

Ulrich Moustakas
Urkunde und Experiment

Theologische Bibliothek Töpelmann

Herausgegeben von
O. Bayer · W. Härle · H.-P. Müller

Band 114



Walter de Gruyter · Berlin · New York
2003

Ulrich Moustakas

Urkunde und Experiment

Neuzeitliche Naturwissenschaft im Horizont
einer hermeneutischen Theologie der Schöpfung
bei Johann Georg Hamann



Walter de Gruyter · Berlin · New York

2003

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 3-11-017018-3

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

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

© Copyright 2003 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
Umschlaggestaltung: Christopher Schneider, Berlin

Vorwort

Der Titel dieser Arbeit steht für eine systematisch-theologische Untersuchung von Hamanns Werk zur Frage der Verhältnisbestimmung von Theologie und Naturwissenschaften. Angesichts manch einseitiger Charakterisierung Johann Georg Hamanns als eines eigenwilligen ‚Esoterikers‘ mit einer Vorliebe für das rational nicht Verrechenbare versteht sich ein solches Vorhaben nicht unbedingt von selbst. Die neuere Hamannforschung ist freilich über solche Einseitigkeit weit hinaus. So wird Hamann in seinem Gegensatz zum Rationalismus inzwischen sehr viel differenzierter gesehen und seine Vernunftkritik in ihrem Einsatz für die vom Rationalismus vernachlässigten Aspekte der Vernunft verstanden.

Soll die Beschäftigung mit Hamann aber im Sinne eines Beitrags zur interdisziplinären Diskussion in der angekündigten Fragestellung fruchtbar werden, dann muß unter der historisch rekonstruierbaren Gestalt seiner zeitgenössischen Kritik nach den mehr verborgenen impliziten Momenten seiner Auffassung von Natur und Naturwissenschaft gefragt werden. Hamann wird dazu von seiner Berufung auf Francis Bacon her verstanden, dem Exponenten moderner erfahrungsorientierter Wissenschaft, die ursprünglich nicht einfach auf die ältere Tradition der mathematischen Wissenschaften zurückgeht. Was Hamann unter Hinweis auf Bacon kritisiert, ist denn auch nicht die empirische Zuverlässigkeit, sondern das in ihre mathematische Natur gleichsam eingelassene metaphysische Selbstverständnis der Wissenschaften, sozusagen ihr weltanschaulicher Horizont, in den sie eingebettet sind.

In Verbindung mit dieser Kritik Hamanns steht seine Übersetzung von Grundstrukturen vermeintlich objektiver Weltbetrachtung in Kategorien eines sprachlich-hermeneutischen Wirklichkeitsverständnisses. Die Natur wird zum Buch, dessen Bedeutung der Schöpfung als Kommunikationsgeschehen entspringt und nicht etwa auf seine grammatische Struktur reduziert werden kann, wie sie Gegenstand naturwissenschaftlicher Forschung geworden ist. Diese Perspektive läßt deutlich werden, daß auch Theologie und Naturwissenschaften wie Semantik und Grammatik in grundsätzlicher Weise korreliert sind. Dabei ist von besonderem Interesse Hamanns Auffassung von dem hermeneutischen Wechselspiel der grammatischen und semantischen Dimension der Wirklichkeitsdeutung, wie es vor allem im Schlußkapitel der Untersuchung herausgearbeitet wird.

Mit der besonderen Stellung Hamanns hängt auch der Charakter dieser Untersuchung zusammen, bei der es sich nicht um einen Kommentar, sondern um eine Interpretation handelt. Anders formuliert zielt das Interesse primär auf eine systematische Auslegung von Hamanns Denken, gewissermaßen die Verständigung mit ihm über die verhandelte ‚Sache‘ suchend, ohne dabei die Eigenart seiner Arbeit an dieser ‚Sache‘ gleichermaßen in den Vordergrund zu stellen. Hinter dieser Entscheidung für eine systematische Perspektive steht die Erfahrung, aus der Beschäftigung mit Hamann – bei aller so ganz unnachahmlichen Eigenart seiner Arbeit an den Sachen – im Blick auf das verhandelte Thema wesentliche Einsichten gewonnen zu haben. Diese Erfahrung aber motiviert die Bemühung, das erzielte Verständnis im Gespräch mit Hamann einer interessierten Leserschaft näher zu erläutern.

Die Arbeit wurde im Januar 2000 von der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen als Habilitationsschrift angenommen. Herrn Professor Dr. Oswald Bayer, der auch das Erstgutachten erstellt hat, gilt mein besonderer Dank. Denn ohne seine ursprüngliche Anregung zur Beschäftigung mit Hamann durch die Einführung in seine eigene Hamannforschung wäre die vorliegende Arbeit wohl gar nicht in Angriff genommen worden. Außerdem danke ich Herrn Professor Dr. Eilert Herms für die Erstellung des Zweitgutachtens. Für den Druck wurde die ursprüngliche Fassung vor allem im Blick auf sprachliche Klärung und Präzisierung des Gedankengangs sowie stilistische Glättungen noch überarbeitet. Der evangelischen Landeskirche in Württemberg sei für einen entsprechenden Beitrag zu den Druckkosten gedankt.

Ihrer theologischen Absicht gemäß ist die nachfolgende Entwicklung wissenschaftstheoretischer Zusammenhänge, die in dieser Art – zumindest innerhalb der Theologie – etwas besonderes sind und in ihrer Bedeutung für das gegenwärtige Denken herausgearbeitet zu werden verdienen, einem umfassenderen Anliegen zugeordnet. Die Untersuchung versteht sich im Sinne eines Motivs, das auch hinter der Autorschaft Hamanns selbst sichtbar wird, wenn seinem eigenen Zeugnis gemäß nach deren eigentlicher Triebkraft gefragt wird: Es geht ihr um die rechte Auslegung der Anrede Gottes an den Menschen, die als Antwort auf diese Anrede nicht zuletzt darin ihre Angemessenheit bewährt, daß sie als konkrete Wirklichkeitsdeutung ihre Fruchtbarkeit zu erweisen vermag. So ist es meine Hoffnung, daß jene existenzbestimmende Anrede, von der Hamann sich angesprochen wußte und der er in den verschiedensten Lebensbereichen nachzudenken versucht hat, auch durch diese mehr theoretischen Erörterungen hindurch in ihrer tragenden Bedeutung vernehmbar wird.

Inhalt

I. Urkunde <i>und</i> Experiment? – Zum systematischen Problemhorizont	1
1. Die Dissoziation von Theologie und Naturwissenschaften	1
2. Die Galileische Mathematisierung der Natur	6
3. Zum Charakter der Hamannschen Autorschaft	17
II. „Eine historische Urkunde im allereigentlichsten Verstande ... zuverlässiger als das gemeinste physicalische Experiment“ – Hamanns Briefwechsel mit Kant von 1774	24
1. Urkunde und Experiment im Horizont von Hamanns „Origines“-Motiv	25
2. Wider die Universalisierung des formalen Beweisgrundes der Allgemeinheit	33
3. Der geschichtliche Charakter der Urkunde als Kundgabe	42
4. Zur Begründung des urkundlichen Verstehens	46
a) Kundgabe von der Schöpfung	46
b) Die Zuverlässigkeit der Urkunde und ihre Begründung im Wort ihres Autors	49
5. Die Struktur urkundlichen Verstehens als elementare „Theorie der wahren Religion“	53
6. Der eschatologische Horizont der Welt als Grenze rationaler Rekonstruktion	61
III. Elemente einer hermeneutischen Theologie der Schöpfung	70
1. Vorbemerkung	70
2. Schöpfung als Kommunikationsgeschehen	76
a) Von der Sprache der schöpferischen Anrede	77
b) Der Schlüssel zum Buch der Natur	89
3. Christus als Geheimnis der Schöpfung	93
a) Inkarnatorische Kondeszendenz als Grund der schöpferischen Kommunikation	94

b) Die communicatio göttlicher und menschlicher idiomatum als Grundgesetz und Hauptschlüssel aller Erkenntnis	99
c) Die strukturelle Ähnlichkeit der Natur als sinnlicher Aspekt der communicatio idiomatum	104
4. Ähnlichkeit und Geschichtstypologie	110
5. Schöpfung und menschliche Sprache	117
a) Sinnliche Sinnbildung durch das Schöpferwort und ihr personaler Charakter	117
b) „Reden ist übersetzen“	121
c) Poesie als ursprüngliche Nachahmung	125
 IV. Mathematische Rationalität im Horizont der Hermeneutik der Schöpfung	132
1. Eine hermeneutische Verhältnisbestimmung von Theologie und Naturwissenschaft	133
2. Schöpfungs-Sprache und Methode	139
a) Die sinnliche Verwurzelung rationaler Erkenntnis in der Sprache der Schöpfung	139
b) Die Bedeutung der Leidenschaften in einer persönlich perspektivierten Lebenswelt	148
c) Die methodischen Regeln als relatives Moment der hermeneutischen Orientierung in konkreten Lebenszusammenhängen	153
3. Wissenschaftstheoretische Implikationen	160
a) Zur Verflechtung der Wissensbereiche	160
b) Vom Geist der Beobachtung und Geist der Weissagung und ihrer ursprünglichen Einheit	169
4. Hamanns metakritische Überlegungen zur Mathematik	175
a) Wider den prinzipiellen Geltungsanspruch von Einheit und Allgemeinheit	175
b) Die empirische Gewißheit der Mathematik – Die Notwendigkeit der Beweise als metaphysische Konzeption	179
c) Mathematik als Sprache	191
 V. Kritik des neuzeitlichen Rationalismus in theologischer Perspektive	197
1. Die Ausstattung der Vernunft mit göttlichen Attributen	199
2. Der Primat der göttlichen Offenbarung in der Natur als Instrument neuzeitlicher Emanzipation	204
3. Die rationalistische Destruktion von Sprache	213
a) Hamanns metakritische Auseinandersetzung mit der Rolle der Mathematik in Kants Vernunftkritik	215

b) Die idealistische Überbietung der mathematischen Sprachvergessenheit in der Metaphysik	228
c) Der mathematische Idealismus als Gestalt religiöser Motive und seine Tendenz zur Aufhebung der Sprachlichkeit	232
VI. Urkunde und Experiment im Zusammenhang	240
1. Die christologische Bestimmung des Verhältnisses von Urkunde und Experiment	243
a) Die erkenntnistheoretische Relevanz einer christozentrischen Theologie der Schöpfung für eine Wissenschaft von der Natur	243
b) Bewahrung von Natur als Wahrung des kreatürlichen Wortwechsels mit dem Schöpfer	255
2. Erläuterung der aufgewiesenen Zusammenhänge in wissenschaftstheoretischer Absicht	259
a) Wissenschaft als Auslegung des Textes der Natur und als System seiner grammatischen Regeln	259
b) Die Verantwortung von Naturerkenntnis in der Sprache	272
c) Die Einheit von Urkunde und Experiment und die dadurch bedingte Nötigung der Theologie zum Konflikt	275
Abkürzungen	289
Literaturverzeichnis	290
1. Quellen	290
2. Kommentierte Textausgaben	292
3. Sekundärliteratur	293
Namenregister	306

