

REINHOLD GRÜNENDAHL

Frühromantische Religiosität im Gegenwind der Säkularisierung

Novalis' ›Die Christenheit oder Europa‹
als ›Geschichte des heiligen Sinns‹

Dass die Romantik von Beginn an einen deutlichen ›Zug zur Religion‹ hatte,¹ steht ebenso außer Frage wie die Feststellung, dass ›Religion‹ hier nicht in einem konventionellen, konfessionellen oder gar orthodoxen Sinne zu verstehen ist. Ein erstes literarisches Zeugnis frühromantischer Religiosität gab Heinrich Wackenroder mit den ›Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders‹ (1796),² die Ludwig Tieck, Mitautor und Freund Wackenroders, 1798 mit ›Franz Sternbalds Wanderungen‹ in eine Romanform überführte. Die von beiden thematisierte enge Verbindung zwischen Religion und Kunst sollte später in den kunstkritischen Schriften Friedrich und August Wilhelm Schlegels ihren theoretischen und, als deren praktische Umsetzung, in den Bildwerken des Lukasbundes (der ›Nazarener‹) ihren künstlerischen Ausdruck finden. Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis, nahm diese Strömungen auf und verband sie mit der neuen Richtung, die Friedrich Schleiermacher der christlichen Theologie kurz zuvor mit seiner (zunächst anonym erschienenen) Schrift ›Über die Religion – Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern‹ (1799) gegeben hatte.³ Wie bereits

- 1 Ein Ausdruck Hans-Joachim Mähls, frei nach Goethe.
- 2 Wilhelm Heinrich Wackenroder, *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*, Berlin 1797 (recte: 1796), in: ders., *Sämtliche Werke und Briefe*. Historisch-kritische Ausgabe, hrsg. von Silvio Vietta und Richard Littlejohns, Bd. 1, Heidelberg 1991, S. 51–145. – Wackenroders kurz zuvor separat erschienenen ›Ehrendächtniß unsers ehrwürdigen Ahnherrn Albrecht Dürers‹ (1796) ist als Kapitel in die ›Herzensergießungen‹ eingegangen.
- 3 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Über die Religion*. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, in: *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1: *Schriften und Ent-*

in Schleiermachers Titel angezeigt, stellte sich die frühromantische Religiosität gezielt gegen säkulare und antireligiöse Tendenzen des Zeitalters. Dieser Grundkonflikt war von Anfang an bestimmend für die Rezeption der Romantik und bestimmt sie in mancher Hinsicht bis heute. Die Rezeptionsgeschichte von Hardenbergs Rede⁴ über ›Die Christenheit oder Europa‹ (1799) liefert dafür ein anschauliches Beispiel.⁵ Schon der erste mündliche Vortrag bei jenem historischen Treffen des Jenaer Kreises um die Schlegel-Brüder im November 1799 löste heftigen Gegenwind aus:⁶ In einem auf Novalis (und Schleiermacher) gemünzten ›Epikurisch Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens‹

würfe, Bd. 2: Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799, hrsg. von Günter Meckenstock und H. Fischer, Berlin 1984, S. 185–326; (2.–)4. Auflage, (1806–)1831, siehe Bd. 1, 12, hrsg. von G. Meckenstock, 1995, S. 1–321.

- 4 Im folgenden wird die neutrale Bezeichnung ›Rede‹ beibehalten, obwohl ›Predigt‹ in mancher Hinsicht angemessener erscheint (und ich letzterem Begriff darum in der auf englisch geschriebenen ersten Fassung dieses Aufsatzes auch den Vorzug gegeben hatte); vgl. dazu Schulz in NoSch ³1987, S. 800 (›poetische Predigt‹) und S. 804 mit Bezug auf Barbara Steinhäuser-Carvill, ›Die Christenheit oder Europa‹. Eine Predigt, in: Seminar. A Journal of Germanic Studies 12 (1976), S. 73–88; siehe auch Richard Samuel, Die Form von Friedrich von Hardenbergs Abhandlung ›Die Christenheit oder Europa‹, in: Stoffe, Formen, Strukturen. Studien zur deutschen Literatur. Hans Heinrich Borchardt zum 75. Geburtstag, hrsg. von Albert Fuchs und Helmut Motekat, München 1962, S. 284–302; hier: S. 289 zu ›Prediger‹; NoSch ³1987, S. 491, Nr. 119 aus Hardenbergs ›Allgemeinem Brouillon‹ (1798–1799) über ›Predigt‹; Nicholas Saul, ›Prediger aus der neuen romantischen Clique‹. Zur Interaktion von Romantik und Homiletik um 1800, Würzburg 1999, S. 11–31 über ›Novalis und die homiletische Tradition‹. – Belastet ist die Bezeichnung ›Rede‹ durch Samuel, dem sie dazu diene, Novalis als ›Demagogen‹ zu diffamieren und in die Nähe politischer Figuren vom Schlage Robespierres und Dantons zu rücken (Samuel, a. a. O., S. 295; auch ebd., S. 288).
- 5 Seine Werke werden zitiert nach: Novalis Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs, hrsg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel. Zweite, nach den Handschriften ergänzte, erweiterte und verbesserte Auflage in vier Bänden und einem Begleitband (zitiert als NoKS), Darmstadt 1960 ff. (ggf. nach der 3. überarbeiteten Auflage). Näheres zu dieser und weiteren Novalis-Ausgaben in der Liste der Siglen am Ende des Beitrags.
- 6 Ein diesbezügliches Sonderheft der Zeitschrift ›Athenäum‹ erschien leider zu spät, um hier noch berücksichtigt werden zu können: Das Jenaer Romantikertreffen im November 1799. Ein romantischer Streitfall, hrsg. von Dirk von Petersdorff und Ulrich Breuer, Paderborn u. a. 2015 (= Athenäum. Jahrbuch der Friedrich Schlegel Gesellschaft 25).

parodierte Schelling die neue Religionsbegeisterung in Knittelversen und trug damit auf seine Weise dazu bei, dass die Rede erst nach mehr als einem Vierteljahrhundert zum ersten Male im Zusammenhang veröffentlicht wurde. Neben massiven Eingriffen in die Textgestalt durch die ersten Herausgeber, Friedrich Schlegel und Ludwig Tieck, erfuhr sie von Beginn an allerlei Umdeutungen, in deren Verlauf die Berücksichtigung des religiösen Aspekts beständig abnahm.

In der weltanschaulich geprägten Auseinandersetzung mit der Romantik mag dies nicht weiter verwundern. Doch auch in der wissenschaftlichen Romantikforschung hat sich die Wahrnehmung derart verengt, dass ›Die Christenheit oder Europa‹ heute fast ausschließlich aus einem säkular-politischen Blickwinkel interpretiert wird, der die Sicht auf dieses bemerkenswerte Zeugnis frühromantischer Religiosität seit Jahrzehnten bestimmt. Jemanden, der sich (wie ich) der Rede nicht auf dem durch die Novalis-Forschung vorgezeichneten Wege genähert hat,⁷ kann dies einigermaßen erstaunen. Denn abgesehen von einem deutlich religiösen Akzent im Titel ist der Rede von Novalis ein Schlüssel zum Verständnis beigegeben, nämlich das wiederkehrende Motiv vom *heiligen Sinn*, das den gesamten Text wie ein roter Faden durchzieht. Dies wurde von seinen Exegeten zwar zuweilen beiläufig anerkannt,⁸ fand aber in ihrer Praxis kaum entsprechende Berücksichtigung. Die daraus entstandene Diskrepanz zwischen Werk und Interpretation halte ich für so schwerwiegend, dass mir ein Rückgang auf den Text der Rede geboten erscheint. Zunächst soll darum Novalis selbst zu Wort kommen und sein Text anschließend einigen Interpretationen gegenübergestellt werden, die als Wegmarken der fortschreitenden Entfernung von einem adäquaten Verständnis frühromantischer Religiosität gelten können.

7 Sondern über die Wissenschaftsgeschichte der Indologie (unten, Anm. 339).

8 Z. B. Rudolf Haym, *Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*, Berlin 1870, S. 463: ›Wie ihm im ›Heinrich von Ofterdingen‹ seine eigne Gemüthsgeschichte zu einem phantastischen Roman, so wurde ihm die Schleiermacher'sche Behandlung der centralen Bedeutung der Religion zu einem dämmernden Geschichtsbilde, zu der Vision von einer Vergangenheit, in welcher der heilige Sinn wirklich Alles in Allem gewesen, zu der feurigen Prophezeiung von einer Zukunft, in welcher derselbe wiederum Alles in Allem sein werde.‹

I. Der religiöse Zusammenhang der Rede

Wie bereits erwähnt, schrieb Novalis ›Die Christenheit oder Europa‹ 1799 unter dem Eindruck von Friedrich Schleiermachers ›Über die Religion – Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern‹ (1799).⁹ Die Rede, die den Jenaer Freunden als »Aufsatz über Katholicismus« angekündigt wurde,¹⁰ war zunächst zur Veröffentlichung in der von den Schlegel-Brüdern herausgegebenen Zeitschrift ›Athenaeum‹ vorgesehen, wurde aber letztlich auf Anraten Goethes nicht zum Druck angenommen.¹¹

Wie Friedrich Schlegel, so hatte auch Hardenberg, angeregt durch Wackenroder, über die christliche Kunst einen neuen Zugang zur Religion gefunden.¹² Durch die Beschäftigung mit den mittelalterlichen

9 Vgl. Hardenbergs Anspielung auf »einen neuen Schleier« (NoKS, Bd. 33, S. 521; unten, S. 195). Deutlich überbewertet wird der Einfluss der Schleiermacherschen ›Reden‹ allerdings von Haym (a.a.O., S. 463 f.): »Fast kein einziger Gedanke in dem Fragment – auch die historischen nicht ausgeschlossen –, der nicht an einen Gedanken in den Reden anknüpfte, aber auch keiner, der nicht in das Element der Schwärmerei getaucht, nicht in eine Phantasie verwandelt wäre.«

10 F. Schlegel in einem Brief an Schleiermacher vom 10. Oktober 1799, in: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe (zitiert als KFSA), hrsg. von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner, München, Paderborn u.a. 1958 ff., hier: Bd. 25, S. 10, wobei offen bleibt, ob die Bezeichnung auf Novalis selbst zurückgeht.

11 Dazu hält Mähl (Goethes Urteil über Novalis. Ein Beitrag zur Geschichte der Kritik an der deutschen Romantik, in: Jahrb. FDH 1967, S. 130–270, hier: S. 168 f.) fest, »daß sich Goethe nicht nur gegen Hardenbergs Aufsatz, sondern auch gegen die gleichzeitige Veröffentlichung der Parodie Schellings entschied, offenbar im Hinblick auf das Publikum, bei dem der damit zu Tage tretende innere Gegensatz des Athenäums-Kreises nur Spott und neue Anfeindungen hätte hervorrufen können. [...] Aber wie aus Schlegels Bericht hervorgeht, wandte er sich noch nicht gegen die hier erstmals sichtbar werdenden religiösen Tendenzen der Frühromantik überhaupt, sondern betrachtete die ganze Frage unter dem Gesichtspunkt der Publizität, die bei dem von Friedrich Schlegel gewünschten Ausdruck der ›Philironie‹ dem Kreise nur schaden könne.« (Wie eingangs erwähnt, wurden die religiösen Tendenzen der Frühromantik bereits bei Wackenroder sichtbar.)

12 Der »Brief eines jungen deutschen Malers in Rom an seinen Freund in Nürnberg« (Herzenergießungen [Anm. 2], S. 113–117) – für den im übrigen Ludwig Tieck die Autorschaft beanspruchte (vgl. ebd., S. 283) – lässt die Vorstellung von einer engen Beziehung zwischen Religion und Kunst besonders deutlich hervortreten, wenn z.B. der junge Maler dem Freunde abschließend seinen Übertritt

Bildwerken der Dresdener Sammlung sowie durch das Studium der mittelalterlichen Geschichte in Vorbereitung seines Romans ›Heinrich von Ofterdingen‹ gelangte er zu der Ansicht, dass die Grundlage dieser Epoche einer integralen europäischen Zivilisation eine einige ›Christenheit‹ gewesen sei.¹³ Deren Bedeutung schätzte er so hoch ein, dass er sie als synonym mit ›Europa‹ betrachtete – eine Ansicht, die ihren Niederschlag im Titel der Rede gefunden hat.¹⁴

[I.]¹⁵ Der erste Abschnitt gibt einen schwärmerischen Bericht vom Mittelalter als einer Epoche, in der alle europäischen Christen in *einem* »geistlichen Reich« unter *einem* Oberhaupt vereint waren, verbunden durch »ein großes gemeinschaftliches Interesse«,¹⁶ das über das »irdische Tagewerk« weit hinausging: Geleitet von den »erfahrenen Steuerleuten« der Kirche suchten die Gläubigen, sicher an die jenseitige »Küste der eigentlichen vaterländischen Welt« zu gelangen.¹⁷ Den Sinn

zum Katholizismus gesteht (S. 116): »Die Kunst hat mich allmächtig hinübergezogen, und ich darf wohl sagen, daß ich nun erst die Kunst so recht verstehe und innerlich fasse.«

- 13 Zu Hardenbergs Rezeption des Mittelalters siehe Ira Kasperowski, *Mittelalterrezeption im Werk des Novalis*, Tübingen 1994 (= *Hermaea*, N.F. 74), hier: S. 41–132 zu ›Die Christenheit oder Europa‹.
- 14 Insofern entspricht der Titel voll und ganz Hardenbergs Intentionen, auch wenn er der Schrift wahrscheinlich erst posthum beigelegt wurde (dazu Samuel in NoKS, Bd. 3, S. 503).
- 15 §§1–2 = NoKS, Bd. 3, S. 507₄–509₁₆. Diesem Muster entsprechend geben die Fußnoten zu Beginn der von mir gewählten Abschnitte jeweils zunächst die Zählung der insgesamt 30 Absätze an, in welche die Rede von Novalis (oder seinen ersten Herausgebern?) eingeteilt wurde (zu alternativen Einteilungen s. Samuel in NoKS, Bd. 3, S. 1012–1014). Dann folgt die Seitenzahl mit der tiefgestellten Zeilenangabe nach NoKS 3. Samuel (1962) führt diese (fingierte) Absatzzählung als Referenzhilfe ein, ohne sie zu erläutern.
- 16 NoKS, Bd. 3, S. 507: »Es waren schöne glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo *Eine* Christenheit diesen menschlich gestalteten Welttheil bewohnte; *Ein* großes gemeinschaftliches Interesse verband die entlegensten Provinzen dieses weiten geistlichen Reichs. – Ohne große weltliche Besitzthümer lenkte und vereinigte *Ein* Oberhaupt, die großen politischen Kräfte.«
- 17 NoKS, Bd. 3, S. 507: »Wie heiter konnte jedermann sein irdisches Tagewerk vollbringen, da ihm durch diese heilige Menschen [der Kirche; R.G.] eine sichere Zukunft bereitet, und jeder Fehltritt durch sie vergeben, jede mißfarbige Stelle des Lebens durch sie ausgelöscht, und geklärt wurde. Sie waren die erfahrenen Steuerleute auf dem großen unbekanntem Meere, in deren Obhut man alle Stürme geringschätzen, und zuversichtlich auf eine sichere Gelangung und Landung an der Küste der eigentlichen vaterländischen Welt rechnen durfte.«

für ein lebendiges Band zwischen der irdischen und der jenseitigen Welt, das sich den Gläubigen in vielfältiger Form zeigt,¹⁸ sieht Novalis als den Quell der mittelalterlichen Religiosität in all ihren Ausdrucksformen an: dieser Sinn wurde durch Gottesdienst beständig wachgerufen, durch »Wunder und Zeichen« bestätigt und vom Oberhaupt der Kirche gegen alle »frechen Ausbildungen menschlicher Anlagen« verteidigt, die dem *heiligen Sinn* von der jenseitigen Welt schaden konnten.¹⁹ Hier klingt bereits das Leitmotiv an, das als »heiliger Sinn«²⁰ (S. 508, 512, 515), »heiliges Organ« (S. 520, 523), »höhere(s) Organ(e)« (S. 513, 517), »höherer Sinn« (S. 510), »religiöser Sinn« (S. 512), »Sinn des Unsichtbaren« (S. 509) und in verschiedenen anderen Formulierungen die gesamte Rede durchzieht, wie anschließend gezeigt werden soll.

Novalis zufolge suchte die Kirche in jenen »ächtkatholischen oder ächt christlichen Zeiten«, die Gläubigen vor den »wildesten, gefräßigsten Neigungen« zu bewahren,²¹ das Evangelium und die Verheißung

18 Wie NoKS, Bd. 33, S. 507 f. und passim beschrieben.

19 NoKS, Bd. 33, S. 508: »Mit Recht widersetzte sich das weise Oberhaupt der Kirche, frechen Ausbildungen menschlicher Anlagen auf Kosten des heiligen Sinns, und unzeitigen gefährlichen Entdeckungen, im Gebiete des Wissens. So wehrte er den kühnen Denkern öffentlich zu behaupten, daß die Erde ein unbedeutender Wandelstern sey, denn er wußte wohl, dass die Menschen mit der Achtung für ihren Wohnsitz und ihr irdisches Vaterland, auch die Achtung vor der himmlischen Heimath und ihrem Geschlecht verlieren, und das eingeschränkte Wissen dem unendlichen Glauben vorziehen und sich gewöhnen würden alles Große und Wunderwürdige zu verachten, und als todte Gesetzwirkung zu betrachten.« Vgl. unten, S. 196, zur »lebendigen Astronomie«.

20 Im folgenden erscheint es vornehmlich unter dieser Bezeichnung.

21 NoKS, Bd. 33, S. 507 f.: »Die wildesten, gefräßigsten Neigungen mußten der Ehrfurcht und dem Gehorsam gegen ihre Worte weichen. Friede ging von ihnen aus. – Sie predigten nichts als Liebe zu der heiligen, wunderschönen Frau der Christenheit, die mit göttlichen Kräften versehen, jeden Gläubigen aus den schrecklichsten Gefahren zu retten bereit war. Sie erzählten von längst verstorbenen himmlischen Menschen, die durch Anhänglichkeit und Treue an jene selige Mutter und ihr himmlisches, freundliches Kind, die Versuchung der irdischen Welt bestanden, zu göttlichen Ehren gelangt und nun schützende, wohlthätige Mächte ihrer lebenden Brüder, willige Helfer in der Noth, Vertreter menschlicher Gebrechen und wirksame Freunde der Menschheit am himmlischen Throne geworden waren. Mit welcher Heiterkeit verließ man die schönen Versammlungen in den geheimnißvollen Kirchen, die mit ermunternden Bildern geschmückt, mit süßen Düften erfüllt, und von heiliger erhebender Musik belebt waren. In ihnen wurden die geweihten Reste ehemaliger gottesfürchtiger Menschen dankbar, in köst-

des Himmelreichs als des »einzig Reiche[s] auf dieser Welt« in allen Erdteilen zu verbreiten;²² durch »harmonische Entwicklung aller Anlagen« und Förderung der »innern Natur der Menschen« kam es unter der »göttlichen Regierung auf Erden« zu bedeutenden Einzelleistungen in Wissenschaft und Kunst und zu einem »blühenden Handelsverkehr mit geistigen und irdischen Waren [...] bis in das fernste Indien hinaus«. ²³

[2.]²⁴ Aber »noch war die Menschheit für dieses herrliche Reich nicht reif, nicht gebildet genug«. Unter dem Druck des »Geschäftlebens« und durch Eigennutz geriet jenes »Band« mit der jenseitigen Welt in Vergessenheit; nachträglich »als Trug und Wahn ausgeschrien«, wurde es »von einem großen Teil der Europäer [...] *auf immer* zerrissen«. ²⁵ Die hier klar zum Ausdruck gebrachte Endgültigkeit lässt es ausgeschlossen erscheinen, dass Hardenberg eine Wiederherstellung der mittelalterlichen Verhältnisse für möglich gehalten oder gar angestrebt haben könnte, wie zuweilen unterstellt. ²⁶ In der so skizzierten Entwicklung, die eine »innere große Spaltung« unter den Europäern hervorrief, ²⁷ sieht Novalis ein »merkwürdiges Zeichen der Schädlichkeit der Kultur für den Sinn des Unsichtbaren«; diese kann den »unsterblichen« *heiligen Sinn* zwar nicht vernichten, wohl aber trüben und verdrängen, indem sie ihm durch ein ständig gesteigertes Streben nach materiellem Wohlstand immer weniger Raum zur »aufmerksamen Betrachtung der

lichen Behältnissen aufbewahrt. – Und an ihnen offenbahrte sich die göttliche Güte und Allmacht, die mächtige Wohlthätigkeit dieser glücklichen Frommen, durch herrliche Wunder und Zeichen.«

22 NoKS, Bd. 3, S. 508: »Ämsig suchte, diese mächtige friedentiftende Gesellschaft, alle Menschen dieses schönen Glaubens theilhaftig zu machen und sandte ihre Genossen, in alle Welttheile, um überall das Evangelium des Lebens zu verkündigen, und das Himmelreich zum einzigen Reiche auf dieser Welt zu machen.«

23 NoKS, Bd. 3, S. 509. Dass Novalis hier mit »Indien« lediglich die Grenzen des mittelalterlichen Weltbildes umreißen will, bedürfte kaum der Erwähnung, wenn nicht auch ihm aufgrund einiger (durchweg metaphorischer) Referenzen dieser Art eine »romantische Indomanie« angedichtet worden wäre (s. auch unten, Anm. 93 und 240).

24 §3 = NoKS, Bd. 3, S. 509₁₇–511₁₀.

25 Hervorhebung R. G.

26 Siehe auch NoKS, Bd. 3, S. 510 zu »kindische Einfalt«.

27 Diese Vorstellung findet sich, neben diversen weiteren Bezügen auf Hardenbergs Rede, in F. Schlegels »Reise nach Frankreich« von 1803 (KFSa, Bd. 7, S. 77 f.).

inneren Welt« lässt.²⁸ So machen »Glauben und Liebe«²⁹ den »derbern Früchten, Wissen und Haben« Platz, und die *höheren Sinne*, die nur in der Einsamkeit gedeihen können, werden durch »eine längere Gemeinschaft der Menschen« vermindert und ersticken schließlich im »unruhigen Tumult zerstreuer Gesellschaften«. Im Wechsel der »Zeiten und Perioden« verfällt die Kirche zu einer »Ruine«, deren Geistlichkeit ihren Namen nicht mehr verdient, weil sie sich »in Vergessenheit ihres eigentlichen Amtes«³⁰ ebenfalls »niedrigen Begierden« hingibt.

In Hinblick auf die unten (S. 230) zu behandelnde ›Geschichtsauffassung‹ ist festzuhalten, dass Hardenberg den Ablauf der Geschichte hier als »Oszillation« versteht, als einen »Wechsel entgegengesetzter Bewegungen«, in welchem jede einzelne ›Schwingung‹ eine »beschränkte Dauer« hat, deren Wesensmerkmal »Wachstum« oder »Abnehmen« sein kann, »aber auch eine Auferstehung, eine Verjüngung, in neuer, tüchtiger Gestalt« (S. 510):

[...] fortschreitende, immer mehr sich vergrößernde Evolutionen sind der Stoff der Geschichte. – Was jetzt nicht die Vollendung erreicht, wird sie bei einem künftigen Versuch erreichen, oder bei einem abermaligen; vergänglich ist nichts was die Geschichte ergriff, aus unzähligen Verwandlungen geht es in immer reicheren Gestalten erneuet wieder hervor. Einmal war doch das Christenthum mit

28 NoKS, Bd. 3, S. 509: »Diese innere große Spaltung, die zerstörende Kriege begleiteten, war ein merkwürdiges Zeichen der Schädlichkeit der Kultur, für den Sinn des Unsichtbaren, wenigstens einer temporellen Schädlichkeit der Kultur einer gewissen Stufe. Vernichtet kann jener unsterbliche Sinn nicht werden, aber getrübt, gelähmt, von andern Sinnen verdrängt. – Eine längere Gemeinschaft der Menschen vermindert die Neigungen, den Glauben an ihr Geschlecht, und gewöhnt sie ihr ganzes Dichten und Trachten, den Mitteln des Wohlbefindens allein zuzuwenden, die Bedürfnisse und die Künste ihrer Befriedigung werden verwickelter, der habsüchtige Mensch hat, so viel Zeit nöthig sich mit ihnen bekannt zu machen und Fertigkeiten in ihnen sich zu erwerben, dass keine Zeit zum stillen Sammeln des Gemüths, zur aufmerksamen Betrachtung der innern Welt übrig bleibt.« Zu den »Mitteln des Wohlbefindens« vgl. Hardenbergs ›Glauben und Liebe‹ von 1798 (NoKS, Bd. 3, S. 495).

29 Diese Stelle wird zumeist als Anspielung auf Hardenbergs gleichnamige Schrift ›Glauben und Liebe‹ (NoKS, Bd. 3, S. 475–503) gedeutet, die m. E. aber in mancher Hinsicht einen anderen Standpunkt vertritt (dazu unten, S. 245).

30 Nämlich der Förderung des *heiligen Sinns* (s. o.).

voller Macht und Herrlichkeit erschienen, bis zu einer neuen Welt-Inspiration herrschte seine Ruine, sein Buchstabe mit immer zunehmender Ohnmacht und Verspottung.

[3.]³¹ Die geschilderten Missstände führten zu einer »gewaltsamen In-surrection«, in der die »Protestanten« sich gegen die Anmaßung einer »unrechtmäßig scheinenden Gewalt über das Gewissen« auflehnten und ihr »Recht auf Religions-Untersuchung,³² Bestimmung und Wahl«³³ forderten. Novalis räumt ein, dass die Reformation »eine Menge löblicher Dinge« bewirkt habe, doch haben die Protestanten das »notwendige Resultat ihres Prozesses« vergessen, nämlich die Teilung der »unteilbaren Kirche« und damit die Zerstörung des »allgemeinen christlichen Verein[s], durch welchen und in welchem allein die ächte, dauernde Wiedergeburt«³⁴ im Bewusstsein der Transzendenz möglich sei. Durch Einmischung der weltlichen Fürsten sei »die Religion irreligiöser Weise in Staats-Gränzen eingeschlossen« worden (unten, S. 205). Solchermaßen in *politische* Kategorien gezwängt, sei das *religiöse* »cosmopolitische Interesse« des Christentums untergraben worden und habe seinen »friedestiftenden Einfluß« auf die Politik nicht mehr ausüben können. Ein Religionsfriede nach »religionswidrigen Grundsätzen« habe zu einer widersinnigen Perpetuierung »des sogenannten Protestantismus« geführt (S. 510–512; vgl. unten, S. 205 f.).

Nicht der »reine Begriff« kennzeichnet Novalis zufolge den Protestantismus, sondern ein fundamentales Missverständnis des Christentums durch Luther,³⁵ der den *religiösen Geist* durch einen übersteigerten ›Buchstabenglauben‹ ersetzte, indem er der Religion »eine andere höchst fremde irdische Wissenschaft« beimischte, die Philologie.³⁶ Durch deren »auszehrenden Einfluß« wurde »der dürftige Inhalt, der rohe

31 §§4–8 = NoKS, Bd. 33, S. 511₁₁–513₂₂.

32 Siehe unten zur protestantischen ›Philologie‹.

33 Durch »Errichtung der Consistorien«.

34 Vermutlich eine Anspielung auf die »Offenbarung vor Nikodemus« über die Transzendenz (Johannes-Evangelium 3,5–8).

35 Vom uneingeschränkt positiven Lutherbild seines Jugendgedichts von 1789 (NoKS, Bd. 6,1, S. 263 f.) hat Novalis sich hier weit entfernt.

36 Novalis bezeichnet Luther deshalb auch als »Philologenchristen« (dazu Ursula Flickenschild, Novalis' Begegnung mit Fichte und Hemsterhuis, Diss. Kiel 1947, S. 45, mit Bezug auf NoKS, Bd. 13, S. 107, 296).

abstracte Entwurf der Religion in diesen Büchern« um so deutlicher, zumal ihm die Ergänzung durch den »reichhaltigen Stoff des katholischen Glaubens« fehlte.³⁷ Dies erwies sich als »höchst verderblich« für den *religiösen Sinn*, da seine »Irritabilität«³⁸ für das Überirdische durch den ›Buchstabenglauben‹ »vernichtet« wurde, was dem *heiligen Geist* »die freie Belebung, Eindringung und Offenbarung unendlich [...] erschwerte« – womit die offensichtlich von Paulus inspirierte Gegenüberstellung von ›Sinn/Geist‹ und ›Buchstabe‹ auf den Punkt gebracht ist.³⁹ Da der Protestantismus »keine herrlichen großen Erscheinungen des Überirdischen« mehr hervorbringt (wie sie sich vordem insbesondere in der bildenden Kunst manifestiert hatten), ist schon bald eine »Vertrocknung des heiligen Sinns bemerklich; das Weltliche hat die Oberhand gewonnen, der Kunstsinn leidet sympathetisch« mit.⁴⁰ Dies führt

37 Vgl. NoKS, Bd. 33, S. 507 f. zu Marienverehrung, Heiligenlegenden, Reliquienkult, »schönen Versammlungen« in »geheimnißvollen Kirchen, die mit ermunternden Bildern geschmückt, mit süßen Düften erfüllt, und von heiliger erhebender Musik belebt waren« etc. Auch hier bietet der oben (Anm. 12) erwähnte Brief aus Wackenroders ›Herzensergießungen‹ manche Anknüpfungspunkte; siehe auch Wackenroder, *Herzensergießungen* (Anm. 2), S. 108: »Wessen feinere Nerven einmal beweglich, und für den geheimen Reiz, der in der Kunst verborgen liegt, empfänglich sind, dessen Seele wird oft da, wo ein anderer gleichgültig vorübergeht, innig gerührt; er wird des Glückes theilhaftig, in seinem Leben häufigere Anlässe zu einer heilsamen Bewegung und Aufregung seines Inneren zu finden.«

38 Albrecht von Hallers Begriff für die von ihm entdeckte »Reizbarkeit« der Muskelfasern. Zur Rezeption seiner Entdeckung in der Medizin und im zeitgenössischen Denken siehe Jörg Jantzen, *Physiologische Theorien*, in: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe* (zitiert als *HKA*), im Auftrag der Schelling-Kommision der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von Hans Michael Baumgartner, Wilhelm G. Jacobs, Jörg Jantzen und Hermann Krings, *Ergänzungsband zu Werke Band 5–9: Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings naturphilosophischen Schriften 1797–1800*, Stuttgart 1994, S. 373–668, hier: S. 402–422 und *passim*.

39 2. Korintherbrief 3,6: »Denn der Buchstabe macht tot, der Geist lebendig.«

40 Im medizinisch-physiologischen Sinne. Die Annahme einer engen Verbindung zwischen Religion und Kunst ist deutlich von Wackenroders ›Herzensergießungen‹ inspiriert, wie auch eine Parellele in Schleiermachers ›Reden‹ nahelegt (wie Anm. 3, S. 263): »Religion und Kunst stehen nebeneinander wie zwei befreundete Seelen deren innere Verwandtschaft, ob sie sie gleich ahnden, ihnen doch noch unbekannt ist. Freundliche Worte und *Ergießungen des Herzens* schweben ihnen immer auf den Lippen [...]« (Hervorhebung R. G.).

zu einer fast vollständigen »Atonie der höhern Organe«.41 Durch die Selbstvernichtung des Christentums »in sektirischer Abgeschnittenheit« eröffnet sich für »einzelne mächtige Staaten« die Möglichkeit, »den vakanten Universalstuhl, in einen Thron verwandelt, in Besitz zu nehmen« und das Kirchenvermögen an sich zu bringen. So gelingt es den Fürsten, »das lästige römische Joch abzuwerfen und sich unabhängig auf Erden zu machen«.

[4.]42 An Hardenbergs Beschreibung der sich hier anschließenden Gegenreformation (S. 513 f.) fällt auf, dass darin vom *heiligen Sinn* keine Rede ist. Schon deshalb wird man darin kaum eine Renaissance des Mittelalters sehen können,43 sondern vielmehr den Versuch einer »Regeneration« des »päpstlichen Reichs«, also der *weltlichen* Macht der Kirche, die Hardenberg hier mit dem gegen den Klerus gerichteten Begriff »Hierarchie« belegt.44 Der »neu entstandene Orden« der Jesuiten verfolgte dieses Ziel mit Beharrlichkeit, »Verstand«, dem »Zauber des katholischen Glaubens« und – anknüpfend an die »demagogischen Künste«, mit denen Luther dem Protestantismus zum Durchbruch verholfen hatte – mit dem Bemühen um »Popularität«. Durch dieses Vorgehen, insbesondere aber durch den »zerstörenden Eifer«, mit dem er die »grausamste Vertilgung« der »Ketzer« betreibt, steht dieser »furchtbare Orden« in deutlichem Gegensatz zu der eingangs idealisierten, auf das Jenseits gerichteten Religiosität des Mittelalters. Von der Novalis zuweilen unterstellten »Verherrlichung« der Jesuiten kann hier keine Rede sein,45 zumal er ihre Bemühungen als letztlich geschei-

41 Ein deutliches Echo dieser Stelle vernimmt man in F. Schlegels »Reise nach Frankreich« (1803), wo Europa »die absolute Erstorbenheit der höhern Organe« attestiert wird (KFSA, Bd. 7, S. 76).

42 §9 = NoKS, Bd. 33, S. 513₂₃–514₃₆.

