Harro Zimmermann

FRIEDRICH SCHLEGEL
oder
DIE SEHNSUCHT NACH DEUTSCHLAND

Ferdinand Schöningh

Umschlagabbildung:
Friedrich Schlegel, damals 22 Jahre alt (1794), gezeichnet von Caroline Rehberg.

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.

Einbandgestaltung: Anna Braungart, Tübingen

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem und alterungsbeständigem Papier ISO 9706

© 2009 Ferdinand Schöningh, Paderborn
(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.schoeningh.de

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

Printed in Germany
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-506-76717-2

Für Margot
und für die beiden Berliner
Mathias und Maike

INHALT

PROLOG

Der Ironiker und der deutsche Ernst 13

ERSTES KAPITEL

Lehrjahre der Männlichkeit 23

Querpfeifereien 23 / Der muckische Jüngste – ein wackerer Atheist 25 / Verwildertes Ich 28 / Ins Unendliche hinaus verstoßen 30 / Der Weltmann und die Weiber 32 / Beym großen Publico Sensation machen 34

ZWEITES KAPITEL

Der Winckelmann der griechischen Poesie 39

Mythen des Anfangs oder Der Pulsschlag der Epoche 39 / Als die Menschen göttlicher noch waren 42 / Antike und Zeitbruch oder Eine günstige Katastrophe 48 / Das alte Schöne und das neue Sittliche – ästhetische Revolution 53

DRITTES KAPITEL

Der gesellschaftliche Schriftsteller und die *Volksmajestät* 61

Dissoziation der Aufklärung 61 / Literarischer Wespenkampf 63 / Politisch-erotische Umtriebe 67 / Positionsbestimmung – Condorcet, Schiller, Herder und Jacobi 70 / Forster und Lessing – zwei Selbstdenker 75 / Aller Herrschaft ein Ende – Republikanismus 79 / Französische Revolution und deutscher Geist 87 / Erhabene Frechheit – die Lyceumsfragmente 91 / Jenensische Reizbarkeiten – Schiller, Goethe und Fichte 95

VIERTES KAPITEL

Berlin 101

Bürgerwelt und romantische Irritation 101 / Freie Geselligkeit 103 / Der Salon – eine ekstatische Illusion der Juden 105 / Jahrmarkt, unendlicher Ideenwechsel 107 /

Salonkultur und Genie 109 / Fichte und die beigemessene Atheisterei 111 / Religion, die Bibel und das mystische Politikprojekt 114 / Olympische Spiele von Geist und Witz – „Athenäum" 120 / Ächte, revolutionäre Affichen 123 / Moderne und Mythopoesie 128 / Schöne Verwirrung der Phantasie 131 / Die Weiber, die Männer, die Liebe und „Lucinde" 136 / Erotische Symphilosophie mit dem Zeitalter 141 / Ein höchst unsittliches Werk 145

FÜNFTES KAPITEL

Kampf der Parteien 149

Ironie, ewige Agilität, unendlich volles Chaos 149 / Auf dem Wege zur Religion 152 / Unverständlichkeit – das kritische Lebewohl 156 / Ästhetische Prügeleyen 162 / Jena oder das Ende der Geisterfamilie 167 / Bürger oder Bohémien 172

SECHSTES KAPITEL

Paris 179

Kosmopolitismus der europäischen Kultur? 179 / Das Evangelium auf meine Weise verkünden 183 / Eine zutiefst unwissende Nation 185 / Sollen die Europäer ein Volk werden? 188 / Der Vorurteilsreisende oder Das Eigene und das Fremde 191 / Zurück zum großen Stil 194 / Ex oriente lux – die Inder, die Griechen und die Deutschen 196 / Die wahre Kritik oder Noch einmal Lessing 203 / Mysterium und Öffentlichkeit 207 / Christus und die deutschen Helden 209

SIEBENTES KAPITEL

Köln 213

Vom Gelehrten zum homme politique 213 / Das Nordische, das Gotische und das Christliche – Reiseimpressionen 218 / Religion und neue geistige Kritik – Katholizität 221 / Köln 1808 – die Konversion 225 / Transsubstanziation – Wiedergeburt des ewigen Wortes 230 / In den Zeitgeist eingreifen oder für Gott und Vaterland 234

ACHTES KAPITEL

Wien 243

Untertänige Empfehlungen 243 / Ein Schritt in die Nähe zur Macht? 246 / Ein gebundener Mann 249 / Gegen die überhandnehmende Vielschreiberei und Lesesucht 253 / ‚Österreichischer Beobachter' oder Der Geist der Staatsverwaltung 256 / Reden an die habsburgisch-deutsche Nation 260 / Über nationale Geistesbildung 267 / Die vorletzte Torheit – ‚Deutsches Museum' 274

NEUNTES KAPITEL

Wiener Kongress und Frankfurter Bundestag 285

Schöpfung einer besseren Welt oder An Deutschlands Wohlfahrt flicken? 285 / In die großen Weltbegebenheiten verwickelt – der kaiserliche Korrespondent 292 / Legationsrat am Bundestag in Frankfurt 295 / Bearbeitung der Öffentlichkeit 300 / Ein politisches Wesen von ganz neuer und eigner Art 305 / Krankheit und Therapie des Zeitalters 309 / Staatskanzleigötter oder Die ewige Nichtsseyerei 312 / Rom – eine Exkursion ins Leben 315 / Selbstbeauftragung 319

ZEHNTES KAPITEL

Der Weltgeistliche in der Friedensrevolution 321

Ein kritisches Brouillon 321 / Staatsopposition 323 / Erleuchtetes Wissen – die Wiedergeburt der Völker 329 / Eine letzte Torheit – „Concordia" 332 / Signatur des Zeitalters 337 / Das neue geistliche Amt 345 / Krisis – die große ernste Gottes-Revolution 348 / Vernunft und Geist und Seele – lebendiges Denken 351

ELFTES KAPITEL

Spätes Philosophieren 359

Wissen und Sehen oder Die neue Poesie der Wahrheit 359 / Nervenäther – Geisterwissen – Gottesglauben 363 / Wissenschaft der Sehnsucht 367 / Göttliches Ebenbild oder ein furchtbar progressives Wesen 376 / Die höhere Erziehung des Menschengeschlechts 384 / Universalkatholizismus und Ketzerei oder Die Nationalehre des Toten 391

EPILOG

Furor rationalis und Wahnsinn – Signaturen der Moderne *397*

BIBLIOGRAPHIE 409

PERSONENREGISTER 449

Die Deutschen verstehen keinen Spaß; […]
ich setze noch hinzu – und auch keinen Ernst

Deutschland liegt nicht hinter uns, sondern vor uns
FRIEDRICH SCHLEGEL

Gibt uns das Schicksal noch einen Staat,
so wird er gewiss auch noch Bürger
DOROTHEA SCHLEGEL

Ein Land, das Herz und Geist befriedigt,
dürfte eine deutsche Erfindung werden
FRIEDRICH VON HARDENBERG

Der Ironiker und der deutsche Ernst

Mit dem Scherz ist in Deutschland nicht zu spaßen. Das hat Friedrich Schlegel schon als junger Mann erfahren. Doch rätselhaft erschien es ihm nicht, denn auch mit dem Ernst kamen seine Landsleute keinesfalls besser zurecht. Im Reizklima beider Temperamente aber wusste sich dieser Intellektuelle zu Hause wie kein zweiter, zwischen schneidender Ironie und seligem Glaubenstimbre, zwischen schöngeistiger Apartheid und politischer Definitionslust. Wo Witz und Pathos aufeinander stießen, um ihrer Kontamination höchst freizügige Reflexionsimpulse entfahren zu lassen, da zeigte sich Schlegel erst wahrhaft in seinem Element. Womöglich konnten seine Landsleute gar nicht anders, sie mussten von diesem berühmt-berüchtigten Romantiker eine Art paradoxalen Eindruck gewinnen. Friedrich Schlegel hat an der Seite von Kaisern und Fürsten gestritten, und war doch ein wortzaubernder Revolutionär und Prediger für Freiheit und Sinnenlust. Er trat auf als Glanzschreiber einer religiös fundierten Staatsbewahrung und Propagandist eines befriedeten Vaterlandes, und hat dennoch kein Recht erhalten vor vielen seiner Zeitgenossen, auch lange nicht vor dem Ernst der nachfolgenden (Geistes-)Geschichte. Ohne Frage, mit dem nationalen Common Sense hat es sich dieser unruhige Kopf gründlich verdorben, und gewiss sind die gegnerischen Fraktionen unter dem Fanal seines Namens einander zu keinem Zeitpunkt näher gekommen. Darin mag der Fall Schlegel der *Wunde* Heine vergleichbar sein, auch der romantische *Stachel sitzt links wie rechts im deutschen Fleische,* und das bis tief ins 20. Jahrhundert hinein (J. Habermas 1996). Schlegels liberal gesonnene Kritiker verwarfen in ihm oft genug den Parteigänger der katholischen Restauration und Erbverweigerer des aufgeklärten Geistes, seine konservativen Gegner beargwöhnten ihn als verkappten Renegaten der frühromantischen Sittenlosigkeit und als durchtriebenen Glaubensheuchler.

Wie seine beiden Brüder im Geiste, die Aufklärer Lessing und Forster, hat sich auch Friedrich Schlegel zeitlebens als *freien, universellen Schriftsteller* betrachtet, als einen Geistesarbeiter, auf den alle Insignien des modernen Intellektuellen zutreffen. Ein autonomes Individuum, von niemandem autorisiert oder berufen, tritt öffentlich in Erscheinung als selbstbewusster Dilettant, und bringt sein illuminiertes Ego bis in die höchsten Führungskreise der Obrigkeitsstaaten hinein ins Gespräch. Im Namen universaler Werte erfolgt sein Auftritt, und doch möchte er nicht weniger als das Politische für sich gewinnen, um zugleich für die Nichtverfügbarkeit von Geist und Kultur einzustehen. Eine solche Dialektik des Engagements kennzeichnet das ge-

samte Lebenswerk dieses Romantikers, beruflicher Selbstbestimmungskampf und vagierende Heimatlosigkeit greifen beständig ineinander, am Ende mit prekärem Erfolg. Die vorliegende intellektuelle Biographie möchte Friedrich Schlegel in den wesentlichen Wandlungsprozessen seiner so randständigen wie konfliktreichen Sozial-lage begleiten, und der inneren Dramaturgie seiner unerschöpflich pulsierenden Denkdynamik zu folgen versuchen. Möge der Leser zum Zeugen eines vielschichtigen Prozesses von romantischer Welterleuchtung und Moralutopie, von Konsenshoffnung und Dissidenzverstrickung werden, wie er in der deutschen (Geistes-)Geschichte selten anzutreffen ist.

Die Darstellung hebt an mit dem 1772 in Hannover geborenen Sohn einer berühmten Familie des protestantischen Bildungsbürgertums, der schon früh als unerziehbar gilt, sich dann aber in einem außerordentlichen Widerstandsakt gegen väterliche Missbilligung und soziale Ortlosigkeit zum illustren Kenner der antiken Geschichte, Literatur und Philosophie emporarbeitet. Wenn es zutrifft, dass die Zukunftsfähigkeit Europas, sein Potential an kritischer Selbstwahrnehmung, dem intellektuellen Amalgam von Griechentum und Christentum entsprungen ist, dann besitzt Friedrich Schlegel entscheidenden Anteil an jener *revoluzionären* Entbindung des Geistes der Alten. Denn es ist die Vereinigung des *Wesentlich-Modernen mit dem Wesentlich-Antiken*, die sich zum geschärften Modernitätsbewusstsein eines philosophischen Zeitkritikers zuspitzt, der den ruhelosen Pulsschlag der Epoche in brillierende Geistesfunken zu verwandeln versteht. Die geschichtliche Ermächtigung von Geist und Imagination, die sich hieraus ergibt, schießt über ins Programm einer *ästhetischen Revolution*, die vermeint, jenes Menschheitsmirakel enthüllt zu haben, wie aus den symbolischen Zaubereien des autonomen Schönen das lebenspraktisch Gute zu gewinnen sei. Der junge Ironiker Friedrich Schlegel glaubt daran, dass er, ein freier deutscher Schriftsteller, zumal die anthropologischen Bedingungen dieser wirksamen Konvergenz des Ästhetischen mit dem Zuträglichen offengelegt habe, das ironisch-paradoxale Geistesgeflacker, ja die *feurige Vernunft* seiner fragmentarischen und *populären* Schreibartistik, soll dafür einstehen. Doch wie schwierig musste es sein, in der Menschheit ein objektiv Gesichertes und Universales zu begründen, sie zu einem *liebevoll vereinigten und sittlich gebildeten Ganzen*, am Ende zu einem *Individuum* zu formen. Denn nichts in der von niederträchtigen Fraktionskämpfen und übler Nachrede zerrütteten Zeitwirklichkeit um 1800 entsprach jener romantischen Wunschvorstellung. Und noch wenn Schlegel selbstbestimmte Liebes- und Lebensformen auf seine Fahnen schrieb, wenn er für die Emanzipation der Frauen und der Juden eintrat, war ihm nichts anderes beschieden als der Nimbus eines sittlich fragwürdigen Provokateurs.

Was also vermochte tatsächlich von den rationalen Verwirrungen und säkularen Heillosigkeiten des modernen Zeitalters zu befreien, wenn nicht eine neue, sinngesättigte Mythologie, oder besser noch, ein liebesutopisch reinspirierter christlicher Glaube? Die Magie einer renovierten *Artistenreligion*, in welcher Politik und Mystik zusammenfließen, und deren *allbelebende Weltseele* die Menschen wieder zu ihren

schönen Ursprüngen zurückzubringen vermöchte, wird für den Schriftsteller und öffentlichen Erzieher zunehmend bedeutsam. Doch in dem Maße, wie er als subalterner Beamter in kaiserlich-österreichischen Diensten bittere Enttäuschungen und Desillusionierungen erleiden muss, wird es ihn mehr und mehr zurückziehen zu seiner ursprünglichen Berufung als Intellektueller – der des autonomen Lehrers mit selbstbeauftragter universaler Verantwortung. Einer romantisierten christlichen Liebesutopie Geltung zu verschaffen in entgötterter, von Rationalitätswahn, Machtanmaßung und Gewinnsucht, von Nationalhysterie und demokratischer Maßlosigkeit gebrandmarkten Zeit, das kann nur zu einem konfliktreichen Unternehmen geraten. Als unparteiisches Projekt – wie von seinem Urheber insinuiert – sollte es kaum jemals wahrgenommen werden.

Nietzsche hatte Recht, auch Religionen können zu *Pöbel-Affairen* verkommen, so geschehen in Friedrich Schlegels Nach- und Wirkungsgeschichte seit Beginn des 19. Jahrhunderts. Doch bereits das vorangegangene Säkulum hatte ein höchst kontroverses und unversöhnliches Bild dieses Romantikers öffentlich ausgebreitet, das seither an zählebiger Bedeutung gewinnen sollte. Schillers Wort vom *unbescheidenen, kalten Witzling* gab frühzeitig die Tonart der kakophonen Schlegel-Schelte vor. Dieser hochfahrend provokante Intellektuelle, der in skandalöser Libertinage mit einer verheirateten Berliner Jüdin zusammenlebte, und diese Liaison noch in einem obszönen Romänchen zu zelebrieren sich unterstand, dieser gleißende, esoterisch tiefsinnig schwadronierende Sprachartist und Prediger einer riskanten Denk- und Daseinshaltung, war im Stockmaß alt-bürgerlicher Aufklärung nicht mehr unterzubringen. Goethe hat das Faszinosum einer so undeutschen ironischen Dissidenz zunächst sehr wohl zu würdigen gewusst, und ihr auch manchen Belobigungseffekt zu danken gehabt. Aber ein sich zunehmend als gläubig, gar als katholisch-christlich gebärdendes *forcirtes Talent* wie Friedrich Schlegel, musste dem *alten Heiden* – mitsamt der romantischen *Lazarettpoesie* – immer unzuträglicher werden. Das Klassische gilt ihm bekanntlich bald als das Gesunde, das Romantische als das Kranke. So manches *Verderben*, nicht nur in der künstlerischen Geschmackswelt, sei durch die Schlegel-Brüder auf die Zeit gekommen, dem Prinzip des Romantischen überhaupt wird Goethe deshalb bald jede Originalität absprechen. Noch kurz vor seinem Tod heißt es, Schiller allein sei der genuine Urheber jener Entgegensetzung von klassischem und romantischem Geist gewesen.

Das klang noch recht verständnisvoll. Eine Zeitgeistdiagnostik mit Vernichtungsabsicht hingegen wird Hegel an dem Gefährten von einst zu vollstrecken suchen. Friedrich Schlegel erscheint ihm als Inkarnation des kulturell *Bösen* schlechthin, denn zumal sein reflexives Herzensinstrumentarium, die Ironie, muss für einen Philosophen, dessen Denken auf das absolute Wissen, auf die Evolution des objektiven Vernunftgeistes zielt, zum Skandalon ersten Ranges werden. Ein solcher Modus von Ironie verkörpert für Hegel nichts als *absolute Negativität*, ja er sei die *Spitze der sich in sich festsetzenden und sich abstrakt von der einigenden Substanz abtrennenden Subjektivität*. Die Schlegelsche Ironie – was kam in ihr anderes zum Ausdruck als *Gehalt*

losigkeit, Eitelkeit und *hohle Willkür*, solche *Schwindsucht des Geistes* sei, zumal in ihrer artistischen Überangestrengtheit, haltungslos, abscheulich und fratzenhaft. Hegel will die romantische Ironie nicht als avancierte und zeitgemäße Bewusstseinsform gelten lassen, sondern ihr den nachhaltigen Rufschaden des kruden Subjektivismus anhängen, der verantwortungslosen Formspielerei. All das, was Schlegel in den Kraftfeldern seiner *transcendentalen Buffonerie* an dialektischen Reflexionen über Unverständlichkeit und Kommunikation, Arbitrarität und Wirklichkeitsgewinn, Pathos und Ludistik, mit- und gegeneinander hat oszillieren lassen, soll nun dem Diktat der einen, großmächtigen Wahrheit und Ernsthaftigkeit, der *Wissenschaft* also, unterworfen werden. Eine *deutsche witzige Kultur*, wie Jean Paul sie gefordert hat, ein Denken in Blitz-Metaphoriken und figürlichen Schwebemomenten, darf es demnach nicht geben. Das alles bedeutet für Hegel nichts als Wirklichkeitsverlust, leeres Wissen und *Heuchelei*, ja *krankhafte Schönseelischkeit und Sehnsüchtigkeit*. Selbst Hölderlins Idee von einem Deutschland des *hohen ernsteren Genius* erscheint nun als belangloses Künstler-Nirwana. Hingegen soll endlich der *einfache Gedanke der Vernunft* die verdiente Durchschlagskraft erhalten, sein *wahrer Ernst* darf – inmitten der heillos säkularisierten Welt – immer nachdrücklicher einen quasi alttestamentarischen Religionsgestus annehmen, und den gelüstet es wahrhaft nicht nach romantischer Irrlichterei. Wenn also die deutsche Nation *ihrem innersten Wesen nach religiös* ist, wie Fichte 1807/1808 coram publico eindrucksvoll dekretiert, dann wird all das in den nationalen philosophischen Ernst zurückgenommen, wofür die Schlegelsche Lebenskunstlehre offensiv hat einstehen wollen – die *ambivalente, relativierende, den Schmerz des Einzelnen und das Unrecht des Ganzen ausdrückende Rede der Ironie* (K. H. Bohrer 2000/K. H. Bohrer 1989, 138 ff.).

Selbst derjenige, der hierfür einen tiefen Sinn besaß, und bei beiden Schlegel-Brüdern in die Lehre gegangen war, wird sich wenige Jahre nach Friedrichs Tod als ebenso vehementer wie ambivalenter Kritiker der Romantik hervortun. Ihr kritisch-ästhetisches und imaginatives Potenzial hat Heinrich Heine nie geleugnet, sondern in seinem Werk auf subtile Weise fortentwickelt, aber der vermeintliche Ultramontanismus der Romantiker und ihr Bekenntnis zur politischen Reaktion bilden für ihn einen deutschen Skandal ohnegleichen. Wie konnte ein exzellenter Kopf à la Friedrich Schlegel in jenen *alten Geisteskerker wieder hineindrängen, aus welchem [die] Väter sich mit so vieler Kraft befreit hatten*. Die Frühromantik und ihr geistiges Energetikum, die Ironie, vergisst Heine überhaupt zu erwähnen, mit Fleiß lässt er vielmehr den Schatten ihrer Spätphase auf die gesamte romantische Bewegung fallen, Katholizismus und Gegen-Vernunft, ja manifester Wirklichkeitsverlust, sind auch seine Hauptargumente wider den public spirit der Schlegel-Brüder und ihrer Gesinnungsgefährten. Bei Friedrich Schlegel, dem *berauschten Sänger der liederlich romantischen ‚Lucinde'*, gewinnt dieser Befund den prägnantesten Ausdruck. Jener *umgekehrte Prophet* habe keinen Sinn besessen für das neue Morgenrot der Zukunft, sondern nur für die romantisch verklärten Vorwelten: *Die Gegenwart war ihm verhasst, die Zukunft erschreckte ihn, und nur in die Vergangenheit, die er liebte, drangen*

seine offenbarenden Seherblicke. Schlegel hat sich demnach aus *Todesangst* in die *zitternden Ruinen der katholischen Kirche [geflüchtet]. Diese war jedenfalls der geeignetste Zufluchtsort für seine Gemütsstimmung*. Auch wenn die „Lucinde" als *unzüchtige Nichtigkeit* erscheint, an den Leistungen vor allem des Literaturhistorikers und Kulturarchäologen Schlegel will Heine keineswegs zweifeln. Zudem sei dieser Romantiker Katholik nicht aus Heuchelei, sondern ehrlichen Herzens geworden. Und doch sieht sich Heine veranlasst, in Schlegels Werk allenthalben nach *tonsurierten Gedanken* zu fahnden, und manchem Glockenläuten, ja hier und dort dem *Weihrauch des Hochamts*, nachzuspüren. Es ist ein durchaus diskreditierendes Gedenken, das der Pariser Emigrant dem jüngst verstorbenen zuteil werden lässt. Zwar beklagt er einen der *widerwärtigsten literarischen Skandale*, die das Land jemals erlebt habe, und hält zwischen den Nachrufgefechten der Liberalen und der Wiener *Pfaffenpartei* in etwa die Waage, aber seine Schlusspointe sinkt dann doch auf das vertraute Diffamierungsniveau zurück. Man habe jedenfalls von keinem liberalen Schlegel-Kritiker sagen können, merkt Heine zitierend an, *dass er das Weib seines Gastfreundes verführt und noch lange Zeit nachher von den Almosen des beleidigten Gatten gelebt habe* (H. Heine 1996, 3, 407 ff.).

Auch Heine vergisst nicht, jene *gastronomische Unmäßigkeit* zu erwähnen, an welcher der genussfreudige und notorisch beleibte Romantiker zu Tode gekommen sein soll. Wie ein roter Faden ziehen sich dergleichen Bemerkungen über die Maßlosigkeit und Schwelgerei Friedrich Schlegels durch die Überlieferungsgeschichte, sei es in Pressemeldungen und Rezensionen, sei es in Briefen, Tagebüchern oder autobiographischen Schriften: *Wie er fraß und soff, und nachdem er getrunken hatte, gern mit dem Gespräch ins Sinnliche jeder Art hinüberging*, notiert etwa Franz Grillparzer schon 1822 in sein Tagebuch. Erinnerlich blieb auch das Wort Clemens von Brentanos, Friedrich Schlegel sei einer von jenen, die nichts anderes im Sinne hätten, als an den *Trüffeln Wiens zu fressen*. Die Ikonisierung des Friedrich Schlegel – ähnliches gilt für den politischen Hasardeur und Dandy Friedrich Gentz – zum ordensgeschmückten Agenten und Nutznießer der kaiserlich-österreichischen Restauration, wie sie seit Beginn des 19. Jahrhunderts immer mehr die Runde macht, wird in den vormärzlichen Intellektuellengruppen Deutschlands meinungsprägend. Romantik – das ist für die Junghegelianer Arnold Ruge, Theodor Echtermeyer und Robert E. Prutz der Gegenbegriff zur politischen Wirklichkeit, er steht für die Ignoranz der Jetztzeit, für weltferne Dogmatik, für leeren, ja für hedonistischen Subjektivismus und Ästhetizismus. Was für die Romantikkritik jener Jahrzehnte im Allgemeinen gilt, trifft auf die „Halleschen Jahrbücher" und ihr Manifest „Der Protestantismus und die Romantik" (1839/40) insbesondere zu – es handelt sich weitgehend um eine harsche Aburteilung des Ironikers Friedrich Schlegel. Nicht nur als Vertreter einer aristokratisch verdorbenen Libertinage soll er nun dastehen, sondern als dilettantischer Philosoph und verantwortungslos eitler, frivoler Autor, der einem vernunftlosen, restaurativ verkehrten Weltbild, das Wort geredet habe. Schon die experimentelle Phantasmatik und poetische Ludizität der Romantiker, ihr *ästhetischer Rigorismus*, wird für Prutz etwa zum Nachweis

ihrer reaktionären Ideologiehaftigkeit. Angesichts des großen Projekts der freien deutschen Nationswerdung verfällt die Romantik nun dem Vorwurf, das Spaltprodukt einer heillosen *Krisis*, einer tiefen geistigen Zerrüttung, gewesen zu sein, und in ihrer Verstiegenheit dem politischen Bewusstsein der Zeit einen Bärendienst erwiesen zu haben. Das Schlegelsche und Gentzsche Ästhetentum, diese *Aristokratie der Geistreichen*, wird jetzt mitsamt der exklusiven romantischen Salonkultur entlarvt als Inbegriff antimoderner, reaktionärer Attitüden, als blasierter und frecher Ironismus, dem jede historisch-politische Bodenhaftung abgeht. Das ausgehende positivistische 19. Jahrhundert hat insgesamt gründliche Arbeit geleistet bei der Diskreditierung des Romantischen als überspannt, abstrus und phantastisch. Dieser Rezeptionsstrang wird später noch einmal ideologische Fahrt aufnehmen in Carl Schmitts Aburteilung des *Occasionalismus* der Romantiker und ihrer *subjektivistischen Weltkonstruktionen*.

Doch schon Generationen zuvor ist das Arsenal jener Invektiven und Injurien bereitgestellt, die bis in die Spätphase des 19. Jahrhundert hinein die Schlegel-Schelte dominieren werden, übermittelt durch die bürgerlich-national-pädagogische Literaturhistorie der Gervinus, Hettner, Julian Schmidt, bis hin zu Rudolf Haym, der die Romantik zwar vor dem Verdammungsurteil des Reaktionären in Schutz nimmt, sie aber zugleich als kulturkränkelnde Ära dem Paradigma der *gesunden* deutschen Klassik unterordnet. Erst mit den Arbeiten Wilhelm Diltheys wird das Schlegel-Bild authentische und produktive Züge gewinnen, denn der Geisteshistoriker nimmt die Romantik als Wandlungsprozess der literarisch-philosophischen Kultur der Moderne empathisch in Augenschein. Nicht weniger als eine *Rettung* Friedrich Schlegels steht nun bevor, der Romantiker wird nicht mehr in den Negativformeln von Klassik und Vormärz wahrgenommen, sondern als Ahner des *Neuen*, als einer der *vorbereitenden Geister* im späten 18. Jahrhundert, als Künder souveränen Denkens und freier Individualität. Bei aller Ambivalenz seiner Persönlichkeit habe die Kunst des Verstehens, wie bei Schleiermacher, so auch bei Schlegel im Zentrum gestanden, aber vor allem wird nun dessen ironischer Reflexionsansatz gewürdigt als Zeichen für die jede *Idee, jedes Kunstwerk, jede Gedankenform übergreifende Macht des Unendlichen im Geiste*. Keine Rede also mehr vom restaurativen Schlegel-Nimbus, sondern jetzt geht es um den Exponenten einer geistesrevolutionären Bewegung, der das moderne Deutschland *ureigene Töne elementaren Empfindungslebens, die nie verklingen werden*, verdankt. Oskar Walzel und Ricarda Huch haben dann – im Zeichen der Neuromantik – einen weiteren Schritt unternommen im Hinblick auf die Modernisierung des Schlegel-Bildes. Betont Walzel das Vernunftpotenzial auch der geistfunkelnden Frühromantik, so verbindet Huch das Romantische mit dem Vorstellungskomplex des modernen Menschen schlechthin. Nietzsche und Freud kommen ins Spiel, wenn die Romantiker nun als Entdecker des Unbewussten gesehen werden, und ihnen die subtile Deutung der Nachtseiten humaner Kulturentwicklung zuerkannt wird. Den Vorwurf des Rückwärtsgewandten gegenüber der Romantik weist auch Ricarda Huch zurück, ihr Darstellungsansatz lässt diese *blühende* Geistesströmung vielmehr nutzbar erscheinen für die Definition eines neuen epochalen Bewusstseins.

Romantik bedeutet Moderne, sie ist gerade um ihrer ästhetischen Innovationen und bewusstseinsanalytischen Leistung willen von epochal prägender Kraft gewesen – diese Einsicht setzt sich paradigmatisch durch bei Walter Benjamin, dessen Theoriearbeit die Rezeptionsansätze Kierkegaards, Baudelaires und Nietzsches zuspitzend weiterführt. Nun kommt es bezeichnenderweise auch zu einer grundlegenden Rehabilitation Friedrich Schlegels, dessen Kunstkritik und fragmentarische Reflexionsbrillanz den Rang eines aparten philosophisch-ästhetischen Modernebewusstseins erhalten. Die Reflexivität des artistischen Werkes, das durch Kritik erst zu seinem Telos innerhalb des Kunstsystems gelangt, die Legitimation der Ironie, des fragmentarischen Stils und des Witzes als blitzhafter, gleichsam mystisch überschießender Erkenntnisform, andererseits die *nüchterne* und kalkulierte Produziertheit der Kunst, ja die Entzifferung des Geistes in der ästhetischen Objektivation der Werke selber, die einer eigenen Geltungssphäre angehören – all das hat die Entdeckung der (Früh-)Romantik für die Moderne möglich gemacht (W. Benjanim 1973). Benjamins Theorie der *profanen Erleuchtung* konnte sich dabei auf reichhaltige Vorarbeiten stützen – die Wahrnehmung des Imaginär-Phantastischen im frühen Surrealismus, das Moment des Stimmungsbedingten und angstvoll Traumhaften bei Kierkegaard, die Gefühlsintensitäten einer Unendlichkeitserfahrung, die vor allem *Bösen* und den *Chocs* des vermeintlichen zivilisatorischen Fortschritts zurückschreckt, bei Baudelaire, und schließlich die Auseinandersetzung Nietzsches mit dem *Bildungsphilister* Hegel. Wenn Nietzsche von der Romantik als einem *so mannigfachen Suchen, Experimentiren, Zerstören, Verheißen, Ahnen, Hoffen* sprach, einem *Carneval aller Götter und Mythen*, bei dem es dem *geistigen Mittelstande mit Recht bange um sich selbst werden musste*, so hatte er sich als wichtigster Entdecker des romantischen Grundmotivs erwiesen. Für Benjamin war Nietzsche deshalb ein kritischer Nachfahr des Intellektuellen und Künstlers Friedrich Schlegel. Gegen den Vorwurf des Wirklichkeitsverlustes und der idealistischen Verstiegenheit wider die Romantik wandte Nietzsche die Emphatisierung des Ästhetischen, gerade am überschreitenden Aktualisieren und Potenzieren der Alltagserfahrung, diesem vermeintlich *Ungesunden und Unersprießlichen*, entdeckte er deren eigensinnige Epochenleistung. Von Nietzsche war zu lernen, dass man die moderne Wirklichkeit schon um 1800 nicht länger mit der Elle einer *Philister-Vernunft* messen konnte, sondern dass die Unmittelbarkeit, ja das Phantasma des *Jetzt*, gleichsam erfindend neu gefunden werden musste. Statt die plane Realität begreifen und berechnen zu wollen, sei das *Unverständliche als das Erhabene* festzuhalten, schrieb Nietzsche in Anlehnung an Schlegel, der künstlerische Diskurs hatte sich vom (natur-)wissenschaftlichen abzuheben, das durchdringende ästhetische Zeitbewusstsein errang damit eine eigene Wertigkeit, die der Potenzialität alles Wirklichen weit eher gerecht wurde als jede positivistische Philosophie.

Nietzsche bewegte sich damit in einem intellektuellen Ursprungsgelände, das der Romantiker Friedrich Schlegel urbar gemacht hatte, und dessen kritisches Eingeden-

zu vertreiben war. Im Angriff auf die Frühromantik, auf Friedrich Schlegel zumal, wollte Schmitt beides treffen – die langwährende Tradition des Liberalismus und den beargwöhnten Geist jener *mystisch-ästhetisch-spiritualistischen Gesinnung*, die noch den *modernen* bürgerlichen Gebildeten um 1900 zu eigen war. Wenn es im 20. Jahrhundert einen weiteren Versuch gab, die Ausbürgerung Friedrich Schlegels aus dem deutschen Geistesleben zu betreiben, so hat ihn Carl Schmitt unternommen, noch bevor der Romantiker von den Nazis endgültig zum Archetyp des zersetzenden, quasi jüdischen Geistes gestempelt und aller nationalen Grenzen verwiesen wurde. Hegel redivivus – das ist der Grundtenor, der in seinem Buch „Die politische Romantik" (1919) vorherrscht. Alles bei den Romantikern sei Subjektvität ohne Wirklichkeitsgehalt und bloßer *Occasionalismus* gewesen, schreibt er, ihr Bekenntnis zur Nation, zur Religion, zum Staat oder zur Vergangenheit, habe ausschließlich dazu gedient, die *Souveränität des Ich zu steigern*, jede Realität hingegen sei zu *phantastischer und traumhafter Vieldeutigkeit* punktualisiert, ja gleichsam entsubstanzialisiert worden im Sinne eines freischwebenden Ästhetentums. Schmitt betrieb Kritik als Moderneabwehr, wenn er allem Romantischen einen Geist revolutionärer Schrankenlosigkeit und seinsvergessener Weltumschaffung zusprach, der bereits um 1800 die tradierten Bestände autoritärer sozialer und staatlicher Verankerungen aufzulösen drohte. Die Romantik sollte nunmehr als das Anormale, dem zuträglichen Menschenmaß Widersprechende gelten, und Friedrich Schlegel seinen Namen hergeben als Protagonist solch ich-süchtiger Weltverkehrung (K. H. Bohrer 1989).

Kein Wunder, dass auf einem derartigen Humus die wildesten Blumen nationalkultiger, auch rassistischer Romantikinterpretationen gediehen, die den Bestand an geistesgeschichtlichen Forschungen der Julius Petersen, Paul Kluckhohn, Herbert Cysarz, Hermann A. Korff, Heinrich Wölfflin und Fritz Strich zunehmend ins Deutsch-Irrationalistische verkehrten. Bei Alfred Bäumler las man bald von der *Auferstehung des urdeutschen Menschen* unter den blutvoll-mythischen Heidelbergern, bei anderen von der Renaissance eines völkischen Antiintellektualismus, oder von der Offenbarung germanischer Urkräfte im mystisierenden Wort der Romantiker. Was Georg Lukács schon während des Zweiten Weltkriegs zur fanalischen These erhob, die historische Zerstörung der Vernunft im Medium deutscher Romantik, hallte nicht nur im Teufelspakt des „Doktor Faustus" wider, um noch die Nachkriegsgermanistik zu beschäftigen, es tönte auch aus dem Ausland zurück als Warnung vor der unaufhebbar tragisch-blutigen Schicksalsverklammerung von romantischem Geist und deutscher Politik. Nach dem Inferno von totalem Krieg und Judenvernichtung bedurfte es daher der Emanzipation von manchem Nihilismusverdacht, von einem traditionskritischen, aber nicht unbornierten Aufklärungsgeist der Achtundsechziger und auch von der Selbstüberhebung des Postmodernismus der achtziger Jahre, um zu einer reflektierten *Aktualität* der Romantik voranzukommen (K. Peter 1980/E. Behler/J. Hörisch 1987/K. H. Bohrer 1988/H. Schanze 1994). Seither ist Friedrich Schlegels epochale geschichtliche Bedeutung kein Geheimnis mehr, sondern ein Fall für die globalisierte Kleingemeinde seiner aufs Filigrane versessenen Kenner und Ver-

ehrer. Inne zu halten für das womöglich leichtfertige, im Schlegelschen Sinn allerdings *populäre* Wagnis einer biographischen Geistesphysiognomie unseres Protagonisten, hat sich – mit Ausnahme Ernst Behlers – seit reichlich anderthalb Jahrhunderten niemand getraut.

ERSTES KAPITEL

Lehrjahre der Männlichkeit

Querpfeifereien

Heimisch hat sich das jüngste von sieben Kindern im elterlichen Haus in Hannover wohl nie gefühlt, aber zu schätzen wusste Friedrich Schlegel seine Familie durchaus. Er verehrte ihr bildungsbürgerliches Herkommen und die Zelebrität ihrer Köpfe, verkörperten sie doch jene Wissenskultur, die dem *Wesen* des Protestantismus aufs beste entsprach. Noch 1808, kurz bevor ihn die Zeit- und Lebenskrise in die Arme der alleinseligmachenden Kirche treiben wird, hebt der berühmte Schriftsteller den *göttlichen Eifer und Zorn gegen den Irrtum und die Knechtschaft des Geistes* in seiner Ahnenhistorie hervor. Ihre Stimmführer seien geradezu als *Helden und Verfechter der Wahrheit* in Erscheinung getreten. Die dem *erdgeborenen Menschen so tief eingewurzelte Furcht und Feigheit* hätten sie nie gekannt.

Als Pastoren, Juristen, Hofbeamte, Historiker, Dichter und Literaturkritiker waren sie seit Anfang des 17. Jahrhunderts tätig, die wohlgestellten Schlegels, deren Ur-Heimat im sächsischen Meißen zu suchen ist, die dann aber auch in Dänemark und in Amerika, in Siebenbürgen und in Ungarn gesiedelt hatten, wo Christoph Schlegel, Prediger in Leutschau und Urgroßvater der späteren Romantiker, anno 1651 von Kaiser Ferdinand III. mit dem Beinamen ‚von Gottleben' geadelt worden war. Staatskirchliche Dienste bilden schon im Ursprung der Familie den Kern ihrer ständischen Reputation. Doch bereits Christophs Sohn, Johann Friedrich Schlegel, seines Zeichens Appellationsrat und Stiftssyndikus in Meißen, erwies sich als ein Mann von ganz besonderem Gepräge. Der frühaufgeklärte Geistliche, sehr wohl interessiert an der moralischen und literarischen Erziehung seiner Söhne und ein allzu ambitionierter Schöngeist, soll wegen erwiesener Misswirtschaft im Amt von seinen Diensten entbunden worden sein. Ein mit peinlichem Aufsehen wahrgenommenes Ereignis in der ansonsten illustren Familienchronik. Und dennoch, aus Johann Friedrichs vielköpfiger Nachkommenschar gingen drei später berühmte Söhne hervor. Den Juristen Johann Heinrich Schlegel verschlug es nach Kopenhagen an die dänische Kanzlei, er wurde Professor für Geschichte und Geographie an der dortigen Universität, und erhielt schließlich eine Anstellung als königlich dänischer Bibliothekar und Historiograph. Seine „Geschichte der Könige von Dänemark aus dem Oldenburgischen Stamm" (1769/71) war damals ein anerkanntes Werk. Johann

Elias Schlegel, in Schulpforta erzogen, der spätere Freund von Lessing und Mendelssohn, war ein renommierter Dramatiker und Literaturkritiker jener Zeit. Seine Verdienste lagen auf dem Gebiet der ästhetischen Renovation des klassizistischen Dramas in Deutschland, und der Debatte um die literarische Nachahmungstheorie im Gefolge Batteux'. Johann Adolf Schlegel schließlich, ebenfalls in Schulpforta erzogen und Vater der beiden Romantiker, zeigte sich als ein Mann von festen Prinzipien und strengem Leistungsethos. In Leipzig hatte er Theologie studiert, und gemeinsam mit seinem älteren Bruder Johann Heinrich im Umkreis der „Bremer Beiträger" die *Schäferfreundschaft* mit Christian Fürchtegott Gellert, Gottlieb Wilhelm Rabener, Carl Friedrich Cramer und Karl Christian Gärtner genossen, die sich in kritischer Reserve gegenüber dem klassizistischen Literaturpräzeptor Gottsched übten. Er hatte am Index der Übersetzung von Pierre Bayles philosophischem Wörterbuch mitgearbeitet, und Batteux' Buch „Les beaux arts reduits à un meme principe" ins Deutsche übertragen. Vor allem aber machte Johann Adolf bald eine glänzende Karriere als Geistlicher in staatskirchlichen Diensten. Deren wohllöbliche *Anstaltsreligiosität* (H.-U. Wehler 1987, 271) sollte ihn, den aufgeklärten homme de lettre, später ganz und gar in Anspruch nehmen. Hatte er zunächst eine Stelle als Lehrer und Prediger in Schulpforta gefunden, so berief man ihn 1754 als Pastor und Professor für Theologie und Metaphysik an das Zerbster Gymnasium. Später wurde dem erfolgreichen Pädagogen ein Lehrstuhl für Theologie an der Universität Göttingen angeboten, den er allerdings ablehnte. Hingegen übernahm er gern das Pastorat an der Marktkirche zu Hannover, wo er es zum Konsistorialrat und Generalsuperintendenten für Hoya und Calenberg brachte. Bei aller beruflichen Belastung vergaß Johann Adolf Schlegel nie seine Neigungen zu Literatur und Gelehrsamkeit. Er publizierte mehrere Bände mit Predigten, Erziehungsschriften und Gedichten, fertigte Übersetzungen vor allem aus dem Französischen an, und kümmerte sich um die Pflege des traditionsreichen geistlichen Liedes.

Groß waren denn auch die Hoffnungen des pädagogisch ausgewiesenen Mannes, der sogar den jungen Freiherrn von Knigge erzogen hatte, auf die *Erweckung zur Selbsterziehung* bei seinen Söhnen. Unermüdlich suchte er ihre Teilnahme zu gewinnen für seine inbrünstige Antikeverehrung, für die Liebe zu Kunst, Literatur und Wissenschaft überhaupt (C. Enders 1913). In diesem Sinne hat er in seinem Haus – in guter Geselligkeitstradition – zu regelmäßigen Lese- und Gesprächsabenden eingeladen. Um die protestantisch-empfindsame Literatur in der Nachfolge Klopstocks, um deren aufmerksame Pflege und Erörterung, ging es bei diesen Soirées in erster Linie. Der gestrenge Johann Adolf Schlegel war ein emphatischer Apologet der aufgeklärten Freundschaftsidee. Viel hielt er deshalb auch von der Naturpädagogik à la Rousseau. Seine Kinder sollten nicht mit starren Regeln und dogmatischen Lehrsätzen behelligt werden, sondern auf seine Anweisungen hin ihre Individualitäten, ihren wohlerwogenen Eigensinn, ausbilden können. In Geschichte, Religion, Literatur, Geographie und in den Sprachen haben sie von ihm Unterricht erhalten, ein Geist protestantischer Leistungsethik und humanitärer Individuation

bestimmte das Familienklima bei den Schlegels. Pietistisches Frömmlertum und orthodoxe Meinungsstarre besaßen hier keinen Raum.

Der muckische Jüngste – ein wackerer Atheist

Dieser Hannöversche Bürgergeist hatte dort seine Grenzen, wo ein verschlossenes und launisches, ein widerborstiges und offenbar lernunfähiges Kind, an allen vernünftigen Konventionen zu rütteln schien. Friedrich Schlegel galt früh, im Gegensatz zu dem vier Jahre älteren Familienliebling August Wilhelm, als schwer erziehbar. Eine berufliche Bildung im Sinne der Familientradition hielten die Eltern im Blick auf ihren Jüngsten für unmöglich, auf eine so *merkwürdige und seltsame Menschenblüte* waren sie nicht gefasst. Welch ein Kontrast zu den übrigen Kindern. Bei Zeiten machten die allesamt Anstalten, etwas Ordentliches zu werden. Die beiden ältesten Söhne, Karl August Moritz und Johann Karl Fürchtegott, ergriffen nach zügigem Studium in väterlicher Tradition den Pastorenberuf. Ersterer wirkte in Göttingen und in Harburg als Superintendent, der zweite brachte es zum Konsistorialrat in Hannover. Carl August Schlegel, der dritte Sohn, verstarb mit 28 Jahren als Ingenieur auf einer Expedition in Ostindien. Die beiden Schwestern Henriette und Charlotte machten glänzende Partien, sie heirateten vermögende Patriziersöhne aus Antwerpen, die Gebrüder Ernst. Besonders Charlotte wird später eine segensreiche Rolle spielen für den mittellosen und von Schuldnern und Injuranten verfolgten Friedrich. In Dresden residierte sie lange Jahre mit ihrem Gemahl, einem königlich sächsischen Hofwirtschaftssekretär. Der Lebens- und Berufserfolg von August Wilhelm, des von Geschwistern und Eltern bewunderten Junggenies, war am allerwenigsten zu bezweifeln. In Göttingen hatte er zunächst das Studium der Theologie aufgenommen, war aber bald in das Fach des klassischen Philologen Christian Gottlob Heyne und des Orientalisten Johann David Michaelis gewechselt. Früh reüssiert Schlegel mit seinen sprachlichen und poetischen Fähigkeiten. Er trägt ein Register zur Vergil-Ausgabe Heynes bei, und gewinnt mit der Abhandlung „De Geographia Homerica" (1788) einen ersten akademischen Preis. Nicht unbekannt bleibt, dass der junge Schlegel zum engen Freund des berühmten Gottfried August Bürger geworden ist. Beide huldigen einander öffentlich als außerordentlichen Geistesgrößen. August Wilhelm steigt bald zur gelehrten Zelebrität auf, und das nicht nur in der Wertschätzung seiner dankbaren Familie.

Welch eine Faszination, welch einen Leistungsdruck mag all dies auf den vier Jahre jüngeren Bruder ausgeübt haben. Mehrfach war Friedrich als Kind zu Erziehungszwecken aus dem Haus gegeben worden, und wie selbstverständlich hat man ihm den Besuch des Gymnasiums verwehrt. Von einem *starren Vater und dem aufbrausenden Sohn* spricht Wilhelm Dilthey, und von des jungen Mannes *Hass gegen die Ordnung im Kleinen* (W. Dilthey 1970, I, 231). So befindet der Hausherr, dass sein jüngster im Alter von fünfzehn Jahren dem Leipziger Bankhaus Schlemm als Lehr-

ling anvertraut wird. Erst bittere Klagen Friedrichs führen dazu, dass man ihm diese unerträgliche Fron nach einigen Monaten erspart. Nach Hannover zurückgekehrt, konnte er sich *nicht entschließen, was er nun tun wolle und war so muckisch, man konnte nichts aus ihm herausbringen*, schrieb die Mutter besorgt an August Wilhelm (E. Behler 1966, 20). Zu seiner Mutter scheint Friedrich ein zärtliches, wenn auch nicht undistanziertes Verhältnis besessen zu haben. Einige Jahre später bedankt er sich bei ihr mit diesen Versen: *Sie gab mir immer freundlich himmelwärts / Zu schaun, wenn selbst die Hoffnung sich verloren; / Und stählte mich mit Frohsinn und mit Scherz; / Auch ich bin in Arkadien geboren!* Niemals wollte der Sohn der Mutter die *geringste Sorge erregen oder ihr gutes Herz in Gefahr bringen*, aber vermocht hat er es nicht. Etliche Jahre später, als ihr jüngster die berüchtigte „Lucinde" veröffentlicht, und darin *keine Religion und keine guten Grundsätze* bewiesen hat, sinniert die Mutter in einem Brief an August Wilhelm: *Ich wollte lieber, dass er ein ganz ortinärer, aber guter und nützlicher Mensch wäre, als so. Beruhige mich bald darüber* (C. Enders 1913, 184 ff). Die um ihren eigenwilligen Jüngsten so besorgte Johanna Christiane Erdmuthe Schlegel, geborene Hübsch, hat – wie wohl auch ihr Gatte – nicht mit dem wirkungsmächtigen Vorbild von *Fritzens* älterem Bruder gerechnet. Dass der Hausvater Schlegel seinem Zögling, für den er nur wenig Zeit besessen haben soll, schließlich doch gestattet, die Universität zu besuchen, wenn er die nötige Qualifikation aufbrächte, lässt sich der sechzehnjährige irgendwann nicht mehr zweimal sagen. Mit Unterstützung eines Hannoveraner Schulmeisters und des bewunderten Bruders entwickelt Friedrich eine ungeahnte Lernfähigkeit. In kurzer Zeit erarbeitet er sich das Lateinische und Griechische, und dringt in die Literatur, Philosophie und Kulturhistorie des Altertums vor. Mit *unbeschreiblicher Wissbegierde* studiert er seinen Platon im Original, und sieht sich in dieser Philosophie zum ersten Mal von jener *Sehnsucht nach dem Unendlichen* fasziniert, die sein Denken und Trachten zeitlebens begleiten wird. Aber seiner Psyche, diesem gefühlsverwirrten Ich, hat das lange nicht aufgeholfen.

Friedrich notiert etliche Jahre später in einem Brief: *Es war dies […] die Empfindung einer Zeit wo ich in Ekel an mir und meinem Leben versunken war, und keinen Ausweg als das Ende sah.* Bis weit in die Göttinger und Leipziger Studienzeit hinein wird dieser Ekel nachwirken. Er hat auch mit der Liebe zu tun, mit seinem vertrackten Verhältnis zu der jungen und reizvollen Caroline, einer Tochter der renommierten Hannoveraner Familie Rehberg, mit der die Schlegels eng befreundet gewesen sind. Friedrichs erste Leidenschaft, in der „Lucinde" erscheint sie Jahre später als ein *heiliges Bild der Unschuld*, wird in seiner Familie mit Befremden wahrgenommen. Aus dem schönen, wenn auch erotisch prekären Liebesverlangen, sollte ein *gefährlicher Traum* werden, der entscheidend für manche Phase seines Lebens bleiben wird: *Aeußerst verhasst ist mir die Art mit der man in unserm Hause meinen Umgang mit ihr ansieht, so dass er mir in Hannover ganz verdorben ist*, schreibt Friedrich an August Wilhelm (KSA 23, 11). Zwar hat er den Ton vornehmer Sicherheit in seiner Familie immer geschätzt, aber fielen nicht auch die Schlegels unter das Verdikt jenes Athenäumsfragments: *Was gute Gesellschaft genannt wird, ist meistens nur ein Mosaik*

von geschliffenen Karikaturen? Der jüngste Schlegel wird von nun an – August Wilhelm bildet neben Schwester Charlotte immer wieder die Ausnahme – selten Anhänglichkeit oder Zuneigung gegenüber Verwandten erkennen lassen. Den Tod des Vaters übergeht er in seinen Briefen nahezu kommentarlos, die Mutter besucht er nach Aufnahme des Studiums in Göttingen nie wieder, und noch als schuldengeplagter Privatgelehrter will er *lieber sterben, als einen kriechenden Brief an meine Eltern schreiben.* Stattdessen hält er es für *gut, dass ich gegen meinen Vater Religion und gegen meine Familie Achtung heuchle, die ich gar nicht habe.*

Im angespannten Respekt vor der Familie liegt die eine Problematik des jungen Schlegel begründet, in der offenkundig symptomatisch verdrängten Glaubensfrage die andere. Schon die erste Ahnung des Absoluten und Göttlichen hat ihn ja keineswegs mit *frohem Erstaunen, sondern mit wildem Entsetzen erfüllt* (H. Blumenberg 2006, 71). Der junge Mann spielt, kaum haben ihn der verzehrende Trieb nach Tätigkeit und die Sehnsucht nach dem Unendlichen gepackt, mit einer gottverneinenden Attitüde: *Schlegel war ein wackerer Atheist in dieser Zeit*, schreibt Manfred Frank (M. Frank 2007, 124). Durchaus will der angehende Autor ein *großer Mensch* werden, seinen Willen, sein *besseres Selbst* möchte er in die Welt setzen. Das sei nicht gleichbedeutend mit *Egoismus*, schreibt er an August Wilhelm, sondern heiße nicht weniger, als *sein eigener Gott sein.* Religion ist ihm damals ein interessantes Gedankenspiel, ein *Produkt der Freiheit* des Menschen, denn *jeder Gott, dessen Vorstellung sich der Mensch nicht macht, d.h. frei hervorbringt, sondern geben lässt, [sei] ein Abgott.* Allein Menschheit, Bildung und Ausbildung der Individualität sind das *Höchste*, wo sie wirksam werden, etwa in der Kunst, kann *Göttliches* erreicht werden. Ja, der Künstler erscheint dann, in platonischer Tradition, geradezu als ein *Sprecher Gottes.* Hingegen ist Gott, im herkömmlich christlichen Sinne verstanden, für den jungen Mann nur ein Synonym für die widrige Weltkontingenz, mit ihr lebt sein titanisches Bewusstsein im zornigen Zwiespalt. Allein wer *groß* handelt, findet irgendwann die *glorreiche Gelegenheit, [einen] Gott zu verachten, oder zu verfluchen, der seinen blutigen Spott mit uns treibt*, schreibt er. Und noch 1798 heißt es im Athenäumsfragment 233 von der Religion, sie sei *meistens nur ein Supplement oder gar ein Surrogat der Bildung […], je mehr Bildung, je weniger Religion* (KSA 8, CIII ff./B.v. Wiese 1927).

Den jungen Schlegel zeichnet also nicht nur *Religionsindifferentismus* aus, sondern er spielt vor seinen Gesprächs- und Briefpartnern so etwas wie den prometheischen Gottesverächter. Hinter dieser verdrängten Glaubensspannung dürfte ein schwer ergründbares Sozialisationsproblem verborgen liegen, nicht zufällig jedenfalls wird das Religiöse für Schlegel später eine eminente Bedeutung gewinnen. Während seiner Adoleszenz treibt es vor allem symptomatische Blüten, und dokumentiert nicht zuletzt die Entdeckung der *Vielschichtigkeit, der Ungeborgenheit, der Inkonsequenz, der Widersprüchlichkeit des menschlichen Charakters*, durch die sich die Romantik von einer *optimistischen, sei's gottfrohen, sei's metaphysischen Tradition drastisch* abgrenzen sollte. Einer der Tieckschen Protagonisten wird bald ausrufen: *So ist der Mensch, nichts als Inkonsequenz und Widerspruch* (M. Frank 2008). Doch selbst wenn Fried-

rich das schreckliche Kind eines oft konsterniert reagierenden Bürgerhauses ist, er will auf dessen *Begriffe [von] Ehre und Freude nichts kommen lassen*, um die Anerkennung durch die Schlegels ringt er zeitlebens – die Familie soll *immer mit mir zufrieden seyn* (KSA 23, 83). Noch seine Konversion (1808) wird über Jahre hinausgezögert, weil er den Kummer, wenn nicht den Fluch der Mutter fürchtet. Und so wird man seine Lebenserfolge und Malaisen, vor allem seine steil aufragende und provokante Intellektualität, in mancher Hinsicht aus dem Spannungsverhältnis von bürgerlichem Leistungsethos und sozialer Desintegration zu verstehen haben. Hier findet man das biographische Wurzelgeflecht dieser freischwebenden genialischen Intelligenz.

Verwildertes Ich

Kein Wunder, dass Friedrich in seinem Romantorso „Lucinde" einer offenherzigen anti-bürgerlichen Begehrensgeschichte literarischen Raum geben wird (KSA 5, 1-82). Die ihm versagte, weil gesellschaftlich verpönte Liebesbeziehung, lässt den Helden Julius eine *andre Schicklichkeit im Sinne und vor Augen* haben als die, *welche allgemein gilt*, und nicht von ungefähr *verabscheut [er] die entfernteste Erinnerung an bürgerliche Verhältnisse, wie jede Art von Zwang*. Der Gewinn aus dieser Art von Libertinage ist für Julius allerdings ebenso wenig positiv erlebbar: *Er hatte viele Verbindungen, und war unersättlich immer neue zu knüpfen*. Der Preis für die mangelnde gesellschaftliche Integration ist eine Zerrüttung der Lebensverhältnisse, die für das Ich zum Komplex unbeherrschbarer Erfahrungen wird. Julius vermag es nicht, die *Zügel der Selbstherrschaft festzuhalten*, sondern stürzt sich mit *Lust und Übermut in dies Chaos von innerm Erleben*. Aber auch das Dasein in der *Fantasie* hat wenig mehr zu bieten als eine *Masse von Bruchstücken ohne Zusammenhang*. Es ist die *Wut der Unbefriedigung*, die seine Persönlichkeit und seinen Geist *zerstückt*, die verhindert, dass er eine *Ansicht vom Ganzen seines Ich* gewönne. Sehnsüchte einer *wilden Jugend*, eine *beständige Gärung* und Reizbarkeit, ein Dasein *ohne Geschäft und Zweck, brennende Liebe ohne Gegenstand*, fiebernde Zügellosigkeit, die bis zu *Gedanken und Bildern des Selbstmordes* führt – so zeichnet Schlegel in den *Lehrjahren der Männlichkeit* einen Protagonisten, der in allegorischer Verspiegelung seinem eigenen Bekenntnis durchaus nahe steht.

Einen mühseligen Ausweg, die Rettung in ein angepasstes *äußeres Betragen jeder bürgerlichen und gesellschaftlichen Ordnung gemäß*, sucht Friedrich/Julius in Göttingen und Leipzig in der Arbeit, vor allem in der Auseinandersetzung mit den klassischen Sprachen, Literaturen und Philosophien. Obwohl Friedrich das Jura-Studium an beiden Universitäten zunächst ernst nimmt, hört er Vorlesungen in Mathematik und Medizin, in klassischer Philologie und Historiographie. Aber zuvörderst befriedigt er seine *Lesewut* mit einem außerordentlichen Lektürepensum. Nach Platon werden Herder, Kant, Hemsterhuis, Winckelmann, Goethe, Schiller, Klopstock,

Wieland, Voltaire, Lessing, Dante und Shakespeare seine frühen Hausgötter. Es ist freilich eine mühevolle und insbesondere eine kompensatorische Arbeitsanstrengung, die der angehende Intellektuelle von sich fordert. Oft erscheint es ihm als bloßer *Müßiggang*, wenn alles nur mit dem *Verstande* genossen wird, *ohne zu handeln*. Bedeutet das Lesen, diese *Lebensluft der Unschuld und der Begeisterung*, nicht auch eine Art von menschlichem Versagen? Kunst soll die *Schönheit des Lebens* hervorbringen. Aber wenn ein *Mann mit sich selbst oder mit der Welt noch nicht ganz in Uebereinstimmung ist, so fehlt es dazu an Kraft, und sie weckt grade das Gegentheil, die Harmonie [...] macht die [...] Dissonanzen fühlbarer; man erliegt desto mehr unter der Last der Alltäglichkeit. Es liegt dann etwas ganz zerreißendes in der Poesie welches ich aus Erfahrung weiß* (KSA 23, 11). Diesen komplizierten Sachverhalt hat Friedrich im Sinn, wenn er in einem frohgemuten Brief an Wilhelm von seiner *Querpfeiferey* spricht. Im Juli 1791 in Leipzig ist sein *Geist reger wie in Göttingen*, deshalb findet er folgende Formulierung für seine *Sonderbarkeit*, seine inkommensurable Lage als angehender Intellektueller: *Wer nicht ist, was er ist, und wäre er Gott, der macht sich selbst zu nichts, ja zu weniger als nichts, denn alles was er ist, ist verneinend. – Bin ich genöthigt etwas zu seyn so gehört die vollkommene Erfüllung desselben, mit zu der Auflösung von allen den Aufgaben, die mir das Schicksal vorlegt. – Auf den äußeren Erfolg dürfen wir nicht sehen; denn wenn wir auf diesen bey unsren Handlungen sehen wollen, so sind wir nur arme Lastträger des Schicksals. Es beruht alles auf dem Bewusstseyn, dass der Querpfeifer, wenn er einen guten Pfiff thut, ebenso gut hat, als Gott wenn er eine Welt macht* (KSA 23, 17).

Von einer *Cariere*, womöglich der *Profeßorey*, will der neunzehnjährige vollkommen schweigen, das wäre *gar nicht für mich*. Wie er selbst, so kommt auch sein Protagonist Julius lange Zeit nicht bei sich und seiner Stellung im Leben an. Selbst als Julius die ersten Forschungen und Publikationen zur Literatur und Geschichte gelungen sind, nimmt er immer noch nicht wirklich *Anteil an den Menschen [und] an sich selbst*, bleiben seine Lebensprobleme ungelöst. Im Roman heißt es: *Alle Mittel, die ihm die Verschwendung noch gelassen hatte, spannte er nun an. Er zerriss alle Bande von Ehedem, und machte sich mit einem Streich ganz unabhängig. Seine Kraft und seine Jugend weihte er der erhabenen künstlerischen Arbeit und Begeisterung. Er vergaß sein Zeitalter und bildete sich nach den Helden der Vorwelt, deren Ruinen er mit Anbetung liebte. Auch für ihn selbst gab es keine Gegenwart, denn er lebte nur in der Zukunft und in der Hoffnung, dereinst ein ewiges Werk zu vollenden zum Denkmal seiner Tugend und seiner Würde. So litt und lebte er viele Jahre, und wer ihn sah, hielt ihn für älter als er war. Was er bildete, war groß gedacht und in altem Stil, aber der Ernst war abschreckend, die Formen fielen ins Ungeheure, das Antike ward ihm zu einer harten Manier, und seine Gemälde blieben bei aller Gründlichkeit und Einsicht steif und steinern. Es war vieles zu loben, nur die Anmut fehlte; und darin glich er seinen Werken. Sein Charakter war rein gebrannt im Leiden göttlicher Liebe und glänzte in heller Kraft, aber er war spröde und starr wie echter Stahl. Er war aus Kälte ruhig.* Erst später, in der Liebe,

geistige Musik, also jene *schönste Religion* finden, die ihn von den Rätseln und Malaisen des Daseins befreien kann. In der gliederlösenden Liebe zu Lucinde entsteht eine *freie Gesellschaft, oder vielmehr eine große Familie, die sich durch ihre Bildung immer neu blieb.*

Was sich im Roman in Libertinage und schöner Geselligkeit erfüllen darf, ist im wirklichen Leben des jungen Schlegel um einiges beschwerlicher und prekärer. Von Anbeginn will er sich nur dem verehrten Bruder *ganz mittheilen*. So durchziehen ihren Briefwechsel immer wieder Friedrichs selbstquälerische Klagen über die eigene *Muthlosigkeit*, über *inneren Missklang* und *Verzweiflung*, über *tiefste Melancholie* und ewiges *Unbefriedigtsein*, über die *Nichtswürdigkeit meines Lebens*, die Rauheit des eigenen Wesens und die *seltsamsten Absprünge von der höchsten Höhe zur tiefsten Tiefe*, über *erbärmliche Aussichten*, *Hoffnungslosigkeit* und *Selbstmord [als] täglichen Gedanken*. Noch im März 1793 schreibt er an August Wilhelm: *Ich bin verwildert und kenne mich kaum selbst mehr.* Aber die Lebensphase der fieberhaften Orientierungssuche währt nicht ewig, in diese Zeit fällt auch die mühselig, unter inneren und familiären Konflikten gereifte Entscheidung, der *Lust zur Schriftstellerey* nachzugeben. August Wilhelm hatte ihn danach gefragt, und dem Jüngeren das Bekenntnis entlockt, nun tatsächlich seinem *verzehrenden Triebe nach Thätigkeit* und seiner *Sehnsucht nach dem unendlichen* folgen zu wollen (KSA 23, 23 f., 85). Das Ganze soll allerdings kein Alltagsgeschäft sein, so der junge Mann, die geistige Existenz fordere vielmehr einen ihr gemäßen Lebenszuschnitt – mit einer solchen *Selbstverständigung geht eine Absonderung einher.* Friedrich Schlegel, das unstete Mitglied einer wohllöblichen protestantischen Ahnengalerie, will sich keinesfalls *in ein bürgerliches Joch schmiegen, um einen dürftigen Lohn meinen Geist, das bessere Theil meines Lebens unwiederbringlich hinopfern, ohne Ersatz, ja! Ohne Linderung des harten Schicksals.* Im Mai 1793 weiß der Leipziger Studiosus endgültig: *Es steht mir nur ein einziger Weg offen, und zwar kein andrer als ‚die lichte Bahn des Ruhmes'.* Denn – *entweder Groß, oder Klein. Ich kann mich nicht auf der lumpigen Mittelstraße herumtreiben* (KSA 23, 99 f., 96, 102).

Ins Unendliche hinaus verstoßen

Der Briefwechsel der beiden Brüder dokumentiert eindrucksvoll, wie sehr die fiebernde Intellektualität des jungen Schlegel mit den Eruptionen und Krisen seiner Persönlichkeitsentwicklung zusammenhängt. Die Absonderung, auf die er sich einzustellen beginnt, folgt nicht nur der Logik seiner Entschlüsse, sondern ist gesellschaftlich, ja mit der Erscheinung seiner Person selbst schon gegeben. Dem einundzwanzigjährigen geht es darum, *meine Ehre vor mir selbst herzustellen*, gerade weil er davon überzeugt ist, dass er *jede bürgerliche Bestimmung schlecht erfüllen würde, und nicht glücklich darin seyn könnte.* Auch scheint ihm unabweisbar, dass gerade *unsre besten Köpfe durch ihre bürgerliche Bestimmung verstümmelt* würden. Friedrich glaubt

erfahren zu haben, dass man die *menschlichen Dinge nur recht fassen [kann], wenn man frey ist, und gleichsam von außen.* Doch er gewahrt auch den Preis, der lebensgeschichtlich dafür zu zahlen wäre – das *ins Unendliche hinaus verstoßene* Ich. Die Analyse des Psychogramms von Shakespeares „Hamlet" wird für ihn zu einem Akt der ernüchternden Selbstwahrnehmung: *Ich sehe die Abgründe, über die ich hinschreite; aber ich will hinüber. Ich weiß, dass ich gar nicht leben kann, wenn ich nicht groß bin, d.h. mit mir zufrieden […]. Ich habe gestern Abends den Hamlet gelesen […]. Der Gegenstand und die Wirkung dieses Stücks ist die heroische Verzweiflung, d.h. eine unendliche Zerrüttung in den allerhöchsten Kräften. Der Grund seines innren Todes liegt in der Größe seines Verstandes. Wäre er weniger groß, so würde er ein Heroe seyn. – Für ihn ist es nicht der Mühe werth, ein Held zu seyn; wenn er wollte, so wäre es ihm nur ein Spiel. Er übersieht eine zahllose Menge von Verhältnissen – daher seine Unentschlossenheit. – […] Das Innerste seines Daseyns ist ein grässliches Nichts, Verachtung der Welt und seiner Selbst. – Dies ist der Geist des Gedichts; alles andre nur Leib, Hülle. Und dieser kann seiner Natur nach nur von sehr Wenigen gefasst werden […]. Unglücklich wer ihn versteht! Unter Umständen könnte dies Gedicht augenblicklichen Selbstmord veranlassen, bei einer Seele von dem zartesten moralischen Gefühl […]. Ich war mehrere Tage wie außer mir* (KSA 23, 105). Solches Außer-sich-sein dokumentiert das gesellschaftliche Exklusionsbewusstsein, dem der junge Schlegel schon früh unterliegt. Je stärker seine *beständige und erbarmungslose Selbstanalyse* nach außen spürbar wird, desto schrecklicher hallt sie wider in Begegnungen mit Freunden und Bekannten, auf deren Urteil und Anerkennung er nicht ohne weiteres Verzicht leisten möchte: *Ich fühle selbst in mir beständigen Missklang, und ich muss mir gestehen, dass ich nicht liebenswürdig bin*, teilt er seinem Bruder im November 1792 mit. *Man findet mich interessant und geht mir aus dem Wege. Wo ich hinkomme, flieht die gute Laune, und meine Nähe drückt. Am liebsten besieht man mich aus der Ferne, wie eine gefährliche Rarität. Gewiss manchen flöße ich bittern Widerwillen ein. Und der Geist? Den meisten heiße ich doch ein Sonderling, das ist ein Narr mit Geist.* Selbst der berühmte Friedrich Schiller, der doch eine Lichtgestalt ist für den jungen Schlegel, hat ihn bald nach ihrer ersten Begegnung im Frühjahr 1792 einen *unbescheidnen, kalten Witzling* genannt. Hier bahnt sich allmählich ein harscher, immer wieder von persönlichen Animositäten temperierter Kampf um die öffentliche Meinungsführerschaft in der damals hochfraktionierten Gelehrtenrepublik an.

Aber was ist das für ein junger Mann, der sich zu jenen Unglücklichen zählt, die so leicht zu *verlezen* sind? Die sich entspinnende romantische Liebesutopie des jungen Schlegel, der Freund und Feind später mit schroffen moralischen Bannsprüchen abfertigen wird, besitzt einen empfindlichen Erfahrungskern. Denn nichts als *Zufriedenheit mit mir und anderen Menschen, die Sanftmuth, die Grazie, welche Liebe erwerben kann*, sucht der angehende Publizist und Schriftsteller in Wahrheit: *Jedermann sollte mich gut nennen, wo ich hinträte, sollte sich alles erheitern, jeder sich nach seiner Art an mich schmiegen, und die sich was dünken, mich gnädig anlächeln.* Würde er geliebt, *so würde ich liebenswürdiger werden.* Aber Schlegel weiß auch, was Geister die

Gesellschaft ist, in der man gerade ihn *flieht*, Lüge und Selbstverachtung kennzeichnet sie: *Die Lüge ist der Menschheit so nothwendig, als schwach zu seyn, und das Schreckliche zu fliehen.* Ohne *Irrthum würde alle Thätigkeit erlahmen, denn nur wenn ein Gedanke den Schein eines unendlichen Werths erlügt, erhält die Neigung volle Kraft ihn wirklich zu machen.* Insofern vermittle diese *Lüge der Natur* zwar besonders der Jugend ihre *Energie*, aber das *Schreckliche* der Wahrheit könnten immer nur wenige auserwählte Menschen ertragen. Er, Friedrich Schlegel, gehöre zu denen, die hinter der *Lüge* die *Wahrheit* erkannt und bloßgelegt hätten, und sei dadurch *unglücklich gemacht* worden: *deswegen flieht man mich, weil ich wahrer bin, als man seyn darf* (KSA 23, 70 f.) Schon die erschütternde Hamlet-Lektüre hat er nur wenigen Verständigen zutrauen wollen. *Heilige* sind sie ihm, die notwendigerweise unglücklich würden, weil ihre Seelen von zartestem moralischem Gefühl besetzt seien. Fülle des Geistes, der Moral und der Wahrheit auf der einen, die sittlich schwächelnde Bürgerwelt auf der anderen Seite – im Shakespeareschen „Hamlet" kristallisiert sich für Friedrich Schlegel eine konsternierende Ich-Erfahrung. Minoritätsgefühl und Avantgardeanspruch fallen hier ineinander, sie sind bei diesem modernen Intellektuellen schon früh ausgebildet.

Der Weltmann und die Weiber

Die glanzvolle Kulturmetropole Leipzig, jenes *Klein-Paris*, in das er im Mai 1791 übersiedelt, wird für den jungen Mann nicht nur zum Ort des Jura- und Selbststudiums in den klassischen Altertumswissenschaften, sondern bietet manch aufreizende Möglichkeit, einmal *Weltmann* zu sein. Der immer wieder von Schulden geplagte und von Gläubigern gehetzte Friedrich Schlegel, dem August Wilhelm, seine Schwester Charlotte, Freunde wie Novalis und andere oft genug aus dem finanziellen Ruin heraushelfen müssen, ausgerechnet er sucht nun den Umgang mit teilweise dubiosen Frauen. Was hat er seinem Bruder in den Monaten zuvor nicht alles an grundsätzlichen Erwägungen zum Thema Weiblichkeit übermittelt: *Die W.[eiber] sind seit einiger Zeit ein Lieblingsgegenstand meines Nachdenkens – aber ich denke gering von ihnen.* Wird man Friedrichs folgende Beteuerung ernst nehmen dürfen? *Die Weiber im ganzen sind noch platter für mich als die Männer im ganzen. […]. An Umgang mit gewöhnlichen Weibern finde ich wenig Geschmack. […] Sinnlich bin ich sehr; allein zu sehr um deswegen am Umgang mit jungen Weibern Gefallen zu finden; indessen habe ich mir vorgenommen diesem Hange nicht zu folgen; da es mir gegen die Würde der Gesinnungen zu seyn scheint, sich mit der Creatur so gemein zu machen* (KSA 23, 18). Friedrichs alter ego Julius spricht später in der „Lucinde" eine durchaus andere Sprache: *Die Frauen kannte er eigentlich gar nicht, sie erschienen ihm wunderbar fremd, oft ganz unbegreiflich und kaum wie Wesen seiner Gattung. Junge Männer aber, die ihm einigermaßen glichen, umfasste er mit heißer Liebe und mit einer wahren Wut von Freundschaft […]. Und so verwilderte er denn immer mehr und mehr aus unbefriedigter Sehnsucht, ward sinnlich*

aus Verzweiflung am Geistigen, beging unkluge Handlungen aus Trotz gegen das Schicksal und war wirklich mit einer Art von Treuherzigkeit unsittlich. Er sah wohl den Abgrund vor sich, aber er hielt es nicht der Mühe wert, seinen Lauf zu mäßigen. Zunächst lernt Friedrich eine *ebenso eitle als schöne* Geliebte aus der höheren Leipziger Gesellschaft kennen. *Wild und willkürlich*, wie er das unglückliche Verhältnis begonnen hat, wird es auch enden. Die Dame sollte ihn schließlich nicht nur viel Geld gekostet haben, sie hat den ambitionierten, aber ärmlichen Studenten in der Gesellschaft auch noch *lächerlich* gemacht. Der ernüchterte junge Mann will und muss das alles bald *vergessen.* Nicht die *kleinste Spur von ächter Liebe, aber ihre Eitelkeit und ihre Phantasie glaube ich gereitzt zu haben*, schreibt er an August Wilhelm. Im Übrigen sei es völlig falsch gewesen, bei seinem *Mangel an gesellschaftlicher Erfahrung, Geld und Zuversicht gegen ein Weib […], Liebe in Lüge und Lust erzeugen* zu wollen (KSA 23, 74).

Friedrich will jetzt nur noch *häufigen Umgang mit liebenswürdigen Weibern* suchen. Doch tut er das wirklich? Julius bekennt in der „Lucinde", er habe ein junges Mädchen *unter denen gefunden […], die beinah öffentlich sind.* Die *schöne bacchantische Wut* und ausschweifende, *hinreißende Anbetung der Männlichkeit* bei dieser *Venus*, hätten es ihm eine Zeitlang angetan, und fast wäre er noch zum Vater eines unehelichen Kindes geworden, aber dann verstarb *Lisette* unter jammervollen Umständen. Julius/Friedrich verachtet zwar die Vorurteile, welche die Gesellschaft gegen Mädchen dieser Art hegt, aber dennoch treibt ihn nun sein *Gefühl, sich fast ganz von den Frauen und von den Gesellschaften, wo sie den Ton angeben, zurück zu ziehen. Er fürchtete seine Leidenschaftlichkeit und warf seinen ganzen Sinn auf die Freundschaft mit Jünglingen, die wie er der Begeisterung fähig waren.* Wirklichkeit und Theorie der Liebe können unversöhnlicher nicht auseinanderfallen als in dieser Leipziger Lebensphase, bevor Friedrich das hinreißende *Jakobinerweib* Caroline Böhmer, seine spätere Schwägerin, und dann seine Dorothea kennen lernen sollte. Die Frauen- und Weiblichkeitsproblematik interessiert Schlegel damals in der Tat auch als Kultur- und Literaturgeschichtsschreiber, selbst als politischen Theoretiker. Besonders Caroline wird zum biographischen und denkgeschichtlichen Brennpunkt seiner Forschungen z.B. „Ueber die weiblichen Charaktere in den griechischen Dichtern" (1794), die in der „Leipziger Monatsschrift für Damen" erscheinen. Friedrich Schlegel, der in den attischen Demokratien die *Rechte der Bürgerinnen* wiederauffinden möchte, wird ausgerechnet einer Frau den Paradigmenwechsel in seinem politischen Autorenprofil schulden: *Was ich bin und sein werde, verdanke ich mir selbst; dass ich es bin, zum Theil Ihnen*, schreibt er im August 1796 an Caroline nach Jena. Dieses Erlebnis sollte erhebliche Auswirkungen haben auf seine anti-bürgerlichen Reflexionen zum Thema Weiblichkeit, Liebe, Ehe, Familie, Geselligkeit, Intellektualität und Politik.

Beym großen Publico Sensation machen

Auch Friedrichs Geist hat seinen Sitz im Leben. Aber dieser Querpfeifer will trotz oder wegen aller selbsterlebten menschlichen Unzulänglichkeiten die Schwerkräfte des grauen Alltags nicht ohne weiteres anerkennen. Nach vielen und langwierigen Grübeleien und Debatten, ob er Hofmeister, Professor oder ein sonstwie Bedienter werden solle, die von den Eltern zunächst offenbar mit getragen werden, ist er dabei, seinen *Platz selber* auszusuchen, und sein eigenes *Amt* in dieser Welt zu finden (J. Körner 1929). *Ich Flüchtling habe kein Haus*, schreibt er an den mittlerweile mit Caroline glücklich liierten Bruder. Aus dieser sozialen Haltlosigkeit des jungen Schlegel, der zum eigenen bürgerlichen Herkommen, trotz dessen aufgeklärt-protestantischer Reflexionskultur, kaum eine Rückbindung mehr besitzt, kann nur die äußerste geistige Anstrengung heraushelfen. Intellektuellen Herausforderungsdruck durch eine auf den Zeitbruch von 1789 höchst kontrovers, ja diffus reagierende Öffentlichkeit gibt es genug. Friedrich wird später im Rückblick auf diese Zeit von einem *gänzlichen absoluten Skeptizismus (theoretisch und moralisch)* sprechen. Der sei das *einzige* gewesen, *woran ich mich damals festhielt, die intellektuelle Begeisterung, als das göttlich Positive des geistigen Lebens, was demselben allein einen positiven Wert verleihen könnte; und welches ich in der Kunst und dem klassischen Altertum besonders noch in dem Ideal einer intellektuellen Freundschaft erblickte* (KSA 1, XCI).

Die Reflexion des jungen Schlegel auf seine *Absonderung* kehrt in der Programmatik dessen wieder, was er vom idealen Typus des Schriftstellers erwartet. Der Autor soll *frei* sein, und die *menschlichen Dinge recht von außen fassen*, denn nur in dieser Autonomie kann sich seine publizitäre Stellvertreterschaft begründen. Schriftsteller sind im Grunde alle diejenigen, *welche sich der Ausbildung in sich und der Mittheilung gegen andere desjenigen ausschließlich widmen, was eigentlich für jeden Menschen höchster Zweck des Lebens ist* (Peters 1983, 265). Als solche bilden alle Geistesschaffenden gleichwohl eine besondere Klasse, sie führen ein *hohes* Dasein, und müssen geradezu eine besondere *Lebensart* ausprägen: *Sie sind Brahminen, eine höhere Kaste, aber nicht durch Geburt sondern durch freie Selbsteinweihung geadelt*, schreibt er noch 1799. Der Autor ist also ein im Sinn und Interesse seines Publikums Denkender und Handelnder, der sein ureigenes Wesen, die *Harmonie innerer Fülle*, zum Vorteil der Menschen öffentlich ausbildet. Gerade in dieser Besonderung ist der Kunstschaffende ein *geselliges Wesen*, das in einem einzigartigen Mitteilungsverhältnis zu seinem Publikum steht, in dem er eine Wechselwirkung zwischen seiner eigenen *Selbstbildung* und der *freien Selbsteinweihung* der Öffentlichkeit herzustellen hat. Welch ein Kontrast wird hier gesetzt gegenüber der Alltäglichkeit des damaligen Autordaseins zwischen *Tagelöhnerei [...], Infamie, Handwerk, Kunst, Wissenschaft [...] und Tugend*, wie August Wilhelm in einem Athenäumsfragment formuliert (G. Peters 1983).

Mit dieser an die Genieästhetik und die Dichterseher-Tradition erinnernden Emphase sprechen das damals auch die Spätaufklärer schon lange nicht mehr aus, schon gar nicht im Blick auf die öffentliche Strahlkraft der beständig radikaler werdenden

Französischen Revolution. Zweifellost ist dennoch Herder der Gewährsmann von Friedrichs Bekenntnissen zur besonderen Nobilität seines künftigen Berufshandelns. Die *Wirkung auf das Volk* sei alles entscheidend, schreibt der junge Gelehrte, an ihr bemesse sich der *Werth der Dichter*, der Grad des *Vergnügens und der Erhöhung [...] von Würde und Glück*, den der Schriftsteller im Hinblick auf sein Publikum, die einfachen Leute, zu erzielen vermag. Natürlich kennt der angehende Romantiker auch eine *geheime* Dimension der Dichtkunst, er wird später im Künstler und Intellektuellen eine mysterienhafte Vorbildfunktion für die gewöhnliche Menschheit erblicken, aber er legt es Anfang der neunziger Jahre zunächst einmal auf ihre besondere *öffentliche* Bedeutung an: *Wenn ich von der Wirkung auf das Volk ausgehe so würde ich wünschen der Dichter möchte ganz in das Interesse derer auf die er wirken will, eindringen, alle ihre Verhältnisse erforschen. Darum muss der Dichter [...], großzügig seyn; denn was das Herz von Millionen ausfüllt, das muss in seinem Geist Raum haben [...]: die Seele des Volkes wird durch ihn geadelt.* An seinen in dieser Hinsicht skeptischen Bruder schreibt Friedrich im Juli 1792: *Du siehst die alltäglichen Menschen mit zuviel Verachtung an. Vergleiche sie nie mit Dir, erforsche was sie sind, und erwäge was Du ihnen seyn kannst* (KSA 23, 27, 53). Friedrich selbst will nicht nur frei leben und denken, sondern *allgemein seyn*, er will keinesfalls verschweigen müssen, *was sich im tiefsten Grunde meines Herzens regt.* Aber vornehmlich soll es darum gehen, *Deutsch zu reden: Ich werde mich ordentlich methodisch darauf üben müssen, verständlich zu werden. Ich habe so viel Hang über das unbegreifliche zu denken und zu reden.* Deutsch und verständlich reden und schreiben, das bildet für den jungen Schlegel keinen Widerspruch zu dem, was er als Gelehrter seit vielen Monaten mit größter Anstrengung und Befriedigung tut – das Erforschen von Kunst, Kultur und Politik der griechisch-römischen Antike.

Gerade jetzt in Leipzig, so schreibt er im Sommer 1794, sei er ein *andrer Mensch* geworden. August Wilhelm wird demnächst aus Holland zurückkehren und an die Universität Jena gehen, die langersehnte *Symphilosophie* mit dem Bruder scheint in greifbare Nähe gerückt. Die faszinierende Caroline hat Friedrich ihrer politischen Aufbruchstimmung teilhaftig werden lassen, und ihm selbst sind jetzt tiefe Blicke gelungen in die Kultur-, Literatur- und politische Geschichte der Griechen und Römer. Nun endlich kann er die *Kunst da erforschen, wo sie einheimisch ist.* Dass *ich aber in dem Entwurfe meines Lebens mit der Kunst den Anfang mache, dass ist so tief in meiner Natur und in meinen Absichten gegründet, dass vielleicht nur ich selbst den Grund davon einsehen kann*, schreibt er an August Wilhelm (KSA 23, 180 f.). Friedrich Schlegel denkt radikal, an den Ursprung der alten und modernen Lebenskulturen in Europa will er deshalb gehen. Seit Jahrhunderten war die gelehrte Wirklichkeitsanschauung von der Bildungsbegrifflichkeit der Klassiker bestimmt gewesen, den paradigmatischen Umbruch seit der *Querelles* im späten 17. Jahrhundert eingeschlossen. Das seither virulente Verständnis von der Verzeitlichung und Akzeleration der Geschichte zum unendlich wandelbaren Entwicklungsprozess hat der junge Forscher-

den Verständnishorizont der zeitgenössischen Öffentlichkeit eingeholt werden. Friedrich schwebt daher kein *gelehrtes* Werk vor, sondern er will versuchen, *anziehend und für ein großes Publikum populär zu schreiben.* Er ist noch ganz davon überzeugt, dass die grandiose griechisch-römische Überlieferung der jüngeren germanisch-christlichen allemal den Rang abläuft. Ihm kämen die Griechen *volksmäßig genung* vor, und es sei nicht die *kleinste Vortreflichkeit der Griechischen Muse*, dass sie auch dem *ungebildeten Verstande, dem gemeinen Manne die höchste Schönheit verständlich zu machen* wüsste (W. Weiland, 44). Wer den *Duft des Alterthums* wie *lebendige Luft* wahrnimmt, der kann als Geschichtsschreiber auch *frisches Leben* und *klare Anschaulichkeit* in der Darstellung seiner Thematik versprechen.

In solchem *Stil* will Schlegel die *Waffen* schmieden *(Ich meyne Sprache, Manier; alles was Werkzeug ist)*, um den *Lorber* unter den Altertumsforschern zu erringen, denen er ansonsten *moralische Nullität* vorhält. Was der gelehrte Schriftsteller tun muss, hat Friedrich dem Bruder unmissverständlich erläutert. Er selbst vermeide *Trockenheit* in der Darstellung der ernsthaftesten historischen und philosophischen Probleme aus guten Gründen: *Denke Dir immer einen Menschen, den Du mit der Nase drein stoßen müsstest. Denn so ein Mensch ist das Publikum: ein Mann den man übrigens […] da er in den eiligsten Marktgeschäfften sich umhertreibt, geschickt beim Ermel fassen und festhalten muss, ohne dass er es für eine Grobheit aufnimmt.* Deshalb ist Fichte für Friedrich Schlegel der eindrucksvollste zeitgenössische Repräsentant dessen, was er ein *öffentliches Leben* nennt. Fichte sei der *größte metaphysische Denker, der jetzt lebt [und] ein sehr populärer Schriftsteller.* Später wird Schlegel von einer *sehr gefährlichen, eigentlich illiberalen Denkart* der Intellektuellen im Lande sprechen, er meint damit einen *ursprünglichen deutschen Mangel an Mittheilungsfähigkeit.* Der Kontrapunkt dieses Phänomens lasse sich insonderheit bei den Griechen ausmachen, auf deren Agora es um die *Mittheilung des Wahren und des Guten* gegangen sei – die *Philosophie der Weisen lag nicht weniger in ihrem Leben als in ihren Lehren* (KSA 23, 246, 248). Die Dichter Athens etwa hätten *ganz ihrem Volke [angehört], und waren wohl jedem ihrer Landsleute, der etwas Gefühl und Bildung hatte, verständlich* (C. Enders 1913, 142, 166). August Wilhelm möge sich also nicht wundern, wenn *Du in den Zeitaltern etwas von dem Deinigen wiederfindest.* Es gehe schließlich um jene historisch-anthropologischen Ursprünge, die bei dem *Natursohn den Funken der Menschheit* entfacht hätten.

Friedrich kann seiner bald sprichwörtlichen *Graecomanie* vor allem deshalb so inspirierende Impulse vermitteln, weil er sie im Horizont des fieberhaft miterlebten Zeitumbruchs wahr- und ernstnimmt. Dabei geht es auch, aber nicht vorrangig um die Möglichkeiten der Camouflage seiner politischen Befunde und Invektiven. *Bey der Gr.[iechischen] Pol.[itik] ist dem Himmel sey Dank keine Gefahr,* schreibt er, was nicht minder für philosophische Erörterungen gelte: *wenn man nur für Philosophen schreibt, so kann man unglaublich kühn seyn, ehe dass jemand von der Polizei Notiz davon nimmt, oder die Kühnheit auch nur versteht* (KSA 23, 275, 283). In jedem Fall aber haben historisch-philosophische Expertise und zeitkritische Intention vielfach

ineinander verwobene Wirkungen, zum Beispiel im Geist des Enthusiasmus. Das wesentliche Interesse Friedrichs ist es, dass von seinen „Griechen und Römern" an *recht vielen Orten und auf recht viele Weise bedeutend geredet* werde. Er möchte das vielgestaltige Bildungsinstrumentarium der Antike zu einer öffentlichen Agenda umwerten, es geht um eine aus historischer Imaginationskraft gleichermaßen gesättigte wie legitimierte Neubelebung und Revision des public spirit in Deutschland. Schlegels Stichwort wird nun immer entschiedener – *Popularität.* In ihrem Zeichen sollen seine künftigen Schriften endgültig *bey dem großen Publico Sensation* machen (KSA 23, 349, 355). Das könnte auch die *vaterländische Geschichte* sein, denn nur zu gern würde der junge Mann zum *Geschichtsschreiber der Nation* avancieren (G. Peters 1983). Für Caroline und Friedrich ist erkennbar geworden, dass die Deutschen, die *Neufranken* und die alten Griechen kraft des beschleunigten Zeitbewusstseins vieles miteinander gemein haben. In diesem Sinne mahnt der jüngere den älteren Schlegel – es gehöre ein *revoluzionäres Genie dazu, um den politischen Geist der Alten zu verstehen. Ein Neumodischer, Moderner – Ein Konterrevolutionär wie Du nennt unsre (ich meyne mich und Kar[oline]) Mitbürger – Triste. Du magst wohl selbst ein Trister seyn. Was bist Du denn am Ende, Mensch? Ein Poet, nehmlich ein moderner.* Dass August Wilhelm hier als *moderner* erscheint, ist durchaus nicht als Kompliment gemeint, denn es muss Friedrich zufolge um ein viel umfassenderes Ziel gehen: *Das Problem unsrer Poesie scheint mir die Vereinigung des Wesentlich-Modernen mit dem Wesentlich-Antiken* zu sein. Er nennt in diesem Zusammenhang Goethe, der einen *Anfang* gemacht habe, und die Genies Dante und Shakespeare (KSA 23, 249 f., 284, 185). Dieses Desiderat einer geschichtlich reflektierten Horizontverschmelzung von antikem und modernem Zivilisationsfortschritt formuliert ein Mann von zweiundzwanzig, noch bevor er mit einer einzigen Schrift ans Publikum getreten ist. Bislang kann er sich nur in leidenschaftlichen, glänzend formulierten Episteln verständlich machen, zumeist gegenüber dem verehrten August Wilhelm, doch bald wird man von ihm als Autor hören.

ZWEITES KAPITEL

Der Winckelmann der griechischen Poesie

Mythen des Anfangs oder Der Pulsschlag der Epoche

Im November 1793 kann Friedrich darauf verweisen, dass er sich *beträchtlicher politischer Lectüre und den griechischen Dichtern* gewidmet habe. Das ist in den mittleren neunziger Jahren eine keineswegs zufällige Themenkonvergenz. Obwohl die französischen Revolutionäre auf ihren Fahnen und in ihren Historien die Helden der römischen Republik bevorzugen, hat auch Ludwig Tieck schon früh den *Genius Griechenlands mit Entzücken [begrüßt], den ich über Gallien schweben sehe.* Und es wird nicht lange dauern, bis der berühmte Friedrich Schiller in einer auf den jungen Schlegel gemünzten Xenie dessen *Graecomanie* mit jener politisch hitzigen *Gallomanie* verknüpft (W. Weiland 1968, 26). Deutschlands erster Bühnendichter wittert früh schon Unangenehmes in Sachen Schlegel. Deshalb sucht er einen noch jugendlichen Intellektuellen in seinem Renommé zu treffen, der in streitlustiger Manier über antike und moderne Literatur und Republikanismus zu sinnieren gewagt hat, und offenbar mit der eingesessenen Aufklärungselite Weimarer und Berliner Provenienz um die Meinungsführerschaft in diesem chimärischen Vaterland konkurrieren will. Wenn der junge Kombattant im Februar 1797 einen Brief an seinen Freund Novalis zeichnet mit *Friedrich Schlegel. Apostel der Griechheit bei Ihrer Majestät, der verwitweten Kritik der reinen Vernunft,* so deutet die ironische Pointe bereits das sich verändernde Ranggefüge auf dem deutschen Parnass an (KSA 23, 348). Dass jetzt auch noch die Klassikauffassung in der heimischen Gelehrtenrepublik den Ruch des *Demokratismus* angenommen habe, gilt sehr bald als ein Schlegelsches Werk.

Ausgerechnet im Jahr des Ausbruchs der Französischen Revolution hat Friedrich unter den illustren Dresdener Kunstschätzen zum erstenmal den Anblick der antiken Götterstatuen genießen dürfen. Stundenlang und mit wachsender Inbrunst konnte er dort lustwandeln: *Diese unvergesslichen ersten Eindrücke blieben nun die feste Grundlage für meine Studien des klassischen Altertums* (KSA 1, XCV). Er hat sie über Jahre mit außerordentlicher Intensität betrieben. Noch im März 1797 schreibt er an August Wilhelm, er sei *Tag und Nacht in Schlaf und Wachen mit der Geschichte der Griech.[ischen] Poesie beschäftigt.* Weshalb Novalis leicht scherzen kann: *die Griechen haben ihn alles vergessen machen [...], die alte Zeit drückt ihn zu gewaltig und hat mich auch mit todtgedrückt.* Schlegel scheint damals in seiner *Griechheit* wahrhaft unterge-

taucht zu sein. Natürlich weiß der symphilosophische Novalis, dass Friedrich damit keinem *verhassten Zustand zu entfliehn* versucht, sondern in den fernen Zeiten gleichsam die *größten Begebenheiten der sittlichen Welt* ins Auge fasst (KSA 24, 318, 351). Und noch deutlicher muss ihm sein, dass die Studien des Freundes auf einen *äußern Anhalt [...], ein völlig Gegebnes, wo unser Geist daran hinwandelt, hinarbeitet, vertieft, bestimmt, tappt und leise fühlt*, auf die Gegenwart also, Bezug nehmen (W. Weiland 1968, 27, 17). Denn die Schlegelsche Geschichts- und Reflexionsarbeit hat nach Novalis' Überzeugung mit einer neuen Qualität von Zeiterfahrung zu tun: *Deine Griechen und Römer sind zum Theil (eine) solche interessante Indication der zunehmenden Geschwindigkeit und Progression des menschl.[ichen] Geistes* (KSA 24, 195). Friedrich selber hat sich indes schon 1793 – unter dem Eindruck der Demokratin Caroline Böhmer – als begeisterter Erforscher der *mächtigen räthselhaften Zeit-Begebenheiten* zu erkennen gegeben. Fasziniert zeigt er sich seither von jeglicher *Begeistrung für eine große öffentliche Sache*, sie mache *trunken und thörigt für uns selbst und unsre kleinen Angelegenheiten, muss es machen, wenn sie ächt ist.* Eine *neue Denkart* bilde sich bei ihm heraus, schreibt er, *die es tollkühn wäre, nicht zu verschließen*, Geschichte und Staatswissenschaften seien ab jetzt keine *unbedeutende Aussicht in dem Entwurf meines künftigen Lebens* mehr (KSA 23, 144 f.). Besonders beeindruckt ist der junge Intellektuelle von Kants Aufsatz über Theorie und Praxis in der „Berlinischen Monatsschrift", von Klopstocks politischen Oden, von Schillers Werken, von Voltaire und Rousseau, seine Auseinandersetzung mit Fichte wird seinem Denken noch eine intensiv zeitbezogene Färbung geben. Friedrich will also nicht mehr leugnen, dass *mir der Republikanismus noch ein wenig näher am Herzen liegt, als die göttliche Kritik, und die allergöttlichste Poesie.* Gleichwohl heißt es – das *Alterthum [wird] meine Heimath bleiben.*

Der junge Schlegel lässt sich nicht auf die bloße Tatsächlichkeit der revolutionären Prozesse in Frankreich und Europa einschwören. Über das, was im Kernland der realen politischen Eruption vor sich geht, spricht er in seinen Briefen selten. Vielmehr scheint ihm insgesamt eine neuartige Epochenwahrnehmung, eine reinspirierte Geistesgegenwart notwendig zu sein, doch die beinhaltet mehr als die Untersuchung von Zeitgeschichte, sie erheischt einen historisch tiefen Verständnisprozess, der in kritischer Perspektive auf die alte Welt am ehesten zu erarbeiten ist. Friedrich Schlegel blickt in der Tat mit einem verschärften Modernitätsbewusstsein auf die antiken Traditionen zurück, intensiver als viele Zeitgenossen hat er den *Pulsschlag der Epoche gefühlt* (Rüdiger Bubner). Ein *System griechischer Politik (Geschichte und Geist der Staaten und Verfassungen, politische Philosophie)*, oder ein Studium der römischen Republik, die ihre Größe aus *Freiheit* gewonnen habe – was könnten sie nicht zum Verständnis und zur Korrektur moderner zivilisatorischer Schwächezustände beitragen? Schon der neunzehnjährige weiß, dass es immer eine *kleine Zahl wahrhaft colossalischer Menschen* gewesen ist, welche die *Herrschaft der Welt* bestimmt hat, er nennt als Beispiele die römischen Heroen Cäsar, Cato, Cicero und Catilina. Sie würden *noch heute unsren Thronen Ehre machen.* Doch schon eine politische Figur wie Napoleon dürfte der

schlagendste Beweis dafür sein, dass es derartige *grandiosi* in der Gegenwart nicht mehr gibt. Sollte hier nicht das Studium des Untergangs der römischen Republik weiterhelfen können? Wie konnten die Römer das *große Volk* werden? Es scheint eine Frage der politischen Inspiration und Moral, des öffentlichen Geistes in einem Volk zu sein: *Die Größe einer Nation glaube ich lässt sich immer besser aus der Freiheit oder dem Entschluss als aus dem Schicksal erklären, obwohl das äußere auf die Art der Größe Einfluss hat.* Schlegel kommt daher zu dieser Schlussfolgerung: *Wenn nur in einer Nation einige auftreten und in irgend einer Vortrefflichkeit ein Vorbild zeigen, so wächst diese wie ein Schneeball* (KSA 23, 16 ff.). Und wo wäre die Macht- und Geistesgeschichte der Menschheit tiefgründiger und beispielhafter zu studieren als in jenen Vergangenheiten, in denen sie sich am reinsten und wahrhaftigsten ausgeprägt hat, in denen Natur und Freiheit, Trieb und Vernunft in ihrer Wechselwirkung die lehrreichsten Zivilisationsblüten getrieben hätten: *Die Studien des Altertums bilden die erste Epoche meiner Philosophie, oder vielmehr die Einleitung in dieselbe; und die wesentlichen Ideen darin sind [...] die einer nach physischen Gesetzen wissenschaftlichen und objektiven Historie, einer durch die Rhetorik zu bewerkstelligenden Wiederherstellung und Konstituierung des klassischen Altertums in dem progressiven Zeitalter, und einer Isonomie der Bildung, oder innern geistigen Politik*, schreibt Schlegel programmatisch (KSA 1, XC). Die seit der französischen „Querelle des Anciens et des Modernes" des späten 17. Jahrhunderts immer noch strittige Frage, wie der Vorbildcharakter der Alten für die Modernen zu beurteilen sei, hat er damit jeder *falschen* Gegensätzlichkeit enthoben. Dass es eine imitatio der Alten nur dem *Geist des Ganzen* nach geben könne, unterliegt für ihn keinem Zweifel mehr. Auch deshalb ist eine renovierte wissenschaftliche Geschichtsschreibung vonnöten, sie soll die objektiven Gesetze der historischen Entwicklung untersuchen, um auf dieser Grundlage die klassischen Zivilisationsschätze mit sprachlichen Mitteln nach- oder neu erlebbar zu machen. Erst dann könnten die Formen antiker *natürlicher* Bildung mit Erfolg in solche der modernen *künstlichen* Bildung übertragen werden.

Innere geistige Politik – das ist jene intellektuelle Entfaltung eines Autors, die zum Projekt einer öffentlichen Selbsteinweihung des Publikums werden kann und werden soll. In einem seiner Lyceumsfragmente wird Schlegel wenige Jahre später diesen Typus des per *Mittheilung* mobilisierbaren Zeitgenossen einfordern: *Ein recht freier und gebildeter Mensch müsste sich selbst nach Belieben philosophisch oder philologisch, kritisch oder poetisch, historisch oder rhetorisch, antik oder modern stimmen können, ganz willkürlich, wie man ein Instrument stimmt, zu jeder Zeit, und in jedem Grade* (KSA 2, 154). Schon deshalb erscheint die *richtige* Nachahmung der Alten *ohne die höchste Selbständigkeit durchaus unmöglich* (R. Belgardt 1985, 330 f.). Der moderne Künstler oder Intellektuelle bedarf in seiner *Freiheit* zwar jenes *höchsten ästhetischen Urbildes* zur eigenen Vergewisserung, aber es steht Schlegels ästhetischer Theorie zufolge einiges mehr auf dem Spiel. Es geht um ein *Objektives*, um ein historisch Übergreifendes, um die zukunftsweisende Perspektive einer *vollkommenen [...] und gesetzgebenden Anschauung* des Schönen. Hans Robert Jauß formuliert das Problem so: *Schlegel hat die*

durch den Ausgang der Querelle gesetzte Antinomie zwischen dem zeitlos und dem zeithaft Schönen aufgehoben und für die postulierte objektive ästhetische Theorie das einzigartige Beispiel einer ‚vollkommenen Anschauung' zurückgewonnen! Doch geschah dies um den Preis einer unverkennbaren Bedeutungsverschiebung: aus der Vollkommenheit als einer Bestimmung der reinen Schönheit antiker ‚Kunst' ist nunmehr ein spezifischer Charakter der vollendeten ‚Geschichte' dieser Kunst geworden. Nicht mehr als Inbegriff zeitlos vollkommener, jederzeit nachahmbarer Kunst, sondern als einmaliges Beispiel und gesetzgebende Anschauung einer in sich vollkommenen Geschichte soll die Antike hinfort das höchste ästhetische Urbild sein (H.R. Jauss 1970, 91). Aus der Geschichte führt im Denken Friedrich Schlegels also auch hier kein Weg heraus, ihre Neubewertung wird ihm bald eine Frontposition im Streit um die Gegenwartsbedeutung der antiken Erbschaften einräumen. Was Winckelmann für die bildenden Künste geleistet hat, nun will es Friedrich für die Poesie auf sich nehmen – eine *Theorie derselben durch die Geschichte zu begründen*. Denn nicht nur die Historie der griechischen Literatur ist als eine *vollständige Naturgeschichte des Schönen und der Kunst* zu betrachten, der Grieche selbst kann ein *Mensch im höhern Sinn heißen*. Schlegel steht nicht an zu formulieren: *die Griechen waren Künstler in Masse, das Volk war künstlerisch* (KSA 18, 255). Was am Hellenischen zu faszinieren vermag, ist ein unvorgreiflich Humanes, jenes *Urbild des rein Menschlichen* (KSA 1, LXXIX ff.). Wo, wenn nicht in dieser *Geschichte der menschlichen Natur* muss die Poesie *einheimisch* gewesen sein, ein *Theil ihres Charakters selbst, ein wichtiges Werkzeug ihrer Bildung, immer ein treuer Abdruck der öffentlichen Sitten und der öffentlichen Denkart* (J. Heinrich 1976, 97). Das aber kann nur in einer Literaturhistorie neuen Typs erforscht und mit rhetorischer Verve *dargestellt* werden, die auf einer Zusammenschau von Dichtung, Historie, Theorie, Philosophie, Kritik und Staatsleben beruht. Für Schlegel sind diese Problemaspekte *so innigst verflochten, dass ihre Kenntnis sich nicht trennen lässt* (KSA 1, CI). Wer also die *reine Griechheit* nicht *bis auf den Ursprung* erforscht, *um sie neu beleben* zu können, der ist unfähig, jenes *ungeheure Kapital [der] Meister aller Zeiten und Nationen* zu erwerben. In negativer Perspektive droht jede Antikerezeption zum voluntaristischen Interessenspiel zu verkommen: *Jeder hat noch in den Alten gefunden, was er brauchte, oder wünschte; vorzüglich sich selbst* (KSA 2, 303, 189/G. Niggl 1991).

Als die Menschen göttlicher noch waren

Friedrich Schlegel weiß um die in jenem *vernünftigen* Jahrhundert virulente Sehnsucht nach den *Mythen des Anfangs*. Aus dem Fragwürdigwerden des biblisch geoffenbarten Ursprungsdenkens waren sie entstanden, und allmählich in das theoretische Konzept der vielbeschworenen *Geschichte der Menschheit* übergegangen. Vernünftige Kritik marginalisierte die *historia sacra* und ihre biblischen Geschichtsmythen so erheblich, dass sie durch *wahrscheinlichere* Hypothesen vom Naturzustand ersetzt werden konnten, wiederum gestützt von neuen anthropologischen Grundannahmen. Im säkularen Konzept dieser *Universalgeschichte*, das zunächst von tiefen Widersprüchen zwischen empirischen und philosophischen Ansätzen geprägt war, überlebte rudimentär die *heilige* Frühzeit von ehedem als *Urwelt*, *Vorwelt* oder *Vorgeschichte*. Ohne Zweifel bildete diese Ursprungsfrage nach Wesen und historischem Handlungspotential des Menschen die *geheime Triebfeder* einer aufgeklärten Geschichtsphilosophie, die an der Evolution der humanen Spezies deren notwendigen Entwicklungsprozess zu Selbstvervollkommnung und Freiheit ablesen wollte. Einen Meilenstein setzte in diesem Zusammenhang die Historisierung des bei Samuel Pufendorf u.a. noch abstrakt gefassten Naturzustandsmodells. Sie vor allem war dafür verantwortlich, dass der neuen zivilisationskritischen Geschichtsinterpretation Tür und Tor geöffnet wurde. Und dann kam etwas ins Spiel, das Friedrich Nietzsche die *Moral-Tarantel Rousseau* genannt hat. Dessen radikale zivilisationskritische Fragestellung führt seit den fünfziger Jahren des 18. Jahrhunderts endgültig zur Umdeutung der theologischen in die kulturalistische Geschichtsauffassung. In ihr Zentrum rückt mit unvergleichlicher Wirkungskraft jenes berühmte hypothetische Konstrukt des Naturzustandes, einer ursprünglichen humanen Natürlichkeit und Freiheit, die im zivilisatorischen Prozess selbstverschuldet verlorengegangen sei. Mit solcher Naturmenschlichkeit verbindet sich nicht nur die Faszination von früher Unschuld (*Naivität*) und *anfänglicher Fülle*, sondern die Wiederkehr des Mythischen überhaupt. In einer Art *gegenläufigem Prozess zur offiziellen Mythenkritik der Aufklärung* konnte nun die jahrhundertealte europäische Antikerezeption eine neue geschichtsphilosophische Aufladung erfahren und entsprechende Anziehungskräfte entfalten. Auch die Antikewahrnehmung war also – auf ihre Weise – eine *gegen die Vorstellung des biblischen Ursprungs* ausgearbeitete Geschichtsfigur (H. Zedelmaier 2003/H.R. Jauß 1989/J. Fried 1985). Doch sollte sie sich besonders in Deutschland ihrer theologischen Anhaftungen nicht leicht entledigen können, der Streit um Schillers Gedicht „Die Götter Griechenlandes" wird dies beweisen.

Es sind nicht die Historiker, die Altertumswissenschaftler und die Philosophen allein, welche das Rezeptionspanorama des Antikegedankens im 18. Jahrhundert bestimmen, die Schriftsteller spielen eine nicht minder wichtige Rolle, und gerade das ist für Friedrich Schlegel von Bedeutung. Schon seinen Vater hat er ja vor Zeiten als einen ebenso strengen Erzieher wie schwelgenden Klassik-Verehrer kennen gelernt. Während des gesamten Jahrhunderts bleibt der Rekurs auf das Altertum in Deutschland ein Reservoir der humanitären Bildung, ein Quell für das dichterische Schaffen und die ästhetische Debatte. Das gilt – auch wenn sie später am preußischen Etatismus scheitern – noch für die Bildungsreformen à la Humboldt, Schleiermacher und Fichte, die in antiker Kultur und griechischem Menschentum ihr individualistisch temperiertes Humanitätsprogramm legitimiert sehen werden (P. U. Hohendahl 1985/J. Kost 2004). Im späten 18. Jahrhundert zeigt sich nicht nur die gelehrte Antikerezeption als ein komplizierter Übergang von der normativen zur historisch-philosophischen Bedeutung des Altertums, für die Kunst gilt das zuallererst (V. Riedel 2000, 109 ff./W. Nippel 1993).

Friedrich Gottlieb Klopstock, der die antiken Versmaße einst kongenial ins Deutsche übertragen hat, seit den sechziger Jahren aber auch einer konkurrierenden frühnationalen Gegenmythik seine Neigung schenkt, der des *Vaterländischen* und *Bardischen*, ist einer der ersten, die den Gedanken des mutigen Wettkampfes mit den Alten propagieren. Der heimischen Sprache und Dichtung traut er Kräfte zu, die das antike Bildungspotential zu neuen Formen großer deutscher Nationalpoesie umarbeiten können. Für Klopstock spielen die Römer zugunsten der Griechen schon keine Rolle mehr, bei Lessing sind immerhin Horaz und Vergil, Terenz und Menander für das eigene literarische Temperament, sei es als Lyriker oder als Dramatiker, noch von Bedeutung. Später beschäftigt er sich im Zusammenhang des „Laokoon" und der „Hamburgischen Dramaturgie" mit Homer und Sophokles, mit Aristoteles und Euripides. Ihn, wie Klopstock, aber auch Johann Joachim Winckelmann, hat Friedrich Schlegel als seine Gewährsmänner stets im Blick gehabt. Winckelmann gilt über Jahrzehnte hin und ganz uneingeschränkt als der Wegbereiter der deutschen Antikerezeption, und manche spätere Überschwenglichkeit des hiesigen Antikebildes ist schon bei ihm zu finden. Dennoch hat gerade Winckelmann nicht nur der normativen Idealisierung der griechischen Klassik Vorschub geleistet, sondern auch ihrer Historisierung Raum gegeben. Als einer der ersten besaß er einen Blick für die Freiheit als Lebensbedingung der schönen Künste bei den Griechen. *Winckelmanns Griechenglaube und Rousseaus Glaube an einen glücklichen Urzustand ergänzten einander; sie ließen sich zu jener umfassenden Kulturkritik verbinden, für die das überlieferte Schema der Querelle als Rahmen diente* (M. Fuhrmann 1982).

Christoph Martin Wieland hat, und auch das war als ein kritisches Ferment für Friedrich Schlegel von Bedeutung, mit Motiven und Götterfiguren der griechischen Mythologie im Sinne einer weltoffenen, urbanen, skeptisch-ironischen Literatur gearbeitet. Wieland verwendet den Mythos, um allen metaphysischen, religiösen oder politischen Dogmatismus über die Zeiten hin abzuwehren. Zwischen Schwärmerei und Skepsis, Enthusiasmus und Desillusionierung, bewegen sich seine lyrischen und epischen Figuren, die Klassik erscheint bei ihm als besonnen ausgleichendes, manchmal betuliches Bildungsinstrument. Harmoniegeneigt und nüchtern gleichermaßen ist der Blick auf die Alten wie auf die eigene Gegenwart. Friedrich Schlegel kann das freilich nicht Genüge tun. Johann Gottfried Herder, von Schlegel hoch, aber nicht unkritisch verehrt, hat zeitgleich zu Wieland deutlich andere Akzentuierungen in der Klassikerwahrnehmung vorgenommen. Mit den französischen Theoretikern der Querelles, mit Vico, Rousseau, Winckelmann und Lessing, hat er sich auseinandergesetzt, um dem überkommenen Antikebild moderne Signaturen abzugewinnen. Betont Herder zunächst, vehement gegen jeden regelpoetischen Anspruch gerichtet, die Unterschiedlichkeit, ja Gegensätzlichkeit von Alten und Modernen, stellt er später auf die Vergleichbarkeiten und Übertragbarkeiten zwischen einst und heute ab. Die Griechen gelten ihm dann als die *Väter aller Litteratur in Europa*, deren geistige und künstlerische Leistungen er im Zusammenhang mit ihrer konkreten Geschichte zu erforschen und zu reflektieren beginnt. Der moderne Dichter habe nicht zu lernen, *was* die Alten dachten, sondern *wie* sie dachten, nicht, *was* sie dichteten, sondern *wie* sie es taten. Ihrem Geiste nach also waren sie zu studieren, und nur aus dem Gegenwartsbewusstsein heraus konnte man es mit ihnen aufnehmen. Herder hat als einer der ersten Griechenverehrer mit Emphase ihre humanitäre Bedeutung für die nachfolgende Geschichte hervorgehoben: *Griechenland! Urbild und Vorbild aller Schöne, Grazie und Einfalt! Jugendblüthe des Menschlichen Geschlechts – o hätte sie ewig dauren können!* (V. Riedel 2000). Und er hat auch in politisch-moralischer Hinsicht die Entfaltung des griechischen Individuums gelobt – es habe in einer demokratischen und patriotischen, einer aufgeklärten und kunstgeneigten Gesellschaft leben dürfen.

Natürlich sind alle genannten Tendenzen der Antikerezeption im Denken und im Werk Goethes zusammengeflossen und auf eigensinnige Weise zum Ausdruck gekommen. Herder war in den frühen siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts sein Botschafter in Sachen Altertum, Homer und Pindar werden seine frühesten Hausgötter. Zudem hat Prometheus den jungen rebellischen Autor beschäftigt, Homer wird zeitweise von Ossian verdrängt, in der beginnenden Weimarer Zeit mildert sich seine Auffassung zu einem idealisierten Griechenbild, das 1779 in der Erstfassung der "Iphigenie" Ausdruck findet. Auch die Goethesche *Wiedergeburt* während der Italienreise ist vor allem eine im Zeichen der Antike. Erneut liest er Homer und beginnt die griechischen Tragiker verstärkt wahrzunehmen. Nun schätzt er die Griechen besonders wegen ihres beispielhaften Menschentums und der vorbildlichen Gesetzmäßigkeit ihrer Kunst und Ästhetik, die Versfassung der „Iphigenie" versucht sich ganz jenem Geist des Schönen anzuverwandeln. In der Perspektive bleibt es jedoch bei einer eher idealisierenden Haltung gegenüber dem klassischen Herkommen, vollends während der aufgewühlten politischen Ereignisse nach 1789. Homer vor allem beschäftigt ihn nun, vom „Reineke Fuchs", über „Hermann und Dorothea" bis zu dem missglückten Versuch einer „Achilleis" (1798/99) ist dies absehbar. Und auch die Freundschaft mit Schiller führt abermals zu einer intensiven Auseinandersetzung mit der Antike. *Griechheit* definieren beide, in den „Xenien" auch polemisch gegen die jungen Romantiker, als *Verstand und Maß und Klarheit*. Als ein Bild schöner Idealität soll sie dastehen: *Nur aus der Ferne, nur von allem Gemeinen getrennt, nur als vergangen muss das Altertum uns erscheinen*, schreibt Goethe. Der antikisierenden Groteske und Düsternis bei Kleist, der Aktualisierung, auch Politisierung des Altertums bei den Brüdern Schlegel, haben er und Schiller spitzzüngig widersprochen. Mochte der antike Geist, mochten der Griechen Künste und Wissenschaften eine relative Vorbildlichkeit beanspruchen können, keineswegs waren *ihre übrigen Handlungen und Verhältnisse musterhaft*. Auch wenn Goethe 1818 in seinem Aufsatz „Antik und modern" noch schreibt: *Jeder sei auf seine Art ein Grieche! Aber er sei's!*, so ist damit keiner romantisierenden Synthese von Antike und Moderne das Wort geredet. Die konnte es immer nur als schönen ästhetischen Schein, als *Phantasmagorie* geben. Und doch war die Antike für Goethe seit je eine *tief in seine Geisteswelt hineinwirkende, seine Welterfahrungen und Wertvorstellungen mitbestimmende Lebensmacht* [...] Voraussetzung

lung in der eigenen Zeit, lebendige persönliche Erfahrung und poetische Neugestaltung antiker Gedanken und Motive finden in seinen Werken zu einer schöpferischen Synthese (V. Riedel 2000, 170). Gleichwohl hat Goethe, anders als der *Homeride* Johann Heinrich Voß oder der antikisierende Sinnlichkeitsprophet Johann Jakob Wilhelm Heinse, eine hohe Empfänglichkeit besessen für nichtantike, etwa orientalische Kulturen.

Solche Relativierungen des Klassischen sucht man damals bei Friedrich Hölderlin vergebens, der in seiner Neigung, Antikes und Christliches miteinander zu vermitteln, und mit seiner Entdeckung des Dionysischen und rauschhaft Begeisternden an der griechischen Dichtung und Philosophie den Romantikern nahe steht. Es geht auch bei Hölderlin nicht um *edle Einfalt und stille Größe* im Winckelmannschen oder Weimarischen Sinne, sondern gleichsam um die lebendige Erfahrung griechischer Kultur und Politik – in dieser Dichtung tritt die urdemokratische athenische Polis in poetisch unmittelbare Erscheinung. Hölderlin lebt und webt, wie zeitgleich zu ihm auch Friedrich Schlegel, unter den Griechen. Und ganz wie bei dem jungen Romantiker geht diese *Begeisterungs- und Inspirationsmetaphysik* vor allem auf Platon zurück. Schon dem jugendlichen Hölderlin erscheinen die Griechen als das Idealbild einer politisch befreiten und zugleich ästhetisch inspirierten Menschheit. Kommen hier zunächst vereinigungs- und liebesphilosophische Wunschprojektionen, nicht selten auch religiöse Stimmungen zum Ausdruck, so wird der Ton bei dem Tübinger Stiftler nach 1789 erkennbar politisch. Hölderlins Begeisterung für republikanische Gemeinwesen, seine Vorstellung von der innigen Gemeinschaft des Intellektuellen und Künstlers mit der Gemeinschaft des Volkes, imaginieren und formulieren Ansprüche an die Gegenwart, die das radikale Sturm-und-Drang-Ethos von ehedem um einiges überbieten. Gegen Fürstenwillkür geht es nach wie vor, aber entschiedener noch um eine Teilhabe an der Macht der Olympier, wider die philiströse Enge des Lebens streitet der junge Hölderlin und für das Menschliche schlechthin. Imagines von Liebe und Weiblichkeit, von kosmischen, aber auch von politischen Harmonievorstellungen, durchziehen seine Texte. Immer wieder verkörpert die griechische Polis das Idealbild einer natürlichen humanen Gemeinschaft – im Gegensatz zur modernen Entfremdung der Menschen von der Natur und von sich selbst. In der Vergangenheit sucht Hölderlin Lebensmöglichkeiten für eine bessere Zukunft, die Wiederherstellung der amoenen antiken Verhältnisse gilt ihm als konkrete Utopie. Doch was im „Hyperion" noch denkbar erscheint, die Erneuerung antiken Daseins unter modernen Bedingungen, das misslingt dem prometheischen Helden im „Empedokles" ganz und gar, auch dieser homo politicus wird ein *Opfer seiner Zeit*. Am Ende ist dem Hölderlinschen Bild der Antike Ernüchterung eingeschrieben.

Das ist auch bei Friedrich Schiller in bestimmter Hinsicht der Fall, wenngleich er seinen frühen idealisierenden Rekurs auf die Griechen und Römer unter dem direkten Einfluss Goethes und Wielands gründlich renovieren sollte. Zunächst von den Göttergestalten der griechischen Mythologie und vom römischen Republikanismus inspiriert, findet Schiller über Goethes „Iphigenie" einen neuen Zugang zur Antike.

Homer liest er nun und die griechischen Tragiker, wovon er sich durchaus einen Impuls für die eigene *Classicität* verspricht, er befasst sich mit Übersetzungen aus dem Griechischen und Lateinischen, und vor allem schreibt er 1788 eines seiner berühmtesten Gedichte – „Die Götter Griechenlandes". Dieses Poem ist in maßgeblicher Weise Produkt und Ausdruck der Weimarischen Selbstverständigungen über die klassische Bildung im Zeichen der Antike. Als ein naturbeseeltes und sinnenfreudiges Goldenes Zeitalter erscheint die griechische Welt, als eine schöne, aber entschwundene Ära der Glückseligkeit. Sie versetzt der Dichter in einen scharfen Kontrast zur entgötterten, prosaischen Kultur der Gegenwart. Je idealisierter und harmonischer das Griechenland der Poesie vorgestellt wird (*Da die Götter menschlicher noch waren, / waren Menschen göttlicher*), desto schriller tritt seine aktuelle geschichtliche Verlorenheit ins Bild, denn es scheint *ohne Wiederkehr* hingegangen. *Müßig kehrten zu dem Dichterlande / Heim die Götter, unnütz einer Welt, / Die, entwachsen ihrem Gängelbande, / Sich durch eignes Schweben hält. / Ja, sie kehrten heim, und alles Schöne, / Alles Hohe nahmen sie mit fort, / Alle Farben, alle Lebenstöne, / Und uns blieb nur das entseelte Wort. / Aus der Zeitflut weggerissen, schweben / Sie gerettet auf des Pindus Höhn, / Was unsterblich im Gesang soll leben, / Muss im Leben untergehn* (F. Schiller 2004, 1, 173).

Ist damit die von der christlichen Glaubens- und Kulturtradition geprägte Moderne zum dekadenten Jammertal verunstaltet, wie manche Kritiker dem Dichter jetzt vorwerfen? Schiller hat dies so scharf nicht sehen wollen, er musste hier und da den bitteren und scheinbar *heidnischen* kulturkritischen Ton seines Poems abmildern, und er hat vor allem noch einiges an Apologie der Gegenwart nachgetragen. Die Absicht seiner Poesie sei es immer gewesen, einen Ausgleich herzustellen zwischen Natur und Geist, die innere Zwiespältigkeit des Individuums zu versöhnen, und über die Schönheit den Weg zur Wahrheit zu finden. In seiner berühmten Jenaer Antrittsvorlesung von 1789 heißt es – gewendet gegen jede *hitzige* Aktualisierung der Antike: die Geschichte *heilt uns von der übertriebenen Bewunderung des Alterthums, und von der kindischen Sehnsucht nach vergangenen Zeiten; und indem sie uns auf unsre eigenen Besitzungen aufmerksam macht, lässt sie uns die gepriesenen goldnen Zeiten Alexanders und Augusts nicht zurückwünschen* (F. Schiller 1999, 34). In den kommenden Jahren, die Schiller seinen bahnbrechenden Abhandlungen zur Ästhetik und einigen Zeitschriftenprojekten widmen sollte, wird sein Distinktionston in dieser Debatte – durchaus als Replik auf den nach 1789 ins Kraut schießenden Zeitgeist – erkennbar schärfer und desillusionierter. Die Vereinigung von *Natur und Sittlichkeit, Materie und Geist, Erde und Himmel* ist im ätherischen Geist der Griechen über die Zeiten hin vorbildlich verwirklicht gewesen, das hält Schiller unverbrüchlich fest. Doch umso schwergängiger erscheint die geistige Arbeit des Künstlers in und an einer Moderne, die das trostlose Bild menschlicher und sozialer Zerrissenheit, der kulturellen Auszehrung und Sinnverlorenheit bietet. Die Harmonisierungstendenzen in Schillers Antikebild neigen immer entschiedener zur Ernüchterung. Die Kunst der Alten ist in ihrer *Naivität* vorbildlich, aber auch einmalig und unwiederholbar, die moder-

ne Kunst hingegen kann nur noch als *sentimentalisch* gelten, sie ist nicht mehr durch natürliche, sondern durch künstliche Bildung, also eher synthetisch als organisch geprägt. Schiller vermag deshalb immer weniger abzusehen, wie die *theoretische Kultur* der Aufklärung aus dem Geist der Alten heraus jemals eine *ästhetische* und somit *praktische Kultur* der zeitgenössischen Vernunft- und Herzensbildung zu gewinnen vermöchte (D. Borchmeyer 1989, 361 ff.). Etliche Züge dieses erregenden Denkmodells von Antikeverehrung und Gegenwartsdiagnostik, bei zunehmend schwindenden Traditionen, teilt Friedrich Schlegel durchaus, aber der romantische Altertumsforscher und Kulturkritiker will die damit verbundenen resignativen Schlussfolgerungen nicht hinnehmen.

Antike und Zeitbruch oder Eine günstige Katastrophe

Man hat fast überall über das vortreffliche Gedicht des Herrn Raths Schiller ‚die Götter Griechenlands' Weh und Ach geschrien, bemerkt Novalis kurz nach Erscheinen des Poems (H.-D. Dahnke 1989, 205). Liegt hier wirklich der empörende Versuch einer Verunglimpfung des Christentums vor? Die Schillerschen Verse führen damals, inmitten der Bildungs- und Einbildungslandschaft einer Jahrhunderte alten Antikeverehrung, zu einem literarischen Skandal. Wann hat je ein deutsches Gedicht so viele Pro- und Contra-Indikationen auf sich gezogen? Nicht wenige Vertreter der protestantischen Orthodoxie und etliche der aufgeklärt reformerischen Sozietät fühlen sich zur Gegenwehr aufgerufen. Bis hin zum feindseligen Lagerdenken reichen die einschlägigen Polemiken und Streitschriften, darunter die des einstigen Göttinger Hainbündlers Friedrich Leopold Graf zu Stolberg. Drei Angriffsflächen hat der griechengläubige Schiller seinen Gegnern dargeboten – einen heidnisch-polytheistischen, sinnlich-naturvergötternden Altertumsbegriff, eine Dichtung, die sich nicht mit ihrer Fiktionalität begnügt, sondern die geschichtliche Wahrheit ihrer Denkmotive in Anspruch nimmt, und das Verleugnen des Fortschritts durch Aufklärung und Glaubenskraft. Hat sich Schiller einer blinden Verehrungssucht gegenüber dem klassischen Altertum schuldig gemacht, und die bis dato reichlichen Gottesfrüchte der Erziehung des Menschengeschlechts verunglimpft? Dem Weimarischen Dichter eine *Rebellion* gegen das Christentum und eine Brüskierung der Obrigkeit und der guten Sitten vorzuwerfen, ist in den Zeiten des Wöllnerschen Religionsedikts (1788), das in Preußen eine erhebliche Verschärfung der öffentlichen Zensur vorsieht, eine keinesfalls unspektakuläre Tat. Man hat dahinter nicht zu Unrecht mehr vermutet als einen bloß publizistischen Affront.

Freilich findet Schiller auch Fürsprecher. Unter ihnen vor allem Georg Forster, der vehement auf die *Malignität der Intoleranz* bei Leuten des Schlages Stolberg aufmerksam macht, und die grundsätzliche Meinungsfreiheit sowie den Wert der öffentlichen Debatte über die von Schiller inaugurierte Geschichtsthematik verteidigt. Insgesamt ist hier eine weithin beachtete Debatte über das Verhältnis von Dichtung und

Öffentlichkeit entbrannt, die das Problem der Antikerezeption noch einmal mit Vehemenz auf die Agenda der zeitgenössischen Selbstverständigung hebt. Nicht nur werden Plädoyers für die Autonomie und den Eigenwert des Poetischen gehalten, wird das Recht der Dichtung auf den fiktionalen Umgang mit Motiven der antiken Mythologie und Geschichte verteidigt, das Pro und Contra geht erheblich weiter, weil *Grundfragen der Menschheit, ihrer Möglichkeiten und Perspektiven, ihrer Rechte und Grenzen, ihrer Glückseligkeit und Emanzipation zur Rede stehen. Für die Dichtung wird das Thema jetzt erst im eigentlichen fruchtbar* (H.-D. Dahnke 1989, ebd., 251).

Welch eine Anregung, welch einen intellektuellen Fundus muss all das für den angehenden Romantiker bedeuten, der seine Bildungsinitiation im Licht der Antike nun mit einer solchen Energie aufgeladen sieht. Nicht zufällig wird die Wiederentdeckung und Neuformulierung der klassischen ästhetischen Prinzipien bei Friedrich Schlegel bald zu einem scharf konturierten Verständnis der literarischen Modernität führen, zur Verdichtung seines Gegenwartsbewusstseins und seiner *graecophilen Gesinnungsfreiheit* (J. Fried 1985, 59). Am Anfang dieses Prozesses steht die Gewissheit, dass der *vollständige Kreislauf* griechischer Historie ein *Bild der ganzen Geschichte der Menschheit* vermitteln könne, womit sich die gute *Aussicht auf eine vollendete Geschichte der Poesie* verbindet. Beides ist, im Blick auf die Gegenwartskultur der Deutschen, vor allem deshalb von Bedeutung, weil die griechische Bildung, diese *freieste Entwicklung der glücklichen Anlage, als allgemeiner und notwendiger Keim in der menschlichen Natur selbst* gegründet sei (KSA 1, 306). Die ursprüngliche Schönheit der griechischen Kunst ist für Schlegel das Resultat einer ästhetischen Erziehung, die den tiefsitzenden Dualismus des Menschen zur Versöhnung gebracht hat. Denn als geistiges Wesen – und so prägt er seine kulturelle Evolution – ist er aus zwei in sich widersprüchlichen Naturen zusammengesetzt, aus *Thierheit* und *Menschheit*, Sinnlichkeit und Vernunft, *Trieb* und *Geist*, Notwendigkeit und Freiheit. Weil die bloße Natur den Menschen wild und lieblos, und die reine Kunst ihn abstrakt und schemenhaft werden lässt, müssen Leben und Geist, *Fülle* und *Einheit* zur Synthese, zur Blüte der Schönheit gebracht werden. Je authentischer und wissenschaftlich zuverlässiger man die Quellen und Erscheinungsformen der frühen humanen Zivilisation freilegt, und in ihren sprachlichen und emotiven Potentialen wieder erlebbar macht, desto näher kommt man den geschichtlichen Kräften der Reanimierung einer ausgezehrten Kulturmoderne, die sich nur noch geistgeprägt, aber nicht mehr naturbestimmt ereignet. Also kann Friedrich seinen Lesern getrost vorschlagen, *klassisch zu leben und das Altertum praktisch in sich zu realisieren* (KSA 2, 188). Von Anbeginn ist die Schlegelsche Antikewahrnehmung durch anthropologische, bildungs- und kulturreformerische Perspektiven bestimmt. Vorerst äußert sich darin ein abstraktes Programm, aber nicht weniger als ein dezidiertes Gegenbekenntnis zur Schillerschen Resignation.

Was ein Jahrhundert später Friedrich Nietzsche, auch er ein *Zögling älterer Zeiten*, als unzeitgemäßen antichristlichen Rauschkult des *dionysisch-apollinischen Genius* verkündigen wird, hat Friedrich Schlegel in den neunziger Jahren des 18. Jahrhun-

derts auf seine Weise zum ersten Mal beschrieben – die *orphische Vorzeit* als den ekstatischen Ursprung griechischer Philosophie und Kunst (H. Schlaffer 2007, 160 ff./D. Petersdorff 1996, 143 ff.). Jenseits von *orientalischem Schwulst* und *Nordischem Trübsinn* sei in jener fernen Zeit die Schönheit der Poesie *ohne künstliche Pflege* und *gleichsam wild* als eine *reinmenschliche* entstanden. Als *Keim* und *Quell aller Bildung* erweist sich der Mythos, in dem Poesie, Geschichte und Philosophie noch völlig ungeschieden sind. In diesem Geist ist demnach ein gelehrtes Geschlecht *erzählender Barden* und *Priester* entstanden, deren *mystische Poesie* zwischen Kunst und Sage geschwankt und *hymnischen Charakter* besessen habe. Ihre Dichtungen seien ursprünglich die *einzige Lehrerin des Volkes* gewesen. Musik, Poesie, Seelengesang und gottesdienstliche Feste gingen ineinander über, sie schienen oft unsittlich, ausschweifend und von *trunkner Leidenschaftlichkeit, von Orgiasmus und festlicher Raserei* erfüllt gewesen zu sein, sagt Schlegel. Doch erstmals erhielten die Menschen damals eine *Ahndung des Unendlichen*, die sie freilich mit *wildem Entsetzen* erfüllen musste, weshalb die *Begeistrung eines geheimnisvollen Gottesdienstes oft in selbstzerfleischende Wut* ausbrach. Aber zugleich findet sich in dieser Vorzeit der *erste Keim jener allgemeinen, von spätern Dichtern, Priestern und Denkern so vielfach ausgebildeten und geschmückten Meinungen der Hellenen: die Poesie komme von den Göttern, die Begeistrung des heiligen Poeten sei eine eigentliche Besessenheit und höhere Eingebung.* Schon bei Platon hat man nachlesen können, dass die *Poesie des Nüchternen* nichts sei gegen die *Poesie der Rasenden*. Kein literarischer Antikeverehrer vor Schlegel, weder Winckelmann, Herder, noch Schiller oder Goethe, hat einen vergleichbaren Sinn besessen für die dunklen Räusche, aus denen die Lichtwelt der apollinischen Antike emporgestiegen sei. Wie blass wirkt da der Topos von *stiller Einfalt und edler* Größe.

Und dennoch ist der junge Altertumsforscher auch Ideologiekritiker genug, um zu wissen, dass die orphischen Kulte der Griechen zwar grundlegende Bedeutung besitzen für das Bewusstsein jener *in unendlich vielen Gestalten geheimnisvoll scheinenden Urkraft, die alles zeuge und alles nähre*, dass diese Ursprünglichkeit aber auf *Priestermärchen* basiert, die jenen mystischen Geheimlehren die Aura eines hohen Alters und einer besonderen Würde vermitteln sollen. Für Schlegel bildet in Wahrheit die *homerische Poesie die älteste Urkunde der hellenischen Geschichte*, erst danach sei gefolgt, was als frühester *Schritt in eine ganz andre Welt, [als] Anfang einer neuen Bildungsstufe* gelten könne. Erst um einiges später also trat jene *bakchische Begeisterung der alten Einfalt und Naturtiefe sowie dem fröhlichen Heldenwesen* des Homerischen Erzählkosmos entgegen, erst dann habe das dionysische Mysterium allmählich die apollinische Klarheit des epischen Zeitalters abgelöst. Zwar wurzelte auch Homer im uralten Mythos, und musste damit zur Grundlage für alle nachfolgenden *Mythographen und Geographen, Sophisten und Philosophen, Tragiker und Kunstrichter der dramatischen Poesie, Rhetoren und Rhetoriker* werden, aber ihm vor allem habe die Weltliteratur den Segen der klassischen Epik zu verdanken. Also jener Dichtart, die eine *reichhaltige Ansicht der hellenischen Welt* umfasste, indem sie eine *unbegrenzte Vielheit möglicher, äußrer, durch ursächliche Verknüpfung verbundener Gegenstände durch Gleichartigkeit des Stoffs und Abrundung der Umrisse zu einer bloß sinnlichen Einheit* verschmolz. In den hesiodischen und homerischen Werken erfuhr diese Epik dann eine letzte Weiterentwicklung, und klang in den Dichtungen der griechischen Naturphilosophen schließlich aus.

In dieser Kunstevolution kann Friedrich Schlegel freilich nur einen Nachhall des homerischen Zeitalters sehen. Wenn hier zum ersten Mal eine Vorstellung vom Unendlichen entstand, dann dürfe man behaupten, dass in jener posthomerischen Welt der *bakchischen Tänze und Gesänge, in enthusiastischen Gebräuchen und Festen, in allegorischen Bildern und Dichtungen [...] die ersten Anfänge der hellenischen Philosophie* begründet lagen. Damit allerdings hatte die Ära Homers auch ihr Ende erreicht, kraft ihres Genres konnte sie nur eine *lokale Form*, eine *unreife Dichtart* darstellen, die zu einer Zeit *an ihrer Stelle* erschien, in der die *Heldensage die einzige Geschichte, wo die Menschlichkeit der Götter und ihr Verkehr mit den Heroen allgemeiner Volksglaube* war. Ganz anders stellte sich das Zeitalter der nun anhebenden griechischen Lyrik dar, die nicht mehr einer episch *ruhigen Äußerlichkeit* des Daseins frönte, sondern dem *Beziehungsvollen* und *Gegenwärtigen*, dem *Wirklichen, Leidenschaftlichen* und der *Innerlichkeit* des Subjekts zugewandt war. Die Schönheit der menschlichen Leiber, die Aufgipfelungen der Sehnsucht und die Genüsse des Augenblicks, standen nun im Vordergrund, die Objektivität der Welt zog sich in die subjektive Eigentümlichkeit des Poeten zurück. Von einer *Revolution* nicht nur der Dichtart, sondern der antiken Lebensverhältnisse überhaupt spricht Schlegel jetzt, denn dieser Wendung zur intensivierten Innerlichkeit entsprach damals die Entwicklung zum griechischen Republikanismus. Pindar habe als erster den überindividuellen, ja gemeinsinnigen Charakter dieser lyrischen Innovation hervorgehoben: *Ich, der Einzelne, fürs Gemeinsame berufen.* Jene Wendung ins lyrische Zeitalter, die mit den ersten Erfahrungen des Unendlichen einherging, führte damals zu einem erheblichen Schub an gesellschaftlicher *Selbständigkeit*, der auch viele Frauen und vor allem Dichterinnen ihre Ruhmesbahnen verdankten. Gleichwohl war auch dies noch nicht die griechische Poesie in ihrer *vollkommensten Form*.

Die wurde erst mit dem attischen Drama möglich, das im Kampf zwischen Notwendigkeit und Freiheit den Objektivitätsanspruch des Epos mit der subjektiven Gestaltungslust des Lyrischen versöhnte. Ganz und gar ist die Geschichte der griechischen Poesie für Schlegel auf die der attischen Tragödie hin angelegt. In ihr ging es nicht allein um die *Darstellung der höchsten und vortrefflichsten Menschheit*, sondern die Dichter selbst besaßen hier eine Souveränität, die es in anderen Kunstgenres noch nie gegeben hatte. Mit dem Drama erscheint die Poesie nun *wie völlig losgerissen von der wirklichen Welt* – für Friedrich Schlegel ein Vorschein der romantischen Kunstautonomie. Vier Perioden der griechischen Tragödie unterscheidet er, die von Äschylus bis Sophokles reichen. Äschylus ist demzufolge ein Dramatiker der *harten Größe*, dem es an *Anmut* und *Leichtigkeit* fehlte, Sophokles erreichte hingegen das *höchste Schöne* und kam daher dem *Maximum der Griechischen Poesie* gleich. Euripides und

dritten Periode in eine kraftvolle aber gesetzlose Schwelgerei versank. Die *regellose Schönheit* des Euripides und Aristophanes war Schlegel zufolge zwar *hinreißend, verführerisch, glänzend*, aber diese Schwelgerei konnte in der vierten Periode nichts weiter als Ermattung nach sich ziehen, so dass die *poetische Grazie der neuern Komödie* als die letzte Stufe jener großen Entwicklung angesehen werden muss. Für Euripides sei nicht mehr die Schönheit das Ziel der Kunst gewesen, sondern allein die Erregung der Leidenschaften. Danach habe die alexandrinische Schule einen völlig neuen Stil der künstlerischen Gelehrsamkeit ausgebildet. In Vergil schließlich sieht Schlegel den *höchsten Gipfel des gelehrten künstlichen Zeitalters der alten Poesie.*

Interessant erscheinen indes die Ursachen und Folgen dieser dekadenten Kunstentwicklung bei den Griechen. Die Athener, sagt Schlegel, sanken *nicht bloß in dieser oder jener Kunstart, sondern in ihrem ganzen Dasein, in allen Künsten, in Verfassung und Gesetzen, in häuslichen und öffentlichen Sitten und Handlungen und mit dem klarsten und schmerzlichsten Bewusstsein ihres Falls, von schöner Vollendung in Üppigkeit, deren noch übrige Kraft auch bald gärend ermattete.* Undenkbar ist es für ihn, dass man Kunstentwicklungen ungeachtet der sie umgebenden sozialen und politischen Evolution betrachten könne. So war auch jedes der drei künstlerischen Zeitalter bei den Griechen von besonderen politischen Ereignissen begleitet – die Ära des Epischen von der heroischen Geschichte, das lyrische Zeitalter vom hellenischen Republikanismus, und das dramatische von der griechischen Gleichheit, Freiheit und Einigkeit. Daran gemessen befinde sich – trotz der Errungenschaften der Französischen Revolution – die *politische Kultur der Modernen noch im Stande der Kindheit.* Die Idee des *Volks* und der Begriff des *Politischen* sind es daher, die Schlegel besonders heraushebt. Wenn er vom *Volk* der Griechen spricht, meint er dessen genuine *Öffentlichkeit*, die er auch *Allheit der gesetzlich freivereinigten Menschen* in einer wahren politischen Gemeinschaft nennt. Den Terminus *Politisch* nimmt Schlegel dabei ausdrücklich im *antiken Sinn des Worts, wo dasselbe nicht bloß den Staat und das bürgerliche Gemeinwesen und dessen Einrichtung, sondern zugleich auch die Sitten, und das ganze Leben, nebst der Kunst und der Göttersage, ja auch die gottesdienstlichen Gebräuche* umfasst. Denn Sinn und Zweck des *echten* Staates fallen zusammen mit der Perspektive des guten Lebens, der *sittlichen Vollkommenheit.* Daher sei es die *Bestimmung des politischen Vermögens […], die einzelnen Kräfte des ganzen Gemüts, und die Individuen der ganzen Gattung zur Einheit zu ordnen.* Das kann den Platonjünger gelegentlich zu einer Apotheose der *Idee des Staats* verführen, der zufolge unter den Zwängen des *gemeinsamen Lebens alle Persönlichkeit untergeht, und selbst das Heiligtum der Ehe ihr zu Liebe vernichtet* werde. Doch wenn die *politische Kunst* zu ihren Zwecken die *Freiheit des Einzelnen* auch *beschränken* darf, so gilt dies nur unter der Bedingung, dass sie die *fortschreitende Entwicklung nicht hemmt, und eine künftige vollendete Freiheit nicht unmöglich macht. Sie muss gleichsam streben, sich selbst überflüssig zu machen.* Die mit dieser *graecophilen Gesinnungsfreiheit* einhergehende Belobigung so unterschiedlicher Herrschaftssysteme wie Sparta, Athen und Rom wird den späteren konservativen Sozial- und Staatstheoretiker noch eingehend

beschäftigen, aber schon als junger Mann spricht er der öffentlichen Sittlichkeit eine hohe politische Dignität zu.

Das alte Schöne und das neue Sittliche – ästhetische Revolution

Friedrich Schlegel sucht in jenen alten Welten geschichtliche und politische, und zugleich auch ästhetische Antworten auf seine Fragen nach einer *objektiven* Begründung der gegenwärtigen Kunst und Literatur. Die *Forderung des Schönen* als unaufhebbarer Bestandteil der menschlichen Natur ist bei ihm längst festgeschrieben: *Die Schönheit ist ein ebenso ursprünglicher und wesentlicher Bestandteil der menschlichen Bestimmung als die Sittlichkeit.* Dies aber ist nicht länger identisch mit einer unhistorischen Kunstidealität oder Kunstvorbildlichkeit, vielmehr lässt sich daraus die ästhetische Forderung nach einem *unveräußerlichen Recht auf gesetzliche Selbständigkeit (Autonomie)* ableiten, ganz im Sinne des Kantschen Theorems von der Zweckfreiheit des Kunstschönen. Die *Heiligkeit schöner Spiele* bei den Griechen in den *Jonischen, Dorischen, Attischen, ferner [den] mancherlei Epochen der Bildung*, die für Schlegel auch als Phasen der transzendentalen Bewusstseinsgeschichte der Menschheit erscheinen, ließ das von allen Nebenabsichten entbundene Ästhetische als die angenehme Erscheinung des *Guten* hervortreten. Das *freie Spiel ohne bestimmten Zweck*, gefasst als ein Zustand menschlicher *vollendeter* Bildung, erfüllte *jede erregte Erwartung*, brachte *alle Sehnsucht* zum Schweigen. Dieses *höchste Schöne*, beteuert Schlegel, sei für ihn vor allem wegen seiner zivilisationsgeschichtlichen Kraft wichtig: *Die Seele meiner Lehre ist, dass die Menschheit das Höchste ist, und die Kunst nur um ihretwillen vorhanden sei.*

Wenn Schlegel die sprachliche und künstlerische Potenz der Alten neu entfesseln und im ästhetischen Vermögen der Modernen aufgehen lassen will, so gehört dazu ein mehrfacher Bruch mit der seit Urzeiten in aristotelischer Tradition verhafteten Ars Poetica. Schon weil Kunst und Dichtung in gesellschaftlichen und politischen Bedingungszusammenhängen reflektiert werden müssen, darf es die alte Struktur ihrer Genres und Gattungen, ja selbst die Muster ihres Wirklichkeitsverhältnisses so nicht mehr geben. Wie kann jemand, der von Platon gelernt hat, dass die Poesie *eine Gabe und Offenbarung der Götter, der Dichter ein heiliger Priester und Sprecher derselben* sei, das System einer starren Hierarchie der Künste anerkennen? Zwar muss sich die Kunstliteratur von der *gemeinen Rede gänzlich unterscheiden*, aber Schlegel ist der erste, der die Genres der Rhetorik wie den Essay, die Rede, das Epigramm, philosophische und historische Schriften, und vor allem den Roman in den Rang des ästhetisch Achtbaren und Zukunftsträchtigen erhebt. Die *Kunst der Prosa*, beginnend mit dem Homerischen Erzählkosmos, war im hellenischen Altertum immer das *vorherrschende Prinzip und [der] beseelende Geist des Ganzen*, hier ließen sich die *trefflichsten […] Materialien zur praktischen Philosophie der Kunst [finden], welche sich auf uns erhalten haben.* Auch von Platons emphatischen Beschreibungen der *Besessenheit der Poeten*, die von der naturbegabten *Begeisterung* über den beseelten *Eros* bis zum

göttlich inspirierten *Wahnsinn* reichten, war das Prosaische keineswegs ausgenommen. Vor allem aber ist die *erhabne Urbanität der sokratischen Muse*, die das *Heiligste mit dem Fröhlichen und Leichtfertigen zu verweben* verstand, für den angehenden Romantiker von ebenso historisch verbürgter wie gegenwärtiger Bedeutung. Wir haben es hier in der Tat mit der *Sehweise eines Modernen [zu tun], der bei Winckelmann in die Schule gegangen ist und Kants Lehre von der Autonomie der Kunst aufgenommen hat* (E. Behler 1998, 131). Homer und Aristophanes vor allem spielten die Freiheit des Dichters aus gegenüber der vorhandenen Welt der Gesellschaft, der Natur, der Überlieferung und der Mythen, von der *Kopistentreue sklavischer Künstler, welche nur das Einzelne nachahmen*, war bei ihnen nichts mehr zu sehen. Umso weniger kann das tradierte Mimesisprinzip der Kunst in der Moderne noch Bestand haben. Die *reine Griechheit* sich aneignen, heißt, dem *Geist* der Alten zu folgen, und sich gegenüber der Antike in eine agonale Haltung zu begeben. Die Zueignung des Wahren, Schönen und Guten der Griechen beinhaltet eine der *Freiheit*, weil diese *Nachahmung ohne die höchste Selbständigkeit durchaus unmöglich ist*. Selbständigkeit in der Kunst und Kunstbetrachtung – unter diesem Gesichtspunkt führen die Schlegelschen Antikestudien am weitesten an seinen künftigen Standpunkt als Prophet der romantischen Transzendentalpoesie heran. Es geht ihm im Studium-Aufsatz insbesondere um die Bestimmung der Moderne. Nach seiner Auffassung kann eine historisch belehrte Kunstphilosophie keine Legitimation mehr finden für die nach wie vor herrschende formalistische Gattungstheorie, die nur noch ein *totes Fachwerk für einen beschränkten Horizont* darstelle. Für Schlegel sieht das *Universum der Poesie* nun anders aus: *hier ruht nichts, alles wird und verwandelt sich und bewegt sich harmonisch.* Die poetischen Darstellungsformen sind *unendlicher Umbildung fähig*, der Spielraum der ästhetischen Einbildungskraft ist – wie die Modellierbarkeit der menschlichen Natur – grenzenlos. Das galt vor zwei Jahrtausenden wie noch gegenwärtigen Tages.

Solch schwierige Vermittlungsarbeit zwischen dem Geist der alten und der neuen Welt hat Schlegel im Sinn, wenn er die von ihm erarbeitete *wissenschaftliche und objektive Historie* hervorhebt, und vor allem von einer *durch die Rhetorik zu bewerkstelligenden Wiederherstellung und Konstituierung des klassischen Altertums in dem progressiven Zeitalter, und einer Isonomie der Bildung, oder innern geistigen Politik* spricht (KSA 1, XC). Wie denkt sich Schlegel die Entsprechung von ehedem natürlicher und gegenwärtig künstlicher Bildung, und was soll innere geistige Politik heißen? Wie kann das humanitäre Potenzial der Alten zur kulturell wirksamen öffentlichen *Mitteilung* unter den Modernen werden? Das vor dem Hintergrund der geschichtlich-anthropologischen Zivilisationskräfte der Antike reflektierte Kulturdilemma des späten 18. Jahrhunderts ist unübersehbar. Schlegels berühmtes Buch „Über das Studium der griechischen Poesie" (1797) hält diese *Antinomie* in einer scharf konturierten Krisendiagnostik fest, es handelt sich um ein Bewusstsein von Modernität, das dieser nicht einfach Widerstand entgegensetzt, sondern den geschichtlichen Fäden zu den Klassikern keinesfalls abschneiden will (I. Oesterle 1998, 151 ff.). In der Tat, hier haben Friedrich Schlegel und die Frühromantiker einen *Anlaufpunkt für den angestauten Vorrat an zeitkritischem bis utopischem Gedankengut* gefunden (J. Fried 1985, 58 f.). Schlegel unternimmt nun den ersten Schritt zu einer die Perspektiven der Alten und der Modernen verschränkenden, das nervöse Zeitbeben reflektierenden, romantischen Theorie (KSA I, 203-367). Er beginnt in der Wirklichkeit seiner Zeit.

Was bemerkt der junge Kulturkritiker um sich herum? Kein befriedigender poetischer Genuss mehr, keine *echte Bildung*, gemeine Kunst in *verworrner Dürftigkeit*, Darstellungen des *Hässlichen* und der *Verwirrung*, eine *Anarchie* der Dichtarten, wechselnde Moden als *Karrikatur des öffentlichen Geschmacks*, ein allgemeiner Kreditverlust der Künstler beim Publikum, ja *Charakterlosigkeit* und *Gesetzlosigkeit* seien im Kultur- und Literaturbetrieb an der Tagesordnung. Friedrich Schlegel, der in *doppelter Richtung* forschen will, nicht nur vorwärts, sondern auch rückwärts, entdeckt schon im spätmittelalterlichen Ursprung der Poesie etliche romantische Vorformen, jene *ältern Modernen*, die sich gegenüber der Gegenwart als durchaus überlegen erweisen. Gemeint ist die Entwicklung von Dante, Boccaccio und Petrarca, über Shakespeare und Cervantes, bis hin zur *neuen Morgenröte echter Kunst und reiner Schönheit* im ausgehenden 18. Jahrhundert. Was waren im Verlauf dieses Prozesses nicht für Antinomien aufzuzeigen. Hier: allgemeine Erschlaffung und Abstraktion, Sinnenkitzel und Sittenlosigkeit, dort: Heroismus, heldische Kraft und phantastisches Leben. Hier: Fragmente eitler Nachahmer und isolierter Egoisten, dort: urtümliches Schaffen im Sinne einer gemeinsamen Mythologie in ritterlichen Fabeln und christlichen Legenden. Entgegen der Zerrissenheit der modernen Poesie war im Spätmittelalter die Einheit des Romantischen verbürgt durch einen *ähnlichen Geist der Sprachen, der Verfassungen, Gebräuche und Einrichtungen [im] gemeinschaftlichen* Herkommen Europas (R. Belgardt 1985). Doch auch das haben die Deutschen längst vergessen. Sollte sich also nicht endlich ein *Leitfaden entdecken* lassen, um das heillose *Chaos alles Erhabnen, Schönen und Reizenden* in der Moderne kraft authentischer geschichtlicher Rekonstruktion zu überwinden? Viel zu wenig hat Deutschland bislang aus der europäischen Bildungsgeschichte und ihrer *Wechselnachahmung* übernommen, aber womöglich, so mutmaßt Schlegel, sei erst jetzt der *entscheidende Augenblick* erreicht, wo dem *Geschmack entweder eine gänzliche Verbesserung bevorsteht, nach welcher er nie wieder zurücksinken kann, sondern notwendig fortschreiten muss; oder die Kunst wird auf immer fallen, und unser Zeitalter muss allen Hoffnungen auf Schönheit und Wiederherstellung echter Kunst ganz entsagen.*

Die Gegenwart befindet sich also in einer hochgradig zugespitzten Erwartungs- und Entscheidungssituation – das wird immer mehr zum Schlegelschen Topos. Der Befund zeigt sich im *totalen Übergewicht des Charakteristischen, Individuellen und Interessanten in der ganzen Masse* einer modernen Poesie, die nur noch vom *rastlosen unersättlichen Streben nach dem Neuen, Piquanten und Frappanten, bey dem dennoch die Sehnsucht unbefriedigt bleibt*, erfüllt sei. Das Schicksal der *künstlichen* Bildung der Modernen, nachdem die *natürliche* der Alten sich historisch erfüllt hat – darauf rich-

tet sich Schlegels entscheidende Frage. Schon in den frühen europäischen Kulturen waren *Spuren des künstlichen Ursprungs der modernen Poesie* auffindbar, in gewissen *dirigirenden Begriffen* des Kunstverständnisses, in der skeptischen Zersetzung des Mythos bei Euripides, oder in Platons ironisch-poetischen Philosophemen. Andererseits machten diese frühen Formen abstrakter Vernünftigkeit seit je auch Fermente der menschlichen Freiheit aus. Selbst die kraftvolle *nazionale Individualität der Nordischen Sieger* hat dieses allmähliche Auswuchern der künstlichen Bildung nur verzögern, nicht aber verhindern können. Und schließlich führte eben diese Verstandeskultur dazu, dass jeder Künstler als *ein isolierter Egoist in der Mitte seines Zeitalters und seines Volks* erschien. Sein einziges Ziel war nun die Darstellung der *originellen und interessanten Individualität*, es ging nur noch um die *bloße Kopistengeschicklichkeit*, von *freyer Kunst* war keine Rede mehr. Schon damals aber war und noch gegenwärtig ist die Frage nach dem *relativen Maximum von objektiver ästhetischer Vollkommenheit* ein Überlebensproblem der (deutschen) Kultur. Doch wie ist die Dekadenz der Jetztzeit, das fortwährende Verschwinden aller stabilen Traditionen zu beurteilen?

In historischer Perspektive kann diese Problemmasse für Schlegel nur ein Vorzeichen, ja eine *letzte Konvulsion des sterbenden Geschmacks* darstellen, der endlich die Ermannung zu neuer *sittlicher Kraft und fester Selbständigkeit* folgen muss. Denn nur noch einen *plötzlichen Sprung* darf man erwarten, wo doch spätestens seit 1789 der *rechte Moment* des Zeitbruchs, diese *günstige Katastrophe*, ihre geschichtliche Signifikanz unter Beweis gestellt hat. *Gegenwart*, von Jean Paul auch *Jetzo*-Zeit genannt, wird in den neunziger Jahren des 18. Jahrhunderts zu einer Bewusstseinskategorie, die sich von räumlichen Präsenzvorstellungen löst, und auf den Erfahrungsverlust, die Beschleunigung und die Ungleichzeitigkeit des aktuell erlebten Geschichtsprozesses zu reagieren beginnt. Schlegel schreibt in seinen „Philosophischen Lehrjahren 1796-1806": *Das Erste war ‚Hoffnung' = ‚Zukunft'. Das Zweite war ‚Wehmuth' = ‚Vergangenheit'; das Dritte ‚Schrecken' = ‚Gegenwart'* (KSA 18, 188). Gegenwart kann um 1800 zum erschreckten Innehalten zwingen, sie birgt in zunehmendem Maß die Gefahr der subjektiven Überwältigung durch Anschauung, denn sie entwickelt sich zu einer im Vergleich mit Vergangenheit und Zukunft *eigengewichtigen, eigenmächtigen Zeit*. Weil die aktuellen Erfahrungslinien jetzt *nicht mehr von der Vergangenheit in die Gegenwart, sondern von der Zukunft in die Gegenwart* verlaufen, erhöht die neu erfahrene Wirklichkeit notwendigerweise den Sinn für die Geschieden- und Unterschiedenheit der Zeiten, sie forciert die Erwartungshaltung gegenüber dem Erfahrungsgehalt der gelebten Realität, und sie führt vor allem zu einer *geschichtlichen Ermächtigung der Imagination*. Die Menschen benötigen Visionen und Bilder, um mit ihren Wahrnehmungen des Ungleichzeitigen, des Nichtkompatiblen und Inkonsistenten, mit der Brüchigkeit, plötzlichen Veränderbarkeit und Fremdheit ihrer sich sogartig wandelnden Gegenwart fertig zu werden (I. Oesterle 1998/J. Fried 1985, 38 ff.). Längst hat sich die Utopie verzeitlicht, und mit der Zukunft besitzt man nun jenen *Entlastungsraum, in den die Phantasie, wie die Zeit unendlich reproduzierbar,*

einströmen kann. Denn die Schubkraft des menschlichen Geistes, ihrer Vernunft, das weiß Schlegel, ist es seit je gewesen, die in die Zukunft führte, jene im Gegenwartsbewusstsein der (romantischen) Autoren hervorgebrachte Zeit ist jetzt also der *neue, der wahre Souverän* (R. Koselleck 1985). Deshalb geht es hier nicht um eine regressive Vergangenheitsutopie, sondern um etwas, das man als den *transzendentalen Ermöglichungsgrund für die Geschichtsprophetie* der Frühromantiker bezeichnet hat – eine alle Staatlichkeit überwindende, *freie Verbindung selbständiger, selbstbestimmter Wesen*. Weil die Welt noch *unvollendet* ist, schreibt Schlegel, ist es die *Bestimmung* der Menschen, an der *Vollendung derselben mitzuarbeiten. Der Empirie wird dadurch ein unendlicher Spielraum gegeben* (H.-J. Mähl 1985).

