
Ernst Müller

Masken der Aufklärung

Theologische Rhetorik und Säkularisierung

Den Traditionsbruch der Rhetorik im 18. Jahrhundert und die Verlagerung ihrer Wissensbestände in andere Disziplinen hat die jüngere Forschung detailliert untersucht. Was das Verhältnis der Rhetorik zu Theologie und Religion betrifft, so konzentrieren sich die Darstellungen häufig auf die Feststellung, der Pietismus habe die Lehre von den Affekten (vom *move-re* und *delectare*) isoliert, was, verkürzt gesagt, die Entstehung sowohl der Ästhetik wie der Erfahrungsseelenkunde beförderte.¹ Dagegen gelte für die der Ironie verwandten, in den Poetiken, Politik- und Klugheitslehren verwendeten technischen Termini der Simulation (Vorspiegelung des Falschen) und Dissimulation (Verbergung des Wahren),² dass sie durch die Codes der Aufklärung (Mensch-Schauspieler, Natürlichkeit-Künstlichkeit, Innerlichkeit-Äußerlichkeit) ihre Selbstverständlichkeit als Mittel der Selbstdarstellung und Selbsterhaltung verloren hätten.³ Als probates Mittel der höfischen und Ständegesellschaft seien Methoden der Vortäuschung und Verstellung moralisch und politisch desavouiert worden, da sie dem Ideal körpersprachlicher Unmittelbarkeit einerseits, rationaler Argumente und Überzeugungen, aufrichtiger moralischer Intention und einer Sprache unverzerrter Mitteilung andererseits widersprachen. Täuschung und Verstellung lebten in Folge der aufklärerischen Kritik vornehmlich in Theorien des Theaters weiter.⁴ In der Theologie dagegen fände das Ideal unverstellter Authentizität seinen Ausdruck zum Beispiel in Lavaters theologisch interessierter Physiognomie.

Dem steht zunächst der Befund gegenüber, dass seit dem 18. Jahrhundert gerade in den zentralen Debatten um Religion und Theologie das Spiel mit Maskierungen und Demaskierungen, Verschleierungen und Entschleierungen, Verhüllungen und Enthüllungen (die tatsächlich auf das Theaterregister verweisen, aber zugleich literalisiert werden) ubiquitär ist. Das verdeutlicht etwa ein den Spinozastreit reflektierender Brief Johann Georg Hamanns an Friedrich Heinrich Jacobi, der zugleich zeigt, dass der forensisch konnotierte Maskierungsverdacht keineswegs ausschließt, die Figur der Maske selbst agonal zu nutzen:

Mendelssohn war gewohnt mit Leidenschaften und ihren Masken umzugehen, besser, wie wir beide. [...] In meinem Golghota war es mir darum zu thun, die philosophische Maske den Berlinern abzureißen. Daß es ihnen an Instinct nicht gefehlt, diese Absicht zu errathen, davon habe ich Indicien genug erhalten. Nun liegt mir noch der Beweis auf, daß die Vorlesungen, anstatt den Verdacht des atheïstischen, heidnischen, naturalistischen Fanatismus zu widerlegen, lauter apodictische Beweise desselben sind. Kant hat nicht Unrecht, wenn er diese Metten als reines System der Täuschung ausgiebt. Die ganze Fabel meiner Autorschaft ist auch eine Maske, und ihre silberne Hochzeit wie Simsons seine, um den Philistern ihre eigene Blöße zu zeigen, sie zu entkleiden, und sie zu verklären [...].⁵

Das Spiel mit Masken, Verstellungen und Vortäuschungen bleibt dabei den Streitsachen selbst keineswegs äußerlich und hat einen anderen Charakter als die traditionelle Inanspruchnahme der Rhetorik für die Predigtlehre (*ars praedicandi*). Im Zerfall der tradierten Wissensordnung gehen Theologie und Rhetorik symbiotische Beziehungen ein. Gerade das Nachleben der rhetorischen Traditionen in der Theologie zeigt die Überlagerung disparatester Traditionen. Sie vollziehen sich unter Rückgriff auf christologisch-theologische Begriffe (der Kondeszendenz, Akkommodation, *persona*), auf die theologisch-homiletische Tradition des *sermo humilis* sowie auf antike Topoi (*pia fraus*/ frommer Betrug, der Dichter als Lügner, sokratische Ironie); zugleich gibt es Analogien zum marranischen Schreiben (mit doppelter Adressierung und der Unterscheidung von Esoterik und Exoterik), denn paradoxerweise bilden christliche Theologen gegen das aus ihrer Sicht verweltlichte oder verbürgerlichte Christentum strukturell vergleichbare Schreibstrategien aus, wie sie das Diasporajudentum unter weit gefährdeteren Existenzbedingungen in der christlichen Mehrheitsgesellschaft entwickelt hatte. Dabei werden die Techniken der Verstellung, der *imitatio* oder *mimesis*, theologisch interpretiert und überhöht: Gott selbst ist es, der sich verstellt, verhüllt, verbirgt, herunterlässt, akkommodiert und sich des Autors als Griffel (Hamann), des inspirierten Redners (Schleiermacher) oder Spion Gottes (Kierkegaard) bedient. Auch wenn diese rhetorische Praxis nun nicht mehr systematisch und lehrbuchartig entfaltet wird, sondern nur implizit reflektiert wird, ist das nicht notwendig ein Zeichen für das Ende der Rhetorik oder ihre Krise, sondern könnte gerade für ihre Intensität sprechen. Um der Aufklärungskritik zu entgehen, wird die Überführung der Theorie in Praxis entweder nur teilweise offengelegt oder ironisch gebrochen. Das Verbergen der Rhetorik durch Rhetorik (*dissimulatio artis*) ist dabei aber selbst eine alte, an Gericht und Hof praktizierte Kunst.

Bezieht man den theologischen Diskurs ein, so zeigt sich, dass sich die

These von der bis Nietzsche reichenden Rhetorikvergessenheit nicht halten lässt; eher hat ihre Verdrängung, insbesondere ihre Ablösung durch Ästhetik und Hermeneutik, dazu geführt, dass der rhetorische Charakter innerhalb der protestantischen Theologie häufig verkannt wird. Wenn Nietzsche die Verkündigung und Ausbreitung des Christentums dahingehend beschreibt, dass es dabei darauf ankäme, »nicht *ob etwas wahr ist*, sondern *wie es wirkt*«, wobei sich »eine förmliche Schule der *Mittel der Verführung* zu einem Glauben« entwickele,⁶ dann scheint er solche Techniken gerade Theologen der Moderne abgelesen zu haben.

Mit Hamann (*Sokratische Denkwürdigkeiten*, 1759), Friedrich Schleiermacher (*Über die Religion*, 1799) und Sören Kierkegaard (*Über meine schriftstellerische Wirksamkeit*, 1859) steht im Zentrum dieser Untersuchung jeweils eine Schrift von drei Autoren, die etwa im Abstand von halben Jahrhunderten die protestantische Theologie mit enormer Außenwirkung modernisiert haben. An deren Schriften lassen sich – auffällig gerade angesichts der Differenzen ihrer dogmatisch-theologischen Auffassungen – durchaus analoge Strukturen aufweisen. Alle drei Autoren kennen und nutzen die rhetorische Tradition, wobei insbesondere Sokrates, also ein heidnischer zum Referenzautor wird. Sie reagieren auf Erscheinungen der Moderne (Verbürgerlichung, Entstehung des Publikums, Rationalität, Tausch u.a.), die sie einerseits erst scharf als profane kennzeichnen, um sie andererseits als Mittel einer Neubelebung von Religion und Christentum zu nutzen. Zugleich schließen sie an zeitgenössisch avancierte theoretische Konzepte an: Hamann reagiert auf die Aufklärung (Lessing, Mendelssohn), Schleiermacher auf die Transzendentalphilosophie, Kierkegaard auf die in Religionskritik umschlagende Hegelschule. Alle drei verfremden profane, im weiteren Sinne der Aufklärung zugehörige Techniken und Wissensformen zu Masken und überhöhen sie dadurch zugleich theologisch: Hamann die Ästhetik, Schleiermacher die Hermeneutik, Kierkegaard die Psychologie. Erstaunlich ist, dass und wie dieser theologische Registerwechsel funktioniert und – trotz Traditionsbruch – akzeptabel wird.

Verbunden mit der Privatisierung und Subjektivierung der Religion entsteht ein neuer Typus eines Theologen, der sich als hochreflektierter Schriftsteller inszeniert: Hamanns Autorhandlung, Schleiermacher als religiöser Redner, Kierkegaards mit den Alternativen der Autorenschaft raffiniert spielende »schriftstellerische Wirksamkeit« (Anonymität, Pseudonymität) und Intertextualität. Moderne Theologie präsentiert sich als Literatur, wie profane Literatur zunehmend Einfluss auf die Theologie gewinnt. Dabei ist durchaus das Kalkül zu erkennen, die christliche Sache nicht durch Vertreter eines

weithin desavouierten Standes vertreten zu lassen: Bereits 1778 schrieb Lavater an Jacobi: »Ist niemand, mein Lieber, der den Erzseelenlosen Sophisten *Leßing* – die Scham entblößt? Niemand, der nicht *Priester* ist.«⁷ In einer entzauberten Welt kann der Schriftsteller die Aufgabe übernehmen, zum Christentum zu verführen, Experimente mit Lesern vorzunehmen und fiktive Situationen zu erzeugen, in denen sich wahre Christen erweisen. *Simulatio* und *dissimulatio*, ursprünglich Techniken der mündlichen Rede, werden im schriftlichen Medium in ihrer Wirkung reflektiert; sie bilden keinen Gegensatz zur Affekttheorie, sondern sind eine ihrer Formen. Nach Quintillian ist die Simulation sogar diejenige rhetorische Figur, die am besten zur Affektsteigerung geeignet ist.

Wenn die jüngere Rhetorik zwischen persuasiver und tropisch-figuraler Rhetorik unterscheidet, um letzterer das Primat zuzusprechen,⁸ so lässt sich die – in der Poetik vielleicht sinnvolle Präferenz – nur *cum grano salis* auf die Rhetorizität des Schriftstellers als Theologen und des Theologen als Schriftstellers übertragen. Denn die Persuasion, die strategische Absicht der Überzeugung und Verführung durch den Autor ist hier geradewegs so übergreifend und offensichtlich wie sonst nur in der Trivalliteratur. Das absichtsvolle Spiel mit eigentlicher und uneigentlicher, mit esoterischer und exoterischer Rede ist mit der Verwendung von Tropen und Figuren untrennbar verbunden, kann aber zur wechselseitigen Dekonstruktion führen. Wenn Paul de Man die Krise der Repräsentation an der modernen Rhetorizität der Sprache festmacht, dann stellt sich das Problem innerhalb der Theologie auf verschärfte Weise: denn es gibt einen starken Referenten (jenes nichtsprachliche »Außen«), absent und menschlicher Sprache unerreichbar, insofern erst ein Effekt des Schreibens und kommunikativ erzeugt.

