für die kunstreligiöse Aufwertung des Sinnlichen. Eine besondere Rolle spiele dabei Johann Caspar Lavater und

dessen Lyrik, insbesondere das in der germanistischen Forschung bisher wenig beachtete Gedicht *Wenn nur Christus verkündigt wird! oder Empfindungen eines Protestanten in einer katholischen Kirche*.⁹ Fine verbindet Lavaters Werk explizit mit der frühromantischen Ästhetik, allerdings wird in seinem Aufsatz die konkrete ästhetische Erscheinungsweise des Katholischen, die ja Ausgangspunkt für die romantische Kunstreligion sein soll, nicht analysiert. Mein Beitrag nimmt Fines überzeugenden Hinweis auf und will einen Beitrag dazu leisten, die Umrisse der protestantisch-spätaufklärerischen Wahrnehmung katholischer Praktiken – und damit die Konstruktion einer ›katholischen Ästhetik‹ aus protestantischer Perspektive – exakter zu fassen.

Dazu setze ich einerseits bei Lavaters *Wenn nur Christus verkündigt wird! oder Empfindungen eines Protestanten in einer katholischen Kirche* an, andererseits bei den polemischen Reaktionen, die dieses provozierte. Das 1781 erstmals gedruckte¹⁰ Gedicht schildert, wie der Titel ankündigt, eine katholische Messe und die diese begleitenden Empfindungen des lyrischen Subjekts. Im Zusammenhang mit der Nicolai-Lavater-Polemik¹¹ wurde das Gedicht den (Berliner) Spätaufklärern zum Beleg für die ›kryptokatholischen‹ Tendenzen Lavaters. In meinem Aufsatz geht es mir nicht um die ausführlich aufgearbeitete ›Jesuitenriechei‹ Nicolais, sondern um das katholisch-ästhetische Programm, welches Lavater in seiner lyrischen Messeschildering darstellt und das den protestantischen Spätaufklärern zum Ärgernis wurde.¹² Dieser Ärger artikuliert sich in mit kritischen Kommentaren bereicherten Nachdrucken des Gedichts, die nicht nur die *Berlinische Monatsschrift* und Nicolai selbst,¹³ sondern auch der Rezensent des Gedichtbands in Nicolais *Allgemeiner Deutscher Bibliothek (ADB)*, Johann Ehrenfried Christoph Rudolphi,¹⁴ und der anonyme Herausgeber einer Edition von Lavaters ›kryptokatholischen‹ Gedichten veranstalteten.¹⁵ Lavaters Gedicht und die drei derb-polemisch kommentierten Nachdrucke gewähren einen Einblick in die protestantisch-spätaufklärerische Konstruktion eines katholischen Verständnisses von Sinn und Sinnlichkeit.

Mit anderen Worten: Die zweifache reformatorische Perspektivierung – einerseits die poetisierte Darstellung der katholischen Messe durch den Zürcher Theologen Lavater, andererseits die Rezeption seiner Gedicht gewordenen Schilderung durch die Spätaufklärer – macht es möglich, die Besonderheit einer als katholisch markierten (und damit eben dezidiert nicht-aufklärerischen, nicht-protestantischen) Ästhetik wahrzunehmen und zu analysieren. Davon ausgehend kann die von Fine konstatierte Faszination, die frühromantisch-kunstreligiöse Entwürfe für den Katholizismus empfanden, genauer an als katholisch markierten Praktiken und Sinnlichkeitsvorstellungen festgemacht werden.

Dazu will ich im Folgenden in drei Schritten vorgehen. Den ersten Schritt

stellt die Analyse von Lavaters Gedicht *Wenn nur Christus verkündigt wird* dar, insbesondere in Hinblick auf die dort thematisierten Besonderheiten katholischer Sinnlichkeit und ihrer Wirkung auf das lyrische Subjekt. Der zeitgenössischen Kritik dieser Besonderheiten widme ich mich im zweiten Schritt: Anhand von Nicolais 1787 publiziertem Gedichtkommentar und der anonym erschienenen Ausgabe aus demselben Jahr will ich analysieren, was an Lavaters Schilderung dem protestantischen Blick zum Ärgernis gereichte und wie sich eine spätaufklärerische Ästhetik implizit gegen ein als katholisch konstruiertes Sinnlichkeitsverständnis konturierte. Abschließend und zusammenfassend werde ich skizzieren, wie sich das durch die protestantische Polemik sichtbar gewordene katholische Sinnlichkeitsverständnis zu den Ästhetik-Entwürfen des 18. Jahrhunderts verhält.

Lavaters Darstellung der katholischen Messe

Johann Caspar Lavaters *Wenn nur Christus verkündigt wird! oder Empfindungen eines Protestanten in einer katholischen Kirche* erschien 1781 erstmals in einem dezidiert pastoralen Kontext im ersten Heft von Johann Konrad Pfenningers *Sammlungen zu einem christlichen Magazin (Nicht für gelehrte, aber für geübte Leser)*. Im Kontext der Berliner Aufklärung blieb die Gedichtpublikation unbeachtet, auch Pfenningers Projekt insgesamt wurde erst ab dem zweiten Band von der *ADB* wahrgenommen.¹⁶ Ausgangspunkt für die aufklärerisch-kritische Rezeption war der Zweitdruck des Gedichts im Jahr 1785.¹⁷ Ihm folgte 1786 ein Nachdruck in der *Berlinischen Monatsschrift*, dessen anonyme Einleitung vermerkt, dass das »merkwürdige[[Gedicht [...] nur sehr wenig bekannt geworden«, aber »bei den itzigen Umständen, sehr der Bekanntmachung werth« sei.¹⁸ Vor dem Hintergrund der Nicolai-Lavater-Polemik erhält das Gedicht seinen Wert, und ironischerweise verdankt sich seine Bekanntheit – und jene der ihm attestierten »gefährlichen« katholischen Positionen – gerade den Nachdrucken in spätaufklärerischen Polemiken.

Das Gedicht, bestehend aus zehn zehnversigen Strophen im Reimschema ababccdd und mit jambischem Versfuß, gliedert sich thematisch in drei Abschnitte. Einleitend rechtfertigt das lyrische Subjekt die Tatsache, dass die katholische Messe zum Gegenstand des Gedichts gewählt ist (Strophe 1–2). Es folgt eine aufzählend-hymnische Nennung konkreter und konfessionell markierter liturgischer Praktiken und Gegenstände (Strophe 3–8). Den Abschluss bildet eine hymnische Affirmation der Ubiquität der Verehrung Christi (Strophe 9–10).

