

Quellen und Forschungen
zur Literatur- und Kulturgeschichte

Begründet als
Quellen und Forschungen
zur Sprach- und Kulturgeschichte
der germanischen Völker

von
Bernhard Ten Brink und
Wilhelm Scherer

Herausgegeben von
Ernst Osterkamp und
Werner Röcke

68 (302)

De Gruyter

Antike und Moderne

Friedrich Schlegels Poetik, Philosophie und Lebenskunst

von
Dorit Messlin

De Gruyter

Gedruckt mit Hilfe der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung
für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein.

Für Gavin Derk Klein

ISBN 978-3-11-023797-9
e-ISBN 978-3-11-023798-6
ISSN 0946-9419

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Messlin, Dorit, 1976--
Antike und Moderne : Friedrich Schlegels Poetik, Philosophie und
Lebenskunst / by Dorit Messlin.
p. cm. — (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kultur-
geschichte ; 68 (302))
Includes bibliographical references.
ISBN 978-3-11-023797-9 (alk. paper)
1. Schlegel, Friedrich von, 1772–1829 — Criticism and interpretation.
I. Title.
PT2503.S7M47 2011
193—dc22

2011005179

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2011 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/New York

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com



Inhaltsverzeichnis

VORWORT	VII
INHALTSVERZEICHNIS.....	IX
I	EINLEITUNG
I.1	Die Antike in der Poetik der Frühromantik.....
I.1.1	<i>Die Art, wie sie auf uns gekommen</i> – Die wissenschaftstheoretische Auseinandersetzung mit der Antike
I.1.2	Die Entfernung der Zeiten – Nähe- und Distanzerfahrungen in der Rezeption
I.1.3	Die Überlegenheit der Antike – Antike als ästhetisches und ethisches Ideal.....
I.2	Inhaltliche und systematische Perspektivierung.....
I.2.1	Der Begriff der „Frühromantik“ – Zur Bestimmung seiner Bedeutung und Verwendung.....
I.2.2	Methodische Begründung des konzeptionellen Bezugsrahmens
I.2.3	Forschungsstand.....
II	ANTIKE PHILOSOPHIE, FREIHEIT UND LEBENSKUNST IN DER FRÜHROMANTIK.....
II.1	Die griechische <i>εἶδος-Problematik</i> im frühromantischen Diskursfeld von Wissenschaftstheorie, Ästhetik und Ethik.....
II.1.1	Die figuralen Repertoires antiken Denkens in Harris' Universalsprachentheorie.....
II.1.2	Kontexte der Verwendung
II.2	Altertumsstudien und frühromantischer Lebensstil
II.2.1	Teils Wissenschaft, teils Kunst – Friedrich Schlegel und die theoretische Profilierung der Altertumswissenschaft
II.2.2	<i>Ein philologischer Roman</i> – Friedrich Schlegels Studien des klassischen Altertums
II.3	Antiker Eudämonismus und frühromantische Lebenskunstphilosophie.....

II.3.1	<i>Salto mortale in den Abgrund göttlicher Barmherzigkeit –</i> Schlegels Jacobi-Kritik im Zeichen der Aristotelischen Ethik	111
II.3.2	Schlegel und Heinse	126
II.3.2	Der Diskurs über die griechische Hetäre um 1800	133
II.3.4	<i>Ich der Einzelne, fürs Gemeinsame berufen –</i> Öffentlichkeit und Gemeinschaft in den Altertumsstudien	145
III	NATUR UND OFFENBARUNG	170
III.1	Lessings Bayle-Rezeption in ihrer Bedeutung für die Religionsphilosophie Friedrich Schlegels	170
III.1.1	Antike Skepsis und gnostischer Dualismus in Pierre Bayles <i>Dictionnaire Historique et Critique</i>	176
III.1.2	Mystik und Skepsis – Schlegels Einschätzung der Philosophie Pierre Bayles in ihrer Beziehung zu Lessing	186
III.1.3	Lessings Religionsphilosophie	189
III.2	Antike Theologie bei Johann Gottfried Herder	194
III.3	Schelling und die orientalische Philosophie	206
III.3.1	Gnostisch-tragische Weltdeutung in Schellings <i>Briefen über</i> <i>Dogmatismus und Kritizismus</i> (1795)	208
III.3.2	Schellings Naturphilosophie im Kreis der Frühromantiker	216
III.3.3	Aufnahme und Transformation der Naturphilosophie Schellings bei Novalis und Friedrich Schlegel	221
III.4	Friedrich Schlegels Orientalia	226
III.4.1	Der diskursgeschichtliche Kontext der Orient-Studien	240
III.4.2	Friedrich Schlegels Verständnis orientalischer Philosophie in ihrer Beziehung zum Idealismus	251
III.4.3	Formen orientalischer Religionsphilosophie	257
III.4.3.1	Indische Emanationslehre und hellenistischer Neuplatonismus	257
III.4.3.2	Der orientalische Dualismus als Lehre von den zwei Prinzipien	261
III.4.3.3	Schlegels Pantheismus-Darstellung als Kritik am Vernunftmonismus	267
III.4.4	Friedrich Schlegels System-Kritik und der Begriff der „Einheit“	273
III.4.5	Hebräische Sprache und mosaische Offenbarung	279

IV	POETOLOGISCHE TRANSFORMATIONEN UND VERMITTLUNGEN	286
IV.1	Dialogisches Denken in der frühromantischen Poetik	286
IV.1.1	Dialogische Philosophie als Alternative zum Systemdenken ..	290
IV.1.2	Dialogische Strukturen im religionsphilosophischen Vermittlungskonzept Friedrich Schlegels	299
IV.1.3	<i>Statt Nicht-Ich – Du –</i> Dialog und Intersubjektivität	301
IV.2	Formen poetischer Reflexion	307
IV.2.1	Tragödie und Komödie	307
IV.2.1.1	Der soziokulturelle Rahmen der frühromantischen Komödienpoetik im Spiegel des antiken Theaters	307
IV.2.1.2	Frühromantische Transformationen der attischen Komödie	322
IV.2.2	Tragödie	332
IV.2.2.1	Die Philosophie des Tragischen und die Theorie des zerspaltenen Bewusstseins	332
IV.2.2.2	Tragödientheoretische Einschlüsse in Friedrich Schlegels Altertumsstudien	335
IV.2.2.3	Tragische Sujets in Schlegels Spätphilosophie	341
IV.2.3	Roman und Mythologie als Formen poetischer Einheit	350
IV.2.4	<i>Die Kunst des sicheren Taktes für Individualität –</i> Charakteristik und Kritik in der Literaturtheorie der Frühromantik	364
IV.2.4.1	<i>Die Fächer der Charakteristik –</i> Schlegels Konzeption der Kritik als wissenschaftliche Methode	372
IV.2.4.2	Die Kunst des <i>kritischen Mimus</i> – frühromantische Charakteristik als ein Kunstwerk der Kritik	385
	LITERATUR	392
	Quellen	392
	Primärliteratur	395
	WISSENSCHAFTLICHE LITERATUR	401
	Literaturgeschichte/Literatur über das 17. und 18. Jahrhundert	401
	Literatur über die Frühromantik	407
	Literatur über Friedrich Schlegel	413
	Literatur über Novalis	418
	Literatur über F. D. E. Schleiermacher	423
	Literatur über die Antike und ihre Rezeption	425
	Literaturtheorie/Methodologie/Kulturwiss./Soziologie/Philosophie ...	430

III Natur und Offenbarung

III.1 Lessings Bayle-Rezeption in ihrer Bedeutung für die Religionsphilosophie Friedrich Schlegels

Ohne Frage ist Lessing für Friedrich Schlegel eine Schlüsselfigur bei der Ausbildung eigener religiöser Positionen nach 1800. Die für Schlegels Entwicklung so folgenreiche Radikalisierung des „Anciennitätsprinzips“¹ und die damit einhergehende Verschärfung der Moderne-Kritik während der Pariser und Kölner Jahre zeigt sich beeinflusst von einer Auseinandersetzung mit Lessing. Schlegel führt diese Auseinandersetzung nach eigenem Bekunden „zurück zu der ältesten Epoche der Religion“². In kaum einer Äußerung Schlegels über Lessing fehlen Anspielungen auf das hohe Altertum der Quellen, auf denen Lessings theologisches Denken nach Schlegels Meinung beruhen soll. Es ist überraschenderweise weniger Spinoza, sondern vielmehr die ältere „orientalische“ Philosophie, die Schlegels Ansicht nach die eigentliche Grundlage der Religionsphilosophie Lessings darstellt – Schlegel nennt das die „heimliche Schwärmerei des geistvollen Forschers“³. Schlegel entwickelt aus der Religionsphilosophie Lessings die Programmatik eines radikalisierten Anciennitätsprinzips als konzeptueller Rückgang auf das Älteste aller Bildung. „Geht nur noch weiter zurück“, schreibt Schlegel im Lessing-Aufsatz von 1804, „und setzt an die Stelle des Alten, das noch Ältere, das Allerälteste und Erste, und ihr werdet das Rechte und Wahre finden.“⁴

In der Forschung wurde vielfach vermerkt, dass es mit Blick auf das Bild Lessings als maßgeblicher Wegbereiter der deutschen Aufklärung und als Streiter für Emanzipation und Toleranz sehr ungewöhnlich ist, wenn Schlegel in seinen Aufsätzen ausgerechnet unter Berufung auf Lessing seine ersten großen Angriffe gegen Aufklärung und Rationalismus vollzieht. Zwar ist die mit den Lessing-Aufsätzen eröffnete Kampfansage an den in Schlegels Augen platten Geist der Aufklärung schon in zahlreichen Wendungen der *Athenaeum*-Publizistik latent, doch in solch polemischer

und entschieden antimodernistischer Stoßrichtung kommt Schlegels Aufklärungskritik erst in der Auseinandersetzung mit Lessings Religionsphilosophie zur Darstellung. Es versteht sich, dass dieser aufklärungskritischen Polemik in Berufung auf Lessing ein ausgesprochen untypisches Lessing-Bild zugrunde liegen muss. Nicht entschieden genug kann Schlegel deshalb auch seine Abhebung von der herrschenden Meinung über Lessing hervorkehren, etwa, wenn er betont, wie „so *unendlich verschieden*“ seine eigene „Ansicht Lessings von der herrschenden“⁵ sei, oder wenn er Lessing davor bewahren zu müssen glaubt, zum „Symbol der Platttheit“⁶ gemacht zu werden.

Da sich trotz aller Bemühungen Schlegels, der „Verkennung“ Lessings entgegenzuarbeiten, in der Rezeption ein anderes Lessing-Bild durchgesetzt hat, als die von Schlegel in den Vordergrund gestellte Vorstellung Lessings als Verteidiger des alten Glaubens, hat die Spezifik seiner Lessing-Deutung im Kontext der religionsphilosophischen Diskurse der Lessing-Zeit weniger Aufmerksamkeit erregt, als sie der Sache nach verdient. Zwar gibt es einige Studien über Schlegels Beziehung zu Lessing,⁷ doch konzentrieren sie sich zumeist auf Schlegels Behandlung Lessings als Dichter, während Schlegels Sicht auf Lessings theologische Schriften und Rettungen nur selten behandelt, vor allem aber bislang nicht in Beziehung zu Schlegels eigener religionsphilosophischer bzw. theologischer Entwicklung nach 1800 untersucht wurde. Doch gerade auf die Art, mit der sich Lessing vor allem in seinen letzten Lebensjahren auf dem Feld theologischer Problematiken ins Gespräch bringt, bezieht sich Schlegel, wenn er von der „Verkennung“ der „eigentlichen“ Absichten Lessings spricht, mit

5 KFSa II, S. 113.

6 Ebd., S. 397.

7 Studien zum Verhältnis Schlegels zu Lessing, die vor der Herausgabe der KFSa erschienen sind, müssen als überholt gelten, da sie viele Texte Schlegels, die für die Bewertung seiner Beziehung zu Lessing von Bedeutung sind, nicht einbeziehen konnten und oft nur Paraphrasen einiger direkter Äußerungen Schlegels über Lessing bieten: Bernhard Bolle, *Friedrich Schlegels Stellung zu Lessing* (Münster 1912); Johanna Krüger, *Friedrich Schlegels Bekehrung zu Lessing* (Weimar 1913); Elsbeth Bonnemann, *Lessingekritik und Lessingbild in der Romantik* (Köln 1932). Außerdem beschäftigen sich einige Aufsätze mit Schlegels Lessing-Bild. Vgl. hierzu: Thomas Höhle, „Friedrich Schlegels Auseinandersetzung mit Lessing. Zum Problem des Verhältnisses zwischen Romantik und Aufklärung.“ In: *Weimarer Beiträge* 23 (1977), H. 2, S. 121–135; Klaus Peter, „Friedrich Schlegels Lessing: Zur Wirkungsgeschichte der Aufklärung.“ In: *Humanität und Dialog. Beiheft zum Lessing Yearbook*. Detroit/München 1982, S. 341–352; Ingrid Strohschneider-Kohrs, „Die Vorstellungen vom ‚unpoetischen‘ Dichter Lessing.“ In: H. G. Göpfert (Hrsg.), *Das Bild Lessings in der Geschichte*. Heidelberg 1981, S. 13–35; sowie die Kapitel über Schlegels Lessing-Aufsatz bei Willi Michel, *Ästhetische Hermeneutik und frühromantische Kritik*. Göttingen 1982, S. 203–260; Franz Norbert Mennemeier, *Die romantische Konzeption einer objektiven Poesie*. Berlin 2007, S. 218–246; Ute Maack, *Ironie und Autorschaft. Zu Friedrich Schlegels Charakteristiken*. Paderborn 2002, S. 88–127.

1 Vgl. Claudia Brauers, *Perspektiven des Unendlichen. Friedrich Schlegels ästhetische Vermittlungstheorie: die freie Religion der Kunst und ihre Umformung in eine Traditionsgeschichte der Kirche*. Berlin 1996, S. 246ff.

2 KFSa III, S. 93.

3 KFSa VI, S. 389.

4 KFSa III, S. 89.

der viele von den nach Schlegels Auffassung besten Schriften Lessings bereits wenige Jahre nach dessen Tod in Vergessenheit geraten seien.⁸ Deshalb ist es durchaus lohnenswert, Schlegels Interesse für Lessings „die letzte Hälfte seines schriftstellerischen Lebens anfüllende[...] theologische[...] Laufbahn“⁹ einmal im Kontext der Orient-Studien Schlegels, d. h. also in Beziehung zum philosophischen Wandel Schlegels in den Jahren von 1802 bis 1808 zu untersuchen. Dabei sind nicht nur Schlegels Lessing-Aufsätze aus den Jahren 1797, 1801 und 1804 zu berücksichtigen, sondern auch dessen Pariser und Kölner Vorlesungen sowie die orientalischen Studienhefte.

Wer Lessing als den aufgeklärten Anwalt vernünftiger Emanzipation kennt, als streitlustigen Polemiker gegen die dogmatische Theologie und als Fürsprecher einer natürlichen Religion, den wird es in der Tat verwundern, wenn Schlegel bestimmte Einschätzungen seiner Lessing-Charakteristik vorträgt. Man kann sich des Eindruckes nicht erwehren, dass Schlegel hier entweder einem Missverständnis erlegen sein muss oder dass er in dem Bestreben, ein Gegengewicht zur nach seiner Meinung allzu platten Lessing-Deutung einzunehmen, auch seinerseits nur zu einem vereinseitigenden Urteil gelangt. Als einen „Verfechter und Verkünder der wahren Religion“¹⁰ führt Schlegel Lessing ins Feld, der gegen eine grobe, rationalistische Bibelauslegung die Geheimnisse der Heiligen Schrift, ja sogar „die katholische Regel des Glaubens, nach Überlieferung der Vorfahren und Einstimmung der Besten in der Gemeinde“¹¹ verteidigt habe. Lessing, so glaubt Schlegel, habe die „hohe Kühnheit seines Forschergeistes“ zum „Glauben in die älteste Philosophie“ und zur „Anerkennung der Tradition und ihrer gesetzlichen Kraft in der Kirche“¹² geführt. Von dem Gipfel höchster Freiheit des Selbstdenkens sieht Schlegel Lessing sich zurückwenden auf Natur und Offenbarung. Hatte Schlegel Lessings philosophische Theologie tatsächlich als krypto-katholische Parteinahmen verstanden? Angesichts solcher Äußerungen begreift man, warum Schlegel in dem Ruf steht, Lessing falsch beurteilt und ihn den eigenen Vorstellungen angepasst zu haben.¹³ Deswegen, so kann man annehmen, ist Schlegels religionsphilosophische Auseinandersetzung mit Lessing kaum erforscht –

8 Vgl. KFSa II, S. 107.

9 KFSa III, S. 51.

10 Ebd., S. 92.

11 Ebd., S. 87.

12 KFSa VI, S. 390.

13 Vgl. Klaus Peter, „Friedrich Schlegels Lessing: Zur Wirkungsgeschichte der Aufklärung.“ In: *Humanität und Dialog. Lessing und Mendelssohn in neuer Sicht. Beiheft zum LESSING YEARBOOK*. Hrsg. v. Ehrhard Bahr u. a., Detroit 1982, S. 341-352, hier S. 341.

Lessings Vereinnahmung durch Schlegel scheint offensichtlich, ebenso wie dessen Konstruktion einer romantischen Vorläuferschaft Lessings.

Über Schlegels Verhältnis zu Lessing herrschen in den Studien, die diese Beziehung zum Thema haben, im Prinzip zwei grundlegende Einschätzungen vor, die immer wieder variiert und kolportiert werden. Die eine lässt sich weit zurückverfolgen bis zu Rudolf Hayms *Die romantische Schule* von 1870 und besagt, dass Schlegel in Lessing nur jene Eigenschaften hineininterpretiert habe, von denen er glaubte, es hierin Lessing gleich tun zu können. „Nichts“, so schreibt Haym, „betont Schlegel so stark an Lessing als das Inkorrekte, Revolutionäre, das Dreiste und Kecke, das Zynische und Paradoxe, seinen polemischen Witz, seine fragmentarische Äußerungsweise.“¹⁴ Eine solche Interpretation scheint die Auffassung nahe zu legen, dass Schlegel in Lessing im Grunde nur sich selbst verehrt. In neueren Aufsätzen über Schlegels Lessing-Bild steht dessen Bewertung Lessings als Dichter und als Kritiker im Vordergrund, wobei die von Schlegel besonders hervorgehobenen formalen Charakteristika des Kritikers Lessing – Witz, Polemik, fragmentarische Publizistik – jedoch in keinem Zusammenhang mit einer inhaltlichen Auseinandersetzung stehen sollen:

Die Sichtweise, daß die Hauptdomäne Lessings die philosophische Kritik sei, wird zu einem Grundmuster der Rezeption. Das Argument wird in dem Augenblick zugkräftig und dominierend, in dem man keine der inhaltlichen (philosophischen, religiösen, psychologischen, kunsttheoretischen) Positionen mehr mit Lessing teilt. Denn dann schärft sich der Blick auf die bleibende Faszination der sprachlichen Techniken und des geistig gedanklichen Habitus, der sich unabhängig von den Inhalten artikuliert. Friedrich Schlegel hat in diesem Sinn das Bild vom ‚Kritiker‘ Lessing entworfen, dessen Werk ‚Literatur, Polemik, Witz und Philosophie‘ vereinige.¹⁵

Dagegen ist einzuwenden, dass es gerade die ausbleibende inhaltliche Auseinandersetzung mit den theologischen Streitschriften Lessings ist, auf die sich Schlegel bezieht, wenn er von der „Verkennung“ der „eigentlichen“ Absichten Lessings spricht. Schlegels Interesse ist durchaus nicht nur auf den ästhetisch-sprachlichen Bereich beschränkt. Im Gegenteil: Die Lessing-Essays verfasst Schlegel als Kritik an der „modischen nichts unterscheidenden Verachtung der Ästhetiker gegen alles, was moralisch heißen will oder wirklich ist“¹⁶. Dabei stehen die formalen und stilistischen Charakteristika der Texte Lessings und das, was Schlegel Lessings „Sittlichkeit“ nennt, in einem sehr engen Zusammenhang.

14 Rudolf Haym, *Die romantische Schule*. Darmstadt 1870, S. 242.

15 Monika Fick, *Lessing-Handbuch. Leben - Werke - Wirkung*. Stuttgart 2000, S. 24.

16 KFSa II, S. 105.

Bei aller gebotenen Skepsis gegenüber dem behaupteten Bekenntnis Lessings zur gesetzlichen Kraft der Kirche sollte man Schlegels Lessing-Bild nicht zu schnell als Projektion eigener religiöser Präferenzen abtun. Denn keineswegs ist diese wirkliche oder scheinbare Projektion schon Grund genug, hier keine weiteren Fragen mehr zu stellen. Man würde sich damit Einblicke in einen komplexen Diskurs vergeben, der sich zunächst an einigen signifikanten Deutungsambivalenzen in Schlegels Lessing-Bild zu erkennen gibt.

Verwirrend an dem Bild, das Schlegel von den theologisch-religionsphilosophischen Überzeugungen Lessings zeichnet, ist die Tatsache, dass Schlegel trotz der Berufung auf den „religiösen“ Lessing diesen gleichwohl für einen Sozinianer¹⁷ hält, obwohl Lessing in manchen seiner Streitschriften und „Rettungen“ auch Kritik an sozinianischen Positionen übt.¹⁸ Der Sozinianismus gilt als historischer Vorläufer des Deismus und des Rationalismus. Die religionsphilosophische Ausprägungsform der sozinianisch-rationalen Weltansicht ist der Pantheismus. Schlegel lehnt nach 1800 den Pantheismus als den „Geist des Rationalismus“¹⁹ vehement ab, da diese Denkform für ihn eine Chimäre des unbedingten Seins und des Identitätsdenkens repräsentiert. Wenn Schlegel also vom Sozinianismus Lessings überzeugt ist, stellt sich vor diesem Hintergrund die Frage, was dann seine Berufung auf den „religiösen“ Lessing als Verteidiger des alten Glaubens zu bedeuten hat. Beruht sie auf einer Vereinnahmung, die der Religionsphilosophie Lessings nur eigene Intentionen unterschiebt? Gegen diese Erklärung spricht die Tatsache, dass Schlegel sich seiner eigenen widersprüchlichen Ansichten über Lessing bewusst ist und eben das Paradox als die elementare Denkform der philosophischen Theologie Lessings herausstellt. Die Charakterisierung Lessings als Sozinianer deutet darauf hin, dass Schlegels Auseinandersetzung mit Lessing nicht unter der Kategorie einer instrumentalisierenden Projektion vorschnell abgetan werden kann, weil sie eine von Widersprüchen und signifikanter Deutungsambivalenz geprägte Haltung gegenüber Lessing offenlegt, die – so die These –

17 KFSX XIX, S. 249 [365].

18 Vgl. Lessings Aufsatz *Andreas Wissowatius Einwurfe wider die Dreieinigkeit* – den Argumenten des Sozinianers gegen die Trinität setzt Lessing dort die Verteidigung derselben entgegen, ebenso, wie auch in der *Erziehung des Menschengeschlechts* eine Verteidigung der Trinität vorgebracht wird. Die Problematik der christlichen Trinitätslehre hatte erhebliche Anziehungskraft für Lessing und ist auch ein vorrangiges Interesse der orientalistischen Studien Schlegels. In der Schrift *Von Adam Neuser, einige authentische Nachrichten* setzt sich Lessing eingehend mit der Vorgeschichte des Sozinianismus auseinander (in: W VIII, S. 57–114). In den späten theologischen Streitschriften, so in *Axiomata* (W IX dieser Ausgabe, S. 77), sieht er den Sozinianismus als eine – parallel zur Reformation entstandene – Fehlentwicklung der christlichen Lehre (ebd., S. 1125f.).

19 KFSX X, S. 220.

das inhärente Movens dieser Auseinandersetzung gerade ausmacht. Anders gesagt: Die irritierende Widersprüchlichkeit in Lessings Theologie ist für Schlegel kein akzidenteller Wert, sondern das wesentliche Charakteristikum seines theologischen Denkens. Dieses wiederum führt auf die Spur einer wichtigen Bezugsgröße der Religionsphilosophie Lessings. Die Rede ist von Pierre Bayle, der wie kaum ein anderer Lessings Denkstil geprägt hat, und der auch in Schlegels religionsphilosophischen Studien in den Jahren von 1802–1808 eine wichtige Rolle spielt.²⁰

Ausgehend von dieser Problemexposition werden Einblicke in die Brisanz der religionsphilosophischen Debatten möglich, die sich im Vorfeld und im Ausgang des Pantheismus-Streites herausbildeten, der durch Jacobis Spinoza-Buch ausgelöst wurde, das den Pantheismus Lessings enthüllte. Vordergründig war dies ein Streit zwischen Mendelssohn und Jacobi über Lessings wirklichen oder vermeintlichen Pantheismus, im Kern aber ging es um die Gewichtung des Verhältnisses von Vernunft und Glauben und um tiefgreifende Grundfragen der Begründbarkeit von Rationalität. Goethe nannte rückblickend in seiner Lebensbeschreibung *Dichtung und Wahrheit* Jacobis öffentliche Enthüllung der heimlichen Sympathie Lessings für naturphilosophische Allbeseelungslehren das „Zündkraut einer Explosion“, welche einen gewaltsamen Riss in einer höchst aufgeklärten Gesellschaft aufdeckte und zur Sprache brachte.²¹ Die Veröffentlichung der Spinoza-Briefe konnte jedoch nur deshalb eine so explosive Wirkung entfalten, weil bis zu diesem Zeitpunkt kaum jemand von Lessings Zeitgenossen wusste, was von den tatsächlich zweideutigen theologischen Stellungnahmen Lessings zu halten war. Der erbitterte Streit zwischen Mendelssohn und Jacobi um den Spinozismus Lessings lässt in der Tat erahnen, zwischen welchen Gegensätzen die zeitgenössischen Deutungen über Lessing schwankten²² und welche Provokation seine Schriften nicht nur für die kirchliche Orthodoxie, sondern auch für die Philosophen der aufgeklärten Vernunftreligion darstellte. Denn auf der einen Seite galt Lessing durch die Veröffentlichung von Fragmenten aus dem Nachlass des Deisten Hermann Samuel Reimarus (1694–1768), die eine radikale Kritik der Offenbarungsreligion und des Alten Testaments beinhalten, als ein liberaler Religionskritiker. Andererseits jedoch sind seine Schriften durchzogen von kritischen Wendungen gegen die theologische Aufklärung und von Verteidigungen der Offenbarung. Besonders das von deistischer Seite am stärksten angegriffene Alte Testament erscheint

20 Vgl. Kapitel III.4.3.3 in dieser Arbeit.

21 Johann Wolfgang von Goethe, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*. In: HA 10, S. 49.

22 Vgl. Hermann Timm, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*. Bd. 1: *Die Spinozarennaissance*. Frankfurt am Main 1974, S. 29ff.

bei Lessing als legitime Urkunde der göttlichen Offenbarung.²³ Lessing brachte mit seinem Eintreten für christliche Dogmen wie der Trinitätslehre oder für das Dogma von der Ewigkeit der Höllenstrafen die Anhänger der Vernunftreligion, die Lessing doch eigentlich zu den ihren zählten, in die größte Verlegenheit. Höchst indigniert reagierte beispielsweise der Neologe und Schleiermacher-Lehrer Johann August Eberhard, als Lessing gegen Eberhards Nachweis der „Seligkeit der Heiden“²⁴ für die Ewigkeit der Höllenstrafen votierte. Nicht nur Schlegels Urteil über Lessing, so lässt sich daraus erschließen, ist also von signifikanten Deutungsambivalenzen gegenüber der philosophischen Theologie Lessings geprägt.

Es soll hier die These entwickelt werden, dass die auffällige Ambivalenz des religionsphilosophischen Diskurses im Vorfeld und Umfeld des Pantheismusstreites durch die Einbeziehung Pierre Bayles erhellt werden kann, eines der für Lessings religionsphilosophisches Denken wichtigsten Vorbilder. Sein methodischer, stilistischer und philosophischer Einfluss auf Lessing ist kaum zu überschätzen. Zugleich kann dieser Blick auf Pierre Bayle plausibel machen, dass Friedrich Schlegels religionsphilosophische Entwicklung in den Orient-Studien tatsächlich unter dem „Leitstern“ einer „spekulativen Orthodoxie“²⁵ Lessings erfolgt, die Schlegel vor dem Hintergrund der Bayle-Rezeption Lessings aufgenommen hat.

III.1.1 Antike Skepsis und gnostischer Dualismus in Pierre Bayles *Dictionnaire Historique et Critique*

Man hat von Pierre Bayle behauptet, dass er die Widersprüche und Gegensätze der Aufklärung wie kein anderer verkörpert. In ähnlicher Weise wurde Schlegels Bezug auf Lessing und die durch Schlegel in all ihrer Widersprüchlichkeit repräsentierte Romantik als der nach außen getretene innere Widerspruch der Aufklärung²⁶ selbst charakterisiert. Welche Polartäten der Prozess der Aufklärung in der Tat in sich trägt, kann durch die religionsphilosophische Dreiecksbeziehung Bayle – Lessing – Schlegel veranschaulicht werden. Pierre Bayle, der Vordenker der französischen Frühaufklärung, schuf mit seinem Hauptwerk, dem *Dictionnaire Historique*

23 Ein Umstand, der in der durch ihren alttestamentarischen Charakter auffallenden Theologie Schlegels und in der heilsgeschichtlichen Vorrangstellung der hebräischen Sprache bei ihm fortwirkt.

24 Johann August Eberhard, *Neue Apologie des Sokrates oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden*. Berlin/Stettin 1772.

25 Hermann Timm, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*. Bd. 1: Die *Spinozarennaissance*. Frankfurt am Main 1974, S. 36.

26 Ich schließe mich hier einer Wertung von Klaus Peter an (vgl. ders., *Studien der Aufklärung. Moral und Politik bei Lessing, Novalis und Friedrich Schlegel*. Wiesbaden 1980, S. 6).

et Critique die Grundlagen der europäischen Aufklärung. Johann Gottfried Herder hat über Bayle die treffende Bemerkung gemacht, dass die Widersprüche dieses Autors durch die „nach Artikeln entfaltete Gedankenform“ in diesem Wörterbuch „aufs Jahrhundert weiter“²⁷ fortgewirkt haben.

Entgegen der eingangs zitierten Meinung in der Forschung, dass Schlegels Wertschätzung der ästhetisch-sprachlichen Charakteristika des Kritikers Lessing ohne jeden Zusammenhang mit inhaltlichen Positionen Lessings sind, lässt sich sogar ganz im Gegenteil behaupten, dass gerade Schlegels Charakteristik der sprachlichen Form und des Denkstils bei Lessings auf die Spur seiner inhaltlichen Auseinandersetzung mit dessen Religions- und Moralphilosophie führen. In diesem Sinn erschließt sich sein Urteil über die Religionsphilosophie Lessings auf dem Wege stilistischer und methodischer Analysen. An eben diesem Schnittpunkt von Methode, Stil und semantischem Gehalt kommt Lessings Rezeption der Philosophie Pierre Bayles ins Spiel, weshalb man sich also den Bezügen zwischen den drei Autoren am besten nähert, indem man Schlegels Charakteristik der literarischen Stilistik und philosophischen Methodik Lessings in den Blick nimmt.

Die hervorstechendsten formalen Charakteristika, die Schlegel an Lessing hervorhebt, betreffen zum einen Schlegels auffällige Insistenz auf dem Paradoxen bei Lessing und die Betonung der offen fragmentarischen, nicht in Systemen sich verfestigenden Form seines Denkens. Wenn Schlegel die „ganz eigentümliche Kombination der Gedanken, deren überraschende Wendungen und Konfigurationen“²⁸ bei Lessing charakterisiert, so tut er es immer mit Verweis auf eine Methode Lessings, die „mit eignen Paradoxien und fremden Irrtümern dialektisch zu spielen scheint.“²⁹ An anderer Stelle heißt es über Lessing: „Immer tiefer dringt sein Denken ein, immer weiter greift es um sich; fand man schon in seinen ersten Schritten Paradoxie, so tritt er weiterhin mit einer ganz andern kühneren, wirklich so zu nennenden auf.“³⁰ Diese kühnen, paradox scheinenden Kombinationen, die überraschenden Sprünge und Wendungen sind es, die den von Schlegel bewunderten „genialischen Styl[...]“³¹ Lessings ausmachen. Schlegel sieht ihn aus der „mutvolle[n] Freiheit des Selbstdenkens“³² hervorgehen, durch die Lessings Philosophie höher stehe und tiefer einge-

27 Johann Gottfried Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. In: Ders., Werke. Band 4: *Schriften zur Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774-1787*. Hrsg. v. J. Brummack u. M. Bollacher. Frankfurt am Main 1994, S. 41.

28 KFSa III, S. 51.

29 Ebd., S. 90.

30 Ebd., S. 51.

31 Ebd., S. 84.

32 KFSa III, S. 87.

drungen sei als das der vielen „Systembauer“³³ der Zeit. Schlegel vergisst zudem auch nie, die offenbaren Kuriositäten in den Schriften des hitzigen Aufklärers Lessing hervorzuheben, die „bibliothekarische und antiquarische Mikrologie des wunderlichen Mannes und seine seltsame Orthodoxie“, die man – wie Schlegel bemerkt – „nur anzustauen“³⁴ wisse.

Schlegel zeichnet vor allem diejenigen Züge in Lessings Denkstil nach, die zugleich auch Lessings Vorbild und historischen Vorläufer Pierre Bayle erkennbar werden lassen. Tatsächlich hat Lessing an dem Exempel seines Musters die meisterhaft gehandhabte Kunst der Irritation geschult sowie die Kultivierung des Paradoxen im religionsphilosophischen Diskurs der Zeit eingeübt. Dass Lessing seinem Vorbild Bayle weit mehr als nur einige Anstöße verdankt, zeigt nicht nur der zu Lessings Lebzeiten gegen ihn erhobene Vorwurf, dass er seine ganze Weisheit aus dem *Dictionnaire* genommen habe.³⁵ Zu beträchtlich sind die thematischen, methodischen und stilistischen Bezüge, die Lessing mit dem provozierend-streitlustigen Franzosen verbinden. Das betrifft vor allem Pierre Bayles Hauptwerk *Dictionnaire Historique et Critique*, ein Wörterbuch, das von Cassirer die „Rüstkammer der gesamten Aufklärungsphilosophie“³⁶ genannt wird. Das *Dictionnaire*, ein Kompendium religiöser Diskurse, ist ein aufsehenerregender und heftig diskutierter Sensationserfolg des 18. Jahrhunderts. Ungewöhnlich ist dessen Form als komplexes Gebilde von Fußnoten, Kommentaren, Querverweisen und Nebenbemerkungen, die Bayle seinen meist spröde und sachlich gehaltenen lexikalischen Einträgen beifügt und in virtuoser Verweisteknik entfaltet. Dieser verzweigte Subtext der Fußnoten macht das *Dictionnaire* zu einem Annotations-Kunstwerk, mit dem es Bayle gelingt, zweitausend Jahre Streit- und Irrtumsgeschichte in Theologie und Philosophie für die Gegenwart virulent zu machen. Die offene, fast amorphe Form der Artikel und Anmerkungen enthebt ihn dabei aller systematischen Zwänge und erlaubt dem Verfasser eine polyphone und spielerisch-freie Form der Gedankenentwicklung und Darstellung, von der Bayle einen obsessiven Gebrauch macht, weil sie seinen Zwecken in einem Maß entspricht, wie es kein philosophisches System gekonnt hätte. Cassirer bemerkt über dieses Wörterbuch, dass es entgegen einer subordinierenden Logik, die die rationalen Systeme beherrscht, den liberalen Geist der Nebenordnung am reinsten hervortreten lässt. In ihm gibt es keine Hierarchie der Begriffe, keine de-

33 KFSa VIII, S. 459.

34 KFSa II, S. 106.

35 Vgl. Lessing, *Ein Vade mecum für den Hrn. Sam. Gottbl. Lange. Pastor in Laublingen*. Im Streit um die Horaz-Übersetzung des Samuel Gotthold Lange behauptet dieser, dass Lessings „Belesenheit sich nur auf den Bayle zu erstrecken scheint“ (in: W 3, S. 130 bzw. 989).

36 Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Hamburg 2003, S. 174.

duktiven Ableitungen des einen aus dem anderen, sondern jedes ist dem anderen gleichbedeutend. „[I]ch habe mich oft gewundert“, konstatiert in diesem Sinn beispielsweise Johann Gottfried Herder angesichts solcher Systemlosigkeit,

wie ein so scharfsinniger Geist in seinen Meinungen so unstät, so unzusammenhängend sein konnte. Jetzt ist ihm diese, jetzt jene Ungereimtheit gleich wichtig: eine falsch zitierte Jahreszahl [...] und die Frage: ob ein Gott sei? wieviel derselben sein? woher das Böse in der Welt entspringe? u. dgl. beschäftigen ihn mit gleichem Interesse.³⁷

Herder registriert jedoch auch, dass es *Witz* erfordert, den „dialektischen Scharfsinn“³⁸ hinter den vermeintlichen Ungereimtheiten Bayles zu entdecken, wenn dieser sich den erhabensten Fragen ebenso widmet, wie er sich mit ausschweifender Lust an der Übertreibung in die nebensächlichsten Details vertieft, sich hingebungsvoll in Anekdoten, Zoten und den Klatsch der Gelehrten verliert.³⁹ Der treuherzige Eifer, mit dem Pierre Bayle in ernsthaft-mikrologischer Präzision gelehrte Stellungnahmen zu frivolen Fragen katalogisiert, obszöne Zitate wiedergibt und anrühige Überlegungen anstellt, erzeugt Kontraste von großer Komik, die man dem altertümlichen Folianten aus dem 17. Jahrhundert kaum zugetraut hätte. Bayle bringt auf diese Weise historisches Wissen in überraschende Konstellationen, wirft effektvolle neue Schlaglichter auf Überliefertes und Altehrwürdiges, stellt es in Frage oder bringt seine Leser dazu, Gewohntes in anderer Weise zu sehen. Weil er sich dabei als Autor sehr zurücknimmt und oft fremde Wissensbestände zitiert und montiert, ist der Leser im verschlungenen Labyrinth der historischen Stoffe auf sein eigenes Urteilsvermögen verwiesen, um sich die dargebotenen kuriosen, ketzerischen und frivolen Gedanken zusammenzureimen.

Viele Äußerungen Lessings belegen, dass Bayles *Dictionnaire* ein unvergleichliches Werk für ihn gewesen ist, so dass er „den Namen dieses großen Mannes“ immer mit größter Ehrerbietung nennt, weil „ein Bayle nicht alle halbe Jahrhunderte geboren“⁴⁰ werde, wie Lessing in einer seiner Rezensionen schreibt. Die Lektüre Baylscher Schriften und ihr Einfluss auf Lessing lässt sich bereits an dem frühen Fragment über die Herrnhuter

37 Johann Gottfried Herder, *Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System nebst Shaftesbury's Naturhymnus*. In: Ders., Werke. Band 4: *Schriften zur Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774-1787*. Hrsg. v. J. Brummack u. M. Bollacher. Frankfurt am Main 1994, S. 683.

38 Johann Gottfried Herder, *Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*. In: Ders., Werke. Band 4: *Schriften zur Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774-1787*. Hrsg. v. J. Brummack u. M. Bollacher. Frankfurt am Main 1994, S. 357.

39 Johann Gottfried Herder, *Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System nebst Shaftesbury's Naturhymnus*. In: Ders., Werke. Band 4: *Schriften zur Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774-1787*. Hrsg. v. J. Brummack u. M. Bollacher. Frankfurt am Main 1994, S. 683-684.

40 Rezension vom 1.4.1751. In: Lessing, *Werke* 2: 1751-1753, S. 53.

ersehen⁴¹, in dem Lessing die Partei des von Seiten der Orthodoxie scharf angegriffenen Zinzendorf ergreift (übrigens auch ein großer Verehrer Bayles). Wer den Stil der „Rettungen“ Lessings kennt, wird ohne Schwierigkeit das Vorbild Bayles darin erkennen. Die von Schlegel an Lessing bewunderte hyperbolische Untersuchungsart in der historischen Recherche⁴², der kombinatorische Witz⁴³ seiner Gedankenführung, die skurrile antiquarische Mikrologie sowie seine Vorliebe für kuriose Stoffe in der Historie – alles dies sind Elemente, die Lessing seiner Schulung an Baylschem Geschmack und Baylscher Einsicht verdankt.⁴⁴ Die Anregung zur labyrinthischen und rhapsodisch-fragmentarischen Form des Schreibens bei Lessing, die für Schlegel die merkwürdigen Konfigurationen des Witzes und des kombinatorischen Geistes generiert, geht von Pierre Bayle aus.

Die Beobachtung der Eigenarten Lessings, seine „Pedanterie“, „Orthodoxie“, „Mikrologie“, „Polemik“ und vor allem seine Vorliebe für Paradoxien⁴⁵, aus der sich Schlegels „eigentümliche [...] paradoxe Ansicht“⁴⁶ Lessings herleitet, führt auf Pierre Bayle, weil diese Charakteristika eng mit philosophischen Positionen Bayles zusammenhängen, die dieser im *Dictionnaire Historique et Critique* anhand zahlreicher Artikel über die Philosophie des Altertums entwickelt. Von besonderer Bedeutung sind Bayles Artikel über die antike Skepsis (Phyrronismus), über den spätantiken Manichäismus und der umfangreiche Eintrag über Spinoza, mit dem Bayle die Spinoza-Rezeption des gesamten 18. Jahrhunderts bis hin zum aufsehenerregenden Spinoza-Streit bestimmt. Wenngleich diese Artikel in unsystematischer Gedankenform vorgetragen sind, stehen sie doch in einem inneren Zusammenhang. Abgesehen von dem Aufsehen, das Bayles frivole „Unfläthereyen“⁴⁷ erregen, sind es dabei vor allem die Artikel über

41 Das tut Erich Beyreuther in dem bislang einzigen Aufsatz über die Beziehung Lessings zu Pierre Bayle (vgl. Erich Beyreuther, „Die Bedeutung Pierre Bayles für Lessing und dessen Fragment über die Herrnhuter.“ In: *Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen*. Hrsg. v. H. Bornkamm, F. Heyer u. A. Schindler. Bielefeld 1975, S. 84-97.

42 Vgl. KFSa XVI, S. 74 [147].

43 KFSa XVI, S. 133 [572].

44 Lessing hat Bayles Wörterbuch – für ihn ein „prächtige[s] Werk“ (Rezension vom 1.4.1751. In: Lessing, Werke 2: 1751–1753, S. 49) – genau studiert: Das Muster dieser Art von kritischer Geschichtsschreibung sei es, „viele Abwechslungen zu machen, zur Literatur gehörige Begebenheiten zu erzählen und aufzuklären, die Meinungen der Gelehrten zu prüfen und zuweilen historische, kritische und philosophische Ausschweifungen in Form kleiner Abhandlungen zu machen“ (ebd., S. 52).

45 KFSa II, S. 107.

46 KFSa II, S. 110.

47 Vgl. die dem vierten Band des Wörterbuchs beigegeführten „Erläuterungen über gewisse in diesem Wörterbuche enthaltene Sachen, in denen sich Bayle gegen die Vorwürfe verteidigt, die seine anstoßerregenden Artikel nach sich zogen“ (in: Pierre Bayle, *Historisches und*

die antike Skepsis und über den Manichäismus, die Bayles Wörterbuch zu einem solchen Skandalon machen. Besonders Bayles Ausführungen über den Manichäismus tragen ihm den Ruf ein, selbst ein Anhänger dieser Lehre zu sein. Es ist die Frage nach dem Ursprung des Bösen, mit der sich Bayles Manichäismus-Artikel in die Tradition des häretischen Diskurses einschreibt. In keinem anderen Artikel des *Dictionnaire* wird die Hintergründigkeit und Zwiespältigkeit der Anliegen des Franzosen augenscheinlicher als in diesem. Mit einer überaus geschickten Strategie verfolgt Bayle unter dem Vorwand einer scheinbaren Abwertung der manichäischen Lehre vielmehr deren Bestätigung. Diese zweideutige Taktik lässt ihn vordergründig abwertend von den Manichäern als von einer „schändliche[n] Secte“⁴⁸ sprechen, deren Lehren „den meisten Abscheu erregen sollten“⁴⁹ und mit der Heiligen Schrift unvereinbar seien. Doch keineswegs zielt Bayle mit diesem Urteil auf den Kern der manichäischen Weltanschauung, die auf der zentralen „Lehre von den zwei Principien“ gründet, also in dem gnostischen Dualismus⁵⁰ besteht. In diesem Zusammenhang ist Bayles Hinweis entscheidend, dass die manichäische Zwei-Prinzipienlehre mit vernünftigen Argumenten äußerst „schwer zu widerlegen“⁵¹ sei. Er unterscheidet dabei zwischen Gründen a priori und a posteriori, wobei es Letztere, die Gründe nach der Erfahrung seien, die eine Widerlegung des Manichäismus so schwer machten:

Man mag immerhin mit einem großen Vorrathe von Vernunftschlüssen einwenden: es sey unmöglich, daß sich das sittliche Böse, durch das Werk eines unendlich guten und heiligen Ursprunges, in die Welt eingeschlichen habe, so werden

Critisches Wörterbuch IV, S. 626ff.).

48 Pierre Bayle, *Historisches und Critisches Wörterbuch* III, S. 304.

49 Ebd.

50 Der Begriff „Dualismus“ meint hier nicht den heute üblichen Sinn einer Auffassung, nach der Geistiges und Körperliches substantiell verschieden sind, sondern ist auf die gnostische „Lehre von den zwei Prinzipien“ bezogen als einer Weltlehre, nach der die Schöpfung und das Dasein durch einen grundlegenden Widerspruch (zweier) streitender Prinzipien gekennzeichnet sind. In diesem Sinn ist auch für Schlegel die Lehre der inneren „Zweifachheit“ und Gespaltenheit allen Daseins die Grundanschauung des Dualismus. Diese Begriffsverwendung des „Dualismus“ bei Autoren wie Bayle, Leibniz und Schelling geht auf den englischen Orientalisten Thomas Hyde zurück, der ihn in Hinblick auf die von Zarathustra begründete altpersische Religion prägte, die man als vorchristliche Gnosis betrachtete.

51 Pierre Bayle, *Historisches und Critisches Wörterbuch* III, S. 304. In den Erläuterungen, „Auf was für Art man dasjenige behandeln muß, was ich von den Einwüffen der Manichäer gesagt habe“, schreibt Bayle, dass „der Manichäer Einwüffe unauflöslich sind, so lange man sie nur vor dem Richtersthule der Vernunft untersucht“ (*Historisches und Critisches Wörterbuch* IV, S. 629). In diesem Zusammenhang vgl. Michael Stausberg, „Pierre Bayle (1647-1706) und die Erfindung des europäischen Neomanichäismus.“ In: *Studia Manichaica/ IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus. Berlin, 14. – 18. Juli 1997*. Hrsg. v. Roland Emmerich u. a. Berlin 2000, S. 582-590.

wir antworten: daß es gleichwohl geschehen, und folglich ganz möglich sey. Es ist nichts unvernünftiger, als wider die Geschichte zu vernünfteln.⁵²

Da man nach Bayle in der Geschichte der Menschheit kaum etwas anderes sehen könne als ein Kontinuum des Unglücks und der Verbrechen, lasse diese Erfahrung keine andere Möglichkeit, als die Berechtigung der manichäischen Einwurfe wider die Einheit und Güte Gottes einzugestehen und diesen von der Verantwortung für das Böse und das Leiden in der Welt loszusprechen:

Wer wird nicht das Schicksal unserer Vernunft bewundern und beklagen? Hier sind die Manichäer, welche mit einer durchaus abgeschmackten und widersprechenden Lehre die Erfahrungen hundertmal besser erklären, als die Rechtgläubigen mit der so gerechten, so nothwendigen und einzig wahren Voraussetzung, eines unendlich gütigen und allmächtigen ersten Ursprunges!⁵³

Als Antwort auf diesen Artikel Bayles über die antiken Manichäer verfasst Gottfried Wilhelm Leibniz 1710 die gegen Bayle gerichtete *Theodizee* (*Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*), mit der er nachzuweisen versucht, dass diese Welt die beste aller möglichen Welten ist und deshalb die Existenz des Übels in der Welt nicht der Güte Gottes widerspricht. Der Leipziger Literaturprofessor Johann Christoph Gottsched (1700–1766), der in den Jahren von 1741 bis 1744 die Übersetzung des *Dictionnaire* übernimmt, legt größten Wert auf die ausdrückliche Distanzierung von allen „baylische[n] Skrupel[n] gegen die Güte und Gerechtigkeit Gottes“⁵⁴, und versieht die deutsche Übersetzung des Wörterbuchs mit einer Unzahl zusätzlicher Anmerkungen, die er den Schriften von Leibniz entnimmt. So soll sichergestellt werden, dass die Gemüter der deutschen Leser nicht ohne vorsorglichen Schutz mit den anstößigen und gefährlichen Gedanken des *Dictionnaire* konfrontiert werden und gegen Bayles manichäische Neigung immun bleiben.