43 So Richard Samuel, *Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung Friedrich von Hardenbergs (Novalis)*. Studien zur romantischen Geschichtsphilosophie, Frankfurt am Main 1925 (= Deutsche Forschungen 12), S. 34: »Der Jesuitismus wird als Wiedergeburt des Mittelalters angeschaut, das eigene Bestreben der Romantik geht ebenfalls auf Renaissance« (vgl. ebd., S. 289). Im weiteren Verlauf hoffe ich, deutlich machen zu können, dass Samuels These nicht zutrifft.

44 Diesen übernahm er wahrscheinlich von Friedrich Schiller, *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte*. Eine akademische Antrittsrede, hrsg. von Otto Dann, Stuttgart 2006 (= Universal-Bibliothek 18460), S. 19; dazu unten, S. 185, 198 und 218.

45 Vorreiter war auch hier Samuel mit seiner These von Hardenbergs »positive[r] Einstellung dem Jesuitentum gegenüber« (Samuel, *Geschichtsauffassung* [Anm. 43],

tert ansieht. Die Ansicht, Hardenberg habe den Jesuitismus als »die sichtbare Regeneration des Mittelalters in allen seinen Formen« betrachtet,⁴⁶ lässt außer Acht, dass er im Vorgehen dieses Ordens den *heiligen Sinn* eben nicht am Werke sieht, wodurch er in einem unüberbrückbaren Gegensatz zu dem von Novalis idealisierten Mittelalter steht.

[5.]⁴⁷ Die Reformation bewirkte, dass »der gelehrte und der geistige Stand« sich trennten und fortan in ›instinktiver‹ Feindschaft »Vertilgungskriege« gegeneinander führten – »denn sie streiten um *eine* Stelle«. ⁴⁸ Zwangsläufig traten »Wissen und Glauben in eine entschiedenere Opposition«, denn im alten Glauben sah man »den Grund der allgemeinen Stockung«. ⁴⁹ Das »durchdringende Wissen« der neuen Zeit sollte diese beseitigen und damit dem Fortschritt Bahn brechen – sehr zum Schaden des *heiligen Sinns*, der »mannigfachen Verfolgungen« ausgesetzt war. »Das Resultat der modernen Denkungsart nannte man Philosophie und rechnete alles dazu was dem Alten entgegen war, vorzüglich also jeden Einfall gegen die Religion«. Der »Religionshaß« zog immer weitere Kreise, indem er Phantasie, Gefühl, Sittlichkeit und Kunstliebe »verketzerte« und den Menschen jede über die Gegenwart hinausgehende Perspektive nahm, was ihre Empfänglichkeit für »die unendliche schöpferische Musik des Weltalls« stark beeinträchtigte.⁵⁰

S. 289), später noch gesteigert zu einer »Verherrlichung des Jesuitenordens« (ders. in NoKS, Bd. 33, S. 504).

46 Samuel, Geschichtsauffassung (Anm. 43), S. 289.

47 §10 = NoKS, Bd. 33, S. 515₁₋₃₀.

48 Hervorhebung R.G.

49 In der zeitgenössischen medizinischen Bedeutung einer krankhaften Verfestigung, Erstarrung, die schon Herder im dritten Teil seiner ›Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit‹ (1787) auf ›politische Stagnation‹ übertragen hatte (Johann Gottfried Herder, Sämtliche Werke, hrsg. von Bernhard Suphan [zitiert als SWS], Berlin 1877–1913, hier: Bd. 14, S. 94): »Nichts ist der menschlichen Gesundheit schädlicher, als Stockung ihrer Säfte; in den despotischen Staaten von alter Einrichtung ist diese Stockung unvermeidlich, daher sie meistens auch, falls sie nicht schnell aufgerieben werden, bei lebendem Leibe ihres langsamen Todes sterben.«

50 NoKS, Bd. 33, S. 515: »Der anfängliche Personalhaß gegen den katholischen Glauben ging allmählig in Haß gegen die Bibel, gegen den christlichen Glauben und endlich gar gegen die Religion über. Noch mehr – der Religions-Haß, dehnte sich sehr natürlich und folgerecht auf alle Gegenstände des Enthusiasmus aus, verketzerte Fantasie und Gefühl, Sittlichkeit und Kunstliebe, Zukunft und Vorzeit,

[6.]⁵¹ An die Stelle der Religion tritt ein »aus lauter Wissen zusammen geklebt[er] [...] neu[er] Glaube«, dessen »entschiedenere Opposition« (s.o.) zum alten sich nun darin zeigt, dass er die vielfältigen Ausdrucksformen des *heiligen Sinns* auf den allein geduldeten »Enthusiasmus für diese herrliche, großartige Philosophie und insbesondere für ihre Priester und ihre Mystagogen« reduziert. Die Mitglieder dieser »neuen Kirche [...] waren rastlos beschäftigt, die Natur, den Erdboden, die menschlichen Seelen und die Wissenschaften von der Poesie zu säubern, – jede Spur des Heiligen zu vertilgen, das Andenken an alle erhebende Vorfälle und Menschen⁵² durch Sarkasmen zu verleiden, und die Welt alles bunten Schmucks zu entkleiden«. Durch das »freche Licht der Aufklärung« suchte man »der alten Religion einen neuern vernünftigen, gemeinern Sinn zu geben, indem man alles Wunderbare und Geheimnißvolle sorgfältig von ihr abwusch«. Zugleich bot die »neue europäische Zunft« der »Philanthropen und Aufklärer« alle Gelehrsamkeit auf, »um die Zuflucht zur Geschichte« durch deren Profanisierung »abzuschneiden«. So wurde Gott »zum müßigen Zuschauer des großen rührenden Schauspiels, das die Gelehrten aufführten«. Im Sinne dieses deistisch-anthropozentrischen Weltbildes sollte das »gemeine Volk [...] zu jenem gebildeten Enthusiasmus erzogen« werden, den man an die Stelle des heiligen Sinns gesetzt hatte (s.o.). Doch es gelang nicht, die Welt »von der Poesie zu säubern«,⁵³ und auch der alte »Aberglaube an eine höhere Welt« zeigte sich immer wieder, so sehr man auch bei »jedem gefährlichen Funken [...] von allen Seiten Lärm« blies und ihn »durch Philosophie und Witz in der Asche [zu] erstick[en]« suchte – obwohl doch vorgeblich »Toleranz das Losungswort der Gebildeten« war.

In der »Geschichte des modernen Unglaubens«, die Novalis in Gestalt dieser Rede als »Schlüssel zu allen ungeheuren Phänomenen der

setzte den Menschen in der Reihe der Naturwesen mit Noth oben an, und machte die unendliche schöpferische Musik des Weltalls zum einförmigen Klappern einer ungeheuren Mühle, die vom Strom des Zufalls getrieben und auf ihm schwimmend, eine Mühle an sich, ohne Baumeister und Müller und eigentlich ein ächtes Perpetuum mobile, eine sich selbst mahlende Mühle sey.«

51 §11 = NoKS, Bd. 3, S. 515₃₁–517₂₈.

52 D.h. die »Wunder und Zeichen« (S. 508) sowie die »längst verstorbenen himmlischen Menschen« (= Heiligen, s. S. 507), in denen die Gläubigen früherer Zeiten ihre Ahnungen von einem Band mit der jenseitigen Welt bestätigt gesehen hatten.

53 NoKS, Bd. 3, S. 516: »Schade daß die Natur so wunderbar und unbegreiflich, so poetisch und unendlich blieb, allen Bemühungen sie zu modernisieren zum Trotz.«

neuern Zeit« vor Augen führen will, ist damit der Wendepunkt erreicht.⁵⁴ In Deutschland, wo die Religion durch die von der Reformation verursachte »Atonie der höhern Organe« (s.o.) am längsten »in asthenischem Zustande gelegen hatte«,⁵⁵ trat sie zuerst wieder hervor, sobald »ein Zwiespalt unter den Gelehrten⁵⁶ und Regierungen, unter den Feinden der Religion und ihrer ganzen Genossenschaft entstand«. Die aus diesem Zwiespalt erwachsene »Anarchie« sieht Hardenberg als das »Zeugungselement der Religion«, die den Menschen »gen Himmel« erhebt und »die höhern Organe« als »Urkern der irdischen Gestaltung« hervortreten lässt. Nachdem der Scheitelpunkt jener oben beschriebenen »philosophischen Sintflut« überschritten ist, zeigt sich »der Geist Gottes [...] über den Wassern⁵⁷ und ein himmlisches Eiland wird als Wohnstätte der neuen Menschen, als Stromgebiet des ewigen Lebens zuerst sichtbar über den zurückströmenden Wogen«, womit Novalis die menschliche Existenz erneut auf das Jenseits ausgerichtet sieht.

[7.]⁵⁸ Mit dieser Vision ist die obige »Chronik des *heiligen Sinns*« abgeschlossen, und der Text wechselt in einen anderen Sprachgestus: Hardenberg redet seine Hörer nunmehr direkt an⁵⁹ und fordert sie auf, die »neuen staatsumwälzenden Zeiten« einmal mit dem unbefangenen Blick des »echten« Beobachters zu betrachten. Dieser unbefangene Beobachter ist das genaue Gegenstück zu dem von der aufklärerischen Geschichtsphilosophie geprägten Universalhistoriker, wie Schiller ihn 1789 in seiner Jenaer Antrittsrede »Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?« skizziert hatte. Im Vergleich der beiden Reden treten Bezüge zutage, die nach Art und Umfang die Vermutung nahelegen, dass Hardenberg seine Position hier in gezielter Opposition zu Schiller formuliert hat.⁶⁰

54 Vgl. Samuel, Die Form von F.v. Hardenbergs Abhandlung (Anm. 4), S. 296 f.

55 In der Brownschen Medizin der Krankheitszustand anomal geringer Erregung (s. NoSch³1987, S. 777, Anm. 1; Jantzen, Physiologische Theorien [Anm. 38], S. 468 f.).

56 Als der Gegenpartei des geistlichen Standes (s.o.).

57 Vgl. die unten (S. 238) zitierte Stelle aus »Heinrich von Ofterdingen« (NoKS, Bd.³1, S. 258).

58 §§12–13 = NoKS, Bd.³3, S. 517₂₉–518₂₀.

59 Vgl. Samuel, Die Form von F.v. Hardenbergs Abhandlung, S. 294 und Steinhäuser-Carvill, Christenheit, S. 84 (beide wie Anm. 4).

60 Schon Samuel hat Hardenbergs Rede in die »Nachfolge Schillers« gestellt und dabei auf charakteristische Unterschiede hingewiesen (Samuel, a.a.O., S. 291 f., 294 f., 300 f.).

Aus Hardenbergs Sicht kann der Universalhistoriker (Schillerscher Prägung) der Forderung nach ›Unbefangenheit‹ kaum gerecht werden, denn sein Geschichtsentwurf steht unter der Prämisse eines »teleologischen Prinzips«, nach dem er aus der Gesamtheit der geschichtlichen »Begebenheiten« und »Fakten« vorzugsweise solche auswählt, »welche auf die heutige Gestalt der Welt und den Zustand der jetzt lebenden Generation einen wesentlichen [...] Einfluß gehabt haben« (Schiller, S. 22). Damit die unter dieser Prämisse ausgewählten Begebenheiten kein »Aggregat von Bruchstücken« bleiben, fügt der »philosophische Verstand« dementsprechend »künstliche Bindeglieder« hinzu und erhebt so »das Aggregat zum System, zu einem vernunftmäßig zusammenhängenden Ganzen« (S. 24), das sich im Verlauf der Geschichte »planvoll entwickelt« (S. 27). Für Schiller *musste*⁶¹ »eine lange Kette von Begebenheiten« (S. 21) bis ins Spätmittelalter genau so ablaufen, wie es geschehen war, damit Luther »das Zeichen zum Abfall« geben und »dem römischen Hierarchen eine Hälfte Europens« entrissen werden konnte – beides notwendige Vorbedingungen, um »unser menschliches Jahrhundert herbey zu führen«, das der »philosophische Verstand« der Moderne als Ausgangspunkt für seinen universalgeschichtlichen Entwurf nimmt und das in der Gegenwart – etwa in der Zusammenkunft der protestantischen Hörer zu Schillers Jenaer Antrittsrede – seinen aktuellen ›Zweck‹ findet.⁶² Der »philosophische Geist«⁶³ schreitet »durch immer neue und immer schönere Gedankenformen [...] zu

61 Durch die mehrfache Wiederholung von »mußte« unterstreicht Schiller die Notwendigkeit dieses Geschichtsverlaufs.

62 Schiller, Universalgeschichte (Anm. 44), S. 19: »Durch seine wachsenden Reichtümer, durch die Unwissenheit der Völker und durch die Schwäche ihrer Beherrscher mußte der Klerus verführt und begünstigt werden, sein Ansehen zu mißbrauchen, und seine stille Gewissensmacht in ein weltliches Schwert umzuwandeln. Die Hierarchie mußte in einem Gregor und Innozenz alle ihre Greuz auf das Menschengeschlecht ausleeren, damit das überhandnehmende Sittenverderbniß und des geistlichen Despotismus schreyendes Scandal einen unerschrockenen Augustinermönch auffordern konnte, das Zeichen zum Abfall zu geben, und dem römischen Hierarchen eine Hälfte Europens zu entreissen, – wenn wir uns als protestantische Christen hier versammeln sollten.« (Siehe unten, Anm. 66.)

63 Wie Schiller ihn sonst durchweg nennt; gelegentlich auch »philosophischer Kopf«, wohl in Anlehnung an Kant (siehe O. Dann im Anhang zu Schiller, Universalgeschichte [Anm. 44], S. 34, 41, 70). Alle diese Ausdrücke können dabei sowohl die Eigenschaft/Fähigkeit als auch deren Träger bezeichnen.

höherer Vortrefflichkeit« fort (S. 11). Dabei sieht er sich selbst »immer im Mittelpunkt des Ganzen« (S. 12) und sucht »alles um sich herum seiner eigenen vernünftigen Natur zu assimilieren«. So verwirklicht sich für ihn im modernen »Zeitalter der Vernunft« der ›höhere Endzweck« der Geschichte (S. 13).

Während Schiller in der Moderne »die streitenden Mächte des Staats« in einem »gesegneten Gleichgewicht ruhen« sieht (S. 20), erscheint Novalis das Bemühen des modernen »Staatsumwälters« wie die Arbeit eines Sisyphus, dem die mächtige Last »auf der Spitze des Gleichgewichts« zur anderen Seite herunterrollt, weil nicht der sich selbst in den Mittelpunkt setzende Mensch, sondern nur die (fehlende) »Anziehung gegen den Himmel sie auf der Höhe schwebend« halten könnte (s. unten, S. 199).⁶⁴ »Alle eure Stützen sind zu schwach, wenn euer Staat die Tendenz nach der Erde behält, aber knüpft ihn durch eine höhere Sehnsucht an die Höhen des Himmels, gebt ihm eine Beziehung auf das Weltall, dann habt ihr eine nie ermüdende Feder in ihm«.

Auch Novalis verweist seine Zuhörer an die Geschichte, in deren »belehrende[m] Zusammenhang« sie mit dem »Zauberstab der Analogie«⁶⁵ nach »ähnlichen Zeitpunkten« forschen sollen. Aus seiner obigen ›Chronik« geht zweifelsfrei hervor, dass seine Sicht der Geschichte vom *heiligen Sinn* bestimmt ist, nicht vom ›philosophischen Geist« Schillers. Nirgends zeigt sich der grundverschiedene Ansatz der beiden Reden deutlicher als in der Beurteilung des Verhältnisses zwischen Religion und Philosophie. Während Schiller die Religion (für ihn selbstverständlich das protestantische Christentum)⁶⁶ durch die aufklärerische Philosophie ›veredelt« sieht,⁶⁷ kritisiert Hardenberg diese durch die Refor-

64 Siehe auch unten, Anm. 171 und 200.

65 Vgl. Schiller, Universalgeschichte (Anm. 44), S. 24 zur Analogie als »mächtiges Hilfsmittel« des Universalhistorikers. Dieser Zusammenhang wurde bereits von Samuel bemerkt (Die Form von F.v. Hardenbergs Abhandlung [Anm. 4], S. 294; NoKS, Bd. 3, S. 504 und S. 1015).

66 Es ist für Schiller selbstverständlich, dass die Hörer seiner Antrittsrede sich an der Jenaer Universität »als protestantische Christen [...] versammeln« (Schiller, a.a.O., S. 19, zit. oben, Anm. 62).

67 Ebd., S. 17: »Selbst unsre Religion – so sehr entstellt durch die untreuen Hände, durch welche sie uns überliefert worden – wer kann in ihr den veredelnden Einfluß der bessern Philosophie verkennen? Unsre Leibnitze und Locke machten sich um das Dogma und um die Moral des Christenthums eben so verdient, als – der Pinsel eines Raphael und Correggio um die heilige Geschichte.«

mation beförderte ›moderne Denkungsart‹ als Selbsttäuschung und Hauptgrund für die »mannichfachen Verfolgungen« des *heiligen Sinns*. Als das Grundübel sieht er auch hier den *Buchstaben*, den ewigen Feind des heiligen Sinns, zuerst in der Despotie der »ehemaligen Verfassung« des zur »Ruine« herabgesunkenen vorreformatorischen Christentums (S. 510f.), dann in dem von Luther eingeführten »andern Buchstaben« der protestantischen Religion (S. 512), wodurch die christlichen Konfessionen »in sektirischer Abgeschnittenheit weiter von einander [standen] als von Mahomedanern und Heiden« (S. 513). Und an dieser Stelle nun greift Novalis selbst zum »Zauberstab der Analogie«, indem er die Französische Revolution zu einem »weltlichen Protestantismus« erklärt und dann mahrend fragt, ob die Geschichte sich damit wiederholen und, indem »Buchstaben Buchstaben Platz machen«, die ›protestantische Grundhaltung‹ wiederum zu einer festen Einrichtung gemacht werden solle, womit er auch für Europa die Gefahr der vernichtenden Zersplitterung heraufbeschwört, die das Christentum bereits mit der Reformation ereilt hatte.⁶⁸

Schillers »philosophischer Geist« ordnet die »lange Kette von Begebenheiten« nach dem »teleologischen Prinzip« in aufsteigender Ordnung, und mit dem ›mächtigen Hilfsmittel der Analogie‹ formt er die Geschichte zu einem »vernunftmäßig zusammenhängenden Ganzen«,⁶⁹ das »unter dem geliehenen Lichte des Verstandes« stets eine »heitre Gestalt« annimmt (Schiller, S. 21–25).⁷⁰ Weder die durchaus eingeräumte Wechselwirkung von »Verschlimmerung« und »Verbesserung« (S. 7) noch die aus vorigen Zeiten etwa eindringenden »barbarischen Überreste« (S. 16) können seinen Blick auf die »heitre Gestalt« der Moderne trüben. Er »bringt einen vernünftigen Zweck in den Gang der

68 NoKS, Bd. 33, S. 518: »Frankreich verficht einen weltlichen Protestantismus. Sollten auch weltliche Jesuiten nun entstehen, und die Geschichte der letzten Jahrhunderte erneuert werden? Soll die Revolution die französische bleiben, wie die Reformation die Lutherische war? Soll der Protestantismus abermals widernatürlicherweise, als revolutionäre Regierung fixirt werden? Sollen Buchstaben Buchstaben Platz machen?«

69 Schiller (Universalgeschichte [Anm. 44], S. 24f.) räumt ein, dass es sich dabei um – wenngleich durch ihren »erheblichen Zweck« gerechtfertigte – Projektionen des Universalhistorikers handelt.

70 Hardenbergs »geborgtes Licht« (NoKS, Bd. 33, S. 521) scheint Schillers Formulierung direkt aufzunehmen.

Welt«, selbst wenn die Vernunft ihren Zweck zuweilen nur auf Umwegen zu erreichen scheint, wenn etwa »der selbstsüchtige Mensch niedrige Zwecke zwar verfolgen kann, aber unbewußt vortreffliche befördert«⁷¹ – worin der philosophische Geist eine ›List der Vernunft‹ sieht.

Solcherlei historisierendem ›Zweck‹-Optimismus, der in der Moderne die Erfüllung der Geschichte sieht, setzt Hardenberg eine ganz andere Geschichtsauffassung entgegen. Darin stehen die Reformation und, analog dazu, der »weltliche Protestantismus« der französischen Revolution⁷² beispielhaft für eine historische Fehlentwicklung, in deren Verlauf der *heilige Sinn* seit jenen ›schönen glänzenden Zeiten‹ des Mittelalters beständig abgestumpft ist, was bereits zur verhängnisvollen Spaltung der Christenheit geführt hat und nun zur Zersplitterung Europas zu führen droht. Denjenigen, die (nach Schillers »teleologischem Prinzip«) einen angenommenen »höhern Endzweck« rückwärts in die Geschichte projizieren, gibt er durch rhetorische Fragen zu bedenken, dass die Vergangenheit ebenso bereits den »Keim des Verderbens« in sich tragen könne.⁷³ Unter Anrufung der Transzendenz als »Geist der Geister« verlagert er die Betrachtung der Geschichte schließlich auf eine religiöse Ebene. Statt im vermeintlichen Wissen um den ›Zweck‹ der Geschichte sie »eigenmächtig« zu »modelln« und in allem »[die eigene] Richtung ihr zu geben«, empfiehlt er, sie wie ein ›Evangelium‹ zu studieren⁷⁴ und dabei »gläubig ihren Verheißungen und Winken zu folgen«.⁷⁵ Auch hier erkennt man die Opposition von Glauben

71 Schiller, Universalgeschichte (Anm. 44), S. 27 und 38 (Anm.).

72 Die Schiller in seiner Antrittsrede Ende Mai 1789 freilich noch nicht berücksichtigen konnte.

73 NoKS, Bd. 33, S. 518: »Sucht ihr den Keim des Verderbens auch in der alten Einrichtung, dem alten Geiste? und glaubt euch auf eine bessere Einrichtung, einen bessern Geist zu verstehn?«

74 Vgl. die zeitgenössischen Fragmente (NoKS, Bd. 33, S. 565, Nr. 73): »Behandlung der Geschichte, als *Evangelium*« (unten, Anm. 135); S. 586, Nr. 214: »Der Historiker muß im Vortrag oft Redner werden – Er trägt ja *Evangelien* vor, denn die ganze Geschichte ist *Evangelium*.«

75 NoKS, Bd. 33, S. 518: »O! daß der Geist der Geister euch erfüllte, und ihr abließet von diesem thörichten Bestreben die Geschichte und die Menschheit zu modelln, und eure Richtung ihr zu geben. Ist sie nicht selbständig, nicht eigenmächtig, so gut wie unendlich liebenswerth und weissagend? Sie zu studiren, ihr nachzugehen, von ihr zu lernen, mit ihr gleichen Schritt zu halten, gläubig ihren Verheißungen und Winken zu folgen – daran denkt keiner.«

und Wissen, von *heiligem Sinn* und *Buchstaben*, die sich durch den ganzen Text zieht.

Es dürfte deutlich geworden sein, dass es Hardenberg nicht um eine Universalgeschichte im Sinne der Schillerschen Antrittsrede geht,⁷⁶ wohl aber um eine Weltgeschichte,⁷⁷ wenngleich – dem Titel seiner Rede entsprechend – um eine auf die Christenheit und Europa ausgerichtete, und – ersterer Ausrichtung entsprechend – nicht um eine profane, sondern um eine religiöse. Entsprechend gestaltet sich die Rolle der Analogie. Versteht man sie in ihrer Anwendung auf die Geschichte in einem ›aristotelischen‹ Sinne, »von Einem her, auf Eines hin«,⁷⁸ so ist dieses ›Eine‹ bei Schiller die in aufsteigender Stufenordnung zu einem »übereinstimmenden Ganzen« fortschreitende Vernunft, bei Novalis dagegen der im Verlauf der neueren europäischen Geschichte zunehmend unterdrückte und erlahmte *heilige Sinn*, den neu zu beleben Novalis zur Aufgabe der Zukunft erklärt. Es versteht sich von selbst, dass dem tatsächlichen Verlauf der Geschichte damit in einem viel geringeren Maße eine sinnstiftende Aufgabe zukommt als in einer Universalgeschichte Schillerscher Prägung. Folglich ist auch die konkrete Geschichte, der faktische Ablauf der Begebenheiten, für Hardenberg von geringer Bedeutung – weshalb der oft wiederholte Vorwurf, es mangle ihm an der nötigen Kenntnis historischer Fakten oder er setze sich über sie hinweg,⁷⁹ ins Leere geht: Sein visionäres Geschichtsbild zielt gar nicht darauf ab. Ihm geht es allein um die Frage, in welchem Maße sich der *heilige Sinn* in den einzelnen historischen Epochen jeweils manifestiert.

76 Insbesondere Schiller, *Universalgeschichte* (Anm. 44), S. 18–21.

77 In diese Richtung weist ein zeitgenössisches Fragment (NoKS, Bd. 33, S. 566, Nr. 77): »Partielle Geschichten sind durchaus nicht möglich – Jede Geschichte muß Weltgeschichte seyn, und nur in Beziehung auf die ganze Geschichte ist historische Behandlung eines einzelnen Stoffs möglich.«

78 Siehe Wolfgang Kluxen, *Analogie* [I.], in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 1, Basel 1971, Sp. 214–227, hier: Sp. 217.

79 Beispielhaft ist hier Tiecks Rechtfertigung für die (abermalige) Unterdrückung der Rede in der Novalis-Ausgabe 51837–1846 (zitiert nach Samuel in NoKS, Bd. 33, S. 500): »Wir fanden die historische Ansicht zu schwach und ungenügend«. Eine Übersicht über die zahlreichen Spielarten dieses Vorwurfs bietet Kasperowski, *Mittelalterrezeption* (Anm. 13), S. 41–46; siehe auch Martin Schierbaum, *Friedrich von Hardenbergs poetisierte Rhetorik. Politische Ästhetik der Frühromantik*, Paderborn u. a. 2002, S. 62–69.

[8.]⁸⁰ Novalis gibt sogleich ein Beispiel dafür, wie man den »Verheißungen und Winken« der Geschichte gläubig zu folgen habe, selbst wenn dies auf den ersten Blick schwerfallen mag (S. 518): Nicht ohne Ironie bemerkt er, dass in Frankreich viel für die Religion getan worden sei, »indem man ihr das Bürgerrecht genommen,⁸¹ und ihr bloß das Recht der Hausgenossenschaft gelassen« habe, so dass sie nun als »eine fremde unscheinbare Weise [...] erst die Herzen wiedergewinnen« müsse. Es steht für ihn außer Zweifel, dass sie sodann auch »wieder öffentlich angebetet und in weltliche Dinge zur freundschaftlichen Berathung und Stimmung der Gemüther gemischt wird«, wogegen dann die postrevolutionären Religionsschöpfungen der »eisernen Maske« Robespierre,⁸² die Theophilanthropie und andere zeitgenössische Erscheinungen des religiösen »Kaltsinns« – als Antipode des *heiligen* – sich wie »historische Merkwürdigkeiten« ausnehmen.⁸³

Auch in den übrigen europäischen Ländern sieht Hardenberg bereits »ein neues höheres religiöses Leben [...] pulsiren und bald Alles andere weltliche Interesse verschlingen« – wodurch das »Band mit der jenseitigen Welt«⁸⁴ als erneuert anzusehen wäre. Als Wegbereiter dieser Erneuerung gilt ihm Deutschland, das sich über die weltlichen Belange der übrigen europäischen Länder wie »Krieg, Spekulation und Parthey-Geist« erhebt und einer »höhern Epoche der Cultur« entgegenstrebt. »Eine gewaltige Gärung« in Wissenschaften und Künsten erregt überall »eine gewaltige Ahndung der schöpferischen Willkühr, der Grenzenlosigkeit, der unendlichen Mannigfaltigkeit, der heiligen Eigenthümlichkeit und der Allfähigkeit der innern Menschheit«. Wenngleich »nur Andeutungen, unzusammenhängend und roh«, verraten diese Entwicklungen »dem historischen Auge eine universelle Individualität, eine neue

80 §§14–15 = NoKS, Bd. 3, S. 518₂₁–520₇.

81 Mit der »Constitution civile du clergé« von 1790.

82 Dazu Samuel, Geschichtsauffassung (Anm. 43), S. 86–88 und Ernst Behler, Unendliche Perfektibilität. Europäische Romantik und Französische Revolution, Paderborn u. a. 1989, S. 263. Siehe auch Hardenbergs Bemerkungen zur »Maske des Kosmopolitismus« in »Glauben und Liebe«, Nr. 23 (NoKS, Bd. 3, S. 485). Der Begriff war übrigens kurz zuvor durch Friedrich Eberhard Rambachs (unter Pseudonym veröffentlichten) Ossian-Roman »Die eiserne Maske. Eine schottische Geschichte« (Frankfurt und Leipzig 1792) populär geworden.

83 Entsprechend der Polarität unten, S. 193.

84 NoKS, Bd. 3, S. 509; s. o., S. 177 f. und Anm. 52.

Geschichte, eine neue Menschheit«. ⁸⁵ Auch hier wird der Unterschied – wenn nicht der bewusste Gegensatz – zu Schillers Universalhistoriker deutlich, dessen Annahme eines »vernunftmäßig zusammenhängenden Ganzen« (oben, S. 186) auf der Prämisse der »Gleichförmigkeit und unveränderlichen Einheit der Naturgesetze und des menschlichen Gemüths« beruht. ⁸⁶ Dieser Schillerschen ›Universalität‹ mit deutlicher Tendenz zur ›Uniformität‹ setzt Hardenberg die »universelle Individualität« entgegen (unten, S. 254), die sich ihm in ebenjener »neue[n] Geschichte« zeigt, welche demnach als nicht von der aufklärerischen Prämisse geprägt anzunehmen wäre. Sie führt die »neue Menschheit« zu einer Wiedervereinigung mit der Religion: »[...] die süßeste Umarmung einer jungen überraschten Kirche und eines liebenden Gottes, und das innige Empfängniß eines neuen Messias in ihren tausend Gliedern zugleich« verkünden jene »neue goldene [...], ewiges Leben entzündende Zeit«, eine »große Versöhnungszeit«, deren »Heiland [...] wie ein ächter Genius unter den Menschen einheimisch, nur geglaubt nicht gesehen werden [kann], und unter zahllosen Gestalten den Gläubigen sichtbar, als Brod und Wein, verzehrt, als Geliebte umarmt, als Luft geathmet, als Wort und Gesang vernommen, und mit himmlischer Wollust, als Tod, unter den höchsten Schmerzen der Liebe, in das Innre des verbrauchenden Leibes aufgenommen wird« – all dies eine deutliche Manifestation des *heiligen Sinns* in Ausdrucksformen dessen, was Novalis unter ›angewandter Religion‹ versteht. ⁸⁷ Hier bestätigt sich die obige Beobachtung, dass Hardenbergs Idee der Geschichte religiös geprägt ist und das von Samuel in Umlauf gebrachte ›Triadenschema‹ (unten, S. 230) ihr deshalb kaum gerecht werden kann. Vielmehr lässt sich ihr Verlauf, in Anlehnung an Schellings (spätere) Schrift ›Philosophie und Religion‹ (1804), ⁸⁸ in zwei Stränge unterteilen, nämlich den

85 NoKS, Bd. 3, S. 519.

86 Schiller, Universalgeschichte (Anm. 44), S. 24.

87 Diese Vorstellungen werden später wieder aufgenommen (unten, Anm. 141); zu ›angewandter Religion‹ vgl. NoKS, Bd. 3, S. 570 f., Fragment Nr. 104.

88 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Philosophie und Religion, in: ders., Sämtliche Werke, I. Abt., Bd. 6, Stuttgart und Augsburg 1860, S. 11–70, hier: S. 57: »Die Geschichte ist ein Epos, im Geiste Gottes gedichtet; seine zwei Hauptpartien sind: die, welche den Ausgang der Menschheit von ihrem Centro [= Gott; ebd., S. 45 f., R.G.] bis zur höchsten Entfernung von ihm darstellt, die andere, welche die Rückkehr.«

Abfall von der ›Absolutheit‹ (Gott) und, am Punkt der größtmöglichen Entfernung, die Umkehr und letztendliche Versöhnung mit und Auflösung in ihr⁸⁹ – wodurch alle Geschichte zu ihrem Ende kommt.

[9.]⁹⁰ Dass es Novalis an diesem Wendepunkt gelingt, »auch jenen [...] vorhergegangenen Zeiten freundlich zuzulächeln«, zeigt die inzwischen gewonnene Distanz, aus welcher ihm die »wunderlichen Thorheiten« der vorangegangenen Epoche als »merkwürdige Kristallisationen⁹¹ des historischen Stoffs« erscheinen, die gleichwohl zur vollen Ausbildung kommen mussten, damit die oben skizzierte ›Geschichte des Abfalls vom heiligen Sinn‹ sich erfüllen konnte. Mit einem verbindlichen – und nicht minder ironischen – Händedruck dankt er den »Gelehrten und Philosophen« dafür, dass durch sie der »Wahn« der »vorhergegangenen Zeiten [...] zum Besten der Nachkommen erschöpft, und die wissenschaftliche Ansicht der Dinge geltend gemacht« worden sei. Denn erst indem sie den philosophisch-wissenschaftlichen »Wahn«⁹² auf die Spitze trieben, konnte dessen Gegenpol, die Poesie, um so »reizender und farbiger, [...] wie ein geschmücktes Indien dem kalten, todtten Spitzbergen jenes Stubenverstandes gegenüber« gestellt werden.⁹³ Nachdem sie, zunächst überwältigt durch die Einsichten ihres mechanistischen Weltbildes,⁹⁴ den Sinn für das »Heiligste und Schönste der Welt« dem »ersten Selbstbewußtseyn« geopfert hatten, waren diese

89 Ebd., S. 43.

90 §16 = NoKS, Bd. 33, S. 520_{8–29}.

