

TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für
Literatur- und Kulturforschung Berlin

Herausgegeben von

Sigrid Weigel und Karlheinz Barck †

Daniel Weidner · Stefan Willer · Hrsg.

Prophetie und Prognostik

Verfügungen über Zukunft
in Wissenschaften, Religionen
und Künsten

Wilhelm Fink

Die dieser Publikation zugrunde liegende Tagung und die Drucklegung dieses Bandes wurde vom Bundesministerium für Bildung und Forschung unter dem Förderkennzeichen 01UG0712 gefördert. Die Verantwortung für den Inhalt liegt bei den Herausgebern.

Umschlagabbildung:

Johann Heinrich Füssli: Therasias erscheint dem Ulysseus während der Opferung, 1785-85, Graphische Sammlung der Albertina Wien, <http://www.zeno.org/Kunstwerke/B/Füssli,+Johann+Heinrich%3A+Therasias+erscheint+dem+Ulysseus>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestattet.

© 2013 Wilhelm Fink Verlag, München
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany.

Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5359-4

IAN BALFOUR

Über den Geist der Prophetie Shelley zwischen Spinoza und Benjamin

Gott hat keinen eigenen Stil...
Spinoza

Es wird um den Geist gehen – nicht um Prophetie als solche, die Prophetie selbst, sondern um den ‚Geist‘ der Prophetie bei Shelley, genauer gesagt, um den ‚Geist‘ von Ereignissen, die der Dichter erkennt. Das heißt, dass es im Folgenden nicht darum geht, was die hebräische Bibel oder die antiken griechischen Orakel – wie rätselhaft oder deutlich auch immer – unter Prophetie versteht, sondern um den ‚Geist‘ der Prophetie, den Shelley in seiner *Defence of Poetry* beschwört. Shelley tut das in einer Zeit, in der sich eine Reihe von Dichtern der biblischen Prophetie als Modell für die Dichtung zuwandte. Für viele Dichter Englands und Westeuropas vor und nach 1800 war die Prophetie nicht nur eine Fundgrube für Zitate oder Anspielungen, sondern ein Modus, den sie imitierten und wiederholten. Bei Blake etwa ist diese Neuschöpfung besonders intensiv und extrem und prägt und verrätst alle seine wichtigsten Gedichte. Bei anderen Dichtern ist diese poetische Kraft verhaltener, aber noch immer wichtig und mitunter programmatisch, wie bei Wordsworth, Hölderlin, Coleridge, um nur einige der wichtigsten Vertreter zu nennen.¹ Von Shelley hingegen wissen wir, dass er früh vom University College Oxford verwiesen wurde, weil er an einem anonymen Pamphlet mit dem aufrührerischen, wenngleich etwas irreführenden Titel: *On the Necessity of Atheism* (Von der Notwendigkeit des Atheismus) mitgeschrieben hatte. Das war keine isolierte jugendliche Provokation. Im Jahr 1816 trug er sich in einer Pension im Tal von Chamonix – also an jenem *locus classicus* des Erhabenen, am Mont Blanc – als „Demokrat, Philanthrop, Atheist“ ein. Schwer zu sagen, welcher dieser drei Begriffe als provokantester gegolten haben mag – wahrscheinlich „Demokrat“ oder „Atheist“. Er schrieb dies an einem Ort, von dem Coleridge Jahre zuvor geschwärmt hatte: „Wer wäre, wer *könnte* in diesem Tal der Wunder Atheist sein!“² Shelley glaubte nicht nur nicht an den christlichen Gott; das frühe Gedicht *Queen Mab* und seine Anmerkungen entwerfen sogar einen ganz anderen Gott: Hier ist der Gott der hebräischen Bibel (Jehova, Elohim) eine rachsüchtige, furchterregende

1 In meinem Buch *The Rhetoric of Romantic Prophecy*, Stanford: Stanford University Press 2002, analysiere ich einen Teil dieser Dynamiken, insbesondere im ersten Kapitel. Im vorliegenden Aufsatz wiederhole ich einige Argumente aus dem Buch, in dem es jedoch nur am Rande um Shelley bzw. Spinoza geht.

2 Zum Kommentar von Coleridge, vgl. *Samuel Taylor Coleridge: The Complete Poems*, hg. von William Keach, London: Penguin 1997, S. 562.

Gottheit, die nicht moralisch handelte sondern einen barbarischen Blutzoll verlangte.

Von außen betrachtet erscheint also das Thema Shelley und die Prophetie wenig vielversprechend, zumindest was die hebräische und christliche Bibel angeht. Aber gibt es vielleicht so etwas wie einen prophetischen Atheismus, oder eine atheistische Prophetie? Shelley besteht jedenfalls in gänzlich positiven Begriffen auf dem prophetischen Charakter der Dichtung, und es ist unsere Aufgabe, herauszufinden, was er damit gemeint haben könnte. Und auch wenn seine Gedanken über Poesie und Prophetie in vielerlei Hinsicht charakteristisch für seine Zeit sind, sind sie doch vorbereitet worden durch eine Tradition bibelkritischen Denkens, die wir ebenfalls betrachten müssen. Im Folgenden werde ich daher Shelleys Gedanken über Prophetie zwischen Spinoza und Benjamin situieren, auch wenn ich letzteren nur kurz, in einer Art Ausblick, berühren kann.

Spinoza hat vielen Denkern der Aufklärung, Romantik und Goethezeit eine kritische Perspektive auf die Bibel eröffnet und neue Wege geebnet, sie zu lesen oder sogar neu zu schreiben. Vielleicht mehr als jeder andere trug Spinoza dazu bei, die Bibel als bildlichen, mythischen und sogar literarischen Text zu verstehen, auch wenn sein Interesse weit über das bloß literarische hinausging. Es ist daher wichtig, sich zunächst Spinozas *Theologisch-Politischen Traktat* zuzuwenden, das für Shelley eine ganz besondere Bedeutung hatte: Angeblich übersetzte er das gesamte Werk, obwohl von dem Projekt nur wenige Blätter übrig geblieben sind. Es ist vielleicht kein Zufall, dass es auf diesen Seiten um die Themen geht, die ihm wohl am meisten am Herzen lagen: Prophetie und Imagination. Alle betreffenden Passagen entstammen den ersten beiden Kapiteln des *Tractatus* über Prophetie und Propheten, die zusammen genommen Spinozas Angriff auf die seit langem etablierten christlichen und jüdischen Orthodoxien eröffnen. In dem Traktat, einem der ersten und einflussreichsten Werke der rationalistischen Bibelkritik der sich anbahnenden Aufklärung bzw. der radikalen Aufklärung, wie sie Jonathan Israel nennt, macht sich Spinoza daran, einen guten Teil der durch historische Tradition und Macht der Kirche begründeten Autorität der Bibel zu demontieren.³ Spinoza scheint die Prophetie dabei zunächst in biblischen Begriffen verstehen zu wollen, indem er den Eindruck vermittelt, er glaube in irgendeiner Form an die Wahrheit der Bibel und zweifle scheinbar nur dieses oder jenes Detail an – es ist allerdings äußerst schwierig, Spinozas Überzeugungen genau zu identifizieren, nicht zuletzt weil er unter beträchtlichem politischem und ideologischem Druck schrieb.⁴ Spinoza zitiert die

3 Zur historischen und grundsätzlichen Bedeutung von Spinozas Bibelkritik für die Aufklärung vgl. Jonathan Israel: *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, New York: Oxford University Press, 2001.

4 Siehe das Kapitel über Spinoza in Leo Strauss: *Persecution and the Art of Writing*, Chicago/London: University of Chicago Press 1952. Strauss legt hier die komplizierten Umstände dar, die eine richtige Einschätzung des widersprüchlichen Textes Spinozas, der seinerseits die Widersprüchlichkeit des biblischen Textes erläutert, erschweren. Eine detaillierte Analyse, in der es weniger um die Umstände eines Schreibens unter Zensur geht, findet sich bei Leo Strauss: *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften* (Ges. Schriften Bd. 1), Stuttgart u. a.: Metzler 1996. Einen hilfrei-

klassische Formel der protestantischen Orthodoxie, *sola Scriptura*, zwar nur einmal in den Eingangskapiteln explizit, aber zahlreiche Formulierungen betonen ihren leitmotivischen Charakter. So schreibt Spinoza zum Beispiel über die Propheten: „In Wahrheit aber muss sich alles, was wir über sie sagen können, aus der Schrift allein ableiten.“⁵ Spinoza analysiert dann eine Passage nach der anderen aus dieser Perspektive, und geht schließlich dazu über, eine Passage gegen die andere auszuspielen, weil sie nicht vollständig ‚übereinstimmen‘ würden. Diese Argumentation hat zur Folge, dass der vermeintlich homogene Text, der mythisch einem einzigen Autor, d. h. Gott oder sogar Moses, zugeschrieben wurde, als widersprüchlicher Text aus der Feder verschiedener Autoren erscheint, so dass man schließlich gezwungen ist, sich einem Urteilsprinzip außerhalb der Schrift zuzuwenden.