Die von der Aufklärung verworfene oder kritisierte Rhetorik führt ein fruchtbares Nachleben innerhalb der Theologie, wie umgekehrt protestantische Theologen sich Elemente der Rhetorik apologetisch und transformierend zu eigen machen, um die von Aufklärung und Rationalismus ausgehende Krise der Religion abzufangen. Der Vorwurf des Priesterbetruges, Shaftesburys »test of ridicule« oder Holbachs atheistische Intention der Entschleierung des Christentums (*Le Christianisme dévoilé*, 1756) werden ironisch gegen ihre Urheber gewendet. Bezogen auf den diskursiven Siegeszug der Aufklärung seit dem 18. Jahrhundert lässt sich ein Befund Foucaults auch auf die Theologie beziehen: »Das große Spiel der Geschichte gehört dem, der sich der Regeln bemächtigt, der seinen eigenen Nutzen aus ihnen zieht, der sich verkleidet, um sie in ihren Widersinn zu verkehren und sie gegen ihre Schöpfer zu wenden; es gehört dem, der in den komplexen Mechanismus eindringt,

und ihn so umfunktioniert, daß die Herrscher von ihren eigenen Regeln beherrscht werden.«⁹

Die hier verfolgte weitergehende These ist, dass gerade die theologisch vertiefte Begründung der Rhetorik, durch den Rekurs auf Offenbarungstheologie und heilsgeschichtliche Motive, wiederum selbst auf die Entstehung des Säkularisierungsdiskurses gewirkt hat. Das gilt insbesondere für einen starken Begriff von Säkularisierung, der nicht einfach Entkirchlichung oder Verlust an Glaubensgewissheit durch Rationalisierung und Verwissenschaftlichung des Weltbildes meint, sondern deren substanzhafte Rückbindung an einen religiösen Ursprung: Säkularisierung als Herkunftskategorie, »mit der die historische Entwicklung der modernen westlichen Welt von ihren christlichen Wurzeln her einheitlich gedeutet wird.«¹⁰

Zugleich entsteht mit dem Maskenspiel für die Dialektik der Säkularisierung ein in doppelter Hinsicht paradoxer Effekt: die rhetorische Struktur der Apologetik als *simulatio* und *dissimulatio* kann zur Folge haben, dass die Masken gleichsam ein Eigenleben annehmen. Es wird eine doppelbödige Maschine in Gang gesetzt, die bald als Selbstzweck erscheint, bald als sich selbst dekonstruierend kaum noch beherrschbar ist. Was als rhetorische Technik der Maske, des ironischen Betrugs oder der Verführung gedacht war, kann gerade in der Rezeption entweder wichtiger als die intendierte Neubegründung der Theologie, oder aber selbst von theologischen Ursprüngen her und damit als Moment der Säkularisierung gedeutet werden. Hamann hat die zeitgenössische Ästhetik in seine Theologie eingebunden, aber die zeitgenössische Rezeption hat die theologische Intention überlesen, während umgekehrt und bis heute seine *Sturm und Drang*-Ästhetik nicht selten als »Säkularisierung« seiner Theologie gedeutet wird. Vergleichbares gilt für die Hermeneutik: Schleiermacher nimmt ihre aufklärerische Tradition auf und verknüpft sie mit der protestantischen Schriftexegese – der Effekt ist auch hier, dass mitunter die moderne Hermeneutik aus der Theologie hergeleitet wird. Schließlich wird auch Kierkegaard als Autor psychologisch-existenzialistischer Themen gelesen: von deren theologischer Instrumentalisierung wird dabei entweder abstrahiert oder sie werden, obwohl sie der indirekten oder pseudonymen Mitteilung zugehören, als Phänomen der Säkularisierung verkannt. Obwohl sich Kierkegaard selbst durchaus bewusst war, dass es sich um eine psychologische, nicht um eine theologische Kategorie handelt, heißt es dann mitunter, der von Heidegger rezipierte Begriff der Angst habe theologische Ursprünge.

Im Folgenden soll die These an den drei Autoren jeweils in drei Schritten entwickelt werden: 1. anhand der Reflexion der Methode auf Aufklärung,

Öffentlichkeit und Publikum, 2. bezogen auf die Aneignung der Rhetoriktradition, wobei jeweils der auffällige Bezug zu Sokrates behandelt werden soll, 3. hinsichtlich des Zusammenhangs von Theologie, Rhetorik und Säkularisierung in den Theorien der Mitteilung sowie der dialektischen Wirkung der Masken.

Autorhandlung durch Einkleidung der Gedanken (Hamann)

In seiner letzten Schrift *Entkleidung und Verklärung. Ein fliegender Brief an Niemand, den Kundbaren* (1786), in der Hamann die Autorschaft seiner gegen Mendelssohns *Jerusalem* gerichteten Schrift *Scheblimini und Golgotha* lüftet, bekennt er zugleich als die »beiden Gegenstände, die meine geheime Autorschaft über ein Vierteljahrhundert im Schilde geführt, Christentum und Luthertum.«¹¹ Hamann bezieht sich dabei auf den Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit, die mit den *Sokratischen Denkwürdigkeiten* (1761) als erster größerer Arbeit einsetzte, über die *Kreuzzüge des Philologen* (mit der *Aesthetica in nuce*, 1762) reicht und mit *Golgotha und Scheblimini* (1784) endet. Trotz der Fülle an Biblizismen und Theologismen in seinen Texten konnte der zeitgenössische Leser aus den zumeist pseudonym erschienenen Schriften doch keineswegs ein konsistentes Luthertum herauslesen. Man wäre deswegen geneigt, Hamanns Geständnis als fiktive Autorinszenierung post festum zu interpretieren, stünden nicht am Beginn seiner Autorschaft die in London verfassten tagebuchartigen, erst posthum herausgegebenen *Biblischen Betrachtungen* (1759), die seine pietistische Bekehrung zu einem tatsächlich erstaunlich orthodoxen Luthertum bezeugen. Zwischen dieser und der letzten Schrift sind in theologischer Hinsicht keine Unterschiede zu bemerken. In der Abfolge seiner Schriften hat Hamann ein maskenreiches Autorspiel entwickelt, das sich nur erklären lässt, wenn man eine esoterische von einer exoterischen Adressierung unterscheidet. Die esoterische Lesart erschließt sich dabei erst aus den Briefen, die sich durch ihren klaren Stil von den veröffentlichten Schriften unterscheiden.

Die Maskierung der eigenen literarischen Produktion ist zunächst den Macht- und Zensurverhältnissen im 18. Jahrhundert geschuldet. Über die *Erziehung des Menschengeschlechts*, in der sich Lessing als bloßer Herausgeber tarnt, schreibt Jacobi an Hamann, zugleich Autorschaft aufdeckend:

Eine solche Feindschaft [gegen das Christentum] war allerdings in ihm, und die Rolle die er spielte, keineswegs die eines christlichen Philosophen. Er wollte aber für letzteres auch nicht angesehen sein. Die Maske, die er brauchte, war durchsich-

tig genug, sollte nicht ihn verbergen, sondern nur wider äußerliche Verfolgungen beschirmen. [...] Wollte man ihn des Gewandes wegen, das er hier und anderwärts seiner Lehre giebt, einen Heuchler nennen, so würde man einen Platon und Leibnitz, so gar einen Sokrates eben so hart richten müssen.¹²

Eine Bemerkung Hamanns in einer Rezension Jean Baptiste Robinets (1764) verdeutlicht die diskursive Lage, die sich auch als historische Folie seiner eigenen Autorschaft deuten lässt:

Die Bescheidenheit des Verfassers, sich nichts von dem Gott der Christen verlauten zu lassen, gehört zum hohen Geschmack des erleuchteten Jahrhunderts, wo die Verleugnung des christlichen Namens eine Bedingung ist, ohne die man zu dem Titel eines Weltweisen keine Ansprüche wagen darf. Daher wird es den boshaftesten und unvernünftigsten Schriftstellern immer leichter, durch ein eitles Nichts das Publicum zu bezaubern, ohne in ihrer Abscheulichkeit erkannt zu werden.¹³

Hamann fühlte sich offensichtlich in einem bereits weithin säkularen Wissenschafts- und Öffentlichkeitsdiskurs gezwungen, seine lutherische Theologie in philosophisch und literarisch maskierter Form vorzutragen, um als Autor wahrgenommen zu werden. Das gebrochene Verhältnis zu Publikum und Öffentlichkeit zeigt die Vorrede zu den *Sokratischen Denkwürdigkeiten* mit dem Titel *An das Publicum, oder Niemand, den Kundbaren*. Hamann vergleicht im persiflierenden Psalmenduktus das Publikum mit dem angebeteten Götzengott des Alten Testaments. Das Publikum wird als Medium der Unwahrheit und Verkehrung vorgestellt. Hamann schreibt, wie Hegel zuspitzt, für »das Publikum, das er verachtet«. Hamann inszeniert eine Schrift mittels einer Maske, die Sokrates' Haltung gegenüber den Sophisten persifliert.

Einen anderen Grund für solche verdeckte Schreibarten hatte der Herrnhuter Zinzendorf, der auf den jungen Hamann eine große Wirkung ausgeübt haben soll, bereits 1842 formuliert: »In den jetzigen heillosen Zeiten ist es [...] nötig, paradox zu sprechen und die göttlichen Wahrheiten vor alle, die nicht bei dem Geheimnis der Blut- und Wundentheologie herkommen, unaussprechlich auszureden [...]. Denn weil die teuersten Wahrheiten in kurzem vom Teufel nachgeredet werden, damit sie auch verflattern können wie die vorigen, so ist dieses gefährlich klingende, hardie und scharfe Sprechen, dabei sich unganze Leute allerlei Gefahr vorstellen, eine Verwahrung dagegen.«¹⁴ Die Umdeutung christlich-theologischer Begriffe durch Aufklärung und Deismus führt also zu einer Verwechselbarkeit durch eine doppelte Semantik, die Hamann mit der rhetorischen Zweideutigkeit seines Zeichen- und Sprachbegriffs gleichzeitig zu reflektieren wie zu unterlaufen sucht. Bereits zu Beginn

seiner schriftstellerischen Tätigkeit schreibt er an Lindner: »Wenn man also nicht anders als eine verkehrte Anwendung deutl. Wahrheiten versprechen kann, so erfordert es die Klugheit sie lieber einzukleiden, und den Schleyer der Falschheit wie Thamar auf Unkosten seiner Ehre zu gebrauchen und sie mit der Zeit desto ausdrücklicher zu rächen.«¹⁵ Die Verbindung zwischen esoterischer und exoterischer Schreibweise ist bei Hamann selbst christologisch begründet.

Die »bleibende Mitte« seiner Theologie ist die Figur der Kondeszendenz, die eine Analogie zur moderneren der Säkularisierung aufweist. Kondeszendenz meint die Herunter- oder Herablassung Gottes in der Schöpfung bzw. dessen Erniedrigung zur Knechtsgestalt Christi und der gleichzeitigen Erhöhung des Menschen zu Gott.¹⁶ Hamann geht weder von einem explizit extramundanen Gott aus (insofern es Gott selbst ist, der in der Kondeszendenz zur Welt wird), noch ist seine Theologie Pantheismus (insofern Gott in der Kondeszendenz nicht aufgeht, sondern personales Subjekt des Geschichts- und Heilsprozesses bleibt). Der Begriff der Kondeszendenz steht in engem Bezug zur typologischen Geschichtsdeutung, weil Hamann bereits die Schöpfungsgeschichte des Alten Testaments christologisch interpretiert. Die Schöpfung ist *figura* der Menschwerdung Gottes. Doch erst die Kreuzigung offenbart den Sinn der Schöpfungsgeschichte.

Haben Kondeszendenz und Typologie in der Theologie eine lange Tradition, beschränkt Hamann die Heilsgeschichte nicht auf die Schöpfung und Offenbarung, sondern dehnt sie auf die heidnische Vor- und profane Nachgeschichte aus. Indem Natur und geschichtliche Begebenheiten für Hamann Herunterlassungen Gottes sind, ist die Welt zugleich göttlich und profan. Der göttliche Geist verbirgt sich gerade in der Hülle des Unscheinbarsten, Alltäglichen, Gemeinsten. Diese Interpretation bewirkt eine Aufwertung des Alltäglichen und Erniedrigten zu einer manchmal sogar deftigen Sinnlichkeit. Damit verbunden ist Hamanns Sinn fürs Extreme und die Mischung von hohem und niedrigem Stil: »[...] das Burleske verhält sich zum Wunderbaren, das Gemeine zum Heiligen, wie oben und unten, hinten und vorn, die hohle zur gewölbten Hand.«¹⁷

Mit der Ausweitung der typologischen Lesart der beiden Testamente auf nicht genuin heilige Texte, auf die vorchristlich-heidnische (Sokrates) und nachchristlich-profane Geschichte und Gegenwart, ist gleichermaßen eine Verweltlichung der bis dahin theologisch verwendeten Typologie wie eine Sakralisierung, oder besser: theologische Lesart profaner und geschichtlicher Themen verbunden. Die analoge Übertragung der christlichen Interpretation des Alten Testaments und der Geschichte Israels (nach Hamanns Lektüre als

des von Gott auserwählten, aber der Verderbnis durch Christus ausgesetzten Volkes) auf seine Gegenwart, insbesondere auf die rationalistische Aufklärung, erweitert eine innertheologische Denkfigur und führt unter anderem zur folgenreichen symbolisch-pejorativen Verknüpfung von Phänomenen der bürgerlichen Modernisierung (insbesondere der Aufklärung und des Rationalismus) mit dem Judentum. So wie Gott die Juden als verworfene Nation zur Besserung der Menschheit ausgewählt habe, um über die durch ihn erleuchteten Schriftstellen die »Weisen zu schanden zu machen«¹⁸, so erkennt Hamann in den Freidenkern und Rationalisten Gesetzestreue und Papisten. Das Antichristentum gehört für ihn zum Plan der göttlichen Ökonomie. Dadurch ist er in der Lage, von ihm scharf abgelehnte zeitgenössische Erscheinungen zugleich heilsgeschichtlich zurückzubinden. Die theologische Idee der Erniedrigung Gottes überträgt Hamann auf die zeitgenössische Differenz von aufklärerischer Vernunft und Sinnlichkeit: die als eitel denunzierte herrschende Vernunft wird erniedrigt, die unterdrückte poetische Sinnlichkeit erhöht. Gegenüber der christlichen Tradition ist damit eine Umwertung verbunden: das als Sünde verworfene Fleisch wird gegenüber der abstrakten Rationalität, der »niedrige«, plebejische und volkstümliche Stil gegenüber dem »hohen« aristokratisch-platonischer Tradition sowie der bürgerlichen Vernunftkultur aufgewertet.

