Robert Steegers

Heinrich Heine und die Religion

Eine biographische Annäherung

In Düsseldorf, Paris und anderenorts wird in diesem Jahr Heinrich Heines[1] 200. Geburtstag gefeiert. Grund genug, entlang seiner Biographie die theologischen und religionskritischen Positionen dieses Autors nachzuzeichnen, der von christlicher Seite lange verketzert und manchmal vereinnahmt worden ist. Nicht der (nach-)romantische Lyriker, sondern der noch immer viel weniger bekannte Erzähler und Essayist Heine soll dabei im Mittelpunkt der Betrachtungen stehen. Gegen einen erneuten Versuch der Vereinnahmung werden sich seine Texte, bei aller Rücksichtnahme und Höflichkeit, schon selbst zu wehren wissen – dafür, daß Heine wirklich keine „profanierenden Scherze" zum besten geben wird, vermag also niemand zu garantieren.

Geboren wurde Heinrich Heine am 13. Dezember 1797 in Düsseldorf, das zu diesem Zeitpunkt seit zwei Jahren von den Truppen des republikanischen Frankreichs besetzt war. Für die Familie des jüdischen Tuchkaufmanns Samson Heine, in die der Sohn als ältestes Kind hineingeboren wurde, bedeutete diese politische Konstellation den Zugang zu bürgerlicher Gleichberechtigung, die ihr in anderen Teilen Deutschlands versagt gewesen wäre. Ein Ghetto lernte der junge Harry Heine, so hieß er nach einem englischen Geschäftsfreund des Vaters, bis er nach der Taufe den Vornamen Heinrich annahm, erst als Kaufmannslehrling in Frankfurt kennen. Unter solchen äußeren Bedingungen und in einem religiös liberalen Elternhaus wuchs Heine vergleichsweise unbeschwert von traditionellen Bindungen auf. In seinen fragmentarischen „Memoiren" berichtet Heine, sein Vater habe irreligiöse Äußerungen, die man ihm zugetragen, dem Sohn mit den Worten verwiesen: „Du kannst Philosoph sein, so viel du willst, aber ich bitte dich sage nicht öffentlich was du denkst, denn du würdest mir im Geschäft schaden, wenn meine Kunden erführen, daß ich einen Sohn habe, der nicht an Gott glaubt" (XV 100).

Das am französischen Bildungssystem orientierte Lyzeum, das Heine in Düsseldorf besuchte, hatte in seinem Lehrkörper vor allem Mitglieder des aufgehobenen Jesuitenordens, katholische Geistliche, die sich auf diese Weise unter den areligiösen neuen Machthabern ihr Brot verdienten. Im Rückblick auf seine Schulzeit hebt Heine besonders den Rektor Schallmeyer hervor, der genug Offenheit besaß, um den höheren Klassen Unterricht in Philosophie zu geben, „worin er unumwunden die freigeistigsten griechischen Systeme auseinandersetzte, wie

grell diese auch gegen die orthodoxen Dogmen abstachen, als deren Priester er selbst zuweilen in geistlicher Amtstracht am Altar fungierte" (XV 53). Daß Schallmeyer Heine auf ein Priesterseminar nach Rom habe schicken wollen, gehört vielleicht in den Bereich der Legende, doch Heine nutzt in seinen „Geständnissen" den Anlaß, um sich auf sehr maliziöse Weise als kirchlichen Würdenträger und gar als Papst zu imaginieren, ein Amt, das er „gewiß mit hinlänglichem Geschick versehen" hätte (XV 54). Die katholischen Lehrer deuten bereits darauf hin: Nicht übersehen werden darf für Heines religiösen Werdegang, daß er mitten im katholischen Rheinland aufgewachsen ist. Heines Empfänglichkeit für die „Poesie, welche in der Symbolik des katholischen Dogmas und Cultus blüht und lodert" (XV 51), und seine Affinität zur Mariengestalt mögen darin eine ihrer Wurzeln haben[2].

Heines Übertritt zum Christentum

Nach dem Ende seiner Schulzeit beginnt der junge Harry Heine eine kaufmännische Ausbildung in Frankfurt und im Bankhaus des Hamburger Onkels Salomon Heine, um danach mit einem vom Onkel eingerichteten Tuchhandel 1819 binnen eines Jahres bankrott zu machen. Nachdem er seine kaufmännische Untüchtigkeit so unter Beweis gestellt hatte, beschloß die Familie, Heine Jura studieren zu lassen, um ihm auf diese Weise ein Auskommen zu verschaffen. Von den Studienjahren in Bonn (1819/1820), Göttingen (1820/1821), Berlin (1821/1823) und abermals Göttingen (1824/1825), wo Heine im Sommer 1825 promoviert, sind hier vor allem die Kontakte zum 1822 gegründeten Berliner Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden berichtenswert. Diese reformjüdische Vereinigung stand in doppelter Opposition: zum orthodoxen Judentum einerseits und zur sich formierenden antisemitischen Reaktion andererseits. Trotz seiner Nähe zu jüdischem Glauben und jüdischer Kultur, die sich auch in den letztlich positiven Schilderungen des orthodoxen Ostjudentums in den Briefen „Über Polen" von 1823 niederschlug, trat Heine jedoch, kurz vor seiner Promotion in Göttingen, am 28. Juni 1825 in Heiligenstadt – Nomen non est omen! – durch Taufe zum Protestantismus über.

