

# Hamanns Theologische Ästhetik

Von HANS URS v. BALTHASAR

Hamann steht mit seiner theologischen „Aesthetica in nuce“ im Hintergrund der ganzen idealistischen Bewegung, sie geheimnisvoll überschattend, sie aber auch ebenso geheimnisvoll überholend und umklammernd, da keiner seine wahren Anliegen begriff, auch nicht sein engster Freund Herder, auch nicht Jacobi und die Münsteraner und noch weniger Kant: er zeigt eine Dimension auf, die unausgefüllt geblieben ist; er reicht über die Jahrzehnte Sören Kierkegaard die Hand und dem Léon Bloy des „Salut par les Juifs“. Wie kein anderer ist Hamann in der deutschen Literatur der Einzelne, ja Einzige geblieben: „Ich arbeite alleine . . . Keiner der mir in seinen Einsichten, Urteil oder wenigstens Geschmack zu Hülfe kommt“<sup>1</sup>. Und wiederum: „Es fällt mir . . . ein, daß diejenigen nicht so einfältig handeln, die für wenige als die so für viel schreiben; weil es das einzige Mittel ist, die Vielen zu gewinnen, wenn man die Wenigen erst auf seine Seite hat“<sup>2</sup>. Die Front, die er auf Vorposten verteidigt, ist die christliche, gegen alle Arten des Absinkens ins Humane, gegen seine Auflösung in Poesie (Herder), in Philosophie (Kant), in Agnostizismus um des Glaubens willen (Jacobi), in pseudobiblischem Humanismus (M. Mendelssohn), in pseudomystische Freimaurerei (Starck), von der platten Aufklärung Nicolais und der „Nikolaiten“, von dem glühend umworbene und schließlich zum Antichristen verdammt „gekrönten Philosophen“ und Salomon de Prusse in Berlin ganz zu schweigen: und doch sind alle diese seine Freunde, der Umkreis seiner geistigen Existenz: er ficht zugleich mit „Fleisch und Blut“ und mit den „gewaltigen Weltbeherrschern dieser Finsternis“. Als Freund muß er grimmiger Feind sein, er muß (etwa Mendelssohn) schonen, ohne es doch zu dürfen, denn er ist das leibhaftige Gewissen des aufziehenden deutschen Idealismus. „Erbarmt euch mein, erbarmt euch mein, ihr meine Freunde, denn die Hand Gottes hat auch auf mir geruht“. Und da er, schon im Dämmer des Todes, Abschied nimmt: „Sorgt nicht, weder mir noch meiner Statur eine Elle hinzuzusetzen. Das Maß meiner ‚Größe‘ sei keines Riesen noch Engels, keine Hand breiter, als eine gemeine Menschenelle. Damit die Welt nicht gebrandschatzt werde, einen verwesten Sünder mit dem Nimbus eines ‚Heiligen‘ zu überkleiden und zu verklären, macht mir lieber keine

---

<sup>1</sup> An Lindner 30. 12. 1760. (Z. 2,55). Wir zitieren im folgenden die Werke Hamanns nach der kritischen Ausgabe von Nadler (Wien 1949 f) = N. Die Briefe nach der kritischen Ausgabe von Ziesemer-Henkel (Inselverlag 1955 f, bisher 4 Bde.) = Z. Die Briefe an Jacobi nach Gilddenmeister Hamann's Leben und Schriften V (1868) = G. Die wertvolle, kommentierte Ausgabe (Hamann's Hauptschriften erklärt. Hrsg. v. Fritz Blanke und Lothar Schreiner bei Bertelsmann 1956 f, bisher 3 Bde) wird soweit erschienen benützt = H. Josef Nadler: J. G. Hamann. Der Zeuge des Corpus mysticum (Müller, Salzburg 1949) = Na.

<sup>2</sup> An Lindner 5, 5, 1761 (Z 2, 85) Vgl. An Herder 3. Apr. 74: „Ich lebe wie in der Wüsten. Aller Umgang ist mir unausstehlich . . . , habe keinen einzigen Freund – als an Lindner ein analogon und Salztzäule der Freundschaft“. Z. 3, 76

Schnurrbärte in meinem Leben, so lange ich noch mitlachen kann. Ich will mich aber selbst entkleiden, meine Hände ausbreiten, wie sie ein Schwimmer ausbreitet, um über das stille gehende Wasser der Vergangenheit zu schwimmen oder darin unterzugehen“<sup>3</sup>. Von Entkleidung ist die Rede in diesem Testament, weil Hamann sein Leben lang unter Masken und Pseudonymen ging, wie später Kierkegaard, und noch besser versteckt als dieser; beide kämpfen den religiösen Kampf mitten im feindlichen Lager der „Aestheten“, deshalb kann Hamann sagen, seine letztwillige „Entkleidung“ werde ihn seinen Kritikern wohl nur noch unkenntlicher machen als seine Masken<sup>4</sup>. Während Kierkegaard aus dem „Aesthetischen“ einen scharf abgegrenzten Begriff gemacht hat, der in seinem dreigestuften System einen genauen Platz einnimmt, braucht Hamann den Begriff, obwohl inhaltlich ungefähr gleich umgrenzt, fast immer mit ironischem Beigeschmack: „ästhetisch“ heißt für ihn jene dünne leiblose Aufklärungsdenkart, der das grobe sinnliche Erdendasein wie das Leibhaftige des Christentums mit Kreuzigung und Auferstehung und Corpus meum zu unvornehm ist, und die sich in die Luftschlösser des Rationalismus, aber auch in das „ätherische Gebäude“ der „Purismen der reinen Vernunft“ zurückzieht<sup>5</sup>. Wenige Denker haben mehr auf klare Begriffe gedrungen als Hamann, und seine ganze Kritik an Mendelssohn Jerusalem spitzt sich zu in den Vorwurf der Betrügerei durch unklares Denken<sup>6</sup>. Aber der ironische Gebrauch des Begriffs „ästhetisch“ legt Hamann nicht fest; während Kierkegaard nachträglich einem „Gleichgewicht“ des Aesthetischen und Ethischen, das er zunächst scharf getrennt hat, zustrebt<sup>7</sup>, kann bei Hamann das Aesthetische ohne weitere Transposition seine angestammte religiöse und christliche Volldimension wiedergewinnen, und er kann es sich leisten, vom „ästhetischen Gehorsam des Kreuzes“<sup>8</sup> zu reden. Auch im Titel der „Aesthetica in nuce“ ist der vollentfaltete Begriff gemeint. Man merke auf die Verwandtschaft und den feinen Unterschied zwischen Kierkegaard und ihm in einem Satz wie diesem: „Mit blinzenden Kunstrichtern . . . muß ich in ihrer eigenen mir gegebenen ästhetischen Sprache reden, nur mit dem Unterschiede, daß ich den Merkmalen ihrer dürren Fasern bessere Merkmale eines frischen grünen Holzes, ihren kahlen, unfruchtbaren, zweimal erstorbenen und ausgewurzelten Bäumen (Jud 12) solche entgegen setze, die an Bächen gepflanzt sind, deren Wasser aus dem Heiligtum fließt“<sup>9</sup>. Der Unterschied, der es Hamann erlaubt, einer verdorrten eine saftige volle Aesthetik entgegenzusetzen, von der einen unmittelbar zur anderen zurückzufinden,

<sup>3</sup> Fliegender Brief, 1. Fassung. Nr. 3, 404

<sup>4</sup> ebd. N. 3, 366

<sup>5</sup> Anzeige der Kritik der reinen Vernunft. N 3, 279

<sup>6</sup> Fliegender Brief, 1. Fassung: „In dieser . . . Abwesenheit eines deutlichen und bestimmten Begriffs . . . liegt das *πρωτον ψευδος* oder die Hauptmaske zu dem ganzen von ihm (Mendelssohn) gegebenen Schauspiel der Täuschung unserer Vernunft.“ N 3, 394

<sup>7</sup> Entweder-Oder II: „Die ästhetische Gültigkeit der Ehe“, „Das Gleichgewicht zwischen dem Aesthetischen und dem Ethischen in der Herausarbeitung der Persönlichkeit“ lauten zwei Titel. (Ausg. Hirsch 3 und 165)

<sup>8</sup> Zwey Scherflein. I. N 3, 234

<sup>9</sup> Fliegender Brief, 1. Fassung. N 3, 378

ohne in kierkegaardsche Dialektik zu fallen – der Unterschied liegt darin, daß für Hamann der Akt der Aisthesis, wenn er nicht verkürzt wird, der ursprüngliche religiöse Akt selber ist, weil alle Dinge Gottes Wort und Sprache sind, und deshalb wer die Dinge auffaßt, Gott selber reden hört. Der Abstand zwischen Hamann und Kierkegaard wird vielleicht nirgends klarer als dort, wo sie sich scheinbar berühren: in der für beide mythischen und paradigmatischen Gestalt des Sokrates: für Kierkegaard ist Sokrates, die sokratische Hebammenkunst und das sokratische Nichtwissen das Kennzeichen des Menschlichen in seinem scharfen Gegensatz zum Gottmenschlichen, Christlichen. Für Hamann dagegen ist Sokrates mit seiner Maieutik das unmittelbare Transparent Christi selber, und die sokratische Unwissenheit wird „verklärt“ in dem „Orakelspruch des großen Lehrers der Heiden: So jemand sich dünken läßt, er wisse etwas, der weiß noch nichts, wie er wissen soll. So aber jemand Gott liebt, der wird von ihm erkannt“<sup>10</sup>. Woraus von Hamann unmittelbar gefolgert wird, daß „das Korn aller unserer natürlichen Weisheit verwesen, in Unwissenheit vergehen muß, und . . . aus diesem Tode, aus diesem Nichts das Leben und Wesen einer höheren Erkenntnis neugeschaffen hervorkeimen muß“, ein Satz, den auch die deutsche Mystik und Kierkegaards Erbfeind Hegel unterschrieben haben könnte<sup>11</sup>. Diese unmittelbare Transparenz des Weltlichen und Philosophischen auf das Christliche und Theologische hat Kierkegaard Hamann übelgenommen; sie „involviert zuweilen, so scheint es mir, etwas Blasphemisches“<sup>12</sup>. Für Hamann ist das sokratische Daimonion im Verborgenen eins mit Scheblimini, dem guten christlichen „Hausgeist“, Sokrates ist, ohne es selber zu wissen, ein christlicher Humorist. Hamann redet am Eingang des deutschen Idealismus, und die Transparenz des Mythischen im ganzen auf die Offenbarung – das große Thema des alten Schelling, für den Horst Fuhrmans einen entscheidenden Einfluß Hamanns ansetzen möchte<sup>13</sup> – gehört noch zu den Zukunftshoffnungen; Kierkegaard wird am Ende der Epoche schreiben und das Christliche gegen die geschehenen Übergriffe schützen und abgrenzen müssen.

Hamann hat keine philosophische Aesthetik geschrieben; auch in seiner „Aesthetica in nuce“, die das Hauptstück der „Kreuzzüge eines Philologen“ bildet, redet er als Philologe, das heißt als Liebhaber des Wortes, das er in der Einheit als göttliches und menschliches Wort versteht. Seit dem Bekehrungserlebnis in London, zu Ostern 1758, das für ihn zeitlebens eindeutig übernatürliche Gnade war, seit seinem großen „Memorial“, dem „Tagebuch eines Christen“, kann er die Welt nur noch als die Herrlichkeit der sich entleeren- den, herablassenden Gottesliebe sehen. Alles Geschöpfliche ist Schechina, Herrlichkeitsglanz der Anwesenheit des Herrn, zugleich Wolken- und Feuersäule; wie eben das sichtbare Wort und die Schrift Herrlichkeitserscheinung des unsichtbaren geistigen Gedankens ist: „Schechine, Stiftshütte und Wagenthron

<sup>10</sup> Sokr. Denkw. II, N 2, 74

<sup>11</sup> Von Hegel zitiert in „Über Hamanns Schriften“ (Werke [1835] XVII, 64)

<sup>12</sup> E. P. 1833–43 S. 142 (zit. nach H 1, 49)

<sup>13</sup> H 1, 40–1

unserer Empfindungen, Gedanken und Begriffe durch hörbare und sichtliche Zeichen der Sprache“<sup>14</sup>. „Reden ist Uebersetzen – aus einer Engelssprache in eine Menschensprache, das heißt Gedanken in Worte – Sachen in Namen – Bilder in Zeichen; die poetisch oder kyriologisch, historisch oder symbolisch oder hieroglyphisch – und philosophisch oder charakteristisch sein können“<sup>15</sup>. Kyriologisch heißt „im eigentlichen Sinn verstanden“, aber bei Hamann mit dem Hintergedanken, daß dieser eigentliche Sinn der Logos vom Kyrios, Wort vom Herrn Christus ist, was durchaus auch vom „poetischen“ und „historischen“ Wort usf. gilt. Denn der Redende ist Gott, er redet als Schöpfer und er schafft durch das Wort. Somit ist er „der kräftige Sprecher“ und „freie Töpfer“<sup>16</sup>, „der Poet am Anfang der Tage“<sup>17</sup> und die Welt ist Poem, wie Herder und Novalis es nachsagen werden, Art poétique (Claudel), in einem umfassenderen Sinn als das Wort „poetisch“ vorhin gebraucht wurde. Gott aber „krönte die sinnliche Offenbarung seiner Herrlichkeit (Schechina) durch das Meisterstück des Menschen. Er schuf den Menschen in Göttlicher Gestalt; . . . zum Bilde GOTTes schuf er ihn. Dieser Ratschluß des Urhebers löst die verwickelsten Knoten der menschlichen Natur und ihrer Bestimmung auf. Blinde Heiden haben die Unsichtbarkeit erkannt, die der Mensch mit GOTT gemein hat. Die verhüllte Figur des Leibes, das Antlitz des Hauptes, und das Aeußerste der Arme sind das sichtbare Schema in dem wir einher gehn“: wobei hier über die Verborgenheit des leiblich erscheinenden Geistes hinaus das Trinitarische der Leibgestalt gemeint ist: verborgen zeugender Vater, erscheinender Sohn, Geist als wirkende Extremität. „Die Schöpfung des Schauplatzes verhält sich aber zur Schöpfung des Menschen: wie die epische zur dramatischen Dichtkunst. Jene geschah durchs Wort; die letzte durch Handlung“<sup>18</sup>. Die Außenwelt ist ein Hingestelltes, der Mensch in der Freiheit ist wesenhaft Geschick und Ereignis, was schon im Schöpfungsbericht erhellt. In ihm erst entfaltet sich die Tiefe des Da-Seins in eine Gegenwart mit dem Atemraum der Geschichte: der Vergangenheit und der Zukunft: beides ist Ausdruck von Geist: der Mensch hat Herkunft von Gott und Hingang zu Gott: er ist als Gegenwart nicht anders als protologisch und eschatologisch zu deuten. Und so kann Hamann vom Menschen als dem höchsten Wort des Poeten-Gottes nicht anders reden, als indem er sofort vom Sündenfall spricht, von der Bekleidung mit Tierfellen, deren Ursprung sich herleitet von Adams „Umgang mit dem alten Dichter, (der in der Sprache Kanaas Abaddon, auf hellenistisch aber Apollyon heißt,) bekannt gewordenen allgemeinen Bestandheit tierischer Charaktere“<sup>19</sup>. Der Teufel seinerseits als Dichter: hier ist das Ästhetische wieder modisch genommen: als Fiktion und Irrealität: diese Art Aesthetik hat im Sündenfall das geordnete Poem durcheinandergeschüttelt, nur noch „Tur-

<sup>14</sup> Zwey Scherflein. II. N 3, 237. Nadler ist der Sinn dieses hamannschen Grundbegriffs unbegreiflicher Weise entgangen, er identifiziert N 6, 337 die Schechina mit der Stiftshütte.