Es ist allerdings äußerst schwierig, sich streng an die Schrift zu halten, wenn man dabei sowohl die Vernunft als auch die Geschichte berücksichtigen will, da diese am Offenbarungsanspruch der Bibel rütteln. Trotz des Lippenbekenntnisses zu *sola Scriptura* akzeptiert Spinoza keineswegs den Großteil dessen, von dem die Bibel scheinbar den Anspruch auf historische Wahrheit erhebt. Sein historisierender Zugang, der einen so starken Einfluss auf das folgende Jahrhundert und sogar auf Gläubige wie Robert Lowth und Johann G. Herder haben sollte, impliziert vielmehr, dass ein Text das Ergebnis spezifischer historischer Umstände ist. Plötzlich sehen viele in der Bibel nun ein von Menschen gefertigtes Produkt. Ein solcher ‚Historismus‘ bewirkt tendenziell, dass man Wahrheitsansprüche hinterfragt, die absolute Gültigkeit besaßen, solange man die Bibel als Wort Gottes verstand; diese Kritik wird um so wirksamer, insofern die referentielle Bedeutung der Bibel mit dem wörtlichen Schriftsinn (*sensus literalis*) identifiziert wird. Wie Hans Frei gezeigt hat war dies vor dem 18. Jahrhundert weitgehend die Norm.⁶ Die inzwischen unbestreitbare und unbequeme Tatsache, dass hebräische Bibelstellen über Josua und die Sonne davon ausgehen, die Sonne bewege sich um die Erde und nicht anders herum, war nur eine von vielen Behauptungen, die unmöglich für wahr gehalten werden können. Eine derartige Behandlung des biblischen Textes stellt die Wahrheit der Bibel zwar nicht vollständig in Frage, aber sie zwingt uns, ihre Wahrheiten neu einzuordnen.

In diesem Zusammenhang ist auch Spinozas Auseinandersetzung mit der Prophetie im *Tractatus Theologico-Politicus* zu verorten. Sie wird von vornherein zu einer Angelegenheit der Repräsentation und der Wahrheit: „Prophetia sive revelatio est rei alicujus certa cognitio a Deo hominibus revelata.“ „Die Prophetie oder Of-

chen Überblick über die Sekundärliteratur zum Thema Spinoza und die Religion bieten die beiden Appendices in Brayton Polka: *Between Philosophy and Religion: Spinoza, the Bible, and Modernity*, vol. 1, Lanham, MD: Lexington 2007.

⁵ Sofern nicht anders gekennzeichnet (wie bei Zitaten aus Shelleys Übersetzung) beziehen sich alle Referenzen auf Benedictus de Spinoza: *Theologisch-Politischer Traktat*, in: ders.: *Sämtliche Werke*, Bd. 3, übers. von Carl Gebhardt, neu bearb., eingeleitet und hg. von Günter Gawlick, Hamburg: Meiner 1994.

⁶ Hans Frei skizziert diese Geschichte in *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven/London: Yale University Press 1980.

fenbarung ist die von Gott den Menschen geoffenbarte sichere Erkenntnis einer Sache.⁷ Prophetie wird nicht nur mit Offenbarung gleichgesetzt – was keineswegs selbstverständlich ist –, sondern beide werden als gesicherte Erkenntnis vorausgesetzt, was noch problematischer ist. Es mag überraschen, dass ein so sorgfältiger und gebildeter Leser der Heiligen Schrift wie Spinoza eine von vielen Modalitäten der Schrift privilegiert, und damit das Wesen der Prophetie stark einschränkt. Es ist inzwischen hinlänglich bekannt, dass sich die Prophetie keineswegs auf die Zukunftsvorhersage reduzieren lässt, als die die christliche Tradition sie Jahrhunderte lang meist verstanden hat. Die Zukunftsvorhersage ist nur eines von vielen Dingen, die Propheten tun: sie warnen, trösten, schelten, kritisieren, aber sie sagen sicherlich nicht nur die Zukunft voraus. In einem berühmten Passus in seinen Anmerkungen zu Bischof Watsons *An Apology for the Bible* vertritt William Blake die Auffassung, es sei unerheblich, ob ein Prophet oder eine Prophetie mit einer Zukunftsvorhersage recht habe:

Propheten im modernen Sinn hat es nie gegeben Jona war kein Prophet im modernen Sinn, denn seine Prophezeiung von Ninive scheiterte Jeder ehrliche Mann ist ein Prophet er äußert seine Meinung zu privaten und öffentlichen Angelegenheiten [...]. Er sagt nie, so etwas wird passieren egal was du tust. ein Prophet ist ein Seher und kein Willkürlicher Diktator. Der Mensch ist (selbst) schuld, wenn Gott nicht in der Lage ist, ihm Gutes zu tun. denn er gibt den Gerechten & den Ungerechten aber die Ungerechten nehmen sein Geschenk nicht an.⁸

Viele zentrale prophetische Äußerungen funktionieren wie performative Sprechakte: Jonas Prophezeiung der Zerstörung von Ninive erwies sich letzten Endes als falsch, aber sie erfüllte trotzdem ihre Funktion als Warnung, was für Blake viel wichtiger ist als die relativ triviale Frage, ob Jona – oder sogar Gott – mit seiner Vorhersage recht hatte. Performative Sprechakte befinden sich nach J. L. Austin außerhalb des Definitionsbereichs von Wahrheit oder Unwahrheit. Sie sind, was sie sind, indem sie tun, was sie tun; und sie tun das allein dadurch, dass sie (aus)gesprochen oder geschrieben werden: wenn ich jemanden schriftlich oder mündlich warne, geschieht das, indem ich die Warnung formuliere. Der Inhalt einer Warnung kann wahr oder falsch sein – die Gründe nichtig oder triftig –, aber die Warnung als solche ist weder wahr noch falsch. Das bedeutet aber nicht, dass prophetische Diskurse nichts mit Wissen und Offenbarung zu tun hätten: bei aller Uneindeutigkeit hebräischer Zeitformen (dazu gehört die charakteristische Nichtunterscheidung von Vergangenheit und Zukunft, die das Hebräische von vielen anderen Sprachen unterscheidet) wird in einigen biblischen Passagen gerade die Offenbarung als Modell für Prophetie gewählt, wie z. B. im Deuteronomium 18,18–22:

⁷ Spinoza: *Tractatus Theologico-Politicus* (Anm. 5), S. 15.

⁸ *The Complete Poetry and Prose of William Blake*, hg. von Harold Bloom/David V. Erdman, überarb. Ausgabe: Berkeley/Los Angeles: University of California University Press 1982, S. 617.

Ich will ihnen einen Propheten, wie du bist, erwecken aus ihren Brüdern und meine Worte in seinen Mund geben; der soll zu ihnen reden alles, was ich ihm gebieten werde. Und wer meine Worte nicht hören wird, die er in meinem Namen reden wird, von dem will ich's fordern. Doch wenn ein Prophet vermessen ist, zu reden in meinem Namen, was ich ihm nicht geboten habe zu reden, und wenn einer redet in dem Namen anderer Götter, derselbe Prophet soll sterben. Ob du aber in deinem Herzen sagen würdest: Wie kann ich merken, welches Wort der HERR nicht geredet hat? Wenn der Prophet redet in dem Namen des HERRN, und es wird nichts daraus und es kommt nicht, das ist das Wort, das der HERR nicht geredet hat, darum scheue dich nicht vor ihm.

Es ist deshalb nicht nur eine nachträgliche christliche Interpretation, die Prophetie primär als Zukunftsvorhersage zu verstehen, obwohl natürlich der messianische Bezugsrahmen, der in unterschiedlichen Maßen von Autoren des Neuen Testaments übernommen wird, einer verkürzten Sicht auf die Prophetie Vorschub geleistet hat.

Allerdings hat Spinoza auch deshalb ein Interesse, Prophetie primär als Offenbarung zu sehen, weil er so ihren Anspruch als Wahrheitsdiskurs besser unterminieren kann. In seiner strategischen Reduktion der Prophetie auf diese Eigenschaft steht Spinoza den Hauptströmungen der christlichen Tradition erstaunlich nahe. Man nimmt an, dass die Leserschaft seines *Tractatus* liberale christliche Theologen und Denker waren, die die prophetischen Texte der hebräischen Bibel ebenfalls einseitig auf die in ihnen enthaltene Verheißung hin lasen. Auch in dieser Hinsicht ordnet Spinoza das Prophetische abermals dem Bereich der Repräsentation, der Referenz und damit – im Prinzip – dem Bereich der Wahrheit zu.