Über Heines Taufe und ihre Beweggründe ist viel geschrieben worden, schon von Heine selbst. In einem Brief an den Berliner Vereinsfreund Moses Moser[3] berichtet Heine am 27. September 1823, zwei Jahre vor seinem Übertritt zum Christentum:

„Du siehst mich, daher, trotz meiner Kopfleiden, in fortgesetztem Studium meiner Juristerei, die mir in der Folge Brot schaffen soll. Wie Du denken kannst – kommt hier die Taufe zur Sprache. Keiner von meiner Familie ist dagegen, außer ich."

Die Taufe, fährt er fort, sei ihm „ein gleichgültiger Akt", der keinen Einfluß auf

seine Einstellungen haben könne. In einem vielzitierten Bonmot sagt Heine an anderer Stelle: „Der Taufzettel ist das Entrée-Billet zur Europäischen Kultur" (X 313). Mit dem Protestantismus hatte Heine das für ihn kleinste Übel und immerhin die Tradition Luthers gewählt, der in seinen Augen auf dem Gebiet religiöser Emanzipation ein Vorläufer der französischen Revolutionäre von 1789 war. Ob die Taufe nun als ein bloßer Akt des Opportunismus zu bewerten ist oder nicht, es ist jedenfalls unbestreitbar, daß Heine sich für sie entscheiden mußte, wenn er eine akademische oder eine Beamtenlaufbahn, fast die einzigen Möglichkeiten für ihn als Juristen, einschlagen wollte. Schließlich hatte der preußische König Friedrich Wilhelm IV. 1822 eine Kabinettsordre erlassen, die das Stein-Hardenbergsche Edikt von 1812 aufhob, das den Juden das Recht zur Bekleidung akademischer Ämter gewährt hatte. „Das ist eitel Wasser und trocknet leicht" (XIV 271), hat Heine später über die Taufe von Juden geschrieben. Einen Niederschlag fand seine innere Auseinandersetzung um das Problem von Konversion und religiöser Identität nicht zuletzt in seiner Lyrik, etwa in dem 1826 veröffentlichten Gedicht „Almansor" aus dem „Heimkehr"-Zyklus, dessen Titelheld um der Liebe zu Donna Clara willen die Taufe nimmt, im nächtlichen Traum aber die Säulen des Doms zu Corduva wanken sieht (I 326):

> Und sie brechen wild zusammen,
> Es erbleichen Volk und Priester,
> Krachend stürzt herab die Kuppel,
> Und die Christengötter wimmern.

In solchen Versen, aber auch in der literarischen Hinwendung zu jüdischen Traditionen in der Arbeit am Roman „Der Rabbi von Bacherach" drückt sich Heines rasche Einsicht aus, daß ihn die Taufe in eine doppelte Isolation geführt hat: Zur Isolation als gebürtiger Jude unter Deutschen tritt die zweite als Renegat in den Augen der Juden und als Opportunist in denen der Christen[4]. Der „nie abzuwaschende Jude", so Heine in einem Brief an Moser[5], drängt ihn schon bald, „dem deutschen Vaterlande Valet zu sagen".

Heines Bemühungen um eine Anstellung scheitern, und so reist er 1827 und 1828 nach England und Italien und lebt teils von schriftstellerischen Einkünften, teils von Zuwendungen des Onkels. In München bewirbt er sich 1828 vergeblich um eine Professur; seine Ablehnung wird er zeitlebens auf Intrigen einflußreicher katholischer Publizisten um Joseph Görres und Ignaz Döllinger zurückführen. Als es ihm 1829 auch mißlingt, an der Berliner Universität eine Stelle als Privatdozent zu erhalten, kann er seinen Versuch, sich über die Taufe Zugang zu einem Auskommen im Staatsdienst zu verschaffen, als gescheitert betrachten. Der ästhetische und politisch-gesellschaftliche Radikalismus seiner inzwischen sehr erfolgreichen Veröffentlichungen, nämlich der „Reisebilder" und der frühen Gedichte, hatte ihn den Regierungen der Restaurationszeit als für eine Anstellung ungeeignet empfohlen.

Politische Relektüre der Bibel

Auf Helgoland erreicht Heine 1830 die Nachricht von der Pariser Juli-Revolution. Die damit verbundenen Hoffnungen auf gesellschaftlichen Fortschritt artikulieren sich in Metaphern von Sonne und Feuer:

„Von jenen wilden, in Druckpapier gewickelten Sonnenstrahlen ist mir einer ins Hirn geflogen, und alle meine Gedanken brennen lichterloh. Vergebens tauche ich den Kopf in die See. Kein Wasser löscht dieses griechische Feuer" (XI 50).