Eine Neuerung in Hamanns Fassung der Kondeszendenz besteht darin, dass er seine *eigene* schriftstellerische Tätigkeit zum Moment der Herunterlassung Gottes stilisiert, die sich strukturell nicht von derjenigen der Autoren und Akteure der biblischen Geschichte unterscheidet. Gleich der erste Satz der *Biblischen Betrachtungen* hebt mit der Idee an: »Gott ein Schriftsteller! - - Die Eingebung dieses Buchs ist eine eben so große Erniedrigung und Herunterlassung Gottes als die Schöpfung des Vaters und Menschwerdung des Sohnes.«¹⁹ Das Wort Gottes wird nicht auf die Bibel beschränkt, sondern Gott offenbart sich durch die Menschen prinzipiell in einer Form, die ihnen verständlich und angemessen ist. Hamann kann deswegen seine maskierten Schreibarten selbst in die göttliche Heils- und Offenbarungsgeschichte einordnen und sich im Gewand biblischer Masken inszenieren: als gleichzeitig Verworfener und Erwählter, als Prediger in der Wüste, als paulinischer »Narr in Christo«, als Scheblimini zur Rechten Gottes, aber auch als sokratischer Ironiker. Dazu gehört aber auch seine Übertragung der biblischen Typologie auf das schriftstellerische Gesamtwerk. Der Zusammenhang zwischen Kondeszendenz und der hier behandelten Rhetorik zeigt auch die Verbindung mit dem, letztlich auf rhetorische Traditionen zurückgehenden Begriff der Akkommodation. Insbesondere seit dem 17. Jahrhundert wird das Auftre-

ten von Differenzen zwischen naturwissenschaftlichen Erklärungen und Bibelaussagen mit der Anpassung der biblischen Verfasser an den begrenzten Erkenntnisstand ihrer Zeitgenossen erklärt. Hamann gilt in der Begriffsgeschichte als derjenige, der Kondeszendenz und Akkommodation miteinander verbunden habe.²⁰

Jørgensen hat wohl zu recht hervorgehoben, dass Hamanns dunkle Sprache nicht etwa aus mystischen Tiefen stammt, sondern hochreflektiert war.²¹ Hamann kannte die Rhetoriktradition sehr gut, er hatte Longin, Cicero und Quintilian gelesen, war der erste deutsche Übersetzer von Buffons *Discours sur le style* und vor allem mit dem Königsberger Professor für Rhetorik und Hofprediger Johann Gotthelf Lindner eng befreundet, der in seinem *Kurzen Inbegriff der Aesthetik, Redekunst und Dichtkunst* (1771/72) noch einmal versuchte, dem Zerfall der Rhetorik in einem Lehrbuch entgegenzuwirken. In den *Sokratischen Denkwürdigkeiten* nimmt Hamann die auf Ovids *pia fraus* in den Metamorphosen (IX, 711) zurückgehende Figur des ›frommen Betrugs‹ ironisch auf.²² Für die Sonderform der Simulation als Vortäuschung von Frömmigkeit und Tugendhaftigkeit durch einen schlechten Menschen verwendet die Rhetorik den Begriff der Hypokrisie. Wolfgang G. Müller bezeichnet diese Form der Simulation als ›inverse Hypokrisie‹. Je nachdem wie ›fromm‹ konnotiert ist, ergibt sich eine unterschiedliche Interpretation: als ›Täuschung in guter Absicht‹, bei dem der heilige Zweck die Mittel rechtfertigt, oder, im Zeitalter der radikaleren Religionskritik, als Betrug durch die Frommen. Im Christentum war der Topos noch durchaus moralisch neutral oder positiv verwendet worden. Erst als Religion und Christentum überhaupt als Priesterbetrug angesehen wurden und (auch zurückgehend auf die klandestinen *Traité des trois imposteurs* des späten 17. Jahrhunderts) die Offenbarung selbst als menschlicher Betrug angesehen wurde, konnte der Ausdruck als (selbst)entlarvende Formulierung interpretiert werden.

Hamann wählt Sokrates zu einer Maske, nicht nur in dem einfachen Sinne, dass er ihn zum Vorläufer und Sprachrohr seiner Theorie macht, sondern indem er die ironische sokratische Methode gegen Sokrates selbst wendet. Er bekennt eine »ästhetische Nachahmung« und will »über den Sokrates auf eine sokratische Art« schreiben. »Die *Analogie* war die Seele seiner Schlüsse, und er gab ihnen die *Ironie* zu ihrem Leibe.«²³ Wurde Sokrates zur gleichen Zeit, zu der Hamann seine Abhandlung verfasste, insbesondere aufgrund seiner Moral und seiner deistisch interpretierten Unsterblichkeitstheorie zum Vorbild der Aufklärung, so entwirft Hamann ein wirkungsvolles, der Aufklärung diametral widersprechendes, christliches Sokratesbild. Im Mittelpunkt des Bildes von Sokrates stehen (a) sein Nichtwissen als Grenze zum Glauben

und der Glaube als Empfindung, (b) sein Verweis auf den unbekanntem Gott und (c) sein Tod als Typus der Kreuzigung. Unter Berufung auf Paulus (I. Kor. 8. 2 f.) wendet Hamann das sokratische Nichtwissen theologisch zur Erkenntnis der Grenze menschlichen Wissens. »Was man glaubt, hat daher nicht nöthig bewiesen zu werden, und ein Satz kann noch so unumstößlich bewiesen seyn, ohne deswegen geglaubt zu werden.«²⁴ Sokrates, dessen Märtyrertod Hamann ebenso *figura* des Christentums ist wie sein Nichtwissen, »lockte seine Mitbürger aus den Labyrinthen ihrer gelehrten Sophisten zu einer *Wahrheit*, die im *Verborgenen liegt*, zu einer *heimlichen Weisheit*, und von den Götzenaltären ihrer andächtigen und staatsklugen Priester zum Dienst eines *unbekannten Gottes*.«²⁵ Über den »unbekannten Gott« stellt Hamann eine Verbindung zur christlichen Apostelgeschichte her. In dem Augenblick, da Sokrates zur Einsicht in sein Nichtwissen gelangte, nahte sich ihm sein Genius oder Dämon mit »himmlischen Offenbarungen«. Der Glaube (mit Empfindung identifiziert) setze dort ein, wo die sokratische Unwissenheit beginne.

Hamann will sich für seine »Religion den Schleyer« borgen, »den ein patriotischer *St. John* und platonischer *Shaftesbury* für ihren Unglauben und Misglauben gewebt haben.«²⁶ Hamanns Doppelspiel wird bereits hier deutlich. Scheint er sich doch gerade auf die Autoren der Aufklärung positiv zu beziehen, die er in seinen *Biblischen Betrachtungen* als seine Gegner bezeichnet hatte, nämlich Shaftesbury, John Bolingbroke sowie Voltaire.²⁷ Mit Shaftesbury spielt Hamann auf dessen platonisierende Ästhetik an, mit Bolingbroke auf den Anhänger Lockes und Shaftesburys, den von Voltaire geschätzten englischen Deisten, Freidenker und Verfasser der *Letters on the Study and Use of History* (1738), der in seiner allegorischen Kritik der Bibel nur diejenigen alttestamentlichen Berichte gelten lassen wollte, die durch die christlichen Dogmen bestätigt worden seien; mit Bolingbroke, Hauptvertreter der Torries wird die *opinion* zur *public opinion*, die Presse als *fourth Estate* zum kritischen Organ eines politischen Publikums. Bolingbroke bediente sich dabei selbst satirischer Strategien, auf die sich Hamann bezieht. »Zweideutigkeit und Ironie und Schwärmerei können mir nicht selbst zur Last gelegt werden, weil sie hier nichts als Nachahmungen sind meines Helden und der sokratischen (Geschichtsschreiber) Schriftsteller, besonders Bolingbroke und Shaftesbury. Der attische Patriotismus des ersten und die platonische Begeisterung des letzten sind die Muster und Antipoden, auf die ich meine zweien hiesige Freunde gewiesen.«²⁸ Hamanns Lesart der menschlichen Geschichte lässt sich als eine Inversion der historisch-rationalistischen Bibelkritik auffassen. Typologie erscheint als Umkehrung der aufklärerisch-allegorischen Mythenkritik. In ihr ist das Subjekt Gott, der die Verheißungen

erfüllt, in der allegorischen Mythendeutung dagegen der aufgeklärte Mensch, der sie kraft seiner Vernunft entschlüsseln kann. Wenn Bolingbroke als deistischer Bibelkritiker die jüdisch-christliche Geschichte »wie die heidnische Götterlehre und als ein poetisch Wörterbuch zu studieren«²⁹ empfiehlt, also die biblische Geschichte aus der antiken deutet, dann kehrt Hamann die Figur konsequent um: er liest die heidnische Philosophie (Sokrates, Hume, Shaftesbury) aus der Perspektive des Christentums. Nahezu jede Maske, die Hamann in seinen Schriften im Sinne seiner Theologie zu wenden sucht, ist – wie gerade der Vergleich mit den Briefen zeigt – doppelt codiert: profan und theologisch. Von Sokrates, dem figuralen Kronzeugen des Christentums in der Antike, schreibt er an Lindner: »Der Sokrates, dessen Denkwürdigkeiten ich geschrieben, war der größte Idiot in seiner Theorie und der größte Sophist in seiner Praxis.«³⁰ Vergleichbar behandelt er Hume, den er zugleich als Zeugen seines Glaubensbegriffs anführt und als Atheisten kritisiert.

Es ist eine sonderbare und doch wiederkehrende Eigenart des religiösen Diskurses in Deutschland, dass seine Vertreter sich auf den Sensualismus stützen. Während die sensualistisch-empiristische Linie im Herkunftsland England ausgeprägt skeptizistische oder, in Frankreich, atheistische Konsequenzen nach sich ziehen kann, richtet sich ein solcher mit dem Offenbarungspositivismus verbundener Sensualismus im protestantischen Deutschland gegen die rationalistisch-neologistische Vernunftreligion. Hamann übernimmt Positionen des skeptizistischen Empirismus (David Hume) bzw. deutet den Sensualismus (Bacon) skeptizistisch. Humes *belief* (als reflexiv nicht einholbare sensualistisch-unmittelbare Überzeugung) an die Außenwelt setzt Hamann mit dem religiösen Glauben (*faith*), dem Jenseits des Wissens, gleich. Hamann ist sich der Differenz zu Humes Glaubensbegriff durchaus bewusst: »Der attische Philosoph, Hume, hat den Glauben nötig, wenn er ein Ey eßen und ein Glas Waßer trinken soll. [...] Wenn er den Glauben zum Eßen und Trinken nöthig hat: wozu verleugnet er sein eigen Principium, wenn er über höhere Dinge, als das sinnliche Eßen und Trinken urtheilt.«³¹ Der Glaube bedürfe so wenig der Gründe wie »Schmecken und Sehen.«³² Im Glaubensbegriff Hamanns gründet die Koinzidenz zwischen Sinnlichkeit und Vernunft (die Hamann als göttliche von der menschlich-rationalen unterscheidet) bzw. Ästhetik und Theologie.

Hamann hat damit eine entscheidende Figur neuzeitlicher Philosophie entworfen. Seine Verbindung von Glauben und sinnlicher Erkenntnis bzw. von Glauben und Empfindung (nach Sokrates) bildet die theoretische Basis seiner theologischen Ästhetik. Ästhetik bedeutet für Hamann wesentlich noch *aisthesis*. Er unterstellt an der Grenze des menschlichen Wissens ein

zugleich sinnliches wie übersinnliches, ästhetisches wie religiöses Vermögen, das uns die Dinge in ihrer ursprünglichen Fülle und deswegen zugleich in ihrer Ganzheit, das heißt noch vor allen vermeintlich zerstörerischen Abstraktionen der Vernunft zugänglich macht. Im Rahmen seiner theologischen Begründung kann Hamann Sinnlichkeit und Sinne enorm aufwerten. Was wir sinnlich erfahren, sind zugleich Zeichen, die wesentlich auf Anderes, nämlich auf die Schöpfung und ihre Geschichte verweisen. Bei Hamann ist alles Irdische Gleichnis des Übersinnlichen, das Einzelne Träger oder Bild eines höheren, geistigen Sinnes.