Spinoza versucht, die Formen des prophetischen Diskurses in der Bibel zu bestimmen, indem er vor allem einen absoluten Unterschied zwischen Moses als Prophet und allen übrigen Figuren, die in der Bibel Propheten genannt werden, postuliert. Während Moses die Offenbarung unmittelbar von Gott zuteil wurde, berufen sich alle anderen biblischen Charaktere, die wie Moses als Propheten bezeichnet werden, laut Spinoza fast ausschließlich auf ihre Imagination.⁹ Nicht minder bemerkenswert ist außerdem, dass Spinoza an anderer Stelle behauptet, Jesus Christus sei der einzige gewesen, „dem die Anordnungen Gottes *direkt* offenbart wurden, nicht durch Worte und Visionen“, denn deshalb unterliegen diese Mitteilungen nicht der Willkür der Interpretation, geschweige denn der Übersetzung. Spinoza fasst sein Argument (in einer von Shelley übersetzten Passage) wie folgt zusammen: „Ich behaupte also, daß außer Christus niemand ohne Hilfe des Vorstellungsvermögens, d. h. ohne Hilfe von Worten oder Bildern die Offenbarungen Gottes empfangen hat, und daß zum Prophezeien nicht ein vollkommener Geist, sondern ein lebhafteres Vorstellungsvermögen nötig ist [...]“.“¹⁰

9 Eine vollständigere Untersuchung der Imagination bei Spinoza findet sich bei Warren Montag: „Interjecting Empty Spaces: Imagination and Interpretation in Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus*“, in: *Spinoza Now*, hg. von Dimitris Vardoulakis, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press 2011, S. 161–178.

10 Spinoza: *Tractatus Theologico-Politicus* (Anm. 5), S. 22.

Von Propheten zu erwarten, sie müssten direkten Zugriff auf göttliche Worte und Visionen haben, auch wenn vermittelt ihrer menschlichen Vorstellungskraft, zeugt schon von einem ziemlich hohen Anspruch. Spinoza macht jedoch anschließend deutlich, dass diese Worte und Visionen „wirklich“ oder „imaginär“ sein könnten,¹¹ so dass also eine Prophezeiung mit Wahrheit gar nichts zu tun haben müsse. Sie ist vielmehr eine Form des Nichtwissens, die sich als Wissen präsentiert. Als solches Nichtwissen ist sie dem, was Spinoza ‚natürliches Wissen‘ nennt, weit unterlegen. Spinoza unterwandert durch diese Argumentation systematisch die Autorität der Prophetie, die er zuvor als „sicheres Wissen“ definiert hat.

Spinozas Beschreibung der Vorstellungskraft nimmt das Misstrauen der Aufklärung gegenüber der obskuren und schwer zu fassenden Einbildungskraft. Condillac nannte die Einbildungskraft eine „Kokette“ aufgrund ihres Verführungscharakters, der einen von den höheren Ansprüchen der Vernunft ablenkte.¹² Kant tat sich ebenfalls schwer mit der Bestimmung der Anzahl und Beschaffenheit der Kräfte des von ihm „Darstellungsvermögen“ genannten Fähigkeit des Geistes, der die *Kritik der Urteilskraft* eine buchstäblich zentrale Stellung zwischen Verstehen und Vernunft, Erkenntnis und Handlung einräumen sollte. Diese Positionierung mag für den ästhetischen Bereich nachvollziehbar sein, aber schon in der *Kritik der reinen Vernunft* muss sie Kant einiges Kopfzerbrechen bereitet haben. Heideggers Studie *Kant und das Problem der Metaphysik* zeigt deutlich, dass Kant der Einbildungskraft in der ersten Fassung der ersten Kritik zunächst außerordentliche Kräfte zuschrieb, nämlich als Vermittlerin zwischen Gefühl und Verstand, und als notwendiger Bestandteil jeglicher Wahrnehmung und Erkenntnis; nach wiederholter Überlegung in der zweiten Ausgabe der ersten Kritik jedoch reduziert er diese höheren Kräfte in radikaler Form, indem er viele Funktionsweisen der Vorstellungskraft bzw. des Darstellungsvermögens nun dem Verstand und sekundär der Vernunft zuordnet. Nach Heidegger war die Begegnung mit der Einbildungskraft ein „Abgrund, vor dem Kant zurück weichen musste.“¹³ Dennoch bezog sich Kant in beiden Fassungen auf das Darstellungsvermögen als „blinde[s] obgleich unentbehrliche[s] ‚Vorstellungsvermögen‘“.¹⁴ Generell wollten Denker der Aufklärung einem ‚Vorstellungsvermögen‘, das unweigerlich mit Verstand und Gefühl verknüpft war, nicht allzu viele Fähigkeiten zugestehen. Wie sich im Folgenden zeigen wird, hatte Shelley, der kein einfacher Gegner des Aufklärungsdenkens war, zum Darstellungsvermögen und seinen Möglichkeiten eine viel positivere Einstellung als die Mehrheit seiner Vorgänger in der Aufklärung. Aber bevor wir uns Shelleys wichtigsten Thesen über Prophetie und Dichtung zuwenden, wollen wir zunächst noch einmal auf

11 Ebd., S. 11 u. S. 37.

12 Etienne Bonnot de Condillac: *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, hg. von Charles Porset, Paris: Galilée 1973, S. 148.

13 Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1929, S. 162.

14 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, hg. von Raymund Schmidt, Hamburg: Felix Meiner 1976, S. 116 (A 78, B 104).

Spinozas Traktat zurückkommen, insbesondere auf seine Schlussfolgerungen, die Shelley und seinen Zeitgenossen den Weg bereiteten.

Wir haben gesehen, dass Spinoza den Propheten über sein Vorstellungsvermögen definiert und ihn sogar darauf reduziert. Das heißt, dass der Prophet – oder Proto-Poet – eine einzigartige Figur und eine Figur des Einzigartigen ist, deren Rede einen eigenen ‚Stil‘ hat (Spinozas Wortwahl). Diese Ansicht wurde von frühen Kritikern, die in Prophezeiungen eher das Wort Gottes als das Wort Ezechiels oder Jesajas hören wollten, bestritten. Nach Spinoza unterscheidet sich dieser prophetische ‚Stil‘ von Prophet zu Prophet:

Ferner war der Stil der Prophezeiung je nach der Redeweise der einzelnen Propheten verschieden. Die Prophezeiungen des Hesekiel und Amos sind nicht wie die des Jesaja und des Nahum in einem geschmackvollen, sondern in einem mehr ungebildeten Stil abgefasst. Wer Hebräisch versteht, kann dem noch weiter nachgehen, wenn er gewisse Kapitel der verschiedenen Propheten, die den gleichen Inhalt haben, miteinander vergleicht; er wird einen beträchtlichen Unterschied im Stil finden. Man vergleiche z. B. das 1. Kapitel des Hofmanns Jesajas von V. 11 bis V. 20 mit dem 5. Kapitel des Bauern Amos von V. 21 bis V. 24. [...] All das zeigt, gründlich erwogen, dass Gott sich keines besonderen Stils der Rede bedient, sondern, dass er lediglich entsprechend der Bildung und Fähigkeit des Propheten geschmackvoll, bündig, streng, ungebildet, weitschweifig oder dunkel spricht.¹⁵

Dass Spinoza der Rede Gottes hier keinen besonderen rhetorischen Stil zuspricht, schließt noch nicht aus, dass Gott durch seine Propheten gesprochen haben könnte: ein allmächtiger Gott könnte ja schließlich seine Rede an den individuellen Stil eines Propheten anpassen, wenn er wollte. Die prophetische Botschaft erhält jedoch nicht nur durch die Wortwahl des Propheten eine individuelle Prägung. Nach Spinoza entspricht aber nicht nur der ‚Stil‘, sondern sogar der Inhalt der prophetischen Visionen den individuellen Gemütslagen der Propheten:

Ebenso verschieden war auch, wie gesagt, bei den einzelnen Propheten die Offenbarung selbst, je nach der Anlage ihres Temperaments und ihres Vorstellungsvermögens und je nach den Anschauungen, in denen sie vorher gelebt hatten. Hinsichtlich des Temperaments war der Unterschied der: war der Prophet von heiterer Gemütsart, so wurden ihm Siege, Friede und was die Menschen sonst zur Freude stimmt, offenbart, denn Menschen von dieser Art pflegen sich häufiger solchen Vorstellungen hinzugeben; war der Prophet dagegen von trauriger Gemütsart, so wurden Kriege, Straferichte und alles Unheil offenbart.¹⁶

Das Zitat legt nahe, dass es nicht etwa eine Botschaft gibt, die Gott vermitteln will, die dann aber durch den jeweils eigenen Redestil des Propheten ihre stilistische Färbung erhält, sondern, dass die charakterliche Veranlagung eines Propheten den Inhalt der Prophetie bestimmt. Die Prophetie erscheint damit immer mehr als Spiegelbild der körperlichen Verfassung und des Temperaments des Propheten, so

¹⁵ Spinoza: *Tractatus Theologico-Politicus* (Anm. 5), S. 36.

¹⁶ Ebd., S. 34.

dass sich auch die gesellschaftlichen Umstände des Propheten in seinen Visionen widerspiegeln: „War der Prophet ein Bauer, so zeigten sich ihm Ochsen, Kühe usw., war er Soldat, dann Heerführer und Heerscharen, war er schliesslich Hofmann, dann ein Königsthron und ähnliche Dinge.“¹⁷

Allerdings greift Spinoza nur wenige Sätze später wieder auf Formulierungen zurück, die nahelegen, Gott würde die Visionen gemäß der Lebensumstände der Propheten auswählen. So schwankt seine Darstellung der Bibel ständig zwischen zwei beinahe diametral entgegengesetzten Vorstellungen: auf der einen Seite ist Gott, auf der anderen Seite der Prophet der Ursprung der Vision.