Umso emphatischer fordert er seine Zeitgenossen nun zu einem *mächtigen Aufgebot der Aufmerksamkeit und Thätigkeit* heraus, ihrer geschmacklosen und unpoetischen Welt, die *ohne Leben und Geist*, und nur von *leidenschaftlicher Verwirrung und hässlichem Streit* erfüllt sei, ein Ende zu machen: *Ihr seyd schlecht, und wollt schön scheinen? Euer Innres ist wurmstichig und euer Äußres soll rein sein? Widersinniges Beginnen!* Die *charakterlosen* Deutschen müssten zu ihrer ursprünglichen nationalen Kraft zurückfinden, und sich zu einem *selbständigen Werk ihrer Freyheit* aufmachen, denn schon der bisherige Fortschritt in der ästhetischen Bildung könne ein *Vorbote der Allgemeingültigkeit* ihrer Identitätsentwicklung sein. Und dann tritt ein politischer Prophet vor das Publikum, der seine Zeitdiagnose angesichts einer umfassenden moralischen Krise des *europäischen Völkersystems* so formuliert: *Es scheint die Kraft da wie ein Feuer unter der Asche zu glimmen und nur den günstigen Augenblick zu erwarten, um in eine helle Flamme aufzulodern. Es ist wahrhaft wunderbar, wie in unserm Zeitalter das Bedürfnis des Objektiven sich regt; wie auch der Glaube an das Schöne wieder erwacht und unzweydeutige Symptome den herannahenden bessern Geschmack verkündigen. Der Augenblick scheint in der That für eine ästhetische Revolution reif zu seyn, durch welche das Objektive in der ästhetischen Bildung der Modernen herrschend werden könnte. Nur geschieht freylich nichts Großes von selbst, ohne Kraft und Entschluss.* Ästhetische Kraft und Moral seien nun allseits notwendig, bei den Künstlern und Kennern sowie beim Publikum. Doch vor allem sei eines vonnöten – eine *vollkommene ästhetische Gesetzgebung*. Sie muss jetzt das *erste Organ der ästhetischen Revolution* sein.

Und hier endlich tritt jene historisch belehrte und *vollendete ästhetische Theorie* in ihre Legislationsrechte, die von Friedrich Schlegel, einem fünfundzwanzigjährigen romantischen Kulturphilosophen, formuliert wird. Für ihre *Objektivität* als einzigartige publizitäre *Macht* kann sich der junge Mann verbürgen, wohl wissend, dass seine Überlegungen *wahre Auktorität* beanspruchen können, weil sie von der *Majorität der öffentlichen Meinung anerkannt und sankzionirt* worden sind. Da man dem gegenwärtigen Zeitalter das *Bedürfnis allgemeingültiger Wahrheit* zusprechen kann, auch wenn die *Bedingungen der absoluten Identität des Antiken und Modernen* noch nicht gefunden sind, vermag eben diese *objektive ästhetische Theorie* – als *vollkommne Geschichte* – zum machtvollen Agens der ästhetischen Revolution zu werden. Denn

für Schlegel ist evident, dass sich in den antiken Urbildern des Schönen der Lebensimpuls moderner Poesie nicht nur in schriftlichen Figurationen wahrnehmen lässt, sondern wie eine *magnetische Kraft* und lebendige *Mittheilung* erfahrbar wird: *Das Gesetz muss Neigung werden. Leben kommt nur von Leben; Kraft erregt Kraft. Das reine Gesetz ist leer. Damit es ausgefüllt, und seine wirkliche Anwendung möglich werde, bedarf es einer Anschauung, in welcher es in gleichmäßiger Vollständigkeit gleichsam sichtbar erscheine.* Hier kommen nun alle gedanklichen Motive zum Austrag, die der junge Schlegel in der Auseinandersetzung mit den antiken Stoffen und ihrer zeitgenössischen Rezeption seit 1794 zu Papier gebracht hat. Vor allem im Studium-Aufsatz drängen die Antinomien zwischen den Alten und den Modernen mit beschwörender Kraft auf ihre potentielle Vermittlung zu, ganz im Sinne eines wissenschaftlich gewonnenen *Allgemeinen*, das allein *Gesetz und Urbild für alle Zeiten und Völker* sein kann, als *Gemeingut des öffentlichen Geschmacks, [als] Geist der ganzen Masse.* Und dies gerade, weil das zivilisierende Schöne in der Moderne nicht mehr *Geschenk einer gütigen Natur* ist, sondern das *eigne Werk* des Menschen, *Eigenthum seines Gemüths*, das er sich intellektuell aneignen muss, um es zu besitzen.

Die im klassischen Griechenland dereinst verwirklichte *Selbständigkeit*, das will Schlegel zum Ausdruck bringen, hat sich in der Moderne um etliches potenziert, sie tritt nun als universaler *vernünftiger* Verhaltenszwang in Erscheinung, als zergliedernde und abstrahierende Geistigkeit, aber sehr wohl auch als Chance der *Freyheit*, der *Entwicklung der reinen Menschheit durch wahre Bildung.* Immer dort, wo die Freiheit das Übergewicht über die Natur gewinnt, wo die Vernunft der *Thierheit* des Menschen den Rang abläuft – wie seit 1789 – entsteht eine prekäre, aber zukunftsträchtige Erwartungssituation, nämlich die, das *Goldene Zeitalter* kraft humaner Selbstbestimmung zu verwirklichen. Dafür glaubt Friedrich eine *große Aussicht* eröffnet zu haben, weiß er sich doch im philosophischen Einklang mit dem *öffentlichen Volkswillen der Urversammlungen der Menschheit.*

Und der betagte Streit zwischen den Alten und den Modernen? Der, so glaubt Schlegel, kann endlich wegfallen, denn niemals zuvor in der Geschichte war die Jetztzeit mit so viel futurischer Erregungsspannung aufgeladen, *so schwanger mit fruchtbaren Keimen für die Zukunft*, so dass in diesem *wichtigen Augenblick unter andern großen Krisen auch das Loos der echten schönen Kunst auf der Wage des Schicksals entschieden* werden kann. In jeder Hinsicht also ist die Zeit *reif* für eine ästhetische Revolution, nur muss endlich die Bildung *freigegeben* werden. Die bisher gewohnte *Seltenheit des Genies* ist ja nicht der Natur anzulasten, sondern der *unvollkommenen menschlichen Kunst, [der] politischen Pfuscherey.* Stellt man jetzt endlich für *Kraft, Gesetzmäßigkeit, Freyheit und Gemeinschaft* der Bildung die nötigen Bedingungen her, so kann die humanisierende Schönheit in Kultur, Gesellschaft und Staat ungeahnte Lebenskräfte entfalten. Denn die entsteht zwanglos, sagt Schlegel, sobald es *öffentliche Sitten, öffentlichen Willen und öffentliche Neigungen, eine Seele und Stimme der Nazion giebt.* Allerdings sei eines absehbar – es wird dann ein neuer, nicht mehr klassizistisch, sondern romantisch inspirierter Poetentypus notwendig sein, der stark

ke Empfindung und hohes Ethos, prächtige Phantasie und würdige Sprache, ja eine ursprüngliche *Gewalt* des rhetorischen *Rhythmus* in sich vereinigt. Er muss über diejenige *Brust und Stimme* verfügen, die der *Dichter haben soll, der eine sittliche Masse in sein Gemüth fassen, den Zustand eines Volks darstellen und die Menschheit aussprechen will.* Was für den Poeten gilt, muss das nicht auch vom romantischen Schriftsteller und Intellektuellen erwartet werden? Friedrich Schlegel wird seiner Programmatik der ästhetischen Revolution bald das Sinnversprechen einer neuen Mythologie und Glaubensinnigkeit folgen lassen.

DRITTES KAPITEL

Der gesellschaftliche Schriftsteller und die *Volksmajestät*

Dissoziation der Aufklärung

Wenn Aufklärung – nach Michel Foucault – die Ermöglichung der europäischen Moderne bedeutet hat, dann muss man im Blick auf das späte 18. Jahrhundert in Deutschland von einem folgenreichen Konsensverlust der *vernünftigen* Gelehrtenrepublik sprechen. Ihr ursprüngliches, auf die Philosophie, die Kultur und die Politik ausgreifendes Konzept einer humanen Rationalität, die Selbstreflexivität ihres Denkens, ihre Freiheits- und Humanisierungsemphasen, ihre (Ent-)Mythisierungs- und Säkularisierungsimpulse, ihr Experimentalgeist und ihr anthropologisch und philosophisch zunehmend irisierendes und skeptisches Gegenwartsbewusstsein – all dies hat um 1800 einen unverkennbaren Substanz- und Stimmungswandel im public spirit heraufgeführt. Die Aufklärung eröffnet der Moderne ungeahnte Möglichkeitsräume, aber sie hat ihr auch die Last zahlloser unbewältigter Probleme aufgebürdet, im Spannungsfeld zwischen Früh- und Spätromantik werden sie vielfältig zutage gebracht, und in oft irrlichternder Weise neu reflektiert. Mehr und mehr beginnt sich in der *Schwellenzeit* um 1800 die ästhetische von der sozialen Modernität abzuheben, ihre neuen Leitideen der Geist- und Kunstautonomie, der Reflexivität und Transzendentalität, der Progressivität und Freiheit, mit ihrer Kehrseite, der Erfahrung von Nihilismus, Desillusion und Dekonstruktion, sind mit dem Denk- und Gemütshaushalt einer in die Jahre gekommenen, in Amt und Würden prosperierenden Aufklärergeneration, nicht mehr überein zu bringen. Allein der öffentliche Meinungskampf nimmt jetzt eine völlig neue Qualität an. Undenkbar, dass die frühen Apologeten des Vernunftdiskurses sich zu vergleichbaren Satiren, Sottisen und Pasquillen hätten hinreißen lassen, so etwas galt über Jahrzehnte als intellektuell minderwertig und moralisch dekadent. Mit *Streit und Strauß* durfte es sehr wohl hergehen, so etwa bei dem Dichterrepublikaner Klopstock, aber *ohne Wortkrieg, ohne Schelten* (C. F. Gellert) hatten die Gebildeten einander zu begegnen. Sieht man von dem Sonderfall Lessing ab, der immer schon mit Vergnügen scharfe *Fermenta cognitionis* über den Gelehrtendisput hinaus ans große Publikum zu verteilen wusste, weil doch die Aufklärung so viel Wichtiges dem *Widerspruch zu danken* hatte, war *Zwietracht* allenfalls ein Treibmittel der friedlichen, auf das bessere Argument vertrauen-

den Debatte. Weil der *public spirit* in der Regel als ein wechselseitig wirksames Erziehungsmedium erschien, waren schon Streitschriften des Gelehrten *unwürdig* und nur aus Notwehr legitim. Das sieht in Deutschland um 1800 ganz anders aus.

Vor allem die Kantsche Transzendentalphilosophie und die Französische Revolution führen zur Erschütterung der überkommenen sozialen und geistigen Konsensfelder. Die Herausbildung des Kantianismus ist gleichbedeutend mit einem tiefen Riss in der gelehrten Welt, der sich schon bald als nicht überbrückbar erweisen wird. Als abstrus und gefährlich, als lächerlich und dem *gesunden Menschenverstand* zuwiderlaufend, wird die erkenntniskritische Philosophie verspottet und bekämpft. Diese Brüskierung einer sozial verpflichteten und intersubjektiv einsehbaren Vernünftigkeit, die auf zunehmende Verstandesklärung in der progressiven Menschheitsentwicklung setzt, ist besonders für jene unerträglich, die ihrem Aufklärerstatus zum Teil lukrative Ämter und Würden zu verdanken haben. Bürgerlicher Utilitarismus und Konservatismus sind unter den Apologeten des Vernünftigen keineswegs seltene Erscheinungen. Vielerorts hat sich die Aufklärung zu einem Instrument der staatlichen Wirtschafts-, Sozial- und Kultusfürsorge entwickelt. Die Romantiker werden bald etwa vom so genannten *Aufklärungsberolinism* sprechen, von einem Amalgam aus gelehrter Kompetenz und obrigkeitlicher Indienststellung, das der Autonomie des Intellektuellen nur Hohn sprechen könne. Aber auch etliche andere aufgeklärte absolutistische Systeme sind unter dem Eindruck der Französischen Revolution, zumal seit dem Wöllnerschen Edikt (1788) und dem Ende des Josephinismus, zu Reformfallen für die intellektuellen bürgerlichen Kräfte geworden. Die Allianz von kluger repräsentativer Fürstenherrschaft und moralisch gelehrter Bürgerbeteiligung scheint gegen Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland kein Legitimationsmodell einer noch riskant denkenden Aufklärung mehr zu sein. Schon die 1784 einsetzende Verfolgung und Zerschlagung der Geheimgesellschaften, des Illuminatenordens vor allem, hatte eine beide Seiten entlarvende Machtdialektik zu Tage treten lassen. Sowohl die Aufklärung hatte *despotische* Neigungen bewiesen, als auch die herrschaftlichen Kräfte waren des *Verfolgungsgeistes* überführt worden. Die spätere Verunglimpfung der Aufklärer als *Jakobiner* besitzt um die Mitte der achtziger Jahre ein spektakuläres Vorspiel in der Verketzerung der Konservativen als *Jesuiten* und katholisierende *Finsterlinge*. Solche ideologischen Zurüstungen führen damals zu einer desaströsen Lage der Vernunftkultur: *Überall wimmelt es von Theosophen und Chiliasten, Rosenkreuzern und Alchimisten, hermetischen Philosophen und Parazelsisten, Geistersehern und Geisterbannern, inspirirten und apokalyptischen Träumern*, schreibt Friedrich Gedike in der „Berlinischen Monatsschrift" (H. Zimmermann 1999, 65).

Die berühmte Frage Immanuel Kants nach dem Wesen der Aufklärung (1784) erreicht die öffentliche Debatte also zu einem Zeitpunkt, in dem der traditionelle Vernunftkonsens in einen öffentlichen Diffusionsprozess übergegangen ist. Für die denkschärfsten Zeitgenossen wird der Kritizismus des Königsberger Philosophen zu einem Ferment der intellektuellen (Fronten-)Klärung, den gegnerischen Fraktionen gilt er als extreme Form der allgemeinen Kultur- und Verstandesparalyse. Noch konfliktreicher wird die Situation im Verlauf der neunziger Jahre. Unter dem Einfluss der sich politisch radikalisierenden, dann in Krieg und napoleonische Besatzung auswachsenden Französischen Revolution, gerät der angeschlagene Aufklärungskonsens noch einmal ungleich stärker unter politischen Dissoziationsdruck. Die Verbannung eines radikalen Kopfes wie Georg Forster aus der deutschen *res publica litteraria* ist ein unverkennbares Indiz dafür. Friedrich Schlegel wird im Hinblick auf Forster bald ein gewichtiges Wort der Rehabilitation sprechen. Insgesamt aber hätte sich die öffentliche Erregtheit dieser Auseinandersetzungen nie so vielfältig und ungehemmt mitteilen können, wäre nicht gleichzeitig der Markt der öffentlichen Medien in exorbitanter Weise expandiert. Das Almanach- und Zeitschriftenwesen, der ausufernde Zeitungsjournalismus, aber auch die Mentalität im publizistischen und verlegerischen Gewerbe insgesamt, machen damals entscheidende Wandlungen durch. Längst haben geschäftstüchtige Unternehmer, die mit den großen Verlegergestalten der Aufklärung nicht mehr vergleichbar sind, einen Konkurrenzkampf um Leser, Käufer und Investitionskapitalien in Gang gesetzt, den es in Deutschland so noch nie gegeben hat. Wendige Vielschreiber nutzen die Gunst der Stunde und bedienen das schier unersättliche Zerstreuungsbedürfnis der Lesehungrigen. Für sie und ihresgleichen gilt unverbrüchlich der Common Sense als Geschmacksnorm, die Programmatiken von Aufklärung, Klassik und Frühromantik hingegen erscheinen als elitär oder esoterisch. Diese von Schiller so genannte *Krisis in unsrer Litteratur* ist es, die zu dem Zeitschriftunternehmen der „Horen", und dann zum öffentlichen *Strafgericht* der „Xenien" führen wird. Wer will damals der Hoffnung Wielands noch Glauben schenken, dass der gegenwärtige Zustand Europas sich einer *wohlthätigen Revolution* nähere, die nicht *durch das verderbliche Ringen der Leidenschaften mit Leidenschaften, der Gewalt mit Gewalt, sondern durch die sanfte, überzeugende, und zuletzt unwiderstehliche Übermacht der Vernunft*, bewirkt würde?

Literarischer Wespenkampf

Anfang Juni 1794 treffen Schiller, Fichte, Wilhelm von Humboldt und Karl Ludwig von Woltmann in Jena zu einer *ersten Conferenz* zusammen, aus der nach dem Willen des Herausgebers eine *literarische Assoziation der vorzüglichsten Schriftsteller der Nation* erwachsen soll. Durch sie werde es möglich sein, so Schiller, das *geteilt gewesene* Publikum wieder zu *vereinen*. Schon in seiner Rezension der Gedichte Gottfried August Bürgers (1791) hatte er die Vereinzelung und getrennte Wirksamkeit der menschlichen Kräfte in der Gegenwart, und den *ungeheuren Abstand* zwischen der *Fassungskraft des großen Haufens* und den Erwartungen der *gebildeten Klasse* beklagt. Nur die Poesie könne eine derartige kulturelle Kluft überbrücken, nur sie die zerrissene Einheit des Menschen wiederherstellen. Weshalb der Dichter zum gemeinen Volk *bildend herniedersteigen*, und es zu sich *hinaufziehen* müsse, freilich um den Preis der *Idealisierung*, die alles Individuelle und Beschränkte zum Allgemeinen erhebe, und es

dem Dichter erlaube, sich von der *Gegenwart loszuwickeln und frei und kühn in die Welt der Ideale* emporzuschweben. Beförderung der Humanität – das große Ziel der Aufklärung schien in der dissoziierten Kultur der Gegenwart nur noch vermittels einer *Schreibart* denkbar, die *jeder Volksklasse genug zu tun* vermochte, und zugleich den *höchsten Forderungen der Kunst* gerecht wurde. Deshalb durfte man weder *bloß den gelehrten Leser*, noch *bloß den nicht gelehrten* interessieren wollen – darin lag der Brennpunkt des publizistischen Unternehmens der „Horen". Dass ein *Epoche machendes Werk* dieser Art sein Ziel erreichen könne, erschien Schiller damals nicht im Mindesten zweifelhaft, vielmehr gedachte er – wie wenige Jahre später sein Kontrahent Friedrich Schlegel – allen artverwandten Periodika den Garaus zu machen. Die Erfindung des Idealismus sollte in ein neues publizistisches Stadium treten, die ästhetische Erziehung den Übergang in eine schönere Ordnung als die der zerstückelten bürgerlichen Arbeitswelt, oder der kruden politischen Unterworfenheit ermöglichen. Entschieden wurde jetzt dem *Dämon der Staatscritik* eine Absage erteilt, dem *Lieblingsthema des Tages ein strenges Stillschweigen* auferlegt, nur das rein Menschliche und über den Einfluss der Zeit Erhabene sollte Gegenstand der neuen Zeitschrift sein, von jedem *unreinen Partheygeist* würde sie sich freihalten. Auch die politisch geteilte Welt konnte nur unter der *Fahne der Wahrheit und der Schönheit* wieder versöhnt werden. Die „Horen" mussten also die Probe aufs Exempel liefern. Aber konnte man dem *Volk* tatsächlich die *gewagtesten Vernunftwahrheiten* als erklärten *Gemeinsinn* anpreisen, ja im gemeinen Mann ein *ungeduldiges einstimmiges Verlangen* danach erzeugen? Würde man den unentwickelten *sittlichen Trieben* der Menschen durch *Schönheitsgefühl […] Nachhülfe* erteilen können? Und konnte es überhaupt um die *wahre politische Freyheit* im Medium der ästhetischen Erziehung des Menschen gehen? Goethe hat kluge Bedenken dawider formuliert, gleich im ersten Stück der „Horen", im Januar 1795. In seiner „Epistel", die mit Gedanken über die *Folgen gefährlicher Bücher* anhebt, heißt es: […] *es liest ein jeder / Aus dem Buch sich heraus, und ist er gewaltig, so liest er / In das Buch sich hinein, amalgamirt sich das Fremde. / Ganz vergebens strebst du daher durch Schriften des Menschen / Schon entschiedenen Hang und seine Neigung zu wenden; / Aber bestärken kannst du ihn wohl in seiner Gesinnung. / Oder wär er noch neu, in dieses ihn tauchen und jenes. /* […] *es bildet / Nur das Leben den Mann und wenig bedeuten die Worte.* Gehörten die „Horen" also wirklich zu den *Journälen für jedermann*, welche die Bildung des Geistes allgemein zu machen vermochten?

Es sollte sich bald zeigen, dass die Schillersche Zeitschrift allenfalls das Gegenteil einer Versöhnung der deutschen Öffentlichkeit zu erreichen versprach, und so musste insbesondere der Herausgeber der „Horen" ins Zentrum einer massiven Kritik geraten. *Dunkelheit* und Unverständlichkeit des Vortrags, ein Nachbeten Kantianischer *Kunstwörter* und *schöngeisterischer Phrasen*, mancherlei *Excentricität* und *fieberhafte Zuckungen*, kurz, ein *Schiller-Ton* wird ihm vorgeworfen, der weder den *nächsten Erwartungen der Menschheit*, noch dem *jetzigen Weltlauf* gerecht werde. Nach dem Erscheinen des zweiten Heftes bemerkt Goethe immerhin: *Im Weimarischen Publico*

rumoren die Horen gewaltig, mir ist aber weder ein reines pro noch contra vorgekommen, man ist eigentlich nur dahinter her, man reißt sich die Stücke aus den Händen, und mehr wollen wir nicht für den Anfang. Zunächst sind die „Horen" also ein erregendes Novum, aber wie soll es weitergehen? Die Aufnahme der Zeitschrift wird für Schiller und seine Mitstreiter bald zur Enttäuschung, die Kritik an ihr zu *allgemein und zu übereinstimmend, als dass wir sie zugleich verachten und ignorieren könnten*, schreibt er an Wilhelm von Humboldt im August 1795. Ob das Publikum unter diesen Umständen treu bleiben würde, ist zunehmend ungewiss. Der als besonders unverständlich geltende Fichte scheidet nach einem Streit mit dem Herausgeber früh aus dem Mitarbeiterkreis aus, mit ihm ist die Erörterung der notwendigen *Popularität* der „Horen" besonders anstrengend und letztlich unergiebig. Denn dort, wo Schiller im Interesse des lesenden Publikums abstrakte Begrifflichkeiten durch einen *unermesslichen Vorrath an Bildern* ersetzen möchte, hat Fichte offenbar nur an eines gedacht – die *Einbildungskraft [zu fesseln], welche nur frei seyn kann.* Er habe sie immer *zwingen [wollen], zu denken.* Doch so konnte man ein Werk der Abstraktion niemals in einen *Stoff für die Phantasie* verwandeln, und darauf kam es schließlich an. Nicht nur unverständlich erschienen die „Horen" daher in weiten Teilen der Öffentlichkeit, sondern auch politisch unzureichend: *offenbare Ungerechtigkeit und Unterdrückung muss ohne Schonung behandelt, und durch Publicität, wenn nicht abgetrieben, doch zur Warnung und Lehre gebrandmarkt werden*, schreibt Johann Friedrich Reichardt, der Herausgeber des Konkurrenzblattes „Deutschland". Seine kritische Haltung gegenüber den „Horen", die ohne Häme auskommt, zieht ihm gleichwohl den unnachgiebigen Zorn Goethes und vor allem Schillers zu. Und ausgerechnet in Reichardts Blatt entwickelt sich der junge Schlegel zu einem der renommiertesten Kritiker der Zeit. Er wird einer Zeitschrift die Leviten lesen, die ihm ursprünglich wegen ihrer *Unparteilichkeit* als *nicht übel* erschienen ist, weil man als Autor nirgendwo in *beßerer Gesellschaft* sei (J. Körner 1924).

Für den Zeitschriftenherausgeber Schiller ist eines unzweifelhaft geworden: Das Publikum hat nicht mehr die Einheit des Kindergeschmacks und noch weniger die Einheit einer vollendeten Bildung. Es ist in der Mitte zwischen beiden, und das ist für schlechte Autoren eine herrliche Zeit, aber für solche, die nicht bloß Geld verdienen wollen, desto schlechter (H.-D. Dahnke/B. Leistner 1988, 1, 117 f., 453). Missratene Autoren auf der einen Seite, ein Publikum, das nach erschöpfender Arbeit nur noch zum erschlaffenden Genuss fähig ist, auf der anderen – musste man in dieser Situation nicht versuchen, einige gezielte Pfähle ins Fleisch unserer Kollegen zu treiben, also mit unschuldigen Xenien und ohne das Gebiet des frohen Humors zu verlassen, denen eins anzuhängen, die es wahrhaft verdienen? Am schlechtesten sollten dabei solche Zeitgenossen davonkommen, die sich im Spektrum von Demokratismus und/oder Frühromantik bewegten, letztere waren vor allem Schillers bevorzugte Opfer. Der Revolutionsapologet Johann Friedrich Reichardt, für Goethe seit jüngst ein falscher Freund, wird in den „Xenien" als demokratischer Spitz, als Schmarotzer und

ner erscheinen, Therese Forster und Caroline Böhmer erhalten das Stigma satanischer Weiblichkeit, und auch die Romantiker, insonderheit Friedrich Schlegel, werden scharf aufs Korn genommen. Schlegel hatte sich seit 1796 in Reichardts Zeitschriften mit dem Schillerschen „Musen-Almanach" und den „Horen" auseinandergesetzt, und war überhaupt spektakulär als Autor hervorgetreten. Ein Schwärmer sei dieser junge Mann, dem hitzigen Fieber der Graecomanie verfallen, seine Aufsätze strotzten vor Übertreibung und Einseitigkeit, heißt es in den Schillerschen Distichen, die romantischen Sonntagskinder werden beschuldigt, gefährliche Geschwindschreiber zu sein. Karl Kraus sollte die beiden Weimarer Kunstkoalitionäre deshalb – viel später – zu den höchsten Vorbildern deutschen Misshumors, zu *Dioskuren der Witzlosigkeit* erklären (H.-D. Dahnke/B. Leistner 1988, 1, 476). Die öffentliche Reaktion auf die „Xenien" im Schillerschen „Musenalmanach" (September 1796) ist über die Maßen kontrovers, ja unversöhnlich. Die Literaturpolitik der beiden Weimarer komme einem wahren Revolutionstribunal, einem *Terrorism* gleich, gegen welchen *alle guten Köpfe in Masse aufstehen müssen*, heißt es, *profane Sansculotten* seien hier am Werk. Von einer *kriegführenden [...] Geißel* ist die Rede, von *Auswürfen des gröbsten Egoismus*, von *Kothwürfen* und von *Musenschändung*, die Verfasser seien ergebene Fürstendiener und Verächter der Menschenrechte, nicht einmal das Schonungswürdigste nähmen sie von ihrem Hohnlachen aus. August Hennings, Joachim Heinrich Campe, Johann Wilhelm Ludwig Gleim, Matthias Claudius, Johann Friedrich Reichardt, Carl Friedrich Cramer, Friedrich Nicolai, Friedrich Schlegel und selbst Christoph Martin Wieland fühlen sich herausgefordert und melden sich enragiert zu Wort – die Weimaraner haben einen *Wespenkampf* in Gang gesetzt, den man nur schleunigst wieder beenden kann. Denn die „Xenien", diese *Misgeburten des Ungenies*, werden inmitten des Kultur- und Bildungsdilemmas der Deutschen nicht als heilsam aufgenommen, sondern scheinen in ihrem Eigendünkel, ihrer Aufgeblasenheit und Verachtung des Publikums vollkommen gegenteilige Wirkungen zu erzeugen. Bis auf den Bodensatz der Trivialschriftstellerei und Skandalpublizistik hinunter ist nun eine Spott- und Verhöhnungskampagne vom Zaun gebrochen worden, die den bald folgenden *Prügeleyen* um die Romantiker, ganz zu schweigen von den Hysterien der vaterländischen Tagesschriftstellerei im frühen 19. Jahrhundert, lauthals präludiert. Seit dem Ende der „Horen" wird jede neue Zeitschrift gewissermaßen im Widersatz zum Publikum gegründet. Und ausgerechnet das Schlegelsche „Athenäum" sollte noch einmal versuchen, Schillers gescheitertes Periodikum mittels einer vergleichbar prekären, ebenso populär wie elitär inspirierten Anstrengung, zu übertrumpfen (E. Osterkamp 2007/W. Barner u.a. 1984/H. Fröschle 2002/J. Körner 1924).

Politisch-erotische Umtriebe

Vielleicht, schreibt Friedrich Schlegel 1795 in seinem Aufsatz „Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer", sind die *Schrecken unsrer Zeit [...] nichts andres als die furchtbaren Wehen der kreißenden Natur, deren Schoße ein neues, besseres Zeitalter sich entwindet.* Zwar könne die *Vereinzelung der einzelnen Teile der Bildung [...] ihr eine ganz schiefe Richtung geben, ihre wohltätigen Wirkungen ganz zerrütten*, aber dennoch sei eine neue Vollständigkeit der Bildung – das *Größte und Schönste, was wir uns von den Alten zueignen* könnten – in der Gegenwart wieder erreichbar. Die Frage bleibt – wie soll das möglich sein? Denkbar ist es für den jungen Schlegel, wenn religiöse, philosophische, ästhetische, moralische und politische Bildung einander ergänzten, wenn alle ursprünglichen Teile der menschlichen Aufgabe wieder zusammengeführt würden – so wie Sitten und Geschmack der Zentralpunkt der antiken Bildung waren, Philosophie und Politik aber der Zentralpunkt der modernen Bildung sind. Die Lösung der Gegenwartsprobleme liegt schon deshalb im Rekurs auf die klassische Antike, weil die Menschen nur durch *Ordnung sich Erfahrungen zueignen, deren Stufenleiter wir bei den Griechen finden.* Der Mensch – so Schlegel im Einklang mit der Fichteschen Ich-Philosophie und entgegen Schillers verzagter Theorie des Sentimentalischen – ist nichts anderes als das *zusammengesetzte Resultat der Freiheit und der Natur.* Er ist kein reines Wesen, er kann nur auf Veranlassung einer fremden Kraft, und in dem, was nicht er selbst ist, zu Bewusstsein und Dasein gelangen, er muss sich selbst erobern. Was soll das in praxi heißen? Im September 1796 kann Friedrich seinem Bruder August Wilhelm vermelden, er habe sich in jüngster Zeit fast nur mit den *Neuern beschäftigt und in sehr unklassischen oder antiklassischen* Schriftstellern vergraben: *Ich war auf dem besten Wege von der Welt mich im Studium der Antiken zu petrifizieren. Doch hoffe ich, war es noch Zeit genung, um die Biegsamkeit des Geistes zu retten.* Damit fasst Schlegel ein wenig zwiespältig zusammen, was ihn seit drei Jahren immer wieder bewegt und beschäftigt hat. Es war nicht allein die ferne klassische Welt, an der er die *Taciturnität meines Styls* zu erproben wusste, sondern er besaß immer auch einen Blick für die kulturellen Verhältnisse und Herausforderungen der Gegenwart. Spätestens seit Sommer 1793, als ihm klar wird, dass er seinen Platz in der Welt selber suchen und das Spiel wagen müsse, dass er *Deutsch zu reden und allgemein zu seyn* habe, gerät insbesondere die Politik in seinen Wahrnehmungskreis – mit ihr hat er ernstlich angefangen (KSA I, 100 f.).

Wie ein Fanal tritt nun eine Frau in sein Leben, der er gerade in politischer Hinsicht eine Art Initiation verdankt – Caroline Böhmer, geborene Michaelis. Sie ist eine Freundin August Wilhelms aus Göttinger Studienzeiten, mit der er hoffnungsvolle Erwartungen verbindet. Im zweiten Jahr der Revolution hatte sie sich, nach dem Tod ihres ersten Mannes, in Mainz im Haus Georg Forsters niedergelassen, der dort mit ihrer Freundin Therese Heyne verheiratet und einer der Wortführer der Mainzer Republik war. Schon bevor die Truppen General Custines die Stadt erobert hatten, gehörten Forster und Caroline zu den dortigen *Clubbisten*, und sahen sich bald in

ganz Deutschland gewissermaßen als politische Verräter gebrandmarkt. August Wilhelm zeigt sich von all dem unbeeindruckt, er umschwärmt Caroline seit je, ein reger Briefwechsel geht zwischen Amsterdam und Mainz hin und her. Als das revolutionäre Mainz von der preußischen und hessischen Koalitionsarmee belagert und schließlich zurückerobert wird, als Forster nach Paris entweicht und Caroline die Flucht misslingt, werden die Brüder Schlegel die zuverlässigsten Helfer des inkriminierten Revolutionsweibes sein. Das hat nicht nur öffentliche Sensationslust, sondern vielerlei Un- und Missverständnis ausgelöst. Schiller spricht im Blick auf Caroline bald von *Madame Luzifer*. Die schöne *Jakobinerin* wird zunächst in die Festung Königstein verbracht, dann in Kronenberg in Ortsarrest festgehalten, aus dem sie nach zwei Monaten endlich erlöst werden kann. Bis dahin hat sie infolge ihres *barbarischen Verhaftes* nicht nur die *Entweihung* ihres Namens, sondern manche *Räuberformalitäten* seitens der beteiligten Behörden zu erdulden gehabt (S. Damm 2005, 205 f.). Bald stellt sich heraus, dass sie schwanger ist, und zwar von dem Neffen des Mainzer Stadtkommandanten Jean-Baptist Dubois-Crancé. Aber auch das nimmt August Wilhelm in Kauf. Aus Amsterdam eilt er herbei, und bringt die steckbrieflich gesuchte Frau zunächst im Hause des Verlegers Georg Joachim Göschen in Leipzig unter. Da sie dort bald erkannt wird und kaum in Sicherheit leben kann, sorgt August Wilhelm im August 1793 für einen neuen Unterschlupf in Lucka, in der Nähe von Leipzig. Dort muss und will er – infolge seiner Amsterdamer Verpflichtungen – die weitere Sorge für Caroline dem in Leipzig studierenden Bruder Friedrich anvertrauen.

Der jüngste Schlegel ist sofort bereit, der Französischen Revolution die besten humanitären Seiten abzugewinnen. Schon als ihn Ende 1791 die erste Ahnung möglicher (politischer) Verwicklungen beschleicht, steht sein Angebot außer Zweifel: *Sei die Sache was es immer sei, du musst Du wissen, dass Du auf mich rechnen darfst und dass ich auch das, was die Welt Sünde nennt, für Dich übernehmen kann, sei es durch That oder durch Schweigen*. Zu diesem Wort steht Friedrich Schlegel in der Tat, und hat sich selbst damit einen Gefallen getan. Zwischen Caroline und ihm entwickelt sich eine, zweifellos von Verliebtheit grundierte, freundschaftliche Beziehung, in der Schlegel die junge Frau in ihrer verzweifelten Lage aufheitern kann, die ihn aber auch umgekehrt mit ihrem republikanischen Ethos und dem Charme ihrer Intellektualität außerordentlich beeinflusst. Noch Jahre später wird Friedrich gegenüber Caroline eingestehen, wie viel er ihrem geistigen und politischen Einfluss zu danken habe. Das hatte damals eine längere briefliche Vorgeschichte: *Welches Weib! – Du Glücklicher, Du wagst es noch zu klagen? – Was wollte ich nicht mit einem solchen Glücke ertragen! Aber ich mag hieran gar nicht denken, was ein Weib mir seyn könnte*, schrieb er bereits im Juli 1792 an August Wilhelm, inmitten seiner amourösen Turbulenzen als *weltmännischer* Leipziger Student. Zu jener Zeit kannte er Caroline noch nicht persönlich, sondern nur über Mitteilungen Dritter, was ihn aber nicht hindern sollte, angesichts der revolutionären Mainzer Ereignisse immer mehr *Demokraten-Briefe von ihr* zu erbitten. Genau möchte er schon damals wissen, was sie von

ihm denkt, ständig ersucht er um neue Nachrichten über Carolines Schicksal und fragt, wie ihr im belagerten Mainz zu helfen sei. Später weiß er in allen Einzelheiten, wie sehr diese Frau unter der öffentlichen Verketzerung zu leiden hat, und kennt auch das Gerücht, sie *sey Custine's Maitresse* gewesen. Caroline selbst sieht sich bald einem *gehässigen Publikum schmälich überantwortet*, ihre *Existenz in Deutschland [sei] hin*. Man *hält mich*, klagt sie, für ein *verworfnes Geschöpf* (E. Wieneke 1914, 98 f., 102). Selbst auf die eigene Familie können solche öffentlichen Schmähungen sich auswirken, das muss Friedrich bedenken. Nicht zuletzt dieses Gerücht geht damals um – dass *der vortrefliche junge Schl.[egel] einen verderbl.[ichen] Liebeshandel mit ihr unterhalte, über den die Familie sehr traurig sey*. Also müssen die Brüder in jener Zeit sogar den *gänzlichen Bruch mit unsrer Familie* fürchten (KSA 23, 89, 119). Die *Verfolgung der B[öhmerschen] Familie, die vielleicht bis zur Entreißung ihres Kindes gehen könnte*, ist keine Politposse im Duodezformat, sondern ein hochnotpeinlicher öffentlicher Vorgang, an dem das intellektuelle Deutschland vielfach Anteil nimmt. Der *Franzosenhure* ist jeglicher Aufenthalt in ihrer Vaterstadt Göttingen – wie auch andernorts – strikt untersagt (T. Ziolkowski 2006, 99/I. Hoffmann-Axthelm 1973, 82 ff.).

Friedrich Schlegel, der umtriebige Leipziger Student, der soeben Pate des *kleinen Citoyen Wilhelm Julius Cranz*, Carolines unehelichem Sohn, geworden ist, und der im Januar 1794 hochverschuldet zu seiner begüterten Schwester nach Dresden aufbricht, ist schon vor der Veröffentlichung seiner ersten Aufsätze ein nicht unbekannter Mann. Die gesellschaftliche und politische Skandalisierung geht – zunächst in kleinem Maßstab – der publizistischen des bald berühmten Romantikers voraus. Vorerst ist Dresden sein Lebensziel, hier will er das *Opfer strengster Entsagung und unaufhaltsamer Tätigkeit* bringen und zum *Winckelmann der griechischen Poesie* werden. Schlegel hat sich selbst in der Tat beim Wort genommen, aber seine 1794 anhebende Publizistik zeigt neben den vielfältigen Antikestudien auch ein intensives Interesse an der aktuellen condition humaine im Revolutionszeitalter. In Dresden, das Caroline einem Reskript der sächsischen Regierung zufolge ebenfalls nicht betreten darf, wo aber die beiden Brüder nach August Wilhelms *Rückkehr ins Vaterland* wenigstens für einen Monat beisammen sein können, erwirbt Friedrich in *trauriger Einsamkeit* seine ersten Lorbeeren als zeitkritischer Autor. In Reichardts profranzösischer Zeitschrift „Deutschland" eröffnet er den Reigen seiner Schiller-Rezensionen mit der Besprechung von dessen „Musenalmanach". Es erscheinen in rascher Folge der „Versuch über den Begriff des Republikanismus", die Rezension von Herders „Briefen zur Beförderung der Humanität", die Aufsätze über Jacobis Roman „Woldemar", und der berühmte Essay über Georg Forster, mit dem die „Charakteristiken und Kritiken" ihren Anfang nehmen, die er in Jena mit den Abhandlungen „Über Lessing" und „Über Goethes Meister" fortsetzen wird.

Positionsbestimmung – Condorcet, Schiller, Herder und Jacobi

Schon 1795 ist sein Aufsatz „Über Condorcet" herausgekommen, in Friedrich Niethammers „Philosophischem Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten". Schlegel äußert sich hier zum ersten Mal über einen geschichtsphilosophischen Interpretationsversuch des zentralen Ereignisses seiner Zeit, der Französischen Revolution. Condorcet, ein tragisches Opfer des gewaltsamen Umbruchs in Frankreich und dennoch ein Verfechter der Perfektibilität des Menschengeschlechts, wird in seiner utopischen Intention zunächst bestätigt, das *Gemälde des von seinen Ketten befreiten, der Herrschaft des Zufalls und aller Feinde seiner Fortschritte entrissnen, auf der Bahn der Wahrheit der Sittlichkeit und Glückseligkeit mit festem und sicherem Schritt wandelnden menschlichen Geschlechts* vorgestellt zu haben, aber Schlegel moniert die wissenschaftliche Abgerissenheit und den Dilettantismus dieses Unternehmens. Wer zu Recht von den *ewigen Gesetzen* der historischen Entwicklung spreche, müsse sich darüber im Klaren sein, dass eine wissenschaftlich zureichende Philosophie der Geschichte noch nicht einmal in Ansätzen existiere. Von der *Beharrlichkeit der Naturgesetze* spricht Condorcet in diesem Zusammenhang wiederholt, allerdings nicht ahnend, dass keineswegs die Gleichförmigkeit, sondern die *Veränderungen des Menschen [...], sowohl des einzelnen als der ganzen Masse*, der Gegenstand einer wissenschaftlichen Geschichte der Menschheit zu sein hat.

Condorcet, so der in der Antike wie kein zweiter bewanderte Schlegel, mangele es an einem angemessenen Begriff von *Sitten, sittlicher Vollkommenheit, sittlicher Bildung.* Er betrachte die sittliche als bloßen *Anhang der intellektuellen und politischen Bildung.* Das aber sei schon deshalb falsch, weil die Geschichte der Menschheit nicht nach *glücklichen äußern Veranlassungen, und daraus erfolgten merkwürdigen äußern Revolutionen, sondern nach den notwendigen Stufen der innern Entwicklung eingeteilt werden* müsse. Es geht also auch nicht um verstandesmäßige Lernprozesse, sagt Schlegel, sondern um innere Entwicklungen, um solche der *besondren Absicht, [des] besondren Triebes* im komplexen Vernunft- und Sinnenhaushalt der humanen Spezies. Deshalb müsse klar sein, dass die *Fortschritte der Sittlichkeit* keineswegs *immer die der Aufklärung begleitet* hätten. Vielmehr sei das eigentliche Problem *die Ungleichheit der Fortschritte in den verschiedenen Bestandteilen der gesamten menschlichen Bildung, besonders die große Divergenz in dem Grade der intellektuellen und der moralischen Bildung; die Rückfälle und Stillstände der Bildung, auch die kleineren partiellen; besonders aber der große totale Rückfall der gesamten Bildung der Griechen und Römer.* Wo Condorcet *viel zu früh* gekommen ist, will kein Geringerer als Friedrich Schlegel endlich in die *qualitas occulta* der Menschheitsgeschichte vordringen, in die Divergenzen, Brüche und Rückfälle der Zivilisation, das heißt, in die vorrationale Sphäre ihrer Intentions- und Triebstrukturen. Diesem Unterstrom vergangener Geschichtsprozesse soll mit *umfassender Gelehrsamkeit*, den gegenwärtigen Kulturentwicklungen mit *scharfer* Kritik begegnet werden – in jedem Fall muss sich historische Erfahrung als jetztzeitlich inspirierte Argumentationskraft bewähren. Schon

deshalb hält Schlegel den einst so verehrten und künftigen Antipoden Friedrich Schiller für die richtige Adresse (J. Körner 1924).

Etliches stößt dem angehenden Romantiker am publizistischen Selbstverständnis der „Horen" und ihres Herausgebers, bei aller geistigen Affinität, unangenehm auf. Hat Schiller nicht unlängst dem armen Gottfried August Bürger, August Wilhelms Freund, seine angeblich falsche *Popularität* öffentlich um die Ohren geschlagen? Und dieser Schiller will den Dichter nun als einen *aufgeklärten, verfeinerten Wortführer der Volksgefühle* erscheinen und zu seinem Publikum *bildend herniedersteigen* lassen, um in einem hohen Sinn selber als *popular* dazustehen. Alle Journale ähnlichen Inhalts möchte er mit seinen „Horen" zu Fall bringen, eine literarische Assoziation der vorzüglichsten Schriftsteller der Nation zusammentreten lassen, dem rein Menschlichen das Wort wider den unreinen Parteigeist erteilen, ja die politisch geteilte Welt unter der Fahne der Wahrheit und Schönheit wieder zu einem Publikum vereinigen, und über allen Einfluss der Zeiten erheben. Das Schillersche Programm, wahre Humanität zu fördern, und die Schönheit wieder zur Vermittlerin der Wahrheit zu machen, ist für Friedrich Schlegel ein Unternehmen von (früh-)romantischen Maßen, aber keines, das unter Weimarer Ägide eine Chance besäße. Den *sittlichen Trieben eine Nachhülfe* erteilen, dem wahren *Gemeinsinn verständlich* sein – wer durfte sich das eher zutrauen als die Generation jener, die dabei waren, aus der politischen nun eine ästhetische Revolution, eine wirklich *allgemeine* Herzenssache, zu machen. Deshalb nimmt er sich des Schillerschen „Musen-Almanachs" an als ein Kritiker, der auf *Art, Styl und Ton des Werks, Charakter, Kraft und Bildung des Künstlers* sehr genau sehen will. *Volksschriftsteller* sein – das ist für Schlegel etwas durchaus anderes als für Schiller. Schon das Verhältnis von ä*sthetischer Erziehung* und politischer *Legalität*, das der philosophische Erzieher nur aporetisch ausbuchstabieren kann, nimmt Schlegel als ein genuines Politikum wahr. Es könne nicht darum gehen, *die Nützlichkeit des unbedingt Nothwendigen* zu propagieren, sondern sich, wann immer es geboten scheint, *unter den Haufen zu mischen*, und *politisch thätig* zu sein, damit das *Gute in den Staaten die Oberhand* behalte. Musste man dann nicht auch dem *Dämon der Staatscritic* gewachsen sein, und am *Kampf politischer Meynungen und Interessen* teilnehmen, und zwar ohne *Vehikel und Masken*? (R. Otto 1989). Der Republikaner Friedrich Schlegel besitzt ein anderes Verhältnis zu den Imperativen der kulturellen und politischen Öffentlichkeit.

Zwar bemerkt der junge Kritiker die *Mannichfaltigkeit* der in den „Horen" versammelten Gedichte, der Epigramme vor allem, aber zumeist fehle es ihnen an *sinnlicher Stärke, oft an Lebenswärme, selbst bei glänzender Farbengebung.* Natürlich kommt auch Schiller selbst nicht ohne zwiespältige Bewertung davon. Seine *sentimentalen* Epigramme seien gut gearbeitet, aber nicht *vollendet*, es zeige sich an ihnen ein *Hang zum Idealen*, den Schlegel auf subtile Weise ins Lächerliche zieht. *Meisterzüge im einzelnen* werden Schiller sehr wohl zugestanden, seine *Rückkehr zur Poesie* sei zu begrüßen, auch die ihm verfügbare Einbildungskraft habe an *Bestimmtheit und Klarheit* gewonnen, aber keinen Zweifel will Schlegel daran lassen, dass dieser philosophi-

sche Poet die *erste Blüte* seiner jungen Jahre nur mit Mühe wieder erreicht hat, und durchaus nicht immer überzeugend *aus den unterirdischen Grüften der Metaphysik ans Tageslicht emporgestiegen* ist. Manch eines seiner Gedichte vermittle den Eindruck eines *nicht reif gewordnen Gleichnisses*, einer im *Werden plötzlich angehaltnen Schöpfung*, so dass es *monoton* wirke, und weder dem *Stoff* noch seiner *Einheit* nach als schön gelten könne. Zum Beweis greift Schlegel jenes Gedicht heraus, über dessen traditionelle Sicht des Geschlechterverhältnisses sich die Berliner Romantikergruppe noch einige Jahre später wird erheitern können – „Die Würde der Frauen". Nachdem Schiller in seinem Poem der Männer *kalte Brust, wilde Kraft* und *zermalmende Gewalt* beschworen hat, heißt es in der letzten Strophe: *Aber mit sanft überredender Bitte / Führen die Frauen den Szepter der Sitte, / Löschen die Zwietracht, die tobend entglüht, / Lehren die Kräfte, die feindlich sich hassen, / Sich in der lieblichen Form zu umfassen, / Und vereinen, was ewig sich flieht.* Solche Verse treiben den geselligen Berliner und Jenenser Feunden später das Wasser in die Augen. Für Schlegel ergibt sich schon jetzt der Befund: *Männer, wie diese, müssten an Händen und Beinen gebunden werden; solchen Frauen ziemte Gängelband und Fallhut.* Auf eine Anregung August Wilhelms ging diese Anti-Schiller-Sottise zurück, deren geschärfter Witz die poetische, aber auch die moralisch-politische Kontroversität zwischen Frühromantik und Klassik deutlich macht. Möchte Schiller die Frauen zuchtvoll in den Binnenraum der Familie verweisen, wird Schlegel bald von der Hässlichkeit *überladner Weiblichkeit* und Ekelhaftigkeit *übertriebner Männlichkeit* sprechen. Als gut und schön könnten *nur selbständige Weiblichkeit* und *nur sanfte Männlichkeit* gelten, ein gemeinsames Humanum sei allein jenseits der patriarchalischen Geschlechterordnung zu finden (H. Brandt 1993). Kein Wunder, dass Schlegel zufolge auch der Lyriker Schiller zur *erhabnen* Unmäßigkeit neigt, vor allem aufgrund der *Unendlichkeit seines Ziels*. Aber eines konzediert der junge Kritiker – dieser Poet sei noch *in seinen Abweichungen groß*.

Besonders schmerzlich musste für den Herausgeber der „Horen" sein, wie Friedrich Schlegel das ästhetische Maßverhältnis zwischen Goethe und ihm beurteilte. Goethe, den eine *zarte Griechheit, und überall jener echt deutsche, unschuldige, gleichsam kindliche Mutwille* auszeichne auf der einen Seite, Schiller auf der anderen mit seinen *Wendungen des geübten Redners*, mit dem *Scharfsinn des tiefen Denkers* – diese beiden seien *als Dichter* völlig unvergleichbar. Die *einmal zerrüttete Einbildungskraft ist unheilbar*, attestiert Schlegel dem jüngeren Weimarer, also könne Schiller letzten Endes *nur steigen*, weil er sicher sein dürfe *vor der [künstlerischen] Flachheit*. Das war, nicht ohne Finesse formuliert, ein entschiedener Affront gegen einen großen Schriftsteller, der dem jüngeren Kritiker die Chance zur Publikation in seiner Zeitschrift verwehrte.

Ganz anders freilich beurteilt der junge Schlegel den „Horen"-Aufsatz seines Bruders August Wilhelm „Etwas über William Shakespeare bei Gelegenheit Wilhelm Meisters". Mit ihm gemeinsam möchte Friedrich das *Bedürfnis einer neuen metrischen Übersetzung* des großen britischen Dramatikers *fühlbar* machen. Denn Shakespeare

sei ein *Dichter*, und so müsse er von seinen Übersetzern auch behandelt werden. Die Poesie seines Stils könne *ohne geordnete Verhältnisse der Bewegung* gar nicht bestehen, hatte August Wilhelm formuliert. Der wiederkehrende wohlgestaltete Rhythmus sei der Pulsschlag dieser Dichtung, und nur ihre deutsche Versifizierung könne ihr weiterhin jene *innere höhere Freiheit von allerlei irdischen Obliegenheiten* ermöglichen. Diesen autonomen Anspruch der dramatischen Poesie möchte August Wilhelm – mit Billigung seines Bruders – gegen eine *poetische Prosa* im Drama verteidigen, die unschön und im *höchsten Grade undialogisch* sei. Wilhelm Meisters, also Goethes Gedanken über den „Hamlet", finden die Brüder Schlegel denn auch um einiges zu *milde*, Goethe schwelge *viel zu sehr im Genusse seines vollendet schönen Selbst*, als dass er die *schreienden Härten, die empörenden Nacktheiten des zu aufrichtigen Shakespeare ertragen* könne. Die harmonische Ruhe des deutschen Großdichters passt demnach nicht zu der *erhabnen Verzweiflung* des Briten.

Grund genug für den Rezensenten, ein Wort zur emphatischen Auffassung seines Kritikeramtes zu verlieren. Es gehe nicht um die unkalkulierbaren *Wirkungen* der Kunstwerke, die zu erklären, sei *Sache des Psychologen*. Das Problem des *kritischen Genies* und seiner *Auslegung* sei es vielmehr, die im Kunstwerk kristallisierte *Unerschöpflichkeit des inneren eignen Lebens* in ihrem *Wert oder Unwert* vollständig und scharf zu bestimmen. Kritik eines Kunstwerkes heißt demnach, alle Schönheiten desselben *mit Liebe ganz empfinden, ihren Geist [erfassen], und gültige Grundsätze richtig* anwenden. Der junge Schlegel nutzt die Gelegenheit seiner Horen-Rezensionen, um sich als kompetenten und selbstbewussten Kritiker in Position zu bringen. Mit souveränem Gestus mustert er die versammelten Beiträge – Goethes „Cellini"-Aufsatz, einige Szene aus Shakespeares „Sturm", abermals übertragen von August Wilhelm, einige *Empfindeleien* von Ludwig Theobul Kosegarten, eine Übersetzung aus dem Platon, die ihn zu einem Plädoyer für den *politisch tätigen* Philosophen herausfordert, und die neue Folge der „Xenien", denen er eine köstliche *antike Frechheit* zuerkennt, ohne freilich ihre *Galle* und ihren *nackten Hass* zu vergessen. In den Schlusspartien der „Horen" glaubt Schlegel sodann eine Art Erschöpfung des Herausgebers bemerken zu dürfen, dem scheinbar nur noch zweitrangige Autoren und nicht selten schwache literarische Originale und Übersetzungen zu Gebote stünden. In diesem *Hauptteufelstück* des Rezensenten wird jener Stein des Anstoßes begraben liegen, der die endgültige Trübung, ja den Bruch des Verhältnisses der Schlegelbrüder zu Schiller, verursachen sollte (KSA 23, 348/G. Oberembt 2005).

Auch Herders „Briefe zur Beförderung der Humanität", die 1796 in der siebten und achten Sammlung vorliegen, werden einer gründlichen Würdigung unterzogen. Zwar erinnerten die Texte durchaus noch an die *besten kritischen Schriften* des Verfassers, aber Schlegel zeigt sich doch unzufrieden mit den *fragmentarischen* und *nachlässiger* geschriebenen jüngeren Arbeiten. Richtig sei, dass die Geschichte hier als eine der *menschlichen Einbildungen, Leidenschaften und Empfindungen* aufgefasst werde. Auch dass Herder den Unterschied der Poesie der Griechen und Römer gegenüber allen *neuen europäischen Völkern* herausarbeiten wolle, leuchtet ihm ein. Doch das

Antike und das Moderne liege in seinen Analysen oft allzu *unvermischt beisammen*. Um aber den Ursprung der neueren Poesie bei den Alten zu finden, müsse man *schon streng bestimmte Begriffe vom Antiken und Modernen mitbringen*. Der Kampf des Alten und des Neuen in der europäischen Geschichte, dieser *bürgerliche Krieg im Reiche der Bildung*, wird bei Herder nur aus seinen *äußern Veranlassungen erklärt: aus seinen innern Gründen könnte es auch erst dann geschehen, wenn die Begriffe des Antiken und Modernen schon fixiert und aus der menschlichen Natur selbst hergeleitet wären*. Da liegt für Schlegel der entscheidende Kritikpunkt an den Humanitätsbriefen. Aus menschlichen Handlungen und Leidenschaften speist sich alles Kulturelle in der Zivilisationsgeschichte, im *schönen Spiel* insbesondere, aber nur wenn es in Freiheit stattfindet, kommt die *höchste Tätigkeit aller Seelenkräfte* zu geschichtsmächtiger Entfaltung, alles entwickelt sich aus je besonderer *Lebensart und Denkart* der Menschen. Deshalb könne man von dem historischen Entwicklungsgang der modernen Poesie sagen, sie sei *zuerst ein Werkzeug des geistlichen, dann ein Zeitvertreib des adlichen, ein Gewerbe des bürgerlichen, und endlich eine Wissenschaft und Kunst des gelehrten Standes* gewesen – ein konfliktreicher, aber zuinnerst kontinuierlicher Prozess, auf den es Schlegel ankommt. Der *Geschichtsforscher* muss endlich gewahr werden, dass dieser Entwicklung ein *Streben, das absolut Vollkommne und Unendliche zu realisieren* zugrunde gelegen hat, und in diesem Streben kommt – bei *dem unaufhörlichen Wechsel der Zeiten und bei der größten Verschiedenheit der Völker* – als *bleibende Eigenschaft* eben dasjenige zum Ausdruck, was man *mit dem besten Recht modern* nennen darf. Die Autonomie und Eigengesetzlichkeit des Ästhetischen, gewonnen aus der Wesenstätigkeit des frei agierenden Menschen, der sich vermittels seiner Einbildungskraft zu den schönsten Gestaltungsformen durcharbeitet, beschreibt den *allgemeinen Maßstab der Würdigung*, den der Kritiker Friedrich Schlegel an alle Besonderungen der zeitgenössischen Kultur- und Literaturproduktion anlegen will.

Das tut er mit akribischer Schärfe auch gegenüber der Neuauflage von Friedrich Heinrich Jacobis Roman „Woldemar" (1796), der seit den siebziger Jahren zu den bedeutenden novellistischen Einsprüchen gegen den prometheischen Geist des Goetheschen „Werther" und die um sich greifende Spinoza-Rezeption gehört. Schon damals hatte Jacobi wider den vermeintlich drohenden Atheismus einen *Salto mortale* aus dem erkennenden Wissen zum Glauben vollzogen, nun sollte er im Zeichen der Französischen Revolution noch einmal zum Stimulator einschlägiger philosophisch-theologischer und politischer Debatten werden. Sein Protagonist Woldemar ist ein ungefestigter Charakter von hoher Intellektualität und reizbarer Gefühlsstärke, der um diese inneren Qualitäten und Gefährdungen weiß und sie beständig reflektiert, der sich deshalb in seinem Verhältnis zur Realität aber allen möglichen Irritationen und Malaisen ausgesetzt sieht. Die zweifache Überarbeitung des Buches, das ursprünglich nur der *Hypertrophie des freien Subjekts* à la Werther paroli bieten sollte, führte immer stärker hinein in die Auseinandersetzung um die Glaubensgefährdung im Zeichen arglistig täuschender politischer Prophetien und Heilsversprechen. Friedrich Schlegel wird am Ende seiner Rezension davon sprechen, dass dieser Roman *eigentlich eine Einladungsschrift zur Bekanntschaft mit Gott* darstelle, nichts weiter als ein *theologisches Kunstwerk*, das mit einem *Salto mortale in den Abgrund der göttlichen Barmherzigkeit* ende. Nichts als *Überspannung* sei es, wie Jacobi in seinem Roman jedes *Objekt der Liebe oder Begierde über alle Grenzen der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Schicklichkeit ins unermessliche Leere hinaus* steigere, und jede *glückliche Vereinigung des Entgegengesetzten* vermissen lasse. Woldemars Seele ist zwar *höchst rege und zart*, aber vor allem *unendlich verletzbar*, sie ist nur *Ausdruck des göttlichen* Willens, nicht des eigenen: *so kann seine Sittlichkeit nur Liebe oder Gnade sein; auch scheint er von keiner Tugend zu wissen, welche Gesetze ehrte, und sich in Taten* bewiese. Die theologische Demonstrationsabsicht Jacobis, die nicht will, *dass Wahrheit sein soll*, sondern darauf hinausläuft, der *unbedingten Hingebung in die Gnade Gottes* eine individuelle Physiognomie zu verleihen, überwuchert also das historisch und anthropologisch unverzichtbare Erfordernis der exakten Imagination. *Wahrheitsliebe*, darauf besteht Schlegel, ist die *eigentliche Sittlichkeit des Denkens, gefährlich* und *widrig* hingegen jener *verführerische Geist vollendeter Seelenschwelgerei*, den Jacobi nicht verheimlichen kann. Deshalb muss der angehende Romantiker vor einem Buch warnen, das sich nicht auf der Höhe des Zeitbewusstseins befindet, obwohl es zum Teil überzeugend die *Rechte des Herzens* gegen den *ungeheuren Unfug kalter Vernünftler* in Schutz nimmt, und deutlich macht, dass *Tugend sich nicht erklügeln lasse*. So gern man *auch schonen möchte, darf man sich hier doch durchaus keine Halbheit erlauben*, notiert der Rezensent ausdrücklich, denn es seien gerade die *Würdigsten, welche ein genialisches Werk wie ‚Woldemar' verführen und an den Rand des Abgrunds locken* könne.

Forster und Lessing – zwei Selbstdenker

Bisher hat Friedrich Schlegel die eigene Position als Rezensent konkurrierender Autoren zu bestimmen versucht, nun beginnt er sein Traditionsverhältnis zur Aufklärung überhaupt in *Charakteristiken* deutscher Klassiker zu reflektieren. Schon jetzt fühlt er sich in deren genealogischer Reihe keineswegs deplaziert. Georg Forster ist – vor Lessing – sein erster Gewährsmann im Geiste. Forster, der kein *Vernunftkünstler* gewesen ist, sondern die *Spekulation aus einem kosmopolitischen Gesichtspunkt* gewürdigt hat, muss als ein vortrefflicher *gesellschaftlicher Schriftsteller* gelten. Gerade als homo politicus habe er sich immer für den *ganzen Menschen* interessiert. Forster erlangte nach Schlegels Überzeugung, mit der er sich in Widerspruch bringt zum *allgemeinen Bannfluch* gegen den vermeintlichen Jakobiner, *Popularität* gerade durch die hohe Sittlichkeit seiner Bestrebungen und seines Werkes. Überall hat sich bei ihm eine *edle und zarte Natur, reges Mitgefühl, sanfte und billige Schonung, warme Begeisterung für das Wohl der Menschheit, eine reine Gesinnung, lebhafter Abscheu alles Unrechts* gezeigt. So wie ihm selbst ein *Übermaß sittlicher Reizbarkeit* zueigen gewesen sei, habe er auch beständig versucht, alle wesentlichen *Anlagen des Menschen anzure-*

gen, zu bilden und wieder zu vereinigen. Forster hat die beiden Pole der *höhern politischen Kritik* fest im Auge gehabt – die unerschütterliche Notwendigkeit der Naturgesetze und die *unvertilgbare Vervollkommnungsfähigkeit* des Menschen. Und das, obwohl er als Weltbürger dachte und jeder *von Reichswegen befohlenen [...] Deutschheit* Hohn sprach. Denn worum geht es in der Politik? Um *Weltbürgerlichkeit* und um *Geselligkeit*, ohne Frage – aber was soll das heißen? Schon mit dem Kosmopolitismus hatten die Zeitgenossen ihre Probleme, sie ließen sich *neidische Anfeindung der Nachbaren, kindisch erkünstelte Selbstvergötterung und eigensinnige Verbannung des Fremden* als vermeintliche *Deutschheit* aufschwatzen, ohne sich klar zu machen, was denn eine *echte, eigne und gemeinschaft-Bildung* wirklich sein könne. Ein Mann wie Forster hat das genau gewusst, und er hat danach gehandelt – es ging ihm um die *unbedingt notwendige Wiedervereinigung aller der Grundkräfte des Menschen, welche in Urquell, Endziel und Wesen eins und unteilbar, doch verschieden erscheinen, und getrennt wirken und sich bilden müssen.* Wie allgemeine *Urbilder* kommen dergleichen klassische Schriften daher, die Gefühl und Vernunft, Temperament und Verstand der Menschen auf sich ziehen, anregen und stärken, weil sie in *Richtung und Stimmung den Gesetzen und Forderungen der Menschheit entsprechen.* Forsters Arbeiten, die einen *lebendigen Begriff von der Würde des Menschen* entfalten, auch sein revolutionäres Credo, hätten all dem aufs stimmigste entsprochen, daran will Schlegel keinen Zweifel lassen. Für dasjenige, was der gesellschaftliche Schriftsteller in öffentlicher Funktion und Verantwortung gegenwärtig zu leisten habe, erscheint Georg Forster als eine vorbildliche Gestalt. Ein *Künstler im vollsten Sinne des Worts* ist er für Friedrich Schlegel gewesen, ein *klassischer Prosaist*, Philosoph und *Polyhistor*, der seine Gegenstände aus dem *Gesichtspunkt der gebildeten Gesellschaft* wahrnahm, und aus dem Spektrum *gesellschaftlicher Vielseitigkeit* heraus schrieb und argumentierte: *Forster bewies auch darin seine universelle Empfänglichkeit und Ausbildung, dass er französische Eleganz und Popularität des Vortrags, und engländische Gemeinnützigkeit, mit deutscher Tiefe des Gefühls und des Geistes vereinigte. Er hatte sich diese ausländischen Tugenden wirklich ganz zugeeignet. Alles ist aus Einem Stück in seinen Schriften, und hat deutsche Farbe. Denn er blieb ein Deutscher; noch zuletzt in Paris fühlte er seine Deutschheit sehr bestimmt.*

Deshalb sei es unsinnig und verlogen, einem Mann wie Forster antideutsches und unmoralisches Revolutionsgebaren vorzuwerfen. Gewiss, er habe *Geistesknechtschaft* und *Verfolgungssucht, samt ihrem gehässigen Unterschiede zwischen Orthodoxie und Heterodoxie*, ja überhaupt jede *unrechtmäßige Gewalt* aus vollem Herzen gehasst, aber in seiner Sicht der Französischen Revolution sei es nirgendwo zu einer Rechtfertigung von Machtmissbrauch und Brutalität gekommen, oder zu einem Verrat an der deutschen Sache. Es könne schließlich nicht verwerflich sein, dass der *denkende Beobachter das Unvermeidliche notwendig fand.* Durchaus empörten die Verbrechen und Gräuel der Revolutionäre *sein sittliches Gefühl. Nirgends hat er nur versucht, sie wegzuvernünfteln, oft [sie] laut anerkannt* – das schlimme Unrecht würde künftig der *Vergeltung nicht entgehen.* Georg Forster, die Gestalt eines noch in seinen Widersprüchen

und Schwächen vorbildlichen Schriftstellers, der nur *sehr weniges* geschrieben und getan habe, was *nicht in der besten Gesellschaft gesagt werden dürfte* – ihn würdigt der junge Romantiker zielbewusst vor einem staunenden bis hochirritierten Publikum. An Forsters sinnlicher Spekulativität, an seiner humanen politischen Passion und Provokation, kräftigt sich Schlegels transitorisches Verständnis von Aufklärung. Auf welche Weise das Herkommen einer reflektierten Vernünftigkeit ihm selbst zuträglich sein könne, wird er über Jahre an der Person und geschichtlichen Leistung eines weiteren Aufklärers herausarbeiten – Gotthold Ephraim Lessing.

Schlegels Aufsatz „Über Lessing", der 1804 und 1810 in einer dreibändigen Anthologie stark erweitert neu herauskommen wird, erscheint zuerst 1797 in Johann Friedrich Reichardts Zeitschrift „Lyceum der schönen Künste", im gleichen Jahr wie die ersten „Kritischen Fragmente". Lessing ist für den jungen Schlegel der *eigentliche Autor der Nazion und des Zeitalters*, zu dem er gern zurückkehrt, um die *vorigen Gesichtspunkte und Resultate zu berichtigen, und uns neue Aussichten* zu eröffnen. Den *unerschöpflichen* Lessing zu charakterisieren, erweist sich indes als ein anspruchsvolles Vorhaben. Es heißt, ihn als einen jener *revolutionären Geister* wahrzunehmen, die *überall wohin sie sich auch in dem Gebiet der Meinungen wenden, gleich einem scharfen Scheidungsmittel, die heftigsten Gärungen und gewaltigsten Erschütterungen allgemein verbreiten.* In der Theologie, auf der Bühne und in der Kritik sei es vor allem Lessing gewesen, der solche *allgemeinen und daurenden Revolutionen* hervorgebracht habe. Doch nur selten würden Umbrüche dieser Art kritisch betrachtet. Von Lessing sei daher im gegenwärtigen Deutschland ein Verständnis in Umlauf, das bis zur völligen *Unkenntlichkeit* dieses großen Mannes reiche. Gerade die *poetischen Mediocristen, literarischen Moderantisten und Anbeter der Halbheit*, die Lessing zeitlebens heftig bekämpft habe, wagten es nun, ihn als *Virtuosen der goldnen Mittelmäßigkeit zu vergöttern*, und ihn sich anzueignen, *als sei er einer der ihrigen.* Kein Wunder, dass allerlei *träger Dünkel, Plattheit und Vorurteil unter der Sanktion seines Namens Schutz* finde – für Friedrich Schlegel eine Trivialisierung und Verkennung der lebensfähigen Geistesimpulse des Vernunftzeitalters. Lebte Lessing noch, dürfte er mit Gewissheit als *ausgemachter Mystiker, [...] sophistischer Grübler und [...] kleinlicher Pedant* gelten. Nur in memoriam konnte er als Philosoph, Philologe, Kunsttheoretiker und Schriftsteller so unkritisch und unterschiedslos verehrt werden.

Aber was, fragt Schlegel, ist schon ein Lob wert *ohne die strengste Prüfung und das freieste Urteil*, so wie es dem großen Denker gebührt? Weil der auf keinen Fall zum *Helden der seichten Aufklärung* gemacht werden darf, will Schlegel seinen Gewährsmann nach denjenigen *Gesetzen* kritisieren, die dieser *selbst für die Beurteilung großer Dichter und Meister in der Kunst vorgeschrieben* hat. Man könne dem großen Lessing nur *nachfolgen*, indem man sich gegen ihn *unerbittlich* verhalte. In der Tat geht es Friedrich Schlegel hier um die *Erforschung einer Identifizierung*, Selbstbestärkung in den besten Traditionen der Aufklärung sucht er, und erkämpft sich jene *Freimütigkeit*, die ihm als *erste Pflicht eines jeden [erscheint], der über Lessing öffentlich reden will*

dacht, geschrieben und geleistet hat. Bei den *Klugen*, so hatte er formuliert, finde *keine Verjährung statt* – das wird zum Losungswort für Schlegels Aneignung des Klassikers. Zwar habe er ihn erst *spät* gelesen, zunächst ohne *Wissbegier*, aber immerhin mit *Unbefangenheit*, da er als Nachgeborener weder mit noch gegen den Strom der öffentlichen Meinung schwimmen musste. *Studium* wurde seine Beschäftigung mit Lessing erst, als er *fest und selbständig genug war, um mein Augenmerk auf das Ganze* zu richten, auf jenen *Geist*, der bei Lessing als der *große freie Styl seines Lebens* erscheint. Geist, das ist für Friedrich Schlegel öffentliche Haltung und Intellekt gleichermaßen, das ist erklärte Moralität und Verstandeskraft in einer Person – in seiner *heiligen Liberalität* und *dreisten Selbstständigkeit*, im *edeln vornehmen Zynismus* und der *Scheu vor der geringsten Verletzung der Rechte und Freiheiten jedes Selbstdenkers*, hat Lessing dem jungen Romantiker ein nachhaltiges *Licht* aufgesteckt. Zwar möchte Schlegel bezweifeln, dass dieser Vernunftdenker ein Dichter gewesen ist, dass er wirklich poetischen Sinn und Kunstgefühl besessen habe, aber darauf kommt es ihm letztlich nicht an, denn Lessing *war mehr wert, als alle seine Talente.*

Aber worin bestand nun der öffentlich so wirksame *Styl* dieses Aufklärers, den Schlegel für die *beste praktische Vorlesung über die Bestimmung des Gelehrten* hält? Wenn sich der junge Mann – im Blick auf Fichte – diese Frage stellt, kommt er dem Eigensinn seiner Traditionssuche am nächsten. Geht es darum, den Lessingschen Geist auf der geschichtlichen Ebene der Gegenwart wieder wirksam werden zu lassen, so hat Schlegel ihn längst im eigenen Zeitsinn usurpiert. Dass Lessing im Grunde *fragmentarisch* gedacht und geschrieben habe, bildet nur einen ersten Hinweis auf diese romantisierende Umwertung. Auch das *lebendige Gespräch* habe er mehr in der Gewalt gehabt als den schriftlichen Ausdruck, weshalb seine Prosa so *lebendig und dialogisch* daherkomme: *Das Interessanteste und das Gründlichste in seinen Schriften sind Winke und Andeutungen, das Reifste und Vollendetste Bruchstücke von Bruchstücken. Das beste, was Lessing sagt, ist was er, wie erraten und erfunden, in ein paar gediegenen Worten voll Kraft, Geist und Salz hinwirft; Worte, in denen, was die dunkelsten Stellen sind im Gebiet des menschlichen Geistes, oft wie vom Blitz plötzlich erleuchtet, das Heiligste höchst keck und fast frevelhaft, das Allgemeine höchst sonderbar und launig ausgedrückt wird.* Das Fragmentarische bei Lessing, die überraschende Verbindung von Literatur, Polemik, Witz und Philosophie, ist für Friedrich Schlegel der entscheidende Hinweis auf den inkommensurablen Charakter dieses Geistes, auf die *symbolische Form* seiner Werke. In ihr zeigt sich die unaufhebbare *Paradoxie des philosophischen Lebens*, also jene *krummen Linien, die mit sichtbarer Stetigkeit und Gesetzmäßigkeit forteilend immer nur im Bruchstück erscheinen können, weil ihr eines Zentrum in der Unendlichkeit liegt. Eine solche transzendente Linie war Lessing.* Die spezifische Kraft, das *Selbstdenken zu erregen*, besitzen seine Schriften und Gedanken also insbesondere durch ihre *Form*. Denn zwischen Darstellung und Mitteilung schwebe diese Prosa, *genialisch und genieerregend* sei der Gang solchen Sinnierens, weil er nicht *etwas Gedachtes mitteilt, sondern das Denken in seinem Werden und Entstehen* darzustellen vermag. Unverkennbar steht Schlegels Platonlektüre im Hinter-

grund, wenn er Lessings Stil einem *Gespräch* gleichsetzt, und ihn als *lebendig, energisch* und *dramatisch* erscheinen lässt. Gemeint ist ein moderner Stil der vernunftgespitzten öffentlichen Geistesdurchlüftung ebenso wie der einer gefühlsbewussten und lebensklugen Geselligkeit im Privaten. Auf beiden Ebenen gilt – die Menschen entschließen sich nicht leicht zum *eignen freien Denken*, wie Kant gesagt hat, sondern sie *müssen dazu gebildet werden*. Und worum geht es, wenn nicht darum, die Zeitgenossen *endlich aus ihrem Schlummer* zu wecken. Schlegel ist davon überzeugt, dass *freiere Formen* hierbei segenreicher wirken als die *ganz strenge Methode, weil diese als schon vorhanden voraussetzt, wozu fast alle erst gebildet werden müssen.* Eine Prosa, die in Poesie übergeht, eine poetische Darstellungskraft, die den Mitteilungswert des Prosaischen erst zur Entfaltung bringt, sich interessant, geistvoll und *gesellig* darbietet – das ist es, was Schlegel bei Lessing zu lernen sich entschlossen hat. Attraktiv erscheint die intellektuelle Physiognomie des alten Aufklärers, weil sie ihn zur Präzisierung dessen herausfordert, was Identität und Prinzipien romantischer Schriftstellerei und Kritik sein sollen.

Durch Aneignung und Anverwandlung ist nun das faszinierende Bild eines *dialektischen und dialogischen Geistes* herausgearbeitet, den Schlegel für zukunftsfähig hält. Auch er selber beansprucht ja, ein *freier, universeller Schriftsteller* zu sein. Deshalb ist es auch Lessing, an dem der Romantiker, Jahre nach dem Erscheinen seines ersten Aufsatzfragments, die romantischen *fermenta cognitionis*, also *Kritik*, *Witz* und *kombinatorischen Geist*, noch einmal programmatisch verdeutlichen wird. Der Aufklärer Lessing, so wird es auch dann noch heißen, sei niemals Systematiker oder Sektenstifter irgendeiner Observanz gewesen, sondern im wahren Wortsinn ein *verständlicher* Kritiker und Philologe, dessen Sprache das Idiom der Deutschen vor dem *Verfall* und der kulturellen *Nullität* gerettet habe. Ein solcher Mann, der auf eine *bessere Nachwelt kühnlich vertraute*, musste damals *gehasst* werden, allein habe er gestanden und doch so viele gute Keime ausgestreut. Deshalb bleibt für den Romantiker Friedrich Schlegel eines über die Zeiten hin verbindlich: *Für uns hat er gelebt und geschrieben; so lasst uns denn auch in seiner Gesinnung weiterleben, dem gleichen Beruf folgend, fortsetzen, was er nur anfangen konnte, und was keiner vollenden wird*!

Aller Herrschaft ein Ende – Republikanismus

Im dritten Band von Johann Friedrich Reichardts Zeitschrift „Deutschland" erscheint 1796 Schlegels Aufsatz „Versuch über den Begriff des Republikanismus". Forsch lässt sich der junge Publizist mit Immanuel Kant ein, der Lichtgestalt des aufgeklärten Kritizismus, den er einen *ehrwürdigen Weisen* nennt und jedem *Freunde der Gerechtigkeit* anempfiehlt. Schlegel sucht seinen Ort in einer ausufernden öffentlichen Debatte, die der Königsberger Philosoph mit seiner Schrift „Zum ewigen Frieden" 1795/1796 ausgelöst hat, und mit der er auf jenen prekären politischen Vertrag reagiert, der am 5. April 1795 zwischen Frankreich und Preußen als Sonderfrieden

von Basel geschlossen worden ist. Preußen hatte sich erschöpft in einem Zweifrontenkrieg, im Westen gegen das revolutionäre Frankreich, im Osten gegen die aufständischen Polen, und musste auf drei Hauptforderungen Napoleons eingehen – die Anerkennung der französischen Republik, die Abtretung seiner eigenen Besitzungen auf dem linken Rheinufer und die Neutralisierung Norddeutschlands. Zwar kehrten damit in erheblichen Teilen des deutschen Reichsgebietes friedliche Zeiten zurück, aber die Kampfhandlungen gingen besonders im Süden Europas blutig weiter. Die Opfer der ersten sieben Jahre Krieg werden auf 140 000 Tote und etwa 200 000 Verletzte geschätzt. Um die Mitte der neunziger Jahre bestehen indes noch Hoffnungen, einen allgemeinen Frieden in Europa durch Intervention der (kulturellen) öffentlichen Meinung zu befördern. Kant tritt daher 1795 mit seiner ganzen intellektuellen Reputation ins Mittel. Jeglichen Krieg möchte er in Zukunft verhindert wissen durch vernünftige politische Organisationsanstrengungen, vor allem durch *republikanische* Verfassungen in einer übernationalen Staatengemeinschaft. Schon dieser Impetus beweist, wie intensiv damals auch der deutsche Aufklärungsdiskurs noch transnationale Inspirationen aufgenommen hat.

Für den jungen Schlegel ist das bereits eine Selbstverständlichkeit. Aber sein Interesse ist nicht so sehr auf die praktische politische Frage der Friedensorganisation gerichtet, sondern zielt – aus der Tiefe antiker Geschichtseinsicht – in die Zukunft einer staatsbürgerlichen Willensgemeinschaft, die er zentriert sieht um das, was bei ihm *Volksmajestät* heißt. Zwar ist auch für Kant, der bereits 1784 den pazifistischen Vorstellungen Rousseaus und des Abbé St. Pierre das Wort geredet hat, die Friedensidee mehr als jenes *bloße Hirngespinst*, das Gleichgewicht der Mächte, aber Schlegel überführt seine *Deduktion des Republikanismus* in einen völlig neuen gesellschaftstheoretischen Zusammenhang. Für Kant ist die sicherste Grundlage des künftigen Friedens die republikanische Verfassung in den einzelnen Staaten, schon weil die Bürger äußerst ungern einen Krieg beschlössen, den sie selbst zu führen und zu erleiden hätten. Grundlegend unterscheidet Kant *republikanische* und *demokratische* Staatsverfassungen. Erstere liegen überall dort zutage, wo Bürger nach den Prinzipien von Freiheit, Gleichheit und der *Abhängigkeit aller von einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung* leben, und in einem Vertragsverhältnis zu ihrer Regierung stehen. Das kann sehr wohl in Monarchien der Fall sein. Als demokratisch hingegen versteht Kant vor allem solche Regierungsformen, bei denen die uneingeschränkte *Volksgewalt* – nach Art der französischen Nationalversammlung – politisch zum Zuge kommt. Die republikanischen Verfassungen besitzen aufgrund ihres Vertragszustandes, in dem die Menschen ihr Naturrecht freiwillig an eine zentrale legale Machtinstanz abgetreten haben, höchste politisch-moralische Dignität. Die demokratischen dagegen können nur eigensinnig von der *Machtvollkommenheit* des Staates Gebrauch machen, sie arten notwendigerweise in *Despotism* aus. Demokratien sind deshalb, zumal unter dem Gesichtspunkt der politischen Repräsentativität, nicht weniger als eine *Unform*, weil der *Gesetzgeber in einer und derselben Person zugleich Vollstrecker seines Willens* ist, weil *alles da Herr sein will*. Nach Kant sind ausschließlich mit Ver-

nunft organisierte Republiken gegenwärtig und künftig in der Lage, das *heilige* Recht der Menschen zu verwalten. Allerdings gilt: *je kleiner das Personale der Staatsgewalt (die Zahl der Herrscher), je größer dagegen die Repräsentation derselben, desto mehr stimmt die Staatsverfassung zur Möglichkeit des Republikanism, und sie kann hoffen, durch allmähliche Reformen sich dazu endlich zu erheben.* Weil das im Inneren der Gemeinwesen so ist, spricht Kant dem Republikanismus auch im übernationalen Maßstab die größten historischen (Friedens-)Chancen zu. Bürgerliche Freiheit, Gleichheit und Rechtsförmigkeit möchte er auf die internationalen politischen Beziehungen übertragen wissen, das Völkerrecht sollte auf einen *Föderalismus freier Staaten* gegründet werden, der zu einem *Völkerbund* führen könne, ohne sogleich ein *Völkerstaat* sein zu müssen. Ja, der Königsberger Philosoph geht so weit, angesichts zunehmender globaler Kommunikation der Menschen die *Idee eines Weltbürgerrechts* zu formulieren, damit die *Rechtsverletzung an ‚einem' Platz der Erde an ‚allen' gefühlt* werde (A. u. W. Dietze 1989/M. Schattenmann 2006, 189 ff.).

Dieses politische Programm kann den jungen Friedrich Schlegel, bei aller Sympathie für Friedensidee und europäischen Gemeinsinn, nicht überzeugen. Zu scharf ist um 1795 allein die Trennung von Staat und Gesellschaft ins Licht der Geschichte getreten. Hat nicht die Französische Revolution eine selbstbestimmte Gesellschaft in furioser Aktion vorgeführt, die sich des Staates mit geschichtsmächtiger Zerstörungswut zu bedienen vermag? Kant steht noch deutlich in der Tradition der aristotelischen Politik und Ethik, wie sie damals vor allem an den protestantischen Universitäten gelehrt worden ist. In ihrem Zentrum steht der unauflösliche Zusammenhang des politisch klugen Handelns mit den Perspektiven eines guten Lebens. Die *societas civilis* hatte in der Verpflichtung auf die *Glückseligkeit* ihrer Bürger, deren Naturrechtsstatus sie per se als staatliche Wesen auswies, für eine vernünftige und sittlich wohlgestellte Lebenspraxis zu sorgen. Weil die Freiheit eines Christenmenschen seit Reformationstagen mit seiner staatsbürgerlichen Botmäßigkeit sehr wohl verträglich erschien, haben sich noch die deutschen Aufklärer des 18. Jahrhunderts zumeist an die Idee der konstitutionellen Monarchie gehalten, ihr Leitgedanke blieb der Bürger als Mitglied einer naturvertraglich gegründeten Staatsgesellschaft. Selbst Kant neigt noch dem Gedanken zu, dass eine über den Ständen agierende, vertragsmäßig gebundene monarchische Gewalt, dem humanitären Postulat des Republikanismus am ehesten zu entsprechen vermöchte. Wie Kant, so haben auch die anderen Aufklärer den Konsens über Eigenrecht und Fortbestehen des Staates niemals oder nur höchst selten in Frage gestellt. Doch eben das tut jetzt der junge Schlegel. Ihm dürfte erinnerlich sein, was im *Ältesten Systemprogramm* des deutschen Idealismus zu lesen stand: *Wir müssen [...]über den Staat hinaus! Denn jeder Staat muss freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er aufhören.* Und gehörte es nicht zu den Topoi der Revolutionsschriften Fichtes, des mit Begeisterung wahrgenommenen Lehrers, das erwartbare Ende jedweden Staates zu beschwören? Den Mut, die Bedingungen und Einschränkungen staatlichen Handelns gegenüber dem Lebens- und Selbstverwirklichungsanspruch der Individuen öffentlich zu de-

battieren, hatte vier Jahre zuvor schon Wilhelm von Humboldt bewiesen mit seiner Schrift „Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen" (1792). Schlegel hat das Werk mit Zustimmung gelesen, er goutiert die Kritik am seelenlosen Räderwerk eines Staates, der sich keinesfalls in die *Privatangelegenheiten der Bürger [...] einzumischen* habe. Sätze wie: *Der Staat gehe keinen Schritt weiter, als zur Sicherstellung [seiner Bürger] gegen sich selbst, und gegen auswärtige Feinde nothwendig ist; zu keinem andren Endzwekke beschränke er ihre Freiheit*, können bei dem auf Freiheit versessenen jungen Mann nur große Resonanz finden.

Schon an der Publikationsgeschichte des Republikanismus-Aufsatzes wird sein brisanter Impetus erkennbar. Ursprünglich soll der Text in Niethammers „Philosophischem Journal" erscheinen, ist aber selbst nach dreimaliger Umarbeitung dem Herausgeber immer noch nicht genehm. Zu sehr scheint Niethammer wegen des scharf urteilenden jungen Mitarbeiters gegenüber Schiller in Sorge. Insbesondere dürfte ihn Schlegels briefliche Äußerung, er werde auch künftig im *Urteilen nie auf Persönlichkeiten Rücksicht nehmen*, beunruhigt haben (KSA 7, XXVII ff.). Wörtlich hatte der junge Kritiker schon zu seiner angekündigten neuen Schiller-Besprechung mitgeteilt: *Ich bin gewohnt Lob und Tadel so stark zu sagen als ich sie empfinde. Der Ton hoffe ich wird so sein, dass niemand über die Aufnahme den Herausgeber tadeln wird. Das Urteil selbst ist meine Sache. Ich hasse die Anonymität, und so sonderbar es klingt, ich würde anonym nicht so freimütig urteilen können.* Welch ein überraschender Habitus, den hier ein junger Autor gegenüber dem Herausgeber einer führenden deutschen Philosophiezeitschrift an den Tag legt. Das Ergebnis dieser Misshelligkeit ist, dass Schlegel künftig nicht mehr bei Niethammer publizieren wird, und sein Aufsatz stattdessen in Reichardts Periodikum „Deutschland" herauskommt. Das aber heißt, Friedrich Schlegel arbeitet nun im Umfeld eines von vielen Zeitgenossen als pro-französisch und radikal eingeschätzten Publizistenkreises. Zwar ist er keinesfalls ein Anhänger jakobinischer oder pro-revolutionärer Haltungen, aber auf den ersten Blick hat sein spektakulärer Aufsatz derartige Mutmaßungen und Verketzerungen durchaus befördert, etwa bei Goethe.

Indes ist die Revolutionserwartung Schlegels eine andere, schon weil sie einen völlig veränderten Begriff des Politischen ins Spiel bringt. Kann man mit den Merkmalen der Freiheit und Gleichheit den *vollständigen Begriff der republikanischen Verfassung* umschreiben? fragt er gegen Kant (KSA 7, 11-25). Gleichheit und Freiheit erfordern Schlegel zufolge, dass der *allgemeine Wille der Grund aller besondern politischen Tätigkeiten sei* – allein darin liege der Inbegriff alles Republikanischen. Es geht also nicht um eine staatliche Regulative oder um Strukturprobleme der öffentlichen Gewaltorganisation, sondern um ein gesellschaftlich Qualititatives: *Der politische Wert eines republikanischen Staats wird bestimmt durch das extensive und intensive Quantum der wirklich erreichten Gemeinschaft, Freiheit und Gleichheit.* Also macht die gesellschaftliche Wertigkeit eines republikanischen Systems zuvörderst auch seine staatliche aus. Deshalb legt Schlegel allen Nachdruck auf die Frage, in welchen Formen und Bedingungen der allgemeine Wille der Staatsbürger zum Aus-

druck kommen kann. Eben weil die vollendete politische Gleichheit unerreichbar, also nur eine approximative Idee ist, muss der politische Idealzustand im Blick behalten werden, dass *keine andre Verschiedenheit der Rechte und Verbindlichkeiten der Bürger stattfinde, als eine solche, welche die Volksmehrheit wirklich gewollt hat, und die Allheit des Volks wollen könnte.* Das stellt freilich ein *Maximum* dar, es würde die absolute Gleichheit der Rechte und Verbindlichkeiten aller bedeuten, und jeder *Herrschaft und Abhängigkeit ein Ende machen.* Schlegel weiß, dass dies eine politische Fiktion ist, denn der Wille aller einzelnen Staatsbürger stimmt durchaus nicht immer und unausweichlich mit dem allgemeinen Willen überein. Aber nur die Tatsache, dass dies so ist, begründet die Legitimation von Herrschaft im Republikanismus überhaupt. Wie also umgehen mit der unaufhebbaren Divergenz von *allgemeinem Willen* und dem Willen der vielen Einzelnen? Die Schwierigkeit ist nicht unerheblich, denn der allgemeine Wille – mithin ein *absolut beharrlicher* – kommt im *Gebiete der Erfahrung* gar nicht vor, zugleich soll er aber als *notwendige Bedingung* des Republikanismus fungieren. Der allgemeine Wille ist also eine *Fiktion.* Genau die aber muss politisch repräsentiert und wirksam gemacht werden. Schlegel sieht, dass dieser allgemeine Wille nicht notwendigerweise *in Person* verkörpert werden kann, sondern auf *Deputierte und Kommissarien* übertragen werden muss, die den Willen der Mehrheit repräsentieren, der wiederum als *Proximum und Surrogat des allgemeinen Willens gelten* kann. In ihm liegt die praktische *politische Macht* begründet. Sie soll zum Ausdruck bringen, dass jeder Republikanismus *notwendig demokratisch* zu sein hat, wohingegen der vom Volk her drohende Despotismus, den Kant befürchtet, ein *unerwiesenes Paradoxon* darstellt.

Warum der Königsberger Philosoph, der doch vom heiligen Recht der Menschen spricht, den *Begriff der Volksmajestät ungereimt* findet, kann Schlegel nicht einsehen. Denn in einer Republik sei doch jede *politische Würde und Majestät nur ein Ausfluss der Volksheiligkeit.* Zwar könne die *heilige Idee der Freiheit* hier nur mittelbar in Erscheinung treten, aber niemals sei sie aufhebbar. Schlegel zögert daher auch nicht, einer republikanischen Gesellschaft das Naturrecht auf *Insurrektion* freizustellen. Im Falle eines *absoluten Despotismus* gelte es ohnehin, denn der sei nicht einmal ein *Antistaat*, sondern ein noch größeres Übel als jede *Anarchie.* Aber auch in zivilisierteren Gemeinwesen soll das Recht auf Widerstand in Kraft sein, wenn etwa die *Vernichtung der Konstitution* ins Haus steht, oder eine *provisorische* Regierung sich an der *Organisation* des Republikanismus zu schaffen macht. Hier ist ein hohes Maß an Realität und Idealität gleichermaßen im Spiel. Zwar sieht Schlegel die Differenz der antiken und der modernen politischen Wirklichkeit deutlich, aber jenes Gegenbild der schönen Welt der Griechen, konstruiert aus historischer Empirie, Einbildungskraft und spekulativer Vernunft, bleibt auch für seine Republikanismusvorstellung von exemplarischer Kraft. Was der Antikekenner Wieland bei seinen juvenilen Kollegen als überempfindlichen Sinn für das *Sittlich-Schöne und -Große*, als *Schwärmerei* und verirrtes ästhetisches Interesse diagnostiziert, ist in Schlegels

ginationen und subjektiver Tatbedürfnisse. Nicht nur für Jean Paul ist damals klar, dass die *Moralität des freiern, vom Glücke emanzipierten Menschen* von keinem *müden Geiste* kommen kann, sondern nur aus jener Humanität des *froh liebenden Griechen* (K. Wölfel 1985, 203 ff.).

Dezidierter noch denkt Schlegel über den Zusammenhang von innerstaatlicher Konfliktregulierung und äußerem Friedensverhältnis nach. Er will Kant ja unterstützen in seinem Wunsch nach einem *Friedensbund*, der Freiheit und Wohlergehen des künftigen Völkerverbands zu sichern vermag. Doch ihm ist klar geworden, dass nur der *universelle und vollkommene Republikanismus [...] ein gültiger, aber auch allein hinlänglicher Definitivartikel zum ewigen Frieden* sein kann. Bisher hat es nur Waffenstillstände, nur *sogenannte Friedensschlüsse* gegeben, ein erster *echter und permanenter* Frieden steht nach wie vor in unerreichbarer Ferne. Heraufkunft des ewigen Friedens? Die europäische Öffentlichkeit erwarte dringend eine Antwort auf die Frage: *Ob die innere Entwicklung der Menschheit dahin führe*? Schlegels Überlegungen greifen deshalb weit über die Problematik republikanischer Machtorganisation und eines internationalen Friedenswerks hinaus. Denn hier steckt die europäische Entwicklung in einem grundlegenden Dilemma. Einerseits ist die *gute moralische Bildung des Volks nicht möglich, ehe der Staat nicht republikanisch organisiert ist*, andererseits bedarf die *absolute Vollkommenheit des Staats* eben jener Moralität als notwendiger Bedingung. Es geht also, wie man es dreht und wendet, um nicht weniger als um das *Maximum der Gemeinschaft, Freiheit und Gleichheit* der Menschen, es geht um die gesellschaftlichen, ja humanitären Qualitäten im Lebenskreis des zoon politicon. Und hier kommen nun die genuinen Gedanken eines jungen Romantikers zum Ausdruck, der ein Kenner der antiken Geschichte, Politik, Philosophie und Literatur ist.

Er weiß, dass die politische Kultur der Modernen sich noch im *Stande der Kindheit gegen die der Alten* befindet, was entscheidende Folgen hat für seine Einschätzung der geschichtlichen Potenz gegenwärtiger republikanischer Systeme. Schlegels beredte Ambivalenz zwischen Republikanismus und aufgeklärter Monarchie spielt darin eine besondere Rolle. Keineswegs ist er angetan von der geschichtlichen Ausprägung dessen, was im Frankreich des Direktoriums unter der Losung *Republik* firmiert, von schlichter Revolutionsbegeisterung findet sich bei ihm keine Spur. Schlegel ist politischer Pragmatiker genug, um zu wissen, dass auch ein *gerechter Monarch* republikanisch zu regieren vermag, das *Kriterium der Monarchie* kann also zu bestimmten Zeiten – die griechische und römische Historie habe es gezeigt – eine *größtmögliche Beförderung des Republikanismus* darstellen. In der Tat, bei diesem Romantiker wird der Demokratismus antik gedacht, und genau das akzentuiert die elitäre, wenn nicht autoritative Note seiner politischen Philosophie (P. D. Krause 2002). Schon unter dem Gedanken des Republikanismus hatte er die *transitorische Diktatur* zu einer *trefflichen* Form der politischen Repräsentation erklärt – auf *bestimmte Zeit* sollte demnach *Einem alle Staatsgewalt* übertragen werden können, schließlich seien immer schon zwei *entgegengesetzte Extreme der republikanischen* Konstitution denkbar gewesen, die aristokratische und die demokratische. Eine solche Diktatur dürfe allerdings

die Entwicklung eines Gemeinwesens zur Freiheit letztlich nicht verhindern. Deshalb erscheint ein *echtes Patriziat* und ein *rechtmäßiger Aristokratismus* unter republikanischen Verhältnissen nicht nur möglich, sondern auch sinnvoll. Ja, die aristokratische Konstitution ist für Schlegel im Grunde die bevorzugte Form des Republikanischen: *Das Prinzip nämlich, die Geltung der Stimmen nicht nach der Zahl, sondern auch nach dem Gewichte (nach dem Grade der Approximation jedes Individuums zur absoluten Allgemeinheit des Willens) zu bestimmen, ist mit dem Gesetz der Gleichheit recht wohl vereinbar.* Allerdings muss die *Volksmehrheit* dieses Patriziat in freier Abstimmung *gewollt* haben, nur dem Volk obliegt es zu sagen, *welche als politisch Edle (solche, deren Privatwille sich dem präsumtiven allgemeinen Willen vorzüglich nähert) gelten sollen.*

Damit hat sich die Schlegelsche Republikvorstellung von der Immanuel Kants im Grunde nicht weit entfernt. Freilich bemerkt man einen deutlichen Unterschied in der demokratistischen Beschwörung der *Volksmajestät*, mit der Schlegel die Kantsche Pragmatik theoretisch übertrumpft, indem er den Begriff des Republikanischen *moralisch ausdehnt und vergeistigt.* Kant geht von der *ungeselligen Geselligkeit* der Menschen aus, von ihrer *abgedrungenen Zusammenstimmung* zu einer Sozietät, der Staat ist für ihn ein *Gehege.* Schlegel hingegen sieht den autonomen Volkswillen – gleichsam im Fluss der Diskursivität – zu Freiheit und Wahrheit führen, denn alle Staatsglieder, schreibt er, bilden eine *ununterbrochene Masse, ein koexistentes und sukzessives Kontinuum*, sie stehen durchgängig im *Verhältnis des gegenseitigen natürlichen Einflusses*, in der *Wechselwirkung der Bildung.* In Schlegels Theorie geht es darum, die demokratische Übereinkunft aus der *reinen Form gewaltloser Intersubjektivität und Kommunikation* herzuleiten, staatliche Strukturen werden als wesensnotwendig vergesellschaftete wahrgenommen (M. Frank 1982). Eine solche Position des entschiedenen Fichteaners konnte für den Aufklärer Kant nur eine neuerliche Erscheinungsform der aporetischen *Göttersprache der anschauenden Vernunft* darstellen. Hingegen ist Schlegel als Kenner antiker Gesellungsformen und ihrer Theorie davon überzeugt, es in der Politik mit einer *praktischen Wissenschaft*, und nicht etwa zuvörderst mit einer Institutions- oder Verfassungslehre zu tun zu haben. Unter dem Begriff *Volk* versteht er schon in seinen Anikestudien nicht den *ersten besten Haufen von Wilden, oder von Knechten*, sondern die *gedachte Allheit der gesetzlich frei vereinigten Menschen.* Wobei es die Bestimmung des *politischen Vermögens* sein müsse, die *einzelnen Kräfte des ganzen Gemüts, und die Individuen der ganzen Gattung zur Einheit zu ordnen.* Ja, *vollständige Gemeinschaft* sei das *Wesen des Staates* schlechthin. Zur Not will Schlegel um der Ordnung des Allgemeinen willen sogar die Einschränkung des Einzelnen tolerieren, allerdings nur, wenn kein *konstitutionelles Grundgesetz* verletzt werde, und die Entwicklung des Gemeinwesens zur Freiheit unbehelligt bleibe. Insgesamt aber müsse jede *politische Kunst* danach streben, *sich selbst überflüssig zu machen* (KSA 1, 104, 117 f., 325/W. Weiland 1968, 33 ff.)

Entschieden überbietet Schlegel also Fichtes Satz *Das Ich soll sein*, wenn er formuliert: *Gemeinschaft der Menschen soll ein, oder das Ich soll mitgeteilt werden.* Diese

Thesis umschreibt für ihn das fundamentum in re, also die zentrale Aktions- und Problemdimension jeder Politik. Noch in seinen Vorlesungen zur Transzendentalphilosohie wird es heißen: *Jede Gesellschaft muss eine Republik seyn, weil sie auf den Kategorien Autonomie, Isonomie und Harmonie beruhen muss.* Von Anbeginn ist der mit gesellschafts- und kommunikationstheoretischer Energie durchwirkte Politikbegriff Schlegels augenfällig. Seine Zielperspektive besagt, dass der politischen und sozialen Veränderung eine kollektiv-individuelle Bildungsrevolution vorgeordnet zu sein habe. *Mittheilung*, jenes agens der öffentlichen Selbstwahrnehmung und Selbstbestimmung in den antiken Gesellschaften, ist auch für den Gegenwartsanalytiker Schlegel der zentrale Inspirations- und Steuerungsmodus eines glückhaften republikanischen Gemeinwesens. Selbst das scheinbar so private Metier der poetischen Einbildungskraft, die Entgrenzung des je Besonderen ins Unendliche hinein, ist für den Romantiker nicht *l' pour l'art*, sondern von hoher gesellschaftlicher Relevanz: *Die Poesie ist eine republikanische Rede; eine Rede, die ihr eignes Gesetz und ihr eigner Zweck ist, wo alle Teile freie Bürger sind, und mitstimmen dürfen.* Bildung, das Schöne schlechthin, so kann man Schlegel verstehen, ist freie und befreiend wirkende Selbstbestimmung in öffentlicher Geselligkeit. Deshalb ist er mit Aristoteles von der Notwendigkeit des klugen Handelns im politischen Feld überzeugt. Klugheit sei *sittlicher Verstand*, sagt er, sie bewahrt den verbindlichen *Sensus communis*, denn sie erkennt die situative Macht des Wahrscheinlichen an. Weil das so ist, darf es in der Beziehung auf Politik keine anderen Gesetze als die der Bildung geben, was auch und nicht zuletzt die Notwendigkeit einer reflektierten Skepsis begründet. Weder sei das apriorische Denken, also der Zugriff vorgängiger Theorien auf das konkrete politische Handeln zu tolerieren, noch dürfe man allein auf die bloße Praxis setzen, die ja neben dem Wissen nur *einen Pol des Menschen* darstelle. Der Romantiker Friedrich Schlegel hat Bedeutenderes im Sinn als politisches Machbarkeitsdenken, das lässt ihn auch gefeit sein etwa gegenüber den Verheißungen der *materiellen* Französischen Revolution. Die Entwicklungschance menschlicher Universalität schlechthin sucht er, eine offene Sozialität (wechselseitiger) Erziehung soll ins Leben gerufen werden, eine neue ästhetisch-geistige Geselligkeit, die das zum Kollektiv versammelte Individuum aus den Begrenzungen des Alltags befreit, und seiner Gottesebenbildlichkeit den notwendigen Entfaltungsraum verspricht. Politik als unendliche Vervollkommnungsmöglichkeit des Einzelnen in einer schönen Republik soll aber – dem Experimentierfeld des Ästhetischen vergleichbar – auch die Notwendigkeit von Irrtumstoleranz und Wahrheitsvorbehalt, von freier Diskursivität und Kritik, zur Geltung bringen, alle Formen absoluten Wissens und totalisierender Weltentwürfe sollen diskreditiert sein, denn am Ende verkörpert doch jede *Constitution etwas durchaus irrationales. Es gibt nur eine Republik, die aller Menschen.*

Was eine solche Position vom Konservatismus der gewöhnlichen Art unterscheidet, ist, dass Intellektuelle wie Friedrich Schlegel nicht an der bestehenden Ordnung festhalten, sondern sich um die Vision einer neuen, historisch legitimen Ordnung bemühen, die menschenmöglich, weil moralisch tragfähig erscheint. Politik muss per

se *idealistisch* sein, lautet sein Credo, und *vielleicht* sollte *nur die Familie eine Constit[ution] haben, die Republ[ik] nur Repräs.[entation]. Es bleibt ewig nur Kunst und Annäherung* (KSA 18, 252). In der Tat, Friedrich Schlegel denkt über die Bedingungen eines künftigen Republikanismus nicht zuvörderst im Sinne der pragmatischen Regierungslehre nach, sondern tritt auf als eine Art transzendentaler Zeitinterpret. Denn im Blick auf das komplizierte Zusammenspiel der Bildungskräfte bei den Individuen, auf eine von Schönheit und Sinnaustausch, von *Kunst* und *Annäherung* im *Wechselerweis* durchwirkte Geselligkeit, hat er sein Politikkonzept entfaltet. Antipodisch steht dem der moderne Ideologiefuror mit seinem Einheits- und Objektivitätswahn gegenüber, etwa der grassierende Nationalismus jener Zeit. Schlegel tritt an, um wider solche *abstrakten Einseitigkeiten das Ursprüngliche und Individuelle im Menschen [zu] retten.* Denn zu den beiden Polen der *höhern politischen Kritik*, das weiß er, gehört nicht nur die Einsicht in die Unerschütterlichkeit der Naturgesetze, sondern auch die *unvertilgbare Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen.* Ihr vor allem ist seine Theoriearbeit gewidmet, sie beginnt mit der Kommunikativität und Sprachbestimmtheit alles Politischen (J. D. Krause 2002/P. Schnyder 1997/1999/F. Rese 1997/B. Bräutigam 1976).

Französische Revolution und deutscher Geist

Keinesfalls hat nur Novalis die *Wunderkraft der Fiction* erkannt, die vom öffentlichen Debattenfuror der Französischen Revolution und ihren *Kommandoworten* ausging. Dass die *Herrschaft der Sprache über die Geister offenbar* sei, ist auch August Wilhelm Schlegel aufgefallen. Und sein Bruder Friedrich zeigt sich ohnehin fasziniert von den *Wundern*, welche die Umwälzung in Frankreich allein durch *Worte* bewirkt habe. Revolutionen schlechthin, das ist ihm klar, müssen *nicht bloß getan, sondern auch gesagt* werden. Ist nicht die Moderne, dieses *Element der künstlichen Menschheit*, von Grund auf durch die *Kraft des Wortes* bestimmt? (P. Schnyder 1997/1999). Allein der *Idealismus*, notiert er, sei in *praktischer Ansicht nichts anderes als der Geist jener Revolution.* Dass Immanuel Kant, ja selbst Rousseau, in der *déliberation publique* eine Beeinträchtigung, wenn nicht eine Gefahr für die *volonté générale* erblicken, ist für Schlegel ein Ausweis der historischen Abgestandenheit ihrer Theorien. Wie kann man einen staatsbürgerlichen Gemeinwillen *im Flusse* jemals einschränken oder verhindern wollen? Die *Widersetzlichkeit in Worten*, welche Kant von der politisch entzügelten *oratio* befürchtet, ist für Schlegel kein Dilemma, sondern vielmehr das Lebenselement eines zukunftsfähigen Republikanismus. Eben deshalb muss die öffentliche Meinung ja zum *Inbegriff der permanenten Verhältnisse der politischen Macht* geraten, damit verwirklicht werde, was der Romantiker eine *ästhetische Revolution* nennt. Ihr Kern ist *antithetische Synthesis*, ihr Prinzip lautet *Streit*, die versuchte *Widerlegung aller anderen* – sie betreibt *Symphilosophie* im unbegrenzbaren Maßstab, sie lebt von *polemischer Totalität*, ja von deren *Vollendung bis zur Ironie*. So

weitsichtig wie hellhörig nimmt Schlegel das epochale Energeticum namens Revolution in seine Theoriesprache auf. Das gesamte System der *progressiven Universalpoesie*, das er bald formulieren wird, mit seiner Aufladung durch die unendlich bewegte Reflexion, durch das Schweben der Standpunkte, der paradoxalen Einheiten und Widersprüche, der Systemik des Systemlosen, verweist auf den kulturellen Veränderungsdruck in der Zeitdynamik. Besitzt nicht zum Beispiel das geistige Unbotmäßigkeit stiftende Reflexionsinstrument der *Skepsis* einige Entsprechung zum politischen Phänomen der *Insurrection*? Schon die Poesie hatte Schlegel ausdrücklich als republikanische Rede gekennzeichnet. Unter dem transzendentalem Gesichtspunkt der sich fortzeugenden Selbst- und Weltentdeckung des Menschen in der Geschichte spielen die scheinbar entlegensten politischen, wissenschaftlichen und literarischen Phänomene und Bedeutungen widerspruchsvoll ineinander: *Als vorübergehender Zustand ist der Skeptizismus logische Insurrektion; als System ist er Anarchie. Skeptische Methode wäre ungefähr wie insurgente Regierung* (KSA 2, 179/E. Behler 1988, 66 ff.). Alles Wirkliche ist in einem unendlichen *Werden* begriffen, die politische Geschichte der Menschen so gut wie ihr Denken und ihre Künste, alte Formen und Zustände werden unter Stößen, Aufständen und *immer wiederholten Störungen* verändert, abgeschafft und durch neue ersetzt. Die Kraft des jeweils Bewährten und die Energie der verändernden Umwälzung, das *Klassische und die Revolution*, sind die *Pole alles Historischen*, schreibt Schlegel (KSA 18, 291). Also kommt jede geschichtliche Bewegung stets aus der *Mitte der Menschheit* selber, zumal bei einer solch *gärenden Riesenkraft des Zeitalters*, dem ersten, in dem die *Morgensonne wirklich emporsteigt* (KSA 2, 261).

Aber besitzt eine ästhetische Revolution überhaupt historische Chancen angesichts der gewaltsamen politischen Eruptionen in Frankreich, samt ihren kriegerischen Auswirkungen auf das krisengeschüttelte, ja zerberstende (Alt-)Europa? Hat sich das deliberative politische Prinzip nicht längst am eigenen Unmaß, an seiner Hysterisierung und Banalisierung, totgelaufen? Friedrich Schlegel, der sich ironisierend einen *Jacobiner der Poesie* nennt, formuliert seine Theorie nicht jenseits, sondern im Angesicht solcher Dilemmata der Zeit. Und in der Tat kann nur die geschichtliche Gegenwart selbst zum Experimentalfall des Denkens werden. Könnte die jetzige *Anarchie* demnächst oder irgendwann zur *Mutter einer wohlthätigen Revolution* werden? Oft genug in der Geschichte hat man doch beobachten können, wie der *despotische Staat wider sein Wissen und Wollen den Keim eines echten Staats in sich [trug], und den Republikanismus allmählich zur Reife* brachte. Oder ist die *liberale Humanität* dieses Romantikers vornehmlich ein Ideengespinst, das kontingente Politik in antikisierende Freiheitsmythen umdeuten will? (B. Bräutigam 1976). Wahr ist, dass Friedrich erst durch die Bekanntschaft der *Clubbistin* Caroline Böhmer enger mit der Politik in Berührung kommt. Bis dahin ist sein Briefwechsel von Desinteresse und Nichterwähnung des Großereignisses in Europa gekennzeichnet. Er wünsche die *Erhaltung der französischen Freiheit*, schreibt er im Nobember 1793, er sieht ihre *Verbrechen und Greuln* durchaus, etwa das durch Robespierre betriebene *Maximum der Tyrannei*,

aber zugleich heißt es, ein *eigentliches Für und Wider findet bey mir nicht Statt; ja ich begreife es kaum*. Und vor der Übersiedlung nach Jena notiert er im Blick auf seine Bekanntschaft mit dem notorischen Franzosenfreund und Zeitschriftenherausgeber Reichardt: *Ich möchte nicht gern in Jena auf der Liste der gens suspects stehen*. Lieber will er gar keiner *Fakzion* angehören. Gelegentlich warnt er seinen skeptischen Bruder August Wilhelm sogar vor dem *Revolutions Riesen*, der wieder einmal *Krämpfe bekommen* könnte (KSA 23, 324, 253). Nicht gerade politischer Mannesmut spricht aus solchen Bemerkungen, sondern die Tatsache, dass Schlegels früher Demokratismus in der Tat antik inspiriert ist. Denn sobald er politisch und zeitkritisch zu reflektieren beginnt, weiten sich die Dimensionen immer wieder ins Historische. Er sieht dann einen krisenhaften Umschwung, ein neues klassisches Zeitalter, eine Verjüngung, ja eine *neue Menschheit* heraufziehen, die durch eine *glückliche Katastrophe* auf den Weg gebracht worden sei. Entgegen der Vorstellung vom *steten Fortschreiten* in der überkommenen Geschichtsphilosophie ist nun ein unvorhersehbares *Ereignis*, ein *Moment*-Vorgang, ein *plötzlicher Sprung*, damit eine Situation des *Chaos* am *eigentlichen Punkt*, in die Kontingenz der Verfallshistorie eingebrochen. Auch im *gegenwärtigen Zeitalter* kommt jetzt jene *Ungleichheit* zum Ausdruck, die Schlegel zufolge das menschheitliche Progredieren über die Jahrhunderte immer schon ausgezeichnet habe. Deshalb ist die Gegenwart nicht nur in ein neues Spannungsverhältnis gegenüber Vergangenheit und Zukunft getreten, sondern selber zum Aktionsfeld einer prekären Zeitdynamik geworden, denn sie hat das Unvorhersehbare, das Veränderliche, das Erratische jenseits der Vernunftevolution erfahrbar gemacht, und die bekannten Wahrnehmungs- und Definitionsroutinen mit Obsoletheit geschlagen.

An dieser neuen Wirklichkeit, die *schwanger mit fruchtbaren Keimen für die Zukunft* daherkommt, gehen die überkommenen Erklärungsformeln nicht mehr auf, das ist die Grunderfahrung Friedrich Schlegels. Der Anbruch der neuen Epoche zeigt sich in *ersten dunklen Regungen vom Bewusstsein der [...] großen Person der Menschheit*. Er wünscht sich, diesen *Riesen auch nur silhouettieren zu können*. Über die Schwierigkeit, die *gegenwärtige Periode der Welt richtig zu verstehen und zu interpungieren*, ist er nie im Zweifel gewesen (KSA 18, 257, 320). Die Realitätsanalyse bedarf also einer unverbrauchten Kulturkritik, der Renovation des theoretisch-begrifflichen Instrumentariums, in welcher sie bislang repräsentierbar schien. Nicht zuletzt in diesem ernüchternden Prozess der *Veränderung aller Werte* liegt der Kern der *Romantisierung* des Großereignisses Revolution begründet. Wie sehr Schlegel sich um die geistige Bewältigung des Phänomens bemüht, beweist schon die schrundige Topographie seiner begrifflichen Anstrengungen – vom *Urbild der Revolutionen*, vom *universellen Erdbeben*, von einer *Krise*, einer *unermesslichen Überschwemmung in der politischen Welt*, vom *grausen Chaos*, von der *furchtbarsten Groteske des Zeitalters*, ja von der *bizarren und ungeheuren Tragikomödie der Menschheit* spricht er. Darin steckt viel Frageenergie und Möglichkeitssinn, aber auch eine gehörige Portion Skepsis, ja Misstrauen gegenüber dem säkularen Ereignis und seiner französischen Ursprungsgeschichte. Auch dass Schlegel, wenn er im Republikanismus-Aufsatz von

moralischen Revolutionen spricht, das realgeschichtliche Ereignis gar nicht erwähnt, lässt auf gewisse Vorbehalte schließen. Sein berühmt gewordenes Wort von den *drei größten Tendenzen unsres Zeitalters* fasst darunter Fichtes Wissenschaftslehre, den „Wilhelm Meister" und die Französische Revolution. Fichte, der wie kein zweiter die Dynamik der Revolution zu seinem Denkprinzip hat machen wollen, hört damals einen skeptischen Unterton heraus, Schlegel kommentiert derartige Repliken folgendermaßen: *Wer an dieser Zusammenstellung Anstoß nimmt, wem keine Revolution wichtig scheinen kann, die nicht laut und materiell ist, der hat sich noch nicht auf den hohen Standpunkt der Geschichte der Menschheit erhoben.* Da steht viel idealistisch Unaufgehobenes, Zukurzgekommenes und Unerledigtes zur Debatte, sehr bewusst spricht Schlegel von *Tendenzen*. Die *größte Epoche war die im achtzehnten Jahrhundert*, notiert er noch 1804 in einem seiner Fragmente, *es hätte etwas Großes und Neues werden können [...]. Daher [...] meine Liebe zur Revolution* (KSA 19, 14). Aber offenbar geht es seit Anbeginn um eine andere Art von Revolution. Schlegel will kein *Bild* von diesem Umwälzungsvorgang *abstrahieren*, sondern der *Sache* selbst auf den Grund gehen (KSA 18, 392). Die wahre – und wie es bald heißen wird – die *deutsche* Form der Revolution, soll weder laut noch materiell, sondern von geistig-moralischen Kräften beherrscht, also idealistisch sein, sie soll jene *tragische Arabeske des Zeitalters* dereinst weit hinter sich lassen.

Universale historische Bedeutung hat die Revolution der Franzosen für Schlegel nicht erlangt, obwohl sie *im ganzen noch immer das einzige verständliche Wort und verständige Wort über jene große Epoche* darstellt. Denn schon begonnen habe sie mit der *Selbstvergötterung d[er] Nation und endigt auch wieder damit; sie haben manches constituirt, nur keine Constitution*, schreibt er. Genau betrachtet, sei in dieser Revolution nichts anderes zum Ausdruck gekommen als der *Mittelpunkt und Gipfel des französischen Nationalcharakters, wo alle Paradoxien desselben zusammengedrängt sind.* Was soll der vom Geist des antiken Volksrepublikanismus und von humanitärer Universalität geprägte junge Mann auch sagen zu einer politischen Entwicklung, die nichts als eine *antireligiöse Religion der Franzosen* zum Ausdruck gebracht, und damit genau das verhindert habe, was er von der Zukunft europäischer Geistigkeit erwartet – dass alle Wissenschaften und Künste endlich von *der großen Revolution* ergriffen würden? (KSA 18, 77). Angesichts der durch die Franzosen ausgelösten Brutalisierung des Revolutionskrieges wird dies immer stärker zu einer nationalkulturellen Frage. Die erhoffte geistig-ästhetische Revolution kann *erst durch die Deutschen eine allgemeine werden*, denn die hat sich ja schon abgezeichnet als eine *andre, schnellere, umfassendere [...] im innersten des menschlichen Geistes selbst.* Schlegel meint damit nichts anderes als die Erfindung des deutschen Idealismus, zumal in seiner Ausprägung durch Fichte, der das *freie Selbstdenken zu einer Kunst organisierte* – hier habe endlich *der Mensch sich selber entdeckt.* Geradezu magische politische Kräfte hätte die französische Staatsumwälzung zu entfalten vermocht, wäre sie dem Impetus einer *Deutschen* Revolution gefolgt, doch realiter ist sie umgeschlagen in ein blutiges Unterdrückungssystem.

Schlegel folgert daraus: *Nichts ist mehr Bedürfnis der Zeit, als ein geistiges Gegengewicht gegen die Revolution, und den Despotismus, welchen sie durch die Zusammendrängung des höchsten weltlichen Interesses über die Geister ausübt.* Dieses Gegengewicht will er in den einzelnen Menschen selber finden, *in uns*, im *Mittelpunkt der modernen Bildung*, im deutschen Geist also. Es trifft zu, der junge Friedrich Schlegel ist ein Revolutionär, aber seine Revolution soll eine hochgesinnte und ewige, eine konventionssprengende und doch bewahrende sein. Er hält trotz aller Bedenken und Enttäuschungen daran fest, dass die Zeit für eine *Revolution der ästhetischen Bildung* reif sei, dass in *diesem wichtigen Augenblick unter andern großen Krisen auch das Los der echten schönen Kunst auf der Waage des Schicksals entschieden* werde. Ganz anders in der Realgeschichte, hier bleibt vor allem ein *revolutionäres Übel* in Erinnerung, das man allerdings an der *gesamten Basis der zivilisierten Staaten von Europa* habe absehen können. Die Französische Revolution hat keinen Umschwung in der Entwicklungsdynamik der Moderne möglich gemacht, sie hat nur deren zerstörerische Potenzen fortgeschrieben (P. D. Krause 2002/K. H. Bohrer 1989/C. Klinger 1995/R. Brinkmann 1974). Offen bleibt gleichwohl der von ihr aufgestoßene geschichtliche Horizont, denn die Freiheit werde in ihrem *Kampfe mit dem Schicksal [...] endlich ein entschiedenes Übergewicht über die Natur* gewinnen, und der *physischen* Revolution durch *aesthetische Bildung* Sinn und Form verleihen. Dass die Menschheit in der Revolution *aus allen Kräften ringt, ihr Zentrum zu finden*, sollte der zum Katholizismus konvertierte Schlegel indes bald unter mythopoetischen und religiösen Gesichtspunkten neu beurteilen. Ein heraufziehendes Zeitalter des Glaubens wird dann jene *französische Revolution verschluckt* haben, und die höchste *Bestimmung und Würde* dieser Staatsumwälzung wird nur noch als das *heftigste Incitament der schlummernden* Religion erscheinen. Insofern glaubt Schlegel nach wie vor an die geschichtliche Unabschließbarkeit der Revolution, sie ist dann jedoch nichts weiter als ein *einzelnes Symptom, ein partieller Ausbruch, eine erste Krisis* in einem viel umfassenderen Veränderungsprozess der Menschheit (KSA 7, 488).

Erhabene Frechheit – die Lyceumsfragmente

Nach so viel analytischer und prognostischer Theoriearbeit im historisch-politischen Feld will Schlegel endlich beweisen, was er unter *populärer* Schreibart versteht, und wie er die wünschbaren Öffentlichkeitsprozesse mit einer *gewissen ästhetischen Bosheit*, wenn nicht mit gelegentlicher *Verachtung*, herausfordern und unterstützen kann. Dem ursprünglichen deutschen *Mangel an Mittheilungsfähigkeit* beginnt er etwas entgegenzuhalten, das im genuinen Sinn mit der Ästhetik als republikanischer Rede zu tun hat, den *Witz*, den Schlegel einen *unbedingt geselligen Geist, oder fragmentarische Genialität* nennt. Es geht um die erste Publikation von Fragmenten, und zwar wiederum in Johann Friedrich Reichardts „Lyceum der schönen Künste" (1797), wo vor wenigen Monaten die Essays über Forster und Lessing erschienen sind. Um eine

bewusst gewählte Publikationssequenz handelt es sich – auf das Proszenium der beiden gesellschaftlichen Schriftsteller mit radikalem Aufklärungsprofil folgt das Entrée des jungen Romantikers, der nun ebenfalls den *großen freyen Stil seines Lebens* finden und dokumentieren will. Des Witzes als fluktuierendem Formen- und Motivarsenal *logischer Geselligkeit* bedient sich Schlegel auf Anhieb mit Perfektion, *zynisch* gestimmt ist sein Selbstbewusstsein, mit einer ungewöhnlichen Portion intellektueller Dreistigkeit tritt er in Erscheinung. Es ist das reizbare öffentliche Element, in dem sich der junge Autor nun als Prosakünstler mit Sprachlust und Wortwendigkeit zu tummeln beginnt: *Ein recht freier und gebildeter Mensch müsste sich selbst nach Belieben philosophisch oder philologisch, kritisch oder poetisch, historisch oder rhetorisch, antik oder modern stimmen können, ganz willkürlich, wie man ein Instrument stimmt, zu jeder Zeit, und in jedem Grade.* Das ist auch, aber nicht nur eine Selbstbeschreibung des mit Verve, ja mit großer (Selbst-)Irritationskraft in die publizistische Konkurrenz tretenden Autors. Dem Schreibenden schlechthin, notiert er, fehlt es offenbar zugleich *an Stolz und Bescheidenheit.* An Stolz, weil er sein *Innerstes herausreißt, aus der heiligen Stille des Herzens, und es hinwirft unter die Menge, dass sie's angaffen, roh oder fremd,* und das womöglich nur für Beifall oder Geld. An Bescheidenheit, weil er sein *Selbst auf die Ausstellung* schickt wie ein *Urbild,* wo er doch weiß – nur *Zyniker lieben auf dem Markt.* Schlegel ist aber auch bewusst, dass man durchaus Zyniker und ein *großer Dichter* sein kann. Auflösbar scheint diese Widersätzigkeit in der geistigen Existenz nicht, aber ihre Entladung kann sie in *elektrisierender* Geselligkeit finden – eben durch den Witz, diese *Explosion von gebundnem Geist.*

Der Witz, sagt Schlegel, ist alles andere als bloße rhetorische Raffinesse, sondern er ist Zweck an sich, wie die Tugend, die Liebe und die Kunst. Witz ist ein unverzichtbares, weil erregendes Ferment der geistigen Chemie, ein inspirierendes Denk- und Kommunikationsmedium: *Ein witziger Einfall ist eine Zersetzung geistiger Stoffe, die also vor der plötzlichen Scheidung innigst vermischt sein mussten. Die Einbildungskraft muss erst mit Leben jeder Art bis zur Sättigung angefüllt sein, ehe es Zeit sein kann, sie durch die Friktion freier Geselligkeit so zu elektrisieren, dass der Reiz der leisesten freundlichen oder feindlichen Berührung ihr blitzende Funken und leuchtende Strahlen, oder schmetternde Schläge entlocken kann.* Natürlich, Chamfort muss Schlegel einfallen bei geistigen Experimentalanalysen solcher Art. Der sei ein *echter Zyniker* gewesen, im Sinne der *Alten,* deshalb philosophisch ungleich ernster zu nehmen als eine *ganze Legion trockner Schulweisen.* Dieser *freie* Mann hat der Menschheit etwas hinterlassen, das der junge Romantiker neuerlich mit public spirit aufladen möchte. Natürlich lässt sich auch Chamfort nicht ohne weiteres beerben, denn *Geister zeigen sich nur Geistern,* aber Schlegel nimmt es ganz fraglos auf sich, das Gültige an jenem Ironiker der Lebensweisheit zu reanimieren. *Auserlesen und von vollendetem Ausdruck* sei alles gewesen, was Chamfort an Einfällen und Bemerkungen zur Lebensweisheit formuliert habe. *Gediegener Witz* – das heißt bei dem großen Franzosen *tiefer Sinn, zarte Fühlbarkeit, reife Vernunft und feste Männlichkeit, [...] interessante Spuren der lebendigsten Leidenschaftlichkeit.* Ein wahrhaft inspirierendes Schreibprogramm für

jemanden, der sich soeben anschickt, neue und überraschende Ausdrucksformen zu finden für seine republikanischen Invektiven gegen den Zeitgeist und seine *harmonische Plattheit.* Philosophie und Poesie sollen sich mit Kritik und Ironie zu *geselligem Geist* vereinigen, ganz so wie jenes *freie und gleiche Beisammensein [...] der Bürger des vollkommnen Staates dereinst* beschaffen sein dürfte. *Urbanität* lautet der Schlegelsche Gegenbegriff wider alle philiströse Verstocktheit der Um- und Mitwelt. Urbanität, diese *Tugend* der griechischen Philosophie, habe seit je der Ironie ein dauerndes Heimatrecht gewährt, und dadurch im Konversationsgeist der Alten die belebendsten Kräfte entbunden. Solchermaßen mit sprühend-frechem Selbstverständnis daherkommend, stellen die Lyceumsfragmente Schlegels erste (Selbst-)Empfehlung als künstlerischer Prosaautor dar, sie wollen eine *schöne Form* und einen vom Geist antiker Satire beatmeten *liberalen Ton* kultivieren, ohne den die Kritik *kein Bürgerrecht im Reiche der Kunst* besitze.

Wie nimmt der junge Romantiker dieses Bürgerrecht der Kritik nun wahr? Offenkundig gibt es kein Thema der Zeit-, Kultur- und Politikgeschichte, das der neuen Kurzform sich nicht sinnvoll verfügbar machen ließe. Schlegel wechselt die Sujets leichthändig wie die Tonarten, die Formulierungen sind aufs Äußerste verknappt, und zumeist von ironisch preziösem Sprachgestus. Um die Bedeutung und Überlieferung der Klassiker geht es, mithin noch einmal um die Alten und die Modernen, um das Bild der Deutschen von sich selbst, um die Werke der Kunst und die Kunst der Werke, um Fragen der Qualität von Autoren und ihres Verhältnisses zum Publikum, schließlich um all das, was Schlegel unter der entstehenden Losung des Romantischen erstmals originär zum Irisieren bringen möchte – um angewandten Witz und Ironie, mithin um jene *transzendentale Buffonerie,* die den Prinzipien des *Sokratischen* einzig gerecht werden kann. Der Affront gegen die aufklärerische *Plattheitslehre* könnte deutlicher nicht ausfallen, wenn Schlegel formuliert: *Was man gewöhnlich Vernunft nennt, ist nur eine Gattung derselben; nämlich die dünne und wässrige. Es gibt auch eine dicke feurige Vernunft, welche den Witz eigentlich zum Witz macht, und dem gediegenen Styl das Elastische gibt und das Elektrische.* Genau darum geht es – um einen elastischen, gewitzten Stil mit elektrisierender öffentlicher Kraft. Analytisch und synthetisch zugleich muss der Schriftsteller verfahren, wenn er seine Wirkung beim Publikum sucht, weiß Schlegel. Denn nur durch die *schärfste Richtung auf Einen Punkt kann der einzelne Einfall eine Art von Ganzheit* erhalten. Was wäre das *Fragment* anderes, und das ist sein Thema, als eine solchermaßen zugespitzte poetisch-philosophisch-kritische Konzentrationsleistung?

Form und Wirkung spielen, geht es um das Öffentlichkeitskalkül, notwendig ineinander. In gewisser Weise schafft sich der Autor den Leser, *wie er sein soll,* selbst. Denn er denkt sich ihn *nicht ruhend und tot, sondern lebendig und entgegenwirkend. Er lässt das, was er erfunden hat, vor seinen Augen stufenweise werden, oder er lockt ihn es selbst zu erfinden. Er will keine bestimmte Wirkung auf ihn machen, sondern er tritt mit ihm in das heilige Verhältnis der innigsten Symphilosophie oder Sympoesie.* Was man als Autor sagen möchte, muss man *wirklich mitteilen,* also mit dem Leser *teilen*

können, nicht bloß sich äußern – Schlegel will kein gelehrter Präzeptor mit Seherblick sein, sondern sieht sich als eine Art schriftstellerischer Organisator und Inspirator des (öffentlich) *werdenden Geistes*. Denn Bildung kann immer nur Selbstbildung heißen, keine Rezeptur ist denkbar oder vonnöten, nach der die Menschen Verbindliches bloß per Identifikation oder Nachahmung zu lernen hätten. Schlegels sokratische Ironie setzt völlig andere, herausfordernde Maßstäbe. Als oszillierende geistige Figuration bildet sie ein immer wieder neu zu entdeckendes Ferment der Selbstvervollkommnung des Einzelnen. Zu ihr kann der Schriftsteller beitragen, wenn er nur über die notwendigen ästhetisch-philosophischen Potenzen verfügt. Und dann setzt der junge Romantiker an, in brillanter Form-Inhalt-Modellierung sein Herzensthema zu entwickeln – die *sokratische Ironie*, in deren Geist er die fragmentarische Schreibweise im „Athenäum" bald auf ästhetische Höhengrade bringen wird. In ihr, so heißt es, soll *alles Scherz und alles Ernst sein, alles treuherzig offen, und alles tief verstellt*. Und sie soll *niemanden täuschen, als die, welche sie für Täuschung halten*. Ein Spiel also mit Gegensätzen und Paradoxien, mit Eigentlichem und Uneigentlichem, mit dem *Widerstreit des Unbedingten und des Bedingten*, eine Reflexionsfreiheit, die vor dem Zweifel des Autors an der eigenen Selbstlegitimation nicht Halt macht – Schlegel zeigt vielfarbig und mit federnder Gewandtheit, was moderner Chamfortscher Geist zu bieten hat. Die sokratische Ironie entspringe aus der Vereinigung von *Lebenskunstsinn* und *wissenschaftlichem Geist*, von Natur- und Kunstphilosophie, aus dem Widerstreit der *Unmöglichkeit und Notwendigkeit einer vollständigen Mitteilung*. Ja, sie ist schlechthin die *freieste aller Lizenzen*, durch sie setzt *man sich über sich selbst weg*.

Autor und Leser müssen schon deshalb über sich selber hinauskommen, das weiß der gründliche Kant und Fichte-Leser, weil Skepsis ewig ist, weil jede Wahrheit nur relativ, und jedes Wissen nur symbolisch sein kann. Alle szientifischen Modelle und Begriffe, auch die der Kritik, sind – wie die Kreationen der Poesie oder die Gleichnisse und Bilder der Religion – nur Symbolisierungen, arbiträre Konstrukte. Im experimentellen Spiel des *Als Ob*, in der Approximation ans Unendliche im Medium des höchst Endlichen und Begrenzten, liegt ihre potentielle Wahrheits- und Wirkungskraft. Seine gesamte Philosophie hat Schlegel in diesem Sinn als ein bewegliches *System von Fragmenten und eine Progression von Projekten* verstanden (B. Frischmann 2005). Dass die Menschen in einer *gedeuteten* Wirklichkeit, also nach dem Ende jedes ontologisch beglaubigten Wortzaubers leben, ist seinem gesamten Reflexionsunternehmen zutiefst eingeschreiben. Die Theorie des Fragments ist deshalb, neben dem Prinzip der Ironie, eine Kernfrage der Transzendentalität, der *progressiven* Erkenntnis- und Wahrheitskonstitution: *Ein Fragment muss gleich einem kleinen Kunstwerk von der umgebenden Welt ganz abgesondert und in sich selbst vollendet sein wie ein Igel*, wird er bald im „Athenäum" schreiben. Fragmente sind transzendentale Artefakte, weil sie noch in der bestimmten Gestalt ihrer gedanklichen Orientierungsversuche deren Sinn-, Form- und Möglichkeitsbedingungen begreifbar machen wollen.

Als einen selbstreflexiven Versuch von Aufklärung über das letzthin noch Aufklärbare hinaus, könnte man den Schlegelschen Ansatz beschreiben. Intendiert ist damit das Gegenteil einer systematisch begrifflich darstellbaren Kohärenz der Wahrheit, wie Hegel sie anstreben wird, sondern ein unendlicher Veränderungs- und Annäherungsprozess von gedanklicher Bewegung und modellierter Gestalt in den geistigen Figurationen. Schlegels bündige Bemerkung, *Fragment ist die Form der Transc[endentalphilosophie]*, wendet sich zunächst gegen den Jenaer Freund Fichte, dessen systematische Wissenschaftslehre zu *eng* sei, um sich Phänomenen wie Gesellschaft, Bildung, Witz und Kunst zu öffnen. Fichte ist für Schlegel nur ein *halber Kritiker*, und schon gar kein *historischer* Denker, weil seine Lehre weder einer Theorie der gesellschaftlich lernenden Individuen Raum gibt, noch das *progressive* Prinzip der *Kritik* zu würdigen im Stande ist, welches besagt, dass jeder geistige Gegenstand in seiner Gesamtheit unerschöpflich und daher undarstellbar und unmitteilbar sei. Wo bleiben da die soziale Dimension der Einbildungskraft und das Problem der ästhetischen Erscheinung des wahrheitlich Erkennbaren? fragt Schlegel. Jedes auf geschlossene Systematik setzende Philosophieren, jedes Denken aus einem einzigen Grundsatz heraus, erscheint dem Romantiker aporetisch, weil es weder der historischen Kontingenz, noch der Experimentalität und Arbitrarität des Geistigen gerecht wird. Dem *fließend Schwebenden* alles Intellektuellen – zwischen Organik und Systematik – Geltung zu verschaffen, das *Chaos* – also die Materie von Wissenschaft, Philosophie und Kunst – in eine treffliche und deshalb triftige Wahrheitsgestalt zu bringen, darin liegt der Sinn und die Originalität der Schlegelschen Fragmentproduktion. Diese witzsprühenden Artefakte müssen kraft bestimmter Negation gesellige und doch streitbare Gedanken ins Werk setzen, sie müssen geistige Individualität behaupten und doch vielfach erschließbar sein, jede Beliebigkeit ist ihnen verwehrt, stattdessen sollen sie auf einen zumindest potentiellen Problemzusammenhang verweisen, der fortzeugend den *kombinatorischen Geist* anregt (B. Frischmann 2005, 141 ff./M. Frank 2007, 117 ff.). Das ist republikanische Rede als Poesie und Poesie als republikanische Rede.

Jenensische Reizbarkeiten – Schiller, Goethe und Fichte

Von Januar 1794 bis Juli 1796 weilt Friedrich Schlegel in Dresden, wo er dank einer Sicherheitserklärung seiner Schwester Charlotte gegenüber den Leipziger Gläubigern eine entspannte und ertragreiche Zeit verleben kann. Hier entstehen die wichtigen Antikestudien, hier wird er in der Tat zum Winckelmann der deutschen Poesie. Schon mit den ersten Pubikationen gewinnt Schlegel, wie Dilthey schreibt, eine *Stellung in der literarischen Welt*. Das erste größere, schon 1795 im Manuskript abgeschlossene Werk „Die Griechen und Römer", darin die Abhandlung „Über das Studium der Griechischen Poesie", wird wegen finanzieller Probleme des Verlages Salomon Michaelis um beinahe zwei Jahre verzögert. Nur die ersten zehn Bogen sind

vorerst gedruckt, sie allerdings reichen aus, um bei Johann Friedrich Reichardt im Mai 1796 einen Begeisterungssturm zu entfachen. Er reißt Michaelis die Seiten des jungen Autors förmlich aus den Händen, und veröffentlicht sie in seiner Zeitschrift „Deutschland", die in erklärter Frontstellung gegen die Schillerschen „Horen" gegründet worden ist. Reichardt möchte seinen Lesern einen *kleinen Vorgeschmack* auf diesen exzellenten Schriftsteller geben, und bald zeigt sich – a star is born. Und Schlegel selber? Er wird jetzt, ob gewollt oder nicht, einer bestimmten *Fakzion* zufallen. Reichardts hasserfüllte Tiraden gegen Schiller bleiben damals nicht ungehört, der junge Autor macht sich also nicht zu Unrecht Sorgen um seinen politischen Ruf. In Teilen des Weimarer Wahrnehmungskreises jedenfalls dürfte er Ende 1796 tatsächlich auf der *Liste der gens suspects* gestanden haben. Denn in kürzester Folge hat Reichardt Produkte seines Starautors präsentiert. Es erscheinen die ersten Schiller-Rezensionen, die Arbeiten über Condorcet, über Herders Humanitätsbriefe, über Jacobis „Woldemar", über den Republikanismus und über Lessing. Als Schlegel, über Leipzig und Weißenfels kommend, im August 1796 für knapp ein Jahr nach Jena übersiedelt, ist er ein so renommierter wie umstrittener Publizist und Schriftsteller.

In Jena trifft er wieder mit August Wilhelm zusammen, der im Juli Caroline Böhmer geheiratet hat. Der ältere Schlegel arbeitet mittlerweile, von Schiller gerufen, als Literaturkritiker bei den „Horen" und der „Allgemeinen Literaturzeitung", 1798 wird er zum außerordentlichen Professor der Universität ernannt. Endlich können die beiden Brüder dem Gedanken eines gemeinsamen publizistischen Wirkens näher treten. Über Novalis, den Friedrich in Weißenfels besucht hat, gerät er in noch intensivere, auch persönliche Nähe zu Fichte, dessen Wissenschaftslehre er schon während seiner Griechenstudien zur Kenntnis genommen hat. Friedrich verkehrt regelmäßig mit dem renommierten Philosophen Niethammer, und sieht gleich am ersten Tag seines Aufenthalts Friedrich Schiller. Zunächst scheint sich zwischen ihnen ein freundliches Verhältnis herzustellen, denn Schiller schreibt am 8. August 1796 an Goethe: *Schlegels Bruder ist hier; er macht einen recht guten Eindruck und verspricht viel.* Aber die gute Stimmung wird nicht lange vorhalten, das Wort vom *kalten Witzling* macht wenig später die Runde, und der junge Schlegel repliziert kaum nachsichtiger. Er stellt bei Schiller *eine so kindische Empfindlichkeit* fest, dass er fürchtet, *nie wieder mit ihm in ein gutes Vernehmen [zu] kommen.* Vorausgegangen ist dem einiger Ärger über Schlegels Aufsatz „Cäsar und Alexander", den er für die „Horen" verfasst, dessen Abdruck Schiller jedoch mehrfach, womöglich in der Absicht, sich zu *rächen*, hinausgezögert hat. Zudem bringt der junge Mann etliches über den Stadtklatsch in Erfahrung. Er weiß bald, wie sehr Schiller vor allem politisch gegen ihn eingenommen ist, und dass er seinen Ruf insbesondere bei Goethe hat in Misskredit bringen wollen. Scheinbar nimmt Schlegel die auf ihn gemünzten Xenien Schillers gelassen hin, denn der sei *bis jetzt noch nicht beträchtlich im Vorschuss.* Auch er selber besitze ja eine *starke polemische Ader, und mag es gern, wenn man sich öffentlich und entschieden sagt, was man will und meynt.* Und doch heißt es im gleichen Brief an August Wilhelm, er werde zwar niemals *mehr repliciren als die Nothwendigkeit ergeben darf. Wenn*

man s.[ich] aber mit einem Gegner wie S.[chiller] einmahl einlässt, so muss es mit Kartätschen geschehen. Und das wird denn auch bey der geringsten nächsten Aeußerung geschehen müssen (KSA 23, 332 f., 344 f.). Schließlich hat vor allem Schiller seinen Kritikern den offenen *Krieg* erklärt. Wenig später möchte der junge Schlegel an ein Verhältnis ganz und gar nicht mehr anknüpfen, das *wegen der gänzlichen Verschiedenheit doch nicht bestehen* könne. Lob und Tadel jedenfalls will er auch in Weimar *so stark sagen als ich sie empfinde.*

Freilich wird auch Friedrich Schiller all dessen zunehmend überdrüssig. An Goethe schreibt er Mitte Mai 1797: *Es wird doch zu arg mit diesem Herrn Friederich Schlegel,* diesem *Laffen,* dessen wichtigste Eigenschaften *Unverschämtheit,* aber vor allem *Unwissenheit und Oberflächlichkeit* seien (R. Otto 1989). Nicht nur wider das *Insekt* Friedrich Schlegel, gegen beide Brüder richtet sich nun Schillers unbändiger Zorn, August Wilhelm, bislang ein hochverdienter Mitarbeiter, wird gleichsam in Sippenhaft genommen. Am 31. Mai 1797 heißt es in einem Brief an den älteren Schlegel: *Es hat mir Vergnügen gemacht, Ihnen durch Einrückung Ihrer Uebersetzungen aus Dante und Shakespear in die Horen zu einer Einnahme Gelegenheit zu geben, wie man sie nicht immer haben kann. Da ich aber vernehmen muss, das mich H. Frid. Schlegel zu der nämlichen Zeit, da ich Ihnen diesen Vortheil verschaffe, öffentlich deswegen schilt, so werden Sie mich für die Zukunft entschuldigen. Und um Sie [...] von einem Verhältnis frey zu machen, das für eine offene Denkungsart und eine zarte Gesinnung notwendig lästig seyn muss, so lassen Sie mich überhaupt eine Verbindung abbrechen, die unter so bewandten Umständen gar zu sonderbar ist, und mein Vertrauen zu oft schon compromittierte.* Schiller ist und bleibt in der Folge unnachsichtig, selbst Bittbriefe August Wilhelms und Carolines können ihn nicht von seinem Entschluss abbringen, so geharnischt auf jenes *Missvergnügen* zu reagieren – ein *unbegränztes Vertrauen* sei zwischen ihnen nicht mehr herstellbar (N. Oellers 2005, 84 ff.). Sogar Goethe, der, wie er später schreibt, in *unserm engen Kreis wenigstens soziale Verhältnisse zu vermitteln* suchte, kann dieses tiefe persönliche Zerwürfnis nicht mehr aus der Welt schaffen. Obwohl er, wie August Wilhelm bestätigt, auf *liebenswürdige Weise* eingegriffen habe. Freilich wird auch diese freundliche Einschätzung des Verhältnisses zu Goethe später durchaus negativen Tönen weichen. Seither aber datiert die insgesamt disparate Beziehung der beiden Schlegel zu den Dioskuren von Weimar, denen sie doch vieles zu verdanken haben (E. Behler 1966/1974, 44 ff./J. Körner 1924/H. Fröschle 2002).

Der erste Aufenthalt Friedrich Schlegels in Jena führt nicht nur zum anschwellenden Streit mit den beiden Dichterfürsten, sondern bringt auch wichtige Begegnungen mit Fichte und Herder, mit Wieland und Böttiger, wiederum mit Novalis, mit dem Gräzisten Friedrich August Wolf in Halle, mit Reichardt auf Schloss Giebichstein, im übrigen mehrfach mit Goethe, der die beiden Romantiker geraume Zeit wohlwollender beurteilt als Schiller. Der Autor des „Wilhelm Meister" hat ja nicht zuletzt dem Brüderpaar Schlegel in diesen Jahren den steilen Anstieg seines Ruhmes zu verdanken. Vor allem aber lernt Friedrich Schlegel jetzt den Philosophen Fichte im

Zweysprech, aus freundschaftlicher Nähe, kennen – er werde immer mehr *Fichtes Freund. Ich liebe ihn sehr, und ich glaube es ist gegenseitig*, heißt es Ende Mai 1797 in einem Brief. Schon die „Wissenschaftslehre" ist ihm eine Offenbarung gewesen, nun gerät die Gestalt des *größten metaphysischen Denkers* der Zeit ganz in seinen Blick. Was für ein Werk von öffentlicher Kraft repräsentiert doch dieser *populäre* Schriftsteller, verglichen etwa mit Schillers *stilisierten Deklamationsübungen*. Aber Schlegel wird bald auch sehen, wie *bewundernswürdig trivial* dieser Philosoph in dem erscheinen kann, wovon er *so ganz und gar keine Ahndung* besitzt – etwa in der Geschichte, die er verachtet, auch in manchen Wissenschaften, in denen er sich *schwach und fremd* ausnimmt. Eine *stehende* Auffassung des Seins hält Schlegel dem neugewonnenen Freund bald vor, das *reine* Sein solle bei ihm zwar den Anschein von Lebendigkeit erwecken, aber recht besehen komme es *ohne Mannigfaltigkeit* daher. Wo doch eine Philosophie des *fortfließenden Lebens* darauf bedacht sein müsse, ihre Bewusstseinstheorie um Phänomene wie Liebe, Kunst, Genialität, Bildung, Witz und Geselligkeit zu bereichern. Schon bald meint Schlegel sich daher von diesem *Wissenschaftslehrer eigentlich entschieden getrennt* zu haben (KSA 23, 332 f., 343). Auch Novalis, der in jenen Monaten kritische philosophische Mittlerdienste für seinen Freund leistet, hat längst neue Entdeckungen gemacht. Er ist auf den jungen Schelling aufmerksam geworden, der zwar ein *Rival* Schlegels sein könne, dessen *Sfäre* ihm aber gleichfalls zu *eng* erscheint. Im Widerspruch zur Magie jener beiden sei allein Schlegel dazu auserwählt, die *aufstrebenden Selbstdenker zu schützen*, etwa vor dem *furchtbaren Gewinde von Abstractionen* in der Fichteschen Philosophie. Ein *endlicher Vermittler* gegenüber Wortzauberei und Missverständlichkeit sei notwendig – darin vor allem kann Novalis zufolge die Berufung des genialen Freundes liegen (KSA 23, 372).

Allein die Freundschaft Friedrich Schlegels mit Fichte stellt in Jena/Weimar einen Skandal dar, denn der bilde eine 'der *reichsten Quellen von Absurditäten*, schreibt Schiller schon im Mai 1795 an Goethe. Nur Hohn und Spott haben die beiden seither übrig für jenen lauthalsen Egozentriker, den *größten spekulativen Kopf in diesem Jahrhundert*, hat er doch schon öfter die notorisch unruhigen Studenten Jenas aufgewiegelt mit seinen Predigten von der Tathandlung des sich selbst konstituierenden Ichs. Fichte wirkt zu dieser Zeit durch und durch polarisierend, er möchte aus dem Gedanken *Ich bin* eine philosophische Universalwissenschaft herleiten, und nicht zuletzt die Lust der intelligenten Jugend wecken, politisch selbstbewusste und beredte Individuen zu sein. Doch darüber ist mit den Spitzen der Weimarer Macht- und Bildungselite nicht ernsthaft zu diskutieren Der Minister Goethe schreibt damals besorgt: *Nicht allein ist die Welt in zwey politische Partheien gespalten, sondern fast jede Wissenschaft ist in verschiedne Meynungen und Vorstellungen getrennt, alles ist in so lebhafter Bewegung dass sowohl im allgemeinen als im besondern schwer zu unterscheiden ist was Vorschritt, Stillstand oder Rückschritt sey. Noch schwerer ist es zu beurtheilen was man zu begünstigen oder zu verhindern habe, in so fern man es könnte* (K.-H. Hahn 2001, 84 ff./ T. Ziolkowski 1992, 277 ff.). In diesem intellektuellen Reizklima Jenas wird sich für kurze Zeit eine Schar junger Schriftsteller und Intellektueller um die

Brüder Schlegel einrichten, die – so Ludwig Tieck später – *gleichsam ununterbrochen ein Fest von Witz, Laune und Philosophie* zelebrieren. Doch so weit ist es im Sommer 1797 noch nicht. Goethe weiß aber spätestens jetzt, dass an ein vernünftiges Arbeitsverhältnis zwischen Schiller und Friedrich Schlegel nicht zu denken ist. Noch einige Jahre später wird er diesen jungen Mann als einen *immer Hetzenden und immer Gehetzten* bezeichnen, als *wahre Brennessel*. Vermutlich hat kein anderer als der Weimarische Minister selbst die *Sache mit Schlegel*, von der im Tagebuch unter dem 30. Mai 1797 die Rede ist, auf seine Weise geklärt. Am 4. und 10. Juni trifft er sich mit dem jungen Mann, woraufhin der wenige Tage später die Stadt in Richtung Berlin verlässt. Das trifft sich gut, denn Johann Friedrich Reichardt, dessen Zeitschrift „Deutschland" inzwischen von der Zensur verboten worden ist, will den jungen Autor als Redakteur seines neuen Blattes anstellen, des „Lyceums der schönen Künste". Hier werden noch im gleichen Jahr die Essays über Forster und Lessing sowie die ersten „Kritischen Fragmente" erscheinen. Als Friedrich Schlegel Ende Juli 1797 in Berlin eintrifft, gehört er zu den renommiertesten Schriftstellern und Kritikern in Deutschland. Berlin wird für ihn zum Ereignis, aber auch er sollte auf die Berliner Intellektuellenszene einen außerordentlichen Eindruck machen. Bis Ende August 1799 wird der junge Schlegel in der preußischen Metropole verweilen, sein Roman „Lucinde" und die ersten Hefte des „Athenäum" erscheinen in dieser Zeit, und er wird die Liebe seines Lebens finden (T. Ziolkowski 2006).

VIERTES KAPITEL

Berlin

Bürgerwelt und romantische Irritation

Friedrich Schlegel lebt ein Vierteljahr in Berlin, da trennt er sich vermittels einer Annonce in der „Allgemeinen Literaturzeitung" von seinem Verleger Johann Friedrich Reichardt, dessen Republikanismus nichts weiter darstelle als *Aufklärungsberlinism*, und dessen *Opposizionsgeist* zwischen deutschem Obskurantenhass und diffusem *Franzosenhang* hin und her schwanke. Damit hat Schlegel eine demonstrative Entscheidung getroffen. Auch Reichardt, ehedem Kapellmeister am preußischen Hof und immer noch eine gesuchte Zelebrität im Berliner Kulturleben, ist für den jungen Autor ein Überbleibsel jener in Ämtern und Würden rituell gewordenen und dogmatisch verhärteten Aufklärungswelt Berlins, das zeigt sich jetzt. Ist die berühmte „Mittwochsgesellschaft" der *Freunde der Aufklärung*, eingeschlossen ihr Publikationsorgan die „Berlinische Monatsschrift", nicht längst zur kulturpolitischen Legitimationsinstanz der preußischen Monarchie geworden? Hochdekorierte Staatsbeamte, Juristen, Pädagogen, Verleger, Theologen und Ärzte in einflussreichen Positionen – Beharrungskräfte dieser Art hat Friedrich in Jena und Weimar hinreichend zur Kenntnis genommen, er kann ihre *Plattheitslehre* nicht genug geißeln (KSA 24, 17). Für Schlegel ist das geistige und kulturpolitische Geschäft der Aufklärung in seiner Fragwürdigkeit also längst notorisch, allein die Berliner Debatten der achtziger und frühen neunziger Jahre um Gegenaufklärung und die Obskurantismen verschiedener coleur haben es unter Beweis gestellt. Moses Mendelssohn, der Vater von Friedrichs späterer Frau Dorothea, ist damals einer der wenigen, die in jenem von Kant eröffneten Disput *Was ist Aufklärung*? auf die kulturellen Insuffizienzen des Vernunftprozesses aufmerksam gemacht haben. Nicht allein um Verstandesbelehrung, also um *Bürgeraufklärung* müsse es gehen, sondern mehr noch um *Menschenaufklärung*. Denn Aufklärung an sich könne niemals zureichend sein, sondern die Pflege der *Geselligkeitssitten*, die *Feinheit und Schönheit in Handwerken*, die kulturelle und Herzensbildung der Menschen, müssten hinzutreten. Mendelssohn traut sich damals die Dialektik von Aufklärung und Kultur so schonungslos wie kaum jemand sonst offenzulegen – je edler sie blühen, *desto abscheulicher* können sie sich in ihrer *Verwesung und Verderbtheit* auswirken (K. Hermsdorf 1987).

Das steif Gewordene, Rituelle und politisch Prekäre an der Aufklärung ist es, was Friedrich Schlegel in Berlin vor allem wahrnimmt – in dieser Stadt mit ihren *Staub-*

wolken, Marmorpalästen von Sandstein, langen und breiten Straßen, und schmutzigem Wasser, [...] dem ungeheuren Thiergarten, die er, auf Zeit wenigstens, als *Fesselung* ertragen muss. Auch hier ist die überkommene längst nicht mehr die alte Welt. Die Restaurations- und Repressionspolitik seitens der preußischen Monarchie und der Widerstand dagegen in den späten achtziger Jahren, die Debatten über die Französische Revolution, der kunstpolitische Diskurs um den Klassizismus, von Karl Philipp Moritz einflussreich inauguriert, die Aura der Goetheschen Literatur und die Erfolge der Dramen Schillers auf den Berliner Bühnen, eine stark expandierende Kulturöffentlichkeit mit vielen Verlagsgründungen und wachsenden Leserzahlen, sodann die Vorboten einer *romantischen* Intellektuellen- und Künstlergeneration – all dies lässt aus dem kürzlich noch provinziellen Stadt- und Dorfkonglomerat Berlin allmählich eine geistig pulsierende Metropole werden.

Ludwig Tiecks Theaterstück „Der gestiefelte Kater" (1798) wird damals zu einem ersten Fanal der romantischen Provokation. Es ironisiert und unterhöhlt auf märchenhafte und satirisch temperierte Weise alles, was der gesunde Menschenverstand an *rührenden Familiengemälden* erwartet, und mutet dem Publikum manche *verfluchte Unnatürlichkeit* zu, denn es soll in die *Empfindungen seiner Kinderjahre* zurückversetzt werden. Kurz, das Tiecksche Drama begibt sich mit dem aufgeklärten Theaterpublikum *in den Stand des Krieges*. Das kann vorderhand nur zum spektakulären Misserfolg führen. Die Leute würden dem Autor schon *einzutränken wissen und den Spaß auf eine Art verstehn, dass es ihm vergehn soll, welchen zu machen*, schreibt August Wilhelm Schlegel damals augenzwinkernd. *Romantisch* – so heißt das Losungswort des neuen Kunstprogramms, das schon hier alle eingeübten Erwartungen suspendiert. Tiecks Stück spielt mit dem Widerspruch von Poesie und Prosa, von Dichter-Ich und banausischer Alltagswelt, es experimentiert gewitzt mit Doppelhandlungen, Zwischenspielen und Unterbrechungen, mit der burlesken Mixtur verschiedener dramaturgischer Verfahren. Doch der aufgeklärte Berliner Philister ist, vorerst wenigstens, für solcherlei romantische Animation nicht zu haben. Nur als dramatisiertes Stadtgezänk, als *Waffe* in den Fraktionskämpfen der Kulturszene, kann das Drama herhalten. So wenig wie das Märchenhafte will der aufgeklärte Spießer auch jenes Kunstreligiöse und Altdeutsche goutieren, das Tieck und sein Freund Wilhelm Heinrich Wackenroder in ihren „Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders" (1796) einer kleinen, aber dankbar einstimmenden Lesergemeinde vor Augen führen. Und das, obwohl alles *Nationale* und *Deutsche*, das *Nordische*, mittlerweile auch in Berlin einiger Wertschätzung sicher sein darf. Von der kunstblühenden Vergangenheit her betrachtet, muss die Stadt dem jungen Tieck als eine *trockene, dürre, erbärmliche Welt* erscheinen. Altdeutsches Leben, altdeutsche Kunst, können also leicht zum Gegenbild Preußens und seiner großstädtischen Modernität, zum reizbaren Oppositionsmotiv werden. Aus eigener Anschauung berichtet Friedrich Schlegel dem Bruder nach Jena, Ludwig Tieck besitze zahlreiche Feinde, weil er *in jeder Rücksicht* [eine] *Antithese des alten Berlinismus* darstelle. Gesellschaftssatire, Stadtkritik, Antiberlinismus, die *selbstherrliche Entfesselung von*

Laune, Phantasie und Poesie – in diesem Reizklima der preußischen Metropole hebt nun an, was man später die „Berliner Romantik" nennen wird (K. Hermsdorf 1987/D' Aprile 2006/T. Ziolkowski 2006).