I. Urkunde *und* Experiment? – Zum systematischen Problemhorizont

1. Die Dissoziation von Theologie und Naturwissenschaften

Die Dissoziation von Theologie und Naturwissenschaften ist bis in ihre populären Auffassungen ein Bestandteil des Bildungsbewußtseins der westlichen Welt geworden. Dabei scheint diese Trennung mit einem bestimmten Ungleichgewicht im Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften zusammenzuhängen, das als allgemein akzeptiert gelten kann. Demnach werden die Erscheinungen der vorfindlichen Welt nach wissenschaftlichen Grundsätzen erklärt und die Beschaffenheiten einer künftigen im wissenschaftlichen Fortschritt zu realisieren gesucht, wobei Wissenschaftlichkeit sich weitgehend an dem als bewährt geltenden Vorbild der sogenannten exakten (Natur-) Wissenschaften bemessen lassen muß. In diesem System offenbar gelingender Welterklärung und -bewältigung kommt der Theologie keine „natürliche“, nämlich wissenschaftlich unmittelbar ausweisbare Funktion zu¹. Zwar scheint auch der wissenschaftlich „aufgeklärte“ Zeitgenosse noch religiöse Bedürfnisse zu haben, und daraus erklärt sich die gesellschaftliche Würdigung, auf die Theologie und Kirche mit ihrem – etwa im Sinne einer Kontingenzbewältigung aufgefaßten – Engagement durchaus rechnen dürfen; doch für die theoretischen Aufgaben der Erkenntnis der Welt als ihrer rationalen Rekonstruktion und ihrer je aktuellen Neugestaltung ist „die Wissenschaft“ zuständig. Die gemeinhin mit Selbstverständlichkeit eingenommene Perspektive der Maßgabe von Wissenschaftlichkeit äußert daher nicht selten sogar die Obso-

¹ Dieses Ungleichgewicht ist freilich nicht nur im Verhältnis zur Theologie festzustellen. So beschreibt etwa Wolfgang Frühwald die in unserer Zeit sich vollziehende Bildungsrevolution mit den Worten: „Das Buch der Welt wird nicht mehr länger aus den Überschreibungen durch Philosophie, Literatur und Geschichte entziffert. Die wieder erscheinende Ur-schrift wird aus dem naturwissenschaftlichen Experiment ... gelesen“; Frühwald ist zudem der Überzeugung: „Dem entstehenden biologistischen Wissenschaftsglauben, der auf evolutionstheoretischer Grundlage beginnt, den Mythos von der – zumindest im Grundsatz – völligen wissenschaftlichen Erklärbarkeit der Welt zu verbreiten, haben Geistes- und Sozialwissenschaften – noch immer viel zu sehr in fachinterne Probleme verstrickt – kein überzeugendes Erklärungskonzept, nicht einmal ein adäquates Gesprächsangebot entgegenzusetzen“ (ders., Palimpsest der Bildung, 41).

letheit des theologischen Gegenstandsbereichs mit der schlichten „Feststellung“, Theologie und Glaube seien eben „unwissenschaftlich“.

Dieser kurzen Charakterisierung zufolge geht die betreffende Dissoziation zu einem erheblichen Anteil auf die anerkannte Autorität rationaler Objektivität der (Natur-) Wissenschaften zurück². In dieser Situation scheint es selbstverständlich, die wissenschaftliche „Vorherrschaft“ auch aus theologischer Sicht als weitgehend berechtigt zu akzeptieren und in der Überzeugung, daß die Gegenstandsbereiche von Theologie und Naturwissenschaft tatsächlich auch verschieden sind, die Theologie zu desto dringlicherer Konzentration auf das Ihre aufzurufen. Es soll hier auch nicht bestritten werden, daß dieser Ruf zum Eigentlichen sein Wahrheitsmoment durchaus enthält. Doch stößt eben nicht zuletzt die Praxis, die jenem Ruf nachzukommen sich bemüht, auf das Problem einer Auseinandersetzung mit den Wissenschaften als ein dringliches Desiderat. Das gilt etwa dort, wo die kirchliche Botschaft auf das „dominante Lebenswissen“ einer auf verschiedenen Ebenen wissenschaftlich ausgebildeten Gesellschaft trifft³, so daß die Kirche – sei es etwa in ihrer Wahrnehmung einer kirchlichen Bildungsverantwortung im schulischen Religionsunterricht – sich zu einer theologisch verantworteten Stellungnahme zu dem als Konfliktfall erfahrenen Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften herausgefordert sieht⁴. Die Dringlichkeit einer Auseinandersetzung zeigt sich aber auch insofern, als Kirche und Theologie angesichts der enormen Komplexität technisch-wissenschaftlichen Umgangs mit der Welt gar

² Die (weltanschauliche) Autorität der Naturwissenschaften insbesondere gegenüber der Theologie spiegelt sich etwa in den folgenden Forderungen des Physikers Walter Gerlach, nach dessen Ansicht „die Naturwissenschaft u. a. folgende Punkte als wesentlich“ für „eine Kooperation, speziell mit den Kirchen“ ansieht, neben der generell vorausgesetzten „Anerkennung der Autonomie der Naturwissenschaft, ihrer Unabhängigkeit von jeder ‚religio‘ – ausgenommen der Humanität“: „1. Offene Unterstützung ihrer Aufgabe, den Erkenntnisbereich des Menschen zu erweitern unter Anerkennung ihrer geschichtlichen Erfolge und ihres humanen Wertes. 2. Widerspruchsfreiheit kirchlich aufgestellter Grundsätze mit Erkenntnissen der Naturwissenschaft. 3. Vermeidung aller Äußerungen, den naturwissenschaftlich sichergestellten Gültigkeitsbereich von Aussagen und Konsequenzen zu bezweifeln, ehe hinreichende Versuche zur Klärung divergenter Ansichten unternommen sind. 4. ... Anerkennung der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse als eine der Grundlagen jeder Weltanschauung.“ (In: Vor und nach Baiersbrunn. Physiker antworten dem Kardinal, 219).

³ Vgl. K. E. Nipkow, *Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung*, 270-278, für den von P. M. Zulehner geprägten Begriff des „dominanten Lebenswissens der Gesellschaft“.

⁴ Zur Bedeutsamkeit der Frage nach diesem Verhältnis für eine kirchenkritisch eingestellte und dennoch religiös interessierte Jugend vgl. K. E. Nipkow, *Erwachsenwerden ohne Gott*: „Theologisch ist die *Schöpfungslehre* herausgefordert, und zwar nach wie vor auch in Hinsicht dessen, was sie zum *Weltbild* beiträgt. Es geht um Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Verhältnis von *Theologie* und *Naturwissenschaft*. Die Gott ablehnenden Äußerungen beanspruchen für sich, daß ein Schöpfungshandeln wissenschaftlich nicht beweisbar sei“ (ebd. 61).

nicht umhin können, die durchaus auch theologisch gewichtigen Fragen nach einer ethisch und ökologisch verantwortbaren Technik mitzubedenken.

Nun scheint die Unausweichlichkeit einer Konfrontation mit Wissenschaft und Technik aber noch tiefer begründet zu sein. Denn wenngleich die der Kirche anvertraute Botschaft durchaus nicht „von dieser Welt“ ist, so ist sie andererseits ganz gewiß nicht weltlos. Soll sie in dieser Welt gehört werden, wird dies immer bedeuten, daß ihre jeweiligen Hörer in ihrer lebensweltlichen Existenz von ihr betroffen werden. Es ist nun aber zu bedenken, in welch unerhörtem Ausmaß die heutige Lebenswelt eine technologisch durchstrukturierte Welt ist⁵. Die von der Wissenschaft gleichsam geborene und durch diese in komplexem Wechselverhältnis⁶ theoretisch und damit über den rein pragmatischen Gesichtspunkt hinaus fundierte Technologie scheint einen durchdringend wirksamen Einfluß auszuüben. Demnach wird die Technik vom modernen Menschen nicht nur benützt, die Technisierung dringt vielmehr in seine Sprache und seinen Denkstil⁷, sie scheint – wenngleich unmerklich – selbst auf die Wissenschaften vom Menschen einen erheblichen Einfluß gewonnen zu haben⁸. Es mag daher kaum überraschen, wenn die kultursoziologische Analyse unserer Welt zur metaphorischen Charakterisierung dieser Situation gelegentlich auf theologische Kategorien zurückgreift⁹, um

⁵ Vgl. etwa die Analysen von L. Mumford, *Technics and Civilisation*; J. Ellul, *The technological society*; N. Postman, *Technopoly*.

⁶ Vgl. J. Ellul, *Perspectives on Our Age*, 38f.

⁷ Nach Ellul sind zwei Konsequenzen der Technologie „the most profound in our time“, nämlich „the suppression of the subject and the suppression of meaning“ (ebd. 49). Vgl. auch N. Postman, aaO. 71: „Technopoly is a state of culture. It is also a state of mind. It consists in the deification of technology, which means that the culture seeks its authorization in technology, finds its satisfactions in technology, and takes its orders from technology. This requires the development of a new kind of social order, and of necessity leads to the rapid dissolution of much that is associated with traditional beliefs“.

⁸ „Es wird sich aber noch die Frage stellen, ob wir uns nicht im Bann der Sozialwissenschaften nach dem nun so oft beklagten Versuch, mit Hilfe der Naturwissenschaften die Herrschaft über die Natur zu erreichen, ahnungslos auf das vielleicht noch gefährlichere Experiment eingelassen haben, die Gesellschaft mit Hilfe der Sozialwissenschaften unter Kontrolle zu bringen, das am Ende in der sozialwissenschaftlich durchgeregelten, kontrollierten und betreuten Gesellschaft enden müßte.“ (F. Tenbruck, *Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen*, 28f.).

⁹ „Während der Wissenschaftsgott zu uns sowohl von Verständnis als auch von Macht spricht, geht es dem Technologiegott nur um die Macht. Er widerlegt das Versprechen des christlichen Gottes, daß der Himmel eine posthume Belohnung sei. Er bietet Bequemlichkeit, Effizienz und Wohlstand hier und jetzt ... Seine realen Leistungen sind zweifellos formidabel gewesen – zum Teil, weil er ein fordernder Gott ist und strikt monotheistisch. Sein erstes Gebot ist vertraut: ‚Du sollst keine anderen Götter haben neben mir.‘ Das heißt, daß jene, die ihm folgen, ihre Bedürfnisse und Bestrebungen den Möglichkeiten der Technologie anpassen müssen. Die Forderungen keines anderen Gottes dürfen in die Sou-

damit die Ersetzung einer ehemals durch die Religion erfolgten Einbindung des Menschen in einen religiösen Kosmos durch die technologische Strukturierung der Welt und damit das Fungieren der Technologie als Weltanschauung zum Ausdruck zu bringen.

