

Joachim Ringleben

Rede, dass ich dich sehe



unipress

Hamann-Studien

Band 6

Herausgegeben von
Eric Achermann, Johann Kreuzer
und Johannes von Lüpke

Joachim Ringleben

Rede, dass ich dich sehe

V&R unipress

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<https://dnb.de> abrufbar.

© 2021, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2366-3561

ISBN 978-3-8470-1307-5

Inhalt

Vorwort	7
»Rede, daß ich dich sehe«. Betrachtungen zu Hamanns theologischem Sprachdenken	9
Gott als Schriftsteller. Zur Geschichte eines Topos	29
Hamanns Verhältnis zum Sakrament des Abendmahls	95
Der »Eckelname« des Narziß. Interpretation einer rätselhaften Stelle in Hamanns <i>Aesthetica in nuce</i>	109
Hamanns Michaelis-Rezension	141
Søren Kierkegaard als Hamann-Leser	167
Nachweise	181

Vorwort

Von Hamanns Texten geht bis heute eine einzigartige Faszination aus. Sie verspürt wohl jeder, der, sei es literarisch, sei es theologisch oder philosophisch, überhaupt an der Sprache und dem Wort, zumal am Worte Gottes, interessiert ist. In diesen sprachmächtigen Texten und ihrem unverwechselbaren, durch hintergründige Intertextualität geprägten Stil begegnet dem Leser etwas so Besonderes, dass er oder sie sich dem schwerlich entziehen kann.

Die hier auf Wunsch der Herausgeber gesammelt (mit einer Ausnahme; s. im ersten Beitrag Anm. 47) abgedruckten Studien wurden z. T. umgearbeitet oder erheblich erweitert. Sie wollen auf den reichen gedanklichen und religiösen Gehalt der Schriften Hamanns (oft schon einzelner Stellen) aufmerksam machen und ihn ein Stück weit tiefer erschließen – gemäß seinem Leib- und Magenwort, das auch für seine Leser gilt: Rede, dass ich dich sehe!

Für geduldige technische Hilfen bei der Erstellung der Druckvorlage schulde ich Herrn Kai-Uwe Mather besonderen Dank.

Der Druck des Bandes wurde durch Zuschüsse von Seiten der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannovers und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) ermöglicht, denen ich hier meine Dankbarkeit bekunden möchte.

Göttingen 2021

J.R.

»Rede, daß ich dich sehe«. Betrachtungen zu Hamanns theologischem Sprachdenken¹

Wer von Johann Georg Hamann nur weiß, dass er in Königsberg gelebt hat, weiß von dem »Magus in Norden« doch bereits, dass er für uns eigentlich ein Magus des Ostens ist, einer der *μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν*, *magi ab Oriente* – um mit Mt zu reden –, aus einem Morgenland, unerreichbarer heute (1985) als der geographische Orient. Aber Licht kann uns aus diesem Osten des Magus ohnehin nur kommen, weil und insofern er »den Stern« gesehen hat.

In der einst von Ordensrittern kolonisierten Ostprovinz des friderizianischen Preußen, in dem Königsberg, wo Kant die kopernikanische Revolution im Denken wiederholte, wo Herder bei Kant und Hamann studierte, wo Hippel als Reformjurist und Dichter wirkte – »Kolonie liebt der Geist« sagt Hölderlin –, in dieser östlichen Provinzhauptstadt also lebte der christliche Schriftsteller Hamann als Packhofverwalter beim Zoll, *sedens in telonio*, wie er selber für den sagt, der Mt 9, 9 kennt. Lebte er als ein christlicher Sokrates und unersättlicher Vielleser zumal, als *homme de lettres*, der freilich »lutherisierte«,² wie keiner seines Zeitalters sonst; um dessen sprachmächtige, aber hermetische Kurztraktate sich die führenden Geister rissen: der gesuchte Briefkorrespondent eines Herder, Lavater, Jacobi, Claudius, Nicolai, v. Moser, Kleuker und Lindner; von Kant und Hippel sowie später von der Fürstin Amalie von Gallitzin in ihre Zirkel gezogen. Ein bei seinem Londoner Aufenthalt 1758 endgültig zum Christusglauben Bekehrter und zugleich als »der hellste Kopf« seiner Zeit angesehen – von einem der ersten Sammler von Hamann-Texten: Goethe.³

Der Mann dieser *coincidentia oppositorum* war aber nicht nur das literatur- und geistesgeschichtliche Ereignis ersten Ranges, von dem sich Sturm und Drang, Herder und die Romantik, Jean Paul, Franz von Baader und noch Sören Kierkegaard gewaltig anregen ließen, sondern er war als artistischer Literat von

1 Öffentliche Antrittsvorlesung in der Aula der Universität Göttingen am 16.1.1985.