Spinozas schrittweise Aushöhlung des biblischen Anspruchs auf Wahrheit im Sinne von Repräsentation und Referenz geht mit seinem Argument einher, dass das, was die Propheten der hebräischen Schriften bereitstellten, *moralische* Gewissheit habe. Spinoza hält im Vorwort fest (weit vor den in den Folgekapiteln entwickelten Gedanken): „[es] fiel [...] mir nicht schwer zu entscheiden, daß die Autorität der Propheten nur in Bezug auf Fragen des Lebenswandels und der wahren Tugend von Bedeutung ist, daß uns im übrigen aber ihre Anschauungen wenig angehen.“¹⁸ Der Begriff ‚Anschauungen‘ sagt schon viel über Spinozas Haltung aus, und mit ihm werden die referentiellen Wahrheitsansprüche der Propheten noch einmal unterminiert; der Begriff vermittelt aber auch die Einsicht, dass Prophezeiungen nichts mit Erkenntnis zu tun haben, selbst wenn sie sich in dieser diskursiven Form präsentieren: „ich [schließe] endlich, dass den Gegenstand der offenbaren Erkenntnis nur der Gehorsam bildet“.¹⁹ Spinoza antizipiert hier *in nuce* einen Großteil dessen, was Kant in *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* detailliert ausformulieren wird: Auch dort wird die Bibel auf diejenigen Stellen und Passagen untersucht, die dem entsprechen, was die Vernunft ohne die Bibel und ihre Autorität aus sich selbst heraus als Tugend erkennen würde. Jesus ist für Kant zwar ein großer Lehrmeister, aber jeder, der seinen unmittelbaren Aussagen zustimmt oder implizit dieselben Ansichten vertritt, ist moralisch gesehen genauso großartig.

Wir wissen nicht, was Shelley über einzelne Passagen im *Tractatus* dachte. Selbst der leidenschaftliche Einsatz für die Übersetzung eines Werkes beweist noch lange nicht, dass Shelley allen Hauptargumenten oder einzelnen Thesen zustimmte. Es ist unwahrscheinlich, dass Shelley das Vorstellungsvermögen wie Spinoza als „unbestimmt und schwankend“²⁰ charakterisieren würde. Genauso unwahrscheinlich ist, dass er Spinozas Behauptung zugestimmt hätte, einem lebhaften Vorstellungsvermögen würde meist ein mangelhafter Verstand entsprechen. Shelley sieht nicht ein, weshalb man sich für das Vorstellungsvermögen *oder* den Verstand entscheiden müsse. Die Passagen, die von Shelleys Übersetzung übrig geblieben sind, legen je-

17 Ebd., S. 35.

18 Ebd., S. 9.

19 Ebd., S. 10.

20 Ebd., S. 30.

doch nahe, dass ihn an der Prophetie vor allem deren Beziehung zur Imagination interessierte sowie die Individualisierung der prophetischen Botschaft durch den eigenen Redestil und die persönliche Veranlagung des Propheten. Zusammengekommen ergibt sich dabei ein Bild vom biblischen Propheten, das sich nur wenig vom Bild des modernen Dichters unterscheidet. Spinozas *Tractatus Theologico-Politicus* ist dabei die frühe, ausformulierte Fassung eines Denkens, das während der Aufklärung zum Gemeingut unter Gläubigen wie Ungläubigen wurde, und das den biblischen Text viel literarischer, mythischer und bildhafter erscheinen ließ als bisher. Vom späten 17. Jahrhundert an, von Spinozas und Richard Simons kritischem Rationalismus zu den Hermeneutiken Johann G. Eichhorns und Herders, machte das feste Vertrauen in den *sensus literalis* einem komplexeren Verständnis historischer Schichten und Bedeutungsebenen der Bibel Platz, die dadurch neu gelesen werden konnte und musste und auch auf neue Weise nachgedichtet und umgeschrieben wurde. Dies trifft auf England wie auf Deutschland zu, wo z. B. Hegel, Hölderlin und Schelling als junge Studenten im Tübinger Stift von den mythischen Seiten der Bibel erfuhren: der Ruf nach ‚einer neuen Mythologie‘ im ‚ältesten Systemprogramm‘, dessen Urheberschaft bis heute ungeklärt ist, durchzieht das Gesamtwerk aller drei Denker.

Für diese Auffassung der Bibel waren die prophetischen Bücher zentral, weil sie nicht nur als besonders bilderreich galten, sondern selbst bereits darauf beruhten, dass die jüngeren prophetischen Texte die älteren zitierten und neu interpretierten. Insbesondere die apokalyptische Tradition griff die prophetischen Texte auf und entwickelte die prophetischen Bilder weiter. Schon innerhalb der biblischen Literatur zeichnete sich damit eine Art permanente Um- und Neuschreibung der Bibel ab, welche die romantischen Dichter des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts fortsetzten und ergänzten. Wenn sie auf biblische Zitate und Bilder zurückgriffen, konnten sie sich in diese literarische Tradition zitierender Prophetie einschreiben, auch wenn das in säkularer oder quasi-säkularer Form geschah.

So erscheint Shelleys Verhältnis zur Prophetie auf den ersten Blick ausschließlich negativ. Wenn wir jedoch über Shelleys offensichtliche Abneigung gegen die Religion und seine tiefe Verbundenheit mit der antiken griechischen Literatur hinwegsehen, zeigt sich ein komplexeres Bild des Dichters. Shelley tritt als nicht untypischer post-aufklärerischer, protestantischer Dichter Großbritanniens hervor, der mit den Dichter-Sehern Kontinentaleuropas wie z. B. Hölderlin verwandt ist. Auch Hölderlin musste seine Allianzen zwischen dem christlichen und dem antiken griechischen Erbe aufteilen, auch wenn er dabei andere Prioritäten setzte.

Eine Buchbestellung, die auf den 8. Dezember 1815 datiert ist, gibt Auskunft über Shelleys unterschiedliche Interessenschwerpunkte, zu denen typischerweise auch die Bibel und ihre Dichtung zählt:

Meine Herren,
ich wäre Ihnen zu Dank verpflichtet wenn Sie mir folgende Bücher übersenden könnten, ehe Sie die Liste der Bücher schließen, die ich zur Bestellung aufgegeben habe, falls Sie diese nicht gleich senden können:

Locke über den menschlichen Verstand 8vo
 Lowths Praelectiones Poseos Hebraeorum
 Quintus Curtius Cellari Lipsia 12mo 1688—91.—96
 Lemprière's klassisches Wörterbuch. 4to

Ihr ergebener Diener

P.B. Shelley²¹

In ihrer ‚Interdisziplinarität‘ ist diese Wunschliste ein Zeichen für Shelleys flexiblen und offenen Geist. Sie enthält u. a. das Meisterwerk des englischen Empirikers John Locke, von dem Blake behauptete, dass er „die Bibel hinter vorgehaltener Hand auslachte“²² – eine freilich keineswegs allgemein anerkannte Sicht auf Locke. Daneben findet sich auch Lemprière's Wörterbuch, das große Standard-Wörterbuch jener Tage, das auch Keats als Inspirationsquelle diente. Aber weshalb bestellt ein überzeugter Atheist wie Shelley Lowths *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*, die schon seit 1787 in der englischen Übersetzung verfügbar waren, im lateinischen Original?²³ Aus unterschiedlichen Quellen wissen wir, dass Shelley die Bibel mit Begeisterung las. Die berühmte Bücherliste, die er seinem Cousin Thomas Medwin überreichte, führt den Kernbestand seiner zukünftigen Bibliothek auf. Nach Namen wie Platon, Shakespeare und Dante findet sich ganz unten die Notiz: „zuletzt, aber zuerst, die Bibel“²⁴. Die Formulierung, die auf das Bibelwort „die Letzten werden die Ersten sein“ anspielt, ist rätselhaft. Meint Shelley mit ihr, dass er die Bibel widerwillig und nur an letzter Stelle in seinen Kanon säkularer und quasi-säkularer literarischer Meisterwerke aufnimmt? Oder ist es als „zuletzt, aber zuerst“ zu lesen, weil jedes Kind im protestantischen England zu Shelleys Zeit dieses Buch mit der Muttermilch aufnahm, und dem man sich am Lebensende zuwandte, Omega und Alpha, sozusagen?²⁵ Mary Shelley beschreibt in einer Anmerkung zu Shelleys Gedicht *The Revolt of Islam*, weshalb Percy sich für die Dichtung und nicht für die Metaphysik entschieden hatte: „er bildete sich dazu aus [...] und las die Dichter Griechenlands, Italiens und Englands. Dazu kam die ständige Durchsicht von Passagen des Alten Testaments – der Psalmen, des Buches Hiob, des Propheten Jesaja, und andere, deren erhabene Dichtung ihn mit Freude erfüllte.“²⁶

21 *The Letters of Percy Bysshe Shelley*, Bd. 1, hg. von Frederick L. Jones, Oxford: Clarendon Press 1964, S. 437.