Jede Handlung ist außer ihrer ursprünglichen und natürlichen materiellen und mechanischen Bezeichnung noch mancherley formeller, figürlicher, tropischer und typischer Bedeutung fähig, welche eben so wenig als des Handelnden Absichten und Gesinnungen »begucktet und betastet« werden können; sondern, wie alle intellectuelle und moralische Eindrücke, ohne sinnlichen Ausdruck, keiner Mittheilung noch Fortpflanzung empfänglich sind.³³

Die in den *Sokratischen Denkwürdigkeiten* begründete Gleichsetzung von Sinnlichkeit und Offenbarung wird in der *Aesthetica in nuce* von der Seite der Sinnlichkeit der Zeichen her entfaltet: Gott kann zum Menschen nur durch körperliche und sinnliche Zeichen reden. Die Schöpfung des Menschen nach dem Bilde Gottes reproduziert die Unsichtbarkeit Gottes im Menschen. Wie Leib, Haupt und Gliedmaßen nur »sichtbare Schemata« des »verborgenen Menschen in uns« sind,³⁴ so entspricht die Differenz zwischen den unsichtbaren Ideen der Seele und dem Schall der Worte, der Entfernung zwischen Geist und Leib, Himmel und Erde. »Ist es nicht eine Erniedrigung für unsere Gedanken, daß sie nicht anders sichtbar werden können, als in der groben Einkleidung willkürlicher Zeichen.«³⁵ Die Schöpfung erfülle sich zwar durch die »Rede an die Kreatur durch die Kreatur«, denn nur durch die Sprache werde der verborgene Mensch sichtbar. Diese »Engelssprache« der Seele oder Innerlichkeit lässt sich aber nur defizitär in »Menschensprache« übersetzen. Es liegt an dem in der »Analogie des Menschen zum Schöpfer« gegründeten Bruch in der Natur und im Menschen, dass wir »nichts als Turbatverse und disiecti membra poetae zu unserm Gebrauch übrig haben.«³⁶ Kondeszendenz Gottes heißt hier, dass Gott sich auch insofern zum Menschen hinunterlässt, als er mit ihm in Gleichnissen einer sinnlichen Sprache kommuniziert. Fleisch, Welt oder Sinnlichkeit sind als Sünde zugleich Werkzeuge Gottes bei der Verwirklichung seines Heilsplans.

Die Schrift kann mit uns Menschen nicht anders reden, als in Gleichnissen, weil alle unsere Erkenntnis sinnlich, figürlich und der Verstand und die Vernunft die Bilder der äußerlichen Dinge allenthalben zu Allegorien und Zeichen abstracter, geistiger und höherer Begriffe macht. Außer dieser Betrachtung sehen wir, daß es Gott gefallen hat, seinen Rath mit uns Menschen zu verbergen, uns so viel zu entdecken, als zu unserer Rettung nöthig ist, und zu unserem Trost, zu gleicher Zeit aber auf eine Art, die die Klugen der Welt, die Herrn derselben hintergehen sollte; daher hatte Gott nichtswürdige, verächtliche, ja Udinge, wie der Apostel sagt, zu Werkzeugen seines geheimen Rathes und verborgenen Willens gemacht; er bediente sich eben derselben Schlingen, die der Satan den Menschen gelegt hatte, um ihn selbst zu fangen; [...] Ich wiederhole mir selbst diese Betrachtung so öfters, weil selbige ein Hauptschlüssel mir gewesen, Geist, *Hoheit* und Geheimnis, Wahrheit und Gnade zu finden, wo der natürliche Mensch nichts als eine poetische Figur oder einen rhetorischen Tropum oder Idiotismen der Grundsprache, der Zeiten, des Volks, kleine Wirthschaftsregeln, Sirachs Sittensprüche in Salomons Weisheit gefunden.³⁷

Gott ist der große Weltironiker und die Bibel für den Menschen ein gottgewirktes Muster aller heiligen Ironie, weil sie die Eitelkeiten und Selbstüberhöhungen der Welt richten. Wie in der Romantik (wo allerdings die Ironie in der Unendlichkeit des Subjekts gegründet ist), ist Ironie Ausdruck des unendlichen Gegensatzes zwischen göttlicher Erhabenheit und niedriger weltlicher Existenz, die Einsicht in die Nichtigkeit alles Endlichen und Irdischen vor Gott. Auf die Ästhetik bezogen wird die Spannung zwischen Esoterik und Exoterik deutlich, wenn Hamann gegenüber Jacobi schreibt, die Vernunft sei unsichtbar, ohne Sprache, aber die Sprache sei »einzigster Ausdruck der Seele und des Herzens zur Offenbarung und Mittheilung unseres Innersten. Das Bewußtseyn der Schönheit verderbt ihren Werth und Eindruck. [...] Schönheit ist ein mimischer Engel des Lichts, dessen Nachahmung ich zum Muster nehme, so sehr ich den Sinn verabscheue.«³⁸ Das Schöne hat für Hamann keinen Eigenwert und ist defizitäre Ausdrucksform des letztlich objektlosen Glaubens.

Hamanns kritische Anknüpfung an den Aufklärungsdiskurs läßt es fragwürdig erscheinen, den *Sturm und Drang* oder die Romantik als Säkularisierung zu interpretieren. Vielmehr erzeugt seine typologische oder figurale Geschichtsauffassung selbst den performativen Schein, in Poesie und Sinnlichkeit restituieren oder erfüllen sich der christliche Ursprung. Weder ist die Maske mit der Autorintention zu verwechseln noch die Wirkung der Maske zu unterschätzen. Die Masken nehmen ein Eigenleben an, schon in der Schreibstrategie des Autors, aber vor allem in der Wirkungsgeschichte.

Hamanns erfolgreiches Verwirrspiel führt auch dazu, dass Mendelssohn ihn nach der Lektüre der *Sokratischen Denkwürdigkeiten* auffordert, am forciertesten Projekt der zeitgenössischen deutschen Aufklärung, an den von ihm zusammen mit Lessing und Nicolai herausgegebenen *Briefen die neueste Literatur betreffend*, mitzuarbeiten. Die Dialektik der Säkularisierung besteht in einer theologisch bedingten Aufwertung zunächst profaner Erscheinungen bzw. Theoreme und ist Effekt einer Rhetorik, deren strategische Intention in der Rezeption in den Hintergrund tritt. Die Doppeldeutigkeit des Kondeszendenz-Begriffs führt wirkungsgeschichtlich zu dem Effekt, dass sich sowohl Denker pantheistischen (Goethe, Herder) wie auch theistischen (Jacobi) Selbstverständnisses auf Hamann berufen konnten. Von Goethe konnte Hamann unter Absehung seiner theologischen Intentionen als derjenige verstanden oder verkannt werden, der gegen die Abstraktionen des Rationalismus die Ganzheit des Menschen einschließlich seiner Sinnlichkeit betont. »Alles, was der Mensch zu leisten unternimmt, es werde nun durch Tat oder Wort oder sonst hervorgebracht, muß aus sämtlichen vereinigten Kräften entspringen; alles Vereinzelte ist verwerflich.«³⁹ Erst schrittweise wird auch Goethe deutlich, dass die Kritik des Rationalismus nicht vorrangig der Dichtung dienen soll, sondern der Restitution des christlichen Glaubens. Hamanns »esoterische« Nachfolger aber sind Jacobi, Schleiermacher und Kierkegaard. Die letzten Schriften Hamanns zeigen, dass die ästhetische Problematik zurücktritt, vielleicht sogar nie im Zentrum seiner Überlegungen stand.

Auch in politischer Hinsicht ist Hamanns Denken von einer merkwürdigen Ambivalenz: er ist erklärter Feind des aufgeklärten Absolutismus, der »arithmétique politique« Friedrichs II., der vornehmen französischen Aufklärungskultur am friderizianischen Hofe. Zum Tode Friedrichs II. schreibt er, dass aus dem Anti- ein »Meta-Macchiavell« geworden sei.⁴⁰ Unverkennbar ist der antihöfische, absolutismusfeindliche, manchmal plebejische oder nahezu anarchische Affront, der jede Herrschaft als blasphemische Eitelkeit entlarvt und sich gegen die gesellschaftliche Vornehmheit auf eine ursprüngliche, nicht gesellschaftlich erzeugte Gleichheit vor Gott beruft. Und Hamann weiß um die politischen Inkonsequenzen der Aufklärung, etwa wenn er Kants Trennung zwischen öffentlichem und privatem Gebrauch der Vernunft, zwischen dem »Sklavenkittel« daheim und dem »Feyerkleid der Freyheit« verhöhnt und den »Knoten der ganzen politischen Aufgabe« darin erkennt, dass nicht die Unmündigkeit, sondern die Vormundschaft (allerdings der Aufklärer) selbstverschuldet sei.⁴¹ Aber die scharfsinnige Kritik der Inkonsequenzen der Aufklärung tendiert politisch letztlich doch zum Konservatismus oder zu einem »reaktionären Demokratismus«.⁴²

*Alle Mittheilung der Religion kann nicht anders
als rhetorisch sein (Schleiermacher)*

Als Schleiermacher am 15. April 1799 Henriette Herz den Abschluss der fünften und letzten seiner innerhalb von zwei Monaten niedergeschriebenen *Reden* mitteilt, vertraut er ihr zugleich deren paradoxe, romantisch-ironische Pointe an, »daß die Religion, die Schrift nemlich, am Schlusse sich selbst annihilirt.«⁴³ Tatsächlich hat Schleiermacher seinen über nahezu dreihundert Seiten hinweg emphatisch entfalten, sich den ›Gebildeten‹ seiner Zeit geradezu mimetisch akkommodierenden, oft als romantisch-ästhetisch paraphrasierten, weil Endlichkeit und Unendlichkeit, Mensch und Universum versöhnenden Religionsbegriff auf den letzten Seiten selbst radikal und nicht ohne Ironie gerichtet. Dieser Schluss wirft, wie auch Friedrich Schlegel in seiner Rezension schreiben wird, »ein neues Licht auf das Ganze zurück.«⁴⁴ Das in der fünften Rede als ›Religion der Religion‹, als ›höhere Potenz‹ der Religion eindringlich gepriesene Christentum zeichnet sich unter allen Religionen dadurch aus, dass es auf den unaufhebbaren Verlust jeglicher Unmittelbarkeit reagiert, ja es erscheint als Religion der Religionen eben dadurch, dass der Verlust der Unmittelbarkeit seine Grundlage bildet. Die Entfernung alles Einzelnen vom Universum erzeuge das Bedürfnis eines stellvertretenden Mittlers. In scharfer protestantischer Polemik umreißt Schleiermacher die Entzweigungen seines Zeitalters, die zugleich als bürgerliche kenntlich werden: ein Zeitalter, das der Vollkommenheit und unvergänglichen Schönheit entfremdet ist, unterworfen dem selbstsüchtigen Streben, vom moralisch Schlechten zum Schlimmeren fortschreitend, unfähig, etwas hervorzubringen, worin der Geist des Universums wirklich lebe. Deutlich wird hier, wie Schleiermachers Modernisierung des Christentums eine moderne, säkulare Welt als Folie benötigt, die Säkularisierung aber geradezu als naturhaften Schicksalsprozess deutet.

Schleiermachers frühromantischen Schriften, vor allem den Reden *Über die Religion*, liegen reflektierte Autorstrategien zugrunde. Dazu gehört, dass der junge Schleiermacher nahezu alle, vor allem aber die theologisch relevanten Schriften zunächst anonym veröffentlichte. Schleiermachers *Reden* bewegen sich zwischen zwei getrennten Diskursen mit doppelter Adressierung. Dieses Spiel mit der doppelten Adressierung wird aber nicht verhüllt, sondern ist offenbar und wird permanent thematisiert. Wenn Schleiermacher sich mittels der rhetorischen Figur der *captatio benevolentia* einerseits nicht zu den ›Gebildeten‹ zählt, so ist es doch im Sinne der Akkommodation eine Herablassung des Schriftstellers an sein Publikum. Die Akkommodation wird

aber selbst ironisch verkehrt, indem Schleiermacher nicht, wie traditionell üblich, seine Sprache den Unwissenden, sondern gerade den Gebildeten anpasst. Das hat in der Rezeption zu dem Missverständnis geführt, seinen eigenen Begriff von Christentum mit dem vorgetragenen vorschnell zu identifizieren. Schleiermacher wechselt in der Schrift beständig zwischen zwei Masken, was ihm eine ironische Distanz erlaubt: er gibt sich zum einen als Vertreter des verachteten geistlichen Standes aus, der zu den Gebildeten spricht; er schließt damit in der zeitgenössischen Terminologie nicht nur den Kreis der Frühromantiker, sondern die aufgeklärten und postaufgeklärten Intellektuellen insgesamt ein. Zugleich bekommt der Begriff der Gebildeten bereits eine ironische Note: denn diejenigen, die sich gebildet und aufgeklärt dünken, haben offenbar einen von Vorurteilen nicht freien Blick auf die Religion. Schleiermacher wird ihnen zu zeigen versuchen, dass zur wahren Bildung Religion dazugehört. Schleiermacher verhüllt, dass er selbst zu den avancierten frühromantischen Kreisen gehört, deren subtile Sprache er genau kennt. Im Fortschreiten der *Reden* werden beide Masken miteinander verschmelzen: die Gebildeten und Verächter der Religion erweisen sich zunächst als die wahren Verfechter wirklicher Religiosität.