<sup>15</sup> Aesthetica in nuce, N 2, 199

<sup>16</sup> ebd. 200

<sup>17</sup> ebd. 206

<sup>18</sup> ebd. 198, 200

<sup>19</sup> ebd. 198

batverse und disiecti membra poetae“ sind „zu unserm Gebrauch übrig. Diese zu sammeln ist des Gelehrten; sie auszulegen, des Philosophen; sie nachzumahnen – oder noch kühner! . . . sie in Geschick zu bringen des Poeten bescheiden Teil“<sup>20</sup>. Aber es ist nicht eindeutig, was hier Poet heißt: ist es der Dichter im engeren Sinn, der damit zum Nachvollzieher göttlicher Schöpfungstat wird? Das ist durchaus ein hamannscher Gedanke. Dennoch das Aufgelöste neu sammeln und ins Geschick bringen ist nicht einfach Privileg des dichterischen Menschen, vielmehr des Menschen schlechthin – das Ethische, Religiöse gehört für Hamann wesentlich dazu, denn nur so wird Mensch und Schöpfung wieder heil. „Wodurch sollen wir aber die ausgestorbene Sprache der Natur von den Toten wieder auferwecken?“ Zur Antwort für uns wird „ein Richtweg durch die Hyperbel“ mit Verweis auf 1 Kor 12, 31 gezeigt: eine überschwengliche Aesthetik, die den ganzen Menschen und sein ganzes Dasein erfaßt: „Laßt uns jetzt die Hauptsomme“ der „neuesten Aesthetik, welche die älteste ist, hören: Fürchtet Gott und gebt ihm die Ehre, denn die Zeit seines Gerichts ist kommen, und betet an Den, der gemacht hat Himmel und Erden und Meer und die Wasserbronnen!“<sup>21</sup> Das Schöne wird in dieser Aesthetik also gewiß als ein transzendentaler, innerlich analoger Begriff behandelt und die Analogie zur zentralen Methode erhoben werden: weder Ausklammerung irgendeines sachlichen oder historischen Daseinsbereiches noch offene oder geheime Identifizierung, sondern durch alle Stufensprünge hindurch, ja gerade durch Aufweis dieser Sprünge dennoch der Aufweis umgreifender Schönheit, die zuletzt keine andere sein kann als die Herrlichkeit, die Schechina Gottes.

Schreiten wir nun diesen rasch umrissenen Bezirk bedächtiger ab, um die verborgenen Maßgesetze dieser theologischen Aesthetik zu erspüren, und beginnen wir diesmal beim Zentrum.

„Die Offenbarung im Fleisch ist der Mittelpunkt von allem. Dies ist der Inhalt des ganzen göttlichen Wortes, ja die Ursache warum uns selbiges gegeben ist“<sup>22</sup>. „Das beste Teil des Himmels, . . . welches das Herz und Eingeweide der göttlichen Erbarmung in sich schließt . . . liegt in der Sendung seines eingeborenen Sohnes“<sup>23</sup>. „So ist selbst die Einrichtung und tierische Haushaltung unseres Leibes eine Prophezeiung; alles ist durch den gemacht, der uns erlöst hat. Wenn er uns nicht hätte erlösen wollen, so wäre nichts da; dies Leben, dies Dasein in ihm und in seiner Liebe ist das Licht der Menschen“. Deshalb ist „Christus das Haupt“ des g a n z e n Leibes und deshalb das „Maß jedes Teils“<sup>24</sup>. Er ist es sowohl als Schöpfer wie als Erlöser und deshalb Stellvertreter jedes Menschen, der in ihm und durch ihn sein Maß und seine Richtigkeit hat. „Das Zeugnis des heiligen Geistes in unsern Seelen hängt von keinem Gedächtnis ab, und wenn wir alles vergessen, so vertritt Jesus der Gekreuzigte alle Weisheit und alle Kraft, alle Vernunft und alle Sinne. Es ist eher

<sup>20</sup> ebd. 198–199

<sup>21</sup> ebd. 211, 217

<sup>22</sup> Bibl. Betrachtungen N 1, 242

<sup>23</sup> ebd. 263

<sup>24</sup> ebd. 237

möglich, ohne Herz und Kopf zu leben, als ohne den. Er ist das Haupt unserer Natur und aller unserer Kräfte, und die Quelle der Bewegung, die so wenig in einem Christen stille stehen kann als der Puls in einem lebenden Menschen. Der Christ allein aber ist ein lebender Mensch und ein ewig unsterblich lebender Mensch, weil er in Gott und mit Gott lebt, bewegt und da ist, ja für Gott“<sup>25</sup>. Er ist im strengen Sinn „der einzige Mensch, auf dem der Geist Gottes ruhet, wie das Fell Gideons allein mit Tau getränkt auf dem um und um dürren Lande lag“<sup>26</sup>, „und die ganze Schrift ist der Lebenslauf des einzigen aufrichtigen Menschen, der in die Welt kam, um die krummen Wege des Menschen zu büßen, und den Königsweg durch sein Leiden und Leben wiederherzustellen“<sup>27</sup>. Wir aber „können Gott nicht eher antworten, vor seinem Gericht erscheinen, auf seine Fragen Bescheid tun, seine Gnade uns versprechen, ohne uns mit dem Geist seines Sohnes vorher zu besprechen und im Glauben, im Vertrauen auf seine Fürbitte, Erhörung und Vergebung, Gnade und Freiheit verlangen“<sup>28</sup>. Von dieser konsequenten lückenlosen Christozentrik ist Hamann seit den biblischen Betrachtungen bis zu seinem „letzten Blatt“ nie auch nur einen Deut abgewichen, wie etwa der Kommentar zu Mt 22, 42 „Was denkt ihr von Christo?“ zeigt:

„Der Mensch ist ein denkendes Geschöpf. Der Fall hat ihn um sein Gehirn, sein geistliches Gehirn gebracht. Alle Gedanken von Christo oder Gott sind uns verborgen, ja zuwider. Eine übernatürliche Sinnesänderung und seligmachende Erleuchtung ist unentbehrlich um recht von Christo zu denken. Des Menschen Gedanken sind unter Gottes Gerichtsbarkeit. Wir Menschen müssen uns gewärtig sein von Gott abgefragt und untersucht zu werden durch Gedanken so wohl als Handlungen . . . hauptsächlich müssen wir unsere Gedanken von Christo prüfen und untersuchen, weil Gott uns nach selbigen richten wird . . . Was denkt ihr von Christo? . . . Von seiner Herrlichkeit? . . . Wessen Sohn ist er? Was denkt ihr von seiner Person? Was denkt ihr von seiner Salbung? *α.* von dem, der ihn gesalbt, dem Vater, *β.* von seinem Amte, wozu er gesalbt *γ.* von dem Geiste mit dem er gesalbt worden. *δ.* von dem Maß seiner Salbung, *ε.* von dem Specerei und süßen Geruch derselben. *ζ.* von der Schönheit und Lieblichkeit. *η.* von dem Wert und Köstlichkeit. *κ.* von der Tugend und der Kraft eures gesalbten Erlösers eure Herzen zu erweichen und eure Wunden zu heilen . . . Ohne richtige Gedanken von Christo ist es unmöglich, Gott recht zu denken . . . Diese Frage ist die beste Richtschnur der Selbstprüfung . . . Diese Frage stopft allem Vorwitz und unnützer Neugierde den Mund . . . Diese Frage wirft alle Vorurteile und Irrtümer über den Haufen, sowohl in Ansehung Christus selbst als aller übrigen Dinge. Diese Frage erklärt uns zugleich Christus Gedanken gegen uns. Wie wir von ihm denken, denkt er von uns, und wie er uns denkt, dazu werden wir, weil seine Gedanken Schöpfungen, Geheimnisse und Wundertätig sind . . .“<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Gedanken über meinen Lebenslauf N 2, 48

<sup>26</sup> Bibl. Betrachtungen N 1, 48

<sup>27</sup> ebd. 120

<sup>28</sup> ebd. 134    <sup>29</sup> um 1760, N 4, 249–250

Dieser Gottmensch ist der Schlüssel für Gott wie für die Welt: „Nur der Eingeborne Sohn, der in des Vaters Schoß ist, hat seine Fülle und Gnade und Wahrheit exegesiert“, indem er in seiner Einheit sowohl die Einheit wie die Dreieinigkeit Gottes darstellt<sup>30</sup>, und ebenso die Einheit und Vielheit der Welt in sich selber zusammenfaßt: „Omnes-Unus παντα-Εις“<sup>31</sup>. Indem er die Sichtbarkeit Gottes, die Wahrheit von Welt-Mensch ist, wird die Fleischwerdung des Gotteswortes zum schlechthinigen Kanon aller Aesthetik, gemäß seinen Haupteigenschaften: 1. in gnadenvoller Freiheit Mensch geworden zu sein, 2. es in einem ursprünglichsten Akt der Selbstentäußerung getan zu haben, 3. in der Fleischwerdung gerade das Fleisch eingeholt und durch das Fleisch den Geist geheilt zu haben, und 4. durch seine fleischliche Wirklichkeit alles Unwirkliche menschlichen Denkens und Dichtens überholt und ins Wirkliche heimgeholt zu haben. Durch diese vier Hauptaspekte hamannscher Theologie wird der Zugang frei zu einer Formulierung und Kritik seines Schönheitsbegriffs im ganzen.

1. Gottes Erscheinung in Christus ist frei. Sie ist Gnade, nicht Natur und kann deshalb nicht auf das innerweltliche bekannte Schema von „Grund und Erscheinung“, „Gehalt und Gestalt“ gebracht werden. Hamann kennt, trotz seiner Betonung des Sinnenhaften bis an die Grenze des reinen Empirismus, schon im weltlichen Bereich nirgends ein bloßes Materie-Form-Schema. Menschliche Sprache vereinigt im Gegensatz zur tierischen immer beides: das organische Verhältnis und die freie Setzung, so daß es möglich ist, daß die Menschen „in dem äußerlichen Zeichen und Schall des Worts ganz entgegengesetzte Begriffe verknüpfen“ und „daß wir mit ganz unterschiednen Zeichen ein einzig Bild der Seelen ausdrücken. Wir finden hier zugleich einen Zug des göttlichen Ebenbildes und des Falls. Zum ersten gehörte die Freiheit Adams, die Tiere zu nennen wie er wollte; durch den zweiten ist der Mißbrauch einer Freiheit und alle Unbequemlichkeit, die daraus entstanden, erwachsen“<sup>32</sup>. Und wenn es wahr ist, daß die ganze untermenschliche Natur eine Fülle von Bildern sowohl des menschlichen Lebens wie der Vorsehung und der Eigenschaften Gottes enthält, ja „die ganze physische Natur des Menschen von seiner Empfängnis bis zu seiner Verwesung . . . eine typische Geschichte“ der Menschheit ist, „so bleibt doch der einzige Schlüssel ihrer Erkenntnis die Erlösung selbst“, der freie gestaltende Eingriff Gottes von oben. „Alle unsere Gliedmaßen sind Claves [d. h. Geigenwirbel] der Seelen, die mit den bloß hörbaren Tönen in einem bewundernswürdigen Verhältnis stehen. Nicht das Holz, nicht die Saiten, nicht die Finger sind die Harmonie derselben; ohngeachtet ihrer Vereinigung selbe hervorbringt“<sup>33</sup>. Also Harmonie zwischen dem Ausdruckskörper und der ausgedrückten „Seele“, bei bleibender Freiheit der Ausdrucksbeziehung: wenn dies schon vom innerweltlichen Geist gilt, um wieviel mehr vom göttlichen.