91 Dazu vgl. Novalis' ›Blüthenstaub‹-Fragment Nr. 109 (NoKS, Bd. 33, S. 461).

92 Entsprechend der Polarität von »Kaltsinn« und heiligem Sinn (oben, S. 191).

93 Novalis entwickelt diese Polarität anschließend noch weiter (NoKS, Bd. 33, S. 520): »Damit Indien in der Mitte des Erdballs so warm und herrlich sey, muß ein kaltes starres Meer, todtte Klippen, Nebel statt des gestirnvollen Himmels und eine lange Nacht, die beiden Enden unwirthbar machen.« Es versteht sich von selbst, dass aus diesem Gebrauch ›Indiens‹ als Metapher für die Poesie kein besonderes Interesse an Indien ableitbar ist, wie zuweilen behauptet (oben, Anm. 23). Man vergleiche dazu seinen Brief an Just vom Februar 1800 (NoKS, Bd. 24, S. 321, Nr. 152): »Die Philosophie ruht jetzt bey mir nur im Bücherschranke. Ich bin froh, daß ich durch diese Spitzberge der reinen Vernunft durch bin, und wieder im bunten erquickenden Lande der Sinne mit Leib und Seele wohne.« Ähnliches gilt für das Bild von der »indischen Heymath«, in welche der Geist beim Hören von Musik versetzt wird (Allgemeines Brouillon, Nr. 245, NoKS, Bd. 33, S. 283).

94 NoKS, Bd. 33, S. 520: »Die tiefe Bedeutung der Mechanik lag schwer auf diesen Anachoreten in den Wüsten des Verstandes.«

»Anachoreten in den Wüsten des Verstandes« selbst »die Ersten, die wieder die Heiligkeit der Natur, die Unendlichkeit der Kunst, die Nothwendigkeit des Wissens, die Achtung des Weltlichen, und die Allgegenwart des wahrhaft Geschichtlichen durch die That anerkannten« (dazu unten, S. 233) – womit die aufklärerische »Gespensterherrschaft« menschlicher Selbstbezogenheit von deren (vormaligen) Protagonisten selbst überwunden war.

[10.]⁹⁵ Mit dem ›Zauberstab der Analogie‹ überträgt er das aus Wissenschaft und Philosophie entwickelte Muster nun auf die Religion. Die Erklärung für »jene fürchterlichen Erzeugnisse eines Religionsschlafs, jene Träume und Deliria des heiligen Organs«, in denen »Gespenster« an die Stelle der Götter traten,⁹⁶ erwartet Novalis auch hier von den (vormaligen) Protagonisten dieser nun überwundenen Epoche, nämlich von »Philanthropen und Encyclopädisten«. Mit ersteren meint er vermutlich die Anhänger der spätrevolutionären *Theophilanthropie* (s.o.), einem Religionssurrogat aus griechischer Philosophie,⁹⁷ Freimaurerei,⁹⁸ Deismus und anderen Komponenten, mit letzteren Denis Diderot und seine Mitstreiter, deren ›Encyclopédie‹ (1751–1772) die Religion, insbesondere das Christentum, einer destruktiven Kritik unterzieht.⁹⁹ Sie alle verweist Hardenberg nun auf Schleiermachers ›Re-

95 §§17–18 = NoKS, Bd. 3, S. 520₃₀–521₂₂.

96 NoKS, Bd. 3, S. 520f.: »Erst durch genauere Kenntniß der Religion wird man jene fürchterlichen Erzeugnisse eines Religionsschlafs, jene Träume und Deliria des heiligen Organs besser beurtheilen und dann erst die Wichtigkeit jenes Geschenks recht einsehn lernen. Wo keine Götter sind, walten Gespenster, und die eigentliche Entstehungszeit der europäischen Gespenster, die auch ihre Gestalt ziemlich vollständig erklärt, ist die Periode des Übergangs der griechischen Götterlehre in das Christenthum.«

97 Dazu merkt G. Schulz an (NoSch 31987, S. 809): »Die ›Periode des Übergangs der griechischen Götterlehre in das Christenthum‹ ist als eine Zeit der Überdeckung christlicher durch antike mythologische Vorstellungen zu verstehen, wie das seit der Renaissance bis ins 18. Jahrhundert der Fall war, nicht als ein Zwischenreich zwischen Antike und Christenthum«, wie bei Samuel (NoKS, Bd. 3, S. 1015), der »die Zeit des griechischen Einflusses auf das Christenthum durch Plotin und Dionysius Areopagita« als die »eigentlich[e] Entstehungszeit der europäischen Gespenster« (NoKS, Bd. 3, S. 520) verstanden hatte.

98 Daher der Bezug auf »friedienstiftende Loge« und »Bruderkuß«.

99 Schon der von Novalis geschätzte Edmund Burke (unten, Anm. 128) hatte hinter der ›Encyclopédie‹ »something like a regular plan for the destruction of the

den«, damit die im Verlauf der Geschichte »abgestorbene geliebte Ahndung« neu belebt werde und sie »mit junger Liebe die Wunderherrlichkeit der Natur, der Geschichte und der Menschheit« schauen und darin das erkennen, was »der schwerfällige irdische Verstand [ihnen] nicht haschen konnte«. Den »neuen Schleier«, den Schleiermachers ›Reden um »die Jungfrau« legen, stellt Novalis als Metapher für den ›überirdischen‹ Aspekt von Religion dem Protestantismus gegenüber,¹⁰⁰ der »keine herrlichen großen Erscheinungen mehr« hervorgebracht habe (oben, S. 181). In den ›Reden‹ erklingt für Novalis »der feierliche Ruf zu einer neuen Urversammlung, der gewaltige Flügelschlag eines vorüberziehenden englischen Herolds. Es sind die ersten Wehen, setze sich jeder in Bereitschaft zur Geburt!« Ganz ähnlich waren Schleiermachers ›Reden‹ in F. Schlegels ›Ideen‹ (1800) aufgenommen worden¹⁰¹ (die Novalis 1799, schon vor deren Veröffentlichung, ausführlich kommentiert hatte).¹⁰²

[11.]¹⁰³ Nach dieser »Betrachtung der innern Welt« der Religion¹⁰⁴ wendet sich Novalis nun den »äußern Wissenschaften« zu. Durch deren jüngste Fortschritte habe sich immer deutlicher gezeigt, dass der »Glanz unserer Entdeckungen [...] nur ein geborgtes Licht« sei, in dessen

Christian religion« vermutet, wodurch der Revolution der Boden bereitet worden sei (Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France, and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event. In a Letter Intended to have been sent to a Gentleman in Paris, London 1791*, zitiert nach: *The Writings and Speeches of Edmund Burke, vol. VIII: The French Revolution, 1790–1794*, ed. by L. G. Mitchell, Oxford 1989, S. 53–293, hier: S. 160–162).

100 Siehe auch unten, S. 205.

101 Siehe insbesondere F. Schlegels ›Ideen‹, Nr. 50 (KFSa, Bd. 2, S. 261): »Ihr staunt über das Zeitalter, über die gärende Riesenkraft, über die Erschütterungen, und wißt nicht welche neue Geburten ihr erwarten sollt. Versteht euch doch und beantwortet euch die Frage, ob wohl etwas in der Menschheit geschehen könne, was nicht seinen Grund in ihr selbst habe. Muß nicht alle Bewegung aus der Mitte kommen, und wo liegt die Mitte? – Die Antwort ist klar, und also deutet auch die Erscheinung auf eine große *Auferstehung der Religion*, eine allgemeine Metamorphose. Die Religion an sich zwar ist ewig, sich selbst gleich und unveränderlich wie die Gottheit; aber eben darum erscheint sie immer neu gestaltet und verwandelt« (Hervorhebung R.G.). Zum zentralen Gedanken einer »Auf-erstehung der Religion« vgl. Schleiermacher, *Reden* (Anm. 3), S. 263.

102 NoKS, Bd. 33, S. 488–493, hier: S. 490.

103 §19 = NoKS, Bd. 33, S. 521₂₃–5228.

104 NoKS, Bd. 33, S. 509; s. oben, Anm. 28.

Schein die Natur anfang, »immer dürftiger auszusehn«. ¹⁰⁵ Diese Entwicklung habe die »Hülfbedürftigkeit der äußern Wissenschaften [...] immer sichtbarer« gemacht, und nun sei klar, dass man »das Wesentliche, das Gesuchte [...] mit den bekannten Werkzeugen und den bekannten Methoden nicht finden und construiren« könne. Die Einsicht, »daß Eine Wissenschaft nichts ohne die Andere sey«, habe einige zu »Mystifikationsversuche[n] der Wissenschaften« angeregt, in denen »das wunderliche Wesen der Philosophie [...] als rein dargestelltes wissenschaftliches Element zu einer symmetrischen ¹⁰⁶ Grundfigur der Wissenschaften« hinzutrat (»anflog«), ¹⁰⁷ während andere versuchten, »die concreten Wissenschaften in neue Verhältnisse« zu bringen, »einen lebhaften Verkehr derselben untereinander« zu befördern und »ihre naturhistorische Classification aufs Reine zu bringen«. Dieser »kombinatorische« »Umgang mit der äußern und innern Welt« ist Ausdruck einer »höhern Bildung des Verstandes« (S. 522), in der sich die »Kenntniß der erstern«, d. h. der äußeren Welt, mit der »Erregung ¹⁰⁸ und Cultur der letztern«, inneren Welt, verbindet, womit die – offenbar auf einseitiges Wissen zurückgeführte – »Witterung sich klären und der alte Himmel und mit ihm die Sehnsucht nach ihm, die lebendige Astronomie, wieder zum Vorschein kommen muß«. Erst diese »lebendige Astronomie«, ¹⁰⁹ in welcher die Beobachtung »des gestirnvollen Him-

105 Wiederum in Analogie hatte Novalis es zuvor dem »auszehrenden Einfluß« der Lutherschen Philologie zugeschrieben, dass »der dürftige Inhalt« der Bibel im protestantischen »Buchstabenglauben« immer deutlicher hervorgetreten sei (oben, S. 180).

106 Zu »Symmetrie« unten, Anm. 122.

107 Laut Wilfried Malsch, »Europa«. Poetische Rede des Novalis. Deutung der Französischen Revolution und Reflexion auf die Poesie in der Geschichte, Stuttgart 1965, S. 60 f., bezieht sich dies auf Franz von Baader (ein Schüler Abraham Gottlob Werners an der Freiburger Bergakademie, wie später Novalis selbst), Schelling (der von Baader beeinflusst war) und Johann Wilhelm Ritter.

108 Oben, Anm. 38, zu »Reizbarkeit«.

109 Die Umrisse dieser »lebendigen Astronomie« werden bereits erkennbar in Hardenbergs Fragmenten von 1800, zu denen die Herausgeber, R. Samuel und G. Schulz, in ihrer Einleitung bemerken (NoKS, Bd. 3, S. 549): »Die physikalisch-astronomischen Studien, die Betrachtungen zu Schwerkraft und Erdrotation stehen zum Teil wieder in Verbindung mit Theorien Ritters. In allem aber geht es letzten Grundes um die Einfügung und Einordnung des Menschen in den Gang der Natur und des Kosmos.«

mels« (S. 520) sich mit dem neu »erregten« *heiligen Sinn* für das »alte«, in Vergessenheit geratene Jenseits verbindet, kann die »tiefe Bedeutung der Mechanik« entschlüsseln, die den »Anachoreten in den Wüsten des Verstandes« wegen ihrer rein »mechanistischen« Betrachtungsweise¹¹⁰ ein Rätsel bleiben musste (oben, S. 193).¹¹¹ In dieser »lebendigen Astronomie«¹¹² sucht Novalis offenbar die fromme Unwissenheit des alten Glaubens mit den »gefährlichen Entdeckungen« der neuen »äußern Wissenschaften«¹¹³ zu vermitteln und damit den *heiligen Sinn* in die Gegenwart zu integrieren.

[12.]¹¹⁴ Beim anschließenden Blick auf das »politische Schauspiel« seiner Zeit greift Novalis wiederum zum »Zauberstab der Analogie«: Wie in den Wissenschaften, so sind auch hier »alte und neue Welt [...] im Kampf begriffen«. Die offensichtliche »Mangelhaftigkeit und Bedürftigkeit der bisherigen Staatseinrichtungen«, die zu »furchtbaren Phänomenen«¹¹⁵ geführt hat, lässt in der Politik dieselbe »Hülfbedürftigkeit« erkennen, die im vorigen Abschnitt den Wissenschaften attestiert wurde. Und wie diese durch »lebhaften Verkehr« untereinander neu belebt wurden (s.o.), müssten vielleicht auch die europäischen Staaten in »eine nähere und mannigfaltigere Connexion und Berührung« gebracht werden, vermutet Novalis, und fragt weiter, ob dies zu erreichen vielleicht »der historische Zweck des Krieges wäre«. Sollte analog zur neuen Wissenschaftslehre [Fichtes], die dazu gedacht war, den Verkehr der Wissenschaften untereinander auf eine neue Grundlage zu stellen, nun vielleicht auf dem Gebiet der Politik »ein Staat der

110 Man denke an die entschieden atheistische »Himmelsmechanik« des Pierre Simon de Laplace (*Traité de mécanique céleste*, Paris 1798, dt. 1800), dessen »Exposition du système du monde« (Paris 1795) Novalis in der deutschen Übersetzung von 1797 »sorgfältig studiert« (Schulz in NoKS, Bd. 3, S. 6; vgl. S. 13, 15–17) hatte und auf den er (als »La Place«) wiederholt Bezug nimmt (NoKS, Bd. 3, S. 40, 53, 58, 69 und passim).

111 Vgl. NoKS, Bd. 3, S. 520, zit. in Anm. 94; diese Passage steht beispielhaft für Hardenbergs Vision von einer »lebendigen Astronomie«.

112 In »Glauben und Liebe« (dazu unten) prägt Novalis den Begriff »geistiger Astronom« (NoKS, Bd. 3, S. 490).

113 Oben, Anm. 19.

114 §§20–22 = NoKS, Bd. 3, S. 522₉–523₂₁; zu Absatzeinteilungen s. dort, S. 1014.

115 Vermutlich eine Anspielung auf die Französische Revolution und die darauf folgende Terrorherrschaft.

Staaten, eine *politische* Wissenschaftslehre«¹¹⁶ bevorstehen, fragt er, und könnte analog zur Philosophie in ersterem Umfeld nun die »Hierarchie« die »symmetrische Grundfigur der Staaten« sein? Ob Hardenberg mit ›Hierarchie‹ hier (wie oben, S. 182) die *weltliche* Macht der – durch ebendiese korrumpierten – Kirche oder, wie an anderer Stelle, die Herrschaft eines Monarchen meint,¹¹⁷ bleibt offen.¹¹⁸ In jedem Falle steht der Begriff für »weltliche Kräfte«, und diesen ist es nach seiner Überzeugung unmöglich, »sich selbst ins Gleichgewicht [zu] setzen, ein drittes Element, das weltlich und überirdisch zugleich ist, kann allein diese Aufgabe lösen«. Die Problematik des fehlenden *Gleichgewichts*¹¹⁹ hängt eng zusammen mit der in der Frühromantik verbreiteten Grundannahme einer Polarität¹²⁰ der Kräfte in der Natur und damit in allen auf sie bezogenen Wissenschaften von der Medizin bis zur Mechanik, aber nicht minder in allen menschlichen Lebensbereichen,¹²¹ sei es im Staate oder in der Ehe (s. u.). Das fehlende Gleichgewicht¹²² weltlicher

116 Hervorhebung R.G.

117 In einem Fragment seines ›Allgemeinen Brouillon‹, Nr. 254 (NoKS, Bd. 33, S. 285), wo Novalis unter der Überschrift »Politik« notiert: »Hierarchie = Monarchie. Regierung eines Einzelnen«.

118 Siehe auch unten, S. 241 zu Fragment Nr. 153 von 1799.

119 Vgl. F. Schlegel in einem Fragment zur Geschichte und Politik von 1812 (KFSA, Bd. 20, S. 381, Nr. 322) und Hermann Kurzke, *Romantik und Konservatismus. Das ›politische‹ Werk Friedrich von Hardenbergs (Novalis) im Horizont seiner Wirkungsgeschichte*, München 1983 (= *Literaturgeschichte und Literaturkritik. Schriften zur Deutschen und Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft* 5), S. 12 f. zu Adam Müllers ›Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur‹ (Dresden 1806).

120 Vgl. Wackenroder, *Herzensergießungen* (Anm. 2), S. 87 und passim.

121 Hierzu z. B. Hardenbergs Freiburger naturwissenschaftliche Studien, 5. »Physikalische Fragmente« (NoKS, Bd. 33, S. 78): »Alle Bewegung entsteht durch Bestreben wieder das Gleichgewicht herzustellen.« Diese Fragmente fallen in die Zeit seiner intensiven Auseinandersetzung mit Schellings ›Von der Weltseele‹ (1798; vgl. Schulz in NoKS, Bd. 33, S. 19), wo dieser festgestellt hatte (Schelling, HKA, I. Abt., Bd. 6, 2000, S. 64–270, hier: S. 86): »[...] die entgegengesetzten Kräfte haben ein notwendiges Bestreben, sich ins Gleichgewicht, d. h. ins *Verhältniß der mindesten Wechselwirkung* zu setzen«; zum zentralen Begriff der Wechselwirkung s. auch Sarah Schmidt, *Die Konstruktion des Endlichen. Schleiermachers Philosophie der Wechselwirkung*, Berlin und New York 2005 (= *Quellen und Studien zur Philosophie* 67).

122 Mit der wiederholt angesprochenen ›symmetrischen Grundfigur‹ (s. o.) ist dasselbe gemeint, nämlich eine ausgewogene, harmonische Anordnung der Teile

Mächte, hier veranschaulicht am Kampfe zwischen Monarchie und Republikanismus,¹²³ hatte Hardenberg bereits mit dem Sisyphus-Gleichnis (oben, S. 187) problematisiert, und er war dort zu dem Schluss gekommen, dass es nur durch eine »Anziehung gegen den Himmel«, eine »höhere Sehnsucht«, eine »Beziehung auf das Weltall« ausgeglichen werden könne. Damit sind diese beiden polar angeordneten weltlich-politischen Kategorien, deren »nothwendige Ansprüche« Hardenberg gleichermaßen anerkennt,¹²⁴ aufgehoben in der über dieser Polarität

zueinander und zum Ganzen, worin noch die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs anklingt (vgl. Walter Kambartel, *Symmetrie*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 10, Basel 1998, Sp. 745–749, hier: Sp. 745).

- 123 NoKS, Bd. 33, S. 522: »Unter den streitenden Mächten kann kein Friede geschlossen werden, aller Friede ist nur Illusion, nur Waffenstillstand; auf dem Standpunkt der Kabinetter [der Politiker/Diplomaten; R.G.], des gemeinen Bewußtseyns ist keine Vereinigung denkbar. Beide Theile haben große, nothwendige Ansprüche und müssen sie machen, getrieben vom Geiste der Welt und der Menschheit. Beide sind unvertilgbare Mächte der Menschenbrust; hier die Andacht zum Alterthum, die Anhänglichkeit an die geschichtliche Verfassung, die Liebe zu den Denkmalen der Altväter und der alten glorreichen Staatsfamilie, und Freude des Gehorsams; dort das entzückende Gefühl der Freiheit, die unbedingte Erwartung mächtiger Wirkungskreise, die Lust am Neuen und Jungen, die zwanglose Berührung mit allen Staatsgenossen, der Stolz auf menschliche Allgemeingültigkeit, die Freude am persönlichen Recht und am Eigenthum des Ganzen, und das kraftvolle Bürgergefühl.«
- 124 Es versteht sich von selbst, dass ein solches ›polares Weltbild‹ immer beide Pole als ›notwendig‹ voraussetzt, die dann jeweils in das richtige Verhältnis zueinander zu setzen sind. Hier scheint mir eine Bemerkung Florian Roders zu Hardenbergs »antithetischem Verfahren« treffend (F. Roder, *Novalis. Die Verwandlung des Menschen. Leben und Werk Friedrich von Hardenbergs*, Stuttgart 1992, S. 616 f.): »Alle geschichtlichen Phänomene sind in ihrer Zweischneidigkeit erfaßt, je nach dem Blickpunkt, von dem aus sie beurteilt werden. Keinen der Zustände setzt Novalis absolut; vielmehr sucht er den gesamten Verlauf als Widerspiel polarer Kräfte zu begreifen, die sich notwendig bedingen und auseinander hervortreiben. [...] Novalis verfolgt keinen ideologischen Zweck, er will keinen Parteistandpunkt einnehmen; er ist weder für das Mittelalter noch gegen es, weder für die Revolution noch gegen sie. Er betrachtet die Geschichte in souveräner Ruhe von einem erhöhten Ort aus. [...] Die souveräne Unbefangenheit vermag Extreme zu überspannen. Sie schildert den historischen Verlauf nicht mildernd, abwägend, relativierend, sondern bewußt aus Gegensätzen heraus. Damit gewinnt sie den lebendigen Raum, in dem Geschichte aus einer Reihung von Tatsachen zu einem dramatischen Kunstwerk wird.«

stehenden »geistlichen Macht«. ¹²⁵ Statt sich selbst an deren Stelle zu setzen ¹²⁶ und damit einem alles vernichtenden »Wahnsinn« anheimzufallen, ¹²⁷ sollten die Menschen einsehen, dass das Staatswesen nur auf der Grundlage der christlichen Religion errichtet werden könne – wie dies ganz ähnlich Edmund Burke schon 1791 zu bedenken gegeben hatte, ¹²⁸ dessen starke Bezugnahme auf die Religion in diesem Zusam-

- 125 NoKS, Bd. 3, S. 523: »Keine hoffe die Andere zu vernichten, alle Eroberungen wollen hier nichts sagen, denn die innerste Hauptstadt jedes Reichs liegt nicht hinter Erdwällen und läßt sich nicht erstürmen. Wer weiß ob des Kriegs genug ist, aber er wird nie aufhören, wenn man nicht den Palmenzweig ergreift, den allein eine geistliche Macht darreichen kann.« Siehe auch »Glauben und Liebe, NoKS, Bd. 3, S. 490f.: »[22.] Es wird eine Zeit kommen und das bald, wo man allgemein überzeugt seyn wird, daß kein König ohne Republik, und keine Republik ohne König bestehn könne, daß beide so untheilbar sind, wie Körper und Seele, und daß ein König ohne Republik, und eine Republik ohne König, nur Worte ohne Bedeutung sind. Daher entstand mit einer ächten Republik immer ein König zugleich, und mit einem ächten König eine Republik zugleich. Der ächte König wird Republik, die ächte Republik König seyn.« Danach (in Nr. 23) wendet sich Novalis gegen die Hybris der republikanischen »[...] Philister, leer an Geist und arm an Herzen, Buchstäbler [s. o.], die ihre Seichtigkeit und innerliche Blöße hinter den bunten Fahnen der triumphirenden Mode [...] in der neuen, französischen Manier [...] unter der imposanten Maske des Kosmopolitismus zu verstecken suchen, und die Gegner(,) wie die Obscuranten verdienen, damit der Frosch- und Mäusekrieg vollkommen versinnlicht werde.«
- 126 In Analogie zu dem durch die Reformation ausgelösten Konflikt (dazu oben, S. 183).
- 127 NoKS, Bd. 3, S. 523: »Es wird so lange Blut über Europa strömen bis die Nationen ihren fürchterlichen Wahnsinn gewahr werden, der sie im Kreise herumtreibt und von *heiliger Musik* getroffen und besänftigt zu ehemaligen Altären in bunter Vermischung treten, Werke des Friedens vornehmen, und ein großes Liebesmahl, als Friedensfest, auf den rauchenden Wahlstätten mit heißen Thränen gefeiert wird« (Hervorhebung R.G.). Mit der »heiligen Musik« spielt Novalis wiederum auf Schleiermacher an (ders., Reden [Anm. 3], 2. Rede, S. 219): »[...] die religiösen Gefühle sollen wie eine heilige Musik alles Thun des Menschen begleiten«; »heilige Musik« steht auch hier in enger Verbindung mit dem *heiligen Sinn* und bezeichnet nicht etwa Musik im geläufigen Sinne.
- 128 Für Burke, dessen »Reflections on the Revolution in France« starken Eindruck auf Novalis, F. Schlegel und andere Frühromantiker machten (zu Novalis vgl. Samuel, Geschichtsauffassung [Anm. 43], S. 76), ist die Religion die Grundlage des Staatswesens (Reflections [Anm. 99], S. 141 und 147): »We know, and what is better we feel inwardly, that religion is the basis of civil society, and the source

menhang selten berücksichtigt wird.¹²⁹ Denn »nur die Religion kann Europa wieder aufwecken und die Völker sichern, und die Christenheit mit neuer Herrlichkeit sichtbar auf Erden in ihr altes friedienstiftendes Amt installieren« (S. 523). Dass Novalis dabei dem *heiligen Sinn* eine zentrale Bedeutung beimisst, zeigt seine unmittelbar anschließende rhetorische Frage, in der er diesen – wiederum mit dem ›Zauberstab der Analogie‹ – vom menschlichen auf den ›Staatskörper‹ überträgt: »Haben die Nationen Alles vom Menschen – nur nicht sein Herz? – sein heiliges Organ?«¹³⁰ Vor der damit in Erinnerung gerufenen Transzendenz relativieren sich für ihn alle menschlichen Werte und Einrichtungen, einschließlich der politischen, und die Menschen vereint nunmehr »Ein Unglück, Ein Jammer, Ein Gefühl«. Der Anklang an die einleitende Beschreibung des Mittelalters als Zeit, in der »*Ein* Oberhaupt [...] die großen politischen Kräfte« vereinigte,¹³¹ ist kaum überhörbar. Dennoch kann Novalis in seiner konkreten historischen Situation hier nicht direkt an die alte Institution anknüpfen: Der 1798 von Napoleon abgesetzte und anschließend nach Valence verschleppte Papst Pius VI. war dort gerade im August 1799 in Gefangenschaft gestorben, und eine Neuwahl hatte Napoleon untersagt. Als Hardenberg seine Rede schrieb, lag das »alte Pabstthum« bereits »im Grabe«,¹³² ohne konkrete Aussicht

of all good and of all comfort. [...] Each contract of each particular state is but a clause in the great primaeval contract of eternal society, linking the lower with the higher natures, connecting the visible and invisible world, according to a fixed compact sanctioned by the inviolable oath which holds all physical and all moral natures, each in their appointed place« (weiter ausgeführt auf S. 147–150). Man denke ferner an seine Hervorhebung der »ties that connect the human understanding and affections to the divine« (S. 143) und seine Kritik von Selbstsucht und Individualismus als Zerstörer des Gemeinwohls (S. 145 f.). Hier liegen die oft (z. B. auch von Kasperowski, Mittelalterrezeption [Anm. 13], S. 89 f.) übersehenen Gemeinsamkeiten mit Burke.

129 Bei Samuel kann sie nur indirekt aus der Bemerkung erschlossen werden, dass Burke seine Gegnerschaft gegen die Revolution »in der Hauptsache auf die Zerstörung der Religion innerhalb des Staates« stützte (Samuel, Geschichtsauffassung [Anm. 43], S. 64; vgl. S. 86).

130 Zum Herzen als Sitz des »heiligen Intuitionssinns« vgl. die »Paralipomena zu den Heiligen Liedern« Hardenbergs, NoKS, Bd. 31, S. 178.

131 NoKS, Bd. 33, S. 507; oben, Anm. 16.

132 NoKS, Bd. 33, S. 524; unten, S. 204.

auf Wiederbelebung, und so lässt er die vorgestellte Friedensversammlung an den »ehemaligen Altären« zusammenkommen.¹³³

[13.]¹³⁴ Darauf folgt die in einem eigenen Absatz herausgehobene zentrale Frage: »Wo ist jener alte, liebe, alleinseligmachende *Glaube an die Regierung Gottes auf Erden*,¹³⁵ wo ist jenes *himmlische Zutrauen der Menschen zu einander*, jene süße *Andacht bei den Ergießungen eines gottbegeisterten Gemüths*,¹³⁶ jener *allesumarmende Geist der Christenheit?*«¹³⁷ – womit Novalis die zuvor erläuterten Ausdrucksformen des *heiligen Sinns* abschließend zusammenfasst.

[14.]¹³⁸ Das Christentum ist nach Hardenbergs Verständnis »dreifacher Gestalt«: »Eine ist das Zeugungselement der Religion, als Freude an aller Religion«, eine Art abstrakter Fähigkeit, die den Menschen für die Transzendenz empfänglich macht¹³⁹ – mit anderen Worten: der *hei-*

133 NoKS, Bd. 3, S. 523 (oben, Anm. 127); Hervorhebung R.G.

134 §23 = NoKS, Bd. 3, S. 523_{22–25}.

135 Dies spielt auf die biblische Vorstellung von Gott als dem »Herrn der Geschichte« an, die damit über die Relativität weltlicher Machtverhältnisse und Interpretationen gestellt ist; vgl. NoKS, Bd. 3, S. 518 (zit. oben, Anm. 75). Dazu passt ein Fragment vom Juni 1799 (Nr. 73, NoKS, Bd. 3, S. 565): »Behandlung der Geschichte, als *Evangelium*. Mönche, als Geschichtschreiber« (oben, Anm. 74).

136 Eine deutliche Referenz auf Wackenroder; zu dessen Einfluss auf Novalis siehe auch Matthias Nowack, Wackenroders Einfluss auf das Mittelalterbild des Novalis. Ein Beitrag zum besseren Verständnis der »Europarede«, in: *The Germanic Review* 65 (1990), S. 20–29.

137 Die hinzugefügten Hervorhebungen sollen die auf die Transzendenz gerichtete Perspektive verdeutlichen; zu »allesumarmend« unten, Anm. 216.

138 §24 = NoKS, Bd. 3, S. 523_{26–32}.

139 Friedrich Max Müller formulierte diesen wohl auf Augustinus zurückgehenden Gedanken rund siebzig Jahre später ganz ähnlich – und vermutlich ebenfalls unter dem Einfluss der (von ihm häufig zitierten) »Reden« Schleiermachers (Introduction to the Science of Religion. Four Lectures Delivered at the Royal Institution, in February and May, 1870, new edition, London 1893, S. 13–16, hier: S. 13): »As there is a faculty of speech, independent of all the historical forms of language, there is a faculty of faith in man, independent of all historical religions [...], a mental faculty or disposition, which, independent of, nay in spite of sense and reason, enables man to apprehend the Infinite under different names, and under varying disguises.« Müller spricht hier auch von »faculty of the Infinite« (S. 14, mit Bezug auf deutsch »Sinn«; auch S. 16) und von »sense of the Divine« (S. 15).

lige Sinn an sich.¹⁴⁰ Eine zweite, ähnlich abstrakte Gestalt ist für Novalis der Glaube an die »Allfähigkeit alles Irdischen, Wein und Brod des ewigen Lebens zu seyn«; dieser Glaube stellt als »das Mittlerthum überhaupt« die Beziehung zwischen diesseitiger und jenseitiger Welt her.¹⁴¹ In der dritten Gestalt, nämlich als »der Glaube an Christus, seine Mutter und die Heiligen«, konkretisiert sich Hardenbergs Christentum in der Frömmigkeit der eingangs beschriebenen »ächtkatholischen oder ächt christlichen Zeiten«.¹⁴² »Wählt welche ihr wollt, wählt alle drei, es ist gleichviel, ihr werdet damit Christen und Mitglieder einer einzigen, ewigen, unaussprechlich glücklichen Gemeinde.«

[15.]¹⁴³ Die dritte Gestalt, »angewandtes, lebendig gewordenes Christentum«, nimmt nicht etwa moderne Vorstellungen vom Christentum als indifferentes Sammelbecken für »alle Werte der Humanität«¹⁴⁴ vorweg. Gemeint ist hier vielmehr ausdrücklich »der alte katholische Glaube, die letzte dieser Gestalten«, seine »Allgegenwart im Leben[,] seine Liebe zur Kunst,¹⁴⁵ seine tiefe Humanität,¹⁴⁶ die Unverbrüchlichkeit seiner Ehen,¹⁴⁷ seine menschenfreundliche Mittheilbarkeit, seine

140 Der protestantische Theologe Andreas Kubik deutet dies als »tolerante Freude an aller Religion« (A. Kubik, *Die Symboltheorie bei Novalis. Eine ideengeschichtliche Studie in ästhetischer und theologischer Absicht*, Tübingen 2006 [= Beiträge zur historischen Theologie 135], hier: S. 337f.), womit Hardenbergs auf die Transzendenz gerichteter *heiliger Sinn* in »neo-humanistische« Kategorien umgemünzt wird, die Novalis gänzlich fremd waren (unten, Anm. 348).

141 Dies korrespondiert mit der oben (S. 191) angesprochenen »Allfähigkeit der innern Menschheit«, die auch in Zusammenhang mit Hardenbergs Vorstellungen von »angewandter Religion« (oben, Anm. 87) eine Rolle spielen (dazu auch Kubik, *Symboltheorie*, a. a. O., S. 320).

142 Siehe NoKS, Bd. 33, S. 507f. (zit. in Anm. 21).

143 §§25–27 = NoKS, Bd. 33, S. 523₃₃–524₁₅.

