

»... wenn nicht eine Anziehung gegen den Himmel sie
auf der Höhe schwebend erhält.«

Novalis' »Europa«-Text und die Kraft der Poesie

Für Goethe zum Beispiel war Europa kein Name, mit dem sich eine besondere Emphase verband. Weder knüpfte er große Hoffnungen an die innere Einheit des Kontinents, noch schienen ihn Ängste und Ressentiments im Hinblick auf den Verlust nationaler Identität in einem europäischen Universalismus allzu sehr umzutreiben.¹ Europa ist für ihn offensichtlich nicht mehr und nicht weniger als ein kultureller Resonanzraum, aus dem europäische Dichter und Denker ihre Anregungen empfangen und in den hinein sie ihre Wirkung entfalten können. Die Inspirationen, die Goethe aus Italien, aus seiner Beschäftigung mit der französischen Literatur, mit Shakespeare und später auch mit Calderón bezieht, sind zu bekannt, als dass man sie hier ausbuchstabieren müsste. Auch in der Naturforschung steht Goethe wie selbstverständlich im Austausch mit einer europäischen *scientific community*, in deren affirmativer oder kritischer Rezeption er die eigene Position schärft und auf deren Reaktionen er hofft, wenn ihm eine Entdeckung gelungen ist.

Diese eher konventionelle Vorstellung einer transnationalen Gelehrtenrepublik war bei Goethe aber keineswegs exklusiv auf Europa bezogen, vielmehr war sie in einem weltkulturellen Sinn prinzipiell auf die ganze Menschheit gerichtet, wie sich spätestens in seiner Auseinandersetzung mit dem Orient zeigen sollte.² Auch als er während der Napoleonischen Eroberungen kurzzeitig in Sorge ist, dass die gewachsene Vielfalt der europäischen Gesellschaften einer monokulturellen Hegemonie zum Opfer fallen könnte,³ reagiert der Weimarer

- 1 Zu diesem auch um 1800 weit verbreiteten Europa-Ressentiment vgl. die Zusammenstellung von Wolfgang Burgdorf: »Chimäre Europa«. Antieuropäische Diskurse in Deutschland (1648-1999). Bochum 1999 (Herausforderungen. Historisch-politische Analysen, 7).
- 2 Vgl. dazu auch Gonthier-Louis Fink: Weltbürgertum und Weltliteratur. Goethes Antwort auf den revolutionären Messianismus und die nationalen Eingrenzungstendenzen seiner Zeit. In: Klaus Manger (Hrsg.): Goethe und die Weltkultur. Heidelberg 2003 (Ereignis Weimar-Jena, Kultur um 1800, Ästhetische Forschungen, 1), S. 173-225, hier besonders S. 187f.
- 3 Vgl. Goethes Gespräche. Eine Sammlung zeitgenössischer Berichte aus seinem Umgang auf Grund der Ausgabe des Nachlasses von Flodoard Freiherrn von Biedermann, ergänzt und hrsg. von Wolfgang Herwig. 4 Bde. Zürich, Stuttgart 1965-1984, hier Bd. 2, S. 317: »Europa [...] war sonst eine der seltensten Republiken, die jemals

Geheimrat eher mit einem Bekenntnis zum Kosmopolitismus als mit einem emphatischen Bezug auf eine Europa-Idee.⁴ Ähnlich nüchtern blieb bekanntlich auch seine Bewertung der Rolle Deutschlands – verstanden als das Alte Reich oder als ›Kulturnation‹ – im Konzert der europäischen Nationen. Auch wenn er die deutsche Literatur höher schätzte als manche seiner intellektuellen Zeitgenossen,⁵ ist auch auf dieser Ebene eine Bevorzugung einerseits des Individuell-Menschlichen und andererseits des Universal-Weltkulturellen gegenüber jeder Nationalempfase erkennbar.⁶ Tatsächlich konnte Goethe gerade in Deutschland lange allenfalls die Schwundstufe einer Nation erkennen, wie das bekannte Xenion *Deutscher Nationalcharakter* zeigt: »Zur Nation euch zu bilden, ihr hofft es, Deutsche, vergebens; | Bildet, ihr könnt es, dafür freier zu Menschen euch aus.«⁷

Neben Goethes – hier freilich nur sehr grob umrissener – nüchterner Bewertung der historischen Rolle Deutschlands und Europas nimmt sich der *Europa*⁸ überschriebene, im Herbst 1799 entstandene⁹ Aufsatz Friedrich von Hardenbergs, genannt Novalis, geradezu als das andere Ende eines Spektrums von Standpunkten aus, die das Thema »Europa in Weimar«¹⁰ um 1800 ausmessen.

existiert, und ging dadurch zugrunde, daß ein Teil das sein wollte, was das Ganze war, nämlich Frankreich wollte Republik werden«. Vgl. hierzu auch Nicholas Boyle, Art. »Europa«. In: Hans-Dietrich Dahnke, Regine Otto (Hrsg.): Goethe Handbuch. Bd. 4.1. Stuttgart, Weimar 1998, S. 282-284, hier 282 f.

4 Vgl. Gonthier-Louis Fink: Weltbürgertum (wie Anm. 2).

5 Vgl. Wolfgang Stellmacher: Art. »Deutsche Literatur«. In: Hans-Dietrich Dahnke: Goethe-Handbuch, Bd. 4.1 (wie Anm. 3), S. 192-197.

6 Vgl. Eckhard Bahr: Art. »Nation«. In: Hans-Dietrich Dahnke, Regine Otto (Hrsg.): Goethe-Handbuch. Bd. 4.2. Stuttgart, Weimar 1998, S. 751-756, sowie Andreas Klinger: Goethe zwischen Landesstaat und Weltbürgertum. Eine Annäherung. In: Klaus Manger (Hrsg.): Goethe und die Weltkultur. Heidelberg 2003 (Ereignis Weimar-Jena, Kultur um 1800, Ästhetische Forschungen, 1), S. 437-452, bes. 442 f. Klinger weist dort auch auf die Ambivalenz hin, die darin liegt, dass dem Deutschen (wenigstens für den späten Goethe) gerade in seinem Kosmopolitismus eine ausgezeichnete Vorreiterrolle zukomme.

7 WA I, 5.1, S. 218.

8 Seit dem Erstdruck von 1826 wird der Text unter dem Titel *Die Christenheit oder Europa* geführt, der aber offenbar nicht vom Autor selbst stammt; vgl. Mario Zanucchi: Novalis – Poesie und Geschichtlichkeit. Die Poetik Friedrich von Hardenbergs. Paderborn u. a. 2006, S. 64.

9 Vgl. H. J. Balmes: Kommentar, München 1987. In: Novalis. Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs. Hrsg. von Hans Joachim Mähl, Richard Samuel, Bd. 3, S. 579.

10 Hierbei wird »Weimar« allerdings als Name des kulturellen Ereignisraums begriffen, der mindestens die benachbarte Universitätsstadt Jena, an die Novalis eng angebunden war, mit einbezieht. Dort erschien auch das Athenäum der Brüder Schlegel, in dem der Europa-Text zunächst veröffentlicht werden sollte; vgl. Balmes: Kommentar (Anm. 9) S. 582.