<sup>30</sup> Golgotha und Scheblimini N 3, 315

<sup>31</sup> Das letzte Blatt N 3, 410

<sup>32</sup> Bibl. Betrachtungen N 1, 220    <sup>33</sup> ebd. N 1, 228–229

Hier gründet Hamanns ganze Sprachphilosophie, die er übrigens nach seiner Aristoteles-Lektüre ausbaut und in der das peripatetische Element deutlich hervortritt. Indem er Herders enthusiastischen Naturalismus in einer vernichtenden Persiflage von sich weist<sup>34</sup>, geht er vom organischen Charakter des Menschen sogleich zu seiner „richterlichen und obrigkeitlichen Würde“ über, die seiner Freiheit entspricht, in welcher Hamann den Grundzug des Geistes erblickt. Daher bestimmen „weder Instinkt noch Sensus communis den Menschen! weder Natur- noch Völkerrecht den Fürsten“. „Das Bewußtsein, die Aufmerksamkeit, die Abstraktion und selbst das moralische Gewissen scheinen größtenteils Energien unsrer Freiheit zu sein“, die doch wieder die Freiheit einer Leib-Seele ist; „nichts ist also in unserem Verstande ohne vorher in unsern Sinnen gewesen zu sein: so wie nichts an unserem ganze Leibe ist, was nicht einst unsren eigenen Magen oder unsrer Eltern ihren durchgegangen. Die stamina und menstrua unsrer Vernunft sind daher im eigentlichsten Verstande Offenbarungen und Überlieferungen, die wir zu unser Eigentum aufnehmen . . . Die Analogie der tierischen Haushaltung ist die einzige Leiter zur analogischen Erkenntnis der geistigen Oekonomie“<sup>35</sup>. „Das Geheimnis der Ehe zwischen so entgegengesetzten Naturen als der äußere und innere Mensch, oder Leib und Seele“, echter Rezeptivität und freier Spontaneität, dieses echt aristotelische Geheimnis einer freien Spontaneität gerade im Rezipieren, also eines geistigen Auffassens des Sinnlichen, einer Verwandlung in geistige Offenbarung dessen, was sich als sinnliche Offenbarung anmeldet, macht daß der Mensch nicht nur ein lebendiger Acker, sondern auch der Sohn des Ackers“, und nicht nur Acker und Same (nach dem System der Materialisten und Idealisten), sondern auch „König des Feldes“ ist. Auf die Sprache angewendet, heißt das: „Der Mensch l e r n t, alle seine Gliedmaßen und Sinne, also auch Ohr und Zunge brauchen und regieren, weil er lernen k a n n, lernen muß und eben so gerne lernen w i l l. Folglich ist der Ursprung der Sprache so natürlich und menschlich als der Ursprung aller unserer Handlungen, Fertigkeiten und Künste. Ohngeachtet aber jeder Lehrling zu seinem Unterricht mitwirkt . . ., so ist doch l e r n e n im eigentlichen Verstande eben so wenig Erfindung als bloße Wiedererinnerung“<sup>36</sup>. Also Freiheit zur Selbstbestimmung, aber doch Bestimmtheit zum Freisein, geistig-analogisches Deutenmüssen der sinnlichen Offenbarung, und eben deswegen Verfehlenkönnen dieser Offenbarung. Wenn die Sprache des Menschen an dieser Eigenheit im Menschen von Freiseinkönnen und Freiseinmüssen aufgehängt ist, dann ist sein Wort notwendig treffende oder verfehlende Antwort auf das ihm zugehende Wort des sich offenbarenden Schöpfers, und es selber ist ein zu innerst dialogisch gemeintes und angelegtes Wesen. Hamanns Sprachtheorie ist – über allen aristotelisch-sensualistischen Unterbau hinweg – eine christliche Anthropologie, die in ihrem Zeitalter völlig einzigartig dasteht, weder von Herder noch von der idealistischen Sprachtheorie (Humboldt) beachtet, son-

<sup>34</sup> Philol. Einfälle und Zweifel N 3, 42 f

<sup>35</sup> ebd. 37–39

<sup>36</sup> ebd. 40–41



dern erst in unserem Jahrhundert von den Meistern des „dialogischen Prinzips“ wieder aufgegriffen wurde. Diese Theorie ist im letzten (dies muß gegen Ungers Deutung gesagt werden) einheitlich, da Hamann folgerichtig die Schöpfung und Natur als Sprache und Selbstkundgabe Gottes versteht, die doch der seine Selbstbestimmung verfehlende, abgefallene Mensch nicht mehr antwortend zu deuten vermag, weshalb er der Christusoffenbarung in der Form innerer Gnade und äußerer Heilsgeschichte (vorgestellt in der Schrift) bedarf, um den Sinn des von Gott mit der Welt Gemeinten zu erfassen.

Wenn Hamann sagt, Gott habe sich den Menschen geoffenbart „in der Natur und seinem Wort“, wobei sich „beide Offenbarungen erklären und unterstützen“<sup>37</sup>, oder wenn er feststellt: „Natur und Geschichte sind . . . die zwei großen Commentarii des Göttlichen Wortes“<sup>38</sup>, so darf diese Lehre von den „zwei Büchern“ nicht neutral ausgelegt werden, sondern nur nach Hamanns ausdrücklicher Anweisung, das Buch der Schrift dem Buch der Natur überzuordnen: er „zeigt den Vorzug des ersteren“<sup>39</sup>. „Gibt es ein Buch, ja ist selbst das Buch der Natur gleich dem, was uns allein die Decke der Natur und das Herz derselben, ja das Herz ihres Schöpfers entdecken kann?“<sup>40</sup> „Die Natur verschwindet vor deinem Wort. Hier ist das Allerheiligste; die ganze Schöpfung ist nur ein Vorhof“<sup>41</sup> „Dies ist der Baum des Lebens, dessen Blätter die Völker heilen und dessen Früchte die Seelen ernähren sollen“<sup>42</sup>. In Gottes Wort liegt „der einzige Schlüssel, uns die Erkenntnis in beiden [Büchern] zu eröffnen“<sup>43</sup>. „Ich fand die Einheit des göttlichen Willens in der Erlösung Jesu Christi, daß alle Geschichte, alle Wunder, alle Gebote und Werke Gottes auf diesen Mittelpunkt zusammenliefen“<sup>44</sup>. Deshalb „ist die ganze Historie . . . gleich der Natur ein versiegelt Buch, ein verdecktes Zeugnis, ein Rätsel, das sich nicht auflösen läßt, ohne mit einem andern Kalbe als unserer Vernunft zu pflügen“<sup>45</sup>. Wenn sich beide Offenbarungen verhalten wie das Allgemeine und Öffentliche zum Besonderen und Geheimen, so spiegelt sich doch „die Einheit des Urhebers . . . bis in dem Dialekte seiner Werke; — in allen Ein Ton von unermesslicher Höhe und Tiefe!“<sup>46</sup>, und dieser Ton ist der ewige Sohn, auf den hin als das Wort alles wirklich zu reden beginnt, auch der Mensch.

2. Ist das Schöpfungswort Gottes ausgelegt im Menschewordungswort Christus, und tönt dieses fort im Wort des heiligen Geistes in der Schrift, dann ist des Einen Tons unermessliche Höhe und Tiefe die Gleichzeitigkeit von Herrschaft und Erniedrigung, ist „Ein Beweis der herrlichsten Majestät und leersten Entäußerung! Ein Wunder von solcher unendlicher Ruhe, die Gott dem

<sup>37</sup> Bibl. Betrachtungen N 1, 8–9

<sup>38</sup> Brocken N 1, 303

<sup>39</sup> Bibl. Betrachtungen N 1, 202

<sup>40</sup> ebd. N 1, 119

<sup>41</sup> ebd. N 1, 49

<sup>42</sup> ebd. N 1, 92

<sup>43</sup> Brocken N 1, 303

<sup>44</sup> Gedanken über meinen Lebenslauf N 2, 40

<sup>45</sup> Sokr. Denkw. N 2, 65

<sup>46</sup> Aesth. N 2, 204

Nichts gleichmacht, daß man sein Dasein aus Gewissen leugnen oder ein Vieh sein muß; aber zugleich von solcher unendlichen Kraft, die Alles in Allen erfüllt, daß man sich vor seiner innigsten Zutätigkeit nicht zu retten weiß!<sup>47</sup> Das ist so, weil die Freiheit „das Maximum und Minimum aller unserer Naturkräfte“ ist<sup>48</sup>, und Gott zu seinem Geschöpf gemäß dessen Maßen und Gesetzen redet: in der „Herunterlassung“ bis zum Nichts, um gerade so sein Alles zu offenbaren. Dieses Grundgesetz schon der Schöpfung, nicht erst der Erlösung durch Fleisch und Kreuz, bedeutet kein „Paradox“, weil in der Verhüllung der äußersten Demut Gott wirklich seine äußerste Liebe und Herrlichkeit erweist, weil „Golgotha“, die letzte Kenosis Gottes, schon in sich das „Scheblimini“, das „setze dich zu meiner Rechten“ enthält<sup>49</sup>. Hamann sagt hier, im Gefolge Luthers, sein Stärkstes, das zugleich die ganze Form seiner Aesthetik bestimmt: daß Gott sich „zur Blindheit Adams herunterläßt“, daß es eine „Verstellung Gottes gegen die Menschen“ gibt<sup>50</sup>, daß er sich in der Elendsgestalt ebenso verbirgt wie König Saul „unter dem Hausunrat, unter dem Auskehricht“<sup>51</sup>, daß er sich „das verächtlichste Volk ausgesucht“ hat<sup>52</sup>, daß er „Himmel und alles“ verließ, „um seinem Weibe anzuhängen“ und „ihr Schicksal, ihre Armut, ihre Sünde und Schande mit ihr“ zu teilen<sup>53</sup>. Ebenso sehr als in der Knechtsgestalt Christi bewundert Hamann die Entäußerung Gottes in der Heiligen Schrift, in der „alte Lumpen“ zu „Seilen“ gedreht werden, um den Menschen, der wie Jeremias in der Schlammgrube liegt, herauszuziehen<sup>54</sup>, und in der man sich getrauen muß, mit Paulus von der Torheit und Schwäche Gottes zu reden<sup>55</sup>, weil „Gott sich so viel möglich bequemt und zu der Menschen Neigungen und Begriffe, ja selbst Vorurteilen und Schwachheiten heruntergelassen“ hat<sup>56</sup>. „Der Heilige Geist ist ein Geschichtsschreiber menschlich törichter, ja sündlicher Handlungen geworden“, wie David, der aus List sich wahnsinnig stellte, „er bemalt die Türen der Pforten, aus denen kein Achisch klug werden konnte, Zeichen, die man für die Handschrift eines Narren hielt . . . ja was noch mehr, er läßt seinen Speichel auf seinen Bart herunterfallen. Er scheint sich selbst durch dasjenige, was er als Gottes Wort eingegeben, zu widersprechen und zu verunreinigen. Er hat die Lüge eines Abrahams, die Blutschande Loths, die Verstellung eines Mannes nach dem Herzen Gottes in die Gestalt eines solchen, der unter der größten Strafe Gottes zu liegen gehalten wird<sup>57</sup>.“ So ist die Schrift die Kenosis des heiligen Pneuma in einem leeren „Wind“, der ein unsichtbares „Nichts“ ge-

<sup>47</sup> ebd.

<sup>48</sup> Philos. Einfälle und Zweifel N 3, 38

<sup>49</sup> vgl. den Kommentar von L. Schreiner zu „Golgotha und Scheblimini“ (N 3, 291 f; H 7, bes. 47, 136.

<sup>50</sup> Bibl. Betrachtungen N 1, 19

<sup>51</sup> ebd. N 1, 97

<sup>52</sup> Brocken 3 N 1, 303

<sup>53</sup> Bibl. Betrachtungen N 1, 211

<sup>54</sup> ebd. N 1, 5

<sup>55</sup> ebd. N 1, 6

<sup>56</sup> ebd. N 1, 10

<sup>57</sup> ebd. N 1, 99

worden ist <sup>58</sup>, „die stille leise Stimme, die wir . . . in unserem Herzen hören“ <sup>59</sup>, so leise, daß sie zur Stimme des „leisen Menschenverstandes“ herabgesunken ist. Mit aller Kraft wird das Prinzip aufgestellt: „Es gehört zur Einheit der göttlichen Offenbarung, daß der Geist Gottes sich durch den Menschengriffel der heiligen Männer, die von ihm getrieben wurden, sich eben so erniedrigt und seiner Majestät entäußert, als der Sohn Gottes durch die Knechtsgestalt und wie die ganze Schöpfung [des Vaters] ein Werk der höchsten Demut ist. Den allein weisen Gott in der Schöpfung bloß bewundern ist vielleicht eine ähnliche Beleidigung mit dem Schimpf, den man einem vernünftigen Mann erweist, dessen Wert nach seinem Rock der Pöbel schätzt. Wenn also die göttliche Schreibart auch das Alberne – das Seichte – das Unedle – erwählt, um die Stärke und Ingenuität aller Profanskribenten zu beschämen: so gehören freilich erleuchtete, begeisterte, mit Eifersucht gewaffnete Augen eines Freundes, eines Vertrauten, eines Liebhabers dazu, in solcher Verkleidung die Strahlen himmlischer Herrlichkeit zu erkennen . . . Das Erhabene in Cäsars Schreibart ist ihre Nachlässigkeit“ <sup>61</sup>. Die „Wolken“ bei Hamann behalten absichtlich die Doppeldeutigkeit zwischen der Wolkensäule der Juden, dem Spottstück des Aristophanes und jenen Wolken der Herrlichkeit, auf denen der Menschensohn zum Gericht kommt <sup>62</sup>. Das Ärgernis muß immer möglich sein, wenn Glaube möglich sein soll. Gott hat sich dazu entäußert, für uns ein Kinderbuch zu schreiben, und Hamann ist fasziniert von dem Gedanken, daß sein Freund, Professor Kant, den Auftrag erhalten sollte, ein Physikbuch für Kinder zu schreiben; in zwei großartigen Briefen gibt er ihm Lust und Anweisung dazu: „Sich ein Lob aus dem Munde der Kinder und Säuglinge zu bereiten! – an diesem Ehrgeiz und Geschmack Teil zu nehmen, ist kein gemeines Geschäft, das man nicht mit dem Raube bunter Federn, sondern mit einer freiwilligen Entäußerung aller Überlegenheit an Alter und Weisheit und mit einer Verleugnung aller Eitelkeit darauf anfangen muß. Ein philosophisches Buch für Kinder würde daher so einfältig, töricht und abgeschmackt aussehen müssen, als ein Göttliches Buch, das für Menschen geschrieben“. „Das größte Gesetz der Methode für Kinder besteht also darin, sich zu ihrer Schwäche herunterzulassen . . . Dieser praktische Grundsatz ist aber weder möglich zu verstehen, noch in der Tat zu erfüllen, wenn man nicht, wie man im gemeinen Leben sagt, einen Narren an Kindern gefressen hat, und sie liebt, ohne recht zu wissen, warum.“ <sup>63</sup> Also in der Einfältigkeit des Kindergestammels wird die Einfalt (*monotês*) des unendlichen Gottes sichtbar und faßbar, aber sie wird es natürlich nur für jene Vernunft, die sich selber durch Kenosis ihrer

<sup>58</sup> Golgotha und Scheblimini N 3, 310; und dazu die symbolische „Apologie des Buchstabens H“, den ein Neologe tilgen wollte, weil er doch nicht ausgesprochen werde, und in welchem Hamann einerseits sich selber, andererseits den von der Aufklärung als überflüssig betrachteten Hauch des Geistes verteidigt. N 3, 91 f.