In die Helgoländer Zeit mit ihrem Aufkeimen politischer Hoffnungen fällt auch eine Phase der intensiven Beschäftigung mit der Bibel, der „großen Haus-Apotheke der Menschheit" (XIV 275). Bereits im Frühjahr des Jahres 1830 hatte Heine die Bibellektüre aufgenommen und schreibt davon, in bezeichnender Verquickung von Religion und Politik:

„Seit 10 Tagen wohne ich ganz allein in Wandsbek, wo ich seitdem noch mit niemandem gesprochen außer mit Thiers und dem lieben Gott – ich lese nämlich die Revolutionsgeschichte des einen und die Bibel des anderen Verfassers."[6]

Die Bibel ist nicht nur durch alle Phasen des Heineschen Schaffens hindurch eine wichtige Quelle für Stoffe und Motive, sondern wird auch, durch ihre Relektüre unter politischen Vorzeichen, zu einem Buch mit politischer Brisanz, das, wenn es „der Exegese, der individuellen Vernunft" (XV 45) des einzelnen überliefert wird, „die große Demokratie (fördert), wo jeder Mensch nicht bloß König, sondern auch Bischof in seiner Hausburg sein soll" (XV 45). Luther habe, nach Heines Auffassung der Reformation als analoger Erscheinung zur Französischen Revolution, den Deutschen die Gedankenfreiheit gebracht und durch seine Übersetzung der Bibel in die Volkssprache diesem „Geist" der Freiheit einen „Leib" (VIII 38) gegeben, die deutsche Sprache[7]:

„Dieser Umstand wird, wenn bei uns die politische Revolution ausbricht, gar merkwürdige Erscheinungen zur Folge haben. Die Freiheit wird überall sprechen können und ihre Sprache wird biblisch sein" (VIII 40).

Die Bibel bleibt für Heine auch in den Phasen seines Schaffens bedeutsam, in denen er ansonsten weit vom Christen- oder Judentum und ihrer Vorstellung eines persönlichen Gottes entfernt ist. „Die Wiedererweckung meines religiösen Gefühls verdanke ich jenem heiligen Buche", betont er in den „Geständnissen" (XV 40), sich dabei mit Onkel Tom, der Titelfigur aus Harriet Beecher-Stowes Roman „Onkel Toms Hütte" vergleichend, um dann aber in einer typischen Volte zu betonen, daß ihm die Evangelien mit der Passionsgeschichte nicht recht einleuchteten:

„Tom versteht sie vielleicht besser, weil mehr Prügel darin vorkommen ... So ein armer Negersklave liest zugleich mit dem Rücken, und begreift daher viel besser als wir" (XV 40f.).

Nie jedoch wird die Bibel selbst zum Gegenstand seiner Kritik an der Religion, ebensowenig wie die Gestalt Jesu, die von Heine ebenfalls auf ihren gesellschaftlichen Gehalt überprüft wird.

Im Mai 1831 siedelt Heinrich Heine nach Paris über, in die Stadt, die ihm in doppelter Hinsicht als „das neue Jerusalem" (VII 269) der Freiheit und des sozialen Fortschritts erscheint: Zum einen aufgrund der Juli-Revolution, die mit dem Sturz Karls X. für Frankreich das Ende der Restaurationszeit, für Europa die Verheißung einer bürgerlich-republikanischen Zukunft bedeutete, zum anderen, weil Paris das Zentrum des Saint-Simonismus war, mit dessen religiöser Sozialutopie sich Heine seit dem Jahr 1830 intensiv auseinandergesetzt hatte und in ihr seine eigenen religiösen und politischen Überzeugungen widergespiegelt fand. So genoß Heinrich Heine nicht nur das gesellschaftliche Leben der Metropole Paris, sondern wußte sich auch als Vorkämpfer einer sozialen und religiösen Utopie am richtigen Ort.

Mit den Neuauflagen der „Reisebilder" begannen im selben Jahr die Verbote von Heines Schriften in Preußen, und außer für zwei Reisen in den Jahren 1843/1844 sollte Heine nicht mehr nach Deutschland zurückkehren. In Heines Pariser Jahre fallen die großen theoretischen Auseinandersetzungen mit der Religion in der Schrift „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland" und in der „Romantischen Schule".

Nichts könne ihn davon abhalten, „über die wichtigste Frage der Menschheit, über das Wesen Gottes, unumwunden und offen, mein Bekenntnis auszusprechen" (VIII 494), schreibt Heine im Vorwort einer dieser Schriften. Indem er die Gottesfrage so hervorhebt, grenzt er sich deutlich gegen atheistische Positionen ab:

> „Ich gehöre nicht zu den Materialisten, die den Geist verkörpern; ich gebe vielmehr den Körpern ihren Geist zurück, ich durchgeistige sie wieder, ich heilige sie. Ich gehöre nicht zu den Atheisten, die da verneinen; ich bejahe" (VIII 494).

Die zitierte Vorrede endet mit dem Satz: „Anfang und Ende aller Dinge ist in Gott" (VIII 494). Dieses Bekenntnis zum Pantheismus durchzieht Heines ganzes Werk und wird erst in den Schriften aus der Matratzengruft zugunsten der Vorstellung eines persönlichen Gottes wieder eingeschränkt. Im siebten Gedicht des „Seraphine"-Zyklus, ebenfalls Anfang der 1830er Jahre entstanden, lautet ein Vers: „Und Gott ist alles was da ist" (II 34), ein Gedanke, den Heine in der „Romantischen Schule" entfaltet:

> „Gott manifestiert sich in den Dingen mehr oder minder, er lebt in dieser beständigen Manifestation, Gott ist in der Bewegung, in der Handlung, in der Zeit, sein heiliger Odem weht durch die Blätter der Geschichte, letztere ist das eigentliche Buch Gottes" (VIII 154).