Der Text hat bei den zeitgenössischen Lesern in Novalis' romantischem Jenaer Freundeskreis, besonders aber bei Schelling, für Irritation gesorgt. Goethe, der von August Wilhelm Schlegel um eine Stellungnahme gebeten worden war, sprach sich gegen die Absicht der Herausgeber aus, die *Europa*-Rede aus romantischer »Philironie«¹¹ heraus zusammen mit Schellings polemischer Entgegnung *Epikurisch Glaubensbekenntniß Heinz Widerporstens im Athenäum* abzdrukken; eine Begründung seiner Entscheidung ist freilich nicht überliefert.¹² Auch die spätere Rezeption der *Europa* blieb nicht selten von Verständnislosigkeit und Befremden geprägt.¹³

Vordergründig handelt es sich bei Novalis' Text um eine historische Schilderung, in der der Übergang vom katholischen Mittelalter zum neuzeitlichen, von Glaubenskonflikten gespaltenen Europa als eine Verfallsgeschichte dargestellt wird. Gleich mit dem ersten Satz wird dieses Thema deutlich bestimmt:

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.¹⁴

Darauf folgt die Schilderung des segensreichen Wirkens der einen, katholischen Kirche unter ihrem Oberhaupt, dem Papst. Da die Menschheit für »dieses herrliche Reich« aber noch »nicht reif, nicht gebildet genug« gewesen sei, sei es bald zu einer »innere[n] große[n] Spaltung« gekommen.¹⁵ Gleichzeitig seien »Glauben und Liebe« von »Wissen und Haben« abgelöst worden.¹⁶ Der Protestantismus, der in dem Moment in Erscheinung trat, als der Katholizismus an moralischer Kraft verloren hatte, konnte diesen Verlust keineswegs ausgleichen, da es ihm einerseits an Einheit fehlte und er andererseits den Buchstaben gegenüber dem Geist bevorzugt und so den »heiligen« oder »religiösen Sinn« zerstört habe.¹⁷ Wie der Niedergang des Katholizismus zur Reformation geführt habe, so argumentiert der Text in einem historiografischen Analogieschluss, so habe die Aufklärung, indem sie sich so sehr bemüht habe, »die Natur, den Erdboden,

11 Novalis: Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. Hrsg. von Paul Kluckhohn, Richard Samuel, Bde I-V, Stuttgart ²1960-1980 (künftig: HKA [Historisch-Kritische Ausgabe]), hier Bd. IV, S. 646.

12 Vgl. Balmes: Kommentar (Anm. 9), S. 581-583.

13 Vgl. ebd., S. 579. Einen Überblick über die ältere Rezeption gibt Wilfried Malsch: »Europa«. Poetische Rede des Novalis. Deutung und Reflexion auf die Poesie in der Geschichte. Stuttgart 1965, S. 1-21. Zur neueren Forschung vgl. Herbert Uerlings: Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis. Werk und Forschung. Stuttgart 1991, S. 569-578, sowie Mario Zanucchi: Novalis (Anm. 8), S. 51-115.

14 HKA III, S. 507 (Hervorhebungen im Original).

15 HKA III, S. 509.

16 Ebd., S. 510.

17 Vgl. ebd., S. 512.

die menschlichen Seelen, und die Wissenschaften von der Poesie zu säubern«,¹⁸ dass unter ihren Händen die Welt zu einem bloßen Mechanismus verkommen sei, die Bedingungen für die »zweite Reformation«,¹⁹ die Französische Revolution, geschaffen. Damit ist der Text in seiner eigenen Entstehungszeit angekommen, in der er – »einem historischen Gemüthe gar nicht zweifelhaft«²⁰ – ein Wiedererstarben des religiösen Denkens erkennen will. Aus »Anarchie« und der »Vernichtung alles Positiven« müsste, wenn dieser Zustand nicht im Sinne einer widernatürlichen permanenten »Revolutions-Regierung« perpetuiert würde, die Religion am Ende gestärkt hervorgehen.²¹ Parallel und in struktureller Analogie zur Regeneration des Religiösen müsse sich auch eine politische Einigung Europas zu einem »Staat der Staaten« vollziehen. Mit dieser Entwicklung, in der Deutschland als Land von Wissenschaft und Kultur eine Vorreiterrolle spiele,²² soll schließlich in einer unbestimmten Zukunft eine »heilige Zeit des ewigen Friedens« bevorstehen.²³

In der modernen Forschung hat zuerst Richard Samuel den engen Zusammenhang des Textes mit Schleiermachers kurz vorher entstandenen Reden *Über die Religion* herausgestellt und auf die rhetorische Struktur des Textes aufmerksam gemacht,²⁴ was um so näher zu liegen scheint, als Novalis selbst den Text als »Rede« bezeichnet hat.²⁵ Samuel erkannte dabei klar, dass es sich bei Novalis' Text gar nicht um den Versuch einer historisch richtigen Schilderung der Geschichte Europas im Mittelalter handelt, sondern um die Darstellung eines Ideals. Nur wenig später hat Wilfried Malsch Novalis' Text eine ganze Monografie gewidmet, in der er dessen poetisch-rhetorischen Charakter zum Angelpunkt seiner Interpretation macht.²⁶ Malsch betont besonders die im Textverlauf keineswegs einheitlich positiven, sondern alternierend konträren Bewertungen der dargestellten historischen Phänomene, wie z. B. des Papsttums, der Reformation oder der Aufklärung. Etwa zur gleichen Zeit entstand Hans Joachim Mähls Studie zum Motiv des »goldenen Zeitalters« in Novalis' Werk, worin er neben anderen historisch-politischen Texten auch die *Europa* betrachtet.²⁷ Mähl hat

18 Ebd., S. 516.

19 Ebd., S. 517.

20 Ebd.

21 Vgl. ebd., S. 512, 517f.

22 Vgl. ebd., S. 518f.

23 Vgl. ebd., S. 522-524.

24 Vgl. Richard Samuel: Die Form von Friedrich von Hardenbergs Abhandlung »Die Christenheit oder Europa«. In: Albert Fuchs und Helmut Motekat (Hrsg.): Stoffe, Formen, Strukturen. Hans Heinrich Borcherdt zum 75. Geburtstag. München 1962, S. 284-302.

25 Vgl. Balmes: Kommentar (Anm. 8), S. 583.

26 Wilfried Malsch: »Europa« (Anm. 13).

27 Hans Joachim Mähl: Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschicht-

sehr deutlich gemacht, dass es in Hardenbergs utopischer Geschichtsdarstellung vor allem darum geht, mit Hilfe einer »enthusiastische[n] Rhetorik«²⁸ den Glauben an die Realisierbarkeit der geschilderten Utopie auf den Leser zu übertragen, so dass die Darstellung zu einem »Erziehungsmittel«²⁹ wird, das letztlich auf die gesellschaftliche Verwirklichung dieser Utopie hinwirkt. Mähl bringt dabei auch den von Novalis sogenannten »repräsentativen Glauben«³⁰ in Anschlag, dessen Funktionsweise eben darin besteht, durch poetische Vergegenwärtigung des nichtgegenwärtigen Idealzustands die ›moralischen‹ (d. h. geistigen und emotionalen) Voraussetzungen für die Verwirklichung dieses Zustands zu schaffen. Es gehe also darum, dem Leser das zunächst nur als regulative Idee bzw. als grundsätzlich unerreichbares »Approximationsprinzip«³¹ gegebene Ideal durch symbolische Repräsentation lebendiger und damit rhetorisch wirksamer vor Augen zu stellen und so dessen Glauben daran zu stärken, dass es tatsächlich erreichbar sei.³² Diesen Ansatz aufnehmend und sich in der Formulierung an Friedrich Schlegel anlehnend, bezeichnet Herbert Uerlings Novalis' auch in der *Europa*-Rede angewandtes Verfahren als »narrative Konstruktion einer erhofften Tendenz«.³³ Der so motivierte dichterische Umgang mit dem geschichtlichen Material nehme nicht nur das in der Moderne spätestens seit Hayden White ausgeprägte Bewusstsein von einem nur graduellen Unterschied von Poesie und Historiografie vorweg, sondern mache die – vom Autor keineswegs übersehene – Spannung zwischen dem dichterisch repräsentierten Ideal und der historischen Wirklichkeit produktiv, wenn auch in einem überzogenen Glauben an die rhetorische bzw. pragmatische Wirkmächtigkeit dieser Spannung.³⁴

