

Figuren der Konversion

Friedrich Schlegels Übertritt zum Katholizismus
im Kontext

Herausgegeben von

Winfried Eckel und Nikolaus Wegmann

Schöningh Verlag

Paderborn 2013

Nikolaus Wegmann (Princeton)

Schlegels intellektuelle Konversion

Eine Skizze

Es ist unstrittig, dass auch die Figur des Intellektuellen eine Geschichte hat. Doch ob es in dieser Geschichte einen klaren Anfang gibt, von dem aus alles beginnt, ist eine andere Frage. Erst recht nicht entschieden ist, ob und wenn ja wie Friedrich Schlegel in dieser Geschichte des Intellektuellen zu verorten ist.¹

1.

Gemeinhin beginnt mit jenem „J'accuse...!“ mit dem Émile Zola seinen offenen Brief an den französischen Präsidenten Félix Faure überschrieben hatte, die Geschichte des Intellektuellen. Der Brief erschien am 13. Januar 1898 in der Tageszeitung *L'Aurore* – als Aufmacher – und sollte die Öffentlichkeit endlich über die wahren Hintergründe der Dreyfus-Affäre informieren. Dieser Brief hatte dann auch tatsächlich große Wirkung. Er verursachte einen politischen Skandal und gab der Affäre so eine entscheidende Wendung. Seit dem ist der Intellektuelle einer, der sich

¹ Die Forschung zur Konversion, selbst schon zur Konversion in der Romantik, ist kaum überschaubar. Ein Thema wie Konversion berührt (zu) viele Formen des Wissens der Gesellschaft, von der Frömmigkeit bis hin zu massenmedialen Stories. All dem nachzugehen, hieße sich in diesem Geflecht des Wissens zu verlieren. Meine Skizze zu Schlegels Konversion folgt einer pragmatischen Strategie: Zum einen interessiert die Konversion als ein Ausschnitt in der Geschichte des unbedingten Wissens, das ist ein Wissen, das mit einer so großen und darin zwingenden Gewissheit auftritt, dass jeder, der davon affiziert ist, ihm auch folgen muss. Zum anderen ist meine Skizze, über bloße Einzelzitate hinaus, der Forschung von Jürgen Frese zur Figur des Intellektuellen verpflichtet. Siehe: J. Frese: „Intellektuellen-Assoziationen“. In: Richard Faber und Christine Holste (Hg.): *Kreise – Gruppen – Bünde. Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziationen*. Würzburg 2000, S. 441-462.

mutig einmischt, gezielt in die Öffentlichkeit geht und gegen jeden Machtmissbrauch Partei ergreift. Das *J'accuse* – diese Formel wird im Schlussteil des Briefes gleich achtmal wiederholt – ist die Operation, in der der Intellektuelle seine noch immer prominenteste diskursive Gestalt gewinnt. Ein Misstand wird nicht nur benannt, sondern auch gleich im Modus der moralischen Empörung als *unerträglich* dargestellt. In dieser Situation muss Zola sprechen, das Empörungs-Wissen verlangt den unbedingten, kein persönliches Risiko scheuenden Einsatz für die Wahrheit:

Mein flammender Protest ist nur der Schrei meiner Seele. Wage man es doch, mich vor das Schwurgericht zu zitieren. Sollen doch die Untersuchungen im Licht der Öffentlichkeit geführt werden. Ich warte.²

Zolas Intervention ist das Muster, nach dem das Unwahrscheinliche doch möglich wird: dass einer, der kein Amt und keine Macht hat, in der Medienöffentlichkeit gehört wird.

Doch das Drama der Dreyfus-Affäre überdeckt andere, nicht weniger prominente Formen der Intellektuellen-Figur. In welcher Gestalt er auftritt, ist keineswegs immer schon nach dem Modell des moralisch Empörten entschieden. So wie das kollektive und mediale Gedächtnis des 20. Jahrhunderts den *Ruf* Zolas als signifikante Manifestation des Intellektuellen festhält, so hat das 18. Jahrhundert das *Inspirationserlebnis* Jean-Jacques Rousseaus als Leitmuster anerkannt.³ Rousseaus Karriere als Schriftsteller erwächst aus einem singulären Ausgangspunkt, aus einer Wende, die auf einen Schlag alles verändert. So jedenfalls seine Selbstdarstellung. Wie bedeutungsvoll dieses Ereignis für den Autor als Autor ist, zeigt sich schon daran, dass es ihn als Person – als empfindenden und denkenden Menschen – überfordert. In der äußersten Intensität, mit der das Ereignis ihn erreicht bzw. über ihn hereinbricht, erlebt er es als körperlichen und geistigen Zusammenbruch. Das Ereignis ist genau lokalisiert, es geschieht bei einem Spaziergang im Wald von Vincennes im Jahre 1749: Man muss das Ereignis *lesen*, denn Rousseau hat es – und das ist keineswegs trivial – schriftlich fixiert, und zwar (erst) 13 Jahre später, in einem Brief an Malesherbes aus dem Jahr 1762:

² Zitiert nach Rolf Bernhard Essig: „Émile Zolas offener Brief ‚J'accuse‘ – die Wende in der Dreyfus-Affäre? Ein Essay zur Urszene und Gründungsurkunde des Intellektuellen“. In: *literaturkritik.de*, 5. 5. 2003. Online: http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=6018&ausgabe=200305

³ Für das Folgende siehe Iris Wenderholm: „Die Tränen der Reflexion“. In: *FAZ* vom 28. 1. 2010 (Geisteswissenschaften, S. N4). Online: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/geisteswissenschaften/erleuchtungserlebnisse-2-jean-jacques-rousseau-die-traenen-der-reflexion-1909024.html>.

Ich besuchte Diderot, der damals in Vincennes gefangensaß. Ich hatte ein Heft des *Mercure de France* in der Tasche, in dem ich unterwegs zu blättern anfing. Ich stoße auf die Frage der Akademie zu Dijon, die zu meiner ersten Schrift Anlaß gab. Hat jemals etwas einer schnelleren Eingebung geglichen, so war es die Bewegung, welche in mir vorging, als ich diese Frage las. Auf einmal fühle ich, daß mein Geist von tausend Lichtern geblendet wird, ganze Massen lebhafter Gedanken stellen sich ihm mit einer Gewalt und in einer Unordnung dar, die mich in eine unaussprechliche Verwirrung versetzt; meinen Kopf ergreift ein Schwindel, welcher der Trunkenheit gleicht. Ein heftiges Herzklopfen bedrängt mich, will mir die Brust sprengen; da ich gehend nicht mehr atmen kann, lasse ich mich am Fuß eines Baumes am Wege hinstürzen und bringe eine halbe Stunde dort in einer Bewegung zu, daß ich beim Aufstehen den ganzen Vorderteil meiner Weste mit Tränen benetzt finde, ohne gefühlt zu haben, daß ich welche vergoß.⁴

Was hat Rousseau so verstört? Es ist ‚nur‘ eine Preisfrage (aus Dijon auf das Jahr 1750): *Hat das Wiederaufblühen der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen?* Preisfragen, öffentlich ausgelobt, sind – zunächst einmal – eine Chance auf einen Erfolg in der Welt der Journale und Zeitungen. Wer den Preis gewinnt, wird gedruckt, und das an prominenter Stelle. Er wird gehört werden. Rousseau spricht aber nicht vom Lesen und Schreiben, von Publikationschancen und Karriere, nicht einmal von Sachthemen und philosophischen Thesen, sondern von einer Katharsis, von einem intellektuellen Erlebnis, das (mit) ihm ohne eigenes Zutun passiert – und das ihn *von da an* prägt und leitet. Wenn Katharsis das Medium ist, das zwischen dem Ereignis und der Person vermittelt, dann ist das Medium die Botschaft: Hier hat sich eine Erleuchtung, eine grundlegende, alles verändernde Inspiration ereignet.

In der Sache ist Rousseaus Schilderung die Darstellung einer plötzlich über ihn hereinbrechenden Idee, der er nicht widersprechen, die er nicht einmal in einem Für und Wider herausarbeiten kann. Diese Idee ist nicht Teil eines eignen systematischen Denkgebäudes. Es handelt sich vielmehr um die Denkfigur der negativierenden Inversion – und als solche ist sie eine typische intellektuelle Schreib-Operation. Die Preisfrage hatte nämlich eine Antwort gleich mitformuliert. Im Zeitalter der Aufklärung kann

⁴ Die Stelle weiter zitiert: „Ach, mein Herr, wenn ich jemals den vierten Teil alles dessen, was ich unter diesem Baume gesehen und empfunden habe, hätte niederschreiben können, mit welcher Deutlichkeit hätte ich alle Widersprüche des gesellschaftlichen Systems gezeigt, mit welcher Kraft hätte ich alle Missbräuche unserer Einrichtungen dargestellt, mit welcher Einfachheit hätte ich gezeigt, daß der Mensch von Natur gut ist, und daß es lediglich von ihren Einrichtungen herrührt, wenn die Menschen böse werden.“ Jean-Jacques Rousseau: *Schriften*. Hg. von Henning Ritter. München, Wien 1978, Bd. 1, S. 483.