Wenn Heine dann, eine Generation vor Friedrich Nietzsche, vom Tod Gottes redet, ist es allein der persönliche Gott des Deismus, der „unbewiesen in seinem Blute schwimmt" (VIII 89). Der christlichen Religion, die er an anderer Stelle ver-

gleicht mit einer „Fliege, der man den Kopf abgeschnitten, und die ... noch immer wohlgemuth umher fliegt" (XV 169), setzt Heine, bei der Erörterung der idealistischen Philosophie Johann Gottlieb Fichtes, sein pantheistisches Glaubensbekenntnis entgegen:

„Wir, die wir an einen wirklichen Gott glauben, der unseren Sinnen in der unendlichen Ausdehnung, und unserem Geiste in dem unendlichen Gedanken sich offenbart, wir, die wir einen sichtbaren Gott verehren in der Natur und seine unsichtbare Stimme in unserer eigenen Seele vernehmen: wir werden widerwärtig berührt von den grellen Worten, womit Fichte unseren Gott für ein bloßes Hirngespinst erklärt und sogar ironisiert" (VIII 103).

Gegen die Allianz von Thron und Altar

Heine bleibt jedoch nicht dabei stehen, der christlichen Religion ein pantheistisches Konzept entgegenzuhalten. Vielmehr verknüpft er seine Religionskritik mit einer Kritik an der bestehenden Gesellschaftsordnung seiner Zeit. Deutlich wird das, wenn er feststellt, daß er und die anderen Autoren des „Jungen Deutschland" „nimmermehr die Politik trennen von Wissenschaft, Kunst und Religion" und er von den Schriftstellern als „Künstler, Tribune und Apostel" (VIII 218) spricht. Seine Rede vom „apostolischen Eifer des jungen Deutschlands" (VIII 218) macht sichtbar, wie sehr er die Kritik an der Gesellschaft als religiöse und die Kritik an der Religion als gesellschaftliche versteht und so Religionskritik und Gesellschaftskritik wechselseitig aufeinander bezieht.

Eine bedeutsame Zäsur in Heines Pariser Jahren bewirkte der Bundestagsbeschluß vom 10. Dezember 1835, der alle bisherigen und künftigen Schriften der Autoren des „Jungen Deutschland" verbot und zugleich ihre Verleger, Drucker und Buchhändler mit Strafen bedrohte. Dieser in der Geschichte der Zensur bis dahin einmalige Vorgang wurde von den Bundesbehörden in Frankfurt mit den Verstößen gegen Moral und Religion durch die inkriminierten Autoren begründet. Für Heine bedeutete das Verbot für eine Weile erhebliche Einschränkungen in Verbreitung und Verkauf seiner Werke und brachte ihn dazu, vorerst scheinbar betont unpolitische Schriften auf die indizierten folgen zu lassen und auch von dezidiert theologischen Fragestellungen die Finger zu lassen. 1838 schreibt er über das Verbot und dessen Folgen:

„Wie vor der Politik, hege ich jetzt auch eine grenzenlose Furcht vor der Theologie, die mir ebenfalls nichts als Verdruß eingetränkt hat ... Die Theologie hat mich ins Unglück gebracht; Sie wissen, durch welches Mißverständnis" (XII 236 f.).

Die Art von Theologie, die ihn ins Unglück gebracht habe, ist seine Kritik an dem, was er „Staatsreligion" (XI 178) nennt, seine Kritik an der Verquickung von Staat und Kirche, von „Thron und Altar" (VII 32). Wo sich die Religion von den Herrschenden instrumentalisieren läßt, wird sie korrupt, und Religion und Heu-

chelei erscheinen als „Zwillingsschwestern" (VIII 166)[8]. Das Christentum wird in Heines Augen so zur „Stütze des Despotismus", die „Hundedemuth und Engelsgeduld" predigt (VIII 127) und die bestehende Ordnung legitimiert. Nicht nur im restaurativen Deutschland, auch im bourgeoisen Frankreich Louis Philippes macht Heine dieselbe Beobachtung:

„Das Volk leidet Mangel, es fehlen ihm die Mittel zum Lebensgenuß, und obgleich ihm die Priester der Staatsreligion versichern, daß man auf Erden sei, um zu entbehren und trotz Hunger und Durst der Obrigkeit zu gehorchen – so hat doch das Volk eine geheime Sehnsucht nach den Mitteln des Genusses" (X 126). „Vergebens jedoch ist all Euer Bemühen! Die Menschheit ist aller Hostien überdrüssig, und lechzt nach nahrhafterer Speise, nach echtem Brot und schönem Fleisch" (VIII 59).