Freie Geselligkeit

Ludwig Tieck, Friedrich Schleiermacher, Friedrich und August Wilhelm Schlegel, Brendel Veit, die spätere Dorothea Schlegel, die Brüder Humboldt, Friedrich Gentz, Jean Paul – sie alle lernen sich in jenen Salons kennen, die im Verlauf der neunziger Jahre zur Domäne gebildeter jüdischer Frauen geworden sind, insbesondere der Henriette Herz und der Rahel Levin. Schon bald hält sich auch Friedrich Schlegel *mehr an die angenehmen als an die gelehrten Gesellschaften* (KSA 24, 12/H. Frank 1988, 29 ff.). Es handle sich um eine *freie, durch keinen äußern Zweck gebundene und bestimmte Geselligkeit*, wird Schleiermacher 1799 im „Berlinischen Archiv der Zeit und ihres Geschmacks" schreiben. Der Beruf banne die Tätigkeit des menschlichen Geistes in enge Grenzen, einseitig werde jeder Einzelne auf beschränkte Erfahrungen und Standpunkte festgelegt, und das häusliche Leben setze ihn nur mit wenigen, zumeist denselben Menschen, in Berührung. Sollte es da nicht einen *freien Umgang vernünftiger sich unter einander bildender Menschen* geben, der die *Sphäre eines Individui in die Lage bringt, dass sie von den Sphären anderer so mannigfaltig als möglich durchschnitten werde*? fragt Schleiermacher. Vermöge einer solchen *freien Geselligkeit* könne jeder seine eigenen *Grenzpunkte* überschreiten, und Einsichten gewinnen noch in die *fremdesten Gemüter und Verhältnisse*. Keinesfalls komme es darauf an, was der einzelne an Eigenschaften, an Fähigkeiten und sozialer Zugehörigkeit mitbringe, nicht einmal um die Übereinstimmung unter den Mitgliedern gehe es, sondern allein darum, dass sich jedes Individuum dem *freien Spiel seiner Gedanken und Gefühle* überlasse. Die einzelnen sollen so *mannigfaltig als möglich von einander abweichen, weil nur so der Gegenstand in Beziehung auf die Geselligkeit erschöpft* werden kann. Dem jungen Charité-Prediger geht es um nicht weniger als die präsumptive Aufhebung der gesellschaftlichen Entfremdung. Was freilich nicht heißen kann, dass die Einübung in die Raffinessen der Geselligkeit um des *Geschäftes* und des *Gewinnes* willen betrieben werden dürfe, wie noch im „Umgang mit Menschen" des seligen Freiherrn Knigge dargelegt. Denn auf den *ganzen Menschen* ist der Anspruch der romantischen Geselligkeitsform gerichtet, sie möchte eine *Universalität* humaner Gemeinschaft wiederfinden, die in der preußischen Ständegesellschaft der neunziger Jahre keinerlei Entsprechung besitzt (F. Schleiermacher 1984, 2, 165 ff.).

Madame de Staël, die spätere Lebensgefährtin August Wilhelms, hat damals in Kultur und Gesellschaft der Deutschen eingehende Erkundungen eingeholt, sie spricht sehr dezidiert von einer allzu starren Trennung der Berliner Gesellschaft in eine höfische und eine gelehrte Sozietät. Und der Journalist Garlieb Merkel, bei Leibe kein Freund der bald reüssierenden Romantiker, meint im Bick auf die preußische

Metropole sogar von drei Stadtkulturen sprechen zu können – die erste sei gleichzusetzen mit der altehrwürdigen „Mittwochsgesellschaft" um Friedrich Nicolai in der Brüderstraße 13, in der allein die aufgeklärten Männer das Sagen hätten. Die zweite sieht er verkörpert in der *französischen Kolonie*, wo die Mädchen im Unterhaltungswesen mindestens *so lautes Stimmrecht als die Herren* ausübten. Und die dritte scheint ihm in der *jüdischen Kolonie* beheimatet: *Hier galt die Stimme der Männer fast nichts; die der Frauen und Mädchen war entscheidend. Nun muss man aber auch gestehn, dass es unter diesen sehr viel mehr witzige, belesene und talentvolle gab als unter den Christinnen, und ihre literarische Kenntnis umfasste oft nicht bloß die deutsche und französische, sondern auch die englische und italienische schöne Literatur [...]. Der Ton in diesen Zirkeln hatte das meiste Großstädtische, er war zwanglos, leichtsinnig und so vielseitig und seicht als möglich [...]. Hier war die Gesellschaft immer sehr gemischt.* Auch wenn er überzeichnet, Merkel weiß, wovon er spricht. Gemeint sind vor allem die Salons der Henriette Herz, der Rahel Levin und der Brendel Veit, in den beiden ersteren wird nicht zuletzt der brillante Friedrich Schlegel eine maßgebende Rolle spielen. Henriette ist die so schöne wie unglückliche Gattin des Arztes Marcus Herz, der als Freund von Moses Mendelssohn seit Jahren zum Kreis der „Mittwochsgesellschaft" gehört, mithin zur Nicolaischen Aufklärungsfraktion. Auch sein eigenes Domizil in der Neuen Friedrichstraße ist ein Ort interessanter Begegnungen, hier lässt sich die Veränderung der Berliner Geselligkeitskultur in den späten neunziger Jahren mustergültig beobachten. In den vorderen Räumen diskutieren die alten Herren mit Marcus Herz über Philosophie und Physik, über Medizin und Staatswissenschaften, in den hinteren parliert Henriette im intimen Kreis mit Friedrich Gentz, Ludwig Tieck und den Gebrüdern Humboldt, mit Schleiermacher und Schlegel. Unaufhaltsam, wenngleich nur für begrenzte Zeit, verwandelt sich der Treffpunkt der aufgeklärten Altvorderen in einen *Resonanzboden der Goethebegeisterung und zum wichtigsten gesellschaftlichen Stützpunkt der Provokateure der Romantik.* Diese, auch von erotischer Libertinage geprägte Geselligkeitskultur, wird noch intensiviert durch den clandestinen, in Sittsamkeit und zarter Seelenfreundschaft schwelgenden „Tugendbund", der freilich mit dem Geheimorden- oder Obskurantenwesen der achtziger Jahre nichts gemein hat. An ihm ist damals neben Henriete Herz, Karl von Laroche, Therese Forster und Wilhelm von Humboldt auch Brendel Veit intensiv beteiligt, Schlegels spätere Geliebte, die schon 1791 die steife, virile Gelehrsamkeit und die Separierung der Frauen in den überkommenen Sozietäten beklagt. Freundschaft ist das Feld, auf dem man sich von Mensch zu Mensch frei bewegen, und im Widerspruch zur bürgerlichen Ehe selbst bestimmen kann, mit wem man welche Beziehung eingehen möchte (H. Frank 1988, 37 ff./C. Stern 1991, 50 ff.).

Der Salon – eine ekstatische Illusion der Juden

Mehr noch als Madame Herz avanciert die intellektuell versierte Rahel Levin, Tochter eines reichen Berliner Juwelenhändlers und spätere Varnhagen, zum Mittelpunkt dieser neuen Geselligkeitskultur. Autodidaktisch hochgebildet, in Goethes Dichtungen bewandert wie wenige Zeitgenossen, wird Rahel zur Organisatorin eines brillierenden überständischen Gesprächs- und Beziehungskreises. Ihre Dachstube ist bald berühmt als Ort der Begegnung einzigartiger Gäste – Stars der Ifflandschen Theatertruppe, Autoren wie Jean Paul, Ludwig Tieck und Friedrich Schlegel, internationale Diplomaten, Adelsgrößen vom Schlage des Fürsten de Ligné, oder des preußischen Prinzen Louis Ferdinand, geben sich hier ein verschwiegenes, potentiell allerdings hochöffentliches Stelldichein. Sie begegnen einander auf einem exterritorialen Gebiet, das nur wenige Jahre zuvor kaum jemand für gesellschaftsfähig hätte halten können – dem der Salons exquisiter jüdischer Frauen. Wo sonst gäbe es in den späten neunzigern des 18. Jahrhunderts einen Ort der Zusammenkunft für jene aus dem *festgefügten adligen und bürgerlichen Milieu abbröckelnden Existenzen, [für die] empfindsamen, oft problematischen Naturen*, die allesamt eine geistige und moralische Kompensation suchen angesichts der grundstürzenden Ereignisse seit 1789? Die Salons werden aber auch – gemäß ihrer privat-öffentlichen Ausgleichsfunktion – ein Raum der Verständigung über die alltäglichen Sorgen, Kümmernisse und Konflikte der jungen Romantiker, zumal ihrer Liebes- und Ehe-Malaisen: *Fast alle Ehen sind nur Konkubinate, Ehen an der linken Hand oder vielmehr provisorische Versuche und entfernte Annäherungen zu einer wirklichen Ehe, deren eigentliches Wesen nicht nach den Paradoxen dieses oder jenes Systems, sondern nach allen geistlichen und weltlichen Rechten darin besteht, dass mehrere Personen nur eine werden sollen. Ein artiger Gedanke, dessen Realisierung jedoch viele und große Schwierigkeiten zu haben scheint*, schreibt Friedrich Schlegel 1798 im „Athenäum". Davon weiß der Verfasser dieses Fragments aus eigener Erfahrung ein Lied zu singen. Es ist Henriette Herz gewesen, die Brendel darin bestärkt hat, auf der Trennung von ihrem Gatten Simon Veit zu bestehen, und mit dem acht Jahre jüngeren Schriftsteller ein Liebes- und Lebensverhältnis einzugehen. Was in der Berliner Öffentlichkeit zum Skandal ohnegleichen wird, eine verheiratete Jüdin in wilder Ehe mit einem mittellosen Intellektuellen, findet in den Salons keineswegs immer, aber zumeist Verständnis. Hier geht es nicht mehr allein um die formale, also *bürgerliche Verbesserung der Weiber* (Theodor Hippel), oder um die naturrechtliche *Freiheit der ehelichen Verbindungen* (Fichte), sondern um das uneingeschränkte Recht auf die Liebes- und Herzensentscheidung, um die Befreiung von Sinnlichkeit und Lust aus den Zwängen der bürgerlichen Konvention (B. Becker-Cantarino 2000, 42 ff., 183 ff.).

Spektakulär nehmen sich damals die Extravaganzen der jungen jüdischen Frauen schon deshalb aus, weil sie auch dem Sittenkodex der mosaischen Orthodoxie trotzen müssen. *Schicket Euch in die Sitten und die Verfassung des Landes, in welches Ihr ver-*

setzt seid; aber haltet Euch standhaft bei der Religion Eurer Väter. Tragt beider Lasten, so gut Ihr könnet, hat Moses Mendelssohn, Dorotheas Vater, geschrieben. Das ist eine Botschaft, die bei den jungen, nach Selbstverwirklichung strebenden Frauen der Judenheit immer weniger Gehör findet. Sie leben im Widerspruch zwischen empfindsamer Individualisierung und traditionaler Rollenzuweisung, da kann oft nur das mutige abweichende Verhalten den Ausschlag geben. In wachsender Zahl und nicht selten unter großen persönlichen Schwierigkeiten brechen die oft hochgebildeten Jüdinnen mit dem überkommenen Väterglauben, die zwangsverheiratete Brendel Veit wird später als Dorothea Schlegel und katholische Christin unter ihrem abgelegten Judentum nicht wenig zu leiden haben.

Ihren Vater hat sie nie im Leben vergessen. Er gehörte trotz seiner bedeutenden Leistungen für die Geselligkeitskultur jüdischer Aufklärung und Akkulturation zu den per Gesetz deklassierten *Schutzjuden*. Dabei gilt dieser Schutzbrief damals noch nicht einmal für die eigene Frau und die gemeinsamen Kinder. Das Berufs- und Privatleben der Juden wird, obwohl Friedrich der Große das entsprechende Reglement 1750 reformiert hat, immer noch durch starre Vorschriften eingeschnürt. Anstellungen im Staatsdienst sind unmöglich, allenfalls das Medizinstudium steht ihnen offen, es gibt gesetzliche Heiratsverbote, ein System erniedrigender Steuern und Gebühren, man unterwirft sie strenger Bewegungs- und Zuzugsbeschränkungen. Wer nicht als reicher Geschäftsmann mit einem Generalprivilegium ausgestattet ist – davon gibt es am Ende des 18. Jahrhunderts in Berlin etwa dreiundsechzig Personen sowie zweihundertunddrei außerordentliche Schutzjuden – der lebt, bis hinunter zum *Betteljuden,* als underdog in der preußischen Ständegesellschaft, die einen manifesten Antijudaismus kennt. *Allhier in diesem sogenannten duldsamen Lande lebe ich gleichwohl so eingeengt, durch wahre Intoleranz so von allen Seiten beschränkt, dass ich meinen Kindern zu Liebe mich den ganzen Tag in einer Seifenfabrik einsperren muss,* klagt Moses Mendelssohn in einem Brief (C. Stern 1991, 24). Gewiss stellen sich gegen Ende des 18. Jahrhunderts zugunsten der eingesessenen Berliner Juden manche lokalen und kulturellen Freizügigkeiten ein, aber dennoch fühlen sich viele nach wie vor sozial verachtet und nur geduldet. Das ist für die um 1770 geborene Generation gebildeter jüdischer Frauen und Männer – im Zeichen der Aufklärung – zu einer schwer hinnehmbaren Hypothek geworden.

Von einer jüdischen Emanzipation kann nicht wirklich die Rede sein. Für Hannah Arendt ist das *erträumte Idyll* des jüdischen Salons das *Produkt der zufälligen Konstellation in einer gesellschaftlichen Übergangsepoche. Die Juden wurden zu Lückenbüßern zwischen einer untergehenden und einer noch nicht stabilisierten Gesellschaft.* Eine kurze hoffnungserfüllte Zeit lang hätten sich die Gebildeten auf einer *Art neutralen Bodens* getroffen. Das jüdische Element sei wieder *eliminiert* worden, sobald sich die ersten Ansätze einer gebildeten bürgerlichen Gesellschaft gezeigt hätten (H. Arendt 1981, 62 f.). Gershom Sholem hat dafür eine scharfe Formulierung gefunden: *Das unendliche Verlangen, nach Hause zu kommen, verwandelte sich bald in die ekstatische Illusion, zu Hause zu sein* (C. Stern 1991, 70). Wenn diese Illusion der Berliner

Juden auch nur für wenige Jahre getragen hat, so entwickelt sich die damalige Geselligkeit doch zu einer Form subtiler Rebellion und Statuskonkurrenz. Gerade im experimentellen und *ironischen,* nicht selten erotisch getönten Reizklima der Salons, findet der gesellschaftliche Normen- und Verhaltensbruch, die riskante, oft provokatorische, manchmal skandalisierende Lebens(um)entscheidung, eine eigentümliche Heimstatt. Natürlich hat dies im preußischen Berlin um 1800 auch seine Grenzen, bis in die liberale Salonatmosphäre hinein. Es wird kein anderer als der Autor der „Lucinde" sein, der das Wohlwollen und den empfindsamen Geschmack seiner Vertrauten auf harte Proben stellt. Seine ungenierte Liaison mit Dorothea, und die vielfach als *schamlos* empfundenen novellistischen Selbst- und Liebesentblößungen rütteln stark an den Konventionsschranken (B. Becker-Cantarino 2000, 183 ff./I. Hoffmann-Axthelm 1970/D. Gaus 1998/P. Seibert 1993/W.-D. Hartwich 2005/T. Ziolkowski 2006).

Jahrmarkt, unendlicher Ideenwechsel

Insgesamt hat die Wirklichkeit um 1800 den Nimbus einer Zeitenwende angenommen, ihr Grundbeben wird nicht zuletzt spürbar in jenen neuen Geselligkeitsformen, die ein Vielfaches an Orientierungsbedürfnissen, an konfligierenden Welt- und Wertvorstellungen, aber auch an Geistesstolz, Narzissmus und Originalitätssucht aufnehmen, um beflügelnde und kompensierende Kommunikationsräume zu schaffen. Das ist mit den Höflichkeitsstrategien eines Freiherrn Knigge, oder mit der nüchternen Auffassung von der ungeselligen Geselligkeit des Menschen eines Immanuel Kant, nicht mehr begründbar, der sie als eine Art *geistiges Bäuerchen* am heimischen Mittagstisch betrachten möchte (D. Gaus 1998, 51 ff./B. Becker-Cantarino 2000). Intellektuelle wie Schleiermacher und Friedrich Schlegel haben etwas ganz anderes im Sinn. Sie versetzen die avancierteste Kunstauffassung ihrer Tage, die Schillersche Spieltheorie, ins Bezugsfeld eines konkretisierbaren Sozialexperiments – denn gerade die Ästhetik der Geselligkeit soll ja die erwünschte, ludistische Umwertung der Werte möglich machen. Die neue Sozialform ist ausersehen, ein Erfahrungsraum des *guten Lebens* dadurch zu werden, dass hier *alle Beschränkungen der häuslichen und bürgerlichen Verhältnisse auf eine Zeitlang* verbannt sind. Hat Schiller immerhin wahrgenommen, dass der Mensch neben seiner moralischen Bestimmung jeglichen *Weltinhalt ästhetisch zu sehen vermag,* und die Freiheit besitzt, eine Realität des schönen *Scheins zu erzeugen,* so geht zumal Schlegel hier einen optimistischen Schritt weiter, indem er die Geselligkeit als sozial geleistete, wechselweise Ironisierung der Gruppenmitglieder versteht. Das ist Gesellung als selbstreflexiv gewordene Interaktion, denn *Sinn der sich selbst sieht wird Geist; Geist ist innere Geselligkeit [...], wie eine Musik von Gedanken* (KSA 24, 116). Da die Geselligkeit frei von jedem Nutzen *um ihrer selbst willen gesucht* wird, geht die *natürliche* Lust des Menschen am Miteinander zwanglos über in ihre *moralische Tendenz.* Wilhelm von Humboldt,

Jean Paul, Schleiermacher und die Schlegel, die Damen Herz und Levin – sie alle sind darin einig, *Verbindungen* schaffen zu wollen, die *aus dem Inneren der Wesen entspringen*, und die darauf hinauslaufen, dass *einer den Reichtum des anderen sich zu eigen mache*. Natürlich geht es dabei um Selbstbildungsprozesse der Menschen, das hat auch Friedrich Schlegel an sich selbst erfahren, und schon früh als pädagogische Maxime zu Papier gebracht. Bildungsprozesse sind sprachliche Kommunikationsvorgänge, es handelt sich auch hier um *Wechselwirkung*, um Reflexionen und Empfindungen, die im *freyen Gedankenspiel* zur Geltung kommen müssen. *Lassen Sie sich […] beleben! Anfachen, bezaubern, stärken, ergänzen! […] dazu hat der Mensch Sprache, Mitteilung: das ist der Musterumgang*, schreibt auch der Star der Berliner Salons in den neunziger Jahren, Jean Paul. Geselligkeit ist ein *soziales Kunstgebilde*, das Lebendigkeit und Freude des Austausches, einen Konsens der Vielfältigkeit, vor allem aber Entlastung von der Enge und den Fährnissen des bürgerlichen Alltags verspricht. Friedrich Schlegel findet die wohl zugespitzteste Formulierung: *Wo die Künstler eine Familie bilden, da sind Urversammlungen der Menschheit.*

Allerdings, in einer umbrechenden Zeit, in der alle bürgerlichen Verhältnisse neu definiert und normiert werden müssen, kann auch die romantische Geselligkeit nicht anders, als aufmerksam mit dem Spannungsverhältnis von Individuation und kollektiver Zielvorgabe umzugehen. Eine Art Schwebezustand ist zu bewahren, Taktgefühl muss im Spiel sein, wenn unverzichtbare Verhaltensimperative des Gruppenprozesses nicht außer Kraft gesetzt werden sollen. Das neue Miteinander in den Berliner Salons muss auch Distanz wahren in den persönlichen Beziehungen, ebenso wie in den gemeinsamen Orientierungen, die Auseinandersetzungen um Schlegels freizügigen Roman „Lucinde" werden dies unter Beweis stellen. *Es ist taktlos, bloß persönliche Stimmung und Verstimmung, Aufgeregtheiten und Depressionen, Licht und Dunkel des tiefsten Lebens in die Geselligkeit mitzubringen*, schreibt Schleiermacher. Aber ebenso sei es eine *höchst verderbliche Blödigkeit*, die *eigene Art [nicht] frei gewähren* zu lassen. Das Problem scheint so kompliziert wie evident, der Gesellige muss – gleichsam in einem Akt – sowohl eine ausgeprägte Originalität mitbringen, als auch den Verhaltenskodex der Gesellschaft internalisieren. Denn es sind nicht mehr die rituellen Formen ständischer Ehrenhaftigkeit, die in den Salons dominieren, sondern hier entscheidet ein sensibel austariertes System intersubjektiver Anerkennung über die geistig-moralische Wertigkeit jedes Einzelnen. Das anstrengende Geschäft der sozialen Geltungskonkurrenz in der Ständegesellschaft ist damit zwar nicht aufgehoben, aber das einzuübende *Schickliche* ist im Salon an keine *Manier* gebunden wie in der realen Welt, sondern ausschließlich an den intellektuellen *Stoff*. Das ist angesichts der Außenseitererfahrung etlicher Salonbesucher, zumal der jungen Romantiker, von besonderer Bedeutung. Hier können sie sich, vermittels Bildung und rhetorischer Brillanz, einüben in die Verhaltensmuster denkbarer Karrieren in der spätabsolutistischen Wirklichkeit, etwa im weiten Feld der publizistisch-literarischen Öffentlichkeit. Zwar werden die faktischen sozialen Gegensätze und Machtvorgaben in diesen Binnenräumen durch intellektuelles Temperament, durch Ironie und Diskurs, außer

Kraft gesetzt oder in der Schwebe gehalten, aber dennoch stellt die Berliner Salongesellschaft nichts weniger dar als eine Inselsituation. Denn die Salons sind Knotenpunkte vielfältiger kultureller Verbindungen. Dank ihrer beleben sich die Promenaden im Tiergarten und „Unter den Linden" ebenso wie die Theater- und Opernlogen, sie inspirieren verschiedenste Clubs, Kabinette, Lesekränzchen, Gesprächskreise, Gast- und Kaffeehäuser in einer Stadt, die erst 1810 ein akademisches Geisteszentrum erhalten wird. Um 1800 wagt es die *gesellige Freude*, aus den *engen Schranken der Etikette herauszutreten*, beginnen die bislang mit *vieler Aengstlichkeit unterschiedenen Stände* Kontakt miteinander aufzunehmen, das beschreiben Berlin-Reisende jener Jahre immer wieder. Die preußische Residenzmetropole entwickelt sich nun von einer *Bühne repräsentativer Öffentlichkeit […] immer mehr zu einem Flanierort urbaner Begegnung*. Berlin nimmt, neben Paris und London, großstädtische Züge an. Man sieht es am raschen Wachstum der Bevölkerung und an der Intensivierung des Komunikationsverkehrs, zumal an den Buch-, Zeitschriften- und Zeitungsverlagen, die aus dem Boden schießen. Sprungartig nimmt der Bedarf an Nachrichten, Klatsch und vielerlei geistiger Ware zu, Öffentlichkeit wird zu einem neu erfahrenen kulturellen Aggregatzustand. Denn vor allem konzentrieren sich in der Stadt nun diejenigen Kräfte, die seit einiger Zeit in allen Metropolen der Welt, in jenen *Catacomben der Geselligkeit*, das Sagen haben – die *vortrefflichsten Philosophen, Dichter, Redner und Künstler aller Art; [die] erleuchteten Gesetzgeber und Staatsmänner, [viele] Literatoren, die allen menschlichen Kenntnissen nachgrübeln, sie erweitern, und sie der Welt mittheilen* (P. Seibert 1993, 134 ff.). Auch Berlin kommt den Zeitgenossen jetzt wie ein *unaufhörlicher Jahrmarkt* vor, wo alles mehr oder minder käuflich sei. Gespannt ist man damals auf jene *Denkerwelt*, in der ein *unendlicher Ideenwechsel statt findet*. Nach dem Bedeutungsverlust der Kulturen der frühneuzeitlichen Reichsstädte im Zuge der absolutistischen Territorialstaatsbildung entwickelt sich Berlin aus einer Residenzstadt unter vielen zu einem einzigartigen metropolitanen Kulturzentrum (D' Aprile 2006/T. Ziolkowski 2006).

Salonkultur und Genie

In diesem flirrenden großstädtischen Milieu gerät die Schlegelsche Intellektualität in ein ebenso förderliches wie irritierendes Element. Denn im Sommer 1797, als Friedrich in Berlin eintrifft, entfaltet die Konstellation von *Schönheit, Grazie, Koketterie, Neigung, Leidenschaft, Witz, Eleganz, Kordialität, Drang, die Ideen zu entwickeln, redlichem Ernst, unbefangenem Aufsuchen und Zusammentreffen, launigem Scherz*, die Rahel Varnhagen zwei Jahrzehnte später zu Recht vermissen wird, noch die kräftigsten Blüten. *Das ist ein Kopf, worin Operationen geschehen*, schreibt Rahel, kaum hat sie den jungen Schlegel in ihrem Hause kennen gelernt (W. Dilthey 1970, 229 ff./C. Stern 1991, 78 ff.). Es ist dieser junge, geistsprühende Schriftsteller und Kritiker, der damals eine eminent eindrucksvolle Figur macht, sogar auf jemanden wie Friedrich

Gentz, der später im Ranggefüge des Wiener Hofes weit über ihm thronen wird. In den Salons, zumal denen der Herz und der Levin, schlägt sich der publizitäre Marktwert eines Autors nieder als seelenverwandte Prominenz inmitten eines privaten, gleichsam namentlichen Leserkreises. So können die Salons zu Medien werden, welche die öffentliche intellektuelle Agenda mit einer intimen Geisteserregung auf eigentümliche Weise verbinden, oft haben sie kongeniale Verstehenspartner des Autors zu bieten, nicht selten werden sie zu seinen Koproduzenten. Goethe ist damals das ferne Idol dieser witzsprühenden, durchaus nicht immer apologetischen Huldigungshandlungen, Jean Paul und Ludwig Tieck sind die geliebten Salonstars, Friedrich Schlegel erscheint als kulturkritische Leuchtfigur.

Was ihn angeht, so ist es noch einmal sein Verleger Reichardt gewesen, durch den er fortune zu gewinnen scheint. Reichardt, von dem er sich Ende Oktober 1797 trennt, hat ihn kurz nach seiner Ankunft in die berühmte Berliner „Mittwochsgesellschaft" lanciert, wo er den Charité-Prediger Friedrich Schleiermacher kennenlernt, der ihn wiederum in die Kreise von Henriette Herz und Rahel Levin eingeführt hat. Hier ist der Ort, wo Schlegel trotz mancher Aversionen gegen sein Berliner Dasein nun zur *unendlich geselligen und in der Freundschaft unersättlichen Bestie* heranwächst (KSA 24, 30, 211). Er wird es zu einer wahrhaft illustren Figur der Salonszene in Preußens Metropole bringen, bald erlebt man ihn als einen ihrer Hauptmatadore. Ende 1797 zieht er zu Schleiermacher in die Charité, wo beide für mehrere Monate eine Art geistiger *Ehe* führen, und die *reine Göttlichkeit* ihres Freundschaftsbundes genießen. Aber bereits im August hat Friedrich die acht Jahre ältere Brendel Veit kennengelernt, die Lieblingstochter Moses Mendelssohn, die als Dorothea später seine Frau werden wird. *Sogleich bei diesem ersten zufälligen Zusammentreffen machte sie einen so gewaltigen Eindruck auf ihn, dass er sogar mir bemerkbar wurde*, schreibt Madame Herz. Man erprobt eine Freundschaft zu viert, Friedrich und Dorothea, Schleiermacher und Henriette, doch diese *Quadratur unsres Cirkels* scheitert an den Spannungen zu Henriette, an ihren, wie Friedrich schreibt, *verdammten und winzigen Gemüthereyen*. Auch der Streit mit Schleiermacher über religiöse Probleme eskaliert zusehends, der allzu subjektivierte pantheistische Gottesbegriff des Predigers überzeugt Schlegel immer weniger, später entzweien beide sich im Zusammenhang eines gemeinsamen Platon-Übersetzungsprojekts endgültig. Und selbst das Schlegelsche Liebesverhältnis kompliziert sich schon zu Beginn, weil Friedrich ein kaum verhohlenes Interesse entwickelt für die berühmte Rahel Levin, womit er die Eifersucht seiner Geliebten herausfordert. Auch weiterhin gedenkt der junge Mann sich nicht unbedingt mir nur *einer Gesellin zu begnügen*. Die Liaison mit der Gattin seines Verlegers Unger, der *Ungeheurin*, die er sich zur schlimmen Feindin machen wird, ist damals nicht unerkannt geblieben. Der Briefwechsel zeugt von mindestens zwei weiteren kurzen, aber wohl ernsthaften erotischen Beziehungen Schlegels. Nichtsdestoweniger wird ihm die Liebe zu der unglücklich verheirateten Dorothea Veit immer unverzichtbarer. Hat er Ende September 1797 ein erstes *schönes Notturno* erwartet, so gibt er einige Monate später, im Februar 1798, gegenüber der ihrerseits eifersüchtigen

Caroline zu erkennen, dass er Dorothea nicht mehr *aus meinem Leben wegdenken* könne. Ende 1798 schließlich bezeichnet er sie als seine Frau, die es *ewig bleiben* werde. Jetzt habe sein Leben *Grund und Boden, Mittelpunkt und Form* gewonnen, was zunächst wenig im Hinblick auf eine mögliche Eheschließung der beiden besagt (KSA 24, 196, 202, 212/H. Frank 1988, 63 ff.). Diese Verbindung wird dann doch dreißig Jahre anhalten, über gute und schwere Tage hinweg. Die zu seinem *vielgeliebten* Bruder August Wilhelm hingegen sollte zwanzig Jahre später zu Bruch gehen, als Friedrich im Dienste Metternichs und der Heiligen Allianz seine Zeitschrift „Concordia" herausgibt. Allein seine Verbindung zu Dorothea, die ihn über Jahrzehnte abgöttisch lieben und verehren wird (*Dem Friedrich wollen wir nur immer einen Tempel bauen – er ist doch ein Gott wo nicht mehr!*), stört von Anbeginn das Verhältnis zu August Wilhelm und Caroline, von den permanenten Geldnöten und Betteleien des jüngeren gar nicht zu reden. Allen Beschwörungen und praktischen Experimenten der schönen Geselligkeit zum Trotz – das Schlegelsche Familiengebilde krankt permanent am Allzumenschlichen.

Fichte und die beigemessene Atheisterei

Zu Tieck entwickelt Friedrich in Berlin ein schwankendes Wertschätzungsverhältnis, obwohl er dessen Romane „Franz Sternbalds Wanderungen" und „William Lovell" enthusiastisch begrüßt. Jean Paul, den *Liebling des Publ.[ikums]*, bewundert und kritisiert er verschiedentlich, aber auch die Richterschen Werke gehören neben dem „Wilhelm Meister" zu seiner bevorzugten Lektüre. Zu Fichte unterhält Schlegel damals eine Beziehung, die er als *sehr innig, angenehm und interessant* beschreibt, ohne freilich die Einseitigkeiten seines Idealismus zu verkennen. Dessen Synthese mit einem *realistischen* philosophischen Ansatz erscheint immer dringlicher, was für Schlegel damals nur denkbar ist im Sinne eines reinspirierten Spinozismus. Aber der Fall des 1794 nach Jena berufenen, und nun in Berlin exilierten Fichte wird unter einem ganz besonderen Aspekt wichtig. Der seit längerem missliebige Professor ist im Juni 1799 wegen des so genannten Atheismusstreits von der Universität Jena gleichsam verjagt worden. Angetreten war Fichte vor fünf Jahren im Namen einer Neuinterpretation der Kantschen Philosophie, die er im Erfahrungshorizont der Französischen Revolution einer menschenrechtlich inspirierten Deutung unterzog: *Wie jene Nation die politischen Fesseln des Menschen zerbrochen hat, so reißt die meinige in der Theorie den Menschen los von allen Ketten der Dinge an sich*, dozierte der junge Philosoph schon im Jahr seines Dienstantritts. Es hatte damals wenig Sinn, dass die Weimarischen Minister Goethe und Voigt ihn ersuchten, er möge die *Politik, als eine dankelose Spekulation beiseite* lassen. Fichte, der bei den Jenaer Studenten bald mit Abstand beliebteste Hochschullehrer, löste immer wieder Unruhen aus in dem nicht erst seit 1789 von dreisten Studentenorden und aufrührerischen Ideen heimgesuchten Universitätsstädtchen. In freien Vorlesungen und Konversatorien debattierte er mit den

jungen Leuten, lud sie in sein Haus ein, ja sein Auftreten traf *die in ähnlicher Richtung strebenden Geister wie ein elektrischer Schlag*, schrieb Johann Georg Rist später in seinen „Lebenserinnerungen". Denn hier wurde wichtig, was auch für den jungen Friedrich Schlegel große Bedeutung erlangte – eine neue Moral für Gelehrte, derzufolge das gesellschaftsverändernde Handeln zu seiner wahren Bestimmung avancierte, und jede autoritäre Fixierung als Gewissenlosigkeit erscheinen ließ. Für Fichte hatte der Gelehrte ein *Lehrer des Menschengeschlechts* zu sein, dem die Pflicht oblag, das eigene Talent der *Empfänglichkeit* und *Mittheilungsfertigkeit* vollkommen auszubilden, ja er musste der *sittlich beste Mensch seines Zeitalters* sein. Da standen Fichte und Schelling auf, schrieb Rist, *um das Geschlecht, das sich ihnen hingab, vom furchtsam Überlieferten rein abzulösen. [...] Es war eine gewaltige, eine chaotische Zeit.* 1795 kam es gar zu aggressiven Fraktionskämpfen unter den Studenten, während derer Fichte von einem der beteiligten Orden als *Jakobiner* denunziert wurde, ein Vorwurf, gegen den er keinerlei Unterstützung durch den Senat seiner Universität erhielt. Zu verärgert und neidisch waren seine akademischen Kollegen. Und dann schließlich 1798 – der so genannte Atheismusstreit.

Die antirevolutionäre Zeitschrift „Eudämonia" bezichtigte den Philosophen damals, offenkundigen Atheismus zu lehren und zu verbreiten. Eine raffinierte Intrige, von außen wie von innen lanciert, lief an. Als schließlich ein Ersuchen der Dresdner Regierung an den Hof von Weimar erging, Carl August möge ein Disziplinarverfahren gegen Fichte einleiten, reagierte der Philosoph mit scharfen öffentlichen Erklärungen, die am Ende zu seiner Demission wegen *beigemessener Atheisterei* führten. Was war der Stein des Anstoßes gewesen? Die *moralische Weltordnung ist das Göttliche*, verlautete jene *prometheische Ketzerei* Fichtes, mit der er die absolute Glaubens- und Gewissensfreiheit propagierte, die auf der Identität Gottes mit der transzendentalen Vernunft beruhen sollte, wodurch aller Glaube nicht mehr zwingend an die Religion gebunden erschien, sondern an die Moral. Religionskritik als Gesellschaftskritik und vice versa – das war für den aufgeklärten akademischen Common Sense der neunziger Jahre ein unerträgliches Denkprogramm. Und zwar nicht allein aus religionsphilosophischen Erwägungen, sondern sehr wohl aus ständisch-politischem Interesse. Gott sei als Inbegriff der übersinnlichen Weltordnung den Menschen unmittelbar gewiss, und könne deshalb nicht gedacht werden als Persönlichkeit oder als extramundanes Selbstbewusstsein, sagte Fichte. Das aber hieß vor allem, Gott stellt in keiner Weise ein übermächtiges selbständiges Wesen mehr dar, dem sich die Menschen zu unterwerfen hätten. Entschieden lehnt Fichte eine Gottesvorstellung ab, die dem Bild des absolutistischen Herrschers entgegen kommt: Gott als Fürst der Welt. Was Wunder, wenn eine derart gestimmte Religionsphilosophie im Jena der späten neunziger Jahre als Insinuation des revolutionären Ungeistes wahrgenommen und nicht ohne Hysterie verworfen wird (W. Röhr 1994/W. Beyer 1989/F. Böckelmann 1969). Es hagelt damals eine Vielzahl von Streitschriften und Presseartikeln, die mehrheitlich im Sinne des Beschuldigten argumentieren. Fichte wird von der Gelehrtenrepublik seiner Zeit nicht fallen gelassen, aber er kann auch nicht mit der erhofften Flut von Solidarisierungen rechnen. Schon gar nicht fehlt es an publizistischen Interventionen, denen es um die soziale Stigmatisierung des radikalen Intellektuellen geht. Fichte verlässt Jena im Sommer 1799 fluchtartig, um nach Berlin zu gehen, nicht sein *Atheismus* sei geahndet worden, hat er damals in einer seiner Verteidigungsschriften formuliert, sondern sein *Demokratismus*. Der so spektakulär demissionierte Professor hinterließ seiner Universität eine nachhaltige *Emigrationskrise*. Denn mit der Erschütterung durch seinen Fortgang begann der allmähliche Bedeutungsverlust der Jenaischen alma mater (O. Dann 1994/T. Ziolkowski 1994, 289 ff./F. Strack 1994).

Und der Romantikerkreis? Und Friedrich Schlegel? Er will sich für Fichtes Wohlergehen in Preußens Hauptstadt einsetzen, und wird sein Wort auch halten. Noch im Mai 1799 hat er brieflich beteuert, dass es schließlich um die *Sache der Philosophie selbst, die Sache des Zeitalters und der Nazion* gehe, und dass jeder Mensch und insbesondere jeder Schriftsteller nun berufen sei, *seine Stimme darüber zu erheben*. Im August des gleichen Jahres muss er indes einräumen, dass die versprochene *Brochüre* in Sachen Fichte *nach gemeinschaftlicher Berathschlagung später aber größer und nach einem andern Plane* erscheinen werde. Nur ein Bruchstück ist entstanden von der öffentlichen Erklärung „Für Fichte. An die Deutschen" (KSA 18, 522-525), die seinem Verfasser so sehr im Leib *gekocht* hat. Schlegel meldet sich als gleichrangiger Philosoph zu Wort, dem es um die Schlichtung des Streites zwischen Idealismus und Realismus geht. Sein Fazit – vom Atheismus Fichtes könne die Rede nicht sein, alles beruhe auf einem *bloßen Missverständnis*. Schlegels Adressaten sind freilich nicht die politischen Mächte, auch nicht die amtlichen Disziplinargewalten in Jena, sondern ist eine allgemeine Öffentlichkeit: *Ihr wisst, dass Ihr seine Philosophie nicht versteht, wollt das auch nicht, aber ihr müsst doch urtheilen und haltet jene Beschuldigung ohne Weiteres für wahr*. Nichts als Sensationslust sei hier im Spiel, daran *findet Ihr ein ähnliches Vergnügen, wie der müßige Haufen in manchen großen Städten an den Thiergefechten*. Schlegel entwickelt in aller Kürze die daseinsbegründende Funktion der Tathandlung des Ichs bei Fichte, der keinerlei atheistische Annahmen zugrunde lägen, um fortzufahren: *Denn darüber sind Fichte und die unter seinen Gegnern, welche es gut meinen, ganz einig, dass der Mensch all sein Thun und Lassen auf Gottes heiligen Willen beziehn soll. Der Gegenstand des Streits ist das Daseyn überhaupt*. Da diese Philosophie insoweit mit der christlichen Religion vollkommen übereinstimme, liegt es für Schlegel in den *Acten* zutage, dass die gegen Fichte erhobene *Beschuldigung durchaus keinen Grund* besitze. Bezeichnend für Schlegel ist an dieser Reaktion auf den Atheismusstreit zweierlei. Zum einen will er die Fichtesche Philosophie verteidigen, weil sie *nichts als Religion in der Form der Philosophie* sei, zum anderen aber möchte er sich auf keinen Fall in die *Sachen der Regierung mengen*, denn das könne man ihm in Weimar *sehr verübeln*. Der radikal republikanische Publizist und Schriftsteller Friedrich Schlegel gedenkt im Fall Fichte durchaus ein geharnischtes Stück politischer Rhetorik zu liefern, aber negative Folgen darf dies für ihn nicht haben. Weil ein solches Pamphlet *revoluzionärer* ausschauen könnte *als ich möchte*, nimmt er schließlich

Abstand davon. Nichts soll die ersehnte Rückkehr nach Jena gefährden (KSA 24, 262 f./W. Beyer 1989, 227 ff./T. Ziolkowski 2006, 120 ff.).

Die Religion, die Bibel und das mystische Politikprojekt

Ganz anders, doch ebenfalls nicht ohne Spannungen, verläuft die Beziehung zu Novalis, der intensiv in Friedrichs Denken und Absichten einbezogen wird. Seit Mai 1798 gewinnt in ihrer Korrespondenz das Thema Religion an Bedeutung, Friedrich Schleiermacher ist der Dritte in diesem Bunde. Von ihm in direkter, von Hardenberg vermittels *epistolar.[ischer] Symphilosophie* in Anspruch genommen, werden religiöse Reflexionen auch bei Schlegel immer ausgeprägter, sie durchlaufen in den folgenden Jahren mehrfach begriffliche und substanzielle Wandlungsprozesse (M. Schöning 2002, 263 ff.). Aber auch die sonstigen wissenschaftlichen Anstrengungen des genialen Enzyklopädisten Novalis lassen Schlegel nicht unbeeindruckt. Dessen *Galvanismus des Geistes*, seine fieberhaften chemischen, physikalischen, mathematischen und philosophischen Gedankenexperimente, findet er anregend, wenngleich sie der Gesundheit des Freundes oft unzuträglich seien (KSA 24, 144 f.). Dass Novalis zu einer *ungewöhnlichen Ansicht des gewöhnlichen Lebens* in der Lage ist, und dass er die Religion mit der *Physik in Contact setzen* will, kann bei Friedrich Schlegel nur auf Gegenliebe stoßen. Novalis wird der erste Zeuge von gewaltigen Gedankenprojekten, die den jungen Schlegel, besonders seit Erscheinen des „Athenäums", umtreiben. Sein *höchster litterarischer Wunsch* sei es, eine *Moral zu stiften*, beteuert er, die gemeinsame Zeitschrift könne diesem *großen Zweck [...] präludiren*. Kein anderer als Novalis ist ausersehen, ihn dabei *in der Mitte (der Menschheit selbst) fest zu halten*. Der Liebe und der Freundschaft, der Musik und der Poesie, wollen sich die drei hingeben, *aber vor allen Dingen nach dem Reich Gottes trachten*, schreibt Schlegel im August 1798 an Schleiermacher. Dessen im Entstehen begriffene „Reden über die Religion" verfolgt er mit großer Anteilnahme. Wenig später wird Schlegel gegenüber Novalis noch um einiges deutlicher. Er habe in der *lezten Zeit manche Offenbarung gehabt, und ich würde Dich nun besser verstehn da ich die Religion verstehe*. Und dann verlautet der große Plan zum ersten Mal in aller Emphase, er, Friedrich Schlegel, möchte eine *neue Bibel* schreiben, und auf *Muhameds und Luthers Fußstapfen wandeln*. Und zugleich kündigt er an – Religion und Liebe in einem Atemzug nennend – die „Lucinde", einen *leichtfertigen Roman*, leichtfertig verfassen zu wollen. Das liebesselige *Romänchen* und die Religion, die aus dem *Ey ihrer Theorie auszukriechen* sich anschickt, sie werden für Schlegel bald zum alles beherrschenden Thema.

Soeben hat er in *populärer* Manier seinen philosophischen Aufsatz an Dorothea verfasst, an jene Frau, die ganz *Religion* sei, und hat in ihrem Verständnis seiner Gedanken eine Art Erweckungserlebnis erfahren: *Mir kommt es vor, als finge die moderne Geschichte jezt noch einmal an, und als theilten sich alle Menschen von Neuem in Geistliche und in Weltliche. Ihr seyd Weltkinder, Wilhelm, Henriette, und auch Auguste.*

Wir sind Geistliche, Hardenberg, Dorothea und ich, schreibt er an Caroline (KSA 24, 147, 183 ff., 194 ff., 204 ff., 215 ff.). Vor allem Novalis zeigt sich begeistert von Schlegels *Bibelproject*, auf das sie beide unabhängig voneinander, durch *innere Symorganisation und Symevolution*, gestoßen seien. Die Bibel, das *Ideal jedweden Buchs*, muss – so Novalis – zu einer Theorie der *Schriftstellerey oder der Wortbildnerey überhaupt* weiterentwickelt werden, woraus nicht weniger erwachsen könne als eine *symbolische, indirecte, Constructionslehre des schaffenden Geistes*. Nur ein solches Religionsprojekt, schwärmt er, vermöchte der *synkritischen Politik der Intelligenz* endlich den *Weg zur ächten Praxis* zu weisen, zum *wahrhaften Reunionsprozess*. Schlegel sieht das zu dieser Zeit kaum anders, auch er zielt auf nicht weniger als die Republikanisierung der Poesie: *Die neue Bibel müsste für die Deutschen werden, was die Revoluzion für die Franzosen*. Ja, sie kann als der *einzige wahre und absolute universelle Volksroman* gelten. Legt sich also schon hier die erlösende Offenbarung in der Zeichenmacht der Schrift aus, wie es der religiöse Schlegel einige Jahre später zum Ausdruck bringen wird? In jedem Fall gilt die Bibel jetzt als ein *organisches Wesen in stetem Flusse – die schrift[liche] Bibel ist nur ein Nachbild von d[er] heil[igen] Schrift d[er] Natur*. Daher kann sie nicht nur zur fortlaufenden Produktion neuen Wissens dienen, sondern sogar noch unendliche Bildungsenergien freisetzen zur Begründung einer Kommunikationsgemeinschaft selbstbestimmter Menschen. Denn *nur der Leser macht die Bibel zur Bibel*, weiß Schlegel, und nur das Buch aller Bücher vermag das Republikvolk in einen umfassenden Sozialkörper zu verwandeln, der die Sinnbildungsenergien von Lesern und Schreibern fortwährend zirkulieren lässt. Wird hier nun der christlich-paulinisch verstandene Gemeinschaftsleib sozialutopisch neu codiert im Hinblick auf die ästhetische Revolution der Frühromantik? (E. Matala de Mazza 1999/J. Schreiber 1983/H. Blumenberg 1999, 267 ff.).

Wie man den intellektuellen *Funken als Lebensthätigkeit fixiren* kann – das ist immer wieder die Frage, die beide Freunde damals argumentativ ausfechten und zu verheißungsvollem Leuchten bringen. Schlegel meint seinen Briefpartner genau zu verstehen, und nimmt dessen Theorieimpulse in die eigenen *Principien der Schriftstellerei* auf. Im Zeichen von Mythopoesie und Religiosität beginnt er das Kontinuum seiner publizistischen Praxis jetzt nach und nach umzudeuten, wie seine „Ideen" und sein „Gespräch über die Poesie" zeigen werden. Aber was genau soll es heißen, eine *neue Religion zu stiften*? Auch als Philosoph der religiösen Erneuerung ist Schlegel um Universalpoetik und um die enzyklopädische Synthese bemüht. Wenn alle streitbaren Medien, das Journal, der Roman, der Brief, das Drama etc. zu Bibeln werden, dann gelte das dem Geist und dem Sinne nach, denn *Kunstwerke* und *klassische Urbilder* sollen sie durchaus bleiben, wie etwa in der griechischen Poesie vorgegeben. Doch wenn es zutrifft, dass der *Buchstabe tötet*, der *Geist aber [...] lebendig* macht, dann stellt sich die Frage neu, wie man eine renovierte und lebenskräftige Moral in der Gesellschaft verankern kann. Wer sich mit dieser Absicht trägt, muss wissen, dass dies *kein litterairisches, sondern – ein biblisches, ein durchaus religiöses* Projekt darstellt. Dies kann aber wiederum nicht heißen, die Medien und Foren des

zeitgenössischen Geistes einfach zu *schlucken*, sondern es geht darum, die kulturelle Selbständigkeit seiner einzelnen Genres, also den *Egoism und die Harmonie* von Philosophie, Poesie und Wissenschaften, als eine praxisorientierte *Encyclopädie* wirksam werden zu lassen. Freilich müsste die *manche ihrer Eigenschaften wechseln*, denn es handelt sich – so Schlegel – insbesondere um Gegenstände, die *weder Philosophie noch Poesie behandeln kann*, etwa um das Phänomen Gott. Kant und Fichte hätten die Philosophie bis an die Schwelle der Religion geführt, um dort ihre Gedankenarbeit abzubrechen. Was aber ist mit jenen Einsichten, die *nur in Evangelien, Episteln, Apokalypsen und dergl. dem Zeitalter enthüllt werden können*? Die *Allmacht des Wortes*, im Schriftkorpus von Bibel und Bibelkritik oft beschworen, soll nun endlich in transzendentaler Reflexion ernstgenommen werden, vor allem natürlich durch Bücher, denn auch Christus, Moses, Mohammed und Luther seien ja mit wachsender Wirksamkeit Lehrer und Schriftsteller, immer weniger dagegen Politiker gewesen.

Mit der Apologie einer katholisch geprägten Christlichkeit bei Novalis ist Schlegel hier allerdings (noch) nicht einverstanden. In gewissem Sinn muss das Christentum *absolut negativ* gesetzt werden, schreibt er an den Freund in Freiberg, denn in seiner überkommenen Gestalt sei es *zu politisch und seine Politik [...] viel zu material*. Es geht also um eine *neue Religion*, von der das Christentum erst Keime in sich trägt. *Ganz Magie* sei diese künftige Glaubensinsbrunst, mit nicht weniger als einer *symb[olisch] mystischen Politik* habe man es zu tun, von der etliche Vorzeichen bereits sichtbar seien. Noch denkt Schlegel also nicht an eine Wiederkunft *echtkatholischer oder echtchristlicher Zeiten*, von denen Novalis schwärmt. Aber die Auffassung, dass die zukunftsfähige Geisteskultur Europas im *reinen Aether der Religion* zu suchen sei, teilt er sehr wohl mit Hardenberg, der ein Jahr später in seiner Schrift „Die Christenheit oder Europa" (1799) erklären wird: *Nur die Religion kann Europa wieder aufwecken und die Völker sichern, und die Christenheit mit neuer Herrlichkeit sichtbar auf Erden in ihr altes, friedensstiftendes Amt installieren* (Novalis 1968, 279 ff.). Dass die *Anarchie* der Revolutionsära das *Zeugungselement* der reinspirierten Religion darstellt, und dass alles profan Politische bald von einem höheren Glaubensdasein *verschlungen* wird – darin sind sich beide Korrespondenten einig. Novalis hat deshalb nur die Wahl, bemerkt Schlegel, *entweder der letzte Christ, der Brutus der alten Religion, oder der Christus des neuen Evangeliums* zu sein. Die Spuren einer verjüngten Welt, von denen der Freund spreche, seien längst kenntlich geworden, etwa an zeitgenössischen Geistern wie Schleiermacher, Fichte, Goethe, Schelling, Tieck und Hülsen, aber auch schon an Lessing. Und in der Tat werde sich die Französische Revolution als das *Incitament* einer fundamentalen religiösen Neubesinnung erweisen, so wie einst die frühe Christenheit das Römische Reich verschlungen habe. Der *Zweck aller Zwecke, und der Mittelpunkt* aller publizistischen Bestrebungen müsse es sein, die *Allmacht des Wortes* zu nutzen, und die *Geburt der neuen Zeit* endlich ins Werk zu setzen (KSA 24, 206 f., 284).

Ein menschheitliches Rettungsprojekt, eine Art Glaubens- und Liebesgemeinschaft, steht Schlegel vor Augen, und das nicht zufällig in einer Zeit, als er und seine

im „Athenäum" versammelten Freunde einem *Pack von Lumpenhunden* zum Opfer fallen, und öffentlich vielerlei *Geschwätz*, Streitereien und übler Nachrede ausgesetzt sind. Noch die *Annäherung zum Christentum*, die Schlegel nun für sich und seinen Kreis reklamiert, scheinen ihre Kritiker *mehr [zu] scheuen als den Tod* (KSA 24, 218). Wittern die Romantikverächter bereits den literaturpolitischen Siegeszug der jungen Intellektuellenschar im Zeichen einer reanimierten Glaubenskunst? Für den Schlegelkreis besitzt dieses Problem eine ganz andere Bedeutung. Welchen Ausweg, wenn nicht einen spirituellen, also wahrhaft universal befriedenden, könnte es geben aus dem heillosen Durcheinander der Stimmen, der Wertvorstellungen und Meinungen, aus der Dissoziation und Entfremdung in der zeitgenössischen Gesellschaft? Immer stärker rückt nun die Glaubensproblematik in den Vordergrund. Der Entstehungs- und Wandlungsprozess des Strahlwortes *Religion* bei Friedrich Schlegel ist außerordentlich komplex. Zunächst umschreibt das gesamte Problem Christentum eine für den Gegenwartssinn verlorengegangene *reine Historie*, die als *negative* Stufe der Geistigkeit überwunden werden muss. Deshalb kann er Novalis' mystische und religiöse Neigungen vorderhand als *Herrnhuterei*, als *Verkehrtheit*, ja als *absolute Schwärmerei* und geistige *Knechtschaft* kritisieren. Denn noch gilt es, die Religion *liberaler [zu] machen*, bleibt sie doch gebunden an die Kommunikationsformen des Ironischen. Doch schon in den „Ideen" Schlegels kommt im Terminus Religion nicht weniger zum Ausdruck als der Inbegriff aller Wesenskräfte und Wesensäußerungen des Menschen überhaupt. Was vordem *universeller Geist* hieß, erhält nun die Bezeichnung *Gott* oder *Gottheit*, auch Religiosität und *Menschheit* rücken aufs engste zusammen, Göttlichkeit wird austauschbar mit dem *Universum*, dem *Unendlichen* oder dem *Unsichtbaren*. Bald mutiert *Religion* zur *allbelebenden Weltseele*, zum Zentrum jeglicher Bildung, zur *zentripetalen und zentrifugalen Kraft im menschlichen Geiste, und was beide verbindet*. Deshalb muss sich auch ihr nominaler Charakter auflösen, aus *die* Religion wird bald *Religion* ohne Artikel. Jede Beziehung des Menschen auf das Unendliche oder auf das geliebte Du erscheint, ähnlich wie bei Schleiermacher, als Religion. Insbesondere das Verhältnis des Poeten zu seinen Idealen, zu Wissenschaft und Kunst, erhält Qualitäten des Geheiligten. Mit Nietzsche könnte man von einer *Artistenreligion* sprechen, denn sie gewinnt schließlich die *Objectivität* des durch Liebe beseelten Ich- und Weltzusammenhangs, wird zum Ungreifbaren und Phantasmatischen, zum universal Gemeinten, zum erlösungsträchtigen Mitteilungs- und Geselligkeitsverhältnis zwischen Menschheit und Schöpfungsall. Gott – das ist dann der *Abyssus von Individualität, das einzig unendlich Volle, [...] das schlechthin Ursprüngliche und Höchste, also das Individuum in der höchsten Potenz*. Vor allem aber – das Ich soll durch seine eigene Selbstvervollkommnung Züge von Göttlichkeit annehmen, und darin die Fülle jener artistischen Spiritualität erfahren (M. Schöning 2002, 263 ff./B. von Wiese 1927, 75 ff.).

In der streitbaren Auseinandersetzung mit den beiden Freunden Novalis und Schleiermacher, und im Rekurs auf einen durch Spinoza und Hemsterhuis geläuterten Fichte, laufen bei Schlegel also wesentliche biographische, zeithistorische und

intellektuelle Wahrnehmungen und Überzeugungen im Gedankenkomplex des Religiösen zusammen. Er komme *mehr und mehr zum Optimismus zurück, nicht dem Leibnizischen, sondern dem alten biblischen*, es führe ihn sein *Taubenausflug aus dem Kasten der Kultur ins Freie der Religion*, schreibt er im April 1799 an Schleiermacher. In Berlin sei er *zum drittenmal jung* geworden, ja eine *Revolution* gehe derzeit in seiner Schriftstellerei vor sich, womit die entstehende „Lucinde", dieser *religiöser* Roman, und der Essaybrief an Dorothea „Über die Philosophie" gemeint sind, von dem es heißt, so etwas *Populäres* habe er *noch nie* geschrieben. Einen ungeahnten *Ruck* bemerkt Friedrich Schlegel in seiner eigenen literarischen Bildung, nun sei er in *Essayfluss* geraten (KSA 24, 162 f., 176, 171, 199/A. Käfer 2006, 117 ff.). Nicht nur die Ära einer religiösen Erneuerung ist also für den jungen Mann gekommen, sondern auch die *Zeit der Popularität*. Nun endlich, sagt er, kann es die *liebenswürdige Bestimmung* der Poesie werden, den Geist mit der Natur zu *befreunden*, und den *Himmel selbst durch den Zauber ihrer geselligen Reize auf die Erde herabzulocken*. Die sinnlich erfahrene Utopie der liebenden Vereinigung, die Religion als geschichtsmächtiges Gemüts- und Sozialitätsprinzip, und die schriftstellerische Befreiung zum *Konversationsstil*, hin zur *wahren* Popularität, – diese drei biographischen und denkgeschichtlichen Momente sind es, die bei dem Endzwanziger jetzt erhebliche Veränderungsimpulse hervorrufen.

Dem Heiligen im Profanen eine Heimstatt von Reflexivität und Gefühlsinnigkeit geben – darin zeichnet sich noch einmal jenes alte kulturprotestantische Identitätsdilemma ab, dem trotz Säkularisation und Französischer Revolution selbst ein rebellischer Pfarrersohn wie Friedrich Schlegel nicht zu entkommen vermag. Auch dieser junge Intellektuelle erlebt den Geschichtslärm von Traditionsbruch und mentaler Renovation als familiales Grundbeben, als Erschütterung jener sozialen Formation, die immer schon zutiefst von Kontemplations- und Glaubensübungen beherrscht worden ist. Das Thema Religion muss zu einem der wichtigsten Modi seiner Selbst- und Realitätswahrnehmung werden, weil viel mehr als eine geistespolitische, sondern eine umfassende kulturelle, ja spirituelle Reformation auf dem Spiel steht, die jeden einzelnen bis in den engsten Lebenskreis hinein erfassen wird. Wie sonst könnte ein protestantischer Prediger namens Schleiermacher die *getreueste* Vorstellung vom *Universum* in sein Genrebild des *Allerheiligsten* einpassen – in die *fromme Häuslichkeit*? Die transzendental ernüchterten und qua Einbildungskraft zugleich hochbeseelten romantischen Subjekte möchten der Enge ihrer Familienverhältnisse und den Sichtblenden ihrer sakralen Tradition entkommen, und doch bleibt ihnen wenig anderes übrig, als auf eine *universale* Reinspiration herkömmlicher Lebens- und Glaubensformen zu setzen. Stellt die Romantik also eine Fortsetzung der Religion mit ästhetischen Mitteln dar?

In den intellektuellen, künstlerischen und gesellig-erotischen *Frechheiten* der Romantikergeneration wird jedenfalls nicht nur ihre Neuerungslust sinnfällig, sondern auch ihre innere Konfliktenergie, das Leiden an der schwergängigen Selbstveränderung in umstürzender Zeit. Da mag Religion, als Herzenserwärmung des reflexiv

ernüchterten Subjekts, ja als geist-seelischer nervus rerum alles Zivilisatorischen, zur Sinn- und Glücksverheißung werden – in bedachtsamer Rückbindung und visionärem Furor gleichermaßen. Auf mitteilende Geselligkeit wie auf individuelle Besinnungskraft sei die Religion verwiesen, lehrt gleichzeitig Schleiermacher unverdrossen, immer wieder muss der Einzelne die Religion in sich selber neu stiften, da sie – als Kult, Mythos oder Dogma traditional ausgeübt – kein *inneres Urerlebnis* mehr zur Wirkung bringt (I. Hoffmann-Axthelm 1973, 120 ff.). Wo dies aber gelingt, werden dem Wohlredner der *göttlichen Dinge* zufolge alle *Unterschiede, die es in der Religion selbst wirklich gibt, […] durch die gesellige Verbindung sanft ineinander fließen*, denn allein der subjektivierte Glaubensakt, nicht das Vertrauen auf Doxa und Sakralsymbolik kann den Menschen des modernen Zeitalters aus der Entfremdung erlösen, vielmehr geht es um eine entkirchlichte Glaubensgewissheit. Schleiermacher weiß ebenso gut wie sein Zimmernachbar Schlegel, dass aus der solchermaßen renovierten Religiosität eine *andere Art von Gesellschaft* hervorgehen, und jenes zu erwartende *priesterliche Volk* eine *vollkommene Republik* darstellen wird, in der *Jeder abwechselnd Führer und Volk* verkörpern darf. Von nicht weniger ist hier die Rede als den Perspektiven der *unendlichen Menschheit* (F. Schleiermacher 2004, 100 ff.).

Wo die Not am größten, auch wegen der bald folgenden Hasstiraden gegen das „Athenäum", ist die Rettungsidee von der *Geisterfamilie*, vom *Bund* der Künstler und *Auserwählten*, von einer stellvertretenden *Urversammlung der Menschheit*, am nächsten. Friedrich Schlegel ist nur konsequent, wenn er seinem religiösen Gedankenprojekt – in Übereinstimmung mit Schleiermacher und Novalis – den Titel *unsichtbare Kirche* verleiht. In ihrer bildungsträchtigen Geselligkeit, sagt er, verstehen sich die Beteiligten *überall, finden sich leicht und bilden eine stille Opposition*. Und schon bald wird die Religion als der eigentliche Begründungszusammenhang jeglicher Philosophie, Poesie und Wissenschaft erscheinen.

Aber ist dies dann noch gleichbedeutend mit dem ironisch paradoxalen, witzig elektrisierenden Geistesgeflacker der romantischen Geselligkeitstheorie, mit der *Chemie* des erregenden Zeitalters der ästhetischen Revolution? Immerhin beteuert Friedrich 1798, dass nun *meine Religion […] aus dem Ei ihrer Theorie zu treten* beginne, die Glaubensproblematik sei endlich dabei, über jenes ästhetische und gesellige *Zauberspiel der schaffenden Willkür* hinaus zu wachsen. Es ist bezeichnend, dass auch für Dorothea Schlegel der Gedanke an Kirche und Glaubensstärke seit dieser Zeit den Charakter einer Gegenvorstellung zur romantischen Gemeinschaft annehmen kann, zu jener *Republik von lauter Despoten* also, in der man *ewige Verschiedenheit, Scheidung und Nichtverstehung*, den ständigen Wechsel sich *streitender Gedanken* ertragen soll (I. Hoffmann-Axthelm 1973, 110 ff., 155 ff., 161 f., 178 ff., 207). Doch anno 1798/99 ist die Schlegelsche Geisterfamilie noch hoffnungsfroh. Sollte sich aus der Berliner, vor allem der Jenenser Freundschaftskultur, nicht eine Keimzelle gewinnen lassen für die Erneuerung der im Unglauben so heillos zerrissenen Gegenwart?

Olympische Spiele von Geist und Witz – „Athenäum"

In Friedrichs Brief an den Bruder vom 31. Oktober 1797 ist das Programm ihrer gemeinsamen Zeitschrift „Athenäum" in nuce enthalten (KSA 24, VIII ff., 29 ff./ H. G. Ziegler 1968, 96 ff./E. Behler 1983, 13 ff.). Seit einiger Zeit muss der junge Schlegel diesen *großen Plan*, der *Tag und Nacht alle meine Gedanken absorbirt*, erwogen und wohl auch mit Schleiermacher und Novalis erörtert haben. Von Reichardts „Lyceum" hat er sich soeben getrennt, seine Aufsätze sind bisher in zerstreuten Periodika erschienen, er kennt die Kalamitäten seines Bruders mit Schiller und der „Allgemeinen Literaturzeitung", er weiß um das geradezu schmähliche Scheitern der „Horen" – und nun endlich muss ein eigenes, ein autonomes Publikationsorgan gefunden, bzw. gegründet werden. Kann das den als *Dioskuren der Kritik* schon hinlänglich bekannten Schlegelbrüdern so schwer fallen? Ein *gemeinschaftliches Journal* soll es sein, über das sich Friedrich, August Wilhelm und Caroline vorerst brieflich verständigen. August Wilhelm scheint zunächst an eine Art Rezensionsjournal gedacht zu haben, Friedrich hingegen will eine Zeitschrift, *von uns beyden nicht bloß edirt, sondern ganz allein geschrieben, ohne alle [regelmäßige] Mitarbeiter.* Es sollten weder Form noch Stoff der Beiträge vorab festgelegt werden, nur größere Werke oder *unpopuläre* Texte, bzw. Schreibweisen müssten ausgeschlossen sein. Könne man endlich alles *nach unserem Gutdünken* tun und lassen, so sei *reiner Gewinn* möglich – *Meisterstücke der höhern Kritik und Polemik* werde man aufspüren, und überhaupt aller Schriften habhaft sein, die sich durch *erhabne Frechheit* auszeichneten, und für alle anderen Journale einfach *zu gut* wären. Friedrich Schlegel ist euphorisch, die hochfahrendsten Hoffnungen stehen ihm vor Augen, dieses Werk kann, beteuert er, ein *Phönix s[einer] Art* werden. Zu einer *großen Autorität in der Kritik* dürften die beiden Brüder es bringen, ja in fünf bis zehn Jahren als *kritische Dictatoren Deutschl. [ands]* dastehen, allen konkurrierenden Zeitschriften müsse man daher den *offenen Krieg* erklären.

Dass Friedrich auf keinen Fall die *Monotonie einer einzigen Form* akzeptieren möchte, wird sich indes als problematisch erweisen. Ihm geht es nun mehr denn je um den *Witz*, dem streitbaren Kunstcharakter des Fragments gilt sein Interesse, das Prinzip Popularität will er auf eine Weise wahrnehmen, die mit jener der Lyceums-Exemplare nicht mehr zu vergleichen sei. Und dennoch wird es hier nicht um Kritik in negativer Konnotation gehen, sondern um die – wie Walter Benjamin formuliert – *Bewusstseinserweiterung* der diskutierten (Kunst-)Werke (KSA 24, 51 f./M. Schöning 2002, 81 ff.). Schwer hat Friedrich allerdings gegen August Wilhelms Widerwillen anzukämpfen, dem älteren Bruder will weder die ästhetisch-rhetorische Dignität dieses Genres, noch der behauptete Zusammenhang von Fragmentarismus und publizistischer Popularität einleuchten. Was Friedrich seine *natürliche und leichte*, immer aber auf das Universale drängende Schreibart, auch seine *Impertinenzen* nennt, scheint August Wilhelm als *kleine Fastnachtsspiele* betrachten zu wollen. Der Jüngere muss erheblichen Scharfsinn aufbieten, um die Fragmentform im künftigen „Athenäum" akzeptabel und sodann heimisch zu machen. In einem solchen Artefakt, schreibt er an August Wilhelm, muss der Ausdruck allemal mit dem Inhalt übereinstimmen, der wiederum in seinen *vermischten Gedanken die Buntheit nicht scheuen* darf. Kein deklamatorisches Reden an das Publikum also ist gemeint, wozu August Wilhelm immer wieder neige, sondern man müsse so formulieren, *wie man auch wohl für sich in sein Taschenbuch* hätte schreiben wollen. Der *flüchtige Geist des geselligen Lebens* kann nur *gefesselt* werden, wenn es gelingt, den *sorgfältigsten Versbau und die schönste poetische Sprache zu einem kleinen Kunstwerk* zu formen. Denn allein nach *Gewicht* sei die Qualität der Fragmente zu bemessen, nur die *größte Universalität*, [...] *tüchtige pfündige Gedanken* und ein *heiliger Ernst* begründeten die *Lizenz* dieser Gattung. Dazu gehöre auch, dass diese Kunststückchen untereinander wie mehrere *Stimmen oder Instrumente in der Musik harmoniren* (KSA 24, 55 ff., 98). Dass sie sogar *gemeinschaftlich* zu Papier gebracht werden könnten, ist für Friedrich die hoffnungsvollste Überlegung zum künftigen *Geistergedränge* im „Athenäum".

Welchen Namen die neue Zeitschrift haben soll, bleibt unter den Beteiligten ebenfalls einige Monate lang strittig. Soll das Periodikum „Herkules", „Prometheus", „Dioscuren", „Parcen", „Musagetes", „Freya", oder etwa „Schlegeläum" heißen? An den Titel „Athenäum" kann sich Friedrich nur schweren Herzens gewöhnen, aus Gründen der Popularität, widerwillig wird er am Ende gleichwohl einverstanden sein (KSA 24, 72). Aber wie soll in einer Zeit, in der alles *revoluzionär* zugeht, die *Konstituzion* des Blattes aussehen, wo doch seine *Regierung* nur erst provisorisch eingerichtet ist? fragt er den Bruder. Unbestritten müsse sein, dass *Einheit des Geistes* herrsche, dass bei höchstmöglicher Autonomie des Einzelnen nach der *größten Gemeinschaft* gestrebt werde. Sowenig an der individuellen Freiheitslizenz des einzelnen Redakteurs oder Publizisten zu deuteln sein soll, so sehr benötigt die neue Zeitschrift Spielregeln für einen flexiblen und sachgerechten Binnenkonsens. Das wichtigste ist daher – ein *absolutes Veto* muss eingerichtet werden, ein uneinschränkbares *ius notarum*, eine *heilige Gleichheit*, die insbesondere den beiden Brüdern das Meinungs- und Gestaltungsdominat im „Athenäum" sichert. Einer soll demnach *ohne die Bewilligung des andern nichts [...] abdrucken lassen*, nur im Notfall darf ein *tacitum consensum* vorausgesetzt werden, jenseits *fraternaler Wechselwirkung* hat möglichst nichts vonstatten zu gehen. Aber natürlich zeigt auch dieses brüderschaftlich-kritische Prinzip bald seine Tücken und wirft Probleme besonderer Art auf. In kurzer Zeit wird es Schwierigkeiten geben mit der *größten Strenge*, die insbesondere Friedrich desöfteren einfordert. Denn auf das Renommé des Blattes muss – bei der gereizten öffentlichen Resonanz – allenthalben Rücksicht genommen werden, die Zensur darf man nicht über Gebühr herausfordern, von Schiller ist aus vielerlei Rücksichtnahmen zu schweigen, überhaupt ist mit dem publizistisch empfindlichen Weimar nicht zu scherzen, gelegentlich muss Goethe um Meinung und Fürwort gebeten werden, manche *Teufeleyen* hat man sich aus Gründen der Besonnenheit oder der Delikatesse zu versagen.

Auch die erwünschte interne Harmonie, so zeigt sich bald, kann bei Gelegenheit schon durch zugespitzte Bemerkungen August Wilhelms oder Carolines ins Wanken geraten. Ein besonderer Streitfall liegt vor mit Friedrichs berühmtem Fragment, in dem er den Goetheschen „Meister", die Fichtesche Wissenschaftslehre und die Französische Revolution als die wichtigsten *Tendenzen* des Zeitalters miteinander ins Verhältnis setzt. Muss Goethe eine solche Parallelisierung nicht *unangenehm seyn*? will August Wilhelm von seinem Bruder wissen. Und vor allem werden Novalis' Text „Die Christenheit oder Europa" sowie ein polemisches Gedicht Schellings auf diese Weise vorsorglich vom „Athenäum" ferngehalten. All das geht keineswegs ohne heftige Debatten vor sich. Zudem hat Caroline es gewagt, von Friedrichs außerordentlicher *Empfindlichkeit aus Eitelkeit* zu sprechen. Das kann den mittlerweile öffentlich stark umstrittenen jungen Mann nicht gerade erfreuen. Der Gegensatz zu August Wilhelm und seiner Frau erweist sich wieder einmal als nicht unerheblich. Viel mehr als die beiden Diskutanten schätzt Friedrich das *Pikante*, die *Impertinenzen* und den *Cynismus*, er will auf *Verhältnisse gar keine Rücksicht* nehmen, denn jeder muss *selbst beurtheilen, was er für seine Person wagen oder thun will*. Eines wird hier, im Hinblick auf die *Lizenzen* der Redakteure des „Athenäums", überaus deutlich – *ohne die gemeinschaftliche Berathschlagung auszuschließen, muss doch die letzte Entscheidung von Einem abhängen*. Dem *Herrn Veto* gegenüber sei zwar nach wie vor strenge Gerechtigkeit und Gehorsam selbstverständlich, beteuert Friedrich, aber jedes kritische Urteil müsse als solches äußerst wohlbegründet, dürfe also keine *freundschaftliche Kritik* sein: *Ich kann nämlich Niemand hier zum Richter anerkennen, als mich selbst; sonst wärest Du es natürlich*. Kein Wunder, dass sich der junge Schlegel immer wieder auch intern verteidigen muss, inbesondere was die öffentliche Wirkungschance seiner Fragmente angeht. Deren Popularität nach August Wilhelms und Carolines Auffassung bemessen zu wollen, wäre allerdings ein *sehr falscher Calcül*, schreibt er einmal zornig, denn diese Artefakte seien in *Rücksicht der litterarischen Beziehungen on the top of the fashion* (KSA 24, 108 f., 112 f.). Was freilich nichts daran ändert, dass angesichts der heftigen Auseinandersetzungen um das „Athenäum" schon seit August 1798 erste Erwägungen über ein mögliches Ende der Zeitschrift virulent werden, Probleme mit den Verlegern Vieweg und Frölich kommen hinzu. Zunächst will Friedrich nur *Geschwätz* vernommen haben, nichts sei ja natürlicher, als von einem neuen Journal zu behaupten, es werde *eingehn*. Doch dann nimmt er die Dinge ernster. Aber selbst im Fall eines tatsächlichen Scheiterns der Zeitschrift sei ihnen eines sicher – das *große Bewusstsein, zu gut gewesen zu seyn*. So weit sei es in Wahrheit jedoch nicht, vielmehr liege ihm sehr am Fortgang des Blattes, schreibt er an August Wilhelm, wenngleich mit anderen Arbeiten – etwa mit einem *auf der Stelle* zu schreibenden Roman – leicht finanzieller Ersatz geschaffen werden könne (KSA 24, 164 f.).

Friedrich hält trotz aller Widrigkeiten an dem gemeinsamen Projekt fest. Er ist es, der sich über die forminhaltliche Gestalt des „Athenäums" die intensivsten Gedanken macht. Schon in seiner „Vorerinnerung" ist von einander abwechselnden

Briefen, Gesprächen, rhapsodischen Betrachtungen und aphoristischen Bruchstücken, auch vom Formwillen der Autoren und von originellen *Gedankenfigurationen*, die Rede. Neben den Fragmenten plant Friedrich bereits zu Beginn der Zusammenarbeit mit August Wilhelm *exemplarisch kurze Recensionen*, neue Aufsätze über die Antike und allerlei Philosophisches, das für Niethammers „Journal" zu populär und witzig wäre. Später favorisiert er *mehr kondensirte und kompakte Abhandlungen und Charakteristik*. Stets geht es um das Kernproblem der publizistischen *Mannigfaltigkeit*, also um die Frage der *Journalform*, denn sie ist dazu ausersehen, *am schnellsten und unmittelbarsten mit Herrn Publikum ins Verhältniss* zu kommen (KSA 24, 198). Es sind Gespräche mit dem Leser, die der junge Zeitschriftenherausgeber führen möchte, wobei die notwendige Popularität ihren Adressaten allerdings zu *Bildung und Universalität* erheben soll. Wenn die von ihm verantworteten Periodika, insbesondere das „Athenäum", einer Philosophie das Wort erteilen, dann ist es eine, die dem Leben verschworen ist, die unmittelbar *Rücksicht aufs Zeitalter* nimmt. *Allwissenheit [..] gemeinschaftlich suchen*, lautet das Programm. Ja, sagt Friedrich: *Das ist das Wesen eines Journals, und also ist jedes Journal kritisch*. Richte man derart alle Kraft von Symphilosophie und Sympoesie nach innen, auf die *Einheit des Geistes*, so sei draußen in der Gesellschaft eine ganz *neue Epoche* der Wissenschaften und Künste zu erwarten, dessen ist er sicher. Das „Athenäum" soll nicht weniger als ein *Phönix seiner Art* werden, geht es doch darum, der *Bildung Strahlen all' in Eins zu fassen* (E. Behler 1983, 13 ff.).

Ächte, revolutionäre Affichen

Und dennoch, ganze sechs Hefte der neuen Zeitschrift werden zwischen 1798 und 1800 in drei Bänden herauskommen, mitten darin wechselt der Verleger, der Absatz sinkt von Mal zu Mal, eine Neukonzeption wird erwogen, das Publikum zeigt sich weitgehend konsterniert, und die Kritik reagiert überwiegend mit höhnischem Lärm. Lässt sich durch eine *Revolution* die *merkantilische Popularität* dieses Periodikums *außer Zweifel* setzen, und das ohne Verlust *unsrer Würde*? fragt Friedrich ein Jahr nach seinem ersten Erscheinen. Doch die wichtigste Literaturzeitschrift im Deutschland des späten 18. Jahrhunderts ist nicht zu retten, trotz ihrer grandiosen Leistungen auf dem Gebiet der Kritik und Hermeneutik, der Reflexion moderner Bildungsideale, und der Beglaubigung romantischen Kunst- und Kulturverständnisses. Einige Jahre nach ihrem Ende wird Schlegel über seine Zeitschrift schreiben: *Im Anfange derselben ist Kritik und Universalität der vorwaltende Zweck, in den späteren Teilen ist der Geist des Mystizismus das wesentliche*. Das trifft durchaus zu auf die thematische Grundstruktur der Zeitschrift, und dokumentiert noch einmal ihre innere personelle und intellektuelle Angespanntheit. Das erste Heft, es erscheint um Ostern 1798, ist weitgehend von August Wilhelm bestimmt, noch entbehrt es jener *fragmentarischen Genialität* des Jüngeren, welcher der ältere Bruder nie so recht über den Weg

getraut hat. Aber im zweiten Heft wird es im eigentlichen Sinn Schlegelianisch, endlich erscheint die großartige Besprechung des Goetheschen „Wilhelm Meister", und es treten weit mehr als vierhundert neue Fragmente ans Licht der Öffentlichkeit. Schon im Dezember 1797 findet Friedrich in einem Brief an August Wilhelm die berühmte Formulierung, er könne von seinem Ich gar kein *andres echantillon geben, als so ein System von Fragmenten, weil ich selbst dergleichen bin*. Das neue Genre nimmt er sich also in fast existenzieller Manier zu Herzen. Nicht einzelne Sentenzen und Einfälle sollen jetzt vorgeführt werden, wie im „Lyceum" erprobt, sondern eher Abhandlungen, Charakteristiken und Rezensionen, seine Gedanken seien im universalen Zusammenhang darzustellen, und die philosophischen, kritischen und moralischen Texte nicht voneinander zu trennen, sondern zu *mischen*. Später spricht Schlegel davon, *die größte Masse von Gedanken in dem kleinsten Raum* vereinigen zu wollen, und etwas herzustellen, das nur er so beschreiben kann – *fraternalen Potenzismus und gigantische Synfonierung*. Die Fragmente, denen der junge Autor und Redakteur die gewinnendste Popularität zutraut, schreiten den gesamten Themen- und Problemkreis dessen aus, was ihn damals intensiv beschäftigt. Wie ein kleines Kunstwerk, notiert er, hat sich jedes Fragment von der umgebenden Welt gänzlich abzusondern, zugleich aber muss es *in sich selbst vollendet sein wie ein Igel*. Eine Metapher, die den zugespitzten diskursiven Konfliktcharakter allen Erkennens und Kommunizierens zur Darstellung bringt, jene für Schlegel so bezeichnende Dialektik von *Rückzug und Angriff, von Monolog und Dialog, von Esoterik und Provokation*. Jedes Fragment soll eins vor allem sein – ein *Lessingsches Salz gegen die geistige Fäulnis* (M. Schöning 2002, 121/G. Neumann 1976, 573).

Große Freude hat Schlegel daran, die von August Wilhelm, Novalis und Schleiermacher eingesandten Fragmente mit seinen eigenen und gegen sie in symphilosophische Spannung zu versetzen. Hier gelingt endlich einmal, ohne dass die einzelnen Verfasser genannt würden, das hehre Programm eines gemeinschaftlichen Suchens nach der *Allwissenheit*. Schon vor einiger Zeit hat Friedrich geschrieben, eigentliches Philosophieren vollziehe sich in Fragmentform, nun wird dieses Genre zum ästhetischen Ausdruck einer Gesamtvision, in der die *unendliche Fülle* des Daseins, das Besondere und das Allgemeine, in universaler, ja paradoxaler Verbundenheit erfahrbar werden. Daher die *Menge von poetischen Skizzen, Studien, Fragmenten, Tendenzen, Ruinen und Materialien*. Daher auch die Beteuerung, das Fragment sei *kein Werk, sondern nur Bruchstück [...] Masse, Anlage*. Wenn die Gestalt der Wirklichkeit und die des menschlichen Bewusstseins als *durchaus chaotisch* erscheinen, dann können die Fragmente jede *geistige Gicht*, jede *Versteinerung* von Substanzialität als haltlos auflösen, und zu kunstvoller intellektueller Musik verflüssigen. In jedem Fall hat es ein Ende mit dem philosophisch naiven *Satz des Widerspruchs*, sagt Schlegel, es gibt keinen Zentralpunkt mehr, von dem aus eine Bündelung aller Perspektiven des Erkennens denkbar wäre. Das *fragmentarische Universum* repräsentiert vielmehr die vorhandene Welt in ihrer radikal pluralen, dezentrierten und insofern *grundlosen* Daseinsstruktur.

Was bislang nur für geistige Prozesse in Dichtkunst und Philosophie, in Geschichte und Moral gegolten hat, wird mit den Athenäumsfragmenten zum romantischen Lebensverständnis überhaupt erweitert. Die Texte handeln vom Selbstmord und von schöner Weiblichkeit, von Ehen à quatre, Liebe und Prüderie, von historischen Ein- und Aussichten, von Winckelmann und den Griechen und Römern, von Staatsverhältnissen wie der vollkommenen Republik, die zugleich demokratisch und aristokratisch sein könne, von der Französischen Revolution als der womöglich größten *Tragikomödie* der Menschheit und vom kulturellen Progress, von Christenheit und Religion, von Geist, Geselligkeit und Gemüt, und natürlich immer wieder vom romantischen Kultur- und Literaturprogramm. *Fragmente aus der Zukunft* nennt Friedrich Schlegel seine auf engstem Raum brillierenden Textpartituren gern. Mit Idealem und Realem spielen sie, Vergangenes und Futurisches wird zueinander in Erkenntnisspannung versetzt, diese *Projekte* sind Gedankenoperationen und Bewusstseinsexperimente, die eine Ahnung vermitteln sollen von der Produktivität originärer zukunftsgerichteter Reflexion – *der Sinn für Fragmente und Projekte sei der transzendentale Bestandteil des historischen Geistes*.

Und natürlich fallen hier schon die Leitbegriffe der progressiven Universalpoesie. Von schöner, spielerischer Naivität und vom Genie ist die Rede, vom Spannungsverhältnis zwischen System und Systemlosigkeit im Denken, vom Desideratum der *intellektualen Anschauung*, vom Dialog als einem *Kranz von Fragmenten*, vom Skeptizismus als *logischer Insurrektion*, von der Ironie als der *absoluten Synthesis absoluter Antithesen*, von der Dignität des Hässlichen und Exzentrischen im Kunstschönen, vom geselligen und subjektiven *Witz* als dem *echapée ins Unendliche*, vom Gemüt als *Poesie der erhabenen Vernunft*, und vom Geist als *Musik von Gedanken*, wo nicht als *ununterbrochener Kette innerer Revolutionen*. Der Fragmentenschreiber erweist sich als eine Art *chemischer* Gedankenexperimentator, weiß er doch, dass *Universalität*, also seine Sehnsucht nach dem Unendlichen in Leben und Wissenschaft, in Poesie und Philosophie, eine *Wechselsättigung aller Formen und aller Stoffe* darstellt. Als eine *Experimentalphysik des Geistes* – neben Chamfort lässt auch Lichtenberg grüßen – tritt die progressive Universalpoesie Friedrich Schlegels in kunstvoller Aphoristik, ja als oszillierendes *Ideenmagazin* ans Licht der Öffentlichkeit. In vielerlei Figurationen erscheint das Fragment, seine Offenheit ist immer nur in umgrenzter Form möglich. Es kann ein Ein-Satz-Gebilde sein, eine kritische Reflexion, ein Kommentar, ein Kleinessay oder eine kondensierte Abhandlung, es kann epigrammatische Gestalt oder Dialogform annehmen. Denken und Kunstwahrnehmung als *Bruchstück* oder *Stückwerk*, Literatur als *Fragment der Fragmente*, sind – auch wenn Novalis sie *ächte, revolutionäre Affichen* nennt – keine genuin Schlegelsche Erfindung, sondern nicht zuletzt bei Hamann, Herder und Goethe vorgeprägt (E. Behler 1983, 31 ff./ F. Strack 2004, 343 ff./H. Gockel 1979). Aber wie sich in diesen funkelnden Arabesken des jungen Romantikers thematische Durchdringung und ästhetische (Selbst-)Reflexion zur komplexen Theoriegestalt der Ironie vereinen, wie *überall Poesie und Poesie der Poesie* zum Sprachereignis wird, das besitzt ausgesprochen originäre Züge. Gerhard

Neumann bemerkt dazu, Schlegels Fragmente, diese Vorformen und Wesensbegriffe seines Ironieverständnisses, seien vor allem *Definitions-Experimente*, ihr Habitus komme *diktatorisch* daher, *ihr Stil thetisch, die Form der Mitteilung definitorisch.* Sie neigten deshalb weniger zur Klärung als zur Komplizierung von Sachverhalten, jedoch lade ihr immanenter Oppositionsgestus die Leser zu einem solidarischen Diskurs ein, um das vom Autor scheinbar *hermetisch Abgeschlossene erneut zu öffnen und in kombinatorische Bewegung zu setzen* (G. Neumann 1976, 418 f./M. Schöning 2002, 118 ff.).

Zumal in dem berühmten 116. Fragment beweist Friedrich Schlegel seine ganze analytische und stilistische Meisterschaft. Die Poesie, sagt er, ist unendlich und frei, die *Willkür des Dichters* duldet kein Gesetz über sich, und nur eine *divinatorische* Kritik darf es wagen, ihr Ideal charakterisieren zu wollen. So gesehen, sei jede bedeutende Dichtung als romantisch zu bezeichnen. Denn welche ästhetische Formation, wenn nicht diese, vermöchte den Geist des Autors *vollständig* auszudrücken? Das Universale, die höchste und allseitigste Bildung, kann nur in der schönen geistigen Konkretisation des Unvollständigen wahrnehmbar sein, romantische Dichtung ist ihrem Wesen nach in einem unendlichen Werden begriffen, sie kann zu einem Ende nicht kommen, ihr Suchen und Experimentieren währt *ewig.* Der paradoxe Versuch zeichne jede große Kunst aus, wird der Schlegel-Kenner Walter Benjamin später schreiben, *am Gebilde noch durch Abbruch zu bauen* (W. Benjamin 1973). Allein als derart versuchte Vollendung, als unaufhebbare Progression ist ihr die Aussicht auf eine *grenzenlos wachsende Klassizität* eröffnet. Geist und Wirklichkeit, Kunst und Natur sind für den transzendentalen Ästhetiker daher genauso wenig mehr zu trennen wie die Poesie von der Prosa und die Genialität von der Kritik, alles soll sich mischen und verschmelzen. Die Poesie, sagt Schlegel, möge lebendig und gesellig werden, und das Leben poetischen Sinn aufnehmen. Denn die Kunst umfasst alles und ist beseelt von allem, was nur irgend schön genannt werden kann, *vom größten wieder mehre Systeme in sich enthaltenden Systeme […], bis zu dem Seufzer, dem Kuss, den das dichtende Kind aushauscht in kunstlosen Gesang.* Als transzendentale tritt jede Poesie aber unaufhebbar in einer doppelten reflexiven Struktur zutage. Einem Epos gleich vermag sie zum *Spiegel […] des Zeitalters* zu werden, und doch kann sie zugleich zwischen dem Dargestellten und dem Darstellenden, *frei von allem realen und idealen Interesse auf den Flügeln der poetischen Reflexion in der Mitte schweben, diese Reflexion immer wieder potenzieren und wie in einer endlosen Reihe von Spiegeln vervielfachen.*

Wie auch immer betrachtet, allein in ihrer Autonomie hat die Dichtung *fermenta cognitionis* zu bieten, die durch einen Geist beseelt sind, der jeden erkünstelten *Schein von Ganzheit* desavouiert. Die Denk- und Vorstellungskraft des Lesers als *erweiterter Autor* muss auf überraschende Weise provoziert werden, das Fragment, dieses Urelement der Ironie, kann derart eine freiheitliche Assoziation der Menschen im Gespräch heraufführen helfen. Allerdings nur indem sie sich selber reflektiert, also das *Produzierende mit dem Produkt* begreiflich werden lässt, vermag die Kunst zu einer

Bildungsmacht zu werden, deren *Witz* in *Gesellschaft, Umgang, Freundschaft und Liebe* ungeahnte Kräfte entfaltet. Je mannigfaltiger und verschiedenartiger die Themen und Formen der Fragmente, *desto erregender, desto nährender wirken* sie auch, bemerkt Schlegel. Das Mirakulöse hieran will er keineswegs auf einfache Erklärungsformeln zurückführen, schon gar nicht auf solche, die sich à la Fichte in der Immanenz des Bewusstseins auflösen lassen. Der Grund des Selbstseins ist ein unausdeutbares Rätsel, das nicht mehr allein von der Reflexion bearbeitet, sondern nur in den symbolischen oder allegorischen Deutungen der Kunst begriffen werden kann (M. Frank 2007, 117 ff.). In der Nähe zur Mystik sieht er jene *Spekulation en detail* beheimatet, die den besonderen spiritus animi des Ironischen erzeugen kann, der in Wissenschaft, Kritik und Bildung so unverzichtbar ist. Dazu freilich ist einiges notwendig. Es bedarf einer Kritik als *Wissenschaft oder Kunst*, die das Denken eines anderen Menschen bis in die *feinere Eigentümlichkeit seines Ganzen nachkonstruieren, wahrnehmen und charakterisieren* kann. Das ist eine an die Wurzeln des Humanums gehende und höchst prekäre Geistesoperation, denn das *eigentlich Widersprechende in unserm Ich* ist ja, notiert Schlegel, dass wir uns *zugleich endlich und unendlich fühlen.* Ist also von diesem *zerstückelten* und *unvollständigen* Subjekt, von seiner *chaotischen* Welt- und Selbstwahrnehmung jemals mehr zu erwarten als *Einzelheit und Abgerissenheit*, als *Verworrenheit […], Inkonsequenz, Charakterlosigkeit* und *Confusion*? Die ironisch gewitzte Fragmentform ist ja gerade eine künstlerische und epistemische Antwort auf dieses *Missverhältnis* im menschlichen Lebenszusammenhang, in dem sich *alles widerspricht.* Natürlich fehlt auch dem monadischen Schriftsteller-Ich jener *einzige Blick*, der das Unendliche im Einzelnen zu erfahren vermöchte, aber es kann sich in ihm ein Universum auswachsen und reif werden, er vermag in seinem Verstand und in seiner Seele eine *Mehrheit von Geistern, ein ganzes System von Personen* vorrätig zu halten, in die sich seine empathische Einbildungskraft hineinversetzen kann. Populär ist der Dichter, wenn dasjenige in seinem *Geiste Raum* hat, was das *Herz von Millionen ausfüllt.* Um die gleichsam persönliche Erreichbarkeit seines Publikums, um eine öffentliche *progressive Bildung* geht es Friedrich Schlegel also noch in den subtilsten Verzweigungen seiner Theorie vom *kombinatorischen Geist.* In ihm liegt deshalb auch die gelegentliche politische Emphase dieser Fragmentensammlung begründet. Nicht nur soll der Künstler kein Gesetz über sich dulden, sondern die *Verfassung* des Kunstwerks selbst muss egalitär in Erscheinung treten, alles in ihm sei *zugleich Zweck und Mittel*, ja ein *frei[es] und gleich[es] Beisammensein.* Nicht zu vergessen – ein Fragment ist ein *selbstbestimmter und selbstbestimmender Gedanke* (H. Gockel 1979, 33)

Obwohl er weiß, dass politische Fragen dieser Art letztlich vor das *forum Dei* gehören, hat sich der demokratische Republikaner Friedrich Schlegel von seinem politischen Modernismus bislang nichts abhandeln lassen. Bezeichnenderweise knüpft er die vielfältigen Reflexionen auch in den Athenäumsfragmenten nicht selten an Gedanken über *Christianismus* und Religion, bald verstärkt über Mythopetisches. Auch davon, heißt es, könne nur eine *divinatorische* Kritik wirklich Kunde geben. Und

wörtlich: *Der revolutionäre Wunsch, das Reich Gottes zu realisieren, ist der elastische Punkt der progressiven Bildung, und der Anfang der modernen Geschichte. Was in gar keiner Beziehung aufs Reich Gottes steht, ist in ihr nur Nebensache.* Schon an der Verwendung des Mystikbegriffs wird die neue Schwerpunktsetzung deutlich. Mystik laute das *schöne alte Wort für die absolute Philosophie,* Mystik wird für Schlegel nun zur Losungsformel für all jenes, was als *Geheimnis* und *Wunder* im Universum des Geistigen noch auf seine Entdeckung wartet. Der Religionsdenker befindet sich im Übergang, sein Diskurs mit Novalis und Schleiermacher trägt sich, neben seinen philosophisch-literarischen Tagebüchern, erst recht in den Fragmenten aus, wo man zum Beispiel lesen kann: *Jeder gute Mensch wird immer mehr und mehr Gott. Gott werden, Mensch sein, sich bilden, sind Ausdrücke, die einerlei bedeuten.* Schon hier geht es Schlegel um eine Art Neudefinition des *Christianismus,* womit er die historische Gestalt des Christentums meint, die ein *erst angefangnes Faktum* der Menschheitsgeschichte darstelle. Der Katholizismus, sagt er, stelle *naives,* der Protestantismus hingegen *sentimentales* Christentum dar. Schlegel macht vorerst kein Hehl aus der Bevorzugung der eigenen, noch in ihrer Verweigerung familiär so stark vorgeprägten Religiosität. Allein dem Protestantismus spricht er das *polemische revolutionäre Verdienst* zu, kraft *Vergötterung* der Schrift nicht nur die Philologie, sondern vor allem eine *universelle und progressive Religion* befördert zu haben. Allerdings mangele es dem protestantischen Christentum der Gegenwart sehr an *Urbanität,* wo die Religion doch längst *liberaler,* das heißt, freier und *nach allen Richtungen* anteilnehmender sein könne. Dies betont Schlegel, gerade weil er die Dialektik alles Religiösen im Zivilisationsprozess, mitsamt der *beinah trivial gewordenen Idee der unendlichen Vervollkommnung* des Menschen, durchaus bemerkt. In der Gegenwart erscheint die Religion zumeist nur als ein *Supplement oder gar ein Surrogat der Bildung,* in der Vergangenheit aber, sagt er, ist sie ein *Produkt der Freiheit* gewesen. Einer Freiheit allerdings, die im Zuge der Modernisierung durch geistige Abstraktionsprozesse zunehmend verdrängt und ersetzt wurde. Man könne daher sagen: *Je freier, je religiöser; und je mehr Bildung, je weniger Religion.* Inwiefern aber darf die Vergangenheit im Vergleich zur Gegenwart als freier, deshalb als religiöser begriffen werden? Und was haben moderne Kunst und Bildung einerseits, und religiöse Zuversicht andererseits miteinander gemein? Die Antwort darauf ist im fünften und sechsten Heft des „Athenäums" nachzulesen, in denen die viel beschworene Wende des Friedrich Schlegel einen andeutungsweisen Niederschlag findet (KSA 8, XCIX ff./H.G. Ziegler 1966).

Moderne und Mythopoesie

In seinem „Gespräch über die Poesie" liefert Schlegel ein literarisches Musterbeispiel romantischen Symphilosophierens. Sieben Gesprächspartner, drei Frauen und vier Männer, unterhalten sich angeregt, einander widersprechend und gedanklich weiter-

treibend über die *verborgene Wurzel und Quelle* von Kunst und Dichtung. In jedem Individuum liegt Poesie, so wie es eine eigene Natur besitzt und *seine eigne Liebe* in sich trägt, heißt es gleich im Eingang des Textes. Aber jeder Einzelne muss sich auch belehren lassen, sei es in gebildeter Gemeinschaft, etwa durch das *gesellige Wesen* des Dichters, sei es durch die *Wissenschaft echter Kritik.* Immer bedarf es eines Spiels von *Mittheilung* und *Annäherung,* damit die Poesie so unterschiedliche Gemüter in Freundschaft und Liebe verbinden kann. Denn der Geist wird niemals ein Ende erreichen, nie seine Sehnsucht stillen, vielmehr erwächst aus der Fülle seiner Befriedigungen immer wieder neues Sehnen und Nachdenken. Auffallend ist in Schlegels filigranem Text der bislang ungewohnte naturphilosophische Ton, der sich nun auch – wie von Novalis propagiert – der *Religion des sichtbaren Weltalls* annähern möchte, und Einflüsse des Freundes Schelling nicht leugnet. Dazu kommt verstärkt die Inspiration durch Spinozismus und Böhmesche Mystik. Nun erscheinen die Menschen als *Teil und Blüte* des einen großen *Gedichts der Gottheit,* die Poesie erwächst aus der *unsichtbaren Urkraft der Menschheit,* und die Musik des Universums, des unendlichen *Spielwerks,* wird hörbar im kongenial *schaffenden Geist* des Individuums. Es ist jene *formlose und bewusstlose* Poesie, welche sich in der *Pflanze regt, im Lichte strahlt, im Kinde lächelt, in der Blüte der Jugend schimmert, in der liebenden Brust der Frauen glüht,* die für Schlegel nun den Ursprung der Kunst darstellt, ohne den es in der Geschichte niemals eine *Poesie der Worte* gegeben hätte. Diesen unendlichen Geist in wechselndem Licht zu betrachten, ist Aufgabe des freundschaftlichen Diskurses.

Freilich geht es dabei um die *Vielseitigkeit* der Blickwinkel, *ganz verschiedene Ansichten* müssen gegeneinander gestellt werden, erst dann mag es den Symphilosophierenden kraft ihrer individuellen *innern Lebensfülle* gelingen, sich wechselseitig einzuweihen in die *heiligen Mysterien der Natur und der Poesie.* Schon weil, mit Fichte gesprochen, die Kunst auf dem Wissen beruht, und weil die Wissenschaft vom Ästhetischen mit ihrer Geschichte zusammenfällt, muss es in dieser *Kunstschule der Poesie* durchaus lebhaft und mit historiographischer Gelehrtheit zugehen, denn Kunst kann sich nur an das *Gebildete anschließen.* Die Grundschemata, die Schlegel schon zuvor für die antik/moderne Kulturgeschichte entworfen hat, werden hier noch einmal vergegenwärtigt. Von Homer und den *Homeriden,* dieser unversiegbaren Quelle *allbildsamer Dichtung,* und der hellenischen Poesie, die auf dem *festlichen Leben freier Menschen* und auf der *heiligen Kraft der alten Götter* beruhte, über die kurzlebige *Poesie der Urbanität* bei den Römern, die germanisch-orientalischen Kultureinflüsse, die kryptoromantischen Literaturen des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, bis hin zu dem für Deutschland so bezeichnenden Wiedergewinn des Traditionsraums der *Alten und der Natur* im 18. Jahrhundert, zu Winckelmann und Goethe also, reicht der entwicklungsgeschichtliche Bogen, der dazu geführt hat, dass Philosophie und Poesie, *die höchsten Kräfte des Menschen,* in der Gegenwart zu wechselweiser Erhellung ineinander greifen. Was zuerst eine Sage der Helden, dann ein Spiel der Ritter war, um schließlich ein Handwerk der Bürger zu werden, ist am Ende zur *gründlichen Wissenschaft wahrer Gelehrter und [zur] tüchtigen Kunst erfindsamer*

Dichter geworden. Dem propagierten Goetheschen Vorbild folgen, heißt für Schlegel, die Kunst bis auf ihre tiefsten historischen Ursprünge erforschen und ihre *alte Kraft*, ihren *hohen Geist wieder frei* machen, der bis in die Urkunden der vaterländischen Vorzeit hinein noch unerkannt schlummert. Poesie und Wissenschaft, jene Kräfte, die in der Sprache ihr rätselhaftes Wesen treiben, sind das allein taugliche Medium dafür. Ludoviko, einer der Gesprächspartner, spürt deshalb schon einen *geistigen Hauch* inmitten der Freunde – *ich lebe nicht in Hoffnung sondern in Zuversicht der neuen Morgenröte der neuen Poesie.* Zwar sei nicht der Einzelne der inneren Erhebung zur Magie fähig, aber wo Menschentrieb durch Menschengeist verbunden zusammen wirken, *regt sich magische Kraft.*

Das „Gespräch über die Poesie" beinhaltet bei aller Wertschätzung der antiken Dichtung ein Bekenntnis zur romantischen, das heißt zur modernen Literatur. Noch einmal weist Friedrich deshalb der Schillerschen Theorie des Sentimentalen ihren geschichtlichen Ort an. Das Sentimentalische sei zuvörderst und seit Jahrhunderten eine eigentümliche *Tendenz* der romantischen Poesie. Stets habe sie auf *historischem Grunde* geruht, und sich gleichwohl dadurch ausgezeichnet, dass in ihr – im Gegensatz zur Mythenkraft und Sinn(en)stärke der antiken Dichtung – nie ein Unterschied erkennbar gewesen sei zwischen Schein und Wahrheit, zwischen Spiel und Ernst. Wenn es also ein bestimmtes Merkmal des Gegensatzes zwischen dem Antiken und dem Romantischen gebe, dann könne man es vor allem bei Autoren wie Shakespeare, Cervantes oder in der italienischen Poesie der Renaissance finden, in jenem *Zeitalter der Ritter, der Liebe und der Märchen, aus welchem die Sache und das Wort selbst herstammt.* Das Romantische sei mit dem Modernen gewiss nicht einfach gleichsetzbar, aber das *Vorzüglichste* der neuen Poesie zeige stets eine Neigung zu jenen ursprünglichen Kunstformen, den *ewig frischen Blüten der Fantasie*, wie etwa Goethes „Wilhelm Meister". Deshalb fordert Schlegel, alle künftige Poesie möge – wie dieses auf der Höhe der Zeit befindliche Kunstwerk – romantisch sein, zumindest dürfe das romantische *Element* in moderner Poesie niemals fehlen.

Wie die Griechen einst mit dem Epos begonnen haben, so die Modernen mit dem Roman, sagt Schlegel. Zumal der Poetologie dieses ursprünglich romantischen Genres möchte er zu mehr begrifflicher Tiefenschärfe und neuerlicher Reputation verhelfen. Einen Roman kann er sich gar nicht anders denken als *gemischt aus Erzählung, Gesang und andern* Formen, immer müsse *wahre Geschichte* sein Fundament sein, ja im Kern dürfe er nichts anderes enthalten als ein *verhülltes Selbstbekenntnis des Verfassers, den Ertrag seiner Erfahrung, die Quintessenz seiner Eigentümlichkeit.* Letzten Endes, so Schlegel, muss die Theorie des Romans selber ein Roman sein. Natürlich spricht hier der Autor der „Lucinde", der sich – dem eigenen Anspruch gemäß – in der Nachfolge Goethes weiß. Denn wie kein zweiter habe dieses *Haupt*, ja dieser *Stifter* einer neuen Gegenwartspoesie, es vermocht, die *Vereinigung des Antiken und des Modernen* voran zu bringen, und damit den Keim eines *ewigen Fortschreitens* gelegt. Und eben darum muss es gehen. Es bedürfe solcher Vorbilder, um *uns in der Gegenwart zu orientieren*, und zugleich erinnernd zur Vergangenheit zu *erheben* – um

einer *bessern Zukunft* willen. Doch wie finden wir *Ideen* zu Gedichten in uns? fragt sich und die anderen Antonio. Lassen sie sich vielleicht a priori konstruieren? will Ludoviko wissen. Und inwiefern dürfen die Zeitgenossen überhaupt hoffen, jemals wieder Tragödien von antikem Rang zu erhalten? Andreas' Frage vermag am Ende Lothario, einer der Meistbelehrten in Kunstdingen, programmatisch zu beantworten: *Wenn erst die Mysterien und die Mythologie durch den Geist der Physik verjüngt sein werden, so kann es möglich sein, Tragödien zu dichten, in denen alles antik, und die dennoch gewiss wären durch die Bedeutung den Sinn des Zeitalters zu fesseln.*

Schöne Verwirrung der Phantasie

Auf den romantischen Begriff bringt solche Andeutungen vor allem Ludoviko, der sich besonders für das Magische in der Kunst interessiert, in der berühmten „Rede über die Mythologie". Hier wird der Ton endgültig Schlegelianisch. Spinoza, Jacob Böhme und die Eleusinischen Mysterien, in der Figur Ludovikos der Freund Schelling, stehen Pate, aber sehr wohl ist auch vom System aller modernen Künste und Wissenschaften die Rede, besonders vom Geist der Physik und seinen *dynamischen Paradoxien*, von den intellektuellen Errungenschaften der idealistischen Philosophie und Naturauffassung (B. Auerochs 2006, 410). Gewaltig erscheint abermals die geschichtsphilosophische Konstruktion. Um nicht weniger als die beiden *Pole* der Welthistorie geht es, um das *Tun der ersten Menschen* und um den *Charakter der goldnen Zeit die noch kommen wird.* Warum, so lässt Schlegel fragen, sollte nicht wieder *von neuem werden, was schon gewesen ist*? Alles habe in der antiken Lebenswelt ineinander gegriffen, überall sei derselbe Geist vorherrschend gewesen, in jener ursprünglichen Poesie habe man ein *einziges, unteilbares, vollendetes Gedicht* besessen. Anders formuliert, die Kulturvölker des Altertums, zu denen Schlegel jetzt auch Indien zählt, hätten etwas in der Gegenwart absolut Defizitäres ihr eigen genannt – eine Mythologie. In der zeitgenössischen Kultur und Kunst, die Bibelsinn und Offenbarungsglauben weitgehend eingebüßt hat, mangelt es an jedem *festen Halt* und *Mittelpunkt*, am *mütterlichen Boden, an einem Himmel, einer lebendigen Luft.* Alle Künstler arbeiteten vollkommen vereinzelt, zersplittert seien die Kräfte ihrer poetischen Begeisterung, jede ästhetische Schöpfung beginne *von vorn an aus Nichts.* Doch weil der Kultur- und Kunsthistoriker Schlegel über Ursprung und Wesen alles Schönen in der Welt wissenschaftlich belehrt ist, und weil ihm klar vor Augen steht, dass Mythologie und Poesie seit Urzeiten und immer noch *eins und unzertrennlich* sind, darf er der nahen Heraufkunft einer neuen Mythologie sicher sein. Nur deshalb kann er seine *Vorschläge zu Versuchen* in diesem *künstlichen* Geschäft der Mythenbildung unterbreiten. Er steht dabei ganz in der Tradition Herders, der die Mythologie der Alten schon auf seiner berühmten Reise von 1769 als *poetische Heuristik* studieren will, damit die Zeitgenossen *selbst Erfinder [...] werden.* Schlegel wird Herder später nicht zu Unrecht den *Mythologen unserer Literatur* nennen, denn auch ihm erschei-

nen die *kindlichen Träume der Mythologie [als] Menschheitsträume*, die zu jeder Zeit wieder erfahrbar sind. Schlegel ist klar – es wird keine naive Restitution jenes *ewigen Urquells der Poesie* geben, sondern die neue Mythologie kann nur aus der Tiefe des avancierten Geistes heraus gewonnen werden, sie muss das *künstlichste aller Kunstwerke* sein, und sich dennoch im Interesse der Zivilisation zu einer *harmonischen Welt entfalten*.

Aber woher sollen die dazu nötigen kulturellen und geistigen Kräfte kommen? Begründet liegen sie, schreibt Schlegel, in jenem einzigartigen Phänomen des Zeitalters – im deutschen Idealismus. In dessen *Geisterwelt* sei endlich ein fester Punkt konstituiert, von dem aus sich die Kraft der Menschen mit *steigender Entwicklung ausbreiten* könne, eine Revolution werde alle Künste und Wissenschaften ergreifen, ja der Idealismus sei im Kern gar nichts anderes als der *Geist* jener politischen Revolution, allerdings umgeformt in die *eigne Kraft und Freiheit* der Menschen, deren *Maximen* in die Wirklichkeit zu setzen. Erst hier kommt für Schlegel das welthistorische Ereignis von 1789 zu seinem Telos, ist es doch gleichbedeutend mit dem *Phänomen*, dass die Menschheit jetzt aus *allen Kräften ringt, ihr Zentrum zu finden. Sie muss wie die Sachen stehn, untergehn oder sich verjüngen*. Nicht weniger als ein Zeitalter der grundlegenden humanitären Erneuerung also steht bevor, jenes graue Altertum werde wieder *lebendig*, und zwar als *fernste Zukunft der Bildung*. Die aber ist mit einem heraufziehenden neuen *Realismus* sehr wohl vereinbar, als dessen zivilisationsgeschichtliches *Organ* die Poesie betrachtet werden müsse, sagt Ludoviko. Die künftige Mythologie kann nur in der Kunst zur Erscheinung kommen, weil die nicht weniger als einen *hieroglyphischen Ausdruck der umgebenden Natur* in der Verklärung von Phantasie und Liebe darstellt. Die Natur erscheint hier nicht länger als das ausbeutbare Objekt des Menschen, sondern ihr wird gleichsam der *Geheimniscbarakter der Offenbarung oder – idealistisch gesprochen – der Subjektivitätscharakter* belassen (H. Gockel 1990, 128 ff.). Es ist die wissenschaftlich und philosophisch belehrte moderne Poesie, mit ihrem *großen Witz* und ihren Spielformen des *Arabesken*, die nun mit dem Mandat betraut wird, das *Ursprüngliche und Unnachahmliche* eines naturversöhnten Menschseins in neuen Symbolformen wiederherzustellen, erscheint doch die Mythologie als ein veritables *Kunstwerk der Natur* selber. Was dem menschlichen Bewusstsein beständig entweicht und verloren zu gehen droht, hier ist es sinnlich und geistig gleichermaßen zu *schauen und festgehalten*. Cervantes und Shakespeare haben es bewiesen, doziert Ludoviko – die *künstlich geordnete Verwirrung*, die *reizende Symmetrie von Widersprüchen*, der *wunderbare ewige Wechsel von Enthusiasmus und Ironie* in ihren Dichtungen, bringt mehr zum Ausdruck als bloße Figurationen der Einbildungskraft. Sie verkörpern selbst schon eine Art *indirekter Mythologie*. Aber mehr noch, in diesen ästhetischen Fakturen dokumentiert sich die *älteste und ursprüngliche Form der menschlichen Fantasie* überhaupt. Ein Unauflösliches liegt darin, das nach allen *Umbildungen* immer noch die *alte Natur und Kraft* des Gattungswesens Mensch *durchschimmern* lässt. Und dann geht Friedrich Schlegel über zu jenen splendiden Formulierungen, die sein „Gespräch über die Poesie" berühmt gemacht haben: *Denn das ist der Anfang aller Poesie, den Gang und die Gesetze der vernünftig denkenden Vernunft aufzuheben und uns wieder in die schöne Verwirrung der Fantasie, in das ursprüngliche Chaos der menschlichen Natur zu versetzen, für das ich kein schöneres Symbol bis jetzt kenne, als das bunte Gewimmel der alten Götter.* Kein Wunder also, dass Schlegel möglichst viele Mythologien wieder *erweckt* sehen möchte, zumal die ungehobenen Schätze des Orients, aber auch des Nordischen, in denen man das *höchste Romantische* finden werde.

Doch bleibt eines unzweifelhaft – es kann in keinem Fall um nostalgische Interessen, sondern nur darum gehen, die herrlichen Gestalten des Altertums neu zu *beleben*, nur dann können sie *Weltbildfunktion* übernehmen. Sie stellen keinen irrationalen, also widervernünftigen Humus aus abgesunkenen Geschichtsformationen dar, sondern – zivilisatorisch und anthropologisch betrachtet – gleichsam anschlussfähige Bildungspotentiale. Ihren spiritus animi muss man wiederfinden, jenem natürlichen Ursprungsgeist frische Kraft einhauchen, seinen modernen Inspirationsgewinn auskosten. Dazu ist mehr gefordert als die kenntnis- und formenreiche Allegorisierung des Altertümlichen, unverzichtbar erscheint die aufmerksame Teilhabe am intellektuellen Avancement des Gegenwartsbewusstseins. Erst hier kann man das Lied finden, das in den (alten) Dingen schlafen soll. Der Spinozismus ist es, der für Schlegel allem Weltverstehen und allem Poetischen eine ungeahnte *mystische* Erlebensqualität zugeführt hat, er stellt eine der Quellen jeder künftigen Mythologisierung dar (B. Auerochs 2006, 411, 413 ff.). Dazu tritt der experimentierfreudige Geist der Physik, der ebenfalls zu einer *mystischen Wissenschaft vom Ganzen* zu werden verspreche, und dem man bereits die *heiligsten Offenbarungen* der Natur zu verdanken habe. Und schließlich weist Schlegel auf die eigentliche *Tugend* und die Kraft der geistig und künstlerisch arbeitenden Menschen hin, auf ihre unabdingbare *Originalität*. Jeder soll auf individuelle Weise die große *Entwickelung* beschleunigen, *zu der wir berufen sind*, dann wird es *helle* werden, alles Denken sich *divinieren*, und die *Verjüngung* der Welt als ein Prozess *ewiger Revolution* vonstatten gehen. Das Goldene Zeitalter ist im Anbruch, das Universum wird gleichsam beredt im Übergang der Welten, wenn es gelingt, dem Kunst- und Wissenschaftsgeist der Moderne eine neue Mythologie, wenn nicht eine renovierte Religion, abzugewinnen.

Vielleicht hat Friedrich beim jungen Hegel um 1793/94 nachgelesen, wie der sich eine dem Mythos nahe *Volksreligion* vorstellt, die auf der *allgemeinen Vernunft* gegründet sein müsse, und allen Bedürfnissen des Lebens, auch den *öffentlichen Staatshandlungen*, gerecht zu werden habe, wobei aber *Phantasie, Herz und Sinnlichkeit* nicht leer ausgehen dürften. Womöglich kannte er auch Schellings *Mysterienrede*, die mit dem Ende der Religion jede die Menschen in gemeinschaftlicher Anschauung vereinigende absolute Identität beklagt. In jedem Fall hat Friedrich das „Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus" zur Kenntnis genommen, das um 1795 wahrscheinlich von Schelling, Hölderlin und Hegel gemeinsam verfasst worden ist (B. Auerochs 2006, 382 ff., 408 ff./W. Jaeschke/H. Holzhey 1990, 128 ff., 137 ff./E. Matala de Mazza 1999, 250 ff.). Hier hat er erfahren können, dass Geschichte und Politik unter der Maßgabe einer ästhetischen Philosophie, als Theorie von der *allge-*

meinen Freiheit und Gleichheit der Geister, zu betrachten seien, weil die erdachte Schönheit – im platonischen Sinne – den *höchsten Akt der Vernunft* darstelle. Aber nicht nur davon, auch von der Notwendigkeit einer *sinnlichen Religion* für den *großen Haufen* ist hier bereits die Rede, und schließlich sogar vom Unabdingbaren einer *neuen Mythologie* – diese Mythologie muss, so die drei jungen Tübinger Revolutionsgeister, im *Dienste der Ideen stehen*, ja zu einer *Mythologie der Vernunft* werden. Denn erst wenn die Vernunftideen ästhetisch und sinnlich gleichermaßen, *d.h. mythologisch* geworden sind, könnten sie das *Interesse* des Volkes erregen, dann endlich würden *aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen*, und es käme zur *gleichen Ausbildung aller Kräfte*, also zur Stiftung einer emanzipatorischen Religion der Freiheit und Egalität. Diese Religion, so klingt der Text aus, wird das *letzte, größte Werk der Menschheit* sein (F. Hölderlin 1994, 2, 575 ff.).

Den radikalpolitischen, ja anti-staatlichen Akzent dieser kleinen Programmschrift, nimmt Schlegel in seiner „Rede über die Mythologie" nicht auf, aber er verbindet die eigene Bildungsutopie sehr wohl mit der Tradition aufklärerischer Mythologiewahrnehmung. Seit Vico, Rousseau, Herder, Hamann, Moritz, Heyne und Wieland hat hier eine entschiedene Umwertung der Werte stattgefunden, sei es im Griechen-, im Orient-, oder im Nordenmythos. Der Anfang menschlicher Kultur ist seitdem nicht mehr in primitiv-animistischen Seinsgründen zu suchen, sondern in einem anthropologisch und zivilisatorisch qualifizierten Urzustand, der den natürlichen Wesenskräften des homo sapiens über die Zeiten hin Ausdruck und Wirkung verschafft hat. Allein in der Sprache, in Bildern und Metaphern, haben sich die Mythen der *anfänglichen Fülle* tief eingegraben, in den Symbolen humaner Sinnvermittlung ist und bleibt deshalb abrufbar, was sie über die Existenzform endlicher, säkularisierter Wesen zu sagen haben (H. R. Jauß 1989). Schon bei Vico ist für Schlegel durchaus Erregendes über die Geburt der Mythologie aus dem Geist der Poesie nachzulesen. Mythen sind für ihn nicht bloße Fiktionen, sondern *wahre Erzählungen* von historischer Bedeutsamkeit. Der Mythos besitzt eine Art Logik des archaischen Geistes schon deshalb, weil er das Werk von Priestern und Dichtern darstellt, die eine *phantastische Sprache mittels beseelter Substanzen* gesprochen hätten. Sie gaben den *empfindungslosen Dingen Sinn und Leidenschaft*, weshalb in ihren Bildern und Metaphern noch gegenwärtig ein anthropologisch Überdauerndes abrufbar ist. Auch bei Rousseau hat sich jene *wirkliche Wiege der Völker* als eine Welt voller Gesang, Tanz und Spiel gezeigt, angefüllt mit *Vergnügen und Begehren*.

Wenn Friedrich Schlegel später statt von Mythen, von Mythologie spricht, reflektiert er darauf, dass man es hier mit einer humanen Ausdrucks- und Wahrnehmungsform zu tun hat, die in allen Kulturepochen Bedeutung besitzt, weil sie die *ewigen Wünsche der menschlichen Natur*, ja den *Instinkt des menschlichen Geistes* zur Darstellung bringt. Remythisierung hieße demnach – Wiedererinnerung an eine *jederzeit und überall mögliche Wahrnehmung von Welt in einem mythischen Horizont von Bildkraft und in einer Sinndichte, die rational nicht ganz aufzulösen ist* (S. Vietta/H.-G. Kemper 1997, 9).

Doch eine Verklammerung von Mythologie und Aufklärung bleibt auch bei Schlegel sehr wohl erkennbar. Seine Rede möchte keinesfalls hinter das Niveau der analytischen Vernunft zurückfallen, nicht ihr abstrakt Anderes symbolisieren, sondern eine anthropologisch und historisch reichere, eine gleichsam aufgeklärtere Form von Welt- und Ich-Wahrnehmung zur Geltung bringen. Dem Mythos entnimmt auch er den Sinn für die symbolische Suggestivsprache und das nur allegorisch Sagbare, der einen gleichsam *magischen* Konsens im Denken, Fühlen und Handeln der Menschen bewirken soll. Zugleich aber ist es immer noch die Vernunft, die alle Bildungsideen zu stiften vermag, auch wenn sie allein in ästhetischer Autonomie ihre öffentliche Wirkung entfalten können. In der Tat, Friedrich Schlegel hat die Auffassung vom Mythos nicht nur entscheidend geprägt, sondern auch vom *gegenaufklärerischen Schema der Verfallsgeschichte gelöst*, wenngleich nur für kurze Zeit. Die *Nutznießer [der] ältesten Besitztümer* menschheitlicher Historie sollten bald nicht mehr unterschiedslos alle modernen Zeitgenossen sein (H. Blumenberg 2006, 70 f.).

Es ist nicht zu übersehen, wie sehr die brillierende Reflexionsarbeit des Schlegelschen Modernitätsbewusstseins auch hier eine allmähliche Substanz- und Formveränderung durchmacht. Der in seinem kunstvoll widersprüchlichen, progressiven bis paradoxalen Denken über Jahre alles daran gesetzt hat, einem beschleunigten und unübersichtlich gewordenen, vom Schwinden überkommener Wertvorstellungen, Weltbilder und Verhaltensnormen bedrohten Zeitalter intellektuell gewachsen zu sein, der sein prekäres Ich den Zumutungen einer so enzyklopädischen wie fragmentarischen Reflexionsdynamik auszusetzen wagt, der denkt nun immer stärker über Geisteskomplexe der *Einheit*, des Innehaltens, der symbolischen, ja der mythopoetisch-religiösen Sinngebung und Verständigung nach. Auch im „Gespräch über die Poesie" ist es nicht mehr zuvörderst die entfesselte Progressivität von Ironie, Witz und brillierendem *Cynismus*, welche die Vorwärtsbewegung der kulturbestimmenden Trias von Philosophie, Wissenschaft und Kunst initiiert, sondern es geht um die verstärkte Insistenz auf Werte wie das *höchste Heilige* und die *Mysterien* in der *Offenbarung der Natur*, um den *Geist der Liebe* in Kunst, Wissenschaft und Philosophie, ja um den *Widerschein der Gottheit im Menschen*, wobei alles Individuelle und *Einzelne* nun als *Absonderung des Ursprünglichen, Ewigen* erscheint, eines sakral Enthobenen, das nur, aber immerhin jenseits der Grenzen bloßer Diskursivität intellektual angeschaut werden kann. Ein humanes Vermögen, das wie die Poesie durch höhere Zauberkraft Einigkeit und Frieden herzustellen vermag, welche alle *Gemüter, die sie lieben, befreundet und bindet [...] mit unauflöslichen Banden*, ist von der Inspiration durch das Religiöse, durch das barmherzige Wort Gottes, nicht weit entfernt: *Wer Religion hat, wird Poesie reden*, heißt es wenig später. An der Fähigkeit, *nach Ideen zu dichten*, wollen Lothario und seine Gesprächspartner daher keineswegs zweifeln, wissen sie doch, dass schon die mündlich wirkende Sprache, *ursprünglich gedacht*, mit dem Allegorischen zusammenfällt, dem *ersten, unmittelbaren Werkzeug der Magie*. Bei

Die Tathandlungen der subjektiven Einbildungkraft, welche die Grenzen der transzendental konzipierten Vernunft überschreiten und ihren Reflexionsrang zugleich bewahren will, trauen sich jetzt allerdings zu, Gegenstände gewissermaßen vor der Erfahrung darzustellen, Ideen als reflexive und handlungsleitende Prinzipien anschaubar zu machen. Nur deshalb kann jetzt die Stunde einer den Anforderungen der Moderne gewachsenen neuen Mythologie schlagen, wie sie Schlegel und auch dem Symphilosophen Novalis vorschwebt. Eine öffentlich *Sensation machende* bildmächtige Poesie, historisch gesättigt und anthropologisch wohlerwogen, die das *unglückliche Bewusstsein* des entwurzelten und gottverlassenen Gegenwartsmenschen an seinen innersten Sehnsuchtsorten aufspürt, die seine Hoffnungen auf Einheit, Wahrheit und Zufriedenheit in der arbeitsteilig und politisch zerrissenen modernen Lebenswelt zu schönem Ausdruck bringt, ja eine renovierte Religion ist *das* Desideratum jener frühromantischen *Kulturrevolution*, die Schlegel mit dem „Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus" verbindet. In seiner Reformulierung der zeitgenössischen Symbolwelt, die Kunst, Wissenschaft, Politik und Moral in *wissenspoetischer* Symphonik zusammenführen, und das ausdifferenzierte Modernitätspanorama der Gegenwart womöglich wieder jenem *einzigen Blick* verfügbar machen möchte, sind die Reformideen jener *Mythologie der Vernunft* im Interesse des *Volks* nach wie vor enthalten. Die frühromantische Mythologie bleibt verwiesen auf die moderne, die wirkliche Erscheinungswelt, zugleich deutet sie bildsprachlich voraus auf eine Versöhnung des Singulären mit dem Absoluten, auf das Gelingen jenes universalpoetischen Traums von der schönen freien Vergesellschaftung der Individuen, ja sie zeigt sich bereits in Erwartung eines neuen Offenbarungsbewusstseins (H. Uerlings 2006/H. Blumenberg 2006, 68 ff.). Dem widerspricht nicht Schlegels *momentanistisches* Epochenverständnis, in dem der geschichtliche Umbruch literarisch-ästhetische Phantasmen gebiert, die das Begreifenwollen der Französischen Revolution einer Dialektik von Mythisierung und Aktualisierung anverwandeln (K. H. Bohrer 1989). Es ist unzutreffend, dass Schlegel auf die historische Beschleunigungssituation von 1789 mit einer vollkommen entpolitisierten Mythopoetik und einer radikal autonomisierten Kunstreligion, ja am Ende nur noch mit esoterisch-mystischen Erwähltheitsvorstellungen geantwortet habe (K.H. Bohrer 1983/ders. 1985/ders. 1998, 58 ff./D. v. Petersdorff 1996/1997). Wie wirklichkeitstüchtig die Phantasien seiner *Lebenskunstlehre* auch an diesem Scheitelpunkt der Epoche noch sind, beweist die Problematik der Liebe, der Frauen und des Geschlechterverhältnisses, die ihn, besonders seit der Bekanntschaft mit Caroline und Dorothea, immer wieder beschäftigt.

Die Weiber, die Männer, die Liebe und „Lucinde"

Dass die *Schriftgelehrten in Berlin* als sein und seiner Freunde Publikum nicht in Frage kommen, hat Friedrich Schlegel in der preußischen Metropole bald erfahren müssen. So *sind wir beyde sehr gesonnen, unsre Hoffnung auf die Frauen* zu setzen,

schreibt er im August 1798 an Henriette Herz. Allein die Berliner Salonszenerie macht deutlich, dass den modernen Frauen eine renovierte, eine höherrangige Stellung in der Gesellschaft gebührt, und wie sehr der allgemeine Umbruch eine Dynamisierung des Wertesystems herausfordert, die insbesondere an den neuen Zuordnungen von Freundschaft, Liebe und Ehe abzulesen ist. Eine unübersichtlich gewordene Sozialtopographie bietet sich seit 1989 dar, Schlegels Notizhefte versuchen sie auf ihre Lebens- und Liebesmöglichkeiten hin zu befragen: *[Politik] – militärisch, Meisterschaft und Jüngerschaft, und Gesellschaft und Bruderschaft und Gemeinschaft, Liebe endlich; alles das ist nicht Freundschaft. Was denn? Etwa moralische Gemeinschaft, Harmonie d[er] Individuen? – Diese ist offenbar weit mehr und weit besser in der Ehe* (E. Michel/W. Michel 1997). Keine Lebensform und Mentalität, nicht einmal Geschlechterkonventionen können länger als vorgegeben und stabil gelten, sie werden zur unerlässlichen theoretischen und praktischen Aufgabe, zum Projekt der individuellen Selbstverwirklichung. Hat nicht Goethe im „Wilhelm Meister" mit der *sittlichen Geselligkeit und häuslichen Tätigkeit* Theresens und Nathaliens die schönsten Beispiele einer *Theorie der Weiblichkeit* gegeben? Die darf fortan in keiner *großen Lebenskunstlehre* fehlen. Friedrich Schlegel, der als Jugendlicher traumatisch verliebte, der Schwerenöter, verunglückte Weltmann und Weiberhasser in seinen Göttinger und Leipziger Jahren, befasst sich als zweiundzwanzigjähriger Altertumswissenschaftler mit dem Problem der *Einseitigkeit der Meinung und des Geschmacks* der Zeitgenossen im Geschlechterdiskurs. In der „Leipziger Monatsschrift für Damen" (1794) veröffentlicht er einen Aufsatz unter dem Titel „Über die weiblichen Charaktere in den Griechischen Dichtern" (KSA 2).

Die antike Kultur und Literatur ist eine unversiegbare Bildungsquelle, dem möchte der junge Autor mit einem kultur- und literaturhistorischen Sittenbild der einstigen condition humaine der Weiber auf originäre Weise gerecht werden. Seine rückwärtsgewandten Reflexionen sollen der Mitwelt noch inskünftig zu denken geben. Schon das homerische Zeitalter habe dem schönen Geschlecht eine *weniger günstige Lage* beschieden als dem männlichen, schreibt er. Die Frauen seien *im Ganzen ungebildet und unterdrückt* gewesen, und hätten einen sehr kleinen Lebensspielraum besessen, weshalb ihnen entscheidende *Veranlassungen zur Bildung* fehlten. Sie konnten also nur *entarten*, und mussten vielerlei *Geringschätzung* auf sich ziehen, denn von jedem kulturellen Umgang, von jeder Geselligkeit wurden sie entfernt gehalten. Kein Wunder, dass selbst in der Homerischen Poesie die männlichen Helden viel strahlender und tugendhafter erscheinen als die weiblichen, die es nur sehr selten zu schönen und *reinen* Charakteren hätten bringen können. Viel später, zu den Zeiten athenischer Geselligkeit und Humanität habe es – im Zeichen der aufblühenden Lyrik zur Zeit Pindars etwa – viele Dichterinnen gegeben, unter ihnen die Sappho. Aber nicht so sehr an der griechischen Lyrik, sondern an der Dramatik möchte Schlegel das damalige weibliche Charakterideal ablesen. Die Frauenbilder bei Äschylus sind *hart aber groß*, bei Sophokles *individuell* und *vollkommen*, bei Euripides voll *plötzlicher Begeisterung*, und begabt mit ungleich *mehr Leidenschaft als Charakter*. Vollends in

der aristophanischen Komödie diagnostiziert Schlegel eine nicht selten zügellose, oft aber auch realistische Zeichnung des öffentlichen und häuslichen Lebens, aber fast *keine vollendete Ausführung* eines weiblichen Charakters. Die Mahnung an die eigene Zeit ergibt sich daher aus folgendem kulturgeschichtlichen Befund: *Wo es noch große männliche oder weibliche Tugend in diesem Zeitalter gab, da war sie eine Ausnahme von dem öffentlichen Charakter; lebte entweder ganz einsam und unbekannt, oder wenn sie öffentlich hervortrat, in dem entschiedensten Streite mit der öffentlichen Meinung, mit den Sitten ihrer Zeit.*

Durchaus im Widerspruch zur eigenen Zeit liegt Friedrich Schlegel mit seinen Vorstellungen von den Männern und den Weibern, und von ihrer gemeinsamen Emanzipation zur *höhern Menschlichkeit*. Schon mit seinem nächsten Aufsatz „Über die Diotima" (1795), der die Skizze eines unausgeführten größeren Werkes zur Geschichte der griechischen Weiblichkeit bildet, ist der junge Autor in den erregten Geschlechterdiskurs jener Jahre geraten. Obwohl ihm gerade dieser Essay den bislang größten Achtungserfolg unter den Altertumsforschern einbringt, fordert er nicht wenig Kritik heraus. Dass die Frauen *der ächten Begeistrung und hoher Kunst ganz unfähig* seien, hält Schlegel für eine abstruse Unterstellung, schon die Griechen seien da *ganz andrer Meinung* gewesen. Wäre die Damenwelt bloß *um der Männer willen* da, würde das bedeuten, gleichsam die halbe Menschheit vom *Guten und Schönen* auszuschließen: *Was ist hässlicher als die überladne Weiblichkeit, was ist ekelhafter als die übertriebne Männlichkeit*? fragt Schlegel provozierend. Sein Beweisgang, dass in der Diotima, jener Schönheit aus Platons „Symposion", ein *Bild vollendeter Menschheit* zur Erscheinung komme, und dass sie keinesfalls eine Hetäre, sondern eine hochgebildete Priesterin des Apollon und eine pythagoräische Seherin gewesen sei, ist besonders bei Schiller auf Widerspruch gestoßen. Wilhelm von Humboldt hat kurz zuvor in den „Horen" über das Geschlechterverhältnis geschrieben, ihn nimmt der Herausgeber nun ausdrücklich wider Schlegel in Beschlag. Das Frauenbild und das Verhältnis beider Geschlechter erscheint ihm in der griechischen Kunst als *wenig ästhetisch und im Ganzen sehr geistleer*, hier gebe es weder schöne Weiblichkeit, noch schöne Liebe, die *Selbstständigkeit der reinen menschlichen Natur* sei mit der *Eigenthümlichkeit des Geschlechts nirgends vereint*. Schiller kommt deshalb zu einem scharfen Verdikt: *Wo Selbstständigkeit ist, da fehlt die Weiblichkeit, wenigstens die schöne.* Welch ein Widerspruch zu den Auffassungen des Romantikers, der in Historie und Gegenwart eine völlig andere Geschlechterbeziehung sinnfällig machen möchte: *Nur selbständige Weiblichkeit mit sittlicher Stärke vereint, nur sanfte Männlichkeit mit milder Kraft, ist gut und schön*, hebt er gegen Schiller hervor (B. Becker-Cantarino 1997).

Sein *populärer* Brief „Über die Philosophie. An Dorothea", der 1799 im zweiten Band des „Athenäums" erscheint, soll sich als eine neue Schreibform *innerer Geselligkeit* nun auch *äußerlich* mitteilen, und nach *allen Seiten* Verbreitung finden (KSA 8, 41 ff). Das, worum es ihm geht, will Friedrich eine *Moral*, nicht eine bloß philosophische Belehrung nennen, denn eines habe man als Philosoph vor allem zu sein –

ein *Mensch*. Mehr noch, ein Liebender tritt hier öffentlich in Erscheinung, der seine Freundin – eine Frau in sittlich prekärer Lage – gleichsam präventiv vor der spießigen Geschlechterdebatte jener Zeit in Schutz nehmen will. Schlegels „Lucinde" wird dieses scandalon einer veröffentlichten Intimität endgültig an den Tag bringen. Die verheiratete Dorothea Veit, geborene Brendel Mendelssohn, Tochter jüdischer Eltern, unterhält eine fragwürdige Liebesbeziehung zu einem notorisch mittellosen und randständigen jungen Schriftsteller, der sich nicht scheut, dieses Konkubinat auch noch in einem obszönen Roman als schönes Sinnenfest zu zelebrieren (H. Frank 1988, 66 ff.). Was bestimmten Personen und Fraktionen der Öffentlichkeit als beschämende gesellschaftliche Entgleisung vorkommen wird, erscheint in Schlegels philosophischem Lehrbrief an Dorothea auf der Höhe eines humanitären, quasi religiösen Bildungs- und Beziehungsdiskurses. Um keinen Preis möge Dorothea der üblichen weiblichen *Scheu* vor den Künsten und Wissenschaften nachgeben, etwa aus Angst, ihre Weiblichkeit oder ihre Unschuld könne darunter leiden. Gewiss, das Weib sei ein *häusliches Wesen*, aber in welchem Sinne? fragt Schlegel. Häuslich sei nur die *Natur und Lage* der Frauen, Häuslichkeit sei aber keineswegs ihre ursprüngliche *Bestimmung*. Wie der Mann, so sei auch die Frau zuallererst *göttlichen Ursprungs*, aber nur zu leicht lasse sie sich von der Welt der Bedürfnisse und der Ökonomie *herabziehen* und neige dazu, die *Stimme des Gottes in uns* zu überhören: *Wir sehen es ja täglich, wie selten ein weibliches Wesen es wagt, auch nur den Kopf aus dem großen Weltmeer der Vorurteile und der Gemeinheit in die Höhe zu richten.* Dorothea hingegen soll ihren Kopf selbstbewusst und mutig über solche Niederungen des Alltags erheben. Auf keinen Fall möge sie der weiblichen Lebensart folgen, sich *immer enger und enger zu beschränken*, sondern am Unendlichen und Heiligen der Menschheit mit *ganzer Seele und ganzem Gemüt* teilhaben, mit anderen Worten – sie soll sich dem Religiösen, ihrem innersten Selbst- und Weltempfinden gegenüber, rückhaltlos öffnen. Und da ist Friedrich Schlegel bei seinem Thema.

Das *Heilige*, sinnverbürgt im Mythos und im Christentum als Liebe verheißen, ist für ihn das *Menschlichste, das Ursprünglichste*, um das es in jeder Erziehung, in jeder Philosophie, Wissenschaft und Poesie gehen müsse – es ist die *Natur*, der Kern jeder Humanität, das Gegenteil des philiströsen Daseins schlechthin. Häuslichkeit, *Mütterlichkeit, zartere [...] Sympathie* und *Innerlichkeit* bilden dementsprechend die eigentliche *Organisation* alles Weiblichen in der Gesellschaft, hier sind Gottähnlichkeit und *Tierheit*, wie Schlegel sagt, innig miteinander verschmolzen. Gegenüber diesem ursprünglichen Menschsein bilden die Geschlechtsunterschiede nur eine *äußerliche*, wenngleich *gute* Einrichtung der Natur, die man nicht verkehren oder aufheben, aber den höheren Gesetzen der *Vernunft unterordnen* dürfe. Männlichkeit und Weiblichkeit in ihrer Eigenart zu *übertreiben*, hält Schlegel für allzeit verderblich, zumindest müsse man beide Geschlechtscharaktere durch *starke Gegengewichte zu mildern suchen*, denn Männer wie Frauen sollen sich in dem *ganzen Bezirke der Menschheit frei bewegen* können. Zumal in der Vergangenheit habe die starke Betonung der Geschlechtsunterschiede immer wieder zu den *gefährlichsten Hindernissen der Mensch-*

lichkeit gehört. Und noch gegenwärtig sei man in keiner *Profession* so weit entfernt von der *Humanität* wie in dieser Frage. Aber auch das Problem, ob sich Frauen überhaupt sinnvoll und erfolgreich mit Geistigem beschäftigen können oder sollten, erörtert Schlegel noch einmal gegenläufig zum obligaten Geschlechterdiskurs. Vielleicht ist die Poesie für viele Frauen besonders heilsam und unentbehrlich, aber mehr noch scheint die Philosophie ihrer Natur entgegen zu kommen, denn sie besitze die größere Empfindungsnähe zum Religiösen, und damit zur wahren weiblichen Tugend und *Glückseligkeit*. Mag die Poesie der Erde *gewogener* sein, schreibt Schlegel, die Philosophie ist *heiliger und gottgewandter*. Denn auf den *Verstand* kommt in der *natürlichen* Philosophie des *ganzen Menschen* alles an, seine *Empfindungen* seien es zuvörderst, die jedes Äußerliche in Innerliches verwandelten, alle Widersprüche in Harmonie auflösten, die Natur, die Erde und das Leben bedeutend und *recht und wahr* erscheinen ließen. Die Natürlichkeit des wahrhaften Philosophierens fällt daher zusammen mit dem Wesen, mit jener humanitären *Häuslichkeit* der wohlgestimmten Weiber in Ehe und Familie, das ist Schlegels Überzeugung. Schon durch den ungezwungenen *Umgang mit sich selbst*, aber vor allem in guter Geselligkeit, dem Element jeglicher Bildung, können sie ihre Sehnsucht nach dem Schönen und Wahren ausleben und für andere fruchtbar machen. Nur so lassen sich am Ende *Tugend und Liebe*, diese beiden Schöpfungen *aus Nichts*, in Wissenschaft und Kunst verwandeln, nur so gelangt man über das gemeine Leben hinaus, und initiiert einen *Hang zur Verbesserung* der Gesellschaft wider alle *Zerstörungssucht*. Ja, selbst noch die Liebe zur Weisheit überhaupt, der Inbegriff allen Philosophierens, gründet für den Platoniker Friedrich Schlegel auf dem dialogisch-erotischen Verhältnis zu einem Du, durch das jedes Ich seine *unendliche Einheit* erst finden kann. Was freilich die *Gährung* in allen erotischen Beziehungen und die Notwendigkeit von *Ironie*, *Experiment* und verspieltem Narzissmus keineswegs obsolet werden lässt. Und sind Liebesfähigkeit und erfüllte Liebe nicht überhaupt die Voraussetzungen der Bildung und allen künstlerischen Schaffens? Schlegel wird in der „Lucinde" einem konsternierten Publikum bald etliche Erzählproben aus dem Ideenmagazin der *heiligen Wollust* vor Augen führen (B. Rehme-Iffert 2002/G. Dischner 1980/M.-C. Hoock-Demarle 1990, 119 ff./B. Becker-Cantarino 2000, 42 ff./H. Brandt 1993).

Was der junge Romantiker über die Emanzipation der Frauen schreibt, steht in einem bemerkenswerten Widerspruch zum damals landläufigen Geschlechterdiskurs. Die Klagen über weibliche Lese- und Bildungssucht, über blaustrümpfige Gescheitheit und Autorinnengelüste, über Modetorheiten, häuslichen Demokratismus und femininen Selbständigkeitswahn, sind im späten 18. Jahrhundert Legion. Erinnert sei nur an die Position Immanuel Kants, derzufolge die Ehe eine *Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften* darstelle, und dass die gegenüber dem Mann mit dem *Recht des Schwächeren* versehene Frau allenfalls für die *Erhaltung der Art* und die *Kultur der Gesellschaft und Verfeinerung derselben* da sei. Dem hält Friedrich Schlegel in seinen Notizheften entgegen: *Die gesellschaft[liche] Zartheit über d[en] Beischlaf hat K.[ant] ganz falsch erklärt* (KSA 18, 61). Erscheint schon Kant als ein *Geometer* und *Algebraist* in der Moral, so gilt das erst recht für Hegel. Dessen einschlägige Formulierungen muten oft peinlich an. Etwa die folgende: *Der männliche Testikel ist das tätige Gehirn, der Kitzler ist das untätige Gefühl überhaupt.* Und selbst ein emanzipatorischer Philosoph wie Fichte dekretiert noch 1796 in seiner „Grundlage des Naturrechts", jede Ehefrau gehöre *nicht sich selbst an, sondern dem Manne*, um dann so fortzufahren: *der Mann ist der Verwalter aller ihrer Rechte; sie will, dass dieselben behauptet, und ausgeübt werden, nur inwiefern er es will. Er ist ihr natürlicher Repräsentant im Staate, und in der ganzen Gesellschaft. Dies ist ihr Verhältnis zur Gesellschaft, ihr öffentliches Verhältnis. Ihre Rechte unmittelbar durch sich selbst auszuüben, kann ihr gar nicht einfallen.* Hat die Ehefrau für den Revolutionsdenker Fichte aufgehört, das *Leben eines Individuums* zu führen, und versteht er unter einer vollkommenen *Vereinigung* der Geschlechter die gänzliche *Unterwerfung* der Frau, so denken Humboldt und Schiller zumindest über eine idealische Ergänzung und Harmonisierung im Liebes- und Eheverhältnis nach. Auch wenn beide in den gewohnten Gegensatzpaaren befangen bleiben, wonach den Mann die Qualitäten von Herrschaft und Kraft, Rastlosigkeit, Abstraktionsfähigkeit und selbsttätiger Vernunft auszeichnen, und die Frauen ein Übergewicht an Phantasie, Gefühl und Innigkeit, an Mütterlichkeit und schöner Anmut, so zeigt sich hier die Geschlechterbeziehung immerhin als ein kreativer und Leben spendender Akt. Freilich hat dies letzten Endes wenig an der Polaritätsvorstellung von Mann und Weib geändert, derzufolge die Frauen zu Trägerinnen einer *gefühlvoll-naturnahen, mysteriösen* Weiblichkeit stilisiert, und damit über Jahrzehnte von Kunstproduktion und Gelehrsamkeit ausgeschlossen werden. Die preußischen Bildungs- und Wissenschaftsreformen in der Verantwortung des Erziehungsministers Humboldt kommen bekanntlich ganz ohne Damen aus (B. Becker-Cantarino 2000, 45 ff./H. Brandt 1993).

Erotische Symphilosophie mit dem Zeitalter

Romanpläne sind bei Friedrich Schlegel schon seit dem Sommer 1794 nachweisbar, im Dezember 1797 tritt er diesem Vorhaben näher, und im Oktober 1798 kündigt er in einem Brief an Novalis einen *leichtfertigen Roman* an, den er *leicht zu fertigen* gedenke, und für den er schon jetzt den Titel „Lucinde" ins Auge gefasst hat (KSA 5, XVII ff., 7-92). Caroline, August Wilhelm und Novalis bilden die sympoetische Trias, der nun von Zeit zu Zeit Textpartien zur Beurteilung übermittelt werden, Henriette Herz, Ludwig Tieck und der Freund Hülsen lauschen zumindest gelegentlichen Leseproben des Autors. Die Erwartung der Freunde ist zunächst groß, dann wechseln Zuspruch und Irritation, Skepsis und Kritik einander ab. Novalis sieht in der *sonderbaren Lucinde* den denkenden Menschen in die *wollüstige Existenz des Instinkts verwickelt*, und prophezeit wenig Gutes im Hinblick auf die öffentliche Resonanz des Buches. August

Wilhelm spricht von einem *Unroman* oder gar *Anti-Roman*, dessen Zynismus und erotische *Epitheta* ihm missfallen, Caroline betätigt sich als eifrige Redakteurin, wenn nicht als potentielle Mitautorin, und äußert Sympathien für eine Hauptfigur, die so *gar nicht erzogen* sei. Allerdings, sagt sie später, hätte das Buch, wäre sie Friedrichs Geliebte gewesen, *nicht gedruckt werden dürfen*. August Ludwig Hülsen nimmt von Anbeginn ein *großes Aergerniss* wahr und rät dringend von der Veröffentlichung ab, Fichte wiederum hat das entstehende Werk *zum Theil* gefallen, später wird er es sogar als eines der *größten Genie-Produkte* bezeichnen. Schleiermacher ist von der „Lucinde" mehr als begeistert, und sollte bald als einer ihrer bedeutendsten Verteidiger hervortreten (KSA 24, XLVII ff./KSA 5, XVII ff./E. Behler 1981). Friedrich lässt Kritik und Beratung durchaus zu, beirren lässt er sich nicht. Er will – zum Exempel einer kalkulierten *Popularität* – auch in diesem Genre eine *Revolution* seiner Schriftstellerei vonstatten gehen lassen, und sein *zeitliches und ewiges Glück* mit *eignen [...] Romanen* suchen. Dieses Buch schreibe er, wie alle anderen, *aus Religion*, widerspricht er August Wilhelm, in der Tat gelingt es seiner Leidenschaft, die „Lucinde" in nicht mehr als fünf Monaten zu Papier zu bringen. Seine damaligen Notizhefte reflektieren die erwartbaren Tabus und Empörungsgrenzen genau: *Jetzige Kunstsprache der Liebe [...] – Annäherung – Berührung – Misverständnisse – Verhältnisse – Scherz – Scham – Sehnsucht – Erröten* (KSA 16, 235/E. Michel/W. Michel 1997). Gerade weil Schlegel bewusst ist, dass er eine *revolutionäre Ansicht d.[er] Liebe* zur Darstellung bringt, will er auch hier auf etwas Originäres, auf eine ästhetische Mischform hinaus, und abermals möchte er ein Desiderat der Zeit beantworten: *Die Romane sind die sokratischen Dialoge unserer Zeit. In diese liberale Form hat sich die Lebensweisheit vor der Schulweisheit geflüchtet.* Schon in den „Lyceums-Fragmenten" hat Friedrich davon gesprochen, dass ihm jeder vortreffliche Roman wie ein *Kompendium*, wie eine *Enzyclopädie des ganzen geistigen Lebens eines genialischen Individuums* erscheine. Nicht weniger als eine novellistische Zeitdiagnose hat er dabei im Blick.

Genau besehen, sind um 1800 die Romane in ihrer *heterogenen Mischung* tatsächlich den Journalen nicht unähnlich. In beiden Genres wechseln sich Dialoge und Briefe, Tagebücher und Gedichte, Lieder und Aphorismen mit epischen Sequenzen ab. Besonders der Roman wird in dieser Zeit zu einem fluktuierenden Medium, einem ästhetischen Hybrid, der *beliebige Gattungen integriert und beliebige Diskurse versammelt*, ja zu einer *poetischen Enzyklopädie*, wie Jean Paul in der „Vorschule der Ästhetik" schreibt. Es ist neben der reflektierten Formlosigkeit die thematische Offenheit, die den Roman zur Leitgattung jener Epoche erhebt, er wird zum romantischen Gebilde schlechthin, dessen *chemische Natur* unbegrenzte Mischungen und Syntheseversuche erlaubt, ja geradezu fordert. Der Roman darf und muss alles wagen, was die *Erwartung spannen, immer höher spannen und endlich befriedigen* kann, schreibt Schlegel, denn nur in ihm vermag das Interessante und Frappante, das Chocante und Neue, das Erregende und Unterhaltsame ausgetragen zu werden, das eine unübersichtliche Realität ihm als Problem oder Provokation auferlegt. Nur der Roman kann der Fragmentierung und Akzeleration der Lebens- und Denkverhältnisse in der Moderne gerecht

werden, der es an einer *letzten Synthese* mangelt. So soll es denn die Aufgabe dieses Literaturgenres sein, endlich die *geistige, sittliche und gesellschaftliche Bildung wieder mit der künstlerischen zu vereinigen*. Aber welcher über dem Dichtwerk schwebende lächelnde Kunstgeist könnte zu solcher Sinnstiftung in der Lage sein? Schlegel und auch Novalis zufolge vermag allein die romantische Liebesutopie noch moralische Beruhigung und psychologische Entspannung herzustellen, Bildung anzuregen, wo das Leben in *funktionsspezifizierte Subsysteme* und das Individuum in einen *Plural von Leistungsrollen* zerfällt. Nur die schöne Erotik kann dem *Entgegengesetzten allen Charakter eines Fremden* rauben, nur sie kann Mittlerin sein zwischen dem *zerstückten Ich und der unteilbaren ewigen Menschheit*. Um der Welt gewahr zu werden, und um Religion zu besitzen, schreibt damals auch Friedrich Schleiermacher, muss der Mensch *erst die Menschheit gefunden haben, und er findet sie nur in Liebe und durch Liebe*. Wie weit entfernt ist dies doch von jenem jahrhundertealten christlichen Grundsatz, dass Eros und Leidenschaft selbst noch die Ehe versündigten? Man hat den Übergang zur romantischen Liebe um 1800 zu Recht als eine Form der Reflexion von Autonomie und Selbstreferenz beschrieben. Denn jenseits von Plaisir und Galanterie gewinnt das Erotische nun den Status eines exklusiven Gefühlsanspruchs, der Befreiung verspricht von den Fesseln aller Konvention und ritualisierten Häuslichkeit. Was Niklas Luhmann später als *Einheit des Freiseins-im-Anderen* bezeichnet, wird für Lucinde und Julius zum *absoluten Zweck*. Je mehr Individualität und Selbstverwirklichung vom einzelnen verlangt wird, desto intensiver möchte das liebende Ich mit dem liebenden Du eine Gemeinschaft der unendlichen wechselseitigen Identitätsbestärkung eingehen. Nichts anderes reflektiert der Schlegelsche Roman. In ihm waltet ein kühner erzählerischer Geist, der die Geschlechterbeziehungen unter den modernen Bedingungen *familialer Diskontinuität und forcierter Individualität* als ästhetische Sympathieverheißung zum Ausdruck bringen will, geht es doch um nichts Geringeres als die *[Symphilosophie] mit dem Zeitalter*. Man muss sich *Verständlich machen [und] Orientieren*, schreibt Schlegel, denn Zukunftsfähigkeit und geistige Beschränktheit gleichermaßen kennzeichnen den mentalen Zustand der Welt um 1800 (N. Werber 2003/E. Michel/W. Michel 1997).

Nicht zufällig liest der Autor vor der Niederschrift des Werkes die *erotischen und freundschaftlichen Gespräche* Platons noch einmal, in denen die Liebe stufenweise den Weg zur Erkenntnis des Schönen öffnet, so dass ihm die *witzige Form und Construction* für die *Moral* seiner Lebenskunstlehre endlich vor Augen steht. Auch deshalb nimmt die „Lucinde" erheblichen Abstand von allem, was die zünftige Schulweisheit zur Geschlechterfrage zu sagen hat. So viel Friedrich an diesem Thema gelegen ist, sein Roman soll als autonomes Opus, ja als *eins der künstlichsten Kunstwercke* überhaupt in Erscheinung treten. Dass dem Autor ein *unbezweifeltes Verwirrungsrecht* zusteht, und sein Werk ein *gebildetes künstliches Chaos* darstellen darf, welches teils aus Selbstbekentnissen, teils aus allegorisch-symbolischen Verspiegelungen des Themas besteht, hat er schon des öfteren formuliert (E. Behler 1981). Das trifft nun auf die „Lucinde" sehr wohl zu. Zwischen je sechs arabesken, reflexiven, dialogischen

oder briefartigen Abschnitten zu Beginn und am Ende, befinden sich im erzählerischen Mittelteil des Buches die *Lehrjahre der Männlichkeit*, die in objektiver Perspektive über die Biographie des Helden Julius – zwischen quälerisch-sehnsuchtsvoller Jugend bis hin zur Liebes- und Berufserfüllung im reifen Alter – berichten. Natürlich bildet das Hauptthema des Romans die innige Liebe zwischen Julius und Lucinde, die auf verschiedenen Ebenen und in unterschiedlichen Potenzierungszuständen dargestellt, und zu nicht weniger führen wird als einem egalitären Geschlechter- und Eheverhältnis. All seine Ängste und seine Verschlossenheit, seine Einsamkeit und Verzweiflung, lernt Julius in den Armen der schönen und sinnlichen Lucinde nach und nach von sich zu werfen. Hier brechen in *Strömen der Rede das zurückgedrängte Zutrauen und die Mitteilung mit einemmale hervor aus dem innersten Gemüt.* Völlig verschieden ist diese Geliebte von allem, was *Gewohnheit oder Eigensinn weiblich nennt*, sie ist fähig zu einer Totalbeziehung, die von der *ausgelassensten Sinnlichkeit bis zur geistigsten Geistigkeit* reicht. Lucinde schenkt ihrem Geliebten gleichermaßen *Freundschaft, schönen Umgang, Sinnlichkeit und auch Leidenschaft*, ja er findet bei ihr eine nie gekannte *geistige Wollust* und *sinnliche Seligkeit.* Die beiden umarmen sich mit *ebensoviel Ausgelassenheit wie Religion* inmitten einer Gesellschaft, die doch so *unzart, steif und schuldig* ist, und die man nur mit *Witz* oder mit Liebe bilden und in Harmonie versetzen kann.

Scharf hebt sich diese gelebte Liebesutopie deshalb ab von den Familien- und Beziehungsverhältnissen jener philiströsen Welt: *Da liebt der Mann in der Frau nur die Gattung, die Frau im Mann den Grad seiner natürlichen Qualitäten und seiner bürgerlichen Existenz, und beide in den Kindern nur ihr Machwerk und ihr Eigentum.* Freilich bedarf die Vollendung des Männlichen und Weiblichen zur *ganzen Menschheit* auch in dieser Beziehung der Entfaltung und *Wechselwirkung* ihrer jeweiligen Naturen und Individualitäten: *Sie waren ganz hingegeben und eins und doch war jeder ganz er selbst, mehr als sie es noch je gewesen waren*, heißt es im Text. Nur im Du kann sich das Ich in seiner Universalität vollkommen erfahren. Weshalb in der *Dithyrambischen Fantasie über die schönste Situation* die Rede davon ist, dass die Liebespartner ihre Rollen tauschen und mit *kindlicher Lust wetteifern sollen, wer den anderen täuschender nachäffen kann, ob dir die schonende Heftigkeit des Mannes besser gelingt, oder mir die anziehende Hingebung des Weibes.* Männer und Frauen im ironisch-erotischen Spiel mit der Aufhebung der Geschlechtsidentitäten – das kann zu jener Zeit nur als Angriff auf die virile Sozialdominanz gelesen werden. Aber der Romancier überbietet auch dies noch. Zeichnet die Natur des Mannes nicht überhaupt ein *gewisser tölpelhafter Enthusiasmus* aus? fragt Julius einmal. Sind die Männer weithin von *Ungeschicklichkeit* geprägt, so erscheinen die Frauen in der „Lucinde" als *Naturmenschen*, von denen ihre Gatten zwangsweise *Prüderie* erwarten. Ein dreisterer antibürgerlicher Affront ist am Ende des 18. Jahrhunderts kaum denkbar. Aber Schlegel macht selbst hier noch nicht Halt.

Denn, so möchte der Romanheld von seiner Angebeteten erfahren, kehrt nicht eine Art Naturzustand in die bürgerliche Gesellschaft zurück, *wenn man sich so liebt*

wie wir? Welch herrliche Lebenslage der wiedergewonnenen Unschuld, der Freiheit von Vorurteilen und falscher Scham, lässt sich herstellen, wenn man im Genuss sich selbst zu genießen gelernt hat, oder sich in der *gottähnlichen Kunst der Faulheit* zu üben versteht? Provokation über Provokation hält der Schlegelsche Romantorso bereit. Auf die *Allegorie von der Frechheit* folgt eine Arabeske mit dem Titel *Idylle über den Müßiggang.* Ihre ganze *Antipathie* gilt einer Welt des *leeren und unruhigen Treibens*, deren *Fleiß und Nutzen* nur dazu führt, dass dem Menschen die *Rückkehr ins Paradies* verwehrt wird. Julius plädiert stattdessen für die *heilige Stille echter Passivität*, die man nicht allein zu einer Wissenschaft oder Kunst, sondern zu einer *Religion* entwickeln solle. Müßiggang als das *hohe Evangelium der echten Lust und Liebe*, als *Lebensluft der Unschuld und der Begeisterung* – auch das kann nur als extreme Herausforderung der aufgeklärten Sozialmoral wahrgenommen werden. Ihr entgegengesetzt entsteht im Roman um Julius und Lucinde schließlich eine *freie Gesellschaft, oder vielmehr eine große Familie, die sich durch ihre Bildung immer neu blieb.* Dem Helden des Romans ist der Sinn für die Wirklichkeit endgültig aufgegangen, gemeinsam mit der Geliebten will er seine *Stelle in dieser schönen Welt* bebauen, und für Gegenwart und Zukunft *säen und ernten.* Die Paradiesvorstellung des Werkes mag Anwandlungen von bürgerlichem Biedersinn zu erkennen geben, sie ist auch keineswegs frei von nachtseligen Melancholien, und doch verkörpert sich im selbstgewählten Schicksal der beiden Verliebten nicht weniger als die romantische Utopie einer verjüngten Menschheit auf Erden. Freilich, in ihren *schönen Wohnungen und lieblichen Hütten* wird über lange Zeit keine *allgemeine Brüderschaft* zu Hause sein.