Der aus dieser Deutungslinie sprechenden Betonung der Rhetorizität, soll heißen: der mehr auf Wirkung als auf sachlich-historische Richtigkeit gehenden Intention von Novalis' ›Rede‹, ist ganz sicher zuzustimmen. Verfehlt scheint aber die in der neueren Forschung, zuerst von Ludwig Stockinger vertretene Zuordnung des Textes zum rhetorischen *Genus deliberativum* zu sein.³⁵ Es

lichen Voraussetzungen. Heidelberg 1965 (Probleme der Dichtung. Studien zur deutschen Literaturgeschichte, 7).

28 Ebd., S. 250.

29 HKA II, S. 489 (Nr. 18), vgl. dazu Hans Joachim Mähl: Idee (Anm. 27), S. 345.

30 HKA III, S. 421 (Nr. 782).

31 HKA III, S. 296 (Nr. 314).

32 Vgl. Hans Joachim Mähl: Idee (Anm. 27), bes. S. 340f. Novalis spricht auch von der »[r]hetorische[n] Gewalt des Behauptens« (HKA III, 269, Nr. 153).

33 Herbert Uerlings: Friedrich von Hardenberg (Anm. 13), S. 609.

34 Vgl. ebd., S. 609-613.

35 Vgl. Ludwig Stockinger: Religiöse Erfahrung zwischen christlicher Tradition und romantischer Dichtung bei Friedrich von Hardenberg (Novalis). In: Walter Haug (Hrsg.): Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition. München 1992, S. 361-393, bes. S. 382-385, sowie Ira Kasperowski: Mittelalterrezep- tion im Werk des Novalis. Tübingen 1994, 54-68, und zuletzt Mario Zanucchi: Novalis (Anm. 7), S. 69-71.

geht in der *Europa*-Rede keineswegs um das rationale Abwägen von Handlungen, wie es für die antike Gattung der Beratungsrede kennzeichnend ist, ja, es geht überhaupt nicht darum, etwas zu entscheiden. Vielmehr stellt der Autor den Verlauf der Geschichte hin zu einer neuen geistigen Einheit Europas mit prophetischem Gestus als notwendig dar.³⁶

Bei der ganz auf die rhetorische Form konzentrierten Interpretation der *Europa* darf zudem nicht aus dem Blick geraten, dass es sich nicht um ein Stück wissenschaftlicher oder politischer Prosa, sondern durch und durch um ein poetisches Kunstwerk handelt. Das Stück lebt nicht von der rationalen, vielleicht im Sinne des rhetorischen *movere* emotiv gestützten, Überzeugungskraft einer Beratungsrede, sondern von der ›belebenden‹ Kraft poetischer Vergegenwärtigung, der »Wunderkraft der Fiction«. ³⁷ Durchaus im Sinne frühromantischer Transzendentalpoesie, bei der die Darstellungsform selbst exemplarisch das vorführt, was der Text inhaltlich verhandelt, wird hier die gegenüber der reinen Theorie überlegene Kraft der Poesie inhaltlich thematisch und gleichzeitig zum Formprinzip des Textes.

Inhaltlich ist die *Europa*-Rede durchzogen von Gegensatzpaaren: Glauben versus Wissen,³⁸ Liebe versus Besitz,³⁹ wissenschaftliche Gelehrsamkeit versus »heiliger Sinn«, ⁴⁰ Geist versus Buchstabe,⁴¹ Ganzes versus Einzelnes⁴² – und dann eben auch: »reizende und farbige« Poesie versus »kalter und todter« Verstand.⁴³ Glauben und Poesie rücken hier als Opposita zu Wissen und Verstand in eine auffällige Nähe zueinander. Und tatsächlich scheint die Poesie als Darstellungsmittel eine der im Text dargestellten Rolle der katholischen Religion analoge Funktion zu haben. Dementsprechend häufig parallelisiert der Text katholische Religion und Dichtung. So betont er z. B. die sinnliche Qualität der Religionsausübung, wie sie sich in der ›erhebenden‹ und ›belebenden‹ Kraft der

36 Vgl. HKA III, S. 524, Zeile 28 f.: »Nur Geduld, sie wird, sie muß kommen die heilige Zeit des ewigen Friedens [...]«. Vgl. zur Kritik an der Zuordnung der *Europa* zum *Genus deliberativum* auch Stefan Matuschek: Poesie und Prosa der Europa-Idee. Novalis' Die Christenheit oder Europa und seine modernen Leser. In: Gerhard Kaiser, Heinrich Macher (Hrsg.): Schönheit, welche nach Wahrheit dürstet. Beiträge zur deutschen Literatur von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Heidelberg 2003, S. 169-183, hier S. 172 f. Darüber hinaus würde die *narratio* der *Europa*, die auch beim Stand der damaligen Geschichtswissenschaft nicht nur als parteiisch, sondern deutlich als kontrafaktisch zu identifizieren war, der Intention der klassischen Beratungsrede widersprechen.

37 HKA III, S. 421 (Nr. 782).

38 HKA III, S. 510, Zeile 2 f.

39 Vgl. ebd.

40 Vgl. ebd., S. 508, Zeile 27 ff.

41 Vgl. ebd., S. 512, Zeile 11 f.

42 Vgl. ebd., S. 514, Zeile 2 f.

43 Vgl. ebd., S. 520, Zeile 14 ff.

liturgischen Musik ausdrückt.⁴⁴ An anderer Stelle äußert er folgerichtig die Vorstellung, bei einer »Verdrocknung des heiligen Sinns« leide der »Kunstsinn [...] sympathetisch mit«. ⁴⁵ Eine überraschende und in der Zeit der Spätaufklärung durchaus anstößige Parallele von Religion und Dichtung zieht der Text da, wo er die frühneuzeitliche Kirche für ihr Festhalten an der Fiktion einer Zentralstellung der Erde im Universum lobt, da das Wissen um die wahren Verhältnisse sich als dem ›heiligen Sinn‹ abträglich erwiesen habe.⁴⁶ Ersichtlich wird die »Wunderkraft der Fiction«, die der *Europa*-Text als ganzer entfalten will, an dieser Stelle auch dem voraufklärerischen religiösen Glauben zugesprochen.