In dieser Beleuchtung erscheint die eingangs erwähnte Dissoziation von Theologie und Naturwissenschaften nicht lediglich als eine „wissenschaftliche“ Selbstverständlichkeit, sondern zugleich als Ausdruck einer analysierbaren Machtstruktur¹⁰, die mit der wissenschaftlichen Objektivierung der Welt unweigerlich verbunden ist. Mit anderen Worten, die wissenschaftliche Durchdringung von Denken, Sprache und Umwelt des Menschen durch die Technisierung bringt zum Vorschein, daß es sich bei der Etablierung der Wissenschaften nicht nur um die reflektierte Bezugnahme auf ohnehin wirksame objektive Fakten, sondern um durch Objektivierung geschehende Rationalisierung einer auf bestimmte Fakten bezogenen Weltanschauung handelt. Man kann daher unterscheiden zwischen der wissenschaftlichen Praxis, sofern sie ermöglicht, sogenannte objektive Tatsachen zu erheben, indem sie in kontrollierbare funktionale Wechselwirkung mit der Natur tritt, und andererseits dem Anspruch auf Autorität, der mit dieser Objektivierung verbunden ist. Ohne sich nun der Utopie einer herrschaftsfreien Kommunikation zu verschreiben und die mit der Ausbildung von Wissenschaften zwangsläufig verbundenen Machtstrukturen pauschal abzulehnen, wird die Kirche, und zwar um der kulturspezifischen Profilierung ihrer Botschaft willen, also gut beraten sein zu prüfen, wieweit sie sich auf die Denkstrukturen der wissenschaftlich-technischen Welt einlassen kann, ohne dabei ihrer eigenen Botschaft zu schaden, und ob und wieweit andererseits die technologisch realisierte „Macht“ zugleich die Gestalt eines Versuchs menschlicher Selbstbegründung besitzt, der sie dann vom Evangelium her zu widersprechen hätte. Diese Überlegung ist nicht nur auf den Vorgang der Technisierung der Welt, sondern vor allem auf den neuzeitlichen Rationalitätsbegriff als dessen eigentliches Motiv zu beziehen.

Das hier formulierte Interesse soll nun nicht mit irrationaler Wissenschaftsfeindlichkeit oder Technikverweigerung verwechselt werden. Es geht keineswegs darum, diese nahezu alldurchdringend etablierten Strukturen neuzeitlicher Rationalität pauschal und damit unsachgemäß zu verwerfen. Und es ist auch kein Anliegen dieser Arbeit, der Popularisierung eines naiven esoterischen Ganzheitsdenkens das Wort zu reden. Andererseits ist hier jedoch nicht nur beabsichtigt, die kompensatorische¹¹ Wirkung des zur wissenschaft-

veränität der Technologie eingreifen, sie verlangsamen, vereiteln oder – dies am wenigsten – ihr Widerstand leisten.“ (N. Postman, *Keine Götter mehr*, 23f.).

¹⁰ Vgl. hierzu auch P. Kondylis, *Wissenschaft, Macht und Entscheidung*.

¹¹ Vgl. O. Marquard, *Apologie des Zufälligen*, 105: „Die Geisteswissenschaften helfen den Traditionen, damit die Menschen die Modernisierung aushalten können: sie sind ... nicht

lichen Rationalität komplementären Elements des Geistigen oder Mythischen näher zu betrachten und dabei jene Rationalität doch wieder als unbefragt vorauszusetzen. Im Licht der hier sehr knapp skizzierten, doch freilich sehr komplexen Zusammenhänge erscheint es vielmehr als ein berechtigtes Anliegen der Theologie, die tatsächlich wirksame Autorität der Naturwissenschaften, so weit sie von dieser betroffen wird, auf ihre „rationale“ Berechtigung hin näher zu untersuchen und dabei das komplexe Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften, das explizit und öfter noch implizit die Rezeptionsfähigkeit ihrer Botschaft mitbedingt, weiter aufzuklären, um so zu einer theologisch verantworteten Stellungnahme der Kirche beizutragen, zu der sie von einer wissenschaftlich und technisch geprägten Gesellschaft, der sie sich mit ihrer Botschaft zuwendet, herausgefordert wird.

Nun wird man in Anbetracht dieser Überlegungen sich die Frage stellen, inwiefern die Anknüpfung beim Denken Johann Georg Hamanns einen verheißungsvollen Zugang zu dem angesprochenen Themenkreis bildet. Denn immerhin ist damit zu rechnen, daß mit dem zwischenzeitlichen Fortschritt der Wissenschaften andere geistige Herausforderungen des integrierenden Verstehens der verschiedenen menschlichen Kulturleistungen bestehen, als sie sich dem Zeitgenossen der Aufklärung Johann Georg Hamann dargeboten haben. Daher sei betont, daß die vorliegende Untersuchung trotz ihrer historischen Anknüpfung vorrangig ein systematisches Interesse verfolgt¹². Dieses Vorgehen steht aber in Verbindung mit der folgenden Überlegung: Nach den Ergebnissen einer mittlerweile in Gang gekommenen wissenschaftshistorischen Forschung scheinen die Naturwissenschaften von der Geschichte gewissermaßen eingeholt zu werden. Die in diesem Zusammenhang entstandenen wissenschaftstheoretischen Untersuchungen lassen deutlich werden, daß die – populär gewordene – Vorstellung einer progressiven und alle früheren Entwicklungsstufen beinhaltenden Approximation an ein im Gang des Fortschritts sich vorzeichnendes Ideal totaler Wirklichkeitserkenntnis nicht haltbar ist¹³. Der unter technischem Blickwinkel so eindrucksvolle Fortschritt der Wissenschaften ist in dieser erkenntnistheoretischen Hinsicht keineswegs eine Selbstverständlichkeit. Die früheren Entwicklungsstadien scheinen nicht einfach in einem späteren Stand der Theoriebildung aufgehoben zu sein, und deshalb ist es nicht möglich, die Herausbildung des gegenwärtigen Erkenntnisstandes (ungeschichtlich) als rationale Explizierung einer objektiven Sinnstiftung zu begreifen. Dagegen hat umgekehrt der geschichtliche Entwicklungsgang für den je aktuellen Stand der Wissenschaft als konstitutiv zu

modernisierungsfeindlich, sondern – als Kompensation der Modernisierungsschäden – gerade modernisierungsermöglichend“.

¹² Vgl. auch die entsprechenden Erläuterungen u. Abschn. 3.

¹³ Vgl. hierzu die im Literaturverzeichnis genannten Arbeiten von Th. S. Kuhn, St. Toulmin, P. Feyeraabend und M. Polanyi.

gelten, so daß wissenschaftstheoretisch bemühtes Verstehen wesentlich die Dimension des Geschichtlichen miteinschließt.

Diese für die Wissenschaftstheorie bedeutsamen Einsichten haben nun aber auch zur Folge, daß der im Zusammenhang der wissenschaftlichen Entwicklung sich bildende neuzeitliche Rationalitätsbegriff nur unter Berücksichtigung der komplexen Geschichte vielfach vollzogener Sinnverwandlungen und Sinnüberdeckungen verstanden werden kann. Das bedeutet insbesondere, daß sich dem Zeitgenossen einer bestimmten entwicklungsgeschichtlichen Phase Gesichtspunkte darbieten können, die durch unsere aktuellen Perspektiven systematisch gar nicht überholt sind. Es ist auch damit zu rechnen, daß wir zur kritischen Betrachtung der in dem uns überkommenen Bildungsgut als Selbstverständlichkeiten sedimentierten Sinnbildungen in mancher Hinsicht überhaupt erst herausgefordert werden müssen. In diesem Sinne steht der zeitgenössische Zeuge den uns interessierenden Vorgängen gegenüber auf einem anderen Boden, und dies motiviert das Anliegen, seine Perspektive für unser Verstehen fruchtbar zu machen.

Nun ist Hamann aber Zeitgenosse der Aufklärung, und das bedeutet, daß seine Lebenszeit (27.8.1730 – 21.6.1788) erst etwa ein gutes Jahrhundert auf die Anfänge der sogenannten wissenschaftlichen Revolution folgt. Aus diesem Umstand ergibt sich das Bedürfnis, einige wesentlichen Aspekte der Anfänge des neuzeitlichen Rationalismus, auf die gelegentlich zurückzugreifen sein wird, der Interpretation des Hamannschen Werkes voranzustellen. Ohne eine in diesem Rahmen nicht mögliche Nachzeichnung aller wichtigen Momente wollen wir uns diese Aspekte wenigstens paradigmatisch vergegenwärtigen, um damit Hamanns Beurteilungen in ihrer grundsätzlichen Bedeutung besser ausweisen zu können.

2. Die Galileische Mathematisierung der Natur

Die wissenschaftliche Revolution des 17. Jahrhunderts vollzog sich in einer Ablösung des scholastisch-aristotelischen Dualismus durch eine neue theoretische Naturkonzeption¹⁴. Man hat diesen Vorgang mittlerweile differenzierter zu verstehen gelernt, indem einerseits die dem Neuaufbruch vorauslaufenden frühen Vorformen einer mathematischen Naturbetrachtung¹⁵ und andererseits die Bedeutung der monistischen Tendenzen in der naturphilosophischen Spe-

¹⁴ Nach H. Butterfield, *The origins of modern science*, sind die revolutionären Veränderungen nicht vorwiegend neuen Beobachtungen, sondern einem tiefgreifenden Umdenken, einer neuen Weltansicht zuzuschreiben (ebd. 1, 14, 24).

¹⁵ Vgl. A. Maier, *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik: I. Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, Rom 1949; vgl. auch H. Butterfield, aaO. 1-16.

kulation der Renaissance¹⁶ in ihrer vorbereitenden Funktion erkannt worden sind. Trotz dieser Zusammenhänge kann man von einem grundlegenden Paradigmenwechsel sprechen, und dieser ist unauflöslich mit dem Namen Galileis verbunden¹⁷. Seiner Zeit galt er als der große Vorkämpfer des kopernikanischen Systems, nachfolgende Generationen bewunderten mehr noch seine universelle theoretische Leistung einer Grundlegung der Dynamik. Diese Leistung ist aber erst im Zusammenhang mit der von ihm entwickelten Wissenschaftsmethodologie recht zu verstehen, die nicht nur in physikalischer Hinsicht anregend wirkte, sondern auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht schließlich zu Kants philosophischen Bemühungen um eine Begründung der exakten Wissenschaften weiterführte¹⁸.