sie eigentlich nur mit einem Lob der aufklärerischen Errungenschaften richtig beantwortet werden. Aber Rousseau schreibt gegen den Mainstream und für die Negation der herrschenden Verhältnisse. Die allgemein als Fortschritt geschätzten sozialen und politischen Verhältnisse seiner Zeit wertet er zivilisationskritisch um in ihr negatives Gegenteil. Genau das steht in seiner Schrift *Discours sur les Sciences et les Arts*. Mit ihr gewinnt er den ersten Preis der Akademie – und wird, gänzlich unwahrscheinlich, mit diesem Manifest der Aufklärungskritik berühmt. Statt sich aus der publizierten Meinung herauszuschreiben, sich selber zu marginalisieren und im Strom der Beiträge unterzugehen, etabliert sich Rousseau als *ein Autor mit einer Botschaft*, genauer: mit einer Botschaft, auf die man hört – auch jetzt noch.⁵

2.

Zwischen Zola und Rousseau liegen fast 150 Jahre. Und doch sind sie weniger weit auseinander, als es zunächst aussieht. Ein erster, ikonographischer Hinweis ist die Szene, in der Januarius Zick – ein zeitgenössischer Maler – dieses Erleuchtungserlebnis Rousseaus in einem Bild von 1770/1771 dargestellt hat.⁶ Das Bild zeigt Rousseau im Moment seiner Erkenntnis – und genau in diesem Augenblick greift er sich ans Herz. Dieser Griff ist um die Mitte des 18. Jahrhunderts gleich doppelt konnotiert. Es ist einmal als Zeichen gesteigerter Empfindsamkeit ein Beleg für eine über-sensible Natur und ihre besondere Affinität zu einer hoch personalisierten, auf das innere Selbst bezogenen Welterfahrung. Zum anderen ist der Griff auch davor schon keine gänzlich neue oder unbeschriebene Geste. Noch am Anfang des Jahrhunderts, so Iris Wenderholm in ihrer Lektüre von Zicks Bilddarstellung, ist die Bewegung zum Herzen ein Beleg für das Göttliche, das die so dargestellte Person ergreift.

Rousseau ist zwar kein Maler, aber er ist Schriftsteller. Er kann schreiben, und das heißt eben auch, dass er in seinem Metier den Formenreichtum der Tradition kennt und über ihn verfügen kann. Mehr noch, Rousseau kann auf öffentliche Wirkung hin schreiben. So ist seine Konversion

⁵ Die inhaltlichen Prädikate dieses Erfolgs lassen sich noch heute problemlos aktualisieren, u. a. in einem ausführlichen *Spiegel*-Artikel über Rousseau: „Bevor die Aufklärung wirklich begonnen hat, macht hier einer auf ihre Schattenseiten aufmerksam. So treffend, dass noch die 68er davon inspiriert waren.“ Fritz Klinggräff und Alexander Smoltczyk: „Mensch, Monster“. In: *Der Spiegel* vom 25. 6. 2012. S. 118-122. Online: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-86570577.html>

⁶ Ich folge hier Iris Wenderholm und ihrer Lektüre des Zickschen Bildes von 1770/1771 (s. Anm. 3).

zum Aufklärungskritiker ja nicht eine ‚stille‘ Tagebuchpassage, sondern die Beschreibung taucht in kursierenden (öffentlichen) Briefen auf. Sie verbreiten, ja vermarkten ‚Vincennes‘ als seine Wiedergeburt in der Pariser Gesellschaft. Rousseau ist mit dieser plötzlichen, ja überfallartigen Einsicht zum Moralisten geworden.⁷

Für die Zeitgenossen war die hier zitierte Schreibkonvention – es handelt sich um die *confessio* des Augustinus – so offensichtlich, dass man Rousseau die von ihm reklamierte Authentizität und damit auch die Erlebniswahrheit dieser angeblichen Begebenheit nicht immer abgenommen hat.⁸ Für viele war die Geschichte von Vincennes nur Fiktion, eine strategisch motivierte Geschichte, die man bespöttelt oder als besonders gut erfunden gelobt hat.