Ein höchst unsittliches Werk

Im April 1799 klagt Dorothea in einem Brief an Schleiermacher, wie sehr man in der Öffentlichkeit über die *UNANSTÄNDIGKEIT* der „Lucinde" rede, und wie stark sie die Streiterei über das Buch persönlich belaste: *Oft wird mir heiß, und wieder kalt ums Herz, dass das Innerste so herausgewendet werden soll – was mir so heilig war, so heimlich; jezt nun allen Neugierigen, allen Hassern Preiß gegeben.* Nur ein Gedanke kann Dorothea wieder beruhigen – dass dieses Kunstwerk *Ewig seyn wird* (KSA 24, 266). Dorothea wird weiterhin bis in ihren unmittelbaren Lebenskreis hinein unter verfolgungsartigen Tratschereien leiden müssen. Schon als geschiedene Frau ist sie von früheren Bekannten geschnitten, und von ihrer besten Freundin nicht mehr empfangen worden, nun sieht sie sich öffentlichen Angriffen in Zeitschriften ausgesetzt, in obszönen und antijüdischen Anspielungen wird sie verspottet und beleidigt (H. Frank 1988, 72/ C. Stern 1991, 97 ff.). Friedrich Schlegel hat es in seinem Roman bei aller arabesken Verspieltheit wahrhaftig nicht an drastischen Intimitätsfiktionen mangeln lassen, von der Lust an den *schwellenden Umrissen* Lucindes und dem *frischen Reiz der Brüste*, über das *wilde Blut*, das nach *Vereinigung* dürstet, bis hin zur *Fantasie über die schönste Situation.* Wie muss das abstechen von *fast allen Ehen*, die

Schlegel bereits in den Athenäumsfragmenten als *Konkubinate* bezeichnet hat. Der Authentizitätsverdacht gegenüber der „Lucinde" liegt sofort nahe, er ist das wesentliche Ferment dieser Skandalisierung. Weshalb das *geschmähte Büchelchen* auch schon im Kreis der Freunde und Freundinnen einem eigenartigen Schicksal anheim gefallen ist. Dass es *sofort als höchst unsittlich* verschrien wird, wie Henriette Herz schreibt, hatte Novalis vorausgesehen, der von Anbeginn nur *wenig Gutes von der Aufnahme* sagen mochte. Die „Lucinde", so der Freund aus Weißenfels, erblicke wohl *ein wenig zu früh, nach bürgerlichen Gesetzen, das Licht der Welt*, in der *Loge der Sittlichkeit* werde ihr Autor es daher nicht weiter als zum *Meistergrad* bringen. Und Tieck zufolge verleidet nicht allein die Form des Buches den Menschen die Lektüre, sondern vor allem die Tatsache, dass es sich *fast als Konfession aufdrängt*.

Ohne Frage, es ist die außerordentliche *Verletzung der Dezenz*, die den stärksten öffentlichen Wirbel verursacht, und etlichen Kritikern und Verächtern einen willkommenen Vorwand bietet, *um eine Brücke zu Schlegels Persönlichkeit zu finden*. Bald gerät der von *schaamloser Sinnlichkeit* und *Lüsternheit* erfüllte, *schlüpfrige* Roman, diese *Metaphysik des Beischlafs*, nicht nur zum Nachweis der moralischen Verfehlung, sondern der charakterlichen Abnormität seines Autors. Der gehört doch, wie Friedrich Nicolai schimpft, zu den *excentrischen Schiefköpfen*. Schon um 1800 ist das *Ärgernis am höchsten gestiegen*, schreibt Schlegel selbst, der in seinem Werk diese Art von öffentlicher Meinung als *hässliches Untier, [...] geschwollen von Gift, [und] mit ekelhafter Beweglichkeit auf einer unzähligen Menge kleiner Füße* bildhaft vorweggenommen hat. Nun ist es so weit gekommen, dass ihm, reiste er nach Göttingen, einem Reskript des Hannoverschen Universitätskuratoriums zufolge, als b*erüchtigtem* Verfasser *sittenverderbender Schriften* der Einlass in die Stadt verweigert würde. Der casus Schlegel ist also auch politisch bald virulent und wird kaum absehbare Folgen haben, auch wenn zunächst die Kulturbeflissenen am vernehmlichsten auf sein Werk reagieren. Dass die „Lucinde" für Schiller den *Gipfel moderner Unform und Unnatur* darstellt, und für Hegel hier die *Liederlichkeit zur Heiligkeit und höchsten Vortrefflichkeit* gemodelt wird, nimmt sich noch moderat aus gegenüber dem oft *vorsätzlich erscheinenden Missverstehen* des Buches beim einschlägigen Kritikerpublikum, wie Henriette Herz anmerkt (E. Behler 1981). Goethe immerhin will abwarten, bis ihm das vielfach inkriminierte Werk unter die Augen kommt: *Jedermann liests, jedermann schilt darauf, und man erfährt nicht, was eigentlich damit sei. Wenn mir es einmal in die Hände kommt, will ich's auch ansehen*. Er wird dann allerdings wenig begeistert sein von der „Lucinde", und doch vermutet die Goetheforschung, dass manche Blocksberg-Sottise des Faust-Dichters, und seine subtile Eheauffassung in den „Wahlverwandschaften" als Einspruch wider die erotischen Hexereien des Schlegelschen Romans gelten können (H. Fröschle 2002).

Im Mai 1799 ist die „Lucinde" angekündigt worden, wenig später erscheint sie, und schon im Oktober gelangt während der Michaelismesse in Leipzig ein Theaterstück von August von Kotzebue zur Aufführung, das eine scharfe satirische Abrechnung mit dem *Lucindianismus* und dem gesamten Romantiker- und Schlegel-Kom-

plex in der zeitgenössischen Kulturszene beabsichtigt – „Der hyperboreeische Esel". Am Ende des turbulenten Dramas wird das aufsässige junge Genie namens Karl, das sich dem Publikum à la Friedrich Schlegel in römischer Kurzhaartracht und nachlässiger Kleidermontur zeigt, und dessen gesamter Redetext aus wörtlichen Athenäums- und Lucinde-Zitaten besteht, von seinem Fürsten ins Tollhaus verwiesen. Die Strafe mag dieser *größte moralische Vagabund, der mir jemals vorgekommen* ist, kraft seiner *kühnen Willkühr* getrost *als Poesie* betrachten, so der weise Landesherr. Alle Beteiligten sind schließlich die Schwadronaden des Delinquenten leid über Müßiggang und *sittliche Opposition*, über die *nackte Gediegenheit* des Schreibens, den *Theorien-Eyerstock* in seinem Gehirn, über *leichtfertige* und *ruchlose* Gespräche mit *reizenden Mädgen*, und über die *Ehe à quatre*. Das Kotzebuesche Theaterstück erlebt mehrere umjubelte Vorstellungen, bei der Uraufführung im Oktober 1799 ist ein, wie es heißt, imponierend auftretender Friedrich Schlegel sogar selbst anwesend, bis das Werk schließlich vom Leipziger Bürgermeister Müller, womöglich auf Intervention Schlegels verboten wird. Dennoch macht das Stück weiterhin Furore. Auch in Weimar wird es inszeniert, bereits im November 1799, der Herzog soll Kotzebue sogar öffentlich belobigt haben. Das Publikum sei durchweg begeistert gewesen, frohlockt damals Garlieb Merkel. Und selbst in Breslau hat es im selben Jahr eine Aufführung gegeben. Kein Wunder, dass Kotzebue sogleich an eine Fortsetzung des „Esels" denkt, unter dem Arbeitstitel „Das Tollhaus". Der Theaterdirektor Goethe wird das fertiggestellte Drama „Die Kleinstädter" am 11. März 1802 in Weimar uraufführen, allerdings unter Streichung der Namen aller ihm nahestehenden *Persönlichkeiten*, wie Caroline Schlegel in einem Brief an August Wilhelm betont. Goethe will damals auf dem Weimarischen Theater nichts mehr aussprechen lassen, *was im Guten oder Bösen einen persönlichen Bezug hat, noch was auf neuere Literatur hinweist, um so mehr, da hier auch nur meistens persönliche Verhältnisse berührt werden* (R. Schmitz 1992, 13 ff., 248 ff., 317 ff./L. Vogel 1989, 393 ff./S. Damm 2005, 360 ff.).

Das Kotzebuesche Satirestück gehört noch zu den vergleichsweise freundlichen Reaktionen auf die „Lucinde", ebenso die „Vertrauten Briefe von Adelheid B** an ihre Freundin Julie**" des aufklärerischen Kämpen Friedrich Nicolai. Aber schon ein Jahr später befleißigen sich die anonymen „Drey Briefe an ein humanes Berliner Freudenmädchen über die Lucinde von Friedrich Schlegel" eines anderen Tons. Vollends gilt dies für den galligen Romantikkritiker Daniel Jenisch in seiner „Diogenes Laterne". Er *enthüllt* in aller Öffentlichkeit die angebliche Identität der noch verheirateten Dorothea Veit mit Schlegels Lucinde, und macht den Fall endgültig zum eifernden Stadtgespräch. Schon im Juni 1799 hat Jenisch in einem Brief an Carl August Böttiger jenes Verhältnis mit der *buckligen, schielenden, rothaarigen Jüdin Veit* erwähnt, leicht könne man sich daher hineindenken in all die *schlüpfrigen Situationen*, die Friedrich Schlegel *so con amore malt*. Als Clemens Brentano zwei jungen Damen die „Lucinde" vorliest, zeigen die beiden eine tiefe Abscheu gegenüber jener *Madame Veit, das gemeine, hässliche Judenweib*, eine Kunde, die später bis Paris und Wien reichen wird (C. Stern 1991, 120 ff.). Nicht weniger agressiv schlägt auch Garlieb Merkel zu, der dem

Träumer Friedrich Schlegel attestiert, er sei aus der *Gimpelei in die Liederlichkeit* gefallen, und habe einen Roman geschrieben, den *keine Metze lesen kann, ohne sich für tugendhaft, und kein Rasender, ohne sich für vernünftig* zu halten (L. Vogel 1989, 376). Anfang Mai 1800 ist endlich auch die „Allgemeine Literatur-Zeitung" mit einer umfänglichen Rezension der „Lucinde" von Ludwig Ferdinand Huber zur Stelle, der sich nicht nur das romantische Erzählwerk vornimmt, sondern auch dessen *seltsam verkehrten, in leerer Irre herumschwärmenden* Verfasser, dem er einen *kranken Gemüthszustand* nachsagt. Der Roman sei nicht nur ein Stümperwerk voll steifer Bizarrerie und Affektation, sondern strotze nur so vor *unleidlichsten Sünden*. Schändlich seien zumal die Schilderungen der Wollust, Ekel, Verachtung und Scham stellten sich unwillkürlich ein, *womit jeder Leser von gesunden Sinnen diese Lucinde von sich wirft* (ALZ 130, Sp. 297 ff.). Huber spricht nicht für sich allein. Bald erscheinen etliche Nachahmungen und Parodien der „Lucinde", und es muss jahrelang schwierig gewesen sein, noch ein Exemplar des Originalwerkes zu erhalten. Schlegel selbst wird, trotz vielerlei gegenteiliger Pläne und Ankündigungen, keine Fortsetzung seines Romanerstlings zustande bringen. Mittlerweile ist eine von Hass, Verachtung und bösen Wünschen geschwängerte öffentliche Atmosphäre entstanden auf dem Parnass des klassisch-romantischen Geistes deutscher Nation. August Wilhelm fasst die damaligen Auseinandersetzungen in einem Brief an Goethe so zusammen: *Die Absicht uns sämtlich nicht aufkommen zu lassen, liegt nur allzudeutlich am Tage.*

Spätestens seit dem Erscheinen der „Lucinde" werden die jungen Romantiker nicht mehr nur als eine vom esoterischen Kantianismus und Fichteanismus verführte *Clique* und als *Goethe-Sklaven* wahrgenommen, wie Nicolai schreibt, sondern als *Rotte frecher Sittenstürmer*. Noch Jahre später wird Friedrich Schlegel zu spüren bekommen, welche Wunden sein Roman dem deutschen bürgerlichen Ordnungshabitus geschlagen hat. Zwei Jahre nach dem Erscheinen der „Lucinde", als Schlegel sich in Jena habilitiert, kommt ein hinterhältiger Kollege auf jenes *Tractatum eroticum Lucinda* zu sprechen, wodurch die Promotionsveranstaltung in einen peinlichen Skandal umschlägt. Noch bei Schlegels Ankunft in Wien 1808 werden ihn nicht wenige als den Verfasser der *vielberüchtigten Lucinde* wahrnehmen. Im Sommer 1809 fragt sich die honorige Gesellschaft von Budapest, ob man den Autor dieses Romans wohl guten Gewissens der Damenwelt vorstellen dürfe. Und 1810 sollten Denunzianten sich nicht scheuen, den berühmten Schriftsteller und kaiserlichen Staatsbeamten bei der Wiener Polizei als Verfasser der *unzüchtigen Lucinde* anzuschwärzen (H. Frank 1988, 206 ff.). Ludwig Tieck notiert später, keine von Schlegels Schriften habe seinen Gegnern jemals mehr Munition in die Hände gespielt als die „Lucinde", der *bloße Name des Buches* habe selbst ihm, dem später ganz anders Gesonnenen, *die Lippen versiegelt*. Gegen Ende seines Lebens wird Friedrich penibel darauf sehen, dass Publikationen wie die „Lucinde" nicht mehr im eigenen Werkvermächtnis auftauchen. Und erst recht nach seinem Tod im Jahre 1829 möchte der zeitweilige Nachlassverwalter August Wilhelm Schlegel um alles in der Welt verhindern, dass von jenem Skandalroman irgend noch einmal die Rede sein könnte.

FÜNFTES KAPITEL

Kampf der Parteien

Ironie, ewige Agilität, unendlich volles Chaos

Die „Lucinde" ist für den jungen Schlegel ein genuin ironisches Werk. Novalis hat das wohl am besten verstanden. Für ihn drückt sich gerade in der Ironie des Freundes dessen ganze *Besonnenheit*, ein *ächter Humor* und die *wahrhafte Gegenwart* seines Geistes aus, freilich habe er den immer nur in *fremder, luftiger Gestalt* wahrnehmen können. Ironie ist bei Friedrich Schlegel nicht mehr gleichsetzbar mit dem Terminus der rhetorischen Tradition, der spöttischen, uneigentlichen Rede und hintersinnigen Verstellung. Sie überschreitet die gewohnten literarisch-ästhetischen Dimensionen, und verweist auf epistemische und metatheoretische Überlegungen, ja sie spielt an auf zivilisatorische Potenzen des modernen Individuums überhaupt. Das Concerto des Ironischen ist es, in dem sich – für kurze Zeit – die *kritische* und artistische Produktivität des Schlegelschen Geistes am vielseitigsten und am schärfsten zuspitzt, jenes transzendentale Wetterleuchten von Witz, Allegorie, Arabeske, Unendlichem, Skepsis, Experiment, Paradoxie, Dialektik, Schweben, Wechselbestimmung und Liebe, wodurch das Denken und die *Poesie lebendig und gesellig, und das Leben und die Gesellschaft poetisch* gemacht werden sollen. Hier kann sich Schlegels Persönlichkeitsvorstellung gleichsam *chemisch* auskristallisieren und brillierende Eloquenz gewinnen, ist doch die Ironie von ihrem Wesen her zuinnerst verbunden mit den Ideen der *Selbstbildung und Selbstvervollkommung*, mit *permanenter innerer Beweglichkeit und dem Habitus der Selbstdistanz* (KSA 2, 182/B. Frischmann 2005/2008).

Ist es nicht faszinierend, fragt Schlegel, das *Unendliche, Göttliche, was sich philosophisch nicht bezeichnen und erklären lässt, [nur] unbestimmt anzudeuten*? Das Sein und die sprachliche Bezeichnung dieses Seins – niemals fallen sie als Wesenhaftes im Wort zusammen. Das gilt zumal für jede Vorstellung vom *Absoluten*. Schlegel will als historischer Denker an einer Metatheorie arbeiten, die den widerspruchsvollen Diskurs der Philosophen über das Absolute, und die unendliche Annäherung daran als Gedächtnis wachzuhalten vermag. Schon weil die Philosophie die *eigentliche Heimat der Ironie* darstellt, kann es um nichts anderes gehen als um die Grundstruktur jenes ewigen, paradoxen und daher unentscheidbaren Widerstreits, um so etwas wie eine *transzendentale Buffonerie*. Und das keineswegs aus bloß historisierendem Interesse. Erst durch das verständig-unverständige Werk der Kommunikation hindurch bildet

sich ja die reflexive Einheit des Individuums wie auch die der Gesellschaft heraus, in Vergangenheit und Gegenwart gleichermaßen. Denn, ob subjektiv oder im Sinne eines objektiven Geistes betrachtet, die *Wahrheit kann nur producirt werden – (das Denken ist produktiv), liegt in der Mitte der Indifferenz. – Alle Wahrheit ist relativ*, schreibt er (KSA 18, 417). Das zeigt sich schon im Alltäglichen. Widerspruch produzieren, aber auch persönlich aushalten, ist für Schlegel nicht nur ein epistemischer Minimalanspruch, sondern zugleich eine Lebensqualifikation moderner Urbanität. Nur Ironie kann sicherstellen, dass gesellschaftlicher Meinungsabsolutismus und subjektive Borniertheit weniger, oder keine Chancen besitzen. Vor einer solchen Ironie kann es nichts sozial oder mental Petrifiziertes geben. Der *wahre Ironiker* à la Friedrich Schlegel macht nicht nur beredte Kommunikationsangebote, sondern reflektiert und relativiert sie im Vollzug ihrer Realisierung zugleich wieder, denn es geht immer auch um die Bedingung der Möglichkeit allgemeiner und besonderer Sinnvermittlung überhaupt – es gibt keinen *Ausweg, als sich selbst immer zu widersprechen, und entgegengesetzte Extreme zu verbinden*. Denn Schlegel weiß: *Alles widerspricht sich*. Daher redet er vom *Wechselerweis* in jeder Denkoperation, oder auch von *chaotischer Universalität*, von *Verworrenheit*, oder von reflexivem *Stückwerk*, von der Synthesis fortwuchernder Antithesen, ja von einem unaufhebbaren Prozess der *Selbstschöpfung und Selbstvernichtung* sowohl beim interagierenden Individuum, als auch beim vereinzelten (Autor-)Subjekt.

Hier werden bewusstseinsphilosophische Probleme der Umbruchzeit von 1800 – etwa Fichtes Theorie vom Schweben der Einbildungskraft und von der Unabschließbarkeit des Wissens – in kulturkritische Deutungszusammenhänge überführt, denn das zeitgenössische Chaos der Denkperspektiven und Meinungen kann für Schlegel nur noch kommunikativ aufgefangen werden. Auch die Ironie also besitzt einen erkennbaren sozialen Ort. Im Zeichen ihrer unaufhebbaren Lust an der Paradoxie verflüchtigt sich jedes Begehren nach unbefragten Ordnungsimperativen, nach allem einsinnig Systematischen. Nicht weniger ist gemeint mit dem Wort von der *erhabnen Urbanität der sokratischen Muse*. Ironie ist eine ethisch und praktisch orientierte Form kreativer Weisheitsliebe und spontaner Lebenskunst, gerade deshalb kann sie in ihrem Kern nur paradox sein, denn *paradox ist alles, was zugleich gut und groß ist*. Die Paradoxie ist für die Ironie, weiß Schlegel, nicht weniger als die *conditio sine qua non, die Seele, Quelle und Princip*. Unentwegt schalkhaft zeigt sie sich, hält die Welt zum Besten, in ihr soll alles Scherz und Ernst zugleich sein, alles *treuherzig offen, und alles tief verstellt*, sie ist stets auf *Selbstparodie* aus, weiß um die Notwendigkeit und zugleich um die Unmöglichkeit jeder *vollständigen Mitteilung*, ja sie entstammt einer Vereinigung von *Lebenskunstsinn und wissenschaftlichem Geist, dem Zusammentreffen vollendeter Naturphilosophie und vollendeter Kunstphilosophie* (KSA 2, 153, 160). Schlegels Ironiebegriff birgt also ein umfängliches Programm der Kultur- und Geistesreform. Sie dringt auf die Vereinigung von Leben, Kunst und Wissenschaft, deren widerstreitende Wechselbeziehung sie befördern will. Das Gefühl möchte sie zur Bewusstseinskategorie aufwerten, die Relativität, ja die Unbeherrschbarkeit von Aussagen und Verständigung soll radikal ernstgenommen werden, ja Ironie tritt hervor als eine Form der Verstellung, die man nicht erkünsteln kann, weshalb zu jedem Persönlichkeitsbild die Selbstparodie und die Selbstdistanz gehört, die niemals im platten Konsens aufgehen dürfen: *Je mehr Vielseitigkeit also, desto mehr Selbstkenntnis*. Ironie, die *absolute Synthesis absoluter Antithesen*, dieser stets *sich selbst erzeugende Wechsel zwei streitender Gedanken*, kann schließlich in jene *Stimmung* übergehen, die *alles übersieht, und sich über alles Bedingte unendlich erhebt* (KSA 2, 184, 121, 115 f.). Insofern ist Ironie gleichbedeutend mit dem Verlachen des Endlichen, aber auch des Absoluten, das in seiner Reinheit immer nur eine *nothwendige Fiction* darstellen kann. Ironie, für Schlegel die *freieste aller Lizenzen*, kraft derer das Individuum *sich über sich selbst weg* zu setzen vermag, wird wirksam als eine *Synthese von Witz und Allegorie*. Und gerade in ihrer Kunstgestalt, dort wo die Philosophie an ihr Ende gekommen ist, gibt sie eine Ahnung frei vom sinnerfüllten Weltganzen, das dem in seinen Alltag eingeschnürten Menschen ansonsten verschlossen bliebe. Lächelnd schwebt ihre Heiterkeit über den rudimentären Denkanstrengungen der Subjekte, dabei verwandelt sie die *Confusion*, das *fragmentarisch rhapsodische* Dasein und sein *Missverhältnis*, aber auch das *Widersprechende in unserem Ich*, in einen höheren Erkenntniszustand. Ironie ist einerseits Chiffre des Labyrinths der Unendlichkeit, zugleich aber birgt sie die entzifferbare Chance für den Advent einer wiederhergestellten Totalität, deutet doch jeder *Widerspruch auf seine Selbstaufhebung voraus; und durch den Unbestand und die Hinfälligkeit einer fragmentierten Welt kündet sich die Unendlichkeit an* (M. Frank 2007, 117 ff.).

Ist sogar die Sprache ein *Erzeugnis des Witzes*, wird verständlich, dass Schlegel noch den Begriff der Ironie selbst ironisch verwendet, was seine Brauchbarkeit für die Analyse der aktuellen Kultur- und Geistesverfassung nicht unproblematisch erscheinen lässt. Mit Platon weiß er um die Bedeutung der erkenntnisfördernden Skepsis, und teilt dessen Vorstellung von Philosophie als unerfüllbarer Sehnsucht nach dem wahren Wissen. Nie wird der Geist *bis ans Ende dringen, oder wähnen, dass er es erreicht: denn nie kann er eine Sehnsucht stillen, die aus der Fülle der Befriedigungen selbst sich ewig von neuem erzeugt* (KSA 2, 284 f.). Eine solche, mit allen transzendentalen Wassern gewaschene Sehnsuchtsfigur des Denkens, des unendlichen reflexiven Spiels mit dem Bedingten und Unbedingten gleichermaßen, ist die Schlegelsche Ironie. Sie ist dekonstruktiv, also destruktiv im Sinne von Skepsis und Entlarvung, aber ist sie auch konstruktiv, das heißt *Perspektiven öffnend, Beziehungen stiftend*? (B. Frischmann 2005, 338 ff.).

Daran sind wiederholt Zweifel geäußert worden, sie besitzen zum Teil eine lange, oft fragwürdige Verkennungsgeschichte, die von Hegel bis Carl Schmitt reicht. Dem Frühromantiker Friedrich Schlegel jedoch ist es durchaus ernst mit dem so luziden wie prekären Spiel der Ironie. *Alles was etwas werth ist, muss zugleich dieß und das Entgegengesetzte* sein, schreibt er, wissend, dass Kommunikationsprozesse vor allem durch *progreßive Unverständlichkeit* vorangetrieben werden (KSA 18, 82). Indem jede Denkbewegung in sich selbst kraft vielerlei Gegenläufigkeiten skeptisch bis parado-

xal affiziert ist, ja in ihrem infiniten Sinnpotential sogar gänzlich umkehrbar erscheint, illuminiert die Schlegelsche Ironieauffassung die Tatsache, dass unter den Bedingungen der neuen Zeitlichkeit das *Wesen der Modernen [...] in der Schöpfung aus Nichts* besteht (KSA 2, 18, 315). Das gilt sowohl für ihren Traditionsbezug zum *natürlichen* Bildungserbe der Antike, als auch für ihre Hoffnung auf eine humanitär ganzheitliche Überwindung der Moderne, in beiden Fällen müssen die Zeitgenossen eine eigenständige Sicherung ihrer intellektuellen und zivilistatorischen Grundlagen zu Wege bringen. Jenes moderne Überbietungssyndrom des *Piquanten*, *Frappanten* und *Choquanten*, dieses unendliche Chaos der Pro- und Contra-Haltungen und der moralisch-ästhetischen Wertekonfusion, will die Schlegelsche Ironie als universale und arbiträre Form der Welt- und Geistbetrachtung begreiflich machen, weil alles künftige Orientierungswissen pluraler, perspektivischer, experimenteller und schneller veränderbar sein wird als das der vergangenen Jahrhunderte. Als Erbin des Interessanten reflektiert sie das unaufhebbare Altern des Neuen, und erweitert den Spielraum an Optionen permanent um infinite Möglichkeiten. Am Ende fordert sie sogar, dass die *Begebenheiten, die Menschen, kurz das ganze Spiel des Lebens wirklich auch als Spiel genommen und dargestellt* werde. Denn Ironie ist ständiges Werden des Ich, sie ist *Pflicht*, schon weil jeder Einzelne *nur ein Stück von sich selbst* darstellt, und doch ein *ganzes System von Personen in sich enthält* – Ironie erscheint bei Schlegel also gleichbedeutend mit seiner progressiven (Selbst-)Bildungsidee (P. Szondi 1985/B. Frischmann 2008).

Grundsatzskepsis, Wechselerweis, ewiger Widerstreit, Paradoxie, Chaos und Ironie gehören in der Zeit des „Athenäums" zu den entscheidenden Denkfiguren der Selbstorganisation moderner literarischer Kommunikation, der ästhetischen Revolution schlechthin. Nur wenige Jahre später wird all dies genau jenes *böse Prinzip* verkörpern, das die Welt in heillose *Gärung und Dissonanz versetzt* habe (M. Schöning 2002, 250, 233). Das wird besonders Hegel, den Freund von einst, in keiner Weise mehr positiv stimmen können. Und nichts sollte der preußische Staatsphilosoph, der größte Schlegel-Hasser jener Zeit, entschiedener geißeln als die *Negativität* der Ironie, die mit ihrem intellektuellen Zerstörungswerk die *Eitelkeit alles Sachlichen, Sittlichen und in sich Gehaltvollen, die Nichtigkeit alles Objektiven und an und für sich Geltenden* befördert habe (J. Fried 1985, 131/O. Pöggeler 1956/1999.

Auf dem Wege zur Religion

Der frisch verliebte Ironiker hat die „Lucinde" im Zeichen seines neu erwachenden Interesses an der Religion geschrieben. Denn Liebe, Glaube und Ironie sind transzendental wesensverwandt, wenn auch untereinander spannungsgeladen. Der Roman ist durchzogen von religiösen Motiven und Anspielungen: *So schlingt die Religion der Liebe unsre Liebe immer inniger und stärker zusammen*, heißt es in der

manhelden erscheint wie ein *steter Gottesdienst einsamer Liebe*. Und als ein veritabler *Priester* erfährt sich der gefühlsentbrannte Julius, ist er doch kraft seiner Leidenschaft zur *ältesten, kindlichsten, einfachsten Religion* zurückgekehrt. Unverkennbar zeigt sich nun die neue philosophisch-literarische Tonlage bei Friedrich Schlegel. Noch 1796 hat er entsetzt reagiert auf die *Herrnhuterei* seines Freundes Schleiermacher, denn alles *Göttliche, Würdige, Heilige, Große, Erhabne, Schöne usw.* sei aus dem *Gesichtspunkt des konsequenten Empirikers Unsinn. Alles dies ist eigentlich mystisch.* Doch das liegt gute zwei ereignisreiche Jahre zurück. Den Grundsatz, dass alle Theologie in ihrem Kern Poesie sei, spricht Friedrich seit 1798 immer stärker im Umkehrschluss aus, schon 1799 notiert er in seinen philosophischen Tagebüchern: *Religion ist das, was alle Antinomie der Bildung auflöst und zur Einheit bringt.* Vereinigung alles Auseinanderstrebenden – das wird jetzt der zentrale Gesichtspunkt. Immer entschiedener gilt die Religion als *allbeseelende Weltseele der Bildung*, als das *vierte unsichtbare Element zur Philosophie, Moral und Poesie.* In seinen „Ideen", veröffentlicht im dritten Band des „Athenäums", wird Gott zum Inbegriff aller Humanität. Hier hebt an, was Walter Benjamin den *romantischen Messianismus* Friedrich Schlegels nennen wird, und womit er im 18. Jahrhundert keineswegs allein steht. Schon Herder war klar geworden, dass im Ursprung des mythischen Bewusstseins immer das Bedürfnis nach Religion gestanden habe, allein in der Poesie konnte sein Sinnverlangen zunächst gestillt werden. Später hätten sich die sprachlichen und imaginären Symbolkräfte als Dichtkunst von der Religion abgespalten. Deshalb konnte Herder die mythopoetischen Göttergeschichten zu den ersten Äußerungen der Religion schlechthin erklären. Für Herder wie für Friedrich Schlegel ergibt sich daraus freilich ein Gegenwartsproblem. Was heißt es, dass die künftige Erlösung der Menschheit verwiesen ist an jene mythoreligiösen Sinnversprechen der Vergangenheit? (KSA 2, L000IX ff./ KSA 8, XCIX ff./B.v. Wiese 1927/F. Imlé 1927/W. Hinderer 1997/B. Auerochs 2006, 362 ff./J. Fried 1985/B. Rank 1971).

Schon für Schleiermacher stellt der Zusammenhang von Liebe und Bildung – gut platonisch – die Bedingung der Möglichkeit jeder höheren Bewusstseinsform dar. Nicht weniger gilt das für den jungen Schlegel, der die Liebe und die Religion befreien will, damit eine *neue Menschheit beginnen* möge. Die allerdings steht für ihn jetzt mehr und mehr im Zeichen des *Gegengewichts* zur französischen Staatsumwälzung, deren *Despotismus* einen ausschließlich *weltlichen* Einfluss auf die intellektuellen Geister ausübe. Zu ewigem Bündnis und Frieden sollen sich daher die Gebildeten – als *Mittler für alle übrigen* – versammeln, um jener heillosen Revolution Einhalt zu gebieten, denn am Ende vermag die Menschheit nur in den Individuen selber jenes nötige Gegengewicht zu finden. Die *Mitte* der Zivilisation, das weiß Schlegel, wird entscheidend sein, nur aus ihr heraus kann die *große Auferstehung der Religion* erfolgen, welche die *gärende Riesenkraft* des Zeitalters schließlich überwindet. Die dazu unerlässliche Einheit der Menschen soll durch eine Bildung möglich werden, die jeden besonderen Sinn zu einem unendlichen erweitert. Durch den *Glauben* an diesen

werden. Und nun kann Schlegel seine berühmte Sentenz von der eigentlichen Bestimmung und Würde der Französischen Revolution vortragen, die nichts als das *heftigste Incitament der schlummernden Religion* gewesen sei. In diesen Zusammenhang gehört auch sein berühmter Tagebucheintrag, demzufolge die *neue Bibel [...] für die Deutschen werden [müsste], was die Revoluzion für die Franzosen* gewesen sei. Deutlich aber trennt Schlegel hier noch die *überall aufkeimende* neue Gläubigkeit vom Bekenntnis der *wenigen eigentlichen Christen*, denen das Licht der Morgenröte bis jetzt nicht geschienen habe. Ihre polemische Gegenwehr, ihr *religiöser Zorn und Ingrimm*, wird bald seine Würde verlieren, heißt es, und die Bibel zu einem *absoluten Buch* werden, zu einem *selbständigen Werk, Individuum, [einer] personifizierten Idee*, ja zum Evangelium der in neuem Geist gebildeten Menschheit. In gewisser Weise stellt ja die „Lucinde" den fragmentarischen Versuch zu einer solchen, quasi *heiligen Schrift* dar (B. Auerochs 2006, 404 ff.). Wenn Religion den Inbegriff des Individuums in der *ganzen Fülle seiner Menschheit* zum Ausdruck bringt, so muss sie zwar immer auch im Verhältnis zur *Ökonomie und Politik des Lebens* wahrgenommen werden, schreibt Schlegel, darf darin aber keinesfalls aufgehen, denn wo *Politik ist oder Ökonomie, da ist keine Moral.* Trennt man indes die Religion von der Moral, so wird die Energie des Bösen im Menschen frei, jenes *furchtbare, grausame, wütende und unmenschliche Prinzip, welches ursprünglich in seinem Geiste* verankert ist. Wie so oft in der Geschichte hätte diese *Trennung des Unteilbaren* auch in Gegenwart und Zukunft die schrecklichsten Auswirkungen.

Schlegels Folgerungen aus solcherlei Ideen münden in die ebenfalls berühmt gewordene Sentenz: *Nicht in die politische Welt verschleudere du Glauben und Liebe, aber in der göttlichen Welt der Wissenschaft und der Kunst opfre dein Innerstes in den heiligen Feuerstrom ewiger Bildung.* Überhaupt kristallisiert sich nun eine dreifache Rangerhöhung des Geistigen heraus. Forciert wird neben der Bedeutung des Religiösen – im anthropologischen Zusammenhang von Liebe und Moral, Bildung und Kunst – vor allem die Geistesautonomie und die gleichsam öffentliche Exklusivität der Intellektuellen. Die Schlegelsche Kunstreligion erfährt nun ihre immer konturierter werdende Grundlegung. Religion ist ubiquitär, in allen Gestalten von Gefühl kann sie erscheinen, schreibt er, nicht nur in der Liebe, sondern im *wilden Zorn* und im *süßen Schmerz*, im *fressenden Hass* und in *kindlicher Demut.* Das Religiöse nimmt geradezu primärprozesshafte Züge an. Ähnliches gilt aber auch für den geistigen Sinn, denn schlechthin jede Beziehung des Menschen aufs Unendliche, nicht nur in der Liebe, sondern vor allem in der Kunst, erscheint als Religion. Der Einzelne, indem er sein Leben dem Schönen und der Wissenschaft, der Liebe und der Bildung weiht, ist ohne es zu wissen auf dem Wege zur Religion, und durch Selbständigkeit und Originalität erreicht er nach und nach die Anschlussfähigkeit an jene Universalität, die von den wahren Künstlern, diesem *Volk von Königen*, repräsentiert wird. Friedrich Schlegel macht kein Hehl aus der sich selbst und seinen Genossen zuerkannten intellektuellen Exklusivität und sozialen Führerschaft gleichermaßen: *Wo die Künstler eine Familie bilden, da sind Urversammlungen der Menschheit*, schreibt er. Zwar wisse

niemand, ob man von den Gelehrten das Heil der Welt zu erwarten habe, gleichwohl sei es hohe Zeit, dass sie als *Eidgenossen zu ewigem Bündnis zusammenfänden*, denn erst durch sie könne die Menschheit ein Individuum werden, indem sie Vorwelt und Nachwelt in der Gegenwart verknüpfen. Natürlich kann diesem Bund kein bestimmter Zweck vorgeschrieben werden, betont Schlegel, das hieße ja, die *Gemeinde der Heiligen zum Staat erniedrigen.* Aber auch umgekehrt darf kein Gelehrter sich anmaßen, herrschen zu wollen, denn er kann nichts als *bilden.* Freilich, für den Staat könnte er auch Herrscher und Diener bilden, oder Politiker und Ökonomen zu Künstlern erheben. Jedenfalls gilt – es kann nur *einen* gesellschaftlichen Status für den Geist geben, er muss souverän und sakrosankt sein. Als Priester, als Brahminen, als höhere Kaste, die durch freie Selbsteinweihung geadelt wurde, sollen sich die Geistesschaffenden begreifen, und statt Hermann und Wodan nur noch den Nationalgöttern Kunst und Wissenschaft huldigen. Denn ihr *göttlicher Egoismus*, nämlich die eigene Individualität vollkommen auszubilden und als höchsten Beruf zu betreiben, kann und wird Vorbild für jeden einzelnen sein – hier liegt der Energiekern aller Zivilisationsentwicklung begründet, nur hier ist die wahre Universalität einer neuen Religion möglich. Menschen können Religionen erschaffen, das weiß Schlegel jetzt, sie besitzen das Vermögen, ebenso wie eine neue Bibel auch einen eigenen Gott zu kreieren. Nur kommt es darauf an, solche reinspirierten Glaubensinhalte den mental weithin säkularisierten, in ihren Selbst- und Wertvorstellungen verunsicherten Menschen nahe zu bringen. Kann womöglich der *Cultus der Poesie für den Anschluss der gemeinen Masse an die höhern Menschen sorgen?* fragt er in seinen philosophischen Tagebüchern (KSA 18, 256/B. Auerochs 2006, 380 ff.).

Doch all das beruht noch immer auf jenen Prinzipien von Mitteilung und Verständigung, für die der junge Schlegel ein so bunt schillerndes Arsenal von Reflexionsformen und Denkbildern geschaffen hat. Konnte seinerzeit jede intellektuelle Wahrheit und Wirkung erst durch das Gestaltwerden dieser fragmentarisch-ironisch-paradoxalen Geistesenergie hindurch zur Erscheinung kommen, so heißt es dagegen in den „Ideen" von 1800, die nötige Universalität könne nur entstehen, *wenn der einfache Strahl der Religion und Moral ein Chaos des kombinatorischen Witzes berührt und befruchtet. Da blüht von selbst die höchste Poesie und Philosophie.* Das ist in der Tat eine Idee, die *aufs Zentrum* deutet. Gott ist eine *Aufgabe der Geister, sie sollen ihn machen. Er ist nicht in, aber er wird in der Welt.* Die Religion beginnt für Schlegel mehr und mehr vorrangig zu werden, sie beseelt und ordnet den frei vagierenden Erfindungswitz des Künstlers oder Philosophen, ohne sie ist auch das kulturelle Großwerk der Verständigung unter Millionen dissentierender Individuen weder denkbar noch praktisch möglich. Die Religion bildet – als Anschauung des Universums – das *eigentliche Organ [...], um sich über das Zeitalter zu erheben und die Opposizion gegen dasselbe zu koncentriren.* Vor allem deshalb kann Schlegel am Ende der „Ideen" in einer Widmung an Novalis schreiben: *Es gibt Missverständnisse, die das höchste Einverständnis nur bestätigen.* Das aber rührt, zumindest indirekt, an die giftigen, von Vorurteilen und Fassungslosigkeit geprägten Streitereien um das

„Athenäum" und seine Autoren, und es hat zu tun mit dem *wissenspoetischen* Spannungsverhältnis von Ironie und Philistertum, von Esoterik und Verständigung, von romantischer Avantgarde und Öffentlichkeit um 1800.

Unverständlichkeit – das kritische Lebewohl

Der Streit, die Klagen und das Kopfschütteln über die angebliche Esoterik, Anmaßung und Affektiertheit des „Athenäums" bilden den Ausgangspunkt für Schlegels kunstvollen Essay „Über die Unverständlichkeit" (1800), den er im zweiten Stück des dritten Bandes veröffentlicht (KSA 2, 363-372). Ein offenes und redliches *Gespräch* möchte der Herausgeber und Autor mit seinen Lesern führen, es geht um einen Versuch der Symphilosophie zwischen Produzenten und Konsumenten, um ein apartes Stück Selbstreflexion des Periodikums, ja um die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten von Kommunikation schlechthin. Wenn es so ist, dass im Zeitbruch von 1800 eine unerhörte Wissensexplosion stattfindet, bei der sich die Sinn- und die Erfahrungshorizonte der Menschen weit auseinander bewegen, Philosophie und Theologie nicht mehr verarbeiten können, was die sich ausdifferenzierenden Wissenschaften an Kenntnis- und Erkenntniszuwachs produzieren, wenn die epistemischen Mittel der Aufklärung, ja die gesamte überkommene Wissensordnung nicht mehr hinreicht, um die moderne Realität zu erfassen und ihre symbolische Entschlüsselung zu gewährleisten, dann treten die Kräfte von Ästhetik, Phantasie und Einbildungskraft in eine bisher ungeahnte Konkurrenz zu den Wahrnehmungsleistungen von Vernunft und Verstand (G. Brandstetter/G. Neumann 2004/E. Schumacher 2000, 159 ff./J. Vogl 1999). Eine solche Wissens-, Wahrnehmungs- und Darstellungskrise spiegelt sich in Friedrich Schlegels Text auf eigentümliche Weise. Hier wird deutlich, wie sehr um 1800 dem Verfall verbindlicher Gewissheiten eine unaufhebbare Pluralisierung des Weltbegreifens zu korrespondieren beginnt, die das Problem der intellektuellen und alltagskulturellen Verständigung unwiderruflich auf die Agenda des Epochenbewusstseins setzt.

Welches Ausmaß an Unverständnis zeigt sich nicht schon an dem streitsüchtigen und konfusen Rezensionswesen, das zu einem der beklagenswertesten Berufszweige jener Zeit geworden ist. Und hat nicht sogar der Briefwechsel mit Freunden oft genug dazu geführt, das jeweils *gänzliche Nichtverstehen unseres Verhältnisses* zu beklagen? Nicht selten kreidet Friedrich seinem Freund Schleiermacher dessen *vorschnelle Klarheit* an. Für Schlegel liegt hierin ein kommunikatives Grundproblem – man muss, folgert er, die paradoxe Konstellation der *Unmöglichkeit und Notwendigkeit einer vollständigen Mitteilung* als *unauflöslichen Widerstreit* (an)erkennen. Allein die Tatsache, dass sich die Gegenstände des Nachdenkens bei genauer Reflexion, sei es kontemplativ, sei es diskursiv, immer mehr *vervielfältigen und verwickeln*, ganz zu schweigen von den unkalkulierbaren Verstehensvoraussetzungen beim jeweiligen Gesprächspartner, erklärt die Bedeutung objektiver Verständigungsbarrieren. Was

seine eigene Profession angeht, so kann Schlegel dagegen nur die *wahre Kritik* ins Feld führen, die allerdings ohne den *Autor in der 2 t Potenz*, den Leser, nicht denkbar sei. Ihn benötigt der Autor als gewissermaßen kongenialen Partner, denn in modernen Schriften geht es nicht mehr – wie einst im rhetorischen Genre – um die Artikulation von Gewissheiten und Verhaltensregeln, sondern um die Entschlüsselung von Geheimnissen exoterischer oder esoterischer Qualität, um die originäre Interpretationskraft des individuellen Rezipienten. Und nun hebt der berühmte Schriftsteller an, sich einen *neuen Leser nach meinem Sinne zu konstruieren*. Und wieder führt er einen konsternierenden Terminus ein, denn um nicht weniger geht es als um das *künstliche* Lesen, darum, die Lektüre als eine veritable *Kunst* ins Licht zu rücken. Die besteht darin, schreibt Schlegel, dass *man mit andern ließt, nämlich auch das Lesen andrer zu lesen* versucht. Allein dadurch, dass die Menschen miteinander *im Verkehr* stehen, erzeugen sie über *gegenseitige Mitteilung* die Verhältnisse und *Verhältnisbegriffe* selber, die Sinnverständigung überhaupt erst ermöglichen. Die Komplexität aller Verständigung folgt mithin der verschlungenen Vielfalt und Abstraktheit modernen bürgerlichen Lebens, so dass oft selbst von den Wissenschaften und Künsten, denen die Verständlichkeit obliegt, die *reinste und gediegenste Unverständlichkeit* herrührt. Denn niemand versteht sich selbst, heißt es in Schlegels philosophischen Tagebüchern, *in so fern er nur er selbst und nicht zugleich auch ein andrer* ist. Zwar soll der Leser eine Art potenzierter Autor sein, er wird als *lebendig und entgegenwirkend* beschworen, es muss sich aber auch der Autor *wirklich mitteilen*, also etwas mit dem Leser *teilen können, nicht bloß sich äußern*. Alles kann nur auf wechselseitige Verstehensversuche hinauslaufen, es bedarf der Anerkennung *ewiger Verschiedenheit, Scheidung und Nichtverstehung*.

Schlegel reflektiert also aus gutem Grund darüber, wie angesichts solcher Nicht- oder Schwerverständlichkeit eine *relle Sprache* gewonnen werden kann, in der nicht mit Worten gekramt wird, sondern die zu schauen vermag auf *alles Wirkens Kraft und Samen*. Das Mysterium des geistigen Wandels hält er für eine durchaus realistische Erwartung, der aber nicht als esoterisches Mirakel gehuldigt werden soll, sondern für die man ein *populäres Medium* wie zum Beispiel das „Athenäum" habe erfinden müssen, um den *heiligen, zarten, flüchtigen, luftigen, duftigen, gleichsam imponderablen Gedanken chemisch zu binden*. Denn was heißt schon Progression des *kritischen* Zeitalters? fragt Schlegel, wo doch bald *alles kritisiert sein wird, außer das Zeitalter selbst*, und wo deshalb die berechtigte, aber vage Hoffnung entstanden sei, die *Menschheit werde sich endlich in Masse erheben und lesen lernen*. Die Sprache, zumal die öffentlich verbreitete und wahrgenommene, verkörpert ein gleichsam verfügbar Unverfügbares, weshalb im besonderen Maße ihre Materialität, ja ihre gleichsam alchimistischen Tiefenströme untersucht werden sollen. Zum Beispiel die Tatsache, dass die *Worte sich selbst oft besser verstehen, als diejenigen, von denen sie gebraucht werden*, und dass so etwas wie *geheime Ordensverbindungen* zwischen den Wörtern existieren. Es sind die in den Tiefen der Sprache gebundenen und allzeit heraufrufbaren Sinnenkräfte und Leidenschaften, es ist der Gedanke einer verständlichen

Universalsprache, die noch Schlegels Idee von einem Goldenen Zeitalter inspirieren. Was er in seinem Essay „Über die Unverständlichkeit" mithilfe verschachtelter Analogisierungen, Metaphern und Zitate erreichen möchte, ist die innovative Arbeit in der Sprache und zwischen den Worten, welche die *Maßstäbe der Benennung wie auch die der Verständlichkeit permanent verändert und verschiebt* (E. Schumacher 2000). Bewusst arbeite er mit einer *Chiffernsprache*, bekennt Schlegel, denn nur so könne man die *höchsten Wahrheiten*, etwa die, dass Poesie und Idealismus die *Centra* der deutschen Kunst und Bildung darstellten, vom Anruch des Verschlissenen und Trivialen befreien. Nichts sei schließlich notwendiger, als diese Wahrheiten *immer neu, womöglich immer paradoxer auszudrücken, damit es nicht vergessen wird, dass sie noch da sind, und dass sie nie eigentlich ganz ausgesprochen werden können.*

An dem kontrovers diskutierten und oft missverstandenen Fragment, die Französische Revolution, Fichtes Wissenschaftslehre und Goethes Meister seien die größten *Tendenzen* des Zeitalters, will Schlegel klar machen, wie sehr bei ihm Reflexion und Schreibverfahren ironisch ineinander wirken. Die Schlussfolgerung aus dem Fragment zu ziehen, vor allem das ominöse Nomen *Tendenz* zu verstehen, könne nur der *Weisheit* des Lesers überlassen bleiben, aber das Verfahren der ironischen Denkzumutung sei bewusst eingesetzt: *Das Beste dürfte wohl auch hier sein, es immer ärger zu machen; wenn das Ärgernis die größte Höhe erreicht hat, so reißt es und verschwindet, und kann das Verstehen dann sogleich seinen Anfang nehmen. Noch sind wir nicht weit genug mit dem Anstoßgeben gekommen: aber was nicht ist kann noch werden.* Die Magie der Sprache, die Überschreitung ihrer bloß instrumentellen Verständigungsfunktion, ist dafür verantwortlich, dass solche Provokationen und Weiterbildungen des Denkens und des public spirit unentwegt möglich und notwendig bleiben. Was bei den Philistern und Plattheitsaposteln als Narrentum und Verrücktheit der Frühromantiker erscheint, beansprucht Schlegel im positiven Sinn als das *poetische Vorrecht der universellen Tollheit.* Geht es hier doch um nicht weniger als eine renovierte Form von Aufklärung. Wie die aussehen soll, hat Gerhard Neumann prägnant beschrieben: *eine ‚elektrische' Geistigkeit, ein stets beweglicher, stets wechselnder Verstehens- und Erleuchtungszusammenhang, eine universale ‚Kette' punktueller ‚Zündungen' des Verstehens, die schließlich zu einer einzigen, gigantischen Flamme, zu einer ‚Fackel' der kommenden Aufklärung zusammenwachsen* (G. Neumann 1976, 587). Kein Wunder, dass vollkommene Verständlichkeit bei Friedrich Schlegel als haltlose Utopie erscheint, sie muss geradezu ertrinken im Überfluss vermeintlich durchschaubarer Sinn- und Bedeutungsangebote. Angesichts der Fülle höchst fragwürdiger Evidenzen sei Unverständlichkeit schon deshalb nichts *Verwerfliches und Schlechtes*, weil das *Heil* vieler Familien, Nationen, Systeme und Staaten auf ihr beruhe, ja selbst die *innere Zufriedenheit* des Menschen davon abhänge, dass gewisse Punkte im *Dunkeln*, also unverständlich gelassen würden. Und weil der menschliche Geist die zivilisatorische Wirklichkeit aus Widersinn und *Chaos* erbaut habe, mahnt Schlegel: *Wahrlich, es würde euch bange werden, wenn die ganze Welt, wie ihr es fodert, einmal im Ernst durchaus verständlich würde.*

Der Autor des Unverständlichkeitsessays hat seinen Text eine *Fuge von Ironie* genannt, und damit als eine Form bezeichnet, die alle in ihm enthaltenen Elemente aus *jeglicher hierarchischen Bezogenheit aufeinander* entlässt, und so zu einem *anarchischen Kollektiv von Bedeutungsträgern* macht, das keine eindeutige Position mehr erkennen lässt (Kurt Wölfel 1985). In Gestalt und Gehalt des Textes spielt Schlegel mit Zitaten und Meinungen, er metaphorisiert und allegorisiert, bewegt sich und seinen Leser durch ein Themengespinst hindurch, das dem Verständlichkeitsanspruch auf verschiedenen Ebenen die Legitimation entziehen soll. Ganz nach Art der sokratischen Ironie verfährt er also, die Logik seines Textes erweist sich als *durchaus unwillkürliche und durchaus besonnene Verstellung.* Alles ist *Scherz und alles Ernst [...], alles treuherzig offen und alles tief versteckt.*

Ironie – das ist ein im Denken wie im Text sogartig wirkendes, geradezu auswucherndes forminhaltliches Bedeutungsspiel. Man muss aufpassen, mahnt Schlegel, dass die Ironie nicht *wild* wird, und sich *gar nicht mehr regieren lässt.* Schon in ihren fluktuierenden Temperamenten scheint sie unüberschaubar, es gibt grobe, feine, extrafeine und delikate Ironie, es gibt eine doppelte Ironie und eine Ironie der Ironie, die Ironie kann also auch Manier werden, und so wiederum den Dichter ironisieren, sei es freiwillig, sei es unfreiwillig. Wichtig aber ist, dass man sie nicht gleichsetzen kann mit der subjektiven Willkür des Denkers oder Poeten, sondern dass sie eine *formale* und damit *objektive* Bedeutung besitzt, die sich sogar, wie Walter Benjamin anmerkt, *über die Einheit der dichterischen Form [...] hinwegsetzt*, oder doch gleichsam lächelnd über ihr schwebt (W. Benjamin 1973). Ironie umfasst immer mehr und anderes als eine Summe von gestalteten Textaussagen. Konstitutiv für die Schlegelsche Ironie sind auch hier die Reflexionsfiguren des *steten Wechsels*, des *Paradoxen*, des plötzlichen Zusammenfalls von Heterogenem, die Wahrnehmung von überraschenden Wendungen, der *Sinn fürs Sonderbare*, für Diskontinuität und Differenz, ja, wie Schlegel ausdrücklich festhält, für *Takt, Manieren, Tempo* und witzige Einfälle. Eine Revitalisierung, ja eine Rangerhöhung von Wahrnehmung und intelligenter Anschauung ist es, die er betreiben möchte, denn das Nichtverstehen rühre *meistens gar nicht vom Mangel am Verstande, sondern vom Mangel an Sinn* her. Vom *Joch*, ja von der *Wut* des Verstehens zu Ungunsten des Sinnes wird bald auch Schleiermacher reden. Seinem Freund Schlegel erscheint die Erkenntnis längst als ein blitzhaftes Ereignis, das wie ein elektrischer Funken ins Bewusstsein überspringt, und eine neuartige Wahrnehmung oder Einsicht beleuchtet, die mit allem Vorgegebenen nicht mehr vergleichbar erscheint.

Welchen Sinn soll da noch die systematisch vollständige Belehrung beanspruchen können, wie sie von den Aufklärern seit altersher betrieben wird? Ist intellektuelle Ganzheitlichkeit nicht endgültig zur obsoleten Fiktion geworden? Diskontinuität und Flüchtigkeit, Abschweifungen und Ausfälle, Überraschungen und Verwirrung – all das bezeichnet zwar eine *besondre Sprache* in Tropen und Rätseln, wie auch Novalis sagt, sie ist aber keineswegs im Widerspruch zur *Landessprache* der kulturellen Popularität zu sehen. Friedrich Schlegel verfolgt mit seinem Rekurs auf die *reelle*

Sprache ein publizitäres Projekt, das man zu Recht als das einer *prinzipiell offenen Hermetik* beschrieben hat. Schon weil die Sprache von einer *inkommensurablen, einziggearteten Unendlichkeit* geprägt ist, geht in ihr und an ihr mehr auf als alle vernunftgeleiteten Plattheitslehren unter Beweis stellen könnten. Mögen die Inhalte romantischer Theorie, Ästhetik und Philosophie bei Schlegel auch schwer zugänglich sein oder esoterisch erscheinen, ihrer gesellschaftlichen Bedeutung und Funktion nach geht es keineswegs um weltenthobenes Mysterien- oder Priestergehabe, sondern um ein – gewiss eigensinniges – Problembewusstsein gegenüber der Erfahrungs- und Bildungssituation des Publikums: *Sie jammern immer, die deutschen Autoren schrieben nur für einen so kleinen Kreis, ja oft nur für sich selbst untereinander. Das ist recht gut. Dadurch wird die deutsche Literatur immer mehr Geist und Charakter bekommen. Und unterdessen kann vielleicht ein Publikum entstehen.* Der im damaligen Athenäumsstreit virulente Satz *Was man nicht versteht, hat ein Schlegel geschrieben*, verkehrt sich in ein gegenteiliges Verständnis. Denn die angebliche *Verachtung* des Publikums erweist sich als originäre Form der Wertschätzung des Gemeininteresses, als Begründungsversuch einer Nationalliteratur, dem allerdings die Erkenntnis zugrunde liegt, dass im Land dafür noch kein Publikum vorhanden ist, sondern erst herausgefordert und entwickelt werden muss. Von bewusst *affectirtem und unverständlichem Wortklang*, wie damals und später behauptet, kann bei dem Frühromantiker Friedrich Schlegel die Rede nicht sein. Wenn er hervorhebt, dass in Zukunft noch *viel verborgne Unverständlichkeit wird ausbrechen müssen*, dann weiß er eins mit Bestimmtheit – dieses *kleine Rätsel* wird dafür sorgen, dass klassische Schriften *nie ganz verstanden* werden, dass aber alle, welche *gebildet sind und sich bilden*, daraus immer mehr *lernen wollen*.

Und dennoch, die Ironie fällt ihm sogleich mit einer widersätzigen Volte ins Wort, der nämlich, ob das Lob auf den sich erhebenden Leser absehen dürfe von einer künftigen *Katastrophe* der geistigen Banalität? Man vergesse nicht, schon das eigene Zeitalter erscheint Friedrich Schlegel in kultureller Hinsicht als hoffnungsvoll und beschränkt gleichermaßen. Kann sich das im Verlauf des 19. Jahrhunderts wirklich ändern, und wäre es sinnvoll, wenn jeder dann die Schlegelschen Fragmente *mit vielem Behagen und Vergnügen in den Verdauungsstunden* genießen könnte, gar die „Lucinde" *unschuldig* fände? Schlegel traut sich zu, seine *großen Grundsätze* […] *ohne Entweihung* zu formulieren, aber ihre Zukunftsfähigkeit gibt Zweifel und Rätsel genug auf, geht es doch nicht um den *Ausdruck*, sondern um die *Sache*, also keinesfalls um das *hohle Gespenst von Verstehen und Nichtverstehen*. Eine *vollständige Mitteilung* ist so unmöglich wie notwendig – darin besteht das zugleich bewusstseinsbildende wie kulturbestimmende *Paradox*, das er nachvollziehbar machen will, und das nichts weniger darstellt als ein *leeres Fantom*. Am Schluss seines kunstvollen Essays bringt Schlegel den eigenen Standpunkt noch einmal in die Schwebe, er verfertigt dazu ein glossierendes Gedicht: *Um das Feuer zu ernähren, / Sind viel zarte Geister nötig, / Die zu allem Dienst erbötig, / Um die Heiden zu bekehren. / Mag der Lärm sich nun vermehren, / Suche jeder wen er reibe, / Wisse jeder was er schreibe, / Und wenn schrecklich alle*

Dummen / Aus den dunkeln Löchern brummen, / Sehe jeder wie er's treibe. Und noch bevor Schlegel seinem Zeitalter endgültig ein *kritisches Lebewohl* sagen wird, spricht er von der Menschenmenge als einem *Gesindel treu verbündet*, und bekennt sich trotzig zu sich selber: *Mögen sie geläufig schwatzen, / Was sie dennoch nie begreifen. / Manche müssen irre schweifen, / Viele Künstler werden platzen. / Jeden Sommer fliegen Spatzen, / Freuen sich am eignen Schalle: / Reizte dies dir je die Galle? / Lass sie alle selig spielen, / Sorge du nur gut zu zielen, / Und wer steht dass er nicht falle.*

Friedrich Schlegel formuliert sein kritisches Lebewohl gegenüber Feind und Freund im Geiste Lessings und der deutschen Aufklärung, die er sich *frühe zum Leitstern* erkoren habe: Lessing, diese *Stimme in der Wüste*, der aus *dicht umgebender Gemeinheit* und einer *Fülle von falschen Tendenzen* heraus zu einer Haltung gefunden hat, die sich durch ein brisantes Mixtum von Literatur, Polemik, Witz und Philosophie auszeichnet (KSA 2, 397-419). Schlegel nimmt diesen beseelten Aufklärer nun vollends wahr im Horizont eines gotterfüllt Künftigen: *‚Es wird das neue Evangelium kommen'. – / So sagte Lessing, doch die blöde Rotte / Gewahrte nicht der aufgeschlossnen Pforte.* Aber warum überhaupt und zu welchem Zweck die Abschiedsgeste des berühmten und berüchtigten Frühromantikers? Gewiss, an Lessing soll der Verstehensprozess des Verstehens selber begreiflich werden, wodurch erst das *Ganze* seines Werkes, als *Form und Gehalt, Absicht und Tendenz* ins Licht treten könne, aber Schlegel konnotiert seinen Abschied auch noch mit Formulierungen wie *Bekehrung* und *Resignation*. Keineswegs sei er gesonnen, die *rühmlich geführten Waffen der Ironie im Tempel der Polemik* aufzuhängen, und anderen den Kampfplatz völlig zu überlassen, schreibt er, auch künftig werde er mit Werken der Poesie und Philosophie wissenschaftlich *experimentieren*. Aber es soll dann nur noch um zwei besondere *Zwecke* gehen – um die Geschichte der Dichtkunst und um die Kritik der Philosophie. Bei letzterer werde es nicht ganz ohne Polemik abgehen können, so weit reiche seine Bekehrung schließlich nicht. Und auch von Resignation dürfe nur mit Einschränkungen die Rede sein, denn die soll vornehmlich darin bestehen, dass er es der *neuen Zeit und allem, was ihr angehört, von nun an überlassen werde, sich selbst zu kritisieren*. Nur gelegentliche *leichte Saturnalien* habe man von ihm noch zu erwarten. Schlegel zögert nicht, davon am Ende des Textes sogleich eine Probe zu geben, er schreibt einen klopstockisierenden Hymnus mit dem Titel „Herkules Musagetes".

Es handelt sich um ein wortgewaltiges Literaturstück, um das *heilige* Bekenntnis eines welt- und gefühlsmächtigen, von göttlicher Naturschönheit inspirierten Dichter-Ichs, das *Freunden* und Vorbildern wie Lessing, Goethe, Fichte, Novalis, Tieck und Ritter huldigt, der Liebe und Gelehrsamkeit in jenem *gefälligen Kreis* dankbar eingedenkt, und eine so beherzte wie desillusionierte Ermunterung aller Gleichgesinnten darstellen möchte: *Wirket denn, Freunde, mit fröhlichem Mut; und zum Garten der Musen / Wandelt herkulische Kraft noch die germanische Flur.* Unverkennbar ist das sozialkritische und avantgardistische Temperament, mit dem Schlegel sich hier zu Wort meldet. Schamlos würden in der Gegenwart der Bücher vermehrt, klagt er, dabei *erdrücken* sie sich schon während des Drucks, und das Volk bleibe unverdros-

sen *tätig um Nichts*. Kühn und kämpferisch, einsam und zutiefst gelehrsam möchte der Intellektuelle und Dichter Friedrich Schlegel in diesem poetischen Flor erscheinen. In der deutschen Gelehrtenrepublik arbeiten, heißt für ihn mittlerweile, in der Fremde überleben. Von *Feinden* und *Schlechten*, vom Pöbel, vom Gesindel, von *tückischen* und *innerlich faulen* Kontrahenten, ist in dem Gedicht oft die Rede. Dagegen steht immer wieder das Bekenntnis zur geistigen Besonderung: *Besser wir bleiben für uns im Dunkel gehasst und verachtet, / Als im ekeln Gemisch Hohes und Niedres zu sehn.* Der avantgardistische und elitäre Standpunkt Schlegels verfestigt sich zusehends, die zum Teil bösartigen Auseinandersetzungen um das „Athenäum" haben auch bei ihm tiefe Wunden hinterlassen: *So wie die Guten erkenn' ich die Schlechten; verschmähend die Menge / Wählt' ich die Stärkeren gern tötend mit löblichem Hass.* Und dann lautet der Umkehrschluss hieraus in einer entscheidenden Verszeile: *Dass das Gesindel mich hasst, hab ich ja wahrlich verdient.* Aber soll dies das ernüchterte Fazit der kurzen Ära des „Athenäums" sein? Wollen die erklärten künftigen Oberhäupter der deutschen Kritik, die Präzeptoren des romantischen Renovationsgeistes, so schnell an der Utopie einer allgemeinen Verjüngung der Menschheit verzweifeln? Wie auch immer, die damalige literaturpolitische Situation ist in ihren antagonistischen Strukturen und in ihrem intellektuellen Streitpotential kaum zu überschätzen.

Ästhetische Prügeleyen

Friedrich Schlegel entwickelt nicht ohne Ahnungen und Spürsinn jene Affinität zum Gedanken des Religiösen, für ihn haben sich um 1800/1801 die Konsensfelder des public spirit in Deutschland nicht nur deutlich verschoben, sondern in ihrer Substanz, in den Wertigkeiten und Stimmungslagen, zum Negativen verändert. Schillers „Horen" wollten das *vorher geteilte Publikum*, jeden *Faktionsgeist* und alle *Schmähsucht* kompensieren durch Hervorbringung *großer und würdiger Kunstwerke*, eine klassische Geisteskultur sollte über das Unwesen der Politisierung und Fraktionierung und die allgemeine Geschmacksverderbnis obsiegen. Die Aufklärung des Verstandes, so Schiller damals, könne erst vollendet werden durch die *Ausbildung des Empfindungsvermögens*, Aufklärung müsse gleichsam zu einem *Trieb* werden, der Vernunft und Sinne zur Konvergenz brächte (Borchmeyer 1989). Doch eben dieses Goethe-Schillersche Unternehmen einer – mit Friedrich Nicolai zu reden – *poetischen Universalmonarchie* führte bei der älteren Aufklärerfraktion zum erbitterten Kampf gegen die „Xenien" und das dahinter stehende Programm der Kunstautonomie. Wiederholt sich dieses Debakel nun auf neuem Problemniveau in der erbitterten *guerre ouverte* um das „Athenäum"? Muss sich jetzt womöglich rächen, was Friedrich Schlegel die *polemische Totalität* in dieser Zeitschrift genannt hat, die eine Folge der *unbedingten Mittheilbarkeit und Mittheilung* sei? Was konnte schon die Folge eines publizistischen Unternehmens sein, bei dem es darauf ankam, die *Scheidung des guten und des bösen Prinzips bis auf die höchsten Stufen der Kraft und der Bildung* zu

treiben? Mit Sicherheit ist zumal das Totschweigen des Missachteten und als unwürdig Befundenen, diese *Teufeley*, die so konsequent zum Beispiel an Schiller verübt worden ist, mitverantwortlich gewesen für den schlechten Ruf und die oft aggressive Verurteilung des „Athenäums". Jedenfalls hat das Schlegelsche Prinzip der *freyesten Mittheilung*, die sich *niemals aus Rücksichten* nur halb aussprechen will, dem Schillerschen Wertekodex von *Wohlanständigkeit und Ordnung, Gerechtigkeit und Friede* nachhaltig widerstritten, und so einen wahrhaften *Vertilgungskrieg* (C. M. Wieland) in der Öffentlichkeit heraufbeschworen (H. Härtl 1989).

Die unterschiedlichen Einschätzungen des „Athenäums", der Frühromantiker und inbesondere Friedrich Schlegels durch Schiller, Goethe, Herder, Voss und Wieland, ist nicht ohne Charakteristik für das gesamte Urteils- und Streitpanorama jener Jahre. Schon die Publikation des ersten Bandes der Zeitschrift hat für Schiller hingereicht, um von egoistischen und widerwärtigen *Ingredienzien* bei den Romantikern zu reden, und ihre *Dürre, Trockenheit und sachlose Wortstrenge* hervorzuheben, die als *naseweise, entscheidende, schneidende und einseitige Manier* daherkomme. Aber genau diese Formulierungen sind es, die Goethe zu einer gegenteiligen, grundsätzlich positiven Bemerkung veranlassen: *Das Schlegelsche Ingrediens in seiner ganzen Individualität scheint mir denn doch in der Olla potrida unsers deutschen Jornalwesens nicht zu verachten. Diese allgemeine Nichtigkeit, Parteisucht fürs äußerst Mittelmäßige, diese Augendienerei, diese Katzenbuckelgebärden, diese Leerheit und Lahmheit, in der nur wenige gute Produkte sich verlieren, hat an einem solchen Wespenneste, wie die ‚Fragmente' sind, einen fürchterlichen Gegner. Bei allem, was Ihnen daran mit Recht missfällt, kann man denn doch den Verfassern einen gewissen Ernst, eine gewisse Tiefe und von der andern Seite Liberalität nicht ableugnen.*

Dass Goethe mittlerweile zum *Gott* der jungen Romantikergruppe, inbesondere der beiden Schlegel, geworden ist, kann Herder gar nicht lauthals genug beklagen. Schon bei den Berliner Aufklärern war er ja als quasi diktatorisch auftretende, von zahllosen Verehrern umflorte Kultfigur in Misskredit geraten. Jetzt scheinen zumal die romantischen Junggenies endgültig in seine Fußstapfen treten zu wollen. Besonders den *Sch...knecht, Friedrich Schlegel oder Flegel* beginnt Herder mit unfreundlichen Tiraden zu traktieren. In einem Brief an Friedrich Heinrich Jacobi heißt es: *Was sagst Du außer der Französischen u. Kantischen zur Dritten großen Revolution, der Friedr. Schlegelschen? Hinfort ist zwar kein Gott mehr, aber Ein Formidol ohn' allen Stoff, Ein Mittler zwischen dem Ungott u. den Menschen, der Mensch Wolfgang.* Bald wird es im „Berlinischen Archiv der Zeit und ihres Geschmacks" heißen, die Brüder Schlegel brächten jenem übergroßen Idol *blutige Opfer* dar. Der illustre Herr Goethe, so wird damals in weiten Kreisen des Literaturbetriebs befürchtet, bediene sich der ungestümen romantischen Geister zu keinem anderen Zweck als dem, seinen eigenmächtigen *Revolutionsplan in der Litteratur durchzusetzen*. Friedrich Bouterwek, der Göttinger Literaturprofessor, sieht daher schon einen neuen *litterärischen Jacobinismus* heraufziehen, längst befinde man sich im Kriegszustand aller gegen alle. Johann Heinrich Voss beargwöhnt ein *literarisches*

hat, und warnt vor jeglichem *Umgange mit dem nichtigen und niedrig handelnden [Friedrich] Schlegel.* Und dann kommt es zum großen Streit mit Wieland, dem *negativen Klassiker*, wie Friedrich schreibt. Je mehr Wieland sich mit den zwei *Dioskuren* zu befassen hat, desto deutlicher sieht er hier die *Fichteschen Samen in seltsam neuen Wundergestalten* aufgehen – lauter *possierliche Fratzen, Contorsionen und Affensprünge des verschrobensten, poetisch filosofischen Aftergenies.* Zunächst bildet sich eine *prächtige Tripel-Allianz* zwischen Wieland, Herder und Jean Paul heraus, aber bald entbrennt ein so *entsetzlicher Krieg*, dass sich Wieland und später auch Jean Paul aus der polemischen Schusslinie nur noch zurückziehen können (J. Körner 1958, 1, 98). Jean Paul wird den Romantikern näher rücken, Wieland hingegen resigniert aus bezeichnendem Grund: *Es sind grobe, aber witz- und sinnreiche Patrone, die sich alles erlauben, nichts zu verlieren haben, nicht wissen was erröthen ist, und mit denen man sich beschmutzen würde, wenn man auch den Sieg über sie erhielte, welches doch beinahe unmöglich ist, da sie, auch geschlagen und niedergeworfen, gleich wieder aufstehen und es nur desto ärger machen würden* (H. Härtl 1989, 261 ff.). Welch ein Hass hat sich mittlerweile angestaut zwischen der Schlegelfraktion und dem wohlsituierten Weimarischen Großaufklärer und Klassiker, dessen gesamtes Dichten und Trachten Friedrich jetzt nicht nur *unbedeutend und weniger gut*, sondern *absolut negativ* erscheint. Kein Wunder, dass August Wilhelm beauftragt wird, die kritische *Annihilazion des alten Wieland* zu bewerkstelligen, ja, dass Friedrich sogar einmal ernsthaft daran gedacht hat, Wielands *litterarischen Tod zu einem Punkt des Contracts* zu machen.

Jean Paul echauffiert sich zunächst ebenfalls über den *unmoralischen, lieblosen, oft frechen Ton* insbesondere des „Athenäums", und über die von den Romantikern zelebrierte *intolerante Bartholomäusnacht der Begriffe.* Aber vor allem die persönliche Bekanntschaft mit Friedrich im Frühjahr 1800 wird dazu führen, dass der fränkische Romancier *sehr Schlegelisch* zu werden verspricht. In der Tat wird er bald – bei aller intellektuellen Eigenständigkeit – zum Verteidiger jener *chemisch-metaphysisch-metaphorischen Sprache* seiner romantischen Zeitgenossen. Aber im Umkreis Jean Pauls werden auch ganz andere Töne laut, etwa die eines gewissen Paul Emil Thieriot, der sich darüber wundert, dass man Friedrich Schlegel, diesen *ärgerlichen Cyniker, noch immer frei herumgehen* lässt, und ihn lieber heute als morgen dem *litterarischen StaupBesen oder StaupenSchlag* unterziehen möchte. Das deutet indes schon voraus auf die zeitweilige Verlagerung des Anti-Schlegel-Streites von Weimar nach Berlin, wo man künftig den beiden *Herculisken etwas scharf auf den Leib gehen* will. Der von Friedrich Schlegel so oft und scharf gegeißelte *Aufklärungsberlinism* schlägt nun entschieden zurück. Noch bevor der zweite und dritte Band des „Athenäums" erscheinen, kommen etliche Bücher und Broschüren antiromantischen Inhalts zum Abdruck, die zwischen moralischer und politischer Entrüstung einerseits und den Klagen über Unverständlichkeit, affektierte Anmaßung und intellektuelle Selbstüberschätzung andererseits eine Fülle von Vorwürfen gegen den Schlegelkreis richten. *Seht, wie alles niederbrennte! / Die Fragmente bleiben stehn,* heißt es in Clemens

von Brentanos Literatursatire „Gustav Wasa" (1800). Kann man im Geist intellektueller und ästhetischer Innovation und Provokation das Publikum für sich gewinnen? Henrik Steffens wird in seinen Lebenserinnerungen später schreiben, ihn habe es fasziniert, wie damals ein *frischer Lebensstrom alle Wissenschaften in eine zusammenzufassen suchte, Poesie und alle Lebensverhältnisse umschlang.* Doch diese gleichsam avantgardistische Popularität des „Athenäums", mitsamt den *Teufeleien* August Wilhelms im „Litterarischen Reichsanzeiger oder Archiv der Zeit und ihres Geschmacks", kann nur auf die tatkräftige Opposition jener stoßen, die hier des geistigen Anachronismus und der philiströsen Plattheit überführt werden sollen. Für Friedrich Schlegel ist der Gegner nicht die Aufklärung an sich, sondern zuvörderst ihre *seichte* Variante, die *so wenig Licht als Kraft* besitzt (KSA 2, 110). Weshalb sich die romantischen Invektiven oft gegen Friedrich Nicolai richten, den durchaus wehrhaften Wortführer der Berliner Spätaufklärung. Seit Friedrich den Gewährsmann Lessing gemäß seinem eigenen, *dünkelvoll [...] postulirenden Geist* interpretiert hat, ist der Scheitelpunkt einer anfangs möglichen Freundschaft zwischen dem Altaufklärer und dem Junggenie überschritten. Von der Verkrüppelung ursprünglich guter Anlagen, von Kantianisch verstiegenen, ja *ausgedörrten, [...] allgemeingebietenden Principien* und *hochtrabenden Phrasen* bei Schlegel spricht Nicolai zunächst enttäuscht, dann immer unversöhnlicher. Vice versa versteift sich der Trivialitäts- und Plattheitsvorwurf durch Friedrich Schlegel und die Romantiker (W. Albrecht 1997, 233 ff./ders. 1987).

Seit dem Herbst 1799, der zweite Band des „Athenäums" mit dem „Litterarischen Reichsanzeiger" ist soeben erschienen, übernimmt allmählich die in Jena erscheinende „Allgemeine Literatur-Zeitung" die Führungsrolle im Kampf gegen den aufmüpfigen Romantikergeist in Deutschland, Nicolai wird sich mit seiner „Neuen allgemeinen deutschen Bibliothek" an ihre Seite stellen (A. Wistoff 1992, 47). Der Philologe Christian Gottfried Schütz und der Jurist Gottlieb Hufeland haben ihrem Periodikum mit der Apologie und Verbreitung des Kantschen Kritizismus zu außerordentlicher Reputation verholfen. Mitten in jenem *Nest voll Intriguen*, in Jena, erscheint die ALZ, die nun sensibel auf alle geistigen und geselligen Kapriolen jener Geisterfamilie reagiert, und die moralphilosophisch besonnene und transzendental renovierte Gedankenwelt der Aufklärung bewahren möchte vor den Irrlichtereien der Romantik. Zunächst reagiert man gar nicht auf das Schlegelsche „Athenäum", obgleich August Wilhelm der renommierteste und fleißigste Mitarbeiter der Zeitschrift ist. Dann aber, als er sich im Unfrieden von der Redaktion verabschiedet hat, tritt Ludwig Ferdinand Huber, ein alter Freund Carolines und der Schlegel-Brüder, ins Mittel, um die Herausgeber des „Athenäums" ausführlich der *Sucht nach Originalität und literarischen Factionsgeist* zu zeihen.

Im Mainzer Umkreis des *Jakobiners* Georg Forster hat Huber einst gelebt, er heiratet später dessen Witwe Therese, um sich im Lauf der neunziger Jahre allerdings zu einem ergebenen Staatsbürger mit konservativen Neigungen zu entwickeln. Nur deshalb kann er sich auch mit dem radikalen Romantikhasser August von Kotzebue

verständigen, dessen verketzernder Attitüde er zunächst gar nichts hatte abgewinnen können. Zwar habe Friedrich Schlegel, insbesondere seine „Lucinde" und das „Athenäum", eine *tüchtige Aristophanische Lauge* verdient, bemerkt auch Wieland damals, aber die Kotzebuesche, etwa die im „Hyperboreeischen Esel", sei denn doch zu *dumm* und ihrem Gegenstand in keiner Weise gewachsen. Viel ernster zu nehmen ist deshalb die rezensorische Attacke des ehemaligen Schlegelfreundes Huber auf das „Athenäum" und den Frühromantikerkreis. Huber inszeniert einen scharfen politischen Warndiskurs wider die Gebrüder Schlegel, der darauf hinausläuft, ihrem *herabwürdigenden Ton*, ihrer Affektiertheit und Unverständlichkeit, ihrer *Verachtung des Publicums* nicht nur stolzes Übergehen bürgerlicher Konvenienzen vorzuwerfen, sondern einen *Mangel an allgemeinem Interesse*, wenn nicht gar – ob gewollt oder ungewollt – revolutionären Aufrührergeist. Für Huber ist in jenen politisch unruhigen Zeiten alles vom bösen Odem des Revolutionären geschlagen, was auch nur als *Unregelmäßigkeit* daherkommt, was eine *faktionsmäßige Physiognomie hat, wie gegenrevolutionair es auch sein mag.* Den Romantikern unterstellt er, sie machten aus Kunst, Wissen und Denken sinistre Werkzeuge der Parteilichkeit, ganz so wie es im Kampf der *politischen Factionen* mit den Grundwerten *Freyheit und Gesetz* zu geschehen pflege. Deshalb sei vor *Partheyhäuptern und Factionsstützen* aller Art zu warnen, wie sie nicht zuletzt – hier freilich ungenannt – von einem Intellektuellen namens Goethe verkörpert würden (H. Härtl 1989, 292 ff.).

In seinem Antwortbrief an Huber bekennt sich August Wilhelm zu all dem, wovon der nicht die *entfernteste Ahndung* besitze: *wir haben auf's Bestimmteste vorausgesehn, welchen Sturm wir erregten. Der Umfang und die Heftigkeit der Opposizion beweist uns eben, dass wir unsern Zweck erreicht haben.* Bis hin zur infamen Gerüchtekolportage reicht bald darauf die böse Absicht der Romantikverächter. Gezielt wird damals durch Garlieb Merkel die Nachricht ausgestreut, der Weimarische Herzog habe den Schlegelbrüdern wegen ihrer publizistischen Umtriebe einen strengen Verweis erteilt, und sogar ein künftiges Verbot ähnlich widersätziger Schriften in Aussicht gestellt. Und selbst Goethe soll in dieser Angelegenheit ein *misbilligendes Circular* unter den Gelehrten Weimars verbreitet haben: *Es ist alles geschehen, um den Herzog aufzuwiegeln, und was der nicht that, oder nicht thun konnte, wurde ihm angelogen*, schreibt Caroline Schlegel damals in einer Art Protestbrief an Huber (S. Damm 2005, 287 ff.). Kein Wunder, dass sich die Jenenser Literatengruppe empört über solche *Elendigkeit der Lumpenhunde*, die sich feige hinter der Protektion durch den Landesfürsten verstecken wollen. August Wilhelm Schlegel und Ludwig Tieck verfassen daraufhin gemeinsam ein Sonett gegen Merkel & Co., das den Sklavengeist jener *unredlichen clique* mit gekonnter Scharfzüngigkeit bloßstellt. Das kleine Werk macht *großen Rumor* und *böse Sensation*, nicht nur in Berlin, sondern zumal in Weimar und Jena, wie Schiller in einem Brief an Goethe zu berichten weiß.

Die publizistischen Reaktionen der Romantikergruppe auf den aggressiven Literatur- und Meinungsstreit sind weiterhin mutig, aber auch ihre internen Probleme in dessen Folge unverkennbar. Was der von den Schlegelbrüdern angegriffene Huber

ihre *erzdeutsche Ueberdeutschheit* nennt, die von der *Beförderung großer Dinge* allzu weit entfernt und daher historisch ohne Belang sei, das wird im *Zauberkessel* der Berliner und Jenenser Romantik ganz anders wahrgenommen. Eine *Fakzion* haben sie niemals bilden wollen, Parteigeist kann ihnen nur zuwider sein, wo es doch um die Poesie als *freye Kunst* gehen muss. Das *Große soll nie Faction seyn*, schreibt Caroline Schlegel damals, *aber man bringt es nicht ohne diese, wenigstens ohne den Anschein davon im Stande.* Gewiss, es wäre lächerlich zu behaupten, dass *wir, mein Bruder, Tieck, Schelling und einige andre zusammen die Bergparthei ausmachen*, schreibt August Wilhelm ironisch, aber mit mangelndem Selbstbewusstsein oder mit politischer Blauäugigkeit hat dies in der Kampfzeit um das „Athenäum" gar nichts zu tun: *man hasst uns – gut! – man schimpft auf uns – desto besser! – man schlägt Kreuze vor uns wie vor Lästerern, Jakobinern, Sittenverderbern – Gott sey gepriesen! Das gelingt über alle Erwartung. Diese Kontorsionen, in denen sich's denn doch verräth, dass man sich leider vor uns fürchtet, unterhalten uns zwischen ernsteren Arbeiten. So benimmt sich ein goldenes Zeitalter, sagen wir uns, dem sein Untergang angekündigt wird.*

Und doch wird sich bald zeigen, welche erheblichen Widerstände die spätfeudale Welt den jungen Geistesheroen entgegenbringt. Den publizistischen Scharmützeln folgen Prozesse oder Prozessandrohungen, es kommt zu weiteren Gerüchten aus dem Hinterhalt, und zu amtlichen Vorgängen und Verlautbarungen, wie etwa dem Hannoverschen Reskript, das namentlich dem Sittenverderber Friedrich Schlegel jeglichen Besuch Göttingens untersagt. Am Weimarischen Hof sähe man ebenfalls gern den Weggang der Herren Schelling und Schlegel, in Jena werden sie nicht minder beargwöhnt und gemieden, sogar Friedrichs Freund Schleiermacher sieht sich in Berlin einer peinlichen Untersuchung ausgesetzt, weil man seine Nähe zu jener *revolutionären neuen Schule* entdeckt hat, die *mit frevelhafter Hand alles umstürzt und niederreißt.* Da der Charité-Prediger jedoch niemals *aus Menschenfurcht einem unschuldig geächteten den Trost der Freundschaft entziehen* will, womit er den Symphilosophen Friedrich Schlegel meint, muss er sich die Strafversetzung ins hinterpommersche Stolp gefallen lassen. Es ist also nicht abwegig, wenn August Wilhelm anmerkt, der Kreis der Romantiker werde für *völlig vogelfrey* gehalten. Und nicht nur Caroline entdeckt in dieser Zeit einen *Zusammenhang der Niederträchtigkeit* in der Welt – die literarische Erregtheit sei jetzt *so stark und gährend wie damals die politische.* Bald entwickelt sie eine solche Angst vor jenem öffentlichen *Zetermordio*, dass es ihr unmöglich wird, die neueste Lieferung des „Athenäums" auch nur aufzublättern (H Lüdeke 1930, 49).

Jena oder das Ende der Geisterfamilie

Wie also sieht das *Bündnis der Geister* aus in dem intellektuell seit Jahren so fruchtbar erregten Universitätsstädtchen Jena, an das sich nicht nur Tieck später sehnsuchtsvoll erinnern wird? Was ereignet sich wirklich in jener *glänzendsten und heitersten Periode*,

in der das Leben ein *Fest von Witz, Laune und Philosophie* dargestellt habe? (T. Ziolkowski 1994, 277 ff./ders. 2006, 114 ff.). Und was wird aus Novalis' schöner Realutopie einer *scientifischen Republik* von thüringischem Format, aus dieser *magischen Atmosphäre [...] mitten in einer stürmischen Witterung*, ja aus dieser *Geisterfamilie*? Die *kritische Luft* Jenas, von der Friedrich Schlegel noch im September 1796 gesprochen hat, ist einem stark veränderten öffentlichen Klima gewichen. Die allgemeine publizistische Stigmatisierung des Romantikerkreises in Deutschland und ihre gesellschaftliche Ausgrenzung in Jena/Weimar bedingen sich wechselweise: *Wir sehn fast niemand außer uns, die bloßen Bekannten haben sich ziemlich von den Freunden geschieden. Seit Schlegels Bruch mit der ALZ. sehn wir selbst unsre nächsten Nachbarn nicht mehr*, schreibt Caroline im Dezember 1799. Schon kurz vorher hat Dorothea davon gesprochen, dass die *Schlegels [...] jede Gesellschaft, Club, Conzert, und alles Öffentliche, aufgegeben* hätten. Das betrifft insbesondere die weiteren und engeren Außenbeziehungen, aber auch im Innenverhältnis dieses romantischen Alternativprojekts sieht es wenige Monate später kaum hoffnungsvoller aus. Das *recht liebe Leben* in geistreicher Geselligkeit, die Stille, die wechselweise Achtung und Freundlichkeit scheinen zunächst auf eine solide Grundlage gestellt zu sein: *Ein jeder hat sein eignes wohl eingerichtetes Quartier in demselben Haus, wir sind jeder allein, oder man besucht sich auch einander.* Ende November 1799 ist Friedrich noch froh, dass Caroline und Dorothea *sehr gut zusammen* stimmen, und hofft, dass seine Lebensgefährtin nun mit einer *Freundin, deren Bedürfnis sie so sehr fühlt, harmoniren* könne. Welch einen *Zauberkessel* inszeniert der Romantikerkreis zunächst in Jena, in ihm geht es *kunterbunt her [...], mit Witz, und Philosophie, und Kunstgesprächen.* Wir sind *so lustig*, schreibt Dorothea an Schleiermacher noch Anfang Januar 1800, als gäbe es keine *Kälte, keinen Holzmangel und keine dummen Menschen mehr.* Nur am Geld fehle es, und an beruflichen Aussichten für den vergötterten Friedrich, von dessen *andrer Carriere* sie träumt. Noch sieht Dorothea indes *herrliche liebe Tage für uns alle* voraus (KSA 25/T. Ziolkowski 1994, 277 ff./C. Stern 1991, 137 ff.).

Henrik Steffens schreibt später in seinen Erinnerungen: *So unendlich reich war diese Zeit, dass in ihr eine allseitig bewegte Gegenwart alle bedeutenden Momente der Vergangenheit umfasste, indem sie zugleich mit der großartigsten Zukunft geschwängert war; hoffnungsvoller erschien keine je in der Geschichte* (H. Steffens 1841). Aber wie lange währen so *gesellige fröliche musikalische Tage* in unfreundlichen Zeiten? Kaum sind, seit Herbst 1799, August Wilhelm und Friedrich, Caroline und Dorothea, die Tiecks, Schelling, gelegentlich Novalis – jene hoffnungsfrohe Dresdner Koalition vom Sommer 1798 – in August Wilhelms Haus einander nahegerückt, beginnen etwa seit Ende Januar 1800 die internen Spannungen und Schwierigkeiten zu wachsen, die sogar ein vorübergehendes Zerwürfnis der Schlegelbrüder zur Folge haben werden. Caroline, zunächst die fürsorgliche und allseits anerkannte Seele des Jenaer Großhaushalts, beteuert unter dem Eindruck des Atheismusstreits um Fichte im Sommer 1799 noch: *Wir halten uns in diesen schlimmen Zeiten enge zusammen*, aber schon im Mai/Juni 1801 klagt sie über eine *heillose Sache*, und spricht vom Vertrauensverlust gegenüber Friedrich und Dorothea, von allgemeiner Klatschsucht, von Lügen, *Gemeinheit* und von der Zerstörung eines *geweiheten Kreises*. Dazwischen bezeugen ihre und Dorotheas Briefe die unaufhaltsame Erosion eines so hoffnungsvollen Freundschafts- und Arbeitsprojekts. Das betrifft auch und insbesondere Carolines Sympathiebeziehung zu Friedrich Schlegel. Ist er für sie im September 1799 noch ein *großer Mensch, der äußerlich ein Thor einhergeht*, und der in *Allem aufrichtig [sei], bis in den tiefsten Grund der Seele hinein*, so lösen seine amüsanten *Querspiele* bei ihr seit Frühjahr 1800 ganz andere Reaktionen aus. Nicht Friedrichs Neigung zur Ruhmsucht, zu dem *ihm fremden Genuss einer gewissen Art von Popularität*, und dass er trotz seines *fast leidenschaftlichen Hanges zur Geselligkeit* nicht anders als *immer isolirt* zu leben beanspruche, macht Caroline am meisten zu schaffen, ihr Schwager habe sich in den Monaten der Jenenser Gemeinsamkeit vielmehr als feindselig und *nicht ohne Rachsucht* erwiesen (S. Damm 2005, 270 ff./T. Ziolkowski 2006, 198 ff.). Da hilft es wenig, dass er in seinem poetologischen Schlüsseltext „Gespräch über die Poesie", niedergeschrieben in der Dachkammer des Jenenser Domizils, eine illustre Gemeinschaft von vertrauten Symphilosophen zu beschwören wusste. Die Literatur ist mit der Realität nicht zu verwechseln.

Bald beklagt sich auch Dorothea über die heimische *Despoten Republik*, die indes nicht nur von inneren, sondern immer mehr von äußeren Belastungen und Gefährdungen heimgesucht wird. Friedrich gerät wegen sachlicher Differenzen mit Schleiermacher, Fichte und Schelling zunehmend in Konflikt, was bald auch für seines Bruders Verhältnis zu den drei Freunden gelten wird. Besonders die Ehefrauen Fichtes und Tiecks finden gar keinen Zugang zu dem Jenenser Intellektuellenzirkel, insbesondere die Tiecks seien die *outlaws* in diesem Kreis, schreibt Dorothea. Aber auch sie bleibt im Hause August Wilhelm Schlegels nicht unbehelligt. Nach anfänglichen Freundschaftsversuchen entwickeln Caroline und ihre Schwägerin in kurzer Zeit eine intensive Hassbeziehung zueinander (H. Frank 1988, 78 ff./C. Stern 1991, 164 ff.). Von Anbeginn mangelt es Dorothea an jenem *Selbstbewusstseyn* und jener *edlen Dreistigkeit*, die nur *schöne Frauen* besäßen. Und oft genug klagt sie in ihren Briefen darüber, nicht immer über jene *schicklichen Worte, die modigen Ausdrücke, mit denen sie so leicht sich alles bezeichnen*, zu verfügen. Auch Friedrichs intellektuelle Unduldsamkeit wird ihr gelegentlich zum Problem, denn er fährt sie manchmal *dermaßen an, dass ich vor Angst fast gestorben bin.* Dorothea lebt in Jena in einer relativen Außenseitersituation, sie ist die vorbehaltlose Geliebte Friedrich Schlegels, deshalb ist sie im Hause anwesend.

Die intellektuelle Dominanz, das Intrigenspiel und die erotische Libertinage Carolines, all die subtilen und offenen Streitereien und Eifersüchteleien, führen schließlich zu einer heillosen Hassbeziehung unter den beiden Frauen. *Wenn sie nur jemand todschlagen wollte, ehe ich stürbe*, schreibt Caroline schließlich im November 1801 an August Wilhelm. Von ihren Bettlägerigkeiten und hysterischen Anfällen haben die nahen und fernen Freunde bis dahin genauso oft erfahren wie davon, dass Dorothea eine *tägliche Portion China und Valeriana* benötigt, um sich einigermaßen *durchzu-*

krüppeln. Dorothea mit Widerwillen am Krankenbett von *Friedrichs Feindin* – allein das führt unter den Damen zu heftigen Gefühlsausbrüchen. Zur *Teufelin* und *Hexe* dämonisiert Dorothea ihre Schwägerin, nie in ihrem Leben hat sie so sehr gehasst, zumal Friedrichs wegen. Caroline ist in ein Missverhältnis zu August Wilhelms Bruder geraten, weil sie sich frisch verliebt hat, und das *Beziehungsdreieck* Caroline-Schelling-August Wilhelm für dessen Bruder unerträglich zu werden beginnt. Kann man sich allen Ernstes in einen Mann wie Schelling verlieben, diesen *hochmütigen, trotzigen Prahler*? fragt Dorothea. Sie glaubt bald sicher zu sein, dass Caroline ihren Mann niemals geliebt habe. Will sie etwa mit beiden Männern gleichzeitig ein Verhältnis eingehen? argwöhnt Friedrich und dringt in seinen Bruder, diese unwürdige Liaison zu beenden. Es überrascht nicht, dass auch Caroline ihrer Abneigung gegen die Schwägerin aus jüdischer Herkunft zunehmend freien Lauf lässt. Und Dorothea macht vice versa immer weniger ein Hehl daraus, dass sie August Wilhelms Frau für eine so unaufrichtige wie amoralische Geschlechtsgenossin hält. Will sie am Ende nicht sogar ihr Töchterchen Auguste mit dem jungen Schelling verkuppeln, um eine Art Liebesquartett zu etablieren? Als Intrigantin scheint Caroline unermüdlich zu sein. Anfang Mai 1801 schreibt sie einen umfänglichen Brief an den in Berlin weilenden August Wilhelm, in dem sie die inzwischen zum *Mordnest* mutierte Lebensgemeinschaft eingehend darstellt. Friedrich sei nicht nur feindselig, rachsüchtig und popularitätsversessen, er lebe in maßloser Weise über seine Verhältnisse und nicht selten auf Kosten anderer, und Dorothea verdiene kaum weniger Vertrauen, denn sie gedenke mit dem *starken Missgefühl ihrer Nationalität*, also kraft ihres Judentums, die eigene bürgerliche Existenz auf den *Ruin, den ich über mich gebracht hatte*, zu begründen. Alles in dem Jenenser Zirkel sei mittlerweile geprägt durch *endloses Wiedersagen*, beteuert Caroline: *und gewiss wird ein gut Theil weniger geklatscht werden, wenn sowohl die Veit als Friedrich weg sind, denn er ist nicht frey von dieser Schwachheit* (S. Damm 2005, 337 ff., 351). Umgekehrt beklagt Friedrich das beleidigende Verhalten seiner Schwägerin, die sich *in jeder Rücksicht infam gegen mich betragen* habe (Lüdeke 1930, 106). Dorothea spricht im April 1800 nur noch von einem *hässlich schmutzigen Verhältniss*, und sehnt ebenfalls die baldige Abwesenheit von *Friedrichs Feindin* herbei, dieses *bösen Dämons*, dem sie zumal in erotischer Hinsicht das Allerschlimmste zutraut.

Schwere Unwetter haben sich zusammengezogen über einem nur wenige Monate andauernden Geselligkeitsprojekt, das man später mit der Epochenbezeichnung *Jenenser Romantik* belegen wird. Dabei geht es nicht nur um die Tatsache, dass die romantische Freundschaft eine *amouröse [ist], sie verwirrt die Herzen* (H. Brunschwig 1976/T. Ziolkowski 1994, 277 ff.). Die Wirklichkeit des Romantischen um 1800 schaut komplizierter aus. Friedrich weiß, wovon er spricht, wenn er Schleiermacher von einem *revoluzionären Zustand unter so revoluzionären Menschen* berichtet (J. Körner: Krisenjahre I, 9). Es ist die lebenskluge Dorothea, die schon sehr früh auch skeptische Eindrücke von diesem *Haus voller Originale*, dieser kleinen *Republik von lauter Despoten* mitteilt, in der sich alle *immer zanken wie die Buben*. Diese *revoluzionären Menschen*, allen voran ihren *heiligen Friedrich*, nimmt sie bald auch als gefährdete Individuen wahr. Bei Friedrich müsse man gelegentlich Angst haben, er könne *noch dermaßen in der Virtuosität der Ironie zunehmen*, dass nicht einmal seine Freunde ihm noch über den Weg trauen. Entsetzlich sei es ohnehin, dass er von *Kunstwerken leben soll, die wie Handwerks Arbeit bezahlt* würden. Schlimmer noch, Dorothea bemerkt eine beängstigende Unverhältnismäßigkeit in all dem, was die beiden Brüder und ihre Freunde ins Werk zu setzen versuchten: *Euer Wesen, und Euer Wollen*, schreibt sie Ende Oktober 1799 an Friedrich Schleiermacher, *das passt zum Litterarischen Gang, und zur Kritik, und alle dem Zeuge, wie ein Riese in ein Kinderbettchen. Ich sehe es jetzt recht deutlich dass die, die das Ruder führen, höfliche kalte geschmeidige Flachköpfe sind, und Euch nicht brauchen können zu den kleinen Maschinen, die sie für ihre schwächlichen Hände eingerichtet haben. Sie gehn tief gebückt durch die kleine Pforte und ihr wollt grade aufrecht durch; freylich zerstoßt Ihr euch die Köpfe.* Dorotheas Skepsis gilt insbesondere der philosophisch-poetischen Raffinesse, mit der Friedrich und seine Freunde das Problem der christlichen Religion behandeln, die *hier a l'ordre du jour* sei. Die Herren erscheinen ihr *etwas toll. Tieck treibt die Religion wie Schiller das Schicksal; Hardenberg glaubt, Tieck ist ganz und gar seiner Meynung; ich aber will wetten was einer will sie verstehen sich selbst nicht, und einander nicht.* Schon der *Geisterseher* Hardenberg, der sich Novalis nennt, und den eine Art *Delirium* umzutreiben scheint, ist ihr in seinem *paradoxen und eigensinnigen* Betragen unheimlich. Liegt etwa hierin die *Unverständigkeit*, die Friedrich ihr gelegentlich vorhält? Religion hat für Dorothea hingegen schon um 1800 eine andere Bedeutung, sie kann kein Gegenstand philosophischer Spekulation oder provokanter Ironie sein. Hier darf es nicht *zügellos muthwillig* zugehen, wie Schleiermacher das Schlegelsche Denken nennt. An Auguste Böhmer schreibt sie im Juni des Jahres: *Die Bilder und die katholischen Gesänge haben mich so gerührt, dass ich mir vorgenommen habe, wenn ich eine Christin werde, so muss es durchaus katholisch seyn. [...] Lache nur nicht, es ist mein Ernst.* Nur in diesem Sinn bezeichnet sie den Romantikerkreis als eine *Kirche*, jede *Mahlzeit* darin sollte als *Liebesmahl zu betrachten* sein. Das wird nicht ohne Folgen bleiben auch für die Zukunft Friedrichs. Aber das Problem im Jenaer Freundeskreis besteht nicht nur darin, dass es *hier in der Societät so bunt durch einander [geht], dass es alle Tage neue Allianzen und neue Brüche giebt, alles steht auf dem Kopf* (S. Damm 2005, 369). In jenem Sommer muss Caroline Schlegel den Tod ihrer vierzehnjährigen Tochter Auguste beklagen, die Besucher des Freundeskreises beginnen immer seltener zu werden, das Ehepaar Tieck sucht das Weite, Brentano wird zunehmend abspenstig, Schelling geht vorübergehend nach Süddeutschland, August Wilhelm übersiedelt nach Berlin, und Novalis stirbt 1801 – schon seit dem Sommer 1800 erlebt Jena den allmählichen Exodus seiner fruchtbarsten und berühmtesten Gelehrtenköpfe.

Bürger oder Bohémien

Als im August 1800 das letzte Heft des „Athenäums" erscheint, ist nach all der Wirrsal auch für Friedrich Schlegel eine nochmals veränderte Lebenssituation eingetreten. Zunächst in Jena verbleibend, sucht er einen Ausweg aus den Dilemmata, in die er mitsamt dem romantischen Geselligkeitszirkel geraten ist. Die Laufbahn eines bestallten Professors an der Universität – könnte die endlich einen Ausweg bieten? Wieder setzt Friedrich alle Energien in die Berufswahl und damit aufs Spiel. Schleiermacher hat ihn rechtzeitig gewarnt, denn *sie werden Dir gewiss alle ersinnlichen Chikanen machen beim Examen, bei der Dissertation, beim Disputiren und wo es sich sonst thun lässt. Ich dachte es sollte Dir nicht schwer werden die welche Dich hören wollen in ein Privatissimum zusammenzubringen, und dies kannst du ja lesen – wenn es anders in Jena ist wie bei uns – ohne Doktor zu werden* (KSA 25). Allen Warnungen zum Trotz wird Friedrich Schlegel am 18. Oktober 1800 mit einer Probevorlesung zum Thema *Vom Enthusiasmus oder der Schwärmerey* zum Dr. phil. promoviert, am 14. März 1801 habilitiert er sich mit der Disputation *De Platone*, und am 27. April wird er als außerordentlicher Professor seine Vorlesungen *Über Transzendentalphilosophie*, Ästhetik und Poesie aufnehmen, und gratis und öffentlich auch noch *Über die Bestimmung des Gelehrten* referieren (KSA 25/KSA 12/E. Behler 1993). Ebnet sich endlich der Weg in eine zuverlässige Berufsperspektive? *Da kriecht er ja nun doch hinein in die Bürgerlichkeit*, schreibt Dorothea damals nicht ohne Argwohn an Schleiermacher. Will der Berliner Bohémien im Ernst ein Mitglied der an Bedeutungsschwund leidenden Gelehrtenelite Jenas werden? Geht es um die intellektuelle Konkurrenz mit dem beargwöhnten Schelling? Doch alles wird noch komplizierter als erwartet. Schon Friedrichs akademische Initiation, diese *Faxen* und *Lausereien*, fügen sich zu einem unerfreulichen Ereignis. Es sei ein *recht ärgerlicher Lerm mit diesen Doktor werden, und der ganzen lieben Bürgerheit! Es könnte nicht toller zugehen, wenn er erster Konsul werden sollte*, schreibt Dorothea an Brentano.

Die Briefe und Protokolle des Dekans der Philosophischen Fakultät der Universität Jena Johann August Heinrich Ulrich vom 10., 14. und 18. März 1801 lassen es an Deutlichkeit gegenüber dem *ärgerlichen Vorgang* nicht fehlen (KSA 25). Schegel, der in eigener Sache zum Vorsteher seiner Fakultät gebeten wird, weigert sich zunächst, die für seine Disputation vorgesehenen *opponenten* zu akzeptieren und insistiert darauf, zwei eigene bestimmen zu dürfen. Denn so ist es in Jena seit langer Zeit gehandhabt worden, nur für einen Friedrich Schlegel soll es offenbar nicht gelten. Nach einigem Hin und Her wird dem Kandidaten erlaubt, seine beiden Kandidaten zusätzlich in das Kolloquium einzuladen. Es handelt sich um einen Studenten namens Schwarzott, und um den jungen Privatdozenten für Philosophie Johann Bernhard Vermehren, der kurz zuvor die begeisterten „Briefe über Fr. Schlegels Lucinde zur richtigen Würdigung derselben" verfasst hat. Die Universität beruft in die Prüfungskommission den Adjunkten der Philosophischen Fakultät Johann Friedrich Ernst Kirsten und den Orientalisten und Theologen Johann Christian Wilhelm Augusti. Am 14. März

nehmen die Dinge ihren Lauf. Anfangs sei es in der akademischen Gesprächsrunde eher *friedlich* zugegangen, aber dann habe Schlegel, so der Dekan, seine *Eccentricité [...] in gar zu hohem Grade* unter Beweis gestellt. Es kommt zu einer unerhörten *Schlegeley*, die weit über die Universität hinaus ihre Kreise ziehen wird. Der berühmte Kandidat tritt von Anbeginn betont selbstbewusst auf, und scheint seine beiden akademischen Prüfer nicht ohne *Schnödigkeit und Geringschätzung* behandelt zu haben. Und dann plötzlich gerät er in eine *transcendirende Hitze*, in einen Wutausbruch, der damals an der Jenenser Universität seinesgleichen nicht hat. Denn kaum hat Professor Augusti *im freundschaftlichen Scherz*, wie er zu Protokoll gibt, die Schlegelsche „Lucinde" auch nur erwähnt, steigert sich der Angesprochene in eine solche Erregung, dass er seinem Prüfer mehrfach mit dem Ausruf *Tace, tace* das Wort verbieten will, um ihn in der Folge *vor dem gantzen Auditorio, in Gegenwart des Dekans, andrer Fakultisten, Senatoren, Professoren und Honoratioren, auch vor so vielen jungen Leuten einen Scurram* [i.e.: Hanswurst, Laffen] zu nennen, woraus ein *höchst ärgerlicher Wortwechsel und unter den anwesenden Studiosis ein höchst unanständiger Lermen entstund*. Der Dekan rät dem Kandidaten dringend zur *nöthigen modestiam*, und versucht wenigstens in der Sache zu vermitteln. Aber auch über ein Zitat aus dem „Athenäum" will Schlegel nicht debattieren, weil in dieser Prüfung nicht von seinen eigenen Schriften die Rede zu sein habe. Die ungute Situation ist in akademischer Gemessenheit nicht zu schlichten. Eine solche Szene sei in den achtunddreißig Jahren seiner Amtszeit nicht ein einziges Mal vorgekommen, klagt der Dekan. Woraufhin der Prüfling antwortet, in den vergangenen achtunddreißig Jahren habe es auch noch nie eine solche *injustitia* gegeben. Schlimmer noch, selbst nach dem Ereignis zeigt sich Schlegel uneinsichtig und beteuert, dass er *dies im geringsten nicht bereue, und dass er es hiemit nochmals wiederholen wolle*. Welch ein peinliches Vorkommen im akademischen Lehrbetrieb Jenas.

Nicht ohne Grund mahnt der Dekan in dieser Sache sich selbst und den Senat der Universität zur Vorsicht: *Ich würde noch ernstlicher öffentlich mit Hn. Schlegel verfahren seyn, wenn ich nicht auf die würkliche Raserey seines Anhangs hätte Bedacht nehmen müssen*. Professor Ulrich ist in der Tat besorgt, denn Freunde Schlegels sollen seine akademischen Prüfer schon öffentlich mit *Grobheiten und Beleidigungen* angefeindet, und den Prorektor um eine Anhörung gebeten haben. Außerdem sind Gerüchte im Umlauf, denen zufolge die Kollegen Augusti und Kirsten sogar von einigen *Parthey nehmenden Studenten gemishandelt* worden seien. Ein *Orden sogenannter Connoisseurs* soll zur Gründung anstehen, heißt es, dessen Zweck darin liege, *einige Docenten um jeden Preis, und auf Unkosten andrer zu heben*. Caroline Schlegel berichtet damals an August Wilhelm in lebhaften Worten, wie sehr man seinen Bruder an der Jensenser Universität *chikanirt*, und welch einen *Aufruhr* diese Provinzposse verursacht habe (Wieneke 1914, 191). Selbst Schiller und Goethe nehmen in ihrem Briefwechsel regen Anteil an den Gerüchten und Tratschereien über die Schlegelsche Habilitation, die manchen *Stoff zu einer lustigen Unterhaltung* geboten, bei welcher der Kandidat gleichwohl etliche *Lacher auf seiner Seite* gehabt habe (E. Behler 1993, 54 ff). Vor allem aber

dürften sich die im Publikum anwesenden Studiosi amüsiert haben. Friedrich Schlegel – ein Exponent der notorisch aufmüpfigen Jenenser Studentenschaft? *Meine Parthei ist eher klein als groß; aber die für mich sind, sind es mit Leib und Seele*, schreibt er an Schleiermacher.

Wahrscheinlich hat Schlegel damals sogar die Mehrheit der Fakultät auf seiner Seite gehabt, doch Glück ist ihm kaum beschieden. Allein seine Vorlesungen, obwohl gehalten von einem illustren Autor, werden wenig ruhmvoll in die Annalen der Universität eingehen. Nicht zuletzt die Herren Schelling und Hegel haben dies zu verhindern gewusst. Der aus Bamberg zurückgekehrte junge Schelling erweist sich bald als der ungleich glänzendere Hochschullehrer, um jeden Preis will er verhindern, dass sich ein Schlegel womöglich mit Erfolg einer akademischen Preziose wie der Transzendentalphilosophie bemächtigen könnte. Ende Oktober 1800 schreibt er an Hegel: *Ich konnte unmöglich zusehen, dass der gut gelegte Grund auf solche Art zerstört und statt des ächten wissenschaftlichen Geistes, wovon hier immer noch ein Fond geblieben ist, der poetische und philosophische Dilettantismus nun aus dem Kreis der Schlegel auch unter die Studenten übergehe. Friedrich Schlegel hat vor meiner Rückkunft, und ehe man davon wusste, eine starke Subskription zustande gebracht. Durch vier Stunden aber, die ich gehalten, war er bereits totgeschlagen und ist nun schon begraben. Zum Teil auch durch eigene Schuld, da er sich eben auch hier nicht aus seiner Kruste herausarbeiten konnte und wahren Widersinn von sich gab.* Hegel hat diesen galligen Konkurrenzgeist später noch überboten mit seiner Bemerkung: *Friedrich Schlegels Auftreten mit Vorlesungen über Transzendentalphilosophie erlebte ich noch in Jena; er war in sechs Wochen mit seinem Kollegium fertig, eben nicht zur Zufriedenheit seiner Zuhörer, die ein halbjähriges erwartet und bezahlt hatten* (E. Behler 1993). Der Misserfolg der Vorlesungen des Professors Schlegel mag also nicht ausschließlich seinem *sublimen Standpunkt* geschuldet sein, die Jenaer *Studenten wären gar zu dumm*, oder allein der ironischen Behandlungsart seiner Stoffe, weshalb die jungen Leute oft *Anstoß* an seiner *Paradoxie* nähmen. Akademische *Versuche* allen Ernstes gewagt zu haben, hält er sich sehr wohl zugute, schließlich sei es immer *lehrreich die Dummheit in größeren Massen vor Augen* zu sehen.

Schlegel wird diese Zeit später als eine seines *mehr und mehr erwachenden philosophischen Denkens und theologischen Belehrung* umschreiben. Was so früh in kollegialen und öffentlichen Misskredit geraten ist, konnte in seiner wahren Bedeutung erst viel später aufgeklärt werden. Mittlerweile ist von der Schlegel-Forschung, zumal anhand seiner „Philosophischen Lehrjahre", herausgearbeitet worden, wie früh, arbeitsam und konseqent dieser Philosoph die weitverzweigte Systematik, vor allem den Realbezug seines Denkens, entwickelt, und aus dem Spannungserlebnis der unendlichen Fülle des Systems und der unendlichen Fülle des Daseins heraus reflektiert hat: *Bei jeder Arbeit muss man einen äußern Anhalt haben, ein völlig Gegebnes, wo unser Geist daran hinwandelt, hineinarbeitet, vertieft, bestimmt, tappt und leise fühlt*, schreibt er. Den deutschen Idealismus hält Schlegel damals und weiterhin für die wichtigste intellektuelle Errungenschaft seines Zeitalters, aus ihm müsse und werde

allerdings ein *neuer ebenso grenzenloser Realismus* hervorgehen. Die Philosophie muss kritisch sein, heißt es zudem, *aber in einem ganz anderen und viel höheren Sinne als bei Kant.* Dies gilt schon um des notwendigen historischen Bezugs allen philosophischen Denkens willen, das in der Berliner Zeit, vielfach vermittelt durch Schleiermacher, eine religiöse Note erhalten hat, woraufhin später die Wendung zur Natur und ihrer *Symbolik*, schließlich zum *Schlegelianismus der Physik* folgt. Letztere werden wesentlich zur Herausbildung des theistischen Denkens bei Schlegel beitragen, zur Synthese von Fichte und Spinoza, zum Entwurf des *Idealrealismus der Universalpoesie.* Allmählich tritt dann die Idee des Werdens, der schöpferischen Entwicklung in den Vordergrund, wobei das Sein mit dem Werden völlig identisch wird. Seither wird bei Schlegel ein Sehnen und Streben die Menschenhistorie und die Bewussseinsgeschichte der Individuen durchziehen, eine Art *Rückkehr des Geistes in sich selbst*, der in der Pariser und Kölner Ära zu jenem Realidealismus führt, welcher *alle Elemente des natürlichen und geistigen Lebens vereinigen* kann. Besonders in der Kölner Zeit wird Schlegel dann nicht nur zum Vorstoß in die geschichtliche Welt anheben, sondern vor allem die Grundlagen legen für seine spätere Lebensphilosophie: *Die Verbindung zwischen der Natur, die als ewiges Werden erscheint, und dem Grund des menschlichen Geistes offenbart sich in jener Sehnsucht und Liebe, die in der Erinnerung der Uroffenbarung auf den Urquell aller Liebe, auf das unendliche göttliche Wesen selbst zurückführt.* Und doch sollte Friedrich Schlegel in Zukunft viele Jahre lang zögern, sein in Jena grundgelegtes, reiches philosophisches Gedankenwerk der Öffentlichkeit anzuvertrauen, zur Freude seiner Gattin, die von deren Reaktion offenbar wenig Gutes erwartete (KSA 18, 19/KSA 12/B. Frischmann 2005/M. Frank 2007/E. Behler 1993).

Goethe hat damals Schlegels *Gabe als Dozent, auch von seinen besten Freunden, nicht rühmen hören.* Dem widerspricht Dorothea in einem Brief an August Wilhelm entschieden. Zwar klagten viele, sie verstünden ihn nicht, aber insgesamt werde seine *persönliche Erscheinung, Stimme, Sprache und Anstand [...] gerühmt* (S. Damm 2005/H. Fröschle 2002). Doch damit hat es für Dorothea keinesfalls sein Bewenden. Denn das neuerliche transzendentale Philosophieren und Dozieren ihres Herzensfreundes ist ihr von Anbeginn nicht geheuer, so wenig wie das Geschäft des Kritisierens, das sie geradezu hassenswert findet. Wenn Friedrich sich doch mit dem beschäftigte, was endlich Geld und mehr soziale Sicherheit bringen könnte, zum Beispiel mit der Platon-Übersetzung, der griechischen Poesie, oder dem zweiten Teil der „Lucinde". Ihr sei schon immer *recht bange zu Muth [gewesen] bey diesen kritischen Anstalten*, schreibt sie Ende Oktober 1800 an Schleiermacher: *Lasst ja die Kritik zu hause, es ist ein schlechtes Handwerk und ist in schlechten Händen; und ihr sollt euch nicht die Finger mehr beschmuzen, denn Ihr lernt nichts zu von euren Kritisiren und die andern danken schön* (KSA 25).

Doch kaum ist Friedrich zum Professor gekürt, hält es ihn schon nicht mehr an der alma mater, denn auch mit seinen Vorlesungen erleidet er schweren finanziellen Schiffbruch, insgesamt sind die *Unkosten des Doctorwesens* (fast fünfzig Reichstaler) viel zu hoch ausgefallen. *Herr Friedrich mit der leeren Tasche*, wie ihn Clemens von

Brentano nennt, muss abermals auf Abhilfe sinnen, auch wenn zunächst alles nach Erfolg ausgesehen hat, und Friedrich und Dorothea auf eine *recht ordentliche, ehrenvoll, erfreuliche Weise festen Fuß zu fassen* hofften. Davon erfüllt sich im Lauf der Zeit nur wenig. *Charmante Leute* sind sie, aber *verzweifelt arm*, und einsam leben sie am Ende in Jena, auch das *Bosheitssystem*, das *böse Princip* namens Caroline, bleibt ihnen als quälendes Rechtfertigungssyndrom erhalten. Was ist zu tun?

Paris – ein neues Hoffnungsbild hat in dieser Zeit vor den Augen Friedrichs und Dorotheas zu erscheinen begonnen, *unser großer Plan*. Kann die französische Metropole, inmitten des kriegszerrütteten Europa, einen Ausweg bieten aus dieser persönlichen und beruflichen Malaise? Doch zunächst einmal steht eine Zeit anderweitiger Reise- und Erkundungstätigkeiten bevor. Den Herbst und Winter 1801 verbringt Friedrich allein in Berlin, um berufliche Möglichkeiten zu eruieren. Die Brüder nutzen die Gelegenheit ihres Zusammentreffens, um gemeinsam die „Charakteristiken und Kritiken" herauszugeben. Friedrich, der seine kurze Jenaer Affäre mit Sophie Mereau hinter sich hat, tritt abermals in näheren Kontakt zu der alten Freundin Rahel Levin, er hört sich um, und arbeitet und schreibt unentwegt. Von Januar bis Mai 1802 weilt er in Dresden, begegnet dort noch einmal dem Freund Tieck, lernt Philipp Otto Runge kennen, erfährt und debattiert unendlich viel über die Geschichte der europäischen Malerei, und trifft kurz vor seiner endgültigen Abreise abermals mit August Wilhelm zusammen. Die Begegnung findet in Leipzig statt, wo Friedrich den Frankfurter Verleger Friedrich Wilmans kennen lernt, in dessen Haus von 1803 bis 1805 seine Zeitschrift „Europa" herauskommen wird. Mittlerweile ist auch Dorothea endlich wieder mit dem Herzensfreund vereint, sie ist ihm nach Dresden gefolgt, wo die beiden – bei aller Freude an Kunstgenuss und Familienglück- eine demütigende Erfahrung machen müssen. Der Jüdin Dorothea Veit wird in der Stadt für vier Wochen ein *Freischein* ausgestellt, danach hat sie für ihren Aufenthalt pro Tag einen *Judenzoll* in Höhe eines Talers zu entrichten. Das kann sich ein Autor vom Schlage Friedrich Schlegel nicht leisten. Die Abreise wird dringlich.

Die beiden begeben sich über Leipzig nach Weimar, wo Goethe am 29. Mai mit viel gutem Willen, aber wenig Erfolg das Schlegel-Drama „Alarcos" uraufführen lässt. Mit großem Erstaunen und vielfachem Befremden ist diese Inszenierung damals aufgenommen worden. Hat sich Goethe in die Hände seiner romantischen Lobesfraktion begeben? Oder will er wider den heftigen Oppositionsstreit gegen die Brüder Schlegel ein versöhnliches Zeichen setzen? Schiller hat frühzeitig und mehrfach vor einem *seltsamen Amalgam des Antiken und Neuest-Modernen* gewarnt, und den vollkommenen Misserfolg vorausgesagt. Er wird Recht behalten. Über die Uraufführung des „Alarcos" berichtet später die Gräfin Henriette von Egloffstein, das Publikum sei gegen Ende der Aufführung in ein *tobendes Gelächter [ausgebrochen], so dass das ganze Haus erbebte [...]. Aber nur einen Moment. Im Nu sprang Goethe auf, rief mit donnernder Stimme und drohender Bewegung; Stille! Stille! und das wirkte wie eine Zauberformel auf die Empörer. Augenblicklich legte sich der Tumult, und der unselige Alarcos ging ohne weitere Störung, aber auch ohne das geringste Zeichen des Beifalls zu*

Ende. Goethe hatte sich kompromittiert, bald gab er selber zu, dass der „Alarcos" sich *keine Gunst* habe erwerben können. Später soll er das Stück sogar heftig verworfen, und ihm allenfalls einen *Kunstversuch* attestiert haben. Es ist eine außerordentliche Gereiztheit, die dem Autor des „Alarcos" damals entgegenschlägt, und fast scheint sie von Freund und Feind gleichermaßen auszugehen. Wilhelm von Humboldt spricht von einem *Luftgebilde von Menschen* und einem gespensterartigen Stoff, von eckiger Sprache und *unausstehlichen metrischen Schnörkeleien*. Körner und Knebel erscheint das Werk wie die Selbstparodie eines Geisteskranken. Und Brentano kommt es von Grund auf komisch vor, es sei im Übrigen das schlechteste Drama, das er kenne. Der Chorus der Schlegel-Verächter hat all dem natürlich in nichts nachgestanden. In einem von Friedrichs so genannten *Scherzgedichten* heißt es damals: *Gen Medina floh Mahoma, / Schüttelt tief entbrannt von Zorne, / An des Mutterlandes Grenze, / Sich den Staub von seinen Sohlen. / ‚Undankbare Stammverwandte, / Wo des Neides Zahn nicht ruhte,... / Welcher Geist hatt' euch verdunkelt, / Dass ihr mich nicht dulden wolltet!'* Es ist wirklich an der Zeit, dass Schlegel und seine Dorothea diese *feindseelige Nähe*, das geistig konfuse, aggressiv erregte Deutschland verlassen. Ihre hoffnungsvolle Tour führt, direkt nach der enttäuschenden „Alarcos"-Uraufführung, über die Wartburg und Frankfurt, hinüber ins Elsass und via Metz in die französische Hauptstadt.

SECHSTES KAPITEL

Paris

Kosmopolitismus der europäischen Kultur?

Was erhofft sich Friedrich von seinem Aufenthalt in der Metropole der Revolution? Für die noch vorhandenen Freunde und Vertrauten ist das nicht leicht zu verstehen. Vor allem Schleiermacher erklärt sich gegen diese Reise, Schlegel kann wiederum dies nicht begreifen: *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 keines,* entgegnet er dem Freund in Berlin. Im Übrigen hätten all diejenigen *ganz Recht*, die ihn für *wahnsinnig* hielten (KSA 25). Friedrich Schlegel muss seine *kritische Individualität* weiterhin in ein erregendes und widerständiges Verhältnis zur Realität setzen, aber er will und kann dies (vorerst) nicht mehr in Deutschland tun, wo der public spirit so vollkommen verbraucht ist, wo die gegnerischen Fraktionen einander auf schamlose Weise der Unehre geziehen haben, wo aller brillierende Witz und die funkelndste Ironie vor einem höhnischen oder verständnislosen Publikum zuschanden gegangen sind. Gegenüber Rahel Levin, die sich ebenfalls negativ über die bevorstehende Reise geäußert hat, stellt er die Situation, bei aller Unsicherheit, ein wenig handfester dar: *Uns bleibt fast keine Wahl; es würde jetzt fast eben so schwer sein zu bleiben, ich meine von der einzigen Seite, wo uns alles so schwer wird, von der ökonomischen. Mehr als wir bei unsrer bisherigen schlechten Wirtschaft und ewigem Umherreisen in Deutschland gebraucht haben, können wir dort nicht brauchen. Ich kann meinen Aufenthalt dort auf mannigfache Weise gleich zu Geld machen.* Forster habe schließlich in Paris pro Jahr um die dreitausend Reichstaler verdient. Aber wichtiger noch, sagt Schlegel, sei ihm die Hoffnung auf eine andere *äußere Existenz* als die *litterarische, von welcher zu leben mir je länger je unerträglicher wird. – Ach, aus Liebe und Noth war mein ganzes Leben ein unzertrennliches Gewebe.* Nur wenigen Freunden, ja eigentlich niemandem hat er mitteilen wollen, dass Dorothea und er für drei Jahre nach Paris gehen würden, nicht einmal sein Bruder sollte es erfahren. Doch lange bleibt die Nachricht nicht verborgen. Das briefliche Begleitkonzert zu dieser Reise unter den Vertrauten von einst hört sich ernüchternd an: *Das neueste ist, dass Friedrich Schlegel die Veit heyrathet, schreibe, ehlichet, und mit ihr nach Paris geht. Wie und warum und [illegible]*

die Götter nicht wissen, wird es wohl den Teufeln bekannt seyn, schreibt Caroline. Und in einem Brief August Wilhelms heißt es: *Das Ersäufen in der Loire hieß unter Robespierre noces republicaines, und der Hälfte dieses Paares möchte ich gern solche Hochzeit gönnen.* Nicht viele gute Wünsche scheinen das Paar auf seiner Reise begleitet zu haben. Was der *arme Weltgeistliche* Friedrich Schlegel in Paris tatsächlich vorhat, wird man bald immerhin andeutungsweise erfahren. Auf die reichhaltigen Kunstschätze in der Seine-Stadt freut er sich, nordische und indische Studien scheinen sein verstärktes Interesse zu gewinnen, über die denkbare Fortsetzung des „Athenäums" korrespondiert er wiederholt mit August Wilhelm, und in Leipzig hat er noch mit dem Verleger Wilmans seine künftige Zeitschrift „Europa" verabredet, so dass im Mai 1802 die *Geschäfte alle glücklich arrangirt* sind – *wir können unser Unternehmen mit frohem Muthe antreten*, heißt es in einem Brief an den skeptischen Schleiermacher. Dorothea setzt dem Schreiben hintan: *Wir reiten dem Schicksal entgegen schnell.* Denn eines glaubt sie zu wissen: *Wer in Paris nur einmal durchgedrungen ist, der ist geborgen* (KSA 25, H. Frank 1988, 166/G. Oesterle 1989/C. Stern 1991, 181 ff./M. Schöning 2002, 288 ff.).

Ende Juli 1802 treffen Friedrich und Dorothea in Paris ein, und finden eine Wohnung in der rue de Clichy, auf dem Montmartre. Ein guter Anfang ist zunächst gemacht, doch schon bald kommt ihnen die Stadt insgesamt wenig ermutigend vor: *Noch im Frühjahr 1802 stand an allen Wänden geschrieben: ‚Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, oder der Tod'. Man übte Vorsicht, diese Inschriften nur einzeln zu vertilgen. Die Stadt bot übrigens auch ohne sie den traurigsten Anblick dar, sie war so gut wie verwüstet, sah verwildert aus*, schreibt Helmina von Chézy in ihren Erinnerungen. Es herrscht in der Metropole der Welt eine labyrinthische Enge, übel riecht der Schmutz auf den Straßen, die öffentliche Beleuchtung ist schlecht, zahllose Gebäude sind geplündert, viele Stauen und Monumente niedergerissen – die Stadt erweckt einen prächtigen und verkommenen Eindruck gleichermaßen. Gerade das hochherrschaftliche Paris nach dem 8. Brumaire (30.10.1802), die glanzvolle politische Repräsentanz des Ersten Konsuls, stellt sich nicht unbedingt als freundliches Refugium für deutsche Intellektuelle dar. Die arrogante Reizbarkeit mancher Franzosen, insbesondere Napoleons, gegenüber den exquisiten Hervorbringungen deutschen Geistes macht Schlegel des öfteren zu schaffen. Treibt ihn ein *Gefühl der Machtlosigkeit* in die zunehmende Distanz zu allem, was französischen Geist atmet? (H. Chélin 1981, 33 ff.). Nach der heimischen amoenen Natur sehnt sich der Parisreisende jedenfalls, kaum hat er den *Lärm, das Gedränge, den Staub [...] auf den befahrenen Landstraßen wie in der Stadt* über sich ergehen lassen. Und doch kann vieles an Paris auch entschädigend wirken, wie Dorothea schreibt: *Uebrigens ist Paris als große Stadt ganz herrlich, und gewiss giebt es keine, in welcher ich lieber leben möchte; schon die großen Prerogative eines Fremden, dass er zu jeder Stunde, und ohne die geringsten Kosten alles merkwürdige hier sehen kann, und dass ihm Alles offen steht, ist ein großer Vorzug. Dass wir die schönsten Stunden bey den Gemählden und Kunstsachen zubringen, werden Sie gewiss denken* (I. Hundt 1988, 172). Es ist vor allem die inspirierende kulturelle Atmosphä-

re, die Schlegel kurze Zeit später im Athenée des Arts, in der rue de Richelieu, Vorlesungen über die neuere deutsche Literatur und Philosophie halten lässt, um die *verworrensten Begriffe* aufzuklären, die über den deutschen Geist in Frankreich umläufig sind. In pionierhafter Weise erforscht er zudem die spanische und portugiesische Literatur, befasst sich mit den provenzalischen Handschriften in der Pariser Nationalbibliothek, arbeitet an editorischen Plänen in Sachen Platon, und vor allem nimmt er sich mit philologischer Akribie der Sprache, Philosophie und Literatur Indiens an. Antoine Léon de Chézy wird sein Lehrer im Persischen, Alexander Hamilton im Sanskrit, in beiden Sprachen bringt Schlegel es bald zu beachtlichen Kenntnissen und Leistungen. Aber selbst dies erschöpft noch nicht seinen Anspruch, das Projekt der *romantischen Enzyklopädie* voran zu bringen. Der fleißige Referent über deutsche und europäische Literatur hat nach wie vor die philosophische Diskussion der Deutschen im Auge, und er befasst sich mit Fragen der Universalgeschichte, in deren Rahmen es ihm vor allem um Begründungsphänomene des Historischen im Religiösen, in der *Uroffenbarung*, gehen wird. Keineswegs vergessen ist sein Projekt einer *Wiedervereinigung des gesunkenen Menschen mit der Gottheit*. So sehr also die beiden Pariser Jahre von Erfahrungsbrüchen und unliebsamen Überraschungen geprägt sind, es gibt auch Kontinuitäten im Denken und in der Arbeit des Zweiunddreißigjährigen.

Obgleich Schlegel seit einiger Zeit nicht wenige Aversionen hegt gegen eine Nation, die *immer stumpfer und brutaler* zu werden verspricht, soll im Jahre 1802 endlich die deutsch-französische Verständigung beginnen, das *große Werk der geistigen Verschmelzung beider Nationen* (Helmina von Chézy), und das noch bevor seine Zeitschrift „Europa" ihr Erscheinen erlebt. Entflammt zeigt sich der deutsche Schriftsteller zunächst von der *Vision des Abendlandes als einer Lebenseinheit*, sie soll sich zumal in Paris, diesem *eigentlichen Mittelpunkt* Europas, erfüllen. Frankreich und Deutschland, die beiden splendiden Nationen, müssen *eine* werden, oder zumindest die *innigste Freundschaft* miteinander aufnehmen. Die Kapitale der Franzosen, glaubt Schlegel, werde bald schon das *allgemeine Vaterland, die Hauptstadt der Wissenschaften* sein, sie biete dem Freund der Aufklärung schon jetzt die angenehmsten Aussichten. Die große Frage der Zeit bleibt allerdings: *sollen die Europäer ein Volk werden (alles verschmolzen), oder jede Nation ganz sie selber sein? – Vielleicht beides wie es im Mittelalter war* (E. Behler 1974, 87 f.). Die geistige Verschmelzung von Franzosen und Deutschen, ein *Kosmopolitismus der europäischen Kultur*, August Wilhelm wird bald vom *europäischen Patriotismus* sprechen – wie soll sich das alles realisieren lassen in Zeiten des noch immer nicht befriedeten Kontinents? Im Herbst 1802 ist Friedrich voller Hoffnung, die französische Regierung werde in Paris eine *deutsche Akademie, ein Deutsches National-Institut* errichten. Um sich für ein solches Projekt zu empfehlen, will er ein philosophisches Werk auf Französisch schreiben, zu dem er schon einen *kleinen Versuch* unternommen habe. All das ist freilich noch sehr ungewiss (K. Peter 2007, 89 ff.). Höchst eindrucksvoll hingegen erscheinen immer wieder die Kunst- und Kulturschätze der Pariser Museen, Galerien und Bibliotheken, die Schle-

gel mit wachsender Begeisterung – oft gemeinsam mit Dorothea – erkundet und rasch in- und auswendig kennt. Und zwar nicht nur, weil der kriegerische Hegemon namens Napoleon Bonaparte, bald Kaiser aller Franzosen, kraft grenzenloser Machtherrlichkeit einen unvergleichlichen Raubschatz europäischer Provenienz zusammengetragen hat. Die Pariser Sammeldepots sind auch ohne dergleichen Beutekunst seit jeher über die Maßen reich. Es seien *ungeheure Quellen und Hülfsmittel hier*, schreibt Schlegel, zum Beispiel ein außerordentlicher Bestand an orientalischem Schrifttum: *1800 Persische Manuscripte und fast eben so viel Sanskrit. Ich habe große Lust beides zu lernen – aber freilich müsste man eigentlich eine Regierung dafür interessiren können. Ich will sehen was ich vermag. Ich fühle mich unglaublich nach dem Orientalischen gezogen* (H. Lüdeke 1930, 118 f). Aber genau so eindringlich denkt er damals über seine Lessing-Edition nach, diese *Posse*, die er den Deutschen gern noch spielen möchte.

Zur geschichtlichen Physiognomie des modernen Europa gehört offenbar beides – die Mythen, Literaturen und Philosophien des Orients einerseits, und die Vielfalt der Geisteskulturen des Nordens andererseits. Schon im Nobember 1802 schreibt er an den Freund Tieck: *Im Persischen bin ich schon ziemlich weit, und ganz erstaunt, dass es in dem Grade nicht dem Deutschen ähnlich, sondern wirklich durchaus das Deutsche selbst ist, beides wirklich nur eine Sprache, aber jene eben so arabisirt, als unsere latinisirt und dadurch von einander getrennt.* Die historische Vergleichbarkeit der nordisch-deutschen Kultur mit dem Sprach- und Geistesraum des Indogermanischen, wenn nicht die Abkunft der einen aus der anderen – das wird für Friedrich Schlegel jetzt ein Zentralthema, glaubt er doch allein im Sanskrit die *Quelle aller Sprachen, aller Gedanken, und Gedichte des menschlichen Geistes* aufgespürt zu haben. Wieder einmal scheint eine Ursprungssuche gelungen zu sein. Ist es am Ende die verbindliche? *Alles, alles stammt aus Indien ohne Ausnahme*, heißt es jetzt. Eine Unmenge alter *mythischer Nationalgedichte* weiß er in jenen fernen Zeiten beheimatet, aber noch älter als jede Poesie seien die *Religion und die Oekonomie* Indiens gewesen, Ackerbau und Eheleben habe man damals als *gottesdienstliche* Handlungen ausgeübt, die *früheste Art der noch körperlichen Gebete.* Niemals aber sei die *einfachere und tiefere Poesie der Braminen* nach Europa gekommen, nur mit der späteren Dichtung der *Helden und Fürsten, der zweiten Indischen Kaste*, habe man sich hier vertraut gemacht. Doch im gleichen Sinne fordert Schlegel den Freund Tieck auf, seine Forschungen zur alten deutschen Literatur, etwa zum Nibelungenlied, voranzubringen, alle *zerstreuten Glieder* dieser Poesien müssten wieder miteinander verbunden werden, ihm däuche, zumal das Nibelungenlied könne *ganz Grundlage und Eckstein unsrer Poesie* werden.

Die Euphorie des Indienforschers und Kunstgenießers umschreibt die eine Seite des neuen Lebens in Paris, auf der anderen Seite handelt es sich nach wie vor um eine Zeit der Klagen. Da ist die Isolation und Entfremdung gegenüber etlichen alten Freunden, da sind die hohen Lebenshaltungskosten in der französischen Metropole, die schwierigen Verhandlungen über das Erscheinen der „Europa", die ja eine *dauernde Existenz und recht viele Leser* haben soll, und da hat sich immer noch keine tragfähige berufliche Perspektive ergeben. Alles in Paris sei gut und angenehm für einen *Fremden*, schreibt Schlegel, *nur muss man immer Geld haben, und wer auch noch so reichlich gerechnet hatte, findet doch bald dass es noch viel zu wenig war.* Wie leicht gerät der Einzelne trotz aller Vorsicht in Verlegenheit angesichts dieser *großen Menschenwüste*, in der man nach längerem Aufenthalt *schmutzig und eigennützig* zu werden droht. Besonders die lebenskluge und fleißige Dorothea, die auch in Paris wieder mit Übersetzungen Geld dazu verdienen wird, und die in ihrem Haus eine einträgliche Pension zu betreiben versucht, klagt seit Anbeginn bitterlich: *ganz allein, und ohne Trost, und ohne Geld in dem Paris* – was ist nur zu tun? An Gustav von Schlabrendorff, einen der großen deutschen Kommunikatoren in Paris, schreibt sie einen beschwörenden Bittbrief, der das ganze bisherige Dilemma der Intellektuellenexistenz des Friedrich Schlegel zum Ausdruck bringt. Alle ihre *Aussichten und Hoffnungen* seien *theils zerronnen*, oder hätten sich *anders verhalten [...] als wir geglaubt.* Es ist eine Mitleid heischende Suada, die Dorothea anstimmt: *Ich darf sagen es giebt keinen Gelehrten in Deutschland für den von jeher so wenig geschehen wäre als für Schlegel. Er lebte unter einigen Druck und beständigen Sorgen, von seiner frühesten Jugend – Niemand hat je etwas für ihn gethan!* Und dann teilt sie dem verehrten Grafen mit, dass sowohl die Franzosen, als auch die Deutschen Schlegel eine Stelle in den besetzen Rheinlanden versprochen hätten, dass dies aber immer noch vollkommen ungewiss sei. Unbedingt müsse der ökonomische Druck von ihm genommen werden, nur dann hätte er die Möglichkeit, sich als Forscher etwa für eine deutsche Universität zu qualifizieren, *wenn er in Frankreich nichts für sich findet.* Schlegel ersuche ja um kein Almosen, sondern erwarte nur, dass man auf *rechtliche Weise Gebrauch von seinen Talenten mache.* Beschwörend bietet Dorothea jede persönliche Opferbereitschaft an: *Giebt es, oder gäbe es denn keine Art von Amt, das er auf einige Jahre bekleiden, keine Art von Geschäft zu treiben, das uns auf einige Jahre sicherte*? Auch an Schleiermacher wendet sie sich in ihrer Not, er möge sich für den Freund etwas ausdenken, Friedrich *selber bietet die Hände zu manchem hier wozu der Entschluss ihm hart ankam. [...], bittere Sorgen verdecken wie schwarze Gewitterwolken den blauen Himmel der Wünsche und Hoffnungen in uns.* Die erst vor wenigen Monaten voller Hoffnungen angetretene Reise in die Kapitale Europas wird am Ende abermals zu Enttäuschung und Resignation führen. Zur *Unabhängigkeit des Geistes* hat es Friedrich Schlegel in diesem *neuen Sodom* nicht bringen können (J. Körner 1926, 42 ff./H. Lüdeke 1930, 118 ff./E. Behler 1983, 59 ff./H. Chélin 1981, 33 ff./E.R. Curtius 1950/W. Nehring 1993).

Das Evangelium auf meine Weise verkünden

Und dennoch sind die beiden Pariser Jahre auch eine Zeit der intellektuellen und geselligen Produktivität gewesen. Friedrich und Dorothea führen ein offenes Haus, ganz im Zeichen einer Verständigung von europäischem Maß. Deutsche, Franzosen,

Dänen, Italiener, Schweizer, Portugiesen und Engländer gehen hier ein und aus, Philologen und Chemiker, Physiker und Bildhauer, Diplomaten und Ärzte, Philosophen, Maler, Musiker und Dichter befinden sich darunter (I. Hundt 1997). Es handelt sich gleichsam um eine enzyklopädisch inspirierte Sozialform, um eine Art *innere Geselligkeit des Denkens*, wie Schlegel sagt. Denn hier werden nicht nur Vorlesungen gehalten und kulturelle Parlandos inszeniert, sondern hier wird scharfsinnig debattiert und analysiert, auf hohem geistigen Niveau und bei gutem Essen und Trinken. Bis zu dreißig Personen versammeln die Schlegels gelegentlich in ihrer Wohnung, wenn Friedrich nicht außerhalb bemüht ist, *das Evangelium auf meine Weise zu verkünden*, also vor zahlendem Publikum eine seiner splendiden Vorlesungen zum Beispiel über die deutsche und europäische Literatur zu halten. Der kleine Salon spiegelt auf eigentümliche Weise wider, was in jenen Jahren die unvergleichliche Metropole Paris auszeichnet – sie ist zum Inbegriff des Fortschritts von Ökonomie und Technik, von Wissenschaft und Kunst geworden, ein Mekka für Geschäftsleute, Künstler, Techniker, Schriftsteller und Künstler, die sich hier zu einem Publikum von weltbürgerlichem Format zusammenfinden. Doch zugleich verstärken sich die restaurativen Züge dieser Gesellschaft, der Erste Konsul tritt zunehmend mit dynastischer Machtarroganz in Positur, allgemeine Kontrollen, Zensur, geheimpolizeiliche Aktivitäten, der Abbau liberaler Freiräume sind an der Tagesordnung, expandierender Reichtum und fortschreitende Teuerung verlaufen Hand in Hand. Und auch die Entfremdungserscheinungen und antipathischen Tendenzen gegenüber der deutschen Kultur im nachdirektorialen Frankreich sind für die etwa siebentausend Landsleute in Paris oft genug eine Hypothek (H. Chélin 1981, 33 ff.). Das Leben ist also keineswegs leichter geworden in dieser Stadt der unendlichen Möglichkeiten. Kein Wunder, dass sich unter den ansässigen Deutschen die Neigung zu einer eingefriedeten Geselligkeitskultur verstärkt.

Das gilt umso mehr, als Friedrich und Dorothea vielfach den Kontakt zu den Freunden in Deutschland verloren haben, und – nicht zuletzt durch den Einfluss von Schillers Schwägerin Karoline von Wolzogen – unter mancherlei Ablehnung und Feindschaft von außen leiden. Das beginnt schon zu Anfang ihres Parisaufenthalts in Dorotheas eigener Familie, ihre Schwester Henriette und ihr Bruder Abraham hätten sich *wunderlich*, ja gefühllos und *barbarisch* ihnen gegenüber betragen. Nach wie vor groß und nachwirkend ist die Missbilligung von Dorotheas Lebenswandel in ihrer Familie und in der Berliner Jüdischen Gemeinde (H. Frank 1988, 168/T. Lackmann 2008, 212 ff., 233 ff./C. Stern 1991, 186 ff.). Umso intensiver aber werden die sonntäglichen Teeabende in der Schlegelschen Wohnung gepflegt, in jenem Haus, das einst dem ruhmvollen Aufklärer Baron Paul-Henri d'Holbach gehört hat. Oder Friedrich lädt ein ins *Athenée des etrangers*, um eine eloquente Lektion im größeren Kreis zu erteilen. Hier wie dort jedenfalls findet der *Teutsche Fremdling in seiner Muttersprache eine sehr willkommene Unterhaltung*. Obwohl er sehr gut Französisch spricht, hält Schlegel seine Vorträge auf Deutsch: *er fand Deutsche und für diese wollte er mitten in Paris leben und fühlen*, schreibt die Freundin des Paares Helmina von

Chézy (H. Frank 1988, 172). Vollends als Dorothea in ihrem Haus eine lukrative Pension für ihre Freunde etabliert, vor allem für die begüterten Brüder Sulpiz und Melchior Boisserée und ihren Begleiter Johann Baptist Bertram, nimmt der Zusammenschluss von Wohnen, Geselligkeit und intellektueller Arbeit für kurze Zeit an Intensität zu. Die Boisserées und Bertram erhalten von Schlegel Privatvorlesungen in deutscher und europäischer Literatur, die für den Referenten bares Gold wert sind. Darüber hinaus wird hier auch mit der Herausgabe der „Europa" eine beachtliche geistige Produktivität auf verschiedensten Wissensgebieten zu Wege gebracht – in Philosophie, Ästhetik, Literaturgeschichte, Literaturkritik und Publizistik, Kunstgeschichte, Musik, Sprachwissenschaft, Geschichte, Physik und Anatomie. Doch der intellektuelle Glanz und die genussfreudige Geselligkeit täuschen nicht darüber hinweg, dass die Pariser Lebensverhältnisse der Schlegels im Kern beschädigt sind.

Eine zutiefst unwissende Nation

Nach zwei Jahren in Paris ist für Friedrich und Dorothea des Bleibens nicht länger, die Enttäuschungen und Versagungen überwiegen jetzt bei weitem ihre anfängliche Zuversicht. Friedrichs brieflicher Vorschlag an die französische Regierung, in Paris ein deutsches Nationalinstitut zu errichten, ist unbeachtet geblieben, mittlerweile sind die Schulden ins Unerträgliche gewachsen, die Lebenssituation erscheint seit dem 1803 wieder begonnenen Krieg mit England unkalkulierbarer denn je. Das imperiale Staats- und Kulturgepränge in der Hauptstadt, ja die französische Mentalität, werden dem patriotischen Schriftsteller zunehmend unausstehlich. Sulpiz Boisserée schreibt später in seinen Erinnerungen: *Die Ungewissheit und die gewaltsame Spannung, worin die Bevölkerung während dieser Zustände gehalten wurde, drückte auf alle Verhältnisse […]. Die Fremden verloren sich immer mehr, die Theater und Spaziergänge waren weniger besucht, und wenn der mächtige Herrscher mit seinem finstern Blick erschien, gab sich selten ein Beifall kund. Da zog sich jeder auf seinen vertrauten Kreis zurück, und wer mit öffentlichen Dingen nichts zu schaffen hatte, freute sich, die äußere, überall verkümmerte Freiheit einigermaßen noch in seinem häuslichen Leben genießen zu können.* Das gilt damals auch für die Schlegels. Im Mai 1804 spricht Friedrich in einem Brief an Madame de Staël von einer *unliebenden, unredlichen und zutiefst unwissenden Nation, die allem Anschein nach seit einiger Zeit beinahe verrückt geworden* sei, und nennt die Franzosen versklavte *nulle Maschinen-Menschen*, die in einer *weiten Wüste* lebten (H. Chélin 1981, 42). Aus *lauter Negationen* bestehe ihr Charakter, *keine Fantasie, keine Kunst, keine Liebe, keine Religion – das heißt also ziemlich null nach allen Seiten*. Schlegel hat insbesondere wahrnehmen können, was im (nach-)revolutionären Frankreich aus der (katholischen) Kirche geworden ist, welche Gewaltsamkeiten und Schmähungen der zunehmend als Diktator agierende künftige Kaiser den Gläubigen seines Landes zugefügt hat. Was der Jansenismus und die Verfolgung der Jesuiten an *aufgeklärten* Erschütterungen der christlichen Rechtgläubigkeit schon

bewirkt haben, ist in der Französischen Revolution noch einmal verschärft, ja radikal überboten worden. Schon vor Jahren war es die Einsicht Edmund Burkes, dass die *literarische Kabale [...] einen regelrechten Schlachtplan zur Vernichtung der Religion entworfen* habe. Seine Prophezeiung, damals ein intellektuelles Herzstück des heraufziehenden Konservatismus, scheint jetzt in ihrem ganzen Umfang real geworden zu sein: *Über der wirklichen Gesellschaft [...] baute sich so allmählich eine imaginäre Gesellschaft auf, in der alles einfach und koordiniert, gleichförmig, gerecht und vernunftgemäß erschien [...]. Man gab das Interesse am wirklich Bestehenden auf, um an das bloß Mögliche zu denken, kurz man lebte geistig in jenem idealen Staate, den die Schriftsteller begründet hatten.* War nicht die *aufgeklärte* Revolution selbst zu einer pervertierten Form von Religion geworden? Wie viel Elend haben die Auflösung der Orden und Klöster, und die Enteignung des kirchlichen Vermögens, die Trennung von Staat und zivil verfasstem Klerus, der Eideszwang und die Verfolgung des Priesterstandes, die Pressionen und Entwürdigungen der päpstlichen Autorität, ja der ganze usurpierte Religionsanspruch des Staates im Zeichen einer sakralisierten Vernunft heraufgeführt? Vom Genozid der Franzosen in der Vendée ganz zu schweigen. Dass die *Entchristianisierung* Frankreichs zudem von einer gigantischen *Festomania*, einer fanatisierten *Bürgerreligion* Rousseauschen Gepräges, inszeniert in *Tempeln der Vernunft* und aggressiven kultischen Massenspektakeln, überformt worden ist, lässt diesen moralischen Imperialismus zu einem politischen Ordnungs- und kulturellen Orientierungsdilemma ersten Ranges in Europa werden. Eine politische Religion ohne Gott und jede Erlösungsaura, die ihren *Kult des Höchsten Wesens* in eine mörderische Tugenddiktatur und in blutige Raubkriege ausufern lässt, zahllose Priester, die sich als wütende enragés, oder später als willfährige *republikanische* Christen kompromittiert haben – das dürfte auch für Friedrich Schlegel, den Sohn eines lauteren protestantischen Familienclans, zur einschneidenden Erfahrung geworden sein. Aber er wird später auch sehen, dass keiner der zivilen Staatsreligionskulte der Revolutionszeit bedeutende öffentliche Wirkungen erzeugen kann. Erst Napoleon vermag damals die Macht des Spirituellen wieder zu erfassen, auch in der Geistlichkeit wird er zunehmend einen Aktivposten seiner imperialen Innen- und Außenpolitik erkennen.

Alles in allem befindet sich die weitgehend enteignete und gedemütigte Universalkirche um 1800 jedenfalls auf dem Tiefpunkt ihrer geistlichen und weltlichen Macht. Schmählich ist Papst Pius VI. von Napoleon abgesetzt, nach Valence verbracht worden und dort gestorben. Die Tatsache, dass es seit 1801 zwischen Frankreich und dem Vatikan ein Konkordat gibt, und dass Pius VII. am 2. Dezember 1804 an den kaiserlichen Krönungsfeierlichkeiten in Paris teilnimmt, ist immer noch kein Beweis für die Wiedererstarkung der katholischen Kirche. Schon deshalb nicht, weil der Papst unter den gegebenen Machtbedingungen keine Wahl hat – die Salbung des Mächtigen ist seine einzige Befugnis. Mittlerweile ist der Katholizismus zwar wieder als Religion der Mehrheit der Franzosen anerkannt, aber die Kirche des Landes ist nun eine Institution des Staates, der für die Einsetzung und Besoldung der Bischöfe

und Priester verantwortlich zeichnet, und dem gegenüber eine *bürgerliche* Dienst- und Treuepflicht besteht. Jetzt erscheint der Klerus nicht länger als erster Stand der Nation, sondern muss sich damit abfinden, dass mitsamt seiner politischen Prärogative auch eine in jeder Hinsicht reichhaltige Ordenskultur untergegangen ist. Dennoch werden die Menschen im frühen 19. Jahrhundert ihrer Kirche treu bleiben, Pius VII. stößt in seinem mutigen Auftreten gegenüber Napoleon auf immer stärkere Zuneigung. Und dann verschärft sich die konfessionspolitische Situation noch einmal wesentlich. Die Auflösung des Kirchenstaates von 1809 und dessen Integration in das französische Kaiserreich führen dem Katholizismus in ganz Europa neue Energien zu. Die spektakuläre Tatsache, dass der Papst bis 1814 kaiserlicher Gefangener in Savona ist, und der Kirchenstaat erst 1815 auf dem Wiener Kongress rechtsgültig wieder ersteht, wird Schlegel aus nächster Nähe beobachten können. Frankreich drohte mit der Entmachtung des Katholizismus eine zentrale Bastion europäischer und nationaler Zivilität zu schleifen, davon dürfte er sich damals schon früh überzeugt haben. Nicht ohne Grund nennt auch er sich seit 1804 einen *Patrioten*, niemals sei er *halsstarriger und stupider deutsch* gewesen als in jenen Tagen. Jetzt kann Deutschland – bei aller politischen und kulturellen Zerklüftuung – immer mehr zur Verheißung einer anderen Revolution werden, einer des Geistes und vor allem der wachsenden Glaubensinnigkeit. Deutsches Wesen und religiöse Hingabe – beides geht nun auch für Schlegel verheißungsvoll ineinander über. Die Boisserées nehmen ihn zu jener Zeit als einen von der *treusten Liebe zum deutschen Vaterland durchdrungenen* Mann wahr. Hat der deutsche Publizist und Kulturarchäologe Friedrich Schlegel wirklich noch Europa im Sinn, als er gemeinsam mit den Boisserées das Land in Richtung Köln verlässt? In seinen Notizheften heißt es: *In Deutschland Europa ganz in sich vollendet – der eigent[liche] Kern von Europa. Frankreich glaubt das freil[ich] auch zu sein* (KSA 19, 31).

Der Frankreichaufenthalt hat zu einer Art Abstoßungseffekt geführt, deshalb soll der 6. April 1804 für Friedrich und seine Geliebte so etwas wie ein Tag der Selbstvergewisserung werden. Nicht nur für Dorothea könnte jetzt ein *neues Leben* beginnen. An diesem Frühlingstag wird Brendel Veit, geborene Mendelssohn, älteste Tochter einer berühmten Berliner jüdischen Familie, in der schwedischen Gesandtschaftskapelle zu Paris nicht nur protestantisch getauft, sondern sie heiratet nach jahrelangem umstrittenem Konkubinat ihren Lebensgefährten Friedrich Schlegel. Bürgerliche Wohlanständigkeit und Glaubenszuversicht sind ihr in den vergangenen Jahren immer wichtiger geworden. Besonders in Jena hat sie sich mit Fragen christlicher Gläubigkeit beschäftigt, dagegen steht sie dem Judentum, trotz großer Wertschätzung ihres Vaters, seit längerem distanziert gegenüber. Zunächst neigt Dorothea stark zum Protestantismus, zur wahren *Religion Jesu* und der *Bildung*, und erst in ihrer Kölner Zeit öffnet sie sich mehr und mehr dem Katholizismus, mit dem sie einen entschiedenen Aufklärungshass verbinden wird (H. Frank 1988, 185 ff.). Allerdings, ihre Verheiratung möchten Friedrich und Dorothea möglichst geheim halten: *Bekannt in den Zeitungen wollen wir es nicht machen [...] weil wir bis jetzt hier immer als getrennt*

gehalten worden sind, es würde also nur wieder neue Stadtgespräche geben, die wir herzlich gern vermeiden wollen [...]. Hier weis niemand ein Wort davon, bekennt Dorothea (J. Körner 1958, I, 70 ff./H. Frank 1988, 185 ff.). Paris hat ihnen die Freiheit geboten, ohne soziale Ächtung unverheiratet zusammen zu leben, was in Deutschland kaum möglich gewesen wäre. Um die Vermeidung einer doppelten Fremdheit also geht es. Dorothea schreibt: *Wie sehr merkwürdig auch vieles [...] in Paris ist, so blieben wir selber doch immer fremd dort.* Paris hat ihnen eine schöne Liberalität verschafft, doch konnte sie nicht zu einer wirklichen und glücklichen Integration führen. Andererseits wird man auch den beruflichen Verheißungen in Köln nur entsprechen können, wenn die soziale Fremdheit ihrer nach wie vor skandalisierten Lebensgemeinschaft ein Ende nimmt. Darüber ist im Bekannten- und Freundeskreis immer wieder – bis zuletzt – vor und hinter der Hand getuschelt worden, nicht nur von Henriette Herz. Dorothea ist empört: *Seyen Sie überzeugt, wir haben aus unsrer verwickelten Lage gemacht, was möglich war, und unser Stand war hier nicht so leicht*, heißt es in einem Brief an Friedrichs honorige Schwester Henriette und ihren Mann in Dresden. Das frisch vermählte Ehepaar Schlegel setzt noch einmal alles daran, endlich die Pariser *Wüste* zu verlassen, und ein geachtetes bürgerliches Unterkommen zu finden.

Sollen die Europäer ein Volk werden?

Auch Friedrich Schlegels Zeitschrift „Europa", die *Unterhaltung und Amüsement* bieten, dauerhaft und bei ihren Lesern erfolgreich sein soll, stellt eine schwierige publizistische Geburt dar. Der Herausgeber preist sein Periodikum gegenüber dem Verleger Friedrich Wilmans so überzeugend wie notgedrungen an. Schillers „Horen", Goethes „Propyläen", das eigene „Athenäum" – sie alle hätten *nur ein sehr kleines Publicum* gehabt, doch mit der „Europa" würden nun endlich *ganz neue Wege* beschritten. Die über einige Jahre hin erwogenen Pläne zur Fortsetzung des „Athenäums" scheinen in immer größere Ferne gerückt, doch eines weiß Schlegel jetzt mit Bestimmtheit: *Man kann durch ein Journal so manches wirken, was kein einzelnes Werk hervorbringt.* Aber wie soll die neue Zeitschrift mit dem programmatischen Titel „Europa" aussehen? *Der Inhalt der ersten beiden Stücke wird sehr mannichfaltig sein. Es wird im ersten meine Reisebeschreibung enthalten sein, dann Artikel über die Gemählde hier, über die Statuen, das Theater pp. Auch erwarte ich einen angenehmen Beitrag von der unterhaltenden Art zur Beschreibung der hiesigen Gesellschaft und der Sitten von einer jungen Dame die schon lange genug hier ist, um Paris etwas besser zu kennen als ich. Ich zweifle nicht dass diese Mannichfaltigkeit eine gute Wirkung thun wird.* Schlegel will in seinem Blatt *so populär [...] sein als nur irgend möglich*, er möchte die *Wissbegier* und *Neugier* seiner Leser anregen, *interessante Facta* mitteilen, und vor allem stets *leicht und konversationsmäßig* schreiben. Berichte und Aufsätze, *die mir gutes Futter fürs Pulver scheinen*, werden jederzeit das intelligente Amüsement befördern, davon

ist er überzeugt. Und auch davon, dass er jedem Heft eine *solche Portion von Honigkuchen, Caricaturen oder dergleichen* beifügen könne. Er hält es für am besten, *nur so zu schreiben, wie man sprechen würde* (E. Behler 1983, 63 ff./H. Chélin 1981, 57 ff./W. Nehring 1993). Dennoch bleibt das Ziel hoch gesteckt, es soll das *Licht der Schönheit und Wahrheit*, und die Kraft der *Poesie über Wissenschaft und Kunst und die ganzen Menschen* so weit verbreitet werden, *als immer unser Wunsch gewesen ist.* Als Schleiermacher nach Friedrichs wichtigsten laufenden Unternehmungen fragt, antwortet der voller Selbstvertrauen: *Du fragst [...] nach der Encyklopädie? Das ist eben die Europa, wenngleich vor der Hand nur in fließender progressiver Gestalt.*

Für Schlegel besteht also zwischen seinem Interesse an einer Verschmelzung von Poesie, Philosophie und Wissenschaften einerseits, und der Herausgabe einer unterhaltsamen Kulturzeitschrift andererseits kein Widerspruch, das eine ist im anderen sehr wohl aufgehoben. Weil dies so ist, sieht er sich jetzt noch einmal veranlasst, der einst geliebten Polemik ein definitives Valet zu sagen. Die Intention der „Europa" sei mit derjenigen des „Athenäums" kaum zu vergleichen. Von den Höhen des elektrisierenden Witzes, der sprühenden Ironie und der scharfen Kritik, will sich Schlegel auf die Ebene des Unterhaltsamen begeben, nicht zuletzt um der Zeitschrift jede politische Skandalisierung zu ersparen. Seine Gegner werden ihm deshalb bald den Vorwurf der Seichtigkeit, der Feigheit und Verstellung machen. Wichtiger ist für Schlegel freilich etwas Anderes. Es geht darum, auf dem Höhengrat der europäischen Geistesrepublik die deutsche Stimme zu erheben, eine gleichsam grenzüberschreitende Diskurshaltung zu finden und zu behaupten. Die Romantik soll nun ihre nationalkulturelle, ihre deutsche Dignität unter Beweis stellen, und illustrer bis überlegener Bestandteil einer europäischen opinio communis der Avantgarde werden, oder zumindest einen solchen Anspruch vor dem kontinentalen Publikum zu Gehör bringen. Warum sonst sollte es Schlegel um *wahre Zeitgeschichte*, um *moralische Geschichten der Sitten, des moralischen Zustandes und der moralischen Begriffe (Sitten, Geselligkeit vor allem, und selbst Verkehr, Gewohnheiten, Gewerbe)* gehen? Alles soll in *fließender progressiver Gestalt* daherkommen, in *encyclopädischer*, also unbegrenzter Perspektivik, nicht zuletzt auch das *Kritische*, von dem sich der Herausgeber erhofft, es könne demnächst alle *Recensionen vernichten* (H. Chélin 1981, 64).