Im Kreis der Frühromantiker hingegen scheint man diese Frage durchaus anders zu sehen, denn in den *Athenaeum*-Fragmenten nennt Schleiermacher die *Theodizee* von Leibniz „eine Advokatschrift in Sachen Gottes contra Bayle“⁵⁵ und Schlegel macht sich im Abschluss des ersten Lessing-Aufsatzes von 1801 über die Banalität des rationalistischen Gottesbegriffes bei Leibniz lustig: „Gott ist nach Leibniz wirklich, weil nichts seine Möglichkeit verhindert. In dieser Rücksicht ist Leibnizens Philosophie recht gottähnlich.“⁵⁶ In der Zeit als Schlegel in Berlin ist und bei Schleiermacher wohnt, planen beide zusammen eine Schrift gegen

52 Pierre Bayle, *Historisches und Critisches Wörterbuch* III, S. 310.

53 Ebd., S. 639.

54 Pierre Bayle, *Historisches und Critisches Wörterbuch* IV, S. 3.

55 KFSa II, S. 212 [AF 279].

56 KFSa II, S. 403.

Leibniz. Schlegel übernimmt von Schleiermacher die Rede von Leibniz als Advokat Gottes, sieht ihn als „Moderantist“⁵⁷ und lehnt insbesondere dessen Lehre der prästabilierten Harmonie als unplausibel ab. In diesem Kontext entsteht zudem die frühromantische Philosophie des Widerspruches und des Paradoxes⁵⁸, was ebenso auf eine Rezeption des durch Bayle virulent gemachten gnostischen Dualismus gelesen werden kann. In der Theodizee-Frage vertritt Schlegel den Standpunkt, dass die bloße Vernunftphilosophie unfähig sei, den Ursprung des Bösen zu erklären, ohne entweder das Böse wider allen gesunden Verstand ganz zu leugnen (Pantheismus) oder dessen Vorhandensein Gott selbst zuschreiben zu müssen, wogegen sich – so Schlegel – jedes Gefühl empöre.⁵⁹ Man wird dies alles sicher als Beleg dafür nehmen können, dass Schlegel zum einen diesen Diskurs seit der *Athenaeum*-Zeit kennt und er zum anderen ihm bei seiner Lessing-Charakteristik präsent ist.

57 Schlegels Haltung gegenüber Leibniz, dem er einen despotischen Geist zuschreibt („Widerspruch konnte er nicht vertragen“; KFSa XVIII, S. 44 [255]), ist mitunter sehr kritisch. In den *Philosophischen Lehrsätzen* nennt er Leibniz einen Moderantist (KFSa XVIII, S. 44[260]). Moderantismus sei ein „falsches Surrogat“ (KFSa XVIII, S. 45 [270]) der Liberalität, die den Geist der Kritik ausmache.

58 Für den Satz vom Widerspruch gelte, dass er „nicht wahr [ist], oder er widerspricht seiner Antithese – alles widerspricht sich, gilt eben so gut“ (XVIII, S. 86 [673]). „Es muß sich a priori zeigen lassen daß man nichts willkürlich setzen kann, als das Widersprechende“ (XVIII, S. 13 [96]). „Geist besteht aus durchgängigen Widersprüchen“ (XVIII, S. 36 [192]). „Alles was werth ist, muß zugleich dieß sein und das Entgegengesetzte“ (XVIII, S. 82 [633]). Im *Athenaeum*-Fragment 397 heißt es: „Da die Natur und die Menschheit sich so oft und so schneidend widersprechen, darf die Philosophie es vielleicht nicht vermeiden, dasselbe zu tun“ (KFSa II, S. 240 [397]). D. h. die Philosophie muss wie das Leben und die Natur, auf die sie sich bezieht, widersprüchlich sein. „Es ist eine hohe und vielleicht die letzte Stufe des Geistesbildung, sich die Sphäre der Unverständlichkeit und Confusion selbst zu setzen. Das Verstehen des Chaos besteht im Anerkennen [der Gegensätze]“ (XVIII, S. 227 [396]). „Die intellektuale Anschauung ist nichts als das Bewußtsein [...] eines nothwendigen, ewigen Dualismus“ (XVIII, S. 280 [1026], vgl. auch ebd., S. 281 [1032]). „Alles Unendliche ist ein Dualismus. [...] „Der Satz des Widerspruchs sollte eigentlich heißen; Es kann ein Ding nicht zu gleicher Zeit und an derselben Stelle sein und nicht sein. [...] Das Unendliche aber kann sehr wohl sein und nicht sein“ (XVIII, S. 71 [289]). In Diskurs-Kontexten des 17. und 18. Jahrhunderts ist der Begriff „Dualismus“ auf den religiös-gnostischen Dualismus beziehbar; dessen abstrakte Repräsentationsformen sind das Paradox und der Widerspruch. „Paradoxa“ lassen sich als Verweis auf die Tradition gnostischer Mystik lesen, z. B. in den *Paradoxa* des Mystikers Sebastian Franck von 1534 oder in Fechners *Vier Paradoxa* von 1846 – einer Sammlung nicht auflösbarer, paradoxer Sachverhalte, wie dem, dass die Welt nicht durch ein ursprünglich schaffendes, sondern zerstörendes Prinzip entstanden sei.

59 KFSa VI, S. 358. Aus der Lehre der Offenbarung folgert Schlegel (nach einem gnostischen Motiv), dass Gott an der Schöpfung und an der materiellen Hervorbringung der Welt nicht teilnimmt (KFSa XIII, S. 63), aber als Liebe in der Welt anwesend ist (KFSa XII, S. 141). Schlegel versucht damit eine Mittelposition zwischen monistischem Pantheismus und einem extremen Dualismus einzunehmen.

Bayles pessimistische Anthropologie wendet sich gegen den Optimismus frühaufklärerischer Verstandeskultur in all ihrer fortschrittsgläubigen Selbstüberschätzung, die angesichts der historischen Wirklichkeit gleichermaßen grotesk und zynisch erscheint. Dem banalen rationalistischen Positivismus einer religiös verbrämten Glückseligkeitsmoral hält Bayle entgegen:

Alle Lehren, alle möglichen Gründe werden vergeblich sein, ihr werdet ihn, d. h. die unkultivierteste Bestie von der Welt, wenn sie eine unabhängige Freiheit hat, aufklären, ihr werdet seinen Geist überzeugen, aber dessen ungeachtet wird sein Wille unbeugsam bleiben und unbeweglich, wie ein Felsen ... Ein Einfall, eine bloße Laune wird den Willen unerschütterlich machen gegen alle Vernunftgründe. Es wird ihm nicht belieben, das klar erkannte Gute zu lieben; es beliebt ihm, dasselbe zu hassen!⁶⁰

Dieser pessimistischen Einschätzung entspricht Bayles Haltung, den Absolutheitsansprüchen eines dogmatischen Glaubensfanatismus ebenso zu misstrauen und zu widersprechen wie den hybriden Selbstüberhebungen der Vernunft. Vernünftige Einsicht, so ist Bayle überzeugt, sollte den Menschen eher zum Eingeständnis seiner äußerst fehlbaren Kräfte und Möglichkeiten bewegen.

Aus diesem Anliegen erklärt sich Bayles Bekenntnis zum philosophischen Skeptizismus, das unter dem Stichwort „Pyrrho“ im Artikel über die antike Skepsis entwickelt wird. Die Kunst der pyrrhonischen Skeptiker, über alle möglichen Gegenstände der Wirklichkeit zu disputieren, ohne jedoch jemals ein Urteil über sie zu fällen, wird zum paradigmatischen Muster des *Dictionnaire*. Die strikte Urteilsenthaltung der Skepsis wird von Bayle auf die Überzeugung zurückgeführt, dass die eigentliche Natur der Dinge dem Menschen verborgen ist. Die skeptische Philosophie sei daher eine „glückliche Vorbereitung zum Glauben“ und wie keine andere philosophische Methode geeignet, den Menschen von seinen „herrischen Meynungen“⁶¹ abzubringen:

Wenn man vermögend ist, alle Mittel der Zurückhaltung im Urtheilen [...] wohl zu begreifen: so wird man empfinden, daß diese Logik der höchste Grad der Spitzfindigkeit sey, den der menschliche Witz hat erreichen können; allein man sieht auch zu gleicher Zeit, daß die Spitzfindigkeit nicht die geringste Genugthuung geben kann. Sie verwirret sich selbst, denn wenn sie gegründet wäre, so würde sie beweisen, daß es gewiß sey, daß man zweifeln müsse. Welch ein Chaos! Welch eine Folter für den Verstand! Es scheint also, daß dieser unglückliche Zustand am allerschicktesten ist, uns zu überzeugen, daß unsere Vernunft

60 Zit. nach Erich Beyreuther, *Zinzendorf und Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Frage des Verhältnisses Zinzendorfs zur Aufklärung*, Hamburg 1955, S. 13.

61 Pierre Bayle, *Historisches und Critisches Wörterbuch* III, S. 749.

ein Weg zur Verwirrung sey, weil sie uns in einen solchen Abgrund stürzt, wenn sie sich mit der größten Spitzfindigkeit erklärt.⁶²

Pierre Bayles Aufnahme manichäischer und skeptischer Philosophie dient offenbar der Erzeugung einer paradoxen Strategie, welche die von der Vernunftkritik angegriffenen Widersinnigkeiten des Glaubens zu retten versucht, indem sie die Urteile der Vernunft ihrerseits verwirrt und mit sich selbst in Widerspruch setzt. Die Vernunft, so argumentiert Bayle, müsse man „an den Paradoxen ärgern“⁶³, in die sie sich so leicht bei all ihren Urteilen und Versuchen, zu sicheren Gewissheiten zu gelangen, verstrickt. Dieses Verfahren soll von den „Skrupeln des Glaubens“⁶⁴ heilen, die durch die sozinianische Leugnung aller der Vernunft widersprechenden Glaubensinhalte entstanden sind. Bayle insistiert, dass es ihm darum ginge, „die Freygeister zu bekehren, sie wegen der Vernunft zu kränken“, um sie zu „lehren [...], derselben nicht zu trauen.“⁶⁵ Bayle spricht von der „Nothwendigkeit, seine Vernunft unter dem Gehorsame des Glaubens gefangen zu nehmen.“⁶⁶ Diese Formulierung aus den Erläuterungen über die Manichäismus-Artikel des Wörterbuchs hat Lessing in seinem Briefwechsel beinahe wortwörtlich aufgegriffen:

Eine gewisse Gefangennehmung der Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens beruht auf dem wesentlichen Begriff einer Offenbarung. Oder vielmehr die Vernunft gibt sich gefangen; ihre Ergebung ist nichts als das Bekenntnis ihrer Grenzen, sobald sie von der Wirklichkeit der Offenbarung versichert ist.⁶⁷

Man kommt somit zu dem einigermaßen verwirrenden Ergebnis, dass der große Antidogmatiker Pierre Bayle, der von Ernst Cassirer als Wegbereiter der Idee der Toleranz und der Vorstellung der „natürlichen“ Religion⁶⁸ gerühmt wird, mit seiner Darstellung des manichäischen und skeptischen Denkens einen Zweck verfolgt, den man nicht ohne eine gewisse Berechtigung dogmatisch nennen kann.⁶⁹

62 Ebd.

63 Pierre Bayle, *Historisches und Critisches Wörterbuch* IV, S. 239.

64 Ebd., S. 630.

65 Pierre Bayle, *Historisches und Critisches Wörterbuch* III, S. 749.

66 Pierre Bayle, *Historisches und Critisches Wörterbuch* IV, S. 629. Erläuterung „Auf was für Art man dasjenige betrachten muß, was ich von den Einwürfen der Manichäer gesagt habe.“

67 Zit. nach Joseph von Eichendorff, *Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands*. In: Werke Bd. 3, S. 715. Eichendorff entnimmt das Zitat aus Lessings Briefwechsel, welches zur Charakterisierung des „zweischneidigen Schwert[es] der Kritik“ (ebd., S. 713) in Lessings Werk herangezogen wird.

68 Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Hamburg 2003, S. 168ff.

69 Vgl. Malte Hossenfelder, „Antiker und baylescher Skeptizismus.“ In: *Die Philosophie in Pierre Bayles 'Dictionnaire Historique et Critique'*. Hrsg. v. L. Kreimendahl. In: *Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*. Band 16/ Jg. 2004, Hamburg, S. 34.

III.1.2 Mystik und Skepsis – Schlegels Einschätzung der Philosophie Pierre Bayles in ihrer Beziehung zu Lessing

Geht es um die Bedeutung der Bayle-Rezeption Lessings für Schlegels eigene religiöse Entwicklung nach 1800, so gibt es Gründe für die Annahme, dass Bayles philosophische Positionen, die sich aus der kombinierenden Anleihe an Denkkonzepten der antiken Gnosis und Skepsis ableiten, für Schlegel insofern eine gewisse Rolle spielen, als sie den diskursgeschichtlichen Kontext bei der Auseinandersetzung mit Lessing und bei der Hinwendung zur „orientalischen“ Philosophie bilden. Offenbar begreift Schlegel Bayles skeptische Philosophie als eine Form des Fideismus, der für Schlegel nicht weniger als den „eigentlichen Wendepunkt der neuern Philosophie“ ausmacht. Dieser Wendepunkt wird nach Schlegels Meinung von denjenigen Skeptikern vollzogen, die „zugleich *Mystiker* waren, und *Glauben* und *Offenbarung* empfehlen“⁷⁰, was gleichzeitig jedoch auch eine entschiedene „Polemik gegen alle illiberale Theologie“⁷¹, wie Schlegel sie bei Lessing und auch bei Bayle ausgebildet findet, nicht ausschließt. In der Kölner Vorlesung über die *Entwicklung der Philosophie in zwölf Bänden* (1804/1805) kommt Schlegel auf Bayle als einen der interessantesten französischen Polemiker zu sprechen, bei dem „ein geheimer Hang zum Mystizismus sichtbar“ werde: „[S]o scheint sich Bayle“, schreibt Schlegel dort, „wenn er es auch nicht geradezu bekannt hat, durchaus zu dem Mystizismus der Manichäer zu neigen.“⁷²

Auch in den Aufzeichnungen und Fragmenten der *Philosophischen Lehrjahre* von 1802 bis 1806 fällt Bayles Name in eben dieser Charakterisierung des Mystikers und Skeptikers, überraschenderweise oftmals in einem Atemzug mit demjenigen Pierre Daniel Huets, der ebenfalls eine wichtige Bezugsgröße der religionsphilosophischen Auseinandersetzung Schlegels in der Zeit der Beschäftigung mit dem „orientalischen“ Altertum ist.⁷³ Man fragt sich, was der von der katholischen Kirche verfolgte Exilhugenotte Pierre Bayle mit Huet, dem katholischen Bischof und Verteidiger der mosaischen Offenbarung, für Schlegel gemeinsam haben konnte? Diese Gemeinsamkeit besteht zunächst in der Tatsache, dass Bayle und Huet beide entschiedene Gegner der Philosophie Spinozas sind und wichtige Argumente der Pantheismus-Kritik Schlegels in den *Orientalia* vorwegnehmen. Dann aber auch in der charakteristischen Verbindung von

70 KFSa XIX, S. 49 [74], 1805. Vgl. auch: „Denn der höhere Skeptizismus kann sich nur beziehen auf die Rettung der höhern Philosophie gegen die gemeine, oder auf die Schwierigkeit die höhere Philosophie zu construieren“ (ebd., S. 153).

71 Schlegel, „Über Lessing.“ In: KFSa II, S. 123.

72 KFSa XII, S. 261.

73 KFSa XIX, S. 60 [196], S. 128 [399] und S. 165 [88].

Mystik und Skepsis,⁷⁴ zu der Schlegel selbst eine entschiedene Affinität hat.⁷⁵ In der Vorlesung über *Propädeutik und Logik* von 1804/1805, also unmittelbar nach der Arbeit am zweiten Lessingaufsatz, sieht Schlegel „Mystizismus“ und „Skeptizismus“ als „wesentliche[...] Bestandteil[e] der wahren, vollkommenen Philosophie.“⁷⁶

Die philologischen Studienhefte zeigen zudem, dass Schlegel das *Dictionnaire* auch auf Bayles Philologie- und Kritikverständnis hin studiert und diesen neben Wolfs *Prolegomena* stellt.⁷⁷ Er sieht den Franzosen als einen polemischen Philologen und setzt sich mit ihm in dem Bemühen um das Verständnis der Philologie als einer kunstmäßigen, skeptisch-kritischen und nicht szientistischen Wissenschaft auseinander (Heyne repräsentiert nach Schlegel ein szientistisches Wissenschaftsverständnis). Bayles historisch-kritische Methode ist für Schlegel vorbildhaft. Die Verbindung von Skepsis und Rätselhaftigkeit in Bayles Denken versucht Schlegel auf seine philologischen und poetologischen Charakteristiken anzuwenden und spricht unter anderem von der „centralen“, polemischen „Witzpoesie“, die philosophisch dem „Dualismus“⁷⁸ entspreche.

In Schlegels literaturgeschichtlichen und philosophischen Vorlesungen der Pariser und Kölner Zeit, in denen der Ertrag der Orient-Studien verarbeitet ist, kommt Schlegel auf das Thema der „polemischen Mystiker“ oder „mystischen Skeptiker“ ausführlich zu sprechen. In der Vorlesung über die *Entwicklung der Philosophie in zwölf Bänden* von 1804/1805, die ebenfalls fast zeitgleich mit dem zweiten Lessing-Aufsatz entsteht, behandelt Schlegel Polemiker wie Bayle, Huet und Pascal⁷⁹, welche die Vernunft bekämpfen und auf Mystik, Glauben und Offenbarung zurückführen würden. Unter dem Titel „Mystiker – Polemiker – Philologen“⁸⁰ geht es dort um die Reformation als Epoche der Auflehnung gegen alte Autoritäten. Im ausschließlich religionsgeschichtlichen Fokus sieht Schlegel die Reformation vor allem von dem Gegensatz zwischen Mystik und Scholastik geprägt, wobei seine Sympathien zweifellos nicht auf Seiten der „abstrakten, systematischen, orthodoxen Philosophie“ stehen, sondern dem „freiere[n] Denken der Mystiker, Polemiker und Philologen“⁸¹ gehören. Das ist deshalb so, weil Schlegel bei den mystisch-polemischen Philolo-

74 KFSa XIX 166 [99]: „Huet zugleich als Mystiker und Skeptiker.“

75 Vgl. hierzu auch die Studie von Birgit Rehme-Iffert, *Skepsis und Enthusiasmus. Friedrich Schlegels philosophischer Grundgedanke zwischen 1796 und 1805*. Stuttgart 2001.

76 KFSa XIII, S. 369.

77 Vgl.: „Bayle über Philologie, Kritik, Grammatik. Wolfs Prolegomena“ (KFSa XVI, S. 66 [67] und S. 533). Vgl. auch KFSa XVI, S. 38.

78 KFSa XVII, S. 380 [301].

79 KFSa XII, S. 294.

80 Ebd., S. 253.

81 Ebd., S. 262.

gen, zu denen er Ficino, Gassendi, Lipsius, Giordano Bruno, Pierre Bayle und Pierre Daniel Huet zählt, ein doppeltes Bestreben ausmacht in der Tendenz, alle Autorität zu bestreiten, da sich deren Auflehnung nicht nur gegen die kirchliche Orthodoxie, sondern eben auch gegen die alleinige Vernunft herrschaft gerichtet habe. In dieser zweifachen Frontstellung gegen Orthodoxie und (scholastische) Rationalität seien die Philologen der Reformation einerseits darauf gegangen, die Philosophie, Religion und Offenbarung „auf die ältesten echten Quellen zurückzuführen“⁸², und andererseits, so meint Schlegel, hätten diese Schriftsteller damit begonnen, die Vernunft „zu bestreiten“⁸³, indem sie ihre Schwäche vorführten und somit die Notwendigkeit des Glaubens erwiesen.

In der Vorlesung über *Propädeutik und Logik* findet sich ein längerer Passus über Pierre Daniel Huet, ein religiöser Skeptiker und polemischer Schriftsteller wie Bayle, der ebenso wie dieser all sein Bemühen darin gesetzt habe, eine „Vorstellung [von] der Unvollkommenheit des menschlichen Wissens und der unzähligen Widersprüche und Verirrungen [zu erwecken], worin jede aus der bloßen Vernunft geschöpfte und auf diese begründete Philosophie sich notwendig verwickelt“⁸⁴. Der Versuch, die Schwäche des menschlichen Verstandes zu zeigen, begründe die Affinität dieser Schriftsteller zu den Mystikern, weil sie „nur auf einem andern Wege negativ zu demselben Ziel führten, was die Mystiker durch ihre positive Lehre bezweckten.“⁸⁵ „[D]ie Vernunft selbst nicht nur für ein sehr gebrechliches, sondern auch schädliches Werkzeug zu halten“, so das Fazit Schlegels, „[...] darin sind die freisten sowohl, wie die frömmsten, Bayle wie Huet einig.“⁸⁶ Ein ähnlicher Sinn liegt der Lessing-Deutung Schlegels zugrunde, wenn er von dem „Umschwung des Geistes in entgegengesetzter Richtung“ spricht, der sich von der höchsten Freiheit zu Natur und Offenbarung zurückwendet, als „Rückkehr aus dem selbstgemachten Abgrunde des unbedingten Denkens.“⁸⁷

Vor diesem Hintergrund kann es wohl etwas plausibler erscheinen, dass Schlegels religionsphilosophische Entwicklung in den Orient-Studien tatsächlich von der orientierenden Deutungsperspektive einer zwar zweideutigen, aber im Grunde spekulativ-orthodox aufgefassten Theologie Lessings und der dahinterstehenden skeptisch-dualistischen Philosophie Pierre Bayles beeinflusst ist. Übrigens nimmt auch Goethe vor allem diese – von ihm selbst nicht gebilligten – Elemente eines Denkens in Wider-

82 KFSX XII, S. 261.

83 Ebd.

84 Ebd., S. 353.

85 Ebd., S. 254.

86 Ebd., S. 261.

87 KFSX VI, S. 390.

sprüchen an Lessing wahr, wie einer aufschlussreichen Bemerkung gegenüber Eckermann zu entnehmen ist: „Lessing hält sich“, so stellt Goethe fest,

seiner polemischen Natur nach, am liebsten in den Regionen der Widersprüche und Zweifel auf, das Unterscheiden ist seine Sache, und dabei kam ihm sein großer Verstand auf das herrlichste zustatten. Mich selber werden sie dagegen ganz anders finden; ich habe mich nie auf Widersprüche eingelassen, die Zweifel habe ich in meinem Innern auszugleichen versucht, und nur die gefundenen Resultate habe ich ausgesprochen.⁸⁸

III.1.3 Lessings Religionsphilosophie

Es gibt einen vergleichsweise wenig beachteten Text der Religionsphilosophie Lessings, der zeigen kann, dass Lessings theologisches Denken in dem behandelten Problemkontext an die zwischen Pierre Bayle und Leibniz verhandelte Theodizee-Frage anschließt. Es handelt sich dabei um die Schrift *Das Christentum der Vernunft*⁸⁹, eine der frühesten theologischen Arbeiten Lessings, die etwa um 1752 kurz nach dem Fragment über die Herrnhuter entstanden sein muss. Diese Arbeit wird lange Zeit in Lessings späteste Jahre datiert, und zwar wegen der bemerkenswerten Ähnlichkeit der geäußerten Gedanken mit dem berühmten § 73 der *Erziehung des Menschengeschlechts* über die Dreieinigkeit,⁹⁰ nach dessen Lektüre Jacobi der verborgene Hintersinn der Religionsphilosophie Lessings aufgeht. Der Text stellt somit einen direkten Zusammenhang zwischen Lessings früher Auseinandersetzung mit Pierre Bayle und seinen späten theologischen Arbeiten her, die im Umfeld des Fragment- und Pantheismusstreits stehen. In diesem Text, der die Frage nach dem Ursprung des Übels in der Welt zum Thema hat⁹¹, finden sich eine Reihe von Sujets, die auf Bayles einflussreiche Restitution gnostisch-manichäischen Denkens und deren Beantwortung durch Leibniz verweisen. Die gnostische Denkfigur *par excellence* ist die dort entwickelte Annahme einer ursprünglich-widersprüchlichen Selbstentzweiung und Defizienz, die den Widerspruch im anfänglichen Sein des göttlichen Wesens selbst ansetzt. Lessing verlegt nach Hermann Timm „die Differenz in das Absolute hinein. Eine Theo-

88 Gespräch vom 11. April 1827, in: Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. München 1986, S. 223.

89 In: W 2: 1751–1753, S. 401–407.

90 Vgl. ebd., Kommentar, S. 995.

91 Vgl. den Kommentar zu Lessings *Das Christentum der Vernunft*, wo ein Brief von Lessings Freund Christian Nikolaus Naumann an den jungen Theologen Theodor Arnold Müller vom 1.12.1753 über das Fragment angeführt wird; er spricht darin von der „Folge, wie der Ursprung des Übels von eben dem Verfasser erklärt wird“ (ebd., S. 996).

dizee muß den Widerspruch, das Böse, in Gott selbst festmachen, um es radikal überwinden zu können. Sonst bleibt der Makel des Unvollkommenen an seiner Schöpfung hängen. Ein alter Gedanke der spekulativen theologia crucis, Gnosis und Theosophie.⁹² Die Schöpfung als „ontotheologischer Prozess“ beginnt mit einem „göttlichen Missgriff“, einer „Art Sündenfall im Absoluten“, einem fehlerhaften und gleichwohl notwendigen „Sich-Verfehlen der differenzlosen Einheit.“⁹³ Der göttliche Widerspruch liegt darin, dass das vollkommenste Wesen seine Vollkommenheiten von Ewigkeit her zugleich *zusammengenommen* oder *zerteilt, vereinigt* und *getrennt* denkt.⁹⁴ Gott ist demnach der von allem Anfang an bestehende, unaufhebbare Widerspruch von Einheit und Vielheit, von Versöhnung und Entzweiung. Der Ursprung allen Übels in der Welt liegt in dieser uranfänglich-widersprüchlichen Tragik des göttlichen Bewusstseins begründet. Eine ähnliche Gedankenfigur findet sich auch in Reflexionen Schlegels über das *Deus contra Deum*⁹⁵ in der griechischen Tragödie, deren Wirklichkeitsgestaltung schon bei den Kirchenvätern mit der tragischen Weltansicht der Gnosis verglichen wird.⁹⁶ Über den Kult des leidenden, zerrissenen Gottes Dionysos im antiken Theater stellt Schlegel die Überlegung an, dass sich darin die Idee einer mit sich selbst im Zwiespalt befindenden Gottes- und Weltvorstellung ausdrücke, als einer unendlichen Einheit, „die zugleich unendliche Fülle und Vielheit ist.“⁹⁷

Im *Christentum der Vernunft* entwickelt Lessing eine Religionsphilosophie, die in der Gedankenfigur einer widersprüchlichen Einheit gefasst ist, welche sich aus dem Gegeneinander zweier Bewegungen im Wesen des Göttlichen herleitet, die auch das Wesen der Wirklichkeit und der menschlichen Existenz ausmachen. Im Kontext dieser Gedankenfigur muss Lessings paradoxe Strategie „antithetische[r] Aporetik“⁹⁸ gesehen werden, die den unausgesöhnten Gegensatz von Vernunft und Offenbarung ins Extrem treibt, um den neologischen Scheinfrieden zwischen Wissen und Glauben zu destruieren. Der taktische Hintersinn der Fragmentveröffentlichungen Lessings richtet sich dabei keineswegs gegen

92 Hermann Timm, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*. Band 1: *Die Spinozarennaissance*. Frankfurt am Main 1974, S. 79.

93 Ebd., S. 116f.

94 Vgl. Lessing, *Das Christentum der Vernunft*, S. 995.

95 Wolfgang Schadewaldt, „Das Drama der Antike in heutiger Sicht.“ In: Ders., *Hellas und Hesperi* I, Zürich 1970, S. 187-194, hier S. 193.

96 Vgl. Peter Koslowski, *Gnosis und Theodizee: eine Studie über den leidenden Gott des Gnostizismus*. Wien 1993, S. 62.

97 KFSa XI, S. 79.

98 So Hermann Timms prägnante Charakterisierung der Strategie Lessings im Fragmentstreit (ders., *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*. Band 1: *Die Spinozarennaissance*. Frankfurt am Main 1974, S. 19).

die offenbarungsgläubige Orthodoxie und auch nicht gegen den antichristlichen Deismus, der die Berechtigung aller positiven Offenbarung in Frage stellt, sondern gegen die rationalistische protestantische Neologie, die für sich Anspruch nimmt, die vernünftige Synthese des Gegensatzes von Vernunft und Offenbarung erreicht zu haben. Auf diese eigentümliche Strategie Lessings im Vorfeld und Umfeld des Fragmentstreites bezieht sich Schlegel, wenn er die allgemeine Überzeugung, dass Lessings Veröffentlichung der Wolfenbüttler Fragmente sich gegen die biblizistisch-konfessionelle Theologie richtete, als ein Missverständnis reklamiert. Er kann sich dabei auch auf den für ihn „unendlich wichtigen“⁹⁹ Briefwechsel Lessings berufen, der belegt, mit welcher Verachtung Lessing von der Neologie¹⁰⁰ als einem „Flickwerk von Stümpfern und Halbphilosophen“¹⁰¹ spricht, die sich mehr Einfluss und Geltung anmaßen als die alte Religion. Mit der paradoxen Strategie antithetischer Aporetik nimmt Lessing die zweischneidige Strategie der Kritik von Pierre Bayle auf.

Insofern kann man Schlegels Deutung der Intentionen Lessings als Verteidigung des alten Glaubens eine gewisse Berechtigung nicht absprechen. Gleichwohl ist jedoch zu bemerken, dass diejenigen religionsphilosophischen Positionen Lessings, die in die Richtung einer sozinianischen Grundüberzeugung seiner Religionsphilosophie deuten könnten, von Schlegel nicht mit der gleichen Aufmerksamkeit belichtet oder sogar abgeschwächt werden. Augenscheinlich wird dieses Understatement an der signifikanten Reserviertheit mit der Schlegel dem Pantheismus Lessings gegenübersteht. Tatsächlich liegt Schlegel offenbar viel daran, an der ausschließlichen Geltung der pantheistischen Religiosität Lessings Zweifel zu wecken oder sie sogar ganz zu bestreiten. So heißt es etwa in der Vorlesung *Geschichte der alten und neuen Literatur* (1803/1804; erscheint aber erst 1814) in diesem Sinn:

Lessing äußerte seine eigentlichen philosophischen Gedanken fast gar nicht öffentlich; alles was er etwa gelegentlich davon hinwarf, fiel auf, als eine allen Ausdruck übersteigende Paradoxie. Ein Spinosist [sic.] aber, wie man nach Lessings Tode von ihm behauptet hat, war er in der Tat nicht; außer in so fern ein Denker sich vorübergehend hinneigen kann zu einem Irrtum, den er noch nicht zu widerlegen im Stande ist, und der für ihn vielleicht die Brücke und der Übergang zur Wahrheit werden soll.¹⁰²

99 KFSa II, S. 101.

100 In einem Brief vom 2. 2. 1774 bezeichnet Lessing die „neumodische Theologie“ der Neologen als „Mistjauche.“ In: W 11, 2, S. 615.

101 Ebd.

102 KFSa VI, S. 388.

Bereits ein Jahr später, in der Vorlesung *Entwicklung der Philosophie in zwölf Bänden* (1804/1805) gesteht Schlegel den Pantheismus Lessings zwar ein, versucht jedoch, dessen Bedeutung herunterzuspielen:

Wir haben Beweise genug, daß er das System des Pantheismus für das wahreste und beste gehalten, und sich zum Spinozismus geneigt hat; jedoch stimmte seine Philosophie, die freilich nur Tendenz blieb, nicht ganz mit dem Spinozismus überein; er war dem Prinzip der Seelenwanderung ergeben, die ja nicht aus dem Spinozismus folgt; dahin gehören ebenfalls seine Äußerungen von Expansion und Kontraktion der Gottheit; auch bemerkt man, daß er Gedanken von Leibniz, die dem Emanationssystem günstig waren, ganz besonders aufgegriffen, – so daß er, dies alles zusammengenommen, mehr noch zu dem Emanationssystem als dem spinozistischen Pantheismus zu neigen schient. – Er ist nicht der einzige von den Selbstdenkern in Deutschland, der, während alles im Empirismus versunken, diesem kühnsten und paradoxesten aller intellektuellen Systeme ergeben war.¹⁰³

Diese heute nur noch schwer begreiflichen Unterscheidungen haben mit Schlegels eigener langsamer Abwendung von der Philosophie des Idealismus und der pantheistischen Naturreligion zu tun, die sich ab dem Jahr 1802 vollzieht. Anders als Jacobi, der zwischen Emanationslehre und Pantheismus keinen Unterschied macht, weil beide gleichermaßen eine Verschmelzung von Gott und Natur beinhalten und somit zum Atheismus führen, versucht Schlegel die Emanationslehre vor dem Verdacht des Vernunftmonismus zu retten, weil Schlegel Jacobis Konsequenz einer strikten Trennung von Gott und Natur scheut. Die Ablehnung des Pantheismus ist bei Schlegel jedoch ebenso konsequent wie bei Jacobi und steht wiederum im Zusammenhang mit religionsphilosophischen Positionen Pierre Bayles, der eine Kritik am monistischen Denken Spinozas vorbringt, die Schlegel im Wesentlichen übernehmen wird. Anders als Bayle und der sich ihm in dieser Frage anschließende Schlegel, will Lessing auf die Idee einer letztbegründenden Einheit nicht verzichten. Schlegel geht im Zuge seiner Bayle-Rezeption zu dieser philosophischen Idee einer Synthese aller Widersprüche, die hinter Lessings pantheistischer Bekenntnis steht zu stehen scheint (und die von Schlegel mit dem Programm der Identitätsphilosophie identifiziert wird), auf Distanz. Mit der Abwendung vom Pantheismus stellt Schlegel die gesamte Vermittlung von Vernunft und Glaube in Frage, wie sie die Protagonisten der Sattelzeit mit zentralem Rekurs auf Spinoza unternehmen.

103 KFSa XII, S. 282f.

Stattdessen akzentuiert Schlegel die paradox-widersprüchlichen Züge Lessings, wobei der „antithetischen Aporetik“¹⁰⁴ des Fragmentstreits größte Bedeutung beigemessen wird.

104 Über Lessings Strategie antithetischer Aporetik im Fragmentstreit vgl. Hermann Timm, *Gott und die Freiheit I*, Frankfurt 1974, S. 19ff. Schlegels Deutung des Fragmentstreites entspricht übrigens der des Lessing-Vertrauten Matthias Claudius, dessen *Wandsbecker Bothe* im Kreis der Frühromantiker gelesen wird. Unter dem Titel „Nachricht von meiner Audienz beim Kaiser von Japan“ (in: *ASMUS omnia sua SECUM portans oder Sämtliche Werke des Wandsbecker Boten*. Erster Band. Vierzehnte Auflage. Hrsg. v. F. A. Perthes, Gotha, 1907) kommentiert Claudius dort die religionsphilosophische Intention Lessings bei der umstrittenen Veröffentlichung der radikal-deistischen Fragmente von Reimarus: „Er [Lessing, A. d. V.] meint, wer Recht hat, wird wohl Recht behalten; der soll's aber auch behalten, und darf das freie Feld nicht scheuen! und also läßt er die Zweifel mit Ober- und Untergewehr aufmaschiren: marschirt ihr dagegen! So'n Trupp Religionszweifel ist aber wie die Klapperschlange, und fällt über den ersten und den besten wehrlosen Mann her; das will er nicht haben, und darum hat er gleich jedem Zweifel einen Maulkorb umgethan [...], er [hat] jedwedem Zweifel 'n Felsstück mit scharfen Ecken in den Hals geworfen, daran zu nagen, bis sich irgend ein gelehrter und vernünftiger Theologe rüste“ (ebd., S. 159). Lessings Strategie – so interpretiert Claudius – sei nicht die vielfältigende Bekanntmachung deistischer Lehren, sondern der Versuch, die durch den Deismus hervorgerufenen Glaubenszweifel mit sich selbst in Widerspruch zu setzen. Schon die Veröffentlichung der Fragmente richtet sich also nach Claudius' Bestimmung in Wahrheit nicht gegen die kirchliche Orthodoxie, sondern gegen die philosophische Religionskritik der Deisten. In diesem Sinn deutet auch Schlegel Lessings Veröffentlichung der Fragmente von Reimarus: „Was Reimarus aus der ältern Schule für die Erkenntnis der natürlichen Religion aus der Vernunft öffentlich schrieb, ist von der gewöhnlichen Art. Ungleich wichtiger aber ist jener ausführliche Angriff desselben auf die geoffenbarte Religion in seinen Folgen geworden; welchen Lessing, eben weil er mit Ernst in die Untersuchung, und auch in das Historische, wenigstens mit dem Willen gründlich zu sein, einging, glaubte bekannt machen zu müssen; in der Überzeugung, es sei die Zeit gekommen, alle Zweifel nicht länger zu verschweigen, sondern hervorzuziehen, damit sie desto besser beantwortet werden, und die Wahrheit ans Licht kommen möchte. – Lessings Philosophie ging gerade auf das Ziel, auf die Wahrheit der Religion“ (KFSa VI, S. 387f.). Vor diesem Hintergrund sieht Schlegel Lessing als den Verteidiger des alten Glaubens, der sich der „bis zur Vernichtung aller Religion läuternden und neuernden Aufklärungssucht“ seines Zeitalters „aufs kräftigste“ entgegenstellt, was den „seinwollenden Aufklärern“ das größte Ärgernis und die „ärgste aller Ketzereien“ (KFSa III, S. 89) gewesen ist.

III.2 Antike Theologie bei Johann Gottfried Herder

Friedrich Schlegels Verständnis von Literaturkritik bildet sich auch durch die Idee einer anzustrebenden Verbindung zwischen dem philosophischen Geist Lessings und dem poetischen Sinn Herders, einer Verbindung von theoretischer Gedankenschärfe und universeller, poetisch-historischer Einfühlungsgabe. Doch im Vergleich zu Lessing wird Herders Name in Schlegels Schriften nur selten genannt, und wenn, dann oft auch in einem abwertenden Sinn, etwa wenn es heißt, dass Herders Philosophie alles im süßlichen „Sirup der Humanität“ auflöse oder wenn Herder 1799 als der „Wieland der Moral und der Religion“¹ bezeichnet wird. Da die frühromantischen Angriffe auf Wieland sich gegen ihn als Verkörperung alles Mediokren richten, so ist klar, dass in dieser Aussage der unausgesprochene Vorwurf liegt, Herder komme dem alles nivellierenden Zeitgeschmack zuweilen allzu weit entgegen. Einige Jahre später wird Friedrich Schlegel diesen Gedanken mit noch deutlicherer Entschiedenheit aussprechen. Herder überlasse sich, so befindet Schlegel in der Vorlesung über die *Geschichte der alten und neuen Literatur*, in seinen späteren Schriften völlig dem „herrschenden Modegeist einer wässrigen Aufklärung“². Schlegel vermisst an Herder das „Salz“ und die „Schärfe“³ der polemischen Publizistik Lessings. Doch trotz dieser despektierlichen Urteile kommt Herder ohne Frage Bedeutung für die frühromantische Theoriebildung ebenso zu, wie für Schlegels religiöse Wende im Zeichen der Orient-Studien. Was Herders vielfältige Anknüpfungen an die Dichtung, Philosophie und Religion des Altertums betrifft, gehen von ihm wesentliche Impulse für die frühromantische Antiketranformation aus.

Wofür man Herder Anerkennung zollt, sind seine zweifellos beträchtlichen Verdienste um die Loslösung von der klassizistischen Regelpoetik, durch die er an Stelle starrer Nachahmungspostulate eine Lebendigkeit der Aneignung setzt, die sich durch ideenreiche Kreativität, Kenntnisreichtum und ein Gefühl für die Andersartigkeit der antiken Kultur⁴ auszeichnet. Dazu sei Herder im Urteil Friedrich Schlegels durch seinen „Sinn“⁵ befähigt, d. h. durch seine außerordentliche poetische Empfänglichkeit und Divinationsgabe, die ihm ein ingenioses Eindringen in das Naturgefühl versunkener Zeiten ermöglicht. Dabei sucht man vor allem das Anregende, Vorbereitende und Genialische in den Schriften Herders. Schon im

1 KFSa XVIII, S. 252.

2 KFSa VI, S. 384f.

3 KFSa XVI, S. 100.

4 Vgl. KFSa II, S. 48. Schwer sei es, so zitiert Schlegel Herder, diesen „unleugbar wahrgenommenen Unterschied durchgängig zu bestimmen, und vollständig zu erklären!“

5 KFSa XVI, S. 100.

Studium-Aufsatz rühmt Schlegel zudem Herders „Biegsamkeit“ und „zartes[...] Gefühl“⁶ für Dichtung, welche die überwiegend poetische Richtung und Beseeltheit seiner Sprache⁷ begründen. Dieses Beseelte und individuell Lebendige findet Schlegel auch in der Art der Literaturkritik bei Herder. Lessing besitzt für Schlegel eine theoretische Ansicht des Klassischen; an Herder hingegen schätzt er die Universalität der (historischen) Ansicht⁸ der Antike. In diesem Verständnis schreibt Schlegel in der Vorlesung *Geschichte der alten und neuen Literatur*:

Die Biegsamkeit der Fantasie fehlt ihm [Lessing, A. d. V.], mit welcher Herder sich in die Poesie aller Zeiten und Völker zu versetzen weiß. In der Philosophie der Geschichte ist es eben dieser Sinn für das Poetische in dem Charakter der Sage einer Nation, die Gabe sich in ihre individuelle Denk- und Lebensweise zu versetzen, was Herdern eigentümlich auszeichnet; selbst als Theologe war es die Poesie der Hebräer, die ihn am meisten anzog. Man könnte ihn den Mythologen unsrer Literatur nennen, wegen dieses allgemeinen Sinnes für Poesie, dieser Gabe, die alte Sage zu empfinden, sich in alle Gestalten und Hervorbringungen der Fantasie mitempfindend zu versetzen, die selbst einen hohen Grad von Fantasie voraussetzt.⁹

Eben dieser Sinn befähigt Herder nach Schlegel, das „Ganze“ fühlend zu erfassen: „Herder war es, der zuerst ein Ganzes der Fantasie nachfühlend zu fassen, und dies Gefühl in Worten auszusprechen wusste.“¹⁰

Als Philosoph und Theologe gewinnt Herder erst nach 1802 für Schlegel an Bedeutung, als er Herder und Jacobi als die beiden ungleichen Schüler Hamanns zu schätzen beginnt.¹¹ Hamann und Herder propagieren den orientalischen Ursprung der modernen Dichtung, die eine Rückkehr zu diesen „lebendigsten Quellen des Althertums“¹² verlangt. Damit werden sie für Schlegel zu Wegweisern in die Alte Welt. In dieser religiös motivierten Wendung zum „Orient“ als dem ältesten Altertum erscheint Herders poetischer Sinn und sein feinsinniges Einfühlungsvermögen in neuem Licht, denn „Religion haben heißt poetisch leben. *Gefühl* ist das Wesen derselben.“¹³ In Herders sinnlich-ästhetischem Zugang zur Religion erkennt Schlegel Hamanns Poetik inspirierter Sinnlichkeit und Leidenschaft wieder. Im Verständnis für Hamanns unorthodoxe Religiosität, die sich in einer dunkel tastenden und ahnenden, rhapsodisch zwischen den Widersprüchen schweifenden Form der Gedankenführung äußert, wan-

6 KFSa I, S. 364.

7 KFSa XVII, S. 488.

8 KFSa XVI, S. 39 [58].

9 KFSa VI, S. 384.

10 KFSa III, S. 296.

11 KFSa XVII, S. 492 [135].

12 Johann Georg Hamann, *Aesthetica in nuce*. In: H II, S. 209.

13 KFSa XVI, S. 289 [439].

delt sich Friedrich Schlegels Blick auf das, was er im *Athenaeum* noch als den „synthetischen Klumpen“¹⁴ des Herderschen Geistes verspottet. Das Symbolische und Allegorische in Herders Sprache, mit dem es ihm gelingt, das „Ganze“ fühlend zu erfassen, muss vor diesem Hintergrund einen anderen Sinn bekommen.

Die beiden Schriften Herders, die dazu beitragen, dass das Altertum für Schlegel zu einem solchen Refugium religiöser Sehnsucht werden kann, sind zum einen der Genesis-Kommentar in der *Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts* (2 Bände, 1774–1776) und Herders Bibelauslegung *Vom Geist der Ebräischen Poesie* (1782/1783). Herders Blick auf die mosaïschen Urkunden, antike Religionen und auf die hebräische Bibel in diesen Schriften verbürgt für Schlegel dessen einzigartige Fähigkeit, sich in die Welt ältester Vorzeit zu versetzen, wo „das Denkvermögen noch produktiver wirksam, und auch die Bezeichnung und der Ausdruck noch genialisch beweglicher waren“¹⁵, wie Schlegel hier mit Herder meint. Ausdrücklich favorisiert Schlegel gegenüber Herders späteren Arbeiten den in der *Ältesten Urkunde* unternommenen Versuch, „in der ältesten Offenbarung den Schlüssel aller Philosophie, aller Sage, Überlieferung und Mythologie zu finden“¹⁶. Es sei beklagenswert, so Schlegel, dass Herder „späterhin dieses Licht wieder verlassen“¹⁷ habe.

Herders „kindliche[r] Sinn“ und „tiefe[r] Verstand“¹⁸ in der *Ältesten Urkunde*, welche gleichsam mit der „Fülle des orientalischen Geistes“¹⁹ in dieser Schrift korrespondieren, werden von Schlegel als Quelle dichterischer Inspiration betrachtet. Diese Konstruktion des „Orientalischen“ als belebendes, erzeugendes Prinzip, das in Beziehung auf das Universum stehe²⁰, ist auch für Schlegels Blick auf den Orient charakteristisch. Herders weite Panoramen orientalischer Kulturen und seine farbenprächtigen poetischen Schilderungen antiker Religionen wirkten hier sicher inspirierend auf Schlegel. Weil dieser in Herders Art des rhapsodischen Schreibens und Nachempfindens nicht nur philosophische Seele und poetisches Gemüt findet, sondern auch die eigentlich ethische Vernunft²¹ darin zu erkennen meint, erscheint Herder ihm als Moralist, dessen charakteristische Form der freie, offene Versuch, der Essay²² sei.

14 Friedrich Schlegel, *Literary Notebooks*, S. 25.

15 KFSa X, S. 369.

16 KFSa VI, S. 384f.

17 Ebd., S. 385.

18 KFSa X, S. 362.

19 KFSa VIII, S. 297.

20 KFSa XVIII, S. 219.

21 KFSa XVIII, S. 218.

22 KFSa XVIII, S. 198.

Die *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, in der Herder die biblische Schöpfungsgeschichte als literarischen Mythos deutet, wird für Schlegel in den Orient-Studien zum „Leitfaden und Stützpunkt für die alte Überlieferung und Urgeschichte und die Deutung derselben.“²³ Die Schrift, die sich ausschließlich mit dem ersten Kapitel des ersten Buches Moses befasst, ist – wie schon vielfach bemerkt wurde – aus religionswissenschaftlicher Perspektive eine problematische, ja unwissenschaftliche Arbeit. Sie versucht eine Relektüre der Genesis als eine „Art von Urkunde“, die „Orientalisch, Jüdisch, alt, Poetisch; nicht Nordisch, Christlich, neu, u. Philosophisch“²⁴ gelesen werden müsse, also als das vollkommen Andere der eigenen Kultur. Die fremdartige Alterität, der Herder in der morgenländischen Dichtung und Philosophie nachspürt, wird vor allem in dem religiösen Naturgefühl und einer sinnlich empfundenen Gottesnähe der alten orientalischen Kulturen wahrgenommen. In der Performanz einer sinnlich-evokativen Bildersprache, die das erzeugt, auf was sie in den Text-Urkunden der Religionen des Orients verweist, soll ein kongeniales, religiöses Naturgefühl wiedererweckt werden. Unverkennbar steht hinter der Auffassung, dass die Sprache des sinnlichen Menschen, die voller Bilder und Zeichen ist, einer religiösen Welterfahrung näher sei, als ein die Sinne schwächendes Denken in Abstraktionen, der religiöse Sensualismus Hamanns. Diese an Hamann geschulte empfindungsbeseelte Sinnlichkeit wird es sein, die Friedrich Schlegel an Herders Sprachgefühl vorbehaltlos schätzt, da sie eine Sprache hervorbringt, die „voll Seele, Feuer und Leben; sinnreich begeistert oder witzig; immer eigenthümlich und neu, oft sehr kunstvoll im einzelnen“²⁵ sei.