2 ZH I, 307,32.

3 Am 18.12.1823 zu Kanzler Müller.

hohen Graden zugleich ein theologischer Grübler und christlicher Aufklärungs-
metakritiker; dies übrigens ohne jeden klerikalen Beigeschmack.

Ja mehr noch, er war beides, theologisch Engagierter und leidenschaftlicher
Autor, nicht nur zugleich, sondern *ineinander*, so dass der tiefste Gehalt und das
letzte Formprinzip seiner literarischen Produktion gar nicht anders als christlich
zu begreifen ist und sein theologisches Denken sich stets nur als Ästhetik des
Schriftstellers stilisiert. Mit einem Ausdruck: Er war ein Mann des Wortes – des
»Wortes« im rein sprachlichen wie im johanneischen Sinn. So zweieinig war er
Philologe, Liebhaber des Logos.⁴

Über diese zwiefältige Einheit von Theologie und Autorschaft zu reden heißt,
über Hamanns theologisches Sprachdenken zu reden.

I. Gott ein Schriftsteller

Da, wo uns Hamann als Autor zuerst begegnet, in den noch in London verfassten
Biblischen Betrachtungen, da macht er sich bereits durch den ersten Satz un-
vergesslich.

»Gott ein Schriftsteller! – –«⁵ – dieser lapidare Satz ist seine erste »Autor-
handlung«. Und weil der Satz »Gott ein Schriftsteller« eine *theologia in nuce* ist,
darum wurde, der ihn hinschrieb, selber ein Schriftsteller. Der Gott des Wortes
fand einen Mann des Wortes.

Doch bleiben wir zunächst bei diesem Initialsatz: Gott ein Schriftsteller. Diese
Formulierung vom Anfang zieht jäh und provokant, Hamann hätte gesagt »lei-
denschaftlich«,⁶ zwei Welten zusammen, die ewige Gottes und die sprachliche der
Menschen. Aber diese Formulierung ist nicht nur auffällig, sie ist auch leicht
humoristisch getönt, und doch schimmert in ihr frommer Tiefsinn schon durch.
Wie christlich ernst es mit diesem glänzenden Bonmot steht und in welchem
absoluten Sinn hier Himmel und Erde sich einigen, das zeigen die folgenden
Sätze:

Die Eingebung dieses Buchs ist eine eben so große Erniedrigung und Herunterlassung
Gottes als die Schöpfung des Vaters und die Menschwerdung des Sohnes. [...] dies Wort
ist der Schlüssel zu den Werken der ersteren und den Geheimnissen der letzteren.⁷

4 N II, 263,50–264,15; vgl. Platon: Phaidr. 236 e 5.

5 N I, 5; vgl. N II, 64,22. Vgl. in diesem Band den folgenden Aufsatz: *Gott als Schriftsteller*. Zur
Geschichte eines Topos.

6 N II, 209.1–7. Vgl. Tom Kleffmann: Hamanns Begriff der Leidenschaft. In: Acta 2002. S. 161–
178.

7 N I, 5.; vgl. ZH II, 143,20 (Schwachheit).

Im Allerheiligsten der Trinität selbst findet Hamann also den Ursprung dieses Buches, und der Satz von Gott dem Schriftsteller redet vom Geheimnis des lebendigen Gottes. Dessen Sein wird als »Erniedrigung und Herablassung« beschrieben. Hier gilt es wahrzunehmen, dass diese ungeheure Überbietung der traditionellen Inspirationslehre durch Rekurs auf den Himmel selbst die Erde nicht vergisst, sondern – schockierend – mitnimmt. Denn von eben diesem Buche, mit dem Gott selber in die Menschensprache eingegangen ist, heißt es einige Zeilen später drastisch:

Wir liegen alle in einem so sumpfigen Gefängnis, worin sich Jeremias befand. Alte Lumpen dienen zu den Seilen, ihn herauszuziehen; diesen sollte er seine Rettung zu danken haben. Nicht das Ansehn derselben, sondern die Dienste, die ihm selbige thaten, und der Gebrauch, den er davon machte, erlösten ihn aus der Gefahr des Lebens.⁸