Doch es geht hier nicht um eine Kritik am ‚falschen‘ Gestus. Schon gar nicht soll Rousseaus Fake ausgespielt werden gegen eine im Vergleich dazu echte moralische Empörung Zolas anlässlich der Verfolgung eines Unschuldigen. Ungleich interessanter ist, was beiden Typen des Intellektuellen gemeinsam ist. Im Zentrum steht jeweils die wirkungsmächtige Darstellung eines zwingenden, unabweisbaren Wissens, dem die Protagonisten *folgen müssen* – und indem sie dies tun, werden sie zu kanonischen Intellektuellen. Was ist das für ein Wissen? Eine erste Antwort könnte versucht sein, in beiden Fällen mit dem Verweis auf die charakterlichen und psychischen Eigenheiten dieser Autoren, ihre hohe Moralität und ihren Sinn für Gerechtigkeit, zu argumentieren. Ob sich solche Zuschreibungen ausgerechnet auch noch bei schreibenden Intellektuellen verifizieren lassen, sei jedoch dahingestellt.

Wenn Zola und Rousseau eine Begabung teilen, dann ist es eine Eigenschaft, die sie als Intellektuelle – und weniger als personalisierte Individuen – charakterisiert. Beide sind in der Unbedingtheit, mit der sie einem inneren Impuls, einer Eingebung oder Erleuchtung folgen, erfolgreich. Das ist ein unwahrscheinlicher Befund, ist doch viel eher zu erwarten, dass Individuen, die mit derart hochgradig idiosynkratischen Botschaften auftreten, gar nicht erst beachtet werden. Sie werden eher belächelt, oder man unterstellt ihnen gleich pathologische Verhaltensweisen. Doch Zola und Rousseau werden gehört. Sie sind, und das ist die These für alles Weitere, *charismatische Intellektuelle*.

Was hat man sich unter einem ‚intellektuellen Charisma‘ vorzustellen? Gibt es hier überhaupt eine genauere Bestimmung? Schließlich ist Charisma heute gemeinhin das gewisse Etwas, das eine Person auszeichnet,

⁷ Wenderholm: „Die Tränen der Reflexion“ (s. Anm. 3).

⁸ Als Säkularisierung der Offenbarungsszene im Achten Buch der *Confessiones* erscheint Rousseaus Inspirationsschilderung bei Rita Falke: „Die *Confessions* Rousseaus und ihr Vorbild“. In: *Comparative Literature Studies* 5 (1968), S. 259–277.

das kleine Rätsel, für das es keine exakte Lösung gibt. Die alltagssprachliche Verwendung des Begriffs, nach der Charisma wenig mehr ist als eine gewinnende Ausstrahlung eines Menschen, reduziert die Bedeutung nur noch weiter. Bedeutungsabbau findet auch in der Managementlehre statt. Wer charismatisch auftritt, so das Einmaleins der praktischen Personalführung, der hat bei der Personalführung einen Vorteil. Doch eine ausgefeilte Theorie des Charismas gibt es – jenseits von Max Webers dreifacher Herrschaftslehre – andererseits auch nicht.

Jürgen Frese schlägt statt dessen vor, es mit einer „pragmatischen Minimalisierung des Begriffs“ zu versuchen: Intellektuelles Charisma, so Frese, wird einem Individuum zugeschrieben, „das seinen Beitrag zum Diskurs formuliert als eine diesen *unterbrechende* Botschaft“. Des Weiteren wird diese Botschaft nicht erarbeitet oder durchdacht, sondern „durch Inspiration empfangen“. Und diese Botschaft wird dann gerade nicht einem kritischen Publikum zur Diskussion vorgelegt, sondern als „*Ruf zum Aufbruch* einem Kreis von Zugehörigen *autoritativ* zwingend verkündet.“⁹

Wenn ein Charisma nur durch Inspiration – und nicht etwa durch ein eigenes Studium – erworben werden kann, dann verweist das auf die religiöse bzw. religionswissenschaftliche Herkunft des Begriffs. Als Formbestimmung von Wissen ist Charisma der Oberbegriff für Offenbarungswissen, für Erleuchtung und Pfingst-Erlebnisse. Ein charismatischer Intellektueller zeichnet sich demnach gerade nicht durch eine faszinierende *personality* oder sein strategisches Geschick im Umgang mit Medien aus. Das Besondere an ihm ist vielmehr ein *Talent* für die Aufnahme dieses von Gott gegebenen Wissens. Nicht jeder kann eine Erleuchtung haben, nicht jeder hat die Gabe zur Inspiration. Doch eine Inspiration zu behaupten ist das eine. Sie nachzuweisen und für andere so attraktiv zu machen, dass man auf dieses geoffenbarte Wissen freiwillig hört, ist das andere und ungleich schwieriger. Der Intellektuelle muss sein Charisma diskursiv darstellen, und zwar so, dass es geglaubt wird. Überwiegen Lauheit, Zweifel und Indifferenz, kommt die Figur des charismatischen Intellektuellen nicht zustande. Die zustimmende Resonanz bei denen, die kein eigenes Charisma haben bzw. geltend machen können, ist essentiell. Allein, ohne ein ihm zuhörendes Publikum als Komplementärrolle, gibt es keinen Intellektuellen. Nur der ist charismatischer Intellektueller, dem es gelingt, eine „Aura von Konversions-Bereitschaft“¹⁰ zu verbreiten. Von hier aus wird auch schnell das grundsätzliche Problem sichtbar, dem sich der charismatische Intellektuelle nicht entziehen kann: Er muss sein Charisma so darstellen können, dass er es in die Gesellschaft bzw. Öffentlichkeit hinein exportieren kann. Das ist der Grund, warum ein Zola ei-