Mit großem Aufwand bemüht sich Schlegel deshalb um die europaweite Annoncierung und Verbreitung seines Periodikums, zumal von August Wilhelm erbittet er die Mobilisierung seiner *vielen Connexionen*. In der Frankfurter, Mainzer, Kölner und Straßburger Zeitung wird für die „Europa" geworben, in München, Wien, Sankt Petersburg, Kopenhagen, Stockholm, in der Schweiz und in England werden Ankündigungen und Anzeigen besorgt. In Wien allerdings fürchtet der Verleger unter Umständen den Eingriff der Zensur, nicht ganz freiwillig also sind er und sein Herausgeber auf eine *große Mäßigung im Urtheilen* bedacht. Besonders Schlegel weiß, was jetzt und künftig ein *politisch guter Ruf* wert ist. Hätte er in Wilmans nicht einen so nachlässigen, schlecht zahlenden und begriffsstutzigen Verleger gehabt, die „Europa" wäre womöglich eine erfolgreiche Zeitschrift geworden. Um 1808 erwuchs

noch einmal ein spätes Interesse, und Schlegel ist fast geneigt, das Unternehmen als alleiniger Autor weiterzuführen, aber zu jenem Zeitpunkt hat er sich längst auf ganz andere Vorhaben festgelegt. Unter der Losung „Europa" hätte er dann allenfalls eine publizistische Unternehmung verstanden, die das Publikum mit den ruhmreichen Annalen des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation, insbesondere wohl mit der Legitimationshistorie von Kaisertum und Papsttum, hätte vertraut machen sollen (E. Behler 1963/H. Chélin 1981, 70 ff.).

Die „Europa" ist von Anbeginn ein publizistisch höchst ambivalentes Unternehmen, sie ist ja auch in *exoterischer* Darstellung, zudem als *indirekte Mitteilung* verfasst, nicht also im *esoterischen* Tenor der Schlegelschen Kernphilosophie (E. Behler 1980, 72). Immer wieder wird ein Unterton in den Bekenntnissen zum *allgemeinen Besten* seines Projektes hörbar, wenn es heißt, er betrachte die Zeitschrift vor allem als *gedruckte Correspondenz an meine Freunde in Deutschland*. Spricht Schlegel von einer möglichen guten Wirkung der „Europa", scheint es ausschließlich um das deutsche Publikum zu gehen, sei es in Frankreich, sei es in der fernen Heimat: *So sehr ich den Absatz des Journals wünsche, so wünsche ich doch nicht, dass es grade hier von Franzosen vorzüglich viel gekauft werden möchte; diess dürfte mir viel Verdruss zuziehn oder meine Freiheit im Urtheile so beschränken, dass das Journal selbst dadurch sehr verlieren würde* (J. Körner 1926, 42, 38/H. G. Ziegler 1968, 214 ff., 237 ff.). Soll das heißen, dass es diesem Periodikum am Ende gar nicht um die Verständigung unter den Europäern des angebrochenen 19. Jahrhunderts zu tun ist? Die „Europa" reflektiert vielfältig die Meinungsumschwünge ihres Herausgebers. Der Frankreichreisende von 1802/03 ist, bei aller Voreingenommenheit, durchaus noch ein Apologet des Kontinents, seiner geistigen *Mannichfaltigkeit* und der *unendlichen Fülle* seiner modernen Bildungspotenz. Doch zugleich klingt in diesem Begriff von Europa schon jene emphatische Christenheit an, die sich von Novalis' berühmtem Essay herschreibt, und einst im „Athenäum" nicht gedruckt werden durfte. Ist Europa bei Schlegel so etwas wie eine Ersatzkonstruktion für das ersehnte wahre Vaterland? (H. Chélin 1981, 96 f.). Manches spricht dafür.

Paris tritt dem Neuankömmling zunächst noch als *la capitale de l'Univers* entgegen, Europa kommt ihm vor wie die Vereinigung der nördlichen und südlichen, der westlichen und östlichen Kulturhemisphären dieser Welt. Aktueller Erwartungshorizont und geschichtliches Zeitgefüge fallen durchaus noch zusammen. Deshalb kann Schlegel weit ausholen: das *Europäische Völkersystem* vereint ein *auffallend ähnlicher Geist der Sprachen, der Verfassungen, Gebräuche und Einrichtungen, in vielen übrig gebliebenen Spuren der frühern Zeit, den gleichen und gemeinschaftlichen Ursprung ihrer Kultur. Dazu kommt noch eine gemeinschaftlich von allen übrigen sehr abweichende Religion*. Deshalb, sagt Schlegel, ist die *Bildung dieser äußerst merkwürdigen Völkermasse so innig verknüpft, so durchgängig zusammenhängend, so beständig in gegenseitigem Einflusse aller einzelnen Teile; sie hat bei aller Verschiedenheit so viele gemeinschaftliche Eigenschaften, strebt so sichtbar nach einem gemeinschaftlichen Ziele, dass sie nicht wohl anders als wie ein Ganzes betrachtet werden kann* (KSA 1, 225). Aus dieser geschichtlichen Perspektive kann sich gleichwohl die Frage ergeben, ob die Europäer in Zukunft wieder ein Volk werden, oder besser als einzelne Nationen existieren sollten. Je mehr Friedrich Schlegel aber die historische Signatur dieses modernen Europa in Augenschein nimmt, und er tut dies vor allem in Paris, desto deutlicher gerät ihm der Kontinentalbegriff zu einem Gedanken *aus der Zukunft*, zu einer *Ahndung des Ganzen*, einer geschichtsphilosophischen Vision: *Das eigentliche Europa muss erst noch entstehen*, denn die Menschen lebten derzeit *eigentlich selbst in dem wahren Mittelalter*, das sie fälschlicherweise in die *vergangene Zeit* versetzt hätten (KSA 7, 72). Ist das gegenwärtige Europa nichts weiter als eine geschichtspolitische Leerstelle?

Der Vorurteilsreisende oder Das Eigene und das Fremde

In seiner berühmten „Reise nach Frankreich" (1803), veröffentlicht als programmatischer Auftakt des ersten Heftes der „Europa", lässt Schlegel sein Publikum zum ersten Mal wissen, wie er sich in Paris wirklich befindet, und welche Perspektiven er seinem Periodikum mit auf den Weg geben möchte. Sein Text beginnt nicht ohne Überraschungseffekt, mit einer beschwörenden Apotheose deutscher Geschichte, Kultur und Sittlichkeit. Unter lieben Menschen weilt der Reisende in Dresden, Weimar, Leipzig und Frankfurt, er sieht auf seiner Fahrt herrliche Natur- und Vergangenheitsschauspiele, wandert Verse schmiedend über Berge und durch Rheintäler, hört daselbst *In ewgem Sturme Lieder rauschen, / Fernher / Wie aus hohen Nordens dunkelm Geheimnis*, ja ihm verwandelt sich die Gegenwart in eine Ahnung jener Zeiten, *da der Mann noch ein Vaterland hatte* (KSA 2, 56 ff./H. G. Ziegler 1968, 244 ff./I. Oesterle 1985). Entwickelt sich Friedrich Schlegel nun zum landläufigen Rheinromantiker? Seine vielbeachteten Gedichte scheinen dafür zu sprechen. Deutsche Freunde, deutsche Freuden, deutsche Ritterherrlichkeit, schöne Einfalt des Lebens, Andachtslust der Menschen und des Heilands trauter Segen – hier scheint einer nicht wirklich ins Ausland reisen zu wollen, sondern wendet seine Sehnsuchtsblicke zurück in das wahre Vaterland. Wie ernüchternd muss ihm dessen Gegenwart vorkommen. Es ist ein Land der *Armseligkeit* geworden, ein Ende hat es mit allem *Furor Tedesco*, bloße Duldsamkeit und Demut als Nationaltugenden sind an dessen Stelle getreten. Dabei waren die Deutschen doch einmal eine *welterobernde Nation*, ihre *Liebe zur Freiheit* und ihre treue, herzliche Gesinnung gilt noch heute als ein *nie ganz zu vertilgender Zug des deutschen Charakters*. Diese Nation, sagt Schlegel, kommt einfach mit der *Größe ihrer Bestimmung* nicht zurecht. Mit romantischem Timbre weint er nun lyrische Tränen ob der verlorenen *natürlichen Einheit der nordischen Nationen mit dem germanischen Körper*, wünscht er sich sowohl die Kapitale der Moderne, als auch die Hauptstadt des Katholizismus in die Rheingegenden versetzt, und räsonniert über eine Verbindung der deutschen mit der spanischen Nation, deren *aufrichtige Religiosität der Gesinnungen und Gefühle* immer schon bestens zusammengestimmt hätten.

Das schöne deutsche Leben, mit seinen geschichtlichen Sehnsüchten, seinen gemütvollen Liedern, seinen Natur- und Freiheitsgefühlen, wird heftig konterkariert durch die Ansichten des durchfahrenen Nachbarlandes. Schon die *fremden Töne der hier sehr widrig auffallenden französischen Landessprache* stören diesen Reisenden, oberflächlich und wenig abwechslungsreich erscheint ihm hier die Natur, die in Deutschland doch so grandiose Schauspiele zu bieten hat. Überhaupt die Franzosen – von *konvulsivischer Heftigkeit* sind sie, alles in ihrem Leben ist *genau bestimmt*, sie erscheinen zwar liebenswürdig, aber nicht ohne *störende und fesselnde Pedanterie*, und oft genug zeigen sie ein *rechtschaffnes etwas ehrgeiziges und trotziges Wesen*. Zwar habe die Revolution die Menschen hier mit sich selbst in nähere Bekanntschaft gebracht, aber das *Nichtkennen* sei doch eine durchgehende Eigenschaft ihres Nationalcharakters. Wichtiger allerdings kommt Schlegel der merkantilische Geist der Franzosen vor: *alles scheint ein Gewerbe zu sein, alles geschieht auf der Straße oder ist nach der Straße zu ausgestellt, und das Leben scheint aufgelöst in ein allgemeines Kaufen und Verkaufen, Verzehren und Zubereiten*. Mode, Kredit und Industrie sind die drei Götter jener Zeit. Der Glanz der Lichter an den gemeinschaftlichen Orten sei besonders auffallend, alles kommt *rauschend und flimmernd* daher, zumal die Frauen inszenierten sich mit Raffinesse, überhaupt böten alle Menschen auf den öffentlichen Plätzen eine Art hintersinniges Schauspiel dar. Die Franzosen seien zumeist egoistisch und alles, was sie täten, verrate hohe *Absichtlichkeit*. Welch ein Mangel an *Phantasie*, klagt Schlegel, der sich hier in einer formlosen und kunstfeindlichen städtischen Welt wiederfindet. Jetzt sehnt er sich zurück nach der *unbefangnen, absichtslosen, naiven und herzlichen Geselligkeit, die dem so leicht ein Bedürfnis wird, der sie einmal gefühlt hat*.

Aber ist nicht diese *Gründlichkeit im Egoismus* auch eine deutsche Eigenschaft? Geht es nicht überhaupt um die *allgemeine europäische Verderbtheit unsers Zeitalters*? Schlegel bejaht diese Frage, allerdings nicht ohne die Schlusspointe, dass jene *eigentlich doch nur negativen Eigenschaften unmöglich eine ewige Dauer haben können*. Es reist hier schließlich ein moralischer Schriftsteller von Deutschland nach Frankreich, der ein Kritiker der europäischen Moderne sein will, der als Patriot und intellektueller Sozialreformer aufzutreten gedenkt. Angesichts der *Plattheit* und jener *europäischen Gleichheit* von *Gewinn und Wucher*, ja des allgemeinen *Charakters der Nullität* der kontinentalen Kulturen, kann Schlegel rasch auf sein heilendes Gedankenprojekt zu sprechen kommen. Es ist kein universales, menschheitsgeschichtliches mehr, sondern vorderhand ein national-religiöses (M. Schöning 2002, 288 ff.).

Europa ist ein in sich gespaltener Kontinent, vielfach zerteilt durch klimatische und kulturelle *Entgegengesetztheit*. Doch nun endlich haben diese Trennungs- und Verfallsprozesse *ihr Äußerstes erreicht; der Charakter Europas ist ganz zum Vorschein gekommen und vollendet*. Daher ja auch die desaströse Konjunktur von *Wuchergeist, Empfindsamkeit und Gaunerei, unendliche Schreibseligkeit und Geschwätzigkeit*, das *absolute Nichtgefühl für alles Große*, die Gleichgültigkeit und *Verachtung* gegenüber dem Zeitalter, ja die *gänzliche Unfähigkeit zur Religion […], die absolute Erstorbenheit der höhern Organe. Tiefer kann der Mensch nun nicht sinken; das ist nicht möglich* (KSA

7, 71 ff.). Worum es in Zukunft gehen muss, kann der rückwärtsgewandte Prophet Schlegel am eindrucksvollsten im Blick auf die frühen orientalischen Kulturen zum Ausdruck bringen. Nun wird das große Studienprojekt Indien in der „Europa" erstmals zu einer Art bildungspolitischem Fanal stilisiert: Es *spaltete sich dasselbe was in Asien immer in ungeteilter und verbundner Kraft wirkte, in Europa schon frühe und wie durch innere Notwendigkeit in Poesie und Philosophie, welche beide Wissenschaften und Künste trennen zu wollen, eine ganz subjektive und bloß europäische Ansicht ist*. In Indien dagegen seien Dichtung und philosophischer Geist immer zur *höchsten Schönheit vereint* gewesen, und hätten in *kräftigster Eigentümlichkeit ohne gegenseitige Ausschließung dicht nebeneinandner* bestanden. Was für Poesie und Wissenschaft gilt, kann erst recht für die allgemeine Kultur in Anspruch genommen werden. Wichtig sind für Schlegel solche Einsichten, weil sich der europäische Mensch zwar einerseits nicht selbst aus seiner Krisenlage befreien kann, andererseits aber in der gänzlichen Verderbtheit Europas zugleich die *Keime [seiner] höhern Bestimmung* zu erkennen sind. Eine wahre Revolution kann *nur aus dem Mittelpunkte der vereinigten Kraft hervorgehen, sonach ist das Organ für dieselbe in Europa bei der Menge gar nicht vorhanden; im Orient aber sind wir der Meinung, dass die Möglichkeit des Enthusiasmus nie so tief bis auf die letzte Spur vertilgt werden könne, weil die Natur selbst eine ursprüngliche und nie ganz zu versiegende Quelle desselben dorthin gelegt hat*. Denn hier fließen die Ursprungsquellen aller Religionen und Mythologien, aller Prinzipien des Lebens, hier liegen alle Wurzeln der Sprache und der Begriffe, der menschlichen Wesensausstattung schlechthin. Ex oriente lux – das kann freilich nicht heißen, zugunsten des leuchtenden Ostens von der Welthemisphäre des nebelerfüllten Nordens abzusehen. Schlegel schreibt, *wir sollen die Eisenkraft des Nordens, und die Lichtglut des Orients in mächtigen Strömen überall um uns her verbreiten; moralisch oder physisch, das ist einerlei, wo dieser kleine Unterschied nicht mehr gilt*. Der Geschichtsphilosoph Friedrich Schlegel ist als Herausgeber der „Europa" am Ende seines Textes klug genug, für *Bescheidenheit* in einem doppelten Sinne zu plädieren. Was er soeben geschildert habe, müsse als ein Prozess verstanden werden, den man nach Jahrtausenden zählen solle, aber vor allem – man möge endlich jene *törichten Einbildungen von der Herrlichkeit und dem Vorrange unsers Landes, so wie die kindischen Vorurteile von der unerhörten Vortrefflichkeit unsers Zeitalters* ganz und gar vergessen.

Dennoch hält Friedrich Schlegel in seiner „Europa" den ursprünglichen Gedanken einer wechselseitigen Vertrautheit und Befruchtung der französischen und deutschen Nation – im Konzert aller übrigen – keineswegs durch. Nirgendwo wirbt er ausdrücklich für eine solche Verständigung oder gar Kultursymbiose. Im Gegenteil, französische Literatur, Kunst und Geselligkeit finden in der „Europa" in der Regel wenig Gnade, auch wenn der Herausgeber manchmal die *nicht mit gehöriger Sachkenntnis verbundene Geringschätzung der französischen Literatur in Deutschland* mahnend hervorhebt. Die publizistische Aufgabe der „Europa" besteht von Anbeginn und inmitten des Kontinents vor allem darin, die deutschen Mediokritätsgefühle gegenüber der französischen Kultur abzuwehren, und den programmatischen Ge-

danken zu befördern, Deutschland sei dazu bestimmt, den unter Frankreichs Einfluss degenerierten Kontinent zu retten und zu lenken. Der Frankreichreisende Friedrich Schlegel spaltet in der Hauptstadt der Moderne die deutsche Romantik von der europäischen Kunstentwicklung ab, nur das Eigene kann noch den Anspruch auf das Universale erheben. Vor allem gewinnt nun das *Romantische* immer mehr die Züge einer unverkennbaren *christlichen Schönheit und Poesie* mit nationaler Tendenz. Als solches widerstreitet es nicht nur dem anmaßend *Antikischen*, dem, was *ohne innere Liebe bloß die Form der Alten nachkünstelt*, sondern zumal dem *Modernen*, dem, was die *Wirkung auf das Leben fälschlich dadurch zu erreichen sucht, dass es sich ganz an die Gegenwart anschließt und in die Wirklichkeit einengt, wodurch es denn [...] der Herrschaft der beschränkten Zeit und Mode unvermeidlich anheim fällt* (KSA 4, 286).

Zurück zum großen Stil

In Paris hat Friedrich Schlegel jene Denkmäler der antiken Kunst vor Augen, darf er eben die Quellen genießen, aus denen auch *Winckelmann schöpfte*. Der *süße Stil* eines Italieners wie Correggio und die *altdeutsche Malerkunst* eines Dürer werden ihn bald – zu Goethes großem Verdruss – den Primat der griechisch-römischen Antike bestreiten lassen, danach wird es die Schönheit gotischer Kunst und Architektur sein, die er mit dem Nimbus des zukunftsträchtig Romantischen versieht. Die „Europa" leitet tatsächlich im kunsthistorischen Bedeutungssystem jener Jahre einen Paradigmenwechsel ein gegenüber dem bis dato vorherrschenden Klassizismus. Ihren Herausgeber wird man später als den *größten literarischen Anreger* der romantischen Malerkunst bezeichnen. Kein Wunder, dass damals die Goethe-Fraktion um die Zeitschrift „Propyläen" namentlich Schlegel für jenen *neuen altertümlichen, katholisch-christlichen Kunstgeschmack* verantwortlich macht, der bald eine Art *gesetzgebendes Ansehen* genießen sollte. Es sind Schlegels Kunstbetrachtungen in der „Europa", die Vorlesungen zur deutschen und europäischen Literatur, zur Philosophie und schließlich die Studien über die „Sprache und Weisheit der Indier", in denen die einflussreichen Wandlungen und Umschichtungen seines Denkens hervortreten. Die beiden Pariser Jahre sind auch für den Kultur- und Kunstarchäologen von eigentümlicher Prägung. Allein die im Louvre und im Musée Napoleon zusammengetragenen Raubschätze europäischer Kunst stellen für den Ästheten aus Deutschland eine mehr als faszinierende Begegnung dar, er will, was er für die Literatur so oft geleistet hat, auch gegenüber den bildenden Künsten einlösen – im entfalteten Zusammenhang den *Geist eines Werkes [...] lebendig zu fassen und darzustellen* (KSA 4, 9 ff.). Aber unverkennbar haben sich die Orientierungen Schlegels nun stark verändert.

Ausschließlich um die *alte Malerei* ist es ihm zu tun, über die italienische oder gar die französische Moderne will er kein Wort verlieren. Denn nur am Stil der alten Künstler kann er jene *kindliche, gutmütige Einfalt und Beschränktheit, die ich geneigt bin, für den ursprünglichen Charakter des Menschen zu halten*, wiederfinden. Befasst

man sich mit diesen Dokumenten aus einer glückhaften zivilisatorischen Frühzeit, so werden Einblicke frei in das geschichtliche Potential jenes Projekts, das Lessing einmal die *Erziehung des Menschengeschlechts* genannt hat. Dabei zeigt sich Schlegel in Paris als ein durchaus umsichtiger Analytiker. Er benutzt bei seinen Betrachtungen in erster Linie die Kataloge, weil sie ein vollständigeres Ensemble der Bilder zu bieten haben als die jeweils aktuellen Ausstellungen. Vom bloßen Augenschein oder vom Zufallsfund will er nicht abhängig sein. Deshalb gewahrt er die Pariser Kunstschätze im steten Rückblick auf die sehnsüchtig entbehrte Kulturmetropole Dresden, wo die Ursprünge seiner Kunstliebe zu finden sind. Vieles, was in Paris an zugehörigen Schätzen fehlt, ist in Dresden sehr wohl vorhanden. Denn freilich bleibt es dabei, dass die Werke *in ihrer gegenseitigen Beziehung erst verständlich* werden. Auf keinen Fall soll die Organik des europäischen Kunstherkommens harmonisiert werden mit dem, was der räuberische Hegemon in seiner Hauptstadt willkürlich zusammengetragen hat. Schlegel imaginiert daher immer auch eine Art vollkommenes europäisches Kunstmuseum, das sich jedem modernen Kulturhegemonismus verweigert. Und vor allem – Kunst und Religion sollen auch hier endlich wieder ins rechte Verhältnis zueinander gebracht werden. Die Malerei gilt ihm als *eins der wirksamsten Mittel, [...] sich mit dem Göttlichen zu verbinden, und sich der Gottheit zu nähern.* Denn die ursprüngliche Bestimmung jeder Malerei sei es, die *Religion zu verherrlichen, und die Geheimnisse derselben noch schöner und deutlicher zu offenbaren, als es durch Worte geschehen* kann. Schlegel erscheinen die religiösen Themen dann kunstrelevant, wenn sie einer symbolischen Behandlung fähig sind. Es geht nicht um *Reiz und Schönheit*, sondern um die *hohe, ja göttliche Bedeutung*, ohne die es niemals eine große Kunst geben kann. Von der Imago der Mutter Gottes mit dem Kinde, von den Szenarien der Geburt und Auferstehung Christi, von Leidensbildern der Märtyrer erwartet Schlegel eine *magische Durchdringung des Sinns und der Fantasie* der Menschen, ja eine *unsichtbar geistige Lebenskraft.*

Die alten und ältesten Bilder der italienischen Schule haben es ihm deshalb besonders angetan, etwa der *süße*, von *frommer Innigkeit und Liebe* erfüllte Stil Raffaels. Und doch sei von Raffael, Tizian, Correggio, Julio Romano und Michelangelo *unstreitig das Verderben der Kunst ursprünglich abzuleiten*, mit ihnen *endigt* für Schlegel die Kunstgeschichte, sie waren die *letzten Maler.* Intensiv geht er auch auf die deutschen Künstler ein, schließlich muss jede Kunst im Kern *lokal sein und national.* Für die Deutschen kann daher keine historische Schule lehrreicher und interessanter erscheinen als die eigene. In deren Mittelpunkt steht für ihn Dürer, dessen Religions- und Kunsthingabe er zum ersten Mal in Wackenroders „Bekenntnissen eines kunstliebenden Klosterbruders" wahrgenommen hat. Aber auch das wirkliche Leben, frappierende Hässlichkeit, ja Enthusiasmus, *Anbetung, Gefühl, treue Ergebenheit und Freude* – all das schmälert nicht die religiöse Bedeutung der christlichen Malerei, sondern erscheint als notwendiges Element im *Kampf des guten und bösen Princips.* Es geht in dieser großen Kunst um das Prinzip der *auffallenden Wahrheit.* Das gilt für die alten Italiener wie für die Deutschen und Niederländer, [illegible]

van Eyk, Ludwig Holbein und Dürer, den Schlegel zum Shakespeare, respektive Jakob Böhme der Malerei erklärt. Der Dürersche Jesus am Kreuz stellt für ihn das absolut vollendete Gemälde dar, in dem *alles Schreckliche der christlichen Ansicht zusammengedrängt* erscheint, und das Bedeutende zugleich als schön hervortritt. Dürer vor allem löst in der Geschichte der nationalen Kunst ein, was Schlegel für unerlässlich hält, dass ihre Bilder *nicht bloß für die Andacht oder für die Erkenntnis einen Zuwachs gewähren, sondern den Eindruck eines Kunstwerkes hervorbringen.* Denn bei Dürer ist die Malerei sowohl Religion, als auch Philosophie, weshalb dem modernen Künstler unbedingt das Studium der Poesie zu empfehlen sei, in ihr, glaubt Schlegel, finde er beides miteinander vereint, *die Religion [und die] die Philosophie der alten Zeit.* Wie eh und je sollen auch die zeitgenössischen Maler die *Gottheit in der Natur* studieren, und keinesfalls der Antike ein *täuschendes Schattendasein* verschaffen wollen. Das große Ganze der deutschen Kunst ist zwar nicht mehr vorhanden, *es ist zerstört, nur verlorne einzelne Spuren derselben sind uns geblieben*, aber wer den Geist ihrer Vergangenheit erfasst hat, der kann sie zur *Idee für die Zukunft wieder beseelen* (H. Chélin 1981, 81 ff.).

Ex oriente lux – die Inder, die Griechen und die Deutschen

Wenn Schlegel die Historie der deutschen Malerei im Sinne christlicher Schönheit und Bedeutungsfülle aufwertet, gilt dies freilich auch für seine Vorstellungen von der eigenen Nationalliteratur. Seine Pariser Privatvorlesungen über die Entwicklung der Philosophie, vor allem über die deutsche und europäische Sprache und Literatur, knüpfen an die Arbeiten aus den neunziger Jahren an. Nach wie vor geht es um die geschichtliche Ergründung der Bildungsgesetze von Kunst und Literatur, ja um die *vier Elemente der Menschheit* – Poesie und Philosophie, Moral und Religion, um eine komplexe Kulturphilosophie also, welche die *Isogamie* der Bildung, die *innere geistige Politik* ergründen soll. Noch sind diese Vorlesungen stark von der griechisch-römischen Antike geprägt, noch ist es das europäische Kulturbewusstsein, das perspektivbildend wirkt. Doch wird die moderne Literatur schon nicht mehr als Ganze thematisiert und der Antike gegenübergestellt, sondern in sprachliche Gliederungen unterteilt – die *Nationalliteratur* beginnt nun auch bei Schlegel ihr geistiges Haupt zu erheben. Und es deutet sich an, wie sehr die *Vision des mittelalterlichen Abendlandes als einer Lebenseinheit* zunehmend nationalkulturelle Bedeutung gewinnt (E. R. Curtius 1951/M. Schöning 2002, 288 ff.). Zumal in der „Geschichte der europäischen Literatur" von 1803/04 (KSA 11, 1-185) tritt noch einmal der enzyklopädische Anspruch Schlegels hervor, demzufolge die Poesie alle Wissenschaften, Künste und Mythologien, auch die Sphären der Ökonomie, der Politik und des gesellschaftlichen Lebens der verschiedenen Zeitalter, umfasst. Für alle Phänomene in der Geschichte sind allein die wirkenden Zusammenhänge erklärungskräftig, besonders die Literatur ist *durchaus nur im ganzen verständlich.* Deshalb gedenkt der Historiker Friedrich

Schlegel nach wie vor das *Altertum um Rat zu fragen*, wenn er die aktuelle *Vervollkommnung aller Wissenschaften und Künste* im Auge hat. Unterstellt man aber einen solchen Sinnbezug, dann muss es zuvörderst um eines gehen – um die Religion und ihre Bedeutung für die Zivilisationsgeschichte des Menschen. Nur die Religion kann die höchste Bestimmung der humanen Spezies *positiv herbeiführen.* Ja, Schlegel will jetzt auch als Wissenschaftler das schwere Amt auf sich nehmen, die *Wiedervereinigung des gesunkenen Menschen mit der Gottheit* zu befördern. Denn er kann getrost darauf vertrauen, dass der *Glaube an einen göttlichen Ursprung, der hier zugrundeliegt, nicht ganz erloschen*, sondern nur *unterdrückt und gesunken* sei. Und wo vom Glauben die Rede ist, bleibt nun das Wort vom *Volk* nicht mehr unerwähnt, dessen *Geist* und *eigentümliches Sein und Wesen* man in gleichsam erzieherischer Absicht zu studieren habe. Literatur, Mythologie und Religion dokumentieren ein Volk in seinem *innersten und geheimsten Leben*, wer auf seine Gegenwart einwirken will, muss diese geheimen Quellen seiner historischen Wesensäußerungen kennen.

Es ist bezeichnend für Schlegels Pariser Vorlesungen von 1803/04, dass ihre Einschätzungen Europas in einer orientalischen Hoffnungsvision auslaufen. Europa – das heißt künstliche *Bildsamkeit, Veränderlichkeit, [...] große Neuerungssucht*, ein hoher Grad an *Perfektibilität*, Europa ist ein Kontinent voller *Trennungen und Verbindungen*, der einen *ewigen Krieg aus Not und Bedürfnis* führt. Asien jedoch, der Orient, zumal Indien, haben sich Schlegel als ein vollkommen gegensätzliches historisches Sinnpotenzial erschlossen. Hier zeigt sich eine Welt des reichen Lebensgenusses und der Zufriedenheit unter den Menschen, ein Land der *Naturfülle, des Segens und der Erfindung und Begeisterung, nach allen Traditionen die Geburtsstätte des besseren Menschen und die Wiege aller höheren Kultur, der Sprache, Religion, Künste und Wissenschaften, [...] ein Land des Friedens und der sorglosen Ruhe.* All dies habe sich sehr wohl auf die politische Verfassung, auf die Sitten und Bräuche, auf die Literatur und die Religion des Orients, erstreckt. In dieser kulturellen Gestalt sei er noch für die griechische Antike prägend gewesen, und selbst die nordische Mythologie und Literatur besitze mit der *indischen, trotz der großen Verschiedenheit im einzelnen, [eine] nicht zu verkennende Ähnlichkeit.* Wäre nicht die Reformation eingetreten, die mit *blindestem, verderblichstem Parteigeist [...] eigennützige politische Zwecke* verfolgt habe, und für das gänzliche *Verwerfen der ältesten religiösen Traditionen, der sinnbildlichen Gebräuche und Mythologie* verantwortlich zu machen sei, die Deutschen hätten sich unendliche Verwirrungen und Zwistigkeiten ersparen können. Jene blühende Zeit der romantischen Dichtkunst, die nicht zufällig auch auch die gloriose Ära des deutschen Kaisertums gewesen sei, wäre ohne die verderbliche *Gährung* der Reformation im Vaterland weiterhin kultur- und politikprägend geblieben: *Da nahm die Nation unter den weltbeherrschenden die ihrer Größe angemessene Stelle ein, und alles berechtigte zu der schönen Hoffnung, dass sie diese zum Heile der Welt bis in die spätesten Zeiten behaupten und die Größe der Gesinnung auch der Größe der Bestimmung glücklich entsprechen würde. Im Innern hoben echte bürgerliche Freiheit, ein bewunderungswürdiger Kunstfleiß und die edelste, vielseitigste Betriebsamkeit den Wohlstand*

Reichtum des Landes zum höchsten Flor. Und in dieser glücklichen Zeit, wo alle Künste im Verein blühten, das Leben selbst so schön und poetisch war, strahlte denn auch die Dichtkunst im hellsten, reinsten Glanze.

Die „Vorlesungen über Universalgeschichte" (1805/06), die Schlegel als Kölner Professor einem größeren Publikum vorträgt, akzentuieren gegenüber den Pariser Texten noch stärker das Problem der *moralischen Anwendung auf unseren Zustand*, und sie beginnen die Darstellung sogleich mit einem grundlegenden Kapitel zur *Indischen Bildung*, das er bald zu einem berühmten Buch ausführen wird. Es soll um nicht weniger als eine *Archäologie des Menschengeschlechts* gehen, *antiquarisch und kritisch* gleichermaßen sei zu verfahren, wenn man aus der Kenntnis vergangener Welten einen praktischen Ansatzpunkt für die moralische Gesellschaftsreform in den europäischen Gemeinwesen gewinnen wolle, sagt Schlegel. Nimmt man die physischen und geographischen Bedingungen der Frühgeschichte der zivilisierten Menschheit ernst, wird ersichtlich, dass eine *große Verwandtschaft mehrerer asiatischer Völker mit den meisten europäischen [besteht], daher wir auf einen gemeinschaftlichen Ursprung schließen dürfen*. Die Sprache vor allem, *sozusagen das Absolute der Geschichte*, sei der wichtigste Indikator für historische Befunde so weitreichender Art. Besonders die *edleren Nationen* Europas hätten ohne Frage gemeinsame asiatische Wurzeln. Dennoch wendet sich Schlegel gegen die landläufige Hypothese vom *Urvolk*, oder von einer *nordischen Urbildung*, die insbesondere der deutschen Kultur zugrunde gelegen haben soll. Die genaue Erforschung der Sprache erlaube hingegen die gesicherte Aussage, dass der *Ursprung der menschlichen Bildung in Indien* zu suchen sei, und man sich durch keinerlei *gewagte Hypopthese nach Norden* verweisen lassen dürfe. Die Ägypter, die Griechen und Römer, die Perser, etliche europäische Nationen, die Deutschen – sie alle sind in ihrer Kultur indischen Ursprungs, vielerlei frühe Wanderbewegungen, geistige Einflussnahmen kreuz und quer, seien an den diversen, miteinander verwandten Sprachen zuverlässig ablesbar. Gleichwohl fehle es immer noch an einer *eigentlich historischen Geschichte der Indier*, weiß Schlegel, hat man es hier doch mit der *urältesten* Historie, also mit schwer nachzuvollziehenden Entwicklungsprozessen zu tun. Auch hätten die Inder seit etwa zweitausend Jahren nicht mehr in die Geschichte anderer Völker eingegriffen. So wichtig die indische Frühgeschichte für die Erkundung der zivilisatorischen Entwicklung des Menschheit sein mag, so schwierig stellt es sich dar, *aus ihren äußerst dunkeln, fabelhaften und durchaus allegorischen Sagen hierüber irgendein vollständiges reines Resultat herauszubringen, und am schwierigsten ist es, darin das Ursprüngliche und Älteste vom Neuen, Hinzugefügten zu scheiden.*

Dennoch werden für Schlegel die Mythologien der Inder hilfreich sein, aber mehr noch ihre Philosophie, die davon ausgegangen sei, dass die Menschheitsgeschichte einen *übernatürlichen Anfang* genommen habe. Und dies ist für den Kulturarchäologen und patriotischen Religionserzieher das Hauptargument, sich mit den moralischen Verheißungen der orientalischen Frühzeit überhaupt zu beschäftigen. Stellt das urtümliche Indien nicht geradezu eine geschichtliche Verkörperung der christlichen

Offenbarungsidee dar? Dies war eine Zeit, glaubt Schlegel, in der das *erwählte Volk tausend Jahre oder mehr in tiefer Ruhe abgesondert von anderen wilden Völkern lebte, der Offenbarung in Stille folgte und die guten Früchte derselben genoss; man kann diese erste Epoche die des Reichs des Brahma nennen, die Epoche des Genusses der Offenbarung.* Schon dabei geht dem gläubigen Christen das Herz auf. Aber noch manches andere lässt die historische Verwandtschaft der Deutschen mit den einst glücklich auserwählten Indern sichtbar werden, etwa ihre Verfassung und der friedfertige Ausgleich ihrer Stände, beide hätten dem Herkommen des mittelalterlichen Lehenssystems in Deutschland durchaus entsprochen. Vor allem aufgrund der guten bürgerlichen Verfassung der Inder haben in ihrem Land Philosophie, Poesie und Religion aufs schönste geblüht, und eine lange Zeit musste vergehen, *ehe der Einfluss der Offenbarung sich so verlieren und das Menschengeschlecht so ausarten konnte, dass es wieder einen neuen Retter nötig machte.* Insofern besitzen zumal die Deutschen die triftigsten Gründe, sich in der Frage der *Genealogie Europas* hoffnungsvoll auf asiatische Wurzeln zu berufen, glaubt Schlegel, denn die Wanderungen der urtümlichen Völker gingen allesamt von Osten nach Westen, was insbesondere für die Germanen galt. Von Anbeginn seien sie ihrer *ursprünglichen Richtung, die sie aus Asien geführt, auch in Europa gefolgt, d.h. nordwestlich gewandert.* Nicht zufällig kann er deshalb auch von der *besonderen Ähnlichkeit des Griechischen mit dem Deutschen* sprechen, deren Gemeinwesen hätten stets vom Besten jener Herkunftskulturen gezehrt. Für Schlegel steht ohnehin fest, dass *alle Germanen romantisch* waren.

Die Geschichte des Christentums gehört nicht in eine Universalhistorie, heißt es, sie ist übernatürlichen und wunderbaren Ursprungs, und damit *bloß Sache der Offenbarung und des Glaubens.* Sehr wohl aber skizziert Schlegel den *Bildungskampf*, den das Christentum in Europa hinter sich gebracht hat – von der Hereinnahme hebräischer und heidnischer Bräuche, Magien und Mythologien, über etliche *begleitende Nachäffungen* und Überschneidungen mit Neuplatonikern, Gnostikern und zahllosen mystischen Sekten, bis hin zu den mannigfachen Ketzereien und Verwirrungen der späteren Zeit. Und natürlich hebt er gebührend die Rolle der römischen Kirche hervor, wenngleich noch nicht explizit unter dem Rubrum des Katholizismus. Die Römer seien ohnehin ein religiöseres Volk gewesen als die leichtfertigen und sinnlichen Griechen. Eines freilich scheint ihm gewiss, vor allem die *treue Gesinnung der Deutschen und ihre rechtliche Anerkennung einer ausgebreiteten Macht des geistlichen Standes* haben für die sekuritäre Entwicklung der einen heiligen Kirche gesorgt. Von nicht minderer Bedeutung aber ist für Schlegel die Tradition des Kaisertums, von dessen gemeinsam mit der Kirche getragener *Hierarchie* das gesamte Glück nicht nur der mittelalterlichen Deutschen abgehangen habe. Die Interessenkoalition der Päpste mit den fränkischen Königen hat dereinst das deutsche Kaisertum heraufgeführt, und sich trotz schlimmster geschichtlicher Verwerfungen im Lauf der Jahrhunderte als *viel edler und besser* erwiesen als etwa das römische, weil es eine auf die *allgemeine Freiheit und Verbindung der kleineren christlichen Staaten gegründete Obermonarchie, eine Verbindung mehrerer Staaten zur Einheit ohne Beeinträchtigung der Freiheit des*

einzelnen, gewesen sei. Eben deshalb steht für Schlegel das Mittelalter in politischer und moralischer Hinsicht höher als jede andere Phase der deutschen Geschichte. Welch eine gewaltige historische Errungenschaft ist doch mit dem Verfall des Kaisertums verloren gegangen? Immer stärker sei der Ausgleich von weltlicher und religiöser Herrschaft ins Ungleichgewicht geraten, hätten sich die einzelnen Landesfürsten als *Selbstherrscher* erwiesen, habe die Kirche ihr *Schisma* und sodann die reformatorische *Gärung* nicht unter Kontrolle bringen können. Zunehmend hat die *Weitschweifigkeit und Künstlichkeit des römischen Rechts in die Verhältnisse des Lebens den Geist der Schikane einführen und die altdeutschen Sitten und Denkart* verdrängen können. Also ist auch die Geschichte der Deutschen – mitten in Europa – an ihren eigenen hoffnungsvollen Ursprüngen irregeworden und gescheitert. Daraus kann Schlegel nur einen Schluss ziehen: *Die Zusammenfassung der orientalischen Tiefe, der griechisch-römischen Form und der deutschen Moralität wäre die Vereinigung des Höchsten der menschlichen Bildung in der Geschichte, das Vollkommenste, was aufgewiesen werden könnte.*

Aber wie stellt sich vor dieser prekären zivilisatorischen Vision die neuere Geschichte, zumal die gesellschaftliche und politische Jetztzeit, dar? Genauso wie der weltliche und kirchliche Herrschaftsausgleich in der feudalen *Hierarchie* außer Kraft geraten ist, hat sich in der Gegenwart jede Balance unter den europäischen Mächten und Staaten insgesamt verloren. Geblieben sei ein roher Naturzustand, der Krieg aller gegen alle, ja seit Mitte des 18. Jahrhundert herrsche ein *anarchischer Geist.* Auch wenn sie in der Geschichte nie ganz verwirklicht war, will Schlegel umso entschiedener an der Idee eines friedlichen und allgemein anerkannten Rechtszustandes auf dem Kontinent festhalten, denn wie *wilde Tiere* könnten die Europäer nicht weiterleben. Sein zeithistorischer Rundblick kommt zu debakulösen Erkenntnissen – allgemeine *Erschlaffung* und *Charakterlosigkeit,* ja *Nullität* der Nationen, *machiavellischer Egoismus* und *Rousseausche Zerstörungssucht alles Alten,* Vernichtung der geistlichen Macht, Revolution und *Nationalkriege,* geheime *tückische Politik* á la Preußen hier wie dort, ja Ausrottung des *Guten* allenthalben. Auf Frankreich fällt dabei ein besonders ungünstiges Licht, diese *Übermacht* bilde derzeit das *störende Prinzip von Europa* schlechthin. Eine geschlossene Koalition sei daher das einzige und beste Mittel gegen die Hegemonialmacht Napoleons, die *natürlichste wäre zwischen England, Österreich, Spanien und Russland.* Doch selbst hierin liegt immer noch nicht die aussichtsreichste Lösung des Problems Frankreich: *das einzige Mittel wäre wohl, wenn man, was durch natürliche Grenzen geschieden, davon abtrennte und das übrige unter die geistliche Herrschaft setzte: dies würde dem Heil der christlichen Staatenrepublik wohl am angemessensten und zugleich das zweckmäßigste Mittel sein, dem geistlichen Monarchen, der so vieles eingebüßt, vor der Hand durch Vergrößerung seiner weltlichen Macht wieder Ansehen und Gewicht zu verschaffen.* Ein Ende also hat es 1805/06 mit dem Verständigungswerk der Deutschen und der Franzosen, mit der vermeintlich konkreten Utopie vom ewigen Frieden unter fortschrittlichen europäischen Staaten. Was nun ansteht, sagt der patriotische Legitimist unumwunden: *Die Aufgabe der Politik dürfte*

nach allem diesen also wohl keine andere sein als die Verfassung des Mittelalters [...] einerseits wiederherzustellen und andererseits zu vollenden.

Friedrich Schlegels berühmtes Buch „Über die Sprache und Weisheit der Indier" (1808) gehört in den Zusammenhang seiner Pariser Zeit, obwohl es erst vier Jahre später herauskommt, um dann eine außerordentliche Wirkung zu entfalten. Der nachmalige Begründer der deutschen Orientalistik tritt hier nicht in erster Linie als Visionär in Erscheinung, sondern als Sprach-, Philosophie- und Kulturhistoriker, ja als Editor, Übersetzer und Kommentator indischer Poesien. Und dennoch wird man nicht sagen können, die Empirie und wissenschaftliche Evidenz seiner erstaunlichen Funde und Erkenntnisse seien für das geistige Profil dieses Buches allein entscheidend gewesen. Denn zuvörderst geht es Schlegel um einen Paradigmenwechsel – weg von der *spielenden Beschäftigung mit den Griechen,* die den deutschen/europäischen Geist seit der Renaissance *zu sehr von dem alten Ernst oder gar von der Quelle aller höheren Wahrheit entfernt* hat, und hin zu jenen Menschheitsverheißungen, welche zur Erkenntnis des *Göttlichen und zu jener Kraft der Gesinnung wieder zurückführen, die aller Kunst und allem Wissen erst Licht und Leben* vermitteln. Nicht die griechisch-römische Antike also, sondern ein gewissermaßen mit dem orientalischen Ursprungssegen geweihtes, glaubensgesättigtes Deutschtum, tritt bei Schlegel nun immer mehr als dominierender Geschichtshorizont in Erscheinung. Ein so gewagtes und gewaltiges Thesengebäude bedarf einlässlicher Darstellung und Begründung, und die lässt sich der Sprachhistoriker und Kulturphilosoph nicht nehmen.

Von der unhintergehbaren *Einheit des Ursprungs aller asiatischen Bildung* ist er vollkommen überzeugt. Dass allein die indische Ursprache *größte Verwandtschaft* besaß mit der griechischen und römischen, vor allem auch mit der germanischen und persischen Sprache, erscheint daher über jeden Zweifel erhaben. An vielfältigen ethymologischen, grammatischen, sprachphilosophischen und poesiegeschichtlichen Problemen und Beispielen dekliniert Schlegel diese These durch. Immer wieder erweist sich das Idiom des Altindischen als das in jeder Hinsicht ursprüngliche. Schlegel hält wohlweislich nichts von der überkommenen These, wonach die urtümlichen Menschen überall gleich *roh* und *mit tierischer Dumpfheit angefangen* hätten. In Wahrheit sei der Mensch schon in seinem Ursprung mit der *bewundrungswürdigen Gabe lichter Besonnenheit* gesegnet gewesen. Auch die Schrift habe er von Anbeginn sein eigen genannt, die damals *noch nicht sinnbilderte, wie es später beim Unterricht wilder Völker geschah, sondern aus Zeichen bestand, die dem Wesen der einfachen Sprachbestandteile nach, dem Gefühl der damaligen Menschen wirklich entsprachen.* Wichtig für die indische Ursprache erscheint vor allem die Tatsache, dass sie zuinnerst mit der damaligen Denkart, mit der sozialen und politischen Verfassung jener alten Gemeinwesen, verbunden gewesen sei. Dies habe dazu geführt, dass sich in der Sprache der alten Orientalen insbesondere philosophische und religiöse Terminologien niedergeschlagen hätten. Diese *hohe Geistigkeit* bestand aber keinesfalls in einem *veränderlichen Kombinationsspiel willkürlicher Abstraktionen,* wie es die Sprachen im gegenwärtigen Europa kennen, sondern verharrte gleichsam in klassischer Ruhe und unterlag

einer nur höchst langsamen Veränderbarkeit. Ihre *einmal geheiligten tiefbedeutenden Ausdrücke und Wörte [konnten] sich gegenseitig erhellen, bestimmen und tragen.* Nur als ein kulturanthropologisches Ursprungsphänomen solcher Art konnte das indische Idiom später seine weltzivilisatorische Bedeutung erringen. Von kühner Bildlichkeit und amorpher Phantasiekraft, wie von den so genannten Ursprachen behauptet, kann für Schlegel keine Rede sein, sondern nur von philosophischem Tiefsinn und ruhiger Klarheit.

Für die orientalische Philosophie und Mythologie, insbesondere für die Auffassung der Inder von Seelenwanderung und Emanation, muss Ähnliches angenommen werden. Eines vor allem wird für Schlegel unabweisbar – dass der Mensch seine *irdische Laufbahn nicht ohne Gott angefangen* haben kann. Allein die Mythologien, die er in ihrer inneren Struktur und nach *Zeit und Ort* genau rekonstruieren möchte, liefern Aufschlüsse genug über die orientalische Denkart als religiöses Ursprungsphänomen. Mythologien sind historisch sinnträchtige Kondensate menschlichen Denkens, Fühlens und Trachtens. Schon die uralte indische Lehre von der Emanation und Seelenwanderung, im ersten Buch der *Gesetze Monu's* vorgetragen, bilde seit Jahrtausenden Grundlage und Geist der indischen Verfassung und Gesetzgebung, ja des indischen Alltagslebens überhaupt. Weitab von allem modernen Pantheismus und Relativismus wurde hier alles Dasein immer schon für unselig, und die Welt für im Innersten verderbt und böse gehalten, *weil es doch alles nichts ist, als ein trauriges Herabsinken von der vollkommnen Seligkeit des göttlichen Wesens.* Dieser uralten Überlieferung, die im Kern eine *willkürliche Erdichtung* darstelle, behauptet Schlegel, sei gleichwohl immer schon zu Recht ein göttlicher Ursprungssinn zugesprochen worden. Und dann unternimmt der Kulturarchäologe den entscheidenden Schritt zur krypto-christlichen Ausdeutung seiner indischen Ursprungsvision: *wir können, sage ich, den alten Indiern die Erkenntnis des wahren Gottes nicht füglich absprechen, da alle ihre alten Schriften voll sind von Sprüchen und Ausdrücken, die so würdig, klar, und erhaben, so tiefsinnig und sorgfältig unterscheidend und bedeutend sind, als menschliche Sprache nur überhaupt von Gott zu reden vermag.* Ausgerechnet in diesem ältesten System des Aberglaubens kommt nun sogar der Gedanke des ewigen Lebens, der Unsterblichkeit der Seele, zum Ausdruck, ja er erscheint geradezu als *herrschender Bestimmungsgrund* des gesamten privaten und öffentlichen Lebens bei den Indern.

Welch ein Affront wider alle *Vernünftler*, Pantheisten und Religionsverächter der Gegenwart, die das Phänomen des Glaubens in der Zweifelslauge ihrer Rationalität aufzulösen versuchen. Als *natürliche Entwicklung der Vernunft* betrachtet, erscheint das indische Religionssystem in der Tat unerklärlich, konzediert Schlegel, aber als *missverstandene Offenbarung ist alles darin ganz begreiflich.* Und um nichts Geringeres als eine Form historisch folgenreicher Uroffenbarung geht es bei der wissenschaftlichen Beschäftigung mit den orientalischen Völkern. Ihnen ist trotz manifester *Allgötterei* das *innere Gefühl [des] Wahren* am Beginn der zivilisierten Menschheit bereits aufgegangen. Diesen geistigen Segen haben sie dann in den Norden und

Nordwesten Europas getragen, *wo von alters her Nationen entstanden und sich bildeten.* Ohnehin ist seit Urzeiten in den indischen Sagen und Mythen ein Gefühl für die *Würde und Herrlichkeit des Nordens* vorhanden gewesen, weiß Schlegel. Es verwundert daher nicht, dass diesen Völkern, selbst noch während ihrer großen Wanderbewegungen, das Göttliche immer als etwas schöpfungsmäßig Gegebenes, als unausdeutbares Mysterium, als *höherer Geist*, erschienen ist, aber niemals als Verstandeskreation der Menschen, wie das 18. Jahrhundert es hat beweisen wollen. Genau deshalb hätten die von ihrer Ichheit, von Zweifel, Skeptizismus und Empirismus angekränkelten Intellektuellen des Aufklärungsjahrhunderts längst jede geistig-moralische Vitalität und Geschichtsmächtigkeit eingebüßt.

Immer schon ist die Kunde von den Kulturschätzen des Orients, von ihrer Poesie, Philosophie und Religion, für die europäischen Denker ein *Gärungsstoff* und ein *belebendes Prinzip* gewesen, ohne das sie sich *wohl nie so hoch erhoben* hätten, sagt Schlegel. Nun aber, da ihre *Buchstabengelehrsamkeit* sich selbst überlebt, und jede historische Prägekraft verloren hat, muss endlich der *Rückweg zur ältern und bessern Philosophie* beschritten werden. Und der kann nur zu jener einen *Quelle aller höhern Wahrheit* führen – zur christlichen Religion. Die zivilisatorische Zukunft liegt also allein in der Rückkehr zu den geglückten Anfängen im orientalischen Altertum, und die wird, heißt es, *je tiefer wir darin eindringen, um so mehr zu der Erkenntnis des Göttlichen und zu jener Kraft der Gesinnung wieder zurückführen, die aller Kunst und allem Wissen erst Licht und Leben gibt.* Das europäische Verständigungswerk, das Friedrich Schlegel in Paris beginnen zu können meinte, endet in der Apotheose eines urgeschichtlich beglaubigten Deutsch- und Nordentums, das nun viel entschiedener als zuvor religiöse, ja klerikale und nationale Züge annehmen kann. Bald wird es in seinen philosophisch-theologischen Manuskripten heißen: *Zu dem was jetzt geschehen soll, sind offenbar die Deutschen allein fähig – es neigt sich jetzt, wiewohl auf andre Weise alles wieder zu einer Nationalbildung – sie sind in dieser Rücksicht als das auserwählte Volk zu betrachten, auf dem das Heil der Menschheit beruht und ihm anvertraut ist* (KSA 19, II, 267/U. Hafner 1996/K. H. Bohrer 1961/J. Echternkamp 2001/M. Bunners u.a. 2003).

Die wahre Kritik oder Noch einmal Lessing

Die deutsche Kultur bestimmt die Perspektive des Schlegelschen Meinungsspektrums über Europa, das wird in dem zweiten Aufsatz der „Europa" noch deutlicher, der seiner Reisebeschreibung unmittelbar folgt. Hier tritt der Patriot Schlegel entschiedener hervor als auf der Ebene seiner wissenschaftlichen Vorlesungen. Schlicht mit *Literatur* ist der Artikel überschrieben, er hat in der Leseröffentlichkeit zu nicht wenigen Überraschungen und Irritationen geführt. Wann hat man je unter Schlegels Ägide so viel Positives und Konsensfähiges vernommen über die deutsche Gegenwartskultur? Der in Paris residierende Autor schreibt jetzt unvermutet mit heimwärts

gewandter Inbrunst über die *rastlose Tätigkeit und universelle Wechselwirkung aller der Künste und Wissenschaften, deren einziges oder doch vorzügliches Augenmerk es ist, den Menschen seiner göttlichen Natur und Bestimmung näher zu führen oder würdiger zu machen.* Wo immer man dies zu beschreiben versucht in den *modernen* Zeiten, kann man es scheinbar nur im Angesicht der deutschen Verhältnisse tun, sagt er. Schlegel zieht jeden europäischen Vermittlungsgedanken ein, und blättert ein Panorama der intellektuellen und künstlerischen Leistungen im Deutschland des 18. Jahrhunderts auf, vor dem die französische Gegenwartsliteratur kaum mehr als einen Appendixcharakter erhält. Geht es um die *größten Fortschritte in kurzer Zeit*, so sind vor allem sein Bruder August Wilhelm, aber auch Fichte, Schelling, Tieck und Goethe zu nennen. Selbst an geistigen Gründungsfiguren des gesamten Säkulums fehlt es nicht, es sind Klopstock, Winckelmann und Lessing, die eine *gewaltige Masse erhabner Bildung mitten in die Verderbtheit und Armseligkeit der literarischen Welt hingestellt* hätten. Noch wichtiger indes sei der deutsche Idealismus, den Schlegel als Mittelpunkt und Grundlage der nationalen Literatur begreifen möchte: *ohne ihn ist eine das Ganze der Natur umfassende Physik nicht möglich, und die höhere Poesie als ein andrer Ausdruck derselben transzendentalen Ansicht der Dinge ist nur durch die Form von ihm verschieden.* In der Philosophie ist demnach nicht Kant entscheidend gewesen, der zur Erkentnnis des *Wesens der Gottheit* nichts beizutragen vermochte, sondern Fichte, denn der habe das *freie Selbstdenken zu einer Kunst organisiert.* Kein anderer als Fichte hat das *Genie der Freiheit so mächtig geweckt*, und den Weg frei gemacht zu dem glücklichsten Fortgang der Erfindung und der Bildung, denn jetzt endlich seien Philosophie, Physik, Poesie und Gelehrsamkeit im *kräftigsten und wirksamen Bunde.* Sie können dafür sorgen, dass in allen Sinnbereichen der Gesellschaft das *göttliche Prinzip* zu herrschen und zu siegen vermag. Physik und Naturphilosophie, die Wernersche Geognosie, die Schleiermacherschen Religionsreden, die bedeutenden Zeitschriften, von den „Horen" bis zum „Athenäum", sie allesamt hätten in Deutschland einen *Geist des Mystizismus* befördert, in dem die *symbolischen Formen und ihre Notwendigkeit gegen den profanen Sinn* am ehesten verteidigt werden könnten.

Aus wohlerwogenem Grund redet Schlegel hier der *esoterischen* Kunst das Wort, denn eben darin sieht er die gesamte romantische Literatur legitimiert. Um nicht weniger geht es dabei als die Aufhebung der unnatürlichen und verwerflichen Abtrennung der Poesie von Wissenschaft und Philosophie, um solche Dichtungen also, deren eigentliche Aufgabe es sei, *die Poesie auf ihre Quellen zurückzuführen, die Mythologie wieder herzustellen, und den alten Fabeln ihre Naturbedeutung wieder zu geben.* Darin liegt die rückwärts gewandte Aura der Poesie, genau so sehr geht es aber auch darum, das der Dichtung *entgegengesetzte Element des gemeinen Lebens zu poetisieren und sein Entgegenstreben zu besiegen, bei welchem Geschäft sie nicht selten die Form und das Costum desselben annehmen zu wollen scheinen kann.* Natürlich meint Schlegel hier zu allererst den modernen Roman. Höhere Poesie und Mythologie sind eins, nur ist diese Erkenntnis weder in Deutschland noch gar in Europa hinreichend verbreitet. Angesichts dessen, heißt es überraschend, sollte man eigentlich seine *Po-*

pularität verdoppeln. Von europäischer oder französischer Kultur ist hier nur noch nachrangig die Rede, die „Europa" gefällt sich, zumal was Schlegels eigene Beiträge angeht, in national inspirierten Betrachtungen, ja gleichsam in deutschen Selbstbestärkungsversuchen. Möchte hier ein quasi Verfemter wieder Anschluss finden an das nur noch schwer auszumachende bonum commune seines Vaterlandes?

Wie sehr dieser in Paris lebende und arbeitende Schriftsteller an seine geistige Heimat zurückverwiesen ist, lässt sich noch deutlicher seinem Buch „Lessings Gedanken und Meinungen" (1804) ablesen (KSA 3, 46-102). Welche *Posse* gedenkt Schlegel seinem Publikum mit dieser ausführlich kommentierten Edition tatsächlich zu spielen? Ursprünglich sollte ihr noch eine Auswahl mit Winckelmannschen Werken zur Seite treten, zu der es nie gekommen ist. Jedenfalls ist Paris nun jener Ort, *wo man die Deutsche Litteratur recht von neuem liebgewinnt.* Und sehr bewusst möchte Schlegel genau hier seine *unverändert fortdauernde Deutschheit beweisen* (G. Oesterle 1989). Es ist nicht ohne provokativen Sinn, dass er den Aufklärer Lessing, der ihm einige Jahre zuvor noch als revolutionärer Kritikergeist gegolten hat, zum Zeugen seiner eigenen Wende zu katholischer Religiosität und restaurativer Politik erklärt. Und vor allem – er bewerkstelligt auch dies inmitten der flirrenden Pariser Kulturmoderne. Fragment, Witz, Kritik, Polemik, Enzyklopädie und Religion sind die Termini, die nach Schlegels Verständnis die Lessingsche Geistesphysiognomie umschreiben. Freilich handelt es sich abermals um seine eigenen Begriffe, aber wie sehr sind die nun um ihre elektrisierenden und paradoxalen Valeurs, um ihre einst so enervierende Dialektik gebracht. Schon das Fragment sei bei Lessing, *ungeachtet der Verschiedenheit der Materie*, immer auf eine *sichtbare Einheit* hin angelegt, heißt es. Auch beim *Witz* habe er durchaus nicht immer vermocht, *sich selbst Genüge zu leisten*, und im Blick auf die *Kritik* bedürfe es einer entschieden neuen Sicht auf Lessing. Man rede immer nur von der Kritik, *die bis jetzt gewesen ist, und wie sie es gewesen ist.* Aber, so fragt Schlegel, *kann es nicht noch eine ganz andre geben? Kann die als Tatsache aus der Geschichte bekannte Kunst und Wissenschaft dieses Namens nicht eine ganz neue Wendung oder vielmehr totale Umkehrung erleben?* Bei den Griechen sei die Literatur lange vor der Kritik dagewesen, bei den Modernen aber, besonders bei den Deutschen, habe sie sich gleichzeitig mit der Literatur entwickelt – als *genau prüfende Gelehrsamkeit und Kenntnis.* Friedrich Schlegel, der erst kürzlich seinem Publikum ein kritisches Lebewohl gesagt hat, will auf Kritik künftig nicht etwa verzichten, aber er sieht sich veranlasst, an ihrem Begriff, an ihrer öffentlichen Aura zu arbeiten. Um welche Art von Kritik soll es also in Zukunft gehen? Es sei eine Kritik notwendig, die *nicht sowohl der Kommentar einer schon vorhandnen, vollendeten, verblühten, sondern vielmehr das Organon einer noch zu vollendenden, zu bildenden, ja anzufangenden Literatur wäre. Ein Organon der Literatur, also eine Kritik, die nicht bloß erklärend und erhaltend, sondern die selbst produzierend wäre, wenigstens indirekt durch Lenkung, Anordnung, Erregung.* Diese Form der Kritik erscheint Schlegel umso unverzichtbarer, als in Deutschland keinerlei klassische Kunst vorhanden sei, sondern ein *Unding, ein Chaos von seinsollender Literatur*, deren Unbildung man mit Händen greifen kön-

ne. Eben die muss abgeschafft werden, es muss endlich Raum entstehen für das *Bessere*. Und immer, wenn es um solche umfassenden Bildungsreformen geht, stellt sich das Stichwort *Encyclopädie* ein, als die Einheit und Verschiedenheit aller höheren Wissenschaften und Künste. Sie ist das wichtigste Erfordernis, um *wahre Literatur* – und zwar *vollständig* – hervorzubringen. Und was sei dazu unerlässlicher als der kühne kombinatorische Geist der Philosophie und der Kunst, sie könnten das *Unechte vertilgend absondern* und die *positiven Kräfte verbindend* ordnen. Kritik soll sich also zum öffentlich sinnbildenden, moralischen Belehrungs- und Erziehungsinstrument wandeln.

Was wäre eine kritische Reminiszenz an den Aufklärer Lessing ohne das Faktum seiner Religion, seines zukunftsweisenden Protestantismus? Gewiss, er hat mit seinem Geist des freien Denkens und der denkenden Freiheit dem Wesen der reformatorischen Tradition aufs Beste entsprochen, aber darin erschöpft sich seine Religiosität für Schlegel keinesfalls. Denn Lessing war nicht nur ein protestantischer Philosoph, sondern – genau besehen – ein *Verfechter und Verkündiger der wahren Religion*. Es sei nicht verwunderlich, dass gerade er das Vergangene zu verstehen begonnen habe, *da er die Zukunft so deutlich vor Augen sah! Und das ist der […] wichtigste Punkt seines Glaubensbekenntnisses; seine Verkündigung eines neuen Evangeliums, seine Meinung von einem dritten Weltalter, sein Glaube an eine große Palingenesie der Religion; die feste Zuversicht, mit der er dem Christentume eine Dauer prophezeite, nicht nach Jahrhunderten, sondern nach Jahrtausenden*. In der Geschichtsphilosophie Lessings, in seiner Utopie von der Erziehung des Menschengeschlechts, hat der Protestantismus bei aller historischen Problematik zu seinem Guten gefunden, zu Humanität und Toleranz. Zwar sind durch ihn auch die Tugenden der Freiheit und der Mut des Selbstdenkens gefördert worden, aber insgesamt kann Schlegel vor der historischen Ausprägung des refomatorischen Geistes nur warnen – der *Protestantismus […] ist eine Religion des Kampfes und des Krieges, bis zur innern Feindschaft und zum Bürgerkriege*. Von ihm leiten sich Freigeisterei und Irreligiosität her, Polemik ist immer schon sein Herzensanliegen gewesen, und er steht dem grimmigen und grausamen Prinzip im Menschen um Einiges näher als der Katholizismus: *Katholizismus ist positive, Protestantismus aber negative Religion*. Kein anderer als Gotthold Ephraim Lessing sei es gewesen, der vor dem Untergang der Kultur durch die *Aufklärungssucht […] zuerst [den] allein rettenden Rückweg in der Religion […] unter den Protestanten* eingeschlagen habe. Denn Lessing besaß einen Begriff von der Religion als dem *Ersten und Ältesten aller Bildung und Freiheit des Menschen*, und die stelle etwas ganz Anderes dar als jene Streitbarkeit unter dem Banner der aufgeklärten Toleranz.

Mysterium und Öffentlichkeit

Wenn Schlegel für eine *öffentliche Freimaurerei* plädiert, hat er nicht nur die Umdeutung Lessingscher Ideen im Sinne einer *Religion des Friedens* vor Augen, sondern arbeitet zugleich an einer Neudefinition des Verhältnisses von Öffentlichkeit und Intellektuellenrolle. Mitteilung soll nach wie vor stattfinden unter den Menschen, auch Gemeinschaft unter den Denkenden und Unterrichteten, aber es soll ein neues Friedensklima unter ihnen herrschen, nämlich die *innige Freude und herzliche Teilnahme an der Freiheit und dem Verstande andrer, der Wunsch diese Geistesfreiheit, so viel an uns ist, zu erregen und zu entwickeln, die stete bereitwillige Mitwirkung dazu, und die rege Aufmerksamkeit auf alle Mittel, die dahin führen*. Das aber ist nicht gleichbedeutend mit der überkommenen Vorstellung von einer interessengeleiteten, streitbaren Öffentlichkeit von Geistesarbeitern, es liegt weit jenseits der *chaotischen Masse tyrannisch revolutionärer Gleichheit*, vielmehr reflektiert es Publizität unter dem Kultur- und Seelendiktat der christlichen Offenbarung. Ihr vor allem sollen die auf das Göttliche verwiesenen Künste und Wissenschaften dienen, sie allein können die Wohlfahrt der Gemeinschaft wieder herstellen, indem sie die Menschen zu ihrer *ursprünglich anerschaffnen Hoheit zurück* führen. Die Poesie muss also *zur Religion vollendet* werden, damit *Magie* entstehen kann, auch die ist etwas gleichsam urdeutsches, das *nicht leicht weit ausgebreitet* werden kann, so wie das *Verführerische* und *Böse* bei den Franzosen. Für Schlegel ist die Religion in der Gegenwart zu einer *Seltenheit* geworden, weil die Menschen nicht mehr um ihren göttlichen Ursprung wissen, alle *Niedrigen und Bösen* sich längst verbündet haben, und eine *ungeheure Masse von Schlechtigkeit* zusammengekommen ist – doch nun, auf dem Zenit der allgemeinen Verderbtheit, wird es dem *himmlischen Licht*, dem *göttlichen Feuer* des Idealismus in seinem *heiligen Element* gelingen, jenen *dunklen Ursprung* und die *ersten Offenbarungen* der Menschheit wiederzufinden und erneut mit Geistesglut anzufachen. Was dereinst in den *verderbtesten und verwildertsten […] Epochen* hervorgetreten ist, soll durch neue Göttlichkeiten wiederbelebt werden zu *Einem deutschen Geist*, und der möge im Leben selbst, sagt Schlegel, in der lebendigen Mitteilung und lebendigen Wirksamkeit seine Erfüllung finden.

Dafür benötigt die Philosophie seit je eine *dialektische* Form, sie muss mitteilsam, auch skeptisch und erfindungsreich sein, ja sie muss allegorische Sprachkraft entfalten, um das *Mystische* und *Geheimnisvolle* ihrer tiefgründenden Gegenstände ans Licht der Gegenwart holen zu können. Das Unsagbare ist nurmehr symbolisch darstellbar. Das gilt auch für die christliche Religion, sie ist jahrhundertelang selber als *Mysterium eines geheimen Bundes* verbreitet worden, deshalb haben es Philosophie, Kunst und Wissenschaft noch heute mit göttlichen Geheimnissen zu tun. Weil das so ist, müssen sie sich vor unzulässiger Profanität, also vor einer falschen Öffentlichkeitsvorstellung hüten. Was die ersten Köpfe der Geisteswelt mitzuteilen haben, lässt sich nicht in bloßer Verständlichkeit auflösen, es handelt sich nicht um banales Wissen, um keine vernünftige Plattheitslehre etwa nach Art der überkommenen Aufklä-

rung: *Nicht auf den Märkten und in den Buden, und nicht in den Hörsälen, die diesen ähnlich sind, werde die Philosophie verbreitet, sondern auf eine würdigere, heiligere, auf eine philosophische d.h. auf eine mystische Weise, wie bei den das Würdige würdig behandelnden Alten, wie bei den im Geheimnis verbundenen ersten Bekennern der wahren Religion.* Nicht erst der Ungeist der Reformation, auch die Revolution der Franzosen, ja noch die napoleonische Machtanmaßung, haben Schlegel gelehrt, was es *auf sich habe mit der unbedingten Öffentlichkeit.* Massenhafte *formlose* Publizität, mit ihren *eigensinnigen Launen der schnell wechselnden Mode,* ist ihm ein Greuel geworden, die darin herrschende Denkart des Zeitalters müsse ganz *vernichtet* werden (I. Oesterle 1996). Denn nur von den *Eingeweihten* und ihrem *heiligen und geheimnisvollen Bund,* von einer intellektuellen Avantgarde also, sei alle Reform des Lebens und die höchste Erkenntnis zu erwarten, diese Genien sollen Lehrer der Menschheit werden, sie müssen festlegen, was dem *Pöbel* an Ideen und Mysterien *preisgegeben* werden kann. Wäre dazu nicht sogar ein neuer *Cultus* zur *Vergötterung der Kunst* notwendig? fragt er, nur dadurch vermöchte sich vielleicht die *gemeine Masse [...] an die höhern Menschen* anzuschließen (KSA 18, 256).

Was also sind – im Deutschland und Europa des Jahres 1804 – die Ziele von Poesie, Philosophie und Wissenschaften? Der in Paris lebende, nunmehr gläubige deutsche Patriot Friedrich Schlegel, lässt es an Unmissverständlichkeit nicht fehlen. Seine Ziele lauten: *die christliche Religion wieder herzustellen, und sich endlich einmal laut zu der Wahrheit zu bekennen, die so lange ist mit Füßen getreten worden. Es kann und es darf gesagt werden, dass es der ausdrückliche Zweck der neuen Philosophie sei, die altdeutsche Verfassung, d.h. das Reich der Ehre, der Freiheit, und treuen Sitte wieder hervorzurufen, indem man die Gesinnung bilde, worauf die wahre freie Monarchie beruht, und die notwendig den gebesserten Menschen zurückführen muss zu dieser ursprünglichen und allein sittlichen und geheiligten Form des nationalen Lebens.* Das ist ohne Frage eine strikt auf die Nationalkultur der Deutschen hin kaprizierte Programmatik, gemeint als das Gegenteil der *Ichheit* und *Eitelkeit,* jenes sich *absondernden und sich selbst verzehrenden Egoismus,* des eigentlich *bösen Princips im Menschen,* wie es bei den Franzosen zu beobachten sei. Schlegel erscheint es nun vollkommen einsichtig, dass die Revolution in Frankreich *blos erloschen* ist. Ganz anders in Deutschland, hier hat sie eine *wahre Gegenrevoluzion mit veranlasst, oder doch die Entwicklung derselben beschleunigt.* Zwei Pulsschläge habe Europa bisher gehabt, *wir stehen am dritten,* notiert er, doch das eigentliche Zeitalter habe noch gar nicht begonnen, die Europäer befänden sich vielmehr in einer *düsteren, verworrenen Mittelzeit* (KSA 18, 33). Hat der Ironiker Schlegel im „Athenäum" einen kritischen Feldzug gegen platte Aufklärung und lebensfernen Klassizismus geführt, so sieht er sich nun zu einer *wahren Revolution,* ja zu einem *Kreuzzug* gegen das *böse Princip* herausgefordert: *Man sollte jetzt in der Literatur nicht auf Spiel und schöne Kunst sehen, sondern nur auf den Ernst; es ist eine Zeit des Krieges.* Hier ist keine Rede mehr von einem europäischen Patriotismus, hier handelt es sich um einen in universaler Dimension projektierten Nationalismus mit antifranzösischer und antimoderner Stoßrichtung.

Christus und die deutschen Helden

Der Schlegelsche Europagedanke tritt während seiner Pariser Zeit immer stärker in einem doppelten Spannungsverhältnis hervor. Einerseits ist es die Dialektik der Moderne, die mit der europäischen Humanitätsutopie schonungslos aufgerechnet werden muss. Andererseits kann der Historiker Schlegel aber auch nicht absehen von seinem progredierenden Patriotismus, von jener stolzen Moral- und Geisteszurüstung, die den Deutschen aus dem indo-germanischen und christlichen Kulturerbe zufließen soll. Egalität oder Superiorität gegenüber Frankreich und den anderen europäischen Nationen – das ist jetzt die Frage. Friedrich Schlegel steht mit diesem Orientierungsproblem damals nicht allein. Die Revolutionskriege haben gegen Ende des 18. Jahrhunderts eine erregte Debatte sowohl über die historischen Perspektiven, als auch über die Qualität der Modernisierungsdynamik des Kontinents entfacht. 1803 wird im Reichsdeputationshauptschluss das deutsche Staatsgefüge vollkommen restrukturiert, es beginnt der umfassende, höchst konfliktreiche Säkularisierungs- und Mediatisierungsprozess. Zumal der historische Auftritt Napoleons lässt den Widerspruch von Strukturmodernisierung und rationalisierter Willkürherrschaft in Europa deutlich spürbar werden. Nach dem Frieden von Lunéville von 1801 musste sich zeigen, ob die aufklärerisch-nationale oder die despotisch-imperialistische Komponente der französischen Politik obsiegen würde. Goethe wird bald vom *Incalculablen der Zustände* sprechen. Was die liberalen Schichten in Europa erhoffen und die reaktionären Kräfte befürchten, ist die Schaffung von Nationalstaaten und die Beseitigung des Ancien régime. Doch Napoleon tut weder das eine noch das Andere, weder die bürgerlichen Patrioten noch die Legitimisten der alten Ordnung können sich mit seiner Politik abfinden. Der französische Imperator besiegt, demütigt und reorganisiert willkürlich die alten Monarchien, ohne sie aufzulösen, und er macht keineswegs den Weg frei für republikanische Nationalstaaten, die das Fundament für eine neue politische Ordnung Europas abgeben könnten. So provoziert er die bürgerlichen und die aristokratischen Kräfte gleichermaßen, die sich dann – konfliktreich und nur für kurze Zeit – zum Kampf gegen den bonapartistischen Universalstaat zusammenfinden (P.M. Lützeler 1982).

Dessen gewaltsame militärische, politische und publizistische Anmaßung ist es, die den forcierten Wandel der semantischen Codierung von *Nation, Volk* und *Deutschheit* als politisch-kulturellen Leit- und Kampfbegriffen auslöst. Längst hat die staatliche und geistige Desorganisation der deutschen Vaterländer um 1804 virulente Angst- und Hoffnungsblüten hervorgetrieben. Vom Hass, der aus *angebornen Verschiedenheiten der Völker entspringt,* wie Ernst Moritz Arndt ihn beschwört, vom *Instinkt* aller urgründig *Stammesverwandten,* wie es bei Joseph Görres heißt, oder von den *Galliern* als einer *traurigen Race,* wie Schlegel schreibt, hätte wenige Jahre zuvor kein Aufklärer oder Frühromantiker gesprochen. In der Organizität und mythisierenden Wesenheit des Nationalen, in seinen allmählich erkennbar werdenden biologistischen Unterströmen, zeichnen sich jetzt die Einbruchstellen der künftigen chau-

vinistischen Ideologiebildung ab, und sei es zunächst die des Liberalnationalismus. Auch Schlegels krisenhafte Welt- und Zeitwahrnehmung gibt Einblicke frei in den Wurzelgrund des heraufziehenden Nationalismus. Schon die Rede vom *chemischen Zeitalter* der Revolution weist hin auf die Sprach- und Begriffsverschmelzung, der sein Denken nun immer stärker unterliegt. Hat die auf Kommunikation und *cynische* Irritation versessene Frühromantik Schlegelscher Provenienz ehedem nur geistige Chimären erzeugt? *Gesellschaft ist ein Schein, der die leere Stelle einnimmt,* schreibt er in seinen Notizheften von 1807, *wenn die Bande der Kirche, des Vaterlandes, der Ehe, aller Bündnisse sich völlig gelöst haben.* Aber muss dies nicht heißen, dass die postaufklärerische ironische Provokation der philiströsen Bürgerwelt durch das „Athenäum" selbst ein Opfer der von ihr kritisierten Zeitläufte geworden ist? Den Begriff von Gesellschaft als Ausdruck der *Volksmajestät,* als demokratisch inspirierte Diskurs- und Handlungsgemeinschaft, scheint Schlegel im Jahre 1807 endgültig zurücknehmen zu wollen. Stattdessen hören wir ihn reden über das *Volk* als Geburtsnation, über *Stamm* und *Race.* Von einer staatsüberwindenden, sozialkritischen Bildungsperspektive scheint nun keine Rede mehr zu sein. Wenn man jemals wieder eine *moralische Politik* aufleben lassen will, schreibt er, kommt man an der Restitution der *Hierarchie,* des Machtausgleichs von Papst- und Kaisertum, nicht vorbei.

Gehört also auch Friedrich Schlegel zu jenen Entfesselern des öffentlichen Wortes, deren sprachliche und geistige Leidenschaft nun hineinschießt in die politische Sakral-, Mythen- und Feindbeschwörungssprache der so genannten Erhebungszeit? Wenn das politische Denken sich jetzt der komplizierten vertragstheoretischen und republikanisch-diskursiven Kautelen aus aufgeklärten Zeiten entledigt, um *organische* und volkstümelnde Synthesen einzugehen mit den Posen des Religiösen, des Mythischen und kultisch Erhabenen, dann scheint im Deutschland des frühen 19. Jahrhunderts eine neue Qualität der *nationalen* Verständigung erreicht. Was ist hier nicht alles zusammen gekommen? Die Vernunft-, Freiheits- und Gerechtigkeitsideen der Aufklärer, germanische Naturzustandstheorien, revolutionärer Kosmopolitismus und philosophischer Idealismus, Opfer- und Todesbereitschaft, pietistischer Chiliasmus, Bündnisideen von himmlischem und irdischem Vaterland – all dies geistert in den Köpfen der Zeitgenossen umher, als Napoleon zum Usurpator Europas wird und dem alten Reich endgültig den Garaus zu machen gedenkt. Kein Wunder, dass die schillerndsten Formen der politischen Mythisierung Einzug halten in weite Bereiche der öffentlichen Sprache in Deutschland (G. Schulz 1993/R. Paulin 1993). Die aggressive Exklusionsdynamik, die sich hier nun gegenüber den *feindlichen* Mächten zu entfalten beginnt, hat auch vom Wortzauber und von der Imaginationspotenz der Romantiker gezehrt. Bald wird bei Schlegel das deutsche Mittelalter in kaiserlich-katholischem Glanz als virulente Zukunftsvision dastehen, christliche Imagines und Kultbilder der Ritterglorie werden zu politisierbaren Mythen ineinander fließen: *Christus und die deutschen Helden, von denen ist alles Gute gekommen,* schreibt er enthusiasmiert (S. Vietta u.a. 2005/J. Echternkamp 1998, 163 ff., 204 ff./M. Jeismann 1992). Die einstige kritische Entgegensetzung von schöner Kulturidealität hier, und

kruder historischer Tatsachenwelt dort, wird aufgehoben sein, der *wahre Naturstaat in der germanischen Adelsverfassung* mutiert dann zum aktuellen politischen Auftrag. Dieser deutsche Mythos wird insgesamt aggressiver, manchmal sogar kriegslüstern, und immer stärker tritt er religiös aufgeladen in Erscheinung. Wieland ist einer von nicht wenigen Intellektuellen, die den Europäern damals die Unfähigkeit zum Verzicht auf die alte Barbarei und den blutigen Hass der Völker vorwerfen, der sie an der humanitären Vervollkommnung ihrer Zivilisation hindere. Der deutsche Patriotismus am Beginn des 19. Jahrhunderts ist daran keineswegs unschuldig (H. Chélin 1981, 98 ff./U. Planert 2002). Wie anders soll man die folgende Formulierung Friedrich Schlegels verstehen? *Vereinigung aller Deutschen Nordischen Reiche zu einem einzigen – und Abhängigkeit (feudale) aller andern Länder und Nationen in Europa von dieser – das wäre das große Ziel* (H. Chélin 1981, 108 f.). In einem seiner vaterländischen Gedichte heißt es schon um 1800: *Europas Geist erlosch; in Deutschland fließt / Der Quell der neuen Zeit. Die aus ihm tranken, / Sind wahrhaft deutsch; die Heldenschar ergießt / Sich überall, erhebt den raschen Franken, / Den Italiäner zur Natur, und Rom / Wird wach und Hellas, dessen Götter sanken.* Nicht zu vergessen, schon die „Reise nach Frankreich" hat Formulierungen enthalten wie diese: *Vielleicht wird, wenn wir es auch nicht mehr erleben sollten, die künftige Weltgeschichte noch voll sein von den Taten der Deutschen.* Noch in Paris definiert der deutsche Patriot, in merkwürdigem Kontrast zur eigenen Soziallage, seine geistige Ortsbestimmung so: *Ich fühle es klar, wie es einzig mein Beruf ist, der Schriftsteller, Dichter, Geschichtsschreiber der Nation zu sein* (G. Oesterle 1989).

SIEBENTES KAPITEL

Köln

Vom Gelehrten zum homme politique

Ende März 1803 erwähnt Schlegel in einem Brief an den Bruder zum ersten Mal seine Absicht, eine Reise an den Rhein, vor allem nach Köln, zu unternehmen. Längst sei es Zeit, Paris zu verlassen, schon wegen der unsicheren Kriegslage, aber vor allem wegen der enormen *Theurung*. In ihrem Brief vom 6. April 1804 an das Ehepaar Ernst in Dresden spricht Dorothea von einem *Zweck* der erwähnten Reise, von welchem *ich Ihnen aber nicht eher etwas schreibe, als bis er erreicht ist*. Doch schon wenige Tage später werden die Eheleute in ihrem Brief an Friedrichs Schwester Charlotte deutlicher. Eine *freundliche* Einladung liege der Reise zugrunde, mehrere der *angesehensten und reichsten Männer* hätten ihren Wunsch, Friedrich an Köln zu binden, auf eine *sehr schmeichelhafte Art* zu erkennen gegeben. Zwar werde es sich nicht um eine öffentliche Anstellung handeln, aber er sei befugt, mit einer *Verbindung* zu rechnen, die auf einem *festen und so edeln Grunde ruht*. Und dann sagt Schlegel gerade heraus, warum diese Männer ihn seiner Meinung nach in die katholische Metropole berufen wollten – seine politischen Grundsätze seien maßgebend gewesen, vor allem *mein Deutscher Patriotismus, und die religiöse Lehre, die ich öffentlich zu vertheidigen gewagt* (KSA 15/2, XVII ff., 000 ff.). Zunächst haben es die beiden Schlegel in Köln gut getroffen, sie wohnen in schöner Umgebung im Haus der Frau von Blankart, der Äbtissin von St. Marien auf dem Kapitol. Hier kann sich Friedrich, wenn auch in beengten Verhältnissen, seinen vielfältigen Studien widmen. Da sich die Pläne zur Errichtung der Kölner Universität im Departement de la Roer verzögern und am Ende sogar scheitern, muss er seinen Lebensunterhalt mit spärlich bezahlten Vorlesungen verdienen, die er zum Teil öffentlich als *Professeur à l' école supérieure*, zum Teil als Privatdozent einem gebildeten Publikum anbieten darf. Eine Stelle an der „École secondaire communale de premier degré", die Freunde ihm verschaffen wollen, lehnt er wegen unzureichender Bezahlung und zu hoher Zeitbelastung ab. Zur Jahreswende 1806/07 haben sich die Bemühungen und teilweisen Streitigkeiten um eine Festanstellung im französisch regierten Köln dramatisch zugespitzt, sie führen schließlich zum völligen Misserfolg. Der ohnehin gelegentlich beargwöhnte Protestant Schlegel hatte eine dem Kölner Magistrat unmäßig erscheinende Forderung nach Gehaltsverdoppelung, bzw. einer Doppelprofessur in den Fächern Literatur-

tion sollte man, schreibt er an August Wilhelm, am besten das „Athenäum" wieder erscheinen lassen, und dies möglichst von Berlin aus. Dazu verspüre er große Lust, zumal die „Europa" nicht fortgesetzt werden könne. Aber wie soll das möglich sein? Noch viel wichtiger ist ihm jetzt, dass endlich *ein paar systematische oder doch ganze Werke nach einander* geschrieben werden, denn von der hergebrachten Kritik in Journalform, von den kleinen publizistischen Genres, hat er sich ja längst verabschiedet (J. Körner 1958, I, 214 ff., 238 ff./KSA 15/2, Einleitung). Schlegel gerät trotz allen Fleißes immer wieder in äußerst schwierige Situationen, und die Kölner Aussichten versprechen, wohin man auch schaut, keine Besserung. Seit Oktober 1805 spitzen sich die Dinge noch krisenhafter zu: *Meine Lage hier ist durch die neusten Begebenheiten [des Krieges] so hülflos und trostlos geworden, dass wenn mir nicht geholfen wird, ich meinen Untergang vor Augen sehe. – Ich will und muss weg, sonst bin ich verlohren.* Nach Berlin ginge er sofort, hülfe man ihm endlich weiter, dort würde er sich wenigstens durchschlagen können, fleht er August Wilhelm an. Doch weder Freunde noch irgendein Krediteur stünden ihm zu Gebote, nun befinde sich alles kurz vor dem endgültigen Aus: *Der kleinste reelle Dienst ist mir jetzt mehr werth als tausend [...] Empfehlungen.* Selbst nach Moskau oder nach Dorpat ginge er, böte sich nur eine *sichre und ruhige Existenz.*

Zu der privaten Misere tritt das politische und militärische Dilemma Deutschlands und des Kontinents, auf dem sich der *Lumpenhund und Aufklärer*, der *Alexander miserabilis* namens Napoleon, als blutrünstiger Usurpator aufführt. Es hat einiges dazu gehört, bis Schlegel sich derart über den Herrscher der Franzosen äußert. Aber was für eine *unangenehme verrückte Zeit, in der wir leben*, ist dies doch geworden. Schon Bonapartes Krönung vom Dezember 1804 führt nicht etwa eine politische Beruhigungssituation herauf, sondern löst die blitzartige Expansion des Korsen vor allem nach dem Süden und Osten Europas aus. Als aggressiver Kriegstreiber und Despot erweist sich der vermeintliche Friedenskaiser. Bis 1806 erlebt Schlegel in großer Beunruhigung die vorerst entscheidenden Siegesetappen des eroberungswütigen Herrschers – den Zusammenbruch Österreichs im dritten Koalitionskrieg, der im Dezember mit den Friedensschlüssen von Schönbrunn und Pressburg (1805) endet, und im August 1806 die Auflösung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation, mit dem Verzicht Franz II. auf die deutsche Kaiserkrone. Im selben Jahr erfolgt der Sturz Preußens im vierten Koalitionskrieg nach den Schlachten bei Jena und Auerstädt. Noch kurz zuvor hatte man überall in Berlin z.B. Napoleonbüsten verkauft, die *Weltseele zu Pferd* vergöttert, und ein vereinigtes freies Germanien im festen Bund mit Frankreich gefordert. Die Romantiker bilden damals keine Ausnahme an dieser Illusionsfront der deutschen Intellektuellen. Und doch dürfte es vor allem der Zusammenbruch des Reiches, mitsamt dem Verlust der Kaiserwürde, gewesen sein, der Friedrich Schlegel nun aus dem *unpolitischen Schlummer seines reinen Privatgelehrtendaseins* reißt, Politik erlebt er fortan nicht mehr als bloße Existenzbedrohung, sondern als öffentliche Verantwortung, als *mitzugestaltende Aufgabe* (KSA 15/2, XXVI). Und natürlich ist die geistespolitische Haltung Schlegels auch beeinflusst worden von dem Wetterleuchten jener national-religiös enragierten Volksbefreiungsbewegungen, die zwischen 1808 bis 1813 in ganz Europa machtvolle Urständ feiern (H. Timmermann 1993). Im Jahre 1808 erheben sich die Spanier gegen Bonaparte, 1809 die Österreicher und Tiroler, 1813 die Preußen, nachdem der Armee des Franzosenkaisers in der Völkerschlacht bei Leipzig das Rückgrat gebrochen worden ist. Noch im September 1804 erleben Friedrich und Dorothea den Kaiser bei einem Besuch in Köln ohne erkennbare Abneigung, doch schon bald nach seiner Krönung im Dezember desselben Jahres wächst bei beiden die Antipathie gegenüber dem *Despoten.*

Der Wendepunkt der Schlegelschen Napoleonauffassung ist also nicht zufällig im Jahr 1806 zu suchen, in jenem Zeitpunkt, als er sich endgültig mit dem Gedanken der Konversion angefreundet hat. Wenn er einige Monate später schreibt: *Nur ein Deutscher König, d[er] katholisch ist, kann wahrhafter Kaiser* sein, ist die politische Implikation seiner Entscheidung zur Glaubenskehre nicht zu übersehen. Ein Franzose, der noch dazu die katholische Kirche auf eine gleichsam profanisierte Staatsfunktion heruntergebracht hat, kann keinesfalls eine legitime Kaiserwürde in Anspruch nehmen. Der Protest gegen das *falsche* napoleonische Kaisertum ist dem deutsch-österreichisch-katholischen Legitimismus des Friedrich Schlegel von nun an tief eingraviert. Nicht ohne Grund beschäftigt er sich mit Karl V., um noch einmal *mächtig in die schlummernde und versunkne Zeit* einzugreifen, und zur Wiedergewinnung eines Europas unter deutsch-habsburgischer Führung beizutragen. Und ebenso wenig zufällig wird ihn genau dieses Projekt nach Wien führen, in die – wie er einmal sagt – *eigentliche Sphäre [seiner] Thätigkeit.* Es trifft zu, insbesondere die Ereignisse der Jahre 1806 und 1807 haben allmählich den *Gelehrten und Prediger zum homme politique* verwandelt (Körner 1958, I, 83/KSA 20, 115/K. Nowak 1995, 177, 186).

Aber sind die übrigen Mächte in dieser kriegswütigen *Schurkenzeit* vom Vorwurf des Intrigantentums und Interessenschachers freizusprechen? Spätestens seit dem Ausbruch des Konfliktes zwischen Frankreich und Österreich 1805 kann Friedrich an keines europäischen Staates Ehre und Treue mehr glauben, mit einer einzigen Ausnahme: *Oesterreich ist das einzige Land wo noch Freyheit ist, die einzige Freyheit die etwas werth ist nämlich die ständische, nur vielleicht zu viel um den Kampf gegen einen Despoten zu bestehn; in England ist ja doch nur eitel Komödie mit der Freyheit; in Amerika aber das ist die Freyheit der Kälber, die endlich doch zu Stalle gehn.* In der Gegenwart tobt der Krieg des guten gegen das böse Prinzip, unselige Frucht des so genannten Aufklärungszeitalters, dem Schlegel immer mehr Abneigung entgegen bringt. In der Vergangenheit dagegen zeichnet sich, in rückwärts gewandter Prophetie, ein vollkommen anderes Bild ab. Die mittelalterliche Historie des glücklichen Ausgleichs von Thron und Altar, zumal die des Kaisertums und des katholischen Österreichs, werden in der Kölner Zeit für Schlegel zum herausragenden Arbeitsgebiet. Nun beginnt er auch zu Fragen von Geschichte und Politik eine Heftreihe mit knappen persönlichen Aufzeichnungen anzulegen, wie er sie seit etlichen Jahren für philosophische und literarische Probleme zu führen gewohnt ist. Nationalgeschichte – das

ist ein unvergleichlich inspirierender, auch politisch virulenter Stoff für den ambitionierten Kulturarchäologen: *Das rechte alte Romantische ist immer noch wie eine Medicin die den Leuten Löffelweise mit Trostreden eingegeben werden muss* (J. Körner 1958, I, 292 ff., 295).

Das Nordische, das Gotische und das Christliche – Reiseimpressionen

Die Reisen, die Schlegel im April 1804 gemeinsam mit den Brüdern Boisserée von Paris nach Köln, und von Oktober bis November 1805 von Köln an den Genfer See, und von dort wieder nach Paris und zurück in die Rheinmetropole unternommen hat, nutzt er, um in seinem „Poetischen Taschenbuch für das Jahr 1806" eine finanziell einträgliche Reisebeschreibung vorzulegen. Was den schlichten Titel erhält „Briefe auf einer Reise durch die Niederlande, Rheingegenden, die Schweiz und einen Teil von Frankreich", stellt eine vielfältig illustrierte Fahrt durch seine bis dato erreichten eigenen Anschauungen, Einsichten und Meinungen zu Historie und Kultur, Kunst und Mentalität der europäischen Völker dar (KSA 4, 153-204/S. Boisserée I, 27 ff.). Schon in Paris haben ihn Boisserée und Bertram mit den Kunst- und Architekturschätzen der Gotik vertraut gemacht, in Köln nimmt er regen Anteil an ihren kunsthistorischen Forschungen und Sammlungen, und rasch entwickelt sich Schlegel auch hier zum wissbegierigen und exzellenten Fachmann. Reiche Anschauung bietet ihm seine Reise durchaus. Die nach dem Reichsdeputationshauptschluss aufgelassenen katholischen Kirchen und Klöster, die Raubzüge der französischen Truppen, viele sonstige Plünderungen und mancherlei Schacherwesen haben eine Unmenge von Kunst- und Wertgegenständen auf den Markt geworfen. Die großen und später berühmten Sammlungen der Wallraff, Lyversberg und Boisserée erleben hier ihren Anfang. Was also nimmt Schlegel auf seiner Fahrt wahr?

Zunächst geht es noch einmal durch den Lärm und das Gedränge von Paris, vorbei an vielerlei modernen, das heißt uninteressanten Gebäuden, überall ist das *Missverhältnis*, die *Geschmacklosigkeit*, und die *falsche antikische Nachahmerei* auffallend, allzu vieles erscheint daher als *unförmlich* und verstümmelt. Freilich mit einer Ausnahme – Notre Dame, das wichtigste Gebäude der Pariser Kulturwelt. Aber selbst dieser gotische Prachtbau sei doch letzten Endes nichts anderes als eine *ehrwürdig altväterische Gestalt mitten in der modernen Welt und Umgebung*. Nicht viel aufgehellter ist seine *Stimmung* bei der Fahrt durch St. Denis und Cambray. Das innere alte Frankreich sei *kein gesegnetes Land*, fleißig sei die Bevölkerung ebenfalls nicht, viel lieber strebe sie nach fremden Besitzungen, im Übrigen hätten die Franzosen noch gar nicht begriffen, wes Geistes die Gotik überhaupt sei, dieser schöne Ausdruck des nach dem *Höchsten, wie in das Kleinste, gleich sehr hinstrebenden menschlichen Sinnes*. Mitten in Frankreich fällt Schlegel ein, dass es ja altdeutsche Baumeister gewesen seien, die in ganz Europa die prächtigsten gotischen Gebäude errichtet hätten: *Im Charakter des deutschen Stammes scheint eine besondere Fähigkeit zu dieser Art Kunstfleißes zu liegen, wozu die Veranlassung vielleicht schon in ihrer ältesten Geschichte zu suchen ist*. Denn nicht die reichen südlichen Länder sind die wichtigsten und günstigsten für die europäische Kunstentwickung gewesen, sondern die Länder des *Nordens*, in denen das Leben selbst gleichsam eine Kunst dargestellt hat: *Darum ist das arme nördliche Europa auch das eigentliche Land der Kunst; das reiche Asien zwar das alte Mutterland der Dichtung, in der Kunst aber hat es der jüngern Tochter weichen müssen*. Nur der Norden hat es zu jener schönen, *alles verzierenden Künstlichkeit* gebracht, zu reinen identischen Formen also: *die Mischung der Stämme ist selten der Gestalt günstig*. Lokal, national, stammesmäßig – so soll die Kunsthistorie erscheinen. Welch eine Sprach- und Begriffsentwicklung macht das Schlegelsche Denken in dieser Zeit durch. Geschichte, Nation, Volk und Region in organologischen Termini – am wenigsten hätte sich das der Ironiker Schlegel noch vor kurzem träumen lassen.

Ganz anders erscheint nun alles, was ihm in deutschen Landen vor Augen tritt. Sanfte Hügel, schöne Täler, helle Bäche, frischer Waldgeruch bieten sich dem Reisenden dar, der in Aachen des *großen Karl* gedenkt, dem einfällt, dass die Sprache der ersten Dynastien des Hofes in Frankreich die deutsche gewesen sei, und der immer wieder der nordischen Abkunft seiner herrlichen Gotik gewahr wird. Wie kann man in der Kunst nur *fremde Sitten* annehmen wollen, das Originäre geht dadurch gewiss verloren, jede Nation hat ihre eigene, nur ihr angemessene Baukunst, das sieht Schlegel immer wieder bestätigt. Köln wird zum Losungswort, ja zum kunsthistorischen Hochamt, wenn von Gotik, Christlichkeit und Deutschtum die Rede ist. Die Prachtkirchen der alten Hansestadt, der Sitz des mächtigsten geistlichen Kurfürstentums, die Universität, die gotischen Denkmäler und Privathäuser, die einstige Anwesenheit berühmter gelehrter Männer wie Thomas von Aquin oder Snorri Sturluson, dem die Welt die „Edda" zu danken hat – all dies bringt Schlegel in eine andächtige und sachkundig spekulierende Bewunderungsstimmung. Allein am Dom zu Köln, an jener *naturähnlichen Fülle und Unendlichkeit der innern Gestaltung und äußern blumenreichen Verzierungen*, in denen das Unendliche, die Vorstellungen und Geheimnisse des Christentums unmittelbar gegenwärtig sind, wird dem Reisenden die überzeitliche *Grundidee* aller Gotik erkennbar. Wo sollte sie liegen, wenn nicht in der *eigentümlichen Beschaffenheit und Bedeutung der christlichen Kirche, und endlich noch in der Natur der nordischen, im Norden gebräuchlichen, und dem nordischen Klima angemessenen Bauart*.

Natur und Kultur dieser Regionen, insbesondere der Rheingegend, sind es auch weiterhin, die Schlegel genießen will, und die ihn zu ausschweifenden historischen Reflexionen einladen. Dass die Deutschen hoch oben auf den Hängen des *alten vaterländischen Stroms* wohnen, erscheint ihm als Ausdruck von erhabenen und edlen Neigungen, von Mut und Freiheit, ein potentiell immer noch heldenhaftes Volk lebt an den Ufern des Rheins. Was wäre geschehen, hätten die Germanen, jene Urdeutschen, das *edelste Volk der Erde*, sich dereinst nicht von der Knechtschaft der Römer befreit, und *statt derselben wieder eine Verfassung eingeführt [...], die auf Treue gegründet war und auf Freiheit, auf alte Sitte, auf Ehre und Gerechtigkeit, mehr als jede ande-*

re gepriesene Einrichtung älterer oder neuerer Zeiten? Die Gegenwart steckt voll unentdeckter Potenziale von geschichtlicher Erkenntnis. Überhaupt neigt dieser Reiseschriftsteller mehr und mehr dazu, die erkundeten Gegenden zuvörderst auf ihre historischen Bedeutungen hin zu durchleuchten. In Straßburg ist ihm die Thomaskirche wichtig, mit ihrem Bildnis einer Heiligen von Pietro Perugino, in Basel werden ebenfalls die alten christlichen Gemäldepreziosen in Augenschein genommen und mit denen Dresdens verglichen, in der Schweiz befällt den Reisenden der *stille Wunsch nach einer solchen Heimat*, aber schon in Lyon erwacht abermals der Stachel einer widersätzigen Geschichtsbetrachtung. Hier gedenkt Schlegel jener Zeiten, *wo dieses herrliche Land mit dem burgundischen Reich zu Deutschland gehörte, und die alten Kaiser, die Konrade und Friedriche, in burgundischen Städten ihre Reichsversammlungen hielten.* Das liegt zwar etliche Jahrhunderte zurück, aber für Schlegel besitzt es eine bohrende Gegenwartsbedeutung. Nicht ohne Grund kann er auch am Ende dieser Reise, was Frankreich schlechthin angeht, nur die Kunstschätze im Louvre schön und erbaulich finden, von Raffael bis Leonardo da Vinci, in deren Gemälden die *Verdrehungen und Verrenkungen* der Schule Michelangelos zum Glück nur keimhaft erkennbar seien. Viel wichtiger hingegen ist Schlegel etwas anderes, nämlich das gleichsam kulturanthropologische Fazit seiner ausgedehnten Reisen. Dies gehört fraglos zu den misstönendsten Klängen seines – deutlich über das napoleonische Machtdebakel hinausreichenden – antifranzösischen Ressentiments. Er schreibt: *Auffallend war mir [...] zwischen Lyon und Paris die fast allgemeine Kleinheit der Gestalten; vielleicht ein allgemeines Kennzeichen der celtischen Race, deren Wirkung selbst durch die Beimischung der edlern germanischen Völkerschaften nicht völlig hat können gehoben werden. Überhaupt darf man nur schnell einen beträchtlichen Strich, wie diesen, durchreisen, um keinen sehr vorteilhaften Begriff von der menschlichen Gestalt zu bekommen; man wird, wenn man darauf achtet, fast nichts gewahr, als Hässlichkeiten, die dann am hässlichsten sind, wenn noch das Unbestimmte, Flache in den Zügen hinzukommt.*

Schon aus den beiden Pariser Lehr- und Wanderjahren ist Schlegel nicht gerade als ein vorbehaltloser und diskursfreudiger Europäer hervorgegangen, jetzt, gleichsam aus Kölner Perspektive, tut er sich überhaupt keinen Zwang mehr an, wenn es darum geht, in patriotisch erregter Zeit einen Mehrheitston anzustimmen, der womöglich die eine oder andere wohlgefällige öffentliche Reaktion hervorrufen könnte. Auch Friedrich Schlegel wird nun – auf hohem Niveau – zu einem Prediger der Deutschheit, des Nordentums und der Christlichkeit, wenn nicht der Katholizität. Dahinter sind gewiss auch berufsstrategische Überlegungen zu suchen, Anpassungsleistungen, die einer erbringen will und muss, den das offizielle Karrieresystem bisher keines Blickes gewürdigt hat. Aber zugleich ist, was er in Hinsicht auf seine künftige Verwendungstauglichkeit hervorbringt, immer von starker innerer Anteilnahme und Überzeugtheit getragen. Schlegel denkt und verkörpert, was von ihm öffentlich gedruckt erscheint, nicht zuletzt der unendliche Problematisierungsstrom seiner Notizhefte steht immer wieder als Beweis dafür ein. In seinem zweiten Kölner Jahr notiert

er: *Bessere Tendenz der jetzigen Zeit ist nicht Verschmelzung aller Nationen in eine hierarchische oder sonst politische Masse, sondern Wiederherstellung der edlen Nationen und organische Vermählung und Construction aller Nationen: die unedlen müssen den edlen einverleibt werden – nur die edlen bleiben.* Hier ist vom friedlichen Austausch eines intellektuell konzertierenden Europa keine Rede mehr. Vor allem der Krieg gebiert die Nationen, daran hegt der Pazifist von ehedem jetzt keinen Zweifel. Im Hinblick auf die Zukunftswürdigkeit der europäischen Nationen ist er sich nicht einen Moment lang im Unklaren. Sie kann nur aufgehoben sein in einer *germanischen und freien ständisch gesetzlichen christlichen Universalmonarchie*, und die besteht im österreichischen Kaisertum. Allein eine um das Habsburgertum gescharte *Eidgenossenschaft* also vermöchte dem Kontinent so etwas wie eine historische Bestandsgarantie zu gewähren. Denn Europa sei in Wahrheit der Inbegriff von Ländern, die nach der *Realisierung der Ideen von Kirche, Kaisertum und freiem Bündnis* streben. Und welches Land, wenn nicht Österreich als deren *Mittelpunkt*, sei dazu ausersehen, das *christliche deutsche Kaiserthum aufrecht zu erhalten und wiederherzustellen*? *Darum muss es auch die Welt umfassen und eine höhere als jene bloß mechanische, eine moralische Politik haben, die alte katholische Freiheit der Nationen und der Individuen.* In den Notizheften des Jahres 1807 heißt es: *Oesterreich über alles, wenn es nur will.*

Religion und neue geistige Kritik – Katholizität

Das Religiöse, ja das Christliche überhaupt, ist für Friedrich Schlegel in diesen Jahren nicht mehr in Abwägung der Konfessionen wahrnehmbar. Schon 1806 heißt es in seinen privaten Aufzeichnungen: *Katholisch werden ist nicht Religion verändern, sondern überhaupt nur, sie anerkennen.* Gottheit und Menschheit sind jetzt nicht länger ohne weiteres miteinander identifizierbar, es gibt keine im *liberalen* Humanitätsgedanken verkörperte Transzendenz mehr, und vor allem – eine *bloß individuelle oder selbstgemachte Religion [ist] verwerflich.* Weit hat Schlegel sich in kurzer Zeit von seinen frühromantischen Anfängen entfernt. Es ist ihm sehr wohl bewusst. Sein vormaliger religiöser Messianismus und Pantheismus, bekennt er nun, sei für ihn zum *Eingang der Wahrheit* geworden, die Wende zum Religiösen habe sich gewissermaßen aus dem *bloß Poetischen* ergeben, doch genauso sehr aus der ihm geschenkten *Fülle der Liebe.* Im Grunde ist Friedrich Schlegel schon seit einigen Jahren, nicht ohne starke Beeinflussung durch Dorothea, auf dem Wege zur Konversion. Allerdings vollzieht sich dieser Neuorientierungsprozess unter sehr komplexen inneren und äußeren Bedingungen. Nach wie vor steht er unter dem Eindruck der Auflösung des Jenenser Romantikerkreises, und weiß um die Tatsache, dass allzuviele der ihn umgebenden Freunde *berufs- und im Grunde staatenlos* sind, ja dass sie freischwebende Existenzen darstellen, *aufgewachsen in einer reichen Bildungswelt unter dem Eindruck der sozialen Auflösung der Französischen Revolution* (B. v. Wiese 1927). Ebenso unbe-

stritten ist, dass dieser junge Intellektuelle einer A

und sozialen Dilemmata sucht. Wenn es daher bis hin zu Friedrich Gundolf und Benno von Wiese heißt, die Schlegelsche Konversion sei nicht auf *Religionserlebnisse* zurückzuführen, also in keiner Hinsicht eine *Bekehrung*, sondern nichts als ein *sozialer Vorgang* der Karrieresicherung gewesen, muss man dem entschieden widersprechen (KSA 8, CVIII ff.). Auch schon deshalb, weil in der protestantisch geprägten literarischen und intellektuellen Welt um 1800 der gläubige Katholik immer noch als ungebildet gilt. Der *römisch-katholische Religionscultus* besitze zwar etwas *Verführerisches*, heißt es damals, aber nur für eine *kranke, verzärtelte Phantasie und eine zum Voraus bestochene und eingenommene Vernunft*, er sei allenfalls für *grobsinnliche Menschen* geeignet, die keinen *inneren Geist* besäßen (J. Osinski 1993, 25).

Friedrich Schlegel ist seinem verstorbenen Freund Hardenberg gerade darin ähnlich, dass auch er sich als *transzendentaler Arzt* fühlt, der eine *Kur* sucht für seine heillose Gegenwart, weil er selber zutiefst existenziell, geistig, emotional und empathisch in das Erlebnis der Moderne verstrickt ist. Die nun anhebende religiöse, bald katholisierende Inbrunst, ist keine Form der Verstellung oder des ironischen Spiels mit dem Christentum, sondern Ausdruck und Ferment einer neu inspirierten Bewusstseinstheorie in praktischer Absicht, eines sich wandelnden intellektuellen Ethos überhaupt. Sie will jene kulturell so dominant gewordene *begrenzte Ichheit* überwinden helfen, die zumal Kant dem sich und die Welt reflektierenden Subjekt eingeschrieben habe. Auch Friedrich Schlegel nimmt Anteil an jener *Zeit religiöser Suche und Bewegungen*, die nun das Glaubens- und Konfessionsproblem zu einem *Feld für politische, gesellschaftliche, kulturelle und individuelle (Lebens)Entwürfe* werden lässt (E. Saurer 2006). 1809 spricht August Wilhelm in einem Brief an Schelling davon, dass auch er dem *Zeitalter [seinen] Tribut abgetragen habe und von verderblichen Irrtümern zu ganz andern ehemals verworfenen Überzeugungen zurückgekommen* sei. Selbst er eignet sich nun die heilige Schrift auf neue Weise an, wenngleich es ihn niemals zum Katholizismus ziehen wird. Dem älteren Schlegel ist nur zu bewusst, dass es sich bei jener Glaubens- und Zeitenwende um eine *Reaktion gegen unsre bisherige Bildung [handelt], über deren Nichtigkeit uns die Weltbegebenheiten die furchtbarsten Aufschlüsse gegeben haben* (KSA 8, XVIII f.). Man darf behaupten, dass sein jüngerer Bruder eine ähnlich ernüchternde Gegenwartserfahrung macht, nur wird er aus ihr vollkommen andere Schlussfolgerungen ziehen. Für Friedrich bleibt es bei einem *Übergang zur Religion aus dem bloß Poetischen*, wie er 1807 an Dorothea schreibt, dabei hält er an der Idee fest, den Prozess der eigenen Selbstvervollkommnung einer Gesellschaft vorzuführen, die es – am Beispiel einer hohen Gesinnung – zur intellektuellen und moralischen *Selbsteinweihung* in die (Glaubens-)Mysterien romantischer Bildung bringen möge.

Schlegel, der nach eigenem Verständnis so wenig *für sich* und so sehr *für andere* arbeitet, kann nicht anders, als aus seiner Konversion einen exemplarischen Fall zu machen, so beängstigend es auch sein mag, die Glaubenskehre öffentlich einzugestehen. Seine Schriften, seine Vorlesungen, seine existenzielle Confessio, sollen und werden für sich sprechen, denn es geht nun mit ganzem Ernst um die *Scheidung des guten*

und bösen Prinzips. Dies betrifft nicht zuletzt das Verhältnis zu den Gefährten und Freunden von einst: *Meine ehemaligen und sogenannten Freunde aber, kalvinistische, lutherische, herrnhutische, theistische und idealistische mit eingerechnet, haben, meinen einzigen leiblichen Bruder ausgenommen, der aber auch ein schlechter Kalviner ist, sich sämtlich als wahres Zigeunergesindel gegen mich aufgeführt*. Sie alle hätten jene *neue geistige Kritik* nicht zu begreifen vermocht, auf die er es früh schon abgesehen habe, und die nun zu den dionysischen Qualitäten des Bewusstseins wie *Sehnsucht* und *Erinnrung, Glauben* und *Liebe* führen, und das transzendentale Prinzip in einem *erweiterten Bewusstsein* aufheben soll. In den Notizheften zur Philosophie dieser Jahre trägt sich nun eine fieberhafte Reflexionsarbeit an den Phänomenen Christentum, Glauben und Konfession aus, die zunächst noch diskursiv, ja *liberal* angelegt ist. Da geht es um eine mögliche *Bibel der Vernunft*, um die *kritische Religion* als Revolution der Künste, um die denkbare Moralität einer Religion *ohne Gott*, die Konstruktion einer Heiligen Schrift durch *logische Magie*, um Vergleiche der Konfessionen, und immer wieder um die *Selbsterweiterung* der Vernunft, die durch Glauben möglich und durch *intellectuale Anschauung* sinnfällig werde: *Gott ist eine Aufgabe der Geister, sie sollen ihn machen. Er ist nicht in, aber er wird in der Welt*, schreibt er damals. Zwar hat der junge Schlegel früh gelernt, dass Menschen in ihrer Geschichte tatsächlich Religionen schaffen können, aber nun, um 1808, will er von jeder Idee zurücktreten, etwa selber ein Inspirator, ein *Repräsentant der Religion seyn zu wollen*, das sei *unsinnig und toll*, weil Religion immer nur ein *Wesen für sich* sein könne. Es wäre eine *Thorheit, eine neue Religion stiften zu wollen*. Immer deutlicher tritt die Religion bald als *Zentralzentrum* hervor, wird erkennbar, wie sehr sie *Element, Luft des höheren Menschen* darstellt, ja geradezu als das *revoluzionäre Prinzip im Menschen* betrachtet werden muss. Bald sind Poesie, Philosophie, Ethik und alle Formen der Bildung nur *Arten der Religion*, und schließlich wird aller Gottesglauben in die anthropologische Grundbestimmung des Subjekts zurückverlegt: *Der ursprüngliche Zustand des Menschen ist Gott zu denken und zu fühlen, also das goldne Zeitalter*. In Gott, sagt Schlegel nun, *leben alle Geister, er ist ein Abgrund von Individualität, immer höher potenzirt von den Menschen bis zu den Geistern der Planeten – Ocean von Geist und Liebe – unendliche Fülle der Fantasie* (E. Behler 1980, 81 ff.).

Schon in den privaten Notizen des Jahres 1806 beginnt sich der religionsphilosophische Denkkosmos Schlegels, genau besehen, auf das katholische Prinzip zuzubewegen, nun soll Religion überhaupt aus *abstrakten* reflexiven Umklammerungen gelöst, und vornehmlich als lebens-, kultur- und politikbestimmende Kraft wahrgenommen werden, zumal im Sinne eines deutschen Gegenentwurfs zur Gottlosigkeit der Französischen Revolution. In einer autobiographischen Bemerkung heißt es zum Beispiel: *Meiner eignen Entwicklung ao 1789, und 1790 überlassen wäre ich durchaus Materialist geworden oder Idealistischer – dann fiel ich in Skeptizismus – die Theorie von Einheit, Fülle und Allheit – <vom Werth des Lebens oder dem Positiven> war schon Katholisch (oder auch Idealistisch)*. Schon früh habe er, notiert Schlegel nun des öfteren, nolens volens einen geistigen Mittelpunkt der *Erleuchtung* und des Glau-

bens gesucht, jetzt endlich ist ihm bewusst, wohin seine Ausschau nach der *Kunst der Weisheit, der Wissenschaft des Lebens und jener höhern Politik, die ich ehedem suchte*, immer hat führen sollen – zur allein seligmachenden Mutter Kirche. Die Religion ist nichts theoretisch zu Erwägendes mehr, keine *Intellektualphilosophie* wie der Pantheismus und der ältere Idealismus, sondern soll den Menschen *Theorie und Praxis in Frieden bringen*. Im Zeichen des Religiösen geht es um eine natürliche *Sittlichkeit* jenseits von Recht und Gesetz, um die *Heiligkeit für die Frommen, Andacht – Hingebung. Ein Unmittelbares Anknüpfen des Menschlichen an das Göttliche außer der Regel und über dieselbe*. So wenig wie Religionen jetzt noch als geschichtlich herstellbar erscheinen, so wenig lässt sich die *magische Kraft der heiligen Worte, wodurch die Wandlung geschieht*, durch Vernunft und Abstraktion begreiflich machen. Friedrich Schlegel bekennt sich im Jahre 1806 in seinen privaten Aufzeichnungen eindeutig zur Katholizität, wenn er notiert: *Auch [die] Lehre von den letzten Gründen des Wissens muss ganz nach der katholischen Ansicht entschieden werden. – Das Gefühl ist die einzige Quelle des Wissens; Verstand das einzige Werkzeug. Das Fehlerhafte der Vernunft liegt in der Abstraction – nicht in dem Verbinden und Vereinen. Nur durch Gefühl kann man sich die Offenbarung aneignen; und auch die transcendentale Erinnrung ist als Abstraction leer und nur als Liebes Gefühl reell und positiv.* Deshalb kann allein die katholische Glaubenshaltung eine Gesundung versprechen inmitten der religiösen Indifferenz der Epoche, die indes ein hoffnungsvolles Zeichen der bevorstehenden Auflösung der europäischen Kultur darstellt. Jedes erleuchtete und mystische Verständnis der Bibel hängt nun mehr und mehr von der katholischen Glaubensintensität ab, Empirismus und Skeptizismus werden strikt verworfen, *Materialismus und Pantheismus sind absolut böse*.

Besonders auf den radikalen Skeptizismus hat es Schlegel abgesehen, diese Ausgeburt der beschränkten vernunftbesessenen Ichheit stellt ein *verzehrendes, fressendes Princip* dar. Allein der *scientifisch* und *poetisch* reflektierte Pantheismus erfährt eine gewisse Legitimation, weil er endlich doch zur *Religion der Religionen* führen muss. Für den Friedrich Schlegel des Jahres 1806 sind *Worte allein [...] ohnmächtig*, viel wirkungsvoller sei in der Geschichte der Menschen die *schönere Sprache [der] Ceremonien und Thaten*, wie sie in den katholischen Mysterien und heiligen Handlungen zum Ausdruck kämen. Das Begriffslose und Gefühlsmäßige, das Mirakulöse, das Symbolische, ja das Mystische erhält jetzt einen völlig anderen Geltungssinn gegenüber den unendlich ironischen, mit Paradoxien und Unverständlichkeiten spielenden Schrifttiraden der Athenäumszeit. Jenes verzehrende Negativprinzip, in dem nichts als die *schnellste Progression* des Zeitalters friedlosen Ausdruck fand, soll endlich aufgehoben sein im *Heil* und in der *Versöhnung*, welche die *allein seeligmachende* Kirche verspricht.

Was für die Verheißungen des sakralen Kultus gilt, hat seine Bedeutung auch für die Haupt- und Staatsaktionen im kriegszerfurchten und von Irreligiosität geschlagenen Deutschland und Europa. Ohne den Katholizismus wäre das Christentum in der Gegenwart gar nicht mehr existent, davon ist Schlegel überzeugt. Welch ein Fehler

war es daher, dass der geistliche Stand den Anspruch auf die weltliche Macht irgendwann völlig aufgegeben hat – *die katholische Verfassung war ein herrlicher Versuch, der aber nicht zur Ausführung gekommen* ist. Die Kritik am katholischen Machtdefizit geht deshalb zwanglos über in die zentrale politische Utopie des bekennenden Rechtgläubigen: *Die schönste und natürlichste Verfassung für Europa wäre es geworden, wenn der Pabst wirklich allgemeiner Schiedsrichter und Oberherr geworden wäre. Das hätte die größte Freiheit gegeben jedes kleine Land und Stadt hätte <gleichsam> sich selber regiert im Grunde bedarf es <gar> keiner förmlichen Staaten*. Dies ist die politische Perspektive, die Schlegels nun entstehender *empirischer* Metaphysik eingeschrieben ist, sie möchte aus dem *höchsten Wissen* keine *müßige, nur theoretische Kenntnis* abstrahieren, sondern ihm *praktische Folgen* im wirklichen Interesse der Menschheit zum Ziel setzen. Solches Wissen kann nur aus den *ersten Offenbarungen* gewonnen werden, wie sie zum Beispiel in den kulturellen Ursprüngen Indiens verfügbar sind, man vermag sie deshalb nicht zu *erfinden*, sondern *nur zu finden und wiederzufinden*. Alles Positive zersetzt und verzehrt die Kritik der kalten Ratio, ihr entgegen möchte Schlegel künftig die Geschichte der im Glauben ruhenden *Liebe selbst, als Schöpferin des Lebens und Quelle der Vernunft wirklich* darstellen. Religion ist das *Erste und Älteste aller Bildung und Freiheit* des Menschen – sie muss nun aufgeboten werden gegen jene *chaotische Masse tyrannisch revolutionärer Gleichheit*, die Friedrich Schlegel einst so hoffnungsvoll mit dem Begriff der *Volksmajestät* bedacht hat.

Köln 1808 – die Konversion

Möglicherweise hat sich Schlegel schon kurz nach seiner Ankunft im *neuen Sodom* Paris mit dem Gedanken getragen, der katholischen Kirche näher zu treten (KSA 15/2, XVIII ff.). Dorothea hat dies in Briefen gelegentlich angedeutet, die gemeinsame Freundin Helmina von Chézy ebenfalls. Auch Sulpiz Boisserée wird später in seiner Autobiographie bestätigen, Schlegel habe bereits in Paris eine *günstige Ansicht vom Mittelalter und Katholizismus gefasst*. Zu einem *unausweichlichen Bedürfnis* aber scheint der Glaubenswandel erst um 1805 geworden zu sein (S. Boisserée 1970 I, 26 ff., 44 f.). Gewiss hat er nicht wenig zu tun mit dem damaligen Wechselspiel von Freundschaftsverlust und Freundschaftsgewinn: *Wenn Sie uns für etwas parteiisch halten für die Katholiken, so muss ich nur gestehen, dass dies zum Teil der Fall ist aus persönlicher Freundschaft. Diese allgemeine Achtung und herzliche Freundschaft fand ich nur bei diesen so sehr verdammten Menschen*, schreibt Friedrich in einem Brief an das Ehepaar Paulus. Gegenüber manchem Vertrauten von ehedem sei bei ihm eine *allgemeine Seelenverhärtung* eingetreten (B.v. Wiese 1927, 46 ff.). Die Briefe der letzten beiden Kölner Jahre dokumentieren denn auch immer wieder jene *ängstliche Ungewissheit seiner Lage, die Einsamkeit und die große Abgestorbenheit*, wie Dorothea an August Wilhelm schreibt (J. Körner 1958, I, 385). Kompliziert genug ist schon das Verhältnis zu dem geliebten Bruder, der längst von der *immer mehr* [illegible]

schiedenheit unsrer Ansichten gesprochen hat, auch die mittlerweile verstorbene Caroline wird in dieser Zeit nicht selten wieder zum Streitpunkt. Keineswegs sei er zum Gegner des Republikanismus geworden, betrachte er den doch als *edeln Zweig von dem Baum uralter Offenbarung und Verfassung*, beteuert Friedrich. Allzu sehr seien August Wilhelm und er von *Parteihass* und böser *Klatscherei* umgeben: *Ich hoffe zu Gott, es wird da jetzt einmal recht tüchtig aufgeräumt werden, dass von all der Bildung und Aufklärung die Fetzen herumfliegen.* Auch ein Feind des Spinozismus sei er ebenso wenig geworden wie ein Verächter der *neuen Kunst*. Allerdings mit der Einschränkung, dass Deutschland vorerst wohl keine ernstzunehmende neue Kunst erhalten werde, *aus dem Grunde, weil wir dann erst wieder eine Kirche und eine Verfassung und einen Glauben haben* müssten. Wie wichtig wäre doch jetzt ein *mächtiger Schlag ins Publikum*, gemeinsam, wie Friedrich immer wieder sehnlich wünscht, womöglich vermittels einer Neuauflage des „Athenäums". Jedenfalls gäbe es nichts zu loben, hingegen vieles zu tadeln an *unsren ehemaligen guten Freunden; denn sie haben uns eigentlich viel Schaden gethan*. Und immer wieder heißt es: *nur vereint können wir ganz sein was wir sind*. Wie viel *Geniepöbel* hat sich nicht längst gegen die Romantiker und insbesondere gegen die Schlegelbrüder angesammelt? Hass und Verachtung sei alles, was selbst die *kleine preußische Giftspinne* Schleiermacher versprühe: *Ich dächte es wäre Zeit, ihnen einmal zu zeigen, dass wir noch leben.*

Aus seiner anwachsenden Neigung zum Katholizismus macht Friedrich gegenüber dem Bruder immer weniger ein Hehl, wenngleich er auch hier (vorerst) nicht zu deutlich werden möchte. Immerhin traut er sich zu, den Bruder zum Glauben zu ermahnen, denn es sei gewiss, dass *Du nur in diesem Hafen volle Ruhe finden wirst, und dass Dir da eine neue Jugend aufblühen wird von innerm Frieden und klarer Anschauung.* Doch zudringlicher wird Friedrich niemals werden, richtiger erscheinen ihm mittelbare Nachrichten aus dem Umkreis seines Glaubenswandels. Die Kölner Geistlichkeit kenne ihn gut, schreibt er, sie schätze seine Vorträge über die Maßen, hingegen sei das ganze *französische Pack* für den fortlaufenden Misserfolg seiner beruflichen Bemühungen verantwortlich. Auch seine Lektüren der Kirchenväter, von Tauler, Reuchlin, Cusanus, Albertus Magnus und Mirandola, die Aufforderung zur gemeinsamen Erkundung der Literatur und Christlichkeit des Mittelalters, ja das Interesse an der österreichischen Geschichte und an einem historiographisch verbürgten Drama über Karl V., werden August Wilhelm in allen Einzelheiten mitgeteilt. Ja, da *möchte denn das Christliche zu viel werden, da die Leute ohnehin ja eine solche Angst haben, dass wir sie zu Christen machen wollen.* Dies alles will Schlegel jetzt in Angriff nehmen, und auch seine lyrischen Dichtungen schreiten voran – gerade weil er sich so *allgemein verkannt und verlassen* vorkommt. Aber genau dies ist ja der Preis *unsrer und meiner litterarischen Wirkung und Ausbildung.*

Die Ängstlichkeit und die Bedenken vor dem gesellschaftlich und persönlich entscheidenden Schritt einer Konversion sind und bleiben groß. Schlegels Zögern hat zunächst mit der Befürchtung zu tun, er könne die Mutter mit einem solchen Akt über die Maßen grämen und kränken, sogar vor ihrem *Fluch* soll ihm gegraut haben.

Wenig zweifelhaft ist außerdem, dass Dorothea sich nach ihrer kurzen Begegnung mit dem Protestantismus spätestens seit 1806 immer stärker zum Katholizismus, zu *Kraft und Wunder des Gebets*, hingezogen fühlt. Dass sie *wahrhaftig an den Glauben glaube*, hat sie zu dieser Zeit immer wieder im Kölner Dom erfahren, wo sie *Trost, Mitteilung, Liebe, Musik, Malerei und wohltätige Tränen* zu finden pflegt. Die Gattin Friedrich Schlegels entwickelt sich im Lauf der Zeit zu einer militanten Vertreterin der christlichen Rechtgläubigkeit, Frau von Humboldt wird die Freundin von ehedem bald als *unaussprechlich katholisch* bezeichnen (C. Stern 1991, 235). Davon ist Friedrich keinesfalls unbeeindruckt geblieben, auch er soll seit 1806 regelmäßig die Messe besucht haben. Spätestens jetzt ist die Zeit vorüber, wo man das Katholische noch als eine Art geistiges oder ästhetisches *Totalitätsprinzip* propagieren kann, nun gilt es, sich zur manifesten *Religionspartei* zu bekennen (H. Timm 1978). So sehr das Ehepaar sich ängstigt vor jenem *entsetzlichen Vorfall*, der entstehen könnte, wenn die Mutter und die Familie Friedrichs von ihrer gemeinsamen Konversion erfahren, so mutig übermittelt Dorothea ihrem Mann Ende 1806 doch folgende briefliche Mahnung: *Was nun das Bekenntnis oder den Übergang zur Kirche selbst betrifft, so muss ich Dir wohl bekennen, ich wünschte nicht, dass Du Dich von irgend einer geheimen oder öffentlichen Rücksicht länger von der wirklichen Ausführung abhalten ließest. Lass uns nicht, geliebtester Freund, das Ungewisse, Unsichere in unsrer äußern Lage [...] uns durch die innere Unsicherheit unerträglicher machen. Hier muss ja jede Rücksicht schweigen und nur die innere Stimme herrschen.* Alles könne in der *größten Stille* vor sich gehen, denn wenn *Du selber es nicht öffentlich ankündigst, so wird nicht der geringste Lärm davon entstehen* (KSA 8, CXVII ff./H. v. Chézy 1958, 1, 240 ff.). Doch die Konversion ist und bleibt eine heikle Angelegenheit, Friedrich denkt zwei Jahre lang darüber nach, was zu tun sei.

Schon im August 1806, als es wieder einmal um seine berufliche Zukunft in Köln geht, erklärt er, dass *ich bloß darum jetzt nicht katholisch geworden bin, was ich sonst längst getan haben würde, damit man nicht glauben könnte, ich habe es der Stelle wegen getan.* Auch will er damals *vor dem Schritt*, der *gewiss erfolgende tausendfache Missverständnisse* hervorrufen würde, zunächst das *System* seiner jüngsten Philosophie erscheinen lassen. Schlegel, dessen Denken dem eigenen Nimbus mittlerweile weit vorauseilt, ist sich der öffentlichen Brisanz, ja der möglichen Skandalisierung seiner Konversion, von Anfang an bewusst. Zudem sind vor dem Übertritt noch gravierende kirchenbürokratische Probleme zu überwinden. Nach kanonischem Recht ist allein die erste Ehe Dorotheas mit Simon Veith gültig, die zweite, in Paris geschlossene Verbindung, wird als juristisch inexistent betrachtet. Deshalb muss das *privilegium Paulinum* angewendet werden, demzufolge eine jüdische Ehe unter genau definierten Umständen für aufgelöst erklärt werden kann. Zum Glück besitzen die Schlegels das Vertrauen des Präses im bischöflichen Seminar Köln Peter Joseph Förster, der in seinem Bittschreiben an das Aachener Generalvikariat um eine reibungslose Abwicklung der Konversion ersucht, *damit man der Kritik das Maul versperre* (KSA 8, CXXIII f.). Der Bischof von Aachen [illegible]

Friedrichs Eheverhältnis als gültig anzuerkennen – unter der Voraussetzung der Konversion. Am 16. April 1808 können beide in St. Maria im Pesch, einer Nebenkirche des Doms, das katholische Glaubensbekenntnis ablegen, am 18. April empfangen sie *still und geräuschlos* die Heilige Kommunion. Das alles geschieht nur wenige Tage vor Friedrichs Abreise nach Wien (E. Saurer 2006).

Natürlich geht es nach dem Übertritt der Schlegels zur katholischen Kirche nicht still und geräuschlos zu. Alle Vorkehrungen und Beschwörungen gegenüber Freunden und Bekannten, Geheimhaltung zu üben, sind letzten Endes vergeblich, das *unangenehmste Geschwätz* ist nicht aufzuhalten. Sulpiz Boisserée befürchtet damals sofort, dass dieser Übertritt kurz vor der Wienreise nur zu *leicht den Schein äußerer Absicht und dadurch das widerwärtigste Aergernis erregen* kann, die Art der Ausführung eines *so wichtigen Schrittes zu begreifen*, fällt sogar manchem katholischen Freund schwer (S. Boisserée I, 44 f.). Und in der Tat, kaum ist Friedrich nach Österreich abgereist, um vielleicht unter den *hohen Schutz* von Kaiser Franz I. zu gelangen, da ist das Faktum der Konversion auch schon in der Welt. Die in französischer Verantwortung erscheinende „Kölner Volkszeitung" hat es zuerst gemeldet, Pariser Blätter übernehmen die Nachricht, und bald weiß die deutsche Öffentlichkeit endlich wieder etwas Neues in Sachen Friedrich und Dorothea Schlegel. Anders unter den Freunden und in der Familie, die Friedrich auf der Fahrt nach Wien in Frankfurt, Weimar, Dresden und Prag besucht, hier gibt es zunächst wenige Reaktionen, weil er die Kunde von seinem Übertritt strikt für sich behält. Doch als die Kölner Zeitungsmeldung in ganz Deutschland von sich reden gemacht hat, die nach Meinung von Sulpiz Boisserée so *abgefasst war, als sei die Handlung mit absichtlicher Öffentlichkeit und zwar im Dom vorgegangen*, wird es für den Reisenden mit Karriereabsichten schwierig.

Schon am 10. Mai hat der „Hamburger Korrespondent" über den *berühmten Friedrich Schlegel* und seine Frau berichtet, man habe an den beiden *Neubekehrten eine Erbauung und Gottesfurcht [wahrgenommen], die dieser erhabenen Zeremonie würdig war*. Schlegel ist empört, dass sich *wieder ein Geklatsche* gegen ihn erhoben hat, das ihm *wenigstens in diesem Augenblick unangenehm* ist, und so reagiert er nun auch. Seine Verleger Reimer, Cotta und Zimmer werden dringend veranlasst, in mehreren Zeitungen Erklärungen einrücken zu lassen gegen die Behauptung, *ich sei katholisch geworden*. Dies bestreitet Schlegel auch in eigenen Stellungnahmen rundweg, alles daran erklärt er zum Irrtum, wohlwissend, dass *eine Zeitung es der andern nachschreibt; und dies ist mir der Mutter wegen ängstlich*. Der Bruder Karl wird inständig gebeten, dafür zu sorgen, dass auf keinen Fall in einer Hannöverschen Zeitung derartige Nachrichten zu lesen sind. Falls die Mutter dennoch von solchem Geschwätz hören sollte, möge er sie unbedingt beruhigen und daran erinnern, *wie oft ich schon in Zeitungen verläumdet und beklatscht worden sei*, und am Ende *allemal den Sieg davongetragen habe*. Die Familie muss von Friedrich in jenen Wochen und Monaten einen zwiespältigen Endruck gewonnen haben, seine Verlautbarungen zur Konversion klingen apodiktisch verneinend, aber sie sind doch so doppeldeutig abgefasst, dass

wenig Zweifel an der Wahrheit bleibt. Das hat August Wilhelm vermutlich im Sinn, wenn er über die Reaktion der Familie schreibt: *Sie sind alle recht gut und haben es mehr oder minder gut und erträglich genommen*. Keinesfalls ist dies ein Freibrief für den katholisierenden jüngeren Bruder, der nun froh ist, dass der befürchtete Fluch der Mutter ausbleibt, und dass ihm nicht auch noch die Verbannung aus der Familie droht. Allerdings wird ihn seine kluge Schwester Charlotte in Zukunft mit Argusaugen im Blick behalten. Als sie ihn später in Dresden wiedersieht, kommt er ihr *so durch und durch katholisch [vor], dass er aufhören würde zu leben, glaube ich, wenn er aufhörte katholisch zu sein*, er habe auf sie gewirkt wie ein *Inspirierter*.

Acht Jahre nach der spektakulären Konversion des Grafen Stolberg, die damals ein wahres Feuerwerk der Entrüstung und der Schmähung dieses *evangelischen Papisten* mit sich gebracht hat, ist der ganz große öffentliche Skandal infolge des Schlegelschen Übertritts ausgeblieben, seine Reputation scheint zunächst eher auf produktive Weise gelitten zu haben. Nicht nur wird er bald für die kaiserlich-österreichische Machtelite interessant, sondern drei Jahre später möchte man ihm die ehrenvolle Aufgabe übertragen, das berühmte „Vaterländische Museum" des Friedrich Perthes weiterzuführen. Kurz danach gelingt es ihm stattdessen, in seinem „Deutschen Museum" zahlreiche Gelehrte der Zeit für eine Weile als intellektuelles Kraftzentrum des antinapoleonischen Geistes um sich zu versammeln. Der publizitäre Nimbus dieses Frühromantikers schillert seit 1808 gewiss um einiges vielfarbener, aber an der geistigen Autorität und Attraktivität des *Schlegelianismus* kommt man nicht mehr vorbei: *Schlegels Ideen sitzen jetzt auf manchem Catheder, besonders von denen, die gegen ihn streiten*, betont Achim von Arnim. Und Friedrich von Gentz, dem Schlegel bald mancherlei Protektion verdanken wird, weiß schon um 1803, dass *trotz aller Exzentrizitäten [die] Schlegelsche Schule* die einzige literarische *Partei* ist, *auf welche sich jetzt unsre besten Hoffnungen gründen müssen* (H. Härtl 1989, 330 ff.).

Allenthalben macht man sich damals Gedanken über den jüngeren Schlegel, teils öffentlich, teils in den endlos hin und her gehenden Briefwechseln, teils in der später reichhaltig tradierten Memoirenliteratur. Die weitsichtigsten Gedanken über die Eskapaden des Romantikers stammen in jener Zeit von der *alten göttlichen Excellenz* Goethe (Dorothea Schlegel). Obwohl dem alten Weimaraner die Konfessionen immer herzlich gleichgültig gewesen sind, haben ihn vor allem die zunehmenden Künstlerkonversionen durchaus heftig erregt. Dass die Autonomie der Kunst wieder an religiöse Überzeugungen und Weltbilder rück- und zweckgebunden werden könnte, ist ihm ein wahrer Graus. Und dennoch, was Schlegel angeht, kann es nicht mit der *Albernheit des Katholicismus* sein Bewenden haben. Der Übertritt eines so brillanten Geistes stellt für den zweifelnden väterlichen Freund vielmehr ein *Zeichen der Zeit* dar: *Ich habe bemerkt, dass wenn man sich auf die protestantisch poetische Weise über die katholische Religion und Mythologie ausdrücken will, man sich lächerlich, ja in gewissem Sinn verhasst machen kann. Und so gibt es denn, wie bei großen Festen, ein Gedräng an der Kirchtür, wo die einen hinein und die andern hinaus wollen*. Gleichwohl sei es die Konversion gerade dieses Mannes[illegible]

zu verstehen suche, *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* (KSA 8, CXXVIII). Hat Friedrich Schlegel sich verstellt, um in Wien im katholischen Machtzentrum der Restauration eine politische Karriere zu machen? Gibt es also einen Bruch, womöglich zwei einander widerstreitende Phasen in seiner Biographie? Oder ist sein altes Heimweh nach dem Unendlichen an ein konsequentes, gar realistisches Ziel gekommen, handelt es sich mithin um die Konkretisierung eines früh intendierten Systemprogramms? Vom Erlöschen der Produktivität und der *Zauberkraft* des Schlegelschen Denkens, von einer durch *selbstverständlich übernommene Glaubenslehren lahmgelegten Geistigkeit* nach 1808 (Benno von Wiese), kann man jedenfalls nicht sprechen (J. Osinski 1993).

Transsubstanziation – Wiedergeburt des ewigen Wortes

Schon 1801 hat Friedrich Schlegel in seinem kritischen Lebewohl an das Publikum eine veränderte publizistische Wirkungsabsicht angekündigt, künftig werde er sich nur noch zur Geschichte der Dichtkunst und zur Kritik der Philosophie äußern. Die Arbeitsschwerpunkte und Publikationen seiner Pariser und Kölner Jahre, schließlich die Konversion, haben dann deutlich werden lassen, wie dies zu verstehen sei (KSA15/2, XVIII ff./W. Müller-Funk 2006). In der Tat tritt Friedrich Schlegel nun an mit dem *eigenen Willen zur Meinungsmacht*, auch zur *Popularität*, er möchte kein bloßes Medium öffentlicher Kulturreflexion mehr sein, sondern zum intellektuell eingreifenden Akteur, zum Diagnostiker der *Signatur des Zeitalters* werden, ja zur religiös inspirierten Leitfigur. Innerhalb einer solchen Mission hält er auch eine politische Rolle für legitim, geht es doch darum, die religiöse Bildungsutopie in einer gesellschaftlich und persönlich tragfähigen, das heißt – nach Lage der Dinge – katholischen Hoffnungsprogrammatik aufgehen zu lassen. Schlegels gesamte publizistische, wissenschaftliche und philosophische Arbeit orientiert sich in der Folgezeit an ethisch und religiös aufgeladenen politischen Begriffen, er wechselt gleichsam seinen öffentlichen Aktionsrahmen – weg von der artistisch-ironischen Immanenz des Diskurses, hin zum *positiven* Denkprojekt einer wegweisenden Erzieherfigur. Es geht jetzt also darum, in ein gleichsam therapeutisches und fürsorgendes Verhältnis zu den Menschen des Zeitalters zu treten. Nur deshalb will Schlegel nun an der *Wiedergeburt des inneren, ewigen Wortes* arbeiten, und wendet sich gegen die *ästhetische Träumerei* von ehedem, *diesen unmännlichen pantheistischen Schwindel, diese Formenspielerei*, die endlich aufhören müsse, weil sie der *großen Zeit unwürdig*, und der Kraft und dem Ernst der *Wahrheit* nicht gewachsen sei (M. Schöning 2002, 201 ff.). Für Schlegel ist es ein Gebot des deutschen Charakters, ja der *großen deutschen Revolution*, die in den *tätigern und strengern Lebensverhältnissen* statthaben soll, und nicht etwa in den Fiktionswelten der Literatur, dass die *bloß ästhetische Ansicht der Dinge*

überwunden, und eine *höhere Begeisterung* gefunden wird als jene abstrakt künstlerische. Genau besehen, zeichnet sich seine spätere Lebensphilosophie, Kern der *positiven* Religionsmetaphysik, hier bereits ab. Doch liegen deren Wurzeln noch tiefer. Im Grunde ist ihm schon in den Pariser Philosophie-Vorlesungen aufgegangen, dass der Mensch in Wahrheit nicht primär als ein individuell-geselliges Kommunikationswesen zu beurteilen sei, welches sich zunehmend selbst vervollkommne, sondern als ein in der Schöpfung potentiell verlorengehendes: *Was dem Menschen am meisten Furcht erregt, ist absolute Einsamkeit. Nun ist aber der Idealismus gerade das System, worin der Geist völlig isoliert, ihm alles, wodurch er mit der gewöhnlichen Welt verwandt ist, weggenommen wird, so dass er allein und völlig beraubt dasteht* (KSA 12, 151). Seit dem Durchbruch solcher Einsichten kann Friedrich Schlegel nicht anders, er muss zum religiösen Inspirator und Mentalitätsreformer werden, er möchte den Menschen das Faszinosum ihrer selbst und ihrer Welt zurückgeben.

Auch für den Romantiker Schlegel steht in bestimmter Hinsicht das Ende der Kunst bevor. Zwar mag das Schöne in Zukunft den Teppich des sonst so *einförmigen und trüben* Lebens noch mit *Blumen aus dem Frühling von ehemals [...] schmücken*, aber der herrschende Geist der Zeit sei jetzt auf etwas anderes gerichtet als auf jenes *romantische Gefühl für die schöne Vergangenheit*. Die Poesie ist keine *mittheilend* gestaltende Lebenskraft mehr, sondern eingebunden in tiefgreifende und mächtige Antagonismen der Epoche, in den Kampf zwischen der *Klarheit und Reinheit der christlichen Gesinnungen, Grundsätze und Gefühle, und einer feindlich entgegenwirkenden, antichristlichen Begeisterung und Denkart*. Die neue Zeit bedarf einer Poesie, die mit der *heiligen Wahrheit [zunehmend] eins* wird, und dazu die Führung des Zeitgeistes an eine Lebensphilosophie abgeben muss, welche der Menschheit den *Wiederklang der innersten Herzgefühle* zu schenken vermag. Dieser Philosophenreligion kann sich die Poesie in Zukunft sehr wohl andienen, aber sie hat keine eigenen Erkenntnis- oder Humanisierungsansprüche mehr zu stellen. Dazu ist das Kunstschöne seinerseits viel zu sehr von heilloser Modernität geschlagen, es ist selbst ein Symptom, ja ein Brandherd der beschleunigten Veränderungskräfte der Zeit, jener *allesverzehrenden Flamme* des nach Freiheit und Gleichheit strebenden *Oppositionsgeistes*. Zumal die Sinnlichkeits- und Verführungsmächte des Mediums Literatur sind es, die Schlegel nun kulturell und politisch einhegen möchte, ihr akut und potentiell Anarchisches soll in komplexe Strukturen *hierarchischer, dauerhaft asymmetrischer Ordnungen* gefasst werden (M. Schöning 2002, 222 ff., 245). Denn nun geht es um den wahren Ernst und die ernste Wahrheit, nicht länger um Ironie im Sinne der Athenäumszeit. Auch wenn Schlegel noch 1808 von seiner Lust am Experimentieren und am Scherz spricht, interessiert ihn jetzt vor allem das *Wesen der höheren Kunst* und Geistigkeit. Jene Dialektik von Skepsis und Ironie, von Wechselerweis und paradoxalem Widerstreit, mag weiterhin Ausdruck der Unvermeidbarkeit von Kommunikation sein, auf die Substanzialität der künftigen Religions- und Lebensphilosophie soll sie jedoch keinen Einfluss mehr haben.

Schlegel geht noch einen entscheidenden Schritt weiter. Offen wird er sich in der Rezension zu Adam Müllers Buch „Über die deutsche Wissenschaft und Literatur“

von etlichen Gefährten und Freunden der Athenäumszeit distanzieren – Schiller, Fichte und Goethe werden namentlich genannt, auch die *beiden Schlegel*, Wolf, Tieck, Novalis, Schelling und die Naturphilosophie, die „Horen" und das „Athenäum" (KSA 3, 145 ff.). Schlegel kündigt eine erstaunlich gründliche Remedur an. Eben jene *Schule* habe seinerzeit alles in *Gärung und Dissonanz versetzt*, dem widerspricht er nun entschieden, und dankt Adam Müller dafür, dass er den obsoleten Streit gelöst, die Staubwolken zerteilt, und Ross und Reiter dieser kritischen Attacken namentlich gemacht habe. Nein, die große deutsche Revolution der Zukunft soll ganz anders ausschauen – *nicht stürmisch und im chaotischen Kampf, sondern in ernster Würde, kraftvoll durchgreifend und aus dem alten Traum endlich erwacht.* Schon den Begriff des Romantischen will Schlegel jetzt nicht mehr einer ins Unendliche progredierenden Diskussionskultur überlassen, sondern möchte ihn auf die Prinzipien von Christlichkeit und Deutschtum festlegen. Denn auch das Kunstschöne muss künftig vor allem Fremden und Befremdlichen auf der Hut sein, und an der Scheidung des Guten und Bösen mitwirken. Deshalb gilt zum Beispiel der Roman nur noch als bloße Unterhaltungslektüre, ist die Ironie nichts als die *verschwenderische Fülle [eines] mit Gedanken spielenden Geistes*, und zieht sich der romantische Sinn für das Unendliche, das Wechselsverhältnis von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung, zum Leitbild der Vaterlandsliebe zusammen. Sogar die erregende Urbanität der Schlegelschen Universalpoesie, ihr Momentanismus und ihre reflexive artistische Beweglichkeit, verkürzt sich nun zu einer Apologie des Lyrischen, das in besonderer Weise dazu ausersehen ist, jenes *göttliche Wort in seiner ganzen Herrlichkeit [...] ahnden zu lassen und anschaulich* zu machen. Überhaupt tritt alle Differentialität und *Unverständlichkeit* in der Selbst- und Weltreflexion von einst hinter jene fruchtbare *Beseelung* zurück, die nur dann gelingt, wenn der Geist den göttlichen Sinn entdeckt, den *reinen Ausdruck des innern ewigen Wortes.*

Friedrich Schlegel denkt jetzt nicht nur verstärkt in mentalen, kulturellen und politischen Ordnungsstrukturen, seine Philosophie insgesamt wird zunehmend substanzialistischer. Das Wesen von Welt und Menschheit erschließt sich mehr und mehr in den Verheißungen der wortlautenden, der gemeinschaftsbildenden Sprache, abseits der *Letternkultur.* Endlich wirken will er mit seiner Publizistik, mit dem *ewigen* Wort, das ihm zunehmend als etwas Lebendiges, als das Geist, Moral und Kultur Bestimmende schlechthin, erscheint. Hier wird seine Transsubstanziation von Kritik nun vollkommen erkennbar, sie soll sich *produzierend*, also gleichsam Lebenssinn und Glaubenswerte schaffend, verhalten. An Diskursivität, an das Für und Wider im progressiven Universaldiskurs, jenes arbiträre Verwirrspiel zwischen Zeichen und Bedeutung, ist dabei schon lange nicht mehr gedacht, sondern an die *wahre Begeisterung*, an den *Wiederklang der innersten Herzgefühle*, aus denen heraus die *Eine, Ewige [Sprache]* der Liebe und des Menschenheils vernehmbar wird. Nur hier kann für Schlegel der eigentliche Wirkungsgrund geschichtlicher und zivilisatorischer Veränderungen, ja menschlichen Charakter- und Mentalitätswandels, liegen. Diese Tiefenmusik des göttlich geoffenbarten Weltsinns muss man hören, und im öffentlichen

Wort wieder spürbar machen, wenn allem *Parteigezänk* des *äußeren* Lebens – mit seiner *Trostlosigkeit*, seinen *Banden des Wahns* und seinem *Unglauben* – das unberührte *innere Leben* erlösend entgegen treten soll. Offenbarungsbewusstsein und Gottesgefolgschaft sind nicht diskursiv, sondern nur im differenzlosen Einklang erlebbar und öffentlich wirksam, das heißt nun – verständlich zu machen. Durch *Lenkung, Anordnung, Erregung* moralischer (Selbst-)Wahrnehmungsprozesse muss der Wesenskern aller Kritik, die *positive Erkenntnis der unendlichen Realität*, ja des *Höchsten*, Einfluss gewinnen. Kritik solcher Art impliziert aber zugleich die Verfolgung und Vertilgung des *bösen Prinzips* in Kultur und Literatur, daran will Schlegel keinen Zweifel lassen. Die erstrebte *absolute Einheit* ist keine des *Chaos von Systemen* und transzendentaler Unendlichkeit mehr, sondern eine invariante Seinsordnung, deren festgefügte Wertehierarchie in einer personalen Gottesvorstellung gipfelt. Vorüber ist deshalb die Zeit der Polemik, das weiß Friedrich Schlegel, *auf diesem Wege [ist] keine Hilfe* mehr zu finden. Und so kann es in dieser *halbchristlichen* Zeit nicht mehr um die Negation irrtümlicher Ansichten gehen, sondern allein um die *Aufstellung des Positiven*, um die *innere Offenbarung* Gottes in der Heiligen Schrift, in *Natur, Gewissen und Weltgeschichte.*

Weil das nur so sein kann, will dieser Intellektuelle und Wissenschaftler endlich öffentlich wirken. Seine Absicht ist es, die *Univers.[al]ges[chichte] und Litter[atur] ges[chichte] künftig zu verbinden. – (mit dem Zweck orientalisch – katholisch und deutsch zu machen). Jede Vorlesung muss die Zuhörer zu etwas machen wollen.* Zumal die historischen Werke dürfen keine bloßen *Annalen* mehr sein, sondern müssen *etwas bestimmtes erklären*, sie sollen in das Gegenwartsverständnis eingreifen, und vor allem *praktische Menschen bilden.* In diesem Geist hält er in Köln 1807 unter anderem seine Vorlesung „Über deutsche Sprache und Literatur", die auf Vorarbeiten aus der Pariser Zeit um 1802/03 zurückgeht. In nuce stehen hier die künftigen geistespolitischen Perspektiven fest – die Kritik am *negativen Prinzip* des *Empirismus*, der sich zu keiner höheren Idee aufzuschwingen vermag, sondern in *populärer* Nachahmung der Alten befangen bleibt, die *Wiederverjüngung* der antiken durch die moderne Geistigkeit kraft romantischer *Universalität*, schließlich die Bindung von Philosophie und Poesie an die Geschichte des deutschen *Nationalcharakters* und an das gemeinschaftsbildende *eine Ziel*, das *Unendliche* und *Göttliche.* Nur hier, sagt Schlegel, liegt das wirkende Prinzip der *Einheit*, der Fülle und des *Mittelpunkts* begründet, das von Philosophie und Poesie allein nicht hergestellt werden kann.

Es mag wahr sein, dass die *Ansichten und Begriffe auf ihrer höchsten Stufe von Entwikelung, letzter Blühte in allen Fächern, zuletzt in Poesie übergehen*, aber auch die Poesie ist am Ende eine *bloß spielende zweklose Thätigkeit*, sie kann alles aufnehmen, aber nichts wieder wirksam zurückgeben. Sie kann nicht, und darauf kommt es an, für *diejenige Thätigkeiten, welche auf ein bestimmtes Geschäft und Zwek gehen, Prinzip seyn.* Also bedarf die Poesie eines *Fundaments, welches von einer anderen Thätigkeit hervorkommen muss.* Will sagen, sie vermag intellektuelle Sinnkonstrukte in eine transzendentale Schwebe zu bringen, aber es ist ihr nicht

Dasein der Menschen moralsteuernd und handlungsregulierend zu wirken. Ganz im Gegensatz zur Religiosität, die im stärksten movens humanitärer Selbstentfaltung begründet ist – in der *unsichtbaren Weltseele*, im inneren *Gefühl des Unendlichen, Göttlichen und [der] Liebe dazu*. Genau besehen, ist es durchaus schon eine Philosophie des Lebens, die Friedrich Schlegel hier als Ziel und als Voraussetzung seiner geistespolitischen Arbeit benennt. Seine kulturarchäologischen Erkundungen haben sichtbar gemacht, wie die historischen und anthropologischen Voraussetzungen der Erziehung des Menschengeschlechts unter den Bedingungen der Gegenwart beschaffen sind. Jetzt möchte er dasjenige, was in *Geschichte und Poesie [als] höhere Denkart* ausgesprochen ist, in seinem rhetorischen und moralischen Ertrag anwenden auf *Sitte, Staat, Politik, Leben*. Der öffentliche Lehrer Friedrich Schlegel will ernsthaft in Aktion treten, der homo religiosus als homo politicus und vice versa. Nun werfen sie allmählich ihre Schatten voraus, seine Reden an die österreichisch-deutsche Nation (KSA 15/1, LVI, LXVI ff., 128 ff.).

In den Zeitgeist eingreifen oder Für Gott und Vaterland

Es sind Gegenreden, die Schlegel wider das viele verderbliche Reden seiner Zeitgenossen aufbietet. Setzt er damit nicht fort, was eigentlich bekämpft werden soll? *Es kommt eine neue kritische Zeitung heraus in Heidelberg, Auf eine verbindliche Einladung zur Theilnahme habe ich annehmend geantwortet, um doch einmal wieder mit Kritik dazwischen zu fahren*, heißt es im Dezember 1807 in einem Brief an seinen Bruder. Später resümiert er seine frisch publizierten Arbeiten so: *Mit der Kritik bin ich wie Du sehn wirst, Deinem Wunsche zuvorgekommen; denn wiewohl die eingesandten Recensionen bis jetzt nur vier sind [...], so werden sie doch gewiss kräftig in den Zeitgeist eingreifen* (Körner 1958, II, 481, 521, 513 f.). Schlegel wird Recht behalten, vor allem aber ist nun nicht mehr die Rede von der Selbstbescheidung des Gelehrten und seiner Interesselosigkeit an den gegenwärtigen Zeitverhältnissen. Wiederholt spricht er davon, das „Athenäum" oder wenigstens die „Europa" weiterzuführen, und mit dem Bruder gemeinsam an den Ruhm von einst anzuknüpfen. Goethe, Fichte, Stolberg, Adam Müller und später Jacobi sind die herausfordernden Geister, an denen er seine Deutung des Zeitalters und des Zeitgeistes profilieren will. Aber er tut dies bei aller Entschiedenheit nicht ohne Bedacht. Schon den Weimarer Dichterphilosophen, der ein *Menschenalter hindurch so bedeutend und mächtig auf seine Zeitgenossen gewirkt* hat, will er nicht eigentlich kritisieren, an diesem Werk soll sich nicht die rezensorische *Wut nach philosophischen Formeln* austoben, die doch nur zur Abstumpfung des lebendigen poetischen Gefühls beiträgt (KSA 3, 109-144). Nein, es gilt den Leser wirklich zu *fördern*, ihm im Reden manches verständlicher zu machen, mehr noch, es ist Schlegels Absicht, das *wahre Verhältnis* der Goetheschen Dichtung zur *Bildungsgeschichte der Kunst und des Zeitalters* zu bestimmen. Geht das wirklich ganz ohne Kritik ab? Goethe ist für Schlegel ein Autor, der wahrhaftig Epoche gemacht hat, ein Klassiker, aber auch dies gilt nicht ohne Einschränkungen und Zweifel. Denn vor allem die Goethesche Lyrik, zumal die Lieder sind es, die das Entzücken des Romantikers hervorrufen. Während der Roman stets dem Geist der Zeit, und die Bühne der äußeren Lage der Nation verpflichtet ist, haben die Goetheschen Lieder etwas *Unvergängliches* geschaffen, ein Gut, das im *lebendigen Munde des Gesanges als ein Eigentum des gesamten Volkes die Jahrhunderte überdauern* kann. Nur in der Lyrik hat Goethe jene Vollkommenheit erreichen können, die ein *deutsches* Lied erfordert, das mit seiner *fortreißenden Kraft gemeinschaftliche Gefühle* hervorzurufen versteht. Es ist die Errungenschaft der so vielfach gesammelten Volks- oder *Nationallieder*, denen Schlegel nun das Wort redet. Weg also von der einförmigen Würde und Feierlichkeit Klopstocks – zurück von den *unermessenen Regionen des Himmels wieder auf die Fluren der Erde*. Deutscher Boden und deutsches Liedwerk, beides gehört unvorgreiflich zusammen, aber beides steht gerade bei Goethe keineswegs ungefährdet da.

Und nun, zehn Jahre nach seiner ersten rezensorischen Hymne, schreitet Friedrich Schlegel noch einmal voran zur Kritik des Epochenromans schlechthin – des Goetheschen „Wilhelm Meister". Selbst an diesem Monumentalwerk haben die Dilemmata des Zeitalters Spuren hinterlassen, denn zu oft und zu sehr hat Goethe die Größe seiner Kraft in bloße *Skizzen, Umrisse, Fragmente, kleinere, bloß zum Versuch oder zum Spiel gebildete Werke vereinzelt, und selbst zersplittert*. Zwar vermag er wie kaum ein anderer Schriftsteller den Sinn, das *deutsche Auge* seiner Leser, für die gewöhnliche Lebenswelt, für ihre *verborgenen Spuren und flüchtigen Umrisse* zu schärfen, aber am Ende hat er doch ein vollkommen antiromantisches Romanwerk verfasst. Von der Kunstauffassung her betrachtet, gehört der „Wilhelm Meister" ganz seinem Zeitalter und der modernen Poesie an, von der *Bildung* und der *Form* her gesehen, sind jedoch erhebliche Zweifel an seiner Bedeutung angebracht. Überhaupt hat das Romangenre, diese Modeerscheinung, deren Elaborate mittlerweile manufakturell produziert werden, in ihrer Formlosigkeit längst jeden ästhetischen Anspruch preisgegeben. Dass selbst ein Autor wie Goethe sich viele *störende Flecken an dem reinen Glanz* des Deutschen geleistet hat, kann Schlegel also nicht heftig genug beklagen. Der einstige Virtuose der artistischen Wortkreation im Zauberbann der progressiven Universalpoesie kritisiert nun die idiomatische Erfindungskraft des gealterten Goethe. Aber dies ist nicht das zentrale Argument wider dessen berühmtes Erzählwerk. Schon bei den Griechen, die er doch von Herzen verehrt, hätte der deutsche Meisterautor lernen können, dass es ihrer *Bildung* immer um ein *Ewiges*, ein mehr oder minder *richtig erkanntes Unsichtbares*, ja um die Idee der Gottheit gegangen sei. Wie unsinnig ist es doch, klagt Schlegel, sich dagegen auf die *äußere und gesellige Bildung* der Jetztzeit einzuschränken, die gar keine hohe Richtung und Würde, keinen tieferen Zweck und keine *bedeutende Kraft* besitzt, sondern von Genuss und Spiel, von Verworrenheit und *falscher Vielseitigkeit* geschlagen ist. Auch in Goethes „Wilhelm Meister" erscheinen die chaotischen Lebensversuche der Protagonisten wie das *Stimmen der Instrumente von der Musik*

möglichen Arzneien auszuprobieren, um sich am Ende ein wirkliches Übel zuzuziehen. Gewiss, der Goethesche Roman schildert das Zeitalter in seinen wesentlichen Zügen von Verworrenheit und aufkeimender Zukunftsentwicklung, aber vor allem droht er der *jüngern Welt* ein fragwürdiges kulturelles Leitbild einzuprägen – *den Geist einer falschen Vielseitigkeit und des eingebildeten Scheins.* Und das *Willkürliche* an jeder Art subjektiver und gesellschaftlicher Bildung ist es, das Schlegel jetzt immer stärker umtreibt, nach eigenem Verständnis nicht als kritischer Rezensent, sondern als sich öffentlich aussprechender Moral- und Religionsweiser. Keineswegs ungern schließt er dabei an das Falsche von ehedem an, oft scheint es sinnvoll, die eigenen Theorien aus den Nährstoffen besprochener Werke herauswachsen zu lassen. Im Fall des Freundes Fichte sind es es gleich drei neue Bücher.