Die doppelte Adressierung schlägt sich auch im Bruch zwischen Terminologie und Semantik nieder: zwar verwendet Schleiermacher viele traditionelle Termini der Theologie und Religion, doch unterlegt er ihnen eine Semantik, die mit der tradierten völlig bricht. Was Schleiermacher unter den Stichworten ›Religion‹ und ›Religiosität‹ in den *Reden* entwickelt, bedeutet einen Bruch mit den tradierten Semantiken der Termini; ähnliches gilt für Wörter wie Gott, Unsterblichkeit, Wunder, Offenbarung, Übernatürliches, Jenseits, Heilige Schrift, Priester, Glaube, Werkgerechtigkeit, Gnade etc., die er destruiert und denen er eine andere Semantik verleiht.¹⁵ Umgekehrt bekommen theologisch belastete Begriffe eine neue Terminologie; statt ›Gott‹ spricht Schleiermacher zumindest in der ersten Auflage konsequent von ›Universum‹. Es ist dabei durchaus erstaunlich, wie es Schleiermacher gelingt, Themen und Begriffe, die wenig oder nichts mit der theologischen oder Schrifttradition, aber auch kaum etwas mit der aufgeklärten Religion zu tun haben, unter dem Begriff der Religion vorzustellen. Ein Bruch, der so stark ist, dass Schleiermacher im vorhinein selbst befürchtet, dass auch ein gutwilliger Zensor ihn für atheistisch halten wird. Schleiermachers Bezüge zu Tradition und Schrift sind äußerst spärlich; zunächst ist zu beobachten, dass bei ihm die nahezu durchweg neutestamentlichen Referenzen zu dekontextualisierten und entdogmatisierten Epitheta und bloßen Anspielungen werden, die meist sowohl profan wie theologisch verstanden werden können; stärker als das

theologische wird das philosophische Wissen der gebildeten Zeitgenossen vorausgesetzt, wobei es umgekehrt oft schon der Bibelfestigkeit eines theologisch interessierten Kommentators bedarf, um die Zitationen zu bemerken: mit Anspielungen auf die ›Zinnen des Tempels‹, auf ›Ärgernis und Thorheit‹, auf den ›tötenden Buchstaben‹, auf die ›Legion von Engeln‹ oder die ›Lilien auf dem Felde‹, auf die Jesusworte von dem, der sein Leben verliert um es meinerwillen (bezogen aufs Universum) zu gewinnen, von den im Namen der Gottheit versammelten oder vom Fleisch gewordenen Gott sind nahezu alle Bibelstellen der über dreihundertseitigen Schrift bezeichnet. Erst die fünfte Rede, die die Schrift in ihren esoterischen Gehalt münden lässt, bezieht sich expliziter auf das Neue Testament.

Schleiermacher reflektiert von der ganzen Anlage seiner Schrift her auf dasjenige, was man als Entzauberung oder Säkularisierung bezeichnen könnte, die Neubegründung des Christentums genau auf dieser Basis wird klar ausgesprochen; hatte er schon in der ersten Rede betont, dass kein Zeitalter besser für die Religion vorbereitet sei als das jetzige, so wird diese These in der fünften Rede eingelöst: »Eben weil es ein irreligiöses Princip als überall verbreitet voraussetzt, weil dies einen wesentlichen Theil der Anschauung ausmacht, auf welche Alles übrige bezogen wird, ist es durch und durch polemisch: »als Christen war ihnen die Hauptsache die Entfernung vom Universum, die einen Mittler bedarf.«⁴⁶ Das nun aber war geradezu das Gegenteil derjenigen Religion, die Schleiermacher zu Beginn und in Akkommodation der Gebildeten als allgemeinen Religionsbegriff unterstellt hatte. Das Christentum ist die adäquate Religion der Moderne, weil es die Zerrissenheit gleichermaßen beschreibt und akzeptiert wie es die Versöhnung durch einen Mittler postuliert. Schleiermacher unterscheidet selbst zwischen einer esoterischen und einer exoterischen Religion: »Dasselbe, was exoterisch heilig gepriesen und als das Wesen der Religion aufgestellt ist vor der Welt (und das hatte Schleiermacher in der zweiten Rede getan), ist immer noch esoterisch einem strengen und wiederholten Gericht unterworfen, damit immer mehr unreines abgeschieden werde, und der Glanz der himmlischen Farben immer ungetrübter erscheine an allen Anschauungen des Unendlichen.«⁴⁷

Zwischen einer esoterischen und einer exoterischen Linie der *Reden* hat zeitgenössisch auch Friedrich Schlegel unterschieden, der in seiner *Athenaeums*-Rezension zwei mögliche Lektüren in zwei fiktiven Briefen herausstellt, »von denen der eine ganz füglich keineswegs im Maaß der Bildung, wohl aber in der Irreligion als Repräsentant der hochheiligen Majorität der Gebildeten, der andere aber als Repräsentant der kleinen unbedeutenden Minorität der Religiösen gelten kann.«⁴⁸ Diese Doppelpoligkeit legt die Anlie-

gen und Struktur der *Reden* durch die Betrachtung aus zwei verschiedenen (entgegengesetzten) Gesichtspunkten offen. Es ist so völlig Unterschiedliches, was Schlegel an beide Adressaten hervorhebt: dem (ästhetisch gebildeten) Irreligiösen preist er, dass die Schrift mehr Bildung als Religion aufweise, die Virtuosität und Universalität hervorhebe, die Religion nicht ›construiert‹, sondern – wie es politisch heißt – ›constituirt‹ sei. Der Gebildete könne die *Reden* als Roman lesen und in ihm, wie es in frühromantischer Diktion heißt, ›unendliche Subjektivität‹ entdecken. Zugleich entschuldigt der Rezensent die ›offenherzige Abneigung des Verfassers gegen die Poesie‹. Die ›esoterische Ansicht‹ des Religiösen versucht den Vorwurf der ›Irreligion‹ zu entkräften, indem sie deren Darstellung mit der der falschen Kirche vergleicht. Die ›unheilige Form der *Virtuosität* in der Religion‹ gehöre »nur zu dem Epideiktischen und Exoterischen, wie Du sehen mußt, sobald Du die Hauptstelle von der Polemik in der fünften Rede in ihrer ganzen Tiefe gefaßt hast.«⁴⁹ Die *Reden* seien ›Incitantum für die Religionsfähigen‹, deren entscheidende Punkte die »Undarstellbarkeit der Religion, die rein negative Ansicht der Gottheit, die Nothwendigkeit der Vermittlung und die Natürlichkeit der Wehmut«⁵⁰ seien.

In seine Religionsschrift hat Schleiermacher Elemente einer Theorie der Rede eingearbeitet: Religion dürfe nicht im Gespräch entwickelt werden, sondern bedürfe des »größern Styls«, der monologischen Mitteilung. »Es ist, da alle Mittheilung der Religion nicht anders als rhetorisch sein kann, eine schlaue Gewinnung der Hörenden, sie in so guter Gesellschaft einzuführen.«⁵¹ Zu den rhetorischen Effekten gehören auch die stark stilisierten biographischen Exkurse, das ›unendlich subjektive‹, wie Friedrich Schlegel sekundierend in seiner Rezension hervorhebt.⁵² Schleiermacher möchte dabei nicht vom »frommen Betrug« sprechen, sondern nennt ihn eine »schikliche Methode« der Rhetorik, »damit gelegentlich und unbemerkt sich einschleiche, wofür er [der Sinn] erst aufgeregt werden soll.«⁵³ Damit lüftet er den persuasiven Charakter seiner *Reden*. »Darum ist es unmöglich Religion anders auszusprechen und mitzuthemen als rednerisch, in aller Anstrengung und Kunst der Sprache, und willig dazu nehmend den Dienst aller Künste.«⁵⁴ Die Spannung des Projektes liegt darin, dass Schleiermacher im gleichen Zuge den ›Sinn‹ erst erregen will, den er zugleich sprachlich mitteilt: Das Paradox schriftlicher *Reden*, die Performance von *Reden* im Medium der Schriftlichkeit; zugleich noch der Glaube an die Rhetorik, reden sei wirkungsvoller als schreiben. Schleiermacher hatte sich in seiner Jugend durchaus mit der Rhetorik beschäftigt, wie seine Abhandlung *Ueber den Stil* zeigt. Er recurriert dabei auf Johann Christoph Adelungs *Ueber den Deutschen Styl* der mit seinem Stilbegriff die Rhetorik psychologisiert hatte.

Dabei ist es die rhetorische Explikation in Form von *Reden*, die es Schleiermacher erst gestattet, die aus dem Gefühl erklärte Religion nicht etwa theoretisch-reflektiert darzulegen, sondern wie aus lebendiger Inspiration unmittelbar vorzutragen und sich so aus ›innerem Beruf‹ und in prophetischer Funktion selbst als göttlichen Mittler zu inszenieren. Bis in gegenwärtige Deutungen haben derartige Selbststilisierungen ihre Wirkung nicht verfehlt, indem jene allzu häufig Schleiermachers Unterstellung, er expliziere nur sprachlich, (was als vorsprachliche Erfahrungsunmittelbarkeit je schon präsent sei), reproduzierten. Zu den hauptsächlichen Lieferanten der Argumente jener romantischen, auf die lebendige Rede orientierten Hermeneutik, auf die solche Interpretationen sich zumeist berufen, gehörte bekanntlich Schleiermacher selbst.

Ein Blick in die Werkstatt des inspirierten Redners belehrt allerdings darüber, dass sich Schleiermacher zur religiösen Begeisterung gelegentlich geradezu quälend erst stimmen musste; als ihr Künstliches in der dritten Rede allzu kenntlich zu werden drohte, schlug Friedrich Schlegel ihm sogar als ironisierende Maske ein Vorwort über die »Verachtung des Machens« vor; ein Ansinnen, das Schleiermacher – der Schlegels Idee der ›Künstlichkeit‹ der neuen Religion keineswegs teilte – ablehnte.⁵⁵ Schleiermachers Religion ist das hochreflektierte, vermittlungsreiche, in seiner Genese nachvollziehbare Resultat einer geistigen Auseinandersetzung mit theoretischen, politischen und kulturellen Zeittendenzen sowie den Theorien der Aufklärung und Kants. In seiner ein Jahrzehnt zuvor verfassten Kant-Kritik hatte Schleiermacher die Umriss seines Religionsbegriffs noch mit klarem Kalkül und aus erstaunlicher Distanz entworfen. In einem wahrscheinlich auf 1789 zu datierenden Manuskript *Über das höchste Gut* heißt es über Gott und Unsterblichkeit, die Vernunft könne sich des Geschäfts nicht erwehren, »sie in diejenige Form zu bringen welche der wahren Sittlichkeit am wenigsten nachteilig und am meisten förderlich ist.«⁵⁶ Schleiermacher stand hier noch auf dem Boden der Aufklärung, weil es die Vernunft sein soll, die der Religion ihren Platz anweist, und die Glückseligkeit, auf die jene zielt. Der methodische Ansatz hat sich zehn Jahre später nicht grundsätzlich verändert. Schleiermacher verteidigt nicht die tradierte Religion, sondern formt sie in einem radikalen modernen Sinne um. Allerdings ist sein Maßstab nun nicht mehr die Vernunft der Aufklärung und des transzendentalen Idealismus, sondern das Individuum, das ›individuell Allgemeine‹, wie Schleiermacher es in seiner *Ethik* nennen wird.