Galilei vollzieht nun die neue Begründung naturwissenschaftlicher Autorität durch eine Mathematisierung der Natur, welche die objektive Gewißheit mathematischer Wahrheit auf die wissenschaftliche Naturerkenntnis zu übertragen erlaubt. In dieser für uns selbstverständlich gewordenen Beziehung ist die eigentliche methodologische Leistung Galileis zu sehen. Die herausragende Qualität mathematischer Gewißheit ist zwar für Galilei bereits Traditions-gut. Doch zeigt sich diese Qualität etwa in der platonischen Philosophie gerade darin, daß die Mathematik als nur auf die Welt des ewigen unwandelbaren Seins gerichtet gilt¹⁹. Dadurch war sie aber getrennt vom Bereich der Naturerscheinungen, die für Platon eben kein wahres Seiendes sind. Die Physik hätte es demnach – weil nur mit dem Wandelbaren befaßt – niemals mit wahrer Erkenntnis zu tun. Galilei überwindet nun diesen platonischen Dualismus, indem er die Natur als ein von ausnahmslos gültigen Gesetzen beherrschtes System betrachtet²⁰. Die Natur erhält damit die traditionell nur dem Transzendenten zugeschriebenen Merkmale, die rationale Erkenntnis ermöglichen. Sie gilt jetzt als ein vollkommen geordnetes Ganzes²¹, denn sie handelt mit Notwendigkeit und verletzt nie die eigenen Gesetze²². Diese rationale Struktur der Natur gestattet die Anwendung der reinen Mathematik auf die Physik²³, und damit wird jene vollkommene Rationalität für den Menschen durchsichtig. Die Natur gleicht demnach einem in der Sprache der Mathematik geschriebenen Buch, dessen unmißverständliche Erkenntnis auf der absoluten Gewißheit mathematischer Erkenntnis beruht²⁴.

¹⁶ P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, 68-80.

¹⁷ Vgl. H. Butterfield, aaO. 68, zur Bedeutung Galileis für diesen Paradigmenwechsel.

¹⁸ Vgl. E. Cassirer, *Wahrheitsbegriff und Wahrheitsproblem bei Galilei*, 96f., sowie ders., *Galileo Galilei*, 116.

¹⁹ Ebd. 121.

²⁰ Ebd. 128.

²¹ Vgl. *Dialogo I*, *Opere VII*, 43.

²² Vgl. den Brief an Castelli vom 21.12.1613, *Opere V*, 283.

²³ *Dialogo I*, *Opere VII*, 38.

²⁴ Vgl. *Saggiatore 6*, *Opere VI*, 232 (s. u. Anm. 35).

Die Entwicklung dieser neuen Naturkonzeption steht nun nicht nur zufällig in Verbindung mit Galileis Konflikt mit der Kirche²⁵. Die Durchsetzung der Kopernikanischen Lehre, so nämlich erkennt Galilei, ist nur möglich unter Berufung auf eine neue Quelle der Erkenntnis²⁶. Denn jedem bloßen Tatsachenbeweis – und die von Galilei vorgebrachten Phänomene waren als Tatsachen durchaus umstritten²⁷ – für die Richtigkeit der Kopernikanischen Lehre konnte mit dem Hinweis auf die unanfechtbare Schriftautorität begegnet werden. Galilei vollzieht daher eine grundsätzliche Umwertung im Verhältnis der beiden Offenbarungen Gottes in der Schrift und in der Natur. Denn, so argumentiert Galilei, der Gegenstand der Theologie besitzt zwar eine höhere Würde, die Wissenschaft aber gewährt uns größere Gewißheit²⁸. Das Schriftwort partizipiert nämlich an der grundsätzlichen Vieldeutigkeit der Wörter und bedarf daher der Interpretation, und da die heiligen Schriften „an vielen Stellen weit vom buchstäblichen Sinn entfernte Deutungen zulassen“²⁹, bleiben die Interpretationen zweifelhaft und unsicher, weil menschlicher Mißdeutung ausgesetzt. Nur die Naturwissenschaft vermag einen Grund unerschütterlicher Gewißheit zu gewähren, und darin muß sie auch jeder echten Gotteserkenntnis zum Vorbild werden. So wird für Galilei die Natur zur einzig vollgültigen Offenbarung Gottes, die wir besitzen³⁰. Denn er möchte die Auslegung der Schrift darauf verpflichten, „sich darum zu bemühen, die wahren Sinngebungen der Stellen aus der Heiligen Schrift zu finden, die mit jenen natürlichen Schlüssen übereinstimmen, über die wir uns zuvor dank der zutageliegenden Bedeutung oder der zwingenden Beweise Aufschluß und Gewißheit verschafft haben“³¹. Jeder Widerspruch zwischen biblischer Lehre und experimentell gesicherten Tatsachen ist so von vornherein zugunsten der wissenschaftlichen Erkenntnis entschieden. Es gibt also weder eine menschliche noch eine göttliche Autorität, die über der Autorität des Experiments und der mathematischen Deduktion steht. Denn die Natur „überschreitet niemals

²⁵ Vgl. E. Cassirer, *Galileo Galilei*, 117: „In einem berühmten Brief aus dem Jahre 1613 an seinen Schüler Benedetto Castelli, Professor der Mathematik an der Universität Pisa, gab Galilei dem neuen Wahrheitsbegriff in bewundernswürdiger Prägnanz und Klarheit Ausdruck. Der Brief sollte eine wichtige Rolle im Galilei-Prozeß spielen, insofern er einer der hauptsächlichsten Gründe der Verurteilung Galileis war.“

²⁶ E. Cassirer, *Wahrheitsbegriff und Wahrheitsproblem bei Galilei*, 100.

²⁷ Vgl. P. Feyerabend, *Wider den Methodenzwang*, 145ff.

²⁸ Vgl. den Brief an die Großherzogin von Toscana (1615), *Opere V*, 324f.

²⁹ Brief an Castelli vom 21.12.1613, *Opere V*, 283 („le Scritture ... ammetton in molti luoghi esposizioni lontane dal suono letterale“); zit. nach A. Mudry (Hg.), *Galileo Galilei*, Bd. 1, 170ff.

³⁰ E. Cassirer, *Wahrheitsbegriff und Wahrheitsproblem bei Galilei*, 98f.

³¹ Brief an Castelli vom 21.12.1613, *Opere V*, 283 („è officio de' saggi espositori affaticarsi per trovare i veri sensi de' luoghi sacri, concordanti con quelle conclusioni naturali delle quali prima il senso manifesto o le dimostrazioni necessarie ci avesser resi certi e sicuri“); zit. nach A. Mudry (Hg.), aaO. 170.

die Grenzen der ihr auferlegten Gesetze“, und dies ist letztlich der Grund dafür, „daß die natürlichen Wirkungen, die uns durch die Erfahrung der Sinne vor Augen geführt werden oder die wir durch zwingende Beweise erkennen, keinesfalls in Zweifel gezogen werden dürfen durch Stellen der Schrift, deren Worte scheinbar einen anderen Sinn haben, weil nicht jeder Ausspruch der Schrift an so strenge Regeln gebunden ist wie eine jede Wirkung der Natur“³². „Wo die Natur gesprochen hat – und sie hat keine andere Sprache, als die der mathematischen Gesetzlichkeit – da kann kein Einspruch und Widerspruch mehr stattfinden; ihr Urteil ist unwiderruflich und unanfechtbar.“³³

Es ist hier darauf zu achten, in welcher Art und Weise solche neue wissenschaftliche Autorität begründet wird. Die kirchliche Lehre orientierte sich an einer spezifisch unterschiedenen Erkenntnisquelle: Sie lehrte das inspirierte Schriftwort als Wort Gottes zu hören. In Galileis Naturphilosophie wird nun nicht einfach die Schrift durch eine andere Quelle ersetzt, sondern die Autorität wird jetzt auf eine ausgezeichnete Art der Erkenntnis zurückgeführt: Durch ihre Qualität unumstößlicher Gewißheit zeichnet sich die Offenbarung Gottes in der Natur aus gegenüber dem vieldeutig bleibenden Schriftwort. Der frühere Primat der *certitudo obiecti* wird nun durch den Primat der *certitudo modi procedendi* ersetzt³⁴. Daß diese Gewißheit aber auch als solche einsichtig zu machen ist, beruht nach Galilei auf der spezifischen Sprache natürlicher Offenbarung: Das Buch der Natur ist in den Lettern mathematischer Symbole geschrieben. „Die Philosophie ist in dem großen Buch niedergeschrieben, das immer offen vor unseren Augen liegt, dem Universum. Aber wir können es erst lesen, wenn wir die Sprache erlernt und uns die Zeichen vertraut gemacht haben, in denen es geschrieben ist. Es ist in der Sprache der Mathematik geschrieben, deren Buchstaben Dreiecke, Kreise und andere geometrische Figuren sind; ohne diese Mittel ist es dem Menschen unmöglich, auch nur ein einziges Wort zu verstehen.“³⁵ Dies aber hat nun entschei-

³² Ebd. („la natura ... non trasgredisce mai i termini delle leggi imposteli“; „pare che quello de gli effetti naturali che o la sensata esperienza ci pone innanzi a gli occhi o le necessarie dimostrazioni ci concludono, non debba in conto alcuno esser revocato in dubbio per luoghi della Scrittura ch' avesser nelle parole diverso sembiante, poi che non ogni detto della Scrittura è legato a obblighi così severi com' ogni effetto di natura“).

³³ E. Cassirer, aaO. 101f.

³⁴ Vgl. P. Kondylis, *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, 176. Es handelt sich dabei um eine Wandlung, die bereits „bei den führenden Denkern der Renaissance seit dem Beginn des 15ten Jahrhunderts immer deutlicher und bewußter entgegentritt. Sie erklären, daß der Wert des Wissens nicht von seinem Gegenstand, sondern, daß er allein vom Charakter und vom Grad seiner Gewißheit abhängt“ (E. Cassirer, *Mathematische Mystik und mathematische Naturwissenschaft*, in: ders., *Philosophie und exakte Wissenschaft*, 54).

³⁵ *Saggiatore* 6, *Opere* VI, 232 („La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche,

dende erkenntnistheoretische Konsequenzen. Denn Galilei behauptet andererseits, daß „der menschliche Intellekt einige Wahrheiten so vollkommen begreift und ihrer so unbedingt gewiß ist, wie es nur die Natur selbst sein kann“, und dazu „gehören die rein mathematischen Erkenntnisse, nämlich die Geometrie und die Arithmetik“³⁶. Die mathematischen Wahrheiten gehören also zu denjenigen, die der menschliche Verstand vollkommen begreift: sie sind ihm absolut evident. Denn deren Gewißheit „gelangt bis zur Einsicht ihrer Notwendigkeit, und eine höhere Stufe der Gewißheit kann es wohl nicht geben“³⁷. Wir können uns also überhaupt keinen Grad der Vollkommenheit denken, der diese mathematische Evidenz übersteigen würde. Und folglich, erklärt Galilei, kommt die mathematische Erkenntnis „an objektiver Gewißheit der göttlichen Erkenntnis gleich“³⁸. Der menschliche Verstand erkennt die mathematischen Wahrheiten in eben so vollkommener Weise wie der göttliche Verstand selbst. Damit beruht aber letztlich auch die Erkenntnis des in mathematischer Sprache abgefaßten Buchs der Natur auf der gleichsam göttlichen Gewißheit der mathematischen Wahrheiten.