⁹ Frese: „Intellektuellen-Assoziationen“ (s. Anm. 1), S. 448.

¹⁰ Ebd.

nen offenen Brief geschrieben bzw. erfunden hat, in dem er seine moralische Empörung bekennt. Und warum ein Rousseau eine an der religiösen Konversion ausgerichtete *confessio* als Gründungsmythos für seine buchstäblich außerordentliche Weltsicht schreibt. Zola und Rousseau sind, so gesehen, zwei Schriftsteller, denen es gelingt, ein intellektuelles Charisma als unbedingtes Wissen überzeugend darzustellen. An dieser immerwährenden Aufgabe entscheidet sich die Gestalt des Intellektuellen.

3.

Ob Schlegel diese Problemlage vertraut war? Sicher ist nur, er ist kein Rousseau und kein Zola. Er ist ein anderer Fall. Dass er seine Zeit interessiert beobachtet hat, dass er ein Dauer-Leser und ein Dauer-Schreiber war, ist offensichtlich, macht ihn aber noch nicht zum Intellektuellen. Es ist nicht einmal sicher, ob das eine Rolle gewesen ist, in der er sich hat selber sehen wollen. Eine vergleichbar explizite *Selbstdarstellung* wie bei Rousseau oder Zola findet sich jedenfalls nicht. So leicht macht es Schlegel nicht. Allgemein bekannt ist nur, dass Friedrich Schlegel, der sich einmal für den radikalen Republikanismus oder einen Autor wie Georg Forster begeisterte, sich hat katholisch taufen lassen. Das Faktum ist dokumentiert. Friedrich Schlegel ist am 16. April 1808, im Alter von 36 Jahren, vom Protestantismus zum Katholizismus konvertiert. Zusammen mit seiner Frau, Dorothea Mendelssohn-Veit, für die das bereits die zweite Konversion war.¹¹ Auch der genaue Ort, an dem die Zeremonie vollzogen wurde – eine Taufkapelle bzw. Nebenkirche zum Kölner Dom, St. Maria im Pesch – ist genau lokalisiert. Zwei Tage später haben beide die Heilige Kommunion empfangen.

Das alles könnte im Handbuch stehen, handelt es sich doch um eindeutiges Wissen. Um so stärker ist der Kontrast, in dem diese empirische Genauigkeit zu dem steht, was man *nicht* weiß: Warum konvertiert Schlegel? Wie kommt es zu dieser Entscheidung? Diese Frage ist mehr als nur die Suche nach einem Motiv für eine persönlich-private Handlung. Eine förmliche, hoch offizielle Konversion, dazu noch an einem prominenten Ort der Kirche, mitten in einer großen Stadt, ist viel mehr als das. Sie ist in ihrem existentiellen Ernst und ihrer sozialen Folgelast ein *schweres Zeichen*. Wer konvertiert, der ändert nicht nur seine Konfession, der ändert sein Leben. Konversion ist eine Autobiografie in Kurzform, auf einen einzigen signifikanten Moment äußerster Intensität und Klarheit konzen-

¹¹ Schon 1804 war sie anlässlich der Hochzeit mit Schlegel (und entgegen einer rabbinatsgerichtlichen Verfügung) zum Protestantismus übergetreten.

triert. Wer konvertiert, der vollzieht eine radikale Kehre. Das Leben, eben noch in diffuser Alltags-Banalität gefangen, ordnet sich auf einen Schlag in ein bedeutungsvoll aufeinander bezogenes Vorher und Nachher. Die Konversion macht den Unterschied.