Die historisch-kritische Nüchternheit dürfte unüberbietbar sein: alte Lumpen. Obskure Fetzen sind es, die bei rechtem Gebrauch (vgl. Luthers *usus*) zum Heil dienen.⁹

Das ist also die Spannweite, die zusammenzudenken ist: die Selbsterunterlassung des ewigen Gottes in das *genus humile dicendi* der Bibel, speziell neutestamentlich: zu dem »Zeitungs- und Briefstyl« der Koine; dazu Hamann: *Vox populi, vox Dei*.¹⁰ Es ist auf unserem Wege leider nicht möglich, dies einleitend Gesagte genauer zu interpretieren. Aber wenn auch bei den »Lumpen« aus Jer 38 die von Hamann verschwiegene Pointe ist, dass der Erretter aus der Grube den Namen *Ebed-Melech* führt, was bekanntlich »Knecht des Königs« heißt und für Hamann die Knechtsgestalt des Philipperhymnus präfiguriert, so bleibt doch die innere Spannung des Satzes »Gott ein Schriftsteller« eindrücklich erhalten. Vielleicht versteht man schon hier bei diesem Skandalon, Gottes Tun mit alten Lumpen zusammenzubringen – als hätte Gott gerade das Törichte und Schwache, das Verachtete und Niedrige erwählt! Vgl. 1Kor 1, 27 –, die scharfsichtige Bemerkung Hegels, die Hamann als Denker einen hohen Rang zuspricht: »[...] in der Bestimmtheit des positiven Elements bleibt er der freieste, unabhängigste Geist«.¹¹

Jedenfalls redet die Formel »Gott ein Schriftsteller« davon, dass der Ewige sich im Menschenwort der Schrift, die darum *heilig* heißt, selber vernehmbar macht. Gott kommt zur Sprache, und im flüchtigen Geschehen zeitlicher Rede wird er selber sichtbar. Schon in den *Biblischen Betrachtungen* findet sich die weittra-

8 Ebd.

9 N II, 209,1–7. Vgl. auch ZH V, 314,23–29.

10 Vgl. N II, 171,17f.

11 Werke in zwanzig Bänden (Theorie Werkausgabe), Bd. 11 (Frankfurt a. M. 1970), S. 317; vgl. 280.

gende Wendung »in diesem deinem Worte *sehen*«. ¹² Von daher muss es für Hamann ein geradezu glaubensstärkender Fund gewesen sein, als ihm irgendwann zwischen 1747, wo der Student es gelesen haben könnte, und 1762, wo er sich seiner zum ersten Male in einer eigenen Schrift bedient, das Sätzlein begniete: »Rede, daß ich dich sehe«. ¹³ Denn in diesem Wunsche fand er alle seine Wünsche an seinen Gott und Schöpfer ausgesprochen.

Wenden wir uns für einen Moment der Herkunft dieses Sätzchens zu, um danach seine philosophischen und theologischen Implikationen zu entfalten. Walter Böhlich ist der Fund zu verdanken, dass die lateinische Fassung dieses Apophthegmas sich in einer von Erasmus berichteten Anekdote findet, die von Sokrates handelt, der einen ihm vorgestellten Schüler beurteilen soll. Wie Albrecht Schöne aufgewiesen hat, geht nun diese Anekdote auf eine Szene im *Charmides* des Platon zurück, wo Sokrates es vorzieht, statt sich in die eingehende Betrachtung eines schönen Jünglings zu vertiefen, diesen in ein erhellendes Gespräch zu ziehen. ¹⁴ Hier, am ursprünglichen Sitz im Literarischen, findet sich die prägnante Formulierung nun allerdings noch nicht. Eine Zwischen- bzw. Vorstufe ist, worauf wiederum Schöne hingewiesen hat, fassbar bei dem lateinischen Rhetor des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts, Apuleius, wo es bereits heißt: *ut videam, inquit, et loquere*. ¹⁵

12 N I, 49,32; 71,3. Vgl. Georg Baudler: »Im Worte sehen«. Das Sprachdenken J. G. Hamanns. Bonn 1970. Paul Celan redet von »sprechen sehen«. In: Gesammelte Werke. Bd. 3. Frankfurt a. M. 1983. S. 188; vgl. dazu Fred Lönker: Die Präsenz des verschwiegene[n] Worts. In: Celan-Perspektiven 2019. Hg. von Bernd Auerochs u. a. Heidelberg 2019, S. 37.