Die Gemeinsamkeit von Religion und Poesie besteht für Novalis offenbar vor allem darin, »Gegenstände des Enthusiasmus«⁴⁷ und damit zugleich Mittel zur Anregung »höherer« Wahrnehmungsorgane⁴⁸ zu sein. Der vom religiösen oder poetischen Enthusiasmus angeregte »höhere« oder »heilige« Sinn soll dann zu einer »lebendigen« Erkenntnis befähigen, die nicht auf den zergliedernden Zugriff des analytischen Verstandes beschränkt ist,⁴⁹ die also nicht wie die reine Verstandeserkenntnis in Urteilen verfasst ist, in denen das Einzelne nach und nach unter höhere Begriffe subsumiert wird. Vielmehr scheint hier eine Erkenntnis angesprochen zu sein, die in den Einzelgegenständen selbst zugleich ihren Zusammenhang mit dem Ganzen zu erkennen vermag.⁵⁰

Die Poesie bezieht ihre spezifische Kraft aus der Prägnanz der Anschaulichkeit. Im Modus der Fiktionalität kann sie die unanschaulichen regulativen Ideen der theoretischen und praktischen Vernunft als wirklich und lebensvoll darstellen. Medium der Darstellung der an sich undarstellbaren Vernunftideen ist die Poesie, weil in ihr, mit Kant gesprochen, das »Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen« zur vollen Entfaltung kommt.⁵¹ Die ästhetische Idee, die

44 Vgl. HKA III, S. 508, Zeile 10.

45 HKA III, S. 512, Zeile 33 f.

46 Vgl. HKA III, S. 508, Zeile 27 ff.

47 HKA III, S. 515.

48 Vgl. ebd., S. 517, Zeile 22.

49 Aus frühromantischer Sicht krankt die Philosophie, die nur in Begriffen, Urteilen und Schlüssen verfasst ist, daran, dass ihr das Ganze, der unzerteilte Zusammenhang alles Wissens, nur als unanschauliche regulative Vernunftidee gegeben ist. Bekanntlich hat Hölderlin in seinem Fragment *Urteil und Sein* dieses Problem als erster expliziert, indem er »Urteil« ethymologisch auf »Ur-Teilung« zurückführte und damit die Richtung einer zunehmend mit ästhetischen Mitteln arbeitenden frühromantischen Philosophie vorgab.

50 Novalis' Auffassung der ›höheren‹ Erkenntnis entspricht damit etwa dem, was Goethe, angelehnt an den »intuitiven Verstand«, den Kant in § 77 der *Kritik der Urteilskraft* verhandelt, als »anschauende Urteilskraft« (HKA XIII, S. 30 f.) bezeichnet. Vgl. dazu ausführlich Jonas Maatsch: »Naturgeschichte der Philosopheme«. Frühromantische Wissensordnungen im Kontext. Heidelberg 2008 [in Vorb.].

51 Vgl. Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft* § 49. In: Kant's gesammelte Schriften: Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. V, Berlin 1908.

»viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d. i. Begriff adäquat sein kann«, strebt »zu etwas über die Erfahrungsgrenze hinaus Liegendem« und versucht so auch für Kant, »einer Darstellung der Vernunftbegriffe (der intellektuellen Ideen) nahe zu kommen«, was diesen »den Anschein einer objektiven Realität gibt«. ⁵² Wie die ästhetische Idee (als Anschauung ohne adäquaten Begriff) bei Kant das Pendant der intellektuellen Idee (als Begriff ohne adäquate Anschauung) ist, so ist bei Novalis die Poesie eine notwendige Ergänzung der Philosophie. Sie kann mit ihren eigenen Mitteln, wie der Allegorie, dem Symbol oder der Metapher, Synthesen bilden, die dem begrifflichen Denken notwendig verstellt bleiben, und so, wenn auch im Modus des ›als ob‹, die synthetische, auf das Ganze gehende Tendenz der Vernunftideen mit der Fülle und Lebendigkeit der sinnlichen Anschauung verbinden.

Die Funktion der ›lebendigen‹ Erkenntnis, wie sie die poetische Vergegenwärtigung bewirken kann, liegt in der praktischen Philosophie – in der auch Kant die meisten seiner Beispiele für die ›belebende‹ Wirkung ästhetischer Ideen verortet – auf der Hand. Hier ist ohne weiteres nachvollziehbar, wie die poetische Darstellung als »Gemütherregungskunst« ⁵³ eine »Stimmung« ⁵⁴ bewirken soll, die die praktische Umsetzung des zunächst nur antizipatorisch und fiktional Dargestellten erleichtern kann. Die Forschung hat, wie schon erwähnt, ganz zu Recht auf diese Funktion der poetischen Vergegenwärtigung in der *Europa* hingewiesen, und die kleine Übersicht über die moderne Rezeption, die Matuschek liefert, zeigt eindrucksvoll, dass der Text in diesem Sinn tatsächlich eine nicht geringe Wirkung zu entfalten vermag. ⁵⁵

Novalis' Projekt einer ›Poetisierung der Wissenschaften‹ geht aber weit über die praktische Philosophie hinaus. Auch in der theoretischen Philosophie und den empirischen Wissenschaften will er mit Hilfe der Poesie die Defizite des diskursiven Verstandes und der Logik ausgleichen. Und auch im *Europa*-Text hat die Poesie nicht allein die Funktion einer Ermunterung zu praktischem Tun, sondern sie hat auch hier, wie in anderen Texten des Novalis, eine darüber hinausgehende erkenntnistheoretische Funktion.

Die poetische Weltbetrachtung, die Novalis, angelehnt an das Poesie-Verständnis des holländischen Philosophen Frans Hemsterhuis, ⁵⁶ dafür in Anschlag bringt, ist ein schöpferisch-synthetischer Wahrnehmungsmodus, der die Trennungen des abstrahierenden Verstandes ausgleichen und eine innere Verknüpfung der wahrgenommenen Dinge zu einer Ganzheit gewährleisten soll. Charakteristisch für die so verstandene poetische Auffassung ist, dass sie – da-

52 Ebd.

53 HKA III, S. 639 (Nr. 507).

54 Ebd.

55 Vgl. Stefan Matuschek: Poesie und Prosa (wie Anm. 36), S. 177-183.

56 Hemsterhuis war um 1800 ein vielgelesener Autor. Seine Schriften wurden u. a. von Herder und Jacobi übersetzt und teilweise im *Teutschen Merkur* veröffentlicht.

rin der sinnlichen Anschauung nahe stehend – die Einzelgegenstände in der ganzen Fülle ihrer Merkmale wahrnimmt und so den Blick für alle möglichen Aspekte analogischer Verknüpfung öffnet, statt wie der diskursive Verstand Einzelmerkmale zu abstrahieren und logische Einteilungen in disjunkte Klassen zu vollziehen. Im Gegensatz zu den eindeutigen Synthesen der logischen Begriffsbildung stehen der poetischen Darstellungs- bzw. Auffassungsweise demnach prinzipiell unendlich viele Nuancen der Gegenstände zur Verfügung, aus denen sich ebenso viele analogische Verknüpfungsmöglichkeiten ergeben. Die poetische Auffassung in diesem Verständnis bleibt dann auch nicht bei der Wahrnehmung des Einzelnen stehen, sondern sie hat für Novalis ihre Pointe gerade darin, dass sie – hierin nun dem verallgemeinernden Verstand nahe stehend – das Einzelne immer in seinem Zusammenhang mit dem Ganzen wahrnimmt, einem Ganzen freilich, das sie (als ›*Poiesis*‹) gleichzeitig allererst konstruiert.⁵⁷ So scheint sich die von der Poesie aktualisierte analogische Erkenntnis mitten zwischen der sinnlichen Wahrnehmung (mit der sie die Merkmalsfülle gemeinsam hat) und dem rationalen Denken (mit dem sie die verallgemeinernde Kraft teilt) zu vollziehen, an dem erkenntnistheoretischen Ort also, den Kant der transzendentalen Einbildungskraft als Mittlerin zwischen Anschauung und Begriff zuweist. Und tatsächlich wird die Einbildungskraft, die in ihrer freien Form, als Fantasie, die dichterische Produktivität bewirkt, in ihrer passiven Funktion, als Erkenntnisvermögen, für Novalis zum zentralen Ort einer Wahrnehmung, die in der konkreten Mannigfaltigkeit der Phänomene zugleich das Allgemeine sieht, statt wie der Verstand die sinnlich gegebene Mannigfaltigkeit in die abstrakte Einheit des Begriffs zu überführen.