Diese narrative Macht der Konversion ist schon lange bekannt – und sie interessiert in ihrer singulären Prägnanz noch immer. In ihrer Bedeutungsfülle ist sie ein großes *personales Narrativ*, auf einer Ebene mit der Blutzugehörigkeit des Märtyrers oder der Ersten Liebe als unvergessliches Selbsterleben in der Hinwendung zu einem anderen. Um 1800 ist die Verbindung von Konversion und einem unbedingten Wissen, das aus dem im Innenraum eines Individuums heraus zur Entscheidung drängt, ein Faszinosum. Die Jahrhundertwende ist sogar ein Höhepunkt in der Dauer-Konjunktur der Konversion. Spätestens mit dem Pietismus als einer erfolgreichen *Bekehrungsreligion* – und August Hermann Franckes Mustererzählung über die eigene Bekehrung (*Lebenslauf*, 1690/1691 entstanden) – ist die Konversion zu einem zentralen Genre in der autobiographischen Beschreibung des Selbst geworden.

Genug. Das alles ist hier nur angezeigt und aufgerufen, um Schlegels Konversion im Kontrast dazu deutlicher sehen zu können. Sie folgt gerade *nicht* dieser Konvention. Hier gibt es weder eine detaillierte Bekehrungsgeschichte, noch eine aufwändige Selbstreflexion. Nicht für sich selbst, nicht für Freunde oder Familienmitglieder, schon gar nicht in publizierten Texten. Ausgerechnet im Fall Schlegel fällt die Selbstexplikation aus. Angesichts einer fast fertig gestellten Gesamtausgabe der Schlegelschen Schriften, ist es auch sehr unwahrscheinlich geworden, dass doch noch eine solche Quelle gefunden wird.

Kann man diese Lücke erklären? Bei einem so text- und medienkundigen Autor wie Schlegel, so kann man vermuten, ist dieses Ausbleiben des Wahrscheinlichen nicht zufällig. Tatsächlich gibt es Hinweise, dass Schlegel für seine Konversion sich eine eigene Kommunikationsstrategie überlegt hatte. Zunächst einmal sollte sie nicht trivialisiert werden. Er wollte sie weder als öffentliche Skandalgeschichte noch als wohlmeinende *home story* in den Tageszeitungen und Journalen publik werden lassen. In „größter Stille“ scheint die Formel gewesen zu sein, nach der hier operiert werden sollte. Jedenfalls findet sich diese Formulierung in einem Brief Dorotheas an Schlegel von Ende 1806. Doch diese Vorgabe provoziert auch gleich den Einwand: Wie sollte das gehen? Schlegel war schließlich schon ein bekannter Autor. Und warum musste es dann ausgerechnet Köln sein, und dann auch noch im Dom – wäre da nicht ein abgelegenes Kloster der geeignetere Ort gewesen? Es ist dann ja auch anders gekommen. Schlegel hat die Konversion nicht selber angekündigt, aber die Presse berichtete dennoch über den vorgeblich privaten Akt, und das gleich mit einem solchen „frommen Pomp als wenn der Uebertritts-Akt in der großen Domkirche zu Köln [...] als eine öffentliche Feyerlichkeit (augu-

ste ceremonie) wäre vollbracht worden“.¹² Schlegel hat wohl tatsächlich versucht, dem entgegenzusteuern. Ob er dabei wirklich glaubte, dass die Konversion unter dem Radar der Presse bleiben konnte, sei dahingestellt. Vielleicht wollte er auch nur verhindern, dass seine Konversion *primär als journalistische Nachricht* behandelt, also auch ohne Rücksicht auf den Wahrheitsgehalt kursieren würde – und in der unvermeidlichen Personalisierung des Ereignisses sich alles nur auf seine Person, seine Lebensumstände konzentriert hätte. Schlegel hat sich dem entzogen, so gut es eben ging. Doch Schweigen ist keine einfache Strategie. In der Öffentlichkeit spricht auch ein Schweigen. Es wird – ob gewollt oder nicht – ein beredtes Schweigen, so dass auch im Modus des Schweigens kommuniziert wird. War es das, was Schlegel beabsichtigt hat? Indem Schlegel sich der Rechtfertigungsrede, die doch jeder von ihm erwartet, verweigert, erzählt er eine andere Geschichte. Vielleicht verweist gerade das Verweigern der Konvention auf eine für Schlegel wichtigere Geschichte bzw. angemessenere Darstellung seiner Konversion.¹³