Der Beginn des Gedichts nimmt bereits die Polemik vorweg; er ist eine offen-

sichtliche Rechtfertigungsgeste gegenüber einem imaginierten protestantischen Rezipienten:

Der kennt noch nicht Dich, Jesus Christus,/Wer deinen Schatten nur entehrt –/Mir sey, was Dich nur, Jesus Christus,/Zu ehren meynt, verehrenswerth!/Wenn's Täuschung nur, nur Fabel wäre;/Es fable nur zu deiner Ehre –/Es mag mich drücken und betrüben,/Um Deinetwillen will ich's lieben;/Erinnert's nur an dich; Trägt's nur/Von Dir die allerschwächste Spuhr.¹⁹

Der Gegenstand der Verehrung solle verhindern, dass Streit über die Differenzen in der rituellen und praktischen Ausgestaltung ausbricht – so ließe sich die ökumenisch anmutende, freilich auf die protestantische Zielgruppe abgestimmte Geste der ersten Verse zusammenfassen.²⁰ Das lyrische Subjekt drängt die katholischen Praktiken damit allerdings in den ästhetischen Bereich: »Wenn's Täuschung nur, nur Fabel wäre«. Die Spur- und Schattenmetaphorik verweist zudem auf die Notwendigkeit eines Leseakts; die katholische Liturgie wird zu einem ästhetischen Phänomen, dem durch hermeneutische Operationen der eine Sinn – der eine göttliche Geist, das eine Licht – entnommen werden kann. Die Abschlussverse der »Einleitung« stellen eine Einladung zur gemeinsamen »Betrachtung« der katholischen Messe dar:

Verliert das Grosse sich im Kleinen;/Verhüllt die Wahrheit sich im Wahn!/Die Wahrheit in dem Wahn zu finden;/Zu ahnden sie, sie zu empfinden;/Mich aus dem Schutt empor zu heben,/Sey meine Freude, mein Bestreben!/Umringen schwache Brüder mich –/Die Dich verehren nicht, wie ich.²¹

Finden, ahnden, empfinden: Die Verben markieren das lyrische Subjekt in seiner Selbstaffektion deutlich als Protestanten, die Entgegensetzung von singulärem lyrischen Subjekt und den im Plural gehaltenen katholischen »BrüderIn« stellt die Differenz zwischen innerlicher Frömmigkeit und katholischem Ritus nochmals aus. Die direkt im Anschluss an die »Umringung« einsetzende Beschreibung der katholischen Messe greift das von dieser Metapher vorgegebene semantische Feld auf:

Was ist es, das ich um mich sehe?/Was ist es, das ich höhre hier?/Spricht nichts in der gewölbten Höhe;/In dieser Tiefe nichts von Dir?/Das Kreuz, dein Bild, dort übergülDET,/Ist's nicht zu Ehren Dir gebildet?/Das Rauchfaß links und rechts geschwungen/Das Gloria – im Chor gesungen –/Des ew'gen Lichtleins stiller Schein –/Der Kerzen Licht – meynt dich allein!²²

Umringt ist das lyrische Subjekt nicht nur von den »schwache[n] Brüder[n]«, sondern – in einer metonymischen Bewegung – von der katholischen Messe als einer polysensoriellen Erfahrung.²³ Es reagiert, die ersten beiden Fragen zeigen es an, desorientiert. Re-Orientierung in dieser Erfahrung bietet die Rückführung auf das eine Signifikat: »meynt dich allein!«. Wobei, und gerade dieser Punkt ist für die konfessionelle Differenz ein entscheidender, unklar ist, ob »meynen« wirklich »meinen« meint: »Warum wird, als um Dich zu loben? / Den Tod der Liebe Jesu Christ, / Die Hostie empor gehoben? / Weil sie nicht mehr, weil du sie bist.«²⁴ Die Hostie ist nicht mehr Zeichen für den Leib Christi, sondern *ist* der Leib Christi; aus dem »Meinen« wurde ein »Sein«, aus Repräsentation wurde Realpräsenz. Das lyrische Subjekt schildert mit diesem Anakoluth das äußerst katholische Wunder der Transsubstantiation, was auch den protestantischen Kommentatoren nicht entging.²⁵ Lavaters »Gleiten« vom »Meynen« zum Sein kann gleichsam als katholische Gegenposition zu Zwinglis Verständnis des Abendmahls gelesen werden, der bei den Einsetzungsworten des Lukas-Evangeliums – *Hoc est corpus meum* – das »est« als »bedeutet« interpretiert.²⁶

Nach dem zentralen liturgischen Ereignis folgt die Rückkehr zur zuvor bereits etablierten enumerativen Struktur. Aufgezählt werden typisch katholische Praktiken und materiale Phänomene, unter anderem die von Chorknaben geläuteten Schellen, das dreifach geschlagene Kreuzzeichen, die Pracht der Messgewänder, »Flittergold am Mutterbilde« und die »Marmorgleichen Hochälterel«,²⁷ beendet von der wiederholten Feststellung, all dies meine nur Christus. Bezeichnend ist, dass es sich um »Flittergold« und nur »[m]armorgleiche[n] Hochälter« handelt. Das Gedicht markiert somit, im Einklang mit der protestantischen Kritik am Katholizismus, gerade die »Falschheit« – die *durchschaute* Täuschungsabsicht – von Flittergold, falschem Marmor und »falsche[n] Perlenschnur«.²⁸ Falsche Perlenschnur, Flittergold und Marmorimitat sind als Mittel zu einem bestimmten ästhetischen Effekt – katholisch gesprochen: Sichtbarmachung der Herrlichkeit Gottes – markiert.

Dies allerdings – Rhetorik, die als bloße Rhetorik durchschaut ist – ändert nichts an der Wirksamkeit, an der affektiv-persuasiven Kraft des Wahrgenommenen,²⁹ wie im letzten Abschnitt des Gedichts auch, obgleich ambivalent, ausgesprochen wird: »O Wollust, Christus, deines Jüngers / Auch da, wo Einfalt fehlt und flieht – / Zu sehen Spuhren deines Fingers – / Da, wo kein Aug der Welt sie sieht! / O Wonne Dir ergebner Seelen!«³⁰ Ambivalent sind diese Zeilen, da sie zwei Lesarten zulassen: Entweder setzt man den Fokus auf den hermeneutischen Akt, der selbst im »falschen« katholischen Glanz die »Spuhren« von Gottes Gegenwart wahrnimmt. Diese Interpretation wäre gewissermaßen die aufklärerisch-protestantische Buchwerdung der Welt, die *subjektive* Entziffe-

rungsakte notwendig macht. Der Effekt der Entzifferung wäre wiederum innerlich: Fromme Wonne aufgrund des ›richtigen‹ Lesens. Oder aber der Fokus wird auf »Wonne« und »Wollust« als *objektive* Effekte gelegt: Der Exzess an visuellen, akustischen und olfaktorischen Reizen affiziert Affekte und Emotionen, »[t]he force of this aesthetic experience overpowers both the participants in the mass and the Protestant visitor«, wie Fine schreibt.³¹

Dieser Exzess aber, und das übersieht Fine, ist in seiner Künstlichkeit und Gemachtheit das ganze Gedicht hindurch markiert: Die Simulation von Marmor, Perlen, Gold wird als solche gekennzeichnet. Das Gedicht ist damit lesbar als Behauptung der Wirksamkeit ästhetischer Phänomene, obgleich ihre *techné* erkannt, ihre Gemachtheit sichtbar gemacht, ihre Verfahren bloßgestellt sind. Die Markierung als Techniken rhetorischer Persuasionskunst ist für ihre Wirksamkeit irrelevant. Innerhalb der Rhetorik- und Ästhetiktheorie des 18. Jahrhunderts, die das Verschwinden der Artifizialität zur Bedingung des ästhetischen Effekts erklärt, ist diese Position schon ungewöhnlich.³² Für Lavater, der in seiner Physiognomik – wie Ursula Geitner überzeugend herausarbeitet³³ – mit der empfindsamen, schematischen Gegenüberstellung von ›immediat-authentisch-tugendhaft‹ versus ›intendiert-mediatisiert-täuschend‹ arbeitet, ist sie frappant.