22 William Blake: *The Complete Poetry and Prose of William Blake*, hg. von David V. Erdman, Berkeley/Los Angeles: University of California Press 1982, S. 613.

23 Lowth' *Lectures* wurden zuerst 1753 auf Latein veröffentlicht. Ihren Einfluss in Deutschland verdanken sie vor allem der kommentierten Ausgabe von 1758–1761 durch Johann David Michaelis.

24 Thomas Medwin: *The Life of Percy Bysshe Shelley*, hg. von H. Buxton Forman, London: Oxford University Press 1919, S. 55.

25 Shelley nennt die Bibel auch „a book“ „put into our hands when children.“ Shelley: *Poetical Works*, hg. von Thomas Hutchinson, rev. G. M. Matthews, London: Oxford University Press 1973, S. 819.

26 Zit. nach: ebd., S. 156.

Shelley war nicht der Einzige, der sich für die literarische Dimension der Bibel begeisterte: viele Dichter und Literaturkritiker – gläubige wie ungläubige – waren ähnlich beeindruckt von den Büchern, die Mary Shelley erwähnt. Shelleys shortlist biblischer Bücher ist Sir Philip Sidneys Liste in dessen ‚Defence of Poesy‘ nicht unähnlich, deckt sich aber vor allem mit Robert Lowths Kanon. Dass Shelley sich für Lowths *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews* interessierte, beweist ein Interesse an den verschiedenen Funktionsweisen biblischer Dichtung, insbesondere an rhetorischen Techniken und ihrer spirituellen Dimension. Man ahnte längst, dass die Bibel auch Literatur war; aber erst Lowths bahnbrechende Vorlesungen in Oxford Mitte des 18. Jahrhunderts lieferten überzeugende Argumente dafür, dass ein Großteil der Bibel Dichtung im strengen Sinn sei. Sie wurden infolgedessen auch im deutschsprachigen Raum in der Ausgabe von Michaelis (1758–1762) breit rezipiert.²⁷ In der Literaturgeschichte erinnert man sich an Lowth als Entdecker des ‚Parallelismus‘ als uneingestandenes Grundprinzip in der hebräischen Dichtung. Es war klar, dass man griechische und römische Prosodie nicht einfach auf hebräische Dichtung übertragen konnte. Lowth aber entdeckte unterschiedliche Formen von *Parallelismen* in der Bibel, also Paare von Ausdrücken, die in ihrer Länge und Struktur kongruieren. Allerdings schenkt Lowth in seinen Vorlesungen der Erhabenheit biblischer Dichtung, insbesondere bei den Propheten und in den Psalmen, weit mehr Beachtung als dem Parallelismus. Nicht weniger als vier von einunddreißig Vorlesungen handeln vom Erhabenen. Es ist die hohe und – man könnte sogar sagen – extreme Rhetorik der biblischen Dichter, die ihn am meisten beeindruckt: kraftvolle, fesselnde Bilder, die gewagter kaum sein könnten. So veröffentlichte Lowth 1778 seine Übersetzung des Buches Jesaja in Versform. Diese trug ebenfalls dazu bei, dass die poetische Stimme des Propheten deutlich wahrnehmbar wurde, und dieser nicht mehr als bloßes Medium für das stilistisch neutrale Wort Gottes angesehen wurde. Obwohl Lowth streng gläubig war und als zukünftiger Bischof von London nie an den grundlegenden Wahrheiten der Bibel zweifelt, findet er in den Propheten mehr Kraft als Klarheit und mehr Macht als Wahrheit. Prophetische Diskurse wurden somit als außergewöhnlich bildhaft wahrgenommen, ja sogar als mythisch im Hinblick auf ihre narrativen Grundstrukturen. Denker und Dichter in Großbritannien und Kontinentaleuropa nahmen Erkenntnisse dieser Art – zumeist stillschweigend – zur Kenntnis.

Das gilt auch für Shelley. Die am deutlichsten biblisch inspirierte Haltung, die er in seinen Gedichten immer wieder durchspielt, ist die des Propheten. Er ist in dieser Hinsicht viel weniger resolut und absolut als etwa Blake, aber der „propheti-

27 Eine zuverlässige Überblicksdarstellung, u. a. zur Vorgeschichte der ‚Entdeckung‘ Lowths, bietet James Kugel: *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and its History*, New Haven/London: Yale University Press 1981. Mein Buch *Rhetoric of Romantic Prophecy*, Stanford: Stanford University Press 2002, beleuchtet die zentrale Bedeutung Lowths aus einer anderen Perspektive. Siehe auch James Sheehan: *The Enlightenment Bible*, Princeton: Princeton University Press 2005, insb. Kapitel 6, „Poetry, National Literature, History, and the Hebrew Bible“.

sche Zug“, wie Milton ihn nennt, ist unverkennbar.²⁸ Man ist versucht, das Prophetische bei Shelley mit der Orakeltradition der antiken griechischen Literatur, die Shelleys Temperament entsprach, in Verbindung zu bringen. Mit seinem unorthodoxen Geist steht er aber den biblischen Propheten, die den Königen die Wahrheit sagen, entschieden näher. Northrop Frye beschreibt Prophetie als „Individualisierung des revolutionären Impulses“²⁹. Der Satz trifft auch auf Shelleys prophetische Haltung zu, mit der er in den Jahren nach Waterloo und dem Peterloo Massaker als Monarchie-Kritiker auftritt: in einer Zeit der politischen Desillusionierung, in der England „einem alten, irren, blinden, verhassten und sterbenden König“ untertan war, wie Shelley in seinem politischen Sonett „England in 1819“ einprägsam formulierte.³⁰

Die größte Resonanz in den Gedichten und Prosaschriften des Dichters fanden aber nicht ganze „Teile“ der Bibel, wie Mary Shelleys Bemerkung vermuten lässt, sondern noch kleinere Einheiten, wie der Literaturwissenschaftler Bryan Shelley in seiner Studie *Shelley and Scripture* gezeigt hat.³¹ Die Bibel ist bei Shelley vor allem Stichwortgeber für strategische Beschwörungen des prophetischen Modus und für zugespitzte Bilder, Wendungen, Kadenzen, und Figuren. Diese interessieren ihn stärker als die großen mythopoetischen Strukturen von Paradies, Sündenfall und Erlösung und die dazugehörigen Erzählungen, die etwa für Blake so wichtig sind. Als passionierter Leser der hebräischen Bibel, die er auch die „jüdischen Bücher“ nennt, folgt Shelley zumindest aus seiner Sicht niemandem geringeres als Jesus. Wie er in seinem „Aufsatz über das Christentum“ bemerkt:

Wahrscheinlich las Jesus Christus die Geschichtsschreiber seiner Heimat mit einem glühenden Geist, der nach Wahrheit sucht. Zweifellos waren sie die Gefährten seiner Kindheit, der Nährboden und der Stoff seiner jugendfrischen Gedanken. Durch die Lektüre des erhabenen dramatischen Gedichts Hiob war seine Vorstellungskraft mit den kühnsten Bildern, die der menschliche Geist und die stoffliche Welt je eronnen hat, vertraut.³²

Man hat Jesus viele Eigenschaften zugeschrieben, aber seine *Vorstellungskraft* wird vergleichsweise selten erwähnt. Der göttliche Jesus weiß ja prinzipiell alles. Man fragt sich also, welche Funktion die Einbildungskraft für eine Person haben könnte,

28 Vgl. Miltons *Il Penseroso*: „Till old experience do attain / To something like prophetic strain“, John Milton: *Complete Short Poems*, hg. von John Carey, London: Longmans 1971, S. 146.

29 Northrop Frye: *The Great Code: The Bible and Literature*, hg. von Alvin A. Lee, Toronto/Buffalo: University of Toronto Press 2006, S. 145.

30 Percy Bysshe Shelley: *The Major Works*, hg. von Zachary Leader/Michael O'Neill, New York: Oxford University Press 2009, S. 446.

31 Bryan Shelley (der tatsächlich ein Nachkomme des Dichters ist) hat die umfassendste Studie zu biblischen Anspielungen und Zitaten in Shelleys Werk vorgelegt. S. Bryan Shelley: *Shelley and Scripture: The Interpreting Angel*, Oxford/New York: Oxford University Press 1994.

32 *Shelleys Prose, or The Trumpet of a Prophecy*, Albuquerque: University of New Mexico Press 1954, S. 201.

die alles von der Geschichte des Menschen und der Natur einschließlich der Zukunft weiß. Soll Jesus sich eine alternative Geschichte zu derjenigen vorstellen, von der er schon weiß, dass sie sich unaufhaltsam entfaltet? Die Betonung von Jesus Einbildungskraft betont seine Menschlichkeit, seine Endlichkeit, und in dieser Hinsicht zumindest auch seine Nicht-Göttlichkeit. Damit argumentiert Shelley wie Spinoza, der einer der wenigen modernen Denker ist, die Jesus auch eine Imagination zugestehen, und zwar weitgehend aus denselben Gründen wie Shelley. Durch seine Einbildungskraft kann Jesus zu einem (menschlichen) Dichter und deshalb zum Vorbild für andere menschliche Dichter werden.