Heine sieht einen neuen, diesseitigen Glauben heraufkommen, der den Hunger der Menschen nach „echtem Brot" befriedigen wird, und blickt sich nach Bundesgenossen um in diesem „Freiheitskriege" (III 121). „Die Zahl dieser Wissenden und Gläubigen", schreibt er in der „Romantischen Schule", „ist freilich noch gering" (VIII 218). Seiner Utopie einer sinnlich befriedeten Gesellschaft gibt Heine in einem Brief vom 10. Juli 1833 an den Freund und Dichterkollegen Heinrich Laube Ausdruck:

„Die bisherige spiritualistische Religion war heilsam und notwendig, solange der größte Teil der Menschen im Elend lebten und sich mit der himmlischen Seligkeit vertrösten mußten. Seit aber, durch die Fortschritte der Industrie und der Ökonomie, es möglich geworden die Menschen aus ihrem materiellen Elende herauszuziehen und auf Erden zu beseligen, seitdem – Sie verstehen mich. Und die Leute werden uns schon verstehen, wenn wir ihnen sagen, daß sie in der Folge alle Tage Rindfleisch statt Kartoffeln essen sollen, und weniger arbeiten und mehr tanzen werden."[9]

Rindfleisch statt Kartoffeln, mehr Tanz und weniger Arbeit, das sind die Verheißungen eines diesseitigen Glücks, die Heine der christlichen „Entsagungsreligion"[10] entgegenstellt, die die unterdrückten Massen nur auf das Jenseits zu vertrösten wußte. In dessen trostspendender Funktion sieht Heine dabei durchaus ein Verdienst des Christentums und gesteht ihm zu, „eine Wohltat für die leidende Menschheit" (VIII 18) gewesen zu sein:

„Ewiger Ruhm gebührt dem Symbol jenes leidenden Gottes, des Heilands mit der Dornenkrone, des gekreuzigten Christus, dessen Blut gleichsam der lindernde Balsam war, der in die Wunden der Menschheit herabrann" (VIII 18).

Der „lindernde Balsam" aus der 1835 veröffentlichten Schrift „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland" deutet auf eine Formulierung voraus, die Heine in der 1840 publizierten Börne-Denkschrift für die (Ver-)Tröstungen der Religion gefunden hat und die sich, über die Vermittlung von Karl Marx, zu einem der populärsten Schlagworte der Religionskritik entwickelt hat. Die Rede ist vom Bild der Religion als Opium:

„Heil einer Religion, die dem leidenden Menschengeschlecht in den bittern Kelch einige süße, einschläfernde Tropfen goß, geistiges Opium, einige Tropfen Liebe, Hoffnung und Glauben!" (XI 103)

Die Gottesrechte des Menschen

Die Opium-Metapher ist ambivalent: Religion ist nicht nur das Vertröstungsmittel, das die Kirchen im Auftrag der Mächtigen den Gläubigen verabreichen, sondern zugleich das notwendige Trostmittel, das ein Überleben unter den Unrechtsstrukturen überhaupt ermöglicht. Karl Marx, der das Opium-Bild in der Einleitung zur „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" aufgreift, erweitert diesen Gedanken noch dahingehend, daß ihm die Religion als Protest gegen das Unrecht, durch das sie erst notwendig wird, erscheint:

„Das *religiöse* Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elendes und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks." [11]

Über das Verhältnis von Heine und dem jungen Marx, die sich Ende Dezember 1843 kennenlernten und, solange Marx in Paris war, engen Umgang miteinander pflegten, ist viel geschrieben worden, von marxistischer Seite oft mit einem Hang zur Legendenbildung. In beider Schriften aus dieser Zeit, etwa in Heines „Wintermärchen", lassen sich Spuren des gegenseitigen Einflusses nachweisen. Für die Opium-Metapher kann jedoch mit einiger Sicherheit davon ausgegangen werden, daß Marx sie aus seiner Heine-Lektüre noch vor der persönlichen Bekanntschaft entlehnt hat [12].

Für Marx folgt aus der Einsicht in den vertröstenden Charakter der Religion die Forderung nach ihrer Abschaffung, um die „Kritik des Himmels ... in die Kritik der Erde" und die „Kritik der Theologie in die Kritik der Politik" zu überführen [13]. Anders als Marx benutzt Heine für seine positive Vision einer künftigen Gesellschaft aber Bildmaterial, das wiederum in den Bereich des Religiösen zurückverweist.

Mit „neuen Göttern, mit neuen Erd- und Himmelskräften" werde das Volk die kommende Revolution beginnen, schreibt Heine 1840 (XIII 96), und rückblikkend auf das Revolutionsjahr 1830 spricht er von der Freiheit als dem „Heiland", der „in der Wiege lag und welterlösend greinte" (XI 77). Wenn Heine sich in solcher Weise einer religiösen Metaphorik bedient, macht er deutlich, daß Religion für ihn nicht bloß die „Ideologie des von sich selbst entfremdeten Menschen" ist, sondern, so Karl-Josef Kuschel, „Ausdruck einer durch Politik gerade nicht auflösbaren Utopie des Menschen von sich selbst" [14], wobei sich Heine im Kampf für die „Interessen der Menschheit" (VIII 242) durchaus auch mit fortschrittlichen christlichen Kreisen vereint weiß:

„In der Liebe für dieselbe sind wir einig; wir unterscheiden uns nur in der Ansicht dessen was der Menschheit frommt. Jene glauben die Menschheit bedürfe nur des geistlichen Trostes, wir hingegen sind der Meinung, daß sie vielmehr des körperlichen Glückes bedarf" (VIII 242).