<sup>59</sup> Bibl. Betrachtungen 1, 121

<sup>61</sup> Kleeblatt hell. Br. 2, N 2, 171. Zum Ganzen: Helmuth Schreiner: Die Menschwerdung Gottes in der Theologie J. G. Hamanns, 2. Aufl., Tübg. 1950.

<sup>62</sup> vgl. Wolken 3, N 2, 108; vgl. N 1, 204, 221

<sup>63</sup> Zugabe zweener Liebesbriefe N 2, 372–373

selbst im einfachen Akt des Glaubens zum angemessenen Organ der göttlichen Einfalt gemacht hat. Hier hat der ganze Sokratismus Hamanns seinen Platz: es geht nicht bloß darum, der Schlichtheit der Sinne und der Einbildungskraft Raum zu schaffen gegenüber den hohen Ansprüchen der Vernunft, vielmehr darum, die Vernunft sich selber absterben zu lassen im sokratischen Nichtwissen, das nur die Verborgengheitsgestalt des paulinischen Nichtwissens (1 Kor 8, 2), der in den Glauben sich veräußernden Gnosis ist. Denn es muß „das Korn aller unserer natürlichen Weisheit verwesen, in Unwissenheit vergehen“, damit „aus diesem Tode, aus diesem Nichts das Leben und Wesen einer höheren Erkenntnis neugeschaffen hervorkeimen“ kann<sup>64</sup>. Daß „der Vater der neueren Philosophie genötigt [war], alles was er wußte, zu vergessen, zu leugnen und zu verwerfen, und dies als das einzige Mittel an[sah], die Wahrheit zu finden“<sup>65</sup>, zeigt, daß dies schon das Gesetz des natürlichen Denkens ist, gibt aber an sich nicht die Gewähr, daß es dafür etwas anderes finden würde als „neu aufgeputzte Irrtümer“; fragt es sich doch, welcher Geist hinter dieser Selbstverleugnung steht. „Was will der Unterschied zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion sagen? Wenn ich ihn recht verstehe, so ist zwischen beiden nicht mehr als der Unterschied zwischen dem Auge eines Menschen, der ein Gemälde sieht, ohne das Geringste von Malerei und Zeichnung oder der Geschichte die vorgestellt wird, zu verstehen, und dem Auge eines Malers, zwischen dem natürlichen Gehör und dem musikalischen Ohr. Könnte man nicht von Sokrates, wenn er sich auf seinen Schutzgeist bezog, eben das sagen, was von Petrus steht: er wußte nicht was er sagte?“<sup>66</sup> – aber ein prophetischer Geist beseelte ihn. „Sokrates lockte seine Mitbürger aus den Labyrinthen ihrer gelehrten Sophisten zu einer Wahrheit, die im Verborgenen liegt, . . . zum Dienst eines unbekanntes Gottes“<sup>67</sup>. „Die Unwissenheit des Sokrates war Empfindung“, sagt Hamann<sup>68</sup>, und meint damit das Organ für die Wirklichkeit des lebendigen, verborgenen Gottes, dasselbe was er anderswo „Glauben“ nennt<sup>69</sup>.

Es ist das Organ, womit der Mensch die in die Unterscheidung von „gut und böse“ gefallene Vernunft übersteigt und zu einer totalen Bejahung der Welt und Gottes in der Welt zurückfindet. Hamann rührt hier an die ästhetische Theodizee Augustins, wobei er allerdings die innere Analogie des Begriffs Ästhetik sich bewußter vor Augen gestellt hat als dieser. „Der Vater der Lichte“ ist es, der „die Finsternis für sein Geschöpf erklärt“<sup>70</sup>. „Gott ist allenthalben [–] im Himmel, auf der Erde, in den Wundern Moses, in der Hartnäckigkeit Pharaos; er ließ die Schlange reden und Adam essen; er schickte Israel nach Ägypten und führte es herrlich aus der Sklaverei desselben heraus; er machte die Kinder seines Zorns zu Kindern seiner Gnade. Wenn

<sup>64</sup> Sokr. Denkw. 2; N 2, 74

<sup>65</sup> Bibl. Betrachtungen N 1, 222

<sup>66</sup> Brocken 3, N 1, 303–4

<sup>67</sup> Sokr. Denkw. 2; N 2, 77

<sup>68</sup> ebd. 73

<sup>69</sup> vgl. H 2, 139: „Glauben und Empfinden decken sich also“ (Blanke)

<sup>70</sup> Einfälle über die Begierde ein Original zu sein. N 2, 378

Gott seine Propheten hat, seine Kirche, seine Altäre: so hat er dem Satan auch welche eingeräumt<sup>71</sup>.“ Im Bild ausgedrückt: „Salomons Zimmerleute und Hiram seine hatten gemeinschaftlichen Anteil an dem Baue des Tempels und der Burg Zion. Licht und Finsternis, Erde und Wasser waren zur Erschaffung der Erde gleich notwendig . . . Esau wurde gleichwohl Isaaks wegen gesegnet und Abrahams wegen . . . Es war also ein Geist der Weisheit in Israel und in Tyrus, er lehrte Moses die geheime Geschichte, die Schaffung und Erlösung, . . . Er beförderte in den Künstlern in Tyrus die Erzarbeiten, er füllte sie mit Weisheit und Verstand und Erfindung<sup>72</sup>.“ Das ist gewiß zunächst gegen die Ästhetik der Aufklärung geredet, die bloß zur Nachahmung des „Schönen“ in der Natur aufforderte, wogegen Hamann die g a n z e Natur wiederherstellte, das Universum gerade auch mit seiner „linken Seite“, vor allem mit seiner Sinnlichkeit und Irrationalität, seinem „Sturm und Drang“; aber dieser Gegensatz ist bei ihm nur vordergründig, er meint weit mehr: die Einheit der übernatürlichen Welt, in der die „linke Seite“ die Verfallenheit ist, und die „rechte“ die bis in die Finsternis absteigende Erlösungsbewegung Gottes, seine zur Torheit gewordene Weisheit. Hier steht dann nicht Dionysos gegen den Gekreuzigten, sondern er wird zur Maske des Gekreuzigten selbst, und dieser ist der wahre „Kunstrichter“, und er „wird den ästhetischen Bogen der schönen Künste zerbrechen im Tale der schönen Natur. Götzen von Porcellan und glaserter Erde sind die Idee unserer schönen Geister, ihre heitersten Begriffe, die vom zartesten Gefühle entspringen und wieder zu den Empfindungen eilen, sind schmutziger als das besudelte Gewand eines Keltertreters, dessen Auge gleich den Tauben lachen, die den Wagen der Venus ziehen, der seinen Mantel im Weinbeerenblut gewaschen, und Zähne wie ein Drache hat; – pechschwärzer als der schwarze Circensaft . . . durch welchen die Betrachtungen der schönen Geister, die immer das Schönste zum Gegenstand haben, zu ihrem würdigsten Ausdrucke gelangen“<sup>73</sup>. Die ästhetischen „Regeln“ der Aufklärungspoesie werden bei Hamann der Stufe des alttestamentlichen Gesetzes gleichgestellt, und der Überstieg in die Wahrheit heißt „Bloß-werden von aller dramatischen Gerechtigkeit“ und „dem Gotte der Liebe“ überantwortet, „der niemals aufhört ein Kind zu sein, wiewohl sein kleiner Arm große Wunder tut . . . Der Preis seines Bogens ist die Erfüllung des ganzen Gesetzes, der Stachel seiner Pfeile das Herz und der Tod eines jeden Gebots<sup>74</sup>.“ Das ist evangelischer „Sturm und Drang“ des Heiligen Geistes: „Wenn Diderot das Burleske und Wunderbare als Schlacken verwirft: so verlieren göttliche und menschliche Dinge ihren wesentlichsten Charakter. Brüste und Lenden der Dichtkunst verdorren. Das *μωρον* der homerischen Götter ist das Wunderbare seiner Muse, das Salz ihrer Unsterblichkeit. Die Torheit der *ξενων δαιμονιων*, die Paulus den Athenensern zu verkündigen schien, war das Geheimnis seiner fröhlichen Friedensbotschaft<sup>75</sup>.“ Man muß, um Hamann und

<sup>71</sup> Bibl. Betrachtungen N 1, 96

<sup>72</sup> ebd. N 1, 117–118

<sup>73</sup> Leser und Kunstrichter N 2, 346

<sup>74</sup> Fünf Hirtenbriefe 4, N 2, 362–3    <sup>75</sup> ebd. 5, N 2, 367

seine Ästhetik zu verstehen, immer nah beim Wunder der „göttlichen Torheit“ sich aufhalten; die ganze Welt ist freier Abstieg des göttlichen Geistes in die Höllen der Geschöpflichkeit und Materialität, und gerade dieser Abstieg, diese Demut und Armut Gottes ist es, deren Herrlichkeit aus allem hervorstrahlt: sie ist das eigentliche Erscheinende, und deshalb auch das Herz aller Schönheit. Wenn Christus im Fleische die Trinität offenbart<sup>76</sup>, so offenbart die ganze Schöpfung des Vaters und die ganze Schrift des Heiligen Geistes die Herrlichkeit der verdemütigten Liebe des Sohnes. Einen andern Kanon kann Hamann der menschlichen Kunst nicht zugestehen.

3. Es ist von hier aus begreiflich, daß im Abstieg des Logos der Hauptton auf das Fleisch, mithin auf Sinne und Sinnlichkeit gelegt werden wird. Der Empirismus Humes wird zum Bündesgnossen werden im Kampf gegen die babylonisch-berlinische Hochburg rationalistischer Aufklärung. „Nicht nur das ganze Warhaus der Vernunft, sondern selbst die Schatzkammer des Glaubens beruhen auf diesem Stock“, auf den „fünf Gerstenbroten“, den „fünf Sinnen“<sup>77</sup>. Mit den Sinnen berühren wir die Wirklichkeit, von der die Vernunft zwar Begriffe abstrahiert, mit denen sie aber die Wirklichkeitserfahrung weder ersetzen noch einholen kann. „So liegt der Grund der Religion in unserer ganzen Existenz“<sup>78</sup>, und diese „Empfindung“ des Wirklichen drückt sich primär in „Bildern“ aus. „Sinne und Leidenschaften reden und verstehen nichts als Bilder“<sup>79</sup>. Hamann ist mit Herders „Ältester Urkunde“ insofern einverstanden, als die erste Schöpfung, die erste Wirklichkeitssetzung sich im Genesisbericht notwendig in Bildern äußern muß, und im Bilderempfang von der Welt her wie im Bilderschaffen ist der Mensch ein analoger Mit-Schöpfer mit Gott<sup>80</sup>. „Daher jene mythische und poetische Ader aller Religionen, ihre Torheit und ärgerliche Gestalt in den Augen einer heterogenen, inkompetenten, eiskalten, hundemageren Philosophie“<sup>81</sup>. Hamann ist im tiefsten antignostisch, denn gerade das Fleisch darf, wenn es von Gott auserwählt wurde, nicht unrein genannt werden<sup>82</sup>. Deshalb ist er kein Sensualist in der Art Heyneses, denn er meint „die Sinne eines Christen“<sup>83</sup>, jene Sinne, die durch das Fleisch Gott sehen, hören, tasten können. „Das Zeugnis der Ohren, der Augen, des Gefühls ist der Grund des Evangelii. Wie kann eine Offenbarung sicherer sein als diese“<sup>84</sup>. „Drückt Gott sich in der Schöpfung sinnlich aus, so ist die Menschwerdung und die Eingliederung der Welt in Christus die Vollendung der Poesie Gottes. Deshalb ist ursprünglich alle Theologie poetisch gewesen, und Hamann führt den Satz Martin Opitzens an: „Die Poeterey ist anfangs nichts anders als eine verborgene Theologie und Unterricht von göttlichen Sa-

<sup>76</sup> Texte bei Na, Register unter „Trinität“, S. 507

<sup>77</sup> Brocken N 1, 298

<sup>78</sup> Zweifel und Einfälle N 3, 191

<sup>79</sup> Aesthetica N 2, 197

<sup>80</sup> ebd. 206–207

<sup>81</sup> Zweifel und Einfälle N 3, 191–192

<sup>82</sup> Aesthetica N 2, 200

<sup>83</sup> Bibl. Betrachtungen N 1, 118

<sup>84</sup> ebd. N 1, 244

chen gewesen“, und schließt daraus: „Folglich war das Drama ein Teil der heidnischen Liturgie <sup>85</sup>.“ „Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechts <sup>86</sup>.“ Aber eben nur dann, wenn unsere Sinne einfältig im Worte Gottes ruhen, und der Friede Gottes auf Erden nicht mit dem „verbuhlten Geschmack der Vernunft versalzen“ wird <sup>87</sup>.

Aber eben dies ist durch den Sündenfall Wirklichkeit geworden. Jene totale Poesie, in welcher alles Sinnhafte ein Wort Gottes an den Menschen, und eine Antwort des Menschen an Gott war, ist paradiesischer, verlorener Zustand: „Alles schmeckte und sah aus erster Hand und auf frischer Tat die Freundlichkeit des Werkmeisters, der auf seinem Erdboden spielte und seine Lust hatte an den Menschenkindern – Noch war keine Kreatur wider ihren Willen der Eitelkeit und Knechtschaft des vergänglichen Systems unterworfen . . . Jede Erscheinung der Natur war ein Wort – das Zeichen, Sinnbild und Unterpfand einer neuen, geheimen, unaussprechlichen, aber desto innigeren Vereinigung, Mitteilung und Gemeinschaft göttlicher Energien und Ideen. Alles, was der Mensch am Anfange hörte, mit Augen sah, beschaute und seine Hände betasteten, war ein lebendiges Wort; denn Gott war das Wort <sup>88</sup>.“ Dieser verlorene protologische Zustand, wo alles leib-seelische und gottmenschliche Einheit und deshalb Wort und Dialog war, muß immer vor Augen stehen, wenn man verstehen will, wie der in der Sünde zerbrochene, dualistische Mensch im Grunde gemeint ist.