Doch geht es in Herders Buch nicht ausschließlich um die ästhetisch-poetische Dimension der alten orientalischen Sprachen und Kulturen, sondern es bezieht sich auch auf deren wissenschaftliche Erforschung und Diskussion. Herder verarbeitet in der *Ältesten Urkunde* eine Vielzahl religionshistorischer Untersuchungen seiner Zeit und greift vor allem Anregungen und Gedanken auf, die er von Barthélémy d'Herbelot, Ralph Cudworth, Thomas Hyde, Pierre Daniel Huet, Paul Ernst Jablonski und Isaac de Beausobre übernimmt sowie von dem „großen Streitwidder Bayle“, der nach Herders Urteil in der Sekte der Gnostiker, wie in der „Spinozischen“, „Wunderdinge [ge]leistet“²⁶ habe. Insbesondere auf Isaac de Beausobre²⁷ bezieht Herder sich wiederholt im Hinblick auf sein eige-

23 KFSa X, S. 369.

24 Johann Georg Hamann, BH II, S. 410.

25 KFSa VI, S. 381f.

26 Ebd.

27 Isaac de Beausobre, *Histoire critique de Maniché et du Manichéisme* Unveränd. fotomechan. Nachdr. der Orig.-Ausg., Amsterdam 1734–1739. – 1970.

nes Programm einer „Philosophie des Orients“, die „[g]enetisch erklärt, historisch erwiesen!“²⁸ werden soll. Ausdrücklich wird Beausobres an Pierre Bayles historisch-kritischer Methode geschulte Religionsgeschichte gegenüber dem Kirchenhistoriker Mosheim favorisiert:

Zoroaster und Philo, die Kabbala und Manes sich freilich ähnlich, aber auch wie unähnlich! [...] Jetzt ein Mann, der sich an diese Sekten, wie *Beausobre* versuche, und er wird viel leisten! Wenn ja einem Neuern die Ehre der Untersuchung Morgenländischer Philosophie zukommt: unstreitig ist *Beausobre* und nicht *Mosheim*.²⁹

Mosheim vertritt angesichts der als gefährlich eingeschätzten Bedrohung des sich aus „orientalisch“-neuplatonischen Quellen speisenden Sozinianismus eine Haltung entschiedener Ablehnung gegenüber der „orientalischen“ Philosophie und typisiert sie deshalb als eine fanatisch-affektive „Abirrung“ von der ursprünglichen christlichen Lehre.³⁰ Damit konstruiert er einen grundsätzlichen Ausschlussgrund des „Orientalischen“ als einer bedenklich irrationalen Mentalität vom rationalen Diskurs der Philosophie,³¹ der für Herdes von Hamann herkommende affekt- und sinnlichkeitsbetonte Auffassung des „Morgenländischen“ nicht akzeptabel sein kann. De Beausobre hingegen knüpft mit seinen wissenschaftlichen Forschungen über den Manichäismus an die durch Pierre Bayle ausgelöste Diskussion um die antiken Gnostiker an. Seine Manichäismus-Darstellung verfolgt insofern apologetische Zwecke, als de Beausobre in dieser Mysterienreligion den Ursprung der Reformation und des Protestantismus sieht und sie somit keineswegs – wie Mosheim es tut – einer affekttheoretischen Diffamierung unterzieht. Dabei werden besonders die orientalischen Quellen über den Manichäismus und die antike Gnosis gegenüber den christlich-westlichen Berichten aufgewertet, eine Verfahrensweise, die Herders Absicht, ein differenziertes Verständnis dieser Religionen zu ge-

28 Johann Gottfried Herder, *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*. In: AT, S. 459.

29 Johann Gottfried Herder, *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*. In: AT, S. 457.

30 Vgl. Martin Mulsows „Einleitung“ zu: *Johann Lorenz Mosheim (1693-1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte*. Hrsg. v. M. Mulsow, R. Häfner, F. Neumann u. H. Zedelmaier. Wiesbaden 1997: „In diesem Sinne kann man Mosheims Begriff des ‚Morgenländischen‘ als Ausschließungskategorie begreifen und als Barriere gegen Rehabilitierungsversuche à la Bayle und Beausobre“ (ebd., S. 82).

31 Vgl.: „Man kann nachvollziehen, warum gerade die Spätaufklärung die Mosheimschen Thesen von der morgenländischen Mentalität widerrufen hat, oder genauer: warum sie, auf sie aufbauend, die Thesen in die Richtung einer ‚prisca theologia‘, wenn auch neu – nämlich poetisch – interpretiert, hat zurückbiegen wollen. Herder hielt die Mosheimsche morgenländische Philosophie für einen ‚Glattpfennig‘. Gerade weil er so interessiert war an einem Begriff des Morgenländischen, mußte es ihn empören, daß dieser Begriff als Ausgrenzung des Primitiven entwickelt worden war. Sein Verständnis einer poetisch morgenländischen Weisheit, aus der auch die Genesis hervorgegangen ist, kehrt die Richtung von Mosheims Gnosiskritik um und sieht gerade in den ursprünglichen Elementen die wertvollsten Spuren“ (Martin Mulsow, „Einleitung.“ In: *Johann Lorenz Mosheim (1693-1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte*, S. 84).

winnen, entgegenkommt. Während der „gnostische Geist“ de Beausobres von Herder gerühmt wird, erfahren die rationalistisch geprägten Theologie- und Philosophiegeschichten über das Morgenland bei Mosheim und Brucker ironischen Spott und Distanzierung.³² Die Arbeiten der von Herder herangezogenen Orientalisten und Religionshistoriker werden auch Friedrich Schlegels Rezeption in den Orient-Studien bestimmen, so dass man davon ausgehen kann, dass Herder hier tatsächlich ein „Leitfaden“ für die Auseinandersetzung mit dem orientalischen Altertum ist, vor allem, was die Auswahl wissenschaftlicher Literatur betrifft. An der diskursiven Präsenz dieser Autoren in den religionsphilosophischen Diskursen der Spätaufklärung hat Herder damit wohl sicher einen wesentlichen Anteil.

Doch die Auseinandersetzung mit dem antiken Orient, die in Herders *Ältester Urkunde* überschwänglich ist, gerät bei Schlegel unversehens zu einer merkwürdigen Verhaltenheit; Herders Begeisterung wird Schlegel nicht mehr erreichen, so als ob das Versprechen, das der von Herder evozierte Orient zu geben scheint, nicht mehr einzulösen ist. Für die Tatsache aber, dass Schlegels orientalische Studien eher zur Enttäuschung geraten, lässt sich bereits in Herders Orient-Konstruktion eine Erklärung finden.

Es ist schon verschiedentlich bemerkt worden³³, dass die Lektüre der Herderschen Vergleiche der alten orientalischen Traditionen unter dem Leitstern der schöpfungsgeschichtlichen Siebenzahl durch einen irritierenden Widerspruch erschwert wird, der das gesamte Buch durchzieht. Er betrifft die einerseits in Herders Schrift zum Ausdruck kommende Ablehnung metaphysischer, philosophischer und theosophischer Spekulationen über die antiken Religionen, die Herder unter oft recht abschätziger Rede von den „Theologphilosophen“³⁴ bekundet. Andererseits jedoch ist die von Herder vertretene These, dass die Schöpfungshieroglyphe die ursprünglichste göttliche Offenbarung ist und dass alle anderen antiken Religionen, Mythologien und Kosmogonien sowie die griechische Philosophie in der Linie von Orpheus über Pythagoras zu Platon nur Abkömmlinge und Depravationen dieser einen ursprünglichen Offenbarung

32 Vgl.: „Brucker, der vielbelesene, fleißige, verdiente Mann, von so schlichtem Verstande und überall mittelmäßiger Fassungskraft – nur daß tiefes Gefühl oder Kenntnis des Orients nun eben seine Sache nicht war. Seine Philosophie der Araber, Chaldäer, Perser, Indianer, Juden und – sind Schulexzerpte! Fleißige Sammlungen exoterischen Inhalts; da man ein Haus von Außenseitern aufnimmt; ohne einen Blick nach innen. [...] Zudem waren die Zimmer seiner großen Philosophischen Konklave schon so abgeteilt und verschlagen, daß, da Mosheim kam und ein neues Gemach forderte, er ihm ja leicht ein Stübchen dünner Bretter einräumte; durfte er alle vorige nur nicht niederreißen, wies hätte geschehen müssen und bessern Grund legen!“ (Johann Gottfried Herder, *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*. In: AT, S. 459).

33 Vgl. der Kommentar zur *Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts* von Johann Gottfried Herder. In: AT, S. 1366.

34 Johann Gottfried Herder, *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*. In: AT, S. 416.

sind (eine These, die Herder vor allem auch durch Übereinstimmungen in den theosophischen Zahlenspekulationen der einzelnen Theosophien zu beweisen sucht), nun ihrerseits eine Form philosophischer Theologie, die selbst beinhaltet, was Herder an anderen namhaften Religionsphilosophen und -historikern so vehement ablehnt. Selbst dem mit der Materie nur wenig oder gar nicht bekannten Leser kann das nicht verborgen bleiben.³⁵

Herders Unternehmen in der *Ältesten Urkunde*, die Priorität der mosaischen Offenbarung zu erweisen, geschieht in Reaktion auf die Problematik des Verhältnisses von positiver Offenbarung und natürlicher Religion. Möglicherweise beruht jedoch Herders gegen die rationalistische Behandlung des Alten Testaments gerichteter Versuch, die von deistischer Seite besonders angefochtene Schöpfungsgeschichte Moses als ursprünglichen Anfang aller Religionen darzustellen, auf der von Herder selbst nicht durchschauten Tatsache, dass das Konzept einer „Uroffenbarung“ und die darin beinhaltete Rückführung aller Religionen auf ein „Urmodell“ im Grunde ein deistisches Konzept ist – auch dann, wenn es die mosaische Offenbarung ist, in der man das Urmodell aller Religionen findet. Herders komparatistische Untersuchung der antiken Theologien, die am Modell der schöpfungsgeschichtlichen Siebenzahl ausgerichtet ist, ist genau genommen nichts anderes als eine Variation des bei Autoren wie Ralph Cudworth und Pierre Daniel Huet³⁶ unternommenen Versuches, den

35 Man hat auf der Suche nach Erklärungen für die gegenläufigen Argumentationsstrategien in Herders *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* unterschiedlichste Begründungsargumente entwickelt. So trägt Monika Neugebauers-Wölk auf der Basis ihrer Analyse einer Literaturfehde, die sich in den Jahren von 1781/1782 zwischen Herder und Nicolai um die Tempelherrenschrift Nicolais ereignet, eine ihrer Thesen über Herders Hermetisierung der Bibel vor. Die Ursache des Grolls, den Herder gegenüber Nicolai hegt, wird von Neugebauer-Wölk auf eine acht Jahre zurückliegende und vernichtende Aufnahme der *Ältesten Urkunde* durch Nicolai zurückbezogen. In diesem Zusammenhang wird darauf hingewiesen, dass Herders *Älteste Urkunde* sich zwar äußerlich „als Kommentar zum Alten Testament gegeben“ habe, es sich in Wahrheit jedoch „um die Entwicklung einer esoterischen Offenbarungstheologie“ handelte, „als deren Kern sich die Hermetik erwies“ (Monika Neugebauer-Wölk, „Nicolai – Tiedemann – Herder: Texte und Kontroversen zum hermetischen Denken in der Spätaufklärung.“ In: Anne-Charlott Trepp/ Hartmut Lehmann, *Antike Weisheit und kulturelle Praxis: Hermetismus in der Frühen Neuzeit*. Göttingen 2001, S. 397-448, hier S. 429). Damit ist angedeutet, dass Herder sein von der Hermetik beeinflusstes Denken nicht zu offen zeigen konnte, da sonst Auswirkungen dieser Schrift auf Herders Karriere als lutherischer Theologe zu befürchten waren. Darin könnte eine Erklärung für die widersprüchlichen Argumentationsweisen Herders liegen.

36 So verweist etwa Michael Stausberg auf einen Einwand Antoine Arnaulds gegen Pierre Daniel Huets religionsgeschichtliche Konstruktion, die „leicht den Eindruck erwecken könne, als seien alle Religionen gleich bedeutend und als sei das Heidentum genauso wertvoll wie das Christentum.“ Offenbar führt Huets Versuch, alle antiken Religionen auf die mosaischen Schriften zurückzuführen, nicht zu dem erwünschten Erweis der Singularität der mosaischen Offenbarung. Mit John Toland spricht Stausberg von den „blasphemischen Implikationen von Huets Komparatismus“, welche „unverkennbar die

Nachweis zu erbringen, dass sich alle antiken Religionen von einer ursprünglichen Offenbarung herleiten. Diese Strategie, alle Religionen auf ein bestimmtes Urmodell zurückzuführen, birgt jedoch eine gewisse Zweischneidigkeit in sich, die deistischen Argumenten in die Hände spielt, selbst dann, wenn – wie bei Huet oder Herder – dieses Urmodell durch Moses und durch den Rückgang auf den Pentateuch verbürgt gesehen wird. Denn hier wie bei allen Versuchen dieser Art besteht immer die „Gefahr“ einer deistischen Deutung, die hinter der Vielgestalt der antiken Religionen immer den einen Grundgedanken erkennt. Von hier aus ist der Schluss auf die Einheit Gottes in der Vielheit der Religionen und damit auf die Einheit der Vernunft leicht zu machen, durch den letztlich alle Religionen zunächst gleichbedeutend und dann gar überflüssig werden – dann nämlich, wenn unter allen religiösen Einkleidungen die eine und „wahre“ Gestalt der menschlichen Vernunft erkannt wird.

Herders Reaktion auf das „Feldgeschrei“³⁷ über die Vielheit der Evangelien ist der Versuch, die so genannte „natürliche Religion“ wieder zurückzunehmen in den Begriff der positiven Offenbarung, indem die Priorität und der Geltungsanspruch der Letzteren durch das poetisch-religiöse Motiv der Ursprungssuche aktualisiert und die Göttlichkeit der Bibel bekräftigt werden. Zentrale Bedeutung kommt in Herders sinnlich-poetischer Bibelauslegung dabei einer symbolisch gedeuteten Denkfigur zu, die unter dem Namen der „Schöpfungshieroglyphe“ gefasst wird – der Siebenzahl der Tage in der Schöpfungsgeschichte. Herder setzt diese in Beziehung zu allen antik-orientalischen Religionen und Kulturen des Vorderen Orients mit dem Ziel, ihre Priorität gegenüber den übrigen antiken Mythologien, Theologien, Kosmologien und Philosophien des „Morgenlandes“ zu erweisen. Alle Philosophie und Theologie, die älteste Physik der Alten und ihre Kosmogonien zeichnet Herder als Abkömmlinge und Variationen der einen ursprünglichen positiven Offenbarung, als „ausgemalte Laute *Ein und derselben Heiligen Sage*!“³⁸ Aus der symbolischen Auffassung der Bilderfigur der Siebenzahl sieht Herder alle Künste und Wissenschaften, alle Schrift und Symbolik, Naturlehren, Zeitrechnungen, Religionen und Philosophien in den alten orientalischen Kulturen hervorgehen.

Wie nahe Herder mit dieser Deutung deistischen Konzepten einer natürlichen Religion kommt, scheint er selbst jedoch nicht gesehen zu ha-

Fundamente für den Diskurs der Aufklärung freilegen]: Die Idee, daß die Menschheit in diversen Formen das Erbe einer einzigen Religion und Moral vertritt, ist ein zentrales Element aufklärerischer Ideologie“ (Michael Stausberg, *Faszination Zarathushtra*. Bd. II, Berlin/New York 1995, S. 670).

37 Johann Gottfried Herder, W 9/1: *Theologische Schriften*, Anmerkung 10, S. 680.

38 Johann Gottfried Herder, *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*. In: AT, S. 418.

ben. Keineswegs lässt sich damit die aufklärerische Umdeutung des Offenbarungsglaubens in Vernunftwahrheit und die damit verbundene Einführung des Vernunftkriteriums in der Bibelauslegung und der religiösen Diskussion umkehren. Trotz aller Polemik gegen bisherige Historien ältester Überlieferungen, Religions- und Philosophiegeschichten sieht sich Herder als Verfechter der positiven Religion in der Situation, den Geltungsanspruch der Offenbarung gegenüber dem Konzept einer natürlichen Religion nur mit Hilfe einer Denkfigur verteidigen zu können, die im Grunde vom philosophischen Konstruktionsprinzip vernünftiger Religion kaum abweicht.³⁹ Von hier aus erhält die Rede von den „blasphemischen Implikationen“ der apologetisch gesinnten, orientalistischen Komparastik ihren Sinn – auch im Hinblick auf das in Schlegels Orient-Studien aufbrechende Konfliktpotential dieser Implikationen. Es ist ein Widerspruch, der sich aus der Art und Weise der zeitgenössischen Altertums- und Bibelforschung herleitet.

Friedrich Schlegel folgt in seinen Orient-Studien dem Vorbild Herders, Belege für die Auffassung eines Zusammenhangs zwischen orientalischen Religionen, ältester griechischer Philosophie (Pythagoreismus, Platonismus, Orphik), Gnosis, Neuplatonismus und jüdischer Tradition, insbesondere der Kabbala,⁴⁰ zusammenzutragen, die sich als „Spuren des

39 Bereits Rudolf Haym macht auf diese aporetische Verfahrensweise Herders aufmerksam, wenn er betont, dass Herders komparatistische Religions- und Kulturgeschichte von der Hauptthese ausgeht, „daß Alles aus Einer, aus dieser Quelle des Mosaischen Schöpfungsberichtes, und diese Quelle kraft göttlicher Offenbarung geflossen sei“ (Rudolf Haym, Herder I. Berlin 1954, S. 596). Diese auf Einheit und Übereinstimmung zielende „philosophisch-historische Tendenz einheitlicher Erklärung aller menschlichen Bildung“ (ebd., S. 594) steht in merkwürdigem Kontrast zu Herders abwertender Haltung gegenüber anderen Varianten der philosophischen Theologie, die Vielheit der Religionen aus einem bestimmten Prinzip erklären zu wollen: „Immer wieder“, so formuliert Haym, „glaubt er [Herder, A. d. V.] den Wert philosophischer Welterklärung dadurch herabsetzen zu dürfen, daß er die erklärenden Prinzipien der Philosophen als Hypothesen charakterisiert, und betont dem gegenüber immer von Neuem, daß seine Geschichtserklärung von einem Faktum ausgehe. Die Wahrheit ist, daß dieses angebliche Faktum eben auch eine Hypothese ist“ (ebd., S. 594).

40 Herders Kabbala-Kapitel stützt sich auf eine wahrscheinlich über Kleuker vermittelte Datierung der Kabbala ins Altertum, wie sie 1706 in Johann Georg Wachters *Elucidarius Cabalisticus* vorgenommen wird. Die von Kleuker übernommene Auffassung über das hohe Alter der Kabbala hat Wirkung auf Friedrich Schlegel, der ebenfalls die Annahme eines mosaischen Alters der Kabbala vertritt. Die Tradition der Mysterien setzt Schlegel mit der Kabbala gleich (vgl. KFSa XIX, S. 245 [333]). In seinen Aufzeichnungen notiert sich Schlegel: „Moses habe auf dem Berge nicht bloß das Gesetz, sondern auch eine geheime Auslegung desselben empfangen [...]. Kabbala: Origenes erwähnt eine geheime nicht geschriebene Lehre der Apostel; Tradition der Mysterien = Kabbala.“ In diesem Zusammenhang interessiert sich Schlegel für die allgemeine Verbreitung der Emanationslehre im alten Orient (KFSa XIX, S. 245 [333]), (vgl. KFSa XIX, S. 245 [333]).

göttlichen Lichtes“ deuten lassen. „[H]errliche Winke“, so Schlegel, finde man dafür „in Herders ältester Urkunde des Menschengeschlechts.“⁴¹ Besonders die chaldäische, jüdische und gnostische Philosophie führen nach Herders Beschreibung nahe heran an den gesuchten ältesten „Urquell“ der Religion – der selbst jedoch von Herder nicht benannt wird. Hier wird Schlegel ansetzen, der mit Herder eine vormosaische Urreligion annimmt, deren noch über Moses zurückweisende Ursprünge er zunächst in Indien vermutet. Mit dieser Annahme korrespondiert Schlegels Suche nach einer Ursprache in den *Orientalia*. Die Vorstellung einer adamitischen Sprache der Urwelt oder einer Urschrift des ältesten Symbolsystems, das sich nach dem Urwort, dem *λογος* als dem Wort der Offenbarung gestaltet, ist ebenfalls ein über Herder (mit-)vermittelter Vorstellungskomplex. Allerdings sieht Herder die Wurzeln des Logos-Begriffes, der Quelle der Logos-Idee des Alten Testaments sei und auch in den chaldäischen, pythagoräischen, platonisch-neuplatonischen und gnostischen Logos-Spekulationen nachwirke, bei den Persern. In der dritten Vorlesung der *Philosophie der Sprache und des Wortes* stellt Schlegel später ausführliche Erörterungen über Herders *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* und des damit sich verbindenden romantischen Themas der „Ursprache“ an; die mühevollen morphologisch-historischen Sammlungen, welche die Verwandtschaft der Sprachen und ihren gemeinsamen Ursprung erweisen sollen, erhalten damit wohl von Herder entscheidende Impulse.

Was allerdings Schlegel auf der Suche nach der uralten Religion findet, scheint die durch Herder geweckten, hochgesteckten Erwartungen nicht zu erfüllen, ja wird sogar zur Enttäuschung. Auch wenn Schlegel diese nicht ausspricht, merkt man sie doch der zunehmenden Zurückhaltung und Reserviertheit gegenüber der ehemals so emphatisch heraufbeschworenen Sehnsucht nach den orientalischen Ursprüngen des höchsten Romantischen an. Die ursprüngliche Annahme eines ersten Hervorgehens der Urreligion aus der indischen Kultur wird durch die bestürzende Erfahrung ernüchtert, in den orientalischen Kulturen und Religionen immer wieder nur auf religiöse Vorstellungen und Denkformen zu stoßen, die entweder in sich pantheistisch sind oder aber leicht Gefahr laufen, in einen monistischen Pantheismus überzugehen. Damit aber wird er genau auf jene die Vernunft absolut setzende Denkform in der europäischen Kultur zurückverwiesen, deren grundsätzlich Anderes Schlegel ja in den Gestalten orientalischer Religiosität suchte. Diese Entdeckung veranlasst Schlegels Hinwendung zur jüdisch-christlichen Tradition, die nun gegenüber der indischen Überlieferung den Vorzug erhält.

41 KFSa VIII, S. 297.

Im Zuge dieser Ernüchterung und Umorientierung besitzt Herders *Geist der Ebräischen Poesie* (1782/1783) eine richtungsweisende Relevanz. Herders große Wertschätzung der althebräischen Literatur und sein hermeneutisches Bemühen um das Verständnis dieser Dichtung wie auch der Kultur, aus der sie hervorgeht, sensibilisieren Schlegels Wahrnehmung der von Herder so benannten Ursprungspoesie des Alten Testaments. Für Schlegel schreibt Herder damit eine hebräische Literaturgeschichte, welche die jüdische Tradition nicht nur ernst nimmt, sondern zudem die Wiederbelebung eines großen Überlieferungsstranges der abendländischen Geschichte initiiert, die jeder vereinseitigenden Geltung der im 18. Jahrhundert wirkungsmächtigen griechischen Klassik entgegenwirkt.

Dabei sind es Anregungen Robert Lowths⁴², die Herder in seiner Arbeit über die hebräische Poesie aufnimmt, wenn er die ästhetische Erfahrung im Umgang mit dieser Sprache und mit der Schönheit ihrer Poesie in das Zentrum seiner Betrachtung stellt und die Bibel als poetisches Kunstwerk und als Urkunde einer ursprünglich-lebendigen Sprache fasst. Anders als Bibelkritiker, die im Alten Testament nur ein Dokument barbarischer und primitiver Archaik zu erkennen glauben, vergegenwärtigt Herder in seinen Übersetzungsausügen, Kommentaren, Gesprächen und in poetisch nachempfindender Sprache die bildhaft sinnliche und lebendig ausdrucksstarke Qualität der althebräischen Dichtung, die von Herder in der Dimension einer Authentizität verbürgenden naturnahen Religiosität dargestellt wird. Dem Charakter der hebräischen Dichtungen spürt Herder als den literarischen Zeugnissen der „ältesten, vielleicht herrlichsten Poesie der Erde“ und zugleich als der „ältesten Geschichte des menschlichen Geistes und Herzens“⁴³ nach. Das mit Blick auf die althebräische Dichtung entwickelte Poesieverständnis – gewonnen an einer poetischen Sprache voller Handlung, Darstellung, Leidenschaft, Gesang, Rhythmus, Bewegung und Wirkung – wird damit zugleich zum Inbegriff der naturhaft-geschöpflichen Anthropologie Herders.

In Auslegungen der Genesis, der mosaïschen Schöpfungserzählung, der Psalmendichtung und in den Liedern der Liebe, in den Siegesgesängen, den Weisheits- und Segenssprüchen, im Hohelied Salomonis und dem Buch Hiob findet Herder überall den üppigen „Überfluß an sinnlichen Bezeichnungen“⁴⁴, der das Hebräische zu einer ausdrucksstarken Sprache macht, in der sich „Bild und Empfindung“⁴⁵ verbinden. Im Nachempfinden der reichen Bildersprache wird die altjüdische Dichtung von Herder immer wieder nachdrücklich als „Naturpoesie“ gekennzeichnet.

42 Robert Lowth, *De sacra poesi Hebraeorum praelectiones academicae*. Oxford 1753.

43 Johann Gottfried Herder, *Geist der Ebräischen Poesie*. In: AT, S. 669.

44 Johann Gottfried Herder, AT, S. 677.

45 Johann Gottfried Herder, *Geist der Ebräischen Poesie*. In: AT, S. 671.

net. Die ganze Schrift wird durchzogen von Vergegenwärtigungen der eindrucksvollen Naturbeschreibungen in dieser Dichtung, durch die – so führt Herder aus – Gott in seiner Schöpfung, d. h. der Natur am reinsten erfahren werde. Indem Herder das Alte Testament als „Hymnus voll der schönsten Naturtheologie“⁴⁶ liest, erwirbt er sich im Urteil Friedrich Schlegels „soviel Verdienst um [die] Naturpoesie“⁴⁷, was „überhaupt das Wichtigste“⁴⁸ an Herders Werk sei. Die Naturtheologie der altjüdischen Literatur, die Herder auf der Ebene konkreter Sinnlichkeit als Mitteilungen Gottes an den Menschen in sinnlicher Erfahrung begreift, schlägt auch Schlegel in den Bann. Von der durch Herder kongenial nachempfundenen poetischen Schönheit der hebräischen Sprache bezieht Schlegels in den Orient-Studien sich abzeichnende Wendung gegen die pantheistische Naturphilosophie, die Schlegel als ein „Trugbild des Absoluten“⁴⁹ sieht, leitende Motive. Der sich in Schlegels Pantheismus-Kritik artikulierende Überdruß an der transzendentalen Leere der ideellen Vernunft kommt im Licht der durch Herder sinnfällig gemachten eindrucksvollen Naturbeschreibungen der hebräischen Bibel zu Bewusstsein. Durch diese Perspektive auf die mosaïschen Urkunden wird Schlegel die pantheistische Naturphilosophie als eine nur scheinbare Hinwendung zur Natur kritisieren. In dieser Philosophie, so Schlegel, ist es eben „nicht die Natur, sondern [...] jenes ihr zugrunde gelegte Vernunftphantom, welches auf das Höchste aufgestellt und vergöttert wurde“⁵⁰. Zwar versucht auch der Pantheismus, die Fülle des Lebens in der Natur in den Blick zu nehmen und bringt so manche „herrliche Früchte der Wissenschaft“⁵¹ hervor, doch letztlich führt der pantheistische Monismus in seiner Anwendung auf lebendige Formen in das „alte metaphysische Einmaleins“⁵² und in den „leeren Raum des absoluten Denkens“⁵³. Der „absolute Vernunft-Abgott“⁵⁴ als das pantheistische Grundprinzip ist für Friedrich Schlegel eine abstrakte Verirrung der Vernunft, die sich selbst vergöttert und eine metaphysische Lüge anstelle der lebendigen Fülle der Wirklichkeit setzt.

Schlegels Anknüpfung an Positionen Herders wird zudem an einer Kritik menschlicher Selbstüberhebung erkennbar⁵⁵, die ja das zentrale

46 Ebd., S. 703.

47 KFSa XVI, S. 96 [136].

48 Ebd., S. 75 [153].

49 KFSa X, S. 16.

50 Ebd.

51 Ebd.

52 Ebd.

53 Ebd.

54 Ebd.

55 Vgl. KFSa X, S. 110.

Thema in Herders Lieblingstext der Bibel, dem Buch Hiob, ist. Man wird daher der Gefühls- und Glaubensphilosophie Herders eine gewisse Wirkung auf Schlegel nicht absprechen können, für den – eben wie für Herder – die mosaische Offenbarung zum Schlüssel der Enthüllung der orientalischen Kulturen und zum Inbegriff der Ursprungserfahrung wird, die er eigentlich in Indien gesucht hatte. In dem Maße, wie sich die hochgesteckten Erwartungen am Beginn seiner Forschungen über die sagenhafte Vorzeit des Orients und die Suche nach der Ursprache als nicht einlösbar erweisen, wendet sich Schlegel der ausdrucksreichen, sinnlichen Dimension des Hebräischen als Sprache der Offenbarung zu, um in der Spur Herders den religiösen Gehalt des Alten Testaments für die Moderne zu bewahren.

III.3 Schelling und die orientalische Philosophie

Die Beziehung zwischen Friedrich Schlegel und Schelling ist vor allem ein Verhältnis der Rivalität. Beide nehmen philosophische Gedanken des Anderen in ihre eigenen Konzeptionen auf und entwickeln ihre Positionen in Auseinandersetzung und schließlich in Abgrenzung voneinander. Trotz der späteren Gegnerschaft zwischen Schlegel und Schelling gehen beide Autoren in der Zeit der frühromantischen Theoriebildung in bemerkenswerter Gleichzeitigkeit von einer ähnlichen Problemstellung und einem gemeinsamen Fragehorizont aus. Dieser parallele Ausgang von einer gleichartigen Grundproblematik verbindet in zuweilen verblüffender Übereinstimmung poetologische Reflexionen (über das Wesen der attischen Tragödie) mit der großangelegten Exposition einer philosophischen Problemkonstellation, die das Verhältnis von Selbst und Welt,¹ von Freiheit und Natur in einem umfassenden kulturtheoretischen Horizont reflektiert. Dabei wird der tragische Grundgedanke mit den Philosophie-Konzepten von Fichte und Spinoza in Verbindung gebracht, verstanden als widerstreitende Systeme, die einen unauflösbaren Widerspruch der Vernunft zur Anschauung bringen. Das ist nicht nur für die Herausbildung der frühromantischen Poetik von Bedeutung, sondern behält auch hinsichtlich der aus diesen Reflexionen hervorgehenden Philosophie des Tragischen² im Denken des späten Schlegel Relevanz.

¹ Vgl. SW 3, S. 27f.

² Ernst Behler gibt in der Einleitung zu Band VIII der KFSa (*Studien zur Philosophie und Theologie*) sehr allgemeine Bestimmungen über Schlegels philosophische Verbindung zu Schelling, die er in den „Themen der Kunst, Genialität und der produktiven Einbildungskraft“ und in der „Vision einer den Kosmos durchwaltenden, unbewusst schaffenden Poesie“ sieht, was „zur Annahme eines sich aus dem Schoße des Idealismus erhebenden grenzenlosen Realismus der Naturphilosophie führte“ (ebd., S. XXXVII). Für

Schelling schärft nach Schlegel mit der Erhebung der Tragödie zum Paradigma der philosophischen Auseinandersetzung nicht nur den Blick für die tragisch-elegische Dimension des Denkens, sondern weckt mit seiner Naturphilosophie den frühromantischen Sinn für das Poetische in der Philosophie.³ Die frühromantische Poetik und ihre philosophische Reflexion bei Schlegel bezieht aus Schellings tragischer Exposition der Philosophie eine untergründige Strukturierung.

Der Versuch einer Kontextualisierung des Schlegelschen Werkes im Rahmen der poetologischen und philosophischen Antikettransformation macht somit einen Blick auf diejenigen philosophischen Schriften Schellings unverzichtbar, die von Schlegel affirmiert werden. Das betrifft insbesondere Schriften aus den Jahren von 1795 bis 1799, in denen Schellings Denken unaufhörlich um eine philosophische Grundproblematik kreist, in immer wieder neuen Ansätzen, Versuchen, Entwürfen, Denkszusammenhängen. Wie viel Mystik des Altertums im philosophischen Geist des Zeitalters steckt, konnte für Schlegel wohl an keinem zeitgenössischen Denker besser als an Schelling studiert werden. Es ist vor allem die von Schlegel auf indische Ursprünge⁴ zurückgeführte neuplatonische Emanationslehre der „alexandrinischen“ Philosophie, in der er retrospektiv Schellings Denken begründet sieht. „Plotinus“, so konstatiert Schlegel in seinen privaten Aufzeichnungen, „kann vielleicht als drittes Glied zum Plato und Aristoteles gelten. Stimmt fast ganz mit Schelling überein.“⁵ Auch von gnostisch-manichäischen Topoi und Denkmotiven, die in Schlegels philosophischen

Behler steht bei Schlegels früher Auseinandersetzung mit Schelling das Thema der „Form der Philosophie“ im Vordergrund, mit dem sich so wichtige Fragen wie die der „Allgemeingültigkeit“ und der „Wissenschaftlichkeit“ der Philosophie verbanden, ferner auch die „Problematik der systematischen Einheit des Philosophierens“ mit Ausgang von der Wissenschaftslehre Fichtes (KFSa VIII, S. XXXVIII). Mit den *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kriticismus* geht Schelling jedoch bereits auf Distanz zu Reinholds deduktiver Grundsatzphilosophie und zu seiner eigenen Schrift *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie* (1794; vgl. Dieter Henrich, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*. Stuttgart 1992, S. 126ff.). Die Rolle der *Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* von 1795 und der darin entwickelten tragödientheoretischen Strukturierung des philosophischen Gegenwartsdiskurses bleiben in ihrer Bedeutung für die genannten philosophischen Motive in Schlegels frühromantischer Poetik und Philosophie bei Behler unerwähnt – zu Unrecht, wie es scheint.

³ KFSa XVIII, S. 129 [92].

⁴ Vgl.: „Die Kabbala ist zwar der alten indischen Philosophie etwas näher und treuer geblieben, da sie die erste Einheit noch als lebendiges Ich setzt; aber im Grunde ist es doch dasselbe System, wie das des Plotinus und der jüdischen Gnostiker, aller NeuPlatoniker und vieler Griechischer Kirchenväter; Kosmogonie durch Selbstbeschränkung des ersten Wesens; also die alte indische Idee von der Beschränkung und Verschlimmerung Gottes und der Welt. Dieses ist im Wesentlichen das Schellingsche System. Es ist dieses gleichsam das Alte Testament der Philosophie [...]“ (KFSa XIX, S. 45 [36]).

⁵ KFSa XIX, S. 19 [178]. Vgl. auch ebd., S. 44 [33]: „Plotinus System ist fast ganz das Schellingsche.“

und „orientalischen“ Studienheften als „Dualismus“⁶ bezeichnet werden, sieht Schlegel Schellings Denken geprägt.

Bei der vielschichtigen und komplexen Beschaffenheit der Philosophie Schellings versteht es sich, dass nicht auf alle Schriften, die im Kreis der Frühromantiker Furore machten, hier eingegangen werden kann. Der Fokus liegt auf denjenigen Arbeiten, die Denkmotive enthalten, welche besonders auf die poetologische und philosophische Theoriebildung der Frühromantik gewirkt haben und dabei exemplarisch den philosophischen Einfluss der Bezüge auf die (griechische und orientalische) Antike vor Augen führen. In diesem Zusammenhang sind Schellings *Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1795), seine Schrift *Von der Weltseele* (1798) und die Vorlesung *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) von Bedeutung.

III.3.1 Gnostisch-tragische Weltdeutung in Schellings *Briefen über Dogmatismus und Kritizismus* (1795)

Schellings *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, die der gerade 20-jährige 1775 in Niethammers *Philosophischem Journal* veröffentlicht, gelten im kritischen Urteil Friedrich Schlegels als ein Bravourstück philosophischer Reflexion. „Sein Bestes“, schreibt Schlegel im Januar 1797 an Christian Gottfried Körner, „sind die *Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* in dem Niethammerschen Journal 95 das letzte Stück“⁷. Schlegel rezensiert die *Philosophischen Briefe* in der *Allgemeinen Literatur-Zeitung* (Nr. 91, 22. März 1797) unter dem Titel *Schellings Briefe über Kriticismus und Dogmatismus*.⁸ In dieser Rezension werden Gehalt und Form des Textes als „eine der merkwürdigsten Erscheinungen der neuern philosophischen Literatur“⁹ bewertet. Interessant sind dabei weniger der von Schlegel gerühmte „hinreißende[...] Vortrag“ Schellings, sondern die Dignität der hervorgehobenen „Begeisterung für ganzes, freies Sein“¹⁰ in seiner Philosophie, wobei sich an diese Charakterisierung eine kryptisch anmutende Bemerkung Schlegels über die paradoxe Verfasstheit der *Philosophischen Briefe* anschließt: „Für den Kenner“, so deutet Schlegel im Gestus exklusiver

6 Vgl. Schlegels Feststellung: „Schelling [ist] ein Manichäer“ (KFSa XIX, S. 249), oder die Aufzeichnungen über den „Dualismus“ in Schellings Philosophie (KFSa XIX, S. 65). Zum Begriff „Dualismus“ in Schlegels *Orientalia*, vgl. Kapitel III.4.3.2 in dieser Arbeit.

7 KFSa XXIII, S. 345.

8 KFSa VIII, S. 24f.

9 Ebd., S. 24.

10 Ebd.

Eingeweihtheit an, „liegt es schon in dem Gesagten, daß diese Philosophie ganz im vollen Ernst recht *paradox* sei, und warum sie es sei.“¹¹

Das ist keine Kritik, etwa an logischer Widersprüchlichkeit, sondern auszeichnende Bekräftigung der von Schelling in den *Philosophischen Briefen* entwickelten philosophischen Problematik und bezieht sich auf die Attribute „ganz“ und „frei“, weil beide offenbar nach Schlegels Ansicht in einem paradoxen Verhältnis zueinander stehen. Mit dem so aufgezeigten paradoxen Widerspruch zwischen „Ganzheit“ und „Freiheit“ ist in prägnanter Kürze jene unveränderliche Alternative bezeichnet, welche die Problematik dieser Schrift Schellings eben in der Aufstellung einer Antithese ausmacht, die absolut unversöhnlich scheint.

In den *Philosophischen Briefen* geht es um den Konflikt zweier sich widersprechender Systeme, die mit den Begriffen „Kriticismus“ und „Dogmatismus“ bezeichnet werden, wobei das erste für das idealistische Prinzip der Aktivität als Streben nach unbedingter Selbstheit, Freiheit und uneingeschränkter Tätigkeit steht, das letztere hingegen als „Realismus“ für die Hingabe an die Gottheit und für das Streben, die Gottheit sich im Unendlichen anzunähern.¹² Schellings Lehre vom Gegensatz des Kritizismus und des Dogmatismus konfrontiert die beiden widersprechenden theoretischen Systeme des „Idealismus“ in der kantisch-fichtischen Linie und des „Realismus“ der spinozistischen Philosophie.¹³ Das höchste Prinzip des idealistischen Prinzips ist die Freiheit¹⁴, während der realistische Dogmatismus letztlich auf die „Zerstörung [der] Persönlichkeit“ fokussiert, auf den „Uebergang in die absolute Sphäre des Seins, der aber in Ewigkeit nicht möglich ist – daher nur praktische Annäherung zum Absoluten.“¹⁵

Das Moralprinzip des Dogmatismus zielt nach Schelling auf die Rückkehr in die Gottheit als die Urquelle aller Existenz.¹⁶

11 KFSa VIII, S. 24.

12 Vgl. SW 3, S. 106.

13 SW 3, S. 16f.: „Der eigentliche Unterschied der kritischen und dogmatischen Philosophie scheint mir darin zu liegen, dass jene vom absoluten (nur durch kein Objekt bedingten Ich), diese vom absoluten Objekt oder Nicht-Ich ausgeht. Die letztere in ihrer höchsten Konsequenz führt auf Spinoza's System, die [erstere] aufs Kantische.“

14 SW 3, S. 17: Freiheit ist das Prinzip des „Kritizismus in der Kantisch-Fichtischen Linie als das höchste Prinzip aller Philosophie.“

15 SW 3, 17: „Persönlichkeit entsteht durch Einheit des Bewußtseins. Bewußtsein aber ist nicht ohne Objekt möglich, für Gott aber, d. h. für das absolute Ich giebt es gar kein Objekt, denn dadurch hörte es auf absolut zu sein. – Mithin giebt es keinen persönlichen Gott, und unser höchstes Bestreben ist die Zerstörung unserer Persönlichkeit; Uebergang in die absolute Sphäre des Seins, der aber in Ewigkeit nicht möglich ist – daher nur praktische Annäherung zum Absoluten.“

16 Schelling selbst verweist bei der Charakterisierung des Moralprinzips des Dogmatismus auf die „heiligsten Quellen des Alterthums“ und auf das „Princip aller schwärmerischen Philosophie, das nur von Verschiedenen verschieden – nach ihrer Geistes – und Sinnesart

Im Schlussteil der *Philosophischen Briefe* wird das widerstreitende Verhältnis von Dogmatismus und Kritizismus anhand der agonalen Struktur der griechischen Tragödie zur Darstellung gebracht. Schelling legt das tragische *Deus contra Deum*¹⁷ des attischen Dramas als Strukturmodell zugrunde, um die Problematik der Philosophie als das Gegeneinander zweier sich ausschließender Systemansprüche zu deuten. Die denkende Vernunft wird unter das Signum einer Philosophie des Tragischen gestellt, indem Schelling Kants Theorie des Erhabenen aufnimmt, die in der Tragödie eine Versinnbildlichung des Verhältnisses von Freiheit und Natur sieht. In der dritten Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft* legt Kant diese agonale Relation dar. Der Zusammenhang zwischen Kants dritter Antinomie und dem Selbstwiderspruch der philosophierenden Vernunft stellt sich in der Überlegung her, dass das Prinzip der kritischen Philosophie, die vom Subjekt ausgeht und alle Realität ins Ich setzt, das der Freiheit und der Selbsttätigkeit sein muss. Der Dogmatismus, der von der objektiven Welt der Natur als Sein des Ganzen ausgeht, ist hingegen charakterisiert als ein naturaler Determinationszusammenhang.

Die griechische Vernunft, so schreibt Schelling im zehnten Schlusskapitel der *Philosophischen Briefe*, bringt die schwer erträglichen Widersprüche ihrer Tragödie zur Darstellung, weil die in ihnen ausgedrückte Alternative „die einfachste, begreiflichste – ursprünglichste Antithese der philosophierenden Vernunft“¹⁸ sei:

Der Grund dieses Widerspruchs, das, was ihn erträglich machte, lag tiefer, als man ihn suchte, lag im Streit menschlicher Freiheit mit der Macht der objectiven Welt, in welchem der Sterbliche, wenn jene Macht eine Uebermacht – (ein Fatum) – ist, *nothwendig* unterliegen, und doch, weil er nicht *ohne Kampf* unterlag, für sein Unterliegen selbst *bestraft* werden mußte.¹⁹

Die Strafe für ein unabwendbares Vergehen beim Unterliegen unter der Übermacht des Schicksals deutet Schelling als Zeugnis ehrender Anerken-

ausgelegt – gedeutet, in Bilder gehüllt worden ist. Das Princip für die Geschichte aller Schwärmerei ist hier zu finden“ (SW 3, S. 85/86). Für Schelling liegt dieses Prinzip aller schwärmerischen Philosophie in dem Gedanken der Rückkehr in die Gottheit als der Urquelle aller Existenz. Schlegels Wahrnehmung der Parallelen zwischen orientalischer Philosophie (einschließlich der jüdischen Mystik, der man im 18. Jahrhundert einen Ursprung im ältesten Altertum zuspricht) und dem Denken Schellings, wird von Schelling selbst angeregt: „Wunderbar ziehen sich diese Ideen durch alle Schwärmerieen der verschiedensten Völker und Zeitalter hindurch. Der vollendete Dogmatismus, indem er die intellectuelle Anschauung für objectiv nimmt, unterscheidet sich von allen Träumereien der Kabbalisten, der Brachmanen, der Sinesischen Philosophen, so wie der neuern Mystiker, durch nichts als die äußere Form, im Princip sind sie alle einig“ (SW 3, S. 96).

17 Wolfgang Schadewaldt, „Das Drama der Antike in heutiger Sicht.“ In: Ders., *Hellas und Hesperien I*. Zürich 1970, S. 193.

18 SW 3, S. 109.

19 SW 3, S. 106.

nung menschlicher Freiheit²⁰, indem paradoxerweise gerade der Verlust der Freiheit im Untergang des Helden eben diese Freiheit vor Augen führt und sie als Erklärung des gegen sein Schicksal rebellierenden freien Willens beweist:

Es war ein *großer* Gedanke, willig auch die Strafe für ein *unvermeidliches* Verbrechen zu tragen, um so durch den Verlust seiner Freiheit selbst eben diese Freiheit zu beweisen, und doch mit einer Erklärung des freien Willens unterzugehen.²¹

Weil der menschliche Intellekt in diesem Gedanken eine Idee von erhabener Schönheit zur Anschauung bringe, versinnbildlicht die Tragödie für Schelling dennoch die höhere Einheit des Widerspruchs zwischen einem sich in Freiheit konstituierenden Selbst und der notwendig beschränkenden Gebundenheit seiner Wirklichkeit an einen ganzheitlichen Zusammenhang als natural-sozialer Geschehensgrund. Im Tragischen vereinen sich Freiheit und Notwendigkeit in einer tieferen, ursprünglichen Verbundenheit, trotz der die Existenz des einzelnen Menschen zerreißen den Entgegensetzung. Es ist der Begriff der „Intellektuellen Anschauung“, der – wie auch bei Hölderlin – dieses höchste Prinzip der Schönheit im Tragischen ausdrückt. Als die Vereinigung von „höchster Activität“ und „höchster Passivität“²², von unbeschränkter Tätigkeit und unbeschränkter Ruhe²³ ermöglicht sie den höchsten Genuss der ästhetischen Erfahrung.

Der durch die ästhetische Erfahrung gegebene Einheitspunkt von Freiheit und Notwendigkeit in der intellektuellen Anschauung verweist zugleich auf den „Vereinigungspunkt der beiden widersprechenden Systeme“²⁴ von Idealismus und Realismus. Denn die Darstellung vom Kampf und Untergang des Helden in der Tragödie, gedacht als das Hinaustreten der griechischen Kunst aus den Schranken der Natur, korreliert mit einem Vorgang von übergreifender Bedeutung: „Nur dadurch, daß wir aus dem Absoluten heraustreten, entsteht der Widerstreit gegen dasselbe, und nur durch diesen *ursprünglichen* Widerstreit im menschlichen Geiste selbst der Streit der Philosophen.“²⁵ Im Göttlichen aber bilden diese beiden „widerstreitenden Principien“, entstanden durch den Ausgang aus dem Naturstand, eine ursprüngliche Einheit. So wie das göttliche Absolute die Freiheit unbedingter Selbstmacht und die absolute innere *Notwendigkeit* eines aus den Gesetzen seines Seins handelnden Wesens²⁶ in sich vereinigt, so

20 Ebd., S. 107.

21 Ebd.

22 Ebd., S. 94.

23 Ebd.

24 Ebd., S. 99.

25 Ebd., 59.

26 SW 3, S. 101.

müssen auch Idealismus und Realismus im Absoluten als *vereinigt* vorgestellt werden:

Der Realismus in der Gottheit also, kraft dessen sie die Dinge an sich anschaut, ist nichts anders als der vollendetste Idealismus, kraft dessen sie nichts, als sich selbst und ihre eigne Realität anschaut.²⁷

Das Sein der Dinge im Absoluten ist ursprüngliche Selbstanschauung des Göttlichen. Dieser zentrale Gedanke der *Philosophischen Briefe* weist voraus auf die Naturphilosophie Schellings. Ein Blick auf Schellings späte Münchner Vorlesung *Zur Geschichte der neueren Philosophie*²⁸, in der Schelling die Entstehung seiner Naturphilosophie rekapituliert, kann das verdeutlichen: Im Mittelpunkt der Naturphilosophie Schellings steht die Vorstellung der Natur als organisches Ganzes und als ein unendliches Subjekt. Der Naturprozess wird als eine „Objektwerdung“ dieses Subjektes vorgestellt, als ein *unendliches* Sich-Selbstverwirklichen des unendlichen Subjektes im objektiven Sein der Dinge, wobei jedoch das unendliche Subjekt im Objekt-Werden nie aufhört, Subjekt zu sein. Die fortschreitende Verendlichung des Unendlichen in der Objektwerdung ist in den Augen Schellings ein Potenzierungs- und Steigerungsprozess der Subjektivität des Unendlichen. Der erste Anfang dieses Prozesses liegt in einem ursprünglichen Grundwiderspruch des Absoluten, der aus seinem „Bedürfnis“ nach „Selbstanschauung“ entspringt. Da es seiner selbst nicht habhaft werden kann, ohne in einen anderen Zustand seiner selbst überzugehen, muss also das unendliche Subjekt sich selbst zum Objekt werden. Aus diesem ursprünglichen Sich-selbst-zum-Objekt-Werden, das eine reale Entgegensetzung im Sein des Absoluten bedingt, entspringt für Schelling der Grund aller folgenden Steigerungen und damit aller Bewegungen im Naturprozess:

Diese ganze Konstruktion fängt also mit der Entstehung des ersten [...] sich selbst Ungleichen –, sie fängt mit einer *Dissonanz* an und *muß* wohl so anfangen. Denn zuvor – vor der Zuziehung des Seins, in seinem *an* und *vor* sich Sein, war das Subjekt auch unendlich, aber inwiefern es die Endlichkeit noch vor sich hatte, aber eben darum ist es dort noch nicht *als* unendlich gesetzt; um sich als unendlich zu setzen, muß es von dieser Möglichkeit, auch das Endliche zu sein, sich gereinigt haben, also die Endlichkeit selbst wird ihm zum Mittel, sich *als* unendlich (d. h. als Freiheit vom Sein, denn ein anderer Begriff wird mit dem Wort unendlich hier nicht verbunden) sich *als* unendlich zu setzen. Nur durch wirklichen Gegensatz konnte es in sein wahres Wesen erhöht werden, konnte es sich *als* Unendliches erreichen.²⁹

27 Ebd., S. 100.

28 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*. Hrsg. v. M. Buhr. Leipzig 1966.