144 Samuel in NoKS, Bd. 33, S. 505.

145 Bereits oben, in seinem historischen Abriss, hatte Novalis ja bemängelt, dass der Kunstsinn im Protestantismus stark gelitten habe.

146 Oben, Anm. 21.

147 Da die Ehe in der katholischen Kirche als Sakrament vor Gott geschlossen wird, hat sie für Novalis offenbar die »Anziehung gegen den Himmel«, die dem obigen Sisyphus-Gleichnis zufolge allein die »Polarität« der weltlichen Verhältnisse im Gleichgewicht halten kann. Luther dagegen erkannte die Ehe nicht als Sakrament an. (Samuel, *Geschichtsauffassung* [Anm. 43], S. 99–101 scheint mir hier am Wesentlichen vorbeizugehen.)

Freude an der Armuth, Gehorsam und Treue«,¹⁴⁸ kurz: das Aufgeben aller Ziele und Erwartungen in der diesseitigen Welt zugunsten der jenseitigen. Damit wird wiederum der Bogen zum Anfang der Rede geschlagen, wo Hardenberg beschreibt, wie die »Freude an der Armuth« durch »eigennützige Sorgen« und Trachten nach »Mitteln des Wohlbefindens« korrumpiert wurde,¹⁴⁹ wie der Gehorsam gegenüber »Einem Oberhaupt« (S. 507/509) durch den institutionalisierten Protest der »Insurgenten« untergraben wurde (S. 511) und wie der »Glaube an Christus, seine Mutter und die Heiligen«¹⁵⁰ vertrocknete, weil er durch den protestantischen »Buchstabenglauben« (S. 512)¹⁵¹ vom *heiligen Sinn* abgeschnitten wurde.

Sollte denn nun, da das Christentum durch den »Strom der Zeit« gereinigt ist und »seine zufällige Form [...], das alte Pabstthum [...] im Grabe« liegt, nicht auch der Protestantismus – dem damit der Gegenpol fehlt¹⁵² – »endlich aufhören und einer neuen, dauerhafteren Kirche Platz machen«, fragt Novalis.¹⁵³ Damit erneuert er die bereits in »Glau-

148 Auch hier wird, wie mit allen anderen Punkten, an die Ausdrucksformen des *heiligen Sinns* in den eingangs idealisierten »ächt-katholischen Zeiten« angeknüpft.

149 Siehe NoKS, Bd. 3, S. 509 (und Zitat oben, Anm. 28) zur Schädlichkeit des Wohlstands für den *heiligen Sinn*.

150 NoKS, Bd. 3, S. 523; vgl. S. 508 (zit. in Anm. 21).

151 Dazu oben, S. 180, und unten, S. 221.

152 Diese Interdependenz legt auch F. Schlegel seiner Charakterisierung des Katholizismus als »positive« und des Protestantismus als »negative« Religion zugrunde; siehe »Vom Charakter der Protestanten«, Kap. 8 seiner Abhandlung über »Lessings Gedanken und Meinungen« (1804, KFSA, Bd. 3, S. 85–94).

153 NoKS, Bd. 3, S. 524: »Er [= »der alte katholische Glaube« (vgl. S. 523); R. G.] ist gereinigt durch den Strom der Zeiten, in inniger, untheilbarer Verbindung mit den beiden andern Gestalten des Christenthums wird er ewig diesen Erdboden beglücken. Seine zufällige Form ist so gut wie vernichtet, das alte Pabstthum liegt im Grabe, und Rom ist zum zweytenmal eine Ruine geworden. Soll der Protestantismus nicht endlich aufhören und einer neuen, dauerhafteren Kirche Platz machen?« Die Bedeutung dieser Passage für die Einschätzung von Hardenbergs Verhältnis zu Katholizismus und Protestantismus ist offensichtlich. Bemerkenswerterweise fehlt sie in der Erstveröffentlichung der Rede in »nicht-fragmentierter« und (vermeintlich) vollständiger Form (siehe NoST 41826, Bd. 3, S. 208, zwischen den ersten beiden Abschnitten; vgl. NoKS, Bd. 3, S. 1014, Anm. zu 524), obwohl sie bereits in den »fragmentierten« Fassungen publiziert war (vgl. NoST, Bd. 1, S. 551 f. und Bd. 2, S. 291). Auch nach 1826 wurde sie

ben und Liebe« geäußerten Vorbehalte gegenüber der Perpetuierung einer (reformatorischen oder revolutionären) »Krisis«. ¹⁵⁴ Zugleich ist hervorzuheben, dass er auch in dieser Vision des in einer »neuen, dauerhaften Kirche« vereinten, christlichen Europa den Blick auf die Verbindung zur jenseitigen Welt gerichtet hat. ¹⁵⁵

[16.] ¹⁵⁶ Damit wird die obige Vision von einer »neue[n] Urversammlung« in die von einer neuen »sichtbare[n] Kirche ohne Rücksicht auf Landesgränzen« ¹⁵⁷ überführt, »die alle nach dem Überirdischen durstige Seelen ¹⁵⁸ in ihren Schooß aufnimmt und gern Vermittlerin(,) der alten und neuen Welt wird«. ¹⁵⁹ »Aus dem heiligen Schooße eines

- übrigens nach diesen zitiert, z.B. in Carl Ludwig Michelets Verschnitt von ›Die Christenheit oder Europa‹ mit Hardenbergs ›Vermischten Bemerkungen‹ (Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, 2 Bde., Berlin 1837–1838, Bd. 2, S. 125–128, hier: S. 127). Ein weiteres anschauliches Beispiel dieser Praxis liefert Theodor Mundt, Geschichte der Literatur der Gegenwart, Leipzig ²1853, S. 122 f. (zit. unten, Anm. 209).
- 154 Vgl. Glauben und Liebe, Nr. 21 (NoKS, Bd. ³2, S. 490): »So nöthig es vielleicht ist, daß in gewissen Perioden alles in Fluß gebracht wird, um neue, nothwendige Mischungen hervorzubringen, und eine neue, reinere Krystallisation zu veranlassen, so unentbehrlich ist es jedoch ebenfalls diese Krisis zu mildern und die totale Zerfließung zu verhindern, damit ein Stock übrig bleibe, ein Kern, an den die neue Masse anschließe, und in neuen schönen Formen sich um ihn her bilde. [...] Würde es nicht Unsinn seyn eine Krisis permanent zu machen, und zu glauben, der Fieberzustand sey der ächte, gesunde Zustand, an dessen Erhaltung dem Menschen alles gelegen seyn mußte?«
- 155 NoKS, Bd. ³3, S. 524: »Die andern Welttheile warten auf Europas Versöhnung und Auferstehung, um sich anzuschließen und Mitbürger des Himmelreichs zu werden. Sollte es nicht in Europa bald eine Menge wahrhaft heiliger Gemüther wieder geben, sollten nicht alle wahrhafte Religionsverwandte voll Sehnsucht werden, den Himmel auf Erden zu erblicken? und gern zusammentreten und heilige Chöre anstimmen?« Novalis' ›Geistliche Lieder‹ (NoKS, Bd. ³1, S. 159–177) sind nicht zuletzt in diesem Zusammenhang zu betrachten.
- 156 §§28–30 = NoKS, Bd. ³3, S. 524^{16–33}.
- 157 Wie infolge der durch die Reformation ausgelösten Religionskriege; s. oben, S. 180.
- 158 Infolge der Austrocknung des *heiligen Sinns* durch den Mangel an »herrlichen großen Erscheinungen des Überirdischen« im Protestantismus; s. oben, S. 181 und 195.
- 159 Diese Passage scheint Samuel zu der Spekulation inspiriert zu haben, dass Novalis das traditionelle katholische »Papsttum mit der ihm seit dem Mittelalter gegebenen spirituellen Mission als Vehikel zur Regeneration Europas« betrachtet habe (Samuel, Die Form von F.v. Hardenbergs Abhandlung [Anm. 4], S. 292).

ehrwürdigen europäischen Consiliums wird die Christenheit aufstehn, und das Geschäft der Religionserweckung, nach einem allumfassenden, göttlichem Plane betrieben werden.« Hier wird erneut deutlich, dass Novalis nicht an überkommene Formen der Religion anknüpfen will, sondern deren Neuschöpfung durch eine »Urversammlung«, ein »Consilium« oder, wie es in einem Fragment aus derselben Zeit heißt: einer »Bildungsloge«,¹⁶⁰ entgegenseht. Durch diese gemeinschaftliche Religionserweckung bei gleichzeitiger Betonung der Individualität des religiösen Erlebnisses¹⁶¹ soll sich jedes weitere »Protestieren« erübrigen. Wann »die heilige Zeit des ewigen Friedens« komme,¹⁶² danach sei nicht zu fragen, aber kommen werde sie gewiss,¹⁶³ versichert Novalis seinen »Glaubensgenossen«, und mahnt sie zum Abschluss der Rede, dem »wahrhaften, unendlichen Glauben« treu zu bleiben.¹⁶⁴

*

- 160 Fragmente unter »18. Juni [1799]«, Nr. 12 (NoKS, Bd. 3, S. 557): »Noch ist keine Religion – Man muß eine Bildungsloge ächter Religion erst stiften. Glaubt ihr – daß es Religion gebe – Religion muß gemacht und hervorgebracht werden – durch die Vereinigung mehrerer Menschen.« Dazu auch Nr. 84 (ebd., S. 566): »In Gottesdienstlichen Versammlungen sollte jeder aufstehn und aus dem Schatze seiner Erfahrungen göttliche Geschichten den Andern mittheilen. Diese religiöse Aufmercksamkeit auf die Sonnenblicke der andern Welt ist ein Hauptforderniß des religiösen Menschen.«
- 161 Vgl. Allgemeines Brouillon, Nr. 862 (NoKS, Bd. 3, S. 435): »[...] angewandte, individuelle Religion, *individualisirte Theologie*«. Siehe dazu Alfred von Martin, Das Wesen der romantischen Religiosität, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 2 (1924), S. 367–417, hier: S. 383 f.
- 162 Das Attribut »heilig« macht deutlich, dass es sich hier um eine religiöse Vision handelt, nicht um eine politische (vgl. unten, S. 243).
- 163 Eine wörtliche Anspielung auf Lessings »Erziehung des Menschengeschlechts« (1777); dazu Hans-Joachim Mähl, Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen, Tübingen 1965, ²1994, S. 248.
- 164 NoKS, Bd. 3, S. 524: »Wann und wann eher? darnach ist nicht zu fragen. Nur Geduld, sie wird, sie muß kommen die heilige Zeit des ewigen Friedens, wo das neue Jerusalem die Hauptstadt der Welt seyn wird; und bis dahin seyde heiter und muthig in den Gefahren der Zeit, Genossen meines Glaubens, verkündigt mit Wort und That das göttliche Evangelium, und bleibt dem wahrhaften, unendlichen Glauben treu bis in den Tod.«

Diese »neue Welt« ist eine ebenso auf die Transzendenz gerichtete Vorstellung wie die »eigentliche vaterländische Welt«, die für Hardenberg den Mittelpunkt des ›ächt-katholischen‹ Lebens und Strebens bildete (oben, S. 176). Entsprechend ist »das neue Jerusalem« als eine ›transzendente‹ »Hauptstadt« zu verstehen, die mit der zuvor erwähnten »inneren Hauptstadt« korrespondiert (oben, Anm. 125).¹⁶⁵ Diese Vorstellungen, einschließlich der Frage nach dem Anbruch der ›heiligen Zeit‹, gehen m. E. direkt auf die Offenbarung des Johannes (Kap. 21) zurück,¹⁶⁶ könnten davon aber auch indirekt über Joachim von Fiore inspiriert sein,¹⁶⁷ in dessen eschatologischer Vision vom (kommenden) ›Dritten Zeitalter‹, dem tausendjährigen ›Dritten Reich‹ des Heiligen Geistes, die Menschen einander in Liebe zugetan sind und durch »intellegentia spiritualis« in direkter Verbindung mit der Transzendenz stehen.¹⁶⁸ In keinem Falle ist dabei jedoch an eine diesseitige Verwirklichung des ›Goldenen Zeitalters‹ zu denken, sei es im Mittelalter oder in der Zukunft. Hardenberg geht es immer und ausschließlich um die »Beziehung auf das Weltall« (S. 518), die sich in jeder Epoche in unterschiedlicher Form und Intensität gestalten kann. Sie ist Vorbedingung für die »sichre Gelangung und Landung an der Küste der eigentlichen vaterländischen Welt«.¹⁶⁹ Hier liegt die »himmlische Heimath« aller Gläubigen, das »himmlische Eiland« (oben, S. 185), das »Himmelreich[, das] zum einzigen Reiche auf dieser Welt zu machen« das Ziel der alten

165 Die von Siegbert Peetz (Jerusalems Rache. Zur universalgeschichtlichen Deutung der Moderne bei Novalis, in: Universalgeschichte und Nationalgeschichten. Ernst Schulin zum 65. Geburtstag, hrsg. von Gangolf Hübinger, Jürgen Osterhammel, Erich Pelzer, Freiburg im Breisgau 1994 [= Rombach Wissenschaft. Rombach aktuell], S. 137–156) vorgetragenen Thesen zu ›Jerusalem‹ stehen in keiner für mich nachvollziehbaren Verbindung zu Hardenbergs Rede, ja, sie widersprechen m. E. seinem religiösen Denken – das Peetz allenfalls am Rande zur Kenntnis nimmt.

166 Dies legt Hardenbergs Bezug auf das »göttliche Evangelium« nahe.

167 Da Novalis m. W. nirgendwo ausdrücklichen Bezug auf Joachim / Gioacchino da Fiore nimmt, wäre hier an Lessing als Vermittler zu denken (s. o.).

168 Auf letzterer Ableitung beruht H.-J. Mähls Interpretation von Hardenbergs Rede als Vision eines ›Goldenen Zeitalters‹ (Die Idee des goldenen Zeitalters [Anm. 163], S. 202–204, 382).

169 NoKS, Bd. 33, S. 507 (zit. oben, Anm. 17).

Kirche gewesen war.¹⁷⁰ Mit Blick auf ihr eigentliches Ziel ist das irdische Dasein der Menschen demnach nur als ein Durchgangsstadium zu betrachten. Folglich handelt es sich bei der abschließenden Vision von einer »heilige[n] Zeit des ewigen Friedens« auch nicht um eine politische Utopie, denn dieser »ewige Friede« resultiert nicht aus politischem Handeln, sondern aus dem *heiligen Sinn*,¹⁷¹ dessen ›Erweckung‹ Novalis als Vorbedingung für jene neue »sichtbare Kirche« betrachtet, und nur diese kann folglich den ewigen Frieden garantieren. Damit gibt er der Religion die »eigenthümliche Rolle« zurück, die sie aus seiner Sicht am Ende der »ächtkatholischen Zeiten« infolge der Spaltung der »untheilbaren Kirche« durch den Protestantismus (S. 511) verloren hatte.¹⁷² Damit erklärt sich der Rückblick auf jene Zeiten nicht aus einer vermeintlichen Sehnsucht nach dem verlorenen Goldenen Zeitalter, sondern aus dem Bemühen um ein Verständnis dessen, was ›Christenheit‹ ehemals bedeutete und was im weiteren Verlauf der europäischen Geschichte an deren Stelle getreten ist.

II. ›Politisierung‹

Damit dürfte der religiöse Zusammenhang der Rede hinreichend deutlich geworden sein, auch wenn der *heilige Sinn* hier weder in all seinen Variationen noch im Verhältnis zu anderen Schriften Hardenbergs bzw. der ihm nachweislich bekannten Autoren behandelt werden konnte.¹⁷³

170 NoKS, Bd. 33, S. 508 (zit. in Anm. 22).

171 Dies unterscheidet Hardenbergs Konzept von Kants Schrift ›Zum ewigen Frieden‹ (1795), die auf einer staatsbürgerlichen Vertragsbasis und den Prinzipien einer säkularen philosophischen Ethik beruht, nicht auf einer primär religiösen. Hardenbergs Zitat daraus, »aller Friede ist nur Illusion, nur Waffenstillstand« (NoKS, Bd. 33, S. 522; vgl. ebd., S. 1015), ist durch den Zusammenhang, in den er es stellt, eher gegen Kant gewendet, als dass es dessen Auffassung folgt oder bestätigt, denn auch hier nimmt Novalis Bezug auf die Transzendenz (S. 522): »Es ist unmöglich dass weltliche Kräfte sich selbst ins Gleichgewicht setzen, ein drittes Element, das weltlich und überirdisch zugleich ist, kann allein diese Aufgabe lösen« (oben, Anm. 64 und 147).

172 Dazu insbesondere NoKS, Bd. 33, S. 507 f., 512.

173 Hier wäre beispielsweise anzumerken, dass Hemsterhuis' ›organe morak‹ (Französisch Hemsterhuis, *Cœuvres philosophiques*, 2 Bde., Paris 1792, hier: Bd. 1, S. 192 f.)

Stellvertretend für letzteren Aspekt sei hier erneut auf die Nähe zu Schleiermacher verwiesen, die sich etwa in dessen Begriff von einem »Sinn für das Heilige«¹⁷⁴ und in der Geringschätzung aller Religion zeigt, die nur an einer »toten Schrift« hängt.¹⁷⁵ Es kann somit kein Zweifel bestehen, dass »Die Christenheit oder Europa« von einem im Kern religiösen Anliegen bestimmt ist, wenngleich in poetischer Gestalt vorgetragen und mit gelegentlichen (universal)historischen und »politischen« Folgerungen. Dennoch gerät die religiöse Dimension von Hardenbergs Denken leicht aus dem Blick, wenn man seine Schrift aus der »politisierten« Perspektive betrachtet, die den Diskurs der letzten Jahrzehnte geprägt hat. Von dieser Warte mag man einwenden, meine Zusammenfassung erzeuge den besagten Eindruck, indem sie den religiösen Aspekt zu Lasten des geschichtsphilosophischen und/oder politischen herausstelle. Auf solche Einwände wäre zu entgegnen, dass die

kaum als Vorlage für Hardenbergs »heiligen/höheren Sinn« betrachtet werden kann, wie von Samuel vorausgesetzt (Geschichtsauffassung [Anm. 43], S. 31 f.; s. auch Mähl, Die Idee des goldenen Zeitalters [Anm. 163], S. 377), da Hemsterhuis' Perspektive eine vornehmlich ethische ist, während Hardenbergs *heiliger Sinn* sich ausschließlich auf die Transzendenz richtet – eine Dimension, die wiederum in Hemsterhuis' »organe morale« nicht zum Tragen kommt (vgl. Flickenschild, Novalis' Begegnung mit Fichte und Hemsterhuis [Anm. 36], S. 30 f.), und folglich auch nicht in Hardenbergs auf den »moralischen Sinn« bezogener Notiz seiner Hemsterhuis-Studien (NoKS, Bd. 32, S. 376; unten, Anm. 250). Vor allem aber fehlt in Hemsterhuis' neuplatonischer Konzeption die entschieden christliche Ausrichtung des *heiligen Sinns* bei Novalis.

- 174 Schleiermacher, Reden (Anm. 3), S. 212: »Religion ist Sinn und Geschmack für das Unendliche« (vgl. Jan Rohls, »Sinn und Geschmack fürs Unendliche. Aspekte romantischer Kunstreligion, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 27 [1985], S. 1–24); siehe auch S. 245 über den »Sinn fürs Universum« und insbesondere die dritte Rede, »Über die Bildung zur Religion«.
- 175 Schleiermacher, Reden (Anm. 3), S. 242: »Ihr habt Recht die dürftigen Nachbeter zu verachten, die ihre Religion ganz von einem Andern ableiten, oder an einer toten Schrift hängen, auf sie schwören und aus ihr beweisen. Jede heilige Schrift ist nur ein Mausoleum der Religion ein Denkmal, daß ein großer Geist da war, der nicht mehr da ist; denn wenn er noch lebte und wirkte, wie würde er einen so großen Werth auf den toten Buchstaben legen, der nur ein schwacher Abdruck von ihm sein kann? Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern welcher keiner bedarf, und wohl selbst eine machen könnte.«

religiöse Thematik, und hier insbesondere die ›Chronik des heiligen Sinns‹, sich durch den gesamten Text zieht, während geschichtsphilosophisch bzw. politisch relevante Aspekte vergleichsweise selten hervortreten. Sicher kann es nicht darum gehen, ›Die Christenheit oder Europa‹ als Traktat über Religion *oder* über Geschichte *oder* über Politik *oder* über Kunst und Wissenschaft *oder* über Philosophie *oder* über Poesie zu klassifizieren, denn Novalis bezieht sich auf alle diese Bereiche, indem er die Möglichkeiten ihrer »Reintegration« skizziert.¹⁷⁶ Dennoch kann es kaum einem Zweifel unterliegen, dass diesen Bereichen je unterschiedliches Gewicht zukommt und dass Novalis sich diese ›Reintegration‹ unter der Schirmherrschaft der Religion, genauer: des Christentums, vorstellte, dem er sich in dieser Zeit mit neuer Intensität zugewandt hatte.¹⁷⁷ Und deshalb halte ich alle anderen Aspekte für zweitrangig gegenüber Hardenbergs religiösem Denken und dessen Leitmotiv, dem *heiligen Sinn*, die allein als Schlüssel zu einem integralen und umfassenden Verständnis seiner Rede dienen können.

Wie eingangs erwähnt, löste Hardenbergs Rede bereits nach dem ersten mündlichen Vortrag 1799 im Kreise der Jenaer ›Frühromantiker‹ einen heftigen Gegenwind aus, der ihr Erscheinen um mehr als ein Vierteljahrhundert verzögerte. Dem Rat Goethes folgend, veröffentlichten die Brüder Schlegel sie nicht in ihrer Zeitschrift ›Athenaeum‹, wie zunächst vorgesehen. Drei Jahre später, in der von Friedrich Schlegel und Ludwig Tieck besorgten *editio princeps* der Werke ihres 1801 verstorbenen Freundes, erschien sie stark gekürzt und überdies künstlich ›fragmentiert‹.¹⁷⁸ Dass sie in dieser Form wenig von Hardenbergs Gedankengang erkennen ließ, entsprach durchaus den Absichten der

176 Vgl. Pauline Kleingeld, Romantic Cosmopolitanism. Novalis's ›Christianity or Europe‹, in: *Journal of the History of Philosophy* 46 (2008), S. 269–284, hier: S. 275.

177 Samuel, Die Form von F.v. Hardenbergs Abhandlung (Anm. 4), S. 291, spricht hier von einer »positiven Hinwendung zum Christentum«.

178 NoST, Bd. 12, S. 534–552. – Was Mähl (Goethes Urteil [Anm. 11], S. 183–189) am Beispiel von Hardenbergs ›Wilhelm-Meister-Studien‹ detailliert nachgewiesen hat, nämlich dass Tieck »die Verantwortung für die Entstellungen und Verfälschungen des Textes trifft« (S. 185), dürfte ebenso für die Rede wie für die *editio princeps* von Hardenbergs Schriften überhaupt gelten: F. Schlegel hatte zwar noch in Dresden die auszuwählenden Teile von Hand markiert, konnte deren Bearbeitung durch Tieck dann aber von Paris aus nicht mehr überprüfen.

Herausgeber.¹⁷⁹ Die (offenbar unautorisierte) Veröffentlichung in nahezu voller Länge¹⁸⁰ und die anschließenden ›Refragmentierung‹¹⁸¹ sind nur äußere Anzeichen einer ideologischen Auseinandersetzung, die sich über Gattungsgrenzen hinweg durch weltanschaulich wie wissenschaftlich geprägte Texte verfolgen lässt,¹⁸² wie nun an einigen Beispielen gezeigt werden soll.

- 179 F. Schlegels Brief an Tieck vom 5. November 1801 gibt einen Eindruck davon, wie sie den betreffenden Band ihrer Ausgabe konzipierten – und damit die Wahrnehmung des verstorbenen Freundes über Jahrzehnte gezielt beeinflussten (KFSa, Bd. 25, S. 302 f.): »Den zweiten Theil können dann die ›Hymnen auf die Nacht‹, die ›geistlichen Lieder‹, und die Fragmente die ich aus seinen Papieren wählen werde ausfüllen. Zu diesen denke ich das beste und wichtigste aus dem ›Blüthenstaub‹, ›Glauben und Liebe‹ und ›Europa‹ zu nehmen, da alle diese drei Aufsätze in ihrer Ganzheit und individuellen Beziehung nur irre leiten würden über den Charakter des Schriftstellers, den die Hymnen über die Nacht hingegen am schönsten und leichtesten im Ganzen erklären.« In einem Brief vom 8. April 1815 schreibt F. Schlegel dagegen an den Verleger G. Reimer (KFSa, Bd. 29, S. 49): »Es war die Absicht meines Freundes, diese Rede bekannt zu machen, es spricht sich seine ganze Gesinnung, schön und groß wie sie war, darin aus.«
- 180 NoST ⁴1826, Bd. 1, S. 187–208. Ein Beispiel für eine gewichtige Auslassung wurde oben, Anm. 153, gegeben.
- 181 NoST ⁵1837, Bd. 2, S. 275–286. Siehe dazu auch Johann Michael Raich, Novalis Briefwechsel mit Friedrich und August Wilhelm, Charlotte und Caroline Schlegel, Mainz 1880, hier den »Vorbericht« zur Edition der Rede (S. 145–154), der in einigen Punkten von Samuels Darstellungen der Publikationsgeschichte abweicht; vgl. Richard Samuel, Zur Geschichte des Nachlasses Friedrich von Hardenbergs (Novalis), in: ders., Novalis (Friedrich Freiherr von Hardenberg). Der handschriftliche Nachlaß des Dichters. Beschreibendes Verzeichnis, ²Hildesheim 1973 (¹Berlin 1930), S. 1*–45*, hier: S. 13*–17*, 25*, 28*; vgl. auch Samuel in NoKS, Bd. 33, S. 501 f.; Materialien siehe NoKS, Bd. 5, S. 125–187. Diesen Berichten wäre hier noch hinzuzufügen, dass einige ›Fragmente‹ aus ›Die Christenheit oder Europa‹ im ›Archiv für Geschichte Statistik Literatur und Kunst‹, herausgegeben von Josef Freiherr von Hormayr, dem einstigen Wiener Gönner und späteren Kritiker F. Schlegels (vgl. KFSa, Bd. 10, S. LXV f.), Band 16 (1825) als »Aphorismen« erschienen sind, zuweilen begleitet von »Aphorismen aus Tieck«, aber ohne Nennung von Novalis, und dass die 1826 erschienene Vollversion 1837 (also zeitgleich mit ihrer ›Refragmentierung‹) in der Stuttgarter Neuaufgabe (NoST ⁴1837, Bd. 1, S. 305–339) erhalten geblieben ist.
- 182 Zu »Grenzüberschreitungen zwischen wissenschaftlicher und nichtwissenschaftlicher Rezeption« siehe Herbert Uerlings, Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis. Werk und Forschung, Stuttgart 1991, S. 2.

II.1. Echtermeyer und Ruge

Einen ersten Höhepunkt erreichte die ideologisch geprägte Kritik an Hardenbergs Rede mit dem Aufsatz »Der Protestantismus und die Romantik« von Ernst Theodor Echtermeyer und Arnold Ruge, in vier »Artikeln« veröffentlicht in den von ihnen herausgegebenen »Hallischen Jahrbüchern« (1839–1840),¹⁸³ dem zentralen »Artikulationsort« junghegelianischer Polemik gegen die Romantik.¹⁸⁴ Von der im Titelzusatz angekündigten »*Verständigung* über die Zeit und ihre Gegensätze«¹⁸⁵ konnte dabei freilich nur in einem sehr einseitigen Sinne die Rede sein. In erster Linie versteht sich der Beitrag als »Manifest« der vor allem durch die beiden Autoren selbst repräsentierten Fraktion eines freiheitsbewusst und protestantisch¹⁸⁶ auftretenden Junghegelianismus, der seine Aufgabe darin sieht, die Kritik Hegels¹⁸⁷ zu vollenden und »die Romantik vollends zu Tode zu jagen«.¹⁸⁸ Dieses Anliegen wird stilisiert als der Kampf eines »freien« gegen ein »unfreies Prinzip«, welch letzteres sich, von der Literatur ausgehend, zunehmend in Theologie, Philosophie und Gesellschaft breitgemacht habe und nun auch die

- 183 Theodor Echtermeyer und Arnold Ruge, *Der Protestantismus und die Romantik. Zur Verständigung über die Zeit und ihre Gegensätze. Ein Manifest*, in: *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst, 1839–1840*. Zitiert nach der Ausgabe in: *Philosophie und Literatur im Vormärz. Der Streit um die Romantik (1820–1854)*, hrsg. von Walter Jaeschke, Hamburg 1995 (= *Philosophisch-literarische Streitsachen* 4), Quellenband, S. 192–325; im folgenden mit bloßen Seitenzahlen angeführt.
- 184 Dazu und zur folgenden Einordnung des Manifests im allgemeinen siehe Wolfgang Bunzel, »Der Geschichte in die Hände arbeiten«. Zur Romantikrezeption der Junghegelianer, in: *Romantik und Vormärz. Zur Archäologie literarischer Kommunikation in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, hrsg. von Wolfgang Bunzel, Peter Stein, Florian Vaßen, Bielefeld 2003 (= *Vormärz-Studien* 10), S. 313–338.
- 185 Hervorhebung R.G.
- 186 Wenig später, 1841, folgte bereits der Bruch mit der Religion.
- 187 Dazu Otto Pöggeler, *Hegels Kritik der Romantik*, Bonn 1956 (= *Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik* 4).
- 188 Ruge am 16. März 1839 an David Friedrich Strauß (Bunzel, »Der Geschichte in die Hände arbeiten« [Anm. 184], S. 329, Anm. 47; vgl. Manuel Borutta, *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, Göttingen 2012 [= *Bürgertum, N.F. Studien zur Zivilgesellschaft* 7], S. 69).

Politik erfasse. Indem Echtermeyer und Ruge das freie Prinzip mit dem Protestantismus und das unfreie mit dem Katholizismus identifizieren, geben sie ihrem gegen die Romantik gerichteten Kampf eine stark anti-katholische Tendenz. Ihr Verständnis von Katholizismus ist dabei nicht auf die römische Kirche beschränkt, sondern schließt auch vermeintlich ›katholische‹ Entwicklungen im Protestantismus ein. Selbst Preußen, in dem vormalig »der *freie deutsche, der protestantische Geist*« regiert habe, sei davon betroffen, weil es im Siebenjährigen Krieg durch Berührung »mit dem katholischen Süden [...] so viel verderbliche Elemente in sich aufgenommen« habe, dass der preußische Staat dadurch in einen »Zustand principieller und geistiger Ohnmacht« versetzt worden sei (S. 322). Dieser Entwicklung, die wenig später, im Frühsommer 1840, ihren symbolischen Höhepunkt zu finden scheint, als Friedrich Wilhelm IV., der ›Romantiker auf dem Thron‹, König von Preußen wird, sagen Echtermeyer und Ruge mit ihrem Manifest den Kampf an.

Das Grundgerüst ihrer Auseinandersetzung mit der Romantik bildet deren – erst am Ende des vierten Artikels (S. 323–325) entwickelte – Periodisierung in Abschnitte von je zwanzig Jahren, die zusammengekommen zugleich den ersten Versuch darstellen, eine ›romantische Makroperiode‹¹⁸⁹ zu konstituieren. Novalis findet seinen Platz im zweiten Artikel, der die Reihe der im ersten behandelten »Progenen der Romantik«¹⁹⁰ (ab 1770) fortsetzt und abschließt, bevor im dritten die Vertreter der »eigentlichen Romantik«¹⁹¹ (ab 1790) abgehandelt werden, im vierten gefolgt von der nur summarisch behandelten »zahlreichen Epigonenchaft« (ab 1810). Der zweite Artikel eröffnet mit Schiller und Goethe, die »Niemand Romantiker, Jeder aber in vielen Stücken romantisch nennen wird«;¹⁹² nach Ansicht von Echtermeyer

189 Bunzel, »Der Geschichte in die Hände arbeiten« (Anm. 184), S. 320.

190 Ebd., S. 201–223 = »Erster Artikel«, Kap. 4, mit den Abschnitten a) Jacobi (S. 201–203), b) Hamann (S. 203–206), c) Jung Stilling (S. 206–209), d) Die Fürstin Gallitzin und Friedrich Stolberg (S. 209–214) und e) Die Stürmer und Dränger, und die Empfindsamkeit (S. 214–223).

191 Ebd., S. 257–297 mit den Abschnitten a) »Friedrich Schlegel und die Doktrin« (S. 258–270) mit Schwerpunkt auf »›Lucinde‹. Romantik der Liebe und des Lebens« (S. 259–267), b) »August Wilhelm Schlegel und die romantische Propaganda« (S. 270–278), c) »Tieck und die Poesie der Romantik« (S. 278–297; einschließlich der »Lyrik der beiden Schlegel«).