Fichte versteht nichts von der Geschichte, das ist Schlegel seit langem klar, die neuen Arbeiten des Berliner Professors beweisen es aufs Neue. Denn es bleibt dabei, nicht a priori lässt sich das Ganze der Historie konstruieren, sondern dies ist schlechthin ein *Rätsel*, ein heiliges Numinosum, zu dessen Enthüllung man anderer Verstehensvoraussetzungen bedarf, als Fichte sie sein eigen nennt. Viel zu sehr bleibt er in der Denkart der Epoche befangen, auch wenn es ihm oft gelungen ist, jener *empiristischen Beschränktheit* der Kantianer und des allgemeinen Zeitgeistes mit gekonnter Polemik zuzusetzen. Bereits die philosophische Tiefe des gegenwärtigen Übergangs vom zweiten zum dritten *Weltalter* ist Fichte entgangen, der sich hier mit irgendeinem *Schema der Vernunftentwicklungen* behelfen möchte. Daher begreift er auch nicht den Bedeutungsunterschied zwischen *Zeitalter* und *Zeitgeist.* Ersteres ist *von Gott* gefügt und muss mit Achtung wahrgenommen werden, der zweite wird von Willkür und Torheiten, von Schwächen und Moden der Menschen hin und her geworfen. Wie kann jemand, dem es doch um ein *höheres und höchstes Übersinnliches* in der Humangeschichte gehen muss, so dilettantisch allein gegen die Naturphilosophie polemisieren? fragt Schlegel. Fichte hält die Natur für eine tote Sinnenwelt und den bloßen Niederschlag der Reflexion, für das Nichtsein schlechthin, ja für ein *ganz und gar ungöttliches Scheinwesen; bloß Hemmung des sich ins Unendliche fortentwickelnden Geistes.* Die Natur als ein göttliches und beseeltes Phänomen, wie sie nun sogar in der deutschen Naturwissenschaft wahrgenommen wird, kommt bei Fichte nicht vor. Er nähert sich damit jener Klasse von Zeitgenossen, die *alles nur als Mittel, toten Stoff, und Werkzeug für die Zwecke des berechnenden Verstandes* betrachten. Nur deshalb kann er darauf verfallen, die gesamte Naturphilosophie als Pantheismus, als *Naturvergötterung* und *Schwärmerei* zu denunzieren.

Aber wie steht es denn wirklich um das Verhältnis von Schwärmerei und wahrer Philosophie, vor allem in der Frage der Religion? Nicht Schwärmerei ist das Grundübel der Zeit, sagt Schlegel, sondern ungleich zerstörerischer erscheint die Oberflächlichkeit alles Religiösen, jene *bloß ästhetische Religion vager Gefühle, und Anschauungen des Göttlichen, wobei es im Innern kein rechter Ernst ist.* Um diese *innere Irreligion* der Menschen geht es, sie bildet den harten Kern des gegenwärtigen *Verderbens*, weder darf sich in der europäischen Zivilisation alles nur um die *politische*, noch um die

bloß ästhetische Religion drehen. In beiden Formen begründet sich eine *falsche Universalität*, die deshalb so anarchisch und zerstörerisch wirkt, weil sie zu einem *gleichgültigen und kraftlosen Nebeneinandersein des Entgegengesetzten*, und zu *allerlei Mischungen und bloß äußerlichen Nachbildungen* führt, die weder festhalten können, was *unvergänglich sein sollte, noch auch Eigenes zu begründen und zu gestalten* vermögen. Welchen Sinn soll da der Fichtesche Vorwurf des verkappten Pantheismus eigentlich noch besitzen? Ausgerechnet Fichte hat keine Vorstellung von der unverzichtbaren Idee des Absoluten, sagt Schlegel. Längst ausgezehrt ist doch die alte *transzendentale Vernunftansicht* des Absoluten, sie kann nur noch zu *leerem Formelwesen*, zu *metaphysischer Verwirrung* und *dialektischer Leerheit* führen. Heute muss es vielmehr um jene *absolute* Vernunftauffassung gehen, die sich gleichsam aus dem *Pantheismus der Phantasie* speist, der allen urtümlichen Mythologien und Religionen zugrunde liegt. In ihm ist *alles Konstruieren* überflüssig, und die *chaotische Fülle* der Phantasie findet zwanglos die ihr gemäße Form. Ausgerechnet diese Phantasie will Fichte nun *mit der Wurzel aus dem menschlichen Geiste ausreißen.*

Kann man da Besseres von der Fichteschen Religionslehre erwarten? Es zeigt sich bald, dass seine Philosophie mit wesentlichen Dogmata der christlichen Religion und ihrer heiligen Schriften nicht vereinbar ist. Mag es dieser Denker auch zu einer Art *geistigen Religion* gebracht haben, eine wahre metaphysische Aufklärung über die Aufklärung ist ihm nicht gelungen. Wie man auf die Idee hat kommen können, Fichte sei für den *Katholizismus parteiisch*, ist Schlegel deshalb unerfindlich. Denn nirgendwo bemerkt er etwa im Alten Testament den *aus dem Verborgenen hervorleuchtenden Geist.* Auch seine Vorstellung von Christus als einem Religionserfinder erscheint als naiv. Und nicht einmal die Tatsache, dass der christliche Glauben als *ewig* zu gelten hat, und – als die Religion der ersten Menschen – *älter als aller Irrtum und Götzendienst* erscheinen muss, ist Fichte klar geworden. Ihn zeichne ein eigentümlich *atomistischer Geist* aus, der das Phänomen Göttlichkeit nur als streitbares Chaos subjektiver menschlicher Verkörperungen wahrnehme – die Menschen sollen *göttliche Individuen, oder individuelle Götter* sein. Zwar möchte Fichte diesen *Geist der Zersplitterung* im Grunde verlassen, weil auch er mit der *einfachen Einheit der Vernunft* nicht länger zufrieden ist, aber er vermag sich als Philosoph nicht jener spirituellen Idee von der *Fülle der Liebe* hinzugeben. Fichte kommt aus der *absoluten Negativität* nicht heraus, obwohl er mit der Apotheose der großen Individualität eigentlich eine höhere, *göttliche und heilige Fülle notwendig anerkennen müsste.* Er und andere wollen die Philosophie zu einer Wissenschaft erniedrigen, darin am meisten verfallen sie dem verderblichen Geist des Zeitalters, und graben sich ein auf dem dunklen Terrain der *Irreligion.*

Und noch einmal hebt Schlegel hervor, dass es niemals eine Vereinigung mit Gott im reinen Denken geben geben könne, schon gar nicht in einer *mathematisch-dialektischen Gestalt*, etwa als szientifisches Experiment. Gibt es denn kein *Wissen von der Liebe*, kann Philosophie immer nur der *Skepsis* anheimfallen? Nein, vielmehr muss eine ganze Wissenskultur um und um gekehrt werden

um etwas noch *viel Höheres*. Weder kann es allein um das kreativ Individuelle des Wissens, noch um sein methodisch Objektives gehen, also nicht um bloße Reflexion, jenes *Prinzip der Spaltung und Trennung*, sondern im Zentrum hat die Liebe als *Schöpferin des Lebens und Quelle der Vernunft* zu stehen. Das Wissen muss Überzeugung und Bestätigung finden, der Glauben muss beseelt und belebt werden, und für beide gilt ein umgreifendes, ein höheres Drittes – das zur *göttlichen Liebe gewordene Wissen*. In ihm ist für Friedrich Schlegel jene Erziehungs- und Tugendpraxis wirksam eingeschlossen, deren es bedarf, wenn Religion ihrem ursprünglichen Wesen nach wieder Bindung und Sinn unter den Menschen herstellen, wenn sie – wie noch gegenwärtigen Tages – wieder zur Einheit von Weltbild und Lebensführung werden soll, zu einem Element erfüllter tätiger Daseinsregulierung (N. Bolz 2008). Fichte, einst der transzendentale Inspirator der Selbstermächtigung des romantischen Individuums, gehört nicht mehr in den gesegneten Kreis der Einheit stiftenden *Weisen*. Kein Wunder, dass der erstaunte Schleiermacher an den Freund von ehedem schreibt: *In Deiner Rezension über den Fichte habe ich Deine große kritische Virtuosität nicht wieder erkannt. Eine dir sonst unnatürliche Milde und Breite löset das Salz der Kritik ziemlich unschmackhaft auf* (KSA 8, CLVIII ff.). In der Fichte-Rezension signalisiert schon der rezensorische Tonfall nur allzu deutlich den Sinneswandel, ja die weltanschauliche Neujustierung des artistischen Ironikers von einst.

Schlegels Besprechungen des Jahres 1808 über Goethe, Fichte, Adam Müller und Stolberg, sind sämtlich in den „Heidelbergischen Jahrbüchern der Literatur" erschienen, auf eine *sehr schmeichelhafte Einladung* Friedrich Creuzers hin. Der noch in Köln residierende Kollege hat diese Gelegenheit nur zu gern ergriffen, besonders im Fall der Stolbergschen Schrift „Geschichte der Religion Jesu Christi" (KSA 8, 86 ff.). Stolberg hatte den Schritt zur Konversion schon im Jahre 1800 unter großer öffentlicher Anteilnahme vollzogen, wenngleich oft in Verkennung seiner *edlen Persönlichkeit*, und ist für Friedrich Schlegel seither eine Art Vorbildfigur. Schon 1807 hat er Stolberg *von ganzem Herzen den wärmsten Dank* gesagt für ein Buch, dessen christlichem Bekenntnis er in allem Wesentlichen nur begeistert zustimmen könne. Und noch Jahre später wird er sich im Zusammenhang mit seiner eigenen Konversion wohlwollend der Belehrungen durch Stolberg erinnern, der sich seinerseits schon bald beglückt zeigt durch die christlichen Freundlichkeiten des berühmten Kollegen: *Das erkennt itzt er, der ehemalige Pantheist, d.h. Atheist. Das freut mich sehr. Am schicksalschwangeren Abende dieser Zeit wird Manchem, mitten im rasenden Taumel und in der Belagerungsangst, die schreibende Hand an der Wand sichtbar.* Festhalten will Schlegel nun gemeinsam mit dem verehrten Stolberg an dem *Einen […], was allein Ruhe gibt*, und schon hinieden allen *Lohn* verspricht. Mit überlegenem irenischem Gestus tritt Schlegel in seiner *Beurteilung* auf, er wirbt für den freundlichen Ausgleich der Konfessionen in einer so lange schon an *innerm Zwiespalt krankenden, edlen deutschen Nation*, die im Geist nicht noch mehr zerrüttet werden dürfe. Gerade weil Protestanten und Katholiken jetzt in etlichen deutschen Ländern gleichberechtigte Mitbürger geworden seien, müsse die oft verkannte moralische Bedeutung der

Religion wieder zur Geltung gebracht werden. Schlegel lehnt es ausdrücklich ab, die katholische Religion *vorzüglich nur wegen ihrer politischen Zweckmäßigkeit oder von seiten der ästhetischen Schönheit* zu beurteilen. Gewiss, sie sei des Ausdrucks liebevoller Schönheit und des innigen, heiteren Gefühls fähig, aber vor allem die *Heiligkeit* des Religiösen, sagt er, muss nun hervortreten, ein *würdiges Verhältnis ernster Gesinnung und gegenseitiger Achtung* unter den Menschen ist herzustellen. Andernfalls bliebe es bei der *Gärung, Verbitterung* und *Ungerechtigkeit* zwischen den religiösen Fraktionen Deutschlands. Die eigentliche Streitfrage zwischen den Konfessionen kann ja nur sein, welche von ihnen das ursprüngliche Christentum am reinsten und wahrhaftigsten erhalten habe. Das aber ist für Schlegel keine Frage der abstrakten Kritik, sondern eine der *inneren Stimme*, der *freien Wahl des Gefühls*. Wenn man jedoch solcher inneren Lauterkeit zu folgen vermag, etwa bei der legitimen Konversion zu einem anderen Glauben, dann kann es für Schlegel keinen Zweifel geben. Wer weder lau, noch eitel, noch oberflächlich ist, muss erkennen, dass es nur zwei Religionen gibt: *die eine wahre, ewig unwandelbare, deren unvergängliche und heilige Form zugleich durch ihr Wesen bestimmt ist; und die falsche, welche, einmal besiegt, in immer andern Formen wieder erscheint.*

Der Primat des katholischen Glaubens deutet sich längst an, und Stolberg, ein Liebhaber der sokratischen Philosophie wie Schlegel, tritt nun ins Licht als derjenige Autor, der es vermocht hat, das Christentum, also die *Offenbarung und heilige Tradition der göttlichen Liebe unter dem Menschengeschlechte, von Anbeginn* darzustellen. Nur als gläubiger Religionsarchäologe verfügt Fritz Stolberg über die Schlüssel zu allen christlichen *Rätseln und Geheimnissen*, so vor allem zu jenen des Opfers und der Idee der Gemeinschaft mit Gott. Nur weil er über *Glauben, Hoffnung und Liebe* verfügt, kann er auf seine Weise in das *Antlitz Gottes schauen*. Doch Stolberg zeigt auch Schwächen. Zwar ist er in der Lage, das Wesen der christlichen Religion darzulegen als die endlich glückende *Vereinigung der Seele mit Gott in der Liebe*, aber der nun als kompetenter Religionswissenschaftler hervortretende Schlegel spart durchaus nicht mit Kritik im Einzelnen. Vor allem erscheint ihm das *Historische der Urwelt*, das in den rätselhaften Winken der heiligen Urkunden zu finden ist, viel bedeutsamer als es von Stolberg wahrgenommen wird. Die Offenbarung des wundertätigen Christus gegenüber den Menschen von Anbeginn hätte Schlegel viel überzeugender im Blick auf die Überlieferung der Kirchenväter, also nach der *sogenannten allegorischen oder mystischen Auslegungsart*, behandelt gefunden. Dazwischen sieht er keinerlei Widerspruch, denn die *buchstäbliche und historische* Betrachtung der religiösen Ursprünge hätte die symbolische *weder aufgehoben noch verdrängt*. Die aufgeklärte Religionshistorie gewahrt nur tote Lettern, die romantische aber erfährt ihren *tiefern Sinn*, etwa in der Frage nach der Rolle der asiatischen Völker bei der Überlieferung christlicher Glaubensschätze. Haben womöglich die Perser und Inder, die Hebräer und Chaldäer, geheime Weisheiten weitergegeben, die kryptifizierte christliche Botschaften enthielten? So könnten insbesondere die Perser dasjenige vielfach angefeindete Volk gewesen sein, dass der *Urquelle* [illegible]

Lichts in strenger Sorgfalt zu bewahren, bis da der Augenblick gekommen war, die Hülle sprang, und der Glanz jenes Lichtes nun alle Völker überstrahlen konnte. Von all dem besitzt der religionskundige Stolberg wenigstens eine Ahnung.

Wichtiger noch aber erscheint es Schlegel, dass in diesem Buch des verehrten katholischen Proselyten der *falsche Schein der seichten Aufklärung immer mehr in seiner Nichtigkeit offenbar* werde. Ob man das nun katholisch nennen, und als eine Ausgeburt seiner *Parteisucht* bezeichnen dürfe, will Schlegel den Lesern überlassen. Mit seinem Bekenntniswandel hält er jetzt allerdings kaum noch hinter dem Berg. Es kann also nicht verwundern, dass es gerade wegen dieser Rezension zu einem Konflikt in der Redaktion der „Heidelbergischen Jahrbücher" kommt, in dessen Folge Schlegel aus ihrem Mitarbeiterkreis ausscheiden wird. Schon im ersten Heft des folgenden Jahrgangs nimmt das Blatt eine Antikritik auf, die in scharfer Form mit jener so *fein und niederländisch-erasmisch* klingenden katholischen Parteinahme abrechnet. Nun ist in aller Öffentlichkeit der neue Ton angeschlagen, und er ist auch angekommen, Friedrich Schlegel kann sich in der Folge nur noch offen bekennen. Aber es bleibt dabei, er will sein *Katholischwerden* in den eigenen Schriften vertreten, und so wenig wie möglich zum Opfer öffentlichen Klatsches werden: *Es muss diese Sache auf eine ganz und gar andere Weise zur Sprache kommen* (S. Boisserée 1970, I, 56 f.). Und wieder ist es Schleiermacher, der unverblümt zum Ausdruck bringt, was jetzt viele über Schlegel denken: *Deine Rezension über Stolberg habe ich verabscheut wegen eines treulosen jesuitischen Verfahrens gegen den Protestantismus, welches freilich nur diejenigen finden können, die so gründlich lesen wie ich. Ich finde übrigens dies alles nicht überraschend und wunderbar, sondern mit Deinem Katholizismus ganz natürlich zusammenhängend, aber weil dieser selbst uns so ziemlich schroff und unvorbereitet vom Himmel gekommen, so wünschte ich nichts sehnlicher, als dass Du uns andern [...] Brücken bautest.*

Über Schlegels *jetzige Bestrebungen* auf neuen Berufs- und Bekenntnisfeldern ist sich Schleiermacher vorerst noch im Unklaren. Näheren Aufschluss darüber hätte ihm allerdings die Rezension des jüngsten Buches von Adam Müller geben können. In ihm geht es noch einmal um das Wichtigste – um deutschen Geist und deutschen Charakter. Müllers „Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur" (1808) nimmt Schlegel zum Anlass für eine demonstrative geistige Standortbestimmung im Übergang zur beruflichen Verantwortung am Wiener Kaiserhof. Neben den Rezensionen zu Fichte und Stolberg stellt diese Besprechung wieder einen *mächtigen Schlag ins Publikum* dar, wie er ihn schon zwei Jahre zuvor seinem Bruder gegenüber angekündigt hat. Friedrich Schlegels publizistisches Entrée in das Habsburger Machtzentrum brilliert in gekonnter deutsch-christlicher Empfehlungsrhetorik. Allein an der Sprache dürften sie seine künftige Verwendungstauglichkeit abermals erkannt haben, die Gentz und Metternich. Denn Schlegel rezensiert das Buch des Bruders im Geiste mit auffallend programmatischem Gestus. Schon das christliche Bekenntnis des Adam Müller sei vollkommen frei von dem *modigen Anstrich des beliebten philosophischen Formelnspiels*, und ganz aus eigenem Nachdenken und Gefühl

hervorgegangen. Ja, dieser Autor schreibe im reinen Sinn dessen, *ohne den in der Geschichte nichts ist als wüster herzzerreißender Streit.* Wenn Müller, auch im gelegentlichen Dissens mit Schlegels eigenen Positionen, für eine *vermittelnde* Form der Kritik eintritt, so kann ihm der Rezensent nur Recht geben. Denn um die *abgeschlossne Welt* des Geistes kann es nicht mehr gehen. Es muss nun die in ihrer *einsamen Idealität verschwebende literärische Welt mit der tätigen des bürgerlichen und vaterländischen Lebens in wirksame Berührung* gebracht, und dadurch erst in einem *höheren Sinne* realisiert werden. Schlegel kann gar nicht oft genug darauf hinweisen, wie sehr die Kritik sogar an die Seite des *denkenden Staats- und Geschäftsmannes* zu treten habe, endlich muss sie dort Verantwortung übernehmen, wo sie unmittelbar und praktisch mit der *Geschichte, der Politik und dem geselligen Leben in Berührung* kommt. Von der Autonomie der Kunst und des objektven Geistes ist keine Rede mehr. Schlegel imaginiert hier zum ersten Mal sich selbst, den Intellektuellen in (macht-)politischer Mitverantwortung. Denn Kritik, schreibt er, ist kein *geschlossener Lehrbegriff*, sondern muss nach *allen Seiten* hin entwickelt werden, ja sie verkörpert den *gemeinschaftlichen, zwar nicht das Ganze beherrschenden, aber doch mehrere Glieder zugleich belebenden, hie und da lenkenden Geist der Bildung.* Solche Kritik, die zwischen Geist und Politik gleichsam erzieherisch vermittelt, sei mit Fug und Recht als *deutsch* zu bezeichnen. Denn sie ist – bei aller Polemik – eine im Kern *versöhnende*, die freilich nicht, wie gelegentlich bei Müller, mystische Qualität annehmen darf, sondern nach wie vor vom vernünftigen *Sondern und Unterscheiden* bestimmt sein muss. Nichts sei verderblicher als jene *falsche Universalität* und allzu *vielseitige* Bildung, die von der *eigentlichen Natur und dem Beruf des Deutschen* wegführe. Denn vor allem hier, im nationalen Ordnungs- und Bedeutungssystem, wächst der Kritik jetzt ihre eigentliche Substanzialität zu. Die *Zeit der Ebbe* ist vorbei, schreibt Schlegel, die Epoche der *Gärung und Dissonanz* an ihr wohlverdientes Ende gekommen, alle *ästhetischen Träumereien* und *Formenspielereien*, nicht zuletzt *Schlegelsche Paradoxien und Schillersche Antithesen, Tiecksche Spiele der Phantasie und Schellingsche Konstruktionen*, haben sich vollständig überlebt. Jenes *chaotische* Beginnen musste erst die *Kräfte des deutschen Herzens verzehren*, und die Menschen bis zur *gefühllosesten Gleichgültigkeit* aushöhlen, damit endlich der Aufschwung des *deutschen Geistes* mit Macht über das Land kommen kann. Ernst, würdevoll und durchgreifend soll er sein, jeder *provinzielle Ton* verschwinden, *Gott und Vaterland, Stärke und Treue* erhalten ihre ursprünglichen Rechte zurück, und die *feste Rücksicht auf Gott* wird dieser *wesentlichen Reform* der Zeitverhältnisse die nötige Stabilität und Verlässlichkeit sichern.

ACHTES KAPITEL

Wien

Untertänige Empfehlungen

Welch eine Wandlung hat dieser Friedrich Schlegel bis dato durchgemacht. Jetzt empfiehlt sich vor der gesamten deutschen Gelehrtenheit der ironisch paradoxal gestimmte Saulus von ehedem als katholisch und legitimistisch hingegebener Paulus von heute. Das ist *deutsche Manier*, hören wir ihn Adam Müller zitieren, der seinerseits nur allzu gern in *altvätrischer Zucht* verharren möchte. Ja, dies ersehnt nun auch Friedrich Schlegel – das geneigte *Herz der gleichgesinnten Mitbürger und der frommen, genügsamen kunstbeflissenen Nation*. Wo aber wäre dergleichen eher zu finden als im habsburgischen Wien. Im Mai 1806 fällt im Briefwechsel mit August Wilhelm zum ersten Mal eine Bemerkung über die Kaiserstadt und einen *entfernten Reiseplan*, der dann allmählich deutlichere Konturen erhält. Im September 1807 schreibt Friedrich: *Geht Ihr wirklich nach Wien, so beneide ich Dir diese Reise von ganzem Herzen*. Österreich ist der *einzige Staat in der Welt, wo ich mich mit voller Neigung anschließen kann*, bekennt er ein halbes Jahr später. Zu diesem Zeitpunkt weilt August Wilhelm schon gemeinsam mit Madame de Staël in der Donaumetropole, wo er *vor wirklich auserwählten Zuhörern, Fürsten, Grafen und Herren, Ministern, Generalen, Gelehrten und Künstlern und deren Frauen* eine Reihe glänzender Vorlesungen hält, und in kaiserlicher Audienz sogar den Namen seines Bruders ins Spiel gebracht hat (KSA 7, XLV ff.). Der würde die Gelegenheit am liebsten sofort beim Schopf packen: *Uebrigens versteht es sich dass Du nichts so sehr vermeiden müsstest, wenn von mir die Rede wäre, als den Anschein als machte ich Plane auf O.[esterreich]; da in der That auch alles ganz aus eignem Gefühl kommt, so erwähne, wenn Gelegenheit ist von mir zu reden, alles nur so ganz wie von ungefähr* (J. Körner 1958, I, 481). Darin liegt eine kaum kaschierte Begehrlichkeit des *Wiensehnsüchtigen* (C. Aspalter/A. Tantner 2006, 56). Auf die kaiserliche Hauptstadt richten sich nun alle Berufserwartungen Friedrichs. Zunächst einmal sind sie verbunden mit August Wilhelms überraschendem Vorschlag, *unseren Familien Adel zu erneuern*. Friedrich ist von dem Gedanken durchaus angetan, er schreibt: *Ich würde vielleicht dasselbe gethan haben, wenn ich mich in Wien dargestellt und es schicklich gefunden hätte. Nur lass alles fein still und bescheiden abgehen, damit nicht ein zu großes Gepratsche darüber entsteht. – Was mich betrift, so sage alsdenn nur jedermann, dass ich*

sich Gelegenheit findet, so lass die Huldigung irgendwo drucken (J. Körner 1958, I, 443). Der jüngere Bruder erlaubt sich, dem älteren nicht nur gute Ratschläge zu erteilen für seine Wiener Avancements, er bringt zunehmend auch sich selbst ins Spiel. Dahinein passt die Hoffnung auf einen renovierten Adelstitel nur zu gut. Schon im Oktober 1808 ersucht Friedrich den Bruder, einen Brief an den Kaiser zu schreiben, und um die Erneuerung des Familienadels zu bitten: *Erstlich würde es einigermaßen erörtern helfen, welche Art von Anstellung ich hier suchen und wünschen kann; und dann, was das wichtigste ist, da es ungrischer Adel ist, so werden wir dadurch eo ipso Oesterreicher.* Nun wird es mit einem Mal ganz wichtig, welches *Amt in Oesterreich und wo dieser Christoph Schl.[egel] bekleidete, dem der Adel ertheilt* worden ist. Freilich muss es eine ganz eigene Art der Nobilität sein, schreibt Friedrich in seinen philosophisch-theologischen Notizen: *Der Gelehrte soll sich nicht an die höheren Stände anschließen – sondern an und für sich selbst einen Stand bilden. Das Adeln der Gelehrten – ist ganz verwerflich.*

Wie wünschenswert wäre es jetzt gleichwohl, wenigstens einen Akt des Dramas über Karl V. vorweisen zu können, vielleicht sogar mitsamt einer Huldigung an den Kaiser der Öffentlichkeit zu präsentieren? August Wilhelm dringt darauf, aber Friedrich tut sich äußerst schwer mit diesem aufwendigen dramatischen Vorhaben. Hier ist, das weiß er genau, erhebliche Vorsicht geboten, auf den Gewinn oder die Erhaltung seiner *Ehre* kommt jetzt alles an, die öffentliche Klatscherei über sein Werk und seine Person ist ihm nie unangenehmer und widerlicher gewesen. Sogar die mehrfach erbetene Unterstützung durch Madame de Staël kann nicht aufmerksam genug eingefädelt und abgesprochen werden: *Mit Empfehlungen muss man äußerst vorsichtig und überdacht zu Werke gehen, damit sie wenigstens nicht schaden.* Und auch gegenüber August Wilhelm spricht Friedrich jetzt die Warnung aus, sein Verhältnis zu Sophie Bernhardi könne Anlass zu den üblichen Klatschereien und Verleumdungen bieten. Auch dass er selbst in Armut lebe, oder angeblich gar nicht verheiratet sei, wird jetzt als potentieller öffentlicher Angriffspunkt wahrgenommen, alles Mögliche könnte *meinen Feinden einen angenehmen Triumph* verschaffen. Deshalb soll August Wilhelm in Wien zwar mitteilen, dass sein Bruder sich mit österreichischer Geschichte *überhaupt* befasse, nicht aber zu erkennen geben, dass *ich eine österreichische Geschichte zu schreiben gesonnen sei. Man möchte mir sonst eine zu bestimmte Absicht zuschreiben, und mich in eine Classe setzen, gegen die durch Genz, Müller und so manche andre in Wien nur allzu viel Mistrauen herrschen muss.* Die öffentliche Präsentation des ersten Akts seines patriotischen Dramas, verbunden mit einer Huldigung an den Kaiser, das bleibt indes Friedrichs größte Hoffnung. Aber nichts steht in weiterer Ferne. Schwierig dürfte es ohnehin sein, in Wien eine wirklich geeignete Stelle zu finden – *bis dahin will ich also wenigstens die Ehre behaupten.*

August Wilhelm hat Teilnahme bei den *Vornehmen* Habsburgs gefunden, er ist in Wien *würdig und gut* befunden worden, seinem jüngeren Bruder bleibt nur, sich wie immer ganz auf sich selbst zu verlassen: *meinen Karl V. schreibe ich zur Ehre Gottes und zu unsrer Freude. Die Geschichte von Oesterreich aber für die Welt und die Nachwelt. – Die Huldigung unter diesen Verhältnissen drucken zu lassen, da mir so böse Absichten untergelegt werden, ist vielleicht kaum rathsam.* Dabei soll doch hier die *eigentliche Sphäre* seiner künftigen Tätigkeit liegen. Wenige Wochen vor der Konversion beteuert er gegenüber August Wilhelm, er würde jetzt jede Stelle in Wien annehmen, hätten sich doch alle bisherigen Berufspläne in Köln und andernorts zerschlagen. Aber der Erfolg und die Hilfsbereitschaft des älteren Bruders lassen ihn hoffen. Ist vielleicht doch eine Stelle in Österreich denkbar, mit regelmäßiger Besoldung? *Der feste Gehalt ist die Hauptsache, alles andre findet sich, wenn man den hat. Eine bestimmte Erlaubnis zu lesen, wäre fast so gut als eine Stelle.* Fast zeitgleich mit seiner Konversion glaubt er endlich einen Erfolg des Bruders im Hinblick auf seine Wiener Chancen erkennen zu können: *Die persönlichen Vorurtheile, die mir entgegenstehen konnten, muss Deine Gegenwart völlig weggeräumt haben; und mein Werk über Indien giebt nebst meinem frühern Nahmen Grund genug zu einem solchen Ruf an Handen.* Eine Wiener Professur für Literatur müsste doch eigentlich erreichbar sein. Vier Tage vor seiner Kölner Glaubenskehre schreibt Friedrich abermals an August Wilhelm: *Wenn man Dir sehr bestimmte und so gut als gewisse Anträge zu einer Stelle für mich macht, so wird es vielleicht auch schicklich sein, einen Wink zu geben, dass ich schon seit geraumer Zeit katholisch sei. Eine Stelle an der Universität erhält ein Protestant schwerlich.* Wenige Tage später ist Friedrich Schlegel ein bekennender Katholik, kurz vor seiner Abreise haben sich die Wiener Ambitionen nun sehr beschleunigt, und die diplomatische Wegbereitung durch August Wilhelm nimmt ausgesprochen hoffnungsvolle Züge an. Friedrichs hochgemuter Brief vom 20. April 1808 spricht Bände. Endlich weiß der Kaiser von ihm, und billigt sogar die spätere Widmung des patriotischen Dramas an das Haus Habsburg. Des Bruders *begeisternde Liebe macht dass sich alles in Vertrauen Hoffnung und muthige Thätigkeit auflößt*, nun geht es *nur vorwärts und weiter*, alle Zweifel sind verschwunden, und *ich werfe [...] kühn den Anker meiner Hoffnung an den Felsen Deiner Freundschaft.* Mit einem Mal ist *ein großer Ruck geschehen, und ich athme bald ganz frei.* Und dann heißt es programmatisch: *Für unsern Ruhm ist Dein Gelingen in Wien von ganz entscheidendem Gewicht und Erfolg* (J. Körner 1958, I, 534, 537 ff.).

Und dennoch wäre alles beinahe an Friedrich Schlegels taktierenden Finessen im Zusammenhang mit seiner Konversion gescheitert. Es geht um jenen Brief vom 14. Mai 1808 an den Bruder Karl, in dem er entschieden abgestritten hat, katholisch geworden zu sein, und darum bittet, vor allem im Hannoverschen Umkreis der Mutter möglichst alle gleichlautenden Meldungen und Artikel zu unterdrücken, oder durch Gegenerklärungen außer Kurs zu setzen. Welch ein ungutes Spiel? Zumal der brüderliche Freund August Wilhelm fühlt sich nun auf das Undankbarste hintergangen. Hat ihn Friedrich nicht infam hinters Licht geführt? Da gewinnt der jüngere durch seine Vermittlung sogar noch das Wohlwollen des in Wien hochmögenden Friedrich von Gentz, und erlaubt sich zugleich ein so verlogenes Versteckspiel. Ein unverzeihlicher Vertrauensbruch – so lautet der Vorwurf August Wilhelms, den Dorothea in einem um Verständnis für Friedrich [illegible]

Sie bittet den älteren inständig, die *Crisis* ihres geliebten Mannes mit Nachsicht zu beurteilen, seine Angst vor den Feinden und Verfolgern, seine Enttäuschung über das Scheitern aller Berufspläne, seine zögerliche Reise nach Wien, die auf keinen Fall als undankbar gegenüber dem Bruder erscheinen dürfe, vor allem aber seine Furcht vor der Reaktion der Familie, insbesondere der Mutter. Am Ende wisse sie doch eines mit Bestimmtheit: *geläugnet kann Friedrich nicht haben; behüte Gott, das kann er nicht*! Dies nimmt auch der Beschuldigte für sich in Anspruch. Er ist froh darüber, dass die Familie mittlerweile *billig* denkt über seine Glaubensentscheidung, ganz im Gegensatz zu einigen Menschen, denen er sich anvertraut, und die sein Vertrauen dann so sehr *misbraucht* hätten. Gegenüber August Wilhelm aber habe er mit seinem Innersten niemals hinter dem Berge gehalten: *Ja Du wirst wohl einige Mal haben bemerken müssen wie die innersten und tiefsten Wünsche meiner Seele bei einiger Veranlassung hervorbrachen*. Sein geheimster und liebster Wunsch sei es immer gewesen, allen *unsern übrigen Banden und Gemeinschafen auch diese höchste von allen beigefügt und alle andren dadurch besiegelt zu sehen*. Nur aus diesem Grund habe er es sich zum Gesetz machen müssen, *mir auch nicht das geringste zu erlauben, was ich will nicht sagen zudringlich oder auffordernd sondern auch nur überredend oder deutlich wünschend hätte scheinen können*. Doch es vergehen nur wenige Wochen in Wien, da ist Friedrich wieder mutig genug, dem verstimmten August Wilhelm die einzig *wahre Beruhigung* im Studium der katholischen Religion zu empfehlen.

Ein Schritt in die Nähe zur Macht?

Nun ist es Friedrichs Pflicht, regelmäßig aus der Habsburger Metropole zu berichten. Es fällt ihm nicht schwer, hier rasch erste Verbindungen aufzunehmen, ist er doch vom „Morgenblatt für gebildete Stände" in der Nachfolge seines Bruders als herausragende Persönlichkeit begrüßt worden: *Die glücklichen Aussichten, welche sich für das Aufkeimen der Literatur seit einiger Zeit in Wien zeigten, würden durch die Gegenwart dieses Mannes in mehr als einer Hinsicht gewinnen*. Aber auch andere Stimmen wird es bald geben, etwa in den „Annalen der Literatur des Österreichischen Kaiserthumes" vom November 1809, wo in aggressiver Tonlage vom *poetischen Schwulste der Schlegelschen Schule* die Rede ist. Vielerlei Häme und Verdächtigungen werden laut gegen die zugereisten Romantiker und sonstigen glücksuchenden Intellektuellen aus dem Reich. Ja, der gesamte neue Typus des Romantikers, mit seinem Hauch von *genialer Unordnung*, seiner Zierlichkeit und Eleganz, seiner Attitüde, sogar *anders zu spazieren, als andere ehrliche Leute*, wird in manchen Presseorganen verdächtig gemacht. Dorothea besitzt einen empfindlichen Sinn für dergleichen, aus Kölner Sicht erhofft sie von ihrem Mann, er möge in der Kaiserstadt eine *schnelle brillante Erscheinung* abgeben (E. Wieneke 1914, 396). Karoline Pichler, bald eine enge Freundin Dorotheas, wird in ihren „Denkwürdigkeiten" noch Jahre später berichten, wie gespannt damals die Wiener Intelligenz auf die Ankunft des berühmten Schriftstellers und

Verfassers der – allerdings *mit Missbilligung* aufgenommenen – „Lucinde" gewesen ist. Man schien daher nicht wenig überrascht, sowohl in Dorothea eine schlichte Dame wahrzunehmen, die in nichts dem *Urbild der schönen, lüsternen, freien Lucinde* gleichkam, als auch Friedrich kennen zu lernen als einen Mann, der in *Wuchs, Gesicht und Benehmen viel eher einem einfachen, redlichen Bürgersmann als einem schlag- und streitsüchtigen Gelehrten glich* (J. Sonnleitner 2006). Die Pichler glaubt schon früh bemerkt zu haben, dass jener bald durchbrechende *hyperreligiöse Sinn*, das *krampfhaft wundergläubige Unterordnen unter veraltete Ansichten*, bei dem immer noch stark durch Spätaufklärung und Josephinismus geprägten Wiener Bildungsbürgertum nur eine prekäre Heimstatt hat finden können. Allein die Tatsache der Konversion des Ehepaars Schlegel – und beileibe nicht nur ihre – wird rasch und bleibt ein erregendes Problem. War diese eilfertige Proselytenbildung nicht in Wahrheit ein *Schritt in die Nähe zur Macht*?

Doch erst einmal kann Friedrich schon kurz nach seiner Ankunft in der Tat Neues und nicht eben Unerfreuliches berichten – von seinen *wichtigsten Bekanntschaften* in der guten Gesellschaft, den ersten Diners und täglichen Archivbesuchen, seiner Arbeit am Drama über Karl V., seinem Bemühen um ein standesgemäßes Auftreten, und von seinem Plan, öffentliche Vorlesungen über deutsche und österreichische Geschichte zu halten: *Ich gehe überall auf meinen Zweck*. Andererseits bemerkt Friedrich in Wien auch schon bald, wer er ist, und vor allem, wer er einmal war: *Im Sonntagsblatt werden wir fortdauernd angegriffen. Es ist eben wie überall. Die Freunde und Guten sind schläfrig und ungeschickt, die Feinde und Platten unermüdlich geschäftig*. Aber nicht nur die publizistische Reizbarkeit in der Kaiserstadt ist bemerkenswert, sondern es tun sich noch ganz andere, persönliche Schwierigkeiten auf. Schlegel soll nur noch bis zum 3. Oktober 1808 eine polizeiliche Aufenthaltsgenehmigung zugestanden werden, danach habe er das Land zu verlassen, heißt es überraschend. Das ist keine *zufällige bloße Formalität oder Ungeschlachtheit*, weiß er, sondern *tief angelegte Absicht und Cabale*. Sogleich ersucht er seine neuen Gönner, die Grafen Rottenhan und Sickingen, um Unterstützung, und wird sie dankenswerterweise auch erhalten, diese *erste Verfolgung* übersteht er unbeschadet: *Aber freilich sehe ich daraus welche ungeheure Masse von Feindschaft mir entgegensteht, und verliehre ganz und gar den Muth sie allein mit Glück bekämpfen zu können*. Auch Dorothea ahnt, dass man ihn in Wien *von Seiten der Polizei scharf ins Auge hält*. Muss er die Stadt am Ende doch bald wieder verlassen? Auch solche Gedanken hegt der einsame Friedrich Schlegel in der glanzvollen Machtmetropole Habsburgs zunächst. Wie es auch kommen mag – zumindest will er mit seinem Drama über Kaiser Karl V. ein *Zeichen und Denkmahl hinterlassen, ehe ich gehe*. So schnell gibt ein Schlegel nicht auf, und Friedrich wird Recht behalten mit seiner Selbstermutigung. Noch einmal trägt August Wilhelm dazu bei, dass der jüngere nicht resigniert. Von Coppet aus schreibt er einen Brief an Kaiser Franz, in dem er abermals um die vor einiger Zeit gewährte Unterstützung seines Bruders ersucht, der wie er selbst von *guter* Gesinnung, aber in Wien ein prekäres Leben zu führen gezwungen sei.

Dorothea, die bald darauf ebenfalls in Wien eintrifft, weiß eines genau – Friedrichs *rechtes Wirken [wird] hier erst angehen*. Sogar der Herr von Gentz habe ihm kürzlich einen schmeichelhaften Brief geschrieben zu dem Indien-Buch: *Sie sind alle entzückt davon, niemand aber reicht ihm thätige Hülfe*. Doch das ist gewiss übertrieben, und wohl aus dem anfänglichen *Wirrwarr* der Wiener Lebensumstände heraus so wahrgenommen. Denn im November lernt Friedrich sogar den Fürsten von Metternich kennen, und der sagt ihm wiederum ein Entrée beim Außenminister Graf Stadion zu. Von Erfolglosigkeit des Wiener Neuankömmlings kann keine Rede sein, denn *Bekanntschaften habe ich nun sehr viele gemacht*, schreibt Friedrich an seinen Bruder, *beinah alle die mir zu meinem Zweck nützlich sein können*. In einem Brief an Sulpiz Boisserée heißt es sogar: *Ich kenne die meisten bedeutenden Männer hier*, sein Aufenthalt in Wien reue ihn deshalb in keiner Weise (S. Boisserée 1970, I, 63). Friedrichs ganzes Interesse richtet sich jetzt darauf, die Erlaubnis für eine öffentliche Vortragsreihe zu erlangen, mit deren Hilfe er sein *historisches und politisches Glaubensbekenntnis* ins rechte Licht rücken könnte. Er will dies nicht fortwährend den obligaten Publikationen in Büchern oder Zeitschriften anvertrauen, auch wenn man gerade dadurch am berühmtesten zu werden pflegt.

Im März 1809 ist endlich ein Erfolg eingetreten, und Friedrich erstattet begeistert Meldung an seinen Bruder: *Die wichtige Nachricht, die ich Dir zu geben habe ist die, dass ich mit dem Range und Gehalt eines Hofsekretärs in östreichischen Diensten stehe*. Der von Metternich ins Spiel gebrachte Graf Stadion wird sein Chef sein, und ihm will er in amtlicher Mission jetzt unbedingt folgen, die *litterarischen Dinge müssen nun etwas nachstehn*. Friedrich ist stolz und glücklich – endlich eine gesellschaftlich und persönlich tragfähige Position: *So hat denn also Deine edle und große Freundschaft schon binnen Jahresfrist, ja in noch mindrer Zeit, so herrliche Frucht getragen! […] Ich muss es nun als eine besondre Fügung Gottes bewundern, dass alle meine frühern Pläne misslungen sind, da dies geschah, um mich dieser großen Bestimmung aufzubewahren*. Auch Dorothea schwärmt in einem Brief an Sulpiz Boisserée vom erlangten *Glück*, von einer *ganz neuen Epoche für uns*, und von einer *ehrenvollen, ersprießlichen Thätigkeit* ihres Mannes unter lauter *treumeinenden Freunden* (S. Boisserée 1970, I, 64). Und dennoch wird bald klar sein, dass auch Wien, dieser *Wirrwarr von Menschen, Racen, Equipagen, Reitern, Frachtwagen, Schiebkarren etc. etc.*, erhebliche Lebensunsicherheiten birgt, und dies nicht nur während der tumultuarischen Kriegszeiten (E. Wieneke 1914, 406 ff./C. Stern 1991, 262 ff.).

Verständlich immerhin, dass Schlegel der Ergebenheit in seine habsburgische Erfolgsgeschichte lyrischen Ausdruck verleiht in einem *Gelübde*, das keine Fragen mehr offen lässt: *Es sei mein Herz und Blut geweiht / Dich, Vaterland! zu retten. / Wohlan es gilt, Du seist befreit! / Wir sprengen Deine Ketten. / Nicht fürder soll die arge That / Des Fremdlings Uebermuth, Verrath / In Deinem Schooß sich betten* (KSA 5, 397 f./J. Körner 1958, II, 24). Das ist wohlerwogene romantische Panegyrik, und zwar, wie Friedrich an seine Schwester Charlotte schreibt, als patriotischer Ausdruck jenes *großen Schauspiels, was wir bis jetzt erlebt* haben. Zielbewusst stellt er seiner 1809 veröffentlichten Sammlung „Gedichte" diese Kriegshymne voran, und es geschieht in den folgenden Jahren, was man kaum für möglich gehalten hat – ausgerechnet Friedrich Schlegel, der artifizielle Ironiker von einst, wird zum mehrfach zensurierten, bewunderten wie umstrittenen, jedenfalls vielgedruckten Dichter-Vorbild für zahllose *Wehrlieder* und *Kriegs-Gesänge für freie Deutsche*. Spektakulärer und wirkungsvoller kann ein mentaler Paradigmenwechsel damals kaum ausfallen (K. Hagemann 2006). Dabei hatte Schlegel schon seit 1806, nachdem Österreich den Franzosen bei Ulm und Austerlitz unterlegen war, die vaterländische Lyra angestimmt. Die Habgier, den Neid und die Gottlosigkeit der deutschen Landesfürsten geißelt er seitdem, sie hätten den Zusammenbruch des Reiches mit heraufgeführt. Später wirbt er für den *alten Glauben* und für die Treue zu den alten Fahnen, huldigt den großen habsburgischen Kaisern in Vergangenheit und Gegenwart, und mahnt alle Welt, bereit zu sein, wenn *der Freiheit Ruf* erschallt: *Buhlt länger nicht mit eitlem Wortgeklinge!* mahnt er seine streitsüchtigen Dichterkollegen, und ruft sie zum publizistischen Widerstand gegen Napoleon auf. An patriotischer Entschiedenheit bleibt Schlegel Agitatoren wie Ernst Moritz Arndt und Heinrich von Kleist kaum etwas schuldig, wenngleich ihm keinerlei vergleichbare antifranzösische Mordtiraden einfallen (G. Schulz 1993). Die Wirkung des Gedichtbandes von 1809 ist außerordentlich, wachsende Begeisterung schlägt dem *kräftigen männlichen Geist* dieses *Herkules* entgegen, so viel *altdeutsche Treuherzigkeit*, so viel *wunderbare Stärke und Innigkeit* im Kampf um *Ehre, Tugend und Heiligkeit*, haben ihm die meisten Zeitgenossen offenbar nicht zugetraut. Und noch die Dichter der Freiheitskriege, selbst ein Friedrich Ludwig Jahn, werden sich Schlegels erinnern, und auf seine Poeme mit Begeisterung zurückgreifen. Noch gut ein Jahr vor dem Erscheinen seines Lyrikbandes hatte er in einem Brief an Schleiermacher geklagt, ihm sei niemals ein *besonderes Vaterland* beschieden gewesen, und dass seine *Liebe zu dem ganzen großen Vaterlande fast nirgends einen Anklang* finde, wodurch sie *endlich zur Flamme* werden könne, *die den Einsamen* aufzehrt. Nun könnte sich das endlich ändern, und er sogar zum Dichter seiner Nation werden. Aber auch dieser Krieg um und für ein Land, das womöglich einmal Vaterland zu werden verspricht, ist beileibe kein Spaziergang. Denn von mancherlei Blut, Schweiß und Tränen wird bald die Rede sein, im Frühjahr 1809 bricht der Krieg Österreichs gegen Frankreich erneut aus, und Schlegel wird im Stab des Erzherzogs Karl an einem Feldzug teilnehmen, der ihn bis weit hinein nach Ungarn führt. Unmittelbar ist er jetzt in politische und militärische Verantwortung gezogen – hat er die Sphäre seiner eigentlichen Tätigkeit endlich erreicht?

Ein gebundener Mann

Von Litteratur und allem was es Schönes auf Erden giebt, schreibt Dorothea, *hört man jetzt hier kein Sterbens Wort*. Auch in allen Briefen ist nur noch vom kruden *Leben*, also vom Krieg die Rede, selbst wenn man Fr[illegible]

Aufstand gegen Napoleon, und über die wachsende Bereitschaft des Volkes zur *Insurrection* wider die Franzosen. Die Welt der Macht bestimmt das Leben Friedrich Schlegels nun so intensiv wie nie zuvor, er ist ein *gebundener Mann*, und steht bald sogar in militärischer Pflicht. Im Dezember 1808 hatte der Beraterkreis um Außenminister Johann Philipp von Stadion nach monatelangen Debatten und intensivem Bemühen um Bündnispartner den vierten Kriegszug gegen Frankreich seit 1792 beschlossen. Nur widerwillig ließen sich der Kaiser und Erzherzog Karl für einen Krieg gewinnen, bei dem es so sehr auf die politische Mobilisierung der Volksgemüter ankommen musste (G. Kronenbitter 2006). Nach der Niederlage bei Austerlitz im Dezember 1805 war die habsburgische Monarchie zwar immer noch eine europäische Großmacht, sie musste aber im Frieden von Pressburg den Verlust Schwabens, Tirols und Vorarlbergs mit fast drei Millionen Einwohnern hinnehmen, und wurde zugunsten von Bayern, Baden und Württemberg, die man als souveräne Staaten anzuerkennen hatte, hinter die Inn-Salzach-Linie zurückgeworfen. Zudem sah sich die Regierung sehr hohen Kontributionszahlungen ausgesetzt, so dass Franz II. am 6. August 1806 – vier Wochen nach der Gründung des von Napoleon beherrschten Rheinbundes – die Kaiserkrone des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation niederlegte, und damit das alte Herrschaftsgebilde de facto auflöste. Zu dieser Zeit ist längst klar, dass Frankreich mit einem stehenden Heer und der überkommenen Kriegsführung nicht zu schlagen ist, was in Österreich und im Reich zu einer breiten patriotischen Mobilisierung führt, mit dem Ziel, ein Wehrpflichtigenheer zu schaffen, und den kommenden Krieg mit nationalen und gesamtstaatlichen Interessen zu legitimieren. Schon im Juni 1808 ist in Österreich durch das „Landwehr-Patent" die allgemeine Wehrpflicht für die Zeit des Krieges eingeführt worden, der Kaiser Franz II. mit einem Appell an die *Vaterlandsliebe* seiner kampfesfreudigen Untertanen die höheren Weihen verlieh. Zusätzlich wurden die Armee grundlegend reorganisiert, und erste Freiwilligenbataillone ausgehoben. Als Vorbild der gesamten Unternehmung gilt Spanien, das mit seinem *Volkskrieg* und seinen *Guerilleros* neue Formen aufständischer Kampfführung demonstriert, und zudem durch einen vielfältigen *Federkrieg*, durch Flugschriften, Proklamationen und Zeitungen, Unterstützung gefunden hat.

Friedrich Schlegel wird zum Militärdienst eingezogen, ohne dass seine endgültige Bestallung als österreichischer Hofsekretär geklärt worden wäre. Bis ins Jahr 1810 hinein sollte sich die formelle Ernennung verzögern, über Monate zahlt man ihm kein ordentliches Gehalt, und das, obwohl er als Redakteur der „Österreichischen Zeitung" journalistische Informations- und Agitationsdienste zu versehen hat. Dorothea, die sich immer noch große Sorgen um die Zukunft macht, findet die jüngste Berufssituation ihres Mannes grotesk: *wie man einem Riesen ein Kinder Fallhütchen aufsetzen, und am Leitband gängeln möchte; wie man ihm Arm und Beine bindet, und ihm beständig zuruft„nun hau zu!'* Und das hat er denn auch getan, gelegentlich mit *Keulen*, betont sie nicht ohne Bedenken. Dennoch, Friedrich Schlegel bewährt sich als tagesaktueller Journalist durchaus, er beweist eine *Gelenkigkeit, die sie unter allen*

Talenten am wengisten bei ihm vermutheten. Frappierend erscheint freilich auch manch anderem, dass ein dermals so exquisiter Geist jetzt in bunter Uniform aufzutreten bereit ist. Ihn und Friedrich von Gentz, die *Arme-Dichter Gänsschlegel*, verspottet der „Eipeldauer aus Wien" mit unverkennbarer Häme: *Die zwa Arme-Gschichtschreiber haben heut in ihrer Uniform ihre Staats-visiteln g'macht – grüne Röck mit gelben Knöpfen, rothe Gilets mit Gold und schwarzen Atlasborden, goldbordirte Hüt etc.*. Das karnevaleske Bild zweier berühmter Staatsschreiber unter Metternich macht damals die Runde. Clemens Brentano, der beredte Hassgegner Schlegels, bezeichnet ihn nicht von ungefähr als verfressenen, mit *Federbusch und Säbel* geschmückten, unangepassten Nichtstuer, als liebedienerischen Journalisten *im Rücken der Armee*, der seine Heimat verraten hat, *um an den Trüffeln Wiens zu fressen* (KSA 7, LII). In Wahrheit hat Schlegel einen emsigen professionellen Kriegsjournalismus betrieben, der sich nicht in der Arbeit an der „Österreichischen Zeitung" erschöpfte. Es ist verbürgt, dass er *anno 1809 die bei der Armee selbst gedruckte Armee Zeitung und mancherlei Proklamationen und Extrablätter schrieb*, wie es es damals in einem Geheimbericht an Metternich heißt. Unter dem 10. April hat sogar die „Wiener Zeitung" zu melden: *Die Gränzen sind schon mit Proklamationen und Flugschriften aller Art überschwemmt. Neben Genz und Stein nennt man auch einen Hrn. Schlegel.* Man geht heute davon aus, dass einige der anfeuernden Kriegsproklamationen des Erzherzogs Karl an seine Truppen in der Tat nicht nur von Friedrich Gentz, sondern von Schlegel stammen. Allerdings gelte das nicht von den *vielen mittelmäßigen Proklamationen*, schreibt Friedrich damals an den Bruder, von denen sei *dem Himmel sei Dank, keine einzige von mir* (KSA 7, LXV ff.). Die berühmte Anrede Erzherzog Karls „An die deutsche Nation" stellt allerdings mit einiger Sicherheit ein Meisterstück aus Schlegelscher Feder dar: *Seine Majestät der Kaiser von Oesterreich ergreifen gezwungen die Waffen; weil der französische Kaiser nicht will, dass ein Staat bestehe, der nicht seine Oberherrschaft erkenne, seinen Eroberungs=Absichten diene [...]. Oesterreichs Streitkräfte sind auf den Wink Ihres Monarchen zur Selbstvertheidigung aufgestanden; ich führe sie dem Feinde entgegen, um dem gewissen nahen Angriff zuvorzukommen [...]. Deutsche! Würdigt Eure Lage! Nehmt die Hilfe an, die wir Euch bieten; Wirkt mit zu Eurer Rettung! Wir verlangen nur die Anstrengungen, die der Krieg für die gemeinsame Sache erfordert. Euer Eigenthum, Euer häuslicher Friede ist durch die Mannszucht des Heeres gesichert. Die österreichische Armee will Euch nicht berauben, nicht bedrücken; sie achtet Euch als Brüder [...]. Baut auf mein Wort, das ich schon mehrmal zu Euerer Rettung gelöst habe. Baut auf das Wort meines Kaisers und Bruders, das nie gebrochen worden ist!*

In der aufgebrachten Öffentlichkeit sind die wichtigsten Flugschriften und die seit Juni 1808 erscheinende „Österreichische Zeitung" aufmerksam wahrgenommen worden, vermochten sie doch das *deutsche Volk und die bayerischen Soldaten* mit patriotischer Verve zu *bearbeiten*. Was man während der Französischen Revolution zum ersten Mal gesehen hat, ist nun auf Befehl ihrer *Chefs* auch zur propagandistischen Waffe der österreichischen Heere geworden. Das hat derzeit in den Habsburger Lan-

zem Herzen. Und es bedurfte der staatsmännischen Klugheit eines Metternich, um die öffentlichen Medien zum erstrangigen Wirkungsfaktor der Staatskunst werden zu lassen. Als nach der Besetzung der Hauptstadt die „Wiener Zeitung" in die Hände der Franzosen gerät, gibt der Monarch endlich den Befehl, einen geeigneten Ersatz zu schaffen, weil die *teils durch die widrigen Ereignisse selbst, teils durch den Mangel an allen Nachrichten niedergedrückte öffentliche Meinung belebt und gehoben* werden soll. Nun dürfen sich die Österreicher nicht länger die bedeutenden Zeitungen aus Deutschland oder gar aus Frankreich kommen lassen. Friedrich Gentz, Adam Müller, Johann Anton von Pilat und Friedrich Schlegel nehmen in dieser Situation die richtige Witterung auf, sie bilden eine zwar heterogene, aber hochkarätige Fraktion konservativer Publizistik, die es in dieser intellektuellen Effizienz noch nie gegeben hat. Das wirkt über die aktuelle Kriegssituation Österreichs weit hinaus, wenngleich der preußische Patriotenkreis um den Freiherrn vom Stein damals schon die avancierteren und mutigeren Auffassungen von einem kämpferischen deutschen Nationalgeist vertritt. Dass die Schriftsteller die *Begriffe des Publikums [...] zu bestimmen und zu befestigen* in der Lage sein sollten, und dass in der gesamten *Nation das Gefühl des Unwillens* gegenüber der französischen Okkupation belebt werden muss, ist schon vor dem preußischen Zusammenbruch von 1807, wesentlicher Bestandteil der Steinschen Nationalpolitik. Auch der preußische Freiherr will einen *staatsbürgerlichen und kriegerischen Geist der Nation* gegen Napoleon ins Werk setzen, der auf dem *Pflichtgefühl* der Gelehrten und Künstler beruht, die *für den Staat das Leben hinzugeben* bereit sein sollen – damit der unselige Mythos Napoleon endlich durch den von der glorreichen preußisch-deutschen Nation abgelöst werde.

Doch darin webt ein, wenn auch von der königlichen Obrigkeit nicht erwünschter Geist der allgemeinen Insurrektion, dem Österreich zu jener Zeit kaum etwas Vergleichbares an die Seite stellen kann (S. Lechner 1977/O. W. Johnston 1990, 27 ff./G. Mann 1995). Vielmehr soll die „Österreichische Zeitung" in der Öffentlichkeit von Anbeginn nicht mit einem bloßen Propagandablatt verwechselt werden, hat doch kein Geringerer als der Kaiser selbst über den Grafen Stadion die Bedingung formulieren lassen, dass die *Zeitung stets der Wahrheit getreu bleibe*, und auch *keinen prahlerischen oder anmaßenden Ton und Schreibart* zu wählen habe. Dem ist Schlegel als hauptverantwortlicher Redakteur, der gelegentlich als *Verfasser* des gesamten Blattes bezeichnet wird, mit publizistischer Umsicht nachgekommen. Doch lesen sich die informellen Bekundungen zu diesem Zeitungsprojekt um einiges nüchterner. Der Feind, heißt es hier bald, lässt *Armeen auf dem Papiere und in Worten marschieren*, gegenüber dieser *militärischen Beredsamkeit* sei jede herkömmliche Zensur ohnmächtig, es bedürfe also dringend einer anderen Form des Meinungseingriffs. Metternich war hierauf gut vorbereitet, denn schon 1805 hatte er den Plan einer Zeitung entwickelt, die der *Zensor der Nachrichten des Feindes* sein sollte. Also müssten die zuständigen Redakteure alle vom Gegner publizierten Informationen *kritisch beleuchten und zensieren*, und erst als solche dem eigenen Publikum weiterreichen.

Friedrich Schlegel hat den Sinn dieses Konzepts sogleich erfasst: *Die historischen und politischen Schriftsteller werden jetzt als eine Macht und ein Werkzeug gebraucht, Macht muss gegen Macht aufgestellt werden.* Diesen Auftrag nimmt er schon im eigenen Interesse ernst, und dennoch tritt er auch als umsichtiger Zeitungsmacher hervor. Geht es doch um die verfängliche Aufgabe, die *Thatsachen und Ideen, deren Verbreitung Wunsch und Willen der Staatsverwaltung ist [...] mit Entfernung des Scheines von offizieller Tendenz [...] in Umlauf zu bringen* (C. Aspalter/A. Tantner 2006/O. W. Johnston 1990). Wenn Schlegel seinen Lesern also *Tags-Berichte*, Nachrichten über in- und ausländische Begebenheiten, und den Abdruck von kommentierten Verordnungen und Deklarationen aus Politik und Miliärgeschehen zur Kenntnis bringt, soll es stets um *Wahrheit und Berichtigung der Nachrichten und Ansichten* gehen. Die „Österreichische Zeitung" will neben ihrer berichterstattenden vor allem auch eine Erziehungsfunktion übernehmen, sie soll im Sinne der *wahren Aufklärung* nur das Allerbeste befördern – die *patriotischen Antriebe und Gefühle* der Österreicher und der Deutschen *immer mehr zu unwandelbar festen und klar durchdachten Grundsätzen* erheben, ja der *höhern Ausbildung des Geistes und des Herzens* dienen. Aber ganz so hochgemut wird es freilich nicht zugehen. Denn es schießen in diesem Periodikum auch heftige Polemiken ins Kraut, wie etwa Schlegels Rezension eines Buches von Johann Christoph von Aretin über die „Gegner der großen Pläne Napoleons besonders in Teutschland und Österreich" (1809), oder sein Artikel „Über die neue Wiener Pressfreiheit". Dorothea schreibt an ihren Mann schon zu Beginn seiner neuen journalistischen Tätigkeit: *Lass es Dir an's Herz gelegt sein, mein geliebter Friedrich, sieh zu, dass Du einen Einfluss auf die Armeeberichte erhältst. Auch Dein persönlicher Ruf ist sehr dabei compromittirt, da es jetzt in allen ausländischen Zeitungen steht, dass Du und Gentz bei der Armee seid* (E. Wieneke 1914, 408).

Gegen die überhandnehmende Vielschreiberei und Leserei

Schon Ende Oktober 1808 hat Schlegel in den „Vaterländischen Blättern für den österreichischen Kaiserstaat" dem so oft als grausamen Unterdrücker der Niederlande geschmähten Herzog von Alba ein patriotisches Denkmal gesetzt. Denn in Wahrheit ging dessen *Streitbegier, echt national, aus schwärmerischer Liebe des Vaterlandes und der Religion hervor. Der Krieg gegen Ungläubige (Mauren, Muhammedaner) und gegen Irrgläubige (die Protestanten) schien ihm unfehlbar ein heiliger Krieg und Gottes Sache.* Der Gewaltherrscher Philipp von Spanien sei letzten Endes verantwortlich gewesen für die Brutalisierung der Statthalterschaft bei den Niederländern, für Alba indes gelte über die Zeiten hin: *Die katholische Religion, Spanien, das Haus Österreich waren die Triebfedern all seines Tuns, die Gegenstände seiner Aufopferung.* Die erste Veröffentlichung Friedrich Schlegels auf habsburgischem Boden, inmitten seiner Suche nach beruflichem Erfolg und ständischer Nobilität, stößt mächtig ins patriotische Horn. Und natürlich geht er in den Österreichischen Zeitungen

ders zur Sache. Ein glänzender Rhetor und Analytiker zermalmt das Buch des Barons Aretin „Über die Gegner der großen Plane Napoleons besonders in Teutschland und Österreich" vor aller Öffentlichkeit. Ja, Friedrich Schlegel tritt hier zum ersten Mal als Prediger im Staatsornat auf, er hält so etwas wie eine Rede an die österreichisch-deutsche Nation. Die Länder Europas sieht er einem gigantischen öffentlich-politischen Betrugsmanöver ausgesetzt. Aretin wirft er vor, auf den bloßen *Schein* der französischen *Taschenspielerei*, auf jenes große *Werk der Volkstäuschung* hereinzufallen, das von einem angemaßten Kaiser namens Napoleon als *Vereinigung der Moral und Politik* glaubhaft gemacht werden soll. Solchen *Nationalfloskeln* von der *Volksglückseligkeit*, und dem Versprechen, jeden Krieg endgültig abzuschaffen, und einen *Völker- und Weltstaat* zu gründen, der womöglich noch auf den *Grundsätzen des Urchristentums* beruhe, hält Schlegel die wahre Absicht des Usurpators entgegen – die *Vernichtung aller feudalistischen Einrichtungen*, zumal die Abschaffung des Erbadels und der katholischen Kirche. Darum gehe es, und keineswegs um eine *Universalmonarchie des Talents und der Verdienste*. An ähnliche soziale Chimären hat er selber einmal geglaubt. Nichts ist für Schlegel jetzt unzutreffender als der Vorwurf, der österreichische *Nationalkrieg* folge ausschließlich dem *Interesse* und der *Leidenschaft der Aristokraten und Adeligen*. Nein, überhaupt keines Menschen Glück und Eigentum sei derzeit sicher vor den napoleonischen Horden, genau dies komme schließlich zum Ausdruck in der *wetteifernden Eintracht und begeisterten Zustimmung aller Stände, wie die welche bei dem jetzigen Krieg in Österreich stattfand und noch stattfindet.* Das Volk steht in Österreich in Treue fest zu seinem *gerechten und standhaften Fürsten*.

Und nun macht Schlegel die Gegenrechnung auf, er trägt eine Typologie der Anhänger des französischen Despotensystems vor. Ihre deutliche Mehrheit gehöre den *furchtsamen Egoisten*, die zweite Klasse werde von den *habsüchtigen, entschlossenen Egoisten* gestellt, und die dritte und gefährlichste sei die der *irreligiösen Fanatiker*. Die furchtsamen Egoisten machten neun Zehntel der französischen Bevölkerung aus, was vor allem ihre Widerstandslosigkeit gegenüber dem System des *militärischen Despotismus* erkläre. Aber Schlegel weiß, dass die Geschichte längst über eines belehrt hat – jede Art von Gewaltherrschaft muss notwendig in der Katastrophe enden, früher oder später. Eine Despotie vermag sich immer dann am Leben zu erhalten, wenn der Widerstand der Menschen schwach und ohne inneren Zusammenhang war und ist. Vor den Fanatikern des Irreligiösen warnt er deshalb ganz besonders, etwa vor der *Sekte der Illuminaten* und ihren Spätablegern. Sie lassen die kosmopolitische Aufklärung deshalb *anlockend* erscheinen, damit die Menschen vermeintlich so Nebensächliches wie *‚Nationalität' und Nationalcharakter, oder die Existenz der gesamten ‚alten Dynastien' leicht zum Opfer bringen* mögen. Aber auch diese Radikalen erscheinen letztlich – wie die Mehrheit der Franzosen – als verblendete Wesen, die ein *ebenso biegsames als furchtsames Werkzeug jenes verderblichen Systems* geworden sind. Denn die *Französischgesinnten* sitzen allesamt einem unheilvollen politischen Trugbild auf, von dem Schlegel sie mithilfe seiner konservativ-katholischen Völkerfront-Programmatik erlösen zu können verspricht. Von geschichtlichem Bestand kann es nicht sein, den Egoismus für die *höchste Weisheit* zu halten, oder von der *Liebe des Vaterlandes, der Begeisterung für Freiheit und Religion* nichts zu wissen. Deshalb, sagt Schlegel, kommt alles darauf an, der ungezügelten *Pressfreiheit* in Österreich – und wenn möglich in ganz Europa – die rechten Grenzen zu setzen. Wie sonst hätte aus jenem *Strom des Verderbens* im öffentlichen Dafür und Dawider jene *ungeschwächte Nationalkraft, jener unerschütterliche patriotische Mut, jener treue Charakter und kriegerische Geist* entstehen können, der Österreich gegenwärtig vor allen anderen Nationen auszeichne?

Friedrich Schlegel, ehedem ironischer Provokateur und Apologet der streitbaren *Volksmajestät*, befürwortet nun ausdrücklich und ganz im Sinne der Gentzschen Theorie die staatliche Zensur der *überhandnehmenden Vielschreiberei und Leserei*. Das wird seinem Ruf abermals einen nachhaltigen Schaden zufügen. Denn obwohl seine Texte anonym erscheinen, macht das Schlegelsche Engagement in der bald inkriminierten neuen Zeitung Furore, man riecht förmlich seinen publizistischen Odem heraus. Nicht nur in Österreich, auch in den deutschen Ländern und sogar in Frankreich, macht dies Sensation in einem Ausmaß, das den Publizisten Friedrich Schlegel selbst oft genug mit Unbehagen und Angst erfüllt. Insbesondere fürchtet er sich vor einer drohenden Gefangennahme durch die Franzosen, wozu damals mancher Anlass besteht. Wer hat denn schon vor Jahren die Franzosen eine *Nation von Atheisten*, ihr Land die Verkörperung des *bösen Prinzips*, und den *Erbfeind nicht nur von Deutschland, sondern auch von Europa*, genannt? Das hochentwickelte napoleonische Spionagesystem hat zu der Zeit längst ausgemacht, wer im Umkreis der habsburgischen Meinungsproduzenten zu den führenden Köpfen gehört. In der „Hamburger Zeitung", und dann sogar im „Moniteur" ist im Mai 1809 einschlägig von den *Intrigen* des Friedrich Schlegel die Rede, was der ehemalige Freund Schelling höchst indigniert an August Wilhelm weitergibt (KSA 7, LXIII ff./K. K. Polheim 1981, 83). Und noch im Juni 1811 findet man Friedrichs Namen auf einer Kölner Fahndungsliste, die eine Reihe zu verhaftender Personen im Fall ihrer Einreise nach Frankreich enthält. Neben Schlegel gehört dazu auch der damals berüchtigte Joseph Görres (A. Küntzel 2008, 172/E. Behler 1983, 117).

Ungewöhnlich gallig lässt sich nun auch Hegel vernehmen, der längst zu offener Feindschaft übergegangen ist. Über Napoleons Sieg im bayerischen Landshut, diese *Befreiung von dem Feinde*, schreibt er: *Wogegen die gegenteilige, nämlich die Friedrich Schlegelsche Befreiung und Katholisierung unser aller, geradezu vor die Schweine gegangen ist und derselbe es für Glück wird anzusehen haben, wenn nur der Galgen von ihm befreit bleibt. Da Friedrich Schlegel hier viele seinesgleichen, arbeitslose und ausgehauste Lumpen hat, so hat dies Gesindel, vornehmlich die Straßenjungen, dem Pikette Ulanen, das hier hereinkam, ein brüderliches Vivat! entgegengebracht; der Lärm war groß, aber als leerer Schall in die Luft sogleich verhallt. – der ganze Brast ist uns nun wohl ein für allemal vom Halse.* Natürlich ist auch Hegel nicht verborgen geblieben, dass Friedrich Schlegel maßgeblich an der [illegible]

sich mithin tatsächlich als Akteur der politischen Reaktion erwiesen hat. Dieser öffentliche Furor wird sich noch einmal steigern im Gefolge der Publikation der Wiener Vorlesungen über die neuere Geschichte. All dies ist freilich vorerst noch abhängig von der allgemeinen Kriegslage. Infolge wechselnden Schlachtenglücks und der Niederlage Österreichs (Friede zu Schönbrunn am 13. Oktober 1809) retiriert die kaiserliche Armee nach Ungarn, und immer noch ist auch Schlegel von der Partie. Er kann erst Ende Dezember nach Wien zurückkehren. Zeitweise hat er in Pest, dann in Ofen gelebt, wo der Wiener Hof residierte. Auch in den gebildeten Kreisen Ungarns macht sich Schlegel damals einen Namen, er nimmt Kontakt zu den bedeutenden Pester Gelehrten Schedius und Horvát auf, studiert die Sprache und die Poesie des Landes, beschreibt in einem Tagebuch Bevölkerung, Landschaft und Historie der Region, und erkundet den genealogischen Hintergrund des eigenen Familienadels, dessen Rückgewinnung nun auch er für *recht notwendig* ansieht. Er wird das Nobilitierungsprojekt künftig mit Vorsicht und Beharrlichkeit weiter verfolgen. Nach Wien zurückgekehrt, will Schlegel aber vor allem die alten Fäden wieder aufnehmen, seine Projekte heißen nun – Vorlesungen über die neuere Geschichte und der „Österreichische Beobachter".

‚Österreichischer Beobachter' oder Der Geist der Staatsverwaltung

Dorothea weiß, dass ihr Mann mittlerweile über gute Verbindungen und *recht brave Freunde* im Umkreis von Hof und Regierung in Wien verfügt. Sollte in diesem kaiserlichen Österreich ein Mann nicht endlich fortune gewinnen, der an *beiden großen Entscheidungstagen bei Aspern und Wagram ganz in der Nähe des Kampfes und mitten im Gewühle war*? Vielleicht kann der neugegründete „Österreichische Beobachter", dessen literarischen Teil Friedrich in Zukunft leiten wird, zu einer geeigneteren Stätte seiner öffentlichen Selbstdarstellung werden (S. Lechner 1977, 59 ff./H. Hammer 1935/K. Adel 1969/K. Hagemann 2006/H. Eichler 1926). Der Hofsekretär in spe Doktor Friedrich Schlegel jedenfalls lässt sich trotz aller widrigen Umstände nicht entmutigen. Schon von Fest aus hat er Metternich, der inzwischen das Außenministerium übernommen hat, einen *Plan in Betreff der Fortsetzung der ‚Österreichischen Zeitung'* übermittelt. Schlegel geht es nicht um eine Zeitung, sondern viel eher um eine Zeitschrift, auch und gerade mit einem solchen Unternehmen traue er sich zu, der *Haupt-Idee* seines Chefs zu genügen: *Freilich wird eine Zeitung mehr von allen Klassen, auch von den weniger gebildeten gelesen. Ob dies in jeder Beziehung wünschenswert sei in der gegenwärtigen Lage der Dinge, weiß ich nicht. Eine Zeitschrift würde dagegen bei den höheren und gebildeten Ständen mehr Einfluss und Ansehn haben, da man in Deutschland und Österreich nun einmal noch nicht gewohnt ist, höhere Ansprüche mit einer bloß politischen Zeitung zu verbinden.* Schlegels Idee ist es, die Vorteile einer Zeitschrift mit den Wirkungschancen einer Zeitung zu verbinden. Zwei Mal im Monat sollte das neue Periodikum erscheinen, sein Vertrieb über die *k.k. Postämter* organisiert werden, und die Provinzialzeitungen müsste man verpflichten, den *politischen Teil jener Zeitschrift [zu] benutzen und so manche Hauptidee daraus noch vielfacher* zu verbreiten. Doch Metternich bleibt dabei, es muss eine Zeitung, ein Presseorgan mit möglichst großer Breitenwirkung sein. Er kommt Schlegel aber insofern entgegen, als man ihm die literarischen Beilagen und dazu die Korrektur des gesamten Blattes überantwortet. Der politische Teil des „Österreichischen Beobachters" wird jedoch in direkter Verantwortung der Wiener Haus-, Hof- und Staatskanzlei hergestellt. Schlegel ist es am Ende zufrieden, und so darf er in der ersten Nummer des Blattes vom 2. März 1810 schwelgen über dessen künftige *Wahrheit und Unparteilichkeit*, den *Frieden* und die *Ruhe* in einer *heitern Zukunft*, über den kommenden *Geist der Eintracht* in den habsburgischen Stammlanden und in Deutschland. Die neue Zeitung möchte das *Inland mit den merkwürdigsten Ereignissen und Begebenheiten des Auslands bekannt [...] machen, [und] dem Auslande das Wissenswürdigste des Inlandes* mitteilen, von einem staatsnahen Propagandaauftrag ist keine Rede.

Mit besonderer Fürsorge, wenn auch nur ein Jahr lang, widmet sich Schlegel nun dem *literarischen Anhang* des „Österreichischen Beobachters". Das Wertvollste aus der *teutschen, ungarischen, französischen, englischen, italiänischen, spanischen und überhaupt jeder ausländischen auch der orientalischen Literatur* soll hier Beachtung finden. Und obwohl für die Artikel in der Beilage keine Honorare gezahlt werden können, wird es dem Redakteur in den folgenden Monaten gelingen, eine Vielzahl diverser Beiträge zusammen zu stellen, unter anderem von August Wilhelm Schlegel, Ernst Moritz Arndt, Jean Paul, Friedrich Leopold von Stolberg, Caroline Pichler, Rahel Varnhagen, Heinrich Joseph von Collin, Johannes von Müller, es finden sich Gedichte von Goethe und Schiller, sowie Auszüge und Vorabdrucke aus den Texten sonstiger bedeutender Autoren. Schlegel selbst ist mit Buchbesprechungen, Nekrologen, und vor allem mit einer Reihe von aktuellen Theaterkritiken dabei. Sein publizistisches Interesse reicht von der Gesamtausgabe der Werke Winckelmanns, von Goethes „Wahlverwandtschen" und „Egmont", über Messeberichte und historiographische Studien, bis hin zu altdeutschen Dichtungen, *Fundgruben des Orients* und Sanskritübertragungen (KSA 3, XLVI ff., 159 ff.). Insbesondere aber kreisen seine Reflexionen um den *Sinn des Ganzen* in Kultur, Gesellschaft und Staat, es geht nicht so sehr um das Beckmessern über neue Publikationen, denn die Herausgeber haben es durchaus auf ein größeres Publikum abgesehen: *Das ist es, worüber die Menge, worüber das Zeitalter selbst Aufschluss verlangt, wo denn eigentlich diese großen Begebenheiten am Ende hinzielen und hinaus wollen, welche Stelle unser Zeitalter wohl einmal in der großen Reihe der Jahrhunderte in der Weltgeschichte einnehmen werde, was mit einem Worte die Bestimmung des Zeitalters sei.*

Schon im „Österreichischen Beobachter" geht es also, ganz im Sinne der sich nun entwickelnden Metternichschen Pressepolitik, um das *Positive*, das Sinngebende und Kalmierende einer Öffentlichkeitsarbeit im Staatsauftrag, wie sie dann ab 1817 in den renommierten Wiener „Jahrbüchern der Literatur" zum Ausdruck kommen

wird. Es handelt sich um die Notwendigkeit eines diskursübergreifenden, öffentlich inspirativen politischen Habsburg- und Kaisermythos, der die schmerzhaften Kriegserfahrungen und Verzweiflungen der Zeitgenossen zu mildern verspricht. Von Novalis stammt die Formulierung, die Mythologie sei eine *freie poetische Erfindung, die die Wirklichkeit sehr mannigfaltig symbolisiert.* Und kein geringerer als der Mythostheoretiker Friedrich Schlegel ist es, der nun auch in politischer Hinsicht einer säkularen Form der *Erlösung* unter *deutschen Brüdern* das Wort redet. Kraft solcher Mythologeme bildet sich jene Allianz zwischen politischer Macht und akademischer Intelligenz heraus, die als moralisches Bollwerk wider den anbrandenden Liberalismus in Erscheinung tritt, um schließlich zum Monument eines geistigen Wiener Restauratoriums zu versteinern, das immer mehr aus der Zeit fällt (S. Lechner 1977/O. W. Johnston 1990).

So lange diese Allianz in der Ära Schlegel existiert, bleibt sie durchaus prekär. Denn neben den Aversionen der immer noch stark josephinisch geprägten Wiener Bürgerlichkeit gibt es seit Anbeginn gleichfalls nur eine *lose Berührung des Metternichschen Idealstaats mit der Romantik.* Das Interesse an der kulturellen Teilhabe des Volkes, die hochgemute nationale Tendenz, und der christlich-mittelalterliche Erneuerungsrigorismus, kollidieren mit einer Macht- und Staatsauffassung, die weder am Monarchischen als solchem hängt, noch dem institutionell Katholischen um jeden Preis gewogen sein kann. Vielmehr ist für Metternich immer klar gewesen, dass der trübe Quell des Jakobinertums mit all seinen Erscheinungsformen gerade vom städtischen Mittelstand, also von den Gelehrten, ausgegangen ist, von jenem *gebildeten Proletariat [der] Beamten-, Professoren- und Literatenkasten, welche zusammengenommen den Vernunftstaat bilden und deren Führung in Preußen liege, und nichts anderes als aufgeklärte Demagogie sei und der Demokratie den Weg bahne* (H. v. Srbik 1954, I., 376 ff./S. Lechner 1977, 44 ff./G. Mann 1995). Metternich weiß also, dass er – auch im Fall Friedrich Schlegels – gleichsam mit intellektuellem Explosivstoff hantiert. Gehört nicht auch dieser ambitionierte Mann potentiell zu jenen Entfesselern des öffentlichen Wortes, die so etwas wie eine Allbestreitbarkeit sämtlicher Prärogative und Meinungen heraufführen, und dem gemeinen Volk die aberwitzigsten Bedürfnisse und Utopien einreden könnten? Die *Classe des echten Volkes*, schreibt Metternich, das sind die *Hausväter und Besitzer.* Demgegenüber steht die *zu allen Zeiten so gefährliche Classe der Unbeschäftigten, Nichtbesitzenden und fast stets zum Aufstand bereiten Menschen*, sie stellen allemal die Armeen jedweder Revolution. Eben deshalb hat er ja 1808, noch als österreichischer Botschafter in Paris, dem Außenminster Philipp von Stadion klar gemacht, dass die opinion publique seit der erfolgreichen Pressepolitik Napoleons zu einem bedingenden Faktor jeglicher Herrschaft geworden ist.

Die öffentliche Meinung zu verkennen, sei so gefährlich, als verachte man wichtigste moralische Grundsätze, sie erfordere ganz besondere Beobachtung und konsequente Pflege – das steht für Metternich unverbrüchlich fest. Eben deshalb hat er 1808 in Wien mit den von Johann Michael Armbruster herausgegebenen „Vaterländischen Blättern für den österreichischen Kaiserstaat", als Reaktion auf die antinapoleonische Bewegung, den Versuch eines *Zeitblatts [im] Geiste der Staatsverwaltung* unternommen. Deren Wunsch und Wille steht in allen Metternichschen Publizistikprojekten seit je obenan, denn nun soll allein das *Gute, Große und Gemeinnützige was in sämtlichen k.k. Erbstaaten besteht und geschieht, besonders aber die Fortschritte der wahren, nützlichen und sittlichen Kultur und die auf Beförderung derselben hinarbeitenden öffentlichen und privaten Anstalten und Verfügungen* öffentlich herausgehoben werden. Um nichts Geringeres geht es als die *Liebe und Ehrfurcht für den Monarchen, Vertrauen auf die öffentliche Administration, Achtung für die Vorzüge des Vaterlandes und Anhänglichkeit an dasselbe.* Eben das gilt nach dem Impetus der „Österreichischen Zeitung" nun auch für den „Österreichischen Beobachter", in dem Friedrich Schlegel für die literarische Beilage verantwortlich zeichnet. Dass man in diesem Herausgeber- und Publizistenkreis der Meinung ist, man könne die staatlichen Entscheidungen und das politische Klima Österreichs *positiv* beeinflussen, beruht auf dem besonderen Vertrauensvorschuss, den – neben Metternich und Friedrich Gentz – auch die Gemahlin des Kaisers dem Projekt entgegen bringt. Unter wesentlicher Beteiligung Schlegels hat schon die „Österreichische Zeitung" zur *Pflege der Kriegsbegeisterung und der Siegeshoffnung* in der kämpfenden und nichtkämpfenden Öffentlichkeit beigetragen, jetzt soll gewissermaßen ein Erbe der Revolution gegen dieses selbst gewendet werden – die interessengeleitete Einbeziehung weiter Volksschichten in die Politik. Droht damit ein Grundsatz des absolutistischen Systems verloren zu gehen, wonach die Macht handelt, aber nichts erklärt? Doch die politische Administrations- und Deutungshoheit der Metternich und Gentz gegenüber dem „Österreichischen Beobachter" bleibt weiterhin ungebrochen, dafür sorgt nicht zuletzt ein Mann wie Johann Anton von Pilat, der Sekretär und Vertraute Metternichs. Er ist es auch, der Anfang 1811 den zugereisten Publizisten Friedrich Schlegel unter nicht ganz durchschaubaren Umständen als verantwortlicher Redakteur ablösen wird. Die Vorwürfe liegen damals, wie es scheint, auf der Hand. Der „Österreichische Beobachter", gedacht als Ersatz und Fortsetzung der unter französischen Einfluss geratenen „Wiener Zeitung", verzeichnet bis dato eine allzu geringe Zahl von Abonnenten, und die literarischen Beigaben haben sich nicht als publikumswirksam erwiesen, obwohl das Blatt in den Cafés und Wirtshäusern der Nation wohlfeil ausliegt. Zu guter Letzt scheint Friedrich dennoch erleichtert, diese Verantwortung losgeworden zu sein, wenn auch unter finanziellen Einbußen (KSA 7, LXXII). Der „Österreichische Beobachter" entwickelt sich künftig zu einer veritablen Tageszeitung, und avanciert zu einem der führenden europäischen Blätter, auf literarische Beilagen wird dabei weitgehend verzichtet.

Reden an die habsburgisch-deutsche Nation

Auch durch das abrupte Ende seiner Mitarbeit am „Österreichischen Beobachter" lässt sich Schlegel nicht entmutigen. Dies beweist schon die Tatsache, dass er, beginnend mit dem 19. Februar 1810, die Erlaubnis eingeholt hat, eine Vorlesung zur deutschen und österreichischen Geschichte zu halten – *vor einer schönen zahlreichen Versammlung mit großem Beifall.* Die Anzahl von *156 Pränumeranten* bringt eine *recht artige Summe Geldes* zusammen, so dass jetzt wenigstens der *Anfang einer häuslichen Einrichtung* gemacht werden kann, schreibt Dorothea. Friedrich spricht von 162 Subskribenten, darunter *an zwanzig Herzoginnen und Fürstinnen*, sogar der Herzog von Württemberg und die Fürstin Liechtenstein hätten ihm geduldig zugehört. Zwar ist er zu Anfang *etwas bang*, aber wenn es nach Dorothea geht, hat dieser Rhetor seinem Bruder alle Ehre gemacht: *Sein Vortrag ist klar rein und fließend; der bekannte Reichthum seiner Ideen, geordnet, und gleichmäßig, ohne Ueberfüllung, und ohne Lücke angewendet. Besonders ward die Darstellung dieser Urdeutschen mit solcher Vorliebe ausgeführt, er sprach mit einer so sanften beinah wehmütigen Begeisterung von der entschwundnen HeldenZeit, dass man in Versuchung gerieth, auf der Stelle wieder in die alten heiligen Wälder zurück zu laufen* (J. Körner 1958, II, 114/KSA 7, LXXVIII ff.). So sieht sie ihn, und so ist er wohl auch den meisten Zuhörern erschienen – als einer der subtilsten und schillerndsten Geschichts- und Zeitdeuter jener Erhebungsepoche gegen die napoleonische Fremdherrschaft, der endlich zu einer *positiven* und *populären* Wirkung in der Öffentlichkeit findet.

Aber natürlich hat das nicht jeder so wohlwollend wahrgenommen. Und immer noch hat Schlegel Angst davor, dass man ihm eine *bestimmte Absicht* unterstellen und einer *Klasse* zuordnen könnte, *gegen die durch Genz, Müller und so manche andre in Wien nur allzu viel Misstrauen herrschen muss.* Seinen *Zweck* hat er gleichwohl fest im Auge. Während *alle Leute* ob des jüngst erreichten Friedensschlusses *tanzen, jubeln und illuminiren*, bereitete er sich intensiv vor auf seinen großen Auftritt. Im „Archiv für Geographie, Historie, Staats- und Kriegskunst" des Freundes Joseph von Hormayr wird die Vorlesungsreihe mit Aplomb angekündigt. Um eine *Einleitung zu dem großen Gemälde der neuen Zeit* werde es gehen, der herrschende Gesichtspunkt soll es sein, die *Beziehung auf die Sittengeschichte und die Entwicklung des menschlichen Geistes, so wie auf die allgemeine Europäische Bildung* herzustellen. Schlegel ist der Wiener Öffentlichkeit gegenüber nun sehr im Wort, aber Ungemach bereitet ihm das nicht, denn reichliche Vorarbeiten stehen zu Gebote – seine Pariser und Kölner Vorlesungen über deutsche und europäische Literatur und Geschichte, über Universalhistorie, ja sein vielgelobtes Indienbuch, von den unübersehbaren Notizen und Studien zu Karl V. und Österreich gar nicht zu reden.

Mit einem Prolog über Sinn und Frommen aller geschichtlichen Arbeit und Reflexion überhaupt beginnt der Rhetor. Sie erst gibt dem Streben nach höherer Geistesausbildung einen festen Halt und Mittelpunkt, sagt er, ohne sie können weder die Philosophie des Lebens, noch der Genuss der schönen Künste die notwendige ge-

meinschaftliche Beziehung auf den Menschen, seine Schicksale und seine Kräfte herstellen (KSA 7, 125 ff.). Vor allem darum geht es in diesen Reden an die habsburgisch-deutsche Nation. Allein die genaue Kenntnis der Vergangenheit bürgt dafür, dass den Zeitgenossen ein *ruhiger fester Überblick der Gegenwart, ein Maßstab ihrer Größe oder Kleinheit und ein richtiges Urteil über sie gewährt* wird. Deshalb will Schlegel wiederum alle Tugenden des unparteiischen und gewissenhaften Historikers walten lassen, wobei eines von vornherein klar sei – es gehe wie immer im Leben um die *rechte Partei.* Hat man in der Gegenwart die richtige Standortwahl getroffen, so fallen einem die gültigen historischen Urteile und Erkenntnisse nur so zu. Und erst dann darf man sich zutrauen, alle *störenden Ansichten* über die dermaligen Helden und ihre Taten hinweg zu räumen, und diese in ihrer *wahren Gestalt und in ganzer Kraft vor Augen* zu stellen. Geht es um die Kräftigung eines historisch fundierten Patriotismus der Gegenwart, so empfiehlt Schlegel, zunächst einmal den Blick zu richten auf den *ältesten Zustand des gesamten Europa.*

Er hebt an mit der Völkerwanderung, sie gilt ihm als Scheidelinie der alten von der neuen Welt, schon deshalb, weil hier die historische Rolle der Germanen deutlich werde. Mit Herder weiß er, dass es die Lebenskraft und der Heldenmut der Urdeutschen gewesen ist, der die Dekadenz des Imperium Romanum überwunden und zu einem historisch Besseren gelenkt hat. Überraschend führt er die Machtanmaßung der Römer jetzt auf die *Krankheit der Herrschsucht* zurück, die sich *von Asien aus immer weiter nach Westen verbreitet und fortgepflanzt* habe. Erst die Befreiung vom römischen Joch macht dann jene Entwicklung Europas möglich, die im Zeichen der mittelalterlichen Allianz von Christentum, Kaiserherrschaft und Kirche auf einen zivilisatorischen Höhepunkt gelangen kann. Schlegel schwelgt geradezu in der Vergegenwärtigung jener *ersten Einfalt, wo der Mensch selbst der Natur noch näher steht, sie desto tiefer, desto inniger fühlt.* Schaut man heimwärts in diese Urzeiten, doziert er, *wird unser Blick weit und groß; wir werden zurückgeführt in die Jahrtausende vor uns, unser Ich und alles, was klein und beschränkt ist, verschwindet uns.* Der Historiker Friedrich Schlegel, nach wie vor inspiriert von einem romantisch eingefärbten Rousseauismus, ist dennoch ein Redner mit Sitz in der Gegenwart. Am Bild der heldischen Urväter entdeckt er all jene Züge, die einem agilen österreichischen Patriotismus des frühen 19. Jahrhunderts zustatten kommen – er schwärmt von der sozialen Kraft ihrer Mythen und Poesien, von ihrem *vaterländischen* Naturgefühl, ihrem *gebildeten* Gesellschaftsleben und mutigen Gemeinschaftsgeist, von ihrer Adelsverfassung in einem wohlgeordneten ständischen *Naturstaat*, ja von der potentiell monotheistischen Religion, die ihnen zumindest eine Ahnung verschafft habe von dem *über alle Schicksale und über alle Kräfte der Natur waltenden, gerechten und gütigen Gott.*

Wild und nicht selten grausam seien die Germanen durchaus gewesen, konzediert Schlegel, aber in dieser unbändigen Naturkraft habe man gleichwohl die starke *Grundlage der ganzen neuern Geschichte und europäischen Bildung* zu sehen. Das gelte insbesondere für die Überlieferung in Wissenschaft, Bild-

zum Beispiel die germanische Götterlehre nach der Einführung des Christentums nicht einfach untergegangen, sondern habe viele Jahrhunderte, bis ins Mittelalter hinein und darüber hinaus, weiter gelebt: *alles, was wir in Dichtung, Begriffen und Gefühlen romantisch, als uns Neuern ganz allein eigen und nicht erst von den Alten nachgebildet, nennen, [ist] zuerst und seinem Grunde nach aus diesen Quellen entsprungen.* In der Gestalt des Cheruskerfürsten Hermann, des *wahren Stifters und [...] Stammvaters der deutschen Nation und ihrer Unabhängigkeit*, komme all dies zu heldenhaftem Vorschein. Und dann spricht der österreichische Hofsekretär aus, was er von sich als einem Patrioten gefordert sieht: *Adel also und Freiheit waren die Grundfesten der ältesten deutschen Verfassung; ein Adelstand und ein Stand der Freien unter gewählten Herzogen und erblichen Fürsten.* Geht es um den *wahrhaften Naturstaat* bei den Urvätern, so ist vom Volk keine Rede, nicht einmal in Andeutungen tritt der künftige Dritte Stand ins Blickfeld. Er ist in diesem Naturstaat gleichsam inbegriffen, denn um eine *Eidgenossenschaft* im emphatischen Sinn handelt es sich hier, um eine Staats- und Nationaleinheit, die über das Insignium der höchsten Würde von Herrschaft verfügt: *ein Adel auf milden Vorrang und allgemeine Freiheit, eine Freiheit auf Ehre, Tugend und Bundestreue gegründet.* Was im Fall des nationalen Notstandes nur heißen kann: *Einer für Alle und Alle für Einen, auf Leben und Tod.* Schließlich sei *Germanen in unsrer jetzigen Sprache durch Wehrmannen zu übersetzen.* Das ist panegyrische Raffinesse der hohen Schule, denn hier verträgt sich die tiefe historische Erkenntnis eindrucksvoll mit der erwünschten patriotischen Konsensformel der Gegenwart. Einem solchermaßen beglaubigten Machttheorem hat nach der Buchpublikation der Schlegelschen Vorträge nicht nur Friedrich Gentz begeistert zustimmen können.

Nachdem der Redner die historische Initiation von germanischem Naturzustand und Völkerwanderung geschildert hat, durchmisst er die Geschichte Deutschlands und Europas in den vertrauten Perioden- und Heldenschemata. Allerdings mit dem Unterschied, dass nun die kaiserlichen Epochenprofile der Reichshistorie entschieden deutlicher hervortreten. Von Karl dem Großen, über Kaiser Maximilian, Karl den Fünften, die Ära der Glaubensspaltung und des Dreißigjährigen Krieges, bis hinein in die Spätphase des tumultuarischen 18. Jahrhunderts, führt wiederum ein Weg des zivilisatorischen Abstiegs, von den Höhen der geglückten mittelalterlichen Ständeverfassung, dem Ausgleich von weltlicher und geistlicher Herrschaft, bis hinab in die Tiefen des gottverlassenen Zeitalters der Französischen Revolution und seiner nahenden Überwindung. Karl der Große hat der alten Ständeverfassung der Deutschen wieder eine *bestimmtere Gestalt* gegeben, indem er ein starkes Band zwischen Staat und Kirche zu knüpfen verstand, und *Adel und Kriegsstand als Inbegriff der Staatskraft* in ihre Rechte setzte. Unter seiner Herrschaft nahmen die Deutschen treuherzig das Christentum in ihr *Nationalleben* auf, und dieser *Mann des Volks* war es auch, der das Reich immer wieder gegen fanatische Feinde verteidigte. Welch ein Gegensatz zur Epoche der Glaubensspaltung, die auf ihre Weise schon ganz dem Zeitalter der Französischen Revolution entsprochen habe – *zwischen der äußersten Entartung, und der zu hoffenden Wiederherstellung und Verbesserung.* Aber auch damals ist die *ursprüngliche Freiheit und Stammesart* der Deutschen letzten Endes erhalten geblieben, die *neu entstandenen Weltverhältnisse* vermochten am *Wohltätigen* der alten Lebensordnung und Staatsverfassung nicht ernsthaft zu rütteln.

Eben diese Zuversicht will Schlegel seinen Zuhörern und Lesern erneut vermitteln. Kirche, Kaisertum und Rittergeist, der alte Glaube und die alte Verfassung haben in dem oft zu Unrecht verkannten Karl V. einen heldenhaften Verteidiger gegen den gärenden Ungeist der Reformation gefunden. Karl, *katholisch [...] durch und durch bis in die innerste Fuge seines Herzens*, sei kein Despot, kein eroberungssüchtiger Dynast gewesen, sondern habe nur die *ererbten Reiche erhalten, [und] keine einzige ungerechte und überhaupt bedeutende Eroberung in Europa durch die Waffen gemacht.* Er hat der alten Kaiserwürde vielmehr zu neuem Ruhm und Glanz verholfen. An dieser auf Sittlichkeit und Religion beruhenden Herrschaftsgestalt wird für Schlegel erkennbar, dass in dem so *innigen, vielfachen, geographisch und moralisch unvermeidlichen und notwendigen Verkehr*, wie er Europa auszeichnet, ein *Mittelpunkt* notwendig ist, von dem aus ein *lenkender oberster Einfluss über das Ganze ausgehen* muss. Doch eben diese Einheit der Lebens- und Machtverhältnisse, die Kraft der Herzen und des Glaubens, drohten schon in der Vergangenheit immer schwächer zu werden, Ohnmacht, Erniedrigung und Auszehrung der Menschen, folgten auf den Dreißigjährigen Krieg. Nun gewahrte man, wie die *alten Bande immer mehr sich lösen, und unter dem täuschenden Schein von einer neuen Bildung und Freiheit, von Schonung und Frieden, im Innern etwas Furchtbares sich vorbereitet, alle Begebenheiten in unsichtbarer Verkettung immer mehr sich einem großen, gefahrvollen und unvermeidlichen Verhängnis entgegendrängen.* Nur gut, dass sich die bewahrenden, positiven Kräfte später wieder erholen konnten, für Österreich gelte das in besonderem Maße, wo der *kriegerische Geist* von Geburtsadel und Rittertum niemals versiegt sei. Die *neuauflebende Macht* der Habsburger war vielmehr einer der *Grundpfeiler der europäischen Freiheit.*

Vor allem Österreich ist es zu danken, dass es zum *Verfall der asiatischen Mächte* gekommen ist, und dass Ungarn wieder zu seiner ehemaligen Größe finden konnte. Besonders den aufopferungsbereiten Adel der Alpenmonarchie kann Schlegel Mal um Mal gar nicht emphatisch genug belobigen, und in den geschichtlichen Brennpunkt rücken. Aus ihm sind allein mit dem Prinzen Eugen und mit Kaiser Joseph I. heldenhafte Männer hervorgegangen, die den hohen Begriff von Österreich vor der ganzen Welt wieder im alten Glanz erstrahlen ließen. Geradezu gehuldigt wird nun einem *Begriff von Österreich als derjenigen Macht, welche mit allen andern Mächten innig verknüpft, und fern von den beschränkten Grundsätzen einer kleinlichen politischen Selbstsucht vielmehr auf das Große und Ganze gerichtet, der Mittelpunkt der gesitteten europäischen Staaten zu sein, die alte Würde und Verfassung Deutschlands und Italiens zu schützen, überhaupt aber die allgemeine Gerechtigkeit in Europa aufrechtzuerhalten, vor allen andern berufen sei.* Aber auch dem deutschen *Geist* sei es zu verdanken, dass die Auflösung der *äußern Nationaleinheit* nicht zum vollständigen Verlust der eigenen Identität geführt habe, trotz zu großer *Vielseitigkeit* seiner Wissbegier, trotz der Abspaltung des Glaubens vom Wissen und der theoretischen Selbst-

trotz *Vernunftschwindel* und der *allergefährlichsten* Entwicklungen in der öffentlichen Meinung der europäischen Staaten.

Aber Schlegel steht nicht an, auch der staatsbürokratischen Entwicklung der vergangenen Jahrhunderte eine Mitschuld an den gegenwärtigen Sozial- und Herrschaftsdilemmata zuzusprechen. Die Kritik der Macht – das ist eine neue Tonlage, zu der er nun aus dem *Geist der Staatsbeamten* heraus findet, dieses *abgesonderten Standes*, der einen der *wichtigsten Gegenstände der geschichtlichen Beobachtung* darstellt. Die älteren Staatseinrichtungen und die Staatskunst, heißt es, beruhten auf den Grundfesten von Religion und Nationalsitten, also auf moralischen Triebfedern. Im 18. Jahrhundert hingegen sei mit dem Welthandel eine neue, *berechnende* Form der Politik, ins Leben getreten, die ausschließlich auf die *materiellen Staatskräfte* ausgerichtet sei. Wo es doch auf *Mut, Geist und Willen, auf sittliche Kraft* ankommen muss, da glaubt diese kalkulierende Politik, sie könne die *Mechanik der künstlichen Staatseinrichtung am sichersten zur Vollkommenheit* bringen. Welch eine verderbliche Wissenschaft ist doch die *Statistik*, sagt Schlegel, sie erstrebt nichts anderes, als die moralischen Staatskräfte unter die Botmäßigkeit der materiellen zu zwingen. Dies aber heißt, dass der *Geist der Staaten* immer mehr erlischt, *während man den Körper derselben, […] nicht als lebendigen […], sondern als tote Maschine immer vollkommner zu machen* versucht. Schlimmer noch, diese nach *Alleinherrschaft* strebende, *mathematische* Staatskunst, die nur aus der *falschen Weisheit* der einstigen Glaubenstrennung hervorgegangen sein kann, stellt nichts anderes dar als das eigentliche Wesen und den inneren Geist des *neuen Systems und aller daraus erfolgten Revolutionen*. Jener lockende Name der *Freiheit* war ja nur dessen *täuschende äußre Hülle*. Schlegel nimmt sich eine erstaunliche Freiheit heraus, wenn er behauptet, dass nicht nur die Völker, sondern längst auch die Regierungen von dem *herrschenden Vernunftschwindel befallen* seien. Das neue System des *politischen Materialismus* hat demnach keineswegs nur den gemeinen Mann zu *schwärmerischer Teilnahme* hingerissen.

Umso eindringlicher kann jetzt der Redner, der in seinen privaten Aufzeichnungen zur österreichischen Geschichte die Staatsbeamten als das *größte Übel* der Epoche bezeichnet, noch einmal die Bedeutsamkeit einer moralisch korrigierenden öffentlichen Meinung hervorheben, und seine eigene Funktion darin bekräftigen. Der Josephinismus hat die opinion publique viel zu sehr vernachlässigt, sagt Schlegel, die *Gegner wussten Vorteil davon zu ziehen*. Denn nur die raffinierte napoleonische Pressepolitik war verantwortlich dafür, dass jenes *schon oft benutzte, ärgerlich ernsthafte Possenspiel [vom Schutz der deutschen Freiheit] bei der allzu gutmütigen und leichtgläubigen Nation abermals Glauben fand, und der Feind die öffentliche Stimme entschieden für sich gewann*. Wie bedeutsam ist es doch, dass in Österreich nicht nur der hohe Beruf des Adels, diese *bleibende Grundkraft* des Staates, anerkannt und mit ehrenhaften Aufgaben bedacht werde, sondern auch der *Adel des Geistes*. Denn ohne diesen könne man auf keinen Fall den *Kampf des Zeitalters siegreich bestehen*, zu stark wirkten im public spirit immer noch das *Gift der Zerstörung* und die Macht der *Lüge*. Wiederholt und nicht ungeschickt also bringt der Historiker Schlegel den bald zu nobilitierenden politischen Beamten ins Spiel, der er auch ist. Doch ob Edelmann von Geburt oder von gelehrtem Verdienst – *in Deutschland und in Österreich ist der Hauptsitz des alten germanischen Adels; mit dem Geist wird auch die Kraft desselben wachsen oder fallen. Ein Adel, der nicht national wäre, der bloß die Stütze des Throns sein wollte, ohne auch zugleich die höchste Kraft und Blüte der Nation zu sein, würde schon dadurch sich als verwerflich ankündigen, und nicht anders als von einem durchaus verderblichen Geist beseelt sein*. Darin geben sich Schlegels Anspruch auf Fürstenerziehung und seine intellektuelle Selbstverpflichtung gleichermaßen zu erkennen. Aber wie ernst ist es dem dekorierten österreichisch-kaiserlichen Staatsdiener, der – nach Dorotheas Bemerkung – *oft genug Stunden lang antichambriren* muss, tatsächlich mit dem *Ernst einer [so] unerschrocknen Gesinnung*?

Johann Michael Armbruster ist als Beauftragter der österreichischen Regierung Zeuge der Vorlesungen des Hofsekretärs Schlegel, er kommt zu einer vollkommen anderen Beurteilung des Vorgangs als die Gattin und die Freunde des beargwöhnten Neu-Wieners. Schon Cottas „Morgenblatt" hat berichtet, dass Schlegels mündlicher Vortrag ohne wirklichen Beifall geblieben sei, besonders die Intelligenz josephinischer Coleur habe sich vor den Kopf gestoßen gefühlt. Dem sekundiert Armbruster mit beflissen kräftigen Tönen. In Beziehung auf Kirche und Staat hat sich Schlegel demnach *sehr orthodox* gezeigt, seine Besorgnis, *nirgendwo anzustoßen*, sei allzu deutlich erkennbar gewesen, weshalb er desöfteren sogar die historische Wahrheit geopfert habe. Klug seien diese Vorlesungen zwar gewesen, aber dennoch weit unter den Erwartungen geblieben. Der Redner hat wenig Neues zu sagen gehabt, und sein Vortrag *vom Blatt weg* ist leblos geblieben, weiß Armbruster. Nach all dem ist er davon überzeugt, dass Schlegels *Geist an einem Siechtum laboriere, was Unbefangene, auf deren Urteil eine ephemere und oft erkünstelte Celebrität nicht wirkt, lange schon bemerkt hatten* (KSA 7, LXXVIII ff.). Dieser Geheimbericht an die österreichische Zensurbehörde strotzt vor übler Nachrede, sein Subtext verweist noch einmal auf die immer noch gereizte bis empörte Stimmungslage bei Teilen der Wiener Intelligenz gegenüber eingewanderten deutschen Romantikern vom Schlage des „Lucinde"-Autors. Doch in Wahrheit werden Schlegels Vorlesungen schon bald eine vollkommen andere Bedeutung erlangen.

Nach mehreren Vorabdrucken in österreichischen und deutschen Zeitschriften erscheint schon 1811 bei Schaumburg und Companie in Wien ein Buch, das außerordentliche Wirkungen entfalten sollte. Bald wird das Werk in mehreren Übersetzungen in ganz Europa zu haben sein, es ruft beim Lesepublikum wie in der Politik erhebliche Reaktionen hervor, und sein Autor wird sogar daran denken, eine Neuauflage seiner Majestät, dem russischen Zaren Alexander, zu widmen. Für August Wilhelm stellen die publizierten Vorlesungen seines Bruders einen der ganz großen Bucherfolge des Jahres dar, nicht im Mindesten habe er vorausgesehen, dass *man sich so um die Exemplare risse. […] Es scheint, dass das Buch überall die gleiche Wirkung hervorgerufen hat. Wir erfuhren in Wien, dass es trotz der Zensur schon nach Hamburg gekommen war. In Berlin erregte es starkes Interesse am Hofe, früher hätte*

ches Buch nur getadelt und es als völlig verrückt angesehen. Es scheint, als ob die Lehren, die die Zeit gibt, allmählich doch die Ideen der Menschen ändern. Friedrich Schlegels Opus hat einen empfindlichen Zeitnerv getroffen, es findet einen erregenden und dennoch kalmierenden Ton, den der begeisterte Friedrich Gentz wie folgt belobigt: *so christlich, so katholisch, so kaiserlich, so österreichisch; und doch immer so wahr und liberal.* Das trifft den Punkt. Friedrich Schlegel hat ein Werk vorgelegt, das ganz im Metternichschen Geist daherkommt, aber seine obrigkeitliche Inspiration zugleich mit einer überzeugenden Aura von Wissenschaftlichkeit und öffentlicher Diskursivität umgibt. Dies ist genau, was Metternich und Gentz, die beiden Machttechniker mit medialem Sendungsbewusstsein, von ihren Publizisten erwarten – die geistige Anschlussfähigkeit des österreichischen Konservatismus und Etatismus sowohl gegenüber den Orientierungsdebatten der Intellektuellen, als auch gegenüber dem Interessenstreit der sich im antinapoleonischen Geist reorganisierenden deutschen Mächtegruppen. Kein Wunder, dass dieses Buch selbst am kaiserlichen Hof in Wien einiges Interesse findet, Friedrich Schlegel wagt es sogar, das Werk *Ihro Majestät der Kaiserin in meinem Namen unterthänigst* überreichen zu lassen. Ungewöhnlich positiv reagiert aber auch der überwiegende Teil der deutschen Gelehrtenrepublik, zu den von August Wilhelm befürchteten *heftigen Angriffen aus dem Lager seiner Gegner* kommt es kaum. In der „Hallischen Allgemeinen Literaturzeitung" wird das Buch als Diskussionsangebot wahrgenommen, kaum als Parteischrift, denn Schlegel habe vor allem jeden aggressiven antiprotestantischen Ton vermieden. *Man könnte das Buch für eine Parteischrift halten; aber es ist trefflich gedacht und geschrieben, mit so schöner Kenntnis als Umsicht,* schreibt sogar Goethe an Carl August, und rät seinem Dienstherrn dringlich zur Lektüre.

Doch in Wahrheit ist Schlegels Buch nicht gänzlich unumstritten. Massiv hat dem Werk der protestantisch-konservative Autor und Staatsbeamte August Wilhelm Rehberg widersprochen, der sich seine *Herzenserleichterung* über diesen *Terroristen in der Literatur,* der so *uneingeschränkt verehrt* sein will, allerdings nur in Briefen erlaubt, an den Freund Hufeland zum Beispiel. Schlegel und *Konsorten* könnten in Deutschland alles verderben, wenn sich dereinst die *ganze protestantische deutsche Gemeinde* wieder unter das *Joch des heiligen Stuhles* begäbe, schreibt Rehberg. Sein Verdacht gegen den Romantiker ist seit Jahren tiefsitzend, nun ist er ein weiteres Mal erregt worden: *Der Stil und die Sprache sind zwar bewunderungswürdig, wenn man sie mit dem Tone vergleicht, den der Verfasser in seinen frühen Schriften angenommen hatte. Aber die sanftmütige Affektation kleidet den unverschämten Buben doch nicht so wie ein ganz natürlicher Ton, und die katholische Schwärmerei, die der Renegate mit so hinterlistiger Mäßigung vorbringt, um alle Parteien zu gewinnen, wenn es möglich sei, ist in zu starkem Kontraste mit dem frühen Geschreibe dieser Sache, als dass ich es für echt gelten lassen könnte.* Bereits drei Jahre zuvor hatte Rehberg gegen den *metaphysischen Unsinn* der romantischen Literatur und Philosophie gewettert, und seinen entschiedenen Kampf angekündigt: *Was würde aus der Bildung unserer Nation werden, wenn Buchholz der politische, Schlegel der ästhetische und Fessler der theologische Apostel Deutschlands würde? Sie sind es für einen vermutlich nicht kleinen Haufen, der immer wächst und herrschend werden wird, wenn man dazu still schweigt und zusieht* (U. Vogel 1972). Hier entwickelt sich – im Zeichen des preußisch-deutschen Konservatismus – eine wichtige Spielart des künftigen Anti-Schlegel-Komplexes.

Über nationale Geistesbildung

Friedrich Schlegel gelingt es nicht von ungefähr, eine weitere spektakuläre Vorlesungsreihe ins Werk zu setzen, vom 27. Februar bis 30. April 1812 zwei Mal wöchentlich, abermals vor hochherrschaftlichem und zahlreichem Publikum (KSA 6, XI ff.) Und noch einmal, fast wie zu erwarten, möchte ihm dabei die österreichische Kultusbürokratie allzu gern Steine in den Weg legen. Bereits Ende 1810 hat er darum gebeten, den neuerlichen Vortragszyklus anbieten zu dürfen, doch die Genehmigung dazu wird erst im Juni 1811 erteilt, weshalb das gesamte Unternehmen frühestens im folgenden Jahr zustande kommen kann. Sowohl die philosophische Fakultät der Universität, als auch die Wiener Polizeihofstelle hatten Einwände erhoben gegen die Vortragsreihe des deutschen Romantikers. Nach Auskunft der Universität könnten die Vorlesungen des *Bittstellers keinen Nutzen bewirken,* sie seien *überflüssig* und daher nicht statthaft. Ähnlich ließ sich damals der Polizei-Vizepräsident von Hager in einem Brief an den Kaiser vernehmen. Es sei anstößig, so der Baron, dass ein *k.k. Beamter mit Hofsekretär Charakter [...] sich dem Missfallen und der Missdeutung Preis gibt, als beabsichtige er bei diesen Vorlesungen nichts anderes als seinen Beutel zu füllen.* Und dennoch, die niederösterreichische Landesregierung tritt für den Antragsteller ein, so dass die zuständige Studienhofkommission am Ende die Vorlesungen als vielleicht nicht gewinnbringend, aber doch *unschädlich* beurteilt, und für zulässig befindet.

Friedrich Schlegel darf wieder öffentlich auftreten. Das ist für ihn – nicht nur aus finanziellen Gründen – nahezu überlebenswichtig geworden. Nach der Niederlage Österreichs von 1809 und der Vermählung Napoleons mit der Erzherzogin Maria Louise haben die Jahre der Wiener Akkomodationspolitik begonnen. Eines ihrer ersten politischen Ergebnisse ist die Auflösung der k.k. Hofkommission, in deren Folge man auch den Hofsekretär Friedrich Schlegel pensioniert. Qua Amt steht ihm seither kein Zugang mehr offen zur Sphäre der nationalen und internationalen Staatshändel. Im Januar 1813 sieht Dorothea geradezu ein *Zeichen der Zeit* darin, dass man Friedrich *hier zu nichts braucht, dass man so gar nichts mit ihm anzufangen weiß. Wessen Schuld es ist, das weiß ich nicht.* Im September desselben Jahres heißt es dann ein wenig gefasster in einem Brief an ihren Sohn Philipp: *Friedrich wartet, dass man ihn rufe; er ginge gar zu gern.* Dringlich ist Schlegels Wunsch in dieser Zeit, wenigstens als Gelehrter wieder Anschluss zu finden an die geistespolitischen Diskurse. Die Vorlesungen zur „Geschichte der alten und neuen Literatur" bilden ein probates Mittel dazu, aber mehr noch ihre Buchpublikation [illegible]

dann ebenso stolz wie hintersinnig dem allmächtigen Metternich widmen darf. Der Kerngedanke dieser Dedikation bringt wenig verhohlen zum Ausdruck, was Schlegels Dilemma inmitten der Peripherie des Wiener Regierungszentrums darstellt. Es sei sein *vorzüglichster Wunsch*, schreibt er, jener *großen Kluft, welche immer noch die literarische Welt und das intellektuelle Leben der Menschen von der praktischen Wirklichkeit trennt, entgegenzuwirken*. Ferner will der patriotische Autor beweisen, wie *bedeutend eine nationale Geistesbildung oft auch in den Lauf der großen Weltbegebenheiten und in die Schicksale der Staaten eingreift*. Das ist eine ebenso diplomatische wie vielsagende Formulierung, denn sie spielt an auf die ständische Würde der Intellektuellen und ihr Verhältnis zur Herrschaft, deren historische Bedeutung Schlegel in seinen Schriften und Vorlesungen mehrfach zur Geltung gebracht hat, nicht zuletzt im eigenen Interesse. Denn verkörpert dieser pensionierte Hofsekretär im kaiserlichen Wien und in der spätfeudalen Gesellschaft Österreichs nicht nach wie vor eine mediokre, wenig eindrucksvolle Sozialfigur? Noch unlängst hat man eine Neuauflage seiner Lessing-Anthologie untersagt, und immer noch wird jeder seiner Schritte von der Polizei- und Zensurbehörde genaustens überwacht. In abgeschiedenen Mansarden drückt sich das wenig bemittelte Ehepaar Schlegel herum, acht Mal müssen sie allein in der Anfangsphase ihres Wien-Aufenthalts umziehen, während coram publico prachtvolle fürstliche Herrschaften die Kontinentalräume Europas wie Beutegut neu verteilen. Trotzig schreibt Friedrich an den Bruder: *Ich meines Orts stehe auf der Wache, das kannst Du wohl denken. Unthätig bleibe ich gewisss nicht, sollten auch die Dummköpfe, die grade Verstand genug hatten, um mich so schmachvoll in den Winkel zu schieben, mich selbst bey dieser Gelegenheit hintansetzen wollen*. Wird ein Schlegel in den großen Zeiten der Erhebung gegen den französischen Usurpator etwa nicht mehr gebraucht? Dorothea gibt in einem Brief an August Wilhelm eine eindrucksvolle Schilderung ihrer damaligen Lebenssituation im kaiserlichen Wien: *mir kömmt jetzt nicht undeutlich vor als suche man absichtlich ihn von allen Seiten zu entfernen, und zu vergessen. Vielleicht regen sich die alten Widersacher wieder? Viel wahrscheinlicher aber sind es vielmehr die allgemeinen Widersacher des Guten, die Propaganda der Antireligieusen, die jetzt hier ihr Wesen ganz offen treibt, in heilloser und sehr wirksamer Thätigkeit [...] Friedrich ist hier ein Stein des Anstoßes und er wird entfernt, verleugnet, vergessen, und alle seine Thätigkeit und seine Kraft gehemmt*. Da mag manche momentane Erregtheit im Spiel sein, aber wieder sind es – bei *ewiger Quälerey* – hohe Schulden, körperliche Malaisen, Erschöpfungszustände und Marginalisierungsängste, die Schlegel zu schaffen machen, es ist und bleibt ein *Kreislauf von Mislingen, Krankheit und Gram*.

Dass Dorothea die Nobilitierungsbemühungen ihres Mannes eifrig teilt, ist auch von daher zu verstehen. Zwar unterhalten die beiden über die Jahre hin ein gastliches Haus für illustre Zeitgenossen aus Intellektuellenkreisen, aus dem niederen Adel, aus katholischen Reform- und Konvertitenzirkeln, aber was den beiden am schmerzlichsten fehlt, ist nach Dorotheas Beteuerung – eine *Heimath*. Obwohl die Schlegels einen renommierten *Vereinigungspunkt für höher gebildete Menschen, interessante*

Fremde und Künstler begründen, wie Caroline Pichler bestätigt, kann die *dickköpfigte Hauptstadt* nicht wirklich zu ihrer Heimat werden, hier ist auf die Dauer nur ein *fataler Aufenthalt* möglich: *alle eigentlichen Genüsse sind hier nur für die Reichen, privilegirten; unser Eins hat blos das Zusehen, und den geheimen Neid*. Mit Ausnahme des Salons der Fanny Anstein bleibt die mondäne Wiener Gesellschaft den Schlegels nahezu gänzlich verschlossen, ihr kann man sich allenfalls in gebeugter Haltung nähern, und muss dankbar sein für jede noch so geringe Gnadenzuwendung. Wie mild und glaubensstark strahlt dagegen die Figur des Clemens Maria Hofbauer, der zu jener Zeit als die Seele einer neukatholischen Bewegung gilt, die Geistliche und Laien gleichermaßen aus den Fesseln des Rationalismus erlösen möchte, um die Hingabe an die orthodoxe Kirche und deren Restitution zu befördern. Diesen Kreisen vor allem haben sich die Schlegels vertrauensvoll angeschlossen, hier finden sie den stärksten gesellschaftlichen Rückhalt. Freilich geschieht dies nach wie vor um den Preis teils offener, teils verdeckter Missbilligungen. In den Redemptoristen, dem Orden Hofbauers, sieht das immer noch josephinisch beeinflusste Wien die Nachfolger der verhassten Jesuiten, und in ihrem Oberhaupt einen intriganten Emissär Roms. Auch der Konvertit Friedrich Schlegel, einst Autor der verruchten „Lucinde", Freigeist und Fürsprecher der Französischen Revolution, muss also weder im katholischen Lager, noch im postaufklärerischen Kultur- und Politikmilieu der Kaiserstadt unbedingt positiv wahrgenommen werden: *Die ganze Vergangenheit lastet auf Schlegel als ein Ungemach*, schreibt Varnhagen an seine Frau Rahel damals. Und hat nicht Goethe schon vor Jahren gemahnt, in Wien sei ein *Proselyt wenig geachtet*? (J. Körner II, 212 ff./E. Wieneke 1914, 436/R. Mühlher 1981/K. Polheim 1981/H. Frank 1988/C. Stern 1991, 246 ff./C. Aspalter/A. Tantner 2006, 47 ff.).

Joseph von Eichendorff, der jene Wiener Jahre in seinem Roman „Ahnung und Gegenwart" bald wird Revue passieren lassen, ist bei Schlegels erster Vorlesung zugegen. Er schreibt: *Schlegel, ganz schwarz in Schuhen auf einer Erhöhung hinter einem Tischchen lesend. Mit wohlriechendem Holze geheizt. Großes Publikum. Vorn Kreis von Damen, Fürstin Liechtenstein mit ihren Prinzessinnen, Lichnowsky, etc. 29 Fürsten. Unten großes Gedränge von Equipagen, wie auf einem Ball. Sehr brillant* (R. Mühlher 1981). Friedrich Schlegels Auftritt vor der guten Gesellschaft der Kaiserstadt darf, bei allen Mäkeleien am Rande, als eindrucksvoll und durchaus erfolgreich bezeichnet werden. Hier hat er dasjenige Publikum vor sich, das er sucht, als Redner wie als Buchautor, nur hier kann er sein patriotisch-religiöses Lehramt zu öffentlicher Geltung bringen. Früher habe er in einsamer Abgeschiedenheit geradezu im Altertum gelebt, dann aber die Herausforderung verspürt, selber in die literarischen Verhältnisse der Zeit einzugreifen, was ihm allerdings keine *Freude* bereitet, sondern nur *Widerspruch und Tadel* eingebracht habe, schreibt er nun. Denn damals sei seine *Denkart von der herrschenden [allzu] verschieden* gewesen. Aber das habe sich in der Gegenwart vollkommen geändert. Nun referiert ein ergebener deutscher Patriot namens Friedrich Schlegel vor nobler Hörerschaft, und spricht allenthalben im Namen des *Geistes der Literatur*, auch

den *wichtigsten Nationen*, also durch einen ganzen Reigen von Jahrhunderten, hindurchführt.

Literatur – das ist für Schlegel keine Ansammlung beliebiger Kulturphänomene, sondern reflektierte Geschichte, das Bewusstsein vom Zusammenwirken alles Bedeutungtragenden, der *Inbegriff des intellektuellen Lebens einer Nation* damals wie heute. Dies gilt gerade dort, wo es um scheinbar Fernliegendes geht, um die orientalischen Sprachen und Literaturen etwa, oder um die altdeutschen und mittelalterlichen Poesien (KSA 6, 5 ff.). Der Redner ist bestrebt, seine tiefgründenden Forschungen und Einsichten nicht etwa als archäologische Liebhaberfunde, oder als huldigende Traditionspflege erscheinen zu lassen, sondern sie in einen Verstehenszusammenhang zu bringen mit einer über die Jahrhunderte hin erschließbaren *Geistesbildung* und *Nationalbildung* der Deutschen und Österreicher. Um den public spirit der Literatur bei den vornehmsten Völkern des Altertums und in der *neueren Zeit* also muss es gehen, um ihren Einfluss auf das *wirkliche Leben, auf das Schicksal der Nationen*. Eine solche wissenschaftliche Sicht ist aber nur möglich, bekräftigt Schlegel auch bei dieser Gelegenheit, weil der Gelehrtenstand nicht mehr *abgesondert von der übrigen Welt* dasteht, und vor allem nicht länger *getrennt von der gesellschaftlichen Bildung der höheren Stände* wahrgenommen werden kann. Die soziale Zergliederung der Gesellschaft hat insgesamt abgenommen. Aber von den humanitären Verheißungen der Romantik kann die noble Gesellschaft nur profitieren, weil und insofern sie deren Eingeweihte zu schätzen und neben sich zu dulden gelernt hat – in dieser Mahnung liegt jenseits der philosophischen Legitimation des österreichischen Kaiserstaates der Subtext der Schlegelschen Arbeit an der Geschichte beschlossen. Wem, wenn nicht den Dichtern, Philosophen und Wissenschaftlern, wären die *verschiedenen natürlichen Anlagen und Zustände* der Menschen zugänglich? Bildung, Edelmut und Zartgefühl vermag eine Kultur nur zu erwerben, wenn sie vom Geist der Nation geprägt wird. Und dieser Geist kann wiederum nur dort einen *lebendigen Boden* vorfinden, wo Gott suchende Menschen erreichbar sind, und wo die *Liebe des besondern Vaterlandes und die Nationalerinnerungen des Volkes* in hoher Achtung stehen. Wert und Wohlfahrt einer Nation hängen also von der Literatur ab, aber wie viele geistige Kräfte gehen der Welt nicht tagtäglich verloren? fragt Schlegel. Noch einmal blickt er kritisch auf die intellektuelle Situation seiner Zeit, in der Literatur und Leben wie *zwei abgesonderte Welten ohne Einfluss neben und gegen einander da stehen*.

Das sei für sich genommen schon verderblich, aber dass die Staatslenker der Gegenwart oft genug die *kleinen Streitigkeiten der Schriftsteller für ein bloßes Schauspiel halten, was weder sehr bedeutend noch anziehend* sei, kann den Zeitdiagnostiker nur höchst unzufrieden machen. Denn diese Divergenz ist Mal um Mal in *bittre Feindschaft und endlich in gegenseitige Zerstörung und Unterdrückung* ausgeartet. Endlich muss klar sein, mahnt der Redner, welch wunderbare Macht das *Wort* darstellt, nicht nur der Geist verkündet sich in ihm, sondern die Gottheit selber, welche die *Menschen eint und verbindet*. Wort und Geist – sie machen die *Bedeutung* und *Würde* des Menschen aus; in ihnen verkörpert sich sein *ursprüngliches Wesen* schlechthin. Deshalb

erlauben auch nur Wort und Sprache jeder Nation das notwendige Wissen um sich selbst, in Vergangenheit und Gegenwart, allein so kann sie sich in ihrem *eigenen Gefühl erhoben und gleichsam geadelt finden*. Schlegel räumt daher noch einmal auf mit der alten Potentatenhistorie. Nicht große Taten, Namen und Ruhmesereignisse als solche prägen das Urteil und die Bewunderung der Nachwelt, sondern jedes Volk muss hierüber auch zu einem *klaren Bewusstsein* gelangen: *Dieses in betrachtenden und darstellenden Werken sich aussprechende Selbstbewusstsein einer Nation ist die Geschichte*. Und sie ist die wichtigste und kulturell unverzichtbare Domäne eines Intellektuellen vom Schlage Friedrich Schlegel, der weiß, was seine Arbeit wert ist. Zunächst kann der geistig Tätige immer nur wenige Menschen erreichen, das lehrt die Historie, aber im Lauf der Zeit dehnt sich der Kreis seiner Wirkungen mächtig aus, seine Wortkraft leuchtet immer allgemeiner und strahlender, *dagegen selbst der Wert des Gesetzgebers bei veränderten Zeitverhältnissen in einem verdunkelten Lichte erscheint, der Ruhm des Eroberers, nachdem Jahrhunderte verflossen sind, […], immer mehr verliert*. Schon an der Achtung aller Europäer vor der griechischen Antike könne man dies beobachten, nach wie vor sei gerade sie auf das Verdienst der alten Dichter und Philosophen zurückzuführen, viel weniger dagegen auf die politischen Gesetzgeber und Eroberer. Und da ist Schlegel bei seinem Thema – der geschichtsphilosophischen Konstruktion eines öffentlich wirksamen Orientierungswissens im Zeichen der gottvertrauenden und wehrwilligen habsburgisch-deutschen Patria.

Ähnlich wie in seinen ersten Arbeiten als *Winckelmann der Poesie* vor zwanzig Jahren greift Schlegel auch jetzt wieder zurück auf die Imagines von den *grünenden Fluren und reichbewachsnen Gefilden der griechischen Sage und Kunst, als den klaren Anfang aller geistigen Bildung*. Freilich verlangt die Erforschung des *tiefern Ursprungs* der Vorzeit immer noch danach, auch die orientalischen, die indischen und hebräischen Kulturepochen, in den Blick zu nehmen. Aber der belehrte österreichische Patriot und Europäer tut dies nicht mehr mit jener Emphase von 1808, als dem dekadenten Westen allein aus dem sinnstarken Osten noch ein Heilsversprechen zu winken schien. Jetzt ist nurmehr von *zerstreuten Spuren, und halberloschenen Erinnerungen* die Rede, die Griechen hätten das *Ganze ihrer Geistesbildung […] sich selbst geschaffen*, mit jener indischen Frühkultur seien sie kaum vertraut gewesen. Mag der *Urstamm* des Menschengeschlechts auch viel weiter in die Vergangenheit zurückreichen, Schlegel weiß jetzt, dass die Kenntnis der tiefsten Wurzeln des humanen Daseins keine zureichende Erklärung bietet für den einzigartigen Ursprungsprozess alles Germanisch-Deutschen. Über jene *wenig bekannte Vorzeit*, die eine *priesterliche*, von kryptischen Mysterienkreisen geprägte Ära gewesen sein mag, will der Redner sich nicht weiter verbreiten. Denn nun muss es abermals um die ins Licht der Historie getretenen *Heldenvölker* gehen, wie vor allem die Germanen eines darstellten. Zwar sind die Geisteselemente des Orientalischen und Griechischen, vermittelt über die römische Kultur, bis in die christlichen Zeiten hinein fruchtbringend gewesen, aber als entscheidende Konstitutionsphase der europäischen Kultur- und Literaturgeschichte setzt Schlegel nun mit Nachdruck

Mit Herder und Klopstock weiß er, dass es zweifelsfrei die Germanen waren, die den gebildeten Nationen Europas, Italien, Frankreich, Spanien und England, einen *neuen Stamm veredelter Geistesbildung* eingepflanzt haben: *Den gemeinsamen und alles verknüpfenden Träger für die intellektuelle Bildung dieser vier Nationen romanischer Abstammung […], bildet der deutsche Geist, dem es, so wie er die eine germanische Wurzel zu der ganzen Entwicklung des neuen christlichen Lebens hergegeben, und wie der große intellektuelle Bruch über Europa von ihm ausgegangen, nun auch sichtbar vorbehalten ist, den letzen Schlussstein des Ganzen zuerst zu Tage zu fördern; damit wie einst der Zwiespalt so auch jezt das neue Licht von hier aus sich über die anderen Nationen verbreiten könne.* Zuvor hat Schlegel die Frühzeit der europäischen Kultur in ihren orientalisch-griechisch-römischen Ursprüngen durchmessen, hat er die Verwandlung der antiken und christlichen Welt durch die Naturkraft der germanischen Völker rekonstruiert, die romantischen Literaturen des deutschen, aber auch des italienischen, spanischen, französischen und englischen Mittelalters erschlossen, abermals eine markante Zäsur im Zeitalter der Glaubensspaltung gesetzt, und höchst differenziert auf jenes ambivalente 18. Jahrhundert geblickt, dessen literarischer Geist immer noch zwischen rationalistischer Dekadenz und *positiver* Glaubensverheißung hin und her schwankt. Seine reichhaltig dokumentierte Conclusio erscheint evident. Am deutschen Wesen soll Europa – aus gut begründeter historischer Sicht – genesen können, denn der deutsche Geist *strebt tiefer in die verborgenen Prinzipien des innern Lebens*, allein von ihm ist das Einswerden von Wissen und Glauben noch zu erwarten, nur er vermag die *Erneuerung und lebendige Wiedergeburt des in der zeitlichen Wissenschaft und Kunst sich abspiegelnden und ausstrahlenden ewigen Worts*, wirklich werden zu lassen. Das sagt ein Historiker und Literaturarchäologe, der abermals einen tiefen Einblick gewonnen hat in das abstrakte bis materialistische, den personalen Gott exorzierende *Formelwesen* jener von Frankreich überkommenen *falschen Philosophie und epidemischen Vernunftwut*, der den *herrschenden Modegeist einer wässrigen Aufklärung* durchschaut, und die *Krisis* eines phantasielosen, *unbedingten Denkens* diagnostiziert hat, das aus seinem *selbstgemachten Abgrunde* nur um den Preis der Offenbarungserkenntnis noch zu befreien ist.

Und dennoch, die Anzeichen für eine *positive* neue Lebenswirklichkeit, für eine *Rückkehr* zur Glaubensinnigkeit, mehren sich in Österreich, Deutschland und Europa, das weiß Schlegel mit wachsender Zuversicht. Die *Wiederherstellung der Wahrheit*, diese große Aufgabe des Zeitalters, deutet sich bei Denkern und Künstlern wie Novalis, Stolberg, Goethe, Schiller, Collin, Görres, Tieck und Theodor Körner längst an, die allesamt den von Kant inaugurierten *Irrtümern* abgeschworen haben. Und wenn es auch noch *vieles Störende und Missfällige* in der gegenwärtigen Literatur, Kunst und Wissenschaft geben mag, hier entsteht eine *neue Generation*, zunächst nur aus einem kleinen *Häuflein einzelner Dilettanten, Beschützer und Freunde der vaterländischen Kunst und Sprache*, die sich zu sammeln begonnen und allmählich ein *Publikum* gebildet haben. Wichtiger noch, dies alles ist Ausdruck eines geschichtlichen Moments, in dem sich eine *große Bewegung im Innern des Menschengeistes* aus-

trägt. Die Zeit der losgelassenen Ratio, des leeren Scheinwissens und einer abgestorbenen Phantasie ist endgültig vorüber, jetzt wird erkennbar, dass in Deutschland die *absolute Vernunft ihre Richtung ganz nach Innen* genommen, und *statt […] bürgerlicher Revolutionen* im *metaphysischem Kampfe* diverse philosophische *Systeme* erzeugt und wieder zerstört hat. Der einst so hochverehrte Fichte erscheint nun als beklagenswerter Zeuge des falschen geschichtlichen Prinzips. Welche *Entartung* bedeutet es doch, wenn sich eine *kraftvolle Männerseele […] in sich selbst zerarbeitet, täuscht, zerstört und immer sich neue Gedankengebäude aus dem Nichts hervorbildet.* Der *Kampf*, der jetzt und künftig zu führen ist, sagt Schlegel, muss ganz anders aussehen. Das göttlich Positive hat als die zusammenhaltende Lebenskraft des Ganzen wieder in sein Recht zu treten, nur dies kann den überkommenen *chaotischen Zustand* beenden, und ein *organisch geordnetes Dasein von neuem […] begründen.* Was wäre dem dienlicher als jene *Schule* der Intellektualität, die Schlegel so gern ins Leben riefe, damit endlich die *Macht* der höheren Geistesbildung in Vergangenheit und Gegenwart zum Ausdruck kommt.

Es sind noch keine zwei Jahrzehnte her, da hat der junge Autor allein in der gesellschaftlichen Unabhängigkeit die Chance des Intellektuellen gesehen, seine kritische Weltsicht in öffentlich mitgeteilter Verantwortung wahrzunehmen, jetzt scheint er geradezu freiwillig ein Opfer der Dialektik des Engagements werden zu wollen. Denn nun wünscht er sich den Zeitpunkt herbei, *wo nicht sowohl die Schriftsteller sich ein Publikum bilden dürfen, wie bisher, sondern vielmehr die Nation nach ihrem geistigen Bedürfnis und innern Streben, sich selbst ihre Schriftsteller zuziehen und anbilden soll.* Es ist ein staatsergebener Geistesbeamter, der im Finale seiner Vorlesungsreihe den Österreichern und den Deutschen einen *Fortgang der wahren Zeit* versprechen möchte, welche nur eine vollkommen andere sein kann, als jene, die im hinfälligen Zeitgeist befangen ist. Gerechtfertigt weiß er sich darin, dass künftig ein neues Licht erstrahlen wird in und über der Geschichte, als Inbegriff von *Wahrheit und Kraft des göttlich Positiven*, und dass den Menschen die *Sage von Ewigkeit, das Wort der Seele* schließlich aufgeht, denn der Herrgott selbst spiegelt sich dann im *sinnbildlichen Gewande der Geisterwelt*, in den Werken der Kunst, Philosophie und Wissenschaft. Genau das aber sind die Metiers der Intellektuellen, und so bleibt es von entscheidender Bedeutung, dass sie die Deutungshoheit besitzen über jegliches Offenbarungswissen, dieser einzigen Heilquelle für eine glückende Zukunft der Menschheit.

Der Buchpublikation des Vorlesungszyklus über die „Geschichte der alten und neuen Literatur" ist damals keine weit ausgreifende, aber eine bezeichnende öffentliche Wirkung beschieden gewesen. Natürlich wird der Vortragende zunächst von Dorothea und den Freunden Eichendorff, Friedrich Ast, Matthäus von Collin, Theodor Körner und Karoline Pichler gelobt und bewundert, nach der dritten Vorlesung soll sogar spontaner Beifall bekundet worden sein, und insgesamt hat der Auftritt des deutschen Romantikers ohne Frage wiederum Furore gemacht. Aber es stellen sich auch respektable kritische, bis scharf ablehnende Urteile ein. Sogar ein Freund wie der junge Körner hat Probl[illegible]

tantismus, Karoline Pichler hebt den Vortrag Adam Müllers positiv von dem Schlegelschen ab, Wilhelm von Humboldt beklagt die *sophistische Rhetorik* des Romantikers, und die Verschlingung seiner Literaturtheorie mit unverkennbar *positiven Ansichten.* Um einiges schärfer fällt der Ton aus in Cottas „Morgenblatt für gebildete Stände". Das Schlegelsche Werk, verfasst von einem der herausragenden Köpfe der Gegenwart, heißt es, verfolge das Ziel, dem *krassesten Aristokratism und Obskurism Riegel und Tor zu öffnen,* und die *Ansicht und die Formen einer längst zu Grabe gegangenen Zeit in unsern Tagen wieder geltend* zu machen, die des *Adels- und Pfaffen-Regiments.* Nicht weniger heftig meldet sich Ernst Moritz Arndt zu Wort, der Propagandist des preußisch-protestantischen Patriotismus. Auch seiner Kritik liegen schon einige jener zählebigen Topoi und Urteilsmuster zugrunde, die der späteren Schlegel-Rezeption die Richtung vorgeben werden. Arndt hat durchaus einen Sinn für den Erfolg des Buches, es sei mit großem Verstand geschrieben und mit *kluger Berechnung* an den Mann gebracht worden. Aber was hier als sachliche Studie daherkommt, scheint ihm in Wahrheit eine *schlaue und in einer berechneten und in ihrer Absichtlichkeit selbst dem Kundigen kaum bemerklichen Weise gehaltene Parteischrift* zu sein. Schlegel habe diese Vorlesungen vor einem Wiener Publikum gehalten, bei dem die *höheren und bevorrechteten Klassen der Gesellschaft einen großen Bestandteil ausmachten,* weshalb dieser Redner eine *begreifliche Lückenhaftigkeit* an den Tag legen musste. Immerzu werde nur rückwärts geschaut, als habe es jemals in der Vergangenheit *eitel Menschlichkeit, Gesetzlichkeit und Frömmigkeit* gegeben. Arndt hält das schon deshalb für verlogen, weil hier der *allgemeinen menschlichen Gebrechlichkeit* nicht im Mindesten gedacht werde. Und nicht einmal in Ansätzen sei Friedrich Schlegel den *zeitlichen Entstellungen und Verrückungen auch der höchsten und edelsten Dinge und Verhältnisse* auf die Spur gegangen. Was den beargwöhnten Glaubensansatz betrifft, so bemerkt Arndt dazu in einem Brief an seinen Freund Karl Schildener im März 1814: *Der Katholizismus zieht nicht mehr, man mag Schlegelsche oder Wernersche Pferde davorspannen* (KSA 6, XXIII ff./E.-B. Schmeier 1997, 231). Liegt also mit diesem Buch, das zeitgleich zum Wiener Kongress, im Vorfeld der Heiligen Allianz erscheint, die Kampfschrift eines Apologeten der glaubensverklärten Restauration vor? Schon um diese Zeit kann sich bei etlichen Kritikern Schlegels die Ansicht Heinrich Heines nicht mehr durchsetzen, die *Idee der Kunst [sei] noch immer der herrschende Mittelpunkt* dieses Werkes, und die *religiösen Privatmarotten* des Autors darin unmaßgeblich.

Die vorletzte Torheit – ‚Deutsches Museum'

Von Juli 1810 bis Januar 1811 hat der Hamburger Publizist und Verleger Friedrich Perthes das renommierte „Vaterländische Museum" herausgegeben, in dem die achtbarsten Geister der deutschen Gelehrtenrepublik sich ein Stelldichein gaben. Von Jean Paul, Matthias Claudius, Franz von Baader, Achim von Arnim, Clemens von

Brentano, den Brüdern Grimm, Stolberg, bis hin zu Joseph Görres, Enst Moritz Arndt und Friedrich Schlegel reichte der Kreis der Mitarbeiter. Dass Perthes in seinem Periodikum mit allen *deutschgesinnten Männern* zusammen arbeiten, *Interesse für den Staat* und den *reinen Sinn für die geschichtliche Wahrheit* wecken wollte, musste einem Mann wie Schlegel sympathisch sein. Doch schon im Januar 1811 ist Perthes wegen der französischen Besetzung Hamburgs gezwungen, seine Zeitschrift einzustellen: *Lange ist kein literarisches Ereignis mit so allgemeiner Teilnahme aller Gutgesinnten aufgenommen worden, als das Aufhören des Vaterländischen Museums,* schreibt Schlegel damals an den Freund in Norddeutschand, und fügt hinzu, schon *mancherlei Anfragen* seien an ihn ergangen, ob er es nicht für möglich halte, die Zeitschrift fortzusetzen, oder ein vergleichbares neues Organ zu gründen. Tatsächlich scheint der in Wien ansässige, renommierte Romantiker nun bei mehreren Zeitgenossen der geeignete Mann für eine Fortführung des Hamburger Unternehmens zu sein. Und Schlegel selber zeigt sich von Anbeginn nicht abgeneigt (KSA 3, LXVI ff./E. Behler 1983, 100 ff.). Zunächst versucht er Perthes zur Übersiedlung nach Wien zu bewegen, um mit ihm gemeinsam die Herausgeberschaft zu übernehmen – der *Wunsch sehr bedeutender Männer* stünde ihnen zur Seite. Doch Perthes lässt sich nicht überzeugen, und Schlegel beschließt nach einiger Überlegung, sein drittes Periodikum in die Welt zu setzen, das gleichfalls dem *ernsten, rechtlichen, wahrhaft vaterländischen Geist* Ausdruck verschaffen soll. Ende Oktober 1811 erwähnt er das „Deutsche Museum" zum ersten Mal gegenüber August Wilhelm, im Januar 1812 soll das erste Heft herauskommen. Und so geschieht es tatsächlich, der Auftakt wird glanzvoll, ja sogar von außerordentlicher Wirkung sein. Und wiederum soll eine wahrhaft Schlegelsche Zeitschrift in die Welt treten, was in diesem Fall heißt – alles Tagespolitische und offen Streitbare wird verbannt zugunsten der *historischen Ansicht,* die auf einer *besseren Philosophie* gründet als jener *falschen, sophistisch unverständlichen und spielenden.* Die sei doch immer nur der üblichen *Erschlaffung und Gleichgültigkeit gegen Wahrheit und Recht* zu willen. Allein die historische Ansicht, sagt Schlegel, ist in der Lage, jeglichen Zwiespalt auszugleichen, nur sie kann alles dem *Rechten und Wahren Widerstrebende* auflösen, und zu einem Versöhnten und Höheren führen.

Es kann im „Deutschen Muserum" also nicht um die *Rücksicht auf die nächsten bürgerlichen Umgebungen und politischen Verhältnisse* gehen, schon gar nicht um den *herrschenden Geist und [die] Menge,* sondern um solche Grundsätze, auf denen die *geistige und innere Wohlfahrt des Menschen* beruht. Das heißt, der Erziehungsauftrag dieser Zeitschrift richtet sich gegen jede *gemeine Neigung und Meinung, gegen drohende Angriffe und verwirrende Verhältnisse,* stattdessen soll sie Beiträge enthalten, an denen jeder *gebildete Mensch, jeder Mitbürger unsrer Nation schon als solcher Anteil* nehmen kann. Angesichts der Wirrsal der Zeit will Schlegel also eine *wissenschaftliche Nationalzeitschrift* versprechen, die der *reichhaltigen Vereinigung geistiger Kräfte und bewährter Talente* Raum bietet, und die Gesinnung der Nation auf anspruchs-

ten Sinne ist für den Herausgeber jetzt schon vor allem *Philosophie des Lebens*, erst danach geht es um *Nationalbildung*, die aus der Kenntnis deutscher Kunstschönheit in Vergangenheit und Gegenwart heraus zu gewinnen ist. Nur wenn Kultur und Literatur auf beides gegründet sind, auf Nationalität und auf der besseren Philosophie, wenn sie also auch die innere Wohlfahrt der Menschen berühren, kann eine Zeitschrift wie das „Deutsche Museum" *wahrhaft ins Leben eingreifen, und praktisch wirksam sein*, dessen ist der österreichisch-deutsche Patriot gewiss. Aber was groß und bedeutsam beginnt, muss nicht immer so enden.

Die geistige Attraktivität des „Deutschen Museums" erweist sich zunächst als außerordentlich, Schlegel hat etwa ein *halbes Hundert* Werbebriefe an nahezu alle wichtigen Köpfe der Zeit geschrieben, die öffentliche Resonanz fällt entsprechend spektakulär aus (E. Behler 1983, 114 ff.). Aber ist dies nun eine deutsche oder eine österreichische Zeitschrift? fragt sich mancher Beteiligte. *Man riecht die Seeluft nicht und sieht keine Dünen*, schreibt Görres damals an Perthes, aber genau betrachtet, sei Österreich *ja doch im Grunde nur das einzige Teutschland, noch ein rechtes Kriegsschiff, alles andere nur Kanonierschaluppen*. Schlegel und sein Zeitschriften-Projekt gewinnen schnell ein kaum vergleichbares Renommé – *Wien ist nun das Zentrum Deutschlands in so mancher Rücksicht*, das ist zu dieser Zeit keine vereinzelte Meinung mehr. Der Herausgeber selbst fühlt sich zu Beginn noch einmal im Vollbesitz seiner Kräfte. Im Februar 1812 heißt es: *Das Museum erregt alle erdenkliche Theilnahme in Hass und Liebe, die letztere überwiegt aber, siegt vollkommen*. Es wäre gut, schreibt er an den Bruder, *wieder einmal die ganze literarische Welt in Masse zu afficiren*. Das wird durchaus gelingen, aber dazu gehört auch und vor allem eine Präzisierung dessen, was unter *vaterländisch* zu verstehen sei. Wider den *kläglichen Provinzialgeist* hat sich Schlegel schon des öfteren ausgesprochen, gegen das *unverhältnismäßige ausschließliche Anpreisen der inländischen Schriftsteller oder sogenannten vaterländischen Gegenstände* wendet er sich im Zusammenhang mit dem „Deutschen Museum" noch einmal unmissverständlich: *Austriaca, oder votterlandische Beiträge erhalte ich von allen Seiten so viel, dass ich einen eigenen vaterländischen oder österreichischen Beiwagen errichten könnte, wenn ich alle aufnehmen wollte*. Schlegels Ziele sind um einiges höher gesteckt. Die Patria soll wahrhaft universale Bedeutung gewinnen, es muss um ein *allgemeines Deutsches* gehen. Die vielfältigen Schätze nationaler Sprache, Geschichte und Kunst zu heben, kann nur sinnvoll sein, wenn dadurch alle Bürger Deutschlands eine Belebung aus der *ursprünglichen Quelle* erfahren. Dazu gehört auch, dass der Gegensatz zwischen dem Norden und dem Süden überwunden wird, alle Zeitgenossen der gleichen Zunge sollen endlich *eine Nation* werden. Aber das ist mittlerweile ein sperriges weltanschauliches Problem geworden, denn in der deutschen Literatur findet *jetzt ein wahres Treibjagen nach dem Altdeutschen und Altnordischen* statt, weiß Friedrich Schlegel. Und schon einige Jahre später wird auch er zu den Propagandisten jener verderblichen *Germanomanie* gezählt werden, von der nicht weniger drohe als das nationale Unheil schlechthin.

Sogar Schlegels Insistenz auf der Erforschung jener frühen orientalischen Kulturen wird damals von etlichen Zeitgenossen empfunden als Versuch, die *klaren Ver-*

nunfterkenntnisse mit gehaltlosen Spitzfündigkeiten und Phantastereyen zu verdunkeln (C. Aspalter/A. Tantner 2006, 115 ff.). Dieser krude und beliebig nutzbare Verdacht steht – auch als wechselseitiger Vorwurf – in dieser Zeit unablässig im öffentlichen Raum, die totale Bestreitbarkeit von allem und jedem, und das angesichts einer *esoterischen* Politikauffassung des Herausgebers, die in dem *Grade wie die meinige, katholisch und christlich [...], nicht öffentlich gelehrt werden* kann. Auch jetzt wieder, wenngleich unter ganz anderen mentalen und historischen Bedingungen, hat der Schlegelsche Avantgardismus ein öffentliches Vermittlungsproblem. Und so muss es die *vornehmste Sorge* der neuen Zeitschrift sein, den *engen Sekten- und Formelgeist* aus allen Winkeln der öffentlichen Auseinandersetzung in Deutschland zu entfernen, eine sprachliche Purgation von Grund auf durchzuführen, und die Philosophie des Lebens endlich auf das wirkliche Leben zu beziehen.

Freilich ist dies in erster Linie eine Frage der Mitarbeiterauswahl. Etwa sechzig berühmte, bis anerkannte Autoren seiner Zeit, hat Schlegel damals für das „Deutsche Museum" tatsächlich gewonnen. Zuvörderst allerdings sagt Goethe ab, weil er *in* der Zeit, aber nicht so sehr *mit* ihr leben will: *daher finden Sie mich auch selten oder gar nicht in solchen Schriften auftreten, die der Gegenwart gewidmet sind*. Auch Görres zeigt sich zurückhaltend, schätzt den Herausgeber jedoch ob ihres gemeinsamen Status als Verfolgte. Aber August Wilhelm Schlegel ist sofort mit einer Studie zum Nibelungenlied dabei, Jacob Grimm stellt zwei Aufsätze über Reinhart Fuchs und über Mythos, Epos und Geschichte zur Verfügung, Friedrich Heinrich Jacobi trägt nichts Eigenes bei, gibt aber als Hamann-Herausgeber frühe Texte des verehrten Meisters zum Abdruck frei. Jean Paul liefert ein Capriccio mit dem Titel „Dämmerungschmetterlinge oder Sphinxe", Madame de Staël übermittelt einige Abschnitte aus ihrem Werk „Über Deutschland", Adam Müller sendet „Astronomische Briefe", man liest Kunstgeschichtliches aus Rom und Breslau, Literarisches, Philosophisches und Historisches, Schlegel entschließt sich sogar, Reden und Texte unter anderem von Metternich abzudrucken. Er selbst ist mit einer großen Rezension des jüngsten Buches von Jacobi, einem Text über die nordische Dichtkunst, und mit dem *Nachtrag über Shakespeare* unter den Autoren.

Der Glanz, den das erste Heft des „Deutschen Museums" bald verbreitet, hat wesentlich mit Schlegels Besprechung von Friedrich Heinrich Jacobis Werk „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" (1812) zu tun. Nicht nur Goethe liest den Text damals mit großer Anerkennung, auch Friedrich Gentz hält ihn für einen der vorzüglichsten, der je aus Schlegels Feder geflossen sei: *Dieser Aufsatz, in welchem die sämtlichen philosophischen Systeme der Zeit bei ihrer gemeinschaftlichen Wurzel angegriffen werden, wird und muss in Teutschland, wenigstens unter allen, die sich mit spekulativer Philosophie beschäftigen (ob er gleich nicht bloß für diese geschrieben ist) eine gewaltige Bewegung hervorbringen*. Für Schlegel selbst handelt es sich um eine jener *metaphysischen Rezensionen*, mit denen er künftig die *eigenen philosophischen Werke ankündigen und einleiten* will (KSA 8, CLXV.). Die Vernunft ist nicht imstande, auf dem Gebiet der Spekulation sich selbst und die

der Rezensent programmatisch. Die Systeme der absoluten Ichheit und der absoluten Notwendigkeit bilden dabei nur die umgekehrten Seiten derselben Denkprinzipien. Kant vor allem sei es gewesen, der einen *Vernunftglauben* in die Welt gesetzt hat – ein *trotziges und verzagtes Wesen* – der in keiner Weise *dauerhaften Eingang und festen Grund in den Gemütern* der Menschen zu finden vermochte: *Es war ja dieser Glauben offenbar nichts anders als die Vernunft selbst.* Genau das aber ist für Friedrich Schlegel die Crux. Der Gegensatz zwischen Vernunft und Offenbarung zeigt sich nun als das Problem der Philosophie schlechthin. Überall dort, wo die Vernunft im Denken zur Alleinherrschaft gelangt, kann Offenbarung nicht statthaben, weil sie nur auf eine *übernatürliche Erkenntnisquelle* rückbeziehbar ist. Und genau die möchte Schlegel in eine gleichsam beglaubigte *geistige Anschauung* überführen. Gott, der sich in der Schöpfung und in allen Kreaturen selbst verherrlicht, die Trinität und das ewige Wort, die Religion als humanitäres Gefühl und Gewissen, und die christlich-katholische Tradierung aller historischen Tatsachen des zu erlösenden Menschengeschlechts – dieser sakrale Symbol- und Wissensbestand bringt erst *Zusammenhang und Sinn in das Ganze* des Welt- und Menschenverstehens. Und nur kraft einer solchen Beseelung kann man jenem *Strudel des alles in eitel Vernunft auflösenden Zeitalters* entkommen. Schlegel hasst geradezu den Terminus der *Vernunft-Offenbarung*, weil er das Widersätzigste amalgamiert, das Höchste mit dem Niedersten gemein macht, und so nur der allgemeinen Verwirrung der Gemüter entgegen kommt, dem *eigentlichen Grundfehler des Zeitalters*. Die Vernunft vermag es immer nur zu einem *toten Abgott* zu bringen, weder Glauben noch Liebe kann sie spenden, sondern sich nur verlieren in einen *leeren Ungrund*, in die *Verwirrung der ersten Begriffe*. Allein das sich selbst permanent wiederholende *Ich bin Ich* ist ihr Prinzip, kein wirkliches *Du* kann darin Bedeutung erlangen. Doch nur in einem Anderen vermag das *ewig in sich kreisende und schwindelnde Ich aus sich selbst herausgerissen, und mit diesem furchtbaren Er im liebevollen Du verbunden* zu werden. Ohne die Anschauung des *lebendigen Gottes* ist alles Leben miteinander, ist alle Erkenntnis nur eine tote und nichtige Beschäftigung, ein *bloßes Spiel mit Formeln*.

Schlegel weiß, und die Offenbarungstheorie Jacobis hat es ihn noch einmal gelehrt, dass alles menschliche Denk- und Empfindungsvermögen an der *Wurzel selbst erkrankt und vergiftet* ist, der menschliche Verstand überhaupt befinde sich *gegenwärtig nicht mehr in seinem natürlichen Zustande*. Dennoch kann Schlegel ernsthaft nur noch vom Verstand sprechen, nicht mehr von der Vernunft, in der sich Denkvermögen und Herz des Menschen in ihrer *entarteten und verderbten* Gestalt spiegeln. Beide sind in ihrer jetzigen Verfassung nicht zukunftsfähig, sie müssen endlich zur *ursprünglichen Reinheit und Volllkommenheit* zurückgeführt werden. Erst mit der Anerkennung dieses sittlichen Verderbens, sagt Schlegel, beginnt die christliche Moral, und mit der Erkenntnis des darin eingeschlossenen *Irrtums* die christliche Philosophie, die im Kern nur eine praktische *Tugend* sein kann. Ihr zufolge soll im menschlichen Verstand nicht länger eine chimärische Intellektualität, sondern eine *geistige Anschauung* zur Wirkung kommen, eine *höhere Erleuchtung* hat sich zu ereignen,

wenn der Gedanke des ewigen Wortes von innen her begriffen werden soll. Denn um nichts Geringeres geht es in Zukunft als um die *mühsamen Umwege einer völligen Umgestaltung des ganzen Menschen*, schreibt Schlegel, eine neu inspirierte Praxis der wirklichen humanen Vervollkommnung soll endlich Raum greifen. Die Vernunft muss im Glauben *völlig untergehen, und sich selbst absterben, ehe sie aus dem Geiste der Liebe als Erkenntnis der Offenbarung und göttlichen Wahrheit wieder hervorgehen, und von neuem aufleben* kann. Nur darf der Denker als öffentlicher Erzieher nicht glauben, er könne durch den *plötzlichen Aufschwung und bloßen Akt der Willkür* kritischen Reflektierens einen Zustand wiedergeborener Vernünftigkeit erlangen. Die Zeiten jener *intellektualen Anschauung*, in denen man mithilfe einer beliebigen *Formel von Ichheit oder Identität* paradoxale Bedeutungsspiele anzuzetteln vermochte, sind endgültig vorüber.