29 Ebd., S. 120f.

Dieser Gedanke bezeichnet die Nahtstelle zwischen gnostisch-tragischer Weltdeutung und der Philosophie der Natur bei Schelling. Darin erschließt sich die Verbindung zur neuplatonischen Emanationsphilosophie, die, wie Schlegel es oftmals auch mit Blick auf Schelling ausdrückt, eine Kosmogonie durch „Selbstbeschränkung des höchsten Wesens“³⁰ sei. Die paradoxe Denkfigur des unendlichen, sich selbst entgegengesetzten Wesens, dessen Einheit in eben dieser ursprünglichen Entgegensetzung besteht, ist ein semantischer Konzentrationspunkt der Philosophie Schellings. Der figurale Vorstellungskomplex ist auf unterschiedliche Bedeutungsebenen verschiebbar – von der Reflexion der griechischen Tragödie in das Sein des Absoluten und schließlich – durch die Verlagerung der Problematik in die Beschreibung der Naturprozesse – in die naturphilosophische Spekulation. In der Naturphilosophie nämlich erscheint die Einheit von Geist und Natur in der Produktivität widerstreitender Kräfte, weil das erste *Etwas*-Sein des unendlichen Subjekts und das in ihm gedachte Entgegengesetzte, also jenes Reale und dieses Ideale als die beiden ersten Potenzen des Selbstsetzens und der Selbstverwirklichung, sich nach Schelling in der Wirklichkeit nachweisen lassen oder einen entsprechenden Ausdruck in der Wirklichkeit haben. Demnach sind die ersten Momente des unendlichen Sich-Selbst-Setzens zugleich auch Momente der Natur, da in jenem ursprünglichen Sich-Selbst-Setzen das eigentliche *Leben* des Subjekts besteht. Hieraus folgt für Schelling, dass diese Philosophie mit ihren ersten Schritten bereits in der Natur ist oder von der Natur anfängt – also in ihrem Anfang Naturphilosophie ist. In diesem Zusammenhang steht auch der Begriff der Weltseele bei Schelling, durch den Natur als ein schon immer in der Entzweiung ursprünglicher Kräfte Bestehendes gefasst wird, deren Entgegensetzung „reell“ ist und insofern dynamische Identität bedeutet. Der Naturprozess bedeutet somit das Zugleich von Differenz und Identität³¹. Mit Blick auf den Begriff der *Weltseele* spricht Schelling auch von einer immer in sich zurückgehenden, unendlichen und endlichen Bewegung.

Die frühromantische Naturerfahrung im Bann der mystischen Schau des *Εν και παν*, in der sich die paradoxe Vision eines ungeteilten Lebens verwirklicht, das zugleich unendliche Fülle ist, erhält durch diesen Gedan-

30 KFSX XIX, S. 45.

31 Mit Blick auf Schlegels Pantheismus-Kritik ist darauf hinzuweisen, dass Schelling eine höhere Identität der widerstreitenden Systeme annimmt, wie auch die Bezugnahme der *Philosophischen Briefe* auf Bayles Spinoza-Artikel im *Dictionnaire* deutlich macht. Schelling wendet sich hier gegen Bayles Kritik an Spinoza und ergreift die Partei Spinozas: „Für Manchen [Bayle], der Spinozas Lehre auch aus dem Grunde verwerflich findet, weil er voraussetzt, Spinoza habe Gott als ein Wesen ohne Freiheit gedacht, ist es nicht überflüssig zu bemerken, daß gerade er auch absolute Nothwendigkeit und absolute Freiheit als identisch dachte“ (SW 3, S. 101).

kenzusammenhang ihre Struktur und ihren stofflichen Gehalt. Sie zeigt, wie sehr die naturpoetische und naturphilosophische Gedankenwelt der Frühromantiker von diesem Vorstellungskomplex affiziert wird. Auch Schlegels Definition der intellektuellen Anschauung entstammt diesem philosophischen Zusammenhang bei Schelling, wenn Schlegel meint, dass die intellektuelle Anschauung nichts anderes bedeute als das „Bewußtsein einer prästabilierten Harmonie, eines nothwendigen, ewigen Dualismus“³². Leben ist demnach – so Schlegel im Sinne Schellings – die intellektuelle Anschauung der Natur; das Wesen des Unendlichen wird als „Dualismus“³³ gefasst. Mit dem Stichwort „Dualismus“ ist die Antwort auf die Frage gegeben, warum Friedrich Schlegel in Schellings Denken so viele Motive antiker Mystik und „orientalischer“ Philosophie fand. Denn der Begriff „Dualismus“, so wie er bei Autoren wie Bayle, Leibniz, Schelling und Schlegel verwendet wird, geht auf den englischen Orientalisten Thomas Hyde zurück³⁴ und meint die Lehre von der inneren „Zweifachheit“ und Gespaltenheit allen Daseins als die Grundanschauung des Dualismus.³⁵

Blickt man auf die Arbeiten Schellings, die in unmittelbarer zeitlicher und gedanklicher Nähe zu den Briefen *Über Dogmatismus und Kriticismus* entstehen, so ist unübersehbar, wie Schellings Philosophie ihre stofflichen Gehalte und Motive aus dem Denken der Antike bezieht. Darin zeigt sich die Bedeutung, die der Platonismus und spätantike Religionsphilosophien, vor allem Neuplatonismus und Gnosis, für seine Naturphilosophie haben. Die *Philosophischen Briefe* sind zeitgleich mit seiner Dissertation über den antiken Gnostiker De Marcione entstanden³⁶ und werden flankiert von einer intensiven Auseinandersetzung Schellings mit der *Geschichte des Gnosticismus*. In diesem insgesamt 103 Seiten umfassenden Manuskript, das freilich nur ein Entwurf geblieben ist, bezeugt sich Schellings historische und systematische Auseinandersetzung mit der spätantiken Gnosis. Auch dokumentiert sich in diesen Arbeiten umfassende Kenntnis der antiken Literatur und ihres Fortlebens in der Philosophiegeschichte. Neben Schellings Vertrautheit mit den Quellen der Patristik und dem aus der theologischen Literatur gewonnenen Wissen über die Dogmengeschichte, das in

32 KFSa XVIII, S. 280 [1026]. Novalis reflektiert in den *Fichte-Studien* von 1795 die intellektuelle Anschauung als Sehnsucht nach dem Absoluten, die sich nur in der Kunst als Darstellung des Undarstellbaren stillen kann.

33 KFSa XVIII, S. 281 [1032].

34 Thomas Hyde prägt diesen Begriff in seinem Hauptwerk *Historia religiosa veterum Persarum* (Oxford 1700). Schlegel hat mit diesem Werk, einem der ersten religionswissenschaftlichen Standardwerke der Orientalistik des frühen 18. Jahrhunderts, in seinen Orient-Studien gearbeitet (vgl. KFSa XV/1, S. 248).

35 KFSa XII, S. 122.

36 Vgl. SW 3, S. 7.

die Dissertation *De Marcione* (1795) und in die *Geschichte des Gnosticismus* einfließt, greift Schelling auch auf Ralph Cudworths *The true Intellectual System of the Universe* (1678), Isaac de Beausobres *Histoire Critique de Manichéisme et du Manichéisme* (1734–1739)³⁷ sowie auf Matthieu Souverains *Platonisme dévoilé* (1700)³⁸ zurück.³⁹

In den auf die *Philosophischen Briefe* folgenden naturphilosophischen Schriften verfolgt Schelling die Absicht, Fichtes einseitiges Subjektivitätsprinzip zu überwinden, indem er dem Konzept einer mit dem Geist ver-

37 Schelling nutzt Isaac de Beausobres zweibändiges, historisch-kritisches Werk über den antiken Manichäismus in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Gnosis, da die Kenntnis dieser spätantiken Religion im 18. Jahrhundert ansonsten nur durch die polemischen Schriften der Kirchenväter gegen die Gnostiker überliefert ist. Beausobres umfangreiche Arbeit dient insofern der korrigierenden Aufarbeitung der patristischen Quellen und ihrer Kritik. Beausobre, neben Pierre Bayle mit seinem *Dictionnaire* und Thomas Hyde mit seiner *Historia religionis veterum Persarum*, die die Auseinandersetzung mit dem antiken Manichäismus im 18. Jahrhundert virulent machen, gilt als der eigentliche Begründer der Manichäismus-Forschung (vgl. Johannes von Oort, „Würdigung Isaac Beausobres [1659–1738].“ In: *Studia Manichaica/IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14. – 18. Juli 1997*. Hrsg. v. R. Emmerick, S. 658–666, hier S. 659).

38 Matthieu Souverain, *Le platonisme dévoilé ou essai touchant le Verbe platonicien* (Köln 1700); die deutsche Übersetzung stammt von Josias Friedrich Christian Löffler, *Versuch über den Platonismus der Kirchenväter oder Untersuchung über den Einfluß der platonischen Philosophie auf die Dreyeinigkeitslehre in den ersten Jahrhunderten* (Zürichau/Freystadt 1792). Matthieu Souverains Schrift über den Platonismus der Kirchenväter bildet das theologisch-spekulative Hintergrundmaterial der frühen Naturphilosophie Schellings, durch welches bestimmte Vorstellungskomplexe in Schellings Philosophie gleichsam bebildert werden. „Die Alten“, so heißt es in dem Buch, „haben unter Bildern und Räthseln sehr subtil über die Natur der Welt philosophiert“ (ebd., S. 89). Der junge Schelling soll von diesem Werk Souverains sehr beeindruckt gewesen sein und besuchte sogar den deutschen Übersetzer und Kommentator der Schrift in Gotha (SW 2, S. 204). Im Entwurf über die Geschichte des Gnostizismus rekurriert Schelling zweimal auf Souverain. Dessen Schrift ist ein Grundlagenwerk des europäischen Sozinianismus; die darin angezweifelte Autorität der Kirchenlehrer knüpft sich an die Demontage des Dogmas der Dreieinigkeit. Dass das Buch in der Tradition der antitrinitarischen Bewegung des Sozinianismus steht, wird auch durch den Hinweis deutlich, dass die Arianer (die antiken Vorläufer des Sozinianismus) sich in ihren Überzeugungen auf die platonisierenden Kirchenväter berufen konnten, weil diese selbst einen emanativen Gottesbegriff vertraten, der nicht von der Gleichheit der drei göttlichen Personen ausgeht. Souverain versucht zu erweisen, wie sehr die heidnische Philosophie in allen wichtigen Fragen Einfluss auf die jüdische und christliche Religion ausübte und demontiert damit die Geltung der christlichen Dogmatik durch den Nachweis, wie griechische Gelehrsamkeit und Philosophie in der alexandrinischen Kultur auf die Herausbildung der Lehrmeinungen der Kirchenväter gewirkt haben. Ein weiterer sozinianischer Vorstellungskomplex, den das Buch publik macht, ist die naturphilosophische Transformation der Vorstellung vom Gottessohn, wie sie in hermetischen, neuplatonischen, gnostischen und kabbalistischen Lehren variiert. Demnach ist der Gottessohn keine menschliche Person, sondern die ganze, in die Materie „gefallene“ sinnliche Welt (vgl. ebd., S. 88).

39 Vgl. Jörg Jantzen, „Die Möglichkeit des Guten und des Bösen.“ In: F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Hrsg. v. Ottfried Höffe u. Annemarie Pieper. Berlin 1995, S. 61–90, hier S. 70.

schwüsten Auffassung der Natur Gestalt verleiht, in der Ideales und Reales, Geist und Natur in eins zusammenwirken. Damit vollzieht Schelling den Schritt von Kants Kritizismus über Fichtes Ich-Prinzip in eine Naturbetrachtung, deren zentraler Begriff des Organismus als verwirklichte Einheit von Freiheit und Notwendigkeit gedacht wird. Die gnostisch-tragische Weltdeutung in den *Philosophischen Briefen* weist voraus auf die Naturphilosophie, insofern sie in ihren Überlegungen über das Verhältnis des Idealen und Realen eine genetische Naturlehre des Geistes initiiert, deren dialektische Verfasstheit das Eine im Entgegengesetzten sucht und darin den Grund für die Prozessualität der Naturvorgänge erkennt.

III.3.2 Schellings Naturphilosophie im Kreis der Frühromantiker

Eine der produktivsten und glücklichsten Phasen in Schellings Leben ist die Zeit, in der der naturphilosophische Text der *Weltseele* erscheint⁴⁰ und Schelling in Jena durch Vermittlung Goethes eine Professur erhält. Es ist das Jahr 1798, in dem das berühmte Romantikertreffen in Dresden stattfindet, eröffnet durch einen von Friedrich Schlegel organisierten „philosophische[n] Convent“⁴¹.

Mit dem Begriff der *Weltseele* schließt Schelling an die antike Natur-spekulation und an eine Tradition des Platon-Verständnisses an, die im *Timaios* begründet wird und – vermittelt durch die neuplatonische Aufnahme Platons – bis in die neuzeitliche Philosophie reicht, wie das etwa an den Transformationen des Vorstellungskomplexes der *Weltseele* bei More, Cudworth, Souverain und Brucker⁴² zu erkennen ist. Das antike Konzept einer allumfassenden Anima Mundi als beseelende Lebenskraft des Universums erfüllt die Idee eines Naturganzen, durch die Natur nicht als starres Objekt mechanischer Betrachtung und Zergliederung, sondern als schöpferische, sich selbst organisierende Kraft begriffen wird. Die *Weltseele* ist das bewegende Prinzip aller Lebensprozesse, das den gesamten Kosmos durchdringt.

40 Vgl. der Brief vom 20.9.1798 an die Eltern: „Ich sage Ihnen nur mit wenigen Worten, daß ich hier glücklicher, als ich es in langer Zeit nicht mehr gewohnt war, gelebt habe. Die hier angehäuften Schätze der Kunst und der Wissenschaft, die Reize einer außerordentlich mannichfaltigen Natur, herrlicher Umgang mit braven und frohen Menschen (das sind die Schlegels, Gries, Hardenberg), dies alles hat mich keinen Augenblick verdrießlich werden lassen [...]“ (Schelling, SW 3,1, S. 191f.).

41 Vgl. den Brief Schlegels an Novalis vom 20.8.1798 (KFSa XXIV, S. 161).

42 SW 6: *Von der Weltseele: eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus* (1798). Hrsg. v. J. Jantzen, unter Mitw. v. T. Kisser. Stuttgart 2000, S. 18f.

Ausgangspunkt der *Weltseele*-Schrift ist die Aufstellung eines durchgehenden Gegensatzes, der alle Naturvorgänge beherrscht und in Bewegung bringt.⁴³ Dieser allgemeine „Dualismus“ wird von Schelling als das organisierende Prinzip der *Weltseele* gedacht, die den gesamten Weltkörper durchdringt. Schlegel bemerkt über diesen Grundgedanken in seinen privaten Aufzeichnungen, dass sich damit die Entgegensetzung der Systeme in Schellings Naturphilosophie⁴⁴ fortsetze. Der Grund allen Lebens liegt für Schelling in der Folge entgegengesetzter Prozesse. Es ist der erste Grundsatz seiner philosophischen Naturlehre, dass alle Vorgänge und Veränderungen der Natur auf einem ursprünglichen „Dualismus“ in der Natur beruhen, der zu einer allgemeinen, durchgehenden Entgegensetzung aller Materien führt. „Man kann“, so schreibt Schelling, „die Haupterscheinungen der Natur ohne einen solchen Conflict entgegengesetzter Principien nicht construieren. Aber dieser Conflict ist nur da im Moment der Erscheinung selbst. Jede Kraft der Natur weckt die ihr entgegengesetzte. Diese existiert nicht *an sich*, sondern nur *in diesem Streit*, und nur dieser Streit ist es, der ihr eine momentane abgesonderte Existenz gibt.“⁴⁵

Die Wirksamkeit der in der ganzen Natur vorhandenen reell entgegengesetzten und entzweiten Kräfte bestätigt sich empirisch im Signum der Polarität, die nach Schelling ein allgemeines Weltgesetz ist. Ihre höchste Ausprägung erreicht sie in der Geschlechtsdifferenz.⁴⁶ Schelling sieht die Existenz einer durchgehenden Polarität der Naturphänomene in der Chemie, in der Elektrizitäts- und Wärmelehre, in der Erdatmosphäre sowie im lebendigen Organismus wirken. Natur besteht somit immer schon in der Entzweiung ursprünglicher Kräfte, deren Entgegensetzung „reell“ ist und als dynamische Einheit begriffen wird. Deshalb zeigt sich der Naturprozesses immer als das Zugleich von Differenz und Einheit. Das meint auch Schlegel in einem 1801 verfassten Gedicht *Die Weltseele*, wenn er von dem „innern Streit“ der Potenzen spricht, deren Kraft „dennoch eins“⁴⁷ sei. Der alle Funktionen und Zweige der Natur beherrschende

43 Dieser Gedanke steht in Beziehung mit der Vorstellung einer ursprünglichen Dissonanz im Sein des göttlichen Wesens selbst, die sich überall in der Naturwirklichkeit abbildet.

44 KFSa XVIII, S. 479 [79].

45 SW 6, S. 103. Unverkennbar ist dieser Vorstellungskomplex auch stark von Heineses *Ardinghello* inspiriert, in dem unter Rückgriff auf die Philosophie der Vorsokratiker die Natur als lebendiges Ganzes ewig streitender Kräfte emphatisch gefeiert wird.

46 „Die Trennung in zwey Geschlechter ist in der Natur eben so nothwendig, als das Wachstum, denn sie ist nur der letzte Schritt zur Individualisierung, da Ein und dasselbe bisher homogene Princip in zwey entgegengesetzte Principien auseinandergeht. Wir können uns nicht erwaren, auch die Trennung in zwey Geschlechter nach den allgemeinen Grundsätzen des Dualismus zu erklären. [...] Nachdem die Principien des Lebens in einzelnen Wesen bis zur Entgegensetzung individualisiert sind, eilt die Natur durch Vereinigung beyder Geschlechter die Homogenität wieder herzustellen“ (SW 6, S. 224).

47 KFSa V, S. 302.

Antagonismus der Kräfte ist für Schelling letztlich Ausdruck des „Eine[n] Naturprinzips“⁴⁸, das als Ursache des Lebens in allen seinen Erscheinungen angenommen wird. Im Ausgang von der dynamisch-polaren Grundstruktur aller Naturphänomene durchdringt Schelling in einer komplexen Vermittlungsstruktur von Differenz und Einheit die aus den realen Entgegensetzungen entspringenden Kräfte der Natur.

Die Naturprozesse, die sich in einem Antagonismus von Kräften aufbauen und wechselseitig potenzieren, verfolgt Schelling in der Stufung entgegengesetzter Grundfunktionen – von Nutrition und Reproduktion, von Irritabilität und Sensibilität. Zentral ist das Phänomen der Irritabilität als gemeinschaftliches Produkt entgegengesetzter Prinzipien, in dem nach Schelling das Verhältnis von Aktivität und Rezeptivität erscheint. In diesem Phänomen der Irritabilität, das sich als der pulsierende Takt von Trennung und Wiedervereinigung verwirklicht, erkennt Schelling einen allgemein in der Natur wirkenden Bildungstrieb, der die ursprüngliche Vereinigung von Freiheit und Gesetzmäßigkeit realisiert. Alle Bildungen der werdenden Natur vollziehen sich im Wechsel von Expansion und Kontraktion. Diese pulsierenden Irritabilitätserscheinungen als Bedingung allen Bildens findet Schelling im lebendigen Organismus wie im Bestehen des Universums⁴⁹ als beständige Metamorphose im Wechsel von Kontraktion und Expansion als durchgehende Schaffenskraft der Natur verwirklicht.⁵⁰ Die Irritabilität ist die Erscheinung lebendiger Organisation, deren

48 SW I/6, S. 252.

49 Auf makrostruktureller Ebene ist der Gedanke eines Wechsels von Kontraktion und Expansion der Gottheit, der den Prozess der Weltentstehung generiert, eine Anknüpfung an theosophisch-metaphysische Traditionen, besonders platonische und kabbalistische Vorstellungen. Das hat Schlegel sehr deutlich in Schellings Philosophie gesehen. Dieser Gedanke dient der Darstellung der Lebendigkeit Gottes und des Kosmos: „Die Welt als Ganzes ist [...] eine gegenüber Gott als der absoluten Einheit durch Vielfalt ‚kontrahierte‘ bestimmt [...]. [...] Auch F. W. J. Schelling findet in der ‚kontrahierenden Kraft‘ die eigentliche Wurzelkraft alles Lebens, den ‚ewigen Keim Gottes‘ (St. Portmann, „Kontraktion Gottes.“ In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. von Joachim Ritter u. a., Band IV: I-K, Sp. 1064-1065, hier Sp. 1064). Dass diese Vorstellung, wie Schlegel oft betont, dem Emanationssystem entstammt, bestätigt sich zudem mit Blick auf die Tatsache, dass sie sich aus der neuplatonischen Denkfigur von *próodos* und *anagōgē* entwickelte. Zur Tradition vgl. St. Portmanns Artikel über die „Kontraktion Gottes.“ In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Hrsg. von Joachim Ritter u. a., Band IV: I-K, Sp. 1064-1065. Schelling nimmt diesen Gedanken aus dem Spinoza-Buch Jacobis auf, in dem Jacobi verbürgt, dass sich Lessing ihm gegenüber in diesem Zusammenhang auf Leibniz berufen habe.

50 Vgl. SW I/7, S. 297–320. Auch im *System des transzendenten Idealismus* beschreibt Schelling den beständigen Wechsel von Kontraktion und Expansion als den Zustand des Bildens und Produzierens. Dieser Wechsel beruht auf dem „Widerspruch zwischen der unbegrenzten ideellen und der gehemmten reellen Tätigkeit.“ Durch diesen Widerspruch und die „mit der ideellen in der Produktion mitbegrenzte[n] Tätigkeit“ werde eine „progressives Prinzip“ in der Produktion generiert.

Betrachtung das „Geheimniß des Lebens“ enthüllt und den „Schleyer der Natur“⁵¹ aufhebt. Dieser Gedanke, der den Übergang von der Irritabilität zum Bildungstrieb und zur Produktionskraft der Natur fasst, wird in der Bildungstheorie der frühromantischen Autoren aufgenommen und weiterentwickelt.

Folgenreich für die Entwicklung der frühromantischen Naturpoesie ist die Tatsache, dass das Konzept der *Weltseele* auf Erfahrungen rekurriert, die ohne die Annahme eines alles verbindenden Zusammenhangs der Naturursachen nicht zu erklären wären; Schelling spricht von einem „gemeinschaftliche[n] Medium“, durch das „allein alle Kräfte der Natur auf sensible Wesen wirken.“⁵² Diese Vorstellung wird am Ende der Schrift noch einmal unter ausdrücklicher Berufung auf die Antike und ihre Naturvorstellung des Kosmos als eines beseelten Naturzusammenhangs heraufbeschworen. Das Prinzip der *Weltseele*, so Schelling, stiftet allen Zusammenhang und alle Verbundenheit in der Natur und verknüpft sie „zu einem allgemeinen Organismus.“⁵³ Auf diese Weise, fügt er hinzu,

erkennen wir aufs Neue in ihm jenes Wesen, das die älteste Philosophie als die *gemeinschaftliche Seele der Natur* ahnend begrüßte, und das einige Physiker jener Zeit mit dem formenden, und bildenden Aether (dem Antheil der edelsten Naturen) für Eines hielten.⁵⁴

Mit der Aufnahme des antiken Begriffes der *Weltseele* zielt Schelling auf das, was in einer später der *Weltseele*-Schrift beigelegten Abhandlung *Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur* das „Seyn des Verbundenen“⁵⁵ genannt wird. Es verwirklicht sich im Wesen des „Bandes“⁵⁶ als Ausdruck der Verbundenheit des Unendlichen mit dem Endlichen und in der Vielfalt und Unendlichkeit aller Formen, in denen dieses „ewige Band sich selbst bejaht.“⁵⁷ Durch dieses *Band* erst sei das Universum eine wirkli-

51 SW I/6, S. 248.

52 Ebd., S. 257.

53 Ebd.

54 Ebd.

55 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur*. In: *Schellings Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung*. Hrsg. von Manfred Schröter. Hauptband 1: *Jugendschriften 1793–1798*. München 1927, S. 433.

56 Mit diesem Begriff des Bandes (Copula), der insbesondere in der Abhandlung *Über das Verhältnis des Idealen und des Realen in der Natur* wieder aufgenommen und weiterentwickelt wird, erinnert Schelling zum einen „an den platonischen Begriff des alles miteinander proportional Verbindenden (*desmos*) und an den stoischen Begriff des alles ätherisch Durchziehenden (*pneuma*).“ (Jörg Jantzen, „Der Ausdruck des Unbedingten. Schellings Systementwürfe.“ In: Ders., *Die Realität des Wissens und das wirkliche Dasein. Erkenntnisbegründung und Philosophie des Tragischen beim frühen Schelling*. Stuttgart 1998, S. 1-35, hier S. 7).

57 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur*. In: *Schellings Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung*. Hrsg. von Manfred Schröter.

che Ganzheit, d. h. die Einheit in der Vielheit. In diesem „Seyn des Verbundenen“⁵⁸ findet Schelling die Erklärungsgrundlage für die Notwendigkeit, die Natur aus ihrer Einheit zu fassen.

Auch in der unmittelbar auf die *Weltseele* folgenden philosophischen Monographie Schellings, die er unter dem Titel *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* 1799 veröffentlicht, ist der Gedanke der Beseelung des Weltzusammenhangs, die aller Materialität vorausliegt, evident. Aus dem Briefwechsel Friedrich Schlegels geht hervor, wie begierig er ist, diese Arbeit Schellings zu lesen. Er bekommt sie auch von Schelling spätestens im April/Mai 1799 zugesandt und bedankt sich bei ihm dafür.⁵⁹

Die von Schlegel im *Gespräch über die Poesie* geforderte Vereinigung von Idealismus und Realismus und die programmatische Aufforderung im *Athenäum*, die Naturlehre zu studieren, „aus deren dynamischen Paradoxien jetzt die heiligsten Offenbarungen der Natur von allen Seiten ausbrechen“⁶⁰, ist unmittelbare Anknüpfung an diese Schelling-Lektüre. Auch in dieser Schrift Schellings geht es um die Erfassung einer Naturrealität, deren Bewegungen aus dynamischen Entgegensetzungen und Wechselverhältnissen hervorgehen. Sie untersucht die Kräfte, die – unter der Voraussetzung einer ursprünglichen Duplizität in der Natur – die Evolution des Universums bedingen. Natur ist unbedingt-produktive Tätigkeit und unendliches Werden, wobei dieser unendlichen Tätigkeit zugleich eine unendliche Hemmung entgegensteht. Diese Hemmung begründet sich im ursprünglichen Prinzip der Produktivität selbst, das als der Widerspruch einer idealen, sich zum Unendlichen ausdehnenden Kraft und einer realen, begrenzenden Potenz, die sich ihr entgegenstellt und sie beschränkt, besteht. Zusammengenommen bilden diese im dynamischen Konfliktverhältnis stehenden Tendenzen des Idealen und Realen, die sich als vorwärtsstrebende, unendlich sich ausdehnende und beschränkende Kräfte wechselseitig potenzieren und vorantreiben, das produzierende Bildungsprinzip der Welt und aller ihrer Naturprozesse. Damit erscheint die gesamte Natur als lebendig sich organisierender Zusammenhang, in dem alles mit allem in Verbindung steht.

Schelling beschreibt die Naturprozesse als ständiges Wechselspiel von Tätigkeit und Hemmung in einer Sprache, die aus dem Erfahrungsraum sozialen Erlebens stammt. Die Dynamiken der Naturvorgänge schildert er als unendliche Mannigfaltigkeit von „Actionen“, die „Receptivität“ füreinander besitzen und deren Bewegungen nach „Erfüllung eines gemeinschaft-

Hauptband 1: *Jugendschriften 1793–1798*. München 1927, S. 430.

58 Ebd., S. 433.

59 KFSa XXIV, S. 283.

60 KFSa II, S. 322.

lichen Raums“⁶¹ streben. Zum Teil wird dabei der Naturprozess gleichsam in der Metaphorik einer sich anbahnenden Liebe versinnbildlicht, wenn es heißt, das je zwei „Actionen“ ihre Tätigkeit durch „Wechselwirkung“ wechselseitig aufeinander einschränken, um so den „gemeinschaftlichen Effect“⁶² zu erreichen: „Nur dieser gemeinschaftliche Effect ist das Tertium, in dem sie sich berühren können.“⁶³ Diese Darstellung folgt der Vermutung, dass der Natur bei allen ihren Bildungen ein „gemeinschaftliches Ideal“⁶⁴ vorschwebt, eben das Ideal des „erfüllte[n] Raum[es]“ als das „Phänomen eines Strebens“, das „sich gleichsam von innen heraus erfüllt.“⁶⁵ In solcher Metaphorik wird anschaulich, dass der Rekurs auf die semantischen Einschlüsse der romantischen Naturphilosophie als „Katalysator“ einer Theorie des Sozialen dient,⁶⁶ die in der Vorstellung dynamischer Gemeinschaft der Körper in der Welt sehr sensibel auf soziale Veränderungen in der modernen Gesellschaft reagiert.

III.3.3 Aufnahme und Transformation der Naturphilosophie Schellings bei Novalis und Friedrich Schlegel

Die konzeptionsbildende Wirkung der Naturphilosophie Schellings bei der Herausbildung des frühromantischen Poesieprogramms ist vielfältig. Bei Novalis weckt der naturkundige Schelling mit seiner poetischen Philosophie die „süße Leidenschaft für das Weben der Natur“⁶⁷ und inspiriert die Poesie einer Chiffresprache, die den Geheimnissen und Figuren in den Naturprozessen nachspürt. Schellings Philosophie der *Weltseele*, mit der Novalis sich 1798 auseinandersetzt, ist in ihrem Bemühen um eine Philosophie des Naturganzen von konzeptueller Bedeutung. Empfänglich zeigt sich Novalis insbesondere für die ästhetisch-sinnliche Dimension einer Naturphilosophie des freien Wechselspiels der Kräfte; bei ihm tritt sie in Verbindung mit der Vorstellung einer Poetisierung der Wissenschaften. Zugleich verfolgt Novalis mit der Aufnahme der Naturphilosophie Schellings das Programm einer Synthese von exakter Wissenschaft und mystischer Spekulation in der Tradition antiker Philosophie und Theoso-

61 SW I/7, S. 89.

62 Ebd.

63 Ebd.

64 Ebd.

65 Ebd.

66 Vgl. Andreas Göbel, „Naturphilosophie und moderne Gesellschaft. Ein romantisches Kapitel aus der Vorgeschichte der Soziologie.“ In: *Athenäum. Jahrbuch für Romantik*. 5 (1995), S. 253–286, hier S. 253.

67 N I, S. 75.

phie. Die Poesie übernimmt in seiner Dichtung den qualitativen Wert der *Weltseele*, in der sich alles Spezialwissen der Wissenschaften vereinigt. Sie tendiert zur Aufhebung der nachkantischen Spaltung von Philosophie und Naturwissen, die auch dem antiken Denken fremd ist. Tatsächlich verläuft Friedrich von Hardenbergs Schelling-Lektüre im Jahr 1798 parallel zum Rekurs auf die Philosophie Plotins, in der die *Weltseele* aus dem Sein des göttlichen Wesens ausfließt.

Anders als bei Schelling, bei dem zwar neuplatonische und gnostische Vorstellungskomplexe der philosophischen Mystik des Altertums den spekulativen Hintergrund seiner Naturphilosophie bilden, vordergründig jedoch in der Sprache der modernen Naturwissenschaft die Ergebnisse der zeitgenössischen Chemie und Physik vorgetragen werden, verschwimmt bei Novalis die Grenze zwischen exakter Naturwissenschaft und mystischen Traditionen der Antike. Viel stärker treten bei Novalis deshalb auch antike und theosophische Traditionsbezüge des *Weltseele*-Gedankens in den Vordergrund.

Im *Allgemeinen Brouillon* erscheint die *Weltseele* unter dem Stichwort „THEOSOPHIE“ als der „Sinn für *Bund*“, was für die Verbundenheit mit Gott und Natur als „Sinn für freygewähltes, [...] und dennoch gemeinschaftliches Leben“⁶⁸ steht. Wie für Schlegel scheint auch für Novalis die natural-soziale Beziehung von „Freiheit“ und „Gemeinschaft“ in der Moderne ein Verhältnis des Gegensatzes zu sein. Auch bei Novalis erhält die Organismus-Thematik großes Gewicht, die auf eine dynamische und ganzheitliche Sicht der Natur zielt und sie als eine produktive, selbstorganisierende Kraft versteht. Schellings Beschreibung der Naturvollzüge in dem durchgehenden Aufweis der dualistischen Verfasstheit aller Prozesse der Natur folgend, sucht Novalis den Grund allen Lebens in entgegengesetzten Prinzipien, die nach ihrer Trennung wieder nach Vereinigung streben. Ausgehend vom Phänomen der Polarität, das aus der ursprünglich dualistischen Verfasstheit der Natur resultiert, schreibt Novalis:

Bey der Polarität entsteht eine Trennung des Nothwendig Verbundenen – eine *Feindseligkeit* – gegenseitige Aufhebung und Beschränkung. Es ist ein antinomischer Zusammenhang – da der Satz des *Widerspruchs* regiert.⁶⁹

Im Sinne der Aufnahme der sozial konnotierten Naturphilosophie Schellings steht die *Weltseele* bei Novalis für die Verbindung von Natur und sozialer Existenz, für „das alte, herrliche Leben im Schooße der Natur“, wo die Menschen eine „gemeinschaftliche Freiheit vereinigte.“⁷⁰ Dass Novalis im *Allgemeinen Brouillon* die Vorstellung der *Weltseele* als Um-

68 N III, S. 250.

69 N III, S. 342.

70 N I, S. 95.

schreibung für Erfahrungen der Verbundenheit verwendet, in denen sich die „Einende[...] systematisierende[...] Kraft“⁷¹ der Natur ausdrücke, ist gewiss ein Anklang an Gedanken Schellings. Beachtung verdient der Zusammenhang zwischen dem Konzept der *Weltseele* und einer Philosophie der Berührung, deren Reflexion Novalis – angeregt durch die Ideen Schellings – mit erstaunlicher sensueller und geistiger Wahrnehmungsfähigkeit vertieft:

Alle Berührung ist ein Anlaß zur Erregung der Einenden, systematisierenden Kraft – i. e. *Weltseele* – oder der Seele überhaupt. Je *animirter* der Stoff ist, denn auch hier läßt sich keine Übersättigung der Kraft mit *Seele* denken, desto mehr wird die Berührung wirksam seyn. Die Berührung selbst hat Grade und Größen – und *Richtungen* i. e. Figuren. Unwirksame Berührungen sind keine Berührungen im strengen Sinn – es sind nur *scheinbare* Berührungen. Nicht immer sind scheinbare und wirkliche Berührungen verbunden. Ächte Berührungen sind wechselseitige Erregungen. Manche Stoffe sind gar nicht animirt, diese heißen *tot* im strengern Sinn. Relativ *tot* kann ein Körper heißen, dessen Seele durch keine gehörige Berührung reg ist – Relativer *Todt* ist *Schlummer*. Es giebt oft einen scheinbaren Schlummer, sowie einen scheinbaren *Todt*. Ohne die Chymie würden wir eine große Menge Körper *tot* nennen, die es im Grunde nicht sind. Die Seele ist ebenfalls gradfähig. Die *einfachste Seele* ist auch die *schwächste* – und daher nur durch die *gewaltsamsten* Reizmittel oder einen *langanhaltenden* Reitz zu erregen. [...] Je complicirter, mannichfacher die Seele, desto stärker, desto erregbarer. Wenn also zur Erregung der schwächsten Seele die *innigsten*, oder größten, oder dauerhaftesten *Berührungen* oder Reitze gehören, so verhält es sich anders mit der stärkern Seele – [...] Die *Einfache Seele* wird also nur durch Eine *Berührung* und Einen *Reitz* in Thätigkeit gesetzt. Die complicirtere Seele durch mannichfache Berührungen und mannichfachen Reitz.⁷²

Die Vorstellung einer unendlich potenzierbaren Intensivierung und Sensibilisierung der körperlichen und seelischen Wahrnehmungsfähigkeit ist im Kern ein ethisches Konzept, denn die *Weltseele* als der „Sinn für *Bund*“ steht für „moralische[n] Sinn“⁷³, dessen Erregung und Mitbildung gleichsam „religiöse Pflicht“⁷⁴ sei. Weil die *Weltseele* des Kosmos analog der menschlichen Seele begriffen wird,⁷⁵ ist die Sensibilisierung der eigenen Empfindungsfähigkeit zugleich „Mitbildung der *Weltseele*.“⁷⁶ Der Naturprozess als Umwandlung, Erhöhung, Potenzierung wird damit als generative Ethik verstanden, in der sich die Natur dem Ziel Gottes nähert: „[...]

71 N III, S. 341 [477].

72 N III, S. 341/342 [477].

73 N III, S. 250.

74 N III, S. 317.

75 Vgl.: „Die individuelle Seele soll mit der *Weltseele* übereinstimmend erklärt werden. Die Herrschaft der *Welt*-Seele und Mitherrschaft der individuellen Seele“ (N II, S. 643:453). Schellings Naturphilosophie und die an sie anschließende frühromantische Naturpoesie beleben damit die antike Mikro-Makrokosmos-Analogie wieder.

76 N III, S. 316/317.

Gott hat gar nichts mit der Natur zu schaffen – Er ist das Ziel der Natur – dasjenige, mit dem sie einst harmonieren soll.“⁷⁷

Die *Weltseele* deutet bei Novalis auf „Erkenntniß, Berührung, Mischung“⁷⁸ hin. Der im Medium der *Weltseele* erweckte Sinn ist nicht nur ethischer Sinn als die Fähigkeit, „Berührung [zu] vernehmen“, sondern auch „ächte[r] Divinationssinn“⁷⁹. Durch ihn zeigt sich alles der Wahrnehmung Erscheinende als ein „*Gemeinschaftliches* – ein Beseeltes.“⁸⁰ Vor allem im Gefühl der Wollust, deren Wirkungen Novalis in der ganzen Natur beobachtet⁸¹, zeigt sich dieser Zusammenhang. Die *Weltseele* offenbart sich unter den Bedingungen vernommener Berührung als die mystische Kraft des Kosmos.

Für Friedrich Schlegel, der seit dem Erscheinen der *Weltseele* mit Novalis in intensivem Austausch über Schellings spekulative Physik steht und mit ihm zusammen sie für die frühromantische Naturpoesie fruchtbar machen will, beginnt mit der Aufnahme der Philosophie der *Weltseele* die religiöse Epoche seines Denkens, in der Religion als Kraft lebendiger Bildung gefasst wird. Mitte Juli 1798 schreibt Schlegel an Schleiermacher, dass er Schellings *Weltseele* gelesen habe. Mit Schellings *Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* setzt sich Schlegel ein knappes Jahr später auseinander. Noch im Jahr 1800 widmet Schlegel dem Philosophen Schelling ein Sonett mit dem Titel *Die Weltseele*, in dem er Schellings Philosophie lebendiger Organisation und Bildung würdigt, die in der Natur die „Wunder des Bewusstseins schaffend [zu] denken“⁸² imstande sei. Schellings Gedanken über die Bewegung des Naturprozesse hin auf die Erfüllung in einem gemeinschaftlichen Raum nimmt Schlegel im Sinne einer Notwendigkeit der Religion als Ort und Medium sozialer Verbundenheit auf.

Im zweiten Stück des ersten Bandes des *Athenaeum* erscheinen zwei Fragmente Friedrich Schlegels, die die Naturphilosophie der *Weltseele* kommentieren. In einem davon wird erkennbar, wie sehr Schellings poetische Naturphilosophie das frühromantische Konzept einer Vereinigung von Poesie und Philosophie inspiriert hat:

Aus Dichtung und Gesetzgebung bildete sich die griechische Weisheit. Die höchste Philosophie, vermuten einige, dürfte wieder Poesie werden; [...] – Diesen chemischen Prozeß des Philosophierens besser darzustellen, wo möglich die dynamischen Gesetze desselben ganz ins reine zu bringen, und die Philosophie, welche sich immer von neuem organisieren und desorganisieren muß, in ihre le-

77 N III, S. 250.

78 N III, S. 250.

79 Ebd.

80 N III, S. 342.

81 N III, S. 424.

82 KFSa V, S. 302.

bendigen Grundkräfte zu scheiden, und zu ihrem Ursprung zurückzuführen, das halte ich für Schellings eigentliche Bestimmung.⁸³

Auch in den *Ideen* verwendet Schlegel den Begriff der *Weltseele*. „Die Religion“, so schreibt er, „ist die allbelebende Weltseele der Bildung.“⁸⁴ In der Tat bildet die *Weltseele* den heuristischen Kern bei der Konstruktion der frühromantischen Bildungstheorie. Ausgangspunkt ist hier der für das *Weltseele*-Konzept zentrale Gedanke einer potenzierenden Wirkung in den Bildungsprozessen der Natur durch das ständige Wechselspiel von Kontraktion und Expansion, dessen ursprünglicher Antriebspunkt das Prinzip der Entgegensetzung in einem allgemeinen Dualismus der natürlichen Prozesse ist. In einer *Allgemeinen Übersicht des gegenwärtigen Zustandes der deutschen Literatur*⁸⁵ spricht August Wilhelm Schlegel in diesem Sinn von der inneren Notwendigkeit einer Bildungsgeschichte, deren belebendes Prinzip der treibende Widerspruch ist:

Das ganze Spiel unserer geistigen Kräfte beruht auf dem beständigen Wechsel nach außen gerichteter und auf sich zurückgewandter Tätigkeit; ebenso scheint auch der gesamte Geist in wechselnder Kontraktion und Expansion begriffen zu sein.⁸⁶

Friedrich Schlegel ersinnt in den *Ideen* des *Athenaeum* eine performativ zur Wirkung gebrachte Darstellungsform dieses Gedankens in einem bis in die sprachliche Struktur reichenden Wechselspiel von „Trennung“ und „Vereinigung“ als Prinzip religiöser Bildung.⁸⁷ Schlegels poetologische und philosophische Arbeiten in der Zeit von 1798 bis 1802 verweben den Vorstellungskomplex der *Weltseele* mit der frühromantischen Programmatik einer Synthese von Idealismus und Realismus.

Trotz der späteren Kritik am identitätsphilosophischen Programm Schellings und des Vorwurfs eines naturphilosophischen Formalismus⁸⁸, den Schlegel gegenüber Schelling geltend macht, erhält sich die Thematik eines Gegensatzes Realismus und Dualismus, Einheit und Vielheit in Schlegels Denken, wobei Schlegel deutlich den Bezug zur antiken Philosophie aufrecht erhält, namentlich zu der von Platon versuchten Synthese

83 KFSa II, S. 216 [304].

84 KFSa II, S. 256 [4].

85 August Wilhelm Schlegel, *Vorlesungen über schöne Literatur (1802- 1803)*. In: KGA I, S. 473-544.

86 Ebd., S. 540.

87 Vgl. Kapitel IV.1.2 in dieser Arbeit.

88 Vgl. Äußerungen Schlegels aus dem Jahr 1805: „Die drei Prozesse bei Schelling scheinen bloß das Aneinander Aussereinander oder Ineinander der entgegengesetzten, streitenden, ringenden, sich verbindenden Kräfte zu betreffen. Eine Stufenfolge der Construction hält er für das höchste Geheimniß des Wissens“ (KFSa XIX, S. 93 [101]). „Schelling ist nichts als Dualist; erst war er ganz roh und materialistisch, dann in FORM des Idealismus, dann des Realismus, und endlich des Mystizismus“ (KFSa XIX, S. 93 [104]).

zwischen eleatischer und ionischer Naturphilosophie⁸⁹, die sich in den Orient-Studien in der Auseinandersetzung mit dem realistischen Pantheismus und der „Naturphilosophie der zwei Prinzipien“, also dem „Dualismus“ in den beiden Formen der Emanationslehre und des gnostischen Manichäismus fortsetzt. Die Philosophie des Tragischen, der die Konstruktion dieses Gegensatzes entspringt, setzt sich in Schlegels Denken in der alten mystischen Idee des „zerspaltenen Bewusstseins“ fort. Sie wird allerdings – wie hinzugefügt werden sollte – keineswegs einfach nur von Schelling übernommen, sondern ist bereits vor 1796⁹⁰ ein zentraler Topos in Schlegels Denken und setzt sich bis in die Mystik der letzten Jahre fort. Hier werden Bezüge und Parallelen zwischen beiden Autoren selbst noch in den polemischen Abgrenzungsversuchen erkennbar, etwa, wenn sie sich gegenseitig vorwerfen, einem manichäischen Denken ergeben zu sein. Schelling, so konstatiert Schlegel in seinen Aufzeichnungen, sei ein Manichäer.⁹¹ Genauso aber mutmaßt Schelling nach seiner Lektüre des Kapitels *Die Lehre von den zwei Prinzipien* in Schlegels Indien-Buch, das den „Dualismus“ positiv wertet, dass Schlegel auf dem Weg sei, ein Manichäer zu werden: „Die Privatmeinung Fr. Schlegels ist ein Alles zerreißen der Dualismus [...]“.⁹²

Auch wird man mit Blick auf Schlegels Urteile über die „orientalische“ Philosophie in seinem Buch *Über die Sprache der Weisheit und Indier* kaum in Abrede stellen können, dass Schlegels Auseinandersetzung mit der Philosophie und Religion des „Orients“ bzw. des spätantiken Hellenismus stark durch Schelling geleitet wird. Schlegels historische Einordnung und Wertung der „Lehre von den zwei Prinzipien“ (oder des Systems des Dualismus), das später in Pantheismus oder in die Lehre vom Pulsieren der *Weltseele* übergeht, als „stets wechselnde Kontraktion und Ausdehnung der höchsten Grundkraft“⁹³, orientiert sich an den zentralen Motiven in Schellings Denken.

III.4 Friedrich Schlegels Orientalia

Zu Beginn des Jahres 1802, knapp ein Jahr nach dem Tod Friedrich von Hardenbergs und der Trennung August Wilhelm und Caroline Schlegels, die das Auseinanderbrechen des frühromantischen Kreises bedeutet, entschließt sich Friedrich Schlegel, nach Frankreich zu gehen. Außer den

89 Vgl. KFSa XVIII, S. XXXVI.

90 Vgl. KFSa XVIII, S. XXXIX.

91 KFSa XIX, S. 249 [331].

92 Zit. nach Horst Fuhrmans, *Schellings Philosophie der Weltalter*. Düsseldorf 1954, S. 170.

93 KFSa VIII, S. 217 bzw. 253.

Kunstschätzen, die in Paris zu sehen sind, locken Schlegel die einzigartigen in Paris zusammengetragenen Sammlungen persischer und indischer Schriften, die infolge der französischen Eroberungskriege nach Frankreich gebracht worden waren. Schon im letzten Band des *Athenaeum* hatte Schlegel den Gedanken ausgesprochen, der bald darauf die Reise initiierte, die ihn über Dresden, Leipzig, Weimar nach Paris führt, wo er ein Studium orientalischer Quellentexte aufnehmen wollte, die dort noch kaum erschlossen in der Pariser *Bibliothèque Nationale* lagerten. „Wären uns nur die Schätze des Orients so zugänglich wie die des Altertums!“, schreibt Schlegel im *Gespräch über die Poesie* (1800), „[w]elche neue Quelle von Poesie könnte uns aus Indien fließen [...]“.¹ Dass der ins Auge gefasste Rückgang auf die ältesten Quellen der Kulturgeschichte für Schlegel nur gerade in der modernsten Metropole Europas zu realisieren ist, in Paris, wo sich Schlegel nach eigenem Bekunden deplatziert fühlen wird²; dieser Umstand spiegelt sich in der starken Kontrastivität seines Kulturbegriffes, der in den Jahren von 1802 bis 1808 von dem Gegensatz zwischen Europa und Asien³ bestimmt wird. Dieser übersteigt in seiner schneidenden Gegen-

1 KFSa II, S. 319.

2 Vgl. den Brief an August Wilhelm Schlegel vom 16. September 1802: „Auch die Menagerie hier ist sehr schön; besonders der Elephant hat mir viel Achtung und Theilnahme eingeblößt. Er ist unstreitig nächst mir derjenige welcher am wenigsten hier zu Hause gehört“ (in: Oskar Walzel (Hrsg.), *Friedrich Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm*. Berlin 1890, S. 497).