192 Ebd., S. 194; neben Schiller und Goethe ist dort Shakespeare genannt.

und Ruge bezeichnen sie »einen Abschluß in dem Bildungsproceße des vorigen Jahrhunderts«, weil sie »in den Dualismus und das Gähren seines Geisteslebens [...] eine Versöhnung« brachten (S. 224). An Jean Pauls anschließend behandeltem ›Leben des Quintus Fixlein‹ (1796) ist der Hauptkritikpunkt aus junghegelianischer Sicht »das gar nicht in der Sache sein, der Mangel an wahrer Begeisterung für eine objective Idee« (S. 237). An Jean Pauls Roman und ebenso an der anschließend kritisierten Philosophie Fichtes exemplifizieren sie ihren von Hegel übernommenen Hauptvorwurf gegen die Romantik, nämlich dass in ihr das »Princip der Subjectivität« (S. 228)¹⁹³ herrsche, das sie zuvor schon Goethe angelastet hatten (S. 222). Daraus ergibt sich sowohl die Zielrichtung ihres Manifests¹⁹⁴ als auch ein erster Hinweis auf die Bedeutung, die darin Novalis zukommt, denn auf kaum einen der von ihnen abgehandelten ›romantischen‹ Autoren scheint ihre einleitende Charakterisierung der Romantik so genau zu passen wie auf ihn (S. 195):

Das Zurückgehen auf die eigene Substantialität, auf das eigenste innerste Gemüthsleben, also die Einkehr des gläubigen, das Göttliche voraussetzenden Gemüths in seine eigene Innerlichkeit ist der Grund der Romantik.

Um so bemerkenswerter muss es darum erscheinen, dass sie Novalis nicht der »eigentlichen Romantik« zuordnen, zumal er doch für sie »nicht nur das Original und die Quelle der Romantik, sondern auch ihr ganzer Inbegriff« ist (S. 250).¹⁹⁵ Und nicht nur in Hinblick auf die Romantik, sondern auch auf ihre eigene philosophische Position nimmt Novalis eine Schlüsselstellung ein (ebd.):

Nach der andern Seite ist er eine Grundlage und eine Vorbedeutung der gegenwärtigen Philosophie, die zuerst in *Schelling*¹⁹⁶ ihm ent-

193 Zu Hegels Vorwurf einer »substanzlosen Subjectivität« siehe Pöggeler, *Hegels Kritik der Romantik* (Anm. 187), S. 61–107, und Bunzel, »Der Geschichte in die Hände arbeiten« (Anm. 184), S. 323.

194 Dazu Bunzel, a. a. O., S. 323: »Die zentrale Aufgabe des antiromantischen ›Manifests‹ besteht demnach darin, die Gesamtheit aller Erscheinungsweisen hypostasierter Subjektivität im genannten Zeitraum aufzudecken.«

195 Dementsprechend erfährt er nach F. Schlegel und Tieck die ausführlichste Behandlung.

196 Dessen Behandlung den zweiten Artikel beschließt (S. 250–257).

spricht, sodann in *Hegel* ihm und Schelling widerspricht, und mit dem gegenwärtigen Bewußtsein, der Kritik Schelling's, auch die vollkommene und eigentliche Kritik Novalis' herbeiführt, dessen Wahres und Unwahres in seiner Darstellung zu sondern darum so schwer fiel, weil es nothwendig war, daß das neue Princip zuerst in mangelhafter, in mythisch, mystisch, mährchenhafter Form, *eingehüllt in das individuelle Gemüth und seine Phantasieen* erscheinen mußte.

Einerseits lasten Echtermeyer und Ruge Novalis an, die »Grundlage« für den romantischen Irrweg geschaffen zu haben, der erst durch Hegel überwunden worden sei,¹⁹⁷ andererseits gestehen sie ihm durchaus dichterisches Talent und einen »philosophischen Geist« zu (S. 247). Dies hält sie jedoch nicht davon ab, »Die Christenheit oder Europa« in freizügiger bis entstellender Manier zu »zitieren« und zudem in einer für ihre Leser selten erkennbaren Weise mit Versatzstücken aus Hardenbergs übrigen Schriften zu vermischen. Auch daran zeigt sich, dass sie weder seiner Dichtung noch seiner Philosophie ein echtes Interesse entgegenbringen; die Rede dient ihnen lediglich als Munition im ideologischen Kampf gegen die »Widersetzlichkeit gedrückter, von dunkler Gemüthsbewegung beklommener Geister gegen die neuerdings eingetretene letzte Phase der Reformation, *die freie Bildung unserer geistigen Wirklichkeit*« (S. 192). Sie verschreiben sich dem »Princip der Reformation« und deuten den »reformatorische[n] Proceß der Selbstbefreiung« in Hegelscher Manier als »eine Kritik des trüben Mediums, durch welches der Geist hindurchgeht, um zu immer höheren Formen zu gelangen«. »Die Aufgabe«, vor die sie sich in diesem »historischen Proceß« (s. u.) gestellt sehen, ist, im institutionalisierten Protestantismus die letzten Reste eines »falschen Bewusstseins«¹⁹⁸ zu bekämpfen, nämlich den »noch nicht völlig überwundene[n] Dualismus«, wodurch der Protestantismus »noch mit dem Katholicismus zusammenhängt«. Mit einem Appell an das junghegelianisch-protestantische Wir-Gefühl

197 Weniger kritisch spricht Samuel in seiner Arbeit von 1925 von einer »Übergangsstellung« Hardenbergs »zu Hegel hin, der jene in der »Europa« versuchte Synthese von formaler und empirischer Geschichtsphilosophie, die in den Maximen Kants und Herders ausgesprochen waren und die in anderer Form bereits Schiller versucht hatte, zur Vollendung brachte« (Geschichtsauffassung [Anm. 43], S. 299).

198 Nach späterem »junghegelianischen« Sprachgebrauch.

wollen sie ihre Leserschaft zu einem »gründlicheren Bewußtsein« über den »neuen« Katholizismus führen, indem sie zu zeigen suchen, dass »das, was der Katholicismus gegen *uns* wendet, nichts Anderes ist, als die adoptirte Romantik des Protestantismus selbst«, dass also »ganz moderne Principien und Anregungen in ihm gähren, die mitten im Protestantismus entsprungen« sind.¹⁹⁹ Dass Echtermeyer und Ruge die nach ihrer Ansicht in diesen ›Proceß‹ verwickelten Protestanten nur als ›Renegaten‹ betrachten können, zeigt sich etwa daran, dass sie Novalis in die Nähe jener »Scheinheiligen« rücken, denen sie vorwerfen, »den Protestantismus und die Staatsfreiheit an das unfreie Princip des alt-deutschen Glaubens und Lebens zu verrathen«.²⁰⁰ Sie attestieren ihm eine »verirrte Rede«, welcher »der Grund der Gedanken« fehle, und mahnen: »Der *heilige Staat* ist nicht der *heilige Geist*« – was Hardenberg indessen gar nicht behauptet hatte und auch mit seinem Verständnis des *heiligen Sinns* nicht in Übereinstimmung zu bringen ist. Gerade darin zeigt sich m. E. das (absichtliche oder ungewollte) Missverständnis, das der junghegelianischen Auseinandersetzung mit Hardenbergs Rede zugrunde liegt: Obwohl Echtermeyer und Ruge die zentrale Stellung des *heiligen Sinns* offenbar erkannt haben,²⁰¹ unternehmen sie keinen Versuch, ihn in der von Novalis intendierten Bedeutung zu erfassen. Vielmehr deuten sie ihn um in einen »heiligen Geist«,²⁰² den sie gewissermaßen gegen einen Hegelschen ›Weltgeist‹ (S. 241)

199 S. 193 f., Kap. 1: »Die Aufgabe«; Hervorhebung R. G.

200 Bezugspunkt für ihren Diskurs ist hier (wie an zahlreichen anderen Stellen) eine Collage bis zur Unkenntlichkeit entstellter – und wohl auch missverstandener – Passagen, zunächst nach NoKS, Bd. 33, S. 515 und anschließend aus NoKS, Bd. 33, S. 317/323 (Echtermeyer/Ruge, S. 243): »Vernünftiger fährt er dann fort: ›Die staatsumwälzenden Zeiten, ganz in die Weltlichkeit versenkt, wälzen den Stein des Sisyphus, weil der *Staat* nach der *Erde* weist; aber eben sie knüpfen den Menschen durch *höhere Sehnsucht* an die *Höhen des Himmels*. Die Anarchie ist das Zeugungselement der Religion«; zum ersten Satz oben, S. 187, zum zweiten S. 202.

201 S. 240 und das ausführliche (wenngleich stillschweigend gekürzte) Zitat, das die gesamte Thematik in gebündelter Form enthält (S. 242 f. = NoKS, Bd. 33, S. 512; dazu oben, S. 180).

202 Den ›heiligen Geist‹ bringen sie durch eine Anleihe aus Hardenbergs »Berliner Papieren« in die Diskussion (Fragment Nr. 688, NoKS, Bd. 33, S. 690); vgl. S. 242, dort verschnitten mit »Teplitzer Fragment« Nr. 78 (NoKS, Bd. 32, S. 609); siehe auch unten, Anm. 242.

aufwiegen – und erwartungsgemäß für zu leicht befinden: Hardenbergs »Mangel« zeigt sich für sie im »Princip des absoluten Ergusses, der die Welt überströmt und zur fixen Idee einer verloren gegangenen Gemüthsherrlichkeit verglast, statt sie in ihrer wahren Wirklichkeit zu durchdringen und selbst in dem unendlichen Fluß der Weltgeschichte aufzugehn« (S. 240). Aus dieser junghegelianischen Perspektive²⁰³ kann ihnen dann Hardenbergs ›Chronik des heiligen Sinns‹ nur als erfundene und ›für uns unwahre Vergangenheit der Hierarchie‹ erscheinen, die geradewegs auf eine Wiedererrichtung derselben hinausläuft.²⁰⁴ Die Metapher von Hardenbergs »Sehnsucht nach dem trüben Duft eines heiligen Sinnes« (S. 240) vereint Assoziationen von katholischer Liturgie mit dem Generalvorwurf der »wollüstige[n] Sinnlichkeit« (S. 248) und »romantische[n] Berausung« (S. 286). Aus ihrer Sicht verleugnet Novalis die eigene Entdeckung der »inneren Welt« (unter der dieser indessen etwas grundsätzlich anderes versteht als Echtermeyer und Ruge). Die Erklärung, die sie dafür anbieten, bringt ihren gesamten Diskurs auf den Punkt (S. 241):

Dies ist die mangelhafte Vermittlung seiner Freiheit mit der Wirklichkeit; es ist seine Unfreiheit: daß er seine neue Freiheit und ihre geistige Realität wegwirft an eine todte, nur phantastisch wirkliche Form der Vergangenheit. »*Einmal war doch das Christenthum mit voller Macht und Herrlichkeit erschienen*, ruft er aus, bis zu einer neuen Welt-Inspiration« (ist Prophetie der Convertiten) »herrschte seine Ruine, sein Buchstabe mit immer zunehmender Ohnmacht und Verspottung«. Ja wohl: *Einmal* und nicht wieder! Neuer Geist ist neue Form. Jene Macht war nicht voll, und jene Herrlichkeit war nicht Geist. Keine goldnen Decken und kein hoher Dom, dein eignes

203 Aus dieser ist ihnen etwa Hardenbergs »Herz und Gemüth [...] selbst der bewegende Punkt, in dem der Weltgeist mit höchster Energie sich ansetzt« (S. 239).

204 Dass dies auf einer »falschen Einschätzung des Aufsatzes« beruht, räumt auch Gerhard Schulz (Einleitung, in: Novalis. Beiträge zu Werk und Persönlichkeit Friedrich von Hardenbergs, hrsg. von G. Schulz, Darmstadt 1986 [= Wege der Forschung 248], S. X) ein, der Echtermeyer und Ruge gleichzeitig eine seltene »Aufgeschlossenheit« für Novalis attestiert. Eventuelle Schwächen ihrer Interpretation entschuldigt er mit ›zeitgebundener Unkenntnis‹ (vgl. ebd., S. XIV) und der bemerkenswerten Erklärung, Novalis selbst habe »in seinem Versuch einer poetischen Behandlung der Geschichte Mißverständnissen Tür und Tor geöffnet«.

tiefes, wunderbar alle Welten weitüberwölbendes Gemüth, der heilige unendliche Dom des innerlichen Geistes, das, edler Novalis, ist deine Sehnsucht, das unsre »unsichtbare Kirche«, das deine Zukunft und unsre Gegenwart, die in keiner *sichtbaren* Kirche befaßt und gebannt wird. Nicht die Allgemeinheit der kosmopolitischen *Hierarchie*,²⁰⁵ sondern die Allgemeinheit des unendlichen Geistes, der in aller nationalen und persönlichen Zerspaltung weder an Macht noch an Herrlichkeit verliert, und je unsichtbarer, desto sicherer ganz Europa beherrscht, die hättest du weissagen sollen, um dir selber treu zu bleiben und die wahre Wirklichkeit des Gemüthes und seiner Religion nicht zu verkennen [...].

Die Unterstellung eines ›falschen‹ Bewusstseins und der Vorwurf des ›Verrats am Protestantismus‹ verdichten sich in dem, was Echtermeyer und Ruge als Hardenbergs eigentliches Vergehen betrachten, nämlich dass er »*Selbstgefühl*« und »*Freiheit*«, die ihnen als zentrale Errungenschaften des Protestantismus gelten,²⁰⁶ wegwerfe »an ›*die Wiederkunft der Hierarchie*« und den »starren Zwang ihrer Formen« (S. 244),²⁰⁷ womit auch hier selbstverständlich der Katholizismus gemeint ist (vgl. oben, S. 182). Für den Ausdruck »*Wiederkunft der Hierarchie*«, den Echtermeyer und Ruge als Novalis-Zitat kennzeichnen,²⁰⁸ bietet ›Die

205 Diese Hervorhebung R. G.

206 Dies wird am deutlichsten in ihrer Auffassung der Mystik als einer Vorläuferin der Reformation (S. 247): »Die *Mystik*, dieses visionär exclusive *Selbstgefühl* im Absoluten, zeigt sich zuerst gegen die steife und äußerliche Scholastik und ist in dem Geltendmachen des Subjectiven die Richtung auf die religiöse Befreiung, ein Vorläufer der Reformation. Der Mystiker in seiner frommen Ekstase ist sein eigener Priester, er hat nur den innerlichen, gar keinen äußerlichen Zweck, er geht über die Formen der Kirche, über die Vorstellungen der Kirche, über die Gesetze hinaus und erkennt keine andere Vermittlung mit Gott an, als die Visionen, diese Zustände seines eigenen Innern, als die Gefühlserregung, die, unabhängig von aller Menschenmacht und von aller hierarchischen Controle, *mitten im Unfreien die Geistesfreiheit* geltend macht« (Hervorhebungen wie dort). Zu den theologischen Hintergründe siehe z. B. das streitbare Luther-Buch des Indologen Paul Hacker (Das Ich im Glauben bei Martin Luther, Graz 1966, ³Bonn 2009).

207 Alle Hervorhebungen nach dem Original.

208 Anders können Echtermeyer/Ruges Anführungszeichen hier nicht verstanden werden, denn zur Hervorhebung oder Absetzung von Begriffen verwenden sie durchweg Kursive.

Christenheit oder Europa« jedoch kein Gegenstück, und auch in Hardenbergs sonstigen Schriften findet sich nichts Entsprechendes. Es handelt sich somit um ein untergeschobenes ›Zitat‹, das auf den ›Zeitgeist‹ berechnet war, und dies so treffend, dass es alsbald ein Eigenleben entwickelte,²⁰⁹ ohne dass spätere Exegeten dies je beanstandet hätten.²¹⁰

Die Zielrichtung des Diskurses steht somit klar vor Augen: Echtermeyer und Ruge lösen den Begriff *Hierarchie* aus den zwei durchaus unterschiedlichen – jedoch in keinem Falle einschlägigen²¹¹ – Bezügen der Rede heraus, um Novalis als ›Renegaten‹ und Befürworter einer Wiedererrichtung der »Hierarchie« zu diskreditieren, wobei sie sich der stereotypen Vorstellung von der ›katholischen Unfreiheit‹ bedienen.²¹² Neben diesem konfessionellen Grundkonflikt zwischen Protestantismus und Katholizismus wird der Beitrag bestimmt von der Inkompatibilität zwischen Hardenbergs (vermutlich augustinisch-neuplatonische

209 So spitzt etwa Th. Mundt Hardenbergs Rede darauf zu, dass darin die »Wiederherstellung einer allgemeinen alle Völker umfassenden und alle Zeiten versöhnenden Kirche als das höchste Ideal der Zukunft angeschaut« werde und fährt fort (Mundt, *Geschichte der Literatur der Gegenwart* [Anm. 153], S. 122 f.): »Es heißt darin zugleich: ›In der Fortsetzung des sogenannten Protestantismus ist eine Revolutionsregierung permanent erklärt, Luther hat den Geist des Christentums verkannt, mit der Reformation war's um die Christenheit geschehen – dem Menschen ist nichts geblieben als ein Enthusiasmus für eine materialistische Philosophie, der Protestantismus soll aufhören und einer neuen Religion Platz machen, auf die Weltperiode des Nutzens eine neue poetische Periode folgen, die nur durch Wiederkunft der Hierarchie möglich ist.« Dieses vermeintliche ›Novalis-Zitat‹ setzt sich zusammen aus einigen für passend befundenen Versatzstücken aus der Rede (vgl. NoKS, Bd. 33, S. 512, 515, 524), verschnitten mit einer Sentenz aus Hardenbergs ›Allgemeinem Brouillon‹ (vgl. ebd., S. 423). Durch Anhängen der vermutlich auf Echtermeyer/Ruge zurückgehenden Phrase von der »Wiederkunft der Hierarchie« gibt Mundt seinem Kunstprodukt die schon von seinen Vorgängern bekannte Tendenz.

210 Als neueres Beispiel wäre Kurzke, Romantik und Konservatismus (Anm. 119), S. 28 zu nennen.

211 Vgl. oben, S. 182, zu NoKS, Bd. 33, S. 513, und S. 198 zu der ›fichtisierenden‹ Passage über die Hierarchie als »symmetrische Grundfigur« (NoKS, Bd. 33, S. 522), die bisher kaum kommentiert, geschweige denn schlüssig erklärt wurde.

212 Man denke etwa an die gegen Friedrich Leopold Graf zu Stolberg, einen der prominentesten Konvertiten jener Zeit, gerichtete Streitschrift von Johann Heinrich Voß, *Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier?*, in: *Sophonizon 1819*, H. 3, S. 3–113.

Vorstellungen aufnehmender) Konzeption des *heiligen Sinns* und der (jung)hegelianischen Kategorie ›Geist‹.

Die bei Echtermeyer und Ruge angelegte Überführung des Diskurses von einer ursprünglich religiösen auf eine ›staatspolitische‹ Ebene sollte bis heute bestimmend bleiben für die Auseinandersetzung mit Hardenbergs Rede.

Im selben Jahr (1840), und ebenfalls in den ›Hallischen Jahrbüchern‹, formte Karl Friedrich Köppen den konfessionellen Grundkonflikt noch entschiedener – und mit anhaltendem Erfolg – in einen philosophischen um, indem er den Protestantismus mit der von Echtermeyer und Ruge (Hegel folgend) noch wenig geschätzten Aufklärung gleichsetzte, deren philosophische Neubewertung genau in dieser Zeit beginnt. So »rückte die ›Aufklärung‹ mit einem Mal zum eigentlichen geistigen Gegenprinzip der [...] ›Romantik‹ auf«, wie W. Bunzel dargelegt hat.²¹³

Die so konstruierten Assoziationsketten Protestantismus–Freiheit–Aufklärung und Katholizismus–Unfreiheit–Romantik reduzieren sich in späteren, eher ›säkularen‹ Spielarten des antiromantischen Diskurses auf die jeweils letzten Begriffspaare in verschiedenen Kombinationen, nicht selten angereichert mit Variationen der Goetheschen Sentenz: »Das Klassische nenne ich das Gesunde und das Romantische das Kranke.«²¹⁴ Auch hier sind Echtermeyer und Ruge richtungsweisend, indem sie etwa die Konversion der Fürstin Amalie von Gallitzin als Folge von »Krankheit und geistiger Gebrochenheit« erklären (S. 210; s. o.) und entsprechend in Novalis einen »Brustkranken« (S. 239) sehen, dem »die *Krankheit* lieber, als die *Gesundheit*, und die *Nacht* lieber, als der *Tag* und sein ›freches Licht‹²¹⁵ [ist]. Hiemit schließt Novalis sich entschieden an die Gallitzin an« (S. 245). Wo sie Anschlussmöglichkeiten an ihre eigene Position zu entdecken meinen, etwa in Hardenbergs

213 Wolfgang Bunzel, ›Patriarch der deutschen Geistesfreiheit‹. Zur Lessing-Rezeption der Junghegelianer, in: Zwischen Aufklärung und Romantik. Neue Perspektiven der Forschung. Festschrift für Roger Paulin, hrsg. von Konrad Feilchenfeldt u. a., Würzburg 2006, S. 89–105, hier: S. 95 f.; dazu auch ders., Zurück in die Zukunft. Die Junghegelianer in ihrem Verhältnis zur Aufklärung, in: Der nahe Spiegel. Vormärz und Aufklärung, hrsg. von Wolfgang Bunzel, Norbert Otto Eken, Florian Vaßen, Bielefeld 2008 (= Vormärz-Studien 14), S. 79–98.

214 Im Gespräch mit Eckermann vom 2. April 1829. Dazu Mähl, Goethes Urteil (Anm. 11), S. 147 f.

215 Eine umgemünzte Anleihe aus Hardenbergs Aufklärungsmetaphorik (vgl. oben, S. 184).

Wissen um den »historischen Proceß« – »junghegelianisch« aufgefasst als unaufhaltsame »Kritik des trüben Mittels« (S. 193 f.) – oder in seinem Bewusstsein »von Entwicklung und Methode«, handelt es sich zumeist um einen »Kurzschluß« mit ihren eigenen Prämissen.

Aus meiner obigen Zusammenfassung von »Die Christenheit oder Europa« dürfte klar hervorgehen, dass die von Echtermeyer und Ruge vorgetragene Kritik in ihrem Kern an Hardenbergs Intentionen vorbeigeht. Seine Rede zielt nicht auf die Wiedererrichtung der alten »Hierarchie« im weltlichen Sinne. Seine Idee von einem »neuen Katholizismus« ist nicht gleichzusetzen mit der »zufälligen« weltlichen Institution des Papsttums, die ja für ihn bereits »im Grabe« liegt (oben, S. 204). Hardenberg selbst lässt keinen Zweifel daran, dass seine Vision eines neuen europäischen »Katholizismus« im wörtlichen Sinne des griechischen *katholikós* als »allesumarmend«,²¹⁶ »allgemein« (NoKS, Bd. 33, S. 511) zu verstehen ist. Die Institution der römisch-katholischen Kirche und ihre Geschichte beurteilt er dagegen durchaus kritisch (ebd., S. 510 f.).²¹⁷ Echtermeyer und Ruge indes haben offensichtlich keine Vorstellung von den »katholischen« Dimensionen seines Denkens. Einen Höhepunkt erreicht seine »Religionsansicht« in einem Brief vom 26. Dezember 1798, in dem er diese einerseits gegen den »kindlichen Sinn« der bibelfrommen »Buchstabengläubigen«²¹⁸ und andererseits gegen die »Theologie des historisch-kritischen Verstandes«²¹⁹ absetzt:

Wenn ich weniger auf urkundliche Gewißheit, weniger auf den *Buchstaben*, weniger auf die *Wahrheit und Umständlichkeit der Geschichte* fuße; wenn ich geneigter bin, in mir selbst höhern Einflüs-

216 S. oben, Anm. 137.

217 Schon Joseph von Eichendorff hatte betont, dass man Novalis nicht als Katholiken im konventionellen Sinne ansehen dürfe (vgl. Uerlings, Friedrich von Hardenberg [Anm. 182], S. 50). Dass auch sein Verhältnis zum Protestantismus kein konventionelles war, sollte hinreichend deutlich geworden sein. Insofern erscheinen Versuche, Novalis von dieser Seite zu vereinnahmen, wie etwa diejenigen der Theologen Heinrich Geizer (1841) und August Friedrich Christian Vilmar (1844), ebenso verfehlt (vgl. Kurzke, Romantik und Konservatismus [Anm. 119], S. 23 f.; Uerlings, a. a. O., S. 51–53); ein entferntes Echo solcher Bemühungen klingt vielleicht bei Kubik (Symboltheorie [Anm. 140]) an (dazu unten, Anm. 350).

218 Zu diesen zählt er auch den Adressaten seines Briefes, Coelestin August Just, seinen Freund und dienstlichen Vorgesetzten.

219 Dazu oben, S. 180.

sen nachzuspüren, und mir einen eignen Weg in die Urwelt zu bahnen; wenn ich in der Geschichte und den Lehren der christlichen Religion die symbolische Vorzeichnung einer *allgemeinen, jeder Gestalt fähigen, Weltreligion* – das reinste Muster der Religion, als historischen Erscheinung überhaupt – und wahrhaftig also auch die vollkommenste Offenbarung zu sehen glaube; wenn mir aber eben aus diesem Standpunkt alle Theologien auf mehr und minder glücklich begriffenen Offenbarungen zu ruhen, alle zusammen jedoch in dem sonderbarsten Parallelism mit der Bildungsgeschichte der Menschheit zu stehn und in einer aufsteigenden Reihe sich friedlich zu ordnen dünken, so werden Sie das vorzüglichste Element meiner Existenz, die *Phantasie*, in der Bildung dieser Religionsansicht, nicht verkennen.²²⁰

Echtermeyer und Ruge können diesem phantasievollen Verständnis von ›Katholizismus‹ in keiner Weise gerecht werden. Ihre Kritik bleibt durchweg in den Grenzen ihres protestantisch-junghegelianischen Weltbildes befangen, das sie lediglich auf Novalis projizieren. Mit ihrem ›Manifest‹ beginnt die Einbettung der Rede in politische Zusammenhänge und damit einhergehend ihre Vereinnahmung für ideologisch geprägte, meist gegen die Romantik gerichtete Geschichtsentwürfe.²²¹

II.2. Richard Samuel

Nachhaltige Impulse für die ›politische‹ Interpretation der Rede gingen von zwei Arbeiten Richard Samuels aus.

a) 1925

In der ersten, seiner Dissertation von 1925,²²² interpretiert Samuel den *heiligen Sinn* als Aspekt von Hardenbergs Geschichtsauffassung, worunter er »das Bewußtsein der *Heiligkeit* der Geschichte, der Ehrwürdigkeit des Vergangenen« versteht (S. 18).²²³ Die damit implizierte Grundannahme, Novalis habe die Geschichte als heilig betrachtet, stützt sich

220 NoKS, Bd. 24, S. 272. Hervorhebungen R.G.

221 Dazu Bunzel, »Der Geschichte in die Hände arbeiten« (Anm. 184), S. 335–337.

222 Samuel, Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung Friedrich von Hardenbergs (Anm. 43); im folgenden mit bloßen Seitenzahlen angeführt.

223 Hervorhebung R.G.

auf ein ›Jugendfragment‹, das Samuel dem nun zu besprechenden Kapitel über »Die Welt als Geschichte« (S. 18–51) als Motto voranstellt:

Sanft und groß ist der Vorzeit Gang: Ein heiliger Schleier deckt sie für den Ungeweihten²²⁴ aber dessen Seele das Schicksal aus dem sanften Rieseln des Quell erschuf, sieht sie in göttlicher Schöne mit dem magischen Spiegel.²²⁵

Samuel hört »Novalis' innerliches Verhältnis zur Geschichte [...] aus diesen Rhythmen²²⁶ des Dichters« sprechen. Damit allein kann seine stillschweigende Übertragung der Eigenschaft ›heilig‹ vom Schleier auf die Geschichte jedoch noch nicht als gesichert gelten. Novalis selbst redet ja nicht einmal von Geschichte, sondern von »Vorzeit«, ohne den Begriff an dieser Stelle zu erläutern. Macht man sich nun Samuels Argumentation zu eigen und deutet den großen zeitlichen Abstand zwischen der Rede über ›Die Christenheit oder Europa‹ von 1799 und obigem Fragment – es wurde vermutlich um 1790 notiert – als Zeichen der Kontinuität in Hardenbergs Denken, so darf man zur Erklärung auch die ›Hymnen an die Nacht‹ hinzuziehen, die chronologisch und thematisch zweifelsfrei in das Umfeld der Rede gehören. Von besonderem Interesse sind hier einige Strophen aus der sechsten Hymne mit dem Titel »Sehnsucht nach dem Tode«, in welchen die Stimmung der Rede sehr deutlich anklingt.²²⁷ Mit »Vorzeit« meint der Dichter hier

224 Samuel fügt an dieser Stelle ein Semikolon ein (ebd., S. 18).

225 NoKS, Bd. 32, S. 25. Von einem solchen magischen Spiegel heißt es im ›Oferdingen‹ (NoKS, Bd. 31, S. 312), dass er »alles in seiner wahren Gestalt zurückwerfe, jedes Blendwerk vernichte, und ewig das ursprüngliche Bild festhalte« (dazu Beate Luther, Bedeutungsbereiche bei Novalis, dargestellt am Traum von der blauen Blume, Diss. München 1954, S. 82).

226 Dies ist das allgegenwärtige ›Leitmotiv‹ einer hochkultivierten Musik-Metaphorik, die Samuels gesamten Novalis-Diskurs durchzieht.

227 NoKS, Bd. 31, S. 155 (Druckfassung): »Was sollen wir auf dieser Welt | Mit unsrer Lieb' und Treue. | Das Alte wird hintangestellt, | Was soll uns dann das Neue. | O! einsam steht und tiefbetrübt, | Wer heiß und fromm die *Vorzeit* liebt. || Die *Vorzeit* wo die Sinne licht | In hohen Flammen brannten, | Des Vaters Hand und Angesicht | Die Menschen noch erkannten. | Und hohen Sinns, einfältiglich | Noch mancher seinem Urbild glich. || Die *Vorzeit*, wo noch blüthenreich | Uralte Stämme prangten, | Und Kinder für das Himmelreich | nach Quaal und Tod verlangten. | Und wenn auch Lust und Leben sprach, | Doch manches Herz für Liebe brach. || Die *Vorzeit*, wo in Jugendglut | Gott selbst sich kundgegeben | Und frü-

jedoch nicht ›Geschichte‹ in dem von Samuel unterstellten Sinne, sondern genau denjenigen Zeitpunkt in der Vergangenheit, an welchem »die Sinne licht« der Menschen noch in Verbindung mit der Transzendenz standen, also die zu Beginn der Rede geschilderten »ächtkatholischen oder ächt christlichen Zeiten«, in denen Hardenberg noch den *heiligen Sinn* wirken sah. Der »Durst«, den die Menschen nach jener Vorzeit verspüren, kann jedoch »auf dieser Welt« nicht gestillt werden; erst in der jenseitigen »Heimat«²²⁸ werden sie »diese heilige Zeit« sehen können. Diese zeichnet sich nun aber gerade dadurch aus, dass sie aller »Zeitlichkeit« enthoben, mit anderen Worten: *geschichtslos*, ist (vgl. unten, S. 238). Das Gegenstück zur menschlichen Sehnsucht nach der jenseitigen »Heimat« ist das zu Beginn der Hymne hervorgehobene Fehlen aller Neugier auf die »Fremde«,²²⁹ das gegen Ende mit folgenden Zeilen aufgenommen wird (NoKS, Bd. 33, S. 157):

Zu suchen haben wir nichts mehr –
Das Herz ist satt – die Welt ist leer.

Von einer »Heiligkeit der Geschichte« in dem von Samuel unterstellten Sinne ist hier keine Rede,²³⁰ und die zwei zitierten Zeilen der Hymne, in denen er eine Sehnsucht nach dem »Geist der Vorzeit« zu vernehmen meint,²³¹ lesen sich ganz anders, wenn man sie im oben dargelegten Zusammenhang betrachtet. Dann nämlich wird deutlich, dass die Frage nach dem »Sinn der Geschichte«²³² – die Samuel zu einem der »grundlegenden Gedanken« in Hardenbergs Geschichtsphilosophie er-

hem Tod in Liebesmuth | Geweiht sein süßes Leben. | Und Angst und Schmerz nicht von sich trieb, | Damit er uns nur theuer blieb. || Mit banger Sehnsucht sehn wir sie | In dunkle Nacht gehüllet, | In dieser Zeitlichkeit wird nie| Der heiße Durst gestillet. | Wir müssen nach der Heymath gehn, | Um diese *heilige Zeit* zu sehn.« (Hervorhebungen R.G.)

228 Samuel führt Hardenbergs eindeutig christliche Jenseitsvorstellung auf eine »neuplatonische Urheimatidee« zurück (S. 20 f.).

229 NoKS, Bd. 31, S. 153: »Die Lust der Fremde ging uns aus, | Zum Vater wollen wir nach Haus.«

230 Dazu unten, S. 237.

231 S. 19: »Mit pathetischen Orgeltönen predigt die 6. Hymne von diesem Geist der Vorzeit, in den sich die erlösungsbedürftige Seele hineinsehnt: ›O, einsam steht und tiefbetrübt, wer heiß und fromm die Vorzeit liebt‹« (vgl. die oben zitierte Fassung).

232 S. 18, 33, 45 und passim.

klärt²³³ – sich für diesen so gar nicht stellt, weil die im Mittelpunkt seines Interesses stehende »heilige Zeit« ihren ›Sinn‹ bereits aus der Religion empfängt.²³⁴ Diese schafft den »belehrenden Zusammenhang«, durch den sich die alle Epochen übergreifende ›Geschichte des *heiligen Sinns*‹ erschließt. Und wenn er seine Zuhörer an die Geschichte verweist, so lautet sein Auftrag, mit dem »Zauberstab der Analogie [...] nach ähnlichen Zeitpunkten« zu forschen, an denen sich eine »Beziehung auf das Weltall« zeigt,²³⁵ um so die ›Geschichte des *heiligen Sinns*‹ fortzuschreiben und nicht, um den »Sinn der Geschichte« zu erfassen (S. 48).