Um die richtige Philosophie in Theorie und Praxis geht es auch im literarischen Leben, in Vergangenheit und Gegenwart. Denn die gesamte Öffentlichkeit befindet sich derzeit im *lebhaftesten Kampf*, jeder will dem anderen zuvorkommen, und vor ihm glänzen. Wo sonst soll bei dem *Gedränge und Getreibe eines Jahrmarkts* noch eine *andere, moralische Gewalt*, wo noch die nötige *Ordnung und Einheit* herkommen? Was die Literatur und das Kunstschöne angeht, so ist Schlegel indes zuversichtlich, denn die Poesien, die alten Sagen und Heldendichtungen sind es ja, in denen die *Urgeschichte des Menschen* aufscheint, *hier ruhen verschlossen die erquickendsten Heilkräfte*. Insofern muss Kritik zuvörderst in *Geschichte* übergehen, das Gefühl für das Vaterland wird von neuem *erweckt und auferegt*, wenn man das *gediegene Metall der alten Poesie zu Tage* fördert, die alten Überlieferungen richtig erfasst und deutet: *Jenes alldurchdringende tiefe Naturgefühl welches aus den germanischen Sitten und Einrichtungen des Lebens hervorleuchtet, woraus nicht bloß der Hang zur Freiheit, sondern auch die zartere Liebe, und die uns eignen Begriffe von Adel und Ehre zuerst entsprungen sind, ist in der nordischen Götterlehre und Edda einheimisch. So viel auch der Einfluss des Christentums und mildere Sitten nachher daran geändert haben, es ist viel von jener alten Denkart und Gefühlsweise, wenn gleich in neuer verwandelter Gestalt geblieben. Durch die ganze Ritterzeit, durch alle Taten und Sitten, alle Dichtungen und Gebilde des Mittelalters geht dieser Grundton gleichsam wie die nordische Ader hindurch, und noch schlagen diese Gefühle in den Herzen aller Völker deutscher Abkunft.*

Am gälischen „Ossian" und an der „Edda" sieht Schlegel seine patriotische Literaturarchäologie bestätigt und konkretisiert. Nicht ohne Grund sei der „Ossian" in allen europäischen Ländern auf *Begeisterung* gestoßen, ein Hinweis darauf, dass diese Nationen *ursprünglich zusammenstimmten*. Vor allem aber sieht Schlegel jeden Zweifel an der historischen Echtheit dieser alten schottischen Dichtung nun als widerlegt an, man dürfe ohne vorgefasste Meinung von jener Poesie auf die *Sphäre und die Zeit schließen, welcher sie angehört*. Insofern stehe der „Ossian" noch heute da als der *letzte schwindende Schatten eines untergegangenen Glaubens alter Götterlehre*. Was aber nicht heißen kann, dass diese Poesien in einer finsteren Zeit entstanden sind, dies geschah vielmehr in einer *sternenhellen Nacht*. Und noch heute bilden die ossianischen Lie-

demnach ein *Ganzes, durch den gemeinschaftlichen historischen Inhalt.* Gemessen an der Naturkraft und Sinn(en)fülle solcher Dichtungen befinde man sich gegenwärtig allenfalls in einem *verworrnen und trüben Mittelzustande der Dämmerung.* Auch die „Edda" enthält für Schlegel keine bloß nebelerfüllte und gedankenarme, melancholische oder tragische Götterlehre, sondern sie erscheint ihm viel *inniger, [...] sanfter und rührender* als oft behauptet, sie besitzt alles, was die *Liebe Zartes und Schönes, der Frühling und die Natur Heiteres und Großes, das Heldentum Fröhliches und Mutiges* haben. In den deutschen Nibelungen herrscht zwar ein sanfterer Geist christlichen Rittertums, aber in jenen *nordischen Nibelungen* kommt dafür eine tiefere Bedeutung und Ahnung der Natur zum Ausdruck: *Unmittelbar aus der Quelle rauscht hier ein Strom von Wehmut, Sehnsucht und Liebe an uns vorüber und weckt die alten Erinnerungen.*

Doch all das, schreibt Schlegel in einer überraschenden Wendung, sei letzten Endes nur Sage und Erinnerung aus fernen Zeiten, man befinde sich hier gewissermaßen nur potentiell auf gegenwärtigem Boden: *Was das Wesentliche [an den alten Poesien] ist, der darin atmende freie Naturgeist, die in unser aller Herzen tief eingewurzelte und eigentümliche nordische Gefühlsweise, das tritt uns viel näher noch im Shakespeare entgegen, greift unmittelbar ein in unsere Welt, und wird wieder Leben und Gegenwart.* Aus guten Gründen sei Shakespeare der *Lieblingsdichter* nicht nur der Engländer, sondern *aller Völker von germanischer Abkunft.* Denn seit der Antike habe kein Poet mehr den Menschen ein vergleichbar reiches und getreues *Weltgemälde* vor Augen gestellt, notiert Schlegel emphatisch, er ist der *dramatische Homer des Nordens, aber eines spätern, gebildeten, unsers Nordens; einer nicht mehr bloß durch die freie Naturkraft allein, sondern zugleich auch durch den Verstand beherrschten, gestalteten und vielfältigen Welt.* In seinem „Nachtrag über Shakespeare" tritt dann ein wortmächtiger, an *innerem Zartgefühl* reicher Poet in Erscheinung, der zumal in seiner historisch reflektierten Kritik einzigartig da steht. Shakespeare schöpft aus der *tiefsten Menschen- und Völkerkenntnis,* er zeigt nicht nur die Tragik in den Haupt- und Staatsaktionen, sondern vor allem die *innere Nichtigkeit und Erbärmlichkeit der meistenteils alle Politik bestimmenden Ansichten und Beweggründe.*

Aber es beweist sich an diesem großen Mann auch, wie *entfernt und ganz geschieden* die Person des Dichters von der dargestellten Welt der Großen stand. Shakespeare hat sich nicht nur der damals miserablen Theatersituation *anschmiegen* müssen, sondern diesem *Riesengeist* seien *Herablassung und [...] Selbstverleugnung* geradezu bedenkenlos aufgezwungen worden – ein soziales Dilemma der Intellektuellen, das auch am Beginn des 19. Jahrhunderts in Deutschland noch nicht behoben ist. In welch krassem Widerspruch steht das alles doch zu der überragenden Bedeutung dieses Mannes. Gerade Shakespeare lässt für Schlegel jene höhere Poesie erkennbar werden, die in ihrem *Grundgefühl eine allgemein nordische und wahrhaft deutsche ist.* An der Aufnahme dieses *romantischen* Werkes, das nicht weniger als den *eigentlichen Lebensgeist* der Gegenwartspoesie verkörpert, könnte die *allgemeine Anarchie des Geschmacks* endlich genesen. Denn nicht *schlechthin rückwärts, sondern, obwohl durch*

Rückkehr und Vergangenheit bereichert, vorwärts geht der Weg, heißt es am Ende des Textes programmatisch. So führt denn also dieser literaturarchäologische Erkundungsgang einerseits zum *nordischen Stamm* zurück, um andererseits bei einem Dichter der romantischen Moderne zu enden, den Schlegel vor knapp zwanzig Jahren noch als Ferment seiner eigenen Identitätsqualen wahrgenommen hat.

In dem Vorlesungsauszug über die Geschichte der alten und neuen Literatur, in dem er von Lope de Vega und Calderon, über Spenser, Shakespeare, Milton, Racine, Corneille, den modernen Roman, bis hin zum *richtigen Verhältnis* der Poesie zur Gegenwart handelt, stemmt sich Schlegel noch einmal gegen jeden falsch verstandenen Realismus in der Literatur. Deren *eigentliche Sphäre* sei unwiderruflich die der *Sage oder der nationalen Erinnerung und Vergangenheit,* heißt es, in sie habe die Dichtung den *ganzen Reichtum der Gegenwart, so weit dieselbe dichterisch ist,* hinein zu tragen. Das Romantische überhaupt, als Inbegriff einer zukunftsfähigen Poesie, beruht für Schlegel nicht auf der Abschilderung realer Gegebenheiten, sondern allein auf dem mit dem *Christentum und durch dasselbe auch in der Poesie herrschenden Liebesgefühl.* Umso überraschender kommt es den Lesern und Autoren des „Deutschen Museums" vor, dass der Herausgeber einem gewissen August von Steigentesch im dritten Heft der Zeitschrift das Wort erteilt. Steigentesch missfällt die gesamte *altdeutsche* Richtung des Schlegelschen Periodikums, und so polemisiert er in scharfer Form gegen die *zurückstoßende Härte* der deutschen Literatur der Gegenwart, streicht die französische Dichtung im Übermaß heraus, und beklagt den stark gesunkenen Geschmack in den eigenen Landen. Die Empörung über diesen anachronistischen Affront ist damals erheblich. Brentano findet die Auslassungen *lächerlich,* Wilhelm von Humboldt spricht von *unglaublich trivialem Geschwätz,* Arnim und Wilhelm Grimm wollen fürderhin nichts mehr zum „Deutschen Museum" beitragen, Christian Gottfried Körner zeigt sich gleichfalls *indigniert,* und Goethe mutmaßt, Schlegel sei vermutlich *gegen besseres Wissen bloß durch Steigenteschs leckre Tafel dazu verführt worden, diesen verruchten Aufsatz aufzunehmen.* Das spektakuläre Unternehmen „Deutsches Museum", das zu Beginn so viele brillante Köpfe für sich hat einnehmen können, beginnt schon bald an öffentlichem Geltungsverlust zu leiden, der Aufsatz von Steigentesch ist dafür nur ein Symptom.

Immer mehr schwache Beiträge müssen in der Folge aufgenommen werden, die Perspektive auf *nordische* und *altdeutsche* Kunst und Dichtung führt allmählich zu einer Verengung des Blickwinkels, wobei die Zeitschrift zugleich ihr Interesse ausweitet, bis ins Staatsmännische und Militärgeschichtliche hinein. Körner ist einer derjenigen, die öffentlich das Wort gegen Steigentesch und Schlegel ergreifen. Wie konnte der Herausgeber des „Deutschen Museums" einem solch überholten Standpunkt Raum geben, habe er denn gar keinen Drang verspürt, seine Stimme zu erheben für den *verkannten Wert deutscher Geistesprodukte*? Schlegel beschwört in seiner Antwort auf die Kritiker, die Steigenteschs Einlassungen als *undeutsch und unpatriotisch* bezeichnet haben, die Usancen einer *freien Gesellschaft und Versammlung* von Männern, die das Recht haben müssten, in ihren

ner Meinung zu sein. Im Übrigen teile er manche der Ansichten Steigenteschs durchaus. So etwa dessen Kritik an der *Sprachverwilderung* in der deutschen Öffentlichkeit, wo man durch *verunglückte Wortungeheuer* und allzu *verwickelte Wortverflechtungen* die Möglichkeit verspiele, dass die deutsche Sprache zur *allgemeinen wissenschaftlichen Sprache* für ganz Europa werden kann. Weder das *beliebte philosophische Zigeunerdeutsch* der Philosophen, noch das Idiom der Dichter sei von diesem Vorwurf auszunehmen. Das *Ratsamste* ist und bleibt für Schlegel der Versuch, die Schätze der alten deutschen Sprache, Geschichte und Kunst *allgemein zugänglich und verständlich für alle* zu machen, weil nur hierin die ursprünglichen Quellen der Erkenntnis lägen.

Geht es hingegen um die Anerkennung des französischen Nationalgeistes, so fallen Schlegel vor allem Denker wie St. Martin, de Bonald, Malebranche und Chateaubriand ein, auch wenn sie bisweilen trocken und verworren erscheinen mögen. Aber soll es wirklich, fragt er zurück, immer nur um die jeweilige *nationale Kraft und Einheit* der Völker, also um das Antagonistische zwischen ihnen, gehen? Die *Nation ist nicht das Höchste, noch ist sie um ihrer selbst willen da. Dies zu glauben, wäre patriotische Abgötterei und nur eine andre Art von Egoismus. Der innere Mensch und die Entwickelung des Menschengeistes ist das, worauf alles andre abzweckt und sich beziehen soll. Dieser große Kampf der innern geistigen Entwickelung, dieses Ringen und Streben nach Wahrheit, das ist die eigentliche Seele und Triebfeder der deutschen Literatur.* Friedrich Schlegel ist kein geifernder Nationalist, wenngleich er sich, vor allem in den privaten Aufzeichnungen zur österreichischen Geschichte, manche chauvinistische Wendung gegen *barbarische* oder *grindige [...] Pohlacken*, Türken, Juden und Franzosen einfallen lässt (C. Aspalter/A. Tantner 2006, 67 ff.). Aber solche Invektiven besitzen letztlich keine publizitäre Dignität. Aus seinem *deutschen* Museum will er deshalb keineswegs ein *teutsches* machen, die mancherorts übliche Berufung auf die Teutonen weist er als krude Geschichtsklitterung von sich, es sei Zeit, derartige propagandistische Missgriffe aus der Öffentlichkeit zu verbannen.

Hingegen plädiert er am Beispiel der Biographie des berühmten Göttinger Orientalisten Heyne, der sich wie Winckelmann *aus den drückenden Verhältnissen der niedern Stände* hat heraus arbeiten müssen, noch einmal – in erklärter Nachfolge Herders – für eine Verwissenschaftlichung der Altertumskunde, denn das Streben der deutschen Philologen könne nur dahin gehen, die Vorzeit und ihren Geist *wirklich* zu verstehen: *Soll aber die Philologie und Altertumskunde nicht bloß Kunst bleiben, sondern Wissenschaft werden, so ist vor allen Dingen notwendig, dass das Studium der Griechen mit dem orientalischen Studium in seinem ganz Umfang verbunden sei, und die unnatürliche Trennung zwischen beiden aufhöre.* Die ganze urtümliche Geschichte Europas als Forschungsgegenstand muss es sein, wenn die Quellen des Altertums für das Gedeihen der gegenwärtigen Kulturen und Literaturen tatsächlich sprudeln sollen. Weil dies so ist, sieht sich der Herausgeber in der Vorrede zum zweiten Jahrgang des „Deutschen Museums" gezwungen, noch einmal programmatisch zum Impetus seiner Zeitschrift Stellung zu nehmen. Die Bilanz und weitere Zielsetzung des Blattes

hält er vorerst für denkbar positiv. Nur eine *Philosophie des Lebens*, die in Erkenntnis und Gesinnung *wahrhaft deutsch* ist, und die *Stimme des tiefern sittlichen Gefühls und des religiösen Glaubens in Schutz* nimmt, heißt es, kann wirklich in die *innersten Fugen und Triebfedern des einzelnen wie des öffentlichen Lebens eingreifen*. Und das will Friedrich Schlegel nach wie vor, seine geistige Arbeit zielt auf *alle Kräfte des Menschen*, auf die ganze *Fülle der Ichheit des Lebens*. Enzyklopädisch bleibt daher sein Anspruch auch als Zeitschriftenherausgeber. Artikel über Ackerbau, Kriegskunst, Erziehung, germanisches Recht, bildende Künste, Theater, Geschichte und allgemeine Literatur nimmt er in sein Programm auf. Wobei die wirksamsten Effekte allerdings von den historischen Erkundungen zu erwarten seien, denn nur sie können aus der *Vergangenheit herbeiführen, was grade jetzt zur Stelle und für den Augenblick das Notwendigste und am gedeihlichsten* ist. Es bleibt dabei, das *allgemeine Deutsche* soll in der Zeitschrift zur Geltung gebracht werden, zwar immer wieder auch österreichisch akzentuiert, aber doch so, dass *wir in der Geistesbildung ungetrennt, mehr und mehr eine Nation wären und würden.*

Dies schreibt Schlegel im Januar 1813, aber schon im Dezember desselben Jahres klingen seine Bekundungen um einiges bescheidener. Die allgemeine Aufmerksamkeit sei am Ende des Jahres 1813 *auf ganz andere Gegenstände* gerichtet, als das „Deutsche Museum" sie habe bieten können, aber eine politische Zeitschrift sei zu keiner Zeit seine Absicht gewesen. Und dann heißt es resignierend: *Durch die kriegerischen Begebenheiten wurden wir für unsere Zeitschrift von manchen entfernteren Gegenden ganz getrennt und abgeschnitten, die für ein solches Unternehmen so notwenige literarische Mitteilung ward überall unterbrochen, die Verbreitung der Zeitschrift sehr erschwert, oder für manche Orte ganz unmöglich gemacht. Durch diese Umstände sieht sich der Herausgeber genötigt, die Fortsetzung des ‚Deutschen Museums' wenigstens für das Jahr 1814 zu suspendieren.* Dies bedeutet das Ende des dritten Schlegelschen Zeitschriftenprojekts, seine *letzte Torheit*; die in Wahrheit seine vorletzte sein sollte. Die konzentrierte Arbeit am „Deutschen Museum" ist dem kränkelnden Herausgeber, der nicht anders kann, als sich auf mehrere Projekte gleichzeitig einzulassen, immer schwer gefallen. Die Kriegswirren, manches Zensurproblem, dazu ein *knackscheeliger, filziger, unwissender Buchhändler*, und nicht zuletzt ein Publikum, *welches nicht mehr Gefühl hat wie ein alter Strohsack und noch weniger Beurteilung*, zerstören seinen *ganzen Frieden*, wie Dorothea an August Wilhelm schreibt. Auch die Qualität der Beiträge vermochte Schlegel nicht auf der Höhe des ersten Heftes zu halten, das nach Dorotheas Bekunden noch eine *rechte Gärung* verursacht habe. Varnhagen schreibt schon im März 1812 in bezug auf das dritte Heft an Rahel: *Das Deutsche Museum von Friedrich Schlegel wird ganz matt.* Und ein Jahr später beschwert sich Jacobi über miserable Mitarbeiter des Blattes und allzu viel Abgeschmacktes darin. Kein Wunder, denn *schlechte Gedichte und schlechte Prosa [...] kömmt mit jedem Posttage zentnerweise zum Einrücken an*, klagt Dorothea in einem Brief an ihren Schwager.

Die publizistische Wirkung der Zeitschrift ist alles in allem ambivalent. Ihr *innerer* Erfolg sei groß, aber der *äußere [illegible]*

nicht anders als sehr mittelmäßig sein, bemerkt Schlegel selber. In einer Notiz der Wiener Polizeibehörde, die das „Deutsche Museum" genau im Auge hat, heißt es damals: *Im Auslande mehr gelesen als im Inlande. Die Tendenz war: Deutschheit zu erhalten und zu verbreiten. Die politischen Verhältnisse aber drängten den Herausgeber in andere Gränzen. Altdeutsche Literatur und neumodische Philosophie mit etwas Mystizismus, sind jetzt die Hauptingredienzien. Mehrere berühmte Literatoren des Auslandes nehmen Anteil* (E. Behler 1983, 132). Obwohl das Periodikum von einem der *ersten Gelehrten Deutschlands* geleitet, und zu einem *Mittelpunkt des allgemeinen Verständnisses bestimmt* war, hat es sich in eine Zeitschrift für die Kunst im weitesten Sinne entwickelt, und damit seinen *Zweck verfehlt*, liest man damals auch in der Wiener „Allgemeinen Literatur-Zeitung". Hat Friedrich Schlegel durch dieses Unternehmen nicht nur keinerlei Vorteil gehabt, sondern, wie er fürchtet, sogar noch *positiven Schaden* genommen? Es gewinnen mit dem „Deutschen Museum" abermals Einschätzungen an Boden, die den Ruf des Romantikers auf seinen kaiserlichen Devotionshabitus und sein heuchelndes *Pfaffentum* festlegen wollen. Schlegel, der von der Philosophie der alleinseligmachenden Kirche so *eifrig Bekehrte*, wie Jacobi notiert, scheint in seiner *sophistischen Rhetorik* nicht einmal mehr für den alten Freund Humboldt zugänglich zu sein: *Alles ist abgeschlossen in ihm, und wo einer nicht seiner Meinung ist, kann er nur vor dem Jünger predigen oder vor dem Ketzer sich verschließen, oder spötteln.* Das böse Wort Clemens von Brentanos, wonach Schlegel vor allem an den Trüffeln Wiens zu fressen gedenke, eine Anspielung auf die notorische Verfettung des Romantikers, bildet nur den ersten Teil dieser brieflichen Pointe. Brentano hebt sodann mit genussvoller Häme die Nichtachtung der Herren Adam Müller und Friedrich Schlegel seitens der Wiener Hofgesellschaft hervor, wo man diese beiden deutschen Vaterlandsverräter *als Mohren, Heiducken, Affen, Zwerge und Papageien hält.* Ob verdient oder unverdient – ein Rufschaden hat neue Nahrung erhalten. Und ein Zeitschriftenunternehmen ist an ein unvermeidliches Ende gelangt, das in seiner publizistischen Wirkung kaum unterschätzt werden kann.

NEUNTES KAPITEL

Wiener Kongress und Frankfurter Bundestag

Schöpfung einer besseren Welt oder An Deutschlands Wohlfahrt flicken?

Friedrich Schlegel beobachtet damals genau, welche Rolle sein berühmter Bruder auf der politischen Bühne Europas spielt. August Wilhelm hat im Juli 1812 gemeinsam mit Madame de Staël die dramatische Flucht vor Napoleons Schergen angetreten, sie führt ihn über die Schweiz und Österreich, dann in Richtung Osten bis Moskau, St. Petersburg, schließlich nach Stockholm. Während Madame das Ende des Krieges von London aus verfolgt, ist August Wilhelm als Privatsekretär des schwedischen Kronprinzen Bernadotte tätig, und verfasst ein berühmtes Memoire, in dem er die europäische Erhebung gegen den französischen Okkupanten zu schüren versucht. Im Sommer 1813 begleitet er das Hauptquartier der schwedischen Armee nach Deutschland, nimmt an der Völkerschlacht von Leipzig teil, und publiziert abermals eine Reihe von Denkschriften, um Einfluss zu gewinnen auf die künftige politische Gestaltung Europas. So effektvoll wie lange nicht mehr macht August Wilhelm Schlegel vor großem Publikum von sich reden.

Als Friedrich über Wilhelm von Humboldt erfährt, dass sein Bruder während jener Monate in engem Austausch mit Metternich steht, bittet er August Wilhelm, beim österreichischen Außenminister und bei Friedrich Gentz ein Wort dafür einzulegen, dass man ihn zu größeren Aufgaben beim Wiener Kongress heranziehen möge: *Der Minister hat Genie genug, um zu wissen, dass dergleichen Leute wie ich, wenn sie auch in den gewöhnlichen Schlendrian der Geschäfte nicht passen, doch zu brauchen sind.* Noch einmal tritt der ältere Bruder ins Mittel für den jüngeren, und Friedrich darf seinen zermürbenden Wartestand bald verlassen – Metternich geht auf die Bitte ein. Mehr noch, es könnte in Zukunft sogar zu einer *außerordentlichen Sendung* Schlegels nach Rom kommen, was von deutschen und italienischen Kirchenkreisen damals mit großer Aufmerksamkeit und Zustimmung wahrgenommen wird. Alles hängt freilich von der Gunst des schier allmächtigen Ministers ab. Doch schon bald soll der soeben noch pensionierte Hofsekretär Schlegel *bei der Herstellung oder Schöpfung einer deutschen Verfassung unmittelbar tätig* sein (J. Körner 1926, 191). *Du lebst doch jetzt in einer großen bewegten Welt. Was wird sie uns geben?* fragt Henrik Steffens damals in einem Brief an den Freund (KSA 23, 36). Der

eignis für einen politisch ambitionierten Intellektuellen, Schlegel hält dies alles für *sehr wichtig*, es ist *so recht nach meinem Wunsche*. Gerade ein Jahr liegt es zurück, da hat er noch – kurz vor der Völkerschlacht bei Leipzig – einen lyrischen „Zuruf der Oesterreicher an ihren Kaiser" publiziert, um seinen patriotischen Eifer ein weiteres Mal auf das Beste zu empfehlen: *Wach auf! Franziskus; Deine Völker rufen; / Wach auf! Erkenne Gottes mächt'ge Hand. / […] / Wach auf! Die Stunde hat für uns geschlagen; / Jetzt, oder nie, Franziskus, mach' uns frei; / Jetzt ist nicht Zeit zu zaudern, zu vertagen; / Du bist Monarch; befiehl, wir sind Dir treu. / Gesteh' es nur, Dich drücken Deine Ketten; / Befiehl, Monarch, noch können wir Dich retten. / Schau hin nach Westen: freie Völker jagen / Die Adler Frankreichs aus dem Vaterland*". Der österreichische Patriot Friedrich Schlegel steht zu Diensten, und seit dem 20. Oktober 1813 ist es tatsächlich ernst, nun befindet er sich abermals in *politischer Tätigkeit*. Endlich darf man ihn wieder für eine *wichtige Person* halten, bedacht mit hoheitlichen *Aufträgen und Arbeiten für den politischen Zustand von Deutschland*. Es dauert nur kurze Zeit, da kann er seinem Bruder mitteilen, dass man in Wien mit seinen *Ideen* zufrieden sei, *ja man lobt sie sehr, und was noch mehr ist, es ist sogar einiges davon zur Anwendung gekommen*. Wenigstens von seiner bescheidenen Arbeitsstube aus kann der jüngere Schlegel jetzt an Deutschlands *künftiger Wohlfahrt […] flicken*, es entstehen die Grundgedanken seiner späteren Konstitutionsentwürfe und Memoires, seine verfassungsrechtlichen Expertisen zur Restitution der katholischen Kirche in Deutschland, und zur staatsbürgerlichen Absicherung der Judenheit.

Natürlich wird dieser Kongress mehr und mehr zu einem europäischen Großereignis, in all seinem Glamour, seiner Verzögerung, seiner Schwerfälligkeit und Ergebnisunklarheit. An die einhunderttausend Gäste beherbergt die österreichische Hauptstadt damals, die Mietpreise und Lebenshaltungskosten schießen in die Höhe, spektakuläre Veranstaltungen verschlingen eine Unmenge öffentlichen Geldes, und bald ersehnt mancher wieder das Ende des Kongresses. Schlegel preist indessen dieses *herrlichste Leben* in der Kaiserstadt, doch spricht er auch vom *Schauplatz einer kämpfenden Welt*. Unter Volksjubel, Glockengeläut und Geschützdonner haben sich am 23. September 1814 die drei Großen, Zar Alexander von Russland, Kaiser Franz von Österreich und König Friedrich Wilhelm III. von Preußen, an der Wiener Taborbrücke herzbrüderlich umarmt, die Erwartungen an den kommenden Kongress steigern sich zunächst ins Vertrauensselige, doch bald wird die aufgeräumte öffentliche Stimmung im Verlauf der zähen Verhandlungen in der Metternichschen Hof- und Staatskanzlei am Ballhausplatz mancherlei Ernüchterung, Skepsis und Enttäuschung weichen. Der Kongress macht Wien *sehr interessant*, schreibt Dorothea, es seien hier die *auserlesensten und bedeutendsten Männer zusammen, wir sehen täglich viele von ihnen in unserm kleinen Zimmer und ich bin oft eine Zeugin der wichtigsten und geistreichsten Unterredungen*. Aus der späteren Memoirenliteratur, und vor allem aus den zeitgenössischen Spitzelberichten der Wiener Geheimpolizei, weiß man recht genau um die Aktivitäten Friedrich Schlegels während der Wiener Verhandlungen. Varnhagen von Ense hebt in seinen „Denkwürdigkeiten" die prekäre und dennoch einflussreiche

Funktion Schlegels in dieser Zeit hervor. Zwar hingen ihm seine vermeintlich geheuchelte Konversion und die „Lucinde" wie moralische *Flecken* an, aber allein seine glänzende patriotische Publizistik habe ihn zur bedeutenden Figur werden lassen. Friedrich Schlegel *musste im Getriebe so lebhafter Verhandlungen, wo alles Deutsche so ernstlich in Frage kam, auch ohne unmittelbare geschäftliche Teilnahme doch immer Einfluss erlangen. Er und seine geistvolle, wohlwollend-eifrige Frau hatten einen großen Kreis; alles was irgendwie den Bereich der weitverbreiteten Kunst und Literatur immer entschiedener herrschenden romantisch-mittelalterlichen Bildung berührte, alles was mit deutschen Gefühlen anknüpfen wollte und doch auf mittleren Stufen verweilen musste, […], ganz besonders aber alles der katholischen Kirche Angehörige, fand oder suchte hier einen Anhalt* (Varnhagen von Ense 1871, 4, 224 ff.).

Vor allem Schlegels reger Umgang mit hohen katholischen Würdenträgern und päpstlichen Diplomaten wird von nun an seine systematische geheimdienstliche Überwachung herausfordern. Im September 1814 will Hofrat Hager in seinem Vortrag vor dem Kaiser wissen, wer denn jener Protestant sei, *der dem Nuntius alles hinterbringt, was er von einem seiner Glaubensgenossen, der bei dem Fürsten Metternich […] alles Vertrauen genießt, erfährt*. Wie nicht zuletzt der Kaiser weiß, handelt es sich hierbei um den Neukatholiken Friedrich Schlegel, dessen intellektuelle Bedeutung der Monarch allerdings hoch einschätzt. Die erhaltenen Spitzelberichte vermitteln einen regen Eindruck vom Schlegelschen Arbeits- und Lebensalltag in Wien, seinen reichlichen Ess- und Trinkgewohnheiten in Wirtshäusern und Cafés, dem umfänglichen Bekannten- und Freundeskreis, und insbesondere von den zahlreichen Konferenzen mit hohen politischen und geistlichen Persönlichkeiten aus dem Kreis der Kongressbevollmächtigten. Der päpstliche Nuntius Severoli und der Kardinal-Staatssekretär Ercole Consalvi gehen bei den Schlegels ein und aus, den Freiherrn vom Stein, Friedrich Gentz, Wilhelm von Humboldt, den Baron von Gagern und Varnhagen von Ense hat man das Haus betreten und verlassen sehen. Doch seine katholischen Verbindungen bleiben am auffälligsten. Im Dezember 1814 wird Schlegel sogar vor die Überwachungsbehörde zitiert, und muss sein Verhältnis zu den Abgesandten des Vatikans bis in Einzelne belegen und rechtfertigen: *Unsere Unterredungen beziehen sich größtenteils auf den Zustand der katholischen Religion in Deutschland und Preußen*, sagt er, auf die *notwendigen Einleitungen, die vonseiten des Papstes zur Aufrechterhaltung der katholischen Religion in diesen Ländern notwendig sein dürften. Da ich diese Länder und ihre Verfassungen genau kenne, so werde ich um Rat gefragt*. Zwar wird die Überwachung einstweilen fortgesetzt, aber da der Beobachtete in seinem *Betragen sehr ruhig und verständig* erscheint, und ansonsten fleißig seiner *Schriftstellerei als Zeitungsschreiber* frönt, kann man den Observationsvorgang am 4. Mai 1815 schließlich einstellen.

In der Tat, Schlegel ist ein emsiger, wenn auch eigensinniger Autor im Dienst der guten österreichischen Sache, er schreibt vor allem für den „Hamburgischen unpartheyischen Correspondenten", um die Öffentlichkeit des werdenden deutschen Bundes mit erwünschten Informationen

rungen und Entscheidungen zu versorgen. Aber Friedrich Schlegel ist auch dieses Mal nicht nur als Journalist tätig, genauso profiliert wird er sich bald als dokumentierender und reflektierender Historiograph der Ereignisse ins Spiel bringen. Und vor allem – er ist neben Friedrich Gentz selbst einer der engagiertesten Denkerköpfe während der komplizierten politischen Verhandlungen. Von ihm stammt ein „Memoire über Hannover", welches über das *Gleichgewicht im nördlichen Deutschland, die Hansestädte, und den Continentalfrieden* nachdenkt, er macht Formulierungsvorschläge für eine neue deutsche Konstitution und eine deutsche Bundesakte, er reflektiert über die Zukunft des Bundes, und hat sich sogar ein Satiregedicht auf die *teutsche Constitution* einfallen lassen, das damals in weiten Kreisen schmunzelnde Beachtung findet. Dem einstigen Heimatstaat Hannover, der durch den französischen Militärdespotismus so arg gebeutelt worden ist, prophezeit Schlegel in seinem Memoire eine gute Zukunft, da Österreich, Preußen und Bayern endlich ausgesöhnt seien, und England sich anschicke, als *nothwendiges Mitglied und unentbehrlicher Bestandtheil der künftigen deutschen Verfassung* aufzutreten, um ein *gerechtes Gleichgewicht in Deutschland zu erhalten*. Die prognostizierte politische Bestandsfähigkeit und Selbständigkeit Hannovers ergibt sich für Schlegel also aus dem nunmehr eingetretenen Bedingungsgefüge eines möglichen *Continentalfriedens*. Österreich und England erscheinen ihm als die klassischen Bewahrungsmächte für das *System des Gleichgewichts*. Wenn diese beiden Nationen sich *auf das innigste aneinander [...] schließen*, und wenn das mit Russland ausgesöhnte Preußen im mittleren und nordwestlichen Deutschland *auf jede rechtliche Weise sich ausbreite, befestige, und verstärkt werde*, dann sei für Hannover, wie überhaupt für die Hansestädte im Norden, eine friedvolle Zukunft erwartbar. Was Metternich und Gentz wohl gesagt haben mögen zu Schlegels beredter Vision, dass Österreichs politische Interessen am besten aufgehoben wären in einer – von Preußen tolerierten – *Garantie der deutschen Verfassung* durch die beiden Großmächte England und Russland? Schlegel gibt sich derweil ausgesprochen selbstbewusst: *So vereint würde die Garantie dieser beyden großen Mächte wirklich das seyn was sie seyn soll; eine unerschütterliche feste Sicherstellung auf lange Zeiten hinaus, ohne der selbständigen Freyheit des garantirten Bundesstaates im mindesten nachtheilig zu seyn* (KSA 21, 80).

Noch mutiger zeigt er sich in seinen Reflexionen zur Verfassung und politischen Organisation des künftigen deutschen Bundes. Dass man Konstitutionen *nicht machen, erfinden oder fabriciren* kann, hat der Burke-Leser an den gewaltsamen politischen Eruptionen der französischen Staatsumschaffung studieren können. Verfassungen, sagt er, müssen vielmehr *Schritt für Schritt entstehen und werden, sich in der Zeit und mit ihr historisch entwickeln und gestalten*. Im Moment sei es richtig, den Bund überhaupt zu konstituieren, und ihn dann fortlaufend durch *organische Gesetze* auszubauen und wachsen zu lassen. Der Bund muss jetzt *wirklich und in der That anfangen, und activ seyn, und wirken*, schreibt Schlegel, deshalb bedarf es vor allem der Festlegung, wie ein *Bundes Wille und Bundesbeschluss zu Stande kommen soll, oder das Recht der Stimmführung in der Bundes Versammlung* auszusehen hat. Darüber

macht er sich nun eingehende Gedanken. Wie kann ein *Staatenbund* politisch ebenso klug wie gerecht konstituiert werden, bei dem jedes Mitglied als selbständig geachtet und mit einem wirkungsvollen Stimmrecht ausgestattet ist? Bedarf es zu dieser Grundlegung eines *Vollziehungs Rathes*, also eines *fünf- oder sechsköpfigen Directoriums*, wie es die preußischen Kongressabgeordneten vorgeschlagen haben? In jedem Fall, sagt Schlegel, muss eine *gehässige Dictatur der vier oder fünf bedeutendsten und selbständigsten Directorial-Mächte* durch gerechte Stimmenzuteilung und Beschlussverfahren unmöglich gemacht werden. Er setzt darauf, dass alle Mitglieder des Bundes nicht etwa nach *mathematischer Verhältnismäßigkeit* ihr Stimmenkontingent erhalten, sondern nach dem *Princip einer billigen Zusammenwirkung Aller*. Sollte sich nicht von Fall zu Fall die *wahre Nationalmeynung der Gutgesinnten* herstellen lassen, auch wenn die kleineren Staaten weniger Stimmen erhalten als die mächtigen und bevölkerungsreichen Herrschaftsgebilde? Im Übrigen, weiß Schlegel, gibt es ja auch noch das Institut der öffentlichen Meinung, um sich *frey zu entwickeln [...], wo das Recht, Propositionen zu machen, allen ohne Unterschied* zusteht. Überaus wichtig erscheint ihm gleichwohl die künftige *Bundes Versammlung*, die immer und über alles befragt werden müsse, und die auch zu entscheiden habe, ob sie sich in *zwey Kammern*, oder in einen *fünfköpfigen Vollziehungs Rath zertheilen* will. Eine oktroyierte eigenmächtige Exekutive jedenfalls wäre eine *revoluzionäre Gewaltthat*, eine Form *unnatürlicher Dictatur*. Schlegel sieht darin ein Kernproblem, das nur durch fortzeugende organische Gesetze auskömmlich geregelt werden kann, und das ist die Frage, ob jenes Direktorium ein *bloß formell leitendes*, oder ein mit *wirklichen politischen Vorrechten begabtes* Gremium sein soll. Zwar dürfte vor allem das faire Spiel der argumentativen Kräfte für den steten Ausgleich der politischen und landständischen Interessen sorgen, aber dennoch plädiert er um der *allgemeinen Wohlfarth* willen dringend für die Etablierung eines *Bundes Gerichts*. Geht es doch in der Zukunft um nichts Geringeres als die *Aufrechterhaltung der deutschen Religions Verfassung, die Wiederherstellung der Katholischen Kirche, die vollkommne politische Gleichheit aller christlichen Religionspartheyen in ganz Deutschland, das Bürgerrecht der Juden, die Frage von der Preßfreyheit, Angelegenheiten des Octroi usw.*

Schlegels „Entwurf der deutschen Bundes-Acte nach ihrem wesentlichen Inhalt", der mit einigen Vorschlägen substanziell und manchmal nahezu wortgleich in die Schlussakte des Wiener Kongresses eingehen wird, projektiert einen *Staaten-Verein*, der einen *festen und unauflöslichen Bund zur Aufrechterhaltung und Beförderung der innern und äußern Sicherheit* in Deutschland darstellen soll. Alle Mitglieder des Bundes werden als selbständige, politisch unabhängige und gleichberechtigte Gemeinwesen anerkannt, die bevollmächtigte Abgeordnete in die *Bundes Versammlung* entsenden, in der nach einfachem Mehrheitsprinzip entschieden wird, wobei jedes Mitglied im Prinzip über *Eine Stimme* verfügt. Die größeren Staaten, die für Wohlfahrt und Verteidigung des Bundes mehr leisten als kleinere, sollen *nach Maßgabe der steigenden Bevölkerung* allerdings zwei, drei oder bis zu vier Stimmen zugesprochen erhalten. Schlegels eingehend durchgerechnete Vo[illegible]

identisch übernommen, aber in mancher Hinsicht ermitteln sie recht genau, was in der Schlussakte des Kongresses tatsächlich festgelegt wird. Dass er Preußen acht und der Präsidialmacht Österreich zehn Stimmen zuerkennen will, hat sich freilich nicht durchsetzen können – zumal vollkommene parlamentarische Gleichheit unter den Bundesstaaten herrschen, und *jeder stimmführende Bundes-Abgeordnete* das Recht haben soll, *Propositionen in der Bundes-Versammlung zur gemeinsamen Berathschlagung aufzustellen und vorzulegen*. Insbesondere möchte Schlegel die Bundesversammlung dringend veranlassen, erst dann auseinander zu gehen, wenn sie formell und verbindlich ihre Wiederzusammenkunft in Frankfurt oder andernorts beschlossen hat. Auf die organische Entwicklung, auf das konkrete Beginnen, das weiß er, kommt jetzt alles an.

Im Übrigen erweisen sich seine weiteren Verfassungsvorschläge als keinesfalls restaurativ in einem vordergründigen Sinn. So sollen die alten Landstände – samt bundespolitisch garantierter *Verfassungen* – wiederhergestellt werden, und ihre libertäre Steuer-, Gesetzes- und Disziplinarhoheit zurückgewinnen. Ein unabhängiges *Bundes Gericht* soll etabliert, die Leibeigenschaft *unbedingt und für immer abgeschafft und aufgehoben*, das *Recht der Auswanderung* garantiert, schließlich die *wissenschaftliche Cultur und der Nationalgeist* gefördert werden durch *Pressfreiheit* und Verbot des *Nachdrucks*. Freilich will Schlegel die Geisteskultur sowohl den einzelnen Regierungen, als auch dem Bund gegenüber verpflichtet wissen – freischwebende, gar staatsverneinende Intellektualität lehnt er nun selbstverständlich ab. Wozu sonst sollte sein Verfassungsentwurf in deutschen Landen die unverletzliche *Religionsfreyheit* garantieren, und den Konfessionen die *vollkommene Gleichheit in allen bürgerlichen und politischen Rechten* gewähren? Zumal für die katholische Kirche bricht Friedrich Schlegel nun zum ersten Mal offiziell eine Lanze. Nicht nur sollen *einige Deputirte aus dem deutschen Klerus* als ordentliche Mitglieder in die Bundesversammlung aufgenommen werden, und der Katholizismus künftig eine durch den Bund zu garantierende *gleichförmige Verfassung* erhalten, sondern vor allem müsse es um die Vermögensrückerstattung und Entschädigung der Klerisei gehen, und um die Wiederherstellung ihrer geistlichen und kirchlichen Rechte. Aber Schlegel vergisst auch die deutsche Judenheit nicht, denn die *Wohlthat der ReligionsFreyheit* hat sich genauso auf die *Israeliten in dem gesammten Umkreis der deutschen Bundes Staaten* zu erstrecken. Alle Juden, so dekretiert sein Entwurf, müssen das *vollkommene BürgerRecht erhalten*, und zwar schon deshalb, weil sie der *MilitärPflicht gleich den andern Staatsbürgern unterworfen* sind. In der endgültigen Formulierung der zwanzig Artikel umfassenden Bundesakte wird es dann allerdings recht unbestimmt heißen: *Die Verschiedenheit der christlichen Religionen darf in den Ländern des deutschen Bundes keinen Unterschied in der Wahrnehmung der bürgerlichen und politischen Rechte begründen. Die Bundesversammlung wird darüber beraten, wie auf eine möglichst übereinstimmende Weise die bürgerliche Verbesserung der Bekenner des jüdischen Glaubens in Deutschland zu bewirken sei.*

Dieser verfassungspolitische Berater zeigt sich immer noch in der Lage, mit literarischer Ironie über den neuen deutschen Bund nachzudenken, aber seine Sorge um

dessen künftige fortune ist unverkennbar. Das 1815 entstandene Gedicht „Teutsche Constitution in vierzehn Paragraphen", das sich gegen den damals von Preußen eingebrachten Verfassungsentwurf richtet, beginnt so: *Wir Teutschen Kön'ge thun hier kund, / Dass wir nach langem Zweifelsch...ßen / Beschlossen haben einen Bund / Und soll der Bund der Teutsche heißen. – / Wir wollen das Centrale, Eine; / Wer irgend nord- und mord-Teutsch ist, / Der stehet mit in dem Vereine, / Demnächst auch der südteutsche Christ; / Doch meinen wir vorzüglich Preußen.* Gleichzeitig macht Schlegel sich Gedanken über die „Fernere glückliche Entwicklung des deutschen Bundes". Mit Nachdruck hebt er noch einmal die politische Bedeutung der Bundesversammlung, des *Plenums*, hervor, nur dieses Institut bilde den *wahren BundesGeist* ab, und verkörpere die *Garantie der föderativen Selbständigkeit eines jeden einzelnen Staats*. Doch dem widerstreiten zutiefst jene *Restrictionen*, welchen die Bundesakte in der letzten, von Österreich und Preußen verabschiedeten Fassung unterworfen worden ist. Ein gefährlicher Unsinn sei die Bestimmung, im Plenum nicht eine einfache, sondern eine Zweidrittelmehrheit fordern zu wollen. Im Fall eines Bundeskrieges mag das sinnvoll sein, konzediert Schlegel, aber angewandt auf die legislative Funktion der Bundesversammlung könnte diese Festlegung *fast alle kräftige Entwicklung des Bundes lähmen und der ohnehin schon sehr starken Opposition ungleich mehr Gewicht und Einfluss* verschaffen. Politische Schwerfälligkeit und Handlungsunfähigkeit des deutschen Bundes sind zu befürchten – schon an seiner frühesten Verfassungskodifikation werden für Schlegel gravierende Hypotheken der künftigen Entwicklung erkennbar. Auch die Präsidialmacht Österreich steht schon jetzt keineswegs ohne Fehl da, in einer nach wie vor gefährlichen historischen Situation, schreibt er im Juni 1815 an Johannes Veit in Rom: *wenn Buonaparte besiegt und vernichtet seyn wird, beginnt erst die größte Gefahr. Wenn die unruhigen Staaten, die noch nicht die Größe erreicht haben, die sie sich zum Ziele gesetzt, nach Beendigung dieses Kampfes noch mit wenig versehrten und gewaltigen schlagfertigen Streitkräften dastehen; dann beginnt eine ganz andre und ungleich größere Gefahr, nämlich die eines innern Krieges in Deutschland. Oesterreich hat während des ganzen Congresses nichts andres gethan als nachgegeben und viel zu viel nachgegeben; aber endlich dürfte doch die Geduld, wenn sie gar zu sehr missbraucht wird, eine Ende nehmen und der alte Löwe erwachen* (KSA 29, 55). Ob der Sieg über den französischen Usurpator, der nach einhundert Tagen Urständ' nun endgültig geschlagen ist, eine bessere Zukunft heraufführen wird, bleibt für Schlegel höchst ungewiss. Hat man es auf dem Kongress nicht mit einer in Preußen sehr zahlreich vertretenen Partei zu tun, die den *Fanatismus des Volksthums auf der Oberfläche, im Herzen aber zerstörende Zwietracht und Eroberungssucht trägt*?

In die großen Weltbegebenheiten verwickelt – der kaiserliche Korrespondent

Von Anfang September 1814 bis Ende Juni 1815 ist Friedrich Schlegel als Berichterstatter vor allem für den „Hamburgischen unpartheyischen Correspondenten" tätig, und das wiederum in eigensinniger Weise (KSA 7, CII ff., 408 ff.). Jenes *große Friedenswerk einer allgemeinen Ausgleichung* und die *Befestigung des europäischen Gleichgewichts* sieht er, trotz der Verschiebung des Kongresses auf den 1. November, schon im September als eröffnet an. Ganz Europa schaut gespannt auf Wien, wo sich die politische Elite des Kontinents ein Stelldichein zu geben beginnt. Schlegel lässt mit Ehrfurcht die Namen der nach und nach eintreffenden Zelebritäten europäischer Herrschaft Revue passieren – von Lord Castlereagh bis Talleyrand, von Metternich bis Hardenberg, vom Freiherrn vom Stein bis zu Wilhelm von Humboldt, Heinrich von Gagern oder Kardinal Escole Consalvi. Bald werden in aller Pracht der russische Zar und der preußische König folgen. Endlich wieder ein deutscher Reichstag, und das als *glänzende Versammlung* der reform- und erneuerungsbewussten Fürstenheit ganz Europas: *Die Verhandlungen des Kongresses werden natürlicherweise sehr geheim betrieben, so dass wenig davon im Publico verlautet, welches ohnehin durch die mancherlei Feste und öffentlichen Aufzüge hinreichend unterhalten und in seiner Aufmerksamkeit von dem Hauptgegenstande dadurch abgezogen wird.* Und dann kann sich der Korrespondent Schlegel des folgenden Satzes einfach nicht entschlagen: *Mit Vergnügen vernahm man, dass einige angesehene österreichische Staatsmänner, die auch schon ehedem von kaiserlicher Seite in den Reichsangelegenheiten bedeutende Stellen bekleidet haben, beauftragt worden sind, verschiedene Arbeiten über die künftige deutsche Verfassung zu entwerfen.*

Doch eine solche verdeckte Selbstempfehlung bleibt fortan die Ausnahme. Der Korrespondent informiert stattdessen über allerlei *Stadtgerüchte*, warnt vor übereilten und falschen Nachrichten, weiß von der Etablierung des *Deutschen Komitees* zu berichten, in dem die Hauptmächte Österreich, Preußen, Bayern, Hannover und Württemberg über die deutschen Angelegenheiten verhandeln, er publiziert im Wortlaut die kaiserliche Deklaration, wonach der Kongress auf den 1. November verschoben worden ist, um den *gerechten Erwartungen der Zeitgenossen* so weit wie möglich zu entsprechen, und er kann bald erste Ergebnisse zu verschiedenen *Föderativ-Projekten* im Rahmen der Verfassungsdebatten kundtun. Soll man das Herrschaftsgebiet Deutschlands einer komplizierten Kreiseinteilung und einer Aufspaltung der *Bundesgewalt* unterwerfen, oder nicht doch lieber, wie der Berichterstatter nahe legt, zu *einfachern, der alten Verfassung und dem allgemeinen Wunsche der Nation nähern Grundlagen zurückkehren*? Das bleibt einstweilen offen, wie so vieles. Aber nicht minder wichtig ist für Schlegel die Frage nach den *zerrütteten kirchlichen Angelegenheiten* des Katholizismus in Deutschland. Natürlich unterstützt auch der Journalist Schlegel die Sanktion der uneingeschränkten Glaubensfreiheit und die Gleichstellung beider großer Konfessionen, aber vor allem sei die Restitution der katholischen Kirche von herausragender Bedeutung: *Ihre Wiederherstellung gehört notwendig mit zu der allgemeinen Regeneration des deutschen Vaterlandes und auch für die künftige organische Einrichtung des deutschen Nationalbundes ist die Aufrechterhaltung ihrer Rechte und Freiheiten höchst wichtig.* Schlegel steht nicht an, die diplomatischen und geistlichen Repräsentanten der Katholizität namentlich zu preisen, und die wichtigsten Wünsche des Vatikans an den Wiener Kongress ausdrücklich hervorzuheben. Auf jeden Fall muss die künftige Konstitution einige allgemeine, aber ausdrückliche Bestimmungen über die kirchlichen Angelegenheiten der deutschen Katholiken enthalten, schreibt er. Was Kritiker seiner Glaubensmission in der Presse bald als einen *gewissen Modekatholizismus* angreifen werden, der politisch ein *dunkles Spiel der Phantasie in katholischen Formen* wirksam zu machen versuche, kann Schlegel nur von sich weisen. Sein Forderungskatalog erscheint evident. Keine willkürlichen, von Land zu Land vollzogenen Einzelkonkordate mit dem Vatikan, auskömmliche Rückerstattung und Entschädigung aller Vermögensverluste, und uneingeschränktes innerkirchliches Selbstbestimmungsrecht – der katholische Journalist und neuerliche Verfassungsdenker will nicht nur im Geiste zurück zur *alten germanischen Kirche*. Die Forderung des Vatikans nach einer universalen rechtgläubigen Kirche vertritt er mit Nachdruck und nicht ohne diplomatische Durchtriebenheit, die Option auf eine gleichsam aufgeklärte deutsche Nationalkirche, von Dalberg und Wessenberg propagiert, findet seinen entschiedenen Widerspruch (J. Osinski 1993/K. Nowak 1995).

Schon um die Jahreswende 1814/15 hat Schlegel auch Erfreuliches und womöglich Ergebnisträchtiges mitzuteilen. Selbst die *mindermächtigen* deutschen Staaten, die Herzogtümer und freien (Hanse-)Städte, hätten mittlerweile einen guten patriotischen Geist entwickelt, und Österreich beginne sich als Präsidialmacht des künftigen deutschen Bundes in den Verhandlungen verdientermaßen nach vorn zu spielen. Und jetzt ist zum ersten Mal sogar die Rede davon, dass der Wiener Kongress nach Beendigung seiner Verhandlungen als feste Institution des Bundes nach Frankfurt verlegt werden soll. Aber vor allem – es ist dem Vernehmen nach unlängst von Österreich ein *neuer Konstitutionsentwurf zu einer deutschen Bundesverfassung* übergeben worden. Schlegel enthält sich nun jeder persönlichen Anspielung. Hingegen berichtet er kühl über den jüngsten preußischen Verfassungsentwurf, der aus der Feder des Staatsministers von Humboldt stammt. Dieses zentralistische Modell, demzufolge die *gesamte exekutive Gewalt* des deutschen Staatenbundes einem politisch wenig kalkulierbaren *Ersten Rate der Könige zugeteilt* ist, und sodann einem nachrangigen *Zweiten Rat der Fürsten und freien Städte*, kann ihm, der vor allem Österreichs führende Machtstellung sanktioniert sehen möchte, nicht einleuchten. Immerhin, es gibt nun den österreichischen Verfassungsentwurf, so dass die deutschen Angelegenheiten gleichwohl eine gute Wendung nehmen können, und die Wiederherstellung des Kaisertums einen Schritt vorangekommen sein dürfte.

Doch schon im März 1815 hat Schlegel zu berichten, dass der deutsche Bund in Wien nur konstituiert werde, und man sich entschieden habe, die *erste Bundesversammlung in kurzer Frist etwa nach Frankfurt*

Ausarbeitung der deutschen Konstitutionsangelegenheit ferner fortgeführt und definititv beschlossen werden dürfte. Anfang Juni ist man über alle wesentlichen Artikel der deutschen „Bundesakte" einig, und kann sie am 9. Juni unterzeichnen. Damit ist der Wiener Kongress formell abgeschlossen, alles Weitere wird in Frankfurt auf dem deutschen Bundestag verhandelt und entschieden werden. Schlegel gewahrt dies nicht ohne Enttäuschung, denn der *Artikel über die katholische Kirche, so wie auch der über die Religionsrechte der Evangelischen ist ganz weggeblieben, weil die Abfassung derselben zu vielen Schwierigkeiten zu unterliegen schien.* Was hat der Korrespondent nicht alles getan, um die Position seiner Kirche vor der *Weisheit der allerhöchsten Mächte und ihren erleuchteten hohen Ministern* in ein gnadenvolles Licht zu rücken. In der Tat hat es kein anderer als Schlegel vermocht, die umfängliche Denkschrift des katholischen Klerus an den Wiener Kongress in die Redaktion des „Hamburgischen unpartheyischen Correspondenten" zu lancieren und dort abdrucken zu lassen. Seine Glaubensmitstreiter Franz Freiherr von Wambold, *Domdechant von Worms*, und Josef Helfferich, *Dompräbendär zu Speyer*, haben ihm den Text zugespielt, in dem die *unschuldig gekränkte* Kirche ihre *weise Mitberatung* bei der Grundlegung einer deutschen Konstitution untertänigst anbietet. Die Schrift ist ganz von Schlegelschem Geist erfüllt, wenn darin beteuert wird, dass der Mensch nichts *Heiligeres, nichts dauerhaft Wohltätigeres [kenne], als seine Religion.* Und dass vor allem die Basis jedes Staates nur bei *diesen religiösen Menschen* zu suchen sei: *Nur ihre Religion ist die einzige Bedingnis des Gehorsams gegen die Gesetze, der Ehrfurcht gegen den Regenten; die überwindliche Kraft und zuverlässigste Bürgschaft für den Staat.* In jedem Fall soll damals die Schaffung einer deutschen Primatialkirche verhindert werden, die nur noch in lockerer Abhängigkeit von Rom gestanden hätte. Allein durch ein Gesamtkonkordat und durch die Aufnahme des Staatskirchenrechts in die künftige Verfassung des deutschen Bundes ist dem Interesse des Vatikans wirklich Genüge zu tun. Doch Hoffnungen scheinen damals nicht unbegründet zu sein. Denn einige deutsche Episkopalgruppen, der Kreis um Clemens Maria Hofbauer, der römische Nuntius Antonio Gabriele Severoli und Friedrich Schlegel führen in Wien nach und nach eine zwar offiziöse, aber effektvoll agierende katholische Lobby-Fraktion zusammen. Nicht grundlos geht es in Friedrichs privatem Arbeitszimmer zu wie in einem *Taubenschlag, nicht leer von Menschen und Besuchern.*

Dorothea besitzt einen sensiblen Sinn für diese kleine prekäre Koalition der Wohlmeinenden. Wenn auch die *sogenannten Staatsleute ihn nicht anerkennen und seine Thätigkeit verblendet zurückweisen*, schreibt sie an ihren Sohn Johannes Veit in Rom, *so suchen ihn die wahren Diener des göttlichen Worts und die, denen es ein Ernst ist um die Wahrheit, desto eifriger auf, und er theilt sich liebevoll Jedem mit, der seiner Hülfe und seines Raths bedarf.* Friedrich hat allen Segen seiner Gattin, die bei dem glamourösen Wiener *Zusammenfluss von Verstand, Witz, Kenntnissen und aller Art von Geistern, nur den heiligen Geist* vermisst (KSA 29, 20). Aber sie weiß auch, dass sogar hingebungsvolle Katholizität im Wien jener Jahre den Konspirationsverdacht auf sich ziehen kann, denn es geht auf dem Wiener Kongress vor allem um das ausgeklügelte und eigennützige Machtgeschacher der Pentarchie aus England, Russland, Österreich, Preußen und Frankreich. Kirchliche- und Glaubensinteressen wirken vorerst nur im diplomatischen Hintertreffen, deshalb scheinen sie manchmal die Aura des Untergründigen anzunehmen. Dass die Wiener Geheimpolizei gerade Friedrich Schlegel, der in einem wenig durchschaubaren Netzwerk von Politikern, Diplomaten, Geistlichen, Beamten und Journalisten tätig ist, und dem im August 1815 gar noch der päpstliche Christus-Orden verliehen wird, intensiv zu überwachen gedenkt, scheint nicht verwunderlich. Gewiss, die Regelung der deutschen Kirchenfragen wird nach dem Wiener Kongress weitgehend nur noch auf der Ebene der Einzelstaaten möglich sein, aber dass der katholische Interessenstandpunkt damals so wirkungsvoll auf die Agenda des entstehenden deutschen Bundes gehoben wird, hat man in mehrfacher Hinsicht dem deutschen Schriftsteller und österreichischen Hofsekretär Friedrich Schlegel zu verdanken. Der wird nun mit Wirkung vom 17. November 1815 sogar zum kaiserlichen Legationsrat ernannt, und an den Bundestag nach Frankfurt berufen. Allerdings hat sich Metternich vorher genau *erkundigt, in welchem Geruch Schlegel selbst stehe, bevor er den Platz bekam*, schreibt Dorothea später an Rahel Varnhagen. Wie immer es ihm jetzt in Frankfurt ergehen mag, seine *Sache* ist *ganz in der Entscheidung der großen Weltbegebenheiten mit verwickelt* (KSA 29, 55/J. Bleyer 1913).

Legationsrat am Bundestag in Frankfurt

Nicht selten denkt Schlegel bei all dem politisch-diplomatischen Interessengehader und dem *Wirrwarr der Neuigkeiten* an jene *philosophische Ruhe*, die er einst besessen zu haben glaubt. Doch will er seine wissenschaftiche Publizistik und seine *litterarische Wirksamkeit* auch jetzt keineswegs aus den Augen verlieren. Zunächst ist er Metternich für die Ehre und die recht gute Besoldung seines Frankfurter Staatsamtes dankbar, endlich hat er das *lang ersehnte Ziel <in Oesterreich> erreicht*, nun muss man ihn wieder als Offizialperson respektieren. Und dennoch – seine größten Hoffnungen richten sich auf etwas anderes. Denn der Minister hat ihm vor einiger Zeit im Gespräch die Möglichkeit einer k.k.-Gesandtschaft zu Rom in Aussicht gestellt, eine Berufsperspektive, die bei Schlegel schönste Erwartungen wecken muss. Selbst Friedrich Gentz, der kurz zuvor noch erhebliche Zweifel an einer weiteren Anstellung Schlegels geäußert hat, weiß, was ein solches Angebot für einen Mann dieses Schlages bedeutet: *Ich hoffe E.D. werden nicht vergessen, was Sie auf den Fall der erneuerten Verhältnisse mit Rom dem armen Schlegel für schöne Aussichten eröffnet hatten! Soll ich ihm nicht ein Wort des Trostes sagen?* Doch der Fürst wird, nachdem er seine Kaiserliche Majestät überzeugt hat, den als ultramontan geltenden Romantiker mit überschaubaren Diensten am neuen Bundestag in Frankfurt betrauen. Er schlage ihn vorzüglich aus dem Grunde vor, heißt es in einer Notiz, *weil es zur Bearbeitung der öffentlichen Meinung in Deutschland*

wird, von nicht geringen Vortheile seyn musss, daselbst einen Geschäfts-Mann zu haben, der durch seinen litterarischen Ruf und durch seine litterarischen Verbindungen einen gewissen günstigen Einfluss zu gewinnen vermag. In Frankfurt trifft Schlegel am 27. November 1815 ein, und es beginnt nun eine Zeit, in der er gesellschaftlich, beruflich und persönlich wiederum ein Erkleckliches an Lehrgeld wird zahlen müssen.

Das beginnt noch in den letzten Wochen vor der Abreise. Friedrich Schlegel hat, was damals jeder weiß, nicht nur Freunde wie die Gräfin Julie Zichy, das Grafen-Ehepaar Széchényi, oder die Gemeinde um Pfarrer Hofbauer, sondern nach wie vor auch etliche Verächter und Feinde. Im Schlegelschen Freundeszirkel macht man sich deshalb nicht wenige Sorgen ob seiner neuerlichen Amtsverpflichtung, auch Dorothea wäre die verstärkte wissenschaftliche und schriftstellerische Tätigkeit ihres Mannes ungleich lieber. Aber vor allem fehlt es damals nicht an Gegnern der Schlegelschen Ernennung zum Legationsrat, die sie mit allen Mitteln zu hintertreiben versuchen. Am 9. Januar 1816 präsentiert die oberste Polizei- und Zensur-Hofstelle in Wien ein behördliches Papier, mit dem bewiesen werden soll, *wie schädlich und unbillig es sey, Fremdlingen Staatsämter anzuvertrauen.* Namentlich um Friedrich Schlegel geht es in diesem Aktenstück, neben August Wilhelm, Friedrich Gentz und Adam Müller. In einer ausführlichen biographischen Expertise heißt es über den *höchst hirnlosen und unzüchtigen Skribler*, der mit einer *geborenen Jüdin* vermählt sei, er habe seinen Übertritt zum Katholizismus betrieben, weil selbst die Protestanten ihm nur noch Verachtung entgegen gebracht hätten. Auch seine öffentlichen Vorlesungen müsse man als *erbärmliche Charlatanerie und [als] Compilation* aus fremden Schriften bezeichnen, woraus sattsam erhellen soll, *in welchem Grade Friedrich Schlegel als Legationssekretär in Frankfurt, als Berliner, Convertit und Verfasser der Lucinde, das Interesse Österreichs zu befördern geneigt sein möge* (Bleyer 1913, 18 f.). Ein böser Abschied und ein schwieriger Neubeginn.

Schon bald macht der frisch ernannte Legationsrat aber auch selbst Fehler, zumal gegenüber den eigenen Dienstherren. Noch bevor Schlegel seine unmittelbaren Vorgesetzten, den Freiherrn von Albini, und nach dessen plötzlichem Tod den Grafen von Buol-Schauenstein, überhaupt kennen gelernt hat, versucht er mit Metternich ein persönliches Einvernehmen darüber zu erreichen, das ihm künftig gewissermaßen die Umgehung des Dienstweges erlaubt sein möge. Schlegel wünscht des Ministers *näherem Zutrauen empfohlen zu seyn und durch irgend eine Anweisung von Ewer Durchlaucht in meine neue Laufbahn eingeführt zu werden.* Und noch von Frankfurt aus erbittet er für den *mir insbesondere angewiesenen Wirkungskreis einige nähere Verhaltungs-Regeln Selbst ertheilen zu wollen, die mir als der sicherste Leitfaden auf dieser neuen Laufbahn dienen würden.* Vor allem möchte er dem Staatskanzler auf direktem Weg die eigenen Beobachtungen *neben den officiellen Ministerialberichten [...] desto individueller und lebhafter vor Augen [...] stellen* (KSA 29, 84 f., 106 ff.). Was offensichtlich heißen soll, dass Schlegel darum bittet, die Aufsichts- und Weisungsbefugnis seiner örtlichen Vorgesetzten jederzeit ignorieren oder außer Kraft setzen zu dürfen. Doch Metternich ist, wie es scheint, mit keinem Wort auf eine solchermaßen

erbetene Dienstunregelmäßigkeit eingegangen. Die Nachrichten, die ihm in den folgenden Monaten über das Amtsgebaren seines Schützlings zugetragen werden, klingen denn auch in der Mehrzahl nicht besonders hoffnungsvoll, wenngleich bald außer Zweifel steht, dass sich der neue Legationssekretär auf seinem eigentlichen, dem diplomatisch-publizistischen Arbeitsfeld, erhebliche Verdienste zu erwerben versteht. Aber die regelmäßige und pünktliche Bürotätigkeit, die Subordination unter intellektuell wenig überzeugende Beamtenfiguren, fällt ihm doch schwer. Dabei hat Schlegel viel zu tun, auch wenn der Bundestag erst ein Jahr nach seiner Ankunft in Frankfurt regelmäßige Verhandlungen aufnehmen wird. Die Bearbeitung der öffentlichen Meinung Deutschlands im Dienst der österreichischen Sache – damit ist das Aufgabenfeld des Legationsrates zutreffend umschrieben. Er verfasst für seinen Dienstherrn Denkschriften über die Errrichtung einer *Bundeszeitung* und einer politischen Zeitschrift, legt Analysen vor zu den in Deutschland erfolgreichen Periodika, gibt Auszüge aus den damals wichtigen politischen Schriften und Büchern heraus, legt eine gründliche Abhandlung darüber vor, wie sich der mediale Einfluss Wiens erhöhen lasse, und publiziert schließlich selbst eine Unmenge von Artikeln, die den kaiserlich-österreichischen Standpunkt treffsicher in die öffentliche Debatte bringen.

Und dennoch wird schon seit Sommer 1816 seine Abberufung erwogen, zunächst freilich unter der Hand, aber durchaus mit Wirkung auf den Betroffenen selbst: *In jedem Fall ist es ein capitaler dummer Streich, dass man den Kabalen der Feinde Oesterreichs, mich aus meiner mir gebührenden Stelle zu verdrängen, sogleich nachgegeben* hat, schreibt er an Franz Bernard von Buchholtz im September 1816 (KSA 29, 240). Man beschwert sich damals über Schlegels Eigenmächtigkeit und Extravaganz, verweigert ihm nun sogar die Redaktion der Bundestagsprotokolle, und lässt es wohl auch sonst nicht an schlechter Stimmung und mancherlei Klatsch fehlen. *Mein Chef, unser hiesiger verehrlicher Gesandter, ist ein völlig imbeciller und dabei höchst eigensinniger Mensch von dem allerwiderwärtigsten Charakter; in Wahrheit, der süßeste Einfaltspinsel, der leicht gefunden werden kann*, schreibt Schlegel an seinen Bruder. Unter gewöhnlichen und dummen *k. k. Dienstcanaillen* habe er zu leiden, sei *heimlichen Feinden und Neidern* ausgesetzt, die ihn nur zu gern los wären. Die größten Sorgen um ihren Mann macht sich damals Dorothea, wenn sie schreibt: *Unser guter Schlegel wird unterliegen, wenn man ihm von Wien aus nicht zu Hülfe kömmt, und ihm mit etwas mehr Autorität bekleidet; er selbst ist zu bescheiden, um es sich zu erzwingen bey seinem hiesigen Chef.* Friedrich scheint es dagegen über längere Zeit gelungen zu sein, dieses persönlich und beruflich so bedrängende Problem zu rationalisieren: *Wenn ich von vielen angefeindet werde, so habe ich dabey die Genugthuung, dass es nur von solchen geschieht, die anerkannt weder für Oesterreich noch für Deutschland gut denken* (KSA 29, 266). Der bedeutende Schriftsteller Friedrich Schlegel, in Ferne und Nähe gepriesen und befehdet, gilt im Rangsystem der kaiserlich-österreichischen Gesandtschaft am Bundestag zu Frankfurt als eine fast zu vernachlässigende Offizialfigur. Gäbe es seinen publizitären Ruhm nicht, man nähme ihn noch weniger zur Kenn-

nis. Umso eher wird verständlich, warum Friedrich emsig darum bemüht ist, den der eigenen Familie ehemals zugesprochenen Adel zurück zu gewinnen: *Eine solche Auszeichnung würde in jedem Fall höchst erfreulich und erwünscht seyn, doppelt nothwendig aber in der von manchen Seiten dornigen Lage hier*, kommentiert Dorothea die damalige Situation (KSA 29, 298, 764). Wann folgt der Rangerhöhung im Geiste endlich diejenige in der ständischen Reputation?

Einen seiner größten und peinigenden Eklats erlebt Schlegel Anfang November 1816, als der österreichische Gesandte Graf Buol-Schauenstein, Schlegels Vorgesetzter, die Jungfernrede zum Verhandlungsbeginn des Frankfurter Bundestages vorgetragen hat. Verfasst worden war sie vom Chef der deutschen Kanzlei Hofrat Graf Kaspar Philipp Spiegel zum Desenberg, der ebenfalls nicht mit einem so furiosen Echo gerechnet haben dürfte. Rasch wird die Autorschaft der Ansprache gerüchteweise Friedrich Gentz, dem Bremer Bürgermeister Johann Smidt, oder Friedrich Schlegel zugeschrieben. Vor allem Friedrich Gentz zeigt sich entsetzt darüber, dass man ernsthafter Weise ihm die Abfassung eines so *armseligen* rhetorischen Machwerks zugetraut habe, und ausgerechnet an Schlegel wird er seinen Zornesausbruch abreagieren. Denn der hat sich in einem Brief an Pilat auch noch anerkennend über diese Rede geäußert. Hat Schlegel womöglich geglaubt, Metternich sei der Verfasser des Textes, und ihn deshalb in so hohen Tönen gelobt? Lächerlich und schimpflich, elend, stümperhaft und unanständig sei dieser Auftakt der Bundestagssitzung gewesen, zürnt Gentz. In der Tat hatten Autor und Vortragender nicht nur emphatisch vom *Nationalbedürfnis* als höchstem Ziel der Menschen, vom *großen Bande der Nationalität*, und von Deutschland als einem *Ganzen, als einer politischen Einheit, als Macht in der Reihe der Völker* gesprochen, sondern noch jeden Führungsanspruch Österreichs im deutschen Bund abgewiegelt, ja eigentlich verneint: *Seine Majestät betrachten sich als vollkommen gleiches Bundesglied. Sie erkennen in dem eingeräumten Vorsitze beim Bundestag kein wahres, politisches Vorrecht, sondern ehren darin nur die schöne Bestimmung einer Ihnen vertrauten Geschäftsleitung [...]. Die Macht der österreichischen Monarchie kommt hierbei nicht in Anschlag; diese kann und wird sich nie äußern gegen den Deutschen Bund oder einzelne Bundesstaaten* (KSA 29, 272 ff., 750 ff.).

Wie konnte Schlegel einem solchen politischen Offenbarungseid seine Zustimmung erteilen? Sind kritische Urteilskraft und Geschmack der Deutschen jetzt endgültig in der *tiefsten Barbarey versunken*? fragt Gentz. Er will seinen Untergebenen zwar nicht mit dem *großen Haufen der Phantasten vermengen*, aber jetzt muss er sich doch *ganz unumwunden gegen* ihn erklären. Was Schlegel vom deutschen Bund tatsächlich erwarte, will Gentz wissen: *Soll er ein Brennpunkt von revoluzionären Projekten und revoluzionären Umtrieben werden*? In der inkriminierten Rede sei Österreich schließlich auf der *Linie der vollkommensten Gleichheit mit dem übrigen Pack, in der bescheidensten, demüthigsten, nichtigsten, zugleich unentschlossensten Allerwelts-Stellung* vorgeführt worden. Schon oft habe Schlegel ja in seinen bekannten *unschuldigen Hirngespinsten* davon gesprochen, dass Österreich groß werden, und den Bund regieren solle, *Sie gehen sogar, wie es mir scheint, auf dieser Seite viel zu weit, täuschen sich*

mit allerley, leeren Hoffnungen und Träumen, verlangen unmögliche Dinge. Aber viel desaströser noch sei es, dass die habsburgische Monarchie mit dem Wortlaut dieser Rede *muthwillig* sämtliche Möglichkeiten preisgegeben habe, den Bund jemals zu leiten, und sich stattdessen im *Voraus jedem Hanswurst, der nach einer der zehntausend Directiv-Ansichten [...] die deutschen Staaten zu organisiren – sie mit einem Organism (!) zu beschenken Willens seyn wird*, ausgeliefert hat. Mit diesem Vortrag hätten die Österreicher nun endgültig alles aufgegeben, und politisch nichts mehr für sich zu reklamieren. Und dann liest der Machtpragmatiker Gentz dem romantischen Patrioten Schlegel mit durchgehärteter Süffisanz erst recht die Leviten, ein symptomatisches Stück Dialektik der Macht nähert sich seinem rhetorischen Höhepunkt: *Ich kenne aber die wahre Lage der Dinge*, notiert Gentz. Denn er wisse, dass die Macht des Bundes, *und ich verstehe darunter immer nur die Masse der Kleineren und der Volks-Schranzen für die allein der Bund gestiftet ist*, an bestimmen Grenzen scheitern werde. Wenn nicht große politische Ereignisse dazwischen treten, wird der Bund in weniger als zwei Jahren als das Gespött ganz Europas dastehen: *Damit tröste ich mich. Und doch ist es mir fatal, uns so schmählig aus unsrer Rolle fallen zu sehen, da es uns nur Ein starkes Wort gekostet hätte, (ja wohl gar nur eine vernünftigere Eröfnungsformel), um das ganze Complott in der Geburt zu ersticken.*

Welch eine himmelweite Kluft im Denken und Fühlen tut sich hier auf zwischen dem Herrschaftstechniker Friedrich Gentz und dem Priesterautor Friedrich Schlegel. Bei Gentz ist der *Hass gegen die Völker immer das Erste, dem alles nachsteht*, schreibt damals der Romantiker, dem es um eine christlich-unitäre Ständeverfassung für alle Deutschen geht, an seinen Bruder. Vollkommen anders sieht dies der Antipode Gentz. Allein die Tatsache, dass Bundesstaaten überhaupt Verfassungen *kreieren könnten, die nicht einmal dem Namen nach ständische wären*, sondern Repräsentativsysteme mit einem Parlament, *welches anstatt einer gesetzgebenden Versammlung ein Pöbelorgan (a mob) sein würde*, lässt ihn für die Zukunft das Schlimmste befürchten. Schlegel zielt auf ein organisches, öffentlich reflektiertes Miteinander der verschiedenen Stände und Standesgruppen in einem *eidgenössischen* Deutschland der (möglichst) katholisch-patriotischen Zuversicht, Gentz hingegen wittert schon bei dem Losungwort *Konstitution* den alten Ludergeruch des Demokratismus: *Die Volkssouveränität ist ganz eigentlich der Angel, um welchen alle revolutionären Systeme sich drehen. Der Staat ist in seinen Grundfesten erschüttert, wo es auch nur stillschweigend anerkannt wird*, schreibt er schon zur Zeit des Wiener Kongresses an Metternich. Für den zum *Stock-Österreicher* gewordenen Staatsmann gibt es kein System der praktischen Politik, sondern nur die hohe Kunst des situativen Machteinsatzes, das ausgeklügelte Arrangement des Gleichgewichts der Herrschaftskräfte. Deshalb kann ihm keinesfalls daran gelegen sein, dass Österreich an einem höheren, alle deutschen Staaten geistig, religiös oder imaginativ umfassenden Reich, womöglich noch in europäischer Verantwortung, mitarbeitet (G. Mann 1995/G. Kronenbitter 1994).

Franz Bernard von Bucholtz, österreichischer Kanzleisekretär und Vertrauter Friedrich Schlegels, hat das politische Profil des Friedrich Gentz trefflich beschrie-

ben: *Gentz ist einer der schärfsten Gegner eines in den Bund gelegten Patriotismus. […] Als Politiker hat er sich immer im Gleichgewicht gewiegt und kennt wenig die hehre Würde des Kaisertums. In Bundessachen ist er erschreckend negativ, und würde sehr dafür scheuen, dass Österreich sich in diese und jene großen Fragen einlasse.* Kein Wunder also, dass Gentz am Ende seines Briefes noch eine *finstre Prophezeyung* für den Mitarbeiter Schlegel bereit hält, sie betrifft die Frankfurter *Juden-Sache*. Doch beschränkt er sich auf eine bloße Andeutung mit Drohcharakter. Gern würde er Schlegel aus seinem Frankfurter *Morast* befreien, aber eine Möglichkeit dazu sieht er nicht wirklich, heißt es, denn dort gehe es um *Bundes-Angelegenheiten*, in die sich nicht einmal Fürst Metternich und er selbst einmischen wollten. Dass Schlegel dies in der Frage der Frankfurter Katholiken und Juden trotzdem tue, sei wohl auf die *wenigen Illusionen* zurückzuführen, *in denen Sie jetzt noch schweben*. Eines aber ist für Gentz ausgemacht, und das soll Schlegel sich gesagt sein lassen – diese Illusionen *werden sich zeitig genug in Luft auflösen; und dann werden Sie in dem verdammten Frankfurt keine frohe Minute mehr haben*. Wohl nur selten zuvor ist der Legationsrat Friedrich Schlegel in einer derart machtarroganten Weise abgekanzelt worden, das längst zwiespältig geratene, von mancherlei Vorbehalten und Unaufrichtigkeiten bestimmte Verhältnis zu Gentz, hat nun auch einen menschlichen Tiefpunkt erreicht. An den Freund Pilat schreibt Gentz wenig später: *Ich denke, wenn Schlegel meinen gestrigen Brief erhalten wird, muss er entweder Wasser in seinen Wein thun, oder mich auf ewig perhorresciren. Sie können sich kaum vorstellen, wie ich ihn angepackt habe.*

Bearbeitung der Öffentlichkeit

Schlegel soll in Frankfurt so viel Einfluss wie möglich auf die öffentliche Meinung in Deutschland gewinnen, und den wahren Geist des deutschen Bundes und der österreichischen Sache propagieren, um dem *Einfluss der Unruhestiftenden Partei entgegenzuwirken*. Das wird vorderhand zwar immer wieder Preußen sein, aber die Freund-Feind-Konstellationen am Frankfurter Bundestag werden sich bald sehr unübersichtlich darstellen. In der Presselandschaft allerdings kennt Schlegel sich bestens aus, und es wird nicht lange dauern, da hat er einen erstaunlichen medienpolitischen Erfolg zu vermelden. Aufgrund kluger Verhandlungen mit dem Generaldirektor der Thurn und Taxisschen Reichspost, Freiherrn von Vrints-Berberich, der entscheidenden Einfluss ausübt *auf alle hiesigen Zeitungen*, wird Schlegel die *Ober-Aufsicht* über die „Ober-Post-Amts-Zeitung" zugesprochen. Dies bedeutet, dass ihm jeden Abend die Ausgabe des nächstägigen Blattes zur Durchsicht vorgelegt wird, damit er *ultrapreußische Artikel dämpfen und pro-österreichische Bemerkungen einfügen* kann. Das ist umso wichtiger, als zu diesem Zeitpunkt die renommiertesten Zeitungen am Ort nach Schlegels Auskunft in eine *fast unbedingte Abhängigkeit von dem Preußischen Einflusse* geraten sind (KSA 22, 374 ff.). Dennoch habe er bislang einen nur *mäßigen Gebrauch* von seinem Zensurrecht gemacht, um alles *auffallende zu vermeiden*. Auch mit dem von der Stadt beauftragten *Zeitungs-Censor, dem Polizey-Sekretär Severus*, sei er in eine aussichtsreiche Verbindung getreten, einem Österreich wohlgesonnenen Katholiken. Von ebenso großer Bedeutung ist für Schlegel das Problem einer künftigen *Bundeszeitung*, deren mögliche Gründung bisher vor allem von preußischer Seite betrieben worden sei. Sollte es jemals zu einem derartigen Presseunternehmen kommen, so hat Schlegel bereits mit den einschlägigen Verlegern vereinbart, dass er die *Ober-Aufsicht über die Artikel von Österreich und Italien* übernehmen werde. Im Notfall würden wir, schreibt er an Metternich, *gewiss immer die Mittel in den Händen haben, das ganze Unternehmen zu vernichten oder die Redaktion zu verändern*. Schon hier also sind wichtige Einflussbereiche *abgesteckt und gesichert* worden, um die öffentliche Meinung in den Griff zu bekommen. Lobend hebt Schlegel deshalb auch den „Österreichischen Beobachter" hervor, dessen publizistischer Erfolg darauf zurückzuführen sei, dass man hier seit je eine mit *Würde und Mäßigung durchgeführte Behauptung der streng monarchischen und anti-revoluzionären Grundsätze* an den Tag gelegt habe. Doch der österreichische Legationsrat ist nicht nur als Zensor der „Ober-Post-Amts-Zeitung" tätig, sondern versorgt seinen Minister auch regelmäßig mit Kurzrezensionen zu den wichtigsten politischen Büchern und Schriften, die zwischen 1816 und 1818 erscheinen. Es handelt sich, so weit man weiß, um nicht weniger als einhundertdreiundzwanzig knappe, gewissermaßen seismographische Expertisen zum Meinungs- und Stimmungswandel in der damaligen Öffentlichkeit (KSA 21, 345 ff.). Innerhalb weniger Monate entwickelt Friedrich Schlegel sich auf verschiedenen Feldern zu einem der wichtigsten medienpolitischen Akteure im Umkreis des Frankfurter Bundestages. Aber genauso wirkungsvoll möchte er auch als Autor tätig sein, und in der Tat gelingt es ihm, eine Reihe gezielter Artikel in der „Ober-Post-Amts-Zeitung", im „Hamburgischen unpartheyischen Correspondenten", in der „Allgemeine Zeitung", im „Österreichischen Beobachter" und in Adam Müllers „Deutschen Staatsanzeigen" unterzubringen. *Ich muss mich zu allen Arbeiten fast in tausend Stücken reißen*, schreibt er im November 1816 an seinen Bruder.

Zur gleichen Zeit schickt er an Metternich eine ausführliche Abhandlung unter dem Titel „Über die literarisch politische Wirksamkeit und den dadurch auf die öffentliche Meinung zu erhaltenden Einfluss", in der systematisch Zeitungen, politische Bücher, Staatsschriften und Dokumentationen, politische Zeitschriften, Schriftsteller-Korrespondenzen und Gelehrten-Vereine auf ihre besonderen publizistischen Erscheinungsformen und Leistungen hin durchmustert werden (KSA 21, 406 ff.). In den Zeitungen seien gerade die *nicht offiziellen* Artikel, die wenig mit Reflexionen und Räsonnements untermischt sind, für die Leser am interessantesten. Texte, die in einem *gemäßigten, rechtlichen, und allgemeinen deutschen Geiste abgefasst* werden, und die so *reichhaltig an zuverlässigen Tatsachen* sind wie nur möglich, besitzen nach Schlegels Überzeugung die beste Chance, öffentliches Gehör zu finden. Alle unnötigen *Collisionen* sind zu meiden, notiert er, jede *einseitig Oesterreichische oder sonst besondere Ansicht* könne schädliche Auswirkungen haben. Insbesondere sei das „Journal de Francfort" sorgfältig zu beachten

schen und englischen Zeitungen. Auch für politische Bücher ist Schlegel zufolge eine gemäßigte Darstellungsart entscheidend. Das Publikum will heute nur noch Schriften von *historischem Geist und Gehalt*, meint er, es hat keinen Bedarf mehr an *willkührlichen Theorien, unausführbaren Constitutions Entwürfen und revoluzionären Declamationen*. Statt Lobpreisungen der österreichischen Glorie solle man lieber die aus den Quellen geschöpfte *Geschichte der Congress Verhandlungen* schreiben lassen, um die im Umlauf befindlichen *gemeinschädlichen falschen Darstellungen* zu konterkarieren. Dies kann indes nur in Wien geschehen. Aber müssten dazu nicht endlich die besten aller gutgesinnten Schriftsteller und Gelehrten miteinander in Verbindung treten, um wirkungsvoll die *richtige Darstellung und Beurtheilung der deutschen National Angelegenheiten* zu befördern? fragt der Legationssekretär, der nur zu gern die Gründung einer Akademie der Wissenschaften gesehen hätte. Gleichsam den Vorgeschmack von deren potentieller Leistungsfähigkeit kann er indessen jetzt schon versprechen, denn er werde eine umfassende Dokumentation mit Offizialschriften und amtlichen Aktenstücken herausgeben, die ein Bild der *wahren Staats-Interessen der gesammten deutschen Nation* in Aussicht stelle.

Etwas ganz anderes gelte allerdings von den Zeitschriften. Auf sie muss man Schlegel zufolge ein besonderes Augenmerk richten, denn sie seien gegenwärtig vor allem dazu da, *die öffentliche Meynung irre zu leiten*. Manche von ihnen würden in dieser Absicht von einzelnen deutschen Regierungen sogar noch begünstigt. Schlegel will deshalb auf jeden Fall die Kooperation mit Adam Müllers rechtgesinnten Publikationsprojekten forcieren, ja er kündigt jetzt – nicht ohne eine gewisse Hinterhältigkeit – seine Mitarbeit bei einer angeblich in Gründung befindlichen Zeitschrift namens „Concordia" an, deren Protektion Metternich angelegentlich empfohlen wird. Und darauf läuft in der Tat alles hinaus – Schlegel möchte sich nicht mehr begnügen müssen mit dem privaten Korrespondenz- und Publikationswesen unter deutschen Intellektuellen, er will gleichsam einen höheren Vergesellschaftungsgrad ihrer Werte und Orientierung schaffenden Arbeit erreichen. Der Staat sei gefordert, heißt es nun abermals, er müsse die *schriftstellerischen Talente auf eine mehr umfassende und wirksamere Art auf ein politisch nützliches Ziel lenken*. Von der Notwendigkeit einer *reellen Aufmunterung* der Geistesschaffenden spricht Schlegel, von *ehrenvollen Auszeichnungen*. Am Ende gesteht er seinen Wunsch dann auch offen ein – Metternich möge dem allgemein empfundenen *Culturbedürfnis* entgegenkommen, und in Wien eine Akademie der Wissenschaften ins Leben rufen, oder doch einen deutschen *Gelehrtenverein zur Aufrechterhaltung der vaterländischen Gesinnungen und rechtlichen Grundsätze*.

Aber Friedrich Schlegel ist nicht als Vertreter des Gelehrtenstandes, sondern vor allem als Publizist, Journalist und Medienpolitiker mit operativem Auftrag nach Frankfurt an den Bundestag gekommen. Den nimmt er umsichtig wahr, indem er zum Beispiel das Grundgesetz über die neue landständische Verfassung des Großherzogtums Weimar lobt, weil sie den Bauernstand gleichberechtigt neben den der Bürger und Rittergutsbesitzer gestellt hat. Allerdings fehle die Verfassungsgarantie für

den geistlichen Stand, was für Schlegel die Gefahr einer *Vorherrschaft oder Alleinherrschaft des Materiellen im Staate* heraufführen könnte. Wo bleiben da Religion und Gesinnung, *welche jedem Deutschen das Erste sind*? In diesem Sinne mischt sich der militante Katholik und Ehemann einer Tochter Moses Mendelssohns nicht nur in Weimarer, sondern vor allem in Frankfurter Verhältnisse kräftig ein, denn hier drohen sowohl Katholiken, als auch *Israeliten* in ein ständisches Debakel zu geraten. Schlegel spricht von Willkür und vom *Souveränitätsdünkel* bei Senat und Bürgerschaft Frankfurts, die offenbar gewillt seien, eine *höchst intollerante, mit jenem vom Kongress festgestellten Grundgesetz durchaus streitende Verfassung* einzuführen. Und er fordert den deutschen Bund und dessen Präsidialmacht Österreich auf, dem Frankfurter Magistrat *alle erforderlichen kraftvollen Maßregeln und ernste Zurechtweisungen entgegenzusetzen*. Dies sei ein *entscheidender Prüfstein für die in Zukunft zu behauptende Autorität* der Staatengemeinschaft. Wie kann der Frankfurter Magistrat es wagen, die katholische Gemeinde der Stadt künftig *allein auf kirchliche Angelegenheiten […] beschränken*, und ihr die gerechte politische Teilhabe am bürgerlichen Regiment verweigern zu wollen? Mit Fug sei diese missratene *Constitution* von den Katholiken nicht angenommen worden, stelle sie doch einen *faktischen Eingriff in wohlerworbene Rechte [und eine] widerrechtliche Maaßregel* des Senats dar.

Die ständische Situation der Katholiken in Deutschland widerspricht nicht nur in Frankfurt, sondern alleroten einer angemessenen Form staatsbürgerlicher Beteiligung und Gleichstellung der Konfessionen, das weiß Schlegel. Und obwohl Zeitungen nicht das richtige Medium darstellen, *wo Glaubenssachen zu erörtern* sind, reagiert er scharfzüngig auf *demagogische Parteihäupter* hier und dort, welche die Katholiken *abwechselnd als verteufelt dumme Teufel, als Wölfe in Schafspelzen, als Knechte der Finsternis* verketzern. Hier soll ganz offenbar der Protestantismus als das *Ziel aller Anstrengungen der Völker, und als die Summe und der Triumph der Zeit* propagiert werden. Ein verfassungs- und medienpolitisch engagierter Beamter der Präsidialmacht Österreich kann das alles nicht ohne öffentlichen Widerspruch hinnehmen, und Schlegel meldet sich – bis ins persönliche Karriererisiko hinein – immer wieder unzweideutig zu Wort. Tief verstrickt er sich damals in die Auseinandersetzungen um den Status der katholischen Kirche in Frankfurt, und scheut nicht davor zurück, zu den wichigsten Repräsentanten des politischen Katholizismus um Friedrich Schlosser Kontakt aufzunehmen.

Hat man es mit einem typischen Verhaltenssyndrom zu tun, dem Übereifer eines Konvertiten? Wilhelm von Humboldt und andere Zeitgenossen sind damals dieser Ansicht. Schlegel beabsichtige den Bund zu einem mittelalterlichen Reich zu machen, in dem die katholische Kirche wieder *obenan* stünde, schreibt Humboldt: *Ruhige Altkatholiken staunten verwundert ob solcher guter Meinung, die […]durch die Neubekehrten ausgesprochen wurde; diese fanden dagegen jene gewöhnlich zu lau, und klagten bitterlich über den Mangel rechten Glaubensseifers*. Schlegel muss damals geglaubt haben, mit seinem konfessionspolitischen Impetus bei einem Reformdenker vom Range des Freiherrn vom Stein publizistisch

darin sehr täuschen, denn der Preuße begegnet dem Annäherungsversuch des rechtgläubigen Romantikers mit einer brillanten brieflichen Invektive: *Euer Hochwohlgeboren danke ich für die gütige Mitteilung der Schriften – gestehe Ihnen aber, dass ich es mit Bedauern sehe, dass sich in Frankfurt ein Corpus Catholicorum et Evangelicorum in verjüngtem Maßstabe bilden will. Mir scheint diese Übertragung religiöser Differenzen unter Christen in das politische Leben hätte uns in Deutschland genug geschadet.* Im Übrigen ist vom Stein der Meinung, dass nicht unbedingt Neukatholiken als *Koryphäen* und Vorkämpfer ihrer Korporation gegen den Protestantismus auftreten sollten: *nach meinem Gefühl liegt in dem Betragen etwas Unzartes gegen die Partei, in der man geboren und erzogen ist* (KSA 29, 215 f., 222 f.). Welch ein subtiler und zugleich scharfer Affront gegen den Konvertiten und politischen Exponenten der Wiener Gesandtschaft am Frankfurter Bundestag. Er zeigt aber auch, wie sehr Schlegel für Außenstehende zur Reizfigur in den einschlägigen politisch-konfessionellen Debatten geworden ist, und wie wenig sein österreichisch-katholischer good will mancherorts auf publizitäre Gegenliebe zu stoßen vermag. Dass sogar Metternich früh schon mahnend an Adam Müller schreibt: *Schl.[egel] soll in Frankfurt Obskurantismus predigen*, hat dem notorischen Eifer des Gemeinten offenbar wenig Abbruch getan.

Die bürgerliche Lebens- und Rechtssituation der Katholiken stellt sich deplorabel genug dar, aber schlimmer noch ist es um die allgemeine Lage der Juden bestellt, die Schlegel zum Teil als einen *offenbaren Rückschritt in die Barbarey* bezeichnet. Im Paragraph IV.3 seines „Entwurfs der deutschen Bundesakte" hatte er im Angesicht der Öffentlichkeit des Wiener Kongresses die Forderung erhoben: *Damit endlich die Wohltat der Religionsfreiheit sich auf alle Bewohner der sämmtlichen deutschen Bundes-Staaten erstrecke, und keine Classe derselben als abgesondert und ausgeschlossen von der Sache des Vaterlandes betrachtet werden könne; sollten auch die Israeliten in dem gesammten Umkreis der deutschen Bundesstaaten, das vollkommene Bürgerrecht erhalten.* Dass dies keine sonntagsrhetorische Floskel darstellt, beweist Schlegels Publizistik während der Frankfurter Zeit zur Genüge. Über die Auseinandersetzungen zwischen Frankfurter Magistrat und Judenschaft berichtet er mehrfach und so effektvoll, dass es sogar zu einer Intervention Metternichs kommt, der die jüdische *Gerechtsame* als *vollkommen gesichert* zu bezeichnen geruht. Gewonnen ist damit kaum etwas. Auch ein Dekret des Lübecker Senats zur Vertreibung der Juden geißelt Schlegel als *willkürlich* und *grausam*, und warnt vor einer erheblichen Belastung künftiger Bundestagsbeschlüsse.

Aber es sind nicht nur einzelne Anlässe, auf die er publizistisch reagiert, sondern er möchte nachwirkende aufklärerische Impulse setzen. Auf eine halbe Million Menschen schätzt Schlegel die Anzahl der Juden in den deutschen Ländern, wo sie zum Teil schon *vollkommene Bürgerrechte* genössen, von denen sie bislang auch einen *sehr guten und bescheidenen Gebrauch* machten. Woran es dennoch fehlt, ist leicht ersichtlich – an einem *allgemeinen Verfassungsprinzip*, das die Juden in den verschiedensten Regionen Deutschlands als *wahre Staatsbürger* anerkennt und absichert. Haben sie nicht während der Koalitionskriege und der Erhebung gegen Napoleon durch *freiwillige [...] und patriotische Mitwirkung aller Art, ihre Bürgerpflicht [...] vollkommen erfüllt, und sich nicht selten ruhmvoll ausgezeichnet*? Überall dort, wo den Juden ein normales Leben ermöglicht worden ist, hat schon ein Drittel von ihnen den Handel aufgegeben, und sich für bürgerliche *Professionen und Manufakturen* entschieden, weiß Schlegel. Natürlich sei dafür Sorge zu tragen, dass ihr Religionsunterricht den sittlichen Bedürfnissen einer *höhern bürgerlichen Vervollkommnung* entspreche, aber man dürfe von den Israeliten keine vollständige Assimilation einfordern. In einem *absondernden Sinn* sollen sie gewiss keine Juden mehr sein, aber die Obrigkeit kann niemals verlangen, dass sie *gleichgültig gegen ihre oder gegen alle Religion werden möchten. Dies wäre vielmehr für ein großes Übel zu halten.* Die Juden sollen im Rahmen der deutschen Gesetzesordnung also durchaus Juden bleiben dürfen. Doch Schlegel ist andererseits auch staatlich vereidigter Propagandist genug, um auf die bislang erreichten Grundsätze der Toleranz und Glaubensfreiheit in Österreich und Deutschland zu vertrauen, und den *umfassenden Einsichten und patriotischen Gesinnungen der großen Staatsmänner* in Frankfurt Stimme zu verleihen. Doch selbst ein solches Bekenntnis muss derzeit besonders in Preußen nicht unbedingt gut ankommen, denn der Schlegelsche *Jesuitismus* ist auch hier längst zur gängigen publizistischen Münze geworden. So schreibt der Freiherr von Otterstedt aus Frankfurt an seine Berliner Obrigkeit: *Dieser geborene Preuße, in österreichische Dienste übergegangene Protestant und gewordene Katholik sucht für sein Gouvernement und für die katholische Religion Proselyten zu machen und bedient sich hierzu jedes Mittels [...]. Bey der hiesigen Konstitutionsangelegenheit hat er alle Parteien zusammengehetzt, Aufsätze in fremde Zeitungen und namentlich in den österreichischen Beobachter einrücken lassen, die die Gemüter hier immer mehr reizten.*

Ein politisches Wesen von ganz neuer und eigner Art

Der Legationsrat Schlegel ist sich seiner zahlreichen amtlichen Pflichten wohl bewusst, auch wenn er in der Machthierarchie der österreichischen Gesandtschaft nicht viel Anerkennung und Mitspracherecht genießt. Nach wie vor kommt ihm aber seine glänzende Feder zustatten, mögen sich manche Kollegen noch so grämen, besonders die heimlichen Feinde und Neider. Was in der Frankfurter Bundesversammlung geschieht, kann Schlegel nicht in amtssprachlichen Kautelen beschreiben, vielmehr beflügelt es ihn immer wieder zu staatstheoretischen und nationalpädagogischen Erwägungen und Exkursen, die zumeist um das geschichtliche Faszinosum jenes *politischen Wesens von ganz neuer und eigner Art* kreisen – um den deutschen Bund, der nicht einen *Bundesstaat, sondern einen Staaten-Bund repräsentirt.* In diesem Sinne denkt Schlegel schon vor Verhandlungsbeginn detailliert über die *Eintheilung der Materie der Bundesversammlung* nach. Es sind Problematiken zuhauf, die das Gremium gleich zu Anfang erörtern und bewältigen muss – *Präliminarfragen über die Eröffnung des Bundestags, die Constituirung [illegible]*

und den formellen Gang der Bundes-Geschäfte. Es geht um die Legitimierung der Gesandten und der neuen Bundesmitglieder, um den Modus der Einbringung der Beratungsgegenstände, um das Prozedere der Debatten und Abstimmungen, ja um ein differenziertes *Geschäfts-Regulativ*, das der historischen Neuartigkeit des gesamten Unternehmens glanzvollen Ausdruck und Wirksamkeit verleihen kann. Klar ist allenthalben, dass der *neue Bund auch einer neuen Form bedarf*, das Regensburger Vertretungsorgan von einst kann nicht Vorbild der künftigen Bundesversammlung sein. Vielmehr lautet die alles bewegende und am Ende wohl entscheidende *Hauptfrage* für Schlegel: *ob man den Bund fester knüpfen und bedeutender machen, ihm Leben, Kraft und Charakter geben, oder aber ob man ihn in fortdauernd negativer Behandlung so lose und schwach erhalten will, was aber in einem nicht gar entfernten Termin wahrscheinlich zu einer gänzlichen Auflösung oder Erlöschung desselben führen dürfte.* Der entstehende deutsche Bundestag kann nur durch arbeitsame und kontinuierliche Praxis an Überlebenskraft und Bedeutung gewinnen, das ist für Schlegel unabweisbar, more geometrico und als abstraktes Planungsprojekt ist dieses politische Innovationsunternehmen nicht in die Welt zu setzen. Nur wenn der Gang der Verhandlungen *so regelmäßig als möglich in dem Hauptgeschäfte der ersten formellen Regulirung und dann der Abfassung der organischen Gesetze fortarbeitet*, vermag dieser Bundestag das *Nachtheilige, Fehlerhafte und Schleppende* der abgewirtschafteten alten Reichsverfassung zu überwinden. Aber vor allem tritt in der Gegenwart etwas hinzu, was in den Glanzzeiten des Regensburger Ständeorgans kaum jemals eine Rolle gespielt hat – das *Ansehn und [der] Credit des Bundestags in der öffentlichen Meinung.* Und darum muss es insbesondere gehen – diesem Vertretungsorgan bei den Bürgern der deutschen Länder *Ansehn und Zutrauen zu verschaffen.*

Was immer Friedrich Schlegel selbst für die Aura des Frankfurter Bundestages tun kann und will, muss daher den Grundsätzen der *wahren Publizität* folgen. So hält er die Dokumentation der authentischen Bundes- und Landtagsverhandlungen, die *Sammlung vaterländischer Aktenstücke*, für staatsbürgerlich überaus sinnvoll, weil das *Gute und Lebenswerte* hierdurch zum moralischen Exempel werden, und man allerlei *irrigen Nachrichten* den Boden entziehen könne. Das Hauptproblem aber ist und bleibt der *leidenschaftliche Parteigeist* in der öffentlichen Auseinandersetzung jener Zeit, ihm widmet Schlegel, der Prophet eines katholisch inspirierten Deutschpatriotismus, von Mal zu Mal sein ganzes schriftstellerisches Ingenium. Joseph Fiévées Schrift „Über Staatsverfassung und Staatsverwaltung" (1816) lobt er, weil dieses Buch gründlich beleuchtet, was die Menschen in Deutschland und Europa gegenwärtig umtreibt: *Revolutionäres, seinen Begriff und seine Geschichte; Gesetzgebung und ihre Bedingungen; Formen der Verfassung und Verwaltung; Geist derer, die diese Formen zu beleben haben; endlich die drei großen Probleme einer ständischen Einrichtung, Selbstbewaffnung, Selbstbesteurung, Selbstverwaltung.* Das alles sind Fragen der politischen und moralischen Legitimation von Herrschaft, die Schlegel auch dem deutschen Bund und seinen föderierten Staatsmitgliedern vorzulegen wagt. Insbesondere ist für ihn von Bedeutung, wie sich das Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen im

Lauf der Zeit, also *organisch*, gestalten soll, und welche politische und rechtliche Bindung die Beschlüsse des Wiener Kongresses tatsächlich besitzen für die legislative Versammlung des nun etablierten Bundes.

Es erinnert stark an politische Organismusvorstellungen seines verstorbenen Freundes Novalis, wenn Schlegel schreibt: *Ist nur die Gesinnung eins, so finden sich die Formen leicht.* Niemand dürfe den Stab brechen über des Bundes bisheriger politischer Gestalt, mit all den Mängeln, Konflikten und Unvereinbarkeiten, heißt es, dem widerspreche schon die historische Erfahrung der Nation: *Wenn die Deutschen nur fest und treu zusammenhalten, so wird ihnen immer alles Gute und Erwünschte gelingen und gedeihen; wie früher im Kriege, sobald sie vereint waren, so auch jetzt im Frieden.* Und da ist Schlegel ganz bei seinem Haupt- und Lieblingsthema – der *freien Vereinigung* autonomer und eigensinniger Staaten zu einem Bund, ihrer *ruhmwürdigen Selbstbestimmung für die große Sache des Vaterlandes und der Gerechtigkeit.* Da für ihn *Fürstengröße und Volksglück* einander ebenbürtige historische Errungenschaften und humanitäre Zukunftspotentiale gleichermaßen sind, stellt sich vor allem das Problem, wie der *unruhigen Beweglichkeit des Zeitalters [...] ein ruhiges Streben fürs gemeine Wohl entgegengesetzt* werden kann. Über die Möglichkeiten und Gefährdungen der *gehörigen Reife* selbstbestimmter politischer Organisations- und Entscheidungsprozesse denkt Schlegel sehr detailliert nach. Da hier aus der Theorie geschöpfte Grundsätze nicht weiterhelfen, muss es gelingen, auf pragmatische und dennoch normativ bestimmte Weise die *einzelnen Erfahrungen der Geschäftsführung und die Erprobung einzelner Maßregeln, die das Bedürfnis erfordert, für die Grundgesetzgebung und organische Einrichtung, vorteilhaft* zu nutzen. Schlegel nimmt deutlich das Problem der politischen Verfahrenslegitimation wahr, deren Funktion und Qualität nicht aus der Organsiationsrationalität selbst gewonnen werden können. Wenn im deutschen Bundestag *Lebhaftigkeit der Reibung, Spaltung und Trennung* nach Art des *furchtbarsten Meinungskampfes und Gedankenkrieges* bei den revolutionären Franzosen *möglichst zu meiden* sind, dann muss es einen Sinn für das *wahre öffentliche Beste* sui generis geben, der nicht ohne weiteres politisch herstellbar ist.

Dass die Staatsmacht per se immer weniger wertschöpfende und sinnstiftende Kraft besitzt, sondern dieselbe wesentlich der Religion zu überantworten habe, ist ein Topos, den Schlegel in seinen privaten Aufzeichnungen bis in alle hoffnungheischenden und destruktiven Möglichkeiten hinein durchdenkt, den er aber in offiziellen Stellungnahmen zur patriotischen Konsensformel mutieren lässt. Am Ende ist es nicht die praktische Operationalisierbarkeit der Bundesziele, die das bonum commune herzustellen vermag, sondern ihr *richtigster Einklang* mit dem *immerwährenden Nationalinteresse.* Deutsche Politik soll heißen, dass alles *Verschiedene friedlich und freundlich zusammenwirke und dass ein jeder auch die Ansprüche und Rechte des andern ehre und schonend beachte und selbst zu Aufopferungen in seinen besondern Einrichtungen bereit sei, sobald sie mit dem Gesetze der Wohlfahrt und mit dem Bedürfnis des Ganzen im Streit sind.* Der Staat kann also in seinen genuinen Verfahrensformen nur

vermag, denn gerade in seiner Sphäre tobt sich nur zu leicht der Egoismus *revolutionärer Parteien und Sekten* aus, die auf keine *gerechten Zwecke* gegründet sind, sondern auf *Begünstigung des Egoismus, auf Gleichstellung des Gemeinen in dem Menschen mit dem Edeln und Hehren, auf rohe Gewalt, auf reine Machtsprüche*. So anarchisch sehen Politik und Sozialwelt aus, versichert die Staatsautorität sich nicht zuverlässig ihrer geistig-moralischen Selbstbegründung. Andernfalls gäbe sie *in dieser Zeit voll offener und geheimer Gefahren ihren Feinden die Waffen selbst in die Hände*. Auch wo der Machttheoretiker Friedrich Schlegel über Einzelheiten der politischen Struktur des deutschen Bundes nachdenkt, etwa über den missratenen Vorschlag, ein *Unterhaus aus den Abgeordneten aller Ständeversammlungen [...], als independente souveräne Volksversammlung, als das vereinigte Volk, dem vereinigten Königtum gegenüber* zu etablieren, kommt er also nicht umhin, einen *organisch gestaltenden Verstand* als wirksame Grundvoraussetzung der Staatseinrichtung anzunehmen. Das *Interesse der Nation, die wohlerwogene Gesinnung der großen Mehrheit deutscher Regierungen*, muss alle organisatorischen Vorkehrungen, Gesetzesentscheidungen und exekutiven Maßnahmen des Bundes *beseelen und leiten*, wenn am Ende eine öffentlich reflektierte *moralische Macht*, eine *Nationalstimme*, zur Wirkung kommen soll. Aber die ist nicht allein durch die Vermittlerrolle der Stände zwischen Fürstenherrschaft und Untertanenverband zu gewährleisten, schon gar nicht durch ein demokratisches Repräsentativorgan, sondern nur in deren Ergänzung durch die *gesetzliche und organisierte öffentliche Meinung*, diese *heilsame*, ja *unentbehrliche* Kraft.

Aber auch hier müssen die Verständigen unter den Zeitgenossen einander erst einmal näher kommen durch Rede und Tat, bemerkt Schlegel im Dezember 1817 kritisch zu den Ausschreitungen auf der Wartburg, *damit ein Schritt vorwärts gewonnen werde, und durch ungehinderte (durch Willensäußerung unterstützte?) Gedanken-Mitteilung*. Das Wartburgfest und seine Bücherverbrennung kommen ihm dagegen vor wie ein *wirklicher Meinungskrieg*, hier hat kein ernsthaftes Gespräch unter inspirierten Menschen stattgefunden. Ein derart konfuses Dafür- und Dawiderhalten in der Öffentlichkeit kann nur zu einem unguten Ende führen: *Dass irgendeine Freiheit als die edle und echte erkennbar sei, dazu wird eine große allgemeine Norm, Ordnung und Grundgesetz vorausgesetzt, nach welchem sie zu beurteilen ist; und nie kann irgendeine Privatmeinung hierin Maß und Ziel geben. Die Stimme der Menschheit ist Gottes Stimme, aber es kann ein großer Haufe Menschen, selbst von begabten Menschen einer Meinung sein, die von der Stimme der Menschheit sehr weit entfernt ist*. Damit kommt Schlegel seiner zentralen politisch-philosophischen Frage um einiges näher, auch wenn er sichtlich bemüht ist, das Gottes- und (katholische) Glaubensthema in der amtlichen Publizistik mit aller Vorsicht in einen weiten Blickwinkel zu rücken. Aber als Zeitgenosse der Revolutionsära, der sich insgeheim viel gewagtere Überlegungen und Prognosen erlaubt, weiß er längst, was die Menschen *gereizt, reibungslustig und verbittert, leicht durch dreiste Äußerungen entzündet* sein lässt, und vor allem, was dagegen allein noch Heilung versprechen kann. Vorderhand gibt sich Schlegel aber auch beim Thema *Pressfreiheit* optimistisch, auch hier gewönnen trotz aller Misshel-

ligkeit die Prinzipien *deutsche Würde, Autonomie und Selbständigkeit* immer mehr an Boden. Freilich wird er wenig später nicht verkennen, wie sehr sich in Deutschland schon wieder ein *Element von Unruhe* breit gemacht habe. Dies wird das Thema seines großen Essays „Signatur des Zeitalters" (1820/23) in der Zeitschrift „Concordia" sein.

Krankheit und Therapie des Zeitalters

Im Januar 1818 bringt Schlegel ein Memoire für seinen Wiener Dienstherrn zu Papier unter dem Titel „Über den gegenwärtigen Zustand von Deutschland". Es ist die Expertise eines Intellektuellen im Staatsdienst, der sich nun um einiges entschiedener als vorher zutraut, die Dinge des Bundes, des Vaterlandes, ja Europas, aus seiner Sicht beim Namen zu nennen. Längst weiß Schlegel um die Machenschaften, die im November 1818 zu seiner endgültigen Abberufung aus Frankfurt führen werden, vor allem deshalb muss er jetzt nicht mehr unterm Debit eines relativ subalternen Beamtenstatus schreiben, sondern kann seine prononcierten Ansichten zum Ausdruck bringen. Aufgebrachtheit und *Gährung* allenthalben bemerkt er in den deutschen Ländern, eine *unruhige Zeitbewegung*, von der sich die meisten keine rechten Begriffe machten. Welch ein Irrtum zu glauben, es handle sich um *einzelne Symptome*, die man durch *blos negative Maaßregelung*, durch *Gegendruck* im besonderen Fall, wieder aus der Welt schaffen könnte. Nein, Schlegel weiß es besser, es geht um ein grundlegendes *Übel* der Zeit, das man an der Wurzel packen und zum Guten lenken muss. Kein *Palliativ* steht jetzt mehr zur Rede, sondern nur die *positive Behandlung und Leitung des Zeitalters*.

Wenn Schlegel sodann ein Kaleidoskop der aktuellen Krisensituation aufblättert, stellt sich das Drohbild eines totalen Dilemmas der Gegenwart, ja der Moderne schlechthin, ein. Von der Frechheit der Zeitungen und ihren Schmähungen gegen den Bundestag spricht er, von der Stockung und Spannung in den dortigen Verhandlungen selber, zumal in der falschen Behandlung der landständischen Angelegenheiten, die um sich greifende politische Militanz des Protestantismus und die *Verwilderung* der Literatur bereiten ihm große Sorgen, und ebenso die Wartburger Vorfälle und die Umtriebe der geheimen Gesellschaften, ja selbst der *Ausbruch verbrecherischer Volkssekten in katholischen Ländern* macht derzeit allen Gutgesinnten zu schaffen. Eine *Krankheit* hat die Organik der Zeit befallen, die sich jetzt schon auf alle *edleren inneren Organe geworfen hat* – sie geht tiefer noch als die alte Pathologie des revolutionären Ungeistes. Eines ihrer schlimmsten Symptome, das Schlegel bis vor kurzem niemals offen anzusprechen gewagt hätte, nennt er jetzt mutig beim Namen – die *Regierungen selbst schon, bewusst oder unbewusst, [seien] von den Revolutionsgrundsätzen durchdrungen*. Zwar gelte dies zumeist für die protestantischen, aber keineswegs für sie allein. Dass alle Welt nun wieder in Erregung und Verunsicherung

tion, daher kann man auch keine Beruhigung nach dem Ende der vermeintlich einmaligen Krise erwarten. Vielmehr sei nicht zu leugnen, dass der gegenwärtigen Zerrüttung *ganz dasselbe Element und dieselbe Tendenz zum Grunde liegen, aus welchem auch die Revolution hervorging; obgleich mit dem Umschwunge von 1813 das Übel eine andere Form und Richtung angenommen hat. Die Kraft desselben ist noch nicht gebrochen, nur hat ein neues Stadium begonnen in der Krankheit des Zeitalters.*

Weil die Zeit von Grund auf und mit erheblichen Folgewirkungen malad ist, hat dies auch die Verhandlungen auf dem deutschen Bundestag affizieren müssen, wenn anders er selbst einen Teil der Pathologisierung der Verhältnisse darstellt – Schlegel lässt diesen Umkehrschluss nicht als abwegig erscheinen. Noch niemals sei der Vertrauensmangel der Menschen gegenüber dem Bundestag so groß gewesen wie gegenwärtig. Nicht an den publizistischen *Schreyern* will Schlegel dies bemessen, sondern vor allem das *stille Verdammungsurteil des ganzen nicht mit redenden, aber aufmerksam beobachtenden besseren Publikums* beweise es. Mutlosigkeit, aufgereizte Stimmung und Blockade der Debatten und Entscheidungen, wirft Schlegel den Bevollmächtigten der Bundesversammlung vor, insbesondere aber *Verworrenheit in der landständischen Sache.* Nun stehe alles auf dem Spiel, es drohe die Auflösung des Bundes – soll er etwa als *misslungener Versuch* in die Annalen des Vaterlandes eingehen?

Wenn es um die Frage der Selbstrettung des deutschen Bundes geht, so steht für Schlegel neben der landständischen die Konfessionsfrage mit an oberster Stelle. Während die katholische Kirche immer noch in *steigender Zerrüttung darniederliegt*, und nach wie vor über keine ordentliche innere Verfassung und Konkordatsabsicherung verfügt, hat sich der Protestantismus, besonders in politischer Hinsicht, allerorten breitgemacht. Er ist dabei, sich nach preußischem gusto eine Verfassung zu erwirken, die – wenn auch vielleicht gegen die Absicht der Regierung – *ganz entschieden republikanisch ausfallen* dürfte. Zudem sei das alles weitgehend durch *geheime Leitung* herbeigeführt worden, und dürfte nur einen ersten Versuch darstellen *für künftige noch fernere AmalgamationsPläne, wenn auch nicht mit der katholischen Kirche, [...] doch etwa mit der Griechisch-Russischen.* Indessen sei für die katholische Kirche in Deutschland, abgesehen vom bestehenden Konkordat mit Bayern, noch kaum etwas Konstruktives geschehen. Und das, obwohl die Präsidialmacht Österreich so innig wie kein anderer Staat mit der katholischen Sache verbunden ist, *dass beide mit einander stehen und fallen.* Die Konsequenz kann Schlegel zufolge nur sein, dass der deutsche Bund sich endlich zur *gerechten Selbstvertheidigung* der katholischen Kirche aufrafft, durch *offene Behauptung und positive Beschirmung.* Was keinesfalls einfach erscheint, und in jener politisch erregten Krisenzeit höchst umsichtig ins Werk gesetzt werden müsste. Schlegel veranschaulicht dies an dem auch für ihn heiklen und lebenswichtigen Problem der Pressefreiheit, auf das insbesondere die protestantischen Geister ihre *Vorurtheile und Leidenschaften konzentriert* hätten. Mit einem *feindlichen* offiziellen Angriff auf die Pressefreiheit zöge sich der deutsche Bund den Zorn der geballten protestantischen Publizität zu. Schlegel schlägt deshalb – im Sinne eines

organischen legislativen Aktes – vor, ein *positives Gesetz für die Pressfreiheit* zu erlassen, und ihm die *limitirenden Beschränkungen oder Strafgesetze über die Verantwortlichkeit* ergänzend beizufügen. Ein Befürworter der bald erfolgenden „Karlsbader Beschlüsse" meldet sich hier nicht zu Wort. Schlegel weiß zwar, dass ein solches Gesetz zu den *allerschwierigsten* gehört, aber es würde endlich einmal die moralisch-politische Entscheidungskompetenz des zentralen Bundesorgans unter Beweis stellen. Mit der freilich ist es – bei ihrem *Schwanken zwischen dem Wollen und dem Nichtwollen* – immer noch schlecht bestellt.

Am Ende des Memoires über den *Geist Deutschlands* liest Schlegel den versammelten Machthabern und ihren diplomatischen Wasserträgern deshalb noch einmal die Leviten. Zu viele *Negationen*, unter denen der Bund angetreten sei, habe man schnell und leichtfertig der Öffentlichkeit preisgegeben. So hätten ihm die zahllosen *Unförmlichkeiten* in den Debatten und Entscheidungen beim deutschen Publikum sehr geschadet. Auch die *diplomatische* Art der Vorbereitung und Behandlung der Bundesgeschäfte, sagt Schlegel, hat – auf die kleinsten und die bedeutendsten Gegenstände gleichermaßen angewendet – mehr Verwirrung und Spannung erzeugt, als es dem Organ gut tun konnte. Schließlich sei ein generelles öffentliches Misstrauen gewachsen gegenüber der Einrichtung und den Beschlussfassungen des Bundes, auch und vor allem wegen der stillschweigenden Verabredung eines *Condirektoriums.*

Ist der deutsche Bund noch zu retten? Friedrich Schlegel ist sich dessen keinesfalls sicher. Endlich, so sagt er, muss diese Institution dem Gründungsgeist der Bundesakte gerecht werden, und ihre eigene politische Gestaltung weiter entwickeln. Noch wichtiger wäre die *Einleitung zu der Legislationen Wirksamkeit*, etwa die Lösung des so bedeutenden landständischen Problems. Es bedarf durchgreifender politischer und legislativer Entscheidungen des Bundes, der nur mit Würde, Festigkeit und Verstand sein Existenzrecht behaupten kann, schreibt Schlegel. Und schließlich bricht er noch dem Europagedanken eine Lanze, und dies inmitten eines Vaterlandes, das unter verschiedenen politischen Bannern nach wie vor einem dröhnenden Nationalismus anhängt. Soll man den deutschen Bund in Zukunft etwa *nur als Europäische Macht [...] influenziren, den aktiven Anteil daran aber als fruchtlos aufgeben*? Das wäre insbesondere für die Feinde Österreichs ein *unerwarteter Triumpf*, würde aber alle gutgesinnten Deutschen mit *namenlosem Schmerz* erfüllen. Dann freilich wäre nur noch die Frage zu beantworten, ob die *gänzliche Auflösung oder eine fernere modifizirte Beibehaltung des Bundes rathsamer* sei. Nüchtern merkt Schlegel an, dass die Beibehaltung des Bundes die wenigsten Risiken für Deutschland und Europa mit sich brächte. Freilich, träte Österreich aus dem Verband aus, sei wenigstens eine zeitweise Anarchie zu befürchten, mehr noch: *Ungleich verderblicher aber, was auch wahrscheinlicher geschehen würde, das nämlich ein andrer fremder Einfluss alle diese gährenden Elemente ergreifen und zum nun unaufhaltsamen Verderben hinlenken würde.*

Staatskanzleigötter oder Die ewige Nichtsseyerei

Der Widerspruch, den Friedrich Schlegel in Frankfurt ertragen muss, zwischen seiner subalternen Beamtentätigkeit und seinen weithin beachteten philosophisch-politischen Expertisen, dürfte damals von ebenso produktiver wie destruktiver Bedeutung gewesen sein. Dass es mit dem Legationsrat im bürokatischen Sinne nicht recht vorangeht, hatte sich auch in Wien bald herumgesprochen, genügend Zuträger und Ehrabschneider gab es seit Anbeginn. Er hat sie bald als *Hottentotten* bezeichnet. Fast resignierend schreibt Dorothea damals: *Die Feinde Oesterreichs [...] richten wie geschickte Schützen alle ihre Pfeile mit großer Anstrengung gegen ihn.* Das gilt für vielerlei Gegnerschaften Schlegels außerhalb wie innerhalb seines unmittelbaren Wirkungskreises. *Was Sie mir von Schlegel sagen, wundert mich gar nicht,* schreibt Friedrich Gentz schon im Mai 1816 an seinen Frankfurter Informanten: *Zu praktischen Geschäften war er nie tauglich; und seit einigen Jahren hat ihn die religiöse, oder besser kirchliche Wut vollends zum Narren gemacht, woran seine Frau großen Anteil hat.* Gut zwei Jahre später, Schlegel ist längst zum intern ungeliebten und extern umstrittenen Exponenten der österreichischen Gesandtschaft am Bundestag geworden, schreibt Gentz einen persönlich indignierten Brief an seinen Freund von Pilat: *Schlegel habe ich nun mehrere Male gesprochen. Er ist im Ganzen abgespannt, und wie es mir scheint, in hohem Grade gleichgültig über ungefähr alle Dinge der Welt; übrigens verständig, wie immer, milde und ohne Vergleich toleranter, als manche meiner andern geehrten Freunde. Sein Bruder, und was diesen angehet, interessiert ihn noch am lebhaftesten.* Und einen Tag später fügt Gentz hinzu: *Seit ich hier bin, begreife ich aber, wie sauer ihm das Schreiben werden muss. Seine unförmliche Korpulenz, die unglaubliche Masse von Speisen und Wein, die der Unglückliche täglich zu sich nehmen muss, seine Apathie und Unlust zu allem, erklärt das hinreichend.* Verglichen mit seinem Bruder August Wilhelm, den Gentz den *Stahl-Schlegel* zu nennen beliebt, erscheint ihm Friedrich aus den genannten Gründen als der *Blei-Schlegel.*

Unkommentiert lässt Gentz freilich, wie mit dem entkräfteten jüngeren Schlegel in den letzten Monaten seiner Frankfurter Tätigkeit verfahren worden ist, was ihm allein Metternich an entwürdigender Wartezeit und Bittstellereien zugemutet hat. Der behandelt seinen Schützling über die Jahre hin gewiss nicht schlecht, aber die *Zeit der Prüfung,* von der Schlegel in Frankfurt spricht, lässt ihn – wie selten zuvor – eine als maßlos empfundene persönliche Demütigung spüren. Dazu kommen die sonstigen Belastungen, die vielen Schulden, die Einsamkeit, weil Dorothea in Rom bei ihren Söhnen ein Auskommen suchen muss, die unsicheren Wiener Berufserwartungen, schließlich die schwindende Hoffnung auf *Deutschlands Befriedung oder Einheit und Freiheit.* Dennoch forciert Schlegel seine politischen Arbeiten, mit denen er *immerwährend schwanger* geht. Zwar plagt ihn der Gedanke, *ob es nicht gegen Ehre wie gegen Gewissen sey, auf einem Posten zu bleiben, wo man so sehr zurückgesetzt wird,* und an den öffentlichen Angelegenheiten weder *etwas ändern noch helfen kann und darf,* aber er nimmt, inmitten all der *Kabalen und Verfolgungen,* auch die Fron seiner

Tagesarbeiten weiter auf sich, wartend auf das, was die politischen Götter Österreichs mit ihm im Sinn haben. Und dann gibt er sogar noch die Herausgabe seiner vierten Kulturzeitschrift bekannt, der „Concordia", obwohl Metternich mit diesem Projekt kaum einverstanden sein dürfte. Nicht zufällig werden Schlegels endgültige Abberufung aus Frankfurt und die Annoncierung der neuen Zeitschrift fast zeitgleich zusammenfallen. Der *Muth* und der *nothwendige Leichtsinn* verlassen ihn also dennoch nicht, vielmehr beschert ihm die Schlussphase seiner Tätigkeit in Frankfurt noch einmal eine ganze eigene (Selbst-)Erfahrungsdynamik.

Da ist auf der einen Seite das lange und peinigende Warten auf Metternichs Entscheidungen. Zwar hat der seinem Untergebenen versichert, einen *Mann (wie mich) für das Litterarisch Politische und ‚Legislative' um sich* zu brauchen – aber lässt sich auf diesem flüchtigen Gnadenerweis ein Berufsleben errichten? Wird Metternich ihn wirklich, wie ehedem angedeutet, nach Rom schicken? Was ist mit seiner Entschädigung für das *provisorische Halbjahr vor Einrichtung des gesandtschaftlichen Hauses* in Frankfurt? Und wann erstattet man ihm endlich den offiziell vorgesehenen *Rücksiedelungsbeytrag,* ohne den er seinen Frankfurter Gläubigern gar nicht entrinnen, geschweige denn in Wien seiner *weiteren Bestimmung* ins Auge sehen könnte? Nach zehn Jahren ergebener und fleißiger Amts- und Publizistiktätigkeit in Wien und Frankfurt bekommt Schlegel jetzt noch einmal ernüchternd die subjektive Dimension der Dialektik der Macht zu spüren: *In der That ist es ein hartes Spiel mit diesen herrschenden Männern, für unser Einen, der ein Herz im Leibe und einen Beruf für sein Leben hat. Aber da ist es manchmal nothwendig und gut, dass man sich ein eisernes Herz macht; so kommt man am besten durch.* Das klingt nicht ganz zufällig nach einer tröstlichen Geste, sie richtet sich an die in Rom weilende Dorothea, die sich größte Sorgen um ihres Mannes und ihre eigene Zukunft macht. Besonders in den Briefen an den Bruder aber hört sich die Selbstdarstellung Friedrichs anders an. Das *infame diplomatische Warten und Zögern* zerrt über Monate hin an seinen Nerven, es sei eine Pein, schreibt er, von den *<Staats>KanzleyGöttern* abhängig zu sein, ein *Handwerk, welches man selbst mit einer so pferdemäßigen Geduld wie die meinige, von Herzen müde wird, wenn man es zehn Jahre lang getrieben hat.* Friedrichs Konklusion klingt wieder einmal dramatisch, in den Briefen an August Wilhelm darf er sich jede Offenheit erlauben: *So will ich nur so viel sagen, dass ich noch niemals mit der ganzen Einrichung meines Lebens im Großen so auf der Kippe stand, als jetzt.* Und noch einmal – wie in alten Zeiten – beneidet er den Bruder um seine *freye Lage und Wirksamkeit.* Wäre es vielleicht möglich, dass man auch ihn in Bonn, wo August Wilhelm eine Professur anzunehmen gedenkt, mit einer Stelle bedenken könnte? Es dürfte sogar andernorts in Deutschland eine *kleine, aber unabhängigere* Dienstbarkeit sein.

Wieder einmal ist die Lebens- und Berufssituation für Friedrich Schlegel versperrt und offen gleichermaßen. Diese *ewige Nichtsseyerey,* das endlose *Herumziehen,* wird dem sechsundvierzigjährigen nun immer mehr zu einer Hypothek auf die Zukunft: *Mir ist eine sehr schwere und noch <ganz> verwickelte Laufbahn vorgezeichnet.* Denn was Schlegel in Wien erwartet, lässt sich in Umrissen

nicht voraussagen. Aber auch dort sei vermutlich wieder Unangenehmes zu gewärtigen, denn zum Beispiel scheint jetzt der Einfluss von Gentz *überall negativ und hemmend* zu sein, er vor allem verbreite eine *ängstliche und fast obscurantische Stimmung*, und dieser Gentz ist keineswegs der einzige Unberechenbare. Zwar hat Schlegel sich mit ihm während seines Frankfurter Aufenthalts recht gut vertragen, *doch traue ich dem alten Schlaukopf nicht über den Weg*, dieser großmächtige Herr sei doch *eigentlich ein erbärmlicher Mensch*. Rätselhafter aber ist und bleibt bis kurz vor Toresschluss die Haltung Metternichs: *Alle Umgebungen treiben ihn, mich so bald als möglich wegzuschicken; er hat von Anfang an gegen mich [...] gesprochen und bleibt dabey. Vielleicht hat er doch etwas dabey im Sinne, und ist es nicht blos das beliebte, gewöhnliche Aufschieben* (KSA 29, 569). In der Ambivalenz des Metternichschen Paternalismus spiegelt sich Schlegels Befindlichkeit zwischen *Sacktuch und Freyheit* auf der einen, und *Seide und Diplomatie* auf der anderen Seite, wobei seine Stimmung zu ersterer neige – *indessen so lange die Diplomatie dauert, gehört die Seide freylich mit dazu*. Auch einen *Deutschen Gelehrten-Verein* oder eine Akademie der Wissenschaften in Wien, die Schlegel ihm vorschlägt, will Metternich nicht gründen, stattdessen ordnet er die Einrichtung der „Jahrbücher der Literatur" an, die den kaiserlich-österreichischen Hofsekretär gern als Mitarbeiter sehen werden. Alles briefliche Sträuben Schlegels, alle Versuche, über die Wiener Freunde die Peinlichkeit und das *wahre Unglück* einer *so plötzlichen Abberufung* zu verhindern, bleiben ohne Erfolg, *Noth und Verlegenheit*, ja der persönliche *Ruin*, sind anscheinend nicht mehr abwendbar. Denn unmissverständlich lautet die Ordre des Außenministers, den Legationssekretär Schlegel zur *baldigen Anherreise anzuweisen*, wo er ungleich *nützlicher* einsetzbar erscheine (J. Bleyer 1913).

Friedrich Schlegel sieht sich in einer wahrhaft zerrissenen Lage, denn eigentlich ist ihm bewusst, dass er immer noch *recht gut in die Politik [passe], weil ich ungefähr weiß, was ich von ihr zu halten habe*. Andererseits steht aber zu befürchten, dass die Politik jetzt *von neuem noch um eine gute Stufe verrückter, schlechter und abgeschmackter* zu werden beginnt als sie es je zuvor gewesen ist. Dennoch, Schlegels persönliche Bilanz dieser drei Jahre ist keineswegs negativ. An Pilat schreibt er: *Wenn mein Aufenthalt in Frankf.[urt] auch für Deutschland nicht die gehofften Früchte getragen hat; in meinem Leben bleibt er unendlich wichtig*. Diese Zeit muss er nun als Vergangenheit betrachten. Aber schon seit längerem plagt ihn das *Vorgefühl*, dass sich eine *große Krise und eine neue Periode in meinem Leben bereitet*, eine Zeit der *Prüfung* stehe anscheinend bevor, aus der das *neue Leben* hervorgehen könne. Endlich will Schlegel sich deshalb einen Entschluss zutrauen: *Ich muss erst die Politik los sein*, dieses *Widerwärtige, Stockende, Ekelhafte in allem jetzigen politischen Treiben*, die ganze *Erbärmlichkeit dessen was <man> jetzt de part et d'autre als Weisheit verkündigen hört*. Und dennoch, auch in Zukunft werde sein Eifer dem Vaterland und dem Kaiser gelten, *so gebunden dieser <Eifer> auch im äußeren Wirken auftreten mag*. Freilich seien es *größere Gegenstände*, die sein Interesse beanspruchen sollen: *ich werde meine Schuld an das Zeitalter redlich abtragen, je eher je lieber und werde mich leicht fühlen, wenn ich der Bürde los bin*. Wenn die Frankfurter Zeit eine Lehre bereithält, dann die, dass er

ein *zweites, neues, höheres Lehramt mit ruhigem Muthe* beginnen muss. Hat er nicht in den vergangenen Jahren allzu viel Glauben, Liebe und Hoffnung an die politische Welt verschleudert? Eine ganz andere *Revolution* muss derjenigen folgen, die Europa seit 1789 über sich hat ergehen lassen, das steht ihm nun klar vor Augen – eine *Gottesrevolution*, eine von Licht und Liebe beseelte, allumfassende Theokratie, deren weltlicher Priester und Erwecker Friedrich Schlegel heißt.

Rom – eine Exkursion ins Leben

Am 10. November 1818 trifft der kaiserlich-österreichische Legationsrat Schlegel wieder in Wien ein, wo er von seinen Freunden herzlich aufgenommen wird. Doch Trost und Hoffnung schwinden dem *Einzelnen, Fremdgewordenen* schon bald, denn ein *Meer von Verhältnissen, Beschäftigungen, zu nehmenden Rücksichten, [...] tiefen Sorgen und erschütternden Leiden* nimmt ihn sogleich wieder in Beschlag. Zwar lässt der Außenminister die *tröstlichsten Versicherungen* übermitteln, er zahlt ihm weiterhin ein nicht unbeträchtliches Ruhegeld, und verspricht ihm die Teilnahme an der kaiserlichen Italienreise im Frühjahr und Sommer des Jahres 1819, aber eine ordentliche amtliche Stellung und Besoldung für Schlegel ist fürderhin nicht vorgesehen. Er darf – trotz *bester und höchster Empfehlungen* – nicht einmal die Funktion eines Custos an der Wiener Hofbibliothek übernehmen, die einst Johannes von Müller innegehabt hat. Und selbst den erbetenen *Rücksiedlungsbeitrag* scheint Metternich seinem Untergebenen nicht mehr angewiesen zu haben. Erst Anfang 1819 fällt wieder ein Lichtstrahl in diese persönliche Düsternis, der Minister will nun tatsächlich sein Versprechen einlösen, dass Friedrich Schlegel den Kaiser auf seiner Italienreise, von Mitte Februar bis in den Hochsommer, begleiten darf. Endlich steht ein Wiedersehen mit Dorothea und ihren Söhnen Johannes und Philipp in Aussicht, die inmitten der kleinen deutschen Malerkolonie der *Nazarener* in Rom leben, und um eine Renaissance der bildenden Künste im Geist christlich-altdeutscher Tradition bemüht sind. Auch zu seinen beiden Stiefsöhnen besitzt Schlegel ein herzliches Verhältnis, er wird ihre Kunstproduktion vielfach anregen und bestärken, mancher lukrative Bildverkauf sollte durch ihn vermittelt werden. Aber bietet der bevorstehende Italienbesuch tatsächlich die Möglichkeit, sein *Dienstverhältnis bleibend gut einzurichten*?

Die Ereignisse drängen sich jetzt zusammen, schon Ende Februar ist es so weit, Friedrich reist nach Bologna, um dort Metternich zu erwarten, danach geht es gemeinsam über Florenz nach Rom, wo man Ende März ankommt. Schlegel versäumt wohlweislich nicht, die Tour ihrer Majestät Franz II. für den „Österreichischen Beobachter" in den obligatorischen Huldigungsformeln zu begleiten. Doch welch ein Glück, dass er bald für eine dreiwöchige Exkursion mit Dorothea und Philipp nach Neapel freigestellt wird, danach lebt man noch einige Zeit in der Hauptstadt zusammen, und schließlich geht es über Perugia und Florenz wieder zurück nach Wien, wo der Reisende am 21. Juli eintrifft. Obwohl Friedrich in erster Linie der vortreffliche

päpstlichen Küche zugesprochen haben soll, wie Metternich in einem Brief an Gentz bemerkt, hat er in Rom ein reichhaltiges Besichtigungsprogramm in Kunstdingen absolviert. Ohnehin besteht die Gruppe der Nazarener mehrheitlich aus Kindern seines Geistes, schon die einschlägigen Aufsätze in der „Europa" haben etliche von ihnen nachhaltig beflügelt, und nun möchte Friedrich erst recht etwas tun für die jungen Künstler, die zu Ehren des kaiserlichen Besuches sogar eine umfangreiche Ausstellung mit eigenen Werken veranstalten wollen. Zwar muss er als Cicerone oft stundenlang im Tross von Kaiser und Minister ausharren, aber die Heilige Stadt wird für ihn dennoch zu einem Urerlebnis: *Rom, das versteht sich von selbst, da möchte man bleiben und da muss man leben.* Eine Art Heimatlichkeit stellt sich ein in der Kapitale der Heiligen Mutter Kirche, alle Sorgen heben sich hinweg, die Kunst- und Altertumseuphorie spendet neue Lebenskraft (KSA 4, 000VI ff, 233 ff./KSA 30).

Aber die gute Stimmung bleibt auch in Rom nicht unbehelligt. Die Ausstellung der jungen deutschen Künstler wird von den kaiserlichen Gästen nur beiläufig und eher gelangweilt wahrgenommen, sie durcheilen die Säle, ohne ein einziges Bild zu erwerben, hingegen sollen etliche Arbeiten von Italienern und auch von ausländischen Künstlern gekauft worden sein. Diese Enttäuschung ist groß genug, aber was kurze Zeit später in Deutschland, in der vielgelesenen „Allgemeinen Zeitung" als Erwiderung auf Schlegels „Auszug aus einem Schreiben aus Rom vom April 1819" zu lesen ist, treibt den Kunstkolonisten die Zornesröte in die Gesichter, auch Dorothea ist vollkommen außer sich. Die in der „Europa" begonnene Kontroverse zwischen den Klassizisten und den Nazarenern, namentlich zwischen Goethe und Schlegel, scheint jetzt mit Macht wieder aufzubrechen. Sarkastisch hat der Rezensent der „Allgemeinen Zeitung" die *Vorliebe zum Romantischen, Halbverständlichen, Schwärmerischen* bei den jungen christlichen Künstlern in Rom gegeißelt, ihre deutsche Tracht und Wesensart als *abgesondert, schwermütig, mit langen herabhängenden Haaren, sittlich und intolerant* bezeichnet, und ihrer artistischen Anstrengung insgesamt Flachheit und Konventionalität, bei bloß affektierter Naivität und Altertümlichkeit, attestiert. Welch ein böser Affront gegen die neue, hoffnungsvolle christliche Kunst, besonders Dorothea ist entgeistert darüber, was *solch elendes Gaukler Pack sich herausnehmen darf.* Schlegel muss endlich losschlagen wider diesen *Pöbel*, dieses *Ungeziefer*, er soll es ihnen *auf die Schnauze geben.* Schon Monate zuvor hat sie beklagt, wie *miserabel, lächerlich und ganz feindlich gesinnt* die Artikel in der „Allgemeinen Zeitung" daherkommen, und Friedrich gebeten, dieser *boshaften Cabale entgegen [zu] cabaliren.*

Endlich erscheint im Oktober 1819 in den Wiener „Jahrbüchern der Literatur" der ersehnte *Gegenschlag*, er wird in Rom mit *unaussprechlichem Jubel* in Empfang genommen. Doch Schlegels Aufsatz bietet mehr als eine gezielte Abwehrpolemik, der Autor nimmt die Gelegenheit wahr, noch einmal grundsätzlich nachzudenken über den *gegenwärtigen Stand der deutschen Kunst in Rom*, und die Zukunft der christlichen Bildkünste überhaupt. Ein superiorer Anspruch gegenüber der tagesjournalistischen Streiterei bestimmt also den Gestus dieses philosophischen Essays. Schlegel verteidigt die ästhetische Anleihe bei den alten italienischen Meistern und in der

christlichen Malereitradition, von bloßer Nachahmung könne deshalb bei den Nazarenern keine Rede sein, es gehe ihnen um eine von den Klassikern durchdrungene, aber deren Aura selbstbewusst abgewonnene *neue Kunst für die neue Zeit.* Auch den Vorwurf der Manieriertheit und Altertümlichkeit weist Schlegel ab, hier ließen sich die Kritiker – ihrerseits naiv – vom äußerlichen *Costum* einfach täuschen. Vielmehr verschmölzen in den gelungenen Kunstwerken der Jungen wie der Alten Idee und Leben miteinander zu einer jeweils verjüngten Geistigkeit. Eben dies sei auch den Nazarenern in Rom keinesfalls abzusprechen. Und was ist zu den christlichen und mythologischen Gegenständen und Motiven in dieser modernen Kunst zu sagen? Auch hier, schreibt Schlegel, kommt es immer auf den *Geist und die Behandlung an.* Allein das wachsende Religionsinteresse unter den Zeitgenossen beweist ihm – auch in der christlichen Kunst wird das *Bedürfnis der Gegenwart immerwährend begründet und erfordert.* Da alle religiösen Gegenstände symbolischer Natur sind, müssen sie auch in einem *strengeren und ernsten Styl* behandelt werden, nur daher rührt der Eindruck des Altertümlichen. Doch entscheidend ist das *innere Licht der Beseelung*, in ihm kommt das Alte im Jüngsten und das Jüngste im Alten zur notwendigen Leuchtkraft. Auch in den bildenden Künsten ist daher für Schlegel die Heraufkunft der *tieferfassten und frommgefühlten christlichen Schönheit* nicht mehr aufzuhalten, die freilich kein *toter* oder *nachgesprochener Begriff*, sondern nur *Ernst und volle lebendige Wahrheit* sein kann. Die Seele allein vermag das Schöne zu sehen, und wer hätte mehr Macht über die Seele als diejenigen, die das Wort des Glaubens und den Glauben an das Wort im Munde führen: *Es wird unsre Zeit und die fortschreitende Sinnes-Entwicklung der christlichen Weltansicht, nach der jetzt herrschenden geistigen Stimmung, auch eine ihr eigentümliche Kunst und neue Epoche derselben mit sich führen und hervorbringen.*

In Friedrich Schlegels Apotheose der nazarenischen Kunst und ihrer Protagonisten kommt, man mag es kaum ahnen, ein tiefgründendes biographisches Sehnsuchtslied zum Erklingen. Ausdruck gefunden hat es in jenem Brief an Dorothea vom 29. Juni 1819, den er aus Florenz, auf der Rückreise nach Wien, geschrieben hat. Wieder ist es eine große Confessio gegenüber der Frau seines Herzens, die schmerzhafte Selbstbesinnung eines deutschen Intellektuellen im Zwiespalt seiner Zeit und seines Lebens. Wie einst in Paris, als die europäische Kulturperspektive ihn gedrängt hat, sich seiner deutschen Ursprünge erneut zu versichern, wird nun auch das Italienerlebnis zum Ferment einer sich wandelnden Standortbestimmung. Schlegel weiß jetzt gar nicht mehr, ob er sich überhaupt noch an Wien binden soll, und sogar auf seinem leidigen *Hofrathsrang* will er nicht unbedingt bestehen, denn eine *ehrenvolle* Existenz sei keine Frage von *vornehmer Bekanntschaft* und *äußerm Prunk*, sondern bei ihnen immer bestimmt gewesen durch *äußerste Simplicität* der Lebensumstände, ohne *falsche Prätensionen.* Ausdrücklich sieht er sich nun nicht länger als Mitglied der vornehmen Wiener Kultur- und Machtelite, mehr noch, sein gesamter Lebenszuschnitt in der kaiserlich-österreichischen Metropole kommt ihm, dem deutschen Intellektuellen,

ach, wenn ich dort wäre, da leben könnte; wie würde ich Dich bitten, auf den Flügeln des schnellsten Windes zu mir zu eilen, sobald ich dort fest hingestellt und angesiedelt wäre. Wie kommst Du denn aber auf den seltsamen Irrthum, als ob W[ien] in Deutschland läge oder mit Deutschland irgend etwas zu schaffen hätte? Da liegen ganze Welttheile dazwischen und giebt es kaum etwas Entgegengesetzteres. Rom ist für mich weit eher eine deutsche Stadt wegen des vielen Deutschen, was da ist, und der edlen Freyheit wegen als Wien. In Rom könnten ihn vielleicht manchmal die schönen Erinnerungen an den Rhein traurig stimmen, aber in Wien, so fürchtet Schlegel, wird ihn irgendwann eine Sehnsucht nach Deutschland befallen, die eine *alle Kräfte und das Leben lähmende Schwermuth* auslöst (KSA 30, 142). Was kommt hier nicht alles zusammen – die Ernüchterung über seine ständische und öffentliche Marginalisierung, bzw. Skandalisierung, die politische Enttäuschung über die *elende* Lage des Deutschen Bundes, das Leiden an Einsamkeit, relativer Verarmung, Krankheit und abnehmender Lebenskraft. Und das alles droht in Wien zu kumulieren, wo man jetzt sogar aus dem Vermächtnis des Christentums noch eine *Parteysache* machen will: *ich werde gewiss nicht dazu gehören.* Dorothea hat die existentielle Dringlichkeit des Briefes sofort erkannt. Liegt Friedrichs Problem nach wie vor in jener *großen Erschütterung der Frank[furter] Geschichte* begründet, wodurch er immer noch nicht das *rechte Gleichgewicht […] wiedergefunden* hat? Auch sie rät jetzt von jedem Gedanken an eine amtliche Bestallung nachdrücklich ab, jede Funktion besitze ihren *Haken*, den *Hokuspokus der Diplomatik* habe er hinreichend auskosten können, und selbst eine neue Aufgabe in Rom würde gewiss nur zu abermaliger Sehnsucht nach Deutschland führen: *Suche Dich zu beruhigen, und gewöhne Dich daran ein stilles, unbemerktes Leben von Außen zu führen.* Schlegel soll sich in Zukunft nie wieder von seiner *Zelle*, seinem *gelehrten Kloster*, trennen lassen und in aller Ruhe seine *Papier Hiroglyphen* ausspinnen: *Lasse Dich nicht mehr hinreißen an den sogenannten öffentlichen Geschäften auch nur den entferntesten Anteil zu nehmen, und arbeite, schreibe, philosophire, dichte, streite, bekümmere Dich um Alles, nur nicht um die vornehmen Leute und um das, was ihnen gefällt.* Die Antwort der weltklugen Frau von Schlegel ist unmissverständlich. Friedrich soll sein von Gott geschenktes *sparsames Einkommen* dankbar hinnehmen, und dem Schöpfer in seinen Werken, in all seiner *Freyheit*, getreulich dienen.

Aber was bleibt ihm sonst auch übrig. Schon wenig später kann er berichten, dass Metternich zwar *einige Satisfaction und Verbesserung* in Aussicht gestellt, ihn aber noch einmal auf unbestimmte Zeit vertröstet hat. Eines vor allem ist ihm jetzt klar geworden – an eine künftige Verwendung in Rom ist nicht länger zu denken: *diese letzte Hoffnung schnitt er mir so ziemlich ab.* Nun steht denn also endgültig fest, dass für den Hofsekretär Friedrich von Schlegel künftig nur noch eine *litterarisch-wissenschaftliche Verwendung*, aber keine diplomatische mehr in Frage kommt. Soll er daraus die Konsequenz ziehen, und einen Urlaub für zwölf erquickende Monate in Rom beantragen? Dazu wird es nicht mehr kommen, denn wenig später kann Dorothea endlich nach Wien zurückkehren, um gemeinsam mit ihrem Mann die heraufziehenden schwierigen Jahre zu bestehen – beider *Erwarten ohne Erwartung* wird sich noch etliche Monate lang hinziehen. Seine gesamte Wiener Zeit nach der Italienreise, schreibt Schlegel, sei nichts anderes gewesen als eine *Kette von unerfüllten (obwohl rechtlich genommen, gewiss nicht unbegründeten) Hoffnungen und fehlgeschlagnen Versuchen.*

Selbstbeauftragung

Dennoch ist er jetzt entschlossen, seinem Leben, seinem Denken, Schreiben und Lehren, nochmals eine entschiedene Wendung zu geben. So vieles hat sich in ihm vorbereitet, das endlich auch von dem Wiener *Hang zu Klatscherey und Verleumdung* in Religionsdingen radikal abgesondert werden will. Nur noch *durch mich selbst und ganz auf meine Rechnung* möchte er etwas gelten in der Welt: *In Auftrag und auf ander Nahmen, das ist nichts für mich, ich habe Auftrag genug für mich selbst.* Kein Wort mehr von öffentlicher Verantwortung, keine Rede von einer diplomatischen Karriere, um mitzuwirken an der Schöpfung einer neuen politischen Wirklichkeit, kein Interesse an der illustren Wiener Zuhörerschaft, wie einst bei den glanzvollen Vorlesungen, sondern: *Das geht jetzt in der Art nicht mehr, ich brauche jetzt Einzelne statt eines Publikums.* Innerliches Wirken ist das einzige, was noch helfen kann, das weiß Schlegel nun unverbrüchlich, alle Menschen, *selbst die Minister*, entbehren doch jenen *festen Punkt in dem allgemeinen Schwanken und Schweben*, der in der äußeren Welt nicht mehr gefunden werden kann. Er beginnt sich ja gerade erst anzudeuten in einer *vollkommnen, unbedingten und gränzenlosen Freyheit der Religion.* In ihr sieht Schlegel jetzt deutlicher denn je *Annäherungszeichen* einer großen, alles umwälzenden Zukunft, die er als Prediger und Lehrer des christlichen Glaubens befördern möchte. Doch das setzt kontemplative Distanz voraus. Im Jahr der Karlsbader Beschlüsse tobt der politische Zeitgeist in Deutschland, was Schlegel durchaus nicht verborgen bleibt, aber viel ernsthafter denkt er nach über den Glaubenswandel des Einzelnen, und so möchte er sich gern allen *Disputirens über Gegenstände […] überheben, über die man nicht disputiren soll und über die ich insbesondere nicht disputiren will.* Denn die Substanz des Wissens, das Begreifen des Alltäglichen, kann nur aus der in sich gehenden Glaubensvergewisserung gewonnen werden. Das Bessere und Richtige wird sich durchkämpfen, wenn auch das Seichte zunächst zu obsiegen scheint. Wie oft ist er nicht selber auf das *schmählichste angefeindet* worden, doch habe er sich *nie irre machen lassen.*

Es ist unverkennbar, dass Friedrich Schlegel sein Leben nun wieder selbstbewusst im Spektrum der eigenen Intellektualität wahrnehmen möchte, dem autonomen Denker- und Schreiberdasein, jetzt allerdings bei veränderten geistig-religiösen Vorzeichen. Wie eine abgestreifte Haut scheint die politische Existenz von damals neben ihm zu liegen, denn endlich ist sein *geistiger und innerlicher Beruf* sichtbar geworden. Aber hat er damit den ersehnten *festen Boden* erreicht, jenseits allen *Zwiespalts*? Bei der vielen *Unvernunft*, der *Zerstörung* und den *großen Katastrophen* im derzeitigen Deutschland, ist er jedenfalls froh, die Zeit [illegible]

denn *mir ekelt eigentlich vor allem diesem Zeuge*. Endlich *wirken* will er, gewiss nicht mehr im Medium ironisch-paradoxaler Einreden, sondern vermittels einer *lang verhaltnen Mystik*, die jetzt wie ein *plötzlicher Wolkenbruch von Licht* ausgebrochen sei. Deshalb ist ihm auch die erstmalige Herausgabe seiner sämtlichen Werke in zwölf Bänden so wichtig, von finanziellen Erwägungen zur Sicherung seiner sozialen Lage nicht zu reden. Als ahne er das spätere Zerwürfnis, spricht Friedrich gegenüber August Wilhelm schon im April 1823 nicht nur von *zahlreichen Vermehrungen und Zusätzen* in dieser Edition, sondern sogar von der *gänzlichen Umarbeitung* seiner älteren Schriften. Denn Schlegels Vermächtnis für Deutschland ist nun ein vollkommen anderes geworden, er möchte sein schriftliches Lebenswerk gleichsam von hinten her, in einem verwandelten Geist durcharbeiten und alle *frühern Schnitzer* restlos beseitigen. Besonders Rom und Italien haben ihn erfrischt denken und vielleicht – bei allen körperlichen Malaisen – wieder verjüngt leben gelehrt, nun will er diesen *wunderbaren Zustand [...] des innern Seelenschauens* zum Inbegriff seines Priesteramts werden lassen. Viel eher noch als in der öffentlichen Sphäre der „Concordia" findet er deshalb im ausladenden Briefwechsel mit der *Schwester in Christo*, Christine von Stransky, einen Hort *frommer Ergebenheit und sanfter Ruhe*. Dieses epistolare Beisammensein, eine *Vereinigung* im Geist der *Seelenliebe*, erfüllt von innerer Einkehr und traulicher Gebetsruhe, von telepathischer Trosthoffnung und mirakulösem Heilungsglauben, führt nicht nur immer wieder zu einem wechselseitigen *Strom von Erleuchtungen*, sondern macht beide erklärtermaßen lebensstark *in Stillem*.

Welch ein gewandelter Friedrich Schlegel tritt doch zutage in einem Satz wie dem folgenden: *Es war überhaupt ein schmerzlich entzückender Sommer für mich, mit welchem mein neues, innres Leben angefangen hat*. Dies schreibt er im Dezember 1821 an Frau von Stransky. Längst hat ihn sein christlicher Passionskultus vom Weltgeistlichen zum *Priester* werden lassen, der nun vornehmlich ein genuin religiöses Amt ausüben will, wie die Freundin bald erkennt. Denn, so heißt es in einem späteren Brief: *Eine Freundschaft oder Seelenverbindung wie die unsrige ist nicht für die zerstückte und kranke Welt berechnet, sondern auf jene, deren Geheimnisse mir in den letzten 2 Jahren auf sehr wundervolle Weise von Tage zu Tage klarer geworden sind*. Das ist im Kern auch gemeint, wenn Dorothea wenig später davon spricht, Friedrich habe sich mit seiner *ganzen Seele und allen seinen Gedanken in die Tiefe der geheimen Wissenschaften gesenkt, [...] alles andere nicht beachtend*. Dorothea spricht bewusst von kryptischen Wissenschaften, denen die gesamte Aufmerksamkeit ihres Mannes gehöre. Bei aller Trennung, die sich jetzt und in Zukunft zwischen Esoterik und Exoterik, zwischen Glauben und Wissen, bei Friedrich Schlegel auftut – er wird sein neues Verkündigungsamt zu keiner Zeit abseits der Realität oder ihrer philosophisch-szientifischen Deutungsversuche ansiedeln, sondern tiefen Atem schöpfen und einen weiten Anlauf nehmen, um eine sinnstiftende, die Menschen bewegende Sprache zu finden, mittels derer das unausschöpfliche Mirakel der Welt ans Licht der Glaubens- und Verstehensoberfläche gehoben werden kann. Auf die Wirklichkeit zu, in das Leben hinein, soll sein neues Verkündigungsamt führen.

ZEHNTES KAPITEL

Der Weltgeistliche in der Friedensrevolution

Ein kritisches Brouillon

Seit 1802 führt Schlegel ausführliche historisch-politische Notizhefte, ganz so, wie er es zur Philosophie, Religion und Literatur schon seit Jahren getan hat. Der Autor bedeutender Werke über die alte und neue Geschichte und Belletristik, über die Weltgeschichte und die Kultur und Dichtung der Inder, der seit seiner Pariser Zeit mit der Politik und dem Erfahrungshorizont Europas konfrontiert ist, sieht sich herausgefordert, einen tiefen und verlässlichen Blick zu tun in die Geschichte der Deutschen und ihrer Selbstwahrnehmung. In Paris, der Hauptstadt Europas, hat Schlegel begonnen mit dieser eigentümlichen Identitätsarbeit, mit Aufzeichnungen zur *Historie*, in denen zunächst der kontinentale Erfahrungszusammenhang eine wichtige Rolle spielt: *Die große Frage ist: sollen die Europäer ein Volk werden (alles verschmolzen), oder jede Nation nur sie selbst sein*? (KSA 22, 15 ff.). Hier wird zum ersten Mal Schlegels grundlegende Idee eines föderalistischen europäischen Zusammenschlusses formuliert, in dem die Freiheit der Nationen mit der Einheit des Gesamtverbandes verknüpft ist. Und nun kommt auch schon jene Apotheose des Mittelalters zur Sprache, in der eine Art normatives Modell für die neuzeitliche übernationale Bundesidee aufscheint: *Nie mehr ist wahre Freiheit und Gleichheit und Bruderschaft gewesen als im Mittelalter*. Die Hefte des Jahres 1804 erkunden die Ära der Völkerwanderungen, die Rolle der Gothen, Scythen, Sueven, Cimbern und Teutonen, selbst die der Hunnen und mancher orientalischer Völker. Alles wird in gewaltigen Konjekturen dem Begründungszusammenhang der deutschen Geschichte und Urgeschichte zu- und eingeordnet. Schlegel denkt nach über die *beständige Disposition zur Revolution in der Menschheit*, über das frühe Christentum und seine geschichtliche Initiationsleistung, erste deutsche Staatsformen werden erwähnt, Weltaltertheorien entwickelt, und über Protestantismus und Katholizität und ihre Reunionsmöglichkeiten reflektiert. Die Hefte von 1805 an arbeiten sich dagegen ab an der *jetzt herrschenden Meinung über das Mittelalter*, die immer noch von der *oberflächlichen* Aufklärung bestimmt sei. Besonders das zeitgenössische *atheistische* Frankreich im Zeichen Napoleons erhält dabei schlechte Noten. Hingegen werden die kulturellen Blütezeiten des Katholizismus ins Licht gehoben. Das sinn(en)starke Mittelalter, basierend auf der urgermanischen Verfassung, habe dem deutschen romantischen Geist [illegible]

te wesentliche Inspirationen vermittelt. Vor allem deshalb kann Schlegel sagen: *Alle Deutschen sind von Adel*, und das Vaterland gehöre zu den *edlen Nationen* der Christenheit, welche sich die unedlen *einverleiben* sollten. Der Gedanke einer *Nordischen Befruchtung* der europäischen Völker liegt da nicht weit. Ebenso streitbar wird jetzt die geistliche und politische Bedeutung des Papstes hervorgehoben, der als Schiedsrichter, wenn nicht als monarchisches Oberhaupt der kontinentalen Staaten, gute Dienste tun könnte. Und nicht selten wird schon hier Österreich erwähnt als vorbildliche katholische Macht, und die Kaiseridee als Perspektive der politischen Verjüngung Europas in den Blick genommen. Unter dem hoffnungsgeladenen Interesse, ein Drama über Karl V. zwecks Apotheose der österreichischen Monarchie zu schreiben, gewinnen die entsprechenden Forschungen und Visionen Schlegels ab 1807 unverkennbaren Vorrang. Dass die österreichische Verfassung immer noch die *einzige germanisch freie* sei, stellt einen von Schlegel kreierten Topos dar, mit dem er sein neues Denken ins Fahrwasser konkreter Berufsmöglichkeiten lenken möchte. Das alte Europa bedarf einer *constitutionellen Universalmonarchie*, fordert er nun, die ganze Christenheit sollte in *einen Körper vereint* werden, und diese Unität nach der *Idee von Völkerbündnissen*, entsprechend dem mittelalterlichen Ausgleich von weltlicher und geistlicher Herrschaft, neu eingerichtet werden. *Eidgenossenschaft* und *wahres Kaisertum*, wie Schlegel sie in seinen historischen Büchern darstellt, sollen im Zeichen der Katholizität und unter dem Banner Österreichs organisch zusammenfinden.