3 Einerseits könnte man hier von einem Auseinandertreten der Einheit/Vielheit-Denkfigur reden, die als Einheit in der höchsten Fülle Schlegels Antike-Bild bestimmt und mit der auf sozialphilosophischer Ebene die geglückte Verbindung von Freiheit und (Natur-) Notwendigkeit bzw. Ganzheit gemeint ist. In Schlegels *Reise nach Frankreich* (1803) findet sich der erste Beleg für diese folgenreiche Unterscheidung. Während der „Orient“ nämlich dort als eine Kultur begriffen wird, in der „alles in Einem mit ungeteilter Kraft aus [einer] Quelle“ (KFSa VII, S. 73) fließt, wird die griechische Klassik als wesentliche Referenzkultur der westlichen Zivilisation nun als Phänomen der mannigfaltigen Zerstreuung, Trennung und Vereinzelung wahrgenommen (vgl. ebd., S. 73/74), eine Sichtweise, die in den Altertumsstudien noch allein der Moderne-Analyse Schlegels vorbehalten ist. Auch im Spätwerk der Wiener Vorlesung über die Philosophie der Geschichte (1828) werden die Momente der „Einheit“ und der „Vielheit“ getrennt und jeweils den Kulturformationen des „Orients“ und der griechischen Antike zugeordnet: „Es gibt wohl nicht leicht einen auffallenderen Unterschied, und so vollendeten Gegensatz in dem ganzen Umkreis der geistigen Bildung, oder der sittlichen Entwicklung der Völker, soweit das bekannte Gebiet der Weltgeschichte irgend reicht, als der zwischen jener ganz in sich abgeschlossenen Einheit des asiatischen Geistes, und der mehrtheils unveränderlich fest stehen bleibenden Einförmigkeit der orientalischen Lebensordnung und gesellschaftlichen Einrichtung, mit dieser so vielfach verschiedenartigen Regsamkeit, dieser lebendigen Mannigfaltigkeit der griechischen Volkes, wie es sich in seiner ersten und blühenden Zeit, schon vom Ursprunge und Anfang aus, kundgibt.“ In Asien, so Schlegel, sei die „innere Denkart und vorherrschende Gesinnung im ganzen, immer monarchisch gewesen, von dem unendlichen Einen ausgehend, oder wieder zu dieser ewigen Einheit zurückführend. [...] In Griechenland dagegen, war auch die Wissenschaft, wie das Leben

sätzlichkeit den Antagonismus von klassischer Antike und Moderne, der bislang den kulturtheoretischen Rahmen der Poetik und Philosophie Schlegels bildete. Die Radikalisierung des Anciennitätsprinzips⁴, die sich im *Gespräch über die Poesie* erstmals ankündigt und im Lessing-Aufsatz von 1804 dann programmatisch gefordert wird, führt zu einer Verschärfung der Moderne-Kritik⁵.

Diese scharfen Kontrastierungen, die ab 1802 in dem Kulturbegriff Schlegels dominierend werden, korrespondieren offenbar mit dem Gefühl einer lebensgeschichtlichen Wende. An Schleiermacher schreibt Schlegel zu Beginn des Jahres 1802 in einem Brief über die persönlichen Motive, die ihn nach Paris führten. Offenbar hat Schleiermacher Schlegels Entschluss nicht gebilligt: „Aber sage mir“, fragt Schlegel nun, „wie Du so gegen unsre Reise nach Frankreich sein kannst? Oder weißt du nicht, wie tief das mit meinem Innersten zusammenhängt, und daß dieser Dualismus des Lebens den ich da suche mir so gefehlt hat und eben so nothwendig ist, als der Dualismus in meiner Kunst und meinem Wissen? Ich kann nur zwei entgegengesetzte Leben leben oder gar keins.“⁶ Schleiermacher hat,

selbst, durchaus republikanisch; und findet sich etwa einmal eine solche asiatische, oder der ähnliche Einheitslehre bei einzelnen Denkern darunter, so ist es nur eine Ausnahme, und ein nur zur Abwechslung angenommenes System, als Gegensatz gegen die gewöhnliche, und im allgemeinen herrschende Denkart, daß alles in der Welt und in der Natur wie im Menschen in beständiger Bewegung, und in stetem Wechsel und freiem Leben sei“ (KFSA IX, S. 175/176). Dennoch hält Schlegel an dem Ideal der Einheit in der höchsten Fülle fest, hält die widerstreitenden Formationen jedoch nicht mehr für vereinbar.

4 Vgl. die Ankündigung im Aufsatz *Über Lessing*, die auch die Bedeutung Lessings für Schlegels religiöse Entwicklung nach 1800 zeigt: „Geht nur noch weiter zurück und setzt an die Stelle des Alten, das noch Ältere, das Allerälteste und Erste, und ihr werdet das Rechte und Wahre finden“ (KFSA III, S. 89). Zum Anciennitätsprinzip bei Schlegel vgl. auch Claudia Brauers, *Perspektiven des Unendlichen. Friedrich Schlegels ästhetische Vermittlungstheorie*. Berlin 1996, S. 212–214, über die „Ablösung des Innovations- durch das Anciennitätsprinzip“ bei Schlegel in den Jahren von 1802–1808.

5 Vgl. die Moderne-Kritik in der *Reise nach Frankreich* (1803), in der Schlegel aus dem Phänomen der rationalistischen Trennung überall „eine enorme Masse von Platitude“, „überall nichts als Gewinn und Wucher“ ein „absolute[s] Nichtgefühl für alles Große, was schon wirklich auf Erden war“, hervorgehen sieht. Die schon im *Athenaeum* sich ankündigende Kritik am rationalen Zweckkalkül der „harmonisch Platten“ (KFSA II, S. 107) kommt nun zur vollen Entfaltung: „Man hat es in der Kunst der willkürlichen Trennung, oder was dasselbe ist, im Mechanismus der Tat sehr weit gebracht, und so ist denn auch der Mensch selbst fast zur Maschine geworden, in der nur gerade so viel Geist noch übrig geblieben ist, daß man zur Not daraus demonstrieren könnte: Der Mensch sei dennoch in etwas verschieden vom Tier“ (KFSA VII, S. 72 bzw. 76). Vgl. auch die folgende Notiz aus den orientalischen Studienheften: „Noch weit mehr als blinde Ergebung unter den Despotismus oder [das] Fatum [der] Grundfehler des Orients, ist Seichtigkeit, Oberflächlichkeit und loses lockeres Wesen [der] Grundfehler von Europa“ (KFSA XV/1, S. 72).

6 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Aus Schleiermachers Leben. In Briefen*. Bd. III. Hrsg. v. Wilhelm Dilthey, Berlin; New York 1974, S. 304.

wie seine Gedankenbücher aus eben dieser Zeit zeigen, diese Erklärung Schlegels für realitätsenthobene Fantastik gehalten und allem Anschein nach nur noch unwilliger auf Schlegels Plan reagiert. In einer kurzen Notiz bemerkt er über Schlegels Motive, dass es ein „Übermaaß der Phantasie über die Vernunft“ sei, „den Widerspruch so gradezu zu toleriren und zu setzen“⁷, wie Schlegel es tue. Schlegel wiederum äußert in einem der darauf folgenden Briefe seine „Betrübniß darüber, daß Schleiermacher [das], was er nothwendig thun, denken und versuchen müsse, eben so nothwendig nicht billigen könne.“⁸

Tatsächlich ist Schlegels Aufbruch in die französische Metropole der Beginn einer etwa von 1802 bis 1808 verlaufenden, komplizierten Entwicklung, die in ein der früheren Existenz vollkommen entgegengesetztes Leben führt: der kosmopolitisch-demokratische Republikanismus Schlegels wandelt sich im Verlauf weniger Jahre zu patriotischer Anhängerschaft an das heilige römische Reich deutscher Nation, der naturreligiöse Pantheismus, der Spinozas Philosophie für eine vollkommene Charakteristik der Gottheit hält⁹, geht über in gläubigen Katholizismus, dessen ausgeprägt alttestamentarischer Charakter ins Auge springt, verknüpft mit gewissen gnostischen Vergeistigungen, die auch Ertrag der Orient-Studien Schlegels sind, sich aber noch weiter in Schlegels Lebenslauf zurückverfolgen lassen.

Eine in diesem Kontext aufschlussreiche Bemerkung, die Schlegel über Lessing macht, nämlich dass dieser sich vom „höchsten Gipfel“ der Freiheit „wieder mehr und mehr dem Gegebenen und Positiven der Natur, Geschichte und Offenbarung zugewandt“¹⁰ habe, trifft augenscheinlich viel eher noch auf Schlegel selbst zu. Und offenbar vollzieht sich diese lebensgeschichtliche Wende, wie die Erklärung an Schleiermacher zeigt, mit dem Gefühl eines inneren Widerspruchs oder „Dualismus“, der in Schleiermacher so entschiedene Aversion erregt, bis hin zu der bestürzten Reaktion über die Konversion seines früheren Freundes. Zu fragen ist deshalb, welche inhaltlichen und stilistischen Veränderungen diesen Wendepunkt charakterisieren und ob die Gründe dafür aus einer internen, immanenten Eigenlogik des Denkens herrühren oder ob sie mehr durch externe Faktoren¹¹ begründet sind. Ist diese Entwicklung als ein drasti-

7 Ebd.

8 Ebd.

9 Vgl. KFSA XVIII, S. 99 [724].

10 KFSA VI, S. 389.

11 Vgl. den Brief an A. W. Schlegel aus Paris, in dem Schlegel ernsthafte finanzielle Probleme erwähnt: „Die Sorge hat mich nicht nur viel Zeit gekostet sondern auch oft alle Lust am Guten und Erfreulichen vergällt“ (*Friedrich Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm*. Hrsg. v. O. Walzel. Berlin 1890, S. 511). In Köln, wo Schlegel nach der Rückkehr aus Paris von 1804 bis 1807 lebt und sich zunehmend isoliert fühlt, verschärfen sich diese Probleme

scher Bruch zu beschreiben oder verläuft sie im Kern kontinuierlich, aufgrund sich durchhaltender Parameter, die den Zusammenhang zwischen Früh- und Spätwerk herstellen?

Die Schriften, die in jener Zeit der Kölner und Pariser Jahre von 1802 bis 1808 entstehen¹², belegen deutlich die Veränderungen und semantischen Verschiebungen in Schlegels Denken, vor allem hinsichtlich einer kritischen Neubewertung der idealistischen Philosophie, so dass wohl von einer umfassenden weltanschaulichen Umorientierung in Schlegels Denken zu sprechen ist, die sich im Zuge der Orient-Studien ereignet.

Dabei ist es nicht ohne Weiteres zu durchschauen, innerhalb welcher historiographischer, theologischer und philosophischer Parameter sich diese Entwicklung vollzieht. Das liegt zunächst an dem exorbitanten Umfang der Interessen, welche die literarische Produktion Schlegels in diesen Jahren bestimmt. Die Zeit in Paris nutzt Schlegel für kunsttheoretische Studien, sprachwissenschaftliche und religionshistorische Untersuchungen, für Quellenforschung und Übersetzungen. Polyglott ohnehin, erlernt Schlegel dort das Sanskrit und die persische Sprache, setzt sich darüber hinaus auch mit dem Hebräischen, dem Arabischen, Chinesischen und den ägyptischen Hieroglyphen auseinander. Die Vorlesungen, die Schlegel in Köln hält, zeigen den aus diesen Studien hervorgehenden Ertrag, und machen ebenso wie die privaten Aufzeichnungen erkennbar, wie Universalgeschichte, theoretisch-philosophische Interessen, Religions- und Mythenforschung bei der Auseinandersetzung mit dem „Orient“ ineinander greifen. Von der griechischen und römischen Antike wird der Gesichtskreis auf das kulturelle Spektrum des gesamten europäischen und asiatischen Kulturraums vom frühesten Altertum an ausgeweitet: Literatur, Philosophie, Geschichte, Religion und Sprache Indiens, Persiens, Ägypt-

noch, wie der Brief vom 26. Oktober 1805 an A. W. Schlegel zeigt: „Meine Lage hier ist [...] so hilflos und trostlos geworden, daß wenn mir nicht geholfen wird, ich meinen Untergang vor Augen sehe. – Ich will und muß weg, sonst bin ich verlohren, [...]. Meine Lage ist in wenigen Worten die, daß ich weder Geld noch Credit habe, noch Freunde die mir eins oder das andre schaffen können“ (KFSA XV/2, S. XXVIII).

- 12 Die Schriften, die zur Deutung der Orient-Studien und der Orientalia herangezogen und interpretiert werden, sind die *Reise nach Frankreich* (1803) und der zweite Lessing-Aufsatz *Über Lessings Gedanken und Meinungen* (1804). Wichtig sind die Kölner Privatvorlesungen über die *Geschichte der Literatur der alten und neuen Zeit* (1804/1805), die Vorlesungen über die *Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern* (1804/1805), über *Universalgeschichte* (1805/1806), *Über Propädeutik und Logik, incl. Der Kritik der philosophischen Systeme* (1805/1806) sowie *Über deutsche Sprache und Literatur und die Geschichte ihrer Meisterwerke* (1807) im Zusammenhang mit den privaten Aufzeichnungen und Notizen in den *Philosophischen Lebrjahren*, den Fragmenten zur Literatur und den drei erhaltenen Heften mit orientalischen Studien und Gedanken von 1805 bis 1808. Nicht zuletzt ist natürlich das bekannteste Werk Schlegels aus dieser Lebensphase, die 1808 veröffentlichte Studie *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, zu nennen.

tens, des babylonisch-assyrischen Reiches, der skythischen und germanischen Nationen gehören ebenso zu den Sujets der *Orientalia* wie die

Beschäftigung mit der hellenistisch-alexandrinischen Kultur. Auch die zeitliche Ausdehnung der Studieninhalte ist nahezu unbegrenzt: Von der mosaischen Vorzeit und dem höchsten Altertum über Hellenismus und Frühchristentum, zu Mittelalter, Renaissance und Reformation gibt es kaum eine geschichtliche Epoche, der sich Schlegel nicht mit Aufmerksamkeit zuwendet. Obwohl Schlegel mit einer durchaus kommentierungsbedürftigen Zurückhaltung vornehmlich die sprachwissenschaftlichen Ergebnisse seiner Orient-Forschungen veröffentlicht¹³, sind es zweifellos theologische und religionsgeschichtliche Themen, die den eigentlichen Brennpunkt der Interessen bilden. Die „Würdigung des orientalischen Studiums im Verhältnisse zu dem Griechischen und an sich“ ist für Schlegel nur „ganz aus dem Standpunkte der Religion“¹⁴ zu bewirken. Das lässt sich auch an dem besonderen Augenmerk ablesen, das Schlegel auf die Frage nach dem Einfluss legt, den Religion auf die Geschichte hat. Die Vorlesung über *Universalgeschichte* ist vor allem ein informativer Überblick über die europäische Religionsgeschichte vom Altertum bis in die Neuzeit. Antike Mysterien, spätantike Religionsphilosophie der Gnosis und des Neuplatonismus, Frühchristentum und Patristik, Kirchen- und Ketzerhistorie, Mystik, Kabbala und *Prisca Theologia*¹⁵, Religionsstreitigkeiten des Mittelalters¹⁶ und der Reformation¹⁷ und ihre Rückführung auf antike Vorläufer – diese Themen sind der bevorzugte Gegenstand des Interesses.

13 Darauf weist die Herausgeberin des Bandes XV/1 der KFSA, welcher Schlegels *Orientalia* enthält, ausdrücklich hin. Ursula Struc-Oppenbergspricht von einem „stellenweise [...] intellektuell hochexplosivem[...] Gemisch, dessen Wirkungen bisher beschränkt blieben, teilweise, weil Schlegel selbst [...] sich die Konsequenzen kaum gestatten konnte, und deshalb in der Hauptsache vorsichtig-sachlich sprachwissenschaftliche Fakten publizierte, teilweise auch wegen der zu diesem Zeitpunkt beginnenden Aufspaltung der Wissensgebiete und der zunehmenden Bearbeitung von Spezialfragen“ (KFSA XV/1, S. XI). Obwohl Schlegels Interessen weit über die linguistischen Tatsachen hinausgingen, seien die im Kontext des Indien-Buches entstandenen Studien noch immer „zu wenig beachtet“ und in mancher Hinsicht sogar noch gar nicht erschlossen (ebd.). In der Tat spiegelt sich dieser Befund in der Forschungsliteratur wider. Während die kunsttheoretischen Arbeiten Schlegels aus dieser Zeit und die sprachwissenschaftliche Bedeutung der Schrift *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (1808) gewürdigt und untersucht wurden, sind die religionswissenschaftlichen Studien mit ihren kulturtheoretischen, philosophischen und theologischen Einschlüssen in den orientalischen Studienheften und in den Vorlesungen und Privataufzeichnungen Schlegels noch kaum berührt, geschweige denn erschöpfend behandelt worden.

14 KFSA XV/1, S. 71.

15 Das Interesse an jüdischer und christlicher Mystik ist ein beherrschendes Thema der orientalischen Studien.

16 So sind die Streitigkeiten zwischen Dominikanern (den „alten schlechten Jesuiten“, KFSA XIV, S. 156) und Franziskanerorden (den „alten, viel besseren Protestanten“, ebd.) Thema der „Universalgeschichte“, welche, so Schlegel, durch die „albigensischen Ketzereien“

Angesichts eines solch komplexen Diskursfeldes orientalischer Forschungen ist es notwendig, eine thematische Eingrenzung der Untersuchung vorzunehmen. Schlegels übergreifender Versuch, die Fäden unterschiedlichster religiöser Traditionen „bis ins höchste Altertum hinauf zu verfolgen“¹⁸, wird mit Blick auf Schlegels intensive Auseinandersetzung mit der Philosophie des orientalischen Altertums untersucht, die er zur Erforschung des Orients für unentbehrlich und wesentlich hält.¹⁹ Das gilt besonders für die von Schlegel als Grundformen des orientalischen Denkens angesehenen Philosophien: Emanationstheorie (Neuplatonismus), Dualismus (Gnosis) und Pantheismus. Dieses aus religiösen Motiven gespeiste „ernste[...] Studium der Philosophie“²⁰ in den Wechselwirkungen von religionshistorischer Rezeption und philosophischer Auseinandersetzung interessiert hinsichtlich der langsamen Umwertung der philosophischen Positionen des Pantheismus und des Idealismus, die bedeutender Bestandteil des frühromantischen Diskurses sind. Dabei geht es auch um die Frage, welcher Stellenwert der Rezeption spätantiker Religionsphilosophie und ihrer wissenschaftlichen Erforschung im 18. Jahrhundert bei der weltanschaulichen Selbstvergewisserung Schlegels in den *Orientalia* beizumessen ist. Nicht behandelt werden hingegen die sprachwissenschaftlichen Forschungen Schlegels, ausgenommen natürlich das Ursprachen-Sujet, das aber nach heutigem Ermessen keine linguistische, sondern ebenfalls eine religiöse Thematik ist.²¹

Im Voraus muss auf einzelne Deutungsprobleme dieses Themenkomplexes hingewiesen werden. Da ist zunächst die Frage nach der konfessionellen Gebundenheit der wissenschaftlichen und weltanschaulichen Beurteilungen in den Texten, die diesem Themenkomplex zuzurechnen sind. Muss man von einer Observanz katholischer Theologie bei Schlegel sprechen? Und wenn ja, ab wann macht sie sich in den *Orientalia* geltend? Ursula Struc-Oppenbergs weist mit Blick auf Schlegels Indologie in seinem Buch *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (1808) darauf hin, dass Schlegel

(KFSa XIV, S. 156) veranlasst worden seien. Deren historische Verwurzelung im Manichäismus referiert Schlegel beiläufig, äußert aber Verständnis für ihre reformatorischen Ziele („darin hatten sie wenigstens ganz recht, da die Geistlichkeit wirklich sehr verdorben war“), lobt sogar deren „strenge Moral, die ganz untadelhaft“ (ebd., S. 155) gewesen sei.

17 Ausführlich beschäftigt sich Schlegel mit der inneren Religionsgeschichte protestantischer Sekten und Reformbewegungen (Independenten, Wiedertäufer, Hugenotten, Puritaner, Sozinianer, Hussiten, Pietisten, Mystiker).

18 KFSa XV/1, S. 73 [271].

19 Vgl. KFSa VIII, S. 307.

20 KFSa VIII, S. 309.

21 Obgleich zweifelsohne in diesem zentralen Motiv der orientalischen Studien für Schlegel Sprachwissenschaft und Religion zusammenfallen, wird man wohl heute die Thematik einer „Ursprache“ bzw. einer „Uroffenbarung“ als ein historisch-religiöses Thema sehen.

seine Übersetzungen aus dem Indischen „in wertender Auswahl mit christlich-humanistischer Umdeutung veröffentlicht“ und bei seinen Übersetzungen „nicht vorurteilslos an die fremden indischen Texte herangegangen“²² ist. Wenn es nach Ernst Behler richtig ist, dass Schlegel schon 1803 beabsichtigt, Katholik zu werden²³, zieht er dann ab dieser Zeit die Standpunkte einer konfessionell gebundenen Theologie in seine Studienmaterialien hinein? Hans Dierkes verweist in der Einleitung zu Schlegels Kölner Vorlesung *Über deutsche Sprache und Literatur und die Geschichte ihrer Meisterwerke* (1807) darauf, dass Schlegels „philosophische[...] Notizbücher bis 1805 kein augenfälliges Hervortreten der Konfessionsthematik verraten“, während „in den Heften ab 1806 immer häufiger und entschiedener der Gedanke einer *katholischen Philosophie* in den Vordergrund“²⁴ der philosophischen Reflexion Schlegels trete. Wie sind die Wechselwirkungen zwischen religionshistorischer Rezeption, philosophischer Selbstvergewisserung und katholischem Glauben hier zu gewichten?

Ein weiterer Gesichtspunkt der Studien und Vorlesungen, auf den hier aufmerksam gemacht werden soll, betrifft die Spannung zwischen der Überzeugung Schlegels, dass alles in der europäischen Kultur ohne Ausnahme aus Indien stamme (einschließlich der damit verbundenen normativen Auszeichnung dieses ältesten Ursprunges der Kultur) und – auf der anderen Seite – der heilsgeschichtlichen Vorrangstellung, welche die mosaische Offenbarung und die hebräische Sprache für Schlegel zunehmend besitzen. Wie lässt sich diese widersprüchlich scheinende Position Schlegels erklären und welche Rolle nimmt die poetologisch-philosophische Reflexion in diesem Spannungsfeld ein?

Eng mit diesen Fragen hängt ein Aspekt zusammen, auf den in der Einleitung zu Schlegels Indien-Buch aufmerksam gemacht wird. Die Herausgeberin bezweifelt dort mit Recht, dass der weltanschauliche Wandel in Schlegels Auffassungen durch die „wenigen literarischen Bruchstücke[...]“, die Schlegel im Original gelesen hatte, verursacht oder auch nur veranlasst²⁵ wurde. Wenn jedoch Schlegels Auseinandersetzung mit den Pri-

22 KFSa VIII, S. CCXIII.

23 Vgl. Ernst Behler, *Friedrich Schlegel in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Hamburg 1966, S. 101. Vgl. dagegen den Brief Dorotheas an A. W. Schlegel vom 30. Juni 1808, nach der Schlegel zwar schon in Paris „halb der Ueberzeugung des katholischen Glaubens“ ist, jedoch von der Absicht, „wirklich zur katholischen Kirche uns zu bekennen [...]“ noch gar nicht die Rede“ ist, „alles dies geschah später“ (KFSa XV/2, S. XLVIII, nach Körner II, S. 564).

24 KFSa XV/2, S. XLVIII.

25 KFSa VIII, S. CCXIII. Vgl. auch Ursula Oppenbergs Abhandlung über die *Quellenstudien zu Friedrich Schlegels Übersetzungen aus dem Sanskrit* (Marburg 1965). Allgemein zum Indienbild der Romantik vgl. die ebenfalls alle in den 60er Jahren des 20. Jh. erschienenen Studien: René Gérard, *L'Orient et la pensée romantique allemande* (Paris 1963); Amos Leslie Willson, *A Mythical Image: The Ideal of India in German Romanticism* (Durham 1964); Ernst Behler, *Das*

märquellen der orientalischen Studien nur geringen Einfluss auf den komplizierten weltanschaulichen Umwertungsprozess hatten, so ist es eine bislang noch nicht gestellte Frage, welche Rolle in diesem Kontext die Sekundärquellen Schlegels spielen, also der gewaltige Apparat an historiographischen, theologischen und religionswissenschaftlichen Untersuchungen, auf den Schlegel in seiner Auseinandersetzung mit dem „Orient“ zurückgreift. Dadurch sind entscheidende Einblicke in die Quellen und Arbeitsweisen Schlegels in einem äußerst komplexen Diskursfeld möglich, was, da Schlegel ansonsten seine Quellen nie angibt²⁶, auch seine intellektuellen Positionierungen in dieser Zeit einsichtiger zu machen hilft. Ein Vergleich mit den von Schlegel vor allem in den Vorlesungen eingenommenen literatur-, religionshistorischen und philosophischen Positionen kann die eminente Bedeutung einiger der von Schlegel herangezogenen wissenschaftlichen Abhandlungen und Untersuchungen aus allen Jahrhunderten der wissenschaftlichen Gelehrtheit verdeutlichen. Große Bedeutung kommt in diesem Kontext den Franzosen Pierre Bayle und Pierre Daniel Huet²⁷ zu, die wichtige Argumente der Pantheismus- und Idealismus-Kritik Schlegels vorgegeben haben. Schlegel hat die intellektuelle Eigenart beider Denker durch das Ineinander von Skeptizismus und Mystizismus²⁸ charakterisiert, also in einer Weise, die mit dem Selbstverständnis seiner eigenen Philosophie korrespondiert. Insbesondere Huet ist eine

Indienbild der deutschen Romantik. In: *German-Roman. Monatsschrift*. Band 18 (1968), S. 21–37.

26 Vgl. hierzu den Kommentar von Jean Jacques Anstett in der Einleitung zum 14. Band der kritischen Friedrich-Schlegel-Ausgabe über Schlegels *Vorlesungen über Universalgeschichte* (1805/1806), 1960 erschienen: „Es besteht keine Hoffnung, alle Werke, die er benutzte, und alle Quellen, auf die er sich stützte, genau und erschöpfend anzugeben; es muß wiederholt und bedauert werden, daß Friedrich Schlegel es nicht für gut befunden hat, die Quellen seiner Belehrung durch Verweise anzugeben. Als großer Leser vor dem Herrn und als eben so großer Notizensammler hatte er ebenso ein dem durchschnittlichen weit überlegenes Gedächtnis, doch hatte er niemals den – vielleicht erst sehr jungen – Hang, seine Garanten zu nennen; seine Hörer von Köln fragten gewiß auch nicht danach. Übrigens, selbst als seine Vorlesungen gedruckt wurden, ergänzte er sie niemals durch einen derartigen wissenschaftlichen Apparat. [...] Von der Reformation ab ist es unserer Ansicht nach unnütz, Nachforschungen über Schlegels Quellen für seine Vorlesungen anzustellen“ (KFSX XIV, S. XXIX). Erst 2002, mehr als 40 Jahre nach diesem Befund, erscheinen Schlegels orientalische Studienhefte mit einem umfangreichen bibliographischen Apparat, der Aufschluss über Schlegels Lektüre in der Zeit von 1802 bis 1806 geben, deren Erträge nicht nur in Schlegels Kölner Vorlesungen, sondern auch in die Spätphilosophie und in die Vorlesungen der Wiener Zeit reichen. Bislang sind diese religionshistorischen Quellen in ihrer Bedeutung und Beziehung zu Schlegels Werk ab 1802 nicht ausgewertet worden. Außerdem geben auch die persönlichen Aufzeichnungen und Notizen der „Philosophischen Lehrjahre“ aus jenem Zeitraum sowie die Fragmente zur Poesie und Literatur Auskunft über Schlegels Quellen.

27 Huets Name fällt vor allem in den *Philosophischen Lehrjahren* von 1802 bis 1806 oft. Vgl. KFSX XIX, S. 60 [196], S. 128 [399] und S. 165 [88].

28 KFSX XIX 166 [99].

wichtige Bezugsgröße in der Auseinandersetzung mit dem „orientalischen“ Altertum. Als weitere wichtige wissenschaftliche Quellen der religionsphilosophischen Orient-Studien sind zudem Barnabé Brisson (gest. 1591)²⁹, Ralph Cudworth (1617–1688)³⁰, Barhélemi d'Herbelot (1625–1695)³¹, Thomas Hyde (1636–1703)³², Isaac de Beausobre (1659–1738)³³

29 Schlegel nutzt Brissons dreibändiges Werk *De regio Persarum principatu* (1599), eine mehr als 350 Folioseiten umfassende systematische Monographie über die Religionsgeschichte der Perser, genauer über das Achaimenidenreich. Es ist ein Standardwerk der Orientalistik bis weit ins 19. Jahrhundert hinein, und wird in der Neuauflage von 1710 auch von Autoren und Gelehrten wie Ernesti, Creuzer, Heeren, Goethe, Rawlinson, Bachofen und Gibbon herangezogen. Vgl. KFSX XV/1, S. 242. Ausführlich über Barnabé Brisson siehe Michael Stausberg, *Faszination Zarathustra*. Band II. Berlin/New York 1995, S. 592–603.

30 Cudworths Hauptwerk *The True Intellectual System of the Universe*, welches Schlegel in der lateinischen Übersetzung des Göttinger Kirchenhistoriker Lorenz Mosheim aus dem Jahr 1733 benutzt, ist ein Schlüsselwerk für den religiösen Diskurs des 17. und 18. Jahrhunderts. Der von Cudworth mit einem ungeheuren Aufwand von antiken Quellen-Texten geführte Nachweis, dass alle antiken Religionen die Vorstellung des einen Gottes kannten und sich daher von einer ursprünglichen Offenbarung herleiten, ist sowohl Bezugspunkt und Berufungsinstanz des aufklärerischen Deismus als Religion der Vernunftseinheit als auch der gegen die aufklärerische Neologie opponierenden Verteidiger der jüdisch-christlichen Offenbarung, wie der vor allem auf Cudworth zurückgreifende Andrew Michael Ramsay. Es gibt in der Zeit der Spätaufklärung kaum einen Autoren oder Denker von Rang, der Cudworths Systema intellectuale nicht rezipiert, genannt seien außer Schlegel nur Lessing, Fichte, Schelling, Jacobi, Heinse und Hölderlin. In Hinblick auf Schlegel muss, da er Cudworths Systema intellectuale in der Mosheimschen Übersetzung las, auf die Problematik des „Umschreibens“ des Werkes durch das Hinzufügen von kommentierenden, umwertenden Fußnoten durch Mosheim hingewiesen werden. Diese Umdeutungen betreffen vor allem Mosheims einflussreiche Bewertung des Neuplatonismus (und des platonisierenden Synkretismus der Spätantike) als Degeneration des Urchristentums durch eine als affektiven „Fanatismus“ problematisierte platonisch-neuplatonische Tradition, die auch auf die Philosophiegeschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts, etwa bei Dietrich Tiedemann abstrahlte. Das steht völlig im Gegensatz zu der ursprünglichen Intention Cudworths, der den Platonismus und Neuplatonismus in die jüdisch-christliche Tradition zu integrieren versuchte (hierzu ausführlich: *Johann Lorenz Mosheim [1693–1755]. Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte*. Hrsg. v. Martin Mulsow, Ralph Häfner, Florian Neumann u. Helmut Zedelmaier, Wiesbaden 1997). Die These von der Degeneration der ursprünglichen Offenbarung scheint nicht ohne Einfluss auf Schlegel geblieben zu sein, wie dessen vielfach begegnende Rede von der „Entartung“ der orientalischen Religion zeigt (wobei der Begriff „Entartung“ nichts – wie oftmals unterstellt – mit völkisch-rassistischem Denken zu tun hat).

31 Vgl. den bibliographischen Apparat der *Orientalia*, KFSX XV/1, S. 247. D'Herbelots *Bibliothèque orientale ou dictionnaire universel* (1779) gilt als „Meilenstein in der Erschließung orientalischer Quellen“ (Michael Stausberg, *Faszination Zarathustra*. Band II. Berlin/New York 1995, S. 671). Die Enzyklopädie *Bibliothèque orientale* war das maßgebliche orientalische Nachschlagewerk des 18. und selbst noch des 19. Jahrhunderts (ebd., S. 673).

32 Auf Thomas Hyde, den bedeutenden englischen Orientalisten und Sprachwissenschaftler, geht die erste Erwähnung und Prägung des Wortes „Dualismus“ zurück. „Dualismus“ wird bei Autoren wie Hyde, Bayle, Leibniz und Schlegel nicht in dem heute üblichen Sinn als eine Theorie begriffen, nach der Geistiges und Körperliches substantiell verschieden sind, sondern als die „Lehre von den zwei Prinzipien“, als eine Weltlehre, nach der die

und Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731–1805)³⁴ zu nennen. Hinzu kommen noch die Arbeiten derjenigen kabbalistisch inspirierten Renaissance-Philosophen, die Schlegel als die ersten Orientalisten angesehen hat, wie Johannes Reuchlin und Pico della Mirandola.³⁵ Die religionshistorischen Untersuchungen, auf die Schlegel zurückgreift, gehören somit sehr unterschiedlichen Zeiten und disparaten Diskurskontexten an, so dass man Schlegels *Orientalia* wahrlich nicht als eindeutiges und homogenes Forschungsfeld bezeichnen kann. Welchen Forschern, Religionshistorikern und Philosophen wird von Schlegel eine besondere Autorität und Kompetenz hinsichtlich der eigenen theoretischen und weltanschaulichen Positionierung zugesprochen? Welche intertextuellen Relationen lassen sich im Dissens der gelehrten Positionen ausmachen? Es wird noch ge-

Schöpfung und das Dasein durch einen grundlegenden Widerspruch (zweier) streitender Prinzipien gekennzeichnet ist, die also z. B. wie die Gnosis einen guten, weltfernen Gott und ein böses Weltwesen annimmt. Schlegel benutzt für seine Studien das Hauptwerk von Thomas Hyde, die *Historia religiosa veterum Persarum...*, Oxford 1700 (vgl. KFSa XV/1, S. 248).

- 33 Isaac de Beausobre, gelehrter Spross einer berühmten Hugenotten-Familie, der beinahe 40 Jahre lang in Berlin als Pastor der großen französischen Gemeinde wirkt, gilt als Begründer der Manichäismus-Forschung. In seinem zweibändigen Werk *Histoire critique de Manichéisme* (1734–1739) ergründet Beausobre die historischen Vorläufer der Reformation und findet sie in mittelalterlichen religiösen Bewegungen, vor allen der Albigenser, welche wiederum von Beausobre auf den spätantiken Manichäismus zurückgeführt werden. Beausobres Manichäismus-Buch ist für Schlegel eine reichhaltige Informationsquelle über die innere Geschichte der vielfältigen protestantischen Sekten (vgl. die Quellenangabe in KFSa XV/1, S. 241). De Beausobre knüpfte mit seinen religionshistorischen Forschungen an Pierre Bayles aufsehenerregende Aktualisierung des Manichäismus an, mit der er diesen für die religionsphilosophischen und -wissenschaftlichen Debatten des 18. Jahrhunderts virulent machte.
- 34 Sowohl Novalis als auch Schlegel besitzen Anquetils *Zend-Avesta*, und zwar in der deutschen Übersetzung von Johann Friedrich Kleuker, welche 1777 mit dem Untertitel *Zoroasters Lebendiges Wort*, worin die Lehren und Meinungen dieses Gesetzgebers von Gott, Welt, Natur, Menschen; ingleichen die Ceremonien des heiligen Dienstes der Parsen aufbehalten sind erschien. Anquetil Duperron brachte 1762 aus Surat in Indien das *Zend Avesta*, die Bücher der alten Zarathustra Religion mit. Seine Übersetzungen der zoroastrischen Texte und Untersuchungen über die alten religiösen Gebräuche und Sprachen Persiens und Alt-Irans stellen durch die Eigeninitiative des Forschers einen neuartigen Zugriff auf die Religionsgeschichte des Orients und deren wissenschaftliche Erforschung dar. Schlegel schätzt dessen Arbeit über den Zoroastrismus, obgleich Anquetil anders als Hyde keinen Versuch unternimmt, die Religion der „Parsen“ der biblisch-christlichen Tradition einzuverleiben und somit die Rezeptionsgeschichte Zoroasters einer Revision unterwirft, welche die fremde Religion in ihrer Alterität bestehen lässt (vgl. ausführlich über Anquetil-Duperron: Michael Stausberg, *Faszination Zarathushtra*. Bd. II. Berlin; New York 1995, S. 790–813).
- 35 Vgl.: „Die ersten Orientalisten (Reuchlin, Mirandola) hatten ganz den *φω* [philosophischen] Geist und Fülle der Ansicht wie auch die ersten Hellenisten (Marsilius pp) waren Philosophen und universelle Gelehrte; darin den spätern weit überlegen“ (KFSa XV/1, S. 74).

nauer auszuführen sein, in welchem Sinn die genannten wissenschaftlichen Quellen jeweils für Schlegels religionsphilosophisches Denken wichtig sind, ohne dass hier jedoch aufgrund der Fülle des Materials und der sich eröffnenden Diskurszusammenhänge ein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben werden kann.

Weiterhin ist zu fragen, ob sich inhaltliche Verzahnungen auffinden lassen, die trotz der Komplexität und Fülle des Materials einen Zusammenhang oder Übergang zwischen Früh- und Spätwerk Schlegels herstellen. Das ist eine schwierige Frage, weil Schlegel zwar einerseits immer die innere Kontinuität seines Denkens betont, andererseits jedoch – wie die gegenüber Schleiermacher geäußerte Erklärung zeigt – ab dem Jahr 1802 mit entschiedener Konsequenz tiefgreifende Veränderungen in seinem Leben einleitet, die kaum die Annahme einer gedanklichen Kontinuität zuzulassen scheinen.

Diese Entschiedenheit kommt in den publizierten Texten aus jener Zeit deutlich zur Geltung. In dem Aufsatz über *Lessings Gedanken und Meinungen* (1804) verabschiedet sich Schlegel demonstrativ vom Wirken in der literarischen Öffentlichkeit. Angekündigt wird hier die „Resignation“ in die Zurückgezogenheit des Gelehrtenlebens, das sich nur noch auf den „Zweck [...] einer Geschichte der Dichtkunst“ und einer „Kritik der Philosophie“ beschränken will und es dem Zeitalter „von nun überlassen werde, sich selbst zu kritisieren.“³⁶ Das bedeutet: keine Einmischung mehr in die literarische Kommunikation und eine bewusste „Verschleierung“³⁷ öffentlicher Rede. Damit geht jedoch auch die Aufgabe dessen einher, was in der frühromantischen Bildung bislang als notwendiger Bestandteil moderner Bildung und als Inbegriff frühromantischer Liberalität und Urbanität begriffen wurde, denn von nun an sollen Ironie und Polemik³⁸ in Schlegels Schriften keine Rolle mehr spielen. Die einschneidende Veränderung in dieser Lebensphase wird durch diesen auffallenden Wechsel der

36 KFSa II, S. 409.

37 Treffend ist hier das Bild Goethes, der Schlegels Konversion für „sehr der Mühe wert“ hält, „daß man ihr Schritt für Schritt folge, sowohl weil sie ein Zeichen der Zeit ist, als auch weil vielleicht in keiner Zeit ein so merkwürdiger Fall eintrat, daß im höchsten Lichte der Vernunft, des Verstandes, der Weltübersicht ein vorzügliches und höchstausgebildetes Talent verleitet wird, sich zu verhüllen [...]“ (Brief vom 22. Juni 1808 an C. F. Reinhard. In: *Johann Wolfgang von Goethe. Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*. Hrsg. von Ernst Beutler. Band 19. Zürich 1950, S. 543).

38 „Polemik“ und „Mystik“ sind in der Zeit der Herausgabe des *Athenaeum* gleichberechtigte – und in der Öffentlichkeit auch gleichermaßen Anstoß erregende – Elemente der frühromantischen Poetik (vgl. etwa Schlegels Befund über das eigene „Zeitalter, wo man nächst der Mystik nichts so sehr scheut als Polemik“ (KFSa II, S. 107). Der Wegfall des polemisch-ironischen Elementes führt zu einer deutlichen Verschiebung der Interessen, die nun vorrangig auf die Mystik als Erfahrungsform religiöser Einheit gerichtet sind.

Tonart signalisiert,³⁹ der die spöttische Bemerkung August Wilhelm Schlegels herausfordert, dass sein Bruder sich offenbar „konziliatorische Filzschuhe“⁴⁰ übergezogen habe.

Dennoch wird man Schlegels intellektuelle Entwicklung ab 1802 nicht nur als bloße Akkomodation an den Zeitgeschmack begreifen können. Der in den Orient-Studien unternommene Versuch, die „bis jetzt noch ganz unbekannten Gegenden des frühesten Altertums aufzuhellen“⁴¹, um den „gemeinschaftlichen Urquell“⁴² zu finden, führt Interessen fort, die bereits zentraler Bestandteil der frühromantischen Poetik sind. Die 1799 in der *Lucinde* gefeierte Offenbarung der Religion der Liebe, die in emphatischen Bildern als eine das ganze Universum durchströmende und beseehlende Kraft bejubelt wird, weist schon voraus auf jene Suche nach Materien, die Einheit und Zusammenhang in der Welt hervorrufen und in der religiösen Erfahrung des Durchdringenseins aller Dinge von einem göttlichen Zusammenhang zugänglich sind. Religion und Mystik als Erfahrungsformen religiöser Einheit artikulieren in diesem Verständnis die geglaubte Unverzichtbarkeit des Wissens um den Ort des individuellen Daseins im Ganzen⁴³ und den Zusammenhang von Naturwirklichkeit und interpersonaler Gemeinschaft. Diese Themen rücken für Schlegel in der

39 Dieser ist sicher der in dieser Zeit sich durchsetzenden Meinung Schlegels geschuldet, nur durch „Popularität“ eine „allgemeine und bleibende Existenz zu haben“ (Oskar Walzel (Hrsg.), *Friedrich Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm*. Berlin 1890, S. 502). Offensichtlich zieht Schlegel damit die Konsequenz aus dem Scheitern seines ersten Zeitschriftenprojektes. So teilt er in einem Brief vom 27. März 1801 seinem Bruder den Entschluss mit, das Athenaeum nicht weiterzuführen und begründet dies folgendermaßen: „Ich bemerke es immer deutlicher, es wird und ist allgemeines Princip der Buchhändler uns geringer Honorar zu geben, unter dem Vorwande, daß unsre Sachen wegen der Unpopularität nur mittelmäßigen Absatz hätten. Gewiß ist das der einzige reelle Schaden, den unsere Feinde uns zugefügt haben. Nun können wir zwar dagegen nichts Positives thun, sondern müssen eben fortfahren und den Erfolg abwarten, aber das dünkt mir ist nothwendig, daß wir auf gewisse Bedingungen festhalten, daß wir uns nicht zu schlecht behandeln lassen, denn sonst möchte es immer toller werden“ (ebd., S. 471/472). Knapp zwei Jahre später, im Januar 1803 schreibt Schlegel aus Paris über die geplante Herausgabe der Europa: „Nein, aber im Ernste, es ist mein allergrößter Ernst damit, so populär zu sein als nur irgend möglich ist: übrigens aber die Kraft der Poesie über Wissenschaft und Kunst und die ganzen Menschen so weit zu verbreiten, als immer unser Wunsch gewesen ist. Dieß war gewiß auch unser beider Zweck beim Athenäum; aber der Unterschied ist: ... daß von hieraus so manches Interessante für Kunst und Gelehrsamkeit und Wissenschaft gegeben werden kann, was zugleich die Aufmerksamkeit des großen Publikums auf sich zieht“ (ebd., S. 502).

40 KFSa XII, S. XXV (nach A. W. Schlegel an C. J. H. Windischmann, 29. XII. 1834 [Böcking/VIII, S. 288ff.]).

41 KFSa VIII, S. 317.

42 KFSa VIII, S. 213.

43 Vgl.: „Das höhere Leben des innern Menschen muß sich auf das Ganze beziehen. Dies ist das Kriterium der Religion“ (KFSa XII, S. 52).

Zeit um die Jahrhundertwende derart in den Mittelpunkt, dass er alle Bewegungen in den Wissenschaften und in den Künsten für Anzeichen einer „Auferstehung der Religion“⁴⁴ hält.

Unverkennbar ist die Auffassung der Religion als lebendige Einheit des Menschen und der Kultur von Schleiermacher und Novalis beeinflusst; etwa von Schleiermachers Kritik an „jenen übelzusammengenähten Bruchstücken von Metaphysik und Moral“⁴⁵, die den religiösen Diskurs der Aufklärung prägen, oder dem ähnlich bei Novalis lautenden Gedanken, dass der neuzeitliche Glaube „aus lauter Wissen zusammengeklebt ...“⁴⁶ sei. Novalis ist es wohl auch, der Schlegel das Interesse für spätantike Religionsphilosophie und jüdische Mystik näher bringt. Aufgrund des unbestreitbaren Einflusses durch Schleiermacher und Novalis trifft man in der Forschungsliteratur oft auf das Urteil, dass es Schlegels Religionskonzept an Eigenständigkeit und Durchdachtheit fehle. So wird Schlegel zum einen beschieden, dass er mit seiner Programmatik nichts konzeptionell Neues in die frühromantische Theorie eingebracht habe⁴⁷ oder (vor allem in der älteren Forschung) der Vorwurf der Unreife und Verworrenheit⁴⁸ erhoben.

Steht man dem Religionskonzept in Schlegels frühromantischer Poetik in der Forschung aus den genannten Gründen überwiegend mit Desinteresse oder Reserve gegenüber, so scheint das Feld der religionsphilosophischen und -historiographischen Orient-Studien vollends eine *terra incognita* zu sein. Das liegt sicher zunächst daran, dass es heute schwer fällt, die Faszinationskraft nachzuvollziehen, die sich für Schlegel in dem Thema der „Uroffenbarung“ und der Suche nach der adamitischen Ursprache verdichtete, als sichtbarste Ausprägung offener Reaktion gegen eine intellektuell zerrissene Moderne. Überhaupt gelten die im Vorfeld der katholischen Konversion Schlegels betriebenen Orient-Studien bestenfalls als religiöse Marotten oder schlimmer noch als religiöser Obskurantismus,

44 KFSa II, S. 261 [50].

45 Friedrich D. E. Schleiermacher, RR (1799), S. 199.

46 N III, S. 515/516.

47 Hermann Timm, *Die heilige Revolution das religiöse Totalitätskonzept der Frühromantik. Schleiermacher, Novalis, Friedrich Schlegel*. Frankfurt am Main 1978, S. 164.

48 Bernhard Rank, *Romantische Poesie als religiöse Kunst. Studien zu ihrer Theorie bei Friedrich Schlegel und Novalis*. Tübingen 1971, S. 44. In der Einleitung zitiert Rank die wichtigsten Kritiker des schlegelschen Religionsbegriffes, die „wenig Positives“ an der Tatsache finden können, dass Schlegel sich der Religionsphilosophie zuwandte: 1) Rudolf Haym in *Die romantische Schule*. „Auch ohne aus eigener Erfahrung das mindeste von Religion zu verstehen, mochte er auf dieses Thema seine Methode der Gedankenkombination in allerlei geistfunkelnden Aussprüchen anwenden.“ 2) Wilhelm Dilthey, der Schlegels Religion „unreif und verworren“ nennt, weil sie nicht aus eigener Anlage entsprungen sei. 3) Friedrich Gundolf, der Schlegel und Schleiermacher vorwirft, „eine bloße Bildungs- und Geistesmasse zur Religion umzufalschen“ (ebd., S. 9/10).

wobei jedoch zumeist unter den Tisch fällt, dass diese Studien unter anderem eine nicht uninteressante, religionswissenschaftlich-philosophische Auseinandersetzung mit der idealistischen Philosophie beinhalten, die auch im Hinblick auf heutige differenztheoretische Fragestellungen in der Literaturwissenschaft interessieren können, weil sie von einer grundlegenden Kritik am monistisch-identifizierenden Einheitsdenken der abendländischen Metaphysik getragen sind.

Zugleich lässt sich gegenüber der These, dass Schlegel nichts Eigenständiges in die Religionsphilosophie der Frühromantik eingebracht habe, erweisen, dass der Zusammenhang zwischen frühromantischer Religionsphilosophie und den religiösen Inhalten des Spätwerks von einer genuinen religiösen Intuition hergestellt wird, deren Wurzeln weit in die Zeit der ersten Auseinandersetzung mit Platon zurückreichen und sich bis ins Spätwerk fortsetzen. Man wird daher die intellektuelle Entwicklung Schlegels weder als radikalen Bruch noch als finale Kontinuität begreifen können, sondern als einen weltanschaulichen Wandlungsprozess, der – von äußeren Faktoren mitbestimmt – im Kern kontinuierliche Motive aufweist und einer Eigenlogik folgt, deren Nachvollzug die Problemkonstellation erkennbar macht, innerhalb der sich die intellektuelle Entwicklung dieses Autors vollzieht.