Die von der dichterischen Fantasie bewirkte und vermittelte Erkenntnis beruht dabei nicht wie die Verstandeserkenntnis auf Abstraktion und Verallgemeinerung, sondern im Gegenteil auf Individuation. Das Individuelle, das in der Poesie thematisch wird, ist von der Art, dass es allegorisch auf ein allgemeines Ganzes verweist, wohingegen die rationale Erkenntnis mit dem Allgemeinen beginnen muss.⁵⁸ Die poetische Erkenntnis ist daher nicht wie die rationale auf begriffliche Verallgemeinerungen angewiesen, sondern kann vom konkreten Einzelnen ausgehen (das dann als Besonderes fungiert, da es über sich hinausweist) und mit Hilfe der synthetisierenden Einbildungskraft zu nicht-abstrakten Ganzheiten gelangen. In der Verbindung von anschaulicher

57 Vgl. HKA II, S. 533 (Nr. 31): »Die Poesie hebt jedes Einzelne durch eine eigenthümliche Verknüpfung mit dem übrigen Ganzen.«

58 Novalis illustriert diesen Unterschied in einer Notiz über die verschiedenen Arten, einen Menschen zu beschreiben. HKA II, S. 559 (Nr. 155): »Zwey Arten, Menschen zu schildern: die poetische und die wissenschaftliche. Jene giebt nur Einen durchaus individuellen Zug, – ex ungue leonem. Diese deducirt vollständig.« Die Poesie ist für Novalis also geradezu das inverse Verfahren zur begrifflichen Abstraktion; statt aus der sinnlichen Fülle charakteristische Merkmale zu isolieren, kann sie umgekehrt aus einem Merkmal die Fülle evozieren.

Konkretheit und begrifflicher Allgemeinheit, die darin liegt, dass die poetische Sprache in dem Gesagten immer zugleich allegorisch über sich hinaus auf eine Ganzheit verweist, wird der poetische Ausdruck für Novalis zu einer »organischen«, »lebendigen« Darstellungsweise, die eben zwischen der »atomistischen« Begrifflichkeit des Verstandes und der »dynamischen« Fülle der Anschauung liegt: »Unsere Sprache ist entweder – mechanisch – atomistisch – oder dynamisch. Die ächt poetische Sprache soll aber organisch Lebendig seyn.«⁵⁹

Mit seiner Aufwertung der Rolle der Einbildungskraft im Erkenntnisprozess verstärkt Novalis eine schon von Fichte gegenüber der Kantischen Erkenntnistheorie vollzogene Akzentverschiebung. War für Kant, jedenfalls in der maßgeblichen zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, die Einbildungskraft nichts als ein passives Medium zwischen Anschauung und Begriff, so rückt sie in Fichtes Wissenschaftslehre ins Zentrum der Erkenntnistheorie und wird zum Quellpunkt aller Realitätserfahrung. Bei Fichte nimmt die Einbildungskraft deshalb eine zentrale Stellung ein, weil sie die Funktion hat, die vernunftgemäße Einheit des Ich über die widersprechenden Verstandesbezüge hinweg zu sichern. Insofern sie aber gegenüber der vorgängigen Einheit des absoluten Ich sekundär bleibt, spielt sie bei Fichte lediglich die Rolle eines »Notbehelfs«⁶⁰. Novalis geht demgegenüber noch einen Schritt weiter, indem er die Einbildungskraft als »das grösseste Gut«⁶¹ und die »Mater aller Realität, die Realität selbst«⁶² versteht. In völliger Umkehrung zu Kants Auffassung des Verhältnisses von Einbildungskraft und Verstand bestimmt er die Einbildungskraft als alleiniges Aktivum der Erkenntnis und unterscheidet sie damit als tätige Kraft von den nach seinem Modell bloß passiven Vermögen Verstand und Vernunft.⁶³

Die Einbildungskraft bezieht für Novalis ihre große Bedeutung eben daraus, dass sie zur »lebendigen« Erkenntnis befähigt, d. h. zu einer Wahrnehmungsweise, die die Dinge nicht vereinzelt, sondern in ihrem organischen Entwicklungszusammenhang erfasst. Angeregt durch Poesie kann nach Novalis' Vorstellung jeder Denker zu einem »Begeisterten« werden, der wie Novalis in *Glauben und Liebe* schreibt, »lebhafter als gewöhnlich, poetischer«⁶⁴ philosophiert. Ein solcher Denker, den Novalis dann auch als »Künstler« bezeichnet, ist in der Lage, das »Schweben« der »productiven Imagination« zwischen An-

59 HKA II, S. 440 (Nr. 70).

60 Lore Hühn: Das Schweben der Einbildungskraft. Eine frühromantische Metapher in Rücksicht auf Fichte. In: Wolfgang Schrader (Hrsg.): Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre (Fichte-Studien, 12), S. 127-151, hier S. 147.

61 HKA II, S. 275 (Nr. 578).

62 Ebd., S. 266 (Nr. 555).

63 Vgl. ebd., S. 167 (Nr. 212).

64 HKA II, S. 486 (Nr. 5). »Lebhaft« ist hier wohl ganz im Sinne von Baumgartens »vividus« zu verstehen, also im Sinne der Fülle, der extensiven Klarheit, die die sinnliche Erkenntnis auszeichnet.

schauung und Begriff länger als gewöhnlich auszuhalten.⁶⁵ Nur so lässt sich beispielsweise die lebendige Natur adäquat erfassen, die, wie es im *Europa*-Aufsatz heißt, für die Wissenschaft der Aufklärung »so wunderbar, so unbegreiflich, so poetisch und unendlich blieb, allen Bemühungen sie zu modernisieren zum Trotz«. ⁶⁶

Die Möglichkeiten der Poesie im Bereich der empirischen Naturerkenntnis, die auch im *Europa*-Text deutliche Spuren hinterlassen haben,⁶⁷ werden von Novalis besonders im Romanfragment *Die Lehrlinge zu Sais* verhandelt. Wie in der *Europa* steht auch hier eine Utopie im Mittelpunkt. Es handelt sich um die Utopie einer Aufhebung der in jeder rationalen Naturerkenntnis liegenden Spaltung der ursprünglichen Einheit von Subjekt und Objekt, mit anderen Worten um die Utopie eines Einswerdens der menschlichen Erkenntnis mit dem »inneren Verstand der Natur«. ⁶⁸ Damit wäre der »alte einfache Naturstand«⁶⁹ wiederhergestellt, in dem die Natur nicht in den »Theilungen, Zergliederungen«⁷⁰ der rationalen Erkenntnis, sondern in der Fülle ihrer »mannigfaltige[n] Verbindungen«⁷¹ aufgefasst werden kann.