Ein Kommentar Goethes könnte eine Spur sein. Auch Goethe sagt einmal mehr, was alle sagen, dass es bei der Schlegelschen Konversion der „Mühe wert“ sei, ihr „Schritt vor Schritt“ zu folgen. Denn hier könne man wie vielleicht nirgends sonst etwas über die jetzige Zeit erfahren. Dann aber kommt ein zweites Interesse zur Sprache, das anders klingt: Am Beispiel von Schlegel könne man studieren, wie ein „vorzügliches und höchstausgebildetes Talent [...] verleitet wird sich zu verhüllen“.¹⁴ Das Wort das auffällt, steht ganz am Ende: Schlegel habe sich bei seiner Konversion „verhüllt“, habe sich absichtsvoll nicht gezeigt. Das könnte passen: Schlegel verweigert die damals wie heute verlangte Selbst-Auskunft, er schweigt über die näheren Umstände, selbst im Familienkreis, und hält sich, wie Goethe sehr genau beobachtet, *bedeckt*. Er will lieber verborgen bleiben als ins Rampenlicht zu treten. Warum das? Hat er ein schlechtes Gewissen? Ist er doch der Opportunist, der alles aus bloßem Egoismus macht und sich mit dem Übertritt zum Katholismus das ‚Eintrittsbillet‘ verschafft, um im katholischen Wien Metternichs end-

¹² Artikel in der *Kölnischen Quartalschrift für katholische Theologen* 2 (1808). S. 10-17, hier S. 10. Hinweis und Fund verdanke ich Daniel Fehr.

¹³ Noch mehr als 100 Jahre später war sich Josef Körner sicher, in der Konversion den Schlüssel zu Friedrich Schlegel – „für die Erfassung seines eigenen Wesens und Werks“ – vor sich zu haben. Doch die Enttäuschung ist nur um so größer, da diese Konversion nicht sprechen will. Josef Körner: „Das Problem Friedrich Schlegel. Ein Forschungsbericht“. In: *GRM* 16 (1928), S. 274-297, hier S. 275.

¹⁴ Johann Wolfgang von Goethe: Brief an Reinhard, 22. 6. 1808. In: *Goethes Briefe*. Bd. III: 1805-1812. Hg. von Bodo Morawe. München 1988, S. 76-79, hier S. 78.

lich doch Karriere zu machen? Das sind schnell gemachte Interpretationen, gestützt auf das, was sich andernorts gesunder Menschenverstand nennt. Am Ende wird noch einmal gesagt, was man schon immer wusste, dass nämlich Schlegel mit seiner Konversion vom richtigen Kurs – der welthistorischen Mission der Aufklärung – abgewichen sei. Die Frage aller Fragen wird nur noch zur rhetorischen, weil immer schon beantworteten Frage: Wie kann es nur sein, dass ein Sproß aus einer großen protestantischen Familie einer Religion beitrifft, die nur mittelalterlich und reaktionär ist?

Dass Schlegel bei seiner Konversion nicht von allen seiner beträchtlichen Talente verlassen gewesen sein muss, scheint demnach ausgeschlossen. Denn wer sich dem Katholizismus als einer doch so offensichtlich überholten Lehre anschließt, der ist auch immer schon dabei, das eigene Denken aufzugeben, bereit zum *sacrificium intellectus*, nur um des katholischen Glaubens willen. Einen *katholischen Intellektuellen*, so die unausgesprochene Meinung, gibt es gar nicht und kann es auch nicht geben. Und auch das ist ein Meinungs-Thema, das in der Geschichte des Intellektuellen eine lange Tradition hat.

Doch hier soll nicht gewertet werden. Es interessiert allein eine *neutrale* Beschreibung dieses Typus des katholischen Intellektuellen. Schließlich ist die Schlegelsche Konversion – aus der Perspektive einer Geschichte des Intellektuellen gesehen – der Versuch, in diese Richtung zu gehen. Das ist weithin unbekanntes, auch schwieriges Gelände, denn der genuin katholische Intellektuelle muss verschieden sein von dem, wie Rousseau und Zola ihren jeweiligen Status als Intellektuelle begründet und in der Öffentlichkeit vorgetragen haben. Der katholische Intellektuelle wird eine andere *confessio* der Wahrheit praktizieren müssen als das empörte *J'accuse* eines Zolas oder das autobiografische Erleuchtungserlebnis, wie es Rousseau als Begründungsmythos für seine Karriere als Moralist erzählt. Solch spektakuläre Formen sind nicht zu erwarten. Seine *confessio* ist eine andere, und wie Schlegel hier gedacht hat, belegt eine sehr kurze, aber explizite Einlassung zu dieser Frage. Es handelt sich um ein Fragment aus dem Jahr 1806, kaum mehr als eine Zeile lang – aber das kann nicht wirklich überraschen. Schließlich ist dies der Schlegel, der das absichtsvolle Fragment (mit Novalis) erfunden hat, der wusste wie man unendlich viel auf kürzestem Raum sagen kann, und der vielleicht auch gewusst hatte, wie eine der Figur des katholischen Intellektuellen angemessene *confessio* auszusehen hat: „Kath.[olisch werden] ist nicht Religion verändern, sondern überhaupt nur, sie anerkennen.“¹⁵ Die erste Option – man wird katholisch, indem man eine erste Religion zugunsten der neuen aufgibt – ist das, was allgemein als Konversion verstanden wird. Nach diesem Ver-