Es gibt, wie gesagt, keinen Anhaltspunkt dafür, dass Novalis die Geschichte als »heilig« betrachtet hätte, wie Samuel behauptet. Im Sinne dieser unbegründeten Prämisse deutet er in seinen weiteren Ausführungen zum »Wesen der Geschichte« bei Novalis (S. 21–35) sowohl die obigen zwei Zeilen aus der sechsten Hymne als auch zwei Strophen aus dem dritten der ›Geistlichen Lieder,‹²³⁶ wobei er sie ihres christlich-religiösen Zusammenhangs entkleidet. Ähnlich verfährt er mit einer Stelle aus Novalis' Roman ›Heinrich von Ofterdingen‹. Dort interpretiert er die von der Erde offenbarten »mächtigen Geschichten der längst verfloßnen Zeit«, die als »der Vorwelt heilige Lüfte« das Angesicht des alten Bergmanns umwehen,²³⁷ wiederum als Beleg für das postulierte »Bewußtsein der Heiligkeit der Geschichte«. Doch in diesem Bergmann hat Hardenberg bekanntlich seinem Lehrer an der Freiburger Bergakademie, Abraham Gottlob Werner, ein Denkmal gesetzt, was nicht auf ›Historie‹ deutet, sondern auf ›Geognosie‹. In dem erweiterten Sinne, in welchem diese ›Erdbeobachtung‹ z. B. auch in seinen ›Lehrlingen zu Säis‹ begegnet, versteht Novalis sie als Entschlüsselung einer geheim-

233 Vgl. den Titel des ersten Abschnitts (S. 17).

234 Weshalb, beiläufig bemerkt, die dafür üblich gewordene Bezeichnung ›Goldenes Zeitalter‹ leicht missverständlich ist.

235 NoKS, Bd. 3, S. 518; vgl. oben, S. 187.

236 Hier die von Samuel (S. 18 f.) zitierte Passage nach NoKS, Bd. 3, S. 162 f.: »Wer in das Bild vergangner Zeiten | Wie tief in einen Abgrund sieht, | In welchen ihn von allen Seiten | Ein süßes Weh hinunter zieht; – || Es ist, als lägen Wunderschätze | Da unten für ihn aufgehäuft, | Nach deren Schloß in wilder Hetze | Mit athemloser Brust er greift.«

237 Erstes Bergmannslied, NoKS, Bd. 3, S. 247 f.; weiteres zu ›Heinrich von Ofterdingen‹ unten, S. 248.

nisvollen »Chifferschrift«, »die man überall, auf Flügeln, Eierschalen, in Wolken, im Schnee, in Krystallen und in Steinbildungen,²³⁸ auf gefrierenden Wassern, im Innern und Äußern der Gebirge [...] erblickt«. ²³⁹ Die in dieser »Wunderschrift« geschriebene und den Menschen nur in momenthaften ›Ahndungen‹ verständliche Sprache²⁴⁰ ist »ein Accord aus des Weltalls Symphonie«, gleich jener ersten der »zwey wunderbaren Sprachen«, durch welche, Wackenroders ›Herzenergießungen‹ zufolge, »der Schöpfer den Menschen vergönnt hat, die himmlischen Dinge in ganzer Macht [...] zu fassen und zu begreifen«: es ist die Sprache der Natur, in der nur Gott zu den Menschen spricht.²⁴¹ Aus diesem – von Samuel gänzlich vernachlässigten – Zusammenhang ist ein spezifisches Interesse an ›Geschichte‹ im unterstellten Sinne ebensowenig ableitbar wie aus den im weiteren Verlauf von ihm zitierten Stellen, deren religiösen Zusammenhang er gleichfalls unberücksichtigt lässt bzw. als ›historisch-religiösen‹ »Trieb zur Geschichte« (oder »Eros zur Ferne«) deuten will.²⁴²

Aus einem von ihm selbst passgenau komponierten Zitat²⁴³ leitet Samuel den »Gegensatz Geist – Natur« ab, um Novalis auf dieser frag-

238 Vgl. NoKS, Bd. ³1, S. 80: »[...] in Bänken und in bunten Schichten der Erde Bau«.

239 NoKS, Bd. ³1, S. 79.

240 Wegen ihrer Unverständlichkeit bezeichnet einer der Lehrlinge sie auch als »die ächte Sanscrit« (ebd.); vgl. oben, Anm. 23.

241 Wackenroder, Herzenergießungen (Anm. 2), S. 97. Die zweite Sprache, in der sich die Transzendenz den Menschen mitteilt, die Kunst, wird nur von wenigen entsprechend begabten Menschen beherrscht.

242 Ersteres gilt insbesondere für seine Behandlung der ›Aufzeichnungen aus dem Sommer und Herbst 1800‹, Nr. 688 (NoKS, Bd. ³3, S. 690), letzteres für die der ›Teplitzer Fragmente‹, Nr. 14 (333) (NoKS, Bd. ³2, S. 597), beide zit. von Samuel (ebd., S. 20); siehe auch oben, Anm. 202.

243 Ebd., S. 24: »Die Natur ist ewig, nicht der Geist ... Im Geiste ist der Grund der Vergänglichkeit zu suchen ... Sterblichkeit und Wandelbarkeit ist gerade ein Vorzug höherer Naturen. Ewigkeit ist ein Zeichen (sit venia verbis) geistloser Naturen.« Dieses ›Zitat‹ ist ein Verschnitt von NoKS, Bd. ³3, S. 110 (dort aber: »nicht umgekehrt« statt Samuels »nicht der Geist«) und S. 111 (beides aus Hardenbergs Studien zu Schellings ›Über die Weltseele‹; Bezug unklar) mit Nr. 869 des ›Allgemeinen Brouillon‹, NoKS, Bd. ³3, S. 436 = NoMi, Bd. 2, S. 223, Nr. 188 (letzte Referenz gibt Samuel für das gesamte Zitat an). Den Zusammenhang zwischen den von Samuel verschnittenen Teilen des Zitats halte ich für ebenso konstruiert wie deren Relevanz für die Novalis damit zugeschriebenen Vorstellungen vom »Wesen der Geschichte«.

würdigen Grundlage die »Gleichsetzung des Geistes mit der Geschichte« zuzuschreiben (S. 24). In weiteren, nicht minder spekulativen Schritten verdichtet er die Novalis zugeschriebene Auffassung vom »Wesen der Geschichte« zu der These (S. 27): »Geschichte ist also Leben, Werden, immerwährende Genesis; sie gibt ›Sinn‹ und damit zugleich Wert, moralische, religiöse, künstlerische Werte.«²⁴⁴ Samuel zufolge sah Novalis den »Sinn der Weltgeschichte« somit in den »Kulturleistungen« eines Volkes »als eine handlungsfähige, individualitätshaltige Gemeinschaft« (S. 28). Von »Kulturleistungen« als Maßstab für die ›Geschichtlichkeit‹ einzelner Völker (ebd.) findet sich jedoch in der Rede nichts – was in Anbetracht seiner explizit europäischen, alle Völker in einer neuen ›Katholizität‹ friedlich vereinigenden Perspektive kaum überraschen kann. Auch Samuel räumt hier indirekt eine Diskrepanz zwischen seiner Interpretation und Hardenbergs Rede ein,²⁴⁵ in welcher ja der »Kultur *einer gewissen Stufe*«²⁴⁶ eine »Schädlichkeit« für den *heiligen Sinn* attestiert wird. Samuel führt zwar die einschlägige Stelle an,²⁴⁷ ignoriert aber deren engen Bezug auf den *heiligen Sinn* und konstruiert stattdessen einen Zusammenhang mit der Aufklärung, für welche sich »aus dem Problem der Kultur [...] die Tatsache der fortschreitenden Perfektibilität des Menschengeschlechts gegeben« habe – ein Konstrukt, das in der Behauptung gipfelt, Novalis übernehme diesen aufklärerischen »Begriff der Kultur« (S. 29). Unter nicht näher begründetem Bezug auf Rousseaus »rückläufige Geschichtsbeachtung« gelangt Samuel zu der Auffassung (S. 30):

Novalis legt seinerseits einen neuen Wertmaßstab an die Geschichte und kommt zu denselben Ergebnissen wie Rousseau. Den »Sinn des Unsichtbaren« verfolgt er im Laufe der Geschichte. Es ist der Sinn für Religion, der »heilige Sinn«, der letzte und höchste Wert, der das Übervernünftige mit einschließt in die Grenzen seines Wertreiches, und welcher von der Aufklärung gerade hinausgetrieben worden ist

244 Hervorhebung R. G.

245 Allerdings führt Samuel diese eher auf Novalis zurück (S. 28): »Dennoch ist ihm [Novalis; R. G.] das Problem der Kultur problematisch.«

246 Also nicht der Kultur generell; Hervorhebung R. G. Die Verbindung zu Rousseau, die Samuel hier mit leichter Hand zieht (S. 30), ist deshalb mit Vorbehalt zu betrachten.

247 NoKS, Bd. 33, S. 509 (oben, S. 178 und Anm. 28).

aus dem Bereich der Kultur, wie Novalis selbst in der ›Europa‹ so unnachahmlich treffend dargestellt hat.

Hier deutet sich bereits an, dass Samuel unter dem *heiligen Sinn*²⁴⁸ nicht dasselbe versteht wie Hardenberg, in dessen Rede keine solche Affinität zum aufklärerischen Kulturbegriff²⁴⁹ nachweisbar ist. Durch Aneinanderreihung von Sentenzen unterschiedlichster Art – darunter geschichtsphilosophische Entwürfe,²⁵⁰ »kabbalistische Ideen von der Erlösungsbedürftigkeit Gottes«, eine »weltgeschichtliche‹ Konzeption zur »Fertigmachung des Menschen« durch »Vermehrung und Ausbildung der Sinne [...] zur Graderhöhung der Menschheit« – will Samuel bei Novalis einen »Rhythmus der Weltgeschichte« (S. 32) nachweisen. Diesen nimmt er als Inbegriff für »des Novalis ganze Geschichtsauffassung«, die er unter anderem aus folgendem ›Poesie‹-Fragment zum »Inhalt des Dramas« abstrahiert:

Der Inhalt des Dramas ist ein Werden oder ein Vergehn. Es enthält die Darstellung der Entstehung einer organischen Gestalt aus dem Flüssigen – einer wohlgegliederten Begebenheit aus Zufall – Es enthält die Darstellung der Auflösung – der Vergehung einer organischen Gestalt im Zufall. Es kann beydes zugleich enthalten und dann ist es ein vollständiges Drama. Man sieht leicht, dass der Inhalt desselben eine *Verwandlung* – ein Läuterungs, Reduktionsproceß seyn müsse. Oedipus in Colonos ist ein schönes Beyspiel davon – so auch Philoktet.²⁵¹

Aus dem ganzen Zusammenhang und insbesondere auch aus dem letzten Satz – den Samuel nicht zitiert (S. 33) – ergibt sich zweifelsfrei, dass

248 Hier auch mit dem eher verwässernden Begriff »Sinn für Religion« bezeichnet, den Novalis selbst nur einmal ganz allgemein für Religion gebraucht (Fragment Nr. 53 unter »18 Junius 1799«, NoKS, Bd. 33, S. 563).

249 Dazu auch S. 31.

250 Z. B. eine aus dem ›Allgemeinen Brouillon‹ (Nr. 633, NoKS, Bd. 33, S. 381, zit. bei Samuel, S. 30), mit der Samuel zu David Hume überleitet, ohne dass ein Zusammenhang mit Hardenbergs Rede oder dem *heiligen Sinn* erkennbar würde. Dasselbe gilt für die dann folgende Assoziation mit Hemsterhuis' »organe morale«, wo Samuel eine Notiz in Hardenbergs Hemsterhuis-Studien zu dessen »moralischem Sinn« (NoKS, Bd. 32, S. 376) Novalis selbst zuschreibt (S. 32 f.; vgl. oben, Anm. 173).

251 NoKS, Bd. 32, S. 535, Nr. 44. Hervorhebung R. G.

in diesem Fragment mit ›Geschichte‹ nichts anderes gemeint ist als eben »der Inhalt des Dramas«, sprich: die Handlung, nicht etwa ›Historie‹.²⁵² Eine Studie von Johannes Endres verdeutlicht den Zusammenhang des Fragments mit anderen Äußerungen Hardenbergs zum zeitgenössischen Diskurs über das Drama, woraus sich unter anderem die zentrale Bedeutung des Begriffs »Verwandlung« erklärt. Wie Endres weiter zeigt, fügt sich Hardenbergs einziges vollendetes Schauspiel, ein vor dem Fragment entstandenes »Monodrama« mit dem Titel ›Panthea‹, »auf erstaunliche Weise in die spätere theoretische Eingrenzung des Dramas« ein.²⁵³ Für das Fragment und Hardenbergs übrige Schriften zur Dramaturgie ist hier mit Endres festzuhalten: »Novalis argumentiert, wann immer er auf das Drama sieht, niemals aus geschichtsphilosophischer Perspektive.« Samuel dagegen versucht, ausgehend vom ›Poesie‹-Fragment zum Drama, bei Novalis die Vorstellung von einer »Bewegung der Geschichte« nachzuweisen (S. 33):

Als *Weltdrama* hat er bereits die Geschichte gleichnishaft bezeichnet,²⁵⁴ [...] die Wahl der Bilder [gibt] wieder, wie er die Geschichte unter einer Form dichterischer Gestaltung sieht. Die Reaktionsidee ist

- 252 Ebenso ist ›Geschichte‹ in einer Zusatznotiz zu Nr. [234] des ›Allgemeinen Brouillon‹ zu verstehen, die nicht das Drama betrifft, sondern »Romant[ik] etc.«, womit Novalis hier die verschiedenen Gattungen der erzählenden Dichtung meint (NoKS, Bd. 3, S. 280f.): »(Mit der Zeit muß die Geschichte Märchen werden – sie wird wieder, wie sie anfieng)«. Im Anschluss an Samuels Theorie von einer »triadischen Grundfigur« deutet Mähl (Die Idee des goldenen Zeitalters [Anm. 163], S. 305) auch hier ›Geschichte‹ als ›Historie‹, wobei er ergänzend auf eine Zusatznotiz zu Nr. 598 des ›Allgemeinen Brouillons‹ hinweist (NoKS, Bd. 3, S. 372): »(Alle Geschichte ist dreifach – Vorzeit, Gegenwart und Zukunft.)« Dieser Zusatz zum Thema »Encyclopaedistik« ist allgemeinsten Art und aus seinem Zusammenhang kaum auf das Samuelsche Triadenschema einzuengen.
- 253 Johannes Endres, Szenen der ›Verwandlung‹. Novalis und das Drama, in: Das romantische Drama. Produktive Synthese zwischen Tradition und Innovation, hrsg. von Uwe Japp, Stefan Scherer, Claudia Stockinger, Tübingen 2000 (= Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte 103), S. 65–87; zum obigen Fragment (NoKS, Bd. 3, S. 569–571) insbesondere S. 75 f., das folgende Zitat auf S. 75.
- 254 Den Begriff ›Weltdrama‹ hatte Samuel zuvor (S. 32) einem anderen Zusammenhang entlehnt (Allgemeines Brouillon, Nr. 79, NoKS, Bd. 3, S. 254, zur »Menschenlehre«, dort unter »Physik und Zukunftslehre«).

im »Werden und Vergehen« gegeben. Die *musikalische Bewegung* im Widerspiel von Aufbauen und Auflösung, der *Sinn der Geschichte* im Gedanken des Läuterungsprozesses, das *Ziel der Geschichte* im Bilde der Zurückführung der alten Synthese. Der *Gesamtrhythmus* endlich angedeutet in jenem *Dreiklang* des Entstehens der geschichtlichen Welt *aus Zufall*, dem Läuterungsprozeß aus dem Werden und Vergehen *im Zufall* [...]. *Zufall* ist, nach der Lehre des Novalis, ein religiöser Begriff, gleichbedeutend seiner Idee nach mit Schicksal. Er stammt aus der Wunderwelt Gottes und hat innere Regelmäßigkeit, und sein Walten ist Zeichen der Berührung mit höheren Wesen, eben mit Gott. Endlich ist auf die organische Wesenheit des geschichtlichen Prozesses angespielt, die in der »Europa« so klassisch gedeutet ist [...].²⁵⁵

Mit diesem Konstrukt aus durchweg unbegründeten Assoziationen hat Samuel den Grundstein für die bis heute bestimmende Novalis-Rezeption gelegt, der zufolge seine Rede über ›Die Christenheit oder Europa‹ auf einer später unter der Bezeichnung *Triadenschema* bekannt gewordenen Geschichtsauffassung aufbaut.²⁵⁶ Dieses Triadenschema lässt sich jedoch weder aus dem obigen Fragment zum Drama ableiten noch ist es in Herders »bedeutungsvolle[m] Aufsatz« ›Tithon und Aurora‹²⁵⁷ nachweisbar, auf den Samuel im darauffolgenden Kapitel »die ganze Geschichtstheorie der ›Europa‹ zurückführen will (S. 55; auch S. 34). Alternativ dazu zieht er in einem späteren Kapitel eine Entwicklungslinie von Rousseau bis zu Hegel.²⁵⁸

Aus Hardenbergs Rede jedoch ergibt sich eine ganz andere Geschichtskonzeption: Für ihn stellt sich die Abfolge der »Zeiten und Perioden« als »eine Oszillation, ein Wechsel entgegengesetzter Bewegungen« dar.²⁵⁹ Das exakte Vorbild dafür sehe ich im dritten Teil von Herders ›Ideen‹ (1787), wo im 15. Buch unter »III. Das Menschengeschlecht

255 Hervorhebungen R.G.

256 Auch unter *Triadenschritt*, *triadische Grundfigur*, (*rhythmischer*) *Dreitakt* (der Geschichte) und ähnlichen Bezeichnungen. Ergänzend dazu auch S. 163–165 und S. 173.

257 In Herders ›Zerstreuten Blättern‹, 4. Sammlung, 1792 (Herder, SWS, Bd. 16, S. 109–128).

258 Über den »Rhythmus der Weltgeschichte«, S. 152–172, hier: S. 161–163.

259 NoKS, Bd. 3, S. 510; vgl. oben, S. 179.

ist bestimmt, mancherlei Stufen der Cultur in mancherlei Veränderungen zu durchgehen [...]« drei »Naturgesetze« formuliert werden, die nach Ansicht Herders den Gang der Geschichte bestimmen – und zugleich als ›physikalische‹ Begründung seiner Hermeneutik gelten können.²⁶⁰

- Das erste Naturgesetz geht davon aus, dass jedes »Ding« sich naturgemäß in einem »Beharrungszustande« befindet, einem ›vollkommenen‹ Ruhezustand, in dem dieses ›Ding‹ verharrt, solange es nicht durch in oder an ihm wirkende Kräfte darin gestört wird. Zu diesem »Beharrungszustande eines Dinges [ist] jederzeit eine Art Vollkommenheit, ein Maximum oder Minimum [erforderlich],²⁶¹ das aus der Wirkungsweise der Kräfte dieses Dinges folget«. Von diesem Minimum oder Maximum aus wirken alle Kräfte »in harmonischem Gleichgewicht« auf das Ding, solange es sich in seinem Beharrungszustand befindet. »Jedes bestehende Daseyn trägt also nach diesem schönen Naturgesetz seine physische Wahrheit, Güte und Nothwendigkeit als den Kern seines Bestehens in sich«.
- Nach dem zweiten Naturgesetz beruht »alle Vollkommenheit und Schönheit« der Dinge »auf einem solchen Maximum«, in dem diese »eine Art Ebenmaaßes und harmonischer Proportion« finden.
- Das daran geknüpfte dritte Naturgesetz nun besagt,

[...] daß wenn ein Wesen oder ein System derselben aus diesem Beharrungszustande seiner Wahrheit, Güte und Schönheit verrückt worden, es sich demselben durch innere Kraft, entweder in Schwingungen oder in einer Asymptote wieder nähert, weil außer diesem Zustande es keinen Bestand findet. Je lebendiger und vielartiger die Kräfte sind: desto weniger ist der unvermerkte gerade Gang der Asymptote möglich, desto heftiger werden die Schwingungen und *Oscillationen*, bis das gestörte Daseyn das Gleichgewicht seiner Kräfte oder ihrer harmonischen Bewegung, mithin den ihm wesentlichen Beharrungszustand erreicht.²⁶²

260 Herder, SWS, Bd. 14, S. 225.

261 Den Hinweis auf die Parallelität dieses ›Naturgesetzes‹ mit dem ›Lagrangeschen Extremalprinzip‹ in der Physik verdanke ich Felix Mühlhölzer. Der italienische Mathematiker und Astronom Joseph-Louis Lagrange wird sowohl von Herder als auch von Novalis verschiedentlich erwähnt.

262 Ebd., S. 226. Hervorhebung R.G.

Dass Herder diese ›Naturgesetze‹ aus den Schriften des hier ungenannt bleibenden Johann Heinrich Lambert abgeleitet hat, geht zweifelsfrei aus einer anderen Stelle hervor.²⁶³ Ihre Übertragung auf die Geschichte in der hier vorliegenden Form wird man jedoch Herder selbst zuschreiben dürfen, weshalb ich es für wahrscheinlicher halte, dass Novalis sie von Herder übernahm als dass er sie direkt aus Lamberts Schriften schöpfte.²⁶⁴ Auf diesem Wege also wurde er mit dem ›Oszillationsmodell‹ bekannt, das auch die Geschichtsauffassung der Rede bestimmt. Wenn er z. B. verkündet: »Was jetzt nicht die Vollendung erreicht, wird sie bei einem künftigen Versuch erreichen, oder bei einem abermaligen«, so meint er damit die unterschiedlich starken Schwingungen des als oszillierend gedachten Geschichtsverlaufs.²⁶⁵ Durch sie soll das im ›Beharrungszustand‹ der »ächtkatholischen« Zeiten gestörte und »mit immer zunehmender Ohnmacht und Verspottung« zur »Ruine« verkommene Christentum das ›Gleichgewicht seiner Kräfte‹ wiederfinden²⁶⁶ und sich erneut auf den ihm eigenen Zustand der Vollkommenheit ›einpendeln‹, indem der *heilige Sinn* die unterbrochene »Beziehung auf das Weltall« wiederherstellt. Der Ablauf der von Hardenberg beschriebenen Geschichte lässt sich entsprechend als ein Oszillieren des menschlichen Geistes zwischen *heiligem Sinn* und ›Kaltsinn‹ auffassen:

263 In seinem ebenfalls 1787 erstmals erschienenen ›Gott. Einige Gespräche‹ fasst Herder Lamberts Lehre folgendermaßen zusammen (Herder, SWS, Bd. 16 S. 469 f.): »Sowohl in seinem ›Organon‹ als in seiner ›Architektonik‹ kann er nicht oft genug auf die Wahrheit zurückkommen, ›daß der Beharrungsstand, mithin das Wesen jedes eingeschränkten Dinges, allenthalben auf einem Maximum beruhe, bei welchem gegenseitige Regeln einander aufheben oder einschränken, mithin die Bestandtheit der Dinge und ihre innere Wahrheit, nebst dem Ebenmaas, der Ordnung, Schönheit, Güte, die sie begleiten, auf eine Art innerer Notwendigkeit gegründet sei.«

264 Hardenbergs Notizen zu Lamberts ›Neuem Organon‹ (Leipzig 1764) enthalten keinen diesbezüglichen Anhaltspunkt, sind aber möglicherweise unvollständig (siehe NoKS, Bd. 33, S. 130–134 und diesbezügliches in der Einleitung von Schulz, ebd., S. 21 f.).

265 NoKS, Bd. 33, S. 510. Für Samuel, der das Stichwort ›Oszillation‹ ignoriert, zeigt sich hier ein angeblich von Herder übernommener »Entwicklungsgedanke verschmolzen mit mystisch-theosophischen Reinkarnationsideen, die in die Geschichtsentwicklung hineingetragen werden und notwendig zu einer Mythologisierung der Geschichte führen müssen« (S. 34).

266 NoKS, Bd. 33, S. 510; vgl. oben, S. 179.

Wenn der philosophisch-wissenschaftliche »Wahn« auf die Spitze getrieben ist, schwingt das Pendel vom kalten Spitzbergen des Verstandes zurück zum farbig geschmückten Indien der Poesie, und die »Anachoreten des Verstandes« sind »die Ersten, die wieder die Heiligkeit der Natur, die Unendlichkeit der Kunst« anerkennen, wie es oben (S. 191 f.) hieß. Bei einem solchen Oszillieren der Geschichte kann prinzipiell nicht ausgeschlossen werden, dass auf eine »Auferstehung, eine Verjüngung, in neuer, tüchtiger Gestalt« ein erneutes »Abnehmen« folgt, denn alle »Perioden« der Oszillation haben nur eine »beschränkte Dauer« (oben, S. 179); erst in der jenseitigen »Heimat« geht alle »Zeitlichkeit« in der geschichtslosen »heiligen Zeit« auf (oben, S. 224).

Mit dem Stichwort ›Oszillation‹ hat Hardenberg der Rede auch hier einen Schlüssel zum Verständnis beigegeben. Dass Samuel diesen nicht gebrauchen konnte, liegt m. E. an einer grundsätzlichen Unvereinbarkeit mit seinem Triadenschema,²⁶⁷ auf dessen »rhythmischen Dreiklang« seit 1925 alle Interpretationen gestimmt sind, die aus der Rede ein ›chiliastisches‹ Grundmuster heraushören wollen. Diese Inkompatibilität zeigte sich bereits in Samuels teilweise fragwürdiger und insgesamt wenig überzeugender Deduktion von Hardenbergs Geschichtsauffassung.

Hinzu kommt nun, dass auch Samuels Verständnis des *heiligen Sinns* auf schwankendem Boden steht. Nach seiner fragwürdigen Deduktion einer »Gleichsetzung des Geistes mit der Geschichte« und der unbegründeten These von der Geschichte als ›Sinn‹ gebende, »moralische, religiöse, künstlerische Werte« setzende Instanz (oben, S. 227) wendet sich Samuel der Frage zu, mit welcher »Erkenntnismethode« der ›Geschichtsschreiber‹ Novalis zufolge »zum Sinn und zur Deutung der Geschichte« gelangen könne (S. 39–44).²⁶⁸ An diesem Punkt kehrt er zu dem als Motto des Kapitels zitierten »Fragment der Jugendzeit« zurück. Hatte er zuvor (S. 18) in dessen »Rhythmen« Hardenbergs

267 Ein innerer Widerspruch dieser beiden Geschichtsauffassungen klingt schon bei Mähl (Utopie und Geschichte in Novalis' ›Die Christenheit oder Europa‹, in: *Aurora* 52 [1993], S. 1–16, hier: S. 9 f.) an, der seiner gesamten Interpretation der Rede bis dahin das Triadenschema zugrunde gelegt hatte.

268 Ob Novalis mit dem »Geschichtsschreiber« dasselbe meint wie Samuel, der daraus stillschweigend einen »Geschichtsschreiber« macht (den Novalis nicht kennt), oder eher einen *Geschichtens*schreiber, wäre dabei noch im Einzelfall zu prüfen.

»Bewußtsein der *Heiligkeit* der Geschichte« vernommen (vgl. oben, S. 224 f.), so findet er darin nun angedeutet, dass für Novalis »das Geschäft der Historie ein heiliges Geschäft sei« und »daß gewissermaßen eine Einweihung, Bereitung der Seele, eine besondere Sinnbegabung dem echten Historiker eigen sein« müsse (S. 39 f.). Diese Erkenntnis bündelt Samuel in der Formel (S. 40): »Der Historiker muß einen ›historischen Sinn‹ besitzen [...].« Diesen »historischen Sinn« leitet er ab von der auf den 11. Februar 1800 datierten Aufzeichnung Nr. [533] in Hardenbergs ›Fragmenten und Studien‹, wo sie in deutlichem Zusammenhang mit der unmittelbar vorausgehenden Aufzeichnung steht, die Samuel nicht zitiert:

532. Dramatische Darstellung in einzelnen unabhängigen Capiteln. Unbequemlichkeiten einer chronologisch fortschreitenden Erzählung.
- [533.] Eigner historischer Sinn und Takt. Eigenthümlicher Geist jeder Begebenheit.²⁶⁹

Ähnlich wie beim oben besprochenen ›Poesie‹-Fragment ist das Umfeld dieser Aufzeichnungen wiederum ein poetologisches:²⁷⁰ Es geht Novalis um die »dramatische Darstellung« in erzählender Prosa und nicht um Geschichtsschreibung. Samuels Versuch, den ›historischen Sinn‹ als eine dem Geschichtsschreiber eigene Sinnesbegabung zu deuten, durch welche ihm die Geschichte angeblich »ihr geheimnisvolles Wesen eröffnet« (S. 39), erweist sich bereits hier als verfehlt. Daran knüpft sich nun eine Reihe weiterer Fehlinterpretationen, etwa wenn er Novalis mit den Worten zitiert: »Der eigentliche Sinn für die Geschichte entwickelt sich erst spät [...].« (S. 41) An der zitierten Stelle im ›Ofterdingen‹ ist jedoch nicht vom »Sinn für die Geschichte« die Rede, sondern vom »Sinn für die Geschichten *der Menschen*«,²⁷¹ und aus dem Zusammenhang geht eindeutig hervor, dass der hier sprechende Einsiedler

269 NoKS, Bd. 33, S. 645. Die Nummer in eckigen Klammern wurde von den Herausgebern, Samuel und Schulz, eingefügt, weil sie offenbar der Meinung waren, dass hier »ein unmittelbarer Zusammenhang mit den vorausgehenden Aufzeichnungen nicht bestand« (vgl. NoKS, Bd. 33, S. 225 f. zur Erläuterung dieser Praxis).

270 Von kleinen Einsprengseln abgesehen, gilt dies übrigens auch für das weitere Umfeld.

271 NoKS, Bd. 31, S. 257 f. Hervorhebung R.G.

damit nicht Geschichte in dem von Samuel suggerierten Sinne meint, sondern »die geheime Verkettung des Ehemaligen und Künftigen« im menschlichen Leben: Erst im »reiferen Alter« lernt der Mensch »die Geschichte aus Hoffnung und Erinnerung zusammensetzen«; die »sorgfältige Betrachtung der Schicksale des Lebens« ist es, die »unter allen Gedanken uns am meisten über die irdischen Übel erhebt«; so wird die Geschichte dem Menschen eine »himmlische tröstende und erbauende Freundin, die ihn durch ihre weisen Gespräche sanft zu einer höheren, umfassenderen Laufbahn vorbereitet, und mit der unbekanntem Welt ihn in faßlichen Bildern bekannt macht«. Hier wird deutlich, dass Samuel den vermeintlichen »Sinn für die Geschichte« aus einem Zusammenhang konstruiert, in dem Novalis eindeutig den *heiligen Sinn* meint. Auch wenn Samuel diesen religiösen Zusammenhang in seinem Zitat weitgehend ausblendet, kommt er wenig später nicht umhin festzustellen (S. 43):

Tatsächlich haben wir in Novalis ein Stück mittelalterlicher Weltanschauung neu formuliert [...]. Die Geschichte ist ihm ein Weg in die jenseitige Welt und ihre Erkenntnis hinein, sie ist geradezu Mittlerin zwischen der diesseitigen und jenseitigen Wirklichkeit [...].²⁷²

Problematisch an dieser im Kern treffenden Beobachtung ist die Überbetonung der Geschichte im Sinne von ›Historie‹, um die es Hardenberg eigentlich in keinem der von Samuel beigebrachten Zitate geht. Wie an der oben wiedergegebenen Stelle aus dem ›Opferdingen‹ deutlich wurde, sollen die »Geschichten der Menschen« in erster Linie auf deren jenseitige Bestimmung hinweisen. Wie Hardenberg gleich anschließend ausführt, kommt alles darauf an, mit Blick auf dieses Ziel die »Begebenheiten schicklich zu verknüpfen«, damit nicht »*das Wissenswürdigste vergessen* [werde], *dasjenige, was erst die Geschichte zur*

272 Das hier anschließende Zitat (ebd.: »denn sie scheint ›noch uneröffnete Augen in uns zu berühren. Wir stehen in einer anderen Welt, wenn wir aus ihrem Gebiete kommen.«) hat Samuel, wie schon die oben zitierte Aufzeichnung Nr. [533], passend aus Hardenbergs ›Fragmenten und Studien‹ ausgeschnitten, wiederum unter Weglassung des poetologischen Zusammenhangs (NoKS, Bd. 3, S. 564): »[63.] Es ist seltsam, daß in einer guten Erzählung allemal etwas Heimliches ist – etwas Unbegreifliches. Die Geschichte scheint noch uneröffnete Augen in uns zu berühren – und wir stehn in einer ganz andern Welt, wenn wir aus ihrem Gebiete zurückkommen.«

Geschichte macht«; um »die mancherley Zufälle zu einem angenehmen und lehrreichen Ganzen verbinden« zu können, müsste »ein Geschichtschreiber nothwendig auch ein Dichter seyn«, denn nur Dichter verstehen sich auf ebenjene »Kunst, Begebenheiten schicklich zu verknüpfen« und so dem »geheimnißvollen Geist des Lebens« eine Stimme zu verleihen, die Novalis im Märchen deutlicher vernimmt »als in gelehrten Chroniken«;²⁷³ dabei ist es »einerley, ob die Personen, in deren Schicksalen wir den unsrigen nachspüren, wirklich einmal lebten, oder nicht. Wir verlangen nach der Anschauung der großen *einfachen Seele der Zeiterscheinungen*, und finden wir diesen Wunsch gewährt, so kümmern wir uns nicht um die zufällige Existenz ihrer äußern Figuren.«²⁷⁴ Samuel verdichtet diese Passage aus dem ›Opferdingen‹ zu folgendem ›Zitat‹ (S. 43 f.):

»Der Historiker²⁷⁵ soll die große, einfache Seele der Zeiterscheinungen in Anschauung bringen, er soll das Wissenswürdigste geben, das, was die Geschichte erst zur Geschichte macht.« (Oftdg.)²⁷⁶

Die deutliche Tendenz, auch hier die ›Historie‹ in den Vordergrund zu spielen, setzt sich gleich anschließend fort in Samuels entsprechend zugeschnittener Wiedergabe und Interpretation eines weiteren poetologischen Fragments²⁷⁷ sowie der bereits erwähnten Notiz Nr. 234 des ›Allgemeinen Brouillon‹ zur »Romantik« (= erzählende Prosa; vgl. oben, Anm. 252), speziell zum Märchen. Ihren Höhepunkt findet sie in einem als Zitat gekennzeichneten Satz, der sich bei Hardenberg m. W. nirgends nachweisen lässt (S. 45):

[...] der Geist dieser ganzen poetischen Geschichtsauffassung kommt am klarsten zur Anschauung in dem Satz: »Chronistischer Sammel-

273 NoKS, Bd. 31, S. 259: »Es ist mehr Wahrheit in ihren Märchen, als in gelehrten Chroniken.«

274 NoKS, Bd. 31, S. 259. Die von mir hinzugefügten Hervorhebungen kennzeichnen die in Samuel ›Zitat‹ verarbeiteten Teile dieser Passage.