III.4.1 Der diskursgeschichtliche Kontext der Orient-Studien

In einem Fragment *Zur Religion* aus dem Jahr 1798 vermerkt Schlegel es als merkwürdig und „sehr bedeutend“, dass „die alte Philosophie mit Religion endigt (Gnostik, Neuplatonismus).“⁴⁹ Dabei verweist ihn diese Beobachtung auf eine Parallele zu seiner eigenen philosophischen Entwicklung, die von der Philosophie der griechischen Klassik (Sokrates, Platon, Aristoteles) ihren Ausgang nahm und in ein zunehmendes Interesse für Religion mündet. Die Denkbewegung führt Schlegel also von der griechischen Philosophie zu paganer Theologie. Auf diesem Boden wird in den *Orientalia* der Versuch unternommen, den Gehalt einer (christlichen) Ur-Offenbarung aus der mosaischen Vorzeit zurückzugewinnen. Der für die Orient-Studien leitende Gedanke einer Rückführung der Fäden unterschiedlichster religiöser und philosophischer Überlieferungen zu einer ursprünglichen Religion ist keine genuine Erfindung Schlegels, sondern das zentrale Motiv der theologischen, religionshistorischen und philosophischen Diskurse des 17. und 18. Jahrhunderts. Im Kern handelt es sich dabei um die Neuauflage christlicher Apologetik, wie sie von der Patristik

49 KFSa XVIII, S. 32 [1542].

der ersten Jahrhunderte in der Auseinandersetzung mit der heidnischen Philosophie entwickelt wurde. Auf die Kirchenväter, mit denen sich Schlegel spätestens seit 1805 intensiv auseinandersetzt, geht der apologetische Gedanke zurück, dass die größten Philosophen des Altertums (Orpheus, Pythagoras, Platon, Zoroaster⁵⁰) ihr Wissen von den auserwählten Propheten der biblischen Überlieferung erhalten haben. Mit dem Ziel, die Einzigkeit der jüdisch-christlichen Offenbarung zu erweisen, aktualisiert das 17. und 18. Jahrhundert auf vielfältige Weisen den Grundgedanken, dass pagane Theologien ihre Eingebungen von Moses empfangen hätten; zuweilen vermutet man deren Ursprünge in noch älterer Vorzeit, bei Noah oder dem ersten Menschen Adam. In den theologischen, religionsgeschichtlichen und philosophischen Abhandlungen des 18. Jahrhunderts stößt man daher allenthalben auf den Gedanken, dass sich bei Platon gerade in den zentralen Inspirationen seiner Philosophie Niederschläge jener Überlieferung finden, die in die älteste Vorzeit zurückführen.⁵¹

Durch diese apologetische Strategie der Patristik ist jedoch dem religiösen Diskurs eine tiefgreifende Ambivalenz eingeschrieben, die in der Religionsgeschichte der nachfolgenden Jahrhunderte endlose theologische Streitigkeiten auslöst. Schon die Haltung der Kirchenväter gegenüber der antiken Theologie schwankt zwischen Bewunderung für die als Zeugnis christlicher Wahrheit anzusehenden Einsichten und scharfer Verurteilung derselben als Depravationen ursprünglich christlicher Offenbarung. Der Konflikt in der Frage der Integration oder Ausgrenzung paganer Theologie verschärft sich im religiösen Diskurs des 17. und 18. Jahrhunderts durch Ralph Cudworths *The true intellectual system of the universe*. Die Argumentationsstrategie des Cambridger Platonikers ist in diesem Werk unter Einbeziehung ungeheuren Quellenmaterials darauf aus, alle Religionen der Antike als Variationen und Abkömmlinge einer ursprünglichen Offenba-

50 Texte der antiken Theologie, die auf die Spur einer ältesten Religion führen sollten, vermutlich aber aus den ersten fünf Jahrhunderten unserer Zeitrechnung stammen, sind die „Hermetica“ und „Orphica“ sowie die pythagoreischen „Carmina Aurea“; sie werden den antiken Theologen Hermes Trismegistos, Orpheus und Pythagoras zugeschrieben. Auch die Neuplatoniker beziehen sich auf diese Texte, besonders die „Orphica“, und verbinden sie mit den „Oracula Chaldaica“, welche später von Gemisthos Pletho auf Zoroaster zurückgeführt werden, der sich somit auch in die Reihe der antiken Theologen einreicht (vgl. zu dieser Thematik die Studie von D. P. Walker, *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*. London 1972).

51 Aufgrund der namentlich bei Clemens und Origines vertretenen Lehrmeinung, dass Plato seine philosophischen Einsichten von Moses übernommen habe, kann es – so urteilt der einflussreiche Kirchenhistoriker Mosheim – überhaupt erst zu der nach seiner Meinung für das Christentum schädlichen Verbindung von christlicher Theologie und der von Ammonius Saccas inaugurierten neuplatonischen Philosophie in der alexandrinischen Kultur kommen (vgl. Eginhard P. Meijering, *Die Geschichte der christlichen Theologie*. Amsterdam 1995, S. 81ff.).

rung erscheinen zu lassen; die Haltung des Philosophen gegenüber antiken Theologien und Kosmogonien ist somit, ähnlich wie die der Renaissance-Philosophie, durch einen affirmativen Impetus charakterisiert. Pagane Theologien sollen die normative Geltung der jüdisch-christlichen Überlieferung bestätigen, nicht untergraben. Doch genau das bewirkt die – ursprünglich gegen den Atheismus gerichtete – Strategie Cudworths. Unschwer lässt sich aus Cudworths Argumentation der philosophische Gedanke von der Einheit in der Vielheit der Religionen extrahieren und führt zu einer Auffassung der Religion als Naturanlage im Menschen, die auch außerhalb der christlichen Weltanschauung Wert und Berechtigung hat, eine Denkfigur, auf die tatsächlich der Deismus sein Konzept einer natürlichen Vernunftreligion gründet. Die philosophische Interpretation christlicher Lehren hat relativistische Konsequenzen für die christliche Theologie.

Im Hinblick auf Schlegels Orient-Studien ist darauf hinzuweisen, dass die Theorie der Uroffenbarung, die das Christentum nur als eine Abweichung von jenem Urmonotheismus sieht, von französischen Deisten entwickelt wurde. An diese Problematik knüpft der Kirchenhistoriker Johann Lorenz Mosheim in der Auseinandersetzung mit Matthieu Souverains *Le platonisme dévoilé ou Essai touchant le verbe Platonisme* (1700)⁵² und Ralph

52 Matthieu Souverain, ein sozinianischer Hugenotte, stützt sich in der Schrift *Platonisme dévoilé* u. a. auf Darstellungen bei Ralph Cudworth. Souverain nimmt dabei Argumente auf, die bereits im 4. Jahrhundert von den Arianern bzw. Antitrinitariern vorgebracht werden, welche eine Trinitätslehre, die von der Gleichheit der drei göttlichen Personen ausgeht, als ein heidnisches Konzept und als ein unklar formuliertes Dogma des Dreigötterglaubens ablehnen, welches dem biblischen Monotheismus widerspricht. Die arianische Überzeugung, dass der Vater allein Gott ist, fußt auf den Kirchenvätern, besonders auf Origenes; sie beruht auf einer linksorigenistischen Interpretation des von Origenes vertretenen Subordinationismus (letztlich eine Trinitätslehre, die als Emanationsprozess vorgestellt wird und somit den „Sohn“ als ganze sinnliche Welt vorstellt, welcher dem einen Gott nicht gleich, sondern untergeordnet ist). Diese Lehre findet besonders in den gebildeten hellenistischen Kreisen viele Anhänger, da das arianische (emanative) Gottesbild dem neuplatonischen Denken, das durch Clemens und Origenes auch im gebildeten Christentum maßgeblich ist, entspricht. Im 16. und 17. Jahrhundert breitet sich in Europa die neue antitrinitarische Bewegung des Sozinianismus aus, welche sich – als historischer Erbe des Arianismus – gegen das Trinitätsdogma wendet, die Einheit Gottes (deshalb auch die Bezeichnung „Unitarier“) behauptet und eine rationalistische Bibelauslegung befürwortet. Der Sozinianismus wird deshalb als Vorläufer des Deismus und des Rationalismus angesehen. Souverain, der mit seinem Buch die Grundlagen des aufklärerischen Deismus formuliert, nimmt die alte antitrinitarische These wieder auf, der zufolge das Dogma der Dreieinigkeit nicht biblisch ist, sondern der platonischen Philosophie entstammt. Platon habe, so Souverain, eigentlich eine natürliche Theologie als Lehre von der Einheit des einen Schöpfergottes vertreten. Er sei jedoch aus Anpassungsgründen zu dem heidnischen Polytheismus seiner Zeit gezwungen gewesen, die dem einen Schöpfergott zugeschriebenen Eigenschaften – Güte, Weisheit, Macht – zu hypostasieren und als quasi trinitarische Theogonie unter die Leute zu bringen. Die patristische Verbindung von philosophischer Allegorese und platonischer Hypostasenlehre

Cudworth's Hauptwerk an, das Mosheim ins Lateinische übersetzte.⁵³ Mosheim versucht zu zeigen, dass der Deismus eine Kritik am Christentum übt, die der heidnischen Philosophie ähnelt. Für ihn ist aufgrund der relativistischen Konsequenzen einer philosophischen Interpretation christlicher Dogmen die Aufgabe gestellt, den Einfluss der griechischen und der noch verderblicheren orientalischen Philosophie⁵⁴ zu diskreditieren. Die Strategie der christlichen Apologeten, die christliche Religion an die heid-

habe dann zur eigentlichen Begründung des Trinitätsdogmas geführt. Überhaupt hätten die Kirchenväter, so zeigt Souverain, in nicht biblischer Weise über die Inhalte des christlichen Glaubens spekuliert mit einer Methode, welche die Religion von der Philosophie her erklärt und die Bibel allegorisch auslegt. Sie fühlen sich dazu berechtigt, weil sie eine substantielle Verwandtschaft zwischen platonischer Philosophie und christlicher Lehre annehmen (Platon übernimmt seine Philosophie ja von Moses). Kann aber gezeigt werden, dass die christlichen Dogmen substantiell durch die Beeinflussung griechischer Philosophie geprägt sind, verliert die christliche Offenbarung notwendig ihren Anspruch auf Exklusivität und das Konzept einer deistischen Vernunftreligion wäre bestätigt. Aus diesem Grund hält Mosheim die Spekulationen der griechisch-hellenistischen Philosophie in ihrer Anwendung auf christliche Glaubensinhalte für verderblich, denn sie führen zur Irrlehre des Arianismus bzw. des Sozinianismus. Zu Souverain vgl. auch Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Apokalypse und Philologie. Wissensgeschichten und Weltentwürfe der Frühen Neuzeit*. Göttingen 2007, S. 112–120, und Martin Mulsow, *Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühauflärung in Deutschland 1680–1720*. Hamburg 2002, S. 261ff.

53 *Radulphi Cudworthi Systema intellectuale huius universi: J. L. M. omnia ex anglico latine vertit, recensuit, variisque observationibus dissertationibusque illustravit ex auxit*. Jena 1733.

54 Die strikte Trennung zwischen „vernünftiger“ griechischer Philosophie (bei der lediglich bestimmte „orientalische“ Elemente des Pythagoräismus und des Platonismus disqualifiziert wurden) und „orientalischer“ Philosophie der hellenistisch-alexandrinischen Kultur, der man mit grundsätzlicher Ablehnung und mit Ausschluss gegenübertrat, geht auf Mosheim zurück. Mosheim reagiert damit abwehrend auf die normativen Funktionalisierungen der Rehabilitierung häretischer und heterodoxer Strömungen (v. a. Gnosis und Manichäismus) in der pietistischen und protestantischen Religionshistoriographie (Gottfried Arnold, Pierre Bayle, Isaac de Beausobre), die die historischen Wurzeln der Reformation im Manichäismus fand. Der von diesen Religionshistorikern aufgestellten These des gemeinsamen Ursprungs des Platonismus, Pythagoreismus und Manichäismus aus der Philosophie des Orients folgt auch Schlegel. Dass die griechische Philosophie aus der orientalischen hergeleitet werden kann, ist für Schlegel im Falle der pythagoräischen und platonischen Philosophie besonders evident: „Plato war selbst in Ägypten und erwähnt der ägyptischen Philosophie mit großem Ruhme“ (KFSA XII, S. 172.) Auch die Indische Vedanta – Philosophie, „die sich an die Vedas, den herrschenden Glauben, zunächst anschließende Philosophie [...] ein philosophischer Kommentar über die indische Religion“ sei, findet Schlegel „außerordentlich übereinstimmend mit der platonischen“ (KFSA XII, S. 174.) Lehre. Diese Herleitung der griechischen Philosophie aus dem Orient steht für Schlegel keineswegs im Widerspruch zu mosaischen Offenbarung, denn in den Regionen Asiens sei diese Offenbarung zuerst erfolgt: „Die Asiaten sind (auch nach der Ansicht der Griechen) ursprünglich Theophenen und Mythologen, das eigentliche Urvolk; ihm hat sich Gott zuerst offenbart. Dieses steht mit der Ansicht der ersten Menschen als Titanen gar nicht im Widerspruch. – Gewissermaßen noch die jetzige jüdische Religion – der Grund jener centralen Hoffnung des Messias, Idee daß [das] Volk (Gottes) zerstreut sei [...]“ (KFSA XVI, S. 288 [429]).

nische Philosophie anzupassen, wird daher um der Autorität des christlichen Dogmas willen zurückgenommen. Daher versucht Mosheim auch, in den kritischen Anmerkungen seiner Cudworth-Übersetzung, die große Sympathie Cudworths' für die Philosophie Platons zu untergraben. Der Platonismus ist aus seiner Sicht eine Philosophie, welche die Irrtümer des Spinozismus und des Deismus vorbereitet hat.

Mosheims historiographisches Konzept verzahnt die Divergenzen zwischen Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung, um so Abwehrstrategien gegen die neologische Kritik am Christentum zu lancieren. Seine Übersetzung des Hauptwerkes von Ralph Cudworth unternimmt eine einflussreiche Umdeutung des *True intellectual system of the Universe*. Während Cudworth die paganen Theologien in die christliche Überlieferung zu integrieren sucht, betont Mosheim in einer Wendung gegen die deistische Ableitung der Vernunftreligion den „schädlichen Einfluss der platonisch-ägyptischen ‚*philosophia orientalis*‘ auf das Frühchristentum.“⁵⁵ Geschichte wird bei Mosheim zur Verfallstheorie, die in der vom Platonismus und Hellenismus geprägten christlichen Antike gegenüber dem Urchristentum ihren Anfang nimmt. Mosheims Kritik an der altkirchlichen Hellenisierung der christlichen Dogmatik vertieft die vielschichtige Debatte über Hellenisierung und Platonisierung des Christentums der ersten Jahrhunderte, und zwar vor allem mit Blick auf die Fragen, inwiefern diese als „Korruption“ zu bewerten und welche Autorität den Kirchenvätern in diesem Zusammenhang beizumessen sei. Dabei nimmt Mosheims Sicht auf die frühchristliche Häresie entschieden die Position eines „anti-enthusiastischen“ Antiplatonismus⁵⁶ ein, weil er diesen in den frühen Kul-

55 Martin Mulsow, „Orientalistik im Kontext der sozinianischen und deistischen Debatten um 1700. Spencer, Crell, Locke und Newton.“ In: *Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften*. Hrsg. v. Lutz Danneberg, Wilhelm Schmidt-Biggemann, Horst Thomé und Friedrich Vollhardt. Band 2. (Tübingen 1998), S. 56.

56 In der Einleitung zur Neuausgabe der *Ketzergeschichte* von Mosheim aus dem Jahr 1746 schlägt Martin Mulsow den Begriff der „konservativen Aufklärung“ zur Einordnung der Kirchen- und Philosophiegeschichtsschreibung Mosheims vor. Sie richte sich gegen jene Exponenten einer „radikalen“ Aufklärung, die wie Gottfried Arnold oder Christian Thomasius im religiösen Diskurs um 1700 für eine „Neubewertung unterdrückter Traditionen“ wie Gnosis und Hermetik als Zeugnisse authentischer religiöser Wahrheitssuche eintreten, um in den heterodoxen Strömungen und Sekten der Antike und des Mittelalters als Vorläufer des Calvinismus (Nestorianer), der Reformation (Albigenser und Hussiten), des Deismus und Sozinianismus (Arianer) und der pietistischen Frömmigkeit die legitimen historischen Grundlagen sozialreformatorischer Geltungsansprüche zu restituieren. Diesen Bewegungen eines religiösen (radikalprotestantischen oder deistischen) „Enthusiasmus“ trat Mosheim in einer Verbindung von „christlichem Konservatismus“ und „behutsamer Modernisierung“ entgegen, welche die enthusiastischen Reformbestrebungen heterodoxer Strömungen als „Fanatismus“ und Aberglaube moralisch diskreditiert (vgl. Johann Lorenz Mosheim, *Versuch einer unparteiischen und gründlichen Ketzergeschichte*. Eingel. v. M. Mulsow. Hildesheim u. a. 1998, S. 7ff.)

turen des Orients als die Ausprägung einer falschen Naturerkenntnis sieht, die zu Aberglauben und Idolatrie führe. Diese Deutung der „orientalischen Philosophie“ als „Fehlentwicklung“, Depravation und Verfälschung des Urchristentums ist bis in das 19. Jahrhundert hinein für die Philosophie- und Religionshistoriographie von großem Einfluss.⁵⁷ Die Fäden der Auseinandersetzungen, die aus den verschiedenen theologischen und rationalistisch-philosophischen Ableitungen des Gedankens einer ursprünglichen Offenbarung und ihrer nachfolgenden Korruption in den verschiedenen paganen Theologien entspringen, laufen noch gegen Ende des 18. Jahrhunderts im Brennpunkt des Interesses am Begriff des „Synkretismus“ zusammen und verbinden sich im Streit über die Einordnung und Bewertung des Urchristentums, auf das der Begriff des Synkretismus vor allem angewandt wurde.

In diesem diskursgeschichtlichen Kontext müssen Schlegels *Orientalia* mit ihrem Interesse an der Rekonstruktion ältester religiöser Lehren gesehen werden. Die Ambivalenz gegenüber den philosophischen Lehren orientalischen Ursprungs – wobei der Begriff „Orient“ äußerst weit gefasst war und Mysterienkulte, Orphik, Pythagoreismus, Platonismus, Neuplatonismus, Hermetik, Gnosis und Kabbala beinhaltete – ist auch ihr hervorstechendes Charakteristikum. Man kann diese zwiespältige Haltung der besonderen Faszinationskraft ablesen, die Schlegel auf der einen Seite der hellenistisch-alexandrinischen Kultur als Schmelztiegel von paganer Theologie, orientalischer Mystik, griechischer Philosophie, hellenistischem Judentum und Frühchristentum entgegenbringt. Anders als Mosheim, der in Abwehr der deistischen und philosophisch fundierten Leugnung der offenbarten Exklusivität christlichen Glaubens zu zeigen versucht, dass die christliche Lehre in allen entscheidenden Punkten von der Philosophie abweicht, liegt für Schlegel zunächst gerade im Synkretismus der besondere Reiz des Urchristentums.

Dieses besondere Interesse am Synkretismus der „morgenländischen“ Philosophie, aus der sich die abendländische Mystik und die Tradition der christlich-heterodoxen *Prisca Theologia* herleitet, wird beispielsweise in den *Vorlesungen über Universalgeschichte* (1805/1806) ausgesprochen: „In den ersten Jahrhunderten“, heißt es dort, „erscheint die christliche Religion wirklich in ihrer schönsten Gestalt; es ist [...] die wichtigste Epoche der

57 In der (nach wie vor noch ausbaufähigen) Forschung über die historisch, philologisch und philosophisch orientierten Theologien des frühen 18. Jahrhunderts nimmt Mosheim eine zentrale Stellung ein, um das komplexe, polygenetisch entstandene Diskursfeld zu charakterisieren, in dem „orthodoxe“ und „moderne“ Elemente Verbindungen eingehen, die mit heute geläufigen Schematismen und Stereotypen im Hinblick auf das Phänomen „Aufklärung“ kaum zu fassen sind (vgl. Johann Lorenz Mosheim (1693–1755). *Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte*. Hrsg. v. Martin Mulsow, Ralph Häfner, Florian Neumann u. Helmut Zedelmaier, Wiesbaden 1997, S. 12ff.).

christlichen Philosophie.⁵⁸ Die herausgehobene Stellung dieser Epoche begründet Schlegel durch die „Verwandtschaft des Christentums mit der damaligen orientalischen Philosophie der Juden, Neuplatoniker und Magier.“⁵⁹ Aufgrund der Bedeutung des Studiums der spätantiken Philosophie im Hinblick auf Ur- und Frühchristentum ist die „morgenländische“ Philosophie der wichtigste Kristallisationspunkt der philosophischen Interessen der Orient-Studien. Schlegel sieht sie als eine „Vereinigung der griechischen Feinheit und Ausbildung mit der orientalischen Tiefe und Erhabenheit“⁶⁰ und als „eine Mischung griechischer und ägyptischer und überhaupt orientalischer Ideen, die für Religion und Philosophie von der größten Wichtigkeit sind.“⁶¹ Besonders von dem Studium der Schriften des hellenistischen Judentums (Philo, Josephus) verspricht sich Schlegel dabei Aufschlüsse über den orientalischen Ursprung der Kultur sowie über die „Indische und Persische Philosophie [...]“⁶². Auch ein starkes Interesse für die Beziehungen zu den heterodoxen Strömungen der christlichen und jüdischen Mystik in Mittelalter, Renaissance und Reformation, die sich aus der spätantiken Gnosis bzw. dem Neuplatonismus herleiten⁶³, ist – anders als bei Mosheim – unverkennbar.

Das entspricht weitgehend den religionsphilosophischen Interessen der *Athenaeum*-Zeit, in der Schlegel, angeregt durch Schleiermacher und Novalis, die den Religions- und Offenbarungsbegriff aus den engen Grenzen der traditionellen Dogmatik herausführen⁶⁴, sich für die Mystik als „Moral in der höchsten Dignität“⁶⁵ zu begeistern beginnt. Der offene religiöse Pluralismus dieser Anfangszeit des Interesses an der Mystik, in der ein „bestimmtes Verhältnis zur Gottheit [...] dem Mystiker so unerträglich“ zu sein scheint, „wie eine bestimmte Ansicht, ein Begriff dersel-

58 KFSa XIV, S. 121.

59 KFSa XIV, S. 121.

60 KFSa XIV, S. 76.

61 KFSa XIV, S. 80.

62 KFSa XV/1, S. 45 [95].

63 Vgl. die *Vorlesungen über Universalgeschichte* (1805/1806): „Unter Mystikern im engeren Sinne werden diejenigen verstanden, deren Mystizismus durchaus spekulativ ist und deren System mit der Emanationslehre oder dem Manichäismus, der Lehre von den zwei Prinzipien, zusammenhängt“ (KFSa XIV, S. 220). Auch die mystische Philosophie der Juden, die Kabbala, die für Schlegel „göttlichen Ursprungs“ ist und von dem „höchsten Altertum (von Erschaffung der Welt her)“ (KFSa XII, S. 256) zeugt, sei „im wesentlichen nichts ander[er], als das orientalische Emanationssystem; nur durch die Ausführung und Anwendung auf die Bücher Mosis und das Alte Testament überhaupt verschiedenartig modifiziert“ (ebd., S. 255).

64 Vgl. etwa Novalis: „Alles, was wir erfahren, ist eine Mitteilung. So ist die Welt in der Tat eine Mitteilung, Offenbarung des Geistes“ (Novalis, *Schriften*. Hrsg. v. Jakob Minor. Bd. 2 [Jena 1923], S. 198).

65 KFSa II, S. 210 [263].

ben“⁶⁶, wird sich als Nachhall noch im mystischen Spiritualismus der Spätphilosophie und in dem sehr weiten Sinn spiegeln, den Offenbarung und Religion für Schlegel dann haben, insofern sie sich auf das „innere Leben“ des Menschen beziehen und als „Aufgehen des innern Gefühls“⁶⁷ verstanden werden.⁶⁸

Dass bei dieser weiten (und letztlich poetischen) Offenbarungsvorstellung der abendländischen Mystik eine bedeutende Stellung zukommt, ist einzusehen und lässt sich auch durch zahlreiche Äußerungen Schlegels belegen. Die Mystik der Renaissance und der Reformation, die in den Vorlesungen oft auch unter dem Namen der platonisch-plotinisch-kabbalistischen Philosophie behandelt wird, erfährt durchgehend positive Bewertung, weil sie fruchtbarer, lebendiger, freier sei als die dürre, tote, seelenlose Scholastik, die als ein abstraktes, einförmiges System aller Mannigfaltigkeit notwendig entbehre. Dagegen rühmt Schlegel die „lebendige, innere Anschauung“, die „Bildlichkeit des Ausdrucks“ und die „größte Mannigfaltigkeit“⁶⁹ religiöser Erfahrung bei Mystikern wie Pico della Mirandola, Johannes Reuchlin, Agrippa von Nettesheim, Fludd und Jacob Böhme. Die Mystik verdiene deshalb gegenüber „dem abstrakten, formlosen Dogmatismus der Scholastiker den Vorzug.“⁷⁰

Diese Sicht auf die mystische Erfahrung entspricht dem Offenbarungsbegriff Schlegels. In seiner Vorlesung *Entwicklung der Philosophie in zwölf Bänden* (1804/1805) spricht Schlegel mit Blick auf die Reformation von einer „Kette von Mystikern“, die „originelle, auf innere Anschauungen und geheime Offenbarungen und Traditionen gegründete, immer sich auf das Höchste, das Göttliche beziehende Meinungen vortrugen.“⁷¹ Die Reformation sei daher als eine „Epoche der Revolutionen“ zu sehen, ausgelöst durch die starken mystischen Bewegungen dieser Zeit, die zwar mit der „Religion“, nicht aber mit der „Orthodoxie“ übereinstimmten, weil sie sich nicht durch Autorität binden ließen, sondern „an deren Stelle die

66 F. Schlegel, *Ideen* (1800), S. 10.

67 KFSa VIII, S. 207.

68 Vgl. KFSa VIII, 207. In diesem Sinn hat auch Ernst Behler auf Schlegels „besonderen Begriff des Christentums“ hingewiesen, der „keineswegs auf die Erscheinung Christi beschränkt war und deshalb auch nicht die Philosophen vor Christo von dieser Bezeichnung ausschließt“ (KFSa VIII, S. CLXXXIV). Auch antike Philosophen wie Sokrates und Platon sind in diese Auffassung von Religion hineingenommen, und – um noch einen Schritt weiter zu gehen – die Auseinandersetzung mit Platon weckte Schlegels genuine religiöse Intuition, die später in den Begriff der Offenbarung eingeht, zuallererst.

69 KFSa XII, S. 254/255.

70 KFSa XII, S. 255.

71 KFSa XII, S. 253.

innere Anschauung und Freiheit des an keinen Buchstaben gebundenen Denkens“⁷² setzten.

Mit diesen Bewertungen scheint Schlegel der spirituell-pietistischen Kirchengeschichtsschreibung Gottfried Arnolds⁷³ weitaus näher zu stehen, als dem gegenüber der mystischen Tradition äußerst kritisch eingestellten Mosheim. Schlegels Interesse für Gottfried Arnold ist durch die Aufzeichnungen seiner philosophischen Studien in Paris 1804⁷⁴ bezeugt, in denen er sich mit Arnolds Geschichte der Mystik⁷⁵ auseinandersetzt. Eine Reihe arnoldscher Gedanken⁷⁶ finden sich in den Orient-Studien, etwa wenn Schlegel über die „Intoleranz gegen die Mystiker“ urteilt, dass sie aus „Mangel an wahrer *φω* [Philosophie]“ entspringe und so die Mystiker gezwungen habe, „Sektierer [...] zu werden.“⁷⁷ Offenbar mit Bedauern stellt er an anderer Stelle fest, dass viele Werke der mystischen Philosophie, die „von der alexandrinischen nicht verschieden“⁷⁸ sei, verloren gegangen sind, eben aufgrund der „Verfolgungen, welche die Mystiker ausstehen mussten.“⁷⁹ Die Anziehungskraft des mystischen Spiritualismus,

72 KFSa XII, S. 253/254.

73 Vgl. Gottfried Arnold, *Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie. Vom Anfang des Neuen Testaments Biß auff das Jahr Christi 1688*. Frankfurt am Main 1700. Die erste in deutscher Sprache verfasste Kirchengeschichte von Gottfried Arnold tritt für eine Sicht der christlichen Religionsgeschichte ein, die das wahre Christentum bei den von der Kirche verfolgten Ketzern sucht. Mit der Rehabilitierung der von der spätantiken Gnosis ausgehenden heterodoxen Strömungen in der Kirchengeschichte mit ihren zahlreichen Ketzersekten gibt Arnolds Werk wichtige Impulse für eine neue Auseinandersetzung mit der Gnosis und für eine selbstständige Beschäftigung mit den Quellen über sie. Die epochemachende Leistung der Kirchengeschichte Arnolds liegt in der von ihm entwickelten Vorstellung einer „von unten“ aufsteigenden geistigen Bewegung im Christentum, welche einen Nexus zwischen Häresie und politischer Dissidenz herstellt, so dass gerade die äußere Gefährdung, religiöse Verfolgung und Ausschließung zum Gradmesser des wahren Glaubens wird. Maßstab für die Erkenntnis des wahren Glaubens ist also nicht die Übereinstimmung mit der orthodoxen Lehre, sondern der Bezug auf die Authentizität des gelebten Ethos, welches sich in der „praxis pietatis“ zeigt. Indem Arnold dem individuellen religiösen Erleben Priorität vor jeder institutionellen Anbindung einräumt (eine für Mosheim die Gefahr eines fanatischen Individualismus bergende Ansicht), bereitet er auch (namentlich in den mystischen Liebesdichtungen, die besonders auf Novalis wirken) die sich im 18. Jahrhundert vollziehende Subjektivierung der Literatur vor.

74 KFSa XIX, S. 37 [344].

75 Gottfried Arnold, *Historie und beschreibung der mystischen Theologie: oder geheimen Gottes Gelehrtheit; wie auch derer alten und neuen Mysticorum*. Franckfurt am Main 1703.

76 Vgl. etwa: „Oft hat man solche/ die neuerungen angefangen/ allzuhart angelassen/ oft nicht widerlegt/ sondern gleich niedergeschlagen/ nicht bestraft/ sondern verrathen/ aus zanksucht mehr als aus liebe zur wahrheit den glauben verfochten, und die liebe umgekehret“ (Gottfried Arnold, *Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie...*, S. 25).

77 KFSa XIX, S. 43 [23].

78 Vgl. KFSa XII, S. 255.

79 KFSa XII, S. 253.

für dessen affirmatives Verständnis auf die spekulative Philosophie nicht verzichtet werden konnte, war für Schlegel allem Anschein nach so groß, dass er der Abwehrstrategie Mosheims gegen den Deismus nicht in der gleichen Weise – durch eine Diskreditierung der spekulativen Philosophie – folgen konnte.

Aufgrund dieser affirmativen Beziehung zur Mystik und zur „morgenländischen“ Philosophie als Synkretismus von Gnosis, Neuplatonismus und jüdischem Platonismus scheint es daher nicht verwunderlich, dass Schlegel die Mangelhaftigkeit der zeitgenössischen Philosophiehistorien, die sich unmittelbar an Mosheims Kirchengeschichtsschreibung anschließen, beklagt. Ebenso wie der „vernünftigen Orthodoxie“ Mosheims galt der Synkretismus des Hellenismus auch in der rationalistischen Philosophiegeschichte der Aufklärung als „Korruption“ der philosophischen Rationalität durch obskuren Irrationalismus, Mystizismus und affektive Schwärmerei. Nicht nur der verderbliche Einfluss des alexandrinisch-ägyptischen Neuplatonismus, sondern auch bestimmte Elemente der pythagoräischen und platonischen Philosophie wurden als Widersacher der klaren Vernunft vom rationalistischen Philosophiekonzept klar geschieden. Schlegel hält die führenden rationalistischen Philosophiehistoriker seiner Zeit – Tiedemann, Meiners, Brucker und Tennemann – im Rahmen seiner Orient-Studien für „gar nicht brauchbar.“⁸⁰ Dietrich Tiedemann, dessen *Geist der spekulativen Philosophie* für Novalis die Quelle seiner Plotin-Entdeckung wird (trotz der abfälligen Invektiven Tiedemanns), ist für Schlegel, „wiewohl sehr mangelhaft, doch noch der beste“⁸¹ von allen; Brucker hingegen habe „nur Bruchstücke gesammelt und nicht aus den Originalquellen.“⁸²

Gleichwohl deutet Schlegel die Formen orientalischer Denkart nicht nur als *missverstandene* Offenbarung⁸³, sondern betont darüber hinaus, „wie sehr in den Zeiten der Neu-Platoniker und Gnostiker alles schon in der spätesten Entartung und Mischung der Systeme, in den Kreis der europäischen Bildung“⁸⁴ gelangte, so dass die orientalische Weisheit den Neueren

80 KFSa XI, S. 102, S. 304f. [216; 217; 218] sowie die Kritik an Meiners in KFSa III, S. 185f. Zu Tennemann: Phil. Lehrjahre [Beilage VIII 109]. Die genannten Philosophiehistoriker sind für Schlegel „bloße Kompilatoren, die die Ideen, Meinungen und Prinzipien der Philosophie bloß nach der äußeren Erscheinung, ohne gehörige Entwicklung und Zusammenhang epochenmäßig vorgetragen, eigentlich alles verwirrt und durcheinandergeworfen, daher für die Geschichte nichts geleistet haben“ (KFSa XI, S. 101).

81 KFSa XII, S. 253.

82 KFSa XII, S. 253.

83 KFSa VIII, S. 207.

84 KFSa VIII, S. 305.

nur „aus trüben Quellen“⁸⁵ zugeflossen sei. Kaum anders als Mosheim redet also auch Schlegel mit Blick auf die orientalische Philosophie von einer Depravation ursprünglicher Wahrheit, von „Schwärmerei“, „Verirrung“, „Aberglauben“, „Verdunklung und Mißdeutung der göttlichen Weisheit“⁸⁶, von „wilde[n] Erdichtungen und grobe[m] Irrtum“⁸⁷, die neben den „alten und reinen Quellen der Wahrheit“ im Synkretismus der alexandrinisch-neuplatonischen Philosophie als einer „chaotisch-gärende[n] Mischung von Astrologie, Metaphysik und Mythologie“⁸⁸ lokalisiert wird. Hier dokumentiert sich eine Inkonsistenz in Schlegels Haltung, für die eine Erklärung gesucht werden muss. Schlegel scheint den unterschiedlichen Spielarten paganer Theologie in beinahe ebenso verwirrender Ambivalenz gegenüber zu stehen wie die Kirchenväter, denn einerseits werden die spätantiken Religionen als Zeugnisse aufgewertet, die noch Spuren ältester Überlieferung tragen, zugleich aber sieht Schlegel sie offenbar auch in jenem defizienten Modus, der durch Mosheims kirchengeschichtliche Diskreditierung der orientalischen Philosophie so wirkungsvoll konsolidiert wurde.⁸⁹ Und wie bei Mosheim scheint Schlegels ambivalente Haltung gegenüber der „orientalischen“ Philosophie aus der Einsicht in die Tatsache zu erwachsen, dass der hellenistische Synkretismus in seinen geistigen Wechselbeziehungen und Verbindungen zwischen griechischer Philosophie, Orient und Frühchristentum die historische Referenzgrundlage des Deismus bildet. Dass sich Schlegel über diesen Zusammenhang wahrscheinlich erst im Verlauf der Auseinandersetzung mit dem „Geist jener großen alten Systeme“ klar wird, die auf die europäische Kulturgeschichte einen „so mächtigen Einfluß gehabt haben“⁹⁰, wird ersichtlich, wenn man seine Beschäftigung mit den „Grundsystemen“⁹¹

85 Ebd.

86 KFSa VIII, S. 209.

87 Ebd.

88 KFSa VI, S. 145.

89 Vgl. Martin Mulsow, der von der bis ins 19. Jahrhundert fortwirkenden Geltung der von Mosheim geprägten und „über das ganze 18. Jahrhundert wirksame[n] Sicht auf die ‚morgenländische‘ Philosophie“ spricht (J. L. Mosheim, *Versuch einer unparteiischen und gründlichen Ketzergeschichte. Mit einer Einleitung von M. Mulsow*. Hildesheim u. a. 1998, S. 5).

90 KFSa VIII, S. 307.

91 Obgleich Schlegel betont hat, dass „kein einziges orientalisches System ganz rein nach Europa gelangt“ sei (KFSa VIII, S. 301), sondern immer aus Mischungen von Pantheismus, Dualismus (Gnosis) und Emanationslehre (Neuplatonismus) auftrete, hat er in seinen Vorlesungen und in der Schrift *Über die Sprache und Weisheit der Indier* Darstellungen der orientalischen Denkart in Abstufungen ihrer inneren Entwicklung gegeben, die diese ihrem Geist und ihrer Geschichte nach gesondert betrachten (KFSa VIII, S. 197). „[H]at man aber jede der abgesonderten Denkart erst für sich rein aufgefasst“, so begründet Schlegel, „so wird man wenig Schwierigkeit finden, sich die zusammengesetzten und verwickelten Erscheinungen zu erklären“ (KFSa VIII, S. 307).

und „Epochen der orientalischen Denkart“⁹² genauer in den Blick nimmt. Hier ermöglichen sich Einsichten in den Wandel der Einstellung zur Philosophie des Orients im konfligierenden Zusammenprall von Offenbarung und Rationalismus.

III.4.2 Friedrich Schlegels Verständnis orientaler Philosophie in ihrer Beziehung zum Idealismus

Bevor es um die eigentliche Auseinandersetzung Schlegels mit den Formen orientaler Denkart geht, ist es notwendig, sich den Zusammenhang zu vergegenwärtigen, den in Friedrich Schlegels Augen die orientalische Religionsphilosophie mit der Philosophie des deutschen Idealismus hat. Schlegels historiographischen und religionsphilosophischen Interessen in den Orient-Studien sind wesentlich auf die Einschätzung und Bewertung des Einflusses gerichtet, den die orientalische Denkart auf die Philosophie der Gegenwart hat. Die philosophiekritischen Reflexionen der *Orientalia* sind nur in ihrer Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen, idealistischen Philosophie angemessen zu begreifen.

Im philosophischen Sinn gesprochen, ist die orientalische Philosophie für Schlegel durch die „Naturphilosophie der zwei Prinzipien“ (Dualismus) charakterisiert (während das griechische Denken als Philosophie der selbsttätigen Kraft, der Entelechie, gesehen wird).⁹³ Dabei unterscheidet Schlegel in den Orient-Studien zwei Grundformen des Dualismus, den der „Emanation“ und den „Manichäismus“⁹⁴, wobei der Manichäismus aus einer Vermischung von Christentum und persischer Religion, die Gnosis aus einem Synkretismus von Neuplatonismus und Christentum hervorgegangen sei.⁹⁵ Für den Begriff „Dualismus“ verwendet Schlegel oft auch die Bezeichnungen „Intellektualphilosophie“ oder „Idealismus“; der idealistische Dualismus sei „eine Denkart, der viele christliche Sekten ergeben waren, z. B. die Gnostiker, die Manichäer, die aber auch schon früher (abstrahiert von dem was man von den Ägyptern vermutet) bei den Persern stattgehabt hat, in der Lehre des Zoroaster oder vielmehr der Mager und Chaldäer.“⁹⁶

Schlegel sieht in diesen religiösen Denkformen die historischen Grundlagen des Deutschen Idealismus, etwa wenn er in der Auseinandersetzung mit der alexandrinischen Philosophie auf die „Nähe des Gegen-

92 KFSa VIII, S. 197.

93 Vgl. KFSa XIX, S. 219 [153].

94 Vgl. KFSa XIV, S. 41/42 [7]: „Zwei Dualismen: Emanation und Manichäismus.“

95 KFSa XIV, S. 121.

96 KFSa XII, S. 157.

standes“ und die „Verflechtung mit unserm lebendigen Interesse für das zum Teil noch Bestehende“ hinweist, da die Keime gegenwärtiger „Lehren, Ansichten und Einrichtungen“ eben in alexandrinischer Zeit gesucht werden müssten.⁹⁷ Gnosis bzw. Manichäismus sind für Schlegel, wie es an anderer Stelle heißt, die ältesten Formen idealistischer Philosophie und besonders „in religiöser Hinsicht merkwürdig“⁹⁸.

Die Tatsache, dass Schlegel die neuplatonische Emanationslehre und die Gnosis als zwei Grundformen derselben dualistischen Denkart vorstellt, begründet sich wesentlich darin, dass der „Dualismus“ als Annahme eines zweifachen Grundwesens des Göttlichen auch in der abstraktesten Form durch die Denkfigur der Einheit und Vielheit bezeichnet werden kann. Schon seit Platon und Aristoteles und dann in der altakademischen, neupythagoreischen und mittelplatonischen Spekulation wird die Dyas, die Zweiheit im Unterschied zum Einen als Prinzip der Vielheit und Verschiedenheit angesehen. In religiöser Bedeutung geht es um den Einen Gott, der sich in die Vielheit entäußert⁹⁹, der also zugleich Eines und Vieles ist. Gott – wie Lessing es formuliert – sei das Wesen, das von Ewigkeit her seine Vollkommenheiten zugleich alle *vereinigt* und *zerteilt* denkt.¹⁰⁰ In diesem Sinn bringt auch Schlegel den neuplatonisch-gnostischen Dualismus auf seinen philosophischen Grundgehalt: „Eine unendliche Einheit, die zugleich unendliche Fülle und Vielheit ist, ist natürlich innerlich und mit sich selbst in Zwiespalt [...]“¹⁰¹ Wichtig ist, dass dieser Gedanke im

97 KFSa XII, S. 237.

98 KFSa XIII, S. 374.

99 In der neuplatonischen Variante ist dieser Vorgang im hellen Bild des werdenden Gottes – als ein gleichsam heiter-gelassenes Über- und „Ausfließen“ des Göttlichen in die sinnliche Erscheinungswelt – vorgestellt. Der gnostische Blick auf die Weltentstehung ist um einiges dunkler, denn für den Gnostiker handelt es sich um eine kosmische Katastrophe, die nicht im Willen Gottes lag. Die Entstehung der Welt ist ein katastrophaler Sturz des Göttlichen in die Materie. Man sieht, dass der tragische Dualismus der Gnosis in dem ungeheuren Widerspruch begründet liegt, dass die Schöpfung zugleich der Fall (Luzifers) ist. Ob man nun die neuplatonisch-positive Vorstellung des werdenden Gottes oder die gnostische Sicht in ihrer Betonung des leidvollen Charakters des In-die-Materie-gefallen-Seins bevorzugt, die eigentliche Denkbewegung ist in beiden Fällen die gleiche, die – abstrakt gesprochen – als Entäußerung des einen göttlichen Wesens in die Vielheit der sinnlichen Erscheinungswelt charakterisiert werden kann.

100 Gotthold Ephraim Lessing, *Das Christentum der Vernunft* (um 1752). In: Gotthold Ephraim Lessing: *Werke und Briefe: in zwölf Bänden*. Band 2: 1751–1753. Hrsg. v. Wilfried Barner und Jürgen Stenzel. München 1998, S. 995.

101 KFSa XI, S. 79. In der Vorlesung über die *Geschichte der europäischen Literatur* (1803/1804) ist für Schlegel besonders bei Äschylus die „Darstellung des göttlichen Leidens in der griechischen Tragödie“ und die „ganze Ansicht der Mythologie und der Welt [...] durchaus tragisch.“ In diesem Zusammenhang referiert Schlegel auch die Verbindung zwischen Tragödie und der Vorstellung des leidenden Gottes: „Die Idee übrigens einer mit unendlichen Leiden behafteten Gottheit ist ganz im Geiste jeder Religion und Mythologie – auch ganz der Philosophie gemäß“ (ebd.).

Kontext von Überlegungen über den Ursprung der griechischen Tragödie im Dionysos-Kult ausgesprochen wird. Von Aristoteles kennt Schlegel die Verbindung zwischen Tragödie und Mysterienreligion, denn der antike Philosoph hatte auf die Entstehung der Tragödie aus dem Kult des leidenden, zerrissenen¹⁰² Gottes Dionysos hingewiesen. Aus seiner Auseinandersetzung mit den Kirchenvätern könnte Schlegel zudem auf die Beziehungen zwischen griechischer Tragödie und gnostischer Weltanschauung aufmerksam gemacht worden sein, denn hier wie dort beruht die Weltsicht auf einem die menschliche Fassungskraft übersteigenden Konflikt in der göttlichen Wirklichkeit selbst, zwischen sich widersprechenden Grundkräften im Sein des göttlichen Lebens¹⁰³, einem *Deus contra Deum*.¹⁰⁴ Doch vor allem Schellings fulminante *Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* von 1795, die von Schlegel rezensiert werden, finden durch den von Schelling zur Geltung gebrachten Zusammenhang von griechischer Tragödie und gnostischem Dualismus in Schlegels Denken Niederschlag.¹⁰⁵

Wenn Schlegel die ältesten Formen idealistischer Philosophie in gnostisch-dualistischen und neuplatonischen Lehren findet, und überhaupt alle orientalische Philosophie für Schlegel idealistisch ist, so ist der Grund hierfür in der Tatsache zu suchen, dass ihm bei der religionshistoriographischen Bestimmung des Begriffes „Idealismus“ vor allem Schellings Naturphilosophie vor Augen steht, die ja in der Tat aus diesen Quellen schöpft.¹⁰⁶ Schellings Ideal-Realismus ist nach Schlegels Überzeugung eine eklektische Philosophie, die aus einer Verbindung von spinozistischem Pantheismus (Realismus¹⁰⁷) und einer dynamischen, gnostisch-dualistischen Prozesstheologie (Dualismus¹⁰⁸) hervorgeht. „Dualismus“

102 Vgl. auch Schlegels Bestimmung des „Modernen“, die er von der Hamlet-Tragödie ableitet: Modern ist ein „wie auf der Folterbank auseinandergerissenes Gemüt“, eine „ewige kolossale Dissonanz, welche die Menschheit und das Schicksal [Natur] trennt“ (KFSa I, S. 248).

103 Vgl. Peter Koslowski, *Gnosis und Theodizee*. Wien 1993, S. 62.

104 Vgl.: „Auf einem Konflikt beruht irgendwie das Tragische, einem in Zeit und Welt nicht ausgleichbaren Gegensatz. Aber dieser Gegensatz ist in der großen Tragödie der Gegensatz überpersönlicher heteronomer Mächte. Er beruht in seiner Tiefe auf der inneren Entzweiung des Wirklichen selbst, beruht auf dem geheimnisvollen Deus contra Deum.“ (Wolfgang Schadewaldt, „Das Drama der Antike in heutiger Sicht.“ In: Ders., *Hellas und Hesperien I*. Zürich 1970, S. 193).

105 Vgl. Kapitel IV.2.2 in dieser Arbeit.

106 Vgl. Kapitel III.3 in dieser Arbeit.

107 In der Vorlesung über *Propädeutik und Logik* (Köln 1805/1806) versteht Schlegel unter Realismus eine „einzige, untheilbare Substanz“ – „Beharrlichkeit“ – „Identität.“ Der Realismus Spinozas – so Schlegel – gehe aus der alten orientalischen Emanationslehre hervor (KFSa XIII, S. 375).

108 Es sei hier noch einmal betont, dass der Begriff „Dualismus“ die auf den englischen Orientalisten Thomas Hyde zurückgehende Bestimmung gnostisch-manichäischer Lehren

und „Realismus“ werden von Schlegel in der Vorlesung über *Transzendentalphilosophie* (1800/1801) als die beiden Elemente des Idealismus bestimmt.¹⁰⁹ Der Idealismus ist für Schlegel gleichsam das Mittelglied zwischen den entgegengesetzten Elementen Dualismus und Realismus.¹¹⁰ Schlegel ist ein ausgezeichnete Kenner der Philosophie Schellings; wie sehr sie auch sein eigenes Denken beeinflusst hat, wird erkennbar, wenn er – ebenfalls in der *Transzendentalphilosophie* – von den beiden „Urfakta“ der Dualität (Vielheit) und der Identität (Einheit)¹¹¹ spricht, denen in seiner Philosophie die Prinzipien der „Freiheit“ und der „Naturnotwendigkeit“ entsprechen. Wollte man, so Schlegel, diese beiden philosophischen Urfakta in eine religiöse Sprache übersetzen, so hieße das, dass man die Gottheit „nur *im Werden*“¹¹² denken könne. Die emanative Vorstellung des

meint, in der Bedeutung einer inneren Gespaltenheit aller Wirklichkeit und allen Lebens. Vgl. Schlegels Bestimmungen des Begriffes „Dualismus“ in seinen Vorlesungen: „Alle Realität ist das Produkt entgegengesetzter Elemente. [...] Dualität ist der Charakter aller Prinzipien ...“ (KFSa XII, S. 8/9). – „Dualismus“ meine alle Theorien der „zwei Tätigkeiten“, in denen es nicht um „Substanz“, sondern um die „Veränderlichkeit“ der Dinge und die „Duplizität“ aller „Elemente“ ginge. – In der Vorlesung über *Propädeutik und Logik* (Köln 1805/1806) sieht Schlegel auch eine Verbindung zwischen dem dynamischen Materialismus der griechischen Philosophie und dem gnostischen Dualismus: „In philosophischer Rücksicht kann man ihn auch füglich Dualismus nennen, da die dem dynamischen Materialismus zugrunde liegende Lehre der innern Zwiefachheit und Gespaltenheit auch die Grundanschauung des Dualismus ist“ (KFSa XII, S. 122). Friedrich Schlegel unterscheidet zwei Arten des „Idealismus“: 1) als „dynamische Natursicht“, die dem Prinzip der aristotelischen Entelechie (Freiheit, Tätigkeit, lebendige Beweglichkeit) und der ionischen Naturphilosophie bei Thales, Heraklit, Anaximenes, Anaxiamander zugrunde liege; 2) den Dualismus der „zwei die Welt beherrschenden Prinzipien“ (v. a. bei Böhme und Schelling), in dem die Wirklichkeit der Welt als ein „ewiges Ringen und Kämpfen lebendiger Kräfte und Tätigkeiten, als ein ewiges Werden“ betrachtet wird, welches aus dem „lebendigen Kampfe widerstreitender Elemente hervorgeht“ (KFSa XIII, S. 374/375). Auch der dynamische Materialismus (v. a. bei den Griechen) ist von dieser Weltansicht geprägt, da die „Entstehung aller Dinge aus dem Streit, Verbindung und Trennung unsichtbarer Elemente erklärt [wird] – alle äußeren Erscheinungen sahen sie als Produkte des wechselseitigen Aufeinanderwirkens mehrerer Elemente an; – ein solcher sich immer wiederholender, unaufhörlicher Kampf ist aber nicht ohne Bewegung, Veränderung, Tätigkeit und Leben denkbar, – daher fanden sie denn darin auch die Quelle eines ewigen innern Lebens und Werdens, welches sie der Natur beilegen, sie sahen sie als ein lebendiges Wesen an, worin alles geistig und beseelt ist“ (KFSa XII, S. 121).

¹⁰⁹ KFSa XII, S. 14.