13 N II, 198,28 (*Aesthetica in nuce*). Zur eingehenden Interpretation dieser wichtigen Stelle, die hier unberücksichtigt bleibt, vgl. Oswald Bayer: Schöpfung als Anrede. Tübingen 1986, S. 9 u. ö., bes. 15–19. Weitere Ausführungen: N III, 16,24 (1771: Reden, um gesehen zu werden); III, 237 (1780: »Schreibe, daß ich dich höre!«); vgl. noch N V, 328,31 (*Parla Tu*). Zu der höchst aufschlussreichen Formulierung N IV, 456,16–19 vgl. u. im Text Abschnitt IV. Inzwischen erschien Tadeuz Namonicz: *Rede, daß ich dich sehe*. Gottes Rede und Gottes Schweigen bei Johann Georg Hamann. In: »wortlos der Sprache mächtig«. Hg. von Hartmut Eggat u. Janusz Golek. Berlin 1999. S. 31–44.

14 Charmides 154 d – 155 a. Vgl. Albrecht Schöne: Aufklärung aus dem Geist der Experimentalphysik. München ²1983. S. 7 u. ö.; bes. 11 und 167 Anm. 16. Vgl. Theait. 185 e 3; 209 a 1–3 und Laches 187 e.

15 Florida 2.1 (Teubner II, 2, p. 1); vgl. Schöne: Aufklärung (wie Anm. 14), S. 167 Anm. 16. Neuerdings hat Markus Fauser nochmals auf diesen Ursprung des Dictums aufmerksam gemacht; in: »Rede, daß ich Dich sehe« Carl Gustav Jochmann und die Rhetorik im Vormärz. Hildesheim 1986 (Germanistische Texte und Studien 26); bes. S. 110f.; er interpretiert es aus dem Ethos der Rhetorik. Jochmanns Anführung der Sentenz ist ganz offensichtlich durch Hamann bestimmt; vgl. Carl Gustav Jochmann: *Über die Sprache*. Hg. von Christian Wagenknecht. Göttingen 1968, (Originalpaginierung) S. 138 mit o. Anm. 13. Fauser weist auf eine Fundstelle auch bei Sebastian Franck hin: *Sprüchwörter*. Zürich 1545. S. 125f. Weitere Nachweise: Baltasar Gracian: *El Criticon*, Pars I. Crisi I (»Habra, dija el filósofo, para que te conozca«). In: *Obras completas*, ed. Arturo de Hoyo. Madrid ³1967. S. 54; Theodor Gottlieb von Hippel: *Lebensläufe nach aufsteigender Linie*. 3. Theil (1781). Leipzig 1859. S. 93

Zwischen Erasmus und Hamann gibt es andererseits noch einen möglichen Vermittler auszumachen, und das ist sein philosophischer Lehrer Martin Knutzen in Königsberg. Dieser hatte 1747 eine Abhandlung mit dem aufschlussreichen Titel verfasst: *Betrachtung über die Schreibart der Heiligen Schrift und insbesondere über die Mosaische Beschreibung der Erschaffung der Welt durch ein Göttliches Sprechen*. Damit sind wir schon sehr nahe bei Hamann. Hier also schreibt Knutzen, wie Gründer nachgewiesen hat, u. a.:

Sprechen gibt nicht allein unsere Gedanken, sondern auch unsere Eigenschaften zu erkennen. *Loquere*, sagte jener, *ut te videam*. Die Schöpfung ist die natürliche Offenbarung Gottes, wir lernen ihn aus seinen Werken kennen [...].¹⁶

Bei M. Knutzen konnte Hamann also auf die Wendung und ihre theologische Applikationsmöglichkeit aufmerksam werden. Aber wahrscheinlich hat er doch die Erasmische Fassung gekannt, Allesleser und Polyhistor, der er war. Und hier konnten ihm in der Tat noch ganz andere theologische Bezüge in den Ohren