275 Unter dem Novalis hier untergeschobenen Begriff ›Historiker‹ versteht dieser etwas ganz anderes; siehe Allgemeines Brouillon, Nr. 256 (NoKS, Bd. 33, S. 285) zur »Erziehungswissenschaft des Gelehrten«.

276 Samuel verzichtet hier auf eine genaue Stellenangabe.

277 Siehe ebd., S. 44, zu NoKS, Bd. 33, S. 685, Nr. 668; Novalis sieht hier in Shakespeares Stücken nicht »angewandte Historie«, wie Samuel vorgibt, sondern ein »ächtpoetisches Spiel, ohne eigentliche Zwecke«.

eifer und Märchengeist²⁷⁸ miteinander ergibt den echten historischen Geist«.

Solange die Authentizität dieses Satzes nicht belegt ist, wird man Samuels gesamtes darauf aufbauendes Konstrukt mit Vorbehalt betrachten müssen, zumal sein bisher beobachteter Umgang mit Zitaten einen Vertrauensvorschuss in dieser Hinsicht aus meiner Sicht nicht rechtfertigt. Zu deutlich spricht aus allem das Bemühen, diese und andere Novalis-›Zitate‹ mit der Historie in Beziehung zu setzen. Dass dabei der ursprünglich religiöse Bezug kaum zufällig verlorengeht, zeigt sich beispielhaft an Samuels Umgang mit Nr. 70 der ›Fragmente und Studien‹ vom 18. Juni [1799],²⁷⁹ die Samuel wie folgt wiedergibt (S. 47):

»In den menschlichen Begebenheiten – also in der Geschichte – offenbart sich der Geist des Himmels am hellsten.« Diesen »Geist des Himmels« will Novalis in der Geschichte fassen und durch die Form der Legende darstellen.

In weiteren Akzentverschiebungen dieser Art, auf die ich hier nicht eingehen kann, wird der für Hardenbergs Denken wesentliche Bezug auf die Transzendenz Schritt für Schritt im Sinne der von Samuel postulierten ›Geschichtsauffassung‹ umgedeutet, wodurch der *heilige Sinn* allmählich zu einem ›historischen‹ mutiert (oben, S. 235) und die ›Heiligkeit‹ auf die Historie übergeht (vgl. oben, S. 224 f.). Besondere Beachtung verdient hier Samuels Versuch (S. 60 f.), seine These von der Heiligkeit der Geschichte dadurch zu untermauern, dass er Novalis »die gleiche Gesinnung« wie Schelling unterstellt, für den »unter dem Heiligen [...] nichts [...] heiliger« ist als die Geschichte, »dieser große Spiegel des Weltgeistes, dieses ewige Gedicht des göttlichen Verstan-

278 Samuels mehrfache Bezugnahme auf diesen »Märchengeist« (S. 46, 50) bestätigt, dass er den fraglichen Satz als Novalis-Zitat verstanden wissen will.

279 NoKS, Bd. 33, S. 565: »70. Predigten sollten eigentlich *Legenden* heißen, denn der eigentliche Stoff der Predigten ist der *Legendenstoff*. Unter Menschen muß man Gott suchen. In den menschlichen Begebenheiten, in menschlichen Gedanken und Empfindungen offenbart sich der Geist des Himmels am hellsten. Religionslehre ist davon ganz abgesondert. Sie kann nur religioesen Menschen verständlich und religioes nutzbar seyn. Religion kann man nicht anders verkündigen, wie *Liebe* und *Patriotism*. Wenn man jemand verliebt machen wollte, wie fienge man das wohl an?«

des«. ²⁸⁰ Ebendiese Gesinnung liest Samuel auch aus einer Stelle in ›Heinrich von Ofterdingen‹ heraus, die er in seinem Zitat stillschweigend verkürzt: ²⁸¹

Die Kirche ist das Wohnhaus der Geschichte, [und der *stille Hof* ihr sinnbildlicher Blumengarten. Von der Geschichte sollten nur alte, gottesfürchtige Leute schreiben, deren Geschichte selbst zu Ende ist, und die nichts mehr zu hoffen haben, als die Verpflanzung in den *Garten*]. ²⁸² Nicht finster und trübe wird ihre Beschreibung seyn; vielmehr wird ein *Strahl aus der Kuppel* alles in der richtigsten und schönsten *Erleuchtung* zeigen, und *heiliger Geist* wird über diesen seltsam bewegten Gewässern ²⁸³ schweben. ²⁸⁴

Hier geht es Novalis sicher nicht um Geschichte und Geschichtsschreibung im Sinne Samuels und ebensowenig um Schellings Geschichte als Spiegel des Weltgeistes. Hardenbergs »originaler Anteil« am frühromantischen Geschichtsverständnis – den Samuel ihm rundheraus abspricht (S. 61) – besteht genau darin, dass er Geschichte hier in »die Kirche« und damit in die christliche Religion einbettet ²⁸⁵ und ihr so einen deutlichen Bezug auf die Transzendenz gibt, der jedoch durch Samuels Auslassungen teilweise verdunkelt wird: Jene alten, gottesfürchtigen Menschen, denen Novalis vorzüglich die Fähigkeit zuschreibt, die Geschichte in ihren Zusammenhängen zu deuten, stehen selbst kurz vor der »Verpflanzung« in ihre letzte Ruhestätte auf dem stillen Kirchhof und sind damit der Zeitlichkeit schon soweit ent-rückt (vgl. oben, S. 224), dass sie für den »Strahl aus der Kuppel« besonders empfänglich werden und so durch den *heiligen Geist* die »Erleuchtung« erlangen oder, wie es später heißt, »begeistert durch unsichtbaren

²⁸⁰ Schellings ›Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums‹, 10. ›Über das Studium der Historie und der Jurisprudenz‹ sind hier zitiert nach Samuel (S. 61).

²⁸¹ NoKS, Bd. 31, S. 258. Siehe auch unten, Anm. 331.

²⁸² Dieser von mir eingeklammerte Teil wird in Samuels Zitat stillschweigend ausgelassen; kleinere Abweichungen in Samuels Text können hier unberücksichtigt bleiben.

²⁸³ Vgl. oben, Anm. 57.

²⁸⁴ Hervorhebung der Bezüge auf die Transzendenz R. G.

²⁸⁵ Allein dies unterscheidet seine Position ebenso wesentlich von der Friedrich Schlegels in seinem ›Studium‹-Aufsatz, für den Samuel zuvor eine ähnliche Gesinnungsgenossenschaft, ja eine Vorbildfunktion, reklamiert hatte (S. 58 f.).

Umgang, himmlische Weisheit auf Erden in lieblichen Tönen verkündigen können«. ²⁸⁶

Kommt Samuel tatsächlich einmal Hardenbergs Auffassung vom *heiligen Sinn* nahe (S. 231), so hat dies keine erkennbaren Auswirkungen auf seine geschichtsphilosophisch geprägte Interpretation, durch welche der ›religiöse Sinn‹ mehr und mehr vom ›historischen‹ überlagert wird (S. 286):

Der religiöse Sinn war für [Novalis] [...] der schlechthin umfassende Sinn, in dem sich die Kultur in allen ihren Möglichkeiten vollendete, er war die große synthetische Kraft. Und diese zerbrach im Zeitalter der Reformation und der Ich-Wiedergeburt; neue Werte traten an ihre Stelle, Werte, die Novalis zwar anerkennt, die ihm aber »minder wertig«²⁸⁷ sind, weil sie – auf das Ganze des religiösen Sinns gesehen – nur Teilwerte sind.

Damit greift Samuel auf seine unbegründete These zurück, der zufolge Novalis die Geschichte als kulturelle Werte stiftende Instanz betrachtet haben soll. Die in diesem Zusammenhang bereits oben (S. 227) festgestellte Diskrepanz zwischen Novalis und Samuel in bezug auf den *heiligen Sinn* zeigt sich hier noch deutlicher (S. 286):

Novalis schreibt in der ›Europa‹ eine Geschichte des religiösen Sinns. Mit feinem Unterscheidungsinstinkt sucht er nach ihm im Gewirre der europäischen Geschichte, nachdem er im Mittelalter mit einer großartigen Weltinspiration sich offenbart hat und dann wieder verschleucht worden ist.

Während Novalis in der Rede unter dem *heiligen Sinn* nie etwas anderes als eine dem Menschen angeborene Fähigkeit zur Wahrnehmung des Bandes zwischen diesseitiger und jenseitiger Welt versteht, erklärt Samuel den (synonymen) »religiösen Sinn« als die der Geschichte innewohnende Bedeutung, die Novalis darin gesucht habe.

Diese These bezeichnet m. E. den Punkt der weitesten Entfernung von Hardenbergs Rede und bildet gleichzeitig den Schlussstein des Konstrukts, durch das Samuel deren ›politische‹ Interpretation dauerhaft prägte.

286 Siehe ›Heinrich von Ofterdingen‹, NoKS, Bd. 31, S. 208 f. über die »zwey Wege um zur Wissenschaft der menschlichen Geschichte zu gelangen«.

287 Eine solche Wertung ist m. W. bei Novalis selbst nirgends nachweisbar und darf bis zum Beweis des Gegenteils als Zutat Samuels verworfen werden.

b) 1962

Samuels Dissertation von 1925 behielt einen prägenden Einfluss auf die politische Interpretation der Rede²⁸⁸ auch nach Erscheinen seines Aufsatzes von 1962,²⁸⁹ in dem er einige Aspekte seiner Dissertation aufnimmt und teilweise revidiert. Samuel schickt zwar voraus, dass die »Entfaltung, Verschüttung und Wiederentfaltung des Religiösen, des ›heiligen Sinns‹ in der Geschichte« das »Leitmotiv« von ›Die Christenheit oder Europa‹ darstelle,²⁹⁰ für seine anschließende Interpretation der Rede bleibt diese knappe Feststellung jedoch ohne nennenswerte Folgen,²⁹¹ denn er fasst sie wiederum in vornehmlich ›politische‹ Kategorien, die nicht aus ihr, sondern aus einem Eintrag in Hardenbergs ›Fragmenten und Studien‹ abgeleitet sind. In seiner Schrift von 1925 hatte Samuel noch das ›Logologische Fragment‹ Nr. 13, in dem er damals die »Quintessenz der Novalisschen Geschichtsphilosophie vor der neuen Formulierung in den ›Hymnen‹ und der ›Europa‹« sehen wollte, als einen »Ausschnitt oder eine *Vorstudie* aus dem größere Gesichtskreise überblickenden Europaaufsatz« bezeichnet.²⁹² 1962 lässt er diese

288 Vgl. Uerlings, Friedrich von Hardenberg (Anm. 182), S. 528–531.

289 Samuel, Die Form von F. v. Hardenbergs Abhandlung (Anm. 4), S. 284–302; im folgenden mit bloßen Seitenzahlen angeführt.

290 S. 292: »Hardenberg hatte [...] vom Anbruch eines neuen Zeitalters, des religiösen gesprochen, mit dem eine neue Weltgeschichte beginne, von einer ›heiligen Revolution‹. Von dieser Auffassung her nahm er sein Leitmotiv zur Erforschung der Geschichte. Während Kant und Schiller nach Anzeichen der Entfaltung der Vernunft, der Aufklärung und der bürgerlichen Freiheit in der Geschichte suchten, suchte Hardenberg nach der Entfaltung, Verschüttung und Wiederentfaltung des Religiösen, des ›heiligen Sinns‹ in der Geschichte« (vgl. S. 300 über den ›heiligen Sinn‹ als »Leitfaden a priori«). Die Kontinuität, die Samuel in den ersten beiden Sätzen konstruiert, stützt sich auf Hardenbergs abschließende Bemerkung zu F. Schlegels ›Ideen‹ (NoKS, Bd. 3, S. 493, »An Julius«, nach der Hauptfigur in F. Schlegels ›Lucinde‹).

291 Bemerkenswert häufig wird der *heilige Sinn* (später) in einem Aufsatz H.-J. Mähls angesprochen (Mähl, Utopie und Geschichte [Anm. 267], S. 5, 9 f., 15), doch wiederum ohne Auswirkungen auf die Interpretation der Schrift, deren »Konzeption« Mähl »auf das chiliastisch getönte Wunschbild einer im ›ewigen Frieden‹ geeinten europäischen Staatenföderation« ausgerichtet sieht (ebd., S. 6). In allen wesentlichen Punkten bleibt er der Interpretation Samuels verpflichtet. Ähnliches gilt z. B. für Kasperowski (Mittelalterrezeption [Anm. 13], S. 47 f.), die sich ihrerseits an Mähl orientiert.

292 NoKS, Bd. 3, S. 524–526. Samuel, Geschichtsauffassung (Anm. 43), S. 156–159, dort 158 f.; Hervorhebung R. G.

Interpretation kommentarlos fallen und setzt an die Stelle des nicht einmal mehr erwähnten logologischen Fragments das nun zu behandelnde. Samuel entnimmt es einer Sammlung, die hypothetisch auf September/Oktober 1799 datiert wird²⁹³ – womit sie in die zeitliche Nähe der Rede gerückt wäre.²⁹⁴ Er gliedert das (gattungsbedingt allein stehende) Fragment²⁹⁵ in einen Katalog von sieben ›politischen‹ Themenbereichen²⁹⁶ und deutet es sodann als »Vorstudie«²⁹⁷ zu ›Die Christenheit oder Europa.«²⁹⁸ Im nächsten Schritt gliedert er die Rede in sieben ›dialektisch entwickelte‹ *thematische Wellen*,²⁹⁹ wodurch er die

- 293 Fragment Nr. 153, NoKS, Bd. 3, S. 575; zur hypothetischen Datierung vgl. Schulz und Samuel in NoKS, Bd. 3, S. 533.
- 294 Samuel in NoKS, Bd. 3, S. 498: »Die Abfassung von ›Christenheit oder Europa‹ liegt also zwischen Anfang Oktober und dem 9. November [1799].«
- 295 Es ist eingerahmt von Notizen über Musik (Fragment Nr. 152) und Blumen (Nr. 154).
- 296 S. 291 (Schreibung nach NoKS, Bd. 3, S. 575; Numerierung nach Samuel): »1. Nothwendigkeit eines Pabstes und eines Concilii zur Regeneration von Europa. 2. Teleologie der Revolution. 3. Herstellung der Hierarchie (oben, S. 187). 4. Ehemalige große Welt am päpstlichen Hofe. Historische Ansicht des Protestantismus. 5. *Magie* einer Republik – überhaupt einer Staatsverbindung. 6. Nothwendigkeit aller Staatsformen – Möglichkeit der Ausbildung jedes politischen Individui. 7. Annihilation des nat[ürlichen] Staatsrechts.« Tatsächlich steht Samuels Einteilung in sieben Themenbereiche Minors Novalis-Ausgabe (NoMi, Bd. 3, S. 300, Nr. 821) näher als seiner eigenen (im Verein mit H.-J. Mähl und G. Schulz; s. NoKS, Bd. 3, S. 575 von 1960, ebenso spätere Aufl.), in der die Zeilen 4 und 5 jeweils in zwei aufgeteilt sind, wodurch sich neun Themenbereiche ergeben, nicht sieben. Zu Zeile 4 unten, Anm. 307.
- 297 Samuel in NoKS, Bd. 3, S. 533; vgl. Samuel, Geschichtsauffassung (Anm. 43), S. 297. Samuels Modell wurde von G. Schulz (in NoSch ²1981 S. 800) und anderen übernommen.
- 298 Fragment Nr. 73 (NoKS, Bd. 3, S. 565), das Samuel ebenfalls in seine Hypothese einbezieht, kann hier ebenso unberücksichtigt bleiben wie andere vermeintliche Vorstufen für die in die Rede hineingelesene ›politische‹ Theorie (siehe z. B. Samuel, Geschichtsauffassung [Anm. 43], S. 55).
- 299 S. 293: »Das Ganze ist in 30 Abschnitte gegliedert. Die Themen sind: 1. Die ›ächtkatholischen‹ Zeiten: (Das Hochmittelalter) [§§1–2 = NoKS, Bd. 3, S. 507₁–509₁₆]. Ihr Verfall: (spätes Mittelalter) [§3 = S. 509₁₇–511₁₀]. 3. Die Reformation als Revolution [§§4–8 = S. 511₁₁–513₂₂]. 4. Der vergebliche Versuch der Regeneration durch den Jesuitenorden: (Gegenreformation) [§9 = S. 513₂₃–514₃₆]. 5. Das Zeitalter der Aufklärung [§§10–11 = S. 515₁–517₂₈]. 6. Die neuen staatsumwälzenden Zeiten [§§12–20 = S. 517₂₉–523₃]. 7. Das Heraufkommen des neuen Zeitalters [§§21–30 = S. 523₄–524₃₃ (= Ende)]. Der Rhythmus dieser

von ihm bevorzugte, aber keineswegs alternativlose Gliederung der angenommenen »Vorstudie« auf die Rede projiziert, wohl in der Absicht, durch diesen ›Strukturtransfer‹ auch den ›politischen‹ Tenor des Fragments auf die Rede zu übertragen. Geht man jedoch von der Rede selbst aus und folgt darin dem Thema, das Samuel selbst als Leitmotiv anerkannt hat, nämlich dem *heiligen Sinn*, so ergibt sich eine gänzlich andere Einteilung, wie oben gezeigt. Im Vergleich dazu kann Samuels Verfahren nur willkürlich erscheinen, zumal er 1925 noch ein anderes Schema von sieben »Wellenbewegungen der abendländischen Geschichte, die der intuitive Blick des Novalis erschaut«, angenommen hatte.³⁰⁰

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass Samuel seiner eigentlichen Analyse nicht die sieben thematischen »Wellen« zugrunde legt, sondern eine offenbar rein numerische Einteilung nach »Sechsteln«.³⁰¹ Auch wenn einige in Fragment Nr. 153 aufgeführte Themen gewisse Übereinstimmungen mit Teilen der Rede zeigen, bereitet der Versuch, sie in genaue Korrelation zu bringen, einige Schwierigkeiten, denn offensichtlich führt die Rede nicht alle im Fragment angesprochenen Themen aus, und diejenigen, die sie ausführt, erscheinen durchweg in anderer Anordnung. Dies ist durchaus kein nebensächlicher Gesichtspunkt, wenn man bedenkt, welche Bedeutung Samuel der thematischen Anordnung des Fragments durch Novalis beimisst.³⁰²

sieben Wellen geht vom Ende aus und wird dialektisch entwickelt« (eckige Klammern mit Paragrafenzahlen und Seiten-/Zeilenreferenzen R.G.).

300 Samuel, Geschichtsauffassung (Anm. 43), S. 232: »[1] Synthetisches Zeitalter – [2] Verfall; [3] Revolution in der Reformation – [4] Versuch der Regeneration im Jesuitismus – [5] Abschluß in der französischen Revolution; [6] Aufsteigen des neuen Zeitalters; [7] das neue synthetische Zeitalter selber« (eingeklammerte Referenznummern hinzugefügt von R.G.). Um in der Version von 1962 Platz für das Zeitalter der Aufklärung zu schaffen (dort »Welle« 5), zieht Samuel die »Wellen« 6 und 7 der obigen Einteilung von 1925 zu einer zusammen.

301 Auch wenn Samuel diese »Sechstel« m.W. nirgendwo spezifiziert, muss davon ausgegangen werden, dass damit sechs Blöcke von je fünf der insgesamt dreißig Absätze gemeint sind.

302 S. 291: »Es wird deutlich, daß Hardenberg von seiner eigenen Zeit ausgeht, in der Nachfolge Schillers, der in seiner Antrittsvorlesung vom Mai 1789 feststellte: ›Der Universalhistoriker rückt von der neuesten Weltlage aufwärts, dem Ursprung der Dinge entgegen.« Im Unterschied dazu folgt ›Die Christenheit oder Europa‹ dem chronologischen Verlauf der Geschichte vom Mittelalter bis

Wo Samuels Versuch, Rede und Fragment in Korrelation zu bringen, über den obigen ›Strukturtransfer‹ hinausgeht, beschränkt er sich im wesentlichen auf zwei Thesen:

Erstens vermutet er eine Beziehung zwischen den Themen 1–3 der ›Vorstudie‹ und »dem letzten Sechstel der Rede« (S. 292) – womit rein quantitativ nicht mehr als eine (nämlich die letzte) von achtzehn Seiten des gedruckten Textes³⁰³ abgedeckt wäre. Diese Korrelation passt jedoch schlecht zu der angenommenen thematischen ›Wellenstruktur‹, insofern das letzte Sechstel die siebte ›Welle‹³⁰⁴ in zwei Teile teilt, von denen der erste in Samuels Schema keine Berücksichtigung findet. Desungeachtet verkündet Samuel mit großer Entschiedenheit (S. 292):

Der Ausgangspunkt war also gefunden: Papst, Hierarchie, europäisches Konzil, d.h. Unterwerfung der weltlichen unter eine geistige, spirituelle Macht als Endzweck (Teleologie) der Revolution (Sätze 1–3 [des Fragments; R.G.]). Sie entsprechen völlig dem letzten Sechstel der Rede.

Was hier als thematische Übereinstimmung zwischen dem Anfang des Fragments und dem Schluss der Rede gedeutet wird,³⁰⁵ erscheint mir vornehmlich als eine reduktive Politisierung dieses Schlusses, in dem Novalis deren um den *heiligen Sinn* kreisende religiöse Thematik noch einmal in einer Vision verdichtet. Von dem so ›korrelierten‹ Schluss zieht Samuel eine Verbindungslinie zum Anfang der Rede, aber wiederum in einer Weise, die deren religiösem Charakter in keiner Weise gerecht wird. Denn es kann kein Zweifel daran bestehen, dass mit der »Küste der eigentlichen vaterländischen Welt«, welche die Christen einst in der Obhut der »erfahrenen Steuerleute« der Kirche zu erreichen

zur Gegenwart. Samuel sucht diese Diskrepanz dadurch aufzulösen, dass er behauptet, der »Rhythmus« der sieben thematischen Wellen gehe vom Ende der Rede aus (S. 293, zit. oben, Anm. 299). Der ›Rhythmus der Geschichte‹ ist ein wiederkehrendes Thema in Samuels Diskurs (siehe insbesondere Samuel, Geschichtsauffassung [Anm. 43], S. 152–172), das ich eher Samuels »intuitive[m] Blick« zuschreiben würde als dem des Novalis (wie Samuel behauptet; ebd., S. 232).

303 §§26–30 = NoKS, Bd. 3, S. 524₃–524₃₃.

304 §§21–30 (vgl. oben, Anm. 299).

305 Verbunden mit einer (partiellen) Umkehrung der Argumentationsstruktur der »Vorstudie«.

suchten, nicht die diesseitige Welt gemeint ist, sondern »das Himmelreich[, das] zum einzigen Reiche auf dieser Welt zu machen« die Kirche in jenen »ächt christlichen Zeiten« bestrebt war.³⁰⁶ Diese und andere Hinweise auf die »himmlische Heimath« des Menschen bestimmen sowohl den Anfang als auch den Schluss der Rede. In Samuels obiger These findet dies keine nennenswerte Berücksichtigung.

Zweitens behauptet Samuel (S. 293): »Der 4. Satz füllt die ersten beiden Sechstel der ›Rede‹ aus.« Was Samuel hier als *einen* »Satz« verstanden wissen will, sehe ich als eine Kombination von zwei Themen an und finde meine Auffassung darin bestätigt, dass auch die unter seiner Federführung herausgegebene Textedition diesen Satz entsprechend teilt: »Ehmalige große Welt am päpstlichen Hofe. Historische Ansicht des Protestantismus.«³⁰⁷

Wenn Samuels Behauptung zuträfe, wäre rund die Hälfte der Rede³⁰⁸ mit dem Themenkatalog des Fragments ›korreliert‹. In der Rede jedoch kommt die große Welt am päpstlichen Hofe nur einmal relativ kurz zur Sprache,³⁰⁹ und Hardenbergs »Ansicht des Protestantismus« – von der Papst-Thematik durch den Bericht vom spätmittelalterlichen Niedergang getrennt³¹⁰ – füllt »die ersten beiden Sechstel« ebenfalls nur zum geringeren Teil aus.³¹¹

Im übrigen bliebe damit das dritte bis fünfte Sechstel der Rede³¹² immer noch ohne jede Korrelation mit dem Themenkatalog des Fragments, und dies beläuft sich auf nahezu die Hälfte des gedruckten Textes.³¹³ Darin findet sich nichts, was auch nur entfernt mit dem Fragment in Verbindung zu bringen wäre – eine Feststellung, die im übrigen auch für Samuels thematische »Wellen« 5 bis 7 gilt.³¹⁴ Zur ›Korrelation‹ der verbleibenden drei Themenbereiche der »Vorstudie« macht Samuel nur vage Andeutungen, über die man allenfalls spekulieren kann.³¹⁵

306 NoKS, Bd. 33, S. 508, zit. oben, Anm. 22.

307 NoKS, Bd. 33, S. 575; vgl. Samuel, S. 291, zit. oben, Anm. 296.

308 Die »ersten beiden Sechstel« entsprechen §§1–10 = NoKS, Bd. 33, S. 507–515₃₀.

309 NoKS, Bd. 33, S. 509_{1–7}.

310 §3 = NoKS, Bd. 33, S. 509₁₇–511₁₀.

311 §§4–8 = NoKS, Bd. 33, S. 511₁₁–513₂₂.

312 §§11–25 = NoKS, Bd. 33, S. 515₃₁–524₂.

313 Abzüglich des letzten Sechstels von knapp einer Seite; oben, Anm. 303.

314 Abgesehen von dem zweiten Teil der siebten »Welle«; oben, Anm. 304.

315 A.a.O., S. 293: »Die letzten drei Sätze sind ebenfalls nicht belanglos für die Rede«.

Insbesondere das letzte Thema des Fragments, offenbar der Zielpunkt der zuvor skizzierten, nämlich die »Annihilation des natürlichen Staatsrechts«,³¹⁶ findet keine Entsprechung in der Rede.³¹⁷ Somit bleibt abschließend nur festzustellen, dass »die Form«³¹⁸ der Rede sich in keiner Weise aus der vermeintlichen »Vorstudie« ableiten lässt.

Samuel sucht die offensichtliche Lücke in seinem Konstrukt dadurch zu überbrücken, dass er die Rede hilfsweise mit ›Glauben und Liebe‹ (1798)³¹⁹ ›korreliert‹, einer weiteren Sammlung von Fragmenten, die ebenso wenig Bezug zum Leitmotiv der Rede hat wie die vermeintliche Vorstudie. Doch der von ihm unterstellte Bezug ist hier noch weniger zu erkennen als bei Fragment Nr. 153, denn die Rede markiert eine deutliche Abkehr von der säkularen Grundkonzeption von ›Glauben und Liebe‹, in deren Mittelpunkt der ›ideale König‹ steht, dessen Stellung zu den »Staatsbürgern« Novalis mit derjenigen der »Sonne im Planetensystem« vergleicht.³²⁰ Diese Art von Anknüpfung an »die Höhen des Himmels« (NoKS, Bd. 3, S. 517) ist mit den in der Rede vertretenen Anschauungen ebenso wenig vereinbar wie die quasi-religiöse Verehrung »weltlicher Kräfte« (ebd., S. 522), nämlich des preußischen

316 Dies könnte sich auf das ›allgemeine‹ oder ›natürliche Staatsrecht‹ beziehen, wie es wenige Jahre zuvor von Hardenbergs Lehrer, dem Leipziger Juristen Karl Heinrich Heydenreich in ›Grundsätze des natürlichen Staatsrechts und seiner Anwendung‹ (Leipzig 1795) formuliert worden war; vgl. Hisao Kuriki, Die Rolle des allgemeinen Staatsrechts in Deutschland von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, in: Archiv des öffentlichen Rechts 99 (1974), S. 556–585.

317 Samuels Versuch, diesen Punkt in die Rede zu projizieren (S. 293), beruht auf einem grundlegenden Missverständnis des »dritten Elements« (dazu oben, S. 198): Wie könnte der »republikanische Charakter der Hierarchie«, ja, wie könnte überhaupt eine »Staatsform«, und sei es eine noch so »kunstvolle«, für Novalis »weltlich und überirdisch« zugleich sein? Samuels willkürliche Einführung des Begriffs ›Naturrecht‹ dient vornehmlich dem Zweck, eine Verbindung mit Hardenbergs Sentenz von einer »Annihilation des natürlichen Staatsrechts« zu konstruieren.

318 Um den Titel von Samuels Aufsatz hier noch einmal aufzugreifen.

319 S. 293: »Sie [= die letzten drei Sätze, vgl. Anm. 315; R. G.] zeigen Hardenbergs Stellung zur Revolution und zur Republik als Staatsform und nehmen Gedanken von ›Glauben und Liebe‹ wieder auf.«

320 NoKS, Bd. 3, S. 488: »Der König ist das gediegene Lebensprinzip des Staats; ganz dasselbe, was die Sonne im Planetensystem ist«; S. 489: »Die Monarchie ist deswegen ächtes System, weil sie an einen absoluten Mittelpunkt geknüpft ist; an ein Wesen, was zur Menschheit, aber nicht zum Staate gehört.«

Königspaares, als Repräsentanten der segensreichen irdischen Herrschaft der Vernunft in ›Glauben und Liebe‹.³²¹ Entsprechend ist der in jenem Sonnensystem obwaltende »Geist« ein Organ des Verstandes, nicht der Kommunikation mit der Transzendenz, wie der *heilige Sinn* der Rede, deren religiöse Dimension man in ›Glauben und Liebe‹ vergeblich sucht. Der Diskrepanzen zur Rede finden sich darin viele, nicht jedoch ein Anknüpfungspunkt für deren ›politische‹ Interpretation.

Samuels ›Korrelation‹ der Rede mit Fragment Nr. 153 zeigt beispielhaft, dass solche Versuche in mehrfacher Hinsicht auf schwankendem Boden stehen. Schon die Quellenlage kann, wie Samuel selbst andeutet (S. 284), durchaus nicht als in allen Punkten gesichert gelten: ›Glauben und Liebe‹ und in einem noch höheren Maße ›Die Christenheit oder Europa‹ waren starken redaktionellen Eingriffen durch Hardenbergs Herausgeber ausgesetzt. Dies erschwert die Rekonstruktion der relativen Chronologie und damit auch der inhaltlichen Bezüge und Verhältnisse der Schriften, insbesondere der Fragmente, auf- und zueinander. Der dadurch entstehende Spielraum scheint mir eine notwendige Vorbedingung für die beschriebene ›Politisierung‹.

Die aufgezeigten Unstimmigkeiten in Samuels Korrelationsversuchen betrachte ich indessen nur als äußeres Anzeichen einer grundsätzlichen Inkohärenz mit weitreichenden Folgen. Selbst wenn man einräumt, dass das als »Vorstudie« deklarierte Fragment eine gewisse Affinität zur Rede über ›Die Christenheit oder Europa‹ zeigt, und wenn man ferner annimmt, dass es Hardenberg an einem (allerdings noch zu bestimmenden) Punkt als »Vorstudie« gedient hat,³²² so ist es damit noch keines-

321 Die Verehrung von König und Königin wird hier zu einer Art Gottesdienst stilisiert (Fragmente 30 und 31, NoKS, Bd. 32, S. 493 f., hier: S. 494): »[...] der Königsdienst wäre dann, was der Gottesdienst auf eine ähnliche Weise seyn sollte«; s. auch ebd., S. 498 zu säkularen Vorstellungen von ›ewigem Frieden‹, ›Goldnem Zeitalter‹ und ›Transsubstantiation‹.