Sprache ist, wenn sie ursprünglich verstanden wird, die je schon durch das Sinnliche wortvernehmende und im Sinnlichen worthaft sich ausdrückende Vernunft; Sinnlichkeit aber ist für Hamann zentriert im Akt von Zeugung und Gebären. So wird der ursprüngliche biblische Begriff des „Erkennens“ als Zeugens wieder ernstgenommen. Aber gerade diese ursprüngliche Einheit ist vom Sündenfall zerfällt worden in ein Zweisein von leerer Vernunft und vernunftloser Sinnlichkeit, welche Zwei sich in der Erkenntnis ursprünglich ausdrückt als „Erkenntnis des Guten und Bösen“ (das heißt Heraustreten aus der naiven Einbettung im „Glauben“ an das Gute) und im Sinnlichen als hervortretende „Nacktheit“ der Geschlechtsdifferenz. Nicht als ob Hamann den paradiesischen Menschen gnostisch als geschlechtslos aufgefaßt wissen wollte, ist ihm doch, wie wir sahen, die Kraft des Zeugens und Gebärens ursprünglichstes Gottesbild <sup>88a</sup>; aber in dieses Bild selbst ist Unordnung und Verwüstung geraten, wie das Phänomen der Scham beweist. „Die Erkenntnis des Guten und Bösen und der zureichende Grund eines auf diesem Widerspruch beruhenden Systems ist das älteste und höchste Problem der Vernunft . . . ; unterdessen der Grundbegriff des Guten und Bösen so identisch und transzendent als der natürliche Unterschied der Geschlechter ein verum signaculum Creatoris ist“ <sup>89</sup>: dieser Widerspruch geht durch Vernunft wie Geschlecht hin-

<sup>85</sup> Fünf Hirtenbriefe 5, N 2, 365

<sup>86</sup> Aesthetica N 2, 197

<sup>87</sup> Konxompax N 3, 224

<sup>88</sup> Ritter von Rosenkreuz N 3, 32

<sup>88a</sup> „Vater seyn ist die höchste Autorschaft . . .“ Z 3, 98

<sup>89</sup> Schürze von Feigenblättern, N 3, 212

durch. Und wiederum: „Die Heimlichkeiten unserer Natur, in denen aller Geschmack und Genuß des Schönen, Wahren und Guten gegründet ist, beziehen sich, gleich jenem Baum Gottes mitten im Garten auf E r k e n n t n i s und L e b e n. Beide sind Ursachen sowohl als Wirkungen der Liebe. Ihre Glut ist feurig und eine Flamme des Herrn; denn Gott ist die Liebe und das Leben ist das Licht der Menschen. Diese drei sind für uns Zeugen am Himmel und auf Erden . . . Unschuld kennt keinen Unterschied des Guten und Bösen, weiß daher auch von keiner Schande oder Scham. Schuld, die weder einen Zeugen noch Rächer scheut, grämt und schämt sich nicht; sondern versteigt sich zur Ehe mit einer Hel da Gott in wohnt. Wie man b r e n n e n d e K ä l t e und k a l t e r B r a n d sagt, so läßt sich aus jeder Ursache auf zwei entgegengesetzte Ursachen schließen<sup>90</sup>.“ Der alte Streit der Kirchenväter, ob Baum der Erkenntnis und Baum des Lebens im Paradies einer oder zwei Bäume gewesen seien, muß von Hamann zugunsten des einen Baumes entschieden werden: angemessene Erkenntnis ist angemessenes Geschlecht, während beides nach dem Willen des Schöpfers dem Menschen aus Gnade und im Glauben hätte zufallen sollen. Leben und Licht hätten als Liebe eins sein können, aber mit der Sünde kommt in beide, in Logos wie in Geschlecht, der Widerspruch der brennenden Kälte und des kalten Brandes. Hamann hat Tiefes über die unersättliche Neugier der sündigen Vernunft ausgesagt<sup>91</sup>, der gegenüber der Geist der Schrift wie der Natur stumm bleibt „als der Heiland dem Herodes“, und es besteht kein Zweifel, daß er seine eigene unersättliche Wissens- und Lesegier hier mitmeint, so wie er in der geschlechtlichen Gier die andere Seite seiner inneren Verfallenheiten schildert<sup>92</sup>. Beides zusammen ist Ausfluß der „ältesten Schoßsünde der Selbstgötterei“<sup>93</sup>.

Für die Vernunft ist es leicht, die Widerspruchsdiagnostik aufzuweisen, das „Dilemma“ zwischen dem „Nichts und dem Etwas“, das „wie Gut und Böse entgegengesetzt“ wird, das „Anschauen des Einen im Vielen“, aus welchem „das außer- und übersinnliche oder transzendente Licht der Vernunft“ sich speist<sup>94</sup> in einer leeren Abstraktheit: diese falschen Mysterien (denn die bloße Vernunft ist das Geheimnislose schlechthin, wie „Konxompax“ zeigt) enthüllt Sokrates, ja sie enthüllen sich im Grunde selber so deutlich wie dem paradiesischen Paar, das seine Nacktheit einsehen mußte. Aber während die aufklärerische und kantische Vernunft sich dabei ein Feigenblatt vornimmt, ist Sokrates,

<sup>90</sup> Das stellenlose Blatt, N 3, 213

<sup>91</sup> Bibl. Betrachtungen N 1, 10–11. Der Sünder ist von Geburt ohne Gehörssinn: ebd. 14, 91; vgl. 116. Verzicht auf den Aberglauben des menschlichen Dünkels, wenn uns die Augen geöffnet werden sollen: ebd. 218 f.

<sup>92</sup> An M. Mendelssohn 13. 9. 70: „Unterdessen wohnt noch immer in meinem Busen die Erbsünde der gelehrten Neugierde, der Lesesucht und einer gewissen unbestimmten Lusternheit nach Dingen, die nicht der Mühe wert oder doch über meinen gegenwärtigen Horizont sind.“ Z 3, 4. Vgl. an J. F. Reichardt, 28. 7. 82: „Ich besorge immer, daß mein Herz verhraucht oder unschmackhaft wird, weil es durch den Kolben eines leider! verbrannten Gehirns sich mitteilen muß; doch Liebe deckt der Sünden Menge.“ Z 4, 408. An F. H. Jacobi, 12. 8. 82: „Übrigens ist mein ganzes Leben mehr Betäubung, als Kultur – erbaut mehr den Sitz des Übels, als daß es selbigen verstört.“ Z 4, 416.

<sup>93</sup> Konxompax, N 3, 224

<sup>94</sup> ebd. N 3, 218



der die Entblößung der Vernunft in ihrer Sünde und Schande bewerkstelligt, gerade der eigentlich Keusche. Das Drängen nach Erkenntnis (als Unterscheidung des Guten und Bösen) ist Anmaßung göttlichen Gerichtes; denn „die wahren Elemente des Rechts und Unrechts sind uns unbekannt“<sup>95</sup>, und der Wille, das Recht selber durchzusetzen, „läuft in das größte Unrecht über“<sup>96</sup>; nur wenn die Vernunft am sokratisch-paulinischen Nichtwissen oder Glauben aufgehängt wird, vermag sie in Heile zu kommen.

Aber welche Anweisung für die Dialektik des Geschlechtes (und damit der Sinnlichkeit im ganzen) geben? Hamanns tastende Spekulation steht hier auf ihrem Höhepunkt, der zugleich ihre Krisis sein muß. Zwei Tendenzen streiten um das Vorrecht, und keine von beiden kann den Weg eindeutig weisen. Die eine Tendenz (die in der Frühzeit vorherrschende) drängt zurück in die Unschuld des Urstands; sie möchte Scham auf bloße Konvention reduzieren, das Geschlecht entgiften, ihm die paradiesische Selbstverständlichkeit wiedergeben. Daher das ständige Hinweisen auf das Sexuelle, auf die pudenda, als den guten, fruchtbaren Naturquell des Menschen, eine Art lutherischer Freudismus. Aber Hamann weiß zugleich, daß die Reintegration nicht Sache des gefallen Menschen ist, der als Sünder das eigentliche pudendum der Schöpfung, die Schande Gottes selbst ist:

„Die Blöße Gottes, die Scham der Schöpfung ist das menschliche Geschlecht, der Sündenfall, – der trunkene Noah ist zugleich ein Sinnbild des menschlichen Geschlechtes, dessen natürliches Verderben durch einen Rausch und durch die dabei verbundene Fühllosigkeit seiner eigenen Schande ausgedrückt ist. Spotten wir nicht noch mit Cham unserer eigenen Natur und der Blöße des Vaters in den Barbaren, Wilden pp. Was war das Verdienst der Juden und weiseren Heiden – Sems und Japhets – Ging das Gesetz und die Philosophie der beiden so weit, um den Fall Adams wieder gut zu machen. Sie gingen beide rückwärts Jsai XLIV. 25. Sie kannten beide nicht das Verderben ihrer Natur – sie taten nichts als eine Decke, als einen Mantel darüber ausbreiten. So viel waren ihre Schultern vermögend zu tragen. Weiter ging ihre Gerechtigkeit, ihre Stärke, ihre Weisheit nicht . . . Die Blöße seines Vaters, worüber Ham spottete und sie dem Weine zuschrieb, war ein Geheimnis Gottes, wie alle Sünde, weil Gott selbige als die Offenbarung seiner Weisheit, Macht und Güte und Gerechtigkeit brauchte. Der Geist Chams fiel in eben den Spott, als er die Jünger Sprachen reden hörte“<sup>97</sup>. „Ein Sterbender ist dem vom Rausch aufwachenden Noah gleich, das Sinnliche, das Gewächs unseres Weinberges, benimmt uns den Kopf zu sehr, als daß wir uns unserer selbst bewußt sein sollten. Glücklicher derjenige, der eine Decke bei diesen Aufwachen um sich findet, die ihn einer ewigen Scham und Schande entzieht, und der erkennt, wie nötig er derselben gehabt“<sup>98</sup>.“ Also nicht Verhüllung der Scham durch menschliche Anstrengung – in diesem Gebiet müßte die Wahrheit enthüllt

<sup>95</sup> An Herder 18. 11. 82; Z 4, 462

<sup>96</sup> Golgotha und Scheblimini N 3, 299

<sup>97</sup> Betrachtungen über Newtons Abh., N 1, 316–317

<sup>98</sup> ebd. 318

werden! – sondern, wie das Ende zeigt, Verhüllung durch den Mantel der Gnade Christi, der in seinem Fleische zuvor die eigentliche Schmach enthüllt und getragen hat.

Darum wendet der spätere Hamann den Blick von der unerreichbaren Pro-  
tologie zur Eschatologie, der Mensch und Welt entgegenwandern. Darum tritt  
wachsend, wie vor allem Nadler es geschildert hat, der Gedanke einer Über-  
windung des Sexus (wie auch des vom Leben getrennten Logos) in den Vor-  
dergrund, vor allem im „Fliegenden Brief, Entkleidung und Verklärung“<sup>99</sup>.  
Und doch preßt Nadler den Magus in ein Entwicklungssystem, das schließlich  
beinahe gnostische oder origenistische Züge erhält und das Wesentliche, die  
Mitte aufgibt: die Leibwerdung des Logos, welche „das einzige Mysterium  
des Judentums ist und die *προληψις* seines verschwiegene Namens, das tau-  
sendzüngige Mysterium des Heidentums. Die Vereinigung dieser beiden Tink-  
turen aber, der neue Mensch, nach dem Ebenbilde des Schöpfers“ ist zugleich  
die Vereinigung von Mann und Frau, Haupt und Leib. Darum hat Hamann  
das Hohelied so heilig gehalten und es selber übersetzt<sup>100</sup>. Der Bräutigam,  
der uns all unser Schlimmes genommen und all sein Gutes gegeben hat, der  
deshalb „uns so nahe“ ist, „daß uns nichts scheiden kann von ihm; Bein von  
unserem Bein, Fleisch von unserem Fleisch“, in dem als unserem wahren Näch-  
sten wir uns selber wahrhaft lieben<sup>101</sup>; er ist des Menschen Urbild. „Jeder  
Sünder trägt das Ebenbild des gekreuzigten Heilandes an sich. Siehe der  
Mensch! sagt Pilatus. Wie Gott sagte: Siehe Adam ist worden als unser  
einer. Wir tragen alle nicht nur Gottes Bild, sondern auch des Sündentil-  
gers an uns<sup>102</sup>.“ So und nur so sind wir „Gottes Verlobte. Der Ehebruch  
der Sünde, die Buhlerei mit den Geistern der Finsternis, scheidet uns von  
Gott . . . Gott erkennt unsre Seele nicht eher für sein rechtmäßig Weib wie-  
der, bis der Erstgeborene in uns seine Gestalt gewonnen, bis Jesus in uns her-  
vorgebracht und wir im Heiligen Geist wiedergeboren sind“<sup>103</sup>. Die Voll-  
endung ist also die „Vermählung des menschlichen Geschlechts oder vielmehr  
der Kirche Gottes und Jesu.“ Diese ist „unstreitig mehr als eine bloße figür-  
liche Vorstellung . . . So wie Maria eine Mutter wurde, und gleichwohl eine  
Jungfrau blieb, weil sie keinen Mann erkannt hatte, so müssen wir uns auch  
die geistige Vermählung der Kirche mit ihrem Bräutigam Jesu Christo vor-  
stellen. Daß wir Menschen schon hier auf der Welt die Entzückungen einer  
himmlischen Liebe zu unserem Heilande zu fühlen im Stande sind, ist eine  
Vorempfindung des Glaubens von unserer künftigen Glückseligkeit“<sup>104</sup>.  
In diesem Zusammenhang ist es für Hamann unerlässlich, auf die (gewiß jung-  
fräuliche) Geschlechtlichkeit des Erlösers hinzuweisen, weil dies sowohl vom  
Paradies, wie vom Hohelied wie von der eschatologischen Hochzeit und Voll-

<sup>99</sup> N 3, 347–407

<sup>100</sup> N 4, 251–256

<sup>101</sup> Bibl. Betrachtungen N 1, 212

<sup>102</sup> ebd. N 1, 213

<sup>103</sup> ebd. N 1, 199

<sup>104</sup> Betrachtungen zu Kirchenliedern N 1, 255–256

endung der Schöpfungswirklichkeit her erfordert ist<sup>105</sup>. Für Hamanns Ästhetik ist diese Bergung des Eros in der Agape entscheidend wichtig. Sie bleibt auch dann gültig, wenn wir alles ausgeklammert haben, was bei ihm einerseits auf ein forciertes Interesse an der sexuellen Sphäre, andererseits auf Unterschätzung der katholischen Idee der Jungfräulichkeit deuten mag. Fertig geworden ist er mit der Frage nicht, und wer könnte es? Aber die punktierten Linien, die über das Fragmentarische hinausweisen, deuten in der rechten Richtung.