(= Sämtliche Werke III, 188); vgl. 2. Theil (1778). S. 76f. (= Sämtliche Werke II, 80) u. ö.; (von Hamann beeinflusst:) Sören Kierkegaard: *Über den Begriff der Ironie*. In: Gesammelte Werke. Hg. von Emanuel Hirsch. 31. Abteilung. Düsseldorf / Köln 1961. S. 248; *Entweder- Oder II*. In: Gesammelte Werke. 2. Abt. Düsseldorf 1957. S. 293; *Stadien auf des Lebens Weg*. 15. Abt. Köln / Düsseldorf 1958. S. 423 und *Briefe*. 35. Abt. Düsseldorf 1955. S. 16 u. 19; sowie dazu auch Joakim Garff: *Vokalisationen*. Kopenhagen 1998. S. 337. Außerdem: Alexander Gottlieb Baumgarten: *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (Halle / Magdeburg 1735), § XCII (p. 32: »latinorum: loquere, ut te videam«); Franz Baader: Sämtliche Werke. Leipzig 1851–60; ND Aalen 1963. I, 110 Fn. u. 402; V, 82; VIII, 243 Fn. u. 360; XII, 286 (p. 81), 309 (p. 169), 323 (p. 323); Philipp Marheineke: *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik*. Berlin ²1827. S. 199 (§ 333); Friedrich Heinrich Jacobi: Werke. Hg. von F. Roth u. F. Köppen. 2. Bd. ND Darmstadt 1968. S. 466; Johannes Bobrowski: Gesammelte Werke. Hg. von E. Haufe. Bd. 111 (Die Romane). Berlin 1987. S. 312 u. 314f.; Dorothe Sölle: *Die Wahrheit ist konkret*. Olten / Freiburg 1967. S. 90; Max Picard: *Die Welt des Schweigens*. Erlenbach / Zürich ²1950. S. 108 und Ders.: *Der Mensch und das Wort*. Erlenbach / Zürich 1955. S. 50. Interessant auch Georg Stantizek: *Blödigkeit*. Beschreibungen des Individuums im 18. Jahrhundert. Tübingen 1989. S. 13 u. ö. (hier das Zitat aus Christian Weise: *Der politische Redner* (Leipzig 1684): »Nun fange was zu reden an / Daß ich dich besser sehen kann«). Als Beispiele für unspezifische Zitation: Wolfgang Thierse: »*Sprich, damit ich dich sehe*«. Über die Sensibilität beim Sprechen unter den politischen Bedingungen der DDR. Berlin / New York 1993/94; vorher schon FAZ 83 (7.04.1992) S. 36; Harold Stahmer: »*Speak that I may See Thee*«. The Religious Significance of Language. New York 1968; Jonathan Rée: *I See a Voice*. New York 1999; Gerhard Kaiser: *Rede, daß ich dich sehe*. Erinnerungen. Stuttgart 2000; J. Dyck: »*Rede, daß ich dich sehe*«. Rhetorik im 18. Jahrhundert. In: Gert Ueding: *Von der Kunst der Rede und Beredsamkeit*. Tübingen 1998. S. 70–89; Susanne Schulte: *Rede, daß ich dich sehe*. Aachen 2007; I. Kreill: *Rede, daß ich dich sehe*. Die Schöpfungsweisheit als Grenzgängertum. In: Religion im Plural. Hg. von Horst F. Rupp u. Klaas Huizing. Würzburg 2011; Christa Wolf: *Rede, daß wir dich sehen*. In: Dies., *Rede daß ich dich sehe*. Berlin 2012. S. 57–71.

16 Zitiert nach Karlfried Gründer: *Figur und Geschichte*. Freiburg / München 1958 (Symposien 3). S. 58; vgl. S. 56–60.

klingen bzw. in die Augen springen. Das Textstück aus den *Apophthegmata* des Erasmus, Lib. III, LXX lautet:

Cum dives quidam filium adolescentulum ad Socratem misisset, ut indolem illius inspiceret, ac paedagogus diceret: Pater ad te, o Socrates, misit filium, ut eum videres; tum Socrates ad puerum, loquere igitur, inquit, adolescens, ut te videam.¹⁷

Wir wollen uns zunächst vor Augen halten, was die Formulierungen des Erasmus für Hamann besagen mussten, wenn er sie denn gelesen hat. Er, der über Sokrates auf eine sokratische Art schrieb und sich zeitlebens mit dem »weisen Idioten Griechenlands« identifizierte, vernahm hier: *Pater ad te, o Socrates, misit filium, ut eum videres.*

Konnte Hamann, der überall die eine Wahrheit bezeugt fand aus der Wolke der Zeugen, konnte er dies anders wahrnehmen als mit johanneischen Sätzen im Ohr wie: »[...] misit Deus filium suum« (Joh 3, 17) oder »Sicut misit me Pater« (Joh 20, 21b) und besonders Joh 3 ,34: »Quem enim misit Deus, verba Dei loquitur«? Und war auf dem Hintergrund seiner Londoner Bekehrung es nicht zwingend für ihn, dies im allerpersönlichsten *Gebrauch (usus)*, eben wortgläubiger Aneignung, sich zur Errettung dienen zu lassen, wenn er las: »Pater ad te, o Socrates, misit filium, ut eum videres«? (vgl. auch Joh 14, 9b; 12, 45) – verstand er sich doch als eine Art »christlicher Sokrates«!