Wenn es um das Glück der Menschen geht, treffen sich die Interessen der politischen Avantgarde auch mit denen der Vertreter einer aufgeklärten Religion; die

politische Revolution wird, versichert Heine, die Unterstützung der Pantheisten finden, denen er sich in den 1830er Jahren zurechnet:

„Wir befördern das Wohlsein der Materie, das materielle Glück der Völker, ... weil wir wissen, daß die Göttlichkeit des Menschen sich auch in seiner leiblichen Erscheinung kund gibt, und das Elend den Leib, das Bild Gottes, zerstört" (VII 61).

Nicht für die „Menschenrechte des Volks", wie die Revolutionäre von 1789, will Heine kämpfen, heißt es weiter, sondern für die „Gottesrechte des Menschen" (VIII 61). Wenn sich politische und religiöse Überzeugungen, Religionskritik und Gesellschaftskritik in solcher Weise verschränken, nimmt es nicht wunder, daß auch die Geschichte des Christentums von Heine neu und gegen die herrschende Meinung seiner Zeit gelesen wird und Christus als der Stifter einer „Propaganda des Weltbürgertums" (X 126) figuriert. In den Schriften der 1840er und 1850er Jahre macht sich Heine das provokative Potential einer politisch verstandenen Christusfigur immer wieder zunutze, wenn er etwa von Jesus als dem „göttlichen Kommunisten" (XIV 61) spricht.

Im Revolutionsjahr 1848 verschränken sich für Heine auf merkwürdige Weise private und politische Misere. Heines gesundheitliche Lage verschlechterte sich bis zum völligen Zusammenbruch, den er im Nachwort zum „Romanzero" in den Louvre an den Sockel der Venus von Milo verlegt, ein symbolischer Abschied von den sensualistischen Göttern der Antike:

„Ich habe nichts abgeschworen, nicht einmal meine alten Heidengötter, von denen ich mich zwar abgewendet, aber scheidend in Liebe und Freundschaft. Es war im Mai 1848, an dem Tage, wo ich zum letzten Male ausging, als ich Abschied nahm von den holden Idolen, die ich angebetet in den Zeiten meines Glücks. Nur mit Mühe schleppte ich mich bis zum Louvre, und ich brach fast zusammen, als ich in den erhabenen Saal trat, wo die hochgebenedeite Göttin der Schönheit, Unsere liebe Frau von Milo, auf ihrem Postamente steht. Zu ihren Füßen lag ich lange und ich weinte so heftig, daß sich dessen ein Stein erbarmen mußte. Auch schaute die Göttin mitleidig auf mich herab, doch zugleich so trostlos als wollte sie sagen: siehst du denn nicht, daß ich keine Arme habe und also nicht helfen kann?" (III, 180 f.).

Als Opfer der Liebesgöttin Venus verstand sich Heine selbst, da er der Überzeugung war, seine zunehmenden Lähmungserscheinungen seien die Folge einer syphilitischen Erkrankung. Zugleich hat er aber seine Krankheit in bewußter Parallelisierung zu der blutigen Niederschlagung des Aufstands des Pariser Proletariats im Juni 1848 darzustellen gewußt[15]. In einem Gespräch Anfang der 1850er Jahre berichtet Heine:

„Ich bin in Passy gelegen, als meine böse Krankheit anfing. Während ich mich krampfhaft auf dem Lager wälzte, wurde draußen der entsetzliche Junikampf gekämpft. Der Kanonendonner zerriß mein Ohr. Ich hörte das Geschrei der Sterbenden; ich sah den Tod mit seiner unbarmherzigen Sense die Pariser Jugend hinmähen. In solchen gräßlichen Augenblicken reicht der Pantheismus nicht aus, da muß man an einen persönlichen Gott, an eine Fortdauer jenseits des Grabes glauben."[16]

Auf dem Krankenlager, seiner „Matratzengruft" (III 177), die er bis zu seinem Tod acht Jahre später nicht mehr verlassen sollte, stilisiert sich Heine immer wie-

der in die Rolle des Lazarus, in der Züge beider biblischer Figuren dieses Namens, des Bettlers aus Lk 16,19-31 wie des Auferweckten aus Joh 11, 1-44, zusammenfließen[17]. Daß Heine sich einer biblischen Gestalt für seine poetischen Selbstaussagen bedient, bestätigt, daß sich mit seiner Krankheit in seiner Religiosität markante Veränderungen ergeben haben, eine Abschwächung der pantheistischen Vorstellungen und eine Rückkehr zum Bild eines persönlichen Gottes: „Ja, ich bin zurückgekehrt zu Gott, wie der verlorene Sohn, nachdem ich lange Zeit bei den Hegelianern die Schweine gehütet" (III 179).