Am auffälligsten zeigt sich bei Shelley die prophetische Haltung in den programmatischen Momenten seiner Dichtungen, insbesondere in seinen längeren Gedichten. Die vielleicht am häufigsten wiederkehrende Form ist die Anrufung eines Wagens. Von *Queen Mab* über den *Entfesselten Prometheus* zum *Triumph des Lebens* wird dieses ‚Gefährt‘ gezogen, und erlaubt dabei dem lyrischen Ich, weite Bahnen der Geschichte zu durchwandern und zu überschauen. Shelleys Wagen, gezogen vom Erzähler, ist in Bewegung. Es ist bewegte und sich bewegende Dichtung. Der Wagen bei Ezechiel, auf den sich Shelley des Öfteren explizit beruft, legitimiert eine allwissende Perspektive, die dem Dichter und dem Leser eine umfassende Geschichtsschau ermöglicht. Die wichtigsten Ereignisse aus der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Geschichte der Menschheit werden so in Szene gesetzt.

Auf dem funkelnden Wagen in den ersten Kapiteln des Buches Ezechiel, unmittelbar nach seiner Berufung zum Propheten, sind vier lebendige Figuren befestigt, die in alle vier Himmelsrichtungen blicken. Übertragen von Raum auf Zeit verkörpert dieses Bild so etwas wie die ewig gültigen Ansichten, die Shelley seinen Visionären zuschreibt – von den Elfen in ‚Queen Mab‘ bis zum nur leicht weniger transzendentalen aber dennoch menschlichen Rousseau im ‚Triumph des Lebens‘.

Die Passage, die uns im Hinblick auf unser Thema am meisten interessiert, ist jedoch die berühmte Passage in der *Defense of Poetry*, die Dichtung mit Prophetie gleichsetzt. Es ist eine dichte Passage, die ein längeres Zitat notwendig macht:

Dichter sind Begründer von Gesetzen, Begründer der Zivilgesellschaft, Erfinder der Lebenskünste, und Lehrer, die uns diese partielle Ahnung von den Kräften der unsichtbaren Welt, die man Religion nennt, mithilfe des Schönen und Wahren ein wenig näher bringen. Deshalb sind alle Ursprungsreligionen allegorisch, oder dem Allegorischen zugetan, und wie Janus haben sie zwei Gesichter: ein wahres und ein falsches. Je nach den Gepflogenheiten des Zeitalters und der Nation, in die ein Dichter hineingeboren wurde, nannte man ihn früher Gesetzgeber oder Prophet: ein Dichter verkörpert und vereint in sich eigentlich diese beiden Charaktere. Denn er sieht nicht nur die Gegenwart klar und deutlich wie sie ist, und entdeckt die Gesetze, nach denen man gegenwärtige Dinge ordnen müsste, sondern er sieht in der Gegenwart die Zukunft, und seine Gedanken sind die Samen der Blumen und Früchte der jüngsten Zeit. Ich behaupte nicht, dass Dichter Propheten im vulgären Sinn sind, oder dass sie die Erscheinungsform so sicher vorhersagen können wie sie den Geist kommender Ereignisse erahnen: das ist der falsche Anspruch des Aberglaubens, der Dichtung zum Attribut von Prophetie macht, anstatt Prophetie zum Attribut von

Dichtung. Ein Dichter partizipiert am Ewigen, Unendlichen, und dem All-Einen; was seine Geisteserschöpfungen angeht, existieren Zeit und Ort und Zahl nicht.³³

Wenn Shelley vom Dichter im ‚vulgären Sinn‘ spricht, meint er mit aller Wahrscheinlichkeit den prophetischen Dichter als Vorhersager der Zukunft – also in jener Rolle, die wie oben erwähnt schon Blake als verkürztes Verständnis der Prophetie kritisierte. Obwohl er wie Blake meint, Dichter-Propheten könnten die konkrete Form von Ereignissen nicht voraussagen (was ja für einen göttlich inspirierten Propheten im Rahmen des Möglichen sein müsste), behauptet er allerdings im nächsten Atemzug, der Dichter ahne doch sicherlich den ‚Geist der Ereignisse‘ voraus. Ist das nicht immer noch ein massiver prophetischer Anspruch, und impliziert das nicht, dass es ein Wissen wenn nicht von der exakten Form, so doch vom ‚Inhalt‘ der Ereignisse gibt?

Es bleibt also der ‚Geist der Ereignisse‘, der von ihrer Form oder von Ihrem Inhalt getrennt zu sein scheint. Tatsächlich ist Prophetie für Shelley, auch wenn sie nichts direkt voraussagt, auf die Zukunft gerichtet. Die Form der Zukunft ist oft eher abstrakt, im eigentlichen Sinne ‚geistig‘. Shelley kann zwar in seinen satirischen Gedichten auch sehr direkt und pointiert sein, etwa wenn er in *The Mask of Anarchy* britische Politiker namentlich angreift. Wenn seine prophetischen Gedichte aber nicht satirisch anklagen, neigen sie hingegen zum Ätherischen und Abstrakten. In seinem großen Gedicht *Mont Blanc*, das manchmal als Ode, manchmal als Hymne gelesen wird, wird das Dichter-Ich der Mächte gewahr, die über seinen Geist hinweg und durch ihn hindurch walten und mit anderen Mächten aus seinem Inneren verschmelzen. Dieses Szenario entspricht ziemlich genau dem Wechselspiel von Aktivität und Passivität, das den Dichter nach Shelleys *Defence of Poetry* auszeichnet. Die poetischen Motive speisen sich aus der Dichotomie von Herrschaft und Unterworfenheit und werden behandelt, als wären sie Teil der erhabenen Landschaft. Der Dichter verleiht dem stummen Berg eine Stimme, die sich der für die Ode charakteristischen Form der Apostrophe bedient und im Ausruf kulminiert:

Thou hast a voice, great Mountain, to repeal
Large codes of fraud and woe³⁴

Wer würde dieser Forderung nicht zustimmen? Auch wenn man bedenken muss, dass damals in England schon das Wort ‚Freiheit‘ jakobinische Assoziationen weckte,³⁵ vertritt das Gedicht keine bestimmte Haltung. Gleiches gilt für Shelleys „Ode an den Westwind“. Auch hier werden wir Zeuge der poetischen Inspiration durch eine Macht, die den Dichter transzendiert und dem atmenden, wehenden Wind gleicht – sie dürfte mit der hebräischen „ruach“ verwandt sein, die bei Spi-

33 Shelley: *The Major Works* (Anm. 30), S. 677.

34 Ebd., S. 122.

35 Shelley verfasste ein Gedicht über die spanische Befreiung von 1819, entschied sich jedoch gegen eine Veröffentlichung. Im Anschluss daran schrieb er seine berühmte „Ode an die Freiheit“, die sich auf denselben Anlass bezieht, aber auf viel abstraktere, indirektere Weise.

noza die biblische Prophetie beseelt. In sprunghaftem Wechsel erscheint der Dichter mal aktiv, mal passiv, und auch hier versucht der Sprecher, die Geschichte an ihren Wirkungen zu deuten – so wie der Wind eigentlich unsichtbar ist und man nur seine Wirkungen sehen kann. Und auch hier gipfelt das Gedicht in einem abstrakten historischen Muster, in dem zwar von Fortschritt die Rede ist, dieser aber weder inhaltlich noch formal bestimmt wird. In den Schlussversen ruft Shelley den Wind noch einmal an, wobei die Leidenschaftlichkeit der Rede durch die treibenden Terzinen verstärkt wird:

Drive my dead thoughts over the universe
Like withered leaves to quicken a new birth!
And, by the incantation of this verse,

Scatter, as from an unextinguished hearth,
Ashes and sparks, my words among mankind!
Be through my lips to unawakened Earth

The trumpet of prophecy! O Wind,
If Winter comes, can Spring be far behind?³⁶

Die im Englischen unübliche Großschreibung von Substantiven verstärkt den abstrakten und allegorischen Zug des Gedichts, der bereits in dem ewigen Zyklus der Jahreszeiten angelegt ist. In diesem Weckruf an die Erde erinnern unzählige Formulierungen an die biblischen Propheten. Dabei geht die Apostrophe am eigentlichen Adressaten, dem personifizierten Wind, vorbei und richtet sich an die gesamte Menschheit – was einmal mehr Shelleys universell demokratischen Anspruch unterstreicht und sehr wohl politisch radikal oder zumindest progressiv gemeint sein dürfte. Obwohl hier also kein beliebiger „Geist“ oder „Geist der Ereignisse“ angerufen wird, wäre es nicht leicht, diesen zu benennen.³⁷ Shelleys Zukunftsbezüge sind viel unspezifischer als etwa bei Blake, dessen detaillierte Visionen eher den elaborierten Visionen Ezechiels ähneln. Sie sind eher ‚geistig‘ als dass sie einen feststellbaren Sachgehalt haben. In der *Defence of Poetry* behauptet Shelley, Prophetie sei „ein Attribut von Dichtung“ und lässt den Dichter „am Ewigen, Unendlichen und dem All-Einen partizipieren“, „was seine Geistesschöpfungen angeht, existieren Zeit und Ort und Zahl nicht.“³⁸ Das erklärt bereits, weshalb Shelleys Dichtung sich durch ein so hohes Maß an Abstraktion auszeichnet.