Indem Lavater die Wirksamkeit der ›täuschenden‹ Requisiten betont, wiederholt er explizit eine Position, die bereits in der Schilderung des mönchischen Gesangs – »Das Gloria – im Chor gesungen«³⁴ – und in der Darstellung kindlichen Gebets anklang:³⁵ Die Erscheinungsweisen der katholischen Messe sind – wie der anonyme Kommentator und Nicolai übereinstimmend zu den singenden Mönchen vermerkten – »opus operatum.«³⁶ Sie »geh[en] gar nicht ans Herz«,³⁷ fährt der anonyme Kommentator fort, auch Nicolai urteilt gnadenlos: »Die gedankenlos abgeplärrten Tageszeiten sind gewiß nichts weniger als Ehre Jesu, sondern Zeitverderb.«³⁸ Lavaters Darstellung der katholischen Praktiken besagt das Gegenteil: Der Beteiligung des Herzens und der Gedanken bedürfen diese Gebete nicht, um zu sein, was sie sind: Lob Gottes.

Die protestantische Rezeption von Lavaters Gedicht

Ohne Gedanken und ohne Glauben: *Opus operatum* wird den Kommentaren zur polemischen Chiffre gegen die katholische Religion und das ihr eigene Verhältnis von Geist und Buchstabe, Erscheinung und Bedeutung. Am Konzept und seinen Implikationen lässt sich die protestantische Kritik an Lavaters Darstellung der katholischen Rituale, Praktiken und Requisiten – kurz: des sinnlich Gegebenen und Wirkenden – rekonstruieren.

Doch vorerst bedarf der Begriff selbst einer kurzen Einordnung. *Opus operatum* entstammt der scholastischen Sakramententheologie und bezeichnet dort die objektive Wirkung der gespendeten Sakramente, unabhängig von der Würdigkeit von Spender und Empfänger.³⁹ Eine zentrale Rolle spielte das Konzept in den Konfessionsstreitigkeiten der Reformationszeit. Martin Luther, Huldrych Zwingli und Johannes Calvin betonen – verkürzt formuliert – die Abhängigkeit sakramentaler Wirkung von subjektiver Intention, bis hin zur Extremposition des *sola fide*: Der individuelle Glaube, die Frömmigkeit des Subjekts allein genüge zu einem gottgerechten Leben, Sakramente seien einzig äußerliches Beiwerk.⁴⁰ Dagegen wirkten die Sakramente im katholischen Verständnis *ex opere operato*, »aufgrund der vollzogenen Handlung«.⁴¹ Komplementärbegriff zum *opus operatum* ist das *opus operantis*: »*Opus operatum* bezeichnet so den sakramentalen Akt in der Wirklichkeit seiner Wirkung, *opus operantis* [...] bezeichnet die Handlung als individuell ausgeführte, die von den moralischen und körperlichen Eigenschaften des Ausführenden bestimmt wird.«⁴²

Lavaters Gedicht bietet, wie ich an den »Spuren« von Christus' Finger zu zeigen versucht habe, zwei Lesarten an. Es changiert zwischen einem protestantisch formatierten Redemodus, der die subjektiven Empfindungen – damit die innerliche Gotterfahrung – in den Mittelpunkt stellt, und einem katholischen Modus, der die liturgische Praxis, ihre rituellen Handlungen und ihre materialen Erscheinungsweisen als wirksam unabhängig von den inneren Überzeugungen der Subjekte behauptet: Das Flittergold ist objektiv Lob Gottes, obwohl es subjektiv als Täuschung durchschaut ist. Nicolai und der anonyme Herausgeber der 1787er-Edition dagegen entscheiden sich in ihren Kommentaren ausschließlich für die zweite Lesart: Lavaters potenziell kritische Bloßlegung des Trugcharakters von Perlenschnur, Gold und Marmor ignoriert ihre Polemik und konzentriert sich stattdessen auf die Ridikülisierung der katholischen Messe.

Insgesamt sind die Anmerkungen der protestantischen Kritiker von Redundanzen bestimmt; der enumerativen Struktur des Gedichts entspricht die Wiederholung einiger weniger Vorwürfe. Sie lassen sich in drei Punkten subsummieren:

(i) Die katholischen Praktiken sind Menschenwerk und stehen damit unter dem Manipulationsverdacht; sie dienen dem Betrug am einfachen Volke: »Diese Ceremonien sind erdacht, um der *Hierarchie ihre Ehre und Herrschaft* zu befestigen«.⁴³

(ii) Die katholischen Zeremonien sind bloß äußerlich und werden ohne innere Überzeugung ausgeführt: »Das gedankenlose Chorgehen der Mönche und der Domherrn ist unchristlicher Zeitverderb. *Primae et Nonae* und alles andere wird abgeplärret, ohne an irgend etwas zu denken, als daß man bald fertig werde.«⁴⁴

(iii) Die katholischen Zeremonien sind ›wahnhaft, mit der Vernunft unvereinbar: ›Wir Protestanten suchen die Wahrheit in der heil. Schrift, die von dem Gott der Wahrheit herrührt, wir erkennen sie durch die Vernunft, die uns Gott gegeben hat; Aber wir suchen sie nicht in dem *Wahn* und Tand leerer Ceremonien, Menschensatzungen und Legenden‹.⁴⁵

Manipulatives Menschenwerk, bloße Äußerlichkeit und Vernunftwidrigkeit definieren die katholische Praxis, der die protestantische Gleichsetzung von Schrift, Vernunft und Offenbarung gegenübergestellt wird. Die Vorwürfe an Lavater fasst der anonyme Herausgeber der 1787er-Edition in einer abschließenden Fußnote mittels dreier Oppositionen zusammen. Lavater hätte ›mehr auf bestimmte Begriffe als auf unbestimmte Deklamationen, mehr auf die nothwendigen Folgen, als auf den Eindruck des Augenblicks‹ Wert legen sollen und sei insgesamt ›seiner *täuschenden* Einbildungskraft‹ – statt der Vernunft – gefolgt.⁴⁶

Die Kritik richtet sich gegen sinnlich Wahrnehmbares und bestreitet die diesem unterstellte Bedeutung. Das ›bloß‹ Sichtbare ist ›bloß‹ sichtbar, die Intention der äußeren Form nicht eindeutig ablesbar.⁴⁷ Anders gesagt: Das bloß Sichtbare kann eben auch andere Intentionen als die vermeintlichen haben; es kann mit Täuschungsabsicht entstanden sein. ›[W]as zu Jesu Ehren Täuschung und Fabel ist‹⁴⁸ – die katholischen Praktiken – werden von Lavaters protestantischen Kritikern in die Nähe jesuitischer Verschwörungen gerückt. Dies geschieht in der anonymen 1787er-Edition ebenso wie bei Rudolphi. Letzterer ist in der Identifikation der Nutznießer von Lavaters Naivität noch implizit:

Wir finden in diesem Gedichte leider die Bestätigung dessen, was schon sonst gesagt worden, daß Hr. Lavater durch Umgang mit den Katholiken auf Gesinnungen gerathen ist, welche den Absichten derjenigen katholischen Geistlichen, welche ihn (sicherlich ohne daß er es weiß [...]) zum Werkzeuge brauchen, um die katholische Religion unter dem Scheine der Toleranz und der Bruderliebe wider die Protestanten angenehm zu machen, sehr angemessen sind.⁴⁹

Deutlicher wird der anonyme Herausgeber der 1787er-Edition, der Lavaters Lob der Liturgie direkt mit der Gegenreformation verbindet:

Wenn ihm [i.e. Lavater] alles, was nur auf die entfernteste Weise auf *Jesus* kann gedeutet werden, verehrungswerth scheinen will, so wäre es kein Wunder, wenn ihm auch Leute, die sich seiner Schwachheiten gut zu bedienen, und sich bey ihm einzuschmeicheln wissen, auch die *Gesellschaft Jesu* als ein zu billiges Institut vorgestellet worden ist [...].⁵⁰