Das ausgesucht schräge Bild vom verlorenen Sohn bei den Hegelianern zeigt jedoch, wie gebrochen Heines theologische Revision ist, und daß seine Rückkehr zu Gott „mit Hilfe eines Gottesbeweises ex depravatione" erfolgt: „Gott fehlt ihm in seiner Not, also muß es ihn geben."[18] In einem Brief an Heinrich Laube schreibt Heine im Winter 1850:

„Gottlob, daß ich jetzt wieder einen Gott habe, da kann ich mir doch im Übermaße des Schmerzes einige fluchende Gotteslästerungen erlauben; dem Atheisten ist eine solche Labung nicht vergönnt."[19]

Gesprächspartner Jehovah

Das Schillernde im Spiel mit der eigenen Religiosität, das in solchen Äußerungen liegt, wird von einigen Interpreten übersehen, bei denen sich Heines anscheinende Rückkehr zu Gott zu glatt und bruchlos liest, zumal wenn allzu einseitig von einer Wende zum jüdischen Gott die Rede ist[20]. Jüdische Vorstellungen und Motive spielen zwar in der Tat eine besondere Rolle in den späten Schriften Heines, man denke etwa an die „Hebräischen Melodien" im „Romanzero", und wiederholt fällt auch der Gottesname Jehovah, wenn Heine von seinem Gott spricht; doch verschwimmt sein Gottesbild immer wieder ins Ungreifbare. Immerhin läßt Heine diese synkretistische Freiheit sich von Gott selbst legitimieren, wenn er in einem Gespräch äußert:

„Ich halte jetzt, da ich stündlich an meinen Tod denken muß, oft sehr ernste Gespräche mit Jehovah in der Nacht, und er hat mir gesagt: Sie dürfen Alles sein, lieber Doktor, was Sie wollen, Republikaner und Sozialist, nur kein Atheist."[21]

Seine Abkehr von konfessioneller religiöser Bindung jeglicher Art gibt Heine keineswegs auf, sondern fügt in seine Texte genügend Widerstände ein, die eine fromme Vereinnahmung seiner religiösen Bekenntnisse verhindern sollen. Was er von Bekehrungen und ihrer apologetischen Indienstnahme hält, hatte er bereits in den 1830er Jahren anläßlich der Konversion des Philosophen Schelling in unmißverständlichen Worten dem Katholizismus ins Stammbuch geschrieben:

„Auf dem Todbette sind so viele Freidenker bekehrt worden – aber macht nur kein Rühmens davon! Diese Bekehrungsgeschichten gehören höchstens zur Pathologie und würden nur schlechtes

Zeugniß geben für Eure Sache. Sie bewiesen am Ende nur, daß es Euch nicht möglich war jene Freidenker zu bekehren, so lange sie mit gesunden Sinnen unter Gottes freiem Himmel umherwandelten und ihrer Vernunft völlig mächtig waren" (VIII 114).

Überdeutlich grenzt sich Heine gegen die konfessionellen Religionen auch in einem Brief an seinen Verleger Campe ab, dem er über die „religiöse Umwälzung, die in mir sich ereignete", schreibt:

„Es sind große, erhabne, schauerliche Gedanken über mich gekommen, aber es waren Gedanken, Blitze des Lichtes und nicht die Phosphordünste der Glaubenspisse."[22]

Seiner früheren Religionskritik bleibt Heine weitgehend treu und kleidet seine religiösen Äußerungen in Ironie und spielerische Rollenübernahme wie in seiner Selbststilisierung als Lazarus. Es läßt sich dabei nicht eindeutig klären, welcher Wirklichkeitsbezug Heines Gottesbild zufällt, ob Gott für den Heine der Matratzengruft eine Realität hatte oder allein Projektionsfläche und imaginiertes Gegenüber der leidenden Kreatur war. Letztlich bleibt diese Frage anhand der Heineschen Werke und Lebenszeugnisse unentscheidbar und entzieht sich damit dem Urteil. Ausschließlich im Rahmen der überlieferten Texte betrachtet, ist am Ernst des Heineschen Sprechens von Gott und mit Gott jedoch nicht zu zweifeln. „Die Sprache des Lazarus ist die des letzten Atemzuges", schreibt Roland Berbig und fährt fort: „Während sich die Zeitgenossen mit dem Bild des Sterbenden mitleidig oder verachtend befaßten, die scheinbare Blasphemie der Heineschen Äußerungen genüßlich verbreiteten oder sie entsetzt verschwiegen, war sich Heine bewußt, bei der letzten und eigentlichen Religion angekommen zu sein."[23] Wie wenig beliebig Heines Äußerungen zur Religion in den Jahren der Matratzengruft waren, wird an der tiefen Bitterkeit deutlich, die, bei all seinen Ausbrüchen in Ironie und Humor, mal untergründig, mal offensichtlich die späten Texte durchzieht. In einem Brief an den Freund Heinrich Laube heißt es:

„Ich liege zusammengekrümmt, Tag und Nacht in Schmerzen, und wenn ich auch an einen Gott glaube, so glaube ich doch manchmal nicht an einen guten Gott. Die Hand dieses großen Tierquälers liegt schwer auf mir."[24]

Zwischen Lästerung und Demut wird Gott für Heine zu einem gleichberechtigten Gegenüber, und je nach eigener Einstellung kann der Interpret diese Zwiesprache als Ausdruck von Überheblichkeit und Blasphemie oder aber von Respekt und Hochschätzung auffassen:

O Gott, verkürze meine Qual,
Damit man mich bald begrabe;
Du weißt ja, daß ich kein Talent
Zum Martyrtume habe.