Mit seiner Hermeneutik, deren erste Fassung er allerdings erst einige Jahre nach den *Reden* entwarf, gilt Schleiermacher als einer derjenigen, der die

Rhetorik in Hermeneutik überführt habe. Das ist insofern schon fragwürdig, als Rhetorik und Hermeneutik unsymmetrische Gegensatzbegriffe sind. Die Rhetorik ist in den Reden durchaus primär, die Mitteilung und das wechselseitige Verstehen ein untergeordnetes Moment. Die *Reden* verschließen sich weithin der hermeneutischen Lesart. Der Zusammenhang zwischen Rhetorik und Hermeneutik ist zunächst dadurch gegeben, dass die Hermeneutik die Umkehrung der Rhetorik sei, es also nicht um die Produktion von Reden, sondern um ihre Rezeption und ihr Verstehen geht. Die Rhetorik ist dabei durchaus vorgängig. »Die Zusammengehörigkeit der Hermeneutik und Rhetorik besteht darin, daß jeder Akt des Verstehens die Umkehrung eines Aktes des Redens ist.«⁵⁷ Nur eine bereits von Schleiermachers Hermeneutik geprägte Lektüre kann es plausibel finden, dass er redend expliziert, was vorgeblich vorsprachlich ist und unmittelbar »Anschauung und Gefühl des Universums« expliziert. Für Schleiermacher steht die Hermeneutik noch in einem engen Verhältnis zur Rhetorik, er betrachtet sie wie eine Abbiegung der letzteren. Sie bezieht sich ausdrücklich auf die »Rede«, da die »Kunst zu reden und zu verstehen (korrespondierend) einander gegenüberstehen«⁵⁸. Die Zusammengehörigkeit zwischen Rhetorik und Hermeneutik ergibt sich daraus, dass die Rede die Vermittlung für die Gemeinschaftlichkeit des Denkens ist. Wenn Schleiermacher dabei zwischen klassischer und origineller Rhetorik unterscheidet, dann greift er auf Hamann zurück. Seine historische Unterscheidung steht zugleich in Analogie zur systematischen Unterteilung der Hermeneutik in eine grammatische und psychologische. »Cicero ist klassisch, aber nicht originell; der deutsche Hamann originell, aber nicht klassisch.«⁵⁹

Schleiermacher war der klassische Platon- damit auch Sokratesübersetzer des 19. Jahrhunderts. Wie stark er den Einfluss Platons auf sein Denken um 1800 einschätzt, verdeutlicht eine Bemerkung über den griechischen Philosophen: »Es gibt gar keinen Schriftsteller der so auf mich gewürkt und mich in das Allerheiligste nicht nur der Philosophie sondern der Menschen überhaupt eingeweiht hätte, als dieser göttliche Mann.«⁶⁰ Wie bei Hamann spiegeln sich auch bei Schleiermacher die Darstellungsform seiner Religion in den *Reden* und die Interpretation des platonischen Sokrates. Seine Platon-Übersetzung und die nahezu gleichzeitig verfassten *Reden*, oftmals durch disziplinäre Trennung nicht im Zusammenhang gesehen, stehen im Zusammenhang. Wie Schleiermacher den Gegensatz zwischen Immanenz und Transzendenz in der Religion relativiert, so auch die Spannung zwischen dem esoterischen und exoterischen Platon als hermeneutisches Moment des Gesprächs. Schleiermachers Interpretation des Verhältnisses zwischen dem esoterischen und exoterischen Platon gehört zu den eigenwilligsten und umstrit-

tensten Momenten seiner Platonrezeption. Denn Schleiermacher kehrt die Auffassung um, dass die als Schrift überlieferte mündliche Lehre exoterisch gewesen sei, es aber noch eine zu rekonstruierende, schriftlich nicht festgehaltene, esoterische Mitteilung gegeben habe. Er ist vielmehr der Auffassung, dass die einzige Bedeutung, »in welcher man hier von einem Esoterischen und einem Exoterischen reden könnte, so nämlich, daß dieses nur eine Beschaffenheit des Lesers anzeige, je nachdem er sich zu einem wahren Hörer des Inneren erhebt oder nicht; oder soll es doch auf den Platon selbst bezogen werden, so kann man nur sagen, das unmittelbare Lehren sei allein sein esoterisches gewesen, das Schreiben aber nur ein exoterisches.«⁶¹ Schleiermacher verlegt das sokratische Nichtverstehen, von Hamann gerade theologisch als Glauben interpretiert, als methodisch aufzulösendes Problem in seine Hermeneutik. Wenn er in der Religionschrift behauptet, die Religion könne nur redend und im mündlichen Gespräch dargelegt werden, so korrespondiert die Auffassung seiner Platoninterpretation. Ist die sokratische Methode bei Hamann das in Glauben umschlagende Nichtwissen, bei Kierkegaard die ebenfalls auf das Nichtwissen zielende Ironie, so ist sie bei Schleiermacher »die ununterbrochen fortschreitende Wechselwirkung und das tiefere Eindringen in die Seele des Hörenden«⁶². Wobei es natürlich weniger um die Frage geht, ob Schleiermacher auf Platon wirklich zurückgriff oder seine Platoninterpretation zutreffend ist, sondern darum, dass die moderne Neubegründung christlicher Religion ganz bewusst die Verbindung oder Vermittlung mit der heidnischen Antike suchte. Bezogen auf das Maskenmotiv sagt Schleiermacher, dass es Platon in den »eigentlichen« Untersuchungen nicht darauf angekommen sei, sie »mit einem Schleier, sondern wie mit einer angewachsenen Haut« zu überkleiden, »welche dem Unaufmerksamen, aber auch nur diesem dasjenige verdeckt, was eigentlich soll beobachtet und gefunden werden, dem Aufmerksamen aber nur noch den Sinn für den innern Zusammenhang schärft und läutert.«⁶³ Das nun aber ist genau die – vor allem von Schlegel herausgestellte – Eigenart der *Reden über die Religion*, dass Esoterik und Exoterik sich in ein und derselben Schrift finden.

Die letztlich unaufgelöste Spannung in Schleiermachers Religionsbegriff hat auch die widersprüchliche Rezeption der *Reden* bestimmt. Für die »Gebildeten« unter den Religionsverächtern mag das – erstaunlich romantische – Urteil Goethes durchaus repräsentativ gewesen sein: Er konnte, wie Friedrich Schlegel berichtet, »nach dem ersten begierigen Lesen von zwey oder drey Reden [...] die Bildung und die Vielseitigkeit dieser Erscheinung nicht genug rühmen. Je nachlässiger indessen der Styl und je christlicher die Religion wurde, je mehr verwandelte sich dieser Effekt in sein Gegentheil, und zuletzt

endigte das Ganze in einer gesunden und fröhlichen Abneigung.«⁶⁴ Goethe scheint den versöhnenden Religionsbegriff der zweiten Rede goutiert, dessen christliche Verabschiedung in der fünften Rede jedoch abgelehnt zu haben. Auch Schlegel hebt das Zwiespältige in Schleiermachers Verhältnis zu Poesie und Kunst hervor: Er bescheinigt Schleiermacher eine »offenherzige Abneigung gegen die Poesie« und meint doch, dass die *Reden* »den irreligiösesten Dichtern und Künstlern noch eher zusagen werden, als den religiösesten Philosophen.«⁶⁵ So werde man »eine Ansicht des Christentums finden, die sich in der Musik der Gefühle, besonders des allerheiligsten der Wehmut, eher zur Schönheit neigt [...]«⁶⁶ Novalis hat – ähnlich wie später Hegel – insbesondere Schleiermachers Begriff der Virtuosität in den *Reden* als Projekt einer Kunstreligion gelesen und zugleich im Lichte der christlichen Agape kritisiert: »Schleiermacher hat Eine Art *von Liebe*, von Religion verkündigt – Eine *Kunstreligion* – beynah eine Religion wie die des *Künstlers*, der die Schönheit und das Ideal verehrt.«⁶⁷ Für die theologische Rezeption ist das Urteil des der Aufklärungstheologie zuzurechnenden Oberhofpredigers F. S. G. Sack symptomatisch, der nicht nur, wie Schleiermacher berichtet, den in der zweiten Rede entwickelten Begriff der Religion für unterbestimmt hielt: »[...] mißverstanden hatte er noch daß ich das Kunstgefühl selbst für Religion hielt.«⁶⁸ Die Auffassung, Schleiermacher habe Kunst und Religion, ästhetisches und religiöses Gefühl unzulässig vermischt, findet in der Theologiegeschichte ihre variantenreiche Fortschreibung. Gilt Schleiermacher im Protestantismus, insbesondere mit seinem Hauptwerk, *Die christliche Glaubenslehre*, als bedeutendster Theologe des 19. Jahrhunderts, so haben gerade protestantische Theologen das ästhetische Moment in Schleiermachers *Reden* mit Misstrauen beobachtet und lediglich die am Ende erfolgende Hinwendung zum Christentum goutiert. In den (sinnlich-ästhetischen/ ästhetisierenden) Tendenzen seines Religionsbegriffs sahen sie offenbar die Gefahr einer Verweltlichung des Christentums wie auch eine bedrohliche Nähe zum Katholizismus, zumal dessen sinnlich-ästhetische Komponente unter den Motiven romantischer Konversionen eine nicht unbedeutende Rolle spielte.

Bewegt sich die – hier nur skizzierte – Rezeptionsgeschichte also vorrangig zwischen sich wechselseitig ausschließender Gutheißung oder Ablehnung entweder des ästhetisch-romantischen Religionsbegriffs oder des protestantischen Christentums, so hat der vielleicht schärfste philosophische Widerpart unter Schleiermachers Zeitgenossen – nämlich Hegel – zwischen beiden Seiten eine weitaus tiefere Verbindung gesehen: seine frühe Kritik der *Reden* in *Glauben und Wissen* (1802) macht deutlich, dass er Schleiermachers Religionsbegriff und dessen ästhetische Konnotationen als Konsequenz pro-

testantischer Innerlichkeit überhaupt sieht. Hegel wird die Entfremdung in Formen der objektivierten Äußerlichkeit nicht der religiösen Innerlichkeit überantworten, sondern es für möglich halten, den auch von ihm als Entzweiung beschriebenen Differenzierungsprozess in philosophisch-begrifflicher Form zu versöhnen und damit die Funktion der Religion spekulativ aufzuheben; die Kunst wird dabei nicht als entäußerte Religiosität gefasst, sondern umgekehrt die Religion als Entobjektivierung und Verinnerlichung dessen, was zunächst in den Werken der Kunst entäußert worden war.

Betrug im Dienste des Christentums (Kierkegaard)

Wie Hamann, auf den er sich mehrfach beruft, inszeniert Kierkegaard in den letzten Schriften seine schriftstellerische Wirksamkeit als eine von Beginn an durchdachte Strategie. Mit dem Wechselspiel von pseudonymen und nicht pseudonymen Schriften, mit seiner Methode der direkten und indirekten Mitteilung will Kierkegaard zum Christentum verführen. Um diese Autorintention zu wahren, muss Kierkegaard beweisen, dass er das »dialektische Gefüge des gesamten schriftstellerischen Werks«⁶⁹ genau so geplant habe, er also nicht etwa selbst den Weg vom ästhetischen zum religiösen Schriftsteller durchgemacht habe. Während bei Hamann und Schleiermacher die rhetorischen Mittel letztlich einem inhaltlich-theologischen Zweck untergeordnet sind, lässt sich von Kierkegaard geradezu sagen, dass bei ihm die Theologie wesentlich selbst zur Rhetorik oder bloßen Form der Mitteilung wird; in dogmatisch-theologischer Hinsicht im engeren Sinne bleibt Kierkegaard eher traditionell. Der Akzent liegt bei Kierkegaard nicht darauf, was mitgeteilt wird, sondern wie es mitgeteilt wird. Dabei kehrt bei ihm die Betrugsmetapher wieder, die sich als rhetorische Figur nicht an die Aufklärung oder an die Gebildeten wendet, sondern mit dem Gegensatz von Einzelnem und Masse spielt. »Unmittelbare Mitteilung« ist: unmittelbar das Wahre mitteilen; »Mitteilung in Reflexion« ist: *hineintäuschen in das Wahre*⁷⁰. Die ganze pseudonyme Produktion sei deswegen – und Kierkegaard nimmt hier die Methode des Sokrates in Anspruch – Mäeutik, die indirekte Mitteilung zugleich »heiliger Betrug«, den Kierkegaard als die »teleologische Suspension im Verhältnis zur Mitteilung der Wahrheit«⁷¹ bestimmt. Die indirekte Mitteilung besteht aus zwei untrennbar verknüpften Kunstgriffen: der Pseudonymität, »daß man sich vor der Menge verbirgt, sich nie sehen läßt, um so phantastisch zu wirken« und den ästhetisch-weltlichen Schriften: »daß man sich vor der Menge der Menschen verbirgt, niemals gesehen wird, um auf die Weise auf die Einbildungskraft zu wirken.«⁷² Während Hamann noch einen

Kreis eingeweihter Leser hatte, an die er seine Schriften adressiert, so ist Kierkegaard konsequenterweise tatsächlich »in Betrug gehüllt, also allein«⁷³. Schwermut und Verstellungskunst gehören dabei zusammen, sie sind Voraussetzung des Beobachters oder des Spions im höheren Dienste: »gehe, selbst in einen Betrug gehüllt, nicht direkt zu Werke, sondern indirekt hinterlistig: kurz, wie ein Spion«⁷⁴.