Eine Schlüsselpassage des Romanfragments handelt von den Sammlungsgegenständen in einem Naturalienkabinett, die ihre Abtrennung von ihrem ursprünglichen Naturzusammenhang beklagen. Ihre Vereinzelnung, die der wider-natürlich ordnende menschliche Verstand bewirkt hat, bereitet ihnen Schmerzen. Sie beklagen, dass den Menschen das Verständnis für »die innre Musik der Natur [...] und ein Sinn für äußere Harmonie«⁷² fehle. Das, woran es fehlt, ist mit einem Wort das Gefühl für die Natur, ein »Naturorgan«, ⁷³ das auch als »Leidenschaft für das Wesen der Natur«⁷⁴ oder als »Liebe«⁷⁵ bezeichnet wird.

65 Vgl. dazu HKA II, S. 524-526.

66 HKA III, S. 516, Zeile 27 ff.

67 Neben der eben zitierten Passage von der »wunderbaren« Natur ist z. B. auch die metaphorische Anführung der Newtonschen Spektralanalyse des Lichtes, das sich »eher zerbrechen ließ, als daß es mit Farben gespielt hätte« (ebd., S. 516, Zeile 11 f.) ein Verweis auf die Notwendigkeit einer ganzheitlichen Naturanschauung.

68 HKA I, S. 84.

69 Ebd., S. 83.

70 Ebd., S. 82.

71 Ebd., S. 83.

72 Ebd., S. 95.

73 Ebd., S. 105.

74 HKA III, S. 179, Zeile 18 ff.

75 Ebd. Übrigens sah auch Goethe die Liebe als unabdingbare Voraussetzung für das Naturverständnis an, Fichte bestimmte die Einheit zwischen Objekt und Subjekt nach 1800 statt als intellektuelle Anschauung ebenfalls als Liebe (vgl. dazu Berward Loheide: *Fichte und Novalis. Transzendentalphilosophisches Denken im romantisierenden Diskurs.* Amsterdam, Atlanta 2000 (Fichte-Studien-Supplementa, 13), S. 121). Und auch Hölderlin hat bekanntlich in der Liebe einen Weg zu einer praktischen und theoretische Vernunft verbindenden »Vereinigungsphilosophie« gesehen.

Das (rationale) Denken ist demgegenüber »nur ein Traum des Fühlens, ein erstorbenes Fühlen, ein blaßgraues, schwaches Leben«. ⁷⁶ Der schon erwähnte Gegensatz von ›reizender‹ (und das heißt im Kontext der Brown-Röschlaub-schen Reizphysiologie, die Novalis kannte und schätzte, ⁷⁷ auch: ›belebender‹) Poesie und ›totem‹ Verstand, oder, wie es im *Europa*-Text auch heißt, zwischen den »todte[n] Klippen« oder »Wüsten des Verstandes« ⁷⁸ und der warmen Lebendigkeit der Poesie, klingt auch hier unüberhörbar an. In dieselbe Richtung weist die von Novalis an anderer Stelle dem diskursiven Verstand zugeschriebene »Trennung des Untheilbaren, durch die Absonderung von der Umgebung, der Geschichte, dem Boden, der Natur«, durch die er »über die Ansicht der einzelnen Erscheinung an sich ihren Werth als Glied eines großen Ganzen vergißt«. ⁷⁹ Über die Poesie als Darstellungsmittel des Gefühls heißt es dort weiter: »Die Poesie heilt die Wunden, die der Verstand schlägt«, ⁸⁰ da sie die Trennung und Vereinzelung des abstrahierenden Verstandes ausgleichen und das Einzelne in seiner ›natürlichen‹ Umgebung in das Ganze einordnen kann.

Diese durch Poesie angeregte und von der Einbildungskraft aktualisierte ›lebendige‹ Erkenntnisweise spielt nun für Novalis nicht nur in der Naturbetrachtung, sondern in gleicher Weise auch in der im *Europa*-Essay zentralen Geschichtsschreibung eine bedeutende Rolle. Novalis nennt hier die Suche »nach ähnlichen Zeitpunkten« in der Vergangenheit und den Gebrauch des »Zauberstab[s] der Analogie« als wesentliche Voraussetzungen einer »belehrenden« Betrachtung der Geschichte. ⁸¹ Aufgabe des Historikers ist demnach nicht so sehr die Darstellung der geschichtlichen Ereignisse in ihrer chronologischen Abfolge, sondern die Zusammenstellung ähnlicher Fakten *per analogiam*. Diese Zusammenstellung ermöglicht dann eine organische oder lebendige Erkenntnis der Geschichte:

Der Geschichtsschreiber organisirt historische Wesen. Die Data der Geschichte sind die Masse, der der Geschichtsschreiber Form giebt – durch Belebung.

⁷⁶ HKA III, S. 96.

⁷⁷ Vgl. dazu neuerdings Verena Anna Lukas: *Der Dialog im Dialog: Das Inzitantum bei Friedrich von Hardenberg*. Bern, Berlin, Frankfurt/M. 2000 (Zürcher Germanistische Studien, 55).

⁷⁸ HKA III, S. 520, Zeile 17 ff.

⁷⁹ HKA III, S. 653 (Nr. 572). Vgl. dazu auch Ludwig Stockinger: »Die Poesie heilt die Wunden, die der Verstand schlägt.« Novalis' Poesiebegriff im begriffs- und literaturgeschichtlichen Kontext, in: Herbert Uerlings (Hrsg.): *Novalis. Poesie und Poetik*. Tübingen 2004, S. 63-79, hier 67.

⁸⁰ HKA III, S. 653 (Nr. 672).

⁸¹ Vgl. HKA III, S. 518. Im *Heinrich von Ofterdingen* verwendet Novalis in diesem Zusammenhang den aus der Naturphilosophie der frühen Neuzeit (besonders von Paracelsus) bekannten Ausdruck »Sympathie«: »Die nächsten Ereignisse [in der Geschichte] scheinen nur locker verknüpft, aber sie sympathisieren desto wunderbarer mit entfernteren.« (HKA I, S. 257).

Mithin steht auch die Geschichte unter den Grundsätzen der Belebung und Organisation überhaupt und bevor nicht diese Grundsätze da sind, giebt es auch keine ächten historischen Kunstgebilde – sondern nichts als hie und da, Spuren zufälliger Belebungen, wo unwillkürliches Genie gewaltet hat.⁸²

Ganz ähnlich wie die Stücke aus dem Naturalienkabinett der *Lehrlinge* müssen also auch die historischen Fakten durch eine geeignete Zusammenstellung nach ihrer Ähnlichkeit in einen organischen Zusammenhang gebracht werden. Es geht in dieser Auffassung der Historiografie – wie sie etwas später übrigens auch Wilhelm von Humboldt in seiner Schrift *Über die Aufgaben des Geschichtsschreibers*⁸³ vertreten wird – primär um das Erkennen von Grundmustern, »Ideen« in der Masse der historischen Daten.⁸⁴ Nach Art von Goethes Morphologie, die sowohl Novalis als auch Humboldt stark beeinflusste, soll die geschickte Zusammenstellung der historischen Fakten nach ihrer Ähnlichkeit »Typen«, also das in der historischen Entwicklung Gleichbleibende, erkennbar werden lassen. Damit wird hier schon der Grundstein zu einer Art der Geschichtsbetrachtung gelegt, die sich im 20. Jahrhundert in besonders elaborierter Form in Oswald Spenglers *Untergang des Abendlandes* wiederfindet.⁸⁵ Spengler stellt – wie Novalis – dem Verstand, dessen Begriffe er als tote, unbewegliche Einheiten versteht, das »Schauen« des Lebendigen, der »Naturerkenntnis« das »Naturgefühl« und dem ordnenden »Gesetz« (in einem engen Sinn als in mathematischen Formeln angebbares Naturgesetz verstanden) die »schöpferische Gestalt« gegenüber.⁸⁶ Mit »intuitive[r] Weltansicht« und bildhaftem Schauen will er die »Systematik« in der Physiognomik aufheben, und in einer »Morphologie der exakten Wissenschaften« darstellen, »wie alle Gesetze,

82 HKA II, S. 454.

83 Wilhelm von Humboldt: *Über die Aufgaben des Geschichtsschreibers*. In: *Werke in fünf Bänden*, Bd. 1, *Schriften zur Anthropologie und Geschichte*, Darmstadt 42002, S. 585-606.