Die neue Begründung naturwissenschaftlicher Autorität vollzieht Galilei also durch eine Mathematisierung der Natur, welche die objektive Gewißheit mathematischer Wahrheit auf die wissenschaftliche Naturerkenntnis überträgt. Die Natur gleicht demnach einem in der mathematischen Sprache geschriebenen Buch, dessen Bedeutung deshalb eindeutig und unmißverständlich erkannt werden kann, weil diese Erkenntnis auf der absoluten Gewißheit mathematischer Erkenntnis beruht. Für den weiteren Gedankengang sind einige Momente dieser Skizze von Galileis Naturphilosophie von besonderer Bedeutung. Galilei erhebt die wissenschaftliche Erkenntnissicherung zur Norm nicht nur des Erfahrungswissens, sondern auch der Offenbarungswahrheit. Das Schriftwort wird von seiner hermeneutischen Bedingtheit her relativiert durch Konfrontation mit der in der mathematischen Wahrheit vermeintlich greifbaren absoluten Gewißheit. Die Geltung der Mathematik im Sinne

senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola“); zit. nach H. Blumenberg (Hg.), Galileo Galilei. *Sidereus Nuncius*, 53.

³⁶ Dialogo I, Opere VII, 128f. („dico che l'intelletto umano ne intende alcune così perfettamente, e ne ha così assoluta certezza, quanto se n'abbia l'istessa natura; e tali sono le scienze matematiche pure, cioè la geometria e l'aritmetica, delle quali l'intelletto divino ne sa bene infinite proposizioni di più, perchè le sa tutte, ma di quelle poche intese dall' intelletto umano credo che la cognizione agguagli la divina nella certezza obiettiva, poichè arriva a comprenderne la necessità, sopra la quale non par che possa esser sicurezza maggiore“); zit. nach R. Sexl u. K. v. Meyenn (Hg.), Galileo Galilei, *Dialog über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme*, 108.

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd.

ihrer alten Wertschätzung seit der Antike³⁹ ist also für Galilei das unerschütterliche Fundament. Es wird von ihm noch theologisch ausgewiesen als Ort der Anteilhabe des menschlichen Verstandes an der göttlichen Vollkommenheit, jedoch ist diese theologische Beziehung nicht konstitutiv für die neue Wissenschaft, wie die weitere geschichtliche Entfaltung der Galileischen „Wissenschaftstheorie“ denn auch gezeigt hat. Tatsächlich vollzieht sich mit seinem Ansatz eine Emanzipation der menschlichen Vernunft von ihrer theologischen Verantwortung: Das vermeintlich ihr unmittelbar inhärente Absolutum mathematischer Erkenntnis ist auf theologische Legitimation letztlich nicht angewiesen, vielmehr kann es umgekehrt dem theologischen Wahrheitsanspruch selbst als absolute Norm entgegengehalten werden, um diesen damit seinerseits in die Verantwortung zu stellen. Durch die Mathematisierung der gesamten Natur wird diese einer theologischen Auffassung sogar letztlich entwunden und unter die mathematische Norm gezwungen. Damit werden die alten Autoritätsverhältnisse des scholastisch-aristotelischen Dualismus geradezu umgekehrt. Ein kosmologischer Dualismus bleibt also zunächst erhalten, „gleichzeitig wird er aber dadurch unterminiert, daß Galilei an die genaue strukturelle Entsprechung zwischen Gottes mathematischem Denken und der mathematischen Beschaffenheit der Welt glaubt“⁴⁰. Es ist so gesehen nicht die Frage nach der Wahrheit des Kopernikanischen Weltsystems, sondern dessen Begründung durch Galilei in einer Umkehrung der Autoritätsverhältnisse durch die Berufung auf eine unantastbare rationale Autorität, welche die eigentliche Unversöhnlichkeit im Konflikt Galileis mit der Kirche ausmacht. „Hier konnte es keine mögliche Vermittlung geben: die Kirche hätte, wenn sie den neuen Wahrheitsbegriff und den neuen Naturbegriff Galileis angenommen hätte, damit ihr eigenes Fundament aufgeben.“⁴¹ Einmal abgesehen von den Irrtümern, Mißverständnissen und Fehlentscheidungen seitens der Kirche zeigt sich mit dem mathematischen Naturbegriff des neuzeitlichen Rationalismus offenbar ein prinzipieller Grund für eine Dissoziation von Theologie und neuzeitlicher Naturwissenschaft.

Denn in Wahrheit, so läßt sich einwenden, wird die neue mathematische Norm in dem Buch der Natur nicht lediglich vorgefunden, sie wird nicht so sehr *entdeckt*, als vielmehr *erfunden*. Die Mathematik hatte zunächst mit ihren Objekten eine Welt objektiv bestimmbarer Idealitäten hervorgebracht und

³⁹ Vgl. H. W. Arndt, *Methodo scientifica pertractatum*, 3: „Zwar galten Geometrie und Arithmetik seit dem Altertum als diejenigen Wissenschaften, deren Aussagen der höchste Grad an Gewißheit zukam. Doch erst im 17. Jahrhundert kam der Gedanke zu voller Ausgestaltung, daß sich diese Gewißheit auch in anderen Bereichen menschlicher Erkenntnis mittels einer Anwendung der vom Gegenstande der Mathematik zu lösenden Darstellungsform mathematischer Erkenntnis verwirklichen lasse.“

⁴⁰ P. Kondylis, *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, 180f.

⁴¹ E. Cassirer, *Wahrheitsbegriff und Wahrheitsproblem bei Galilei*, 102; vgl. ders., *Galileo Galilei*, 117.

damit zugleich – als „angewandte Mathematik“ – die Möglichkeit angeregt, die wirklich erfahrbaren Gegenstände der Natur im Prozeß sukzessiver Verfeinerung der Meßmethoden approximativ zu bestimmen, indem sie auf jene Idealitäten als die ihre Bestimmung gewissermaßen leitenden Pole bezogen wurden. Nun fragt aber Physik nach Erkenntnis eines Zusammenhangs der Erfahrungsgegenstände im Naturgeschehen. Hier legte es sich nun für Galilei nahe, die durch Analysen einzelner Zusammenhänge aufgefundenen mathematisch formalisierbaren Kausalrelationen zur Idee eines universalen und zwar idealen Kausalstils der gesamten Natur zu extrapolieren und sie mathematisch als systematische Einheit zu bestimmen. Die approximative Bestimmung natürlicher Gegenstände auf objektiv erfassbare Idealitäten hin ermöglichte also die Idee einer Approximation der in alltäglicher Induktion vertrauten, aber bloß subjektiv bestimmt empfundenen Typen von Korrelationen der Naturdinge an ihnen vermeintlich zugrundeliegende ideale Verhältnisse. Was aber lediglich Methode der Objektivierung vermöge einer in scheinbar beliebige Präzisierung zu treibenden Verbesserung ist, wurde als wahres Sein genommen und damit der Natur ein ideales, mathematisch formalisierbares und so wenigstens prinzipiell objektiv erfassbares Wesen substriert⁴².

Die Idealisierung der Natur findet ihren Ausdruck in dem paradoxen Phänomen, daß Galilei zwar auf die Metapher vom Buch der Natur zurückgreift, dieses aber von den Nachteilen der hermeneutischen Erfahrung gerade befreit sehen will. Galilei lehnt einerseits das theologische Auslegungsmonopol im Blick auf Offenbarung in der Schrift (und ihre Implikationen für die Natur) entschieden ab, andererseits entzieht er aber durch die Mathematisierung der Natur seinerseits die wissenschaftliche Naturerkenntnis der hermeneutischen Grundsituation einer Angewiesenheit auf Auslegung. Für Galilei entsteht unser Weltbild eben nicht als „Funktion und Produkt unseres Erkenntnisvermögens, wonach sich seine Stichhaltigkeit nicht endgültig beweisen lasse, da das Wesen der Dinge uns unzugänglich bleiben müsse“. Vielmehr zweifelt er „nicht im geringsten daran, daß die geometrischen Figuren und Relationen, die hinter den schillernden Sinnesdaten stehen, objektiv gegeben und objektiv erkennbar sind“⁴³. Gerade damit aber setzt er seine Konzeption in auffällige Entsprechung zur bekämpften kirchlichen Lehre. Denn dem vermeintlich wörtlich inspirierten Schrifttext korrespondiert jetzt die Eindeutigkeit der mathematischen Objekte, und die Qualität der Inspiration durch den göttlichen Geist wird geradezu ersetzt durch den Verweis auf die dem göttlichen Geist entsprechende Vollkommenheit mathematischer Gewißheit. Nur übertrifft die Zuverlässigkeit dieser Evidenz diejenige der Inspiriertheit sozusagen noch darin, daß sie der menschliche Verstand in scheinbar unmittelbarer Wei-

⁴² Vgl. die Analyse der Mathematisierung der Natur bei E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 22-62.

⁴³ P. Kondylis, aaO. 184.

se in sich selber antrifft, womit selbst die logische Möglichkeit des Bezweifels ausgeschlossen scheint. Für die Wahrheit, verstanden als logische Notwendigkeit⁴⁴, verbürgt sich so der mit dem göttlichen Geist in gewisser Hinsicht nahezu identifizierte, nicht aber mehr kommunizierende menschliche Verstand unmittelbar selbst.

Aus diesen Überlegungen ergeben sich für unsere Untersuchung des Verhältnisses von Theologie und Naturwissenschaften bei Johann Georg Hamann zwei wichtige Gesichtspunkte. Galilei entdeckt, so würden wir aus heutiger Sicht sagen, daß der Natur eine größere Rationalität zukommt, als dies nach der scholastisch-aristotelischen Kosmologie zu erwarten war, und daß sich diese Rationalität auf mathematische Weise gleichfalls viel durchschaubarer machen läßt, als zuvor angenommen wurde. Und ganz zu Recht weist er darauf hin, daß diesem Verständnis für die göttliche Offenbarung im Buch der Natur bei der Auslegung der Schrift Rechnung zu tragen ist. Aber – und dies scheint durch seinen Konflikt mit der Kirche über die Frage des Kopernikanischen Weltsystems wenigstens mitbedingt zu sein – er überhöht die „natürliche“ Rationalität der Natur durch eine gleichsam noch theologisch interpretierte apodiktische Gewißheit mathematischer Erkenntnis. Denn es ist letztlich die unbestrittene Geltung der Mathematik, die Galilei ein gegenüber der göttlichen Offenbarung in der Schrift unmittelbar verfügbares Absolutum verleiht. Auf diese Autorität begründet er die Naturerkenntnis als Wissenschaft, indem er die Rationalität der Natur mit dieser Struktur mathematischer Vollkommenheit identifiziert und in dieser Weise die Natur mathematisiert. Die Errichtung einer solchermaßen unerschütterlichen, nämlich jeglicher hermeneutischen Vermittlung entnommenen Autorität muß aber offenbar früher oder später mit der Theologie in Konflikt geraten. Es ergibt sich daher einerseits die Frage, worauf die eigentümliche Gewißheit der Mathematik in Wahrheit beruhe – wenn eben nicht auf einer verständigungslosen Identität des menschlichen mit dem göttlichen Verstand hinsichtlich der Intensität, also der Vollkommenheit der mathematischen Erkenntnis. Und es ergibt sich andererseits die Frage, ob die ja tatsächlich erfahrbare Rationalität der Natur im Sinne jener – letztlich dissoziativ wirkenden – mathematischen Idealität verstanden werden muß oder ob sie auch so interpretiert werden kann, daß sich eine – für Theologie und Naturwissenschaft fruchtbare – Beziehung zum Gegenstandsbereich der Theologie eröffnet. Wir fragen bei unserer Untersuchung des Hamannschen Werkes also nach dem Grund der Bewährung methodisch verfahrenender Erforschung der Natur, und zwar im Sinne einer theologisch interpretierbaren Auffassung des mit dem Begriff „Natur“ überhaupt bezeichneten Phänomens.