Normalerweise versteht man Prophetie als ein Begehren nach einem Wissen, also eigentlich als Nicht-Wissen das als Wissen auftritt, insbesondere als ein Wissen, das nicht allgemein zugänglich ist und nur Einzelnen in persönlichen Erscheinungen geoffenbart wird. Wenn Shelley dagegen von der Einbildungskraft spricht, die Jesus wie alle großen Dichter in besonders hohem Maß gehabt haben müssen,

36 Shelley: *The Major Works* (Anm. 30), S. 414.

37 Shelley hält alle ursprünglichen Religionen für allegorisch, womit er wohl sagen will, dass religiöse Aussagen uneigentlich sind, bzw. auf etwas ganz Anderes verweisen, da sich die religiöse Sprache ja stets auf spirituelle Inhalte bezieht.

38 Shelley: *The Major Works* (Anm. 30), S. 677.

meint er eher eine schöpferische Kraft, die auch für Innovation in anderen gesellschaftlichen Bereichen relevant ist, etwa in der Gesetzgebung. So heißt es am Schluss der *Defence of Poetry*, Dichter seien „die nicht anerkannten Gesetzgeber der Welt.“³⁹ Shelley versteht also Poesie aus ihrem etymologischen Ursprung als ein „Erschaffen“ im weitest möglichen Sinn, wobei er abwechselnd von einem repräsentativen bzw. mimetischen, also referentiellen Modell der dichterischen Einbildungskraft ausgeht und von einem zweiten Modell, das mit dem Vorherigen nicht unbedingt kompatibel ist und sich am ‚schöpferischen‘ Tun, Schaffen und Gründen orientiert.⁴⁰ In beiden Fällen geht es aber um dichterische Setzungen.

Diese Seite des Prophetischen führt uns zum Schluss zu Walter Benjamin, der wie Shelley auch vom Geist der Prophetie und dessen Ausdrucksformen fasziniert war. Von Benjamin ist wenig bekannter als sein ausgeprägtes Interesse am Messianismus: messianische Denkfiguren stellen das Ordnungsprinzip seiner Schriften dar, und bilden eine Art roten Faden, der sich durch das Gesamtwerk, von den frühen bis zu den letzten Schriften, zieht. Auch wenn die Funktion des Messianischen in diesen Texten oft vage bleibt – ‚glaubt‘ Benjamin an den Messias? Ist das Messianische nur eine mit Bedeutung aufgeladene rhetorische Figur? –, steht wohl außer Frage, dass es für Benjamin eine wichtige Rolle spielt.⁴¹ Besonders relevant ist hier die Frage, wie sich diese prophetische messianische Kraft in Benjamins zentralen Begriffen artikuliert, die bei ihm aber keineswegs endgültig definiert sind: Sprache, Kritik, Übersetzung und Geschichte. Es ist bemerkenswert, dass all diese Kategorien in grundlegender Weise strukturell etwas mit Erfüllung bzw. dem Wunsch nach Erfüllung zu tun haben, so dass jede Kategorie als Variation einer anderen erscheint.

Benjamin behauptet in einem frühen Brief an Martin Buber, er verstehe „das Schrifttum überhaupt [...] nur dichterisch, prophetisch, sachlich, was die Wirkung angeht“.⁴² Wenn diese Passage zitiert wird, wird die Aufmerksamkeit meist sofort auf den nächsten Satz gelenkt, der das von Benjamin anvisierte Schrifttum als „in jedem Fall nur *magisch*, d. h. nur *un-mittelbar*“ charakterisiert.⁴³ Die exotische Kategorie des „Magischen“ lenkt den Blick auf andere Eigenschaften des Schreibens, die Benjamin in seinem Brief an Buber benennt. Nicht zuletzt ist es in diesem Brief Benjamins zentrales Anliegen, die Beziehung zwischen Wort und Tat im Politischen, und als Politik „im weitesten Sinne“, zu reflektieren. Zugespitzt könnte

39 Ebd., S. 701.

40 Diese Denkfigur erlaubt Shelley, alle möglichen Autoren wie z. B. Platon, Bacon oder Livius anzuführen – also Autoren, deren Diskurse nicht im strengen Sinne poetisch sind.

41 Meines Erachtens ist das Messianische am ehesten als rhetorische Figur zu verstehen. Vgl. hierzu meinen Aufsatz „Reversal/Quotation (Benjamin's History)“ *MLN* 106 (1991): 622–47. Dass bei Benjamin das Messianische von der Sprache her gedacht werden muss, und nicht als dialektisches Bild, hat Sigrid Weigel überzeugend dargelegt: *Enstelte Ähnlichkeit: Walter Benjamins theoretische Schreibweise*, Frankfurt a. M.: Fischer 1997, S. 67 ff.

42 Walter Benjamin: *Briefe* 1, hg. von Gershom Scholem/Theodor Adorno, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, S. 126.

43 Ebd.

man sagen, dass Benjamin hier eigentlich jeglicher Form des Schreibens prophetischen Charakter zuspricht. Dabei ist es unerheblich, ob dem Schreiben eine prophetische Intention zugrunde liegt oder nicht – was der Funktionsweise der Typologie in der christlichen Bibel nicht ganz unähnlich ist, die ebenfalls unter Umständen erst nachträglich hergestellt wird: Wenn bei Matthäus (2,15) Hosea 11,1 zitiert („aus Ägypten rufe ich meinen Sohn“), so wird eine ursprünglich historische Aussage nachträglich zu einer prophetischen. Das Prophetische *passiert*, absichtslos und unabhängig davon, ob es als solches erkannt wird.

Dabei begreift Benjamin den Akt des Schreibens nicht als einen „Abfall“ von der gesprochenen Sprache, sondern als ihre Vollendung, ebenso wie Sprache die Wahrnehmung vollendet, wie Benjamin in seinem Aufsatz „Über Sprache überhaupt und die Sprache des Menschen“ (1916) argumentiert. Es gibt deshalb eine Sprache vor der Sprache und eine Schrift vor der Schrift. Sprechen und Schreiben bringen die Sprache an sich erst hervor: bereits in der Wahrnehmung der Wirklichkeit findet Übersetzung statt. Und so geht es weiter, von der Wahrnehmung zu verschiedenen Sprachen und über diese zweite Sprache der Wahrnehmung hinaus. Für Benjamin weisen alle Sprachen schon strukturell über sich hinaus.

In ähnlicher Weise ist Übersetzung, wie Benjamin in seinem berühmten Aufsatz „Die Aufgabe des Übersetzers“ ausführt, weit mehr als ein Abfallen von der Sprache oder der Schrift, die übersetzt wird: sie vollendet das implizite Versprechen des Originals.⁴⁴ Die Sprache übersetzt. Sie setzt über, sozusagen. Sprache beschwört einen höheren Bereich, der durch den Akt der Übersetzung selbst lesbar wird. Deshalb stellt Übersetzung – entgegen gängiger Auffassungen – keinen Qualitätsverlust dar, sondern vielmehr einen Gewinn. Benjamin stellt sich vor, dass die Sprache der Übersetzung notwendigerweise über der Sprache des zu übersetzenden Textes steht. In seinem Aufsatz lässt er nur zwei Passagen unübersetzt – eine von Mallarmé über die Pluralität und Materialität von Sprachen und das berühmte Wort aus dem Johannesevangelium: „Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, im Anfang war das Wort.“⁴⁵ Die griechische Formulierung des hl. Johannes, die effektiv schon eine Übersetzung aus dem Hebräischen oder Aramäischen war, wird hier der deutschen Übersetzung in einer horizontalen Sequenz vorangestellt. Noch einmal: in unserer post-babelschen Welt neigen wir dazu, die Sprachenvielfalt als Verlust zu sehen, bzw. als einen zweiten, sprachlichen Sündenfall und einen Abstieg in die Unübersetzbarkeit – laut Genesis 13 war es ja Gottes ausdrücklicher Wille, die Verständigung der Völker untereinander zu verhindern, indem er sie in neu erschaffenen Sprachen sprechen ließ. So gesehen wäre die horizontale Bewegung der Übersetzung gleichzeitig eine vertikale Bewegung.

⁴⁴ Eine außergewöhnlich dichte Sammlung von Beiträgen, die auch problematische Seiten an Benjamins Aufsatz erhellen, ist der Band: *Übersetzen: Walter Benjamin*, hg. von Christian L. Hart Nibbrig, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001.

⁴⁵ Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften*, Bd. IV.1, hg. von Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1972–, S. 18. Weitere Quellenangaben zu den *Gesammelten Schriften* finden sich im Haupttext.