Nur darin will er dem alten Kontinent noch ein künftiges Heil attestieren, Europa wird nun immer mehr zu einem spiritualisierten Gedanken: *Europa ist eine Idee. Jener Inbegriff von Ländern ist Europa, der nach der Realisierung der Ideen von Kirche, Kaisertum und freiem Bündnis strebt.* Indessen sei klar, dass man den Kontinent nun als *nordwestlich vorgerückt* zu denken habe. Ab und an geben Schlegels Aufzeichnungen also auch schon Rechenschaft darüber, wie sehr Realität und Idealität in dieser Moderne auseinander klaffen, und die *Gewalt der Lüge* zu regieren begonnen hat. Dieses Missverhältnis wird als Problem nun immer wichtiger, die Notizen gewinnen eine Art Instanzcharakter der kritischen Relativierung, der wahr-und-falsch-Abwägung, der eigenen Authentizitätsfindung. Dabei verschärft sich unverkennbar die Normativität seines geschichtsphilosophischen Deutungshorizonts. War der einst im Glauben organisch zusammengehaltene und sinnerfüllte Kontinent *ursprünglich das Land der Freiheit*, so sei er heute – Nation für Nation – gekennzeichnet durch eine *plötzliche sehr weit gehende Zerstückelung und Vereinzelung, Verbreitung der Ideen und des Geistes. – Vorbote der Auflösung aller moralischen und politischen Verhältnisse.*

Insgesamt gesehen, stellen die privaten Aufzeichnungen Schlegels bis etwa 1808 eher initiierende Themenreflexionen und Stofferkundungen dar, und entwickeln sich zumeist im Gleichklang zu seinen Büchern und publizistischen Arbeiten. Etwa ein Jahr später aber beginnt sich – mit seiner zunehmenden Einbindung in politische Handlungsfelder – der Charakter dieses unendlichen Notationsstroms zu verändern. Nun haben wir es mehr und mehr mit dem geistigen Experimentallabor, dem Ideenbrouillon eines – bei aller *äußeren* Dienstfertigkeit – ernüchterten, enttäuschten und

politisch widersätzigen Intellektuellen zu tun, der im privaten Rückzug die Kraft zu Selbstfindung und reflexiver Opposition sucht. Bislang ist die Intensität und Weitläufigkeit seiner Gedankenarbeit schon erstaunlich, jetzt nimmt sie in einem kaum glaublichen Maß noch zu. Wir sehen Schlegel diverse Weltaltertheorien in kryptischen Zahlenformationen entwickeln, sind dabei, wie er die *Hieroglyphensprache der Apokalypse* ausbuchstabiert, wie er biblische und weltliche Ursprungsbilder der Menschengattung ins Verhältnis zueinander setzt, hören ihn das Jüngste Gericht, das tausendjährige Reich und die Wiedergeburt der einen, alles umspannenden (katholischen) Glaubensseligkeit beschwören, und nehmen gleichzeitig erstaunt zur Kenntnis, wie er seinen geistigen Zielpunkt des *politischen Theismus* mit stupendem Geschichtswissen und in differenzierten Macht-, Mentalitäts- und Symbolanalysen zum Ausdruck bringt. Von der mystifizierenden Spekulation bis hin zum persönlichen Psychogramm reicht dieses unerhörte Vergewisserungsunternehmen, es ist allenthalben subjektiv getönt, im Verlauf seiner Thesenbildung unausgewogen und oft widersprüchlich bis ins Paradoxe – nicht nur ein differenziertes Meinungspanorama stellt sich hier dar, sondern eine Topographie grenzenloser und doch triftiger Grübeleien.

Staatsopposition

Schon bald schält sich in den Notizheften ein Zentralproblem heraus – das Legitimationsdilemma politischer Herrschaft, ihr moralisch-psychologisch angespanntes Verhältnis zu Religion, Bildung und Gesellschaft, in all diesen Zusammenhängen kann Schlegel nun von eigenen Erfahrungen zehren. Um 1810 denkt er noch nach über die *höhere Tendenz der jetzigen Zeit die Auflösung aller Staaten, nicht bloß eine Europ[äische] sondern eine Weltrevoluzion.* Vor allem Europa soll unter einem erneuerten Kaisertum, in verjüngter *organischer Constr[uction]*, friedvoll zusammenfinden. Die Aufgabe der Staaten sei es, *aus lauter streitenden Elementen (Geistliche – Handel Soldaten – Gelehrte – selbst Adel und d.[em] König selbst) ein harmonisches Ganzes zu bilden.* Allerdings heißt es schon hier: *Sobald die Kirche ganz Eins ist so ist aller Staat überflüssig.* Aber soweit ist es noch lange nicht, weder in der Politik, noch in der Glaubenswelt. Der österreichischen Monarchie soll daher – zumindest vorerst – die *Rettung der Europäischen Freiheit*, ja die *Vorbereitung der Europäischen Revoluzion* obliegen. Für Schlegel ist die kontinentale Bündnis- und Verfassungsidee, fundiert in altgermanischer Tradition, zunächst noch eine wünschbare und politisch realistische Perspektive, selbst wenn Deutschland jetzt und künftig als das neue *Volk Gottes* zu gelten hat, und besonders das benachbarte Frankreich als *grundböse*, ja als *Erbfeind* erscheint. Daher soll nicht das Gleichgewicht der Kräfte, sondern die *Eidgenossenschaft* als Grundgesetz und Staatsform aller europäischen Politik gelten, es müsse eine *Art Verfassung wie die des deutschen Reichstages im Großen auf ganz Europa* angewendet werden. Einstweilen ist Schlegel zuversichtlich, dass ein derart *edles Bündnis der Völker, wo jedes das bleibt,*

allem kraft des immerwährenden Machtausgleichs von Kaisertum und Papsttum. Doch etwa seit 1812, der Hofsekretär Schlegel hat in Wien längst erste politische Frustrationserfahrungen gemacht, mehren sich die desillusionierten und kritischen Erwägungen zur politischen Zukunft des deutschen Bundes, vor allem zu den Chancen der Staaten, der anbrandenden politischen Eruptionen und Krisen jener Jahre auf *legitime* Weise Herr zu werden. Gerade noch geht Schlegels *Theorie des Staates* davon aus, dass die *Heilung* aller endogenen und exogenen Krisen von der *Constitution, vom Staat selbst* her kommen muss, finden sich in seinen Aufzeichnungen auch schon Formulierungen wie die folgenden: *Auch die Staaten werden in Sünde gezeugt. Erbsünde der Staaten ist Gewalt, Eroberungssucht, – es giebt in einem Staate, groß oder klein, immer Ursache zum Erobern.* (KSA 22, 323). Und: *Freyheit aber innre, geistige Freyheit ist das Ziel, wonach alle Menschen gegen den Staat anstreben sollten.* Schließlich: *Die Ehre des Deutschen ist dem Staat nicht unterworfen; er ist hierin frey; seine Person bleibt ihm; obgleich der Bund im Staat ein ganz persönliches Verhältnis ist. [...] In dem unzerstörbaren Freiheitsgeiste der Deutschen liegt eben ihr Beruf, das neue Volk Gottes zu seyn und das Christenthum zu vollenden.* Ja, Schlegel weiß nun sogar, dass der Geist des Christentums in *politischer Hinsicht eine allgemeine Opposition gegen den Staat überhaupt* darstellt. Hier formuliert kein politischer Ignorant oder blanker Utopist weltabgewandte Sottisen, sondern ein erfahrener Mann erprobt sein ebenso von den Wurzeln her angreifendes, wie auch ad finem vordringendes Denken gleichsam unter Laborbedingungen. Mäßigung im Nachdenken wäre mit sprachlicher Beschränktheit und Ungenauigkeit, mit einem die Wahrheit entstellenden geistigen Temperamentverlust erkauft, Riskanz der Reflexion ist unerlässlich – was nicht trifft, trifft auch nicht zu.

Doch lässt Schlegel es auch in den Notizen der folgenden Jahre keineswegs an analytischer Präzision mangeln, seine vielfältigen Erfahrungen und Konflikte beim Wiener Kongress und am Frankfurter Bundestag schlagen immer problembewusster und in schärferen Formulierungen zu Buche. Schon die Unterscheidung zwischen dem *dynamischen* Staat und dem *moralischen* Staat der Moderne, die er nun trifft, stellt das unter Beweis. Schlegel spricht vom *Steuerungsschwindel* in den Staaten des 18. Jahrhunderts, er vor allem habe zum allmählichen Verfall der alten Dynastien und des Adels beigetragen. In der Gegenwart freilich sei das Steuerungsproblem der Gemeinwesen in ein noch schwierigeres Stadium getreten, hier könne man absehen, dass *der Staat mehr und mehr Wissenschaft wird. Dies muss geschehn, wenn die wahre universelle Theokratie <Der christliche Staat> entstehen soll. – Wissenschaft und Staat wird immer mehr und mehr Eins.* Aber damit geht eine bemerkenswerte Verschiebung der gesamten politischen Verfügungsstruktur über den Staat einher, denn die Fürsten, sagt Schlegel, werden heute von den *Diplomatikern eigentlich ebenso schlecht behandelt wie die Völker.* Es sei daher die seltsame Situation eingetreten, dass die *Fürsten aufgehört haben selbst zu herrschen, und nur Figuranten des Cabinetts sind. Dies geschah immer mehr, je mehr der Staat wissenschaftl.[ich] und als Kunst behandelt wurde. Alles Leben der Völker, wie der Helden und Fürsten ist seitdem aus den Staaten verschwunden.*

Es kann also nurmehr eine *polemische Ansicht* vom Staate geben, denn alle wahre Politik sei *esoterisch* und nicht öffentlich darstellbar. Wo sie dies dennoch beanspruche, so bei den Apologeten des dynamischen Staates, gründe sie *wie alle falsche Politik von Macchiavelli bis auf die Revolution auf Atheismus.* Ja, es ermangele der *organischen Staatskunst unsrer Tage* an der grundlegenden Fähigkeit, etwas *festmachen* zu können, klagt Schlegel: *dynamisch erregen kann sie meisterhaft und die Elemente losmachen und zum Revolutionsspiel den ersten Anlass geben. Diese Menschen wollen BAUEN und können nicht einmal GRÜNDEN.* Doch an der notwendigen Organik der menschlichen Lebensverhältnisse kommt auch die Politik niemals vorbei. Schlegel mag hier an seinen Freund Novalis und an dessen Formulierung gedacht haben, dass eine *voll[kommene] Constitution – Bestimmung des Staatskörpers, – der Staatsseele – des Staatsgeistes – [...] alle ausdrückliche Gesetze überflüssig [macht]. Sind die Glieder genau bestimmt, so verstehn sich die Gesetze von selbst* (E. Matala de Mazza 1999). Deshalb kann auch für Schlegel nur die organisch geordnete ständische Monarchie einen *vollständigen Staat* ausmachen, alles andere, etwa eine Republik, *wäre ein bloßer Bürgerstaat,* also nur ein *Stück von einem Staat.* Doch wann immer der Staat als *bloß vertragsmäßige Sache,* als Planungsobjekt der berechnenden Wissenschaft, oder in abgeschirmten ministeriellen Fachgremien, im *System der zwey Kammern,* also *collegialisch,* behandelt wird, entsteht für Schlegel ein großes Übel. Dann kommt es zu einer *völligen Trennung des Staates vom Leben. – Der Staatsdienst wird ein Metier – daher Vervielfältigung der Staatsgeschäfte; völlige Trennung zwischen dem Herrscher und d[em] Unterthan. – die wissenschaftliche Behandlung der Staatsgeschäfte ist ein großes Uebel. Gleichwohl ist jetzt nur auf diesem Wege, wie es gekommen ist, das Uebel zu heilen.*

Welch eine historisch prekäre Situation aller Politik scheint sich in der Gegenwart doch herzustellen, der Staat wird mehr und mehr zu einem Transitorium, das seinen Sinn und Zweck niemals in sich selbst finden kann. Am Problem der *Souveränität* dekliniert Schlegel dieses Thema näher durch, seine Empfindlichkeit in der Frage der Herrschaftsunterworfenheit des einzelnen Christen deutscher Nation wächst dabei zunehmend. Er weiß, dass in *allen neuen Staaten ein römisch-heidnisch-höllischer mit darin* steckt, allein die von ihnen beanspruchte Souveränität droht zu einem Kardinalproblem zu werden – *nach dem Christenthum ist nur einer Souverän oder der Herr, dominus, nämlich Gott. Alles andere ist Usurpation und Gotteslästerung.* Auch geschichtlich gesehen, sei jeder Souveränitätsanspruch des Staates zu bestreiten, denn das *germanische Recht weiß von keinem Souverän; Volk und König sind völlig Eins in ihm. <Der Begriff Souverain ist schon ganz eigentlich ANTI-christlich>.* In einem *höllischen-römischen Staat ist der Staat alles, der Mensch nichts. – Dieses ist schlechthin heidnisch.* In ein solches historisches Rubrum gehört für Schlegel der moderne, so genannte dynamische Staat, denn der hat seine ausgeklügelten Machtinstrumentarien vom Volk abgelöst, und tritt nur als herrschaftliche Veranstaltung zur Eigentumssicherung in Erscheinung. Aber soll der Staat wirklich nichts anderes verkörpern als

schichte lehrt etwas anderes. Der König stellte bei den Germanen das *Centrum des Volks* dar, und alle Gewalten des Gemeinwesens besaßen ihren Anteil an der *großen Souveränität*. Natürlich folgert Schlegel daraus nicht, dass es in der Gegenwart eine politische *Repräsentation nach Köpfen* geben solle, er ist vielmehr ein vehementer Gegner demokratischer Machtstrukturen, denn eine *todte arithmetische Volksversammlung ist immer ein Chaos und führt nothwendig zur Auflösung und zur Anarchie*. Nichts sei dem überlegener als eine *lebendig geordnete und organisch geregelte Nationalversammlung*, die in christlichem Gemeingeist alle Provinzialverfassungen und alles *Lokale* achtet, und den Landständen eine angemessene *Mitregierung* erlaubt.

Dies ist der Inbegriff des moralischen Staates, er ist dem modernen dynamischen Staat, der nach und nach in funktionelle Ausdifferenzierungen zerfällt, historisch weitaus überlegen. Aber selbst dieser moralische Staat gerät in Schlegel Notizen zu Geschichte und Politik zunehmend unter die Verfallsdrohung, denn immer deutlicher tritt das himmelwärts gerichtete Kreuz der kommenden *deutschen Revolution* in Erscheinung (KSA 21, 3 ff.). Die Notizen des Jahres 1816, Friedrich Schlegel ist als kaiserlich österreichischer Legationsrat am Frankfurter Bundestag schon ins Visier feindlich gesinnter Amtskollegen geraten, formulieren das so: *Was ist das Böse im Staat? – Nicht die Revolution, der Despotismus – <der Krieg – Geld Papiergeld – pp. –> oder wie sonst ein einzelnes Übel oder eine Missgestalt desselben nahmhaft gemacht werden kann; sondern der Staat selbst, rein und an sich genommen, ist ein Uebel. Was braucht es einen Staat, wenn die Kirche wäre, wie sie seyn sollte? […] In dem großen Tod des Zeitalters wird der Staat ganz untergehen, und nur die Kirche neu und wiedergebohren daraus hervorgehen. – […]. Der Staat ist jetzt schon auf d.[em] Wege, sich völlig aufzulösen und sich selbst zu zerstören. Das eben ist die Revolution, die insofern eher gut oder doch ein Vorbote des Guten ist – als herannahender Untergang – letzter Todeskrampf des Bösen*. Ein gewichtiges Indiz für das kommende Ende der Staaten ist für Schlegel in ihrer internen Ämter- und Funktionsverteilung zu suchen, hier hat ja auch er sein prekäres Lebens- und Berufszentrum gefunden: *Der ärgste Despotismus ist das Monopol des Adels auf die hohen Regierungsstellen*, schreibt er schon 1812, und spricht verbittert von den *beyden verderblichen Sekten* in den Staatsverwaltungen, die ihm bekannt geworden sind – die *Diplomatiker und Jakobiner*, all jene also, die den Staat aus reinem Vertragsdenken heraus wahrnehmen und gleichsam rechnerisch verwalten.

Besonders Schlegels Polemik gegen den Adel, den er doch einmal als Naturkraft und als Urprinzip jeglicher Herrschaft bezeichnet hatte, nimmt nun stetig zu, und immer steht dabei die Frage nach der ständischen Position und Wertschätzung der Bürgerlichen, der Gelehrten und der Geistlichen, im Mittelpunkt. Schon seit der Reformation und dem Westfälischen Frieden hätten die weltlichen Mächte die *Geistlichkeit unterjocht […]. Der Adel aber, indem er sich der Höfe und Fürsten bemächtigte, hat den Bürger- und den Gelehrtenstand herabgedrängt, und das Volk immer mehr in Knechtesstand versetzt*. Im Ursprung der Geschichte des Adels, einer *vornationalen* und noch *geheimnisvollen* Zeitepoche, finde man ihn in der *Form eines PRIESTER-*

Adels, schreibt Schlegel, am Anfang also war der Geist, das Glaubenswort. Doch gegenwärtig sind die Grundpfeiler des Aristokratentums zutiefst erschüttert. Die Adelsvorstellung hängt *nur noch an d.[em] falschen Begriffe der sogenannten Souveränität, als nothwendiges Mittelglied zwischen Monarch und Nation, und Träger aller erblichen Monarchie, ruht also auf dem Sande eines Irrwahns. Das gibt einen neuen falschen Adel*. Die *Wurzel des Staats* von ehedem geht also ihrem Untergang unwiderruflich entgegen, nicht allein durch den Revolutionsgeist, *sondern auch durch d.[en] innern Verfall des Adels selbst*.

Was also kann wahrer Adel in Zukunft noch sein? Schlegel gerät darüber so energisch ins Grübeln, weil er selbst unmittelbar von der Statuskonkurrenz mit beamteten Adeligen betroffen ist, und in der Bürokratie oft genug Standesbarrieren und –borniertheiten hat hinnehmen müssen. Kein Wunder, dass ihm der Gedanke der republikanischen Staatsform, besonders wenn es sich um Gemeinwesen im deutschen Kleinformat handelt, allmählich wieder sympathisch wird. Hier wie dort muss freilich gelten, dass *niemand außer dem Gesetz, besonders also kein Beamter Souverain seyn könne*. Wie oft aber ist Schlegel das Gegenteil dessen untergekommen. Von den eigentlichen Machtorganen, den Landständen, muss man die Beamten, *bey der Anzahl, der künstl.[ichen] Hierarchie und Unterordnung*, daher strikt trennen, wenn das *Ganze mehr seyn soll als eine Komödie*. Die Vereinigung der Landstände bildet ja gerade *Eine Opposition* gegen die versammelte *Hierarchie der Staatsbeamten*, sie verkörpert das *Lebendige, Freye im Staat oder in der Nation entgegentretend der künstlichen Staatsmaschine*. Doch ohnehin hat sich ein starker Veränderungsdruck herausgebildet in und zwischen den landständischen Gruppen jener Zeit, und wieder geraten die Schlegelschen Aufzeichnungen zum Planspiel seiner sozialen Phantasie: *Geistliche Staatsbeamte – Künstler Gelehrte. Merkwürdig ist, wie in der neuern Zeit die Staatsbeamten, die Künstler und die Gelehrten ein eigener Stand erst geworden sind. Es gibt mancherley Uebergänge und Verwandtschaft zwischen diesen. Vielleicht sollen sie alle vier endlich Eins werden, und in den Einen geistlichen Stand verschmelzen. 2) der materielle oder weltliche Stand. Zu einer ferneren Absonderung des Adels, des Bürgers oder Kaufmanns und des Bauern scheint kein Grund vorhanden; wenigstens neigt sich alles zur Verschmelzung*.

Aber das ist nur eine von vielen oszillierenden Reflexionen Schlegels, der nur wenige Seiten später diametral widersprochen wird, wo die *Signatur* des Zeitalters als eine alles auflösende *Gährung* und *Revolution* erscheint. Gleichwohl, die Frage nach den gesellschaftlichen Formveränderungen von Macht und Geist, nach der Rolle von *Schule, Gilde* und *Kirche* im herrschaftlichen Verband, behält ihre Bedeutung. Dass alle Sozial- und Kultusbereiche im Zusammenhang mit der staatlichen Reglementierung zu sehen sind, scheint evident, aber es darf nach Schlegels Auffassung keine falschen Abhängigkeiten und Botmäßigkeiten mehr geben zwischen Politik und Sozietät. Was insbesondere das Gelehrtentum angeht, so ist diese Frage keinesfalls mehr auf der Ebene des *HofPolitikers* und *HofPoeten* zu erörtern, das sei nur noch *lächerlich*, schreibt er. Vielmehr bedarf es der grundlegenden

gungsgefüge von staatlicher Prärogative und sozialer Autonomie. Eines gilt für die Signatur des Zeitalters: *Die Schule und die Völker sind jetzt in ecclesia pressa die Staaten und die Kaufleute theilen sich jetzt in die Weltherrschaft.* Dagegen wird sich die deutsche *Friedensrevolution* in Zukunft richten, vor allem ihr ist der *Weltgeistliche* dienstbar.

Wenn es ein Sozialfeld gibt, in dem unmittelbares Staatsversagen zu diagnostizieren ist, dann ist es der Bereich der *Gilde*, der Wirtschaft, des internationalisierten Geld- und Warenverkehrs. Dieser befinde sich derzeit im *Zustande der äußersten Ueberspannung und Uebertreibung*, und dennoch sei alles in *Stockung* geraten, die Not in den Gesellschaften werde immer größer. Schlegel schreibt: *Der Staat ist der Eigenthums- oder Machtverein – mithin ganz mat.[erialistischer] Art. In der Ehe herrscht das Id.[ealistische] Princip; in dem Handel, ja auch in dem Adel, und in dem Staat das Mat.[erialistische] Princip; in der Kirche der Spir.[itualismus], in der Schule das Re.[alistische] Princip.* Darin liegt freilich nur die Ahnung von einem wohlgeordneten ständischen Gemeinwesen, es fehlt ihm in Wirklichkeit das *Positive, der eigentl.[liche] Zweck jeder besonderen Gesellschaft, die Einheit.* Der dynamische Staat kann diese Unität des Sozialen niemals herstellen, und nirgendwo scheint sie gefährdeter als im Problemfeld der *Handelsgilde* oder, noch grundsätzlicher, in dem des *Geldvereins* und des *Privat-Eigenthums.* Hier arbeitet der Sozialtheoretiker Friedrich Schlegel nun mit harten Entgegensetzungen. Erscheint auf der einen Seite die bürgerliche Ehe als das *Centrum aller Gesellschaft, die innerste Fuge alles menschlichen Verbandes; heiliger noch als selbst der Kirchenverein*, so stehen ihr auf der anderen Seite Geld und Privateigentum gegenüber als *rein gottlose und atheistische* Prinzipien, die der *Erbsünde* gleich eine *dämonische Kraft und Gewalt, welche zum Bösen führt*, verkörpern. Das *absolute* Eigentum, notiert Schlegel, sei ein *starrer Höllenbegriff.* Zumal das Geld erscheint als eine bislang ungezähmte, zerstörerische *Naturkraft*, die unbedingt durch eine andere ersetzt und der menschlichen *Kunst* unterworfen werden muss. Entsprechend falsche Tendenzen verkörpern daher die *(neuere) Misswirtschaft, die Fabriken und d[er] Ackerbau mit Maschinen, dann das Papiergeld pp.* Nach Schlegels Auffassung müssen sich die Staaten vor der Machtballung dieses mittlerweile weltumspannenden *Kapitalismus* hüten, und alle Kraft dafür aufbieten, dass sie zum *Meister des Geldes* werden, *sowie auch alles auswärtigen Welthandels und selbst der größten Fabrikation. Die Domänen also und der Credit wären die eigentl.[ichen] Hauptfinanz Quellen eines wohleingerichteten Staates.* Deshalb darf es im Staat auch keine *bloßen Kapitalisten* geben, die als *Entrepreneurs von Fabriken* tätig sind, oder *ihr Geld den Wucherern auf Disconto* geben: *Auf die Hypothek eines Hauses, eines Landgutes dürfte niemand als nur der Staat Geld leihen.* Denn Geld ist darin der politischen Herrschaft verwandt, dass es destruktive Abhängigkeiten schaffen kann.

Aber auch hier vergisst Schlegel nicht, an das Transitorische dieser materialistischen Lebensverhältnisse zu erinnern. Denn womöglich ist die *allgemeine nun fast ins Unendliche steigende Beweglichkeit des Eigenthums (und zu Geldmachung, Papiergeld, Credit,) gerade nothwendig, um den Menschen von dem Eigenthum als der letzten Fessel*

d[er] Natur zu entreißen. Diese private Eigentumsordnung, vom *Allesregierenwollen* der Staaten befehligt und finanziell abgeschöpft, ist demnach nicht mehr als ein Durchgangsstadium hin zu einer anderen, einer erlösten Wirklichkeit der Christenmenschen in Deutschland und Europa, dessen ist Schlegel sicher. Es steht die *große Katastrophe* ins Haus, unaufhaltsam geht die Weltentwicklung über zu einer *innren Revoluton [auch] im Eigenthum.* In ihrem Gefolge werden die Menschen jedem *starren* Eigenbesitz künftig entsagen und einsehen, dass Gott der einzige Souverän und der einzige Eigentümer ist, und alles Eigentum nur von ihm entlehnt worden ist: *Das ist die alte Gemeinschaft der Güter, von welcher die Philosophen solange geträumt haben; – nur in einem höhern christlichen Sinne.*

Erleuchtetes Wissen – die Wiedergeburt der Völker

Die Gesellschaft wird sich zunehmend von staatlicher Bevormundung und einschnürenden Eigentumsverhältnissen befreien, um in einer erlösenden Herrschaft der *Schule*, des *Wortes*, ja der *Kirche* aufzugehen – dies bildet die geschichtsphilosophische Grundthese der Sozial- und Staatskritik des politischen Romantikers Friedrich Schlegel. Ihm ist längst klar geworden, dass sie sich nur in einer theosophischen Perspektive vollenden kann. Jetzt ist die *Wiedergeburth der Völker und die Zerstörung der alten Staatsform an der Tagesordnung.* Und hier kommt die Schlegelsche Weltalterlehre nun eindrucksvoll zum Zuge, die davon ausgeht, dass es einen grundlegenden Unterschied gibt zwischen der *alten* und der *neuen Weltgeschichte.* Der alten zufolge ging es nur um *Entwicklung*, in der neuen dagegen handelt es sich um eine veritable *Wiedergeburt* des Zeitalters. Jetzt entwickeln sich Verstand und Wille, Phantasie und Vernunft nicht mehr getrennt voneinander und gegeneinander wie in den ersten drei Weltzeitaltern, sondern nun im vierten und letzten kommt es dazu, dass sie sich *immer inniger durchdringen und verschmelzen.* Ein fieberhafterer und schnellerer Veränderungsrhythmus als jemals zuvor beginnt zu entstehen, der alle *antichristlichen Gewalten* zugunsten einer höheren Beseelung und Organik des Lebens *wegräumen* wird. Für Schlegel ist die ständische, christlich fundierte Libertät der Menschen, die der Deutsche Bund doch schaffen soll, jetzt mehr und mehr eine *Freyheit von unten auf.* In diesem Sinne denkt er auch über die Nationalbewegungen seiner Zeit nach, die ihren *Culminationspunkt* gegenwärtig erreicht hätten.

Nicht die abstrakte *Nationalität* sei in Zukunft von Bedeutung, sondern es werden *jetzt mehr die andern Elemente des geselligen Verkehrs hervortreten – der Staat, Stände, Kirche, Gilde, Genossenschaft, Bund, Schule; als der Stamm oder die Nationen.* Ob der Staat all diese differenzierten sozialen Formationen *in sich aufnehmen (wie Ad. Müller will) oder ob er selbst sich auflösen und aufhören soll; dagegen jene Formen und Elemente wieder herrschend hervortreten* – das ist für Schlegel längst entschieden. Das vierte Weltzeitalter – es wird alle Unwesen des Antichrist und des Revolutionsgeistes, des Hochmuts und der Herrschsucht überwinden, [illegible]

und des Glaubens: *Auch Nationen werden am Ende nicht mehr seyn – doch ist hier die Auflösung nicht so klar einzusehen und greift schon näher ein in die Epoche des Wunderbaren. Eigentl.[ich] geht die Kirche darauf aus, die Nationen zu vertilgen und sie alle in ein Volk Gottes zu verschmelzen.* Deshalb kann Schlegel die patriotischen Aufwallungen der Jahre 1789 bis 1814 zum *letzten Effort der scheidenden Nationalität* erklären. Am Ende werde es sogar nur noch eine neue, *wunderbare* Sprache geben, der universalen Herrschaft des göttlichen *Wortes* gehört dann die Welt. Auf allen Ebenen einer freien Gesellschaft gibt es *Bündnisse*, die aber sind *Vereine im Worte*, und besitzen als solche immer schon eine *Beziehung auf die Kirche*, zu der hin sich alles Staatliche künftig auflösen wird.

Vor allem aus diesem Blickwinkel zeigt sich die *Abhängigkeit fast aller Gesellschaftsformen von d.[er] Kirche; auch die Ehe, die Gilde (gegenseitiger Credit und Vertrag) sind Vereine im Worte, wie das Bündnis. Alle Vereine im Worte aber sind abhängig und bekommen erst ihre Haltung durch die Kirche, oder d.[en] Verein in dem göttlichen (höchsten und allein rechten) Worte.* Natürlich vergisst Schlegel an dieser Stelle nicht, die *Schule* zu erwähnen, jenes komplizierte System von Wissenschaft, Kultur und Bildung in der modernen Gesellschaft. Denn auch die Schule und *mit ihr (selbst die Nationaleinheit als auf d.[er] Sprache beruhend) ist auf andre Weise im Verein durch die Sprache und in ihr, oder im Worte.* Ihr vor allem möchte Schlegel in Gestalt des revolutionären *Weltpriestertums* eine epochale humanitäre Befriedungsleistung zutrauen. Denn worauf es ankommt, scheint evident. Schule und Kirche, akademische und klerikale Wortführer, müssen sich angesichts ihrer *jetzigen Verfolgung* verbinden zu einem *gemeinsamen rechtlichen Oppositions-Interesse.* Weg mit allen säkular angekränkelten Nichtigkeiten wie *Cardinälen, Erzbischöfen, theologischen Doctoren und Universitäten, Schutzinspektion der weltlichen Macht, weltlicher Priesterherrschaft pp.*, und hin zur *Aufstellung Eines allgemeinen, neuen Ordens als das wesentlichste positive Bedürfnis der katholischen Kirche.* Scharf attackiert Schlegel jetzt die *lauen Gewohnheitskatholiken*, sie seien *gewesene*, und belobigt die *neuen Katholiken*, auf denen die *ganze Kraft und das Leben der katholischen Gegenwart* beruht. Statt des *toten Wustes und Chaos* der alten orthodoxen Lehren und Gesetze sollte man endlich ein *lebendiges und klares katholisch-kirchliches Gesetzbuch, in aller Kraft und Kürze der Einfalt* schaffen – und das auf der Basis einer reformulierten christlichen Philosophie.

Freilich bringt Schlegel sich hier wiederum selber ins Spiel. Für ihn gehen an dieser Stelle die säkulare und die religiöse Funktion der bürgerlichen Intellektuellen bruchlos ineinander über. Denn nur so lässt sich die Utopie der beglückenden menschlichen Gleichheit noch einmal ernsthaft bedenken – als Egalität im Namen und in der Liebe Gottes: *Die Einheit ist das Wesen, die Freyheit ist das Leben, und die Gleichheit ist die Liebe.* Das klingt zunächst apologetisch und begütigend, doch solche unitarischen und harmonisierenden Anschauungen sind keinesfalls von bloßer Glaubensseligkeit geprägt. Schlegel tritt hier nicht als Opportunist, oder als Fürsprecher von Restauration und Heiliger Allianz in Erscheinung, auch wenn er etwa der Religionsinnigkeit des zaristischen Russland Sympathien abgewinnen kann. Viel-

mehr weist seine Gegenwartsanalyse zurück auf jene erregte Zeitdiagnostik der späten neunziger Jahre, in der er schon einmal die Konstellationen eines zu Entscheidung und Aktion drängenden Epochenumbruchs freigelegt hat. Auch jetzt spricht er vom *wechselnden* und *vibrirenden Charakter* des Gegenwärtigen, von einem *Streben nach Einheit und Freiheit*, einer kommenden Ära *großer Gestaltung […] in harmonischer Zusammenwirkung*, ja von einer *magischen Berührung der Vernunft und Fantasie.* Die zivilisatorische Krisenentwicklung ist auf den Zenit ihrer Veränderungs- und Entscheidungsreife gelangt, dabei bleibt es. Aber es ist schon ein eminent veränderter Geist und eine neue Sprache, in denen dieser Weltpriester sein Heilsprogramm nun mit vergleichbarer Emphase vorträgt. Natürlich kann es nicht mehr um die *Mittheilung* ironisch-paradoxaler Fragmente und Apercus gehen, die zur *Selbstbildung* einer modernen, autonom gestimmten Öffentlichkeit führen sollen. Schon deshalb nicht, weil jetzt jenes Streben nach Einheit und Freiheit im Blick auf die *Masse* der Menschen als ein *dunkles, verworrenes Wollen* erscheint, als *positiver Unverstand*, als *Rohheit des ersten Versuchs (wie 1793-1814).* Die neuerliche Umwälzung der Verhältnisse wird nach Schlegels Überzeugung kein Massenphänomen mehr sein, sondern sich im *Einzelnen und Kleinen* vollziehen, als sollte die *ganze Masse davon durchdrungen und mürbe und weich gemacht* werden. Eklatant und hoch defizitär ist die Disharmonie zwischen Verstand und Willen bei den heutigen Menschen, schreibt er, aber vor allem fehlt es ihnen an einem *Organ*, das eine geschichtliche Zielrichtung und einen Handlungssinn vorgeben könnte. Jeder Orientierungsversuch in dieser Wirklichkeit droht aus objektiven Gründen zu misslingen.

Auch Schlegel nimmt jetzt noch entschiedener als zuvor von allem linearen Entwicklungsdenken Abschied, denn die Dialektik der Zeitläufte ist schlechthin unüberschaubar geworden – sie bewegt sich zwischen *Ueberspannung* und *Uebertreibung*, zwischen *Stockung, Gährung, Auflösung* und *Erschlaffung.* Und doch liegen gerade hierin auch die Kräfte des *neuen Lebens, der neuen Aufregung oder Entstehung, Belebung, dann der Entwicklung der äußren und innren oder der Verbreitung und der Gestaltung, der innern Entwicklung oder Entfaltung. Gehört nicht auch die Wiedergeburth hierher?* Gegen dieses Chaos der Zeitentwicklung vermag nur die Weisheit des esoterischen Wissens zu wappnen. Man muss den Menschen sagen, wohin die Reise geht, doch ohne christliche Glaubenssicherheit erführen sie es niemals. Also handelt es sich darum, ihre mentale *Empfänglichkeit* auszubilden und zu steigern, denn im intelligiblen *Innern* werden sich die entscheidenden Veränderungsprozesse erfüllen: *Die Schule wird die allergrößte Stelle einnehmen in der gegenwärtigen Periode; denn von ihr muss ja selbst die Vollendung und Wiedervereinigung der Kirche ausgehn.* Aber dasjenige, was den Massen fehlt, besitzen nur die wenigen Auserwählten des Geistes, die vom kryptischen Weltwissen inspirierten. Denn bei ihnen sind Vernunft und Phantasie in eine *magische Berührung getreten*, weshalb Schlegel hier noch einmal auf die Initiationsleistung der Frühromantik durch Idealismus, Naturphilosophie und das *Verständnis der alten Kunst und Mythologie* verweisen kann. Jetzt erst scheint sich jene ätherische Verbindung von Philosophie und Ästhetik, Mythos und Religion

len, die er seit den späten neunziger Jahren zu einer revolutionären geistigen Ermächtigung aufzubauen bemüht ist. Aber nicht mehr im ironischen, sondern im *heiligen*, im begnadeten Wort sind nun alle Kräfte der romantischen *Encyclopädie* focussiert. Ihr soll eine Glaubensinnigkeit entspringen, in der dem neuen, dem historisch und religiös gleichermaßen erleuchteten Wissen, unendliche moralische Mobilisierungsmacht zuwächst. Von ihm her ist alles beseelt, was als wortgetreuer Gemeinsinn und als christliche Politik in eine glückende, vermutlich sogar *republikanische* Zukunft vorausweist. In Schlegels prophetischer Weltepochenlehre wird dieser *Lichtprozess* – von einer *Revolution* spricht er jetzt verhaltener – bis in das Jahr 2100 hinein projiziert. Dann wird es *Eine Kirche* und keinen Staat mehr geben (KSA 21, 314, 321).

Eine letzte Torheit – „Concordia"

Tief und erregt und weitschweifend ist der kritische Atem, den Friedrich Schlegel in seinen Notizen zu Politik und Geschichte geschöpft hat, er wird dies noch bis Juli 1828, wenige Monate vor seinem Tod, unermüdlich fortsetzen. Den Widerstand aus der Privatheit heraus braucht er, nur hier ist ihm jener spekulative Freisinn erlaubt, der zur fortwährend umkreisenden Erschließung und Durchleuchtung des esoterischen Welt- und Glaubenswissens unverzichtbar erscheint. Wenn noch Hoffnung für sein Heilswerk und für sich selbst zu gewinnen ist, dann zuvörderst hier und auf diese Weise, jenseits jeder amtlichen Verpflichtung. Dorothea hat ihm ja schon im Juni 1819 aus Rom geschrieben, dass sie es als seiner *Natur zuwider* empfinde, *fixiert irgendwo* zu sein, und ihm geraten: *genieße nicht so wohl, sondern benütze deine Freiheit.* Doch Friedrich Schlegel wäre nicht jener erstrangige spätromantische Intellektuelle, hätte er – trotz zunehmender Gesundheitsbeschwerden – nicht noch einmal die Kraft gefunden, mit einem publizistischen Großprojekt ans Licht der Öffentlichkeit zu treten – mit seiner Zeitschrift „Concordia" (1820-1823). Und das, obwohl er darin im Frühjahr 1816 den allmächtigen Außenminister noch zum Gegner hat. Dies und manches andere sollte Schlegel später zu spüren bekommen, die Frankfurter Erfahrung der *Discordia* wird jedenfalls nicht ohne weiteres in ihr Gegenteil umschlagen.

Und fügt sich sein autonomes, steil aufragendes Denken überhaupt noch dem, was von publizistischen Meinungsführern und durch die Sprachrohre der Mächtigen als konfligierender *nationaler* Common Sense in die Öffentlichkeit des rudimentären Deutschen Bundes befördert wird? Ist etwa mit jener *statistischen Maschine, die man Preußen nennt*, überhaupt noch zu rechnen, wenn es um die Zukunft eines im Glauben befriedeten Vaterlandes geht? Die politische Realität in Europa und in Deutschland um 1819/20 widerspricht schreiend allen Hoffnungen auf eine glückende Zukunft des Kontinents in nachnapoleonischer Zeit. Der Mord an Kotzebue durch den Studenten Karl Ludwig Sand im März 1819, die radikalen Beschlüsse von Karlsbad, die so genannten Demagogenverfolgungen, eine neue Welle von Judenbeschimpfungen in deutschen Landen, im folgenden Jahr die Revolution in Spanien, ihr Ausgreifen auf Portugal und die Staaten Italiens, der Mord an dem Herzog von Berry durch einen napoleonischen Soldaten in Frankreich, schließlich der spektakuläre Aufstand der revolutionären Griechen gegen die Türken – all diese Ereignisse führen nicht nur zur Erschütterung der auf dem Wiener Kongress mühsam durchgesetzten europäischen balance of power, sondern mancherorts schon zur Gefährdung der feudalständischen Herrschaft selbst. Militärverschwörungen und geheime Bünde scheinen mit skrupellosen Machinationen am Werk zu sein, unter dem Druck der brutalen Reaktion droht sich der kontinentale Liberalismus mit ungeahnter Wirkung zu radikalisieren. Anstelle der *demagogischen* Unruhen im Stil des Wartburgfestes von 1817 herrschen jetzt offene Rebellion, Revolution und politischer Mord. Österreichische Truppen greifen blutig in Italien ein, systematisch wird europaweit nach Aufrührern und Umstürzlern gefahndet, es werden drakonische Strafen verhängt, Kaiserkrone und Papstwürde kommen einander entgegen unter dem Banner einer restaurativen Interessenallianz. Sogar der allmächtige österreichische Außenminister Metternich ist nun echauffiert: *Soeben erfahre ich den Tod des Herzogs von Berry. Der Liberalismus geht seine Wege. Es regnet Mörder, da haben wir den vierten Sand seit neun Monaten. In Frankreich ist alles verloren, wenn die Regierung nicht umkehrt*, schreibt er in einem Privatbrief. Und wenig später lautet seine Notiz: *Wird die Frage gestellt, ob die Revolution ganz Europa überschwemmen wird, so möchte ich nicht dagegen wetten, aber fest entschlossen bin ich, bis zu meinem letzten Atemzuge gegen dieselbe zu kämpfen* (H. v. Srbik 1925, I., 599 f./G. Mann 1995). Von daher mag es zu erklären sein, dass Metternich dem Schlegelschen Unternehmen „Concordia" am Ende doch zugestimmt hat. Aber ihr Herausgeber wird mit seinem jüngsten publizistischen Wagestück nicht glücklich.

Schon im März 1821 schreibt er an Cotta: *Ich habe fast bedauern müssen, dass ich mich zur Concordia habe aus gewohnter Gutmütigkeit bereden lassen. Und die Nation, für welche man eigentlich schreibt, erkennt es nicht, oder merkt es nicht einmal, was und dass man nur ihr Heil will, während man von der andern Seite, die es besser versteht, wütend verfolgt wird* (E. Behler 1983, 147 ff./J. Bleyer 1913/H.v. Srbik 1925/1954, Bd. 1). In der Tat ist es gerade die „Concordia", die bei vielen Zeitgenossen, sogar bei August Wilhelm, endgültig eine Scheidewand gegenüber Friedrich Schlegel errichten sollte. Im Blick auf den heterogenen Zeitgeist und das darin verbliebene Konsenspotential kann von mehrheitsfähigem Denken bei ihm jetzt tatsächlich keine Rede mehr sein, weder was den Staatskonservatismus Metternichscher Coleur angeht, noch angesichts der vielfältigen Ausprägungen eines deutsch-preußischen Patriotismus und/oder Nationalliberalismus. Ist Friedrich Schlegel endgültig zum ultramontanen Außenseiter geworden, wie damals nicht wenige Zeitgenossen argwöhnen? Manches scheint dafür zu sprechen. Im Gegensatz zu seinen frühen Bekundungen setzt die neue Zeitschrift keineswegs auf den Reunionsgedanken zwischen Katholiken und Protestanten, sie wird auch nicht zu einem zeitgeschichtlich engagierten Organ, das die *Nationalangelegenheiten [der] gegen[wärtigen]* [illegible]

land vor Augen hat, sondern vertritt einen prononciert katholisch-konservativen Standpunkt. Dafür sprechen schon die Namen ihrer Mitarbeiter: Adam Müller, Franz von Baader, Carl Ludwig von Haller, Zacharias Werner und Franz von Bucholtz. August Wilhelm ist zum ersten Mal und wohlweislich nicht unter den Beiträgern. Metternich, der mithilfe von Friedrich Gentz und Joseph von Hammer-Purgstall die wohllöblichen „Jahrbücher der Literatur" hat gründen lassen, beweist nach einem solchen publizistischen Auftritt Friedrich Schlegels noch weniger Gefallen an dessen Religionseifer und vermeintlichen klerikalen Ambitionen. Darf ein kaiserlich-österreichischer Beamter gleichsam zum Vermittler vatikanischer Interessen in Deutschland und Europa werden?

Wieder hat Schlegel das neue Zeitschriftenprojekt mit erheblichem Aufwand und großen Erwartungen ins Werk gesetzt. Im September 1817 erstmals angekündigt, erscheinen im Sommer und Herbst 1820 die beiden ersten Hefte der „Concordia", die *begierig* erwartet und mit *vielem Beifall gelesen* werden. Die restlichen vier Hefte kommen in unregelmäßigen Abständen bis August 1823 heraus. Dann allerdings geht die „Concordia" einem raschen Ende entgegen, nach vielerlei *Plage und Not [und] Verdruss* ihres zunehmend enttäuschten Herausgebers. Bekanntlich gibt Schlegel *nur deshalb immer ein paar Journal-Hefte heraus, um die Ideen, die ihm wieder zugeflogen sind, der Leserwelt mitzuteilen; ist dieser Zweck erreicht (und hier scheint es so) dann endet auch das Journal,* schreibt der Wiener „Gesellschafter" schon im November 1820. In Wahrheit wird sich der Herausgeber zum Schluss von *allen Seiten dabei so ganz im Stich gelassen und von andern Seiten sehr verdrießlich gehemmt* fühlen. Dies hat auch damit zu tun, dass die „Concordia" kein alimentiertes Huldigungs- oder Propaganda-Organ der Metternichschen Kreise ist, sondern eine Art Erziehungswerk zur politischen Theosophie, das von einer Gruppe streitbarer konservativer Intellektueller unter der nicht wenig kritisierten Leitung Schlegels verfasst wird. Der Herausgeber beansprucht für sich selbst einen erheblichen publizistischen Anteil an der „Concordia", vor allem mit seinem großen kulturkritischen Essay „Signatur des Zeitalters", aber auch mit seinen Aufsätzen „Von der Seele", über neue christliche Legendensammlungen, und über den französischen Poeten Lamartine. Zumal in dessen katholisch geprägtem Lyrikwerk, aber auch in Bibelhistorien und geistlichen Poesien verschiedener Art, sieht Schlegel nun die Möglichkeit aufscheinen, dass bis dato einander fremde Nationen durch die *Gewalt des lebendigen Wortes*, durch ein innerliches *Geistesband*, wieder vereinigt werden könnten. Denn ein Poet wie Lamartine vermag die *Scheidewand* zwischen den diversen Nationalsprachen zu überwinden: *Man hört verwandte Töne im Wiederklang der innersten Herzgefühle, und glaubt die eigne Sprache zu vernehmen, weil es die Eine, Ewige ist, die allen zersplitterten Nationalsprachen zum Grunde liegt, und das innere Leben gibt.* Ein solcher Dichter versteht es, den *Grundton* anzuschlagen, der die Musik des ganzen Zeitalters erklingen lässt – *jene erhabne Trostlosigkeit, aus welcher die unbezwingliche Sehnsucht, durch den Unglauben, alle Banden des Wahns zersprengend, zur Wahrheit und Liebe endlich hindurch dringt.* Mit philologischer Delikatesse hebt Schlegel das ästhetische Sentiment

Lamartines, diese *tief gefühlte Wahrheit* und *Andacht*, ab von allem *magisch Hinreißenden* Lord Byrons. Lamartine erscheint gleichsam als dessen *Gegendichter*, denn Byron habe keinen Ausweg gefunden aus dem *dunklen Labyrinth atheistisch ernster und trostloser Begeisterung.* Sein Werk gehört also nicht zu der neuen, hoffnungsvollen christlichen Poesie, die auf *gutem und göttlichem Wege* sei, sondern befinde sich auf einem *verderblichen und ganz verwerflichen, bösen Abwege.* Auch die Dichtkunst laboriert an einer *Krisis*, schreibt Schlegel, zwischen verzweifelter Abgründigkeit und seligem Himmelsblick wird sich die gesamte literarische Geisteskultur um der Zukunft willen entscheiden müssen.

Wenn es so etwas wie eine Weltanschauung der politischen Spätromantik in Deutschland gegeben hat, dann liegt sie mit der „Concordia" zutage. Denn ihr erster Redakteur steht mit seinen eschatologischen Zeitgemälden, die Krisendiagnose und Krisentherapie gleichermaßen sein wollen, und für die *Rückkehr zum lebendig Positiven* werben, keineswegs allein. Etliche hochrangige Autoren unternehmen mit ihm gemeinsam den Versuch, weite Bereiche des öffentlichen Lebens der Gegenwart, bis hinein in die Theorie von Ständewesen, Wirtschaft und Geld, auf theologischer Grundlage neu zu durchdenken und zu durchdringen. Schon seit Jahren benennt Franz von Baader unter Rückgriff auf das mystisch-theosophische Ideenwerk Saint-Martins das *Axiom aller Axiome* – dass der Mensch nur von Gott aus zu denken sei, dass er *nicht etwa nur um oder von Gott weiß, wie er um und von sich, oder sich weiß, sondern weil er sich nur darum weiß, weil Gott Sich und ihn weiß.* Dem sekundiert Schlegel in seinem Aufsatz „Von der Seele", der scharf gegen die Fichtesche Ich-Philosophie polemisiert, und sich ausdrücklich zu den Grundsätzen des Spiritualismus bekennt. Entgegen der *allgepriesenen und vergötterten Ichheit* wirbt er für eine Philosophie der *erleuchtenden Aufklärung*, die von dem *wahren Gespräch der Seele mit Gott* ausgeht, und auf ein *lebendiges*, im Glauben verankertes Denken zielt. Allein die Gottesidee wirft demnach Licht auf das *Gesamtwesen des menschlichen Lebens und der menschlichen Kenntnisse.* Adam Müller setzt genau hier an. Wenn sein Freund Schlegel die göttliche Offenbarung *in ihrer Gesamtheit* erfassen will, so geht es ihm *gleichsam [um] die Anwendung der Romantik auf die geselligen und politischen Verhältnisse des Lebens.* In der Tat hat vor allem Müller der „Concordia" mit seiner weit ausgreifenden Staats-, Wirtschafts- und Geldtheorie außerordentliches Renommé verschafft. Streng etatistisch ist sein Denkansatz, und wendet sich dennoch gegen die *falschen Systeme der absoluten Einheit.* Müller beleuchtet die verschiedensten Gebiete der politischen Wissenschaft im Verhältnis von *Kapital – Arbeit – Stände*, und formuliert ein differenziertes *System der Staatshaushaltung*, mit den Unterteilungen *Landbau – Industriearbeit – Handel.* Sowohl die Müllersche Polemik gegen die marktliberalen Grundannahmen von Adam Smith, als auch seine Wirtschafts- und Geldtheorie werden später – bis hinein in den Marxismus – von erheblicher Bedeutung und Wirkung sein (A. Groh 2004/J. Baxa 1923/1924/1966).

Das gilt auf andere Weise auch für Carl Ludwig von Haller, den Autor der „Restauration der Staatswissenschaft" (1816), dessen Werk von Schlegel [illegible]

schätzt wird, weil es das *Positive* ganz *fest historisch* nehme. Auch Haller sieht die Notwendigkeit einer *organischen Unterordnung* der Gesellschaft unter eine hohe Autorität. Die wahre Grundlage allen Friedens sei zu suchen in *jenen gemeinschaftlichen Wahrheiten, welche das Evangelium lehrt, und die allein durch eine religiöse Erziehung allgemein verbreitet und wirksam* gemacht werden könnten. Traditionalität, Organizität und Volkstum gelten als Grundfesten der Staats- und Sozialtheorie, Rousseau und seine Ideen von Volkssouveränität und Gesellschaftsvertrag hingegen werden ins Zerrbild des politischen Beelzebub gebannt. In scharfer Polemik wird die Kontraktidee hingestellt als ein *Irrtum, eine Lüge, und das Ende aller Staaten und Gesellschaft und Familie.* Vielmehr liege der wahre gesellschaftliche Grundvertrag auf einer ungleich höheren Ebene, er sei keine *vorhistorische Verabredung zwischen Menschen,* sondern die am *Anfange aller Geschichte stehende Anerkenntnis des Bandes des Willens, die Religion.* Haller bezeichnet es als *Mutwillen* und *Bosheit,* wenn man statt der *Anerkennung des wahren Grundvertrages den Völkern ein Menschenwerk als Götzen* andienen wolle. Jener Ungeist der Volkssouveränität, der anstelle organischer und traditionaler Herrschaftsverhältnisse die Idee der *Perfektibilität des Menschengeschlechts* setze, habe Europa und Deutschland in die Krise gestürzt.

Die „Concordia" versäumt es daher auch nicht, den so unterschiedlichen, aber beharrlichen Glaubensfreunden Friedrich Leopold von Stolberg und Matthias Claudius, ein inniges Andenken zu widmen. Aber vor allem macht sie sich mehr und mehr zum Sprachrohr einer politisch streitbar auftretenden, konservativen Christentumsidee. Der Gottesbegriff, der in der „Concordia" propagiert wird, rückt konsequent an den Gedanken von Etatismus und politisch-ständischer Subordination heran, die Ideale der Aufklärung erscheinen nur noch als *ruchlose Auflehnung des mit Verstand gewaffneten Egoismus gegen alle göttliche und menschliche Autorität.* Das Alte ist es, das als *wahrhaft Neues* in Religion und Politik aufscheint, jede *revolutionäre Anwendung der christlichen Lehre* erhält ihr Veto in scharfen Polemiken, Christentum und restaurativer Autoritarismus gehen bald nahezu ineinander über. Der Schlegel-Vertraute Franz Ritter von Bucholtz, damals österreichischer Minister für geistliche Angelegenheiten, bringt die Grundüberzeugung der „Concordia" am trefflichsten zum Ausdruck, wenn er betont, dass nichts so sehr der *Würde des Christentums, welches auf Veredelung dringt, gerade entgegen* stehe wie der Gedanke von Demokratie und politischer Repräsentation. Denn alles Streben nach Mitbestimmung und Mitregierung sei den *evangelischen Tugenden der Demut und Liebe, der Zufriedenheit mit der natürlichen Bestimmung, so wie mit den von Natur gegebenen Unterschieden und Einrichtungen, und des Gehorsams gegen die Obrigkeit, vielmehr schnurstracks widerstrebend.* Nichts aber kommt den Mitarbeitern der „Concordia" politisch verderblicher vor als die *schwankende Gunst der Volksparteien.*

Signatur des Zeitalters

An den Anfang seines Essays rückt Schlegel ein Paradoxon der Epochenwahrnehmung – den *höchsten innern Unfrieden, bei vollkommner, äußrer, politischer Ruhe* (KSA 7, 483 ff.). Der furchtbarste Krieg, den Europa je erlebt hat, ist siegesstolz beendet worden, und die Lage der Nationen kommt dennoch einem Debakel gleich. In dieser Situation der Ungelöstheit aller Probleme gilt für Schlegel zuvörderst eines – die Nichtgeltung der überkommenen Antworten auf die neuen Fragen der Gegenwart. Schon das Gerede von den Spätfolgen der Französischen Revolution trifft nach seiner Überzeugung nicht den Kern jener *kurzen Epoche, die binnen fünf provisorischen Jahren (1815-1820) ebenso reich war an zwecklosen Erwartungen, und widersinnigen Forderungen, als an nichtigen Bemühungen und vergeblichen Bestrebungen.* Längst hat Europa den Sieg errungen über den *allgemeinen Feind,* das große gemeinsame *Friedenswerk* ist begonnen worden, und dennoch will keine Freude aufkommen über die Befreiung, immer noch fühlen sich die Menschen *sehr gedrückt,* und alles scheint *ganz wie aus den Fugen gerückt.* Genau deshalb besitzen die Zeitgenossen kein Vertrauen mehr in ihre Lebensverhältnisse, verwirren sich die Meinungen heillos, sind alle auf *irgend eine Weise gebunden, gelähmt und in unauflöslichen Widerspruch verstrickt,* erscheint die Wirklichkeit als *inwendig hohl und vom Wurm zerstochen.* Das Wissen ist erkaltet und verdorben, sagt Schlegel, weil es keinen inneren Zusammenhang mit dem Wärmestrom des Glaubens mehr besitzt. Die Menschen wollen weder vom *rechten Alten* etwas hören, noch sind sie in der Lage, selber *wahrhaft Neues* hervorzubringen, weil ihnen das *Ewige* abhanden gekommen ist. Ihm vor allem, dem Überzeitlichen, will Schlegel vermittels einer Renovation der Sprachmacht, einer erneuerten romantischen Geistes- und Meinungsführerschaft, das Wort reden. Denn nur aus dem Ewigen heraus lässt sich mit *Klarheit* sprechen, und zur *Klarheit und Eintracht gelangen, in dem Zwiespalt zwischen dem Alten und Neuen.* Doch handelt es sich auch hierbei um keine *Nachwehen* der Revolution, dies sei eine gefährliche *Täuschung,* betont Schlegel abermals, sondern um ein tiefliegendes zivilisatorisches Übel der modernen Welt, das in seiner Destruktivität, aber auch in seinen Heilkräften, endlich erkundet und wirksam gemacht werden soll.

Zunächst einmal muss Ursachenforschung geleistet werden. Für Schlegel ist evident, dass jenes Übel der neueren Zeit keineswegs nur eine nationalkulturelle Wurzel besitzt, etwa eine französische. Deshalb kann auch nicht Napoleon allein die Ursache allen nachwirkenden Ungemachs sein, vor einer solchen Beurteilung der postrevolutionären Situation müsse man sich hüten. Denn der *vermeintlich patriotische Nationalhass ist vorüber und nicht mehr an der Zeit, seit Europa eine kollegialisch verflochtene Einheit, um nicht zu sagen, eine in Wohl und Weh solidarisch verschmolzene Masse, oder auch ein und derselbe ernste und tragische Stoff für das Trauerspiel der Zukunft geworden ist.* Die Gegenwartslage scheint in ihren Ursachen viel komplizierter und tiefgründender zu sein. Es ist die *Ohnmacht zum Guten,* die dem Bösen in der Welt das Bett bereitet, es ist der beklagenswerte *Ultra*[illegible]

alles beständig zur *Partei* werden lässt, und in seinem *unbedingten Wesen und unorganischen Wirken* jede menschliche Solidarität aushöhlt und vernichtet. Diese moderne *Indifferenz der Gesinnung* ist das Debakel, sie ist nicht etwa durch argumentativen Streit oder *wissenschaftliche Polemik* aus der Welt zu schaffen, sagt Schlegel, sondern nur durch die positive Kraft des Glaubens, der siegreich in den Verstand und in die Gemüter der Menschen eindringt. Überall, wo dies (noch) nicht gelingt, huldigt das gegenwärtige Zeitalter weiterhin dem *schrankenlosen Streben nach absoluter Einheit und Freiheit*. Damit hat Schlegel eine prägnante Formel gefunden, die ihm angesichts der *chaotischen Flut vorüberfliehender Meinungen* eine sichere Gewähr bieten soll für triftige Sozial- und Politikanalysen, übrigens auch für jene *rein mathematische Staatsansicht und Staatsbehandlung*, die mittlerweile selbst von gutwilligen Regierungen bevorzugt werde. Wer aber nach absoluter Einheit und Freiheit strebt, wo immer er tätig sein mag, stellt Schlegel fest, der kann nur zur Gefahr für alle organisch gewachsenen Lebensverhältnisse werden. Mit diesem Streben hat man gewissermaßen die systemische Ursache des gesamten Krisenprozesses der Gegenwart in den Blick genommen, der sich schon in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts angedeutet habe. Deshalb kann für Schlegel auch nicht das moderne republikanische Amerika ein Vorbild für die glückende Zukunft sein, sondern die erscheint nur denkbar in der Rückbesinnung auf das seit Urzeiten lebenskräftige Germanentum und Christentum. In ihnen allein liegt das *eigentlich wiedergebärende und neubelebende Prinzip wie für den einzelnen Menschen, so auch für die Weltgeschichte der Menschheit im Großen* begründet. Sie wird, sagt Schlegel, notwendigerweise in jenen sieben Zeitaltern verlaufen, die der *Prophet des neuen Bundes* geweissagt hat.

Welch ein außerordentliches Spannungsverhältnis ist jetzt doch eingetreten zwischen einer solchen Zukunft und dieser Gegenwart. Hier hat Schlegel erst einmal die desaströse Situation von Religion und Kirche in Augenschein zu nehmen – ein *totes Vernunftchristentum ohne Liebe und ohne eigentlichen Glauben*, einen beklagenswerten *Christianismus vagus* also, der noch bis in die Katholizität hinein seine Wirkungen zeigt. Aber wenn er von einer Epoche der moralischen Auflösung und der laxen Gesinnung spricht, darf der Hinweis auf das *kriegerisch aufgeregte [...] Nationalgefühl* der jüngsten Vergangenheit einerseits, und auf die große *wissenschaftliche Revolution* des späten 18. Jahrhunderts andererseits, nicht fehlen. Das *revolutionär gewordene Nationalgefühl* hat nicht nur zu einer Erhebung *von unten* geführt, sondern ist in eine *große Despotie und Revolution von oben übergegangen*, die noch gegenwärtig in der *maschinistischen [...] Staantsansicht, Staatsbehandlung und Staatsverwaltung* zum Ausdruck kommt. Auch in der *legitimen* Politik also werden derzeit alles *Persönliche, Lokale, und alle selbständigen Korporationen* nur noch mathematisch behandelt, zur bloßen *Staatsmasse* herunter gerechnet. Das Streben nach absoluter Einheit und Freiheit droht auch hier jedes Maß zu verlieren. Was soll man da erst sagen von der intellektuellen Seite dieses Umwälzungsprozesses in Deutschland und Europa?

Hier ist Friedrich Schlegel nun ganz in seinem Element, und die folgenden Passagen seines Essays geraten unverkennbar zur Selbstabrechnung, aber auch zum neuer-

lichen Gegenangriff. Moralische und intellektuelle Auflösung und Erschlaffung, *innere Nichtigkeit*, das Begehren der absoluten Vernunft nach Grenzenlosigkeit, ein *ideeller Schwindelgeist*, abstraktes *Gedankenkonstruieren*, das *Würfelspiel einer leichtsinnigen neuen Schülerjugend*, ja mehr noch, ein *Genie der Unwahrheit*, habe sich im Verlauf jener *wissenschaftlichen Revolution* herausgebildet. Denken und Wirklichkeit sind ihres notwendigen inneren Bezugs zueinander verlustig gegangen. Genau besehen, ist Schlegel damit von der Analyse des spätaufklärerischen Zeitgeistes längst in die eigene Gegenwart hinüber gewechselt. Seine Kritik hagelt nur so auf die Zeitläufte herunter. Von schlimmster *Parteigewalt*, von einem *Zeitalter der Phrasen*, der *Surrogate* und der *Sprachverwirrung* ist die Rede, vom *elementarischen Zerfallen der Wahrheit*, von der *inneren Auflösung des Worts*. All das hat zu einer Hyperkrisie geführt, deren Zenit aber nun endlich überschritten sei, denn eine neue, *ganz anders gesinnte Generation*, hat die Stelle jener überlebten alten eingenommen. Das Absolute und das abstrakt Spekulative hätten endlich an Geltung verloren, und dieses *zerstörende Prinzip* sei als das *letzte Sanktuarium der Rettung* in die neue Zeit hinüber getragen worden. Mit der gegenwärtig heranwachsenden Jugend sieht Schlegel eine Zeit der *Unterwerfung und Hingebung unter das Göttliche* auf die Deutschen zukommen. Da beides ineinander wirkt, das *lebendig Positive* wie das abstrakt *Zerstörerische*, muss er es im notwendigen Wechselverhältnis darstellen: *das innerlich und äußerlich Feste, das dauernd Gewisse, das wirksam Reelle; dagegen das Absolute, gleich der blinden Elementarkraft in der Natur, den organischen Zusammenhang zerschneidend, geradeaus, oder Rücksichtlos, [...], schrankenlos und isoliert herausgerissen, aller Ruhe feind [und] zerstörend*. Urtümlich positiv ist das Heiligtum der Familie und der Ehe, also das moralisch geordnete und christlich befestigte Privatleben, auch der unverletztliche Boden der rechtlichen Sitte und des frommen Gefühls, sodann der Staat als *Friedensinstitut*, schließlich und vor allem *Christus in seiner Kirche*. Aber wie negativ sticht doch von diesem Bild der guten altständischen Ordo alles ab, was mit dem *epidemischen Fieber* der revolutionären Nationalität, des Liberalismus oder der Idee der Volksrepräsentation daherkommt, dieser *englischen Krankheit*. Die von den (britischen) Liberalen so *kunstreich dynamisch abgewogene* Verfassung sei doch am Ende nichts anderes als eine *immerwährend am Ausbruch verhinderte Revolution, eine fixierte Unruhe, die vom wahren politischen Leben noch sehr weit verschieden* ist.

In Schlegels mäandernder Argumentationskette soll nun endlich die jüngste Phase der Zeitgeschichte – *seit dem Beginn dieses 1820ten Jahres* – zu genauerer Darstellung kommen, weil hier eine nie dagewesene *Revolution aus der Mitte heraus* stattgefunden habe, eine *plötzliche Staatsauflösung und Anarchie*, die ganz Europa mit einer furchtbaren Erschütterung bedrohe. Die mittlerweile zu verzeichnende *politische Idealflut* und der virulente *Konstitutionstaumel* besäßen in Deutschland und Europa nur deshalb eine Chance, weil man hier in früheren Zeiten das historisch Gegebene und von altersher Begründete mit Nichtbeachtung gestraft habe: *Wenn aber der Faden der Vergangenheit einmal abgerissen ist, so wird die Gegenwart, jenes sichern Anhalts beraubt, unvermeidlich einer stürmenden Zukunft entgegengeführt*

gegeben. Also muss ein Historiker, der in christlich-praktischer Absicht zu Werke geht, gründlich erkunden, *was nun fernerhin geschehen wird, und geschehen sollte*. Zunächst entwickelt Schlegel ausführlich seine Gesellschafts- und Ständetheorie, wie er sie in den Notizen zur Geschichte und Politik und in einigen staatspolitischen Schriften konzipiert hat. Die Theorie der *ewigen und wesentlichen, ursprünglichen Korporationen, der Kirche und Schule, der Familie und Gilde*, die ihm allesamt wie Glieder und Organe des menschlichen Körpers erscheinen, bekräftigt noch einmal den Anspruch auf einen vernünftigen *organischen Verstand* in Gesellschaft und Politik. Zu begreifen, dass die *Erkenntnis vom positiven Zweck und Wesen der bürgerlichen Gesellschaft* welthistorische Bedeutung besitzt, ist für Schlegel ein *Bedürfnis unserer Zeit*, es werde bislang aber nur von wenigen Eingeweihten so wahrgenommen.

Gerade deshalb wagt der Autor der „Signatur des Zeitalters" einige Erörterungen zur Staatstheorie, die gelegentlich an gewagte Formulierungen in seinen privaten Notizen erinnern. Der Staat sollte, über alle *Parteimeinungen* hinweg, seinen *eignen Gang positiver Tätigkeit ruhig* fortsetzen, was immer an politischen Turbulenzen und gesellschaftlichen Streitigkeiten entsteht, er sollte ein souveräner Friedensstifter sein, schreibt Schlegel. Doch schon die theoretischen Ansichten, Meinungen und Bekenntnisse zum Staat konfligieren damals erheblich. Stellt er eine *bewaffnete Friedens-Korporation* dar, oder verdanken sich seine Gründung und Existenz nur dem Debakel von *Krieg und Gewalt*? Dies wäre dann nur der *böse* Staat, oder das *böse Prinzip im Staate, was der wahre Staat eben überwinden und besiegen soll*. Aber gerade dieser zukunftsfähige, weil *organisch geordnete Staat*, scheint es in der Gegenwart um seiner eigentümlichen Qualitäten willen schwer zu haben. Besonders verhängnisvoll findet es Schlegel, dass in gewisser Hinsicht sowohl die *Gegner wie die Anhänger der Revolution [...] ganz denselben und gleichen Begriff vom Staat und seinem Zwecke [propagieren], als sei er eine alles dirigierende, und alles regierende Gesetzesmaschine, deren souveräne Gewalt alles Göttliche und Menschliche unter sich beugen* dürfe. Das aber wäre der Anti-Staat schlechthin, dem kein moralisch belehrter Bürger gewogen sein kann. Es ist nicht ohne Bedeutung für Schlegels Text, dass seine fragmentarische Staatstheorie im Postulativen ausläuft. Im Raum steht wie eh und je die Frage nach der historischen und moralischen Legitimität politischer Herrschaft überhaupt, die keinesfalls per se als göttliche, also zeitlose Gegebenheit, zu betrachten sei. So wie Schlegel einerseits die *ungeschichtlichen Weltbaumeister*, also die Apologeten des abstrakt Neuen, und andererseits die *Prediger des Alten* und *unberufenen rüstigen Zeitgeist-Bekämpfer* zu geißeln gewillt ist, möchte er auch die Dialektik der staatlichen Gewalt in ein abwägendes, und dennoch kritisches Licht setzen.

Freilich kommt es immer auf den geschichtlichen und philosophischen Bezugsrahmen an, in dem solche Probleme zu erörtern sind. Wenn Deutschland in geistiger Hinsicht das *Herz von Europa* sein will, dann muss der Staat mehr leisten als die Sicherung des Eigentums und der persönlichen Integrität seiner Bürger. Auch in der Politik bedarf es eines *göttlich Positiven*, deshalb holt Schlegel noch einmal aus, um dem unseligen *Streit der Parteien* endlich eine Frieden stiftende Perspektive anzubie-

ten. Die Geschichte, der Rückgang zu den *Quellen* alles Gewordenseins, stellt eines der einigenden Prinzipien dar, um Frieden, Ordnung und Recht zu schaffen, aber um das Traditionsbewusstsein der Zeitgenossen ist es bekanntlich nicht gut bestellt. Zudem waltet in Deutschland und Europa ein *totes, abstraktes, strenges, Vernunft- und Buchstabenrecht*, das römische, in dem seinerseits der *Geist des Absoluten* haust, wie soll da eine organische Friedensgemeinschaft erwachsen? Für Schlegel ist klar – ein *neuer, höherer Religionsfrieden* muss Einkehr halten in Deutschland und auf dem Kontinent, darauf hin leite der *ganze jetzige Wendepunkt der Weltgeschichte*. Und nicht nur das, in der avancierten wissenschaftlichen und philosophischen Debatte der Zeit sei ja die *Lehre von dem Positiven* längst entfaltet worden, eine *Schule der bessern politischen Denkart und Erkenntnis* habe endlich Raum gegriffen, die Schlegel nun in knappen Expertisen Revue passieren lässt. Er stellt die stimmführenden Autoren seiner intellektuellen Observanz abwägend vor – Burke, de Bonald, Adam Müller, Haller, Görres und de Maistre – und fasst ihre Denkergebnisse zusammen unter dem Rubrum einer *historischen Begründung des christlichen Staats*. Welch ein Mangel, dass in der bisherigen Staatstheorie nirgendwo die Rede ist vom *intellektuellen Leben* und seinem organischen *Grundverhältnis*, der Kirche und der Schule, in dem doch alle verwickelten Probleme der Zeit zusammentreffen. Worauf beruht denn eine friedliche Lebensordnung? fragt Schlegel jetzt noch einmal, und beantwortet die Frage so: *auf der dreifachen Gewalt und Wirkung einer wohlgeordneten und billigen Staatsgerechtigkeit, eines unerschütterlichen, allgemeinen religiösen Friedens und einer mit diesen harmonisch zusammenwirkenden intellektuellen Bildung*. Vielleicht gab es noch nie in der Geschichte einen Staat, der jener *Idee eines christlichen Gemeinwesens oder Reiches* entsprochen hat, konzediert Schlegel, gerade deshalb entwickelt er in den Schlusspartien seines Essays das Leitbild einer gleichermaßen traditionsgestützten wie zukunftsträchtigen Herrschaftsform der Christenheit.

Auf keinen Fall darf der christliche Staat als ein *Sakrament* gelten. Zwar stammt er von Gott, aber heilig sei er keineswegs, denn dies stehe allein der Ehe zu, dem *Ebenbild der göttlichen und Grundfeste aller menschlichen Liebe und Ordnung*. Der Staatstheoretiker Schlegel führt vor allem eine Apologie des *häuslichen Privatlebens* und der *sittlichen Familienordnung* vor, wenn er dartun will, was wirklich des Staates ist – die Bewahrung der Würde des Menschen in seiner Ebenbildlichkeit gegenüber Gott. Deutliche Worte findet er deshalb wider jede Form von *Knechtschaft, Sklaverei* und *alleinherrschendem Männergeschlecht* in Familie und Politik. Frieden und Gerechtigkeit sind vielmehr die obersten Maximen, ihnen muss der Staat auch als bewaffnete Korporation zuverlässig folgen. Was nicht zuletzt heißt, dass er nach innen und außen jedes *zerstörende und antichristliche Beginnen [...] mit dem Schwerte der Gerechtigkeit* zu bekämpfen hat. Aber es geht um mehr als die Legislation und die Rechtsnormen des Staatswesens, denn seine positive Natur und sein Friedensvermögen ergeben sich zuvörderst aus dem *evangelischen Gesetz des Gehorsams gegen die bestehende Obrigkeit*, das von Gott selber angeordnet ist. Das abstrakte Recht, es tritt oft genug mit *unerbittlichem* und *absolutem* Geltungsanspruch auf, führt leicht

Kriege, die wirksamsten Friedenschancen in Gesellschaft und Staat dagegen liegen im *Recht der Billigkeit*, das wiederum nur im christlichen Gutglauben fest begründet sein kann. Das urgermanische Recht und sein friedvolles Herkommen akzentuiert Schlegel hier noch einmal gegenüber dem *heidnischen Geist* des finessierenden, abstrakten römischen Jus: *Gebt jedem das Seine; – sagt das Evangelium; nirgend aber heißt es: Fordert von jedem das Eure.* Schlegel erwartet eine sozial gerechte und wirtschaftlich ausgewogene, organische Ständeordnung, er plädiert für den autonomen Gewissensgehorsam jedes Einzelnen gegenüber Gott, und mahnt vor allem eine *geistliche Gewalt als unabhängig und geschieden von der weltlichen* an. Dies alles, so wendet er mutig gegen die *neuern Royalisten* ein, kann auch in einem republikanischen Staatswesen verwirklicht werden, denn Monarchie und christliche Herrschaft seien nicht notwendigerweise identisch. Das eine ist für Friedrich Schlegel vielmehr entscheidend – an der gesellschaftlichen Lage des politisch unabhängigen und freiwillig gehorsamen Individuums soll ablesbar sein, welche humanitäre Dignität einem Herrschaftsgebilde jeweils zukommt. Allerdings, weder in der liberalen Repräsentationsidee, noch im modernen *dynamischen* Staat vermag er jene grundlegende christliche Bonität zu entdecken, sondern nur in der *wahren Stände-Verfassung.* Diesem Widerspruchsverhältnis gelten seine Überlegungen im letzten Abschnitt der „Signatur des Zeitalters".

Natürlich kann Schlegel nicht leugnen, dass seine aufwendige Argumentation auch jener von Gott eingesetzten, und durch ihn *fortwährend erleuchteten und als solche auch allgemein anerkannten Kirche* dienen soll. Dass dies nach Möglichkeit die katholische ist, wird schon an jener Stelle des Textes deutlich, wo der Autor den rechtgläubigen Staaten einen *Vorzug für die korporativen Einrichtungen und Grundsätze* zuerkennt. Das hindert ihn freilich nicht, auch emphatisch für die Reunion von Protestantismus und Katholizismus zu werben: *Es ist überhaupt nicht mehr an der Zeit, uns immer nur dogmatisch in den Gegensatz zu stellen, und alles in der Form des alten kirchlichen Zwiespalts aufzufassen; da welthistorisch genommen, wohl der Augenblick sehr nahe heranrückt, wo wieder zur Einheit gebracht werden muss, was nie hätte losgerissen werden dürfen.* Doch Schlegel zeigt sich zuversichtlich, dass die Gegenwartsgeschichte mehr und mehr dem *positiven Verfahren einer religiösen Entscheidung*, einem *höheren Religionsfrieden* zuneige, der dem chaotischen Zeitalter endlich eine *neue katholische Befestigung* darbietet. Furchtbar dagegen sei es, und ein Zeichen von Unrechtsherrschaft, wenn der Staat beanspruche, gleichzeitig das Oberhaupt der Kirche sein zu wollen. Nicht nur im orientalischen *Chalifat* gebe es dergleichen, sondern zum Beispiel auch *nach dem monströsen Begriff der anglikanischen Verfassung.* So sehr Schlegel also für die Organik der Sozial- und Staatsverhältnisse wirbt, und wie heftig er die Ausdifferenzierung des Rechts und der politischen Machtsphäre in *zwei Kammern*, in eine exekutive und eine gesetzgebende Gewalt, ablehnen mag – an der *ewigen Scheidung* zwischen weltlicher und geistlicher Macht will er unbedingt festhalten. Wo die nicht gewährleistet ist, schreibt er, hat man es mit dem *eigentlichen Wesen der vollendeten Despotie* zu tun, der unchristlichsten Herrschaftsform über-

haupt. Die bringt – wie so oft in der Geschichte – nicht weniger mit sich als eine die *wahre bürgerliche Gesinnung niederdrückende Adelsaristokratie.* Und natürlich kann der kaiserlich-österreichische Frühpensionär und Intellektuelle Friedrich Schlegel dem Obsiegen einer solchen Nobilitas nur wenig Sympathie abgewinnen.

Wieder also tritt die Geschichtserfahrung als zeitanalytisches Warnbild in Erscheinung. Und so endet Schlegels Essay mit einer Apotheose von *Kirche* und *Schule*, in der seine eigenen Berufsnöte noch einmal in den Problemzusammenhang der Gegenwartsdiagnostik rücken. Was in der Geisteskultur der Chinesen und Ägypter in nuce, sodann im europäischen Mittelalter modifiziert verwirklicht war, muss im Lichte der Jetztzeit neu durchdacht werden – die organische, also geschichtlich tragfähige Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen und politischer Gewalt. Denn nicht allein die Kirche muss autonom sein und staatsfrei agieren können, sagt Schlegel, sondern auch die Schule vermag nur als *eigne Korporation soviel als möglich selbständig [...] fundiert* ihre Wirkung zu entfalten. Wie sonst soll der *anarchische Zustand des intellektuellen Lebens* der Gegenwart gelindert oder sogar geheilt werden? Dazu gehört aber nicht nur die Abschaffung aller *veralteten Lehrinstitute*, sondern vor allem eine ordentliche Freisetzung des gesamten Gelehrtenstandes vom *Geldinteresse*, von jeglichem *Handelsprinzip*, und zumal von der öffentlichen Meinung, mitsamt der wechselnden Launen und Moden des Publikums. Deren *demokratischer Einfluss* auf das Bildungswesen sei längst ruchbar geworden. *Verwilderte Schriftstellerei* und Freimaurerei unter dem Wetterleuchten der Französischen Revolution war einmal das Zeichen der Zeit, nun muss etwas ganz anderes ins Werk treten. Schlegel fordert daher die politisch Mächtigen seiner Gegenwart auf, den gelehrten Stand in eine *wahrhafte und große Korporation zu verbinden, organisch zu ordnen und gegen den Staat und die Kirche, für die Erziehung und das Leben, richtigzustellen.* Das verbeamtete Genie, aufgehoben in einer öffentlich garantierten Sphäre geistiger Freiheit, in der die (katholische) Religion zum christlich-ästhetisch inspirierten Wirk- und Wissensstoff der Erziehung des Menschengeschlechts heranreifen kann – das ist der Inbegriff von Schlegels verbliebenem romantischem Aufklärungsimpuls. Der hat nun spürbar an Religionsinbrunst gewonnen, seine politische Liberalität aber ist um einige Grade erkaltet.

Die öffentliche Wahrnehmung und Beurteilung der „Concordia" ist damals erheblich und von nachhaltiger Wirkung (E. Behler 1983). Vor allem die Beiträge Franz von Baaders und Adam Müllers geraten, mehr noch als Schlegels „Signatur des Zeitalters", in scharfe Auseinandersetzungen. Nicht zuletzt Cottas „Morgenblatt" spricht davon, dass die Aufsätze Müllers und Baaders eine *arge Diskordanz* in die Zeitschrift gebracht hätten, und selbst jener Partei kaum gefallen dürften, *deren Feldgeschrei sie zu werden bestimmt schienen.* Müllers Essay führt sogar zu einer Denunziation bei Metternich. Der zu inkriminierende Autor habe nicht nur die Probleme des Staatshaushalts nach Art der *analogia Trinitatis* behandelt, also gleichsam das Religionsgeheimnis als Element der profanen Wirtschaftssprache missbraucht, sondern vom (Feudal-)Eigentum in *Ausdrücken gesprochen, welche alle Eigentumsrechte zweifelhaft*

terten, und wodurch Sie, obgleich von ganz entgegengesetzten Motiven getrieben, den Revolutionsleuten selbst in die Hände arbeiteten. Das schreibt Friedrich Gentz damals in dieser Angelegenheit an den alten Freund Müller. Der spätromantische Antikapitalismus, die Reserve gegen den unumschränkten Eigentumsbesitz und den grassierenden Geld- und Kapitalverkehr, vorgetragen in theologisch-mystifizierender Sprache – schon semantisch treffen nun die Gegensätze in der öffentlichen Debatte immer härter und unversöhnlicher aufeinander.

An der Kontroverse um Schlegels Essay wird das noch deutlicher, sie sollte in den kommenden Jahren zur endgültigen Abwendung August Wilhelms von seinem jüngeren Bruder führen. Gentz hat noch einen recht unvoreingenommenen Blick für den Text, es mache ihm *herzliche Freude, dass Schlegel sich so zusammengenommen hat; ich hoffe, dieser Aufschwung wird von langer Dauer sein.* Aber besonders in den Kreisen des norddeutschen Protestantismus denkt man ganz anders über die Einlassungen des kaiserlich-österreichischen Hofsekretärs. Friedrich Perthes, der Hamburger Verleger, sieht *viel dunkel Gefühltes und unvollkommen Erkanntes* in dem Text, und bemerkt eine gewisse *Künstlichkeit der Haltung.* Er sei davon überzeugt, dass Schlegel mit seiner Zeitschrift *nicht die unbefangene Erforschung der Wahrheit, sondern die Befestigung der päpstlichen Kirche im Auge* habe. Viel zu ungenau erscheint ihm diese Generalkritik des Zeitalters, ihr Sinn sei fraglos ein anderer als der vorgegebene. Friedrich August von Stägemann nimmt die Autorenfraktion der „Concordia" in einem satirischen Gedicht aufs Korn: *Heil und Leben Kaiser Franzen! / Seines Reichs Chinesen nur / Woll' Er nicht zu uns verpflanzen, / Auszurotten Friedrichs Spur. / Adam Müller, Gentz und Werner, / Schlegel, Haller und so ferner, / Blühet frisch auf Oestreichs Flur.*

Die „Concordia" als Ausbund der feudalen, katholisierenden Restauration, das ist ein publizistischer Tenor, der bei vielen Zeitgenossen nun endgültig zu verfangen beginnt. Besonders echauffiert reagiert August Wilhelm Schlegel auf das Zeitschriftenprojekt und den Aufsatz seines Bruders. Sollte Friedrich jemals daran denken, die „Signatur des Zeitalters" in seine Werkausgabe aufzunehmen, werde er *dagegen [...] schreiben.* Doch August Wilhelm wird noch schärfer und grundsätzlicher: *Als ich die Concordia las, fiel ich wie aus den Wolken; vieles darin erfüllte mich mit der höchsten Indignation. [...]. Wie Du sagen kannst, Du haltest Dich von den Zeitparteien fern, ist mir unbegreiflich. Mit den allgemeinen Aussprüchen über das Zeitalter ist es eine missliche Sache. Von allem was ich darüber in Deinen neuern Schriften und Briefen gelesen, habe ich immer das gerade Gegenteil gedacht, oder auch gar nicht verstanden, was Du willst. Doch ja! Ich verstehe es nur allzu gut.* Es wird im Juni 1827 nur eines recht unbedeutenden Anlasses bedürfen, damit sich August Wilhelm mit schneidendem Sarkasmus öffentlich und endgültig von seinem Bruder lossagt. Oskar Walzel wird viel später die Rede vom *Brudermord* in die Welt setzen. Bezeichnend ist in jedem Fall, dass die Schlegelsche „Concordia" nicht nur von der liberalen Öffentlichkeit angegriffen wird, sondern auch im politisch hellhörigen Metternich-Kreis keineswegs auf Gegenliebe stößt. Friedrich Gentz hat schon im Oktober 1820 an Adam Müller geschrieben: *Wenn dieser Mann – Fürst Metternich – nun klagt, dass man ihn von allen Seiten verlässt, dass die, auf welche er am meisten gezählt hatte, sich in exzentrische Abwege verlieren, dass man ihm, statt reeller Hülfe, phantastische Vorschläge, statt wirksamer Schriften die Concordia darbietet etc. – verdienen diese Klagen nicht einige Rücksicht?* Metternich besitzt damals ein empfindliches Gespür für die Bedeutung und Wirkung des neuen Schlegelschen Organs, dem er ja zunächst seine Zustimmung verweigert hat. Der Staatskanzler argwöhnt, so Gentz, *man betrachte ihn im Publikum als den Stifter und Beschützer der Concordia, und schließt aus dieser Hypothese mit Unwillen, dass man alles, was sie enthüllt, auf seine Rechnung setzen würde.* Für Metternich ist die Zeitschrift seines Hofsekretärs ein Ausdruck versponnener Phantastik, ja des *Obskurantismus,* weshalb er sie nicht nur als Machwerk der *kirchlichen Chateaubriands in Wien* verspottet, sondern auch politisch im Zaum halten will. Heinrich von Srbik, der große Metternich-Biograph, schreibt: *Er benützte als Praktiker die politischen Romantiker, ließ sich aber durch sie in seinem Glauben so wenig beeinflussen wie in seinem Verhältnis zur Nation. [...]. So wenig er Adam Müllers Anschauung ‚von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlegung der gesamten Staatswissenschaften' (1819) teilte, so wenig hat er die von der politischen Romantik beförderte innere Restauration des Katholizismus damals mitgemacht* (H.v. Srbik 1954, I., 375/G. Mann 1995/G. Kronenbitter 1994). Etliche Vorbehalte gegenüber Schlegel, manche hinhaltenden Vertröstungen des subalternen Beamten, finden hier ihre Erklärung. Von einer Interessensolidarität der Metternichschen Restauration mit Friedrich Schlegel und seinem Kreis kann insgesamt nicht die Rede sein, spätestens seit seiner Frankfurter Demission hat der Spätromantiker dies leidvoll erfahren, und in immer neuen Anläufen durchdenken müssen. Mit der „Concordia" hat für ihn eine andere Lebens- und Arbeitsphase begonnen. Wird sie seiner wahren *Bestimmung* endlich gerecht?

Das neue geistliche Amt

In den „Fragmenten zur Geschichte und Politik" liest man unter dem Rubrum „Entwurf der historischen Betrachtungen" (1820) folgenden Eintrag: *Der Geist des Christentums in politischer Hinsicht ist eine allgemeine <aber stille und indirekte> Opposition gegen den Staat überhaupt* (KSA 22, 47). Woraufhin Schlegel fortfährt: *Der Geist des Christenthums ist überhaupt absoluter Krieg, theils ein innrer, gegen den Feind im Herzen, theils äußerlich gegen das böse Princip. <Dieser sonderbare Gedanke muss ganz metamorphosirt werden – ehe er richtig ist; Krieg d.h. Erlösung, Versöhnung.> – Freyheit, aber eine innre, geistige Freyheit, ist das Ziel, nach welchem alle Menschen gegen den Staat an streben sollen.* Das sind Formulierungen, die nur in Schlegels Notizbuch der Ein- und Widersprüche, der philosophisch-religiösen Freigeistereien und Ideen-Experimente, ihren Ort haben können. Für keine Publikation seiner Zeit gibt es irgendwo einen Raum, der solche aufsässigen und quertreibenden Gedankenoperationen hätte tolerabel erscheinen lassen. Auch wenn in den Fragmenten zur Geschichte und Politik seit 1820 religionsphilosophische, glaubens- oder bibelarchäologische

Reflexionen und apokalyptische Konjekturen ausufernden Raum beanspruchen – der priesterliche Intellektuelle Friedrich Schlegel bleibt dennoch am profanen historischen Prozess, an der chaotischen Zeithistorie interessiert. Und das, obwohl die *EIGENTL[ICH] religiöse Politik […] noch ganz esoterisch* sein muss, und dem alltäglichen Interessenkampf der Parteiungen keinesfalls abgewonnen werden kann. Der Staat darf die gesellschaftlichen Kräfte nicht *verschlingen* wollen, liest man immer wieder in seinen Betrachtungen, besonders gilt das für die Schule und die Kirche. Müssen Religion und Glauben vollkommen freigesetzt werden, so bedarf es im Verhältnis zu Bildung und Wissenschaft des *Gewährenlassens – zusammen mit dem Befördern, Begünstigen, Vertheidigen, Beschützen [und] Ernähren.* Alles andere wäre Ausdruck des *AntiStaates*, der in falscher Souveränität seine Aufgabe der Friedensstiftung und Konfliktregulierung verfehlte. Deshalb darf eine moralisch integre Regierung die *Partheyen als solche* gar nicht beachten, sondern muss fortlaufend gerechten Ausgleich herstellen, sie hat ein zuverlässiges *Correctiv* zu bilden, das freilich von der unabhängigen Kirche besser wahrgenommen werden könnte als von jedem Monarchen.

Und abermals warnt Schlegel vor der *absoluten Geldherrschaft*, zu der sich die *Gilde* besonders in England dräuend verselbständigt habe. Doch weder vom Staat, noch von der Gilde selber, oder von dem *zufälligen AdelsInstitut* kann in Zukunft eine ausgleichende Kraft zwischen Staat und Gesellschaft erwartet werden, sondern nur von der Kirche: *Der Pabst im Mittelalter war der Censor der Könige – und Volkstribun für alle Nationen <und Stände> der Christenheit.* Warum sollte das in der Gegenwart nicht abermals der Fall sein können. Und nach wie vor erweist sich Friedrich Schlegel als Apologet Europas und des Deutschen Bundes, deren politische Entwicklungen sich für ihn zunehmend ineinander verschränkt haben: *Das Problem von Europa; um nähmlich zu zeigen, dass das Gelingen des Experiments <d.h. die Einheit und Freyheit der Deutschen Nation> für ganz Europa von d[er] höchsten Wichtigkeit sey.* Auch der Deutsche Bund, in schwieriger politischer Zeit immer noch ein Provisorium, hat an seiner *organischen Entwicklung* zu arbeiten, er muss durch eine *stark organisirte Einheit und Freiheit d[er] Deutschen Nation, in der Mitte von Europa eine mächtige Burg des Friedens […] gründen; und den Zerfall Europas nach Osten und Westen, aus Mangel eines festen Kernes,* verhüten. Dazu kommt noch die Pervertierung der Gilde, die wegen massiver *Geldfundirungen und Güterverkauf,* und aufgrund ihrer Neigung, den Staat zu verschlingen, ein Kardinalproblem der Zukunft sein dürfte. Aber Schlegel sieht noch Schlimmeres heraufziehen – *die große Scheidung zwischen dem westlichen Europa, was sich zum Republikanischen neigt, und dem östlichen Europa, wo das monarchische Princip <noch> festgehalten wird; und der Kampf, der sich zwischen beyden entwickeln wird.*

Ist die *böse Natur des Geldes*, und damit die gewaltsame Interessenverschmelzung von Gilde und Staat, die eine Tendenz des Zeitalters, so liegt die andere in der wortwirkenden Verbindung der Schule und der Kirche. Und hiermit spricht Schlegel die entscheidenden positiven Wirkungskräfte seiner Zeit an, die *Elemente der moralischen Zukunft – Kirche – Ehe – Schule.* Er glaubt zu wissen, dass die *wahren Deutschen NationalInteressen in d[er] neuen Zeit einzig und allein der Religionsfrieden und die*

Universitäten sind. Anders formuliert: *das letzte Zeitalter der triumphirenden Kirche ist die Sichtbarwerdung des Worts.* Aber gerade beim Thema der *Wiedergeburth des Worts in der Kirche* erscheinen Schlegels Aufzeichnungen durchaus widersprüchlich. Zum einen plädiert er für den *freyen Liebesgehorsam* aller Gläubigen, also gegen den *alten Ueberlieferungs- und Buchstabengehorsam,* oder die *blinde Unterwerfung unter den Buchstaben der Autorität* des biblischen Wortes. Andere Notate hingegen lesen sich so: *Es bleibt einzig und allein die Rettung durch die katholische Befestigung des Staats und durch die katholische Entscheidung der großen Europäischen Fragen übrig, wohin es auch augenscheinlich die Vorsehung hinzulenken die Absicht hat, worin der Grund der Zulassung aller der jetzigen Revolutionsbewegungen liegt.* Immer entschiedener sollen Glaubensfreiheit und Remoralisierung der Politik nun doch allein unter katholischem Vorzeichen wirklich werden. Gleichwohl ringt Friedrich Schlegel, zumal in diesem eigensinnigen Denklabor, wahrhaft intensiv um das bonum commune der deutschen Christennation. Aus der Herrschaft des *Schwerdts* muss endlich die Herrschaft des *Worts* hervorwachsen, wobei er sich nun wieder einem *wohlverstandnen republikanischen Geiste als Inbegriff aller zur Mitregierung d.h. zum Mitregierungs- oder Staatsdienst vorzüglich Befähigten* nähert. Wider allen *Geldadel* und *Hof-Adel* bekräftigt er daher nochmals den Anspruch eines neuen *Bildungs- und Ideen-Adels,* ja eines *Tugendadels,* der sich im Alltag moralisch erhaben und praktisch bewährt darbietet. Nur von ihm her kann die sittliche Entwicklung einer freien, gerechten und befriedeten Gesellschaft erwartet werden.

Aber mehr noch. Niemals dürfen das Eigenrecht aller Christenmenschen einerseits und das staatliche Machtsystem andererseits auf eine falsche Lebenssymbiose hinauslaufen: Die *eingebildete Identität des Staats und des Stammes oder der Nation* ist ein *Grundfehler der jetzt herrschenden Ansicht,* und muss nachdrücklich bekämpft werden. Denn der Mensch lebt keineswegs im Staate zuerst, vielmehr sind die *Staaten vorzüglich da, um die Nationen zu brechen.* Schlegel geht in seiner Bekräftigung der *Freyheit des Privatlebens* nun so weit, dass er sogar jede *öffentliche Erziehung [als] verwerflich* bezeichnet. Schon der Begriff der *instruction publique* sei *höchst revoluzionär,* und beruhe letztlich auf dem *absoluten* Staat. Während in diesem *StaatsUnthier* ein *verstandloser Wille* vorherrscht, der *alles verschlingen will,* müssen sich die Kräfte des Privatlebens von ihm *möglichst zu isoliren* versuchen, um der schönen und befreienden Herrschaft des Wortes endlich zum Durchbruch zu verhelfen. Das ist freilich ein langwieriger, in seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung zutiefst kryptifizierter Prozess. Denn wo alles im öffentlichen Meinungsprozess mehr und mehr in eine *breyartige Substanz* verwandelt zu werden droht, ist für Schlegel eine neue Form des *Spiritualismus* unerlässlich. Dies gilt, obgleich er weiß, dass seine eigene esoterische Gedankenarbeit *noch bis jetzt gar nicht auf den gegenwärtigen politischen Zustand und Kampf anwendbar* ist.

Dennoch lässt sich die Epoche der *Wiedergeburth* des Wortes genau terminieren auf den Zeitraum von 1800-1900. Dies ist die Ära der *Vernichtung* des *falschen* Wortes und des Protestantismus, notiert er, die Zeit der Offenbarung, in der das göttliche Licht frei wird, und die *[psychischen] Mysterien hervortreten und sich entwickeln (wenn*

auch noch nicht öffentlich oder gar herrschend werden). Insbesondere hebt Schlegel für sein Zeitalter die *wundervolle Entdeckung des [psychischen] Magn.[etismus]* hervor, der nun dabei sei, das gesamte Gebiet der Wissenschaften zu erfassen und umzugestalten. Die *Selbstvernichtung* der Vernunft und die *Wiederentdeckung der Fantasie* sind die beiden intellektuellen Neuerungen, die jener großen *magnetischen Entdeckung der Seele* zur Seite gehen: *Einzig wahr [...] ist der Spiritualismus oder die [Philosophie] der Seele und des Geistes und durch Seele und Geist auch sogar des Körpers.* Ihr Durchbruch wird das notwendige Ende alles *eitlen, nichtigen, leeren abstracten* Denkens bedeuten, die Überwindung jeder Trennung zwischen Wissen und Glauben, die Aufhebung aller *Schlechtigkeit und Seichtigkeit* im Geiste.

Krisis – die große ernste Gottes-Revolution

Es bedarf also einer Renovation, ja einer Reinspiration der öffentlichen Sprache, des gesellschaftlich wirkenden Wortes, wie Schlegel sie in der „Signatur des Zeitalters" versuchsweise unternommen hat. In den Aufzeichnungen des Jahres 1824 findet sich die folgende, berühmt gewordene Notiz: *Nachdem die kleine, kindische, Menschen-Revolution nun vorüber ist, von welcher die eigentl[iche] Revolution 1790-1800 das Vorspiel, und Napoleon der Eine kurze Hauptact war, 1800-1815; ist es wohl Zeit, dass die große, ernste, Gottes-Revolution beginnen möge; von welcher die infantia iudicis in gloria das herrliche Vorspiel, der Antichrist und seine Besiegung aber der HauptAct seyn wird.* Hier deutet sich nun der Tenor einer grüblerischen Gegenwartsdiagnose an, die Schlegel künftig in konsensfähiger Sprache einer oft widerstreitenden, aber doch möglichst großen Öffentlichkeit vorzutragen gedenkt. Was immer er an Fehlentwicklungen in Deutschland diagnostizieren mag, das *Weltgericht*, als gläubiger Reflex auf die *höchste geschichtliche und moralische Krisis* in der Jetztzeit, bildet den *Schlüssel zur Weltgeschichte.* Denn alles, was einst war, und was jetzt und künftig aus dem chaotischen Problemzusammenhang der Moderne noch erwachsen kann, lässt sich nur einer *Erkenntnis der Zeit und der Zeiten* zugänglich machen, welche die *wahre Völkerkrisis* unterscheiden kann von der *falschen, unechten bloßen Scheinkrisis*, etwa jener der Französischen Revolution. Mag das Urteil über die menschheitliche Dignität der soeben verflossenen Zeitläufte auch noch nicht gesprochen sein, aber um eine *Fruchtbringende Krisis* wie die einstige Völkerwanderung hat es sich bei dem Ereignis des Jahres 1789 keinesfalls gehandelt.

Deshalb möchte Schlegel den komplexen Begriff der Krisis *nach den fünf oder sechs Stufen des innern und des äußern Leibes [...] und in der welthistorischen Entwicklung* genaustens aufklären. Es ist die einstweilen noch im heiligen Wort versiegelte Wechseldynamik von Körper-, Bewusstseins-, Seelen- und Heilsgeschichte im Zeichen eines säkularen Umwälzungsprozesses, die er hier zu durchdenken versucht. Begreiflich soll werden, auf welche Weise der eruptive Wandel von 1789 den Anfang einer historischen Umschaffung des christlichen Menschenwesens bedeutet haben könnte.

Schlegel ist davon überzeugt, dass jeglicher Zeitbruch unter dem Sternenhimmel immer zugleich von der Säkular- und der Heilsgeschichte erfasst wird, wenn auch in unterschiedlicher Passions- und Aktionsintensität. Da gibt es vorderhand die Krise *im Blute* der Menschen, als *Fieber* und *innere Ekstase*, es gibt den *magnetischen Zustand* der Krise im *Nervenäther*, die sich beide im organischen Leib vollziehen. Dann ist da die Krise als Wehen der *Wiedergeburth, als Krisis in der Seele*, nicht zu vergessen die Krise als Revolution oder *Völkerkrisis*, schließlich die Krisis als befruchtende Erleuchtung und *Ausgießung des hl. Geistes*, einst sinnbildlich verkörpert in der *mosaischen Offenbarung.* Krisenvorgänge umfassen also immer eine objektive und eine subjektive Dimension, Real- und Heilshistorie gehen kraft spiritueller osmotischer Prozesse beständig ineinander über. Denn worum handelt es sich bei all dem? Es geht um die Neudefinition, ja um die Glaubensinszenierung einer Umbrucherfahrung, die sich in ihrem Wandel zum *Positiven* annehmen und bestärken soll.

Seit 1820, als auch die „Concordia" zu erscheinen beginnt, verdichtet sich in Schlegels Aufzeichnungen das Interesse an esoterischen Ideenprojekten und apokalyptischen Visionen erheblich. Seitdem sinnt er, wie es später in dem Gedichtzyklus „Das Hieroglyphenlied" (1827) heißt, den *Anklängen und Bildern der Zeit und Zukunft* nach. Wortmächtige Imaginationen wird der Dichter in der Tat finden für dasjenige, was er den *Anfang der Strafgerichte* nennt: *Wie Donner brüllen in den Wolkenfluten, / Rauscht es von Harfen in den Lüften frei; / Der Greise Sonnenlied in Himmelsgluten. / Hernieder fahren Blitze, Feuerruten, / Und Gottes Vorhang reißt der Welt entzwei. / Die alte Königsburg erschallt von Klagen, / Die Krone wird dem Sarg zur Zier gesellt; / Der Tod im Purpur folgt dem Leichenwagen. / Jehova will die Erstgeburt erschlagen; Die Sterne löschen aus der schnöden Welt. / [...] Und da es ganz nun Mitternacht geworden, / Sprang das allmächt'ge Wort vom Thron herab: / Ein grauser Kriegsmann Leviathans Horden, / Ein Riesenschwert die Sündenbrut zu morden, / Reicht es gen Himmel aus der Völker Grab. – / Der Hunger breitet aus die Knochenarme, / Die süße Frucht stirbt hin am kranken Halm; / Der irre Geist erlischt im bleichen Harme, / Bis in dem Gift zum Tod das Blut erwarme; / Den Erdenball umdunstet Leichenqualm.* Eine apokalyptische Vision im hohen lyrischen Gestus der Spätromantik, nicht von ungefähr an Klopstock erinnernd, ein poetischer Versuch, die im Bibelwort eingeschlossenen Mysterien der kommenden Welt- und Geistesumschaffung Europas gleichsam *psychisch* anschaubar werden zu lassen – das ist Schlegels Intention. Noch im Katastrophenprozess des Jüngsten Gerichts vermag dieser Priesterdichter den *Wiederanfang des göttlichen Mitleidens* wahrzunehmen: *Wie Er das Wasser hat in Wein gewendet, / Damit es nie dem heil'gen Tisch gebricht. / Der erst die Lebensquellen hat gespendet, / Ist es, der nun die hohen Geister sendet, / Er Selbst der ew'gen Hochzeit Gast und Licht* (KSA 5, 489 ff.).

Einer dieser hohen Emissäre beim Vermählungstag der schönen Seelen, einer der *Propheten des Weltgerichts*, ist freilich der Autor des Gedichtzyklus selber. Seit einigen Jahren ergießen sich in seinen Aufzeichnungen geradezu kaskadenartig die kühnsten Konjekturen aus Bibelexegese und neuzeitlicher Geschichts- und Wissenschaftsreflexion. Schlegel befasst sich nicht nur mit den Erleuchtungen ehrgeizlicher

Geistesversenkung, sondern genauso intensiv mit biblischen Zahlenspekulationen, prophetischen Zeitrechnungen und Weltaltertheorien, mit telepathischem Magnetismus, Mesmerismus, Somnambulismus und Hellseherei, immer wieder auch mit der Psychodynamik von symbolisch verschlüsselten Glaubens– und Krisenwahrnehmungen. Gegen Ende seines Lebens wird er, neben Christine von Stransky, noch andere sensitive Schwestern im Glauben finden, mit denen er wechselseitige Illumationen und Bestärkungen austauschen kann (M. Rottmanner 1907/11/KSA 35/ J.J. Anstett 1988). Worum es ihm und seiner Gemeinde am Ende geht, hat Schlegel beschrieben als ein *psychisches Verständnis der Bibel, was allein mystisch zu nennen* sei, und die *eigentliche, wahre Gnosis* ausmache: *Dieser Sinn nach der Seele, der geheimnisvoll psychische, ist eigentlich der, welcher erst durch das ewige Evangelium jetzt hinzu kommen soll, und durch welchen der Sinn der Schrift, ganz aufgeschlossen wird, alles was darin versiegelt ist, entsiegelt.* Die Enthüllung der *christlichen Magie* beinhaltet zugleich die Erschließung der Zukunftsgeheimnisse der Säkulargeschichte, der *Zeichen am Himmel,* denn im offenbarten Wort ist jede Entgegnung auf jede Frage, sind alle endzündbaren geistigen Konsensenergien der Menschen potentiell abrufbar.

Dieser hoffnungsvollen, aber prekären intellegiblen Faszination vom religiösen Kultus hat Nietzsche viel später Formulierungen gewidmet, die Friedrich Schlegels geistige Physiognomie der letzten Lebensjahre in mancher Hinsicht treffend beschreiben. Allerdings nennt Nietzsche einen derartigen Stimmungswandel ein *gefährliches Spiel*: *Wer jetzt der religiösen Empfindung wieder in sich Raum gibt, der muss sie dann auch wachsen lassen, er kann nicht anders. Da verändert sich allmählich sein Wesen, es bevorzugt das dem religiösen Element Anhängende, Benachbarte, der ganze Umkreis des Urteilens und Empfindens wird umwölkt, mit religiösen Schatten überflogen. Die Empfindung kann nicht stillstehen; man nehme sich also in acht* (F. Nietzsche 1954, I., 528). Wovor der Kulturkritiker Nietzsche warnt, das ist für Schlegel immer noch der Inbegriff aller Zukunftshoffnungen – der *Übergang zur Religion aus dem bloß Poetischen,* aus der im Unklaren oder Widersprüchlichen vagierenden Seelentätigkeit. Um 1820 ist er längst davon überzeugt, dass *unsere neue, geistige Kritik überall siegreich durchgedrungen und anerkannt* worden sei, und dass es im Interesse der europäischen Menschheit nur noch eines Mittelpunkts der Erleuchtung und des Glauben bedürfe, um die Welt grundlegend zu bessern. Schlegel würde den Vorwurf des bloßen intellektuellen Religionskultus also von sich gewiesen haben, denn ihm geht es erklärtermaßen um ein tätiges, im Weltwissen bestärktes, um ein gleichsam alltagstaugliches Heilsbewusstsein für die Menschen. Das höchste Wissen, schreibt er, darf keine *bloß müßige, nur theoretische Kenntnis* bleiben, sondern muss *praktische Folgen* haben für alle Bereiche des Lebens. Nur deshalb kann ja auch die Metaphysik beanspruchen, eine *empirische Wissenschaft* zu sein, die ihre Weisheit aus der *Empirie des innern Lebens* schöpft. Zwar ist die Idee Gottes den Menschen *wohl gewissermaßen angeboren,* aber nur durch die *eigne Erfahrung* kann der lebendige Gott auch in *lebendiger Erkenntnis* wahrgenommen werden.

Vernunft und Geist und Seele – lebendiges Denken

Bevor die drei großen Spätphilosophien veröffentlicht werden, zunächst wieder in öffentlichen Vorträgen, dann in vielbeachteten Büchern, hat Schlegel seine Grundgedanken in kleineren Schriften und Rezensionen zu erproben und zu präzisieren versucht. (KSA 8, 441 ff.). Auf besondere Einladung von Metternich, der soeben die Wiener „Jahrbücher der Literatur" hat einrichten lassen, schreibt Schlegel für das später renommierte Organ eine umfängliche Rezension des Werkes „Über den Anfang unserer Geschichte und die letzte Revolution der Erde" (1819) von J. G. Rhode. Entgegen der Erwartung des Ministers bietet Schlegel weder jetzt, noch später Artikel über die *jetzigen Zeitverhältnisse* an, sondern bleibt ganz auf seinem neuen publizistischen Terrain. Zudem ist es Metternich gewesen, der das Rhodesche Buch mit Begeisterung aufgenommen, und sich gegenüber Schlegel in nämlichem Sinne geäußert hat. Der macht sich daran, das Werk nun auf seine Weise zu würdigen, *d.h. meine eignen mosaischen Ansichten vom Ursprung der Geschichte und ersten Offenbarung wenigstens zum ersten Versuch aufzudecken und hinzustellen.* Vor allem aber hat Rhode selber sich unterstanden, die Schlegelsche Theorie der Uroffenbarung anzuzweifeln, und vor das Forum der modernen natur- und erdhistorischen Forschung zu zitieren. Ob sich die Genesis zur Deutung der menschheitlichen Urgeschichte heranziehen lässt, oder nicht, dieser Jahrhunderte alte, nach wie vor ungelöste Streit, flammt hier abermals auf (S. Cartier 2000).

Den Willen zum Konsens zwischen Glauben und Wissen, zwischen Bibelexegese und objektivierbarer kosmischer Schöpfungstheorie, besitzt Schlegel durchaus, aber die letztendliche Antwort hierauf, das weiß er, ist nicht im stofflichen Naturprozess als solchem zu finden. Wie kann man die Geschichte der Menschheit mit der *letzten großen Erdrevolution* beginnen lassen wollen? fragt der Rezensent, wo doch vollkommen klar sein muss, dass je weiter *unsre ägyptischen, indischen, persischen, chinesischen Studien der Vorzeit gedeihen, je klarer unsre geognostischen und urhistorischen Arbeiten werden, auch Moses und die Genesis, nebst manchem neuen Lichte, auch ihre alte Würde in vollstem Maße wieder erhalten.* Aber Rhode will eben dies nicht einsehen. Dabei beruht die Wahrheit doch unverrückbar auf *zweier Zeugen* Aussage, der Schrift und der Natur. Schlegel wendet viel Mühe darauf, das *Physische und Historische* in der Genesis begreifbar zu machen, das sich allein dem richtigen Verständnis einer solchen *heiligen Urkunde* erschließen kann. Genau betrachtet, enthält die Genesis ihrerseits *urhistoische und volkshistorische* Abschnitte, allemal in *hieroglyphischer Kürze* verfasst und symbolisch versiegelt, damit eine *allzu helle Erkenntnis der Zukunft* nicht störend dazwischen tritt. Der Schöpfungsprozess des Menschen nach göttlichem Ebenbild ist für Schlegel der zentrale heilsgeschichtliche Vorgang, das *Wundervolle dieses ersten Lichtanfangs* kann er nicht emphatisch genug hervorheben, zwischen ihm und *aller Fülle der organischen Lebensentwicklung* als solcher bleibt immer eine unermessliche *Kluft.* Denn es kann niemals primär um Erdgeschichte gehen, sondern letztlich um nichts anderes als einen über die Natur *erhabenen, oder metaphysischen*

Gott, den man von jenen unendlich vielen *polytheistischen Zutaten und der mythologischen Umgebung* unterscheiden kann und muss.

Neben den eisgrauen Mythologien sind es die Urreligionen, deren Bedeutung Schlegel deshalb gebührend auseinandersetzt. Wie kommt der Glaube, der *Aufstrahl des Ewigen*, zu den frühgeschichtlichen Menschen? Es geht hier um keinen Vorgang der vernünftigen Einbildung oder der zunehmenden Zivilisierung der Individuen, sondern um die *Wiedererweckung* einer der humanen Spezies ursprünglich eingegebenen Wesenheit oder Gottesidee. Das menschliche Subjekt verkörpert Seele und Geist gleichermaßen, ihm ist seit unvordenklicher Zeit die *unmittelbare Wahrnehmung des Göttlichen* mitgegeben, wie ein Blitz, *schnell und plötzlich*, vermochte und vermag die Offenbarung ihn seither allzeit zu treffen. Dabei nimmt Schlegel gleichsam programmatisch *Eine ursprünglich gute und wahre Religion an*. Ganz ähnlich beurteilt er das Phänomen der Ursprache, auch hier soll der Blick freigemacht werden von bloß naturhistorischen Entwicklungstheorien, Schlegel hebt eine wirklich menschlich zu nennende, *ursprünglich wahre und wesentliche Redemitteilung* hervor, deren Keim schon in den frühesten Zeiten wirksam gewesen sei. Das Wort Gottes ist allemal in einem avancierten Idiom vernehmlich gewesen. Natürlich gehören in diese bedeutende Genealogie menschlich-religiöser Zungenfertigkeit vor allem das Alt-Indische, Griechische und Lateinische, sowie das Germanische und Gotische. Auch die These vom Urvolk nimmt Schlegel aus Anlass seiner Rezension noch einmal auf. Die menschheitsgeschichtlich fruchtbarsten Traditionen Asiens und Indiens, die urtümlichen Stämme der Arier, macht er namhaft als Herkunfts- und Quellgebiet der germanischen und gotischen Völker, aller späteren Deutschen. Aber nicht eigentlich von einem Urvolk, oder gar Urstaat will er sprechen, sondern von einem *Urstamme, aus welchem die Völker alle abgeleitet werden, und worunter also gerade der Zustand der Menschheit verstanden wird, welcher vor der Zerteilung in Völker stattfand, und der Entstehung der einzelnen Völker voranging.* All das ist zu lernen aus der Versenkung in die mosaischen Bücher und ihrer Kommentierung im Kontext historischer, mythoreligiöser und naturwissenschaftlicher Forschung. Und nur so lässt sich *mit gründlichem Ernst alle Einseitigkeit* vermeiden, keinesfalls dürfen die Schrift und die Natur *gegen einander gebraucht und gemissbraucht* werden. Denn gehört nicht auch das *Esoterische der Weltgeschichte so wesentlich* an?

Einen ganz anderen Akzent setzt Schlegel in seinem Aufsatz „Von der wahren Liebe Gottes und dem falschen Mystizismus" (1819). Die Betrachtungen des heiligen Bernhardus sollen zurückführen zu den besten Traditionen deutscher Mystik, in denen die *Einfalt und Wahrheit* der Gottesliebe wiedergefunden, und von der Schlacke falscher Glaubenshaltungen und des *verwerflichen Mystizismus* gereinigt werden kann. Die Gottesliebe stellt sich, genau besehen, in vier Stufen dar – von der ängstlichen Dämonenfurcht, über die dankbare kindliche Zuneigung, das inbrünstige mystische Hingegebensein, bis hin zur Klarheit und Stille der vollendeten Liebe in der *Fülle Gottes und in aller Herrlichkeit seiner Offenbarungen*. Noch kämpfende, oder schon triumphierende Liebe, das ist allenthalben die Frage, aber erst auf der höchsten Stufe des Gottesbe-

gehrens erfährt der Mensch die vorweggenommenen Wonnen von Seligkeit und Verklärung, *wo aller Gegensatz und alle Trennung aufhört, und die Süßigkeit, die da empfunden wird, eigentlich Gott selbst ist.* Und dennoch, von einem *Rausch*, vom *Aufgelöstsein und Verlorensein* der Seele, soll man hier keinesfalls sprechen, schreibt Schlegel. Er legt Nachdruck darauf, dass die hingegebene Versenkung in Gott alles andere als einen bewusstlosen, jeder Vernunftwahrnehmung widerstreitenden Vorgang darstellt. Nein, da es um das *Licht der lebendigen Erkenntnis* geht, ist vielmehr von einer Erfahrung die Rede, bei der *alles gleich verständlich und ganz angemessen* erscheint. Zu keiner Zeit sei das subjektive Bewusstsein des wahrhaft Glaubenden *völlig vernichtet.* Vielmehr stellt sich das Problem umgekehrt dar. Überall dort, wo Gott in negativer Ansicht als ewige Einheit und als *stete Einerleiheit seines Wesens in dumpfer Wiederholung aufgefasst* wird, droht ein zerstörerischer Mystizismus. Wer den Herrn der Welt etwa zum mathematisch abstrakten Universalwesen stilisiert, spricht sich aus für einen *bloß verneinenden Vernunftbegriff von der Gottheit.* Ein solcher aber muss ohne Leben bleiben, er hat keinerlei positive *Gewalt* über den Geist und die Seele der Menschen. Und vor allem – jede *egoistische Frömmigkeit* steht dem diametral entgegen, was der rechte Gottesglauben an Sozialität unter den Menschen möglich macht. Denn die in Gott ruhende Selbstliebe trägt die Liebe zu den Mitmenschen in sich, und das subjektive *Ziel eines ganz geistig gewordenen Daseins* stellt sich immer auch seiner gesellschaftlichen Verantwortung. Zwar vermittelt die Bibel den Menschen die Verheißung einer solchen Vollendung ihrer Lebenswirklichkeit, aber sie darf nicht eine Sache von priesterlichen Intellektuellen und Geistlichen bleiben, sondern muss in eine *höhere Vollkommenheit der Weltlichen* übergehen. Was sonst könnte *das eigentliche Kennzeichen der verheißenen Zeit* sein? Noch aber befindet sich die Welt diesbezüglich in einem gebrechlichen Zustand, nach wie vor ist es ein *kleines Häuflein* Gutgesinnter, die den Ton der kommenden Zeit angeben. Aber das Licht der Morgensonne ist am Horizont schon aufgegangen, bald wird die seufzende Kreatur aus ihren *ängstlichen Banden erlöst, [darf] wieder reine Luft atmen und sich zum Himmel aufrichten.*

Ein Jahr später, auch die „Concordia" hat zu erscheinen begonnen, publiziert Schlegel seine „Anfangspunkte des christlichen Nachdenkens" (1820), wiederum in den „Ölzweigen", der Zeitschrift des Hofbauer-Kreises. Es geht um eine Exegese des „Cherubinischen Wandersmanns" von Johann Scheffler, der sich einst Angelus Silesius nannte. Handelt es sich um die *Erregung zum lebendigen Denken*, so findet Schlegel gerade bei diesem deutschen Mystiker des 17. Jahrhunderts reichhaltigen Stoff für Belehrung und Zuspruch. In vier Schritten dekliniert er durch, was unter *gemeinschaftlicher Gedanken-Erweckung* zu verstehen sei. Abgerechnet wird noch einmal mit der *Ichheit* und der *hohlen Vernunftwissenschaft*, dem Grundirrtum alles falschen Wissens und Denkens, stellt doch dieses Ich nur ein *Pünktchen* dar zwischen dem *ewigen, vollen Dasein, und nichtigem Schein und leerem Sein oder Nichtsein.* Das zerspaltene, unergründliche und am Ende hilflose Ich-Wesen, kann irgendwann gar nicht anders, als seinem *widersetzlichen Eigenwillen*, dem Prinzip alles Bösen in der Welt, zu entraten. Aber was ist das nun für ein Wissen, welches der Mensch von Gott haben kann

und haben soll? Und was heißt es, dass jenes krumme Humanholz sogar Gottes Ebenbild, das *Werkzeug* und das *Gefäß* seiner Offenbarung und Verherrlichung, sei? Für Schlegel ist um 1820 vollkommen evident, dass dieses *Erfahren und Empfinden, dieses Erblicken und Erkennen, nicht eigentlich ein Wissen, im gewöhnlichen und menschlichen Sinne dieses Wortes genannt werden kann; da hier mit der Erkenntnis des Gegenstandes selbst, wo sie uns zu Teil wird, auch die Erkenntnis der Unerforschlichkeit desselben zugleich gegeben ist, mit der es nie zu Ende gelangen, die nie erschöpft werden kann, und in der sich immer neue Quellen unendlichen Lichtes, und verborgene Tiefen geheimen Daseins eröffnen.* Von zentraler Bedeutung ist für ihn jetzt eine grundlegende Redefiniton des Wissensbegriffs. Wissen soll nun heißen, sowohl die Grenzen, als auch die Grenzenlosigkeit des eigenen Denkens in gläubiger Demut und Hingabe erfahren und anerkennen. Erst dann strömt der Geist unendlicher Ruhe auf den sinnbedürftigen Erdenmenschen über, wird er des Herrn aller Welten inne, und öffnet sich wahrhaft seiner göttlichen Liebe. Solches Wissen *belebt, erwärmt, erhebt, reinigt, entflammt und beseligt uns* wie ein geistiges Feuer. Die Schlegelsche Theorie des Bewusstseins nähert sich jetzt immer entschiedener jener tiefsten Region des Menschlichen, der *ewigen Seele, welche ursprünglich rein und ganz liebevoll erschaffen war.* Sie bildet nicht nur den innersten Grund allen humanen Wesens und Daseins, sondern allein ihre Existenz vermag zu erklären, warum der Mensch, *dieses wundervolle Wesen, so lange noch Geist und Seele für ihn im irdischen Leben und Leibe verbunden wirken, immer noch der Rettung fähig, und der göttlichen Gnade zugänglich* ist.

Schlegel macht diesen Gedanken der *positiven* Offenbarung, in dem die ewig liebevolle Herablassung und Barmherzigkeit Gottes gegenüber den Menschen zum Ausdruck kommt, stark gegen Friedrich Heinrich Jacobis philosophisches Vermächtnis, das nur die *innere*, die subjektiv erfahrene Offenbarung, kennt (KSA 8, 585 ff.). Jacobis salto mortale in den Glauben hinein, schreibt Schlegel, endet hilflos vor dem Eingang durch die Himmelspforte. Er ist unfähig, aus der Fülle des heiligen Wortes zu schöpfen. Wer aber die Herablassung und Barmherzigkeit Gottes gegenüber den Menschen in solcher *Beschränkung* wahrnimmt, macht ihn nolens volens zu einem *blinden Fatum*, zu einem *falschen Götzen*, zum bloßen *Trugbild des Absoluten*. Und er verkennt vor allem, welche Bedeutung die positive Offenbarung für das *praktische Leben* und seine Philosophie besitzt.

Schlegel setzt hier schon an zur Explikation seiner späteren Metaphysik des Wissensglaubens oder Glaubenswissens, in deren Innerstem er seine *Theorie des Bewusstseins* beheimatet sieht. Das ersehnte höhere Wissen, sagt er, hat schon deshalb mit der mathematischen Erkenntnis und ihren logischen Beweisen nichts zu tun, weil beide sich, *leer und unfruchtbar*, vollkommen jenseits des Glaubens bewegen: *Der Glaube ist in dieser Beziehung der erste Grund und Anfang, so wie auch die vollendende Ergänzung des freien und lebendigen Wissens, so wie dieses hinwieder die erzeugende Ursache und die letzte Frucht des göttlichen Glaubens ist. Dieses freie Wissen aber ist eben der Gegenstand und Inhalt der Philosophie: es ist die lebendige Erkenntnis des Lebens.* Kant, Fichte, Schelling, Hegel und Jacobi sind nie über das tote Wissen hinausgelangt,

nirgendwo zum Positiven der Offenbarung durchgestoßen, alle Wiederbelebungsversuche des deutschen Idealismus gelten Schlegel deshalb nurmehr als *vorüberziehende Meteore eines vergeblichen Rückfalls in den alten Irrtum.* Sie bleiben in der Sphäre des zersplitterten und abstrakten Bewusstseins verhaftet, Hegel zum Beispiel im *absoluten Stumpfsinn für alles Göttliche*, weil sie nicht begreifen, dass es noch keine Philosophie des Menschen gegeben hat und niemals geben kann, die nicht *zugleich auch Gottes Philosophie oder die ‚Theosophie' im rechten Verstande des Worts wäre und sein müsste.* Erst durch das Leben selbst gelangt man zur Erkenntnis des Lebens, sagt Schlegel, nur in ihm liegt das *lebendige* und *organische* Wissen begründet, welches zum hohen Ziel des Gottesglaubens führen muss. Ein solches Wissen aber, das vom konkreten leib-seelischen Subjekt ausgeht, ist gehaltvoller als jede Vernunft- und Verstandestheorie es begreifen und erklären kann. Nach Schlegels Überzeugung vermag das überkommene Vernunft- und Verstandesproblem nur in der *wahren* Philosophie aufgehoben und *gelöst* zu werden, deren ureigene Aufgabe die *wissenschaftliche Konstruktion des innern göttlichen und menschlichen Lebens* ist. Diese Konstruktion aber beinhaltet ein energetisches Prinzip, denn um ihren praktischen Sinn ist es vor allem zu tun. Die Schlegelsche Spätphilosophie erweist sich damit als eine Theorie der *Wiedergeburt* des Bewusstseins, um die wirkenden *Worte des Lebens* dreht sich alles, denn das Christentum und sein Glaube beinhalten nicht bloß die *Lehre vom innern Leben, oder eine Anleitung dazu, sondern die lebendige Mitteilung und Erregung desselben selbst.* Das heißt, es geht hier nicht allein um den Wiedergewinn der subjektiv und gesellschaftlich heilsamen Glaubensfähigkeit, sondern um nicht weniger als die Rückkehr der Theodizee, um die Realität des Glaubens in der zuhandenen Welt, dies aber um den Preis der fortgeschrittensten Symbiose von Heilsbewusstsein und philosophisch-wissenschaftlicher Reflexion.

In dem Aufsatz „Entwicklung des innern Lebens. Von der Seele", der 1823 in der „Concordia" erscheint, und demonstrativ der Tradition des *Spiritualismus* zugesprochen wird, befindet sich Schlegel schon auf der Höhe seiner Spätphilosophie. Die Zivilisationshistorie menschheitlicher Selbstwahrnehmung und der Prozess subjektiver Bewusstseinskonstitution werden jetzt noch entschiedener ineinander gespiegelt, und programmatisch ihrer heilsgeschichtlichen Selbst- und Seinserfüllung unterworfen. Es kommt eine Art mytho-poetisch aufgeladener und glaubensverklärter Rousseauismus ins Spiel, wenn Schlegel Sätze wie die folgenden notiert: *Die Seligkeit ist der ursprüngliche und natürliche Zustand der Seele.* Diese Bewusstseinsgeschichte der künftigen Heiligung des Menschen wächst sich aus zu einem zivilisatorischen Dekadenz- und Verderbensprozess, dessen absolute Negativität am Ende das Positivum der Glaubenswirklichkeit notwendig erzwingen wird: *Es wird und muss in unserm ursprünglichen Bewusstsein dasjenige Eins gewesen sein, was jetzt getrennt, zerrissen und im Widerstreite ist*, schreibt Schlegel, um jenes ursprüngliche Bewusstsein, *welches in noch ungestörter Vollkommenheit ungetrübt und selig war, in welchem sich kein Schuldgefühl und Gewissen auch nur denken lässt*, zum Ausgangspunkt seiner Wiedergeburtstheorie von Glauben und Wissen zu erklären. Hier liegt das letzte verbliebene *Rätsel*

aus unserm unseligen Zustand von Stufe zu Stufe wieder zu der Einfalt und Klarheit des ursprünglichen noch schuldlosen Bewusstseins zurück zu kehren.

Wenn Schlegel sich fragt, worin das tiefere Wesen dieses Bewusstseins liege, so fällt die Antwort jetzt noch entschiedener aus als zuvor – es ist die Seele, um diese eigentümliche *psychische* Dimension von Glauben und Denken und Menschenheil wird es fortan gehen. Zwar verkörpern sich im Individium Seele und Geist zugleich, aber zuvörderst mit der Seele verbinden sich alle grundierenden Prozesse humaner Selbstwerdung. Die Seele, schreibt Schlegel, ist eine *lebendig wirkende und in Wahrheit Lebendiges hervorbringende und zeugende Vernunft, oder auch eine klar bewusste, nur das Gute und Göttliche sinnende und bildende Einbildungskraft. Was aber zwischen beiden in der Mitte steht, ist das Vermögen der Liebe.* Stellt die Liebe das Wesen der Seele dar, so liegt das Wesen des Geistes im Glauben. Allein kraft dieser gleichsam transzendentalen Seelenausstattung besitzt der Mensch noch immer die Gnade seiner Gottesebenbildlichkeit und Erlösbarkeit, denn auch den Herrn der Welt zeichnen vor allem Liebe und Barmherzigkeit aus, bei ihm fallen Denken, Wollen und Handeln in ewiger Vorbildlichkeit ineinander. Deshalb kann auch alles menschliche Denken nur hier seinen Ausgang nehmen, denn es beinhaltet nichts anderes als ein zunehmendes Erkennen und Verstehen der Transzendenz durch die Seele.

Einem Vernunftdiskurs, wie die Aufklärer ihn einst – eher gegen als mit Gott – geführt haben, vermag Friedrich Schlegel kein Verständnis mehr abzugewinnen. Das Hin- und Hergerissensein zwischen Ewigem und Zeitlichem, zwischen Profanem und Heiligem, zwischen rationalem Bewusstsein und *spiritueller* Glaubensannahme, kann sich in seiner erleuchteten Philosophie weder gedanklich, noch begrifflich abermals herstellen. Was *vernünftiges* Denken heißt, beschreibt er auf diesem ersten Zenit seiner Lebensphilosophie vielmehr als einen Prozess, in dem die *ganze Seele Gott sucht, und der Geist, nachdem er Gott einmal wiedergefunden hat, aus diesem ersten ihm zu Teil gewordnen Lichtfunken immer weiter fortschreitet in der Erkenntnis, von Klarheit zu Klarheit. Auch das innere Gebet ist ein lebendiges Denken, ein wahres Gespräch der Seele mit Gott durch den Geist.* So hängt also das gesamte Kultur- und Geisteskontinuum der Menschheitsgeschichte aufs innigste zusammen mit jeglichem Dichten, Denken, Bilden und Wirken der subjektiven Phantasie, denn in all dem drückt sich gleichermaßen ein *dunkles Sehnen [aus], ein noch nicht klar gewordenes, oder in den Banden der Natur noch festgehaltenes Liebesgefühl.* Die Bedingungen der Möglichkeit des Glaubens- und Heilsgewinns stellen sich also bei Gattung und Einzelwesen langfristig als potentiell identisch dar. Deshalb wird dereinst das *Zentrum der falschen Ichheit* in Seligkeit und Hingabe an den liebenden und barmherzigen Gott verwandelt werden, der Mensch hört dann auf, in Irrtum und Zerfallenheit mit sich selbst zu leben.

Quod erat demonstrandum – jene *allgepriesene und vergötterte Ichheit* ist nun zumindest im Ansatz ihrer Falschheit überführt, sie kann *unmöglich unser ursprüngliches Wesen* verkörpern. Jetzt macht sich Friedrich Schlegel daran, als *transcendentaler Arzt*, wie der Freund Novalis gesagt hat, in seiner christlichen Universalphilosophie, einem riesenhaften, mystisch imprägnierten Entschlüsselungsprojekt, die Pathologie

der modernen Menschenwelt einer *psychischen* Rekonstruktion und Heilung zu unterziehen. Im Begreifen der *versiegelten* Bildungs-, Leidens- und Verfallsgeschichte von Menschheit und Individuum gleichermaßen, nicht zuletzt in der Sinnauslegung biblischer Hieroglyphen und heiliger Zahlenmysterien, soll das Zauberwort der wirklichen Daseinserlösung entzifferbar und wirksam werden.

ELFTES KAPITEL

Spätes Philosophieren

Wissen und Sehen oder Die neue Poesie der Wahrheit

Friedrich Schlegels Arbeit an den drei großen Vorlesungszyklen über das Leben, die Geschichte und die Sprache wird weitgehend vom *inneren Symphilosophieren* bestimmt sein, denn die letzten Jahre seines Lebens, nach dem Ende der „Concordia", zeigen ihn überwiegend in einsamer Kontemplation, als einen Intellektuellen jenseits amtlicher Indienstnahmen, der seinen christlichen Auftrag kraft größtmöglicher Autonomie und Eigensinnigkeit ins Werk setzt. Dieses Leben verläuft, sieht man ab von den drei in rascher Folge realisierten und kurz darauf veröffentlichten Vorlesungsprojekten, ohne jedes größere Aufsehen und gleichsam im engsten Familien- und Freundeskreis. Es sind auch nur noch wenige Reisen, die Schlegel unternimmt, nach Schloss Feistritz in der Steiermark zur Gräfin Lesniowska, nach Dresden zu seiner Schwester, nach Augsburg zu Frau von Stransky, und einmal nach München. Ansonsten seien noch seine *theuersten Reise-Wünsche wie gelähmt*, er fühle sich an *Händen und Füßen gebunden*. Zudem wird es immer einsamer um Friedrich Schlegel, im Verlauf von zwei Jahren sterben kurz hintereinander sein ältester Bruder Moritz, seine Schwester Henriette und ihr Ehemann in Dresden. Eines der schmerzhaftesten Probleme aber, die er zu bewältigen hat, ist die öffentliche Lossagung seines Bruders August Wilhelm von ihm.

Schon nach Erscheinen der „Concordia" hat der Ältere dem Jüngeren schwere Vorwürfe gemacht, aber von einer publizistischen Reaktion auf Bitten der Familie zunächst abgesehen. Als er dann jedoch im Juni 1827 in der Pariser Zeitschrift „La Catholique" lesen muss, dass auch er als *à moitié catholique* zu gelten habe, ist es mit jedem brüderlichen Einverständnis vorbei. Nun beginnt er sich, wie Friedrich an Frau von Stransky schreibt, nicht nur ihm gegenüber, sondern auf eine *widerwärtige und eigentlich alberne und ganz unschickliche Art feindlich gesinnt und von Parteihass gegen alles Katholische* erfüllt, zu äußern. Vor allem will er jetzt auch jene *etwa 100 Ducaten* eintreiben, die er dem Jüngeren einst geliehen, und immer noch nicht zurück erhalten hat. Die Lage scheint vollkommen verfahren zu sein. August Wilhelm habe ihm eine *förmliche Art von Kriegserklärung* zugeschickt, und angekündigt, dass er *öffentlich auf alle Weise gegen mich auftreten und schreiben will, ‚um nicht mit mir verwechselt zu werden', wie er sagt, auch bey der Nachwelt*, heißt es bald. Und wenig

später: *Mein Bruder in Bonn fängt völlig an zu rappeln und drängt mich fürchterlich. Ich werde darüber manchmal ganz kleinmütig*, schreibt Friedrich, glaubt er doch immer noch an die Möglichkeit eines begütigenden Gesprächs mit August Wilhelm. Aber da täuscht er sich sehr. Im April 1828 ist die besagte Flugschrift unter dem Titel „Berichtigung einiger Missdeutungen" erschienen, in der sich August Wilhelm in scharfen Widerspruch zu Friedrich setzt. Er sei, heißt es in einem Brief an Ludwig Tieck, mit Friedrichs *neueren schriftstellerischen Offenbarungen im höchsten Grade unzufrieden. Wars nicht ein Jammer, dass ein solcher Geist so zu Grunde gegangen ist?* August Wilhelm wird sich auch von seinem alten Romantikerfreund nicht besänftigen lassen. Er sei weit davon entfernt, sich *von der Gemeinschaft meines Vaters, meines ältern Bruders, und so vieler Vorfahren, welche nicht nur Anhänger, sondern seit mehr als 200 Jahren Prediger des evangelischen Glaubens waren, trennen, sie als verderbliche Irrlehrer verdammen, und ihre Gebeine aus der christlichen Begräbnisstätte herauswerfen zu wollen*, heißt es in seiner öffentlichen Polemik. Obgleich der jüngere Schlegel seinen Bruder noch beschworen hat, er möge eine solche Kampfschrift gegen ihn nicht veröffentlichen, ist das persönlich injurierende Opus erschienen, und erregt starkes, mancherorts wohl willkommenes Aufsehen. Da verschlägt es wenig, dass Friedrich den Text als *herzlich schlecht, seicht, überflüssig, absichtlich weltlich und erbärmlich liberal* abqualifiziert, und diese Art *Zänkereyen* nicht ernstnehmen nehmen will, weil sie *mehr nur drohend, oder bloß absondernd, als schon wirklich angreifend* seien. August Wilhelms Polemik bleibt dennoch ein Stachel im Fleisch. Und Friedrich wird sich niemals *erklären können, wie er [August Wilhelm] eigentlich in diesen seltsamen Zustand, in Beziehung auf mich, gekommen ist*, und wird auch später noch die Absicht äußern, den Bruder um ein klärendes Gespräch zu bitten (H. Lüdeke 1930, 177 ff./M. Rottmanner 1907/1911). Doch dazu wird es nicht mehr kommen. Aber ist dieser Fall nicht überhaupt symptomatisch für eine Zeit, in der alles so *dunkel und unklar* erscheint, in der die Menschen die einzig wahre Ansicht der Dinge, nämlich die *religiöse*, einfach nicht verstehen können? fragt Friedrich Schlegel. Überall erhitzt sich der *Partheyenkampf*, nun also auch noch im privatesten Kreise. Möglicherweise ist es nur *natürlich*, dass einer, der an diesem ganzen *Wesen gar keinen Antheil nehmen kann, von allen Seiten und Partheyen vielleicht zu gleicher Zeit verkannt und misshandelt wird.* Wieder also sieht sich Schlegel selbst als ein Opfer für die höhere Gerechtigkeit in der Menschheitsgeschichte – *man fängt an, in Deutschland sehr auf mich loszuschlagen; die Zeit des Kampfes beginnt.* Und wenn dies auch der Logik einer agonalen Vereinsamung geschuldet sein mag, eines ist klar – die glanzvollste intellektuelle Symbiose der deutschen Romantik ist an ihr unwiderrufliches Ende gekommen.

Rettet sich der Priester der Friedensrevolution nun erst recht hinein in die gigantomanischen Projekte seiner letzten Jahre? Neben den Vorlesungen in Wien und Dresden wird er auch für München, Bonn und Berlin ausgreifende Vortragspläne zu Themen der Schöpfung, des Zeitgeistes und des Weltgerichts entwickeln. Im Zielpunkt des Ganzen soll ein universales System der christlichen Philosophie in krönen-

der Vollendung stehen. Und dies alles, obwohl Schlegel der Philosophie seit je die systematische Darstellbarkeit abgesprochen, und sie als eine unendlich vagierende, persönliche Form von Erkenntnissuche und Weisheitsliebe bezeichnet hat. Nur deshalb hat er über Jahrzehnte in mehr als vierzig umfänglichen Notizheften, seinen *philosophischen Lehrjahren*, die *Geschichte, das Werden, Fortschreiten seines Geistes, das allmähliche Bilden und Entwickeln seiner Gedanken*, aufs Papier gebannt. Erst zwei Jahre vor seinem Tod scheint der Zeitpunkt gekommen zu sein, um den Reflexionsertrag dieser Selbstvervollkommnung – immer noch das alte, wenn auch gründlich modifizierte Projekt der neunziger Jahre – vor einem großen Publikum zum Ereignis werden zu lassen. Dorothea wird das Vortragsprojekt ihres Mannes kurz nach seinem Tod die *Vollendung seines innern Lebens als Beweis für die seiner Thätigkeit* nennen (H. Lüdeke 1930, 194).

Schlegel korrespondiert in dieser Zeit angeregt mit Kronprinz Ludwig, der im Oktober 1825 nach dem plötzlichen Tod seines Vaters Max als König Ludwig I. von Bayern gekrönt wird, über Probleme der Wissenschafts- und Kunstförderung, wobei er sich für Frau von Stransky einsetzt, die damals infolge ihrer Ehescheidung von Armut bedroht ist. In einem der Briefe an den bayerischen König bezeichnet er sein dem Monarchen dediziertes Werk als eine *neue Poesie der Wahrheit*, und weist ihre Hoheit darauf hin, dass es in der Welt künftig nicht mehr mit dem Kunstschönen sein Bewenden habe, sondern dass Glauben, Wirken und Wissen zusammentreten müssten, wobei das *Wissen selbst aber ein Sehen* geworden sei. Nur allzu gern hätte er dem kunstsinnigen Monarchen diese höhere Sicht der Dinge in einer Mußestunde klarzumachen versucht, aber es wird bei dem Briefwechsel bleiben. Die mündliche Rede wäre gewiss das richtige Medium gewesen, um die *große Angelegenheit und Entdeckung der Hieroglyphen etwas ausführlicher vorlegen zu können.* Denn nichts scheint Schlegel wichtiger als zu begreifen, dass die Menschen derzeit auf *vulkanischem Boden unter übertünchten Gräbern über verdeckten Abgründen hinwandeln*, und dass sie nur aufgrund eines höheren Wissens den Weg in eine *andere und heiligere Region für das Zeitalter* finden können. So belobigt er den Monarchen als Verwalter der göttlichen Gerechtigkeit, der Wissenschaften und Künste vor allem deshalb, weil er mit den in Rede stehenden *Geheimnissen auf das Innigste vertraut* sei. Es ist schon erstaunlich, aber Friedrich Schlegel möchte sich dem bayerischen Staatsoberhaupt ausgerechnet um des Hieroglyphischen und Seherischen seiner Wissenschaft willen empfehlen, um ihn über den *inneren Zusammenhang dieser seltsam verworrenen Gegenwart mit einer wunderbaren Zukunft* zu unterrichten, wovon sich die *Welt wenig oder nichts mittheilen lässt.* Aber kann man den bayerischen König zum Konfidenten einer arkanischen Philosophie machen, deren idealischer Anspruch sich selbst weit entfernt sieht vom Glauben und Wissen der Bevölkerungsmehrheit?

Die Überlegungen Schlegels, unter den Fittichen des neuen bayerischen Königs im katholischen Geisteszentrum München ein Unterkommen oder doch wenigstens geneigte Protektion zu finden, werden sich allesamt nicht verwirklichen lassen. Mal um Mal scheint sich indessen eine wachsende Kluft aufzutun zwischen dem, was der

Priester Friedrich Schlegel intellektuell begehrt, und was seinem Denken an realer Veränderungshoffnung beschieden ist. Melancholie, die seither berufsnotorische Krankheit der Intellektuellen, ist wie so oft die Folge, depressive Zustände und Lähmungserscheinungen machen sich breit, wo das Nicht-Ich den hochgemuten Maximen des Ich die Gefolgschaft verweigert: *Wenn nur Friedrich selber fröhlicher wäre*, schreibt Dorothea im Mai 1828 an die gemeinsame Freundin Caroline Pichler. Dorothea besitzt wie immer einen untrüglichen Blick für die Befindlichkeit ihres im einsamen Arbeitsfuror vergrabenen Gatten: *Es liegt zwischen seiner inneren Bestimmung, und seinem äußern Leben mit allen seinen Unverhältnissen eine Disharmonie, die ihn immer trüber [macht], jede frohe Lebens Ansicht raubt und am Ende ist es nur das, was auch mich hauptsächlich betrübt* (J. Körner 1926, 292). Allerdings sind aus dieser Zeit auch Bemerkungen Dorotheas bekannt, die auf einen wohlgemuten Arbeitsfortschritt des Vortragenden in seinen letzten Jahren schließen lassen.

Wahrscheinlich ist es die langjährige Freundin und Briefpartnerin Christine von Stransky, die den intensivsten Aufschluss erhält über Schlegels Seelenarbeit während jener ergebnisreichen Lebensphase. Gegenüber der verehrten Begleiterin seines *reineren inneren Lebens*, das um 1820 begonnen hat, ist immer wieder von den Nöten der *einsamen Gegenwart* und der *dumpfen Erwartung der Zukunft und eines lösenden Aufschlusses in derselben* die Rede (M. Rottmanner 1907/11). Mal um Mal muss er sein Leben und sein *ganzes Inneres […] durchgehn und […] durchforschen*, um Christine ein Gleiches zu empfehlen. Diese außergewöhnliche *Zusammenstimmung* mit der *geliebten geistlichen Schwester* ist der einzig denkbare Ort, an dem Schlegel das Bekenntnis ablegen kann, *dass ich nur in einem beständigen Gefühl der Erwartung bin.* Alles muss anders werden, das legt der Briefwechsel immer wieder nahe, im Persönlichen wie in der Welt. Alles, was er tue, besitze keinen anderen Zweck, *als mich frey zu arbeiten*, alle *hemmenden Fesseln* abzustreifen. Manchmal strahlt das Licht neuer Hoffnung, dann teilen sich die textlichen Beseelungen der eigenen Lebensempfindung mit. Kurz darauf aber lasten wieder *tausend Sorgen* auf ihm, Geldmangel, die stockende Werkausgabe, Krankheiten, Isolation, die Peinigungen durch Kleinmut, Traurigkeit und scheinbare Ausweglosigkeit. Nicht immer also kann das Evangelium, der *unversiegliche Heiltrank und Quell des Lebens*, sogleich wechselseitige Linderung verschaffen. Und selbst die Kraft der gemeinsamen, wie telepathische Erbauungsakte inszenierten Gebete, vermag oft den *Durst der Sehnsucht* kaum zu stillen. Christine und Friedrich wissen zuinnerst, dass sie jetzt in einer traurigen Zeit leben, in einer *ernsten und bangen Stunde*, es treibt sie wie alle Menschen das Gleiche um – die *Angst einer neuen Geburth.*

Kein Wunder, dass auch die Gemeinschaft mit Dorothea nicht mehr *recht zusammen* geht. Allzu drangvoll schmachtet der dreiundfünfzigjährige nach einem Pfingsterlebnis, nach einer *innerlichen Lichtergießung in der geheimen Seele.* Das keineswegs unerotische Briefverhältnis zu Frau von Stransky, von Dorothea mit Reserve wahrgenommen, verpuppt sich oft genug in subtile glaubensrhetorische Formeln der *Vereinigung*, die ihnen wenigstens dreimal ingestalt leiblicher Zusammentreffen auch gelingen sollte. Dabei durften sie endlich *vor Gott vereinigt seyn.* Friedrich Schlegel, Christines *Blutbräutigam*, hat – wie immer – auch hierfür die sprachliche Camouflage zur Hand. Er will das innige Zusammensein mit seiner Himmelsschwester nicht *bloß glaubend wissen, und geistig fühlen und ahnden, sondern als etwas Wirkliches empfinden, sehen und hören.* Schließlich muss jedes triftige Denken, wenn es ganz entfaltet und stark geworden ist, *auch ein wirkendes und ein durchdringendes Wollen seyn.* Deshalb bleibt noch lange nach den beiden Treffen in seinem Drang zur Selbst- und Lebensveränderung eine starke Neigung zu der *innigstgeliebten* Christine wirksam: *Mir ist so ängstlich und unruhig dunkel zu Muthe, wie den Jüngern des Herrn, ehe sie das Licht erhalten hatten, ehe der Herr erstanden war. Wie ein armer Wurm, wie ein Nachtvogel in der Puppe möchte ich heraus und die äußre Schale meines bisherigen Lebens zersprengen und dann erst wirklich von neuem ein andres Leben anfangen.* Doch angesichts seiner ernüchternden Alltagsprobleme weiß er bald wieder: *Unsre Hoffnung ist jenseits.* Deshalb ist die Trennung von Christine das *schmerzlichste Unglück* seines Lebens.

Nervenäther – Geisterwissen – Gottesglauben

Können wechselseitig ausgetauschte Haarlocken vielleicht Seelentrost und körperliche Linderung verschaffen? Der Freund und Apologet der Telepathie und des avancierten Mesmerismus ist davon ernsthaft überzeugt, und lässt es weder an entsprechenden Expertisen, noch an verheißungsvollen Versuchen mit *magnetischem* Wasser oder diversen Körperteilen und –berührungen fehlen. Nur zu gern besäße Schlegel auch noch eine *hellsehende* Fähigkeit, die ihm freilich vorenthalten bleibt, aber von einem untergründig wirksamen Energiefeld zwischen sich und Christine, ja überhaupt von kosmischen Kräften des Lichtes und allwaltender *Hieroglyphen-Worte*, hat er sich längst überzeugt. Ja, er ist mittlerweile, was man erst 1978 hat in Erfahrung bringen können, zu einem veritablen Experten im Metier des *organischen Magnetismus* geworden. In der Forschung nimmt man Friedrich Schlegel heute nicht nur als Geistesverwandten des sich im 19. Jahrhundert ausbreitenden Okkultismus und Spiritismus wahr, sondern sieht in ihm einen der Ahnherren der modernen Tiefenpsychologie und Psychotherapie, der Kosmobiologie und Parapsychologie. Das „Tagebuch [über die magnetische Behandlung der Gräfin Lesniowska 1820-1826]" und sein Text „[Aus den Aufzeichnungen über Cäcilia P. 1824-1828]" sind – neben dem Briefwechsel mit Christine von Stransky – die wichtigsten hinterbliebenen Dokumente für die Schlegelsche Theorie und Praxis des Heilmagnetismus, etliche Studien und Aufzeichnungen ähnlicher Art scheinen verschollen zu sein (KSA 35, Einleitung).

Um 1820 jedenfalls ist die Zeit auch für Schlegel vorüber, in der man seine Neigung zu den Derivaten des Mesmerismus, den unterschiedlichen *psychischen Anschauungen* des Somnambulismus, oder den *unbegreiflichen Heilgaben* des Magnetismus, verleugnen muss, wie der befreundete Maler Ludwig Ferdinand Schnorr notiert: *Man*

tizismus hin Mystizismus her, es ist und bleibt etwas Vorhandenes. Da Schlegel im Fall der Gräfin Lesniowska den Arzt und Magnetiseur Dr. Röhrig um Beistand gebeten hat, wird erkennbar, dass auch er der Straßburger Schule des Mesmerismus anhängt, in deren Zentrum der so genannte künstliche oder provozierte Somnambulismus steht. Die seherischen Fähigkeiten der polnischen Gräfin sind der leib-seelische Ausgangspunkt der von Schlegel begleiteten Therapie, die auf dem energetischen Austausch von Miasmen zwischen den Beteiligten beruht. Nach Mesmers Lehre versammelt sich in der Person des Magnetiseurs ein universelles feinstoffliches Fluidum, ein *allgemeines agens*, das den gesamten Kosmos durchdringt, und als verbindende und beseelende Kraft vom Therapeuten auf den Kranken überströmen kann. Das gestörte Gleichgewicht des Fluidums im Patienten vermag durch diesen osmotischen Austauschprozess wieder hergestellt zu werden. Bedeutsam für diese Variante der Therapie ist ihre starke psychische Ausrichtung, wonach der feste Wille, vor allem auch ein lebendiger Glaube, die wesentlichen Voraussetzungen des Heilungsprozesses darstellen. In Schlegels Tagebuch werden die einschlägigen Therapietechniken, wie Berührungen, Anhauchen, Anblasen, die diversen magnetischen Schlaf- und Wachgrade des Bewusstseins, die Entzückungs- und Ekstasezustände des inneren und äußeren Sehens in Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart, zusammengetragen und erläutert. Der magnetische Zustand ist für ihn eine *Krisis im Nervenäther*, eine *innere Ekstase*, eine herausgehobene luzide Befindlichkeit zwischen Körper und Geisteswesen, dem das Hellsehen benachbart sei, jenes *innere Seelenschauen*, oder Erwachen der Seele in einer höheren Region. Erst dieser *wunderbare Zustand* kann dem Menschen die Herrlichkeit Gotttes wirklich offenbaren, folgert Schlegel, zu manchen Werken seien wir eben *nicht ausgerüstet und haben nicht die Stärke und das nöthige Licht, wenn nicht der Schleyer, der jenes Leben und die Geisterwelt verdeckt, zum Theil wenigstens gehoben und uns ein kurzer Blick dorthin gegönnt wird.*

Die Entdeckung des psychischen Magnetismus ist also nicht nur ein praktisch bedeutsames Therapeutikum für den einzelnen Hilfesuchenden, sondern geradezu von zivilisationsgeschichtlich umwälzender Bedeutung. Denn nun geht es endgültig um die *Selbstvernichtung* der Vernunft und die *Wiederentdeckung* der Phantasie: *Die Kunstfantasie ist zwar wohl von neuem wiederentdeckt worden [...], allein die wissenschaftliche Erkenntnis der Naturfantasie beginnt erst jetzt in den [psychischen] Offenbarungen.* Eine neuerliche Revolution von Wissen und Glauben steht demnach bevor, von der sich die meisten Menschen keine Vorstellung machen könnten. Bisher, notiert Schlegel, besaß die Menschheit nur ein *materielles Wissen (physisch – mathematisches – oder philologisch-historisches) und ein dialektisches oder ideelles. Hier tritt nun ein neues magnetisches und magisches Wissen auf, ein Geisterwissen; aber kein ideell erdachtes, sondern ein ganz factisches. Noch ist es in Hinsicht seines Charakters der Aechtheit oder Falschheit von ganz unentschiedner, oder vielmehr zwiefacher und doppelter Natur; kann dämonisch missbraucht werden und göttlich der Religion dienen. Als beginnendes Geisterwort aber ist es die erste Regung der neuen Zeit, und der eigentliche Wendepunkt der gegenwärtigen Entwicklung.* Bedeutsam ist also, dass es nicht primär um den *natürlichen* Magnetismus geht, der alle Bewusstheit des leiblichen Menschen als *Lebenswind – Luftgeist – oder Lebensluft-Hauch* von innen her durchströmt, sondern dass dieses energetische Universalphänomen durch den christlichen Glauben *wiedergeboren* worden ist, und deshalb jetzt *neu belebt und zu einer höheren geistigen Bedeutung und Beziehung verklärt werden kann und soll.* Auch in seinen philosophisch-theologischen Notizen reflektiert Schlegel wiederholt über diesen Zusammenhang. Das innere *Prüfungsleiden* jedes Menschen kann nur in der Selbstaufgabe und Selbstaufhebung seines Ichs im Glauben bestehen, schreibt er, erst dann *erhalten wir ein besseres und höheres Ich [zurück], den Christus in uns.* Schon jedes Gebet stellt ein solches geistiges *Opfer* dar, gleichsam den *innren Pulsschlag und Blutumlauf des höheren Lebens in uns.* Die Symbiose aus Magnetismus und Gläubigkeit, das Amalgam aus spiritualistischer Naturphilosophie und paulinisch-johanneischer Theologie, mit Christus, dem fleischgewordenen Logos, als Zentrum der Schöpfung – das also ist der Inbegriff der neuerlichen geistigen Wende Friedrich Schlegels zu seinem priesterlichen Beruf. So hat ihn auch die Gräfin Lesniowska, seine verehrte Patientin, in schöner energetischer Luzidität wahrgenommen.

Ganz in diesem Sinne tritt Schlegel auch weiterhin gegenüber Christine von Stranksy auf, als schreibender Heilmagnetiseur, der sich eher auf das *Führen* denn auf das *Helfen* versteht (J. J. Anstett 1969). So sehr die beiden einander ihre Herzen öffnen, ihre Wundmale besprechen, und auf der Suche nach Gott durch alle heilsamen Tiefen von *Opfer, Schmerz und Leiden* wandeln, es wird Friedrich Schlegel sein, der aus dieser Versenkung heraus allmählich zurückfindet zu *rüstiger Thätigkeit.* Aber auch dabei werden wieder zahlenmystische Spiele zelebriert, das *Zählen und Rathen und Ahnden* kann er nicht lassen. So beziffert und berechnet er die verschiedensten Zeit-, Ereignis- und Entscheidungsverläufe, bis in den inneren Aufbau seiner Vorlesungen hinein, und erlegt sich und Christine kryptische Prüfungsdaten auf, um aus dieser symbolbeladenen Leidenszeit am Ende gleichsam das heilsgeschichtliche Optimum herauszuholen.

Doch spätestens ab März 1826 machen sich ganz neue Überlegungen bemerkbar. Schlegel denkt nun darüber nach, seinem Publikum etwas *ganz Neues mit frischem Eifer* vorzutragen, eine *christliche Philosophie*, und zwar als die *vollendetere Gestaltung des Alten in meinen früheren Arbeiten.* In einem Brief an den bayerischen König Ludwig I. kann er schon wenig später mit einem programmatischen Bekenntnis aufwarten. Seine christliche Philosophie soll kein geistreiches *Gedankenspiel* mit religiösen Begriffen oder Gefühlen sein, sondern eingreifen in den fundamentalen Ordnungsverlust der neuen Zeit. Was er anstrebt, ist nicht weniger als eine die *antichristlichen Bestrebungen aller Art siegreich überwindende Kraft oder eine die Räthsel der Zeit und die Verwirrung der Partheyen welthistorisch lösende, entscheidende und ordnende Macht. Eine Wissenschaft mehr für Männer, für die Ersten in Kirche und Staat, für selbstwaltende Regenten, als für wissbegierige Jünglinge.* Auch dies also wieder eine nicht ganz wahnfreie, etatistisch beflügelte Selbstempfehlung des romantischen Weltreformers Friedrich Schlegel.

Wie gern besäße er doch die intellektuelle Macht zur wirklichen und endgültigen Glaubensbeglückung seiner Zeitgenossen. Aber tatsächlich muss er nach wie vor in kleiner Münze bezahlen, nur im Medium der intellektuellen Überzeugung vermag er tätig zu werden. So ist ihm allzu bewusst, dass sein philosophisches Aktionsprogramm nicht als systematisches Geisteswerk in Erscheinung treten kann, sondern sich wie ein *Strom in die Welt ausgießen*, also ganz in mündlicher, lebendiger Wortgestalt daher kommen muss. Immer öfter spricht Schlegel von dieser anschwellenden inneren Produktivität, überall finden sich jetzt Zeichen und Andeutungen einer bald umbrechenden Welt, des unvermeidlichen *Gottesgerichts*. So erfüllt davon ist sein christliches Herz, dass er sich unentwegt aussprechen möchte, in der *einsamen Kammer und hinter dem Vorhange, wie vor aller Welt und auf öffentlichem Markt [...], immer wieder reden, ohne Ende und Unterlass, sobald mir nur einmal der Mund geöffnet wäre, durch die sichere Ueberzeugung, das es jetzt Zeit sey, zu reden*. Es ist wie eine Entzündung der Wörter an der sinnverlassenen Wirklichkeit, so vieles muss erwogen und besprochen sein, und doch ist den meisten Menschen längst Hören und Sehen vergangen. Deshalb bedarf schon der Zeitpunkt seiner Vortragsreihe einer gründlichen Überlegung, von der Schwierigkeit ganz abgesehen, in der streng zensurierten Wiener Öffentlichkeit überhaupt noch einmal die Genehmigung für einen öffentlichen Auftritt zu erhalten. Wird ihm also die *Mission* gelingen, seine christliche Wissenschaft an allen *Hauptorten unsrer katholischen Länder zu verkündigen und zu enthüllen*?

Der innere Selbstprüfungsprozess Friedrich Schlegels scheint endlich Früchte zu tragen. Zu seiner eigenen Überraschung sieht er sich anfang 1827 *mit einemmale in die lebhafteste geistige Thätigkeit versetzt*, nachdem er vorher wie *innerlich gelähmt und auch von außen [...] wie verschlossen und vernagelt* gewesen sei. Nun wird in seiner Biographie tatsächlich ein eigentümlicher Selbstfindungsprozess vonstatten gehen, den auch Dorothea als intellektuellen Entspannungsvorgang wahrnimmt. Einerseits scheint sein innerer *Ekel* gegenüber den Parteienkämpfen in der entgötterten Welt immer größer zu werden, und ihm vergeht daher oft die *Lust zum Reden und selbst zum Sprechen*, andererseits weiß er, dass nichts ihn so *beleben und geistig zu erwecken* vermöchte wie eine Vorlesungsreihe zur Propagierung seiner christlichen Philosophie. Schon im Februar 1827 sind die ersten Schritte eingeleitet, um eine amtliche Genehmigung für den geplanten öffentlichen Auftritt in Wien