84 Diese »Belebung« durch den Geschichtsschreiber bezieht auch die Dichtung mit ein; er muss da Zwischenglieder erfinden, wo die Daten weit voneinander entfernt scheinen. Vgl. HKA III, S. 667 f., wo Novalis den historischen Roman als eine aus dem »divinatorischen Sinn« des Dichters entstandene Emendation der lückenhaften Überlieferung charakterisiert. HKA III, S. 335 (Nr. 461) schreibt Novalis dem Philosophen die dichterische Kraft zur »Belebung« der historischen Daten zu (»Jede Materialien Masse ist Kronik – Jede Beschreibung ist Erzählung. Erst dann, wenn der Philosoph als Orpheus erscheint, ordnet sich das Ganze in regelmäßige gemeine und höhere gebildete, bedeutende Massen«).

85 Spenglers morphologische Geschichtsbetrachtung besteht unter anderem darin, anachronistische Zusammenstellungen nach Ähnlichkeiten vorzunehmen; vgl. Oswald Spengler: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München 111991, S. 146 u. ö.

86 Vgl. ebd., S. 545.

Begriffe und Theorien als Formen innerlich zusammenhängen«. ⁸⁷ Auch die »Substanz der Weltgeschichte« soll mit Hilfe der morphologischen Betrachtungsweise »unter einer tausendfarbigen, verwirrenden Oberfläche« erkennbar werden. ⁸⁸ Diese Art der morphologischen Geschichtsbetrachtung, die bei aller Kritik an Spengler bis heute inspirierend wirkt, ⁸⁹ findet in Novalis' *Europa*-Aufsatz einen frühen Ausdruck. Mehrfach wird auch dort die Vorstellung einer unter den Entwicklungen der Weltgeschichte unveränderlichen Substanz thematisch, etwa, wenn es heißt: »vergänglich ist nichts was die Geschichte ergriff, aus unzähligen Verwandlungen geht es in immer reicheren Gestalten erneuert wieder hervor.« ⁹⁰

Entscheidend für die Wahrnehmung der Ideen oder der Substanz im Geschichtsverlauf, also der höheren Einheiten in der Vielheit der disparaten historischen Erscheinungen, ist nun dieselbe »höhere« Erkenntnis, wie sie Novalis schon für eine lebendige Naturerkenntnis in Anschlag brachte, eine Wahrnehmung also, die in der Lage ist, Gemeinsames zu sehen, ohne von den konkreten Unterschieden abstrahieren zu müssen. Mit der Anwendung dieser Erkenntnisform »stehn wir hoch genug um auch jenen [...] vorhergegangenen Zeiten freundlich zuzulächeln und auch in jenen wunderlichen Thorheiten merkwürdige Kristallisationen des historischen Stoffs zu erkennen«. ⁹¹ Auch in der Geschichtsbetrachtung geht es demnach um die Kultivierung »höherer Organe«, und nicht zufällig schreibt Novalis unmittelbar vor seinem Aufruf, den »Zauberstab der Analogie« auf die Geschichte anzuwenden, von einer »höhere[n] Sehnsucht« nach den »Höhen des Himmels«, durch die man sich »auf der Höhe schwebend erhält«. ⁹² Das Schweben der Einbildungskraft über den erkenntnistheoretischen Polen von Anschauung und Begriff ermöglicht erst die analogische Verknüpfung des scheinbar ganz Verschiedenen zu einer höheren Einheit.

Die katholische Religion, die im *Europa*-Aufsatz so prominent ist, spielt demnach eine doppelte Rolle. Liest man den Text als eine idealisierende Geschichtsdarstellung, so findet man sie in ihrer Rolle als Stifterin einer transnationalen Einheit dargestellt; liest man ihn aber als geschichtstheoretischen Essay, so wird die Religion zu einem Beispiel für die Kraft einer enthusiastisierenden Idee, die – gerade so, wie es auch der gelungene poetische Ausdruck vermag – die Einbildungskraft anregt und so die Wahrnehmung einer höheren Einheit im scheinbar ganz Disparaten in der Weltgeschichte ermöglicht. Die Religion ist so verstanden eine mögliche Form jener »höheren Sehnsucht«, die das gedank-

87 Vgl. ebd., S. 549 f.

88 Vgl. ebd., S. 97.

89 Zuletzt prominent, wenn auch mit kritischer Bezugnahme, in Peter Sloterdijks Sphären-Trilogie.

90 HKA III, S. 510, Zeile 19 ff.

91 Ebd., S. 520, Zeile 8 ff.

92 Vgl. HKA III, S. 517 f.

liche ›Schweben‹ ermöglicht, das für die besagte höhere Einheit notwendig ist. Auf praktischer Ebene kann diese höhere Sehnsucht dazu beitragen, die in der idealisierenden Geschichtsdarstellung beschworene Einheit der Völker Europas herbeizuführen, und auf der Ebene der Theorie hat sie eine analoge Wirkung als Mittel der Einheitsstiftung im für den diskursiven Verstand nur geteilt wahrnehmbaren Wissen.

Diese Engführung von politisch-praktischer und wissenschaftlich-theoretischer Bedeutung der ›höheren‹ Erkenntnis macht Novalis im Text selbst ganz explizit, wenn er in seine Gedanken über die Religion und die Einheit der Völker eine Passage einfügt, in der die Einheit der verschiedenen Wissenschaften thematisiert wird, die aus der wachsenden Einsicht entstehe, »daß Eine Wissenschaft nichts ohne die Andere sey«. ⁹³ Daran direkt anschließend äußert der Text die Hoffnung, dass »wie in den Wissenschaften« »eine nähere und mannigfaltigere Connexion und Berührung der europäischen Staaten« dazu führen müsse, dass »Europa wieder erwachen wollte« und so »ein Staat der Staaten, eine politische Wissenschaftslehre, uns bevorstände«. ⁹⁴ Fichte hatte seine Wissenschaftslehre bekanntlich als »Wissenschaft der Wissenschaften« ⁹⁵ verstanden, insofern sie die Wissenschaftlichkeit aller Wissenschaften hinsichtlich von Form und Inhalt begründen soll und so die allen Wissenschaften gemeinsame Grundlage darstellt. Als Wissenschaft der Wissenschaften ist sie eine Metawissenschaft, eine ›höhere‹ Wissenschaft, die keineswegs die speziellen Wissenschaften einfach ersetzen soll, ihnen aber als gemeinsame Basis die Geltung sichert. Das Christentum als die ganz Europa verbindende ›höhere‹ Idee soll nun in gleicher Weise den Zusammenhalt der für sich eigenständigen Staaten gewährleisten. Indem er mit seiner transzendenten Perspektive einen höheren Standpunkt anbietet, soll der christliche Glaube die realen Gegensätze der Völker aufheben können. Er soll so zwischen den konkurrierenden Staaten vermitteln und hat als »ein drittes Element, das weltlich und überirdisch zugleich ist« ⁹⁶, eine der Einbildungskraft analoge Wirkung, insofern auch diese eine Mittlerposition zwischen dem Realen, sinnlich Erfahrbaren und dem Idealen, Intelligiblen, ›schwebend‹ einnimmt. Bezeichnenderweise ist es dann wieder das »Gefühl«, das »Herz« oder »heilige Organ«, das, von der Religion angeregt, für die Aufhebung der nationalen Gegensätze sorgen soll.