¹¹⁰ Dabei versucht Schlegel den Ursprung der idealistischen Philosophie in Indien nachzuweisen: „Diese älteste idealistische Philosophie [...] ist wahrscheinlich die Nyaya-Philosophie der Indier. Von dieser wissen wir eben noch nicht viel; aber da die Vedanta-Philosophie intellektuell und dualistisch, die Mimamsa-Philosophie realistisch ist – hier ist nur die Rede von Einheit, Sichverlieren in die Gottheit, Sichselbstvernichten usw. – so bleibt nichts anderes übrig, wozu jenes System gehören könnte, als der Idealismus [...]“ (KFSa XIV, S. 43).

¹¹¹ KFSa XII, S. 53.

¹¹² Ebd.

werdenden Gottes, die um 1800 den religionsphilosophischen Diskurs bestimmt und der Schlegel noch bis in die Zeit der orientalistischen Studien anhängt, geht fast unmittelbar aus seiner Auseinandersetzung mit Schelling hervor. In abstrakter, metaphysischer Formulierung dreht sich dessen Natur- und Transzendentalphilosophie um das Thema der Einheit oder Zweiheit.¹¹³

Schelling entwickelt sein Denken aus der antagonistischen Entgegensetzung der Transzendentalphilosophie Fichtes und der pantheistischen Naturphilosophie Spinozas. Das vom Prinzip der „Freiheit“ ausgehende Konzept Fichtes wird von Schelling als das vollkommene Gegenteil Spinozas verstanden, dessen Philosophie von der Einheit der unendlichen, sich ausdehnenden Substanz handelt. Schellings Identitätsphilosophie ist der Versuch, die entgegengesetzten Wissenschaften der Ich- und Naturphilosophie in die Einheit eines Systems zu integrieren.¹¹⁴ Dieser Versuch einer Verbindung von Fichte (Selbstanschauung) und Spinoza (Naturanschauung), deren Denken bei Schlegel in dem Gegensatz von Freiheit und Naturnotwendigkeit (bzw. Gemeinschaft)¹¹⁵ erscheint, ist für seine Philosophie von großer Bedeutung. Wie sehr sich Schlegel an Schellings antagonistische Entgegensetzung von Ich- und Naturphilosophie anschließt, zeigt auch der 1800 verfasste Abschluss des Lessingaufsatzes, in dem Schlegel alle Gedanken Spinozas und Fichtes auf ein zentrales Prinzip bringt, wobei er von der Annahme ausgeht, „daß die Form selbst bei jedem dieser beiden kühnsten und vollendetsten Denker nur ein Ausdruck,

¹¹³ Vgl. zu Schellings Philosophie Michaela Boenke, „Über Schelling.“ In: *Schelling. Ausgewählt und vorgestellt von Michaela Boenke*. München 2001, S. 41ff. Über Schellings *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1795) stellt Boenke fest, dass Schelling in ihnen „seine Entdeckung einer antagonistischen ‚Natur‘ des Geistes zuerst auf die Erklärung des Widerspruchs philosophischer Systeme angewendet hatte [...]“. Die ‚Briefe‘ hatten zum Ergebnis, daß Philosophie den Riß zwischen Absoluten und Endlichen nicht überbrücken kann und in einem Widerspruch befangen bleibt, der sich als Widerspruch der Systeme darstellt. Schelling hat, in der Folge, den Dualismus selbst in den Rang eines Systems erhoben. [...] In den verschiedenen Phasen seines Denkens hat sich diese Dualität – unbeschadet sich durchhaltender Grundideen – jeweils anders artikuliert. Der Verteidigung der ‚Gleichmöglichkeit‘ zweier einander widersprechender philosophischer Systeme in den ‚Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus‘ von 1795 (wobei letzteres System das Ich zum Prinzip der Philosophie erklärt und seinem Grundcharakter nach Philosophie der Freiheit ist, während ersteres ein Nicht-Ich, ein absolutes Objekt, Gott zum Prinzip hat und damit die Freiheit und Autonomie des Ich zerstört) folgte seit 1797 das in den Augen vieler Zeitgenossen Schellings unbegreifliche Nebeneinander von Ich-alias Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie“ (ebd., S. 24f.).

¹¹⁴ Michaela Boenke, *Über Schelling*, S. 42f.

¹¹⁵ Noch vom Standpunkt seiner späteren Idealismus-Kritik spricht Schlegel von Fichtes Philosophie als dem System der „absoluten Ichheit“ und von Schelling, der seine Naturphilosophie als Fortführung Spinozas versteht, als dem System der „absoluten Notwendigkeit“ (KFSa VIII, S. 441f.).

Symbol, und Widerschein des Inhalts ist, nämlich des Wesentlichen, des einen unteilbaren Mittelpunkts des Ganzen. Darum ist die Form des Einen [Spinoza] die der Substanz und Permanenz, Gediegenheit, Ruhe und Einheit, die des andern [Fichte] Tätigkeit, Agilität, rastlose Progression, kurz der diametrale Gegensatz de[s] ersten.“¹¹⁶

In Schlegels Jenaer Vorlesung über *Transzendentalphilosophie* entwickelt dieser seinen Idealismus-Begriff aus der Gegensatzstruktur von Realismus und Dualismus, Identität und Dualität, Enthusiasmus und Skepsis, Sinn und Bildung, Liebe und Selbstständigkeit, Spekulation und Reflexion, Kontemplation und Tätigkeit¹¹⁷, die der Entgegensetzung von Fichtes Bewusstseinsphilosophie und Spinozas Naturphilosophie entspringt. Wie Schelling wird Schlegel zunächst dem Programm einer Synthese beider Systeme folgen; in der Kölner Zeit rückt er jedoch im Zuge der vertieften Auseinandersetzung mit der orientalischen Philosophie (der antiken Ursprungsform des Idealismus) von diesem Vorhaben ab und distanziert sich insbesondere vom spinozistischen Pantheismus. Das Konzept einer Vermittlung von Realismus und Dualismus bildet den theoretischen Hintergrund und reflexiven Bezugspunkt der religionsphilosophischen Orient-Studien, wobei im Folgenden den Gründen für Friedrich Schlegels Distanzierung nachzugehen sein wird.

116 KFSa II, S. 413.

117 Vgl. die schematische Darstellung von Bärbel Frischmann zu der von Schlegel in der Jenaer Vorlesung über *Transzendentalphilosophie* entwickelten Begriffsstruktur (B. Frischmann, *Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus*. Paderborn 2005, S. 256/257).

III.4.3 Formen orientalischer Religionsphilosophie

III.4.3.1 Indische Emanationslehre und hellenistischer Neuplatonismus

Spätestens seit 1798 beginnt sich Schlegel für die Vorstellungswelt des Neuplatonismus zu interessieren, der als heimliche Religion der Goethezeit im Motivkomplex der *werdenden Gottheit* Niederschlag findet.¹ Schlegels erste Rezeption der Philosophie des Neuplatonismus steht somit zunächst im Kontext der hochspekulativen idealistisch-frühromantischen Naturphilosophie, deren markantes Charakteristikum die Ineinssetzung von „Gott“ und „Natur“ ist. Die Natur, so schreibt Schlegel in den *Ideen zu Gedichten* (1798/1799), ist „das Seyn und Werden in und durch die Gottheit. Die Natur selbst ist die werdende Gottheit.“² Um die Jahrhundertwende besetzt der neuplatonische Motivkomplex eine Schlüsselrolle in der Vorlesung über *Transzendentalphilosophie*. Die unendliche Aufgabe der Natur sei es, die Gottheit zu realisieren³; in ihr spiegle sich das Bild der werdenden Gottheit. Aus der Ansicht der Natur als werdende Gottheit geht für Schlegel „die Gemeinschaft hervor, in der wir mit der Gottheit stehen.“⁴

In der Pariser Zeit nimmt Schlegels Interesse am Neuplatonismus keineswegs ab⁵, im Gegenteil, einer Notiz aus dem Jahre 1802 ist zu entneh-

- 1 Vgl. der Überblick von Walter Robert Corti, „Die Mythopoeses des ‚werdenden Gottes‘.“ In: Ders., *Der Mensch im Werden Gottes*. Schaffhausen 1988, S. 91–147. Corti weist darauf hin, dass es noch keine Problemgeschichte zum Motivkomplex des werdenden Gottes gibt (ebd., S. 109). An diesem Befund ändert auch die Arbeit von Walburga Lösch, *Der werdende Gott. Mythopoetische Theogonien in der romantischen Mythologie* (Frankfurt, 1996), grundsätzlich nichts, die den Topos vom werdenden Gott als ein primär poetisches Modell bei Novalis, Hölderlin, Schelling und Goethe sowie in der romantischen Mythologie untersucht und dabei besonderes Gewicht auf die „Wiederentdeckung des Weiblichen im Zusammenhang von Mythen und Mythopoesen in der romantischen Mythologie“ (ebd., S. 16) legt.
- 2 KFSa XVI, S. 199/200 [54]. Vgl. dazu in den *Philosophischen Lehrjahren* die Vorstellung der Menschheit als „werdende Gottheit“: „In der großen Person der Menschheit ist Gott Mensch geworden“ (KFSa XVIII, S. 320).
- 3 KFSa XII, S. 21.
- 4 KFSa XII, S. 79 [201]. Vgl. auch: „Der Begriff der Welt als einer werdenden Gottheit ist das Hauptresultat, das wir auf dem Wege der Anschauung gefunden haben, die Idee der Werdens, die eigentliche Achse des Idealismus, worum sich alles dreht, und worauf alles beruht“ (KFSa XII, S. 339).
- 5 Noch 1805 scheint Schlegel z. B. einen emanativen Gottesbegriff zu vertreten, der sich in einer wenig orthodoxen Vorstellung von der Trinität äußert, mit der er Lessing sehr nahe steht: „Die Schöpfung aus Nichts, die CHRISTLICHE Dreieinigkeit, der zeitliche Anfang der Welt läßt sich nur durch den Begriff der werdenden Gottheit, durch den vollendeten Idealismus erklären. [...] Das Alter jener Tradition des vollendeten Idealismus und idealistischen Kosmogonie [wird] dadurch klar, daß Spuren davon in *aller* Mythologie sind“ (KFSa XIX, S. 43 [21]). Vgl. auch ähnliche Äußerungen von 1799: „Die Natur und die Schöpfung sind der große Dualismus der Welt. – Der Vater ist das Universum, der Geist Schöpfung, der Sohn Natur“ (KFSa XI, S. 298).

men, dass nach Ansicht Schlegels in nicht näher bestimmter Hinsicht dem religiösen Gehalten dieser Lehre sogar eine höhere Potenz als dem Christentum zuzusprechen wäre. „Vielleicht“; so heißt es da, „muß die Neu Platonische Philosophie vielmehr als ein Versuch zu einer neuen Religion angesehen werden, die vielleicht manche Vorzüge vor der christlichen hätte haben können.“⁶ Im Rahmen der übergreifenden Zielstellung der Orient-Studien, dem Versuch, für die Poesie und die Philosophie religiöse Gehalte in ältesten Quellen neu zu erschließen, ist somit der neuplatonischen Philosophie eine Initialfunktion zuzuschreiben, die sich wesentlich aus der Rückführung des Neuplatonismus auf das (indische) Emanationssystem begründet. „Im Orient müssen wir das höchste Romantische suchen...“ – Friedrich Schlegel formuliert schon 1800 im *Gespräch über die Poesie* die romantische Sehnsucht nach dem Orient, wobei er mit Herder indische Ursprünge dieses „höchsten Romantischen“ annimmt und mit der unbestimmten Imagination einer Region uralter Überlieferungen und Mythen, einer sagenhaften Vorzeit der Poesie und Sinnenfreude verbindet, deren Erforschung „die Prinzipien des Lebens, die Wurzeln der Begriffe“ für die in Abstraktion erkaltete und intellektuell zerrissene europäische Kultur in die Hand geben sollte. Wenn Schlegel die Inspirationen der romantischen Naturpoesie in Indien finden zu können glaubt, hat das viel damit zu tun, dass die altorientalische Lehre vom Ursprung aller Dinge aus Gott durch Emanation, die im Bild der werdenden Gottheit eine so zentrale Stelle in der romantischen Naturphilosophie und -poesie um 1800 einnimmt, eben ihren Ursprung in Indien hat:

Emanation heißt die Lehre, daß alle Wesen aus dem Schoße der unendlichen Gottheit sich entwickelt haben, aus dieser ausgeflossen und nach bestimmten Perioden auch wieder in diese zurückzukehren fähig sind. Man nennt diese Philosophie auch wohl die orientalische, weil sie vorzüglich bei den orientalischen Völkern geblüht hat, und ihr Ursprung in Indien war.⁷

Allerdings liegt der Akzent in dieser historischen Rückführung auf indische Ursprünge nun mehr auf dem Bild des „leidenden und sterbenden“ Gottes, der dem indischen Emanationssystem mehr entspricht, und – so Schlegel in den *Orientalia* von 1806 – „der schönste Gedanke desselben [sei]“⁸. In der indischen Lehre, die Schlegel in den Pariser Jahren studiert,

6 KFSa XVIII, S. 64 [226], 1802.

7 KFSa XIII, S. 364/365. Bei dieser Idee eines Ausfließens aus der Gottheit und einer Rückkehr zu ihr handelt es sich um die verbreitete Vorstellung eines *ordo inversus*, die auch in der genuin christlichen Vorstellungswelt geteilt wurde. Zur Leitvorstellung eines ontologischen wie eines epistemologischen *ordo inversus* in Schlegels Konzeption der Kritik und der Hermeneutik vgl. das Kapitel IV.2.4.1 über die *Konzeption der Kritik als wissenschaftliche Methode* im IV. Teil dieser Arbeit.

8 KFSa XV/1, S. 56 [190]: „Die Idee einer leidenden und sterbenden Gottheit [...] gehört dem Emanationssystem, es ist der schönste Gedanke desselben [...]“

sei das Leben „ein trauriges Herabsinken von der vollkommenen Seligkeit des göttlichen Wesen[s]“⁹. Schön an dieser indischen Lehre von der „Unseligkeit des Daseins, wozu die reine Vollkommenheit herabgesunken, und darin eingehüllt und gefesselt sei“¹⁰, findet Schlegel die „Lehre von der Rückkehr.“¹¹

Diese „Kosmogonie durch Selbstbeschränkung des ersten Wesens, also die alte indische Idee von der Beschränkung und Verschlimmerung Gottes in die Welt“¹² ist eine Tradition, die Schlegel über Zoroaster, die Perser bis nach Indien zurückverfolgt.¹³ Auch die „gesammte alexandrinische Philosophie consequent gedacht“, führt nach Schlegel „auf den alten indischen Begriff von dem Immerschlechter Werden der Welt.“¹⁴ Die orientalische Emanationsphilosophie, die ihren Ursprung mit Sicherheit in Indien habe, ist für Schlegel auch der Schlüssel zum Verständnis aller anderen Religionen des Orients und der griechischen und hellenistischen Philosophie:

Das System der Emanation oder des spekulativen Mystizismus hat also vorzüglich geblüht bei den Indiern und andern orientalischen Nationen, also wahrscheinlich auch bei den Ägyptern, Persern und endlich bei den Hebräern. Auch bei den Griechen fand es Eingang; hier ward es, obwohl nicht ohne große Abänderung, zuerst in der Schule des Pythagoras aufgenommen; später offenbarte es auch in Platos Lehre seinen Einfluß, bis es zuletzt durch die alexandrinischen und neuplatonischen Philosophen seine vorzüglichste Ausbildung und Vollendung erhielt. Zu den letzten gehören, außer Philo und Josephus, Porphyrius, Iamblichus und besonders Plotin.¹⁵

9 KFSa VIII, S. 201.

10 KFSa VIII, S. 215. Vgl. auch die hinzugefügte Überlegung Schlegels, dass dieser Lehre „in späteren Systemen [...] die stets wechselnde Kontraktion und Ausdehnung der höchsten Grundkraft, das Pulsieren der Weltseele“ (ebd., S. 217) verwandt sei.

11 KFSa VIII, S. 213.

12 KFSa XIX, S. 45 [36].

13 Das untersucht Schlegel vor allem anhand der Lehre von der Seelenwanderung, die auf der Vorstellung beruhe, „daß alle Wesen von Gott entsprungen und ausgeflossen seien, hier in dieser Welt sich aber in einem durch Sünde und den Abfall herabgesunkenen und unglücklichen Zustand der Unvollkommenheit und tiefer Verschuldung befänden, aus welchem Zustande die Wesen überhaupt und die Menschen insbesondere durch mancherlei Kreise der Verwandlung der Gestalt, und Wanderungen der Seele entweder durch eigne Schuld immer tiefer herabsänken, oder aber durch innere Reinigung ihres ganzen Wesens sich der Vollkommenheit wieder nähern und zu ihrem göttlichen Ursprung wieder zurückkehren“ (KFSa VI, S. 121). Diese Lehren sei von Indien über Ägypten und dann durch Pythagoras an die Griechen überliefert worden. Aufgrund solcher religionswissenschaftlich-komparatistischer Untersuchungen stellt Schlegel eine Verwandtschaft orientalischer Denkart mit der platonischen Philosophie sowie Verwandtschaft zwischen Indien und Ägypten in der Göttelehre, Lebenseinrichtung usw. fest.

14 KFSa XIX, S. 44 [35].

15 KFSa XIII, S. 365 (Anhang zur Logik).

Im Gegensatz zu dieser neutral positiven Darstellung scheint Schlegels Haltung gegenüber der hellenistischen Philosophie in der Schrift *Über die Sprache und Weisheit der Indier* eher ablehnend zu sein. Das hellenistische Zeitalter, so Schlegel, nähme die orientalische Philosophie der Emanation bzw. die indische Kosmogonie nicht in ihrer ursprünglichen Form auf. Der spätantike Synkretismus der gnostischen und neuplatonischen Philosophen mische dem ursprünglichen Konzept „verderbliche“ pantheistische, mythologische Elemente und Zahlenspekulationen bei.¹⁶

Insgesamt hinterlassen Schlegels Bewertungen der Emanationsphilosophie in dem Indien-Buch und in den begleitenden Vorlesungen einen zwiespältigen Eindruck: Grundsätzlich wird die indische Emanationslehre als „mißverständene Offenbarung“¹⁷ gedeutet, der Schlegel jedoch gleichwohl „göttliche Wahrheit“, „moralische Tiefe“, „positive Fülle“, eine „genetische Entwicklung des Weltalls“¹⁸ und „tiefe[n] Zusammenhang“¹⁹ zuspricht. Mit Blick auf die hellenistische Philosophie, die aus der Rezeption der orientalischen Emanationslehre hervorgeht, spricht Schlegel dagegen von Aberglauben, wilden Erdichtungen und grobem Irrtum.²⁰

In diesen auf den ersten Blick widersprüchlichen Wertungen geht es Schlegel um eine explizite Differenzierung zwischen Emanationslehre und Pantheismus. Schlegel insistiert sehr entschieden darauf, dass man die Emanationslehre nicht mit dem Pantheismus verwechseln dürfe.²¹ Diese Versuche einer Unterscheidung zwischen einem positiv als „spekulativer Mystizismus“ affirmierten altorientalischen Emanationslehre und dem Pantheismus bzw. Realismus treten sowohl in der Schrift *Über die Sprache und Weisheit der Indier* als auch in den begleitenden Vorlesungen und Notizen aus der Zeit von 1804–1808 auffällig hervor. Die Emanationslehre indischen Ursprungs, so betont Schlegel, sei nur dann „genau und notwendig Emanation“ zu nennen, „wenn sie nur in dem ursprünglichen und ältesten Sinn genommen“ wird. Dieses von ihm auch als „spekulativer Mystizismus“ besprochene Denken sei „durchaus keine verwerfliche Art von Philosophie.“²² Der ursprüngliche Unterschied zum Pantheismus, den Schlegel hier als wesentlich ansieht, bestehe darin, dass zum einen das Prinzip der „Individualität“ in der alten indischen Lehre keineswegs geleugnet werde. Weiterhin sei „die Rückkehr der einzelnen Wesen in die Gottheit denselben nur möglich, nicht notwendig, das beharrliche Böse

16 Vgl. KFSa VIII, S. 305–307.

17 KFSa VIII, 207.

18 KFSa VIII, S. 217.

19 KFSa VIII, S. 207.

20 KFSa VIII, S. 209.

21 Vgl. KFSa VIII, S. 199.

22 KFSa XIII, S. 369.

bleibt ewig getrennt und verworfen.“²³ Im Gegensatz zu Emanation sei der Pantheismus bzw. Realismus dadurch charakterisiert, dass es darin „durchaus nur ein einziges, absolut notwendiges, reelles, allervollkommenstes Wesen“ gäbe, „in dem alle Verschiedenheit, alle Absonderung und Trennung gänzlich wegfällt, alles in die eine höchste Realität sich auflöst und außer dem alleinigen göttlichen Sein kein anderes möglich ist. Hier kann also auch weder Böses, noch Übel, noch Unvollkommenheit stattfinden, denn alles wahrhaft Wirkliche ist ja eines und dasselbe, gleich notwendig und absolut [...]“²⁴ Dies sei gleichbedeutend mit einer „Vernichtung aller Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit.“²⁵ Der Pantheismus wird von Schlegel als eine Philosophie gesehen, die „sich einzig und allein auf eine vorgebliche Vernunftkenntnis gründet.“²⁶ Es wird noch zu zeigen sein, dass Schlegel diese Argumente von Pierre Bayle übernommen hat und sie im Kontext einer Kritik am aufklärerischen Deismus entfaltet, die – anders als Mosheims affekttheoretische Diffamierung orientalischer Philosophie – auf einer Problematisierung des Pantheismus aufbaut, die als Kritik am Vernunftmonismus vorgebracht wird.

Bei diesem Versuch einer Trennung von Emanationslehre und Pantheismus muss allerdings die Einsicht naheliegend sein, dass emanative Konzepte immer Gefahr laufen, in pantheistisches Denken überzugehen. Hier wird man die Gründe für Schlegels merkwürdige Reserviertheit gegenüber dem ehemals so zentralen emanativen Gottesbild suchen müssen. Bei einer Gottesvorstellung, so resümiert er, in der „ein Einziges, schlechthin *Eines* ist, – kann also dies System, wo es konsequent ist, nichts anders als Realismus sein. – Bei der Idee eines einigen, alleinigen, einzigen, absolut vollkommenen Wesens – von dem nichts verschieden, sondern alles in ihm und durch dasselbe ist, – wo alles in Gott, alles nur ein Ausfluß aus Gott, alles nur durch Gott ist, – kann man dem Pantheismus nicht entgehen.“²⁷

III.4.3.2 Der orientalische Dualismus als Lehre von den zwei Prinzipien

Auch mit dualistischen Lehren wie der Gnosis und dem Manichäismus beschäftigt sich Schlegel bereits in der Zeit der Herausgabe des *Athenaeum*, eine Auseinandersetzung, zu der er sicher durch die Aufnahme der Philosophie Schellings bewegt wurde. 1798 hält Schlegel die Gnosis für eine „eigne Classe“ der Religion, „so gut, wie die katholische und protestanti-

23 KFSa VIII, S. 199.

24 KFSa XIII, S. 366.

25 KFSa XIII, S. 239.

26 KFSa XIII, S. 305.

27 KFSa XIII, S. 239.

sche.²⁸ Die „Ansicht der Gnostiker“, so lautet eine Überlegung aus jener Zeit, sei eine religiöse Überzeugung, die „nicht ganz [hätte] verworfen werden“²⁹ dürfen. Auch in den Orient-Studien und den daran anschließenden Vorlesungen und veröffentlichten Schriften Schlegels erscheinen Gnosis bzw. Manichäismus als die ältesten Formen idealistischer Philosophie, die „in religiöser Hinsicht merkwürdig“³⁰ seien.

Schlegels religionshistoriographische Auseinandersetzung mit dem orientalischen „System des Dualismus“ ist stark von Thomas Hydes monumentalem Werk *Historia religionis veterum Persarum, eorumque Magorum* (1700) beeinflusst, in dem der englische Orientalist die Religion der „alten“ (im Unterschied zu den „modernen“, d. h. muslimischen) Perser untersucht, die immer noch von einigen Bewohnern Persiens und Indiens bewahrt würde. Wie bereits an anderer Stelle erwähnt, prägte Hyde den Begriff „Dualismus.“ In der *Historia* verfolgt Hyde unter Einbeziehung islamischer, jüdischer und christlicher Sekundärquellen eine christliche Deutung der altpersischen Religionsgeschichte.³¹ Hydes religionshistoriographisches Konstrukt ist es, das wahrscheinlich Schlegels überraschend positive Bewertung des „Dualismus“ mit beeinflusst zu haben scheint. Denn diese fällt zweifellos um einiges günstiger aus als Schlegels Einschätzung des emanativen Neuplatonismus oder gar des Pantheismus: In der Schrift *Über die Sprache und Weisheit der Indier* wird der Dualismus bzw. die „Lehre von den zwei Prinzipien“ als eine „unversieglige Quelle des sittlichen Lebens“³² angesehen und als „Wiederherstellung des ursprünglichen erst später verloren gegangenen Lichtes göttlicher Wahrheit.“³³ Für Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, der in Schlegels Buch *Über die Sprache und Weisheit der Indier* wegen seiner pantheistischen Philosophie angegriffen wird, ist es noch Jahre später (in der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*) völlig unbegreiflich, wie Schlegel in all seinem Eifer gegen den Pantheismus dabei gleichzeitig das System des Dualismus so „zu preisen vermochte“³⁴.

28 KFSa XVIII, S. 320 [1536].

29 KFSa XIX, S. 165.

30 KFSa XIII, S. 374. Vgl. auch: „Noch sind nächst den Alexandrinern die Manichäer durch ihren moralischen Dualismus merkwürdig; sie nahmen zwei geistige Prinzipien und eine belebte Materie an; daher wird denn dieses System wohl mit Recht aus dem Zoroaster und der persischen Mager abgeleitet“ (KFSa XII, S. 239).

31 Vgl. Stausberg, *Faszination Zarathustra* II. Berlin/New York 1995, S. 692.

32 KFSa VIII, S. 230f.

33 KFSa VIII, S. 229. Auch in Schlegels philosophischen Konzeptionen aus dieser Zeit scheint der „Dualismus“ eine gewisse Rolle zu spielen. Im Jahr 1805 notiert sich Schlegel den programmatischen Gedanken, dass die „wahre Philosophie [...] ein genetischer Dualismus [...]“ sein sollte (KFSa XIX, S. 44 [29]).

34 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, TB I. Hamburg

Nach Hydes religionshistorischer Konstruktion des persischen Dualismus wird eine christliche Deutung der Zwei-Prinzipien-Lehre (durch analogische Auslegung der Licht-Finsternis-Metaphorik)³⁵ und eine konsequente Integration bzw. Vereinnahmung der persischen Religion in die biblische Überlieferung³⁶ inauguriert. Hydes *Historia* ist im 18. Jahrhundert ein maßgebliches Referenzwerk, das mit seiner komparativen Methodik bei der Erforschung der altpersischen Religion neue quellenkritische Maßstäbe³⁷ setzt. Die Autorität, die Schlegel dem englischen Gelehrten der Orientalistik hier beimisst, bezeugt den hohen Stellenwert, den die gelehrte Historiographie der Religion in der philosophischen Reflexion Schlegels hat, wobei Hydes judäo-christliche (Um-)Deutung der persischen Religion Schlegels religiösen Präferenzen entgegenkommt. Schlegel zieht Hydes monumentale Studie über die Religion der alten Perser als wissenschaftlich gesicherte Grundlage seiner eigenen Arbeiten über den Orient heran. Man kann die Nähe zwischen Schlegel und Hydes religionsgeschichtlicher Konstruktion an einem Passus des Indien-Buches ablesen, in dem Schlegel über den orientalischen Dualismus folgenden Gedanken äußert:

Zwar erheben sich auch gegen dieses System, als solches, sehr bedeutende philosophische Schwierigkeiten; wird nämlich das böse Prinzip gesetzt als ein solches, das ewig von dem guten und göttlichen getrennt bliebe, so wird noch außerhalb der Gottheit eine andre ihr wo nicht gleiche, doch nicht mit ihr übereinstimmende, von ihr unabhängige Kraft und Welt gesetzt, und so alle Einheit zerrissen; wird aber, wie meist geschieht, angenommen, daß in der letzten Entwicklung das böse Prinzip überwunden und verändert, Ahriman mit dem Ormuzd wieder vereint und versöhnt werde, so wird im Grunde der Zwiespalt aufgelöst; alles verschmilzt pantheistisch in ein Wesen, und der ewige Unterschied des Guten und Bösen verschwindet. Ungeachtet dieser Mängel wird man der intellektuellen Religion der Perser, nächst der christlichen Lehre, so wie diese im alten Testament vorbereitet, im neuen ausgeführt und vollendet ist, leicht den Vorzug der Erha-

1992, S. 108.

35 Vgl. Schlegels Ausführungen über die persische Religion: „Die Perser verehrten und erkannten denselben Gott des Lichts und der Wahrheit, wie die Hebräer, obwohl viel Erdichtetes und bloß Mythologisches, und mancher wesentliche Irrtum dieser Erkenntnis der Wahrheit beigemischt war“ (KFSa VI, S. 99). In *Über die Sprache und Weisheit der Indier* spricht Schlegel von „Verwandtschaft und Ähnlichkeit, besonders der persischen Religion des Lichtes und der Lehre vom Kampf des Guten und Bösen, mit der heiligen Schrift sowohl des alten und neuen Bundes“ (KFSa VIII, S. 299). Auch in den Vorlesungen wird die „ältere Religionslehre der Perser in ihrem Zusammenhange mit der heiligen Überlieferung der Hebräer“ behandelt (KFSa VI, S. 116).

36 Vgl. Michael Stausberg, *Faszination Zarathustra* Bd. II, Berlin/New York 1995, S. 692.

37 Die *Historia* erschließt neue Rezeptionsmöglichkeiten altorientalischer Religionen durch Thomas Hydes Übersetzungen „orientalischer“ Quellentexte, wobei sich Hyde bemüht, alle vorhandenen islamischen, jüdischen und christlichen Quellen zur altpersischen Religion zu berücksichtigen (vgl. dazu die Ausführungen über Thomas Hyde in: Michael Stausberg, *Faszination Zarathustra* Bd. II, Berlin/New York 1995, S. 682–718).

benheit und relativen Wahrheit vor allen andern orientalischen Denkart, wenigstens in moralischer Rücksicht, zuerkennen.³⁸

Neben der offensichtlich normativen Privilegierung der „intellektuellen Religion“ wegen ihrer Nähe zur christlichen Lehre fällt auf, dass Friedrich Schlegel die „dualistische Denkart“ von zwei Seiten gefährdet sieht. Sie muss zwischen einem Dualismus, der Gut und Böse als gleichgeordnete oder getrennte Prinzipien setzt, und einer pantheistischen Nivellierung der Gegensätze von „Gut“ und „Böse“ die Mitte halten. Die sich hier andeutende Differenzierung zwischen zwei „Arten“ von Dualismus weist auf Hydes Deutung der persischen Theologie. Dieser hatte die Religion der „altpersischen Mager“ in eine orthodoxe und eine häretische Richtung unterteilt, wobei zwar beide Sekten eine Zwei-Prinzipien-Lehre vertraten, jedoch mit einem wesentlichen Unterschied:

Während die orthodoxen Mager eines der beiden Prinzipien für ewig, das zweite Prinzip hingegen für geschaffen hielten [...], wobei Gott zu verehren und anzubeten, der Teufel demgegenüber zu hassen und zu verachten sei, seien die „Häretiker“ von dem Gleichgewicht beider Prinzipien ausgegangen [...]. Der ursprüngliche orthodoxe Glaube der alten Perser, der der Lehre Abrahams und der ‚mosaischen‘ Geschichte entspreche, habe nur ein einziges ewiges Prinzip des Guten angesetzt, und zwar Gott, der in ihrer Sprache ‚Yezad‘ genannt worden sei. Daraufhin hätten sie ein zweites, geschaffenes Prinzip konstruiert, nämlich ‚Ahreman‘. Die ‚häretische‘ Spielart des Dualismus sieht Hyde von den Manichäern repräsentiert.³⁹

Wie viel Gewicht Schlegel dieser Unterscheidung zwischen „orthodoxem“ und „häretischem“ Dualismus“ indessen beimisst, ist nicht eindeutig zu bestimmen. Wie Schlegels Jakob-Böhme-Rezeption⁴⁰ zeigt, setzt er sich jedenfalls mit dem manichäischen Dualismus, der „so viel Einfluß auf Entstehung und Ausbildung der geheimen Gesellschaften und Mysterien gehabt“⁴¹ hat, intensiv auseinander. Diese Form orientalischer Denkart ist

38 KFSa VIII, S. 229.

39 Vgl. Michael Stausberg, *Faszination Zarathustra* Bd. II, Berlin/New York 1995, S. 694f.

40 Die Böhme-Rezeption Schlegels setzt etwa um 1800 ein. Vgl. den Brief Schlegels an Schleiermacher aus dem Jahr 1800, in dem Schlegel ihm die Lektüre Jakob Böhmes ans Herz legt: „Fast möchte ich es Dir zur Pflicht machen, den Jak. Böhme zu studieren. Es muß noch viel von ihm die Rede sein, weil in ihm grade das Christentum mit zwei Sphären in Berührung steht, wo jetzt der revolutionäre Geist am schönsten wirkt – Physik und Poesie. Ritter hat ihn studirt und will auch über seine Physik schreiben; das ist aber nur eine Seite. Tieck legt sich gewaltig auf ihn und wird ihn hinlänglich tieckisieren; denn in einen andern Geist einzudringen, das ist diesem Menschen nicht gegeben. Also wird Böhme vielleicht für den Tieck etwas thun, Tieck für den Böhme aber gewiß sehr wenig. Noch ein Grund, warum ich es besonders schicklich finde, den Böhme zu predigen, ist daß sein Name schon den größten Anstoß bei den Philistern erregt; kein andrer kann mehr polemische Energie haben“ (*Aus Schleiermachers Leben in Briefen*, Hrsg. v. Wilhelm Dilthey, Band III, Berlin/New York 1974, S. 192f.).

41 KFSa VIII, S. 241.

ein grundlegendes Element jener mystischen Tradition, aus der Schlegel wesentliche Anregung für die Begründung seiner eigenen Theologie bezieht. Ablehnend werden Schlegels Äußerungen über den Manichäismus nur, wenn er zu obskurer Astrologie führt. Gleichwohl – und das ist einer der vielen irritierenden Widersprüche dieses Autors – führen ihn ausgeprägt mystische Neigungen, seine Lektüre der Kabbala und Jakob Böhmes in der Spätzeit seines Denkens nicht selten in okkultistische und numerologische Spekulationen. Der bei Böhme und anderen Mystikern zu findende theosophische Gedanke von der Entstehung der Sinnenwelt durch den Fall Luzifers in die Materie, der übereinstimmend sei mit der Lehre der Manichäer⁴², ist für Schlegel vor allem in poetischer Hinsicht interessant:

J. Böhme schildert uns statt der *Leiden Gottes* nur die *Leiden der Natur*; diese schildert er aber, wie kein anderer Dichter, Weiser oder Seher sie geschildert hat. [...] – Daß der Vater *zeitlich* vom Sohne getrennt seyn kann, ist das große Leiden [...] Gottes und dies ist das größte Unglück, welches die Welt fassen kann, aus der tief innigen Fassung desselben geht ihr die Erlösung auf.⁴³

In den Orient-Studien ist die Lektüre der theosophischen Schriften Böhmes von leitender Bedeutung für Schlegel. 1804 sieht er Böhmes Werke als „[d]as Größte, was in Rücksicht auf Sprache seit dem Untergang jener alten Dichtkunst hervorgebracht worden“ ist.⁴⁴ In der Vorlesung über die *Geschichte der alten und neuen Literatur* spricht Schlegel von der „Fülle der Fantasie“ und „Tiefe des Gefühls“ und von den „poetischen Schönheiten“⁴⁵ der Schriften Jakob Böhmes. Der Mystizismus Jakob Böhmes, den Schlegel wie alle Mystik aus philosophischen Traditionen orientalischer Ursprungs hervorgehen sieht, zeichnet sich in Schlegels Augen durch

42 KFSa XIX, S. 296 [11].

43 KFSa XIX, S. 296 [9].

44 KFSa III, S. 63.

45 KFSa VI, S. 365.

besondere Originalität aus⁴⁶; er bestehe in einer „durchaus aus sich selbst und der eignen Quelle schöpfenden“⁴⁷ Geistigkeit.

Die verschiedenen Spielarten des „Dualismus“, auch die „häretischen“, werden somit vor allen anderen Formen der „orientalischen Denkart“ favorisiert. Dabei bezieht das merkwürdige Insistieren auf die dualistische Verfasstheit der Wirklichkeit nicht nur aus der Wendung gegen den monistischen Pantheismus seinen Sinn. Der Dualismus als Lehre von den widerstreitenden Prinzipien, welche das Leben als „ewiges Ringen und Kämpfen lebendiger Kräfte und Tätigkeiten“⁴⁸ sieht, nach der die Welt aus Widersprüchen besteht und aus dem „lebendigen Kampfe widerstreitender Elemente hervorgeht“⁴⁹, entspricht zudem auch Schlegels Selbst- und Weltwahrnehmung. Dieser Akzent des „Dualismus“ auf der widersprüchlichen Natur der Wirklichkeit und des Lebens ist ein zentrales Thema der Spätphilosophie Schlegels. So beobachtet Karl August Böttiger treffend an Friedrich Schlegels spätem Denken, dass dieses von der Idee christlicher Kunst und Schönheit getragen, dabei aber von „gnostische[n] Vergeistigungen in der Symbolik [...] sehr modifiziert wurde.“⁵⁰ Schlegel entwickelt den Gedanken des „Dualismus“, den er am Beginn der Orient-Studien sowohl in seiner Kunst als auch in seinem Leben ausmacht, später in einer antinomischen Anthropologie, welche die Widersprüche in das Innere der menschlichen Existenz hineinverlegt. So spricht Schlegel 1820 in den „Anfangspunkten des christlichen Nachdenkens“ vom Menschen und dessen „wunderbar zerspaltenen und unergründlich sich selbst widersprechenden Wesen.“⁵¹

46 Vgl.: „My[stizismus] ist nie von selbst entstanden sondern immer in Berufung auf alte Traditionen und orientalischen Ursprung der Philosophie. Jak[ob] Böhme ist der originellste – doch hat er mehr gelesen, als man gewöhnlich glaubt“ (KFSA XIX, S. 187 [277]). – Vgl. auch: „Der bedeutendste von diesen allen [den Mystikern] ist offenbar der spätere Jakob Böhme [...]“. Über Böhmes „orientalische“ Quellen vermerkt Schlegel, dass dieser „[...] durch Paracelsus mit einigen Ideen des Emanationssystems bekannt [...], wie sie in den kabbalistischen Systemen vorgetragen [...]“; es kann sogar sein, dass er die Schriften des Picus selbst gelesen hat, überhaupt scheint er nicht so unwissend gewesen zu sein, als man gewöhnlich glaubt“ (KFSA XII, S. 256). Diese Bemerkungen beziehen sich auf die zahlreichen philosophiegeschichtlichen und theologischen Darstellungen (z. B. bei Dietrich Tiedemann), die Böhmes Mystik mit dem Hinweis auf die geringe Bildung des Schusters entwerteten.

47 KFSA VI, S. 256.

48 KFSA XIII, S. 375.

49 KFSA XIII, S. 375.

50 KFSA X, S. LIII.

51 KFSA VIII, S. 551. Zur dualistischen Anthropologie Schlegels vgl. IV.2.2.1. in dieser Arbeit.

III.4.3.3 Schlegels Pantheismus-Darstellung als Kritik am Vernunftmonismus

Die Tatsache, dass Friedrich Schlegel, der wenige Jahre zuvor noch einer der größten „Apostel des modernen Pantheismus“⁵² gewesen ist, sich im Zuge der Orient-Studien zum maßgeblichen Kritiker der pantheistischen Lehre⁵³ wandelt, ist sicher das auffälligste und denkwürdigste Charakteristikum der *Orientalia*. Die Auseinandersetzung mit dem Pantheismus zeigt, warum in religiöser Hinsicht die orientalischen Studien mit ihrer Suche nach dem höchsten Romantischen in Indien eine Enttäuschung für Schlegel bedeuteten, denn unter diesem Gesichtspunkt wird das Studium der indischen Urkunden in Schlegels Augen nur mehr zur Einsicht in die „Entstehung des Irrtums“⁵⁴.

Forschungsliteratur über diese schwer zu beurteilende Thematik ist rar; in den wenigen Aufsätzen, die es gibt, überwiegt die deutlich kenntlich gemachte Ablehnung gegenüber der unerklärlichen Wende in dem kurzen Zeitraum der Jahre von 1804 bis 1808. Schlegels Invektiven gegen den Pantheismus, so heißt es⁵⁵, grenzten diesen als „ethisch defizient“ aus, aufgrund einer „ideologischen Fixierung“ auf eine starre, monolineare Denkformation „einheitlicher“ Uroffenbarung. Dieser Monotheismus wird als Konzept gewertet, in dem „Differenzierung und Diversifizierung [...] immer mehr ausgeblendet, abweichende Aspekte auf Linie getrimmt“⁵⁶ werden. Dass die Vehemenz, mit der Schlegel den Pantheismus verdammt, mit seinen „eigenen früheren Präferenzen“⁵⁷ für diese Lehre begründet wird, ist dabei allerdings eine Behauptung, die das als Begründung ausgibt, was eigentlich erklärt werden sollte. Überhaupt ist die ätiologische Reichweite der Ansicht, dass Schlegel praktisch über Nacht seine Weltanschauung nach der fixen Idee eines dogmatischen Katholizismus zu standardisieren beginnt, zuungunsten anderer religiöser Reflexionsformen, gering. Wie verhält sich diese Behauptung – wenn sie zutrifft – zum

52 Ernst Behler, „Das Indienbild der deutschen Romantik.“ In: *German.-Roman. Monatsschrift*. Band 18 (1968), S. 36. Ernst Behler versteht deshalb Schlegels Kritik am Pantheismus vor allem als Selbstkritik, was den Kern der Argumentation Schlegels jedoch nicht trifft.

53 Mit der Kritik am Pantheismus in dem Buch *Über die Sprache und Weisheit der Indier* bewirkt Schlegel die Ablösung Schellings von der Identitätsphilosophie in der *Freiheits-Schrift* von 1809 (*Philosophische Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit*). Sie führt Schelling zu einer vertieften Reflexion über den Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit.

54 KFSA VIII, S. 295ff.

55 Anke Bosse, „Orientalomanie? Zu Friedrich Schlegels Konzeptualisierungen von ‚Religion‘ und ‚Orient‘.“ In: *Romantische Religiosität*. Hrsg. v. Alexander von Bormann Würzburg 2005, S. 235–239.

56 Ebd., S. 239.

57 Ebd., S. 237.

Denken des späten Schlegels, in dem es, so auch die Einschätzung Ernst Behlers, „um eine Begründung der Theologie aus der mystischen Tradition des späten Mittelalters, der Neuzeit und der Sokratisch-Platonischen Philosophie“⁵⁸ geht?

Vor diesem Hintergrund sollte man den diskursgeschichtlichen Kontext der Pantheismus-Kritik und deren argumentative Begründung doch genauer in den Blick nehmen, als dies bislang geschehen zu sein scheint. Das ist nicht nur deshalb von Interesse, weil so die bislang wenig erforschte lebensgeschichtliche Wende Schlegels analysierbar wird, sondern auch weil so die außerordentliche Brisanz des „Streits um die göttlichen Dinge“, der im Zusammenprall von Vernunft und Offenbarung die religiösen Debatten des Jahrhunderts bestimmte, um die Perspektive der schlegelschen *Orientalia* erweitert werden kann.

In den Orient-Studien wirkt ohne Zweifel noch der Streit um die Veröffentlichung der Spinoza-Briefe durch Jacobi nach. Schlegel greift den Pantheismus an, weil er in seinen Augen zu einem starren, monistischen Denken führt, das alle Vielfalt und alle Unterschiede auflöst und vernichtet. Der Pantheismus wird kritisiert als die philosophische Entsprechung sozinianischer und deistischer Vernunftreligion, deren ausschließliches Paradigma die monistische Einheit Gottes als Vernunfterkentnis ist. In diesem Verständnis spricht Schlegel von den Anhängern des Sozinianismus – sie seien „Unitarier nämlich in dem Sinn, als bloße Naturalisten genommen, die nur die Einheit Gottes anerkennen“⁵⁹. In Schlegels Augen ist damit alles auf Vernunfterkentnis reduziert, deren Prinzip sei Einheit Gottes, die „beinahe ihr Ein und Alles ist“⁶⁰. Das besondere Interesse, das Schlegel in den Orient-Studien der *Trinität*⁶¹ entgegenbringt, belegt, dass die *Orientalia* eine wesentliche Auseinandersetzung mit dem

58 Ernst Behler, „Schlegels späte Idealismuskritik.“ In: *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge (1799–1812)*. Hrsg. von Walter Jaeschke. Hamburg 1994, S. 193. Behler vertritt in diesem Zusammenhang die These, dass sich Schlegels Position nicht in Übereinstimmung mit dem Katholizismus befunden habe.

59 KFSa XIV, S. 220/221.

60 KFSa XIV, S. 130.

61 Vgl. der Kommentar von Ursula Struc-Oppenber in der Einleitung zu den *Orientalia* im Band XV/1 der KFSa: „Mit Augenmerk auf die Symbolik der Zahlen ist für Schlegel besonders die Trinität wichtig, die er in unterschiedlicher Form und Bedeutung in der indischen Religionsphilosophie wiederfindet, so wie bei den griechischen Philosophen und in der Kabbala natürlich, ja sogar im Tao. Schon allein durch ihr Vorherrschen und ihre Heiligkeit setzt sich die Dreizahl ab von dem im Persischen so wichtigen Dualismus und der pythagoräischen und kabbalistischen Quaternität. In den Schriften von Tertullianus, Iosephus. St. Epiphanius und Porphyrius waren für Schlegel die Nachrichten früher Sekten wichtig, wie der Essener, Ophiten und Therapeuten, die beispielsweise von Bouhier und Dempster auf ihre Riten und Priesterweihen hin untersucht worden waren“ (KFSa XV/1, S. XXXVIII).

Sozinianismus und Deismus enthalten. Zwar spielt sich die kontroverse Phase der Diskussionen und Debatten um die anti-trinitarischen Sozinianer bereits hundert Jahre zuvor, um das Jahr 1700 in England ab⁶², doch wird sie in Deutschland im Kontext des Spinoza-Streites wieder neu aufgelegt, wie nicht zuletzt die deutsche Übersetzung des einflussreichen sozinianischen „Platonisme dévoilé“ (1700, dt. 1782) von Souverain zeigt, deren Veröffentlichung im Umfeld dieses Streites erfolgt.

Dass die Diskussionen um den Sozinianismus auch nach 1800 noch keineswegs an Aktualität verloren haben, zeigen Schlegels Notizen über die „geheime Lehre des Protestantismus“, der Schlegel als der „scheinbarste[n] Ketzerei“⁶³ nicht eben mit Sympathie gegenübersteht. Die Rede ist von der Lehre der Sozinianer, zu deren Anhängern Schlegel so maßgebliche Autoren wie Fichte, Schleiermacher und Lessing zählt.⁶⁴ Auf der Basis der religionshistorischen Studien vermerkt Schlegel, dass der Sozinianismus auf die Lehren der „alten Arianer und Nestorianer“ zurückgehe, „welche den Sohn in der Dreieinigkeit anerkennen[...], aber Christus nur für eine Darstellung, einen Gesandten (nicht für den Sohn selbst) des Sohns“ halte und in der „wohl auch der emanative Begriff, daß der Sohn geringer sei als der Vater“⁶⁵ vorherrsche. In den *Vorlesungen über Universalgeschichte* (1805/1806) spricht Schlegel in ähnlicher Weise von den Sozinianern oder Unitariern, deren Lehre eine „Rückkehr zu der älteren Sekte des Arius war, die den Sohn für untergeordnet, für erschaffen und nicht Gott gleich hielten“⁶⁶. Im philosophischen Sinn unterscheidet Schlegel drei christliche Sekten, die alle „mit den drei Arten des Idealismus zusammenhängen“⁶⁷: Manichäer – Katholiken – Sozinianer. Über den Sozinianismus schreibt Schlegel:

Der *Socinianismus* hängt wesentlich mit dem eigentlichen Idealismus zusammen, stolze Freiheit, die selbst Gott seyn will. – In diesem System muß das böse Princip ganz geläugnet, und für bloße Täuschung gehalten werden; nach Novalis' Frage; sollte der Vater der Lügen, nicht selbst eine Lüge und Täuschung seyn. – *Fichte* und *Schleiermacher* sind Socinianer, eben so gut als Lessing – der auch so geendigt hat [...].⁶⁸

62 Vgl. Martin Mulsow, „Orientalistik im Kontext der sozinianischen und deistischen Debatten um 1700. Spencer, Crell, Locke und Newton.“ In: *Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften*. Band 2. Hrsg. v. L. Danneberg, W. Schmidt-Biggemann, H. Thomé u. F. Vollhardt. Tübingen 1998, S. 44ff.