Die Thesen Rudolphis und des Anonymus können wie folgt zusammengefasst werden: Lavaters Umgang mit Katholiken habe diesen aufgrund seiner Naivität

zu ihrem bloßen Werkzeug gemacht; entgegen seiner eigenen ökumenischen Intention sei er unwissentlich ein Instrument der Gegenreformation. An diesen Thesen sind mit Blick auf konfessionell differente Sinnlichkeitsverständnisse zwei Dinge bemerkenswert. Erstens, die Analogie zwischen der Lavater-Kritik und dem *opus operatum*: Das strukturelle Verhältnis zwischen göttlicher Macht, Priester und den Gläubigen entspricht jenem zwischen der ›Gesellschaft Jesu‹, Lavater und seinen Rezipienten. Wie der Priester ist auch Lavater nur Werkzeugursache für eine Wirkung, die von seinen Intentionen unabhängig ist. Zweitens, die interpretative Vereindeutigungsarbeit, die Lavaters Kritiker leisten oder meinen, leisten zu müssen: Lavater habe vielleicht dieses mit seinem Gedicht im Sinne, in Wirklichkeit aber bedeute sein Lob der katholischen Liturgie jenes. Es ist eine Hermeneutik des Verdachts, die hier am Werk ist, und die der anonyme Herausgeber im Vorwort der 1787er-Edition explizit rechtfertigt: Die umfangreiche Annotation von Lavaters Gedichten sei notwendig, da dieser »eine ihm so eigene Art dunkel und unbestimmt zu schreiben [habe], daß man wirklich Mühe anwenden muß, um seine wahre Meinung aus seinen Worten zu bestimmen.«⁵¹ Nur ein »weitläufiger[er] Commentar, worinn ich manche sonderbare Begriffe näher auseinander setzen müßte« könne den Sinn von Lavaters Worten »deutlich machen.«⁵² Der Kommentar versteht sich in seiner Selbstbeschreibung einerseits als Klärung von dem protestantischen Lesepublikum unbekanntem katholischen Praktiken, andererseits als Unbestimmtheitsreduktion. Letztere schließt faktisch die oben beschriebene interpretative Offenheit von Lavaters Gedicht, die eine ›protestantische‹ ebenso wie eine ›katholische‹ Lektüre erlaubt.

Freilich geht es dabei um mehr als einen Sachkommentar oder einen Interpretationsvorschlag. Der hermeneutische Prozess, der Lavaters ›Dunkelheit‹ gemacht wird, unterstellt dem Gedicht eine Gefährlichkeit, die es zu entschärfen gelte. Dies führt zu einem regelrechten Exzess an Textproduktion: Konnte bereits in der *ADB* der Umfang des Kommentars mit dem kommentierten Gedicht mithalten, so kippt in der anonymen Herausgabe das Verhältnis endgültig zugunsten des ›Nebentextes‹: Die Anmerkungen überwuchern den Haupttext regelrecht, nicht wenige Seiten des Büchleins beinhalten gerade einmal drei oder vier Verszeilen, der restliche Platz ist dem Kommentar vorbehalten. Die überbordende Anmerkungspraxis, die Betonung des Täuschungscharakters – »katholische[er] Geistliche[er]« hätten Lavater »zum Werkzeug« gemacht – und der Anspruch, die »wahre« Bedeutung der Worte darlegen zu wollen, legen nahe, dass hier mehr auf dem Spiel steht als die Frage nach der richtigen liturgischen Praxis. Der Abschluss der anonymen Vorrede bestätigt diese Vermutung. Hier warnt der Autor davor, sich der katholischen Lehre und ihren Praktiken zu nähern:

Uebrigens wird dieses neue Beyspiel, wie weit schon die Verflechtung katholischer und protestantischer Ideen gehe, jeden redlichen Protestanten hoffentlich aufmuntern, zwar unsere katholische Brüder zu lieben, aber sich ihrer Lehre und Disciplin auf keine Weise zu nähern, vielmehr sich vor der List der Proselytenmacher zu hüten, die auf uns zu wirken wissen, wo man es am wenigsten dächte. Dieß ist höchst nöthig, wenn wir Protestanten, das heißt, freye, blos von Schrift und Vernunft eingeschränkte Christen bleiben wollen, wenn wir nicht von einer so starken und so oft unsichtbar wirkenden Macht wieder unter das Joch der katholischen Hierarchie sollen gezwungen werden.⁵³

Die »so oft unsichtbar wirkende | Macht« »wirke« – wie man aus dieser Stelle schließen kann – eben nicht allein aufgrund der »jesuitischen Täuschungskünste«,⁵⁴ sondern sei der katholischen »Lehre und Disciplin« wesentlich eigen, schließlich sollen sich die »redlichen Protestanten« vor ihr bereits hüten. Mit anderen Worten: Gewarnt wird vor einer persuasiven Kraft des Katholizismus, die sich in den – der Titel der anonymen Edition kündigt es, obgleich mehrdeutig, bereits an – Lobgedichten Lavaters und/oder im katholischen Gottesdienst und der Klosterandacht manifestiert. Damit liegt der protestantische Verdacht gegen die persuasive Macht katholischer Praktiken auf einer Linie mit der von Immanuel Kant maßgeblich vorgenommenen Differenzierung zwischen den »Maschinen der Überredung« der (klassischen) Rhetorik einerseits,⁵⁵ andererseits einer Ästhetik, die von sich erklärt, »ein bloßes unterhaltendes Spiel mit der Einbildungskraft [...] treiben zu wollen«. ⁵⁶ Frappant aber ist, dass in Lavaters Gedicht die »Maschinen der Überredung« ja gerade durchschaut werden; Flittergold und falscher Marmor sind als solche markiert und damit ihres Täuschungspotenzials beraubt. Der protestantische Verdacht geht also weiter; er unterstellt der (katholischen) Kunst die Macht, »Subjekte *gegen* deren erklärten freien, rationalen Willen vollständig [zu] verwandeln«. ⁵⁷

Anders gesagt: Die protestantischen Kritiker Lavaters sprechen der katholischen Kunst zu, was die katholische Kirche als wesentliches Element ihres Sakramentenverständnisses definiert: die Wirksamkeit unabhängig von subjektiven Akten der Deutung. Die Anmerkungen der Kritiker, diese oder jene katholische (Un-)Sitte sei nur »opus operatum, gehlel gar nichts ans Herz«, ⁵⁸ wird so unterlaufen von der Annahme einer (durchaus magisch zu nennenden) objektiven Wirksamkeit der Rituale und Praktiken selbst. Das einerseits von Lavater, andererseits von den betenden Mönchen Gemeinte ist sekundär. Dasselbe gilt für die jedem ästhetischen Produkt eigene Logik der Verbergung der Mittel. Entscheidend ist nur das Sichtbare, die Erscheinung.

Konfessionelle Implikationen ästhetischer Entwürfe

Mit der zweifachen protestantischen Perspektive auf die katholischen Praktiken werden, wie ich zu zeigen versucht habe, »andere« ästhetische Konzepte des Katholizismus im Zeitalter der Spätaufklärung sichtbar. Ein Begriff des katholischen Sakramentenverständnisses spielte in meiner Rekonstruktion eine zentrale Rolle: das *opus operatum*. Es behauptet eine wirklichkeitskonstituierende Wirkung, die an feststehende, tradierte Formen gebunden, von den beteiligten Subjekten jedoch unabhängig ist: Die vom Priester – nicht als Individuum, sondern als Inhaber des Amtes⁵⁹ – gesprochenen Einsetzungsworte sind Werkzeugursache der Wandlung, und analog dazu sind auch die anderen Sakramente wirksam (also: transformieren das Subjekt oder eben Brot und Wein) aufgrund der jeweiligen Position – nicht Subjektivität – von Spender und Empfänger sowie der damit verbundenen (tradierten) Performance. Es ist diese Behauptung der objektiven Wirksamkeit von Erscheinungen, die die spätaufklärerisch-protestantische Polemik in den Mittelpunkt stellte – und die, wenig später, die frühromantische Kunstreligion informierte.