Von diesem hier freilich nur hypothetisch zu unterstellenden Sinn, den die Anekdote nach Hamanns Art zu lesen für ihn haben musste, lässt sich dann auch die sokratische Antwort *Loquere [...] ut te Videam* in einem johanneischen Lichte gewahren: »Ego sum, qui loquor tecum« (Joh 4, 26) oder »Et dixit ei Jesus: ›Et vidisti eum, et qui loquitur tecum, ipse est« (Joh 9, 37) und vor allem Joh 8, 38: »Ego quod vidi apud Patrem meum, loquar« (vgl. 1, 18!).¹⁸ Wie sollte er nicht überhaupt die Aufforderung seines Herrn wahrgenommen haben: *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς: βλέπετε τί ἀκούετε* (Mk 4, 24; vgl. Lk 8, 18a).

Wohlgemerkt, da wir nicht wissen, ob Hamann wirklich diese Erasmusstelle kannte, ist dies ein Versuch, sich vorzustellen, was er *in diesem [...] Worte sehen* konnte – nach seiner sonst bekannten Weise zu hören.¹⁹

Überhaupt eignet sich diese Formel »Rede, dass ich dich sehe«, die Hamann als Wunsch nach Gottes Wort stilisiert, auch als Formel, um seine sog. Bekehrungserfahrung zu begreifen. Denn was ihm beim einsamen Londoner Bibelstudium klar wurde, war folgendes: »Ich erkannte meine eigenen Verbrechen in der Geschichte des jüdischen Volks, ich las meinen eignen Lebenslauf.«²⁰ Wie

17 Desiderii Erasmi Roterodami Opera Omnia. Tom. IV. Leiden 1703 (ND Hildesheim 1962). S. 162.

18 Vgl. auch Ps 119, 82a. 123b. 135 u. 18.

19 Vgl. auch 1Sam 3, 9f.; Num 24, 4 und Mt 26, 73 (Vulgata).

20 N II, 40,25–27. Vgl. N I, 297,25–35; 303,14–18; N III, 311,6–8.

auch immer diese seine Bekehrung konkret sich abgespielt hat, es war die Erfahrung Gottes in der Schrift, eben als Schriftsteller, und das heißt, es war eine Erfahrung Gottes im Sprachzusammenhang.

Was war vorgegangen? Hamann las die Heilige Schrift. Indem er las, entdeckte er sich selber in den Texten, in diesem Text wieder. Er *hörte* den, der da redete, und *sah* ihn daraufhin, aber sah diesen zu ihm Redenden als den, der ihn selber schon sah oder gesehen hatte. Rede, dass ich dich sehe – das kehrte sich in London um zu: Rede, dass ich von dir gesehen werde. Der Lesende erfährt sich als Gelesenen bzw. der Hörende weiß, dass er gesehen wird. Von Gott, dem Autor aus, könnte es heißen: Höre, dass ich dich sehe bzw. lies, dass ich in dir lese. Als ein selbst vom Text und seiner Anrede Gesehener, Angeblickter und Durchschauter fand er sich mit seiner Lebenswirklichkeit im Text der heiligen Schrift wieder: identifiziert und geborgen zugleich.

Rede, dass ich dich sehe, das heißt insofern: dass der Blick nur so auf den hier Redenden treffen kann, dass er zugleich auf den Hörenden und von daher sehend Gewordenen fallen muss. Gotteserkenntnis vollzieht sich als Selbsterkenntnis: Rede, dass ich mich selbst sehe. Hamann wird später sagen: »Und nichts als die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis bahnt uns den Weg zur Vergötterung«. ²¹ Der Leser der Schrift wird selber zum Entzifferten. Gerade diese Aufhebung des Lesers in den Text, die ihn durchsichtig macht und *entkleidet*, ist eben *Verklärung* des Textes zum Wort Gottes, der, als Anredender gehört, sichtbar wird. Besteht wahre Selbsterkenntnis also darin, von Gott erkannt zu sein, ²² so heißt das im Umgang mit dem göttlichen Wort: »Te totum applica ad textum; rem totam applica ad te«, wie Hamann sich bald aus Bengels *Gnomon* abschreiben wird. ²³

Wir können ein erstes Fazit ziehen: Weil Gott selber ein Schriftsteller geworden ist, darum wird die Bitte: Rede, dass ich dich sehe, erhört. Denn reden, dass es sichtbar wird, das heißt ja eben: schreiben! Und gilt nach Hamann überhaupt »Reden ist übersetzen – aus einer Engelsprache in eine Menschenprache«, ²⁴ so gilt dies im besonderen Sinn von Gottes Reden, der sich selbst ins Menschenwort übersetzt hat und darum *in diesem Worte (zu) sehen* ist.