63 KFSa XIX, S. 249 [365].

64 Ebd.

65 KFSa XIX, S. 249 [365].

66 KFSa XIV, S. 219.

67 KFSa XIX, S. 249 [369].

68 Ebd.

Die Leugnung des Bösen ist der Vorwurf, den Schlegel auch in der Schrift *Über die Sprache und Weisheit der Indier* gegen den Pantheismus erhebt, wenn er über diese Philosophie schreibt, dass sie lehre, „daß alles gut sei, denn alles sei nur eines, und jeder Anschein von dem, was wir Unrecht oder schlecht nennen, nur eine leere Täuschung.“ Damit, so Schlegel, würden die „Handlungen des Menschen für gleichgültig, und der ewige Unterschied zwischen Gut und Böse, zwischen Recht und Unrecht, ganz aufgehoben und für nichtig erklärt werden.“⁶⁹ Die pantheistische Philosophie könnte nur einen bloß abstrakten und negativen Begriff des Unendlichen geben.⁷⁰ Insofern sei der Pantheismus das „System der reinen Vernunft“⁷¹.

Es ist bislang übersehen worden, dass die Kritik, die Schlegel am Pantheismus übt, dem großen Spinoza-Artikel aus Pierre Bayles *Dictionnaire historique et critique* entstammt.⁷² Bayle, für Schlegel einer der interessantesten Polemiker und Skeptiker der französischen Aufklärung, hat mit diesem Artikel maßgeblich den Verlauf der europäischen Spinoza-Rezeption beeinflusst. Die Publikation seines umstrittenen Wörterbuchs voller irritierender Zweideutigkeiten über religiöse und philosophische Themen hatte Bayle mit der Intention begründet, dadurch die „Dunkelheit [der Vernunft] ins Licht zu setzen“⁷³, um so von den „Skrupeln des Glaubens“ zu heilen, die Bayle durch die sozinianische Leugnung aller der Vernunft widersprechenden Glaubensinhalte entstanden sieht.⁷⁴ Die Geheimnisse der Evangelien, so Bayle, seien von übernatürlicher Art und könnten somit dem Vernunfturteil nicht unterworfen werden, denn „ihr wesentlicher Charakter ist, ein Gegenstand des Glaubens, und kein Gegenstand der Wissenschaft zu seyn“⁷⁵. Was Bayle dabei in den gleichermaßen gelehrt wie provozierenden Artikeln des *Dictionnaire* über kontroverse Themen wie den „Manichäismus“ schreibt, bereitet Schlegel, wie dessen private Aufzeichnungen zeigen, zunächst einige Schwierigkeiten bei der Einordnung und Bewertung der *fermenta cognitionis* des geistreichen Polemikers. „Bayle, wohin?“⁷⁶, so lautet die Frage für ihn in den Notizen von 1806. Die Vorlesungen aus dieser Zeit zeigen jedoch, dass Schlegel der Strategie

69 KFSa VIII, S. 201.

70 KFSa VIII, S. 217.

71 KFSa VIII, S. 243.

72 Das liegt möglicherweise daran, dass der französische Philosoph und Polyhistor ein „hierzulande wenig bekannter und zudem stark unterschätzter Philosoph“ ist (Lothar Kreimendahl, „Einleitung“, in: *Die Philosophie in Pierre Bayles Dictionnaire historique et critique*. Hrsg. v. Lothar Kreimendahl. Hamburg 2004, S. 5).

73 Pierre Bayle, *Historisches und Critisches Wörterbuch* IV, S. 630.

74 Vgl. ebd.

75 Ebd.

76 Vgl. KFSa XIX, S. 165 [88].

Bayles, die Vernunft mit sich selbst in Widerspruch setzen zu wollen, grundlegende Bedeutung beimisst.⁷⁷

In dem Artikel über „Spinoza“ sieht Pierre Bayle – trotz einer ausdrücklichen Würdigung der Persönlichkeit Spinozas – dessen Philosophie als die „allerabgeschmackteste Lehre, [...] die den allerdeutlichsten Begriffen unsers Verstandes schnurstracks entgegensteht.“⁷⁸ Der Spinozismus ist nach Bayle eine ungeheuerliche Lehre, systematischer Atheismus, der „allen Samen der Gottesleugnung ausgestreuet hat.“⁷⁹ Überhaupt legt Bayle den „Spinozismus“ als Synonym für Irreligion und Atheismus nahe:

Überhaupt nennet man diejenigen Spinozisten, welche nicht viel Religion haben, und daraus kein groß Geheimnis machen. Also nennet man in Frankreich alle diejenigen Socinianer, welche die Geheimnisse des Evangelii nicht glauben; ob gleich die meisten von diesen Leuten weder den Socin, noch seine Schüler, jemals gelesen haben.⁸⁰

Höchstwahrscheinlich ist es also Bayle, bei dem Schlegel auf den Zusammenhang von Pantheismus, Sozinianismus und deistischer Vernunftlehre stößt. Auch auf die „orientalischen“ Ursprünge des Spinozismus verweist Bayle, wenn er bemerkt, dass Spinozas Lehre keineswegs neu, sondern es schon seit ältester Zeit die Anschauung gegeben habe, dass das ganze Universum nur eine Substanz und Gott und die Welt nur ein einziges Wesen seien. Viele antike Philosophen oder Häretiker, so Bayle, hätten die Einheit aller Dinge gelehrt. Mit Blick auf Schlegels religionshistorische Indologie ist vor allem Bayles Behauptung von Bedeutung, dass der Spinozismus nur eine „absonderliche Methode sey, eine Lehre zu erklären, welche in Indien sehr im Schwange geht.“⁸¹ Was Spinoza mit vielen anderen alten und neuen, europäischen und morgenländischen Philosophen verbinde, sei die alte Philosophie der *Weltseele*:

Die Lehre von der Weltseele, welche unter den Alten so gemein gewesen, und den Haupttheil von der Stoiker Lehrgebäude ausgemacht hat, ist im Grunde des Spinoza seine. Dieses würde viel deutlicher erhellen, wenn geometrische Scribenten sie erklärt hätten [...].⁸²

Außer bei den griechischen Philosophen, bei den „Heiden in Indien“ und den „meisten Gelehrten in Persien“⁸³ ist nach Bayle die Lehre von der

77 Vgl. Kapitel III.1.2 in dieser Arbeit.

78 Pierre Bayle, *Historisches und Critisches Wörterbuch* IV, S. 261.

79 Ebd., S. 260.

80 Ebd., S. 261.

81 Pierre Bayle, *Historisches und Critisches Wörterbuch* IV, S. 263.

82 Ebd., S. 263. Vgl. auch: „Es ist auch die Lehre vieler alten Philosophen [...] Wenn wir den Plato und Aristoteles recht einsähen; so würden wir vielleicht finden, daß sie diesem Gedanken Beyfall gegeben haben“ (ebd.).

83 Ebd.

Weltseele auch in der mystischen Tradition beispielsweise bei Fludd und bei den Kabbalisten vorherrschend.

Was aber den solcherart bis ins höchste Altertum zurückverfolgten Spinozismus in Bayles Augen zu einer so „abscheulichen Lehre“ macht, ist die spinozistische Überzeugung, dass „alle Dinge Gott wären, und daß Gott alle dinge wäre“⁸⁴, dass „nur eine Substanz in der Natur“, und dass „diese Substanz mit unendlichen Eigenschaften, und unter andern mit der Ausdehnung und dem Denken begabet sey.“⁸⁵ Bayle gibt vor, diese Auffassung aus moralphilosophischen Gründen abzulehnen, weil sie eine „wahrhafte Identität“ Gottes auch mit allem Schlechten annimmt. Denn, so Bayle, nach dem Spinoza ist „kein ander wirkendes und leidendes Wesen als Gott, in Ansehung alles desjenigen, was man das Böse des Verbrechens, und das Böse der Schuld, das physikalische und moralische Böse nennet.“⁸⁶ Außerdem werde durch die Philosophie Spinozas alles Leben als die „Wirkung einer blinden und nothwendigen Ursache“⁸⁷ erklärt.

Auf der Basis dieser Quellenzitate kann deutlich gemacht werden, dass der gegen den Pantheismus erhobene Vorwurf des „Fatalismus“ und der Leugnung des Bösen aus Schlegels Bayle-Rezeption herrührt. Dabei ist vielleicht weniger die Überzeugungskraft der philosophischen Argumentation Bayles für Schlegel entscheidend. Auf einer rein begriffslogischen Ebene sind Bayles Argumente gegen Spinoza, wie Schelling in seiner Freiheitsschrift zeigt, ja durchaus anfechtbar. Vielmehr ist es wohl der historische Zusammenhang zwischen Pantheismus und Deismus, der für Schlegel ausschlaggebende Konsequenzen hinsichtlich seiner eigenen philosophischen Positionierung in den *Orientalia* gehabt haben muss. Ein Argument scheint hier alles aufzuwiegen, nämlich das historische, während der Logik der Sache nach die Kritik am monistischen Pantheismus bei Schlegel aufgrund seiner eigenen Neigung zur Alleinheitsmystik durchaus nicht so konsequent hätte ausfallen müssen. Da Friedrich Schlegels Philosophiekonzept (wie bei Bayle) einer philologisch geprägten, historisch-kritischen Methodik verpflichtet ist und mit einer Ablehnung des Systemdenkens einhergeht, besitzen historische Zusammenhänge einen höheren Stellenwert für ihn als ein auf rein theoretischer Argumentation aufgebautes System.

Die Konsequenzen, die Bayles Verortung der historischen Ursprünge des Spinozismus (und damit eben auch des Sozinianismus) in Indien für Schlegels Indologie haben musste, sind von hier aus zu ermessen. Sie haben möglicherweise die zunächst langsam-verhaltene, dann aber nach-

84 Ebd.

85 Ebd., S. 268.

86 Ebd.

87 Ebd., S. 270.

drückliche Distanzierung von der ursprünglichen Privilegierung religiöser Quellen aus der indischen Urwelt mitbewirkt. Dafür rückt die mosaische Offenbarung ins Zentrum des Interesses, als Schlüssel zur gegenseitigen Erhellung der frühen Kulturen des Orients. Ausgerechnet der von der katholischen Kirche verfolgte Pierre Bayle liefert also mit seiner Abneigung gegen monistische Welterklärung wichtige Argumente für Schlegels intellektuelle Wende.

III.4.4 Friedrich Schlegels System-Kritik und der Begriff der „Einheit“

Angesichts dieser Kritik am monistischen Denken drängen sich jedoch eine Reihe von Fragen auf, denn Schlegels Bemühen um den „Orient“ war selbst ebenfalls von dem Versuch getragen, den Begriff der Einheit des göttlichen Wesens in eine sagenhafte Urzeit zurückzuverfolgen. Die Suche nach dem Schlüssel der ältesten Geschichte und Offenbarung der Urwelt soll eine Gesamtschau der Religionen sein, ein Zusammentragen der Belege für eine gemeinsame Tradition. Hatte Friedrich Schlegel es nicht gerade als Vorzug der „orientalischen Denkart“ gerühmt, dass diese „von dem unendlichen Einen ausgehend“ auch „wieder zu dieser ewigen Einheit zurückführe[...]“⁸⁸? Die historische Spur, die Schlegel in den Orient-Studien aufzunehmen sich bemüht, stützt sich ja ausdrücklich auf eine, wie es heißt, „alte Erklärungsweise und Lehre“, die „eigentlich die Ansicht und Meynung aller alten Völker der Vorzeit gewesen“ und die auf der Ansicht beruhe, dass „der Mensch gleich von Anfang aus seiner ursprünglichen Harmonie in den Zwiespalt herausgefallen oder von der Einheit abgewichen“⁸⁹ sei. Möglicherweise liegt hier ein von Schlegel selbst nicht durchschauter Widerspruch der Orient-Studien zugrunde, da sie einerseits von einer Kritik am pantheistisch-deistischen Monismus entscheidend geprägt sind, auf der anderen Seite aber dennoch der deistischen Idee einer „Uroffenbarung“ folgen.

Man muss wohl in diesem Zusammenhang zwei verschiedene Verwendungen des Begriffes der „Einheit“ bei Schlegel unterscheiden. In dem einen ist die „Einheit“ als Totalität und Vernunftmonismus gedacht, eine Vorstellung, die Schlegel ablehnt. Auf diesen monistischen Begriff von Einheit zielt Schlegels Kritik an den Formen des Idealismus, welche die „Gottheit aus der Ichheit oder dem Gesetz der Vernunft hervorgehen“⁹⁰ lassen. Für diesen Begriff von Einheit verwendet Schlegel die Be-

88 KFSa IX, S. 175.

89 KFSa X, S. 327.

90 KFSa VIII, S. 207.

zeichnung „System.“ Die Rede ist von „den abstract leeren, eigentlich nichts sagenden Begriffen der gewöhnlichen Vernunftsysteme“ und von der „todten Metaphysik des Nichts“⁹¹, in der alles Denken „lebendig begraben“⁹² werde. Diese negativ bestimmte Einheit ist für Schlegel „jenes reine, abstracte und vom Leben abgesonderte Denken“⁹³, das „allein von sich selbst aus[geht]“.⁹⁴ Damit formuliert Schlegel Kritik an einer „Gewaltsamkeit“ des Systemdenkens, das alle Unterschiede einebnnet. Es ist, so Schlegel, dem System zueigen, „daß ihm gewaltsam alles angepasst und es weit über die Gränzen der Wahrheit hinaus ausgedehnt und überall angewendet“⁹⁵ wird. Solch monistische Trostlosigkeit des Systemdenkens steht dabei in genauer Entsprechung zu einer „seichte[n] und ungenügende[n] Vernunftmoral“⁹⁶, in der alles „zu der bloß empirischen Denkart herabsinkt, wo der Gedanke der Gottheit, wenn auch dem Namen nach stehen bleibt, doch im Grunde vernichtet wird, überhaupt die Idee ganz verschwindet, und der Mensch unter dem Vorwand einer vernünftigen Beschränkung auf den allein nützlichen Erfahrungskreis, den höheren Geist [...] als ein falsches Streben aufgibt“.⁹⁷

Ganz ohne „systematische[n] Prunk“ und „demonstrierende[...] Beweisführung“⁹⁸ will Schlegel stattdessen einem Begriff von „Einheit“ Gewicht verleihen, der die gewaltsam-identitätslogischen Anpassungen und Einebnungen des Systemdenkens vermeidet. Anders als in der Philosophie des Idealismus ist dieser Begriff von „Einheit“ nicht auf das Prinzip der „Identität“ geeicht (oder, wie Hegel es nannte, auf das Bestreben, allein in der Auflösung aller Gegensätze Befriedigung zu suchen⁹⁹) und auch nicht darauf angelegt, Gegensätze und Differenzen aufzuheben. In der Vorlesung über *Propädeutik und Logik* (Köln, 1805/1806) formuliert Schlegel im theologischen Sinn den hierfür maßgeblichen Gedanken:

91 KFSa X, S. 344.

92 KFSa X, S. 316.

93 KFSa X, S. 323.

94 Ebd.

95 KFSa X, S. 315.

96 KFSa VIII, S. 544.

97 KFSa VIII, S. 303.

98 KFSa X, S. 316.

99 In seinen *Berliner Schriften* spricht Hegel vom „spekulative[n] Bedürfnis der Vernunft [...], das Interesse und Bewusstsein der höchsten Gegensätze und der Widersprüche, die daraus entspringen, wie [von] de[m] Mut, dieselben nicht mit Klagen und Demut auf die Seite zu stellen, sondern ihnen in ihrer ganzen Bestimmtheit und Härte ins Angesicht zu sehen und allein in ihrer Auflösung die Befriedigung des Geistes zu suchen und zu gewinnen“ (G. W. F. Hegel, *Berliner Schriften (1818–1831)*. Hrsg. von Walter Jaeschke. Hamburg 1997, S. 204).

Der eigentliche Punkt, worauf es bei der Bestimmung des wahren Begriffes der Gottheit ankommt, ist, daß dieser außer der Idee der unendlichen Einheit vor allem die Idee der unendlichen Fülle in sich enthält.¹⁰⁰

Eine solche Einheit aber, die Gott in der „Fülle des Lebens und der Liebe in ihm“¹⁰¹ erkennen will, beruht als „lebendige[...] Erkenntnis“¹⁰² nicht auf der Begründung von „Identität“, sondern auf dem Gefühl „inneren Zusammenhang[s]“¹⁰³, auf dem Durchdrungensein aller Dinge von diesem Zusammenhang, in dem „alles [...] in einander[greift]“¹⁰⁴ und in gegenseitigem Verhältnis steht. In diesem „Gefühl oder Vorgefühl [der] göttlichen Fülle“¹⁰⁵ liegt für Schlegel „Offenbarung, wo alles ineinander greift und innig verbunden“¹⁰⁶ ist.

Diese als Gefühl lebendigsten Zusammenhangs beschworene religiöse Erfahrung ist jedoch nicht erst seit der Beschäftigung mit dem Orient im Denken Schlegels präsent, sondern tatsächlich eine Grundintuition der Philosophie Schlegels, die sich zurückverfolgen lässt bis in die Zeit der Altertumsstudien. In der griechischen Literaturgeschichte findet Schlegel zuerst jenen lebendigen Geist der Durchdringung, wenn er dort Bildung und Geist der griechischen Poesie in „durchgängiger Berührung, und ununterbrochene[n] Zusammenhang“ wahrnimmt, wodurch er „ihre Geschichte [als einen] lebendige[n] Stoff“ und „durch Eine Seele zu Einem Ganzen vereinigt“¹⁰⁷ sieht. Die Gemeinschaft der Sitten bei den Griechen, die als lebendigster Zusammenhang in ihrer Kultur und Literatur wirkt, versucht Schlegel in den Altertumsstudien als Naturgeschichte des griechischen Geistes darzustellen und urteilt über sie in höchster Auszeichnung: „Dieser Zusammenhang gegen unsere Zerstückelung [ist] Ursache, daß die Alten Menschen im höhern Stil zu sein scheinen.“¹⁰⁸

Doch nicht nur in der griechischen Literaturgeschichte ist die unter diesen Umschreibungen vergegenwärtigte Erfahrung der Göttlichkeit der Natur thematisiert. Die Auseinandersetzung mit der dialogischen Philosophie Platons führt Schlegel auf die Spur des lebendigen Zusammenhangs im Denken des antiken Philosophen, den er als den „systematischen Geist“ Platons bewundert, aber streng vom Systemdenken unterscheidet.¹⁰⁹ Die Vorstellung lebendigen Zusammenhangs prägt ebenso den für

100 KFSa XIII, S. 370.

101 KFSa VIII, S. 539.

102 Ebd.

103 KFSa X, S. 316.

104 KFSa II, S. 313.

105 KFSa VIII, S. 539.

106 KFSa VIII, S. 544.

107 KFSa I, S. 102.

108 KFSa I, S. 35.

109 Die grundsätzlich offene Form des Dialogischen zeichnet sich gleichwohl „durch innern

Schlegels Poetik wesentlichen Begriff der poetischen Einheit, der von eben dieser grundlegenden Unterscheidung zwischen „System“ und „systematischem Geist“ lebt.¹¹⁰ In einem Brief vom 28. August 1793 an seinen Bruder August Wilhelm schreibt der damals 21-Jährige:

Ich muß zwey Dinge gegen Dich in Schutz nehmen die Du verkennst, das *System* und das *Ideal*. Ich weiß, der schändliche Mißbrauch sinn- und seelenloser Vernünftler hat diese Namen für Dich sehr besudelt; aber Du siehst nur darauf und verkennst, verachtest ungerechter Weise die köstlichen [...] Urkunden unsres göttlichen Adels. – Was wir in Werken, Handlungen und Kunstwerken *Seele* heißen (im Gedichte nenne ichs gern Herz) im Menschen Geist und sittliche Würde, in der Schöpfung Gott, – lebendigster Zusammenhang – das ist in Begriffen System. Es giebt nur Ein wirkliches System – die große Verborgene, die ewige Natur, oder die *Wahrheit*. – Aber denke Dir alle menschliche Gedanken als ein Ganzes, so leuchtet ein, daß die Wahrheit, die vollendete Einheit das nothwendige obschon *nie* ganz erreichbare Ziel alles Denkens ist. [...] Und laß michs hinzusetzen, daß der Geist des Systems, der etwas ganz anders ist als ein System, allein zur Vielseitigkeit führt – welches paradox scheinen kann, aber sehr unläugbar ist.¹¹¹

Was sich hier bereits als Schlegels Gottesgefühl ankündigt, versucht eine Idee der Einheit des Göttlichen zu denken, die von anderer Art sein soll, als monistische Gleichmacherei und Fixierung. Dass diese Vorstellung von Einheit als „lebendigster Zusammenhang“ tatsächlich die Grundintuition der Philosophie Schlegels ist, an der er bis ins Spätwerk festhält und in der er – trotz aller scheinbaren äußeren Brüche – die Kontinuität seines Denkens verbürgt sieht, bestätigt sich durch einen signifikanten Passus in der späten Vorlesung über die *Philosophie der Sprache und des Wortes*, in der Schlegel die Philosophie des Lebens als Konzept einer „Sprache lebendiger Zeit“ entwickeln will. Was diese Wissenschaft des Lebens bzw. des lebendigen Zusammenhangs ausmache, ist in den Augen Schlegel ihre Fähigkeit, selbst lebendiges, d. h. freies Denken zu erwecken. Schlegel betont hier, dass er in dieser Sache „immer noch ganz derselben Ueberzeugung [sei], wie [er es] vor mehr als dreyßig Jahren in der ersten Anfangszeit meines literarischen Strebens war“¹¹². Ausdrücklich wird dieses Konzept im Bewusstsein des Unzeitgemäßen formuliert, als Gegensatz zu den großen zeitgenössischen Systemphilosophien, wobei der eigene, unzeitgemäße Ansatz mit den grundlegenden Einsichten der antiken Philosophie in Verbindung stehe:

Zusammenhang des Ganzen“ aus (KFSA XII, S. 210). Zu dieser Unterscheidung in der Auseinandersetzung mit der dialogischen Philosophie Platons, vgl. Kapitel IV.1.1 in dieser Arbeit.

110 Vgl. KFSA XVIII, S. 21, wo Schlegel den „inneren Zusammenhang“ als eigentliches Kriterium des Systems nennt.

111 KFSA XXIII, S. 129/130.

112 KFSA X, S. 322.

Und wenn ich in dieser Meynung oder Gesinnung auch in unserm Zeitalter oder demselben gegenüber ganz allein stehen sollte, so würde ich in diesem Einen Punkte doch lieber die Alten, die Sokratische Schule und den großen Meister derselben, den Plato zum [...] Vorbilde wählen [...].¹¹³

Es ist offensichtlich, dass die später daraus resultierende Offenbarungsvorstellung von Schlegel nicht rational begründet werden kann, weil sie allein dem Gefühl zugänglich ist. Gleichwohl gilt sie für Schlegel nicht als vernunftwidrig. Für das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung bedeutet dies, dass die deistische Denkfigur, nach welcher zur natürlichen Vernunft die Offenbarungswahrheit hinzukommt, zurückgenommen bzw. umgekehrt wird: Die Offenbarung besitzt primäre Geltung, während die philosophische Vernunft auf der Offenbarung beruht.¹¹⁴ Vernunft kann Offenbarung nicht entbehrlich machen, denn sie wird durch diese erst konstituiert. Sie gibt sich für Schlegel, wann immer sie in Erscheinung tritt, an einer freien, offenen Form des Ausdrucks und der Äußerung zu erkennen und ist nicht an vorgeschriebene, fixierte Prägungen gebunden.¹¹⁵

Der lebendige Zusammenhang des Ganzen ist auch die beseelende Idee der Orient-Studien mit ihrer Suche nach Materien, die Verbundenheit und Zusammenhang aller Dinge hervorrufen oder ausdrücken. Dass diese Erwartungen durch das Konzept einer „Ursprache“ nicht eingelöst werden kann, gesteht Schlegel später rückblickend ein. Der Versuch, ein utopisches Konzept (die adamitische Ursprache) zu einem Gegenstand der Wissenschaft zu machen, um mit sprachwissenschaftlichen Mitteln seine reale historische Existenz zu erweisen, ist eine uneinlösbare Überforderung des Stoffes. Schlegel wendet sich nach dem Scheitern dieses Projektes einem poetisch konnotierten Offenbarungsbegriff zu, der der frühromantischen Vorstellung von der Poesie als eigentlicher Muttersprache aller Menschen wieder sehr nahe kommt:

Man soll die verschiedenen Künste, oder auch die verschiedene Richtung einer und derselben Kunst in den verschiedenen Zeitaltern und WeltEpochen oder bey den in Sprachen und Sitte, Styl und Geist mannigfach getheilten Nationen, nur als eben so viel verschiedene Dialekte Einer und derselben Sprache betrachten, die eines Ursprunges und sich nah verwandt sind, und wo auch nur ein gemeinsames Verständniß nach dem innern, höhern Kunstgefühl durch alle Jahrhunderte und Völker hindurch geht, und sie in diesem geistigen Seelenbande einer liebevollen und in Liebe bewegten Fantasie an einander kettet und unter sich verbindet. – Diese ewigen Grundgefühle in der menschlichen Brust, als eben so viele Stammwörter oder Wurzelsylben der ewigen Erinnerung, der angebohrnen Seh-

113 Ebd.

114 G. Scholtz, „Offenbarung.“ In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. v. Joachim Ritter u. a., Band 6: Mo-O, Sp. 1105-1130, hier Sp. 1123.

115 KFSA X, S. 317.

sucht und hoch aufstrebenden Begeisterung stehen also unter sich im innigsten Zusammenhange, [...] und bilden gleichsam eine gemeinsame Sprache. Und wenn wir, wie früher erinnert wurde, äußerlich genommen nach Einer gemeinsamen Ursprache, aus welcher alle andern abgeleitet wären, wohl geographisch und etymologisch über den ganzen Erdkreis vergeblich suchen möchten; ist diese, in das Gewand der Künste eingehüllte und durch dasselbe hervorschimern- de Sprache, wie ich es nannte, nicht eine [...] innere geistige Ursprache von anderer und höherer Art, von der die verlohrnen und dem Zusammenhang nach vielleicht zerrissenen Anklänge, durch die wahre Kunst und höhere Poesie von neuem erweckt, wenigstens als einzelne Accorde noch in unserer Brust wiedertönen?¹¹⁶

Diese Rede von der Poesie als der eigentlichen Ursprache des menschlichen Geschlechts ist eine Rückzugsposition, die aus dem aporetischen Versuch einer nichtrationalistischen Alleinheitsvorstellung resultiert. Was die Kritik am monistischen Denken betrifft, so scheut sich Schlegel, die Konsequenz einer prinzipiellen Trennung von Gott und Natur aus seiner Ablehnung des Monismus zu ziehen. An Jacobis personalem Gottesbegriff, der auf dieser strikten Trennung besteht, um jeden Pantheismus und Idealismus abzuwehren, kritisiert Schlegel die gänzliche Trennung von Gott und Natur.¹¹⁷ Gotteserkenntnis und höhere Naturerkenntnis stehen für Schlegel durchaus in naher Beziehung; diese kann jedoch nach dessen Auffassung nur durch Religion, und nicht durch bloße Naturphilosophie gefunden werden.¹¹⁸ Im Übrigen steht Schlegels späte Theologie der Mystik des Angelus Silesius sehr nahe; schon Leibniz merkte an, wie ähnlich diese zur mystischen Versinnlichung neigende Theologie der Alleinheit der Lehre Spinozas ist. Bei Angelus Silesius erscheint die Alleinheit in psychisch-mystischer Vorstellung, bei Spinoza in philosophisch-mathematischer Terminologie. Die Aporie der *Orientalia* liegt in dem Bedürfnis des Ausstiegs aus den systeminternen Bedingungen moderner Rationalität begründet, das andererseits jedoch nicht gewillt ist, die religiöse Erfahrung eines Alleinheitsgefühls aufzugeben.

116 KFSa X, S. 403.

117 KFSa VIII, S. 453f.

118 KFSa XIX, S. 257 [415].

III.4.5 Hebräische Sprache und mosaische Offenbarung

In dem Maße, wie die Nachforschungen über den Ursprung der menschlichen Bildung in Indien¹¹⁹ und die Suche nach einer sagenhaften Uroffenbarung für Friedrich Schlegel zur Enttäuschung werden, prägt sich in dessen Theologie ein auffallend alttestamentarischer Grundton aus.¹²⁰ Der durch das idealisierte Indienbild Herders angeregte Vorstellungskomplex vom indischen Ursprung der Kultur, aus dem alles in der europäischen Kultur ohne Ausnahme herkommen soll, weicht damit nach 1803 zunehmend der Überzeugung einer heilsgeschichtlichen Vorrangstellung der mosaischen Offenbarung gegenüber den anderen antiken Religionen. Im Verlauf der orientalischen Studien kommt Schlegel zu dem Standpunkt, dass sich „bei den Hebräern unstreitig von Moses ächtere und reinere Spuren [...] von dem Urzustande erhalten als bei den Indiern“; bei den Ägyptern hingegen findet Schlegel die Kenntnis der Offenbarung tief „gesunken.“¹²¹ Friedrich Schlegel nimmt mit dieser Auffassung eine Position ein, die dem deistischen Standpunkt Friedrich Schillers, der eine Nivellierung der religiösen Vorrangstellung der mosaischen Offenbarung beinhaltet, diametral entgegengesetzt ist.¹²² Wie bei Pierre Daniel Huet¹²³, dem von Schlegel intensiv rezipierten Descartes-Gegner, richtet sich die

119 KFSa XIV, S. 19.

120 Vgl. Ernst Behlers Urteil über die orientalischen Studien Schlegels, der „ursprünglich in der indischen Kultur die Spuren der Urreligion zu finden glaubte, dann aber, als er anstelle des erhofften Monotheismus auf seine Entartung in Pantheismus, Dualismus, „astrologischen Aberglauben“, die Seelenwanderungslehre und das Emanationssystem stieß, der jüdisch-christlichen Überlieferung endgültig den Vorzug vor der indischen Weisheit gab“ (Ernst Behler, „Das Indienbild der deutschen Romantik.“ In: *German.-Roman. Monatsschrift*. Band 18 (1968), S. 28).

121 KFSa XIX, S. 258 [422].

122 Vgl. Friedrich Schillers *Die Sendung Moses*, wo sich Schiller als Anhänger eines reinen Deismus zeigt. Die Vernunftreligion als Lehre von der Einheit des Welterschöpfers habe Moses aus Ägypten mitgebracht: „Diese Lehre, welche die entschiedenste Verachtung der Vielgötterey zu ihrer unausbleiblichen Folge hatte, verbunden mit der Unsterblichkeitslehre, welche man schwerlich davon trennte, war der reiche Schatz den der junge Hebräer aus den Mysterien der Isis herausbrachte“ (Friedrich Schiller, „Die Sendung Moses.“ In: *Thalia*. 1785-91. 1790, 3. Bde., 10.H., S. 3-37, hier S. 21).

123 Belegt ist, dass Schlegel sich ab 1802 mit Huet und Bossuet auseinandersetzt (vgl. KFSa XVIII, S. 455 [246]). Besonders Huets Name fällt in den *Philosophischen Lebrjahren* von 1802-1806 vergleichsweise oft; öfter nennt Schlegel beispielsweise Huet und Bayle zusammen (vgl. KFSa XIX, S. 60 [196], S. 128 [399] und S. 165 [88]: „Huet und Bayle wohin?“ [1806]) – „Huet vielleicht als Historischer Mystiker?“ (KFSa XIX, S. 97 [146]) „Huet Agrippa Mirandola“ (KFSa XIX, S. 98 [149]). Huet, wie Pierre Bayle, wird von Schlegel zugleich als Mystiker und Skeptiker (KFSa XIX 166 [99]) charakterisiert, und in der Vorlesung über *Propädeutik und Logik* (1804/1805) die Verbindung von Mystizismus gemäßigtstem Skeptizismus als „wesentlicher Bestandteil der wahren, vollkommenen Philosophie“ (KFSa XIII, S. 369) betrachtet.

Verteidigung der mosaïschen Offenbarung gegen den Deismus als Form eines (in Schlegels Augen) pseudo-religiösen Rationalismus. Mit dem in den *Orientalia* bestimmend werdenden „Gesichtspunkt der ausdrücklichen Anerkennung einer ursprünglichen Offenbarung“¹²⁴ knüpft Schlegel an Huets Standpunkt einer Subordination der Vernunft unter den Glauben an¹²⁵ und nimmt den in Huets monumentaler Religions-Studie verfolgten Gedanken auf, dass alle Religionen und Mythen von Moses stammen: „Was er [Moses] von den ersten zehn Ahnherrn und Stammvätern der Urwelt, mit hieroglyphischer Kürze angedeutet, das hat den Persern, den Indiern, den Chinesen, Stoff zu ganzen Bänden voll Mythologien, und halb dichterischen, halb metaphysischen Sagen geliehen.“¹²⁶ „Ohne Moses wäre alle orientalische Kenntniß nur das alte Urgewässer, auf dem der Geist Gottes *nicht* schwebt. – Zum Fiat des Lichtes kommt es nicht ohne das Wort.“¹²⁷ „Gewissen ist nach der mosaïschen Urkunde erst entstanden.“¹²⁸ Die deistische Denkfigur, nach der die Offenbarung der natürlichen Vernunft zeitlich und normativ nachgeordnet wird, verkehrt sich nun wieder in ihr Gegenteil. Offenbarung, gefasst als Gegenwart des Göttlichen im menschlichen Geist, entzieht sich nach dieser Auffassung dem Verstand, offenbart sich aber im Gefühl. Sie wird gleichwohl nicht als vernunftwidrig begriffen, insofern der Verstand auf dem Grund der Offenbarungsgewissheit ruht und durch sie erst ermöglicht werden soll.

Mit der Aufnahme der huetschen Programmatik einer Restitution der mosaïschen Offenbarungswahrheit verbindet sich eine zunehmend unterschiedene Aufwertung der religiösen Schriften der Hebräer in Schlegels Spätwerk; die Psalmen, das Buch Hiob, die Salomonischen Schriften und die Weissagungen der Propheten nennt Schlegel das „Eigentümlichste[...] und Erhabenste[...]“, was „aus der Vorwelt übrig geblieben ist“¹²⁹:

[...] deutlicher spricht sich die den Hebräern eigene und ihnen anvertraute höhere Erkenntnis und Gottesansicht in den Gesängen Davids, den Sinnbildern Salomons und den Weissagungen Jesaias aus; mit einem Glanz und einer Hoheit,

124 KFSa X, S. 58.

125 Huet, von Schlegel als „Gegner des Descartes, als kritischer und zweifelnder Philosoph und Verteidiger der Offenbarung“ vorgeführt, habe mit diesem Standpunkt das Gegengewicht zu Descartes gebildet, über dessen Philosophie Schlegel urteilt: „Wird aber das Dasein Gottes, welches wir zunächst durch innere Wahrnehmung kennen lernen, wie beim Descartes vorzüglich, ausschließlich und allein aus der Vernunft bewiesen, so wird Gott dadurch in einem gewissen Sinne von der Vernunft abhängig gemacht, oder wohl gar mit ihr gleichgestellt und identifiziert; und das Wesen der ewigen Liebe auf diese Weise in das niedere Gebiet der abstrakten Begriffe und in den Schein des Absoluten herabgezogen“ (KFSa VI, S. 312).

126 KFSa VI, S. 101.

127 KFSa XIX, S. 302 [59].

128 KFSa XIX, S. 300 [34].

129 KFSa VI, S. 101.

die auch nur als Poesie beurteilt, Bewunderung erregt, und über allen Vergleich erhaben, jede schmähende Anfeindung darniederschlägt; eine Feuerquelle göttlicher Begeisterung, aus welcher die größten Dichter auch der neuern, bis auf unsere Zeit sich zu ihren kühnsten Aufschwung ermutigt haben.¹³⁰

Diese an Herder erinnernde Bewunderung der poetisch-expressiven Ausdruckskraft des Hebräischen zeigt an, dass von einem Ausschluss der jüdischen Tradition aus dem Kulturbegriff in Schlegels Spätwerk nicht die Rede sein kann. Gleichwohl hat sich im Kontext der literaturwissenschaftlichen Auswertung der orientalischen Studien Schlegels die Einschätzung manifestiert, dass den sprachwissenschaftlichen Ergebnissen der *Orientalia*, wie sie in Schlegels einflussreichem Indien-Buch 1808 veröffentlicht worden sind, antisemitische Motive zugrunde liegen. Bekanntlich unterscheidet Schlegel in dem Buch *Über die Sprache und Weisheit der Indier* die nach seiner Klassifikation „mechanisch“ gebildeten semitischen Sprachen von der qualitativ höher bewerteten Gruppe der „organischen“ Sprachen. Zwischen den organischen Sprachen, zu denen er das Indische, Lateinische, Griechische, und Germanische zählt, behauptet Schlegel nach der Methode einer historischen-genetischen Komparatistik innere Verwandtschaftsbeziehungen, die auf der Flexion gemeinsamer Wurzelformen beruhen.¹³¹ Die alterisierende Scheidung des Hebräischen von dem normativ bevorzugten romantischen Konzept organischer Sprachen aufgrund der Tatsache, dass Schlegel keine Sprachverwandtschaft zwischen der hebräischen Sprache und der Familie der indogermanischen Sprachen herstellen konnte, wurde vielfach als linguistisches Fundament antisemitischer Ideologien interpretiert.¹³² Diesen Interpretationen ist jedoch eine isolierte Betrachtung der linguistischen Theorie des Indien-Buches eigen, die losgelöst vom Kontext der religionsgeschichtlichen Konstruktion der *Orientalia* erfolgt.

Verfolgt man – von den orientalischen Studien an – die weitere Entwicklung der Bewertung der hebräischen Sprache und Kultur in Schlegels Werk, so findet sich nirgends ein Hinweis auf eine Exklusionsabsicht gegenüber der jüdischen Tradition. In der späten Vorlesung über die *Philosophie des Lebens* (1828) erfolgt Schlegels *Charakteristik der hebräischen Sprache* in der Perspektive einer religiösen Vorrangstellung des Hebräischen:

130 KFSa VI, S. 101.

131 Schlegel spricht von der Verwandtschaft der Sprachen durch Übereinstimmung in der Flexion der Wurzel; seine Untersuchung richtet sich auf „die innere Struktur der Sprachen oder die vergleichende Grammatik“ (KFSa VIII, S. 137) als entscheidender Aufschluss über den Ursprung und die Genealogie der Sprachen.

132 Vgl. den Überblick bei Chen Tzoref-Ashkenazi, „The status of the Hebrew in Friedrich Schlegel's ‚Über die Sprache und Weisheit der Indier‘.“ In: *German life and letters* (60), 2007, S. 166f.

Es ist diese Sprache ihrem innersten Charakter nach eine prophetische, wie auch das Volk selbst ein solches genannt werden kann, bis auf die jetzige Zeit seiner traurigen Zerstreuung herab, an welchem das lebendige Wort der zwiefachen alten Weissagung, nachdem es dasselbe den andern Völkern überliefert hatte, zuerst in Erfüllung gegangen.¹³³

An dieser Formulierung fällt auf, dass das religiös-poetisch begründete Ansehen der hebräischen Sprache nicht auf die antiken Hebräer beschränkt bleibt, sondern auch die jüdische Diaspora der eigenen Gegenwart solidarisiert wird,¹³⁴ was zu dieser Zeit eine keineswegs gängige Position war. Tatsächlich ist Schlegel – entgegen hartnäckig sich haltender Vorurteile – bis an sein Lebensende ein Fürsprecher jüdischer Emanzipation und ein Kritiker antisemitischer Verfolgungen.

In der ursprünglich in Paris gehaltenen Vorlesung über die *Geschichte der alten und neuen Literatur* (1803/1804; veröffentlicht 1812 und 1822) betont Friedrich Schlegel, dass die gemäß dem zeitgenössischen linguistischen Wissenstand indizierte Unterscheidung zwischen „organischen“ und „mechanischen“ Sprachen keine disqualifizierenden Konsequenzen hinsichtlich des kulturellen Status des Hebräischen beinhaltet:

An Bildern und Tropen aller Art ist keine Sprache so fruchtbar als die hebräische; dieses Element ist in ihr das vorherrschende, und da alles Anschauen der göttlichen Dinge ein bildliches ist, und das Denken selbst in diesem erhöhten Zustande der Erleuchtung und himmlischer Gesichte ebenfalls nur bildlich vor sich geht; so ist die hebräische Sprache auch von dieser Seite betrachtet, recht eigentlich die Sprache der Offenbarung, und zu diesem Gebrauch angemessener als jede andre. Was die Wurzeln betrifft, so verdient hier keine Sprache einen ausschließenden Vorzug; wir müssen alle alten Stammsprachen, unter denen auch unsre germanische eine hohe Stelle einnimmt, nebst dem indischen und lateinischen, griechischen und persischen Stammsylbenreichtum, wobei doch auch das Hebräische nicht hintanzusetzen ist, zusammennehmen, um uns dem ersten Grundquell

133 KFSa X, S. 372.

134 Hier ist ein Vergleich mit Schiller erhellend, bei dem die Anerkennung einer (deistisch interpretierten) Offenbarung an die Hebräer mit einer Abwertung der Juden und ihrer Kultur verknüpft wird, welche gleichwohl Schiller selbst für „gerecht“ hält: „[...] alles Böse, welches man diesem Volke nachzusagen gewohnt ist, [...] werden uns nicht hindern, gerecht gegen dasselbe zu sein. Die Unwürdigkeit und Verworfenheit der Nation kann das erhabene Verdienst ihres Gesetzgebers nicht vertilgen, und eben so wenig den großen Einfluss vernichten, den diese Nation mit Recht in der Weltgeschichte behauptet.“ Das Verdienst der Hebräer besteht nach Schiller darin, das „unreine[...] und gemeine[...] Gefäß“ gewesen zu sein, worin die Lehre vom einzigen Gott aufbewahrt worden sei, bis diese in „helleren Köpfen zu einem Vernunftbegriff reifen konnte.“ Das Ergehen der Offenbarungswahrheit an die Hebräer sollte jedoch, so fügt Schiller hinzu, nicht dazu führen, dem „hebräischen Volk einen Werth aufzudringen, den es nie gehabt hat.“ (Schiller, „Die Sendung Moses.“ In: *Thalia*. 1785-91. 1790, 3. Bde., 10.H., S. 3-37, hier S. 4-5).

des gemeinsamen Ursprungs der Sprachen, so viel als es noch möglich ist, zu nähern.¹³⁵

Dass die sprachwissenschaftlich begründete Alterisierung des Hebräischen bei Schlegel also keineswegs dessen kulturelle Exklusion bedeutet¹³⁶, das aus einer angeblich identitätskonstituierenden Logik heraus das Differente vom Eigenen abzusondern bestrebt ist, wird überdies klar, wenn man den Status des Hebräischen im Spätwerk Schlegels im Kontext der religionsgeschichtlichen Debattenlage des 18. und frühen 19. Jahrhunderts betrachtet, welcher die Motive der religionswissenschaftlichen und -historischen Studien Schlegels in den *Orientalia* bestimmt. Übergreifend geht es dabei um die diskursiven Formationsprozesse des neuzeitlichen Rationalismus, innerhalb derer der Rezeption antiker Religionen eine immense Bedeutung zukommt. Die transformierende Schnittstelle in der Umwandlung antiker philosophischer und religiöser Lehren in einen modernen europäischen Rationalismus ist für Schlegel der Pantheismus: „Der Pantheismus ist das System der reinen Vernunft, und insofern macht er schon den Übergang von der orientalischen Philosophie zur europäischen.“¹³⁷ Kristallisationspunkte dieser Problematik, die für das Verständnis der orientalischen Studien Schlegels grundlegend ist, liegen in der Debatte zwischen Mendelssohn und Jacobi über Lessings Pantheismus sowie in der Auseinandersetzung

135 KFSa VI, S. 115.

136 Vgl. hierzu Andrea Polaschegg Deutung der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Orient im „Koordinatensystem [...] vom Eigenen und Anderen, Vertrauten und Fremden“ als „Ordnung des orientalischen Diskurses“ (Andrea Polaschegg, *Der andere Orientalismus: Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*. Berlin/New York 2005, S. 196): „Durch diese neue Ordnung sprachlicher Ähnlichkeiten und Differenzen erschien nun der indisch-persische Teil des Orients, der bis dahin in seiner Gesamtheit als Anderes wahrgenommen wurde, als dem Eigenen zugehörig, während der hebräische Orient, der bis dahin über die christliche Tradition dem Eigenen zugerechnet wurde, als Teil des Anderen“ (ebd., S. 279) gesehen wurde. Diese Deutung ist bezogen auf die *Orientalia* Friedrich Schlegels, die Polaschegg als einen „Aufmarsch der Inder gegen die Hebräer“ (ebd., S. 203) bezeichnet. Sie spricht in diesem Zusammenhang von „historisch-kulturelle[n] Stellvertreterkriege[n]“, in denen man „einzelne orientalische Völker gegeneinander aufstellte“ (ebd.). Diese suggestive, militaristische Metaphorik ist jedoch nicht gerechtfertigt – es gibt für die Behauptung, dass sich Schlegels Intentionen in irgendeiner Weise gegen die Hebräer richten, keinen Textbeleg. Auch die Ansicht, es sei Schlegel darum gegangen, die „hebräische Tradition [...] weiträumig zu umschiffen“ (ebd., S. 202), lässt sich nicht belegen. Polaschegg übersieht bei dem Versuch, den Orient-Diskurs des frühen 19. Jahrhunderts durch den Aufweis von „Strategien kultureller Grenzziehungen“ (ebd., 49) zu beschreiben und im Raster von Identität und Alterität darzustellen, nicht nur Schlegels Wertschätzung des Hebräischen, sondern auch die besondere Stellung der Mosaischen Offenbarung sowie das Interesse Schlegels für die jüdische Mystik. Die Tatsache, dass das Hebräische nicht dem „Eigenen“ der indogermanischen Sprachen zugerechnet werden konnte, führte keineswegs zu einem Ausschluss der jüdischen Tradition aus Schlegels Kulturbegriff.

137 KFSa VIII, S. 243.

zung Schlegels mit der pantheistischen Philosophie Schellings. Eine wichtige Orientierungsgröße Schlegels in dieser für ihn ausschlaggebenden Thematik muss Mosheims Revision der (latent deistischen) Verschmelzung antiker Religionen im Alleinheitsgedanken des pantheistischen „Hen kai pan“ durch Ralph Cudworth gewesen sein, und die durch den Kirchengeschichtler intendierte Restauration einer vom korrumpierenden Einfluss der orientalischen Religionen streng gesonderten jüdisch-christlichen Überlieferung.

Mosheims These von der Korruption der ursprünglichen Offenbarung und ihrer Degeneration in den orientalischen Religionen aufnehmend, sieht Friedrich Schlegel die hebräische Kultur- und Sprachtradition als diejenige an, in der sich die Überlieferung der ursprünglichen Offenbarung am reinsten erhalten habe, weil sie weitgehend abgesondert blieb von den korrumpierenden Einflüssen der „orientalischen Philosophie.“¹³⁸ In Indien aber, wo Schlegel eigentlich den ältesten Ursprung der Offenbarung gesucht hatte, konnte hingegen nur das Emanationssystem als älteste Manifestation der indischen Religion ausfindig gemacht werden: „Unter allen Philosophien oder Religionen, welche Asien als ihr Vaterland erkennen, ist keine so zuverlässig indischen Ursprungs, keine, mit Ausschluß der mosaischen Urkunde, älter als das System der Emanation und Seelenwanderung.“¹³⁹ Die Lehre von der Emanation ist jedoch für Friedrich Schlegel bereits eine Vorform des abgelehnten Pantheismus, weshalb in dieser Perspektive gerade die indogermanische Tradition nach Schlegels religionsgeschichtlicher Konstruktion den Prozess der rationalistischen „Degeneration“ der ursprünglichen Offenbarungswahrheit repräsentiert. Schlegel formuliert diese Aporie zwischen der linguistisch privilegierten

Position des Indogermanischen und seiner gleichzeitigen religionswissenschaftlichen Disqualifizierung nie so zugespitzt. Die Tatsache jedoch, dass es letztlich das Alte Testament ist, das als das älteste gültige Dokument der Offenbarung verteidigt wird, zeigt, dass nicht die linguistische Präferenz für das Konzept organischer Sprachen das ausschlaggebende Moment der weltanschaulichen Positionierungen in Schlegels Spätwerk ist.

138 Vgl.: „Mancher unbillige Vorwurf, da man es den Propheten Gottes bei den Hebräern als Beschränktheit auslegt, daß sie, alles andre streng verwerfend, ihre Lehre und ihr Volk so hart absonderten, würde von selbst weggefallen sein, wenn man gewußt hätte, sich in den Zustand der orientalischen Völker der damaligen Zeit zu versetzen. Man stelle es sich vor Augen, wie damals bei den gebildetsten und weisesten Völkern überall noch einzelne Spuren des göttlichen Lichtes vorhanden waren, aber alles entstellt und entartet... und man wird es begreifen, wie notwendig jene Strenge und Absonderung, wie natürlich der Eifer jener Männer nur auf das Eine, alles andre beiseite setzend, gerichtet sein mußte, daß doch nur ja das kostbare Kleinod der göttlichen Wahrheit nicht vollends untergehe, daß es rein und unverderbt erhalten werde“ (KFSa VIII, S. 297–299). Vgl. dazu Chen Tzoref-Ashkenazis Ausführungen über die „splendid isolation of the Hebrew“ in Schlegels religionsgeschichtlicher Konstruktion: „In Schlegels case, the isolation of Hebrew history served the purpose of defending the Jewish-Christian tradition from the pollution and degeneration that he ascribed to ‚Oriental philosophy‘.“ (ders., „The status of the Hebrew in Friedrich Schlegel's ‚Über die Sprache und Weisheit der Indier‘.“ In: *German life and letters* (60), 2007, S. 170). „[T]he exclusion of the Jews from ‚oriental philosophy‘ was a far cry from the anti-Semitic differentiations between Aryan and Semitic that developed in the second half of the nineteenth century as described by Maurice Olender“ (ebd., S. 172).

139 KFSa VIII, S. 199.