Sprache aber ist Zeugung des Geistes in der Natur (denn auch die freie Sprache ist kein willkürliches Gemächte, sondern ein aus den stamina der Empfindungen und sinnlichen Überlieferungen heraus geborener Leib). Sprache ist ebensowohl und noch mehr Zeugung der Natur in den Geist hinein, sofern in ihm Empfindung der Welt und Gottes zu verstandener Aussage wird. Von diesem zweieinigen Urphänomen aus kritisiert Hamann alle Philosophie, insonderheit diejenige Kants: „Zu welchem Behuf nun eine so gewalttätige, unbefugte, eigensinnige Scheidung desjenigen (nämlich von Sinnlichkeit und Verstand) was die Natur zusammengefügt hat?“ Warum diese Zerspaltung der „gemeinschaftlichen Wurzel“, über der nur beide Stämme verdorren können? Aus der einen Wurzel des Organisch-Geistigen, der Einbildungskraft (werden die Späteren sagen) steigen die Zweige hervor, „die älteste Sprache war Musik und nebst dem fühlbaren Rhythmus des Pulsschlages und des Atems in der Nase, das leibhafte Urbild alles Zeitmaßes und seiner Zahlenverhältnisse“<sup>106</sup>. Dieses pythagoreisch-augustinische Moment, von keinem platonischen Spiritualismus mehr angekränkelt, aber auch von keinem herderschen Naturalismus oder leibnizischen Parallelismus, erhält dadurch seine eigentümliche hamannsche Färbung, daß dieser leibseelische Rhythmus gerade Sprache im Ursprung ist und damit Ort der paradiesischen und christologisch-pneumatischen Offenbarung Gottes. Sofern Sprache aber in der Einheit mit Zeugung und Geburt als mit- und nachschaffendem Ausdruck verstanden wird, ist diese Offenbarung auch schon das Zentralgeheimnis der Menschwerdung: die Hochzeitlichkeit.

4. Die (aufklärerische) Vernunft ist für Hamann für die entscheidende Wahrheit unzuständig; in der nähern Bestimmung dieser These wird seine Nähe und Ferne zu Kant sichtbar. Die Vernunft ist ganz und gar auf die Sinne angewiesen, und ihre Erkenntnis reicht nicht über deren Umkreis hinaus. Schon 1758 in den Biblischen Betrachtungen heißt es: „Die Natur der Gegenstände gibt den Stoff; und die Gesetze, nach denen unsere Seele empfindet, denkt, schließt, urteilt, vergleicht, geben die Form. Alle natürliche Erkenntnis ist daher so alt als die Natur selbst, und weil diese unveränderlich bleibt, so kann keine Neuigkeit in den Empfindungen derselben im eigentlichen Verstande stattfinden“<sup>107</sup>. Das ist im Hinblick darauf gesagt, daß

<sup>105</sup> So hat mit Recht Nadler den Anfang der „Schürze von Feigenblättern“ gedeutet. N 3, 207

<sup>106</sup> Metakritik N 3, 286

<sup>107</sup> Bibl. Betrachtungen N 1, 222–3

etwas wirklich Neues, das nicht nur die Permutation des im Menschen je schon Vorhandenen wäre, allein von Gottes Offenbarung her stammen kann. Die Sehnsucht des Menschen nach dem Neuen ist deshalb zweideutig: entweder ist es sündige Neugier, „ein Jucken, das durch alle äußerliche Befriedigungen und irdische Arzneimittel gefährlicher, brennender und ausbreitender wird“, oder es ist die echte Sehnsucht nach Gott, „der Durst eines Müden, eines Lechzenden, der eine lautere Quelle“ ersehnt<sup>108</sup>. Vernunft, die im Geschäft des „Formens“ sinnlichen Stoffes aufginge, wäre aber noch in einem zweiten Sinn unzuständig: ihrem Formalisieren entglitt die Wirklichkeit: der wirkliche Gott und der wirkliche geschichtliche Mensch, die in ihrer Wirklichkeit und Beziehung nicht anders erfaßt werden können als durch den Glauben; „den Glauben einer einzigen, selbständigen und lebendigen Wahrheit, ... die, gleich unserer Existenz, älter als unsere Vernunft sein muß“, und die „das ganze historische Rätsel unserer Existenz, die undurchdringliche Nacht ihres Termini a quo und Termini ad quem“ unmöglich durchdringen kann<sup>109</sup>. Die Vernunft kann nicht esoterisch sein, ihre Formen sind das Allbekannte – das ist der Schlag von „Konxompax“ gegen die falsche freimaurerische Neoreligion Starcks<sup>110</sup>–, sofern sie sich aber Geheimnis anmaßt, wird sie zum „Wahrzeichen des Widerspruchs“, zum vergeblichen Feigenblatt, das verhüllend gerade die Not und Schande ihrer selbst enthüllt. Das Hamannsche und Anti-Kantische ist nun, daß im „Glauben“ beides zusammengerückt wird: jene unmittelbare Erfahrung von Wirklichkeit, die sich unmittelbar-sinnlich kundtut: hier wird, an Hume anknüpfend, für den die Existenz Erfahrung auf einem Instinkte beruht, Glaube als „Empfindung“ beschrieben. „Unser eigenes Dasein und die Existenz aller Dinge außer uns muß geglaubt und kann auf keine andere Art ausgemacht werden“<sup>111</sup>; das Organ für das Dasein hat Sokrates und drückt es als „Unwissenheit“ aus, also ist die Unwissenheit des Sokrates verborgener Glaube<sup>112</sup>. Mit Hume verbindet dieser „Glaube“ das Wurzeln in der Sinnlichkeit, mit Kant aber das Transzendieren ins Religiöse, und Hamann kann diese scheinbar unmögliche Synthese vollziehen kraft seiner Sprachphilosophie: die unmittelbare Erfahrung der Wirklichkeit ist Wort und Dialogik. Sie ist aus dem gleichen Grunde auch Selbstaussdruck der menschlichen Freiheit, Einsatz der Person; deshalb setzt Hamann „Glaube“ in eins mit „Treu und Glauben“, fides mit fidelitas, und sieht darin den eigentlich tragenden Grund und die Ermöglichung sowohl der individuellen wie der sozialen, staatlichen Vernunft<sup>113</sup>. Dieser weite Bogen, den der Begriff „Glaube“ umspannt, ist für Hamann weder überspannt noch künstlich, wenn der Satz wahr ist: „Ursprüngliches Sein ist Wahrheit, mitgeteiltes Sein ist Gnade“<sup>114</sup>, wenn also Berührung der Wirklichkeit (mit Hören,

<sup>108</sup> ebd. 224

<sup>109</sup> Zweifel und Einfälle N 3, 191–2

<sup>110</sup> Konxompax N 3, 217; bes. 220

<sup>111</sup> Sokr. Denkw. N 2, 73

<sup>112</sup> Vgl. den Kommentar von F. Blanke B 2, 136 f.

<sup>113</sup> Golgotha und Scheblimini N 3, 300–301, und Kommentar von L. Schreiner B 7, 84 f.

<sup>114</sup> An Jacobi 1, 12. 84; G 21

Sehen, Tasten) und Offenbarung notwendig eins sein müssen: „Erfahrung und Offenbarung sind einerlei . . . Sinn und Geschichte ist das Fundament und der Boden“ <sup>115</sup>. Und deshalb: Die „Analogie des Menschen zum Schöpfer erteilt aller Kreatur ihren Gehalt und ihr Gepräge, von dem Treue und Glaube in der ganzen Natur abhängt“ <sup>116</sup>, was nur die Kehrseite des Satzes ist, daß in diesem „Treue und Glauben“ der Grund der Wirklichkeit, die Analogie, Wahrheit und Gnade, wirklich erreicht sind. Keine Schwierigkeit deshalb, mit den Kirchenvätern auch den Glaubensbegriff der alten Griechen mithineinzunehmen, das aristotelische *Δει γαρ πιστευσειν μανθανοντα* <sup>117</sup>. In alldem liegt auch der Gegensatz zu Jacobi, geht es doch nicht um eine verzweifelte Anstrengung, den Kerker der Vernunft zu sprengen, um in einem Salto mortale zum Glauben zu kommen, sondern immer schon kindlich bei jeder einfachen Erfahrung in der Wahrheit, die Gott ist, zu ruhen, und nur von dort her auf das verzweifelte Unvermögen unserer Vernunft, das Wirkliche im Begriff einzufangen, herabzusehen. Gegen die Quälerei Jacobis setzt Hamann schlicht den Genuß: „In Worten und Begriffen ist keine Existenz möglich, welche bloß den Dingen und Sachen zukommt. Kein Genuß ergrübelt sich – und alle Dinge, folglich auch das *Ens entium* ist zum Genuß da, und nicht nur Spekulation. Durch den Baum der Erkenntnis wird uns der Baum des Lebens entzogen – und soll uns dieser nicht lieber sein wie jener – wollen wir denn . . . keine Kinder werden, nicht wie der neue Adam Fleisch und Blut an- und das Kreuz auf uns nehmen? Alle Terminologie der Metaphysik läuft auf dies historische Faktum hinaus“ <sup>118</sup>. Und deshalb, wenn man je schon beim Glauben ist, warum sollte nicht auch der Weg der Vernunft einmal recht sein können? „Dem Reinen ist alles rein; jede Methode, mag sie mystisch, logisch, mechanisch sein. Alles Menschliche und Irdische ist dem Mißbrauche ausgesetzt; und was Gott gereinigt hat, hört auf, gemein zu sein . . . Nicht unsere Liebe, sondern seine unaussprechliche Liebe im Sohn der Liebe ist der Mittelpunkt, die Sonne unseres Systems. Verzeihen Sie, daß ich Ihnen immer Einerlei schreibe. Ich wünschte Sie so gern aus den Labyrinthen der Weltweisheit in die kindliche Einfalt des Evangelii versetzen zu können und . . . das trockene *ὄν* Ihnen zu verleiden“ <sup>119</sup>. „Nicht *Cogito, ergo sum*, sondern umgekehrt, oder noch hebräischer: *Est, ergo cogito*“ <sup>120</sup>. Man vergesse dabei nicht, daß Hamann wie Herder und viele Zeitgenossen keinen Gegensatz zwischen dem Hebräischen und Griechischen anerkennen, sondern Hellas ganz im Orient wurzelnd sehen <sup>121</sup>, daß der Gegensatz für ihn ein solcher der Haltung (die überall durchgeht) und nicht der „Kultur“ ist.

Wie aber läßt sich in Hamanns „Glaube“ die Unmittelbarkeit sinnlicher Empfindung zusammenbringen mit dem gerade vorhin unterstrichenen histo-

<sup>115</sup> ebd. 14, 11. 84; G 17.16

<sup>116</sup> *Aesthetica* N 2, 206–7

<sup>117</sup> *Fliegender Brief* 1. Fassung, N 3, 370

<sup>118</sup> *An Jacobi* 14, 11. 84; G 15

<sup>119</sup> ebd. 23, 1. 85; G 55

<sup>120</sup> ebd. 2, 6. 85; G 81

<sup>121</sup> Unger, *Hamann und die Aufklärung* 259

rischen Faktum, das für uns ja ein vergangenes, ungreifbares ist? Gerade hier wird sich die letzte Entscheidung zwischen Hamanns Ästhetik und der philosophisch-ästhetischen Aufklärung vollziehen. Auf der ersten Seite der „Aesthetica“ ist von der Überwältigung durch die „Empfindung von der Gegenwart der Dinge“ die Rede<sup>122</sup>. Aber Gegenwart des Unendlichen, der notwendig das gebrechliche geschöpfliche Vehikel seiner Herrlichkeit übersteigt: Gegenwart, zu der es Vergangenheit und Zukunft braucht, um ihr zu nahen, und deshalb, wie Hamann sagt, nicht nur den Geist der Beobachtung, sondern dazu den Geist der Weissagung. „Geist der Beobachtung und Geist der Weissagung sind die Fittige des menschlichen Genius. Zum Gebiete der ersteren gehört alles Gegenwärtige; zum Gebiete des letzteren alles Abwesende der Vergangenheit und Zukunft.“ Und nun die wichtigen Definitionen: „Das philosophische Genie äußert seine Macht dadurch, daß es, vermittelt der Abstraktion, das Gegenwärtige abwesend zu machen sich bemüht; wirkliche Gegenstände zu sachten Begriffen und bloß denkbaren Merkmalen, zu reinen Erscheinungen und Phänomenen e n t k l e i d e t. Das poetische Genie äußert seine Macht dadurch, daß es vermittelt der Fiktion die Visionen abwesender Vergangenheit und Zukunft zu gegenwärtigen Darstellungen v e r k l ä r t.“ Die wahren Haltungen, die nicht, wie Philosophie und Poesie je eine Seite der Wirklichkeit eskamotieren (und die Hamann hier mit den zunächst schwerverständlichen Termini „Kritik und Politik“ bezeichnet), „widerstehen den Usurpationen beider Mächte, und sorgen für das Gleichgewicht derselben, durch die nämlichen positiven Kräfte und Mittel der Beobachtung und Weissagung“<sup>122a</sup>. Praktisch heißt nun die Forderung: die gegenwärtige Wirklichkeit zu erfahren in ihren geschichtsontologischen Dimensionen auf Schöpfung (Protologie) und Verklärung (Eschatologie) hin, welche Dimensionen allein von der Tiefe des Gegebenen Rechenschaft ablegen können. Aber diese Dimensionen sind solche der Wirklichkeit, und sind deshalb g e s c h i c h t l i c h e Dimensionen, denn das Gegenwärtige ist ja ganz und gar ein geschichtlicher Augenblick.