¹⁵ „Philosophische Lehrjahre“. In: *KFSÄ* 19, S. 230 (Zur Philosophie. 1806. II, Nr. 236).

ständnis dreht sich alles um das „Verändern“: Veränderungen sind typischerweise aufwendige Operationen, weil verändern als planvolle Handlung ein Abwägen der Alternativen verlangt. Die zweite Option – Konversion heißt nicht, die Religion verändern, sondern „überhaupt nur“, sie anzuerkennen – ist das direkte Gegenteil dazu. Schlichte Anerkennung ist nach diesem Fragment nicht nur die sehr viel einfachere Operation. Es ist vor allem auch ein Verständnis von Konversion, das die Glaubensentscheidung von der je individuellen Person wegrückt. Ist überhaupt und nur die Religion anzuerkennen, dann ist auch das Charisma des katholischen Intellektuellen an anderer Stelle lokalisiert. Für Rousseau und Zola war das je eigene intellektuelle Charisma immer auch an die individuelle Person, an Charakter und Subjektivität gebunden. Im Fall Rousseau schreckt die damit einhergehende Selbst-Entblößung auch vor Peinlichkeiten nicht zurück. Der katholische Intellektuelle, so Schlegels Fragment, setzt sich genau davon auf das Entschiedenste ab. Sein Charisma darf eigentlich gar nicht an die eigene Person gebunden sein, weil für den katholischen Intellektuellen allein die Kirche im Zentrum steht. Er verkörpert mit dem Primat der Kirche eine andere *confessio* der unbedingten Wahrheit, weil die ‚katholische‘ Wahrheit immer nur die Wahrheit einer kirchlichen Lehre ist. Der katholische Intellektuelle praktiziert das *sentire cum ecclesia*, das Mitfühlen und Mitdenken mit der Kirche¹⁶ – und genau das lässt ihn in der Konkurrenz zu anderen Typen des charismatischen Intellektuellen so leicht antimodern, reaktionär und intellektuell beschränkt erscheinen. Das Charisma des katholischen Intellektuellen ist – so jedenfalls seine diskursive Darstellung in Schlegels Fragment – allein gebunden an die Kirche und ihre Glaubenswahrheit. Und nicht an die Person des Intellektuellen.

Genau deswegen, so kann man jetzt vermuten, hat Schlegel bei seiner Konversion die Selbst-Auskunft so konsequent vermieden. Hätte er sich auf diese wohlfeile Forderung eingelassen, hätte er unvermeidlich auch seine eigene Person in den Vordergrund rücken müssen. Er hätte über sich und seine Beweggründe, über den Anlass und die Ursachen für seinen Religions-Wechsel sprechen müssen. Und hätte so über die erzwungene Selbstthematisierung die Figur des katholischen Intellektuellen verfehlt. Doch wie kann die individuelle Person, das Subjekt zum Verschwinden gebracht werden? Schlegels Fragment gibt eine gewollt simple Antwort. In der vollen *Anerkennung* der kirchlichen Glaubenswahrheit als alleiniges Charisma kann scheinbar die Person des Intellektuellen übersprungen werden. Auch der Intellektuelle, der noch bei Zola und Rousseau sich durch seine herausragende Stellung definiert hat, ist jetzt ein einfaches *Mitglied der Kirchengemeinde*. Mit der Konversion ändert

¹⁶ Gute Hilfestellung gibt Christoph Böhr: „Katholische Intellektuelle verzweifelt gesucht“. In: *Die Tagespost* vom 8. 10. 2013, S. 9f.

Schlegel nicht seine Religion. Er vollzieht vielmehr im feierlichen Ritual der Heiligen Kommunion – und nicht in einer individualisierten *confessio* – die Anerkennung der katholischen Kirche als einen Akt der Zugehörigkeit.