21 N II, 164,17; vgl. N I, 302,22f und ZH I, 374,11 f. Von Kant zitiert in: Kant's Werke (Akademie-Ausgabe). Bd. VI. S. 441,18f. Vgl. ähnlich Theodor Gottlieb von Hippel: *Lebensläufe nach aufsteigender Linie*. Zweiter Theil. Leipzig 1859. S. 240.

22 Vgl. N II, 74,23–27 (1Kor 8, 2f.).

23 ZH II, 9,30f.

24 N II, 199,4f.

II. Reden, Sehen, Lesen

Doch nun zur gedanklichen Struktur der Formel »Rede, daß ich dich sehe«. Unmittelbar lassen sich Reden und Sehen unterscheiden wie sukzessive Artikulation, die das eine Auszusagende in zeitlicher Entwicklung präsentiert, und ganzheitlicher Zugriff, der das Differente in einem Bild zusammenfasst. Insofern könnte man sagen, Reden und Sehen verhalten sich wie Analyse und Synthese. Hamann dazu in wunderbarer Plastizität: »Wo wird der rollende Donner der Beredsamkeit erzeugt, und sein Geselle – der einsylbichte Blitz –«. ²⁵

Theologisch nun ist dem Reden, insofern ihm Hören entspricht, der Glaube zugeordnet, und das Sehen hat sein theologisches Äquivalent im Schauen, in der *visio*. In dieser Hinsicht hat die Formel »Rede, daß ich dich sehe« eine eschatologische Ausrichtung: Das glaubende Hören des Wortes verwandelt sich endlich zur *Autopsie*. ²⁶ Andererseits gibt es christlich auch kein Hören, das nicht schon Sehen wäre. Eben weil das Wort selber Fleisch geworden ist, darum heißt es: »wir sahen seine Herrlichkeit« (Joh 1, 14). Der erste Vers des 1Joh ist für Hamann denn auch eine ganz wichtige Stelle!

Nun ist aber in der Wendung »Rede, daß ich dich sehe« doch die unmittelbare Sichtbarkeit verneint, mindestens zurückgestellt. Die Formel hat ihr Paradoxes und ihr Humoristisches eben von dieser Verkehrung des Natürlichen, dass der Augensinn gerade über den Gehörsinn verwirklicht werden soll. Jedenfalls spricht die Formel eine ironische Kritik an der sinnlichen Gegebenheit und Evidenz aus, an dem, was unmittelbar vor Augen liegt. Sie behauptet in der Verkehrung, dass zum wahren Sehen das Hören gehört, d.h. Verstehen von Sinncharakteren, eben die Worthaftigkeit des Sichtbaren. Das gilt umso mehr, wo das zu Vernehmende nichts gegenständlich Gegebenes, sondern Geist ist – eben im Gottesverhältnis.

Überhaupt käme ein Vorrang des Sehens, d.h. unmittelbarer, ganzheitlicher Erfassung, doch nur da adäquat zur Geltung, wo es sich um etwas schlicht

25 N II, 208,23f. Auch die Umkehrung: Hören durch Sehen kommt in der Tradition nicht selten vor. Vgl.: »O let my looks be then the eloquence, [...] To hear with eyes belongs to love's fine wit« (Shakespeare, Sonetts, XXIII); »Meine Seele hör't im Sehen / [...] die Sprache der Natur / Die sie deutlich durchs Gesicht / Allenthalben mit uns spricht« (Barthold Heinrich Brockes: *Irdisches Vergnügen in Gott*. Erster Theil (1738). ND Stuttgart 1965. Hg. von Dietrich Bode. S. 13); »mit den Augen hören« (Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*. Vorrede (5.). In: Werke. Hg. von Karl Schlechta. Bd. 2. München 1955. S. 283). Vgl. auch die Aufsätze von Paul Claudel zur Kunst mit dem Titel: *L'oeil écoute*. Paris 1946.