Die Methode der ›indirekten Mitteilung‹ greift auf die rhetorische Figur der Ironie zurück, wie sie Kierkegaard, zunächst durchaus in einem profanen Rahmen, in seiner Magisterarbeit *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates* entwickelt hatte. Die doppelte Autorschaft und Adressierung bedeutet zugleich einen doppelten Stil, den niedrigen der Ironie und den hohen des ›Ernstes‹, der hier gleichsam nach innen geschlagen ist: »die Ironie zielt darauf hin, daß nur Einer sie hat, wie ja auch der Ironiker nach der treffenden Definition des Aristoteles alles ›um seinetwillen‹ tut.«⁷⁵ Auch die Ironie ist nur *cum grano salis* zu nehmen, weil die intendierte Gesamtironie im Zusammenspiel verschiedener Pseudonyme des Gesamtwerks besteht und nicht innerhalb der einzelnen Schriften signalisiert wird, sondern erst in den Spätschriften gelüftet wird. Man könnte von einer persuasiven Ironie sprechen. Den ironischen Gesamtzusammenhang des Werkes kann das Publikum nicht erfassen, sondern allein der Einzelne (als Schriftsteller) vor Gott. Neben der inneren Ironie gibt es der »Weltlichkeit Ironie«⁷⁶, eine Reflexion zweiter Potenz, den vorgetäuschten Tagedieb, Müßiggänger, Flaneur. Kierkegaard nennt es auch den ›umgekehrten Betrug‹, indem er selbst in »der Mode war als Verkündiger eines Evangeliums der Weltlichkeit.«⁷⁷ Wenn, wie Kierkegaard es beschreibt, die allgemeine Situation ironisch ist, muss der religiöse Schriftsteller ernsthaft schreiben: »In einer ironischen Mitwelt (diesem großen Inbegriff von Narren) läßt sich für den wesentlichen Ironiker nichts andres machen als das ganze Verhältnis auf den Kopf zu stellen, und selber Gegenstand für jedermanns Ironie zu werden.«⁷⁸

Die indirekte Methode wird durch eine, wie Kierkegaard sagt, Sinnestäuschung notwendig. Diese Täuschung besteht darin, dass in der Christenheit (also in der christlichen Gesellschaft, in der Staat und Kirche nicht getrennt sind) jeder schon durch Taufe Christ geworden ist. Kierkegaard recurriert also auf eine Situation, in der die Menschen nicht als Einzelne, sondern als Masse Christen sind, es also eine Privatreligion de facto nicht gibt. Folgt man Kierkegaards Logik, dann soll die falsche Christenheit gleichsam mimetisch bis an eine Grenze geführt werden, an der, durch Angst oder Verzweiflung, die Fragwürdigkeit der Existenz vorgeführt und in Frage gestellt wird. »Das heißt, man muß von hinten her über den kommen, welcher im Sinnentzug

befangen ist. Anstatt den Vorteil haben zu wollen, daß man selber der seltene Christ ist, muß man dem Verstrickten den Vorteil lassen, daß er Christ sei, und selber Selbstbescheidung genug haben um der zu sein, der weit hinter ihm zurücksteht.«⁷⁹

Drei der pseudonymen, also mit indirekter Mitteilung agierenden Schriften Kierkegaards, verbinden dabei bereits in ihren Titeln psychologische mit theologischen Strategien: *Die Krankheit zum Tode* ist *Eine christlich psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung* unternitelt, *Der Begriff Angst* mit *Eine simple psychologisch-hinweisende Erörterung in Richtung des dogmatischen Problems der Erbsünde* und *Die Wiederholung* mit *Ein Versuch in der experimentierenden Psychologie*. Dabei sind die psychologischen Kategorien der Angst, Verzweiflung etc. keine explizit theologischen. Sie sind, genau wie die subtile ästhetische Strategie, bloße Verführungsmittel zum christlichen Glauben.

Kierkegaard verknüpft seine schriftstellerische Tätigkeit auf verschiedenen Ebenen mit der Offenbarung, er inszeniert seine schriftstellerische Tätigkeit analog zur Offenbarung. Er diskutiert die Frage, inwieweit sein Vorgehen selbst Moment der Vorsehung ist. Die mimetische Methode ist auch eine Form theologischer Akkommodation. »Um das Höchste zu greifen: Christi ganzes Leben auf Erden wäre ja ein Mummenschanz geworden, wofern er in dem Maße inkognito gewesen wäre, daß er gänzlich unbemerkt durchs Leben ging, und dennoch war er in Wahrheit inkognito gewesen.«⁸⁰ Und auch der Gott Abrahams ist ein Betrüger und Verführer: indem er Abraham glauben macht, Isaak opfern zu müssen, vollzieht er eine »teleologische Suspension der Wahrheit bei der Mitteilung«, der sich auch Kierkegaard in seinen Schriften bedient. Spielte Kierkegaard im *Tagebuch eines Verführers* das Verführungsmotiv an der Grenze zwischen Ästhetik und Ethik durch, so kehren Motive des Verführungsszenariums in *Furcht und Zittern* im Verhältnis zwischen Gott und Abraham wieder.

Es ist unverkennbar, dass sich hinter Kierkegaards Masken nahezu nichts, jedenfalls nichts Erhabenes verbirgt, ebenso wie sich die Angst auf »nichts« bezieht: die Enthüllung der Masken und der Verweis auf den Ritter des Glaubens endet – im unauffälligen Kleinbürger. Die sokratische Ironie ist nichts anderes als das Wissen, nichts zu wissen; was auch von Jesus gilt, der in Nichts sein Eigenes suchte. Das aber wiederum stimmt mit der Auffassung Kierkegaards überein, dass das Christentum nicht, wie bei den Hegelianern, in einem Wissen besteht; ebenso mit der Polemik, dass Inneres und Äußeres nicht zusammenfallen. Es ist bloße Reflexion.

Eine überzeichnende, damit fast karikaturhafte Mimesis vollzieht Kierke-

gaard am Ende seines Lebens, wenn er die Zeitschrift *Der Augenblick* gründet, die bereits in ihrem Namen, aber auch in ihrer Publikationsform die Logik moderner Massenmedien persifliert. Die Presse, insbesondere die Tagespresse ist in ihrer ›Anonymität‹ zugleich höchster Ausdruck für die Abstraktion, sie ist für Kierkegaard dabei einerseits die »Repräsentantin der abstrakten, unpersönlichen Mitteilung«, der moderne Schriftsteller ein »unpersönliches Etwas, das [...] selbst ungesehen, unerkannt, so verborgen, so anonym, so unpersönlich als möglich sein Dasein führt.«⁸¹ *Der Augenblick* hat bei Kierkegaard zugleich einen theologischen Nebensinn, denn er ist nahezu synonym mit *kairos*. Dieses Changieren zwischen profanster, niedrigster und heiligster, höchster Bedeutung, das uns bereits bei Hamann begegnete, mag seine Quelle in der Christologie haben: in seiner Schärfe ist es Moment der Moderne und ihrer Dialektik der Säkularisierung.

Auch Kierkegaard bindet seine rhetorischen Figuren, sein Maskenspiel theologisch an Gott zurück. In den *Philosophischen Brocken* nimmt er das religionskritische Motiv auf, das der Mensch Gott und seine Taten nur dichte. Auch Kierkegaard lässt seinen fiktiven Dichter den christlichen Mythos zunächst als dramatische Erzählung in ihrem notwendigen Fortgang konzipieren, um im zweiten Schritt nachzuweisen, dass es sich dabei um ein bloßes Plagiat Gottes handelt.⁸² »Es könnte dem Menschen wohl einfallen sich selbst als dem Gotte gleich zu dichten oder den Gott als ihm gleich zu dichten, nicht jedoch zu dichten, der Gott habe sich selbst als einem Menschen gleich gedichtet.« »Es war ein Irrtum, und das Gedicht ist so verschieden von jedem Menschengedicht, daß es kein Gedicht gewesen, sondern das *Wunderbare*.«⁸³ Kierkegaard nimmt die mythenkritische Argumentation auf, um sie auf subtile Art in ihr Gegenteil zu verkehren. Schließlich wird aber das Dichterisch-Ästhetische auch wieder abgestreift, weil es nicht auf das Leben Jesu ankomme, sondern einzig auf die Christologie. Das Dichterische, der Mythos erweist sich bloß als Hülle, als Mittel, um das Eigentliche, die Offenbarung (den Augenblick) zu verdeutlichen; das theologisch Entscheidende ist nicht die mythische Erzählung, es ist das Paradox des Glaubens. Hier ist bereits der Übergang zu einer entmythologisierten, existenzialen Interpretation des Christentums zu erkennen; sie ist die Reaktion auf die Feuerbach'sche Religionskritik. »Aber diese Verschiedenheit [des unbekanntes Gottes] läßt sich nicht greifen. Jedesmal, wenn es geschieht, ist es im Grunde Willkür, und zutiefst in der Gottesfurcht lauert auf wahnwitzige Weise die launenhafte Willkür, welche weiß, daß sie selbst Gott hervorgebracht hat.«⁸⁴

Wie Hamann geht auch Kierkegaard davon aus, dass Gott Dichter sei. Wie Hamann inszeniert sich auch Kierkegaard als maskenreicher Schrift-

steller oder, wie es in Metaphern des 19. Jahrhunderts heißt, als Spion oder Geheimagent Gottes. Dabei ist aber sowohl die ästhetische wie die religiös-dichterische Existenz nur Element im übergeordneten göttlichen Regietheater. Im Tagebuch notiert Kierkegaard:

Mein Gedanke ist: Gott ist wie ein Dichter. Daraus erklärt sich auch, daß er sich findet sowohl in das Böse und all das Gewäsch und die Jämmerlichkeit der Unbedeutendheit und Mittelmäßigkeit usw. So verhält sich ja ein Dichter auch zu seiner Dichterproduktion [die auch seine Schöpfung heißt], er läßt sie hervortreten. Aber wie man ja in hohem Grade irrt, wenn man glaubt, daß, was die einzelne Person in der Dichtung sagt oder tut, des Dichters persönliche Meinung sei: so irrt man ja auch mit der Annahme, daß, was geschieht, dadurch, daß es geschieht, Gottes Beifall hat. O nein, er hat seine Meinung für sich. Aber dichterisch gestattet er, daß alles mögliche hervortrete, selbst ist er überall zur Stelle, sieht zu, dichtet weiter, in einem Sinn, dichterisch unpersönlich, gleicherweise aufmerksam auf alles, in einem anderen Sinn, persönlich, den furchtbarsten Unterschied setzend, wie den zwischen Gut und Böse, zwischen Wollen wie Er will, und Nichtwollen wie Er will usw.⁸⁵

Gott erscheint als Autor dieser Welt, dessen Dichtung nach ästhetischen Gesichtspunkten erfolgt.