Will man diese katholischen Praktiken als Teil einer spezifisch katholischen Ästhetik verstehen, lohnt ein kontrastiver Vergleich mit dem zentralen »Ästhetiker« des 18. Jahrhunderts, Alexander Gottlieb Baumgarten. Sein 1750 veröffentlichter erster Band der *Aesthetica* definiert den *felix aestheticus*, den glücklichen Ästhetiker, anhand subjektiver Vermögen: Geschmackvoller Geist, scharfes Empfindungsvermögen (*acute sentiendi*), feine Einsicht und mehr bilden das im Subjekt liegende Fundament für sowohl die (erkenntnisreiche) Rezeption wie die Produktion von sinnlich Wahrnehmbarem.⁶⁰ Im expliziten Anschluss an Baumgarten forcierte Johann Georg Sulzer die Abtrennung der ästhetischen Erfahrung von ihrem Objekt.⁶¹

Zum ästhetischen Stoff gehört alles, was vermögend ist, eine, die Aufmerksamkeit der Seele an sich ziehende, Empfindung hervor zu bringen. Solche Empfindungen können aber nicht ohne die selbstthätige Mitwirksamkeit der Seele hervor gebracht werden. *Also werden sie durch den ästhetischen Stoff mehr veranlassen, als hervorgebracht.* Der Künstler verliert seine Arbeit, wenn die, für welche sie gemacht ist, die Fähigkeit nicht haben, davon gerührt zu werden.⁶²

Baumgarten fasst diese notwendigen Vermögen des (rezipierenden wie produzierenden) *felix aestheticus* mit der Formel von der »angeborenen Größe des Herzens«⁶³ – unter metaphorischer Nennung jenes Organs also, das in der primär sinnlichen katholischen Liturgie laut protestantischem Kommentar keine Rolle spielt.⁶⁴

Das *opus operatum* wäre aus Sicht der Baumgarten'schen Ästhetik somit vor allem eines: Einspruch gegen die Disziplin selbst und ihre kategorische Verabsolutierung des Subjektiven. Damit stellt sich die Frage, mit welchem Recht es überhaupt als für die Ästhetik – die Disziplin in ihrer Historizität ernst genommen – relevant behauptet werden kann. Mario Grizelj skizziert, auf die Eucharistie Bezug nehmend, eine mögliche Antwort. Die (auf Realpräsenz basierende) Abendmahlfeier sei eine Einübung in ein anderes Sehen:

Es genügt nicht, die Bezugnahme auf Gott einfach zu spiritualisieren und sie als rein intelligible Operation zu etablieren, in der mit dem Bezug auf das Nicht-Sinnliche und dem Glauben an die Präsenz Christi eine rein geistig-subjektive Teilhabe am Heilsgeschehen markiert wäre. Vielmehr muss jeder Glaubende und muss die Gemeinschaft der Gläubigen in der sinnlichen Anschauung der Verborgenheit [...] die jeweilige Gegenwärtigkeit des Heilsgeschehens leibhaftig erleben. [...] Das sinnlichste Ereignis ist den Sinnen, vor allem den Augen, nicht zugänglich, gleichzeitig wird diese Unzugänglichkeit des Sinnlichen sinnlich erfahren [...]. Damit wird jedoch das Konzept ›Sehen‹ umformatiert. Sehen markiert dann nicht einfach nur das Visuelle. [...] Die Augenzeugenschaft wird in der Eucharistiefeier transformiert zu einer polysensoriell-somatischen [...] und multimedialen [...] Augenzeugenschaft.⁶⁵

Das »schauspielartige Ensemble der Eucharistiefeier« mache »die Beobachtung des Unbeobachtbaren überhaupt erst möglich.«⁶⁶ Grizeljs Analyse der Eucharistie trifft ihr entscheidendes Paradox: Im Zentrum der Transsubstantiation ist eine Unverfügbarkeit; die (unsichtbare, von menschlicher Handlung unabhängige) Wandlung der Substanz – weltlicher Ausdruck von Gottes ›Herrlichkeit‹ – wird beantwortet mit der Herrlichkeit des eucharistischen Ensembles⁶⁷ – polysensoriell, multimedial, der Ästhetik des Erhabenen verwandt.

Die grundlegende – und nicht nur die Eucharistie, sondern alle Sakramente betreffende – Figur und Ursache dieser Unverfügbarkeit ist der Dogmatik des Katholizismus das *opus operatum*.⁶⁸ Wie bereits erwähnt, liegt dem *opus operatum* die Differenzierung von Wirkursache (Christus/der Heilige Geist/Gott) und Werkzeugursache (der Priester) zugrunde: Im Sakrament handelt Christus durch die Person des Priesters, es geht darum, »in einer Handlung die Wirklichkeit ihrer Wirkung sowohl vom sie vollziehenden Subjekt [...] als auch vom Verlauf ihres Vollzugs zu trennen.«⁶⁹ Der Priester fungiert als Mittler des Absoluten, dessen im Endlichen realisierte Wirkung, die Transformation des Rezipienten, unabhängig von dessen Subjektivität vonstattengeht. Die protestantische Kritik an Lavaters Gedicht machte in polemischer Absicht dieses katholische Spezifikum sichtbar. Wenige Jahre nach den gegen Lavater gerichteten Polemiken nimmt die Romantik das von der Spätaufklärung herauspräparierte katholische

Wirksamkeitsverständnis auf und macht die »objektive Wirkung« des Sinnlichen zu einem zentralen Bestandteil ihrer Kunst(-theorie). Dazu gehören etwa Wackenroders und Tiecks Beschwörung der Sprachen von Kunst und Natur, die »auf einmal, auf eine wunderbare Weise, unser ganzes Wesen [bewegen], und [...] sich in jede Nerve und jeden Blutstropfen, der uns angehört«⁷⁰ drängen, ebenso wie Kleists affirmative Darstellung der Gewalt der Musik. Katholische Praktiken und romantische Kunstwerke korrelieren in ihrer objektivierenden Fassung der transformierenden Kraft des Sinnlichen.