Ob deiner Inkonsequenz, O Herr,
Erlaube, daß ich staune:
Du schufest den fröhlichsten Dichter und raubst
Ihm jetzt seine gute Laune.

Der Schmerz verdumpft den heitern Sinn
Und macht mich melancholisch;
Nimmt nicht der traurige Spaß ein End,
So werd' ich am Ende katholisch.

Ich heule dir dann die Ohren voll,
Wie andre gute Christen –
O Miserere! Verloren geht
Der beste der Humoristen! (III 349)

In den Morgenstunden des 17. Februar 1856, nach fast achtjährigem Krankenlager, starb Heinrich Heine in Paris und wurde, nach seinem ausdrücklichen Wunsch ohne geistliche Begleitung, am 20. Februar auf dem Friedhof Montmartre beigesetzt. Einem seiner letzten Besucher, so berichtet eine Anekdote, die, wenn nicht wahr, so doch gut erfunden ist, soll Heine auf die Frage nach seinem Verhältnis zu Gott geantwortet haben: „Dieu me pardonnera. C'est son métier – Gott wird mir verzeihen, das ist sein Geschäft“ [25].

ANMERKUNGEN

[1] Heines Werke zit. nach d. Düsseldorfer Heine-Ausg. (DHA, Hamburg 1973–1997), die Briefe nach d. Heine-Säkular-Ausg. (HSA, Berlin 1970 ff.). Die Orthographie wurde modernisiert.

[2] Heines Marienverehrung erhält früh eine Wendung ins Erotische und verknüpft sich mit außerchr. Vorstellungen, bis zu dem Punkt, an dem die Venusstatue im Louvre als „Unsere liebe Frau von Milo“ (III 181) und Maria umgekehrt als „Venus dolorosa“ (VII 173) erscheinen. [3] HSA XX 111–117.

[4] K. J. Kuschel, „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter ....“. Literar.-theol. Porträts (Mainz 1991) 43.

[5] 14. 10. 1826 (HSA XX 265).

[6] Br. an Varnhagen v. 5. 4. 1830 (HSA XX 393). [7] Vgl. VIII, 38.

[8] An anderer Stelle (VIII 127) erklärt Heine die Heuchelei als die notwendige Folge der letztlich unerfüllbaren chr. Moral.

[9] 10. 7. 1833 (HSA XXI 56).

[10] Zit. n. d. Heine-Ausg. v. O. Walzel (Leipzig 1910–1915) X 238. Der Begriff stammt möglicherweise nicht von Heine, sondern von seinem ersten Hg. A. Strodtmann (DHA X 868–872).

[11] K. Marx, Zur Kritik d. Hegelschen Rechtsphilos., Einl., in: MEW I 378.

[12] R. C. Holub, Spiritual Opium and Consolatory Medicine. A Note on the Origin of „Opium des Volks“, in: Heine-Jb. 19 (1980) 222 f.

[13] Marx (A. 11) 379. Auch diese Wendung vom Jenseits zum Diesseits fand Marx bei Heine vorgebildet.

[14] Kuschel (A. 4) 61.

[15] Zur Bedeutung des Juni-Aufstands für die Konstitution der literar. Moderne: D. Oehler, Ein Höllensturz der Alten Welt. Zur Selbsterforschung d. Moderne nach d. Juni 1848 (Frankfurt 1988), v. a. 23–151.

[16] Heine zu L. Kalisch am 20. 1. 1850, in: M. Werner, Begegnungen mit Heine. Berichte d. Zeitgenossen, Bd. 2 (Hamburg 1973) 155.

[17] Vgl. d. Gedichtzyklen „Lazarus“ (Romanzero) u. „Zum Lazarus“ (Gedichte 1853 u. 1854); J. A. Kruse, H. Heine – Der Lazarus, in: H. Heine, Ästhet.-polit. Profile, hg. v. G. Höhn (Frankfurt 1991) 258–275.

[18] Beide Zitate: J. A. Kruse, „Die wichtigste Frage d. Menschheit“. Heine als Theol., in: Heine im Spannungsfeld v. Literatur u. Wiss., hg. v. W. Gössmann, M. Windfuhr (Hagen 1990) 90.

[19] 7. 2. 1850 (HSA XXIII 26 f.).

[20] So M. Fischer, H. Heine. Der dt. Jude (Stuttgart 1916) 56 f., u. L. Cuby, Die theol. Revision in Heines Spätzeit, in: Internat. Heine-Kongreß (Düsseldorf 1972) 336–342, der zu scharf von einer Wahl „zwischen Hegel und Moses“ spricht (442).

[21] Heine zu F. Lewald am 22. 3. 1848, zit. n. Werner (A. 16) 112.

[22] 1. 6. 1850 (HSA XXIII 43).

[23] R. Berbig, „Ich habe mit keiner Symbolik gespielt.“ Zu Heines „Lazarus“-Gedichten, in: ZsGerm NF 2 (1992) 73.

[24] 12. 10. 1850 (HSA XXIII 56).

[25] Zit. n. P. Goergen, Was Spatz war, soll Nachtigall werden. Beobachtungen zu Heines Umgang mit d. Religion, in: ders., SeitenSprünge. Literaten als rel. Querdenker (Düsseldorf 1995) 65.