⁴⁴ Vgl. E. Cassirer, Galileo Galilei, 120.

Die soeben in Form zweier Fragen formulierten Gesichtspunkte werden bei der folgenden Untersuchung des Hamannschen Werkes eine besondere Berücksichtigung erfahren⁴⁵. Es ist hier nun nicht der Ort, die weitere Entfaltung des Galileischen Ansatzes und die allmählich sich ankündigende erkenntnistheoretisch motivierte Nötigung zu einer vertieften Begründung seiner naturphilosophischen Vorstellungen im einzelnen zu verfolgen. Für das rechte Verständnis unserer weiteren Überlegungen mögen die folgenden Bemerkungen genügen. Die neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse, vorab diejenigen der Astronomie, führen nicht lediglich zu einer Revolution des mittelalterlichen Weltbildes. Es ist freilich auf der einen Seite der Verflechtung scholastischer Theologie mit der aristotelischen Kosmologie zuzuschreiben, wenn bereits mit dem Kampf um Durchsetzung des Kopernikanischen Systems eine „naturwissenschaftlich“ orientierte Kritik nicht nur bestimmter kirchlicher Lehren, sondern am christlichen Glauben überhaupt anhebt⁴⁶. Andererseits entspricht es gerade einer von Galileis „wissenschaftstheoretischem“ Ansatz entfalteten Eigendynamik, wenn seine Newtonsche Weiterbildung trotz Newtons diesbezüglicher Vorsicht⁴⁷ schließlich zur deistischen Interpretation⁴⁸ des Naturgeschehens führt. Denn die dieser Interpretation zugrundeliegende und im cartesischen Dualismus bereits entfaltete Konzeption einer in sich geschlossenen deterministischen Naturkausalität kann als Konsequenz von Galileis Idee einer Natur als einer von absoluter Gesetzmäßigkeit beherrschten abgeschlossenen Körperwelt aufgefaßt werden⁴⁹.

Die mit dem – bei Galilei bereits vorbereiteten – neuzeitlichen Dualismus vollzogene Abscheidung des Psychischen läßt nun eine erkenntnistheoretische Problematik entstehen. Dabei wirkt die im Programm einer Welterkenntnis „more geometrico“ zum Ausdruck kommende Vorbildlichkeit der naturwissenschaftlichen Rationalität auf die Ausbildung einer naturalistischen, der physikalischen Rationalität systematischer Regularität eben nachgebildeten Psychologie im Empirismus Lockes hin. Aber bereits im Idealismus Berkeleys und vollends bei Hume wird es völlig unverständlich, wie eine nur sich selbst unmittelbar gewisse Vernunft für Erkenntnis einer an sich seienden, diese transzendierenden Welt aufkommen könne. Der Humesche Skeptizismus bestreitet vielmehr radikal mit der Objektivität einer außerseelischen Welt überhaupt auch sämtliche Kategorien wissenschaftlicher Objekti-

⁴⁵ Zum Verständnis der Natur vgl. bes. III. 2. und zum Verständnis der Mathematik bes. IV. 4. und V. 3.

⁴⁶ Vgl. H. Butterfield, *The origins of modern science*, 57.

⁴⁷ Vgl. E. J. Dijksterhuis, *Die Mechanisierung des Weltbildes*, 543.

⁴⁸ Vgl. W. Pannenberg, *Systematische Theologie II*, 66.

⁴⁹ Vgl. E. Husserl, *aaO.* 65.

vität einschließlich der apodiktischen Geltung von Mathematik und mathematischer Naturwissenschaft, indem sie als bloße Fiktion gelten⁵⁰.

Diese grundsätzliche Erschütterung der Idee objektiver Wissenschaft wird für den in der rationalistischen Tradition Leibniz-Wolffscher Prägung stehenden Kant zu der großen Herausforderung, auf die er mit seinem System des kritischen Idealismus antwortet. Darin wird nun zwar einerseits die traditionelle Metaphysik des Rationalismus, ihre rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie gleichsam entwurzelt, gleichzeitig aber eine gegen Humes Skeptizismus gerichtete Begründung rationaler Naturwissenschaft unternommen⁵¹, und dabei kommt es dann zu einer bis in die Gegenwart fortwirkenden und um die inzwischen virulent gewordene erkenntnistheoretische Problematik bereicherte Befestigung des Galileischen Ansatzes⁵². Vereinfacht gesagt, wird das bei Hume aufgebrochene und auf komplexere Zusammenhänge verweisende erkenntnistheoretische Problem von Kant wiederum nach dem Vorbild der vermeintlich idealen mathematischen Rationalität in seiner beunruhigenden Relevanz zum Verschwinden gebracht⁵³.

Für die vorliegende Arbeit sind diese Zusammenhänge deshalb von Bedeutung, weil Hamann nicht nur Hume rezipiert und dabei charakteristisch umdeutet⁵⁴, sondern sich mit seinem Zeitgenossen Kant, mit dem er in freundschaftlicher Beziehung steht, in eingehenden Kontroversen auseinandersetzt⁵⁵. Auch Kant, das sei in diesem Zusammenhang bereits vermerkt, hält sich an das besondere Gewicht naturwissenschaftlicher Gewißheit. Dies zeigt sich etwa, wenn Kant davon spricht, daß die Logik und Mathematik schon seit

⁵⁰ Vgl. dazu E. Husserl, aaO. 69-97. Zu Humes Auffassung von der Mathematik vgl. auch u. V. 3. a (bes. Anm. 217).

⁵¹ „Wenn Hume Recht gehabt hätte, so würde die ganze Physik auf einem Irrtum unseres Verstandes beruhen. Deshalb hat Kant die Widerlegung von Hume als eine seiner wichtigsten Aufgaben betrachtet“ (G. Picht, Kants Religionsphilosophie, 105). Kant erkennt „den Wissensprimat der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft nicht nur an, sondern begründet ihn auch philosophisch“ (O. Höffe, Immanuel Kant, 60). „Was Kant glaubt geleistet zu haben, ist eine methodische Grundlegung des Wissens und der Wissenschaften in einer Kritik der reinen Vernunft“ (J. Mittelstraß, Neuzeit und Aufklärung, 580).

⁵² Vgl. O. Höffe, Immanuel Kant, 115: „Nach den Axiomen der Anschauung und Antizipationen der Wahrnehmung greifen die Naturwissenschaften zur Mathematik nicht zufällig, sondern mit Notwendigkeit; denn die Mathematik ist die unentbehrliche Form jeder objektiven Naturerkenntnis.“

⁵³ Vgl. hierzu u. V. 3. Durch die in der Mathematik zwischenzeitlich aufgebrochene Grundlagenproblematik wird die Kantsche Begründung der mathematischen Gewißheit allerdings in Frage gestellt, wie etwa die mittlerweile verbreitete Auffassung vom analytischen Charakter der mathematischen Sätze zum Ausdruck bringt; vgl. hierzu kurz O. Höffe, aaO. 61ff.

⁵⁴ Vgl. hierzu H. Graubner, Theological Empiricism.

⁵⁵ Vgl. bes. Kap. II. und V. 3.

alters und mittlerweile auch die Naturforschung „in den sicheren Gang einer Wissenschaft“ gekommen seien⁵⁶. Es scheint hier zumindest im Nachhinein, als sei die unangefochtene Stellung dieser Wissenschaften bei Kant nicht durch eine Phase skeptischer Infragestellung gegangen, ja man fragt sich, ob Kant die Tiefe der Humeschen Erschütterung der Idee des neuzeitlichen Objektivismus überhaupt erfahren habe⁵⁷. Hier dürfte Kants Eingenommensein für die Newtonsche Grundlegung der Physik⁵⁸ als tragendes Motiv seiner metaphysischen Lösung des Gewißheitsproblems in Rechnung zu stellen sein. Insbesondere scheint Kant, ohne daß ihm hier ein Gegensatz zu Hume überhaupt zu Bewußtsein gekommen wäre, die Geltung der mathematischen Sätze eben nie zweifelhaft geworden zu sein⁵⁹. Die Tatsächlichkeit objektiver Wissenschaft ist ihm durch die Beispiele der Mathematik und Newtonschen Physik gar nicht im Ernst fraglich, vielmehr geht seine Frage in dieser Hinsicht lediglich auf die Möglichkeit eines Explizierens des anscheinend verborgenen Waltens der reinen Vernunft in ihrer wissenschaftlichen Betätigung. Dies legt uns bereits die Vermutung nahe, daß seine Lösung dieses Problems der Geltungsfundierung apodiktischer Objektivität von vornherein orientiert ist an seinem Verständnis des rationalen Wesens mathematisch-naturwissenschaftlicher Gewißheit. Für unsere Absicht mag hier der Hinweis auf den eben im Mathematischen wurzelnden Naturbegriff Kants genügen. Fest steht für Kant nämlich die apodiktische Gewißheit der Mathematik, welche ihr den Rang einer „eigentlichen Wissenschaft“ verleiht, und fest steht zugleich, daß „das Wort Natur schon den Begriff von Gesetzen bei sich führt, dieser aber den Begriff der Notwendigkeit aller Bestimmungen eines Dinges, die zu seinem Dasein gehören, bei sich führt“, also „jene Notwendigkeit der Gesetze dem Begriffe der Natur unzertrennlich anhängt“⁶⁰. Solche Notwendigkeit kann aber nur in apriorischer Erkenntnis eingesehen werden. Darauf beruht schließlich die Behauptung, „daß in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist“⁶¹. Eine Metaphysik der Natur hat daher nach Kant die grundsätzlichen Prinzipien zu explizieren, durch welche „Anwendung der Mathe-

⁵⁶ KrV B XIV; vgl. B Xf.

⁵⁷ Vgl. O. Höffe, Immanuel Kant, 59f.: „Im übrigen entwickelt die *Kritik* eine Theorie nicht-philosophischer Wissenschaften ausschließlich für die Mathematik und die mathematische Naturwissenschaft. Denn nach Kant sind allein sie fraglose Beispiele objektiver Erkenntnis.“

⁵⁸ Nach G. Tonelli (ders., Der Streit über die mathematische Methode in der Philosophie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts und die Entstehung von Kants Schrift über die „Deutlichkeit“, 66) verhinderte wahrscheinlich Kants „Ehrfurcht vor Newton“ die völlige Ablehnung der mathematischen Methode in der Philosophie (in der Zeit bis 1762).

⁵⁹ Vgl. dazu u. V. 3. a.

⁶⁰ Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, A VI.

⁶¹ Ebd. A VIII.

matik auf die Körperlehre, die durch sie allein Naturwissenschaft werden kann, möglich werde“⁶².