Anmerkungen

- 1 Vgl. prägend für die Forschung der letzten Jahre die Monographien und Sammelbände Wolfgang Braungarts, Clemens Porschlegels und Daniel Weidners: Wolfgang Braungart, *Literatur und Religion in der Moderne. Studien*, Paderborn 2016; Andrea Polaschegg, Daniel Weidner (Hg.), *Das Buch in den Büchern. Wechselewirkungen von Bibel und Literatur*, Paderborn 2012; Stefanie Ertz u.a., *Sakramentale Repräsentation. Substanz, Zeichen und Präsenz in der Frühen Neuzeit*, München 2012; Martin Tremml, Daniel Weidner (Hg.), *Nachleben der Religionen. Kulturwissenschaftliche Untersuchungen zur Dialektik der Säkularisierung*, München 2007; Daniel Weidner, *Bibel und Literatur um 1800*, München 2011; Daniel Weidner (Hg.), *Handbuch Literatur und Religion*, Stuttgart 2016; Daniel Weidner (Hg.), *Die Wiederkehr der Religionen und die Kulturwissenschaften*, Berlin 2017; Clemens Porschlegel, *Hyperchristen. Brecht, Malraux, Mallarmé, Brinkmann, Deleuze. Studien zur Präsenz religiöser Motive in der literarischen Moderne*, Wien-Berlin 2011; Wolfgang Braungart, *Ästhetischer Katholizismus. Stefan Georges Rituale der Literatur*, Tübingen 1997; Clemens Porschlegel, *Allegorien des Unendlichen. Hyperchristen II. Zum religiösen Engagement in der literarischen Moderne. Kleist, Schlegel, Eichendorff, Hugo Ball*, Wien-Berlin 2017; Wolfgang Braungart, Gotthard Fuchs, Manfred Koch (Hg.), *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden*, Bd. 1: *Um 1800*, Paderborn 1997; Wolfgang Braungart, Joachim Jacob, Jan-Heimer Tück (Hg.), *Literatur/Religion. Bilanz und Perspektiven eines interdisziplinären Forschungsgebietes*, Stuttgart 2019.
- 2 Vgl. Reimund B. Szuj, *Adiaphorie und Kunst. Studien zur Genealogie ästhetischen Denkens*, Tübingen 2005; Petra Bahr, *Darstellung des Undarstellbaren. Religionstheoretische Studien zum Darstellungsbegriff bei A.G. Baumgarten und I. Kant*, Tübingen 2004; Joachim Jacob, *Heilige Poesie. Zu einem literarischen Modell bei Pyra, Klopstock und Wieland*, Tübingen 1997.
- 3 Vgl. Bernd Auerochs, *Die Entstehung der Kunstreligion*, Göttingen 2009; Bernd Auerochs, *Das Bedürfnis der Sinnlichkeit. Möglichkeiten funktionaler Äquivalenz von Religion und Poesie im 18. Jahrhundert*, in: Albert Meier, Alessandro Costazza, Gérard Laudin (Hg.), *Kunstreligion. Ein ästhetisches Konzept der Moderne in seiner historischen Entfaltung*, Bd. 1: *Der Ursprung des Konzepts um 1800*, Berlin-New York 2011, 29–44.
- 4 Ernst Müller, *Ästhetische Religiosität und Kunstreligion in den Philosophien von der Aufklärung bis zum Ausgang des deutschen Idealismus*, Berlin 2004, 185.
- 5 Marco Rispoli, *Kunstreligion und künstlerischer Atheismus. Zum Zusammenhang von Glaube und Skepsis am Beispiel Wilhelm Heinrich Wackenroders*, in: Meier, Costazza, Laudin (Hg.), *Kunstreligion*, Bd. 1, 115–133, hier 128.

- 6 Herbert Uerlings, *Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis*, Stuttgart 1991, 261.
- 7 Vgl. Jonathan Blake Fine, *The Birth of Aestheticized Religion out of the Counter-Enlightenment Attraction to Catholicism*, in: *European Romantic Review*, 26 (2015), 43–57.
- 8 Ebd., 47.
- 9 Meines Wissens gibt es nur zwei Arbeiten, die sich dem Gedicht zumindest kurz widmen: Dirk Kemper, *Sprache der Dichtung. Wilhelm Heinrich Wackenroder im Kontext der Spätaufklärung*, Stuttgart 1993, 236ff.; Fine, *Birth of Aestheticized Religion*, 47–51; für Kemper dient das Gedicht dazu, die Provokation zu kontextualisieren, die die *Herzenergiefungen* für ein spätaufklärerisches Publikum darstellten; die konkrete Analyse der im Gedicht zur Darstellung kommenden Ästhetik unterbleibt.
- 10 Vgl. Horst Weigelt, Niklaus Landolt, Rudolf Dellsperger (Hg.), *Bibliographie der Werke Lavaters. Verzeichnis der zu seinen Lebzeiten im Druck erschienenen Schriften*, Zürich 2001, 239f.
- 11 Zur Nicolai-Lavater-Polemik vgl. die Darstellungen von Sigrid Habersaat, *Verteidigung der Aufklärung. Friedrich Nicolai in religiösen und politischen Debatten*, Würzburg 2001, Bd. 1, 82–117; Ursula Paintner, *Aufgeklärter Antijesuitismus? Zur antijesuitischen Argumentation bei Friedrich Nicolai*, in: Stefanie Stockhorst (Hg.), *Friedrich Nicolai im Kontext der kritischen Kultur der Aufklärung*, Göttingen 2013, 315–335; zur besonderen Rolle des 1773 aufgehobene und 1814 wiederhergestellten Jesuitenorden im Kontext von Nicolais verschwörungstheoretisch zu nennenden »Jesuitenriechei« vgl. zudem Ralf Klausnitzer, *Poesie und Konspiration. Beziehungssinn und Zeichenökonomie von Verschwörungsszenarien in Publizistik, Literatur und Wissenschaft 1750–1850*, Berlin 2007, 179–273. Speziell zur Rolle der *Berlinischen Monatsschrift* – und damit Johann Erich Biesters und Friedrich Gedikes – in diesem Kontext vgl. Yvonne Wübben, *Von »Geistersehern« und »Proselyten«. Zum politischen Kontext einer Kontroverse in der Berlinischen Monatsschrift (1783–1789)*, in: Ursula Goldenbaum, Alexander Košenina (Hg.), *Berliner Aufklärung. Kulturwissenschaftliche Studien*, Hannover 2003, Bd. 2, 189–220.
- 12 Die Konfessionalisierungsforschung geht davon aus, dass sich die Konfessionen »[im 18. Jahrhundert [...] mehr mit sich selber [beschäftigten], im 19. Jahrhundert mehr mit den anderen Konfessionen. Jetzt schälte sich aus einem oft dubios katholisch-protestantischen Mischglauben ein scharfes konfessionelles Bewußtsein heraus, das Grenzen absteckte – gegen jeden Irrglauben und jede aufklärerische Kritik« (Olaf Blaschke, *Der »Dämon des Konfessionalismus«. Einführende Überlegungen*, in: ders. [Hg.], *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970. Ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen 2002, 13–69, hier 20). Für Blaschke beginnt das 19. Jahrhundert der zweiten Konfessionalisierung erst mit dem Jahr 1817 (vgl. ebd., 27). Diese These wäre mit Blick auf die in meinem Artikel diskutierten Polemiken des späten 18. Jahrhunderts zu hinterfragen.
- 13 Vgl. Johann Caspar Lavater, *Wenn nur Christus verkündigt wird! oder: Empfindungen eines Protestanten in einer katholischen Kirche von J. C. Lavater*, eingeleitet von Anonymus, in: *Berlinische Monatsschrift*, 8(1786)2, 348–353; Friedrich Nicolai, *Anmerkungen über das zweyte Blatt von Herrn J. C. Lavaters Rechenschaft an seine Freunde, und über Herrn P. J. M. Sailers zu Dillingen Märchen*, Berlin–Stettin 1787, 32–39. Diese *Anmerkungen* samt zugehöriger Gedichtkommentierung publizierte Nicolai erneut als Anhang zum achten Band seiner *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781*.
- 14 Vgl. Johann Ehrenfried Christoph Rudolphi, [Rez.] *Johann Caspar Lavaters ver-*