Hierin ruht die ganze Kraft der Beweisführung Hamanns gegen das aufklärerisch-zeitlose und ideale „Jerusalem“ Moses Mendelssohns, die er in „Golgotha und Scheblimini“ und im „Fliegenden Brief“ entwickelt. Die analogia zwischen Gott und Mensch, von der eben die Rede war, legt sich konkret aus in einer analogia temporum, in deren Kenntnis und Einsicht der Schlüssel der Wahrheit liegt. „Wie genau Gott die Perioden der Zeit in einem Ebenmaß und gleichen Verhältnis bestimmt hat<sup>123</sup>!“ „In periodis temporum, divinitus definitis, perpetua est Analogia“<sup>124</sup>. Die Entscheidung der Zeiten und Seinszustände erlaubt es nicht, das gegenwärtige Nicht-Sein Jerusalems durch magische philosophisch-ästhetische Spiegeleffekte hinwegzutauschen; „Geist der Beobachtung und Geist der Weissagung“ sind „Äußerungen einer einzigen

<sup>122</sup> Aesthetica N 2, 197

<sup>122a</sup> Flieg. Brief 1. Fass. N 3, 382–384

<sup>123</sup> Bibl. Betrachtungen N 1, 193

<sup>124</sup> Aus Bengel übernommen: An den Bruder 21. 3. 60; Z 2, 13

positiven Kraft die . . . sich wechselweise voraussetzen, aufeinander beziehen und gemeinschaftlich wirken . . . Was wäre die genaueste, sorgfältigste Erkenntnis des Gegenwärtigen, ohne eine göttliche Erneuerung des Vergangenen, ohne eine Ahnung des Zukünftigen“<sup>125</sup>: Alter Bund ohne Neuen steht deshalb auf dem gleichen Boden der Irrealität wie die bloße Philosophie (ohne Theologie), „Gesetz“ und „Begriff“ sind beide lebendig nur durch die Liebe; das Maß der Liebe aber ist das Golgotha zwischen Paradies und Scheblimini. „Die buchstäblichen Bruchstücke des archetypischen Jerusalem“ sind nur christlich auszudeuten, sowie Hamann seine eigene zusammengebrochene Existenz nur in der heiligen Schrift zur einen zu reimen vermocht hat: „Wer die Reisekarte Israels mit meinem Lebenslaufe vergleichen will, wird sehen, wie genau sie miteinander übereinstimmen . . . Ich las meinen eigenen Lebenslauf“<sup>126</sup>. Von Jerusalem, dem wirklichen, heißt es: „Das prophetische Rätsel einer Theokratie spiegelt sich in den Scherben dieses zertrümmerten Gefäßes, wie die Sonne in den Tröpflein auf dem Glase, das auf niemand harret noch auf Menschen wartet, denn gestern war der Tau vom Herrn allein auf Gideons Fließ, und auf dem ganzen Erdboden trocken; heute Tau auf der ganzen Erde, und das Trockene allein auf dem Fließe“<sup>127</sup>. Mit diesem großartigen Bild ist gesagt, daß am Beispiel der heiligen Geschichte (die ihr Bild im Fließ hat) Gott selber offenbart, was Erfüllung bedeutet; „Evidenz wirklicher Erfüllungen“<sup>128</sup>, „Herrlicher Fortgang [des] sich selbst entwickelnden Lebens in Darstellungen von einer Klarheit zur anderen“, bis zur völligen Aufdeckung in der Apokalypse des am Anfang verborgenen und *g e g l a u b t e n* Geheimnisses in der Fülle des Schauenden von Angesicht zu Angesicht“<sup>129</sup>, wobei die Erwähnung des zentralen Textes paulinischer Ästhetik (2 Kor 3) nicht umsonst erfolgt. Also biblisch-historische und existentielle Interpretation der Wirklichkeit durch „Beobachtung“ (auch Empfindung, Sinnlichkeit genannt) und „Weissagung“ (Daimonion und „Hausgeist Scheblimini“) in einem, und je das eine im andern und durch das andere, weil sowohl „die ganze Mythologie der hebräischen Haushaltung“<sup>130</sup> wie diejenige des gefallenen und erlösten Einzelnen nichts war „als ein Typus einer transzendenten Geschichte, der Horoskop eines himmlischen Helden, durch dessen Erscheinung bereits alles vollendet ist und noch werden wird“<sup>131</sup>. Und so kann – mit lutherischer Betonung – gesagt werden: „Unglaube im eigentlichsten historischen Wortverstande ist also die einzige Sünde gegen den *G e i s t* der wahren Religion, deren Herz im Himmel und ihr Himmel im Herzen ist. Nicht in Diensten, Opfern und Gelübden . . . besteht das Geheimnis der christlichen Gottseligkeit; sondern vielmehr in Verheißungen, Erfüllungen und Aufopferungen, die Gott zum Besten der Menschen getan und geleistet“<sup>132</sup>. So liegen für Hamann

<sup>125</sup> Fliegender Brief 1. Fassung, N 3, 396–8

<sup>126</sup> Gedanken über meinen Lebenslauf N 2, 42.40

<sup>127</sup> Golgotha und Scheblimini N 3, 311

<sup>128</sup> ebd. 305

<sup>129</sup> ebd.

<sup>130</sup> Gemeint ist die Oiko-nomia, als göttliche Heilsordnung.

<sup>131</sup> ebd. 308

<sup>132</sup> ebd. 312

die „ewigen Vernunftwahrheiten“ über Mensch und Gott gerade in den „zufälligen Geschichtswahrheiten“, freilich (mit Rücksicht auf die *analogia temporum*, das Verhältnis von Verheißung und Erfüllung) nicht in dem, was wesensmäßig zu vergehen bestimmt ist, wie Himmel und Erde, sondern in dem, was auch dann nicht vergeht, weil es früher war und der Ursprung von allem: im Wort<sup>133</sup>. Wort noch nicht als Buchstabe, sondern als jene Fülle der Anrede durch alles Geschaffene hindurch: „Alles, was der Mensch am Anfang hörte, mit Augen sah, beschaute, und seine Hände betasteten, war ein lebendiges Wort“<sup>134</sup>. Wird dann der Buchstabe zum Träger dieses Worts, dann muß gelten: „Der buchstäbliche oder grammatische, der fleischliche oder dialektische, der kapernaitische oder historische Sinn sind im höchsten Grade mystisch . . . , daß man ohne gen Himmel zu fahren, die Schlüssel ihrer Erkenntnis nicht herabholen kann“<sup>135</sup>. Der Buchstabe selbst enthält den Heiligen Geist der Weissagung, und: „Das Zeugnis Christi ist der Geist der Weissagung“ (Offbg 19, 1), zitiert die „*Aesthetica in nuce*“: Indem sich die wirkliche Wirklichkeit als Erfüllung göttlicher Verheißung ausweist, wird sie zum Unterpfang eschatologischer Herrlichkeit; wie denn Eva die Herrlichkeit des Mannes ist und das neue Jerusalem die Herrlichkeit des neuen Adam, die durch die ganze Welt- und Erd- und Heilsgeschichte hindurch am Kommen und am Sich-Auszeugen ist. Die „*Aesthetica*“ formuliert es also:

„Der hieroglyphische Adam ist die Historie des ganzen Geschlechts im symbolischen Rade: -- der Charakter der Eva das Original zur schönen Natur und systematischen Ökonomie, die nicht nach methodischer Heiligkeit auf dem Stirnblatt geschrieben steht, sondern unten in der Erde gebildet wird, und in den Eingeweiden, -- in den Nieren der Sachen selbst -- verborgen liegt“. Eva, die Herrlichkeit des Mannes ist der Neue Äon, der aus dem Golgotha des alten geboren wird: „Der nächste Äon wird wie ein Riese vom Rausch erwachen, eure Muse [nämlich die der „Virtuosen des gegenwärtigen Äons“] zu umarmen, und ihr das Zeugnis zuzujauchzen: Das ist doch Bein von meinem Bein, und Fleisch von meinem Fleisch<sup>136</sup>!“ Also ist Nachfolge Christi in die zeugende Stunde von Golgotha der eigentliche Geburtsort der höchsten Kunst, deren Wirker der glaubende und heilige Mensch als Werkzeug der Gnade ist, deren Herrlichkeit sich aber erst eschatologisch enthüllen wird, wie Hamann in den „*Magi aus Morgenlande*“ fromm betrachtet:

„Es gibt Handlungen höherer Ordnung, für die keine Gleichung durch die Elemente (Satzungen) dieser Welt herausgebracht werden kann. Eben das Göttliche, das die Wunder der Natur und die Originalwerke der Kunst zu Zeichen macht, unterscheidet die Sitten und Taten berufener Heiligen. Nicht nur das Ende, sondern der ganze Wandel eines Christen ist das Meisterstück (Eph 2, 10) des unbekanntem Genius, das Himmel und Erde für den einigen Schöpfer, Mittler und Selbsterhalter erkennt und erkennen wird in ver-

<sup>133</sup> ebd. 304–307

<sup>134</sup> Ritter von Rosenkreuz N 3, 32

<sup>135</sup> *Aesthetica* N 2, 203 Anm. 23

<sup>136</sup> ebd. N 2, 200



klärter Menschengestalt. Unser Leben, heißt es, ist verborgen mit Christo in GOTT. Wenn aber Christus, – unser Leben, – sich offenbaren wird, dann werden auch wir offenbar werden mit Ihm in der Herrlichkeit<sup>137</sup>.“ So kann Hamann scherzhaft und ernst von einer „Ars poetica der brüderlichen Liebe“ sprechen<sup>138</sup>.

Man müßte abrundend noch die soziale und politische Seite dieses Geschehens schildern, die für Hamann solche Wichtigkeit besaß, und die uns erklärt, warum er oben die rechte Haltung als kritisch-politisch bezeichnete. Sein lebenslanges Ringen um die Einverleibung des Himmelreiches in die staatlichen Strukturen, seine flehentlichen Anrufe auf französisch an Friedrich den Großen, sich unter den Stern Jerusalems und nicht Babylons zu stellen, seine folternde Fronarbeit unter den französischen Zollaufsehern, die ihm das Lebensnotwendige immer unerträglicher beschnitten, der von ihm mit würgender Angst verfolgte Bund Berlins (und damit Deutschlands) mit dem Freigeist und die Verherrlichung dieses Bundes durch den Popanz des Neuen Jerusalems Mendelssohns, der langsame aber unaufhaltsame Abfall der deutschen Intelligenz (Kants, aber auch Herders, in seiner Weise auch Jacobis) in eine subtilere zweite Aufklärung: all dies ließ ihn die politische Stunde apokalyptisch empfinden und selber in die Einsamkeit des „erschlagenen Zeugen“ inmitten der großen Stadt, die da bildlich heißt Sodoma und Ägypten (Offbg 11, 8) versinken. Aber aus dem Schutte Babylons soll Jerusalem auferweckt werden:

„Das gläubige Warten einer Stadt, die einen Grund hat, welcher Baumeister und Schöpfer Gott ist, wird den politischen Versuchen eines Kains und den Anfangsgründen eines Nimrods und ihrer Nachkommen entgegengesetzt bleiben. In einem berühmten Dornbusch, der nicht verbrennt, geschah die erste Offenbarung des heiligsten Namens, und die Erhaltung des Unkrauts bis zur Ernte ist die beste Theodizee des besten Hausvaters. Im Greuel der letzten Zeiten liegt zugleich der Trost der Verheißung seiner Zukunft und unserer Erlösung, die sich naht, unsere Häupter aufzurichten<sup>139</sup>.“

Hamanns ganze ästhetische Theologie hat, wie er immer wieder versichert, ihren einzigen Knoten in Jesus Christus, der, von Anfang an als Wort gegenwärtig, als Mensch im Kommen ist, und als gekommener Mensch dennoch eschatologisch Kommender bleibt. Wie für Pascal ist Christus für ihn der geometrische Punkt, an dem die Weltwidersprüche sich auflösen. In der Tat ist *Coincidentia oppositorum* die Endformel, an die Hamann sich hängt, ihren Ursprung und christologischen Gebrauch bei Cusanus nicht kennend, ihre Herkunft von Giordano Bruno vermutend<sup>140</sup>. Schon in den Biblischen Betrachtungen heißt es: „Hierin bestand aber das Geheimnis der göttlichen Weisheit, Dinge zu vereinigen, die sich einander aufhoben, die sich einander widersprachen, die sich einander zu vernichten schienen – Dies ist mehr als

<sup>137</sup> Die Magi aus Morgenlande N 2, 140

<sup>138</sup> An J. Fr. Reichardt 27. 10. 1782; Z 4, 432

<sup>139</sup> An C. Fr. v. Moser 10. 11. 63; Z 3 XXIX; Na 138–45, 175 ff, 211 ff.

<sup>140</sup> An Jacobi 16. 1. 85; G V. 49. Vgl. an Herder 19. 11. 82: Jordani Bruni principium coincidentiae oppositorum ist in meinen Augen mehr wert als alle Kantsche Kritik. Z 4, 462. Andere Stellen bei Na 407–9.

aus Nichts schaffen. Dies kann niemand als Gott tun, Böses zu schaffen und zum Feinde zu machen, Finsternis zu schaffen und das zu Licht zu bilden. Jes XLV. 7<sup>141</sup>. Da aber diese Widersprüche allein erlaubt werden, weil sie am Ort des menschengewordenen Wortes durch seine gottmenschliche Leidenschaft sich auflösen – und „Er den Widerspruch selbst wider Sich selbst erduldet“<sup>142</sup> – darum ist der Widerspruch der rebellischen aufklärerischen Vernunft gegen Christus das je schon Aufgehobene und Irreale, und es wird „die Wahrheit Gottes durch die innere Lügen oder Widersprüche der Vernunft herrlicher zu seinem Preis, aber ihre Verdammnis ist ganz recht“<sup>143</sup>. Aber auch das Unzulängende menschlichen Urteils überhaupt, „weil summum ius und summa iniuria wie Licht und Schatten unzertrennliche Zeitverwandten der sinnlichen Unterwelt sind“<sup>144</sup> – wird überholt und gerechtfertigt in Christi Gericht, der die Wahrheit, die in ihm liegt, schöpferisch an den Tag bringt. So heißt es großartig in einem Brief an Kant: „Überhaupt ist die Wahrheit von so abstrakter und geistiger Natur, daß sie nicht anders als in abstracto, ihrem Element gefaßt werden kann. In concreto aber erscheint sie entweder als Widerspruch oder ist jener berühmte Stein unserer Weisen, wodurch ursprünglich jedes unreife Mineral und selbst Stein und Holz in w a h r e s Gold verwandelt wird“<sup>145</sup>. Christus ist dieser Stein unserer (nämlich der christlichen) Weisen; und Hamann fordert ohn Unterlaß jene „Grammatik“, die Ihm als dem Wort angemessen wäre und die es nach ihm noch nicht gibt<sup>146</sup>, und von der es allerdings fraglich ist, wie sie als „Wissenschaft“ aussehen könnte. „Die Einheit des Hauptes sowohl als Spaltung des Leibes . . . ist das Geheimnis des Himmelsreichs von seiner Genesis an bis zur Apokalypsi – der Brennpunkt aller Parabeln und Typen im ganzen Universo, der Histoire générale und Chronique scandaleuse aller Zeitläufte“<sup>147</sup>; und das ist gerade nicht die allgemeine „Einheit in der Vielheit“, sondern die „Einzigkeit“, die (weil sie einzig und unvergleichbar ist) auf unerforschliche Art das Unvereinbare (weil zu ihr Widersprüchliche) eint und damit das universale Prinzip der Ästhetik ausmacht. „O eine Muse wie das Feuer des Goldschmieds und wie die Seife der Wäscher!“ – das Wort Maleachis verweist auf den Tag des Herrn<sup>148</sup>.