Diese vorläufige Betrachtung zum Kantschen System läßt bereits die tragende Bedeutung einer mathematisch verstandenen Wissenschaftlichkeit insbesondere für seine Naturphilosophie deutlich hervortreten. Seine Metaphysik der Natur steht damit letztlich in einer mit Galilei anhebenden Tradition einer Mathematisierung der Natur mit der Intention, die erstrebte Gewißheit naturwissenschaftlicher Objektivität in der vermeintlich apodiktischen mathematischen Gewißheit zu fundieren. Diese Zusammenhänge sind hier deshalb von Bedeutung, weil Hamann sich kaum ausdrücklich auf Galilei bezieht, aber dessen naturphilosophisches Erbe vor allem in Gestalt der Kantschen Vernunftkritik einer kritischen Nachprüfung unterzieht. Die am Beispiel Galileis kurz entfaltete und durch entsprechende Hinweise hinsichtlich der Kantschen Philosophie ergänzte Grundkonstellation, die für die neuzeitliche Dissoziation von Theologie und Naturwissenschaften mit verantwortlich zu sein scheint, wird uns im folgenden immer wieder als Bezugsgröße dienen, wenn wir insbesondere die sich aus dieser Konstellation ergebenden Fragen nach dem Wesen mathematischer Gewißheit und der eigentümlichen Rationalität der Natur in einer Interpretation des Hamannschen Werkes aus theologischer Sicht näher untersuchen⁶³.

3. Zum Charakter der Hamannschen Autorschaft

Hamann hat, nicht zuletzt als ein Zeitgenosse und Gesprächspartner Kants, die Umgestaltungen des neuzeitlichen Rationalismus – etwa durch den kritischen Idealismus – mit seinerseits kritischer Aufmerksamkeit begleitet und der Nachprüfung unterzogen. Weil es nun den Charakter unserer Interpretation nachhaltig betrifft, muß hier gleich vorweg bemerkt werden, daß Hamann weder ausgebildeter Theologe⁶⁴ noch Naturwissenschaftler ist. Sein Studium in Königsberg „beginnt Hamann mit dem Theologie- und Philosophiestudium“, doch er „wechselt zur Rechtswissenschaft und Volkswirtschaft, studiert jedoch vor allem Literatur, Philologie und Rhetorik, aber auch Mathematik und Naturwissenschaften“⁶⁵ – schließlich verläßt er, was damals nicht selten

⁶² Ebd. A XI.

⁶³ Dabei werden sich Gesichtspunkte ergeben, die über eine Kritik der Galileischen Naturphilosophie hinaus von Bedeutung sind, vgl. u. VI. 2. a (bes. bei Anm. 126).

⁶⁴ Vgl. N II, 115,8-11: „... weil ich kein Theolog bin, wie die meisten Kinder unsers schriftstellerischen, gleissnerischen, unzünftigen Geschlechts: sondern (mit Gunst zu melden!) ein Kühhirte, der wilde Feigen ablieset“. Zu Hamanns prophetischem Selbstverständnis vgl. R. Wild, *Metacriticus bonae spei*, 138ff.

⁶⁵ O. Bayer, *Zeitgenosse im Widerspruch*, 25.

geschah, die Universität ohne Abschluß. Bedeutsam für seine Befähigung zur theologischen und philosophischen Urteilsbildung ist aber die aus jahrzehntelangen autodidaktischen Studien resultierende „enzyklopädische Gelehrsamkeit“⁶⁶ Hamanns, von der nicht zuletzt die erhaltenen Studienbücher zeugen⁶⁷. Der etwas irreguläre Bildungsgang Hamanns braucht also die wissenschaftstheoretische Bedeutsamkeit seines Denkens nicht von vornherein in Frage zu stellen. Dagegen bedeutet es – neben der beklagten „Dunkelheit“ Hamanns, in der allerdings nicht nur persönliche Eigenart, sondern auch methodischer Stilwille zu sehen ist⁶⁸ – eine nicht geringe interpretatorische Schwierigkeit, daß auch Hamanns Umgang mit dem uns interessierenden Themenkomplex ein sozusagen recht irregulärer ist. Hamann ist kein Systematiker⁶⁹. Er bietet – auch zu unserem Thema – keine systematische Ausarbeitung⁷⁰, die hier, einem vorgegebenen Zusammenhang folgend, diskutiert werden könnte. Hamanns Autorschaft läßt sich vielmehr, nach seiner eigenen Begriffsbildung, mit dem Stichwort „Metakritik“ charakterisieren, bezeichnet man damit seine Methode, nach sokratischer Art die Einsicht in konkreten Kontroversen zu suchen, die vorgegebenen Urteile der Zeitgenossen im Eingehen auf deren Begrifflichkeit und Argumentation nachzuprüfen, dabei „die gegnerischen Positionen konsequent zuende zu denken und dadurch ihrer Unhaltbarkeit zu überführen“⁷¹. Hamann ist also „Metacriticus“⁷², und dies versteht sich im umfassenden Sinn „konkreter Bezugnahme auf die theoretische, publizistische und politische Praxis seiner Zeit“⁷³. Hamann ist „Zeitgenosse im Widerspruch“⁷⁴, indem er sich auf konkrete Kontroversen mit seinen Zeitgenossen

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ N V, 127-372; vgl. hierzu V. Hoffmann, Johann Georg Hamanns Philologie, 29-69. Hamanns Interesse an den Naturwissenschaften zeigt sich etwa an dem Besitz (vgl. Biga N V, 66ff.) verschiedener Bücher zu den Gebieten Logik, Mathematik und Naturwissenschaft, darunter z.B. „Fr. Vietae Opera Mathematica, Lugd. 646“ (ebd. 66), „Mich. Stifelii Arithmetica, Nor. 544“ (ebd. 67), „Ch. v. Wolffs Algebra nebst dem Anhang von den vornehmsten mathematischen Schriften, Halle 725“ (ebd. 80), „Galilei Galilei Sidereus Nuncius, Lond. 653“ (ebd. 80), „Jo. Kepleri Dioptrice, ib. eod.“, „Ei. Epitome Astronomicae Copernicanae, Lent. 618“ (ebd. 80), „La Logique ou l'Art de penser, Amst. 699“ (ebd. 81).

⁶⁸ Vgl. O. Bayer, Zeitgenosse im Widerspruch, 38-61.

⁶⁹ „System ist schon an sich ein Hinderniß der Wahrheit“ (H VI, 276,15).

⁷⁰ „Wahrheiten, Grundsätze[n], Systems bin ich nicht gewachsen. Brocken, Fragmente, Grillen, Einfälle“ (ZH I, 431,29f.).

⁷¹ R. Wild, Metacriticus bonae spei, 110.

⁷² Die Selbstbezeichnung „Metacriticus bonae spei“ findet sich im sogenannten „Letzten Blatt“ Hamanns, einer Stammbucheintragung für die Tochter der Fürstin Amalia von Gallitzin. Für eine sorgfältige Edition und Interpretation des „Letzten Blattes“ siehe O. Bayer u. Ch. Knudsen, Kreuz und Kritik; zu „Metacriticus“ siehe bes. ebd. 136-149.

⁷³ O. Bayer u. Ch. Knudsen, aaO. 136.

⁷⁴ Vgl. den gleichnamigen Titel des Buches von O. Bayer.

einläßt, die ihren Niederschlag nicht in umfassenden systematischen Werken, sondern „Fliegenden Blättern“⁷⁵ finden und stets durch den situativen Kontext von „Localität, Individualität und Personalität“⁷⁶ gekennzeichnet sind.

Die hiermit angedeutete Verweigerung Hamanns gegenüber dem künstlichen Anspruch einer „monarchischen Vernunft“⁷⁷ rechtfertigt allerdings nicht den Schluß, daß die eigenwillige Konzentration auf „Einfälle“ und „Grillen“ ihn für den Leser letztlich zum Aphoristiker werden lasse. Freilich, Hamann bewegt sich „in Sätzen und Bogen wie eine Heuschrecke“, nicht in der „zusammenhängenden Verbindung wie eine Blindschleiche im Fahrgleise“⁷⁸. Dennoch durchzieht das Ganze des Hamannschen Denkens ein „Faden, den ein Kenner finden kann“⁷⁹, und so erhebt er durchaus den Anspruch, daß seinem „mimischen Styl“ eine „strengere Logic und eine geleimtere Verbindung“ zukommt, als sie gewöhnlich „in den Begriffen lebhafter Köpfe“ zu finden ist⁸⁰. In dieser Hinsicht ist bemerkenswert, daß zu den von Hamann rezipierten Traditionen, die sein Denken nachhaltig geprägt haben, in besonderer Weise die biblische Tradition zu zählen ist. Weil Leben und Autorschaft Hamanns durch diese von Grund auf bestimmt sind und der entsprechende Einfluß sich bis in seinen Duktus hinein ausweisen läßt⁸¹, ist man geneigt, die „Originalität“ Hamanns, wie sie etwa in dem Diktum, Hamann sei ein „geistiges Elementarereignis“⁸² gewesen, ihren Ausdruck findet, gerade mit der Tatsache in Verbindung zu bringen, daß die bei Hamann zu beobachtende Umschmelzung des rezipierten Traditionsgutes vorrangig im Hinblick auf dessen Indienstnahme zur Bezeugung der evangelischen Botschaft gegenüber seinen Zeitgenossen erfolgt. Nicht zuletzt die Erfahrung, sein Leben durch das Wort der Schrift ausgelegt zu finden, wird zu einem „Urmotiv“ der Autorschaft Hamanns⁸³; es ist konstitutiv für den sein Schrifttum durchziehenden „Faden, den ein Kenner finden kann“⁸⁴.

Nun bildet die auffallende situative Bezogenheit des Hamannschen Denkens an sich schon eine Herausforderung für die Interpretation. Die Lage wird

⁷⁵ Zur Form der literarischen Produkte Hamanns, insbesondere zur Charakterisierung durch die von ihm selbst gebrauchte Bezeichnung „Fliegende Blätter“, siehe O. Bayer, *Zeitgenosse im Widerspruch*, 48-51.

⁷⁶ „Ich weiß dem allgemeinen Geschwätze und schön aus der Ferne her, in die weite Welt hinein, zielenden Zeigefinger eines politischen Mitlauters nichts bessers als die genaueste Localität, Individualität und Personalität entgegen zu setzen“ (N III, 352,23-26).

⁷⁷ Vgl. O. Bayer, *Zeitgenosse im Widerspruch*, 63ff.

⁷⁸ ZH I, 379,24-26.

⁷⁹ „In allem dem Chaos meiner Gedanken ist ein Faden, den ein Kenner finden kann“ (ZH I, 311,10f.).

⁸⁰ ZH I, 378,24f.

⁸¹ Vgl. E. Büchsel, *Biblisches Zeugnis und Sprachgestalt bei J. G. Hamann*.

⁸² E. Metzke, *Hamann und das Geheimnis des Wortes*, 271f.

⁸³ Vgl. O. Bayer, *Zeitgenosse im Widerspruch*, 62-87.