- mischte gereimte Gedichte, vom Jahr 1766 bis 1785. Für Freunde des Verfassers [...]*, in: *Allgemeine Deutsche Bibliothek*, 68(1786)2, 603–612.
- 15 Vgl. Johann Caspar Lavater, *Johann Caspar Lavaters drey Lobgedichte auf den katholischen Gottesdienst und auf die Klosterandachten. Neu aufgelegt. Mit Anmerkungen zweyer Protestanten*, hg. von Anonymus, kommentiert von Anonymus und Johann Ehrenfried Christoph Rudolphi, Leipzig 1787.
 - 16 Vgl. die Rezension in *Allgemeine Deutsche Bibliothek*, 54(1783)1, 43–49.
 - 17 Vgl. Johann Caspar Lavater, *Johann Caspar Lavaters vermischte gereimte Gedichte, vom Jahr 1766 bis 1785*, Winterthur 1785, 63–67. Der Band enthält auch das Gedicht *Die fromme Nonne* (ebd., 421–433), welches ebenfalls für seine katholisierenden Tendenzen angegriffen und in der anonymen kommentierten Edition von 1787 wiederabgedruckt wurde.
 - 18 Anonymus, *Einleitung*, in: Lavater, *Wenn nur Christus verkündigt wird*, 348.
 - 19 Lavater, *Johann Caspar Lavaters vermischte gereimte Gedichte*, 63.
 - 20 Im Unterschied zu mir deutet Fine die ersten Zeilen als Auseinandersetzung mit einem (selbst-)entfremdeten Protestantismus: »The poem begins with a description of Protestants as being held back from the Messiah and forced to worship what is in reality a deviation from truth, which provokes the anonymous Protestant in the poem to call out to join the mass of Catholic supplicants« (Fine, *Birth of Aestheticized Religion*, 49).
 - 21 Lavater, *Johann Caspar Lavaters vermischte gereimte Gedichte*, 63f.
 - 22 Ebd., 64.
 - 23 Zur katholischen Messe als polysensorielle Erfahrung vgl. Mario Grizelj, *Wunder und Wunden. Religion als Formproblem von Literatur (Klopstock - Kleist - Brentano)*, Paderborn 2018, 96–102. Fine spricht im Zusammenhang mit Lavaters Schilderung der katholischen Messe von einer »synesthetic apprehension of the numerous sensory experiences that are characteristic of Catholic religious ceremonies« (Fine, *Birth of Aestheticized Religion*, 49).
 - 24 Lavater, *Johann Caspar Lavaters vermischte gereimte Gedichte*, 64.
 - 25 Vgl. Rudolphi, [Rez.] *Johann Caspar Lavaters vermischte gereimte Gedichte*, 606; Nicolai, *Anmerkungen*, 33.
 - 26 Vgl. Jacques Courvoisier, *Vom Abendmahl bei Zwingli*, in: *Zwingliana*, 11 (1962), 415–426, hier 422. Daniel Weidner bezeichnet die Differenz zwischen dem Zwinglischen und dem auf Realpräsenz basierenden (Lutheranern und Katholiken gemeinsamen) Verständnis als »Urszene des neuzeitlichen Übergangs von Präsenz- zu Repräsentationskultur« (Daniel Weidner, *Sakramentale Repräsentation als Modell und Figur*, in: Ertz u. a., *Sakramentale Repräsentation*, 13–28, hier 14). Es wäre möglich, Lavaters Verwendung des Verbs »sein« als »meinen, bedeuten«, also zwinglianisch, zu lesen. Dass dies dem protestantischen Kommentator gerade nicht gelingt, ist Beleg dafür, dass hier nicht theologische Fragen, sondern Sinnlichkeit und ihre Wirkung verhandelt werden. Darüber hinaus spricht Lavaters Affinität zum Wunderglauben (vgl. Daniela Kohler, *Eschatologie und Soteriologie in der Dichtung. Johann Caspar Lavater im Wettstreit mit Klopstock und Herder*, Berlin–Boston–München 2015, 39–45) gegen die Deutung der Verbverwendung als »zwinglianisch«.
 - 27 Lavater, *Johann Caspar Lavaters vermischte gereimte Gedichte*, 65.
 - 28 Ebd.
 - 29 In rhetorischer Hinsicht sind die katholischen Praktiken in der Darstellung Lavaters auf das *pathos* ausgerichtet, *movere* ist ihre Aufgabe.
 - 30 Lavater, *Johann Caspar Lavaters vermischte gereimte Gedichte*, 67.

- 31 Fine, *Birth of Aestheticized Religion*, 50.
- 32 Für die Rhetorik vgl. Dietmar Till, *Affekt contra ars. Wege der Rhetorikgeschichte um 1700*, in: *Rhetorica*, 24 (2006), 337–369. Für die Ästhetik will ich verkürzend auf eine zentrale wirkungsästhetische Anmerkung in Lessings *Laokoon* verweisen: »Der Poet will nicht bloß verständlich werden, seine Vorstellungen sollen nicht bloß klar und deutlich sein l..l. Sondern er will die Ideen, die er in uns erwecket, so lebhaft machen, daß wir in der Geschwindigkeit die wahren sinnlichen Eindrücke ihrer Gegenstände zu empfinden glauben, und in diesem Augenblicke der Täuschung, uns der Mittel, die er dazu anwendet, seiner Worte bewußt zu sein aufhören« (Gotthold Ephraim Lessing, *Laokoon: oder über die Grenzen der Malerei und Poesie*, in: ders., *Werke und Briefe*, 12 Bde., hg. von Wilfried Barner, Frankfurt/Main 1990, Bd. 5.2, 11–618, hier 124). Vgl. ausführlicher auch David E. Wellbery, *Lessing's Laocoon. Semiotics and Aesthetics in the Age of Reason*, Cambridge 1984 sowie den Problemabriss von Claudia Albes, *Darstellbarkeit. Zu einem ästhetisch-philosophischen Problem um 1800. Einleitung*, in: dies., Christiane Frey (Hg.), *Darstellbarkeit. Zu einem ästhetisch-philosophischen Problem um 1800*, Würzburg 2003, 9–28.
- 33 Vgl. Ursula Geitner, *Die Sprache der Verstellung. Studien zum rhetorischen und anthropologischen Wissen im 17. und 18. Jahrhundert*, Tübingen 1992, 246–269.
- 34 Lavater, *Johann Caspar Lavaters vermischte gereimte Gedichte*, 64.
- 35 »Dir macht, nur Dir, die kleine/Schon früh belehrte Schaar der Jungen/Das Kreuz, regt Lippen Dir und Zungen./Schlägt Dir mit Andacht und mit Lust/Mit kleiner Hand dreymal die Brust!« (ebd.).
- 36 Anonymus, *Fußnote i*, in: Lavater, *Johann Caspar Lavaters drey Lobgedichte*, 22; Nicolai, *Anmerkungen*, 37. Rudolphi greift auf den Begriff zurück, um das Gesamt der im Gedicht geschilderten katholischen Eigenarten zu verurteilen, vgl. Rudolphi, *Rez. Johann Caspar Lavaters vermischte gereimte Gedichte*, 610.
- 37 Anonymus, *Fußnote i*, in: Lavater, *Johann Caspar Lavaters drey Lobgedichte*, 22.
- 38 Nicolai, *Anmerkungen*, 37.
- 39 Vgl. Gunther Wenz, Henning Schröer, *Sakramente*, in: Horst Balz, u.a. (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin–New York 1998, Bd. 29, 663–703, hier 668 ff.
- 40 Vgl. Paul Tschackert (Hg.), *Die unveränderte Augsbургische Confession. Kritische Ausgabe mit den wichtigsten Varianten der Handschrift und dem Textus receptus*, Leipzig 1901, 93. Das dogmatische Verständnis der Sakramente ist freilich komplexer und bei Zwingliern, Lutheranern und Calvinisten unterschiedlich; vgl. Wenz, Schröer, *Sakramente*, 670–677; Josef Finkenzeller, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Freiburg 1982, 2–50. Obgleich die Ablehnung der Wirkung der Sakramente *ex opere operato, sine fide in Christo* als innertheologische Reaktion auf eine extreme scholastische Position bezeichnet werden kann, gilt – und darum wird es mir im Folgenden gehen – das katholische Sakramentenverständnis als »Grundbestand klassischer kontroverstheologischer Unterscheidungslehre aus protestantischer Sicht« und verlässt in dieser polemischen Gestalt schon vor Nicolai und Rudolphi die innertheologischen Fachdebatten (Gottfried Martens, *Ex opere operato. Eine Klarstellung*, in: Jürgen Diestelmann, Wolfgang Schillhahn [Hg.], *Einträchtig lehren. Festschrift für Bischof Dr. Jobst Schöne*, Groß Oesingen 1997, 311–323, hier 311).
- 41 Das Konzil von Trient verurteilte das reformatorisch-protestantische Sakramentenverständnis ausdrücklich und betonte die »objektive« Wirksamkeit der Sakramente *ex opere operato* (vgl. Finkenzeller, *Die Lehre von den Sakramenten*, 62–65).
- 42 Giorgio Agamben, *Opus Dei. Archäologie des Amtes*, Frankfurt/Main 2013, 44.