Das also ist die hyperbolische Ästhetik<sup>149</sup>, die um ihr Ziel zu erreichen, den ganzen alten Aon ebenso übersteigen muß wie Gott in der Menschwerdung des Sohnes schon mitten in der Geschichte die Ästhetik und Poetik des Alten Bundes überstiegen hat: „Nachdem GOTT durch Natur und Schrift, durch Geschöpfe und Seher, durch Gründe und Figuren, durch Poeten und Propheten sich erschöpft und aus dem Atem geredet hatte: so hat er am Abend der Tage

<sup>141</sup> Bibl. Betrachtungen N 1, 264

<sup>142</sup> Konxompax N 3, 222

<sup>143</sup> ebd. 227

<sup>144</sup> Zwey Scherflein I, N 3, 233

<sup>145</sup> An Imm. Kant, April 74; Z 3, 88–89

<sup>146</sup> An Jacobi 1. 12. 84; G V. 22

<sup>147</sup> Konxompax N 3, 226

<sup>148</sup> Aesthetica N 3, 207

<sup>149</sup> ebd. 211

zu uns geredet durch Seinen Sohn, – gestern und heute! – bis die Verheißung seiner Zukunft – nicht mehr in Knechtsgestalt – auch erfüllt sein wird“<sup>150</sup>. Vom Alten zum Neuen Bund und von beiden zur Wiederkunft ist es eine doppelte Verwandlung von Wasser in berausenden Wein.

5. Zuletzt einen Blick auf die innere Voraussetzung und die Grenze dieser Schau. Das Prinzip, nach dem Hamann verfährt und an das er alles knüpft, ist von ihm selber als das der Analogie bezeichnet worden. Ursprünglich Bengel entlehnt, hat er sie mit einem Zitat aus Young („Analogy, man's surest guide below“) als die eigentlich sokratische Methode seinem ersten Helden zugedacht: „Anlogie war die Seele seiner Schlüsse, und er gab ihnen die Ironie zu ihrem Leibe“<sup>151</sup>. Kierkegaard schränkte sich auf die Ironie ein; so sehr auch sie zu Hamann gehört, so ist er doch ohne die durchgehende Analogie nicht verstehbar.

Analog heißt bei Hamann zunächst einfach „entsprechend, gemäß“. Sofern Gott causa prima ist, ist alles, was in der Welt geschieht, göttlich; „alles Göttliche ist aber auch menschlich, weil der Mensch weder wirken noch leiden kann als nach der Analogie seiner Natur . . . Diese communicatio göttlicher und menschlicher idiomatum ist ein Grundgesetz und der Hauptschlüssel aller unserer Erkenntnis“<sup>152</sup>. In dieser ursprünglichen communicatio liegt der zweite und höhere Analogie-Begriff, der das Verhältnis zwischen causa prima und secunda, innerweltlich zwischen Sinnlichkeit und Geist ausdrückt. Sprache setzt voraus ein ursprüngliches „Verhältnis und Beziehung zwischen dem Erkenntnisvermögen unserer Seele und dem Bezeichnungsvermögen ihres Leibes“<sup>153</sup>; Leben-Organismus-Mechanismus: diese Dreiheit ist in Tier und Mensch „nach Stufen ähnlich“<sup>154</sup>. Zwischen Gott und Mensch aber gibt es die Ähnlichkeit des Wortes und seiner Nennkraft, und hier braucht Hamann den Terminus. „Diese Analogie des Menschen zum Schöpfer erteilt allen Kreaturen ihr Gehalt und ihr Gepräge“<sup>155</sup>. Insofern das Offenbarungswort Gottes den Wirkprimat hat und der Mensch dem Wink und Willen der Erstursache gehorcht, wird sein Gehorsam zu dem was Paulus analogia fidei nennt, und was Hamann aufgreift, wenn er an Herder, der von seiner geplanten Deutung der Genesis sprach, die Mahnung erteilt: „Glauben Sie mir, liebster Freund, daß Ihr Thema glücklich gewählt ist, . . . gesetzt, daß man auch der Einbildungskraft daneben die Zügel ließe – aber ohne den Gehorsam, die Analogie des Glaubens dabei zu verleugnen“<sup>156</sup>.

Es gehört zu Hamanns Eigenheit, daß „das unendliche Mißverhältnis des

<sup>150</sup> ebd. 213

<sup>151</sup> Sokr. Denkw., N 2, 61

<sup>152</sup> Ritter von Rosenkreuz N 3, 27

<sup>153</sup> Versuch über eine akademische Frage, N 2, 121

<sup>154</sup> Philolog. Einfälle und Zweifel, N 3, 37. Vgl. 39: „Die Analogie der tierischen Haushaltung ist die einzige Leiter zur analogischen Erkenntnis der geistigen Oekonomie.“ Hier setzt die Analogik eben eine Analogie zwischen dem Tieferen und Höheren voraus.

<sup>155</sup> Aesthetica N 2, 206–7

<sup>156</sup> An Herder 13. 1. 73; Z 3, 35

Menschen zu Gott“<sup>157</sup> (das ihn zwischen Luther und Kierkegaard stellt, und von ihm aufs ernsteste gemeint ist) für ihn doch durch die in Christus erneute und wiederhergestellte *communicatio idiomatum* im Heiligen Geist und im Glauben so geheilt ist, daß von der Menschwerdung Christi her alles Geschöpfliche in Natur und Geschichte für den des Geistes und des Glaubens Mächtigen zu einem Bild und Wort des Heiles werden kann und muß. Wohl gibt es den blind-eiteln Widerspruch der sündigen Vernunft: aber auch sie muß schließlich durch ihren von Christus getragenen und überwundenen Widerspruch selber wider Willen dienen und bekennen, daß Einer der Herr ist. Hier wie im übrigen folgt Hamann dem Selbstausspruch Pauli: „Wir reißen alle Vernunftsgelbte nieder und alles Hochfahrende, das sich erhebt gegen die Gnosis Gottes, und fangen jeden Gedanken ein in den Gehorsam Christi“ (2 Kor 10, 5). Hamann fängt die scheinbar „natürlichen“ Gegebenheiten auf die Weise ein, daß er sie zu möglichen oder wirklichen Organen der einzigen Christusoffenbarung macht. Beispiele: die dichterische Unordnung, die sich in der Bibel findet, bildet die „regelmäßige Unordnung in der Natur“ ab und wird zur Ausdrucksweise der höheren Unordnung des Heiligen Geistes. „Die Einbildungskraft der Dichter hat einen Faden, der dem gemeinen Auge unsichtbar ist und den Kennern ein Meisterstück zu sein scheint“<sup>158</sup>. Die Frage erhebt sich hier, und es ist die entscheidende: Ist die (echte) dichterische „Unordnung“ in sich ein Analogon zur „Unordnung“ des Heiligen Geistes, oder wird sie einzig durch den Geist zu einem solchen Analogon erhoben? Diese Frage stellen und durch ein Entweder-Oder lösen wollen, hieße Hamann überfordern. Man höre: „Paulus tut einem Dichter die Ehre an, ihn einen Propheten seines Volks zu nennen (Tit 1,12). Die wahre Poesie ist eine natürliche Art der Prophezeiung. . . Mythologie, sagen die Kenner, ist die Seele und die Begeisterung der Dichter“<sup>159</sup>. Die Beziehung ist hier sowohl absteigend wie aufsteigend. Hamann hat immer wieder seine Gewißheit bezeugt, daß es Propheten auch unter den Heiden gab, und „daß wir die Wolke dieser Zeugen nicht verachten sollen, daß sie der Himmel zu seinen Boten und Dolmetschern salbte und zu eben den Beruf unter ihrem Geschlechte einweihte, den die Propheten unter den Juden hatten“<sup>160</sup>. Hierauf beruht, wie erwähnt, der tiefe Unterschied des hamannschen Sokrates zu dem Kierkegaards: seine Unwissenheit ist verborgenerweise die gleiche wie die des Paulus in der Offenheit<sup>161</sup>, sein Genius oder Daimon kann durchaus etwas vom heiligen Pneuma an sich gehabt haben, denn er hatte zu diesem Genius ein Verhältnis ehrfürchtiger Liebe<sup>162</sup>, seine Torheit kann eine Form der heiligen evangelischen Torheit gewesen sein<sup>163</sup>. Warum sollte daher nicht auch das Gelall Apolls im Orakel als ein Gleichnis der Knechtsgestalt des göttlichen Worts verstanden werden können, da in der

<sup>157</sup> Golgotha und Scheblimini N 3, 312

<sup>158</sup> Bibl. Betrachtungen N 1, 229–230

<sup>159</sup> ebd. N 1, 241

<sup>160</sup> Sokr. Denkw. N 2, 64

<sup>161</sup> ebd. N 2, 74

<sup>162</sup> ebd. N 2, 75

<sup>163</sup> Wolken, 3. Aufzug, N 2, 107

antiken Weisheit sich Strahlen echter Gnade und Erleuchtung finden? <sup>164</sup> Und ferner: „Plato macht die freiwillige Armut des Sokrates zu einem Zeichen seiner göttlichen Sendung. Ein größeres ist seine Gemeinschaft an dem letzten Schicksale der Propheten und Gerechten“ <sup>165</sup>. Die analoge Spannweite des Glaubensbegriffs wurde schon beschrieben, die auch, daß Sokrates nicht nur zu einem Gleichnis, sondern einem Transparent Christi gemacht wird. Daß Hamann, der treue Christ, dies zu tun unternimmt, zeigt, daß dieses Verhältnis zu dem absolut Einzigen doch nicht anders gemeint sein kann denn als ein Werk des Heiligen Geistes Christi selber, der seine Gefäße wählt, wie Er will.

Hieran wird das letzte offenbar: daß Hamann seine Ästhetik dadurch zu einer christlich-theologischen machen kann, daß er Natur und Übernatur im Entscheidenden in ein Verhältnis von Verborgenheit und Offenheit bringt, anders gesagt, daß die Kategorien, die er an die Natur anlegt, sich deshalb so radikal und rasant ausnehmen, weil sie im letzten aus dem Bereich der übernatürlichen Offenbarung stammen. Dichterische Eingebung ist (verhüllte) Prophetie. Sprache ist (verhüllte göttliche) Offenbarung. Menschliche Sinnlichkeit verbirgt das Geheimnis der Fleischwerdung Christi. Geschöpfliche Geschlechtlichkeit ist verhülltes Geheimnis des himmlischen Eros von Christus und Kirche. Genius ist verhülltes Pneuma. Schönheit ist verhüllte eschatologische Verklärung.

„Die heilige Schrift sollte unser Wörterbuch, unsere Sprachkunst sein, worauf alle Begriffe und Reden der Christen sich gründeten und aus welchen sie bestünden und zusammengesetzt wären“ <sup>166</sup>. Das gilt für Hamann so sehr, daß er gelegentlich auch fürchtet, zu weit gegangen zu sein: „Was Homer den alten Sophisten war, sind für mich die heiligen Bücher gewesen, aus deren Quelle ich bis zum Mißbrauche vielleicht mich überrascht εδχαίρωσ ἀχαίρωσ“ <sup>167</sup>. Ein Zuviel an Schrift gibt es an sich nicht, aber einen Übergriff in den Bereich der Philosophie kann es geben, wenn die Eigenstruktur des Geschöpflichen, das gewiß auf die Gnade hin erdacht und bereitet ist, allzu rasch durch diese überblendet und ersetzt wird. Hier liegt Hamanns Grenze und vielleicht doch die Berechtigung der dumpfen Ablehnung und des Nicht-Verstehen-Wollens, das ihm das Goethe-Zeitalter zuteil werden ließ. Sei es, daß er allzu kurzschlüssig jene Strukturen für die christliche Sphäre einforderte, die ihr nicht ausschließlich zugehörten und die zu erforschen das Recht der Philosophie und der Dichtung war, sei es, daß er diese Strukturen gar nicht hinreichend sah und sich damit in ein relatives Unrecht setzte. Seine diskussionslose Ablehnung alles Katholischen (das er kaum kannte) zeigt die gleiche Schranke einer in sich beharrenden philosophischen Orthodoxie (am stärksten wohl in den Anti-Mendelssohn-Schriften) <sup>168</sup>.

<sup>164</sup> Sokr. Denkw. N 2, 70–71

<sup>165</sup> ebd. N 2, 81

<sup>166</sup> Bibl. Betrachtungen N 1, 243

<sup>167</sup> An Jacobi 7. 1. 85; G V. 38

<sup>168</sup> Hier liegt das Wahrheitskorn des viel zu theologisch-systematisierenden Werkes von Janson-Schoonhoven: *Natuur en Genade bij J. G. Hamann*. Nijkerk 1945

Und doch, wie wenig fehlt, und er hätte, weit über seine faktische Wirkung hinaus, der theologische Mentor und gute „Hausgeist“ des Deutschen Idealismus werden (an Stelle Schleiermachers) und damit die theologische Haltung mehr als eines Jahrhunderts bestimmen können. Ihn zu letzterem hin zu interpretieren, ist unmöglich. Aber trotz seiner elliptischen Rede kann sein blitzender Geist, wenn er weiträumig genug verstanden und angewendet wird, wie nur ganz wenige im deutschen Sprachraum die theologische Ästhetik von morgen befruchten.