⁸⁴ ZH I, 311,10f. (o. Anm. 79).

aber dann noch schwieriger, wenn einzelne Aspekte seines Denkens, die sich in einem größeren Horizont durchaus zu einer vernehmbaren Gesamtgestalt zusammenfügen lassen, gar nicht direkt von ihm thematisiert werden. So verhält es sich denn auch im Hinblick auf unser Thema. „Bey mir ist weder von Physik noch Theologie die Rede – sondern *Sprache*, die *Mutter* der Vernunft und Offenbarung, ihr A und Ω . Sie ist das zweyschneidige Schwert für alle Wahrheiten und Lügen.“⁸⁵ In der Tat finden sich bei Hamann keine ausführlichen wissenschaftstheoretischen Erörterungen im Sinne unserer Thematik. Dennoch machen verschiedene explizite Äußerungen sowie eine entsprechende implizit vernehmbare Thematik deutlich, daß die Frage nach einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Naturwissenschaften seinem Denken durchaus inhärent ist. Es soll hiermit also darauf vorbereitet werden, daß Hamanns Denken uns kaum terminologisch ausgefeilte Orientierungen vorgibt. Wir sind vielmehr darauf verwiesen, die Hamannsche Perspektive in bezug auf unser Thema allererst in ihrer situativen Verwurzelung aufzuspüren, um seine Einsichten sodann in Richtung auf unser Interesse deutlicher herauszuarbeiten. Daß für diese gleichsam integrative Betrachtungsweise gerade sprachphilosophische Gedanken einen wichtigen Rahmen bilden werden, kündigt sich mit der eben zitierten Briefstelle bereits an.

Der Charakter von Hamanns Autorschaft favorisiert im allgemeinen die bewährte chronologisch-biographische Methode, Hamanns Denken aus dem Zusammenhang seiner lebensweltlichen Verflochtenheit heraus darzustellen und dazu den jeweiligen Schriftenkomplexen, die konkrete metakritische Stellungnahmen markieren, einzeln entlangzugehen. Aus den erläuterten Gründen ist diese Methode für unser Thema nicht erfolgversprechend. Die oft eher nur implizit vernehmbare Thematik nötigt dazu, entsprechende Stellen nicht nur im unmittelbaren Kontext zu betrachten, sondern gerade in ihrer nicht immer vordergründigen Entsprechung aufeinander zu beziehen⁸⁶. Hier gilt es dann, eine angemessene Verbindung von kontextueller und thematischer Bezogenheit wichtiger Stellen zu finden. Denn selbstverständlich kann unser Vorgehen sich nicht darin erschöpfen, einzelne Parallelen lediglich zu sammeln. Diese müssen vielmehr im Kontext interpretiert und in solcher Entfaltung miteinander in Verbindung gebracht werden⁸⁷. Wir werden daher ver-

⁸⁵ H VI, 108,20-23.

⁸⁶ Die Bedeutung der vorrangigen Berücksichtigung von Parallelen wird bereits in der sehr systematisch angelegten Arbeit von E. Metzke, J. G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts, hervorgehoben (ebd. 122).

⁸⁷ In ähnlichem Sinne will Hamann selber als Ausleger „die Naturforscher nachahmen“; wie diese nämlich „einen Körper in allerhand willkürliche Verbindungen mit andern Körpern versetzen und künstliche Erfahrungen erfinden, seine Eigenschaften auszuholen“, so macht es ein „sorgfältiger Ausleger“ auch „mit seinem Texte“ (N II, 71,25-28). Vgl. hierzu J. C. O’Flaherty, „Petitio principii minimi“ as a Leitmotif of the Enlightenment according to Hamann.

suchen, besonders gehaltvolle Textpassagen (jedoch nicht ganze Schriften) als integrierende Momente der interessierenden Gesamtthematik auszulegen⁸⁸.

Für unser Vorhaben ist nun von nicht geringem Belang, daß Hamann „schon sehr früh gewesen, was er im Wandel seiner Jahre immer wieder von neuem geworden ist“⁸⁹. Freilich durchläuft auch Hamanns Denken eine geschichtliche Entwicklung, aber eher in dem Sinne, daß, veranlaßt durch konkrete Kontroversen, implizite Motive stärker hervortreten. Das Ganze ist gewissermaßen schon in seinen „Biblischen Betrachtungen“ angelegt⁹⁰. Erst diese Tatsache, daß „sich die Grundgedanken und Dauervorstellungen Hamanns schon auf den ersten Seiten der Biblischen Betrachtungen^[91] finden und mit voller Kraft bis auf die letzten des Fliegenden Briefes^[92] aushalten“⁹³, ermöglicht ja die angestrebte Auslegung aufgrund sich durchhaltender – weil aufeinander bezogener – Hauptzüge. Für dieses Urteil läßt sich aber auch Hamanns Selbsteinschätzung anführen, wenn er etwa bei Gelegenheit der Lektüre eigener Schriften festzustellen vermag, daß er trotz der Schwierigkeit oder Unmöglichkeit, sich selber ganz zu verstehen, „den Saamen von allem“, was er „im Sinne habe“, doch „allenthalben“ noch „finde“⁹⁴.

Nun bedingt die Eigenart des Hamannschen Denkens den Charakter der vorliegenden Untersuchung aber noch in einer weiteren Hinsicht. Das unsystematische Erscheinungsbild selbst bei den permanenten Themen ist sozusagen nur die eine Seite des „in Sätzen und Bogen wie eine Heuschrecke“ verfahrenen Hamannschen Stils. Von der anderen Seite betrachtet kommt es nämlich zu einer verdichtenden Integration von Motiven, für die nicht zuletzt Hamanns Cento-Stil ein Charakteristikum ist⁹⁵. Dieser Gesamtzug eines charakteristischen Verdichtens findet seinen Niederschlag etwa im Bilderreich-

⁸⁸ Eine Ausnahme bildet nur Kap. II mit einer Interpretation des (als Ganzes betrachteten) Briefwechsels zwischen Hamann und Kant vom April 1774.

⁸⁹ J. Nadler, N VI, 430.

⁹⁰ „Die ‚Biblischen Betrachtungen‘ enthalten in nuce Hamanns späteres Denken. In ihnen kommt Erkenntnis und Lehre des Bibelglaubens zur Sprache, und zwar in positiver Gestalt: unmittelbar und im einzelnen ist es hier nicht polemisch bezogen, ist These, nicht Antithese. Um so ausdrücklicher tritt diese später hervor. Hamanns öffentliche Autorschaft entfaltet das Glaubensdenken der ‚Biblischen Betrachtungen‘ zur Kritik.“ (K. Gründer, Figur und Geschichte, 169f.)

⁹¹ „Biblische Betrachtung[en] eines Christen“ (1758), BW 65-311 (N I, 7-249).

⁹² „Entkleidung und Verklärung. Ein Fliegender Brief an Niemand, den Kundbaren“, N III, 347-407.

⁹³ J. Nadler, N VI, 430.

⁹⁴ Hamann schreibt am 23.4.1787 an F. H. Jacobi anläßlich der Lektüre zweier seiner eigenen Schriften: „Ich verstehe mich selbst nicht und begreife nicht, wie es mögl. ist diese Misthaufen – Aber den Saamen von allem, was ich im Sinne habe, finde ich allenthalben“ (H VII, 157,34-36).

⁹⁵ Vgl. E. Büchsel, Biblisches Zeugnis und Sprachgestalt bei J. G. Hamann, 234-250.

tum, ja in der Bildhaftigkeit von Hamanns Sprache überhaupt, die im Zusammenhang seiner Auffassung von der Poesie als der „Muttersprache des menschlichen Geschlechts“⁹⁶ sowie seiner auf konzentrierte Kürze des treffenden Worts abzielenden „Ökonomie des Stils“ steht⁹⁷.

Hamanns Denkbewegung vollzieht sich demnach eher synthetisch als analytisch-differenzierend und stellt daher beträchtliche Anforderungen an die philologische Exegese. Von diesem Sachverhalt ist aber auch unsere vorrangig systematisch orientierte Untersuchung⁹⁸ betroffen – für welche die mikrologisch kommentierenden und historisch exegesierenden Untersuchungen zum Werk Hamanns freilich einen ganz unverzichtbaren Ausgangspunkt bilden. Hamanns synthetisches Denken überläßt es nämlich „einem jeden[,] die geballte Faust in eine flache Hand zu entfalten“⁹⁹: Denn „[w]enn man alles sagt; so hat der Leser nichts zu thun“¹⁰⁰. Gerade bei systematischer Absicht auf bestimmte implizit-thematische Zusammenhänge ist jede Interpretation daher darauf verwiesen, die von Hamann ihr überlassene reflektive Aneignung der vorgezeichneten Motive auf den eigenen Verständnishorizont zu beziehen. Es soll hier also versucht werden, in die von Hamann eröffneten Horizonte und Perspektiven unter thematischer Blickrichtung weiter einzudringen, freilich ohne den Textbezug darüber zu versäumen. Die angestrebte Interpretation bringt es dabei mit sich, daß sein synthetisches Denken eine „Übersetzung“ in die analytisch-differenzierende Sprache der (trotz Hamanns Einspruch) vorherrschend gewordenen wissenschaftlichen Rationalität erfahren wird¹⁰¹.

Was nun den Aufbau der Arbeit angeht, sollen die folgenden kurzen Bemerkungen einer vorläufigen Orientierung dienen. Kapitel II widmet sich ganz dem Briefwechsel Hamanns mit Kant von 1774. Das hat seinen besonderen Grund darin, daß in diesem Briefwechsel relativ viele der für uns wichtigen Aspekte des Themas versammelt sind. Dieser Briefwechsel enthält eine explizite Gegenüberstellung von „Urkunde“ und „Experiment“ (die auch zur

⁹⁶ N II, 197,15.

⁹⁷ Vgl. O. Bayer, *Zeitgenosse im Widerspruch*, 40f.

⁹⁸ Vgl. o. Abschn. 1.

⁹⁹ H V, 216,31. Für die Interpretation dieses Schlußsatzes der „Metakritik über den Purismus der Vernunft“ siehe O. Bayer, *Metakritik in nuce*.

¹⁰⁰ ZH II, 153,26f.

¹⁰¹ Die in diesem Abschnitt erläuterte Schwierigkeit im Blick auf die Herausarbeitung einer dem Denken Hamanns inhärenten Verhältnisbestimmung von Theologie und Naturwissenschaften bedingt es wohl, daß – abgesehen von den eher gängigen Bemerkungen über Hamanns kritische Einstellung zum Rationalismus – noch kaum Vorarbeiten zu unserem Thema zu verzeichnen waren. Zu nennen sind in diesem Sinne: R. Wild, *Überlegungen zu Hamanns Kritik der Naturwissenschaften*; O. Bayer, *Wahrheit oder Methode?*; J. C. O'Flaherty, *The Quarrel of Reason with Itself*; H. Veldhuis, *Ein versiegeltes Buch*, 417–428. Vgl. mittlerweile außerdem O. Bayer, *Erzählung und Erklärung*; J. C. O'Flaherty, „*Petito principii minimi*“ as a Leitmotif of the Enlightenment according to Hamann.