Die Religion ist hier also lediglich eine mögliche Ausdrucksform für das, was Novalis in der *Europa* und anderswo auch als »Liebe«, »Poesie« oder »Enthusiasmus« bezeichnet; und dementsprechend vielfältig sind die Gestalten des Re-

93 HKA III, S. 521, Zeile 31 f.

94 HKA III, S. 522. Zeile 12 ff.

95 Johann Gottlieb Fichte: Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie. Als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft. Weimar 1794, § 1.

96 HKA III, S. 522, Zeile 21 f.

ligiösen, die in der *Europa* aufgezählt werden.⁹⁷ Mit diesem weiten Religionsbegriff steht Novalis der Auffassung, die Schleiermacher in seinen Reden *Über die Religion* artikuliert – die, wie schon erwähnt, den *Europa*-Aufsatz inspiriert haben – auch durchaus nahe. Auch für Schleiermacher ist die Religion in erster Linie das Gefühl eines ganzheitlichen Zusammenhangs, das er auch als »Anschauung des Universums« bezeichnet und ähnlich wie Novalis als eine Erkenntnisform betrachtet, die im Sinne von Spinozas *scientia intuitiva* im Einzelnen zugleich das Wirken des Ganzen erfahren kann.⁹⁸ Wie in der *Europa* fungiert auch in Schleiermachers Reden die Religion deutlich als eine weitgefasste einheitsstiftende Idee. Angesichts dieses weiten und wenig zugespitzten Religionsbegriffs scheint die harsche Kritik Schellings, der mit seinem *Epikurisch Glaubensbekenntniß Heinz Widerporstens* die einzige ausführliche Erwiderung auf die zu Novalis' Lebzeiten unveröffentlicht gebliebene *Europa* liefert, überzogen. Schelling, der bekanntlich selber der Kunstbetrachtung eine ganz zentrale Rolle in seiner Philosophie einräumt und in der bildenden Kunst die Möglichkeit sieht, des Absoluten ansichtig zu werden, übersieht offenbar, dass Religion und Poesie in der *Europa* nahezu austauschbare Begriffe sind und beide eine ähnliche philosophische Funktion erfüllen. Schelling wurde aber, wie Friedrich Schlegel schreibt, angesichts des *Europa*-Manuskripts von »seinem alten Enthusiasmus für die Irreligion«⁹⁹ ergriffen und überzieht darauf hin Novalis und Schleiermacher in seinem parodistischen *Glaubensbekenntnis* mit dem polemischen Spott, der sich vor allem gegen den aus seiner Sicht naiven Glauben an die Macht des Religiösen richtet.¹⁰⁰

Dabei ist Novalis' Text, obwohl im Ton oft allzu schwärmerisch, in vielem doch zukunftsweisender als es auf den ersten Blick scheint. Nicht nur die Inspiration, die in dem hier geübten »morphologischen« Blick auf die Weltgeschichte liegt, sondern vor allem die gesamteuropäische Idee scheinen durchaus modern. Anders als Schiller, der seine Fortschrittshoffnungen in der napoleonischen Zeit vor allem in den ästhetischen Staat und damit in die Nation legt, scheint Novalis im kriegsgeschüttelten Europa dennoch an dessen kulturelle Gemeinschaft zu glauben. Nur an einer Stelle kehrt er die Überlegenheit Deutschlands gegenüber dem restlichen Europa hervor, die auf jenen kulturellen und wissenschaft-

97 Vgl. HKA III, S. 520, Zeile 3 ff.: Christus wird »unter zahllosen Gestalten den Gläubigen sichtbar, als Brod und Wein, verzehrt, als Geliebte umarmt, als Luft geathmet, als Wort und Gesang vernommen [...]« und ebd., S. 523, Zeile 26-32.

98 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Kritische Gesamtausgabe. Im Auftr. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen hrsg. von Hermann Fischer. Abt. 1: Schriften und Entwürfe; Bd. 2, Schriften aus der Berliner Zeit 1796-1799. Hrsg. von Günter Meckenstock. Berlin u. a. 1984, S. 185-326, hier: passim.

99 Zit. nach Balmes: Kommentar (Anm. 8), 581.

100 Abgedruckt in: Gustav L. Plitt (Hrsg.): Aus Schellings Leben. In Briefen, Bd. 1: 1775-1803. Leipzig 1869, S. 282-289.

lichen Fortschritten Deutschlands beruhe, die gemacht würden, während die anderen Völker »durch Krieg, Spekulation und Pathey-Geist beschäftigt sind«. ¹⁰¹ Die in Deutschland gerade wegen der geringen Bedeutung, die es zu dieser Zeit im politischen Kräftespiel Europas hatte, unbeeinträchtigt stattfindende Kultivierung von Wissenschaften und Künsten sollte so zum Keim einer früher oder später ganz Europa umfassenden »höhern Epoche der Cultur« ¹⁰² werden, die an dieser Stelle wieder mit einem »neue[n] höhere[n] religiöse[n] Leben« ¹⁰³ praktisch gleichgesetzt wird. Demgegenüber nimmt sich beispielsweise Schillers Gedichtfragment *Deutsche Größe* – das allerdings auch zu einer Zeit entstanden ist, als nach dem Friedensschluss von Amiens die deutschen Territorialverluste für lange Zeit bestätigt zu sein schienen ¹⁰⁴ – in seiner Schmähung Englands und Frankreichs geradezu nationalistisch aus. Die Perspektive eines geeinten Europas scheint von Schillers trotzigem Glauben an die kommende Zeit der Deutschen (»Die andern Völker waren dann | die Blume, die abfällt | Wenn die Blume abgefallen bleibt | die goldne Frucht übrig [...]« ¹⁰⁵) gänzlich verstellt. Demgegenüber erscheint das Festhalten an dem so schönen wie unwahrscheinlichen Gedanken eines von einer gemeinsamen Idee geeinten Europas wirklich zukunftsweisend und gerade heute durchaus nicht veraltet.

101 HKA III, S. 519, Zeile 5 f.

102 Ebd., Zeile 7.

103 Ebd., S. 518 f.

104 Georg Schmidt datiert das Fragment überzeugend auf Frühjahr 1802 nach dem Frieden von Amiens, vgl. G.S.: Friedrich Schillers »Deutsche Größe« und der nationale Universalismus. In: Werner Greiling, Hans Werner Hahn (Hrsg.): Tradition und Umbruch. Geschichte zwischen Wissenschaft, Kultur und Politik. Rudolstadt, Jena 2002, S. 11-32, hier S. 20.

105 SNA 2.1, S. 423.

Erstpublikation

Jonas Maatsch: »... wenn nicht eine Anziehung gegen den Himmel sie auf der Höhe schwebend erhält.« Novalis' »Europa«-Text und die Kraft der Poesie.

In: Hellmut Th. Seemann (Hrsg.): Europa in Weimar. Visionen eines Kontinents. Jahrbuch der Klassik Stiftung Weimar 2008. Göttingen: Wallstein Verlag 2008, S. 239–255.