322 Mit ebensolchem Recht könnte man darin einen Entwurf für die geplante Revision der Rede sehen, von der Novalis in einem Brief vom 31. Januar 1800 an F. Schlegel spricht (Max Preitz, Friedrich Schlegel und Novalis. Biographie einer Romantikerfreundschaft in ihren Briefen, Darmstadt 1957, S. 157): »Die ›Europa‹ schickt mir wieder – ich habe eine andre Idee damit – Sie kann mit einigen Veränderungen zu einigen andern öffentlichen Reden kommen und mit diesen besonders gedruckt werden.« Und auch eine dritte Alternative ist nicht auszuschließen, dass es nämlich überhaupt keine Verbindung zwischen der Rede und dem von Samuel zur »Vorstudie« erklärten Fragment gibt.

falls als »Disposition« (S. 291) der Rede in der uns vorliegenden Form zu betrachten. Denn es bietet keinen Hinweis auf deren Kompositions- und Strukturprinzipien und deckt ihren Inhalt nur zum geringeren Teil ab. Insbesondere fehlt darin jeder Bezug auf das Thema, das Samuel selbst eingangs als Leitmotiv ausgemacht hat, nämlich den *heiligen Sinn*.

Samuel schuf mit seinen Arbeiten die Grundlage für verschiedene andere Interpretationen,³²³ auf die hier nicht näher eingegangen werden muss, da sie durchweg mit demselben Mangel behaftet sind, indem auch sie den *heiligen Sinn* als Inbegriff von Hardenbergs religiösem Denken weitestgehend ignorieren. Worin sie ebenfalls von Samuel geprägt sind, ist die Tendenz, die Rede mit Fragmenten³²⁴ zu korrelieren, welche die jeweilige politische Interpretation der Rede zu bestätigen scheinen. Zuweilen wird dies mit dem Hinweis verbunden, dass ›Die Christenheit oder Europa‹ nicht isoliert gesehen werden könne, sondern immer in ihrem Umfeld zu betrachten sei – eine Forderung, die meist durch Hinzuziehung seiner Schriften eher theoretischen Inhalts eingelöst wird. Bei diesem Schwerpunkt auf der »Verankerung« der Rede in Hardenbergs Theorie³²⁵ – und hier vor allem politischer Theorie – kann leicht übersehen werden, dass sein dichterisches Werk eine wesentlich breitere Grundlage für die Korrelation mit der Rede und insbesondere mit deren Leitmotiv bietet.

323 Darunter Ludwig Stockinger, Religiöse Erfahrung zwischen christlicher Tradition und romantischer Dichtung bei Friedrich von Hardenberg (Novalis), in: Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition, hrsg. von Walter Haug und Dietmar Mieth, München 1992, S. 361–393; Benjamin Specht, Textpotential und Deutungskanon. Zum Verhältnis von Textstrategie und Kanonisierung am Beispiel der Rezeptionsgeschichte von Novalis' Europa-Rede, in: Die Bildung des Kanons: textuelle Faktoren, kulturelle Funktionen, ethische Praxis, hrsg. von Lothar Ehrlich, Judith Schildt, Benjamin Specht, Köln 2007, S. 75–102; Jonas Maatsch, »... wenn nicht eine Anziehung gegen den Himmel sie auf der Höhe schwebend erhält«. Novalis' ›Europa‹-Text und die Kraft der Poesie, in: Europa in Weimar. Visionen eines Kontinents, hrsg. von Hellmuth Th. Seemann, Göttingen 2008, S. 239–255.

324 In erster Linie auch hier mit der vermeintlichen »Vorstudie« (oben, S. 240) und mit ›Glauben und Liebe‹.

325 Kurzke, Romantik und Konservatismus (Anm. 119), S. 224: »Unser Vorgehen zielt zunächst darauf ab, die Verankerung der ›Christenheit‹ im übrigen theoretischen Werk zu zeigen.«

In seiner Dichtung nämlich wird die Bedeutung des *heiligen Sinns* noch offensichtlicher. Neben den ›Hymnen an die Nacht‹³²⁶ und den ›Geistlichen Liedern‹³²⁷ zeigt sich dies insbesondere in seinem Roman ›Heinrich von Ofterdingen‹, der zeitlich und gedanklich eng mit der Rede zusammenhängt.³²⁸ Die Sicht auf die gegenwärtige existentielle Situation des Menschen, welche ›Die Christenheit oder Europa‹ bestimmt, wird im Roman gleich anfangs von Heinrichs Vater angesprochen³²⁹ und wieder aufgenommen von dem (bereits erwähnten) alten Bergmann, der Heinrich in die unterirdische Welt der geheimnisvollen Höhle hinabführt.³³⁰ Dort öffnen die Worte des Alten in Heinrich »eine versteckte Tapetenthür«, durch die er fortan beständig zwischen der gewöhnlichen und der übernatürlichen Welt (metaphorisch) hin und her wandert. Der Einsiedler, auf den Heinrich in der Höhle trifft, erklärt ihm, wie das Studium der Geschichte den Sinn des Menschen für die jenseitige Welt wecken könne,³³¹ und er entlässt ihn mit einer Weis-

326 Siehe oben, Anm. 227.

327 NoKS, Bd. 31, S. 159–177. Fritz Strich (Die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner, 2 Bde., Halle 1910, hier: Bd. 2, S. 14 f.) hatte bereits auf die Verbindung zwischen der Rede und den ›Geistlichen Liedern‹ hingewiesen – von denen Novalis einige bei ebender Gelegenheit vortrug, bei der er dem Jenaer Kreis der Frühromantiker auch ›Die Christenheit oder Europa‹ vorlas; siehe F. Schlegels Brief an Schleiermacher vom 15. November 1799 (KFSA, Bd. 25, S. 23): »Auch christliche Lieder hat er uns gelesen.«

328 Zur Chronologie dieser Werke bemerkt Kurzke (Romantik und Konservatismus [Anm. 119], S. 229, Anm. 18): »Parallel zur ›Christenheit‹ entstehen in der zweiten Jahreshälfte 1799 die Mehrzahl der ›Geistlichen Lieder‹, die übrigen 1800. Ende November 1799 beginnt die Arbeit an ›Heinrich von Ofterdingen‹ (erster Teil im April 1800 abgeschlossen), Dezember 1799 bis Januar 1800 entstehen die ›Hymnen an die Nacht‹ in erster Fassung. Auch die Gedichte stammen mit Ausnahme der Jugendarbeiten aus den letzten zwei Lebensjahren.«

329 NoKS, Bd. 31, S. 198: »In dem Alter der Welt, wo wir leben, findet der unmittelbare Verkehr mit dem Himmel nicht mehr Statt. Die alten Geschichten und Schriften sind jetzt die einzigen Quellen, durch die uns eine Kenntniß von der überirdischen Welt, so weit wir sie nöthig haben, zu Theil wird; und statt jener ausdrücklichen Offenbarungen redet jetzt der heilige Geist mittelbar durch den Verstand kluger und wohlgesinnter Männer und durch die Lebensweise und die Schicksale frommer Menschen zu uns.«

330 Kap. 5, NoKS, Bd. 31, S. 251–266.

331 NoKS, Bd. 31, S. 258: »Die Jugend liest die Geschichte nur aus Neugier, wie ein unterhaltendes Märchen; dem reiferen Alter wird sie eine himmlische tröstende und erbauende Freundinn, die ihn durch ihre weisen Gespräche sanft zu

sagung, die in vollendetem Einklang mit der Vision der Rede steht.³³² Später, als Heinrich seiner geliebten Mathilde die Allgegenwart der »unbekannten heiligen Welt« erklären will, eröffnet er ihr, dass diese den Menschen viel näher sei, als sie gemeinhin dächten.³³³ Ein Weg, damit in Verbindung zu treten, sei die Poesie, die ihren Ursprung in dem »ursprünglichen Trieb« des Menschen habe, »das, was außer der Welt ist, in ihr zu offenbaren«; ein anderer Weg sei die Liebe, die auch hier religiöse Dimensionen annimmt.³³⁴ Diese Vorstellungen stehen tatsächlich in enger Beziehung zu Hardenbergs theoretischem Werk, allerdings einem in keiner Weise politischen, sondern poetischen. Vor allem ist hier an sein oft zitiertes programmatisches Fragment über ›Romantisierung‹ (1798) zu denken, das ebenfalls um das Verhältnis zwischen zwei verschiedenen Ebenen der Wahrnehmung kreist, der ›gewöhnlichen‹ und der ›höheren‹.³³⁵ Novalis' ›Romantisierung der

einer höheren, umfassenderen Laufbahn vorbereitet, und mit der unbekanntem Welt ihn in faßlichen Bildern bekannt macht« (hier schließt die oben, S. 238 zitierte Stelle an); siehe auch ebd., S. 263 über »göttliche Erleuchtung«.

- 332 NoKS, Bd. ³¹, S. 266: »Ein himmlischer Tag wird uns umgeben, und wir werden uns freuen, daß wir einander in diesen Thälern der Prüfung freundlich begrüßten, und von gleichen Gesinnungen und Ahndungen beseelt waren. Sie sind die Engel, die uns hier sicher geleiten. Wenn euer Auge fest am Himmel haftet, so werdet ihr nie den Weg zu eurer Heymath verlieren.«
- 333 NoKS, Bd. ³¹, S. 289: »Ja Mathilde, die höhere Welt ist uns näher, als wir gewöhnlich denken. Schon hier leben wir in ihr, und wir erblicken sie auf das Innigste mit der irdischen Natur verwebt.«
- 334 NoKS, Bd. ³¹, S. 288: »O Geliebte, der Himmel hat dich mir zur Verehrung gegeben. Ich bete dich an. Du bist die Heilige, die meine Wünsche zu Gott bringt, durch die er sich mir offenbart, durch die er mir die Fülle seiner Liebe kund thut. Was ist die Religion, als ein unendliches Einverständniß, eine ewige Vereinigung liebender Herzen? Wo zwey versammelt sind, ist er ja unter ihnen.«
- 335 Vermischte Fragmente (1798), Nr. 105 (NoKS, Bd. ³², S. 545): »Die Welt muß romantisirt werden. So findet man den ursprünglichen Sinn wieder. Romantisiren ist nichts, als eine qualitative Potenzirung. Das niedre Selbst wird mit einem bessern Selbst in dieser Operation identificirt. So wie wir selbst eine solche qualitative Potenzenreihe sind. Diese Operation ist noch ganz unbekannt. Indem ich dem Gemeinen einen hohen Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnißvolles Ansehn, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein gebe so romantisire ich es – Umgekehrt ist die Operation für das Höhere, Unbekannte, Mystische, Unendliche – dies wird durch diese Verknüpfung logarythmisirt – Es bekommt einen geläufigen Ausdruck, romantische Philosophie. *Lingua romana*. Wechselerhöhung und Erniedrigung.«

Welt« ist das ständige Streben, die Grenze zwischen beiden zu überschreiten, die sowohl in der Rede als auch in ›Heinrich von Ofterdingen‹ als Folge des abnehmenden Sinns für die Transzendenz aufgefasst wird. Das dem eben zitierten Fragment unmittelbar vorausgehende³³⁶ macht deutlich, wie infolge dieses Verlustes der ›transzendentalen Dimension‹ alles nur »todte Wiederholung« wird, für Novalis der Inbegriff des Philistertums in der Religion wie im Leben.³³⁷

Auch wenn die geistige Nähe der Rede zu ›Heinrich von Ofterdingen‹ und Novalis' dichterischem Werk im allgemeinen hier nur skizziert werden konnte, sollte doch die zentrale Bedeutung der Suche nach einer Verbindung mit der Transzendenz, nach einer »Berührungsstelle mit der unsichtbaren Welt«,³³⁸ deutlich geworden sein. Im Roman findet sie sinnbildhaften Ausdruck in der Suche nach der *blauen Blume*,³³⁹ die insofern nicht zu Unrecht zum Inbegriff der (Früh)Romantik erhoben wurde, als diese Epoche insgesamt stark von dem Bewusstsein der Transzendenz geprägt ist.³⁴⁰ Beispielhaft bringt dies ein Fragment in

336 Vermischte Fragmente, Nr. 104 (NoKS, Bd. 32, S. 545): »Ehemals war alles Geistererscheinung. Jetzt sehn wir nichts, als todte Wiederholung, die wir nicht verstehn. Die Bedeutung der Hieroglyphe fehlt. Wir leben noch von der Frucht besserer Zeiten.« Das ›Hieroglyphen‹-Motiv kehrt in Novalis' Roman ›Die Lehrlinge von Saïs‹ (1799) wieder (und soll an anderer Stelle eingehender behandelt werden).

337 Vgl. auch die (parallelen) Fragmente Nr. 76 bzw. 77 in ›Vermischte Bemerkungen‹ bzw. ›Blüthenstaub‹, NoKS, Bd. 32, S. 446/448 bzw. S. 447/449.

338 So in seinem Brief vom 20. Januar 1799 an Caroline Schlegel (NoKS, Bd. 24, S. 276).

339 Dazu Edgar Ederheimer, Jakob Boehme und die Romantiker, Teil I: Jakob Boehmes Einfluß auf Tieck und Novalis, Heidelberg 1904, S. 81. Zu ›indisierenden‹ Interpretationen der *blauen Blume*, die mich (neben anderem) von der Wissenschaftsgeschichte der Indologie zu Novalis geführt haben, siehe R. Grünendahl, ›Romantische Indomanie‹ oder ›orientalische Renaissance‹? Zu einigen Erklärungsmustern für das Entstehen der Indologie in Deutschland, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 165 (2015), S. 185–210, hier: S. 187.

340 Dazu Joseph von Eichendorff, Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands, 1. Teil, Paderborn 1857, S. 41: »Als aber das Christenthum das irdische Dasein in geheimnisvollen Rapport mit dem Jenseits gesetzt und jene zerstreuten Ahnungen als vorzugsweise berechtigt in Einen leuchtenden Brennpunkt zusammengefaßt hatte, so entstand auch sofort eine entsprechende Poesie des Unendlichen, die das Irdische nur als Vorbereitung und Symbol des Ewigen darzustel-

F. Schlegels ›Ideen‹ von 1799 zum Ausdruck: »Nur durch Beziehung aufs Unendliche entsteht Gehalt und Nutzen; was sich nicht darauf bezieht, ist schlechthin leer und unnütz.«³⁴¹

III. ›Lesbarmachung‹

Gemessen an seiner zentralen Bedeutung findet der *heilige Sinn*, wie religiöse Aspekte überhaupt, in der neueren Sekundärliteratur zu Hardenbergs Rede wenig Berücksichtigung. Ich sehe dies als Folge einer ›rückwirkenden‹ Säkularisierung, d. h. einer Umdeutung historischer Zeugnisse religiösen Denkens in dem Bemühen, diese dadurch aus der religionsfernen Perspektive der Gegenwart ›lesbar‹ zu machen. Diese ›rückwirkende‹ Säkularisierung sehe ich als Fortsetzung einer bereits in der oben beschriebenen Politisierung angelegten Tendenz, die jedoch in frühen Diskursen über ›Die Christenheit oder Europa‹ weniger deutlich hervortritt.³⁴² Insoweit die Auseinandersetzung mit der Rede anfangs christlich geprägt war, begegnete sie Novalis noch auf derselben Ebene. Doch schon bei Echtermeyer und Ruge ist die Wahrnehmung des religiösen Charakters nicht nur auf eine ›staatspolitische‹ Ebene verlagert, sondern zusätzlich durch ihre hegelianisch-geschichtsphilosophische Perspektive gebrochen, die sich ja (oben) auch als bestimmend für deren Deutung des *heiligen Sinns* erwiesen hat. Darin liegt bereits der Ansatz für eine Entwicklung, die im weiteren Verlauf dadurch befördert wurde, dass die ehemals religiös geprägten Assoziationsketten sich mit fortschreitender Säkularisierung auf ihre jeweils letzten Begriffspaare reduzierten (oben, S. 220). In dem Maße, in dem damit einhergehend Kenntnis und Wahrnehmung der christlichen Tradition im allgemeinen schwinden, verringern sich auch die möglichen Anknüpfungspunkte an religiöse Aspekte romantischen Denkens. Hardenbergs Geschichte des

len suchte. Diese christliche Poesie ist daher übersinnlich, wunderbar, mystisch, symbolisch; und das ist eben der unterscheidende Charakter des Romantischen.«

341 Nr. 3, KFSA, Bd. 2, S. 256. Novalis hatte die Fragmente vor ihrer Veröffentlichung mit »Randbemerkungen« versehen (NoKS, Bd. 33, S. 481–493).

342 Zur Rezeptionsgeschichte der Rede siehe z. B. Kurzke, *Romantik und Konservatismus* (Anm. 119), S. 11–75 und passim; Uerlings, *Friedrich von Hardenberg* (Anm. 182), S. 12 f. und passim.

christlichen Europa als ›Chronik des schwindenden *heiligen Sinns*‹ wiederholt sich damit in der Rezeptionsgeschichte seiner Rede gleichsam auf einer Meta-Ebene.

Als bevorzugter Anknüpfungspunkt für säkulare Interpretationen der Rede hat sich dabei ›Europa‹ erwiesen, erwartungsgemäß zu Lasten der ›Christenheit‹. Ein eindrucksvolles Beispiel dieser Entwicklung liefert ein der Rede gewidmetes Heft der ›Mitteilungen der Internationalen Novalis-Gesellschaft‹, das zugleich die fließenden Grenzen zwischen wissenschaftlichem und politisch-ideologischem Diskurs vor Augen führt.³⁴³ Stellvertretend für das letztere Ende dieses Spektrums möchte ich hier einen Aufsatz des Münchner Philosophen Thomas Buchheim heranziehen.³⁴⁴ Gegenüber einschlägigen Veröffentlichungen jüngeren Datums gebührt derjenigen Buchheims hier der Vorzug, weil sie diese Entwicklung m. E. besonders deutlich macht.

Religiöse Aspekte der Novalis-Rede tut Buchheim kurzerhand als »Religionskitsch« (S. 49) ab; die Unterstellung, Novalis habe Europa damit »eine rosige Zukunft im Schafstall der Religion« prophezeien wollen, hält er für ebenso unangemessen wie »eine politische Deutung [...] innerhalb des Spannungsfeldes von konservativer Restauration und politischer Freiheits-Utopie« (S. 53):

Das einzige, was sie bezweckt, ist die Gegenwart des Lebens zu einer ›geistigen‹ statt ›gewöhnlichen‹ umzugestalten, d.h. uns zu einer nicht auf Kristallisation und Verkrustung der eigenen Kultur gebau-

343 4. Jg., 2002. Selten vernimmt man in diesem Heft noch ein Echo des religiösen Tenors der Rede, wie etwa in der folgenden Feststellung (Gerhard Schulz, ›An die Geschichte verweise ich euch. Novalis' ›Die Christenheit oder Europa‹ zweihundert Jahre später, ebd., S. 9–23, hier: S. 18 = ders., Novalis. Leben und Werk Friedrich von Hardenbergs, München 2011, S. 146): »Daß für das Selbstverständnis der sogenannten ›Romantiker‹ kulturell die Christlichkeit im Kontrast zur Antike und zum ›Morgenland‹ im Mittelpunkt stand und nicht irgendwelche philosophischen oder ästhetischen Konzepte, kann nicht genug betont werden. Nur war eben in dem durch Revolution, Krieg und Bewußtseinskrisen bewegten Europa diese zentrale Substanz in Gefahr, zu schwinden oder ganz verloren zu gehen.«

344 Th. Buchheim: ›Universelle Individualität‹. Zur romantischen Fiktion Europas nach Novalis, in: Europa-Philosophie, hrsg. von Werner Stegmaier, Berlin und New York 2000, S. 49–65; im folgenden mit bloßen Seitenzahlen angeführt.

ten, sondern von sich selbst freien und dem Fremden zugewandten Lebensart aufzufordern.

In Buchheims Diskurs bleibt folglich von der ›Christenheit oder Europa‹ nur Europa übrig, ein Europa, das mit Religion nicht mehr das Geringste zu tun hat. Buchheim gibt dem Diskurs die entsprechende Tendenz, indem er, wiederum auf dem Umweg über zweckdienlich erscheinende Novalis-Fragmente, einen profanisierten Begriff des ›Unendlichen‹ an die Stelle der (religiösen) Transzendenz setzt. Unter diesem »Unendlichen« will er dann »Nicht-Eigenes«, kulturell »Fremdes und Anderes« (S. 52) verstehen, mit dem Ergebnis, dass Hardenbergs *heiliger Sinn* bei Buchheim zum »Sinn des Unendlichen«, zur »Wahrnehmung des Fremden« (S. 64) in einem ganz und gar profanen Sinne wird, wodurch der Anschluss an zeitgenössische Migrations- und Eurozentrismuskurse hergestellt ist. Was Buchheim für diesen Zweck bei Hardenberg nicht finden kann, bezieht er von dem französischen Philosophen Rémi Brague, der meinte, »die Stärke des Europäischen [...] gerade darin zu entdecken, daß das von Haus aus nur barbarische Wesen der Europäer immer über sich hinauslangt nach dem Fremden, der Kultur der anderen, und sich dieses durch Universalisierung versucht anzueignen« (S. 52). Dies führt Buchheim zu der These, »daß Novalis generell durch seine Dichtung das eigentlich Europäische in uns wachrufen und fördern möchte« (S. 53), womit er zum Urahn von Pluralismus, europäischem Unionismus, Globalismus und freiem Unternehmertum (S. 64) stilisiert wäre. Indem Buchheim zufolge »Novalis' Entfaltung des Europäertums von vornherein auf den Kosmopolitismus, d.h. auf das wirklich universelle Menschsein zielt«, trifft dieser »in mancher Hinsicht [...] bereits mit unseren heutigen Auffassungen von einer notwendigen Globalisierung des Handelns und Wirtschaftens zusammen« (S. 62 f.).³⁴⁵ Im Gegensatz zu Novalis ist Buchheims Europavision »eine durch unablässige *Wahrnehmung des Fremden* unternommene Arbeit an der Infnitisierung der eigenen Individualität und ihrer finiten Verhältnisse« hin auf eine »Universalität des Unendlichen« (S. 63 f.) in einem säkularen Sinne.

345 Als Beleg dient Buchheim hier eine Notiz Hardenbergs zur Ökonomie seines Freiburger Lehrers Abraham Gottlob Werner (Nr. 422, NoKS, Bd. 33, S. 623).

Frei nach Novalis mussten wohl auch diese Ansichten erst »zum Besten der Nachkommen erschöpft werden«. In ihrem Dunstkreis wird eine ›moderne Universalgeschichte‹ erkennbar, in welcher Geschichte vornehmlich der universalen Selbstbespiegelung der Moderne zu dienen hat. Dies steht Hardenbergs Geschichtsauffassung auf der Grundannahme einer ›universellen Individualität‹ (oben, S. 192) diametral entgegen. Für eine solche ›moderne Universalgeschichte‹ kann Hardenbergs Denken folglich nur noch insoweit Interesse beanspruchen, als es nach »Abstreifen des befremdlich Überhöhenden [...] Anknüpfungspunkte für zeitgenössische Problemlagen« bietet.³⁴⁶ Damit wird Geschichte zur universalen Selbstvergewisserung einer säkularisierten Moderne, deren wirtschaftliche, wissenschaftlich-technische und gesellschaftliche Grundzüge sich in ebender Zeit herausbilden, in der Novalis (wie vor ihm schon Herder) ein allgemeines Überhandnehmen von »Geschäftsleben« und ›Mechanisierung‹ feststellt, veranschaulicht in dem Bild einer »sich selbst mahlenden Mühle«.³⁴⁷ Im Rückblick der säkularisierten Moderne auf die ›Vormoderne‹ droht insbesondere deren religiöses Denken in seiner Eigenart nicht mehr adäquat wahrgenommen zu werden. Selbst theologisch geprägte Interpretationen können sich dem zeitgenössischen ›Säkularismus‹ offenbar nicht entziehen³⁴⁸ – was diejenigen, die eine Säkularisierung des Christentums ›von innen‹ zu beobachten meinen, als Bestätigung ihrer Ansichten

346 S. 63; dort »Problemlagen rund um Europa«.

347 NoKS, Bd. 3, S. 515 (zit. oben, Anm. 50); s. auch oben, S. 197.

348 Dies legen zumindest die Ausführungen des protestantischen Theologen A. Kubik nahe. Kubik erkennt den *heiligen Sinn* zwar nominell als Leitmotiv der Rede an, deutet ihn aber, dem von ihm selbst gewählten Leitmotiv entsprechend, als »eine Geneigtheit zum religiösen Symbolisieren« (Kubik, Symboltheorie [Anm. 140], S. 330f.). Sein Kapitel über »Novalis' Ansicht des Christentums« (ebd., S. 336–340) trägt dessen oben dargelegter Auffassung vom gegenwärtigen Zustand der Religion kaum angemessene Rechnung. Vielmehr scheint es darauf angelegt zu zeigen, dass man es bei Novalis' »Kirchentheorie [...] mit einer freien Weiterbildung der protestantischen Ekklesiologie zu tun« habe – womit offenbar sein »heftiges Kokettieren mit dem Katholizismus« (ebd., S. 340) neutralisiert werden soll. Ähnliche Töne, die an eine schon von Echtermeyer und Ruge bekannte Denkfigur erinnern (vgl. oben, Anm. 199), klingen auch in Kubiks Resümee zu Hardenbergs Rede (ebd., S. 340–344) an.

nehmen dürften.³⁴⁹ Und auch Novalis dürfte sich in seiner Ansicht bestätigt fühlen, dass eine solche Universalgeschichte vornehmlich dazu diene, »die Zuflucht zur Geschichte« durch deren Profanisierung »abzuschneiden«. Seine modernen Exegeten jedenfalls lassen meist keinen Zweifel an ihren politisch-ideologischen Prioritäten, denen zufolge die »Tradition der Aufklärung« den Maßstab für die »Bewertung« der Rede abzugeben hat.³⁵⁰ Dass die auf die Transzendenz gerichtete Perspektive der Rede nicht in den universale Gültigkeit beanspruchenden Kategorien und Wertvorstellungen eines aufgeklärten, säkularen Humanismus zu verstehen ist, liegt auf der Hand. In der Berufung seiner Kritiker auf die Aufklärung sehe ich eine doppelte Ironie, zum einen insofern ihr Diskurs die Eigenart seines religiösen Denkens nach meiner Überzeugung eher verdunkelt und dabei gar die Möglichkeit eines »kongruenten Verständnisses« explizit ausschließt;³⁵¹ zum anderen, weil damit der vermeintlich universale Wertmaßstab der Aufklärung an eine Schrift angelegt wird, die gerade diesen universalistischen Anspruch im Namen einer »universalen Individualität« zurückweist. Den Prinzipien

349 Weiteste Verbreitung fand diese Ansicht durch den (ehemals) anglikanischen Theologen Edward Norman (*Christianity and the World Order*, Oxford u.a. 1979 [= *The B.B.C. Reith Lectures 1978*], hier: S. 72–85 und passim).

350 So z.B. L. Stockinger über Novalis' »berüchtigte Darstellung des mittelalterlichen Katholizismus« (*Religiöse Erfahrung* [Anm. 323], S. 385): »Das Bild des Mittelalters in der ›Europa‹ macht nicht nur wegen des scheinbar sorglosen Umgangs mit den historischen Fakten Schwierigkeiten, sondern auch dessen Bewertung muß jedem Historiker, der in der Tradition der Aufklärung steht, äußerst anstößig sein.«

351 Stefan Matuschek, *Poesie und Prosa der Europa-Idee. Novalis' ›Die Christenheit oder Europa‹ und seine modernen Leser*, in: *Schönheit, welche nach Wahrheit dürstet. Beiträge zur deutschen Literatur von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, hrsg. von Gerhard Kaiser und Heinrich Macher, Heidelberg 2003 (= *Jenaer Germanistische Forschungen N.F. 16*), S. 169–183, hier: S. 171: »Wer das frühromantische Konzept von Novalis' ›Europa‹ gegen deren restaurative Rezeption neu verstehen will, kann nicht so tun, als ob es ein dem Entstehungskontext kongruentes Verständnis gäbe.« Es geht Matuschek zufolge also nicht darum, Novalis' »frühromantisches Konzept« *an sich* zu verstehen, sondern es *gegen* ein anderes, implizit falsches Verständnis *neu zu verstehen*. Novalis »gegen seine Rezipienten in Schutz [zu] nehmen«, erscheint Matuschek dagegen als »verfehlt Apologie« (s. u.).

der aufgeklärten Moderne verpflichtete Kritiker setzen diesen Anspruch nicht in einer dialogischen, sondern in einer vornehmlich ideologisch geführten Auseinandersetzung mit Novalis durch,³⁵² in welcher der Autor sowohl seine ›Individualität‹ als auch jedes Recht an seinem Werk verloren hat, so dass nur noch festzustellen bleibt: »Um ›Die Christenheit oder Europa‹ zu verstehen, wirkte es eher störend, wenn man Novalis gegen seine Herausgeber und Rezipienten neu ins Recht setzen wollte.«³⁵³ Novalis hätte gewiss nicht angestanden, auch den späten Erben Heinz Widerporstens freundlich zuzulächeln und ihnen für die Ausbildung so mannigfaltiger »Kristallisationen des historischen Stoffs« dankbar die Hände zu drücken.

352 Ein anschauliches Beispiel gibt Claus Trägers pathetisches »Schaudern« (Träger, Novalis und die ideologische Restauration. Über den romantischen Ursprung einer methodischen Apologetik, in: Sinn und Form 13 [1961], S. 618–660, hier: S. 646; vgl. Samuel, Die Form von F.v. Hardenbergs Abhandlung [Anm. 4], S. 301) vor Novalis, dem »absolut reaktionärste[n] Vertreter der deutschen Romantik« (ebd., S. 651) und seinem »ungeheuerlichen Ansinnen [...], die jahrhundertelange Emanzipation des Menschen aus den Fesseln fremder, überirdischer Mächte und vor allem deren irdischer Sachwalter als Verderben, als Abfall der Menschheit von ihrer Bestimmung zu deuten« (ebd., S. 648, vgl. S. 639).

353 Matuschek, Poesie und Prosa (Anm. 351), S. 172.

Siglen der Novalis-Ausgaben (chronologisch)

- NoST ¹1802 Novalis Schriften, hrsg. von Friedrich Schlegel und Ludwig Tieck, 2 Bde., Berlin.
- NoST ³1815 Novalis Schriften, hrsg. von Ludwig Tieck und Friedrich Schlegel, 3. Auflage, 2 Bde., Berlin.
- NoST ⁴1826 Novalis Schriften, hrsg. von Ludwig Tieck und Friedrich Schlegel, 4. vermehrte Auflage, 2 Bde., Berlin.
- NoST ⁴1837 Novalis Schriften, hrsg. von Ludwig Tieck und Friedrich Schlegel, 4. vermehrte Auflage, 2 Bde., Stuttgart.
- NoST ⁵1837– Novalis Schriften, hrsg. von Ludwig Tieck und Friedrich Schlegel [und Eduard von Bülow], 3 Teile, Berlin 1837–1846.
- NoMi 1907 Novalis Schriften, hrsg. von J[akob] Minor, 4 Bde., Jena.
- NoKS ¹1928 Novalis Schriften, nach den Handschriften ergänzte und neugeordnete Ausgabe, im Verein mit Richard Samuel hrsg. von Paul Kluckhohn, 4 Bde., Leipzig (= Meyers Klassiker-Ausgaben).
- NoKS ²1960– Novalis Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs, hrsg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel, zweite, nach den Handschriften ergänzte, erweiterte und verbesserte Auflage in vier Bänden und einem Begleitband, Darmstadt [ggf. zitiert nach der 3. überarbeiteten Auflage]:
- Bd. ³1 Das dichterische Werk, unter Mitarbeit von Heinz Ritter und Gerhard Schulz, revidiert von R. Samuel, 1977.
- Bd. ³2 Das philosophische Werk I, hrsg. von R. Samuel in Zusammenarbeit mit H.-J. Mähl und G. Schulz, revidiert von R. Samuel und H.-J. Mähl, 1981.
- Bd. ³3 Das philosophische Werk II, hrsg. von R. Samuel in Zusammenarbeit mit H.-J. Mähl und G. Schulz, 1983.
- Bd. ²4 Tagebücher, Briefwechsel, zeitgenössische Zeugnisse, hrsg. von Richard Samuel in Zusammenarbeit mit H.-J. Mähl und G. Schulz, mit einem Anhang: Bibliographische Notizen und Bücherlisten, bearb. von Dirk Schröder, 1975.

- Bd. 5 Materialien und Register, hrsg. von R. Samuel in Zusammenarbeit mit H.-J. Mähl und G. Schulz; Bearbeitung der Register von Hermann Knebel, 1988.
- Bd. 6 Der dichterische Jugendlachlaß (1788–1791) und Stammbucheintragungen (1791–1793):
1. Teilband: Text, hrsg. von H.-J. Mähl in Zusammenarbeit mit Martina Eicheldinger, 1998.
 2. Teilband: Kommentar, hrsg. von H.-J. Mähl in Zusammenarbeit mit M. Eicheldinger; Bearbeitung der Stammbücher von Ludwig Rommel, 1999.
 3. Teilband: Schriften und Dokumente aus der Berufstätigkeit: Text, Textbearbeitung: Gabriele Rommel und G. Schulz in Verbindung mit Bernd Rüdiger und Heiko Weissbach, 2006.
- NoMS 1978– Novalis. Werke, Tagebücher und Briefe, hrsg. von H.-J. Mähl und Richard Samuel, München 1978–1987 (²1999), 2 Textbde.
- Bd. 3 Kommentar, von Hans Jürgen Balmes, 1987.
- NoSch ³1987 Novalis Werke, hrsg. und kommentiert von Gerhard Schulz, 3. Auflage, München (= Beck's kommentierte Klassiker) ¹1969, ²1981.