- 43 Rudolphi, *Fußnote k*, in: Lavater, *Johann Caspar Lavaters drey Lobgedichte*, 22 | hier und für die folgenden Zitate gilt: Kursivdruck gibt gesperrten Druck des Originals wiederl.
- 44 Anonymus, *Fußnote x*, in: Lavater, *Johann Caspar Lavaters drey Lobgedichte*, 28.
- 45 Anonymus, *Fußnote e*, in: Lavater, *Johann Caspar Lavaters drey Lobgedichte*, 20.
- 46 Anonymus, *Fußnote i*, in: Lavater, *Johann Caspar Lavaters drey Lobgedichte*, 34f.
- 47 Aus diesem Grund, so scheint mir, zielen zahlreiche der Anmerkungen als (rhetorische) Fragen auf die Erklärung der Intention, des Gemeinten, des Geglaubten: »Ists möglich, daß ein vernünftiger Mann so etwas denken, geschweige denn sagen kann?« (ebd., 17), »Glaubet Herr Lavater etwa, sie li.e. die Transsubstantiation| könne [...] begründet seyn?« (ebd., 22).
- 48 Rudolphi, |Rez.| *Johann Caspar Lavaters vermischte gereimte Gedichte*, 610.
- 49 Ebd., 604f.
- 50 Anonymus, *Fußnote i*, in: Lavater, *Johann Caspar Lavaters drey Lobgedichte*, 34.
- 51 Anonymus, *Vorbericht*, in: Lavater, *Johann Caspar Lavaters drey Lobgedichte*, 3–10, hier 3f.
- 52 Ebd., 3.
- 53 Ebd., 9.
- 54 Vgl. ebd., 6. Der 1773 aufgehobene und 1814 wiederhergestellte Jesuitenorden war bevorzugter Gegenstand von Verschwörungstheorien in den Jahrzehnten um 1800, vgl. die ebenso materialreiche wie faszinierende Rekonstruktion von Klausnitzer, *Poesie und Konspiration*, 179–273. Speziell zur Rolle der *Berlinischen Monatsschrift* in den Verschwörungsszenarien vgl. Wübben, *Von ›Geistersehern‹ und ›Proselyten‹*.
- 55 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt/Main 1974, 266.
- 56 Ebd., 267. Zur negativen Wertung der (rhetorischen) Persuasion in der Aufklärungsrhetorik vgl. Joachim Knappe, *Persuasion*, in: Gert Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Tübingen 2003, Bd. 6, 874–907, hier 895ff.
- 57 Pornschlegel, *Allegorien des Unendlichen*, 64. Pornschlegel prägt diese Formulierung in einer Analyse von Heinrich von Kleists *Die heilige Cäcilie*.
- 58 Anonymus, *Fußnote i*, in: Lavater, *Johann Caspar Lavaters drey Lobgedichte*, 22.
- 59 Vgl. Agamben, *Opus Dei*, 94f.
- 60 Vgl. Alexander Gottlieb Baumgarten, *Ästhetik*, hg. von Dagmar Mirbach, Hamburg 2007, Bd. 1, 26–37 (§§ 28–45). Bekanntlich geht es, um kurz daran zu erinnern, Baumgarten eben nicht (nur) um Kunstwerke, sondern um die Etablierung der *gnoseologia inferior*, um eine epistemologische Aufwertung der Sinne.
- 61 Vgl. Johann Georg Sulzer, *Ästhetik*, in: ders., *Allgemeine Theorie der schönen Künste. Erster Teil. von A bis J*, Leipzig 1773, 27–29, hier 28.
- 62 Johann Georg Sulzer, *Ästhetisch (Schöne Künste überhaupt)*, in: ders., *Allgemeine Theorie der schönen Künste*, 29–30, hier 29 |HvHg. J.C.H.I.
- 63 Baumgarten, *Ästhetik*, 37 (§ 45) |Kursivdruck gibt Kapitälchen wiederl.
- 64 Siehe etwa »Das elende Geplärre der Mönche im Chor, ist bloß schädlicher Zeitverderb, bloß elendes opus operatum, geht gar nicht ans Herz« (Anonymus, *Fußnote i*, in: Lavater, *Johann Caspar Lavaters drey Lobgedichte*, 22) oder »Andacht? Wer jemals gesehen hat, wie mechanisch, wie ganz ohne Gedanken die Katholischen sich bekreuzen und die Brust schlage, der wird diese bloße Ceremonie nimmermehr für Andacht gelten lassen« (Anonymus, *Fußnote o*, in: Lavater, *Johann Caspar Lavaters drey Lobgedicht*, 24).
- 65 Grizelj, *Wunder und Wunden*, 97.
- 66 Ebd., 101. Grizelj bezieht sich mit dem Ensemble-Begriff auf einen Aufsatz Stefanie

Ertz', der die Aufgabe des »Ensemble[s] von Aussage, Geste und Ereignis« in der »Herstellung der Wahrheitsbedingungen der eucharistischen Formel« (vgl. Stefanie Ertz, *Die Linguistik der Präsenz. Port-Royal oder das sakramentale Zeichen in den Umbrüchen der neuzeitlichen Epistemologie*, in: dies. u. a., *Sakramentale Repräsentation*, 295–328, hier 319) sieht.

- 67 In seiner kritischen Lektüre der theologischen Diskussion um »Herrlichkeit« brachte Giorgio Agamben dieses spiegelbildliche Verhältnis auf folgende Formel: »Die subjektive Herrlichkeit ist lediglich die freudige Antwort des Menschen auf die objektive Herrlichkeit Gottes« (Giorgio Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, Berlin 2010, 255). Auch Agamben kommt, auf Marcel Mauss referierend und homolog zu Grizelj, auf die Frage, ob nicht erst die Verherrlichung des Menschen die »göttliche« Herrlichkeit hervorbringt (vgl. ebd., 271).
- 68 Und: Ohne es gäbe es keine Notwendigkeit, die Unverfügbarkeit der sakramentalen Wandlung mit einem Exzess an erhabenem »Beiwerk« zu umgeben.
- 69 Agamben, *Opus Dei*, 49.
- 70 Wilhelm Heinrich Wackenroder, Ludwig Tieck, *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*, Berlin 1797, 132f.