26 Vgl. ZH IV, 5f. und N III, 305,13–19. Der blinde König Ödipus spricht: φωνή γὰρ ὀρώ, τὸ φατίζομενον (»Denn, wie man so sagt, mit dem Ohr muss ich sehen«; Sophokles: *Oid. a. Kol.* 138f.). Zur *Autopsie des Glaubens* vgl. z. B. bei Kierkegaard: *Philosophische Brocken*. Gesammelte Werke (Hirsch). 10. Abt. S. 67. Vgl. den Exkurs: »Auge und Ohr« bei Hans Blumenberg: *Licht als Metapher der Wahrheit*. In: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Hg. von Anselm Haverkamp. Frankfurt a. M. 2001 (stw 1513). S. 159–164.

Vorhandenes, ein statisches Sein, das in einfacher Gleichheit mit sich verharret, handelt; also insbesondere bei dinglichem Sein. Reden dagegen ist ja als spontaner Vollzug bzw. lebendiges Vernommenwerden immer schon die aktuelle Transzendenz von bloß gegebener Unmittelbarkeit. Wer redet, überschreitet sein bloßes Aussehen. In lebendiger Rede ist das faktische Sein des Redenden nur als je überschrittenes momenthaft gegenwärtig. Abgekürzt: Sehen bezieht sich auf ein *Es*, Reden verweist an ein *Du*.

Insofern schon gilt es, in dem Sprüchlein »Rede, daß ich dich sehe« dieses *Dich* zu betonen. *Rede* heißt: Lass mich in der Rede *Dich* vernehmen, damit ich dich *selber* zu sehen bekomme (vgl. Ps 119, 82). Der Satz impliziert die Etablierung des Subjekts in seinen Worten: Indem es redend sich darstellt und auslegt, realisiert es sich. Auf dieses *Dich* kommt es eben Hamann darum an, weil, wie er mit Gen 40, 8 sagt, »Der Autor [...] der beste Ausleger seiner Worte« ist.²⁷

Hamann war jemand, der nicht nur Ohren hatte zu hören, sondern ebenso Augen zu – lesen. Für ihn, den Leser von morgens bis abends, den Leser aller Literaturen von Morgen- bis Abendland, war die Bitte »Rede, daß ich dich sehe« so in Erfüllung gegangen, als hätte er gesagt »Schreibe, daß ich dich sehe«, was er im Scherz auch einmal zu Jacobi äußert.²⁸ Und in der Tat, Gott der Schriftsteller hat sich als Redender sichtbar gemacht, für Leser! Die Schrift als *pictura loquens!*²⁹ Überhaupt kann man Lesen als aktuelle Synthesis von Sehen und Hören auffassen: gleichsam ein akustisches Sehen bzw. optisches Hören. Das Lesen der Schrift hat vom Hören in sich aufgehoben die zeitlich gegliederte Abfolge, in der das Frühere mit dem Folgenden aktuelle Sinneinheiten bildet, die nur transitorisch präsent sind – der Text als Folgezusammenhang. Und vom Sehen hat das Lesen an sich die momentane Gestaltwahrnehmung, die aktuelle Kopräsenz von Elementen einer Konfiguration, die Sinn vergegenwärtigt – der Text als mitgehende Ganzheit.

Beim Lesen findet aber auch die momentane Ausdifferenzierung dieser konstitutiven Elemente statt bzw. kann stattfinden: Es tritt die Unterscheidung von Sehen und Hören auch immer wieder ein. Dann nämlich, wenn im Akt des Lesens sich aus der aktuellen Synthese das Element des Hörens verselbständigt: dann wird der Text zur *Rede*. Und wenn im Akt des Lesens selber sich ebenso aktuell wiederum das Sehen absetzt, wird der Text zur *Anrede* eines Redenden, eines *Du*. *Hören* beim Lesen heißt dann die Wahrnehmung von dessen Reden im

27 Vgl. N II, 203f. Vgl. Apc 1, 10 u. 12. Die Du-Bezogenheit des Redens kommt auch in der grotesken Anekdote über den Kardinal Polignac zum Ausdruck, der einmal gesagt haben soll: »Sprich, dass ich dich segne!«, und zwar zu einem Orang-Utan.

28 ZH V, 408,1f.: *scribe ut Te videam!*; vgl. 241,36f. Vgl. auch N III, 237,22 (Schreiben – Hören). Vgl. Peter Härtling: *Sprich, damit ich schreibe*. In: Über das Hören. Hg. von Th. Vogel. Tübingen 1998.

29 Was Hamann bei Johann Georg Wachter fand; vgl. N II, 409 (24) mit 199,22 und 199,36f.