Diese Hierarchie hätte sogar eine graphische Entsprechung in einer „Interlinear-Version der Bibel“, wie sie Benjamin vorschwebte, wobei das biblische Original ‚oben‘ und die übersetzte Sprache darunter stünde – allerdings mit der Einschränkung, dass der Diskurs der Übersetzung ausdrücklich auf einen höheren Bereich noch über der Quellsprache verweist, was diese Hierarchie eigentlich umkehrt. Die Letzten werden die Ersten sein hieße hier: was unten ist, wird oben sein.

Für Benjamin partizipiert das Kunstwerk an dieser Art der strukturellen Übersetzung, denn es impliziert seine eigene Übersetzung, seine eigene Kritik. Schon Friedrich Schlegel anerkennt diese Tendenz zu impliziter Selbstkritik als zentrale Charakteristik eines literarischen Textes, und er findet sie beispielhaft in Goethes *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Das Werk ist repräsentativ, weil es in extremer Form seine eigene Kritik heraufbeschwört, bzw. in seiner Selbstbezüglichkeit seine eigene erste Beurteilung mitliefert. Derartige Übersetzungen, die als Erfüllung strukturiert sind, sind immer Beziehungen eines Augenblicks zu einem anderen, also historische Beziehungen. Dabei ist unerheblich, ob sie explizit oder implizit von Geschichte handeln oder nicht. Es ist natürlich die Geschichte ‚selbst‘, die für Benjamin am offensichtlichsten messianisch oder prophetisch ist, wie er in der späten These „Über den Begriff der Geschichte“ formuliert: jede Generation sei mit einer „schwache[n] messianische[n] Kraft“ (*GS*, 1.2, S. 694) ausgestattet. Benjamin hebt einzelne historische Ereignisse hervor, wie z. B. das Beschießen der Pariser Uhren durch Revolutionäre, was diese Uhren zum Halt brachte – wie Josua einst die Sonne. Damit erinnert er uns an jene revolutionären Momente, von denen Marx auf den ersten Seiten seiner Schrift *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte* berichtet, wobei er unter anderem die Tatsache erwähnt, dass John Locke den Propheten Habakuk zitiert.⁴⁶ Natürlich hat weder Josua noch ein anderer biblischer Prophet vorausgesagt, dass sich im Jahr 1830 etwas Wichtiges ereignen wird. Habakuk hat die Englische Revolution nicht prophezeit. Dennoch erscheint der historische Augenblick prophetisch, wenn auch nur im Nachhinein – und vermittelt einer Logik, auf der auch der (christliche) typologische Schriftsinn basiert.

Benjamin reflektiert diese Logik, die etwas im Nachhinein als prophetisch erscheinen lässt, in einem Entwurf, der mit seiner These „Über den Begriff der Geschichte“ unter der Rubrik „Das Jetzt der Erkennbarkeit“ in Zusammenhang steht. Als Ausgangspunkt dient ihm Friedrich Schlegels bekannte Definition des Historikers als „rückwärts gekehrter Prophet“:

Das Wort, der Historiker sei ein rückwärts gekehrter Prophet kann auf zweierlei Weise verstanden werden. Die überkommene meint, in eine entlegene Vergangenheit sich zurückversetzend, prophezeit der Historiker was für jene noch als Zukunft zu gelten hatte, inzwischen aber ebenfalls zur Vergangenheit geworden ist. Diese Anschauung entspricht aufs genaueste der geschichtlichen Einfühlungstheorie, die Fustel de Coulonges in den Rat gekleidet hat: Si vous voulez revivre une époque, oubliez que vous savez ce qui est passé après elle. – Man kann das Wort aber auch ganz anders deuten und es so verstehen: der Historiker wendet der eignen Zeit den Rücken, und sein Seherblick

46 Karl Marx/Friedrich Engels: *Werke*, Bd. 8, Berlin: Dietz Verlag 1972, S. 116.

entzündet sich an den immer tiefer ins Vergangene hinschwindenden Gipfeln der früheren Menschengeschlechter. Dieser Seherblick eben ist es, dem die eigene Zeit weit deutlicher gegenwärtig ist als den Zeitgenossen, die ‚mit ihr Schritt halten‘. Nicht umsonst definiert Turgot den Begriff einer Gegenwart, die den intentionalen Gegenstand einer Prophetie darstellt, als einen wesentlich und von Grund auf politischen. „Bevor wir uns über einen gegebenen Stand der Dinge haben informieren können“, sagt Turgot, „hat er sich schon mehrmals verändert, So erfahren wir immer zu spät von dem, was sich zugetragen hat. Und daher kann man von der Politik sagen, sie sei gleichsam darauf angewiesen, die Gegenwart vorherzusehen.“ Genau dieser Begriff von Gegenwart ist es, der der Aktualität der echten Geschichtsschreibung zugrunde liegt. [...] Wer in der Vergangenheit wie in einer Rumpelkammer von Exempeln und Analogien herumstöbert, der hat noch nicht einmal einen Begriff davon, wieviel in einem gegebenen Augenblick von ihrer Vergegenwärtigung abhängt. (GSI. 3, 1237–38)

Wie man Schlegels Satz zunächst verstehen könnte, verhält sich der Historiker zur Vergangenheit wie der Prophet zur Zukunft. Der Historiker blickt zurück in eine ferne Vergangenheit genauso wie der Prophet in eine ferne Zukunft blickt. Anders interpretiert wäre Schlegels Satz Benjamin aber viel näher: wenn der Blick des Historikers prophetische Feuer an den verglühenden Gipfeln der historischen Vergangenheit entzündet, nachdem er – ganz wie der Engel der Geschichte – der Gegenwart und vermutlich der Zukunft schon den Rücken gekehrt hat. Solche Prophetie ist weit davon entfernt, unnützlich und antiquiert zu sein. Sie ist vielmehr das, was man von der Politik allzeit erwartet – man denke an Shelley in den Jahren nach 1810 –, selbst wenn man sich eine Zeit lang von ihr abgewandt hat. Der gegenwärtige Augenblick tritt dadurch besonders deutlich hervor, dass er mit einem bestimmten Moment in der Vergangenheit assoziiert wird.

Diese Sicht auf den Historiker betont die Möglichkeit seines intensiven politischen Engagements, wenn auch nur indirekt durch den „Blick“ in die Vergangenheit. Man kann Benjamin in den 1930ern oder Shelley nach 1810 kaum vorhalten, sie hätten der Geschichte tatenlos zugesehen, auch wenn sich ihr Widerstand auf historisches und poetisches Schreiben beschränkte. Aber nach Benjamin ist die Geschichte und sogar die Banalität des Alltags beseelt vom Geist der Prophetie, der jenseits des menschlichen Einflussbereichs liegt.

In einem Abschnitt seiner *Berliner Kindheit um 1900* mit der Überschrift „Fischotter“ reflektiert Benjamin seine Begegnung mit verschiedenen Tierarten im Zoologischen Garten. Dabei erscheint ihm die Behausung von Tieren nicht ganz zufällig. Schließlich mache man sich ja auch ein Bild von Menschen und deren Charakter aufgrund ihrer Wohnhäuser und Stadtviertel. So schreibt Benjamin über einen bestimmten Winkel in der Gartenanlage:

[...] dieser Winkel des Zoologischen Gartens [trug] die Züge des Kommenden. Es war ein prophetischer Winkel. Denn wie es Pflanzen gibt, von denen man erzählt, daß sie die Kraft besitzen, in die Zukunft sehen zu lassen, so gibt es Orte, die die gleiche Gabe haben. Verlassene sind es meist, auch Wipfel, die gegen Mauern stehn, Sackgassen oder Vorgärten, wo kein Mensch sich jemals aufhält. An solchen Orten scheint es, als sei alles, was eigentlich uns bevorsteht, ein Vergangenes. (GS, VII.1, S. 407)

Hier scheinen verlassene Orte, die an eine ferne Vergangenheit erinnern, gerade aufgrund ihrer Leere eine Öffnung für die Zukunft zu verkörpern – eine Zukunft, die darauf wartet, sich zu ereignen. Ein Sinnbild für diesen Gedanken ist der junge Benjamin selbst, der lange auf einen Otter wartet, welcher dann tatsächlich einen Augenblick lang erscheint. Der leere Raum, die Form ohne (oder mit sehr wenig) Inhalt, kündigt ihm von der Zukunft. Der Geist der Prophetie ist auch dann anwesend, wenn weit und breit kein Prophet in Sicht ist. Diese Spielart des Prophetischen ereignet sich innerhalb eines nicht-religiösen Bezugsrahmens. Darin gleicht sie dem, was Benjamin als Religion des Kapitalismus beschreibt, die im Wesentlichen wie Religion funktioniert und doch „ohne Dogma, ohne Theologie“ sei (*GS* Bd. VI, S. 100). Es geht bei Benjamin nicht so sehr um die Vorstellung einer körperlich und geistig vermittelten Prophezeiung durch einen Propheten mit einer göttlich inspirierten Botschaft. Prophetie ist für ihn vielmehr die Tatsache, dass etwas Prophetisches gewesen sein wird.