Zuweilen hat wohl ein König für sich allein ein königliches Theater; aber dieser Unterschied, der die Untertanen ausschließt, ist zufällig. Anders ist es, wenn wir von Gott und dem königlichen Theater, das er für sich selbst hat, reden. Also die ethische Entwicklung des Individuums, das ist das kleine Privattheater, wo zwar der Zuschauer Gott ist, wo aber gelegentlich auch das Individuum selbst es ist, obgleich der Mensch wesentlich der Schauspieler sein soll, der jedoch nicht betrügt, sondern offenbarmacht, so wie alle ethische Entwicklung darin besteht, vor Gott offenbar zu werden. Die Weltgeschichte dagegen ist der königliche Schauplatz für Gott, wo er nicht zufällig, sondern wesentlich der einzige Zuschauer ist, weil er der einzige ist, der es sein *kann*. Zu diesem Theater steht der Zugang für einen existierenden Geist nicht offen. Bildet er sich ein, Zuschauer zu sein, so vergißt er bloß, daß er ja selbst Schauspieler auf dem kleinen Theater sein soll, indem er es jenem königlichen Zuschauer und Dichter überläßt, wie dieser ihn in dem königlichen Drama, dem Schauspiel der Schauspiele (Drama Dramatum) benutzen will.⁸⁶

Der religiöse Einzelne, der ›Ritter des Glaubens‹, unterscheidet sich von den anderen Schauspielern des Welttheaters kaum. Nur vollzieht er seine Bewegungen im Bewusstsein seiner Abhängigkeit von Gott, er verfügt aber nur über das Bewusstsein seiner Rolle, nicht jedoch über die Dramaturgie

der ganzen Dichtung. Dem Menschen ist unwiederbringlich seine Rolle in der Welt eingeschrieben – und gerade der Versuch, sie zu überschreiten und zu verstehen, ist blasphemisch. Wenn Täuschung und Verstellung in der aufklärerischen Kritik der Rhetorik vornehmlich in Theorien des Theaters verbannt werden, so werden sie in der protestantischen Interpretation Kierkegaards zu Momenten in dem von Gott inszenierten Welttheater.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Rüdiger Campe, *Affekt und Ausdruck. Zur Umwandlung der literarischen Rede im 17. und 18. Jahrhundert*, Tübingen 1990. – Die nachfolgenden Überlegungen schließen an eine frühere Arbeit des Verfassers an: *Kunstreligion und ästhetische Religiosität. In den Philosophien von der Aufklärung bis zum Ausgang des deutschen Idealismus*, Berlin 2004.
- 2 Besteht die *dissimulatio* darin, unter Verbergung des eigenen Wissens vorzugeben, eine fremde Äußerung nicht zu verstehen, um den Gesprächspartner zur eigenen Bloßstellung zu verführen, so die *simulatio* in der Vortäuschung einer Übereinstimmung, die den Redegegnern zu entwaffnen sucht. Vgl. Wolfgang Müller, *Ironie, Lüge, Simulation und Dissimulation und verwandte rhetorische Termini*, in: Christian Wagenknecht (Hg.), *Zur Terminologie der Literaturwissenschaft*, Stuttgart 1989, 189–208.
- 3 Ursula Geitner, *Die Sprache der Verstellung. Studien zum rhetorischen und anthropologischen Wissen im 17. und 18. Jahrhundert*, Tübingen 1992.
- 4 Zur Kulturgeschichte der Maske vgl. Richard Weihe, *Paradoxien der Maske. Geschichte einer Form*, München 2004.
- 5 Hamann an Jacobi, Brief vom 25. März 1786, in: Friedrich Heinrich Jacobi, *Werke*, hg. von Friedrich Roth und Friedrich Köppen, Bd. 4, Abt. 3, Leipzig 1819 (Ndr. Berlin 2001), 190 f.
- 6 Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Herbst 1887 bis März 1888*, in: ders., *Kritische Gesamtausgabe*, begr. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Weitergef. von Wolfgang Müller-Lauter Berlin 1967 ff., Teil 8, Bd. 2, 232.
- 7 Johann Caspar Lavater an Friedrich Heinrich Jacobi, Brief vom 1.7.1778, in: Jacobi, *Briefwechsel*, hg. von Michael Brüggemann u.a., Stuttgart–Bad Canstatt 1983, I/2, 76.
- 8 Paul de Man, *Allegorien des Lesens*, Frankfurt/Main 1989.
- 9 Michel Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, München 1974, 78.
- 10 Giacomo Marramao, *Säkularisierung*, in: Joachim Ritter u.a. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Darmstadt 1992, Sp. 1133–1161, hier Sp. 1133. »Die Illegitimität des Resultats der Säkularisierung steckt darin, daß es den Prozeß selbst, aus dem es hervorgegangen ist, nicht säkularisieren darf.« (Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/Main 1973, 25).
- 11 Hamann, *Entkleidung und Verklärung. Ein fliegender Brief an Niemand, den Kundbaren*, in: ders., *Sämtliche Werke*, historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler, Wien 1949–1957, Bd. 3, 407.
- 12 Jacobi an Hamann, Brief vom 30.12.1784, zit. nach Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts. Werke und Briefe in 12 Bänden* (= Bibliothek Deutscher Klassiker), hg. von Arno Schilson und Axel Schütt, Bd. 10, Frankfurt/Main 2001, 836.

- 13 Hamann, *Königsbergische Gelehrte und politische Zeitungen*, 4. Stück, 13. Febr. 1764, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 4, 271 f.
- 14 Zit. nach Otto Uttendörfer, *Zinzendorfs religiöse Grundgedanken*, Herrnhut 1935, 6.
- 15 *Hamann an Lindner, Brief vom 1. Juni 1759*, in: Hamann, *Briefwechsel*, hg. von Walther Zieseemer und Arthur Henkel, 7 Bde., Wiesbaden-Frankfurt/Main 1955-1979, Bd. 1, 336.
- 16 Vgl. Karlfried Gründer, *Figur und Geschichte. Johann Georg Hamanns ›Biblische Betrachtungen‹ als Ansatz einer Geschichtsphilosophie*, Freiburg 1958, 21 f.
- 17 Hamann, *Fünf Hirtenbriefe*, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 2, 367.
- 18 Hamann, *Biblische Betrachtungen*, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 1, 6.
- 19 Ebd., 5.
- 20 Vgl. Wilhelm Blümer, *Akkomodation*, in: Gerd Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik [HWRh]*, 10 Bde., Tübingen 1992, Bd. 1, 309-313. Auch in der Verbindung von Kondeszendenz und Akkommodation ist Zinzendorf Vorläufer Hamanns: »Wer hat den Thoren gesagt, daß der liebe Gott Eigenschaften hat? Das sind phantastische Redensarten [...], das sind dem Heiland von seiner Zärtlichkeit und Kondeszendenz abgeborgte Sachen; wenn's ja etwas Gescheites sein soll, so ist's dem Heiland abgeborgt und dem Heiligen Geist, wenn er in der Bibel menschlich redt. Denn wenn ich Gott weisen mächtigen p. nenne, das ist ebenso, als wenn ich sage: Gott hat Finger, Augen p., Gott schnaubt vor Zorn, wie's manchmal in der Bibel steht. Es ist eins so solide, wie's andere, es sind Redensarten, ist *akkommodiert*, daß es die Menschen verstehen können, denn sie verstünden's sonst nicht, sie sind in Ansehung Gottes wie die Tiere. Die Sprache Gottes können sie nicht lernen, darum muß Gott ihre Sprache imitieren und in ihrer Sprache mit ihnen reden« (Uttendörfer, *Zinzendorfs religiöse Grundgedanken*, 22).
- 21 Sven Aage Jørgensen, *Johann Georg Hamann*, Stuttgart 1976.
- 22 Hamann, *Sokratische Denkwürdigkeiten*, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 2, 59.
- 23 Ebd.
- 24 Ebd., 73. – Die christliche Deutung von Sokrates könnte auf Zinzendorf, *Der teutsche Sokrates* (1732), zurückgehen.
- 25 Hamann, *Sokratische Denkwürdigkeiten*, 77.
- 26 Ebd., 61.
- 27 Hamann, *Biblische Betrachtungen*, 10.
- 28 *Hamann an Lindner, Brief vom 11. Sept. 1759*, in: Hamann, *Briefwechsel*, Bd. 1, 410.
- 29 Hamann, *Sokratische Denkwürdigkeiten*, 65.
- 30 *Hamann an Lindner, Brief vom 12. Okt. 1759*, in: Hamann, *Briefwechsel*, Bd. 1, 428.
- 31 *Hamann an Kant, Brief vom 27. Juli 1759*, in: Hamann, *Briefwechsel*, Bd. 1, 379.
- 32 Hamann, *Sokratische Denkwürdigkeiten*, 74.
- 33 Hamann, *Entkleidung und Verklärung*, 366.
- 34 Hamann, *Aesthetica in nuce*, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 2, 198.
- 35 *Hamann an Lindner, Brief vom 9. [3.?] Aug. 1759*, in: Hamann, *Briefwechsel*, Bd. 1, 393 f.
- 36 Ebd., 206, 198 f.
- 37 Hamann, *Biblische Betrachtungen*, 157 f.
- 38 *Hamann an Jacobi, Brief vom 27. April 1787*, in: Hamann, *Briefwechsel*, 350, 349 f.
- 39 Ebd., 554.
- 40 *Hamann an Jacobi, Brief vom 23. Aug. 1786*, in: Hamann, *Briefwechsel*, 273.
- 41 *Hamann an Christian Jacob Kraus, Brief vom 18. Dez. 1784*, in: Hamann, *Briefwechsel*, Bd. 5, 292.

- 42 Isaiah Berlin, *Der Magus im Norden*, Berlin 1995, 147, 149.
- 43 Schleiermacher an Henriette Herz, *Brief vom 15. 4. 1799*, in: Schleiermacher, *KGA*, Abt. V: *Briefwechsel und biographische Dokumente*, Berlin i.a.a. 1992, Bd. 3, 90.
- 44 Friedrich Schlegel, *Reden über die Religion*, in: *Athenaeum*, Bd. II/2, (Ndr. Dortmund 1989), 292.
- 45 Sack vermutet: »Nach der Klugheit einiger neuen Philosophen ist es erlaubt und rathsam, den Wörtern *Gott, Religion, Vorsehung, künftiges Leben* noch eine Zeit lang ihren Platz zu gönnen und ihnen nach und nach andre Begriffe unterzulegen, bis man sie nicht mehr nöthig haben wird und sie ohne alle Gefahr weglassen kann.« (Schleiermacher, *KGA*, Abt. 5, Bd. 3, 278). Nahezu mit identischen Worten wiederholt Sack hier einen Verdacht, der bereits aus der Zeit der Literaturbriefe Mendelssohns und Lessings stammte und im Briefwechsel zwischen Hamann und Jacobi geäußert wurde: dass die traditionellen theologischen Begriffe nur noch als Maske benutzt würden.
- 46 Schleiermacher, *Über die Religion*, in: ders., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten*, *KGA*, Abt. I, Bd. 3, 317 f.
- 47 Ebd., 319.
- 48 Schlegel, *Reden über die Religion*, 288.
- 49 Ebd., 682.
- 50 Ebd., 299.
- 51 Ebd., 211.
- 52 Ebd., 290.
- 53 Schleiermacher, *Über die Religion*, 211.
- 54 Ebd., 269.
- 55 Schleiermacher an Henriette Herz, *Brief vom 14. 4. 1799*, in: ders., *KGA*, Abt. V, Bd. 3, 90.
- 56 Schleiermacher, *Über das höchste Gut*, in: ders., *KGA*, Abt. I, Bd. 1, 101.
- 57 Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers*, hg. und eingel. von Manfred Frank, Frankfurt/Main 1977, 76.
- 58 Ebd.
- 59 Ebd.
- 60 Schleiermacher an Carl Gustav von Brinckmann, *Brief vom 9. Juni 1800*, in: ders., *KGA*, Abt. V, Bd. 4, 82.
- 61 Schleiermacher, *Die Einleitungen zur Übersetzung des Platon (1804–1828). Einleitung I I*, in: ders., *Über die Philosophie Platons*, hg. von Peter M. Steiner, Hamburg 1996, 42.
- 62 Ebd., 40.
- 63 Ebd., 41 f.
- 64 Friedrich Schlegel an Schleiermacher, *Brief vom 10. 10. 1799*, in: Schleiermacher, *KGA*, Abt. V, Bd. 3, 212.
- 65 Friedrich Schlegel, *Reden über die Religion*, 294.
- 66 Ebd., 293.
- 67 Novalis, *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*, hg. von Hans-Joachim Mähl und Richard Samuel, Darmstadt 1999, Bd. 2, 758 f.
- 68 Schleiermacher an Henriette Herz, *Brief vom 21. 3. 1799*, in: ders., *KGA*, Abt. V, Bd. 3., 42.
- 69 Søren Kierkegaard, *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, in: ders., *Die Schriften über sich selbst (= Gesammelte Werke, Abt. 33)*, Gütersloh 1985, 27.

- 70 Kierkegaard, *Über eine Wirksamkeit als Schriftsteller*, in: ders., *Die Schriften über sich selbst*, 5 f.
- 71 Kierkegaard, *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, 86.
- 72 Ebd., 53.
- 73 Ebd., 83.
- 74 Ebd.
- 75 Ebd., 39.
- 76 Ebd., 56.
- 77 Ebd., 57.
- 78 Ebd., 65.
- 79 Ebd., 36.
- 80 Ebd., 30.
- 81 Kierkegaard, *Philosophische Brocken. De omnibus dubitandum est* (= *Gesammelte Werke*, Abt. 10), Gütersloh 1991, 32.
- 82 Ebd., 33.
- 83 Ebd., 34.
- 84 Ebd., 43.
- 85 Kierkegaard, *Die Tagebücher 1834-1855*, Auswahl und Übertragung von Theodor Haecker, Leipzig 1941, 607 f.
- 86 Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken* (= *Gesammelte Werke*, Abt. 16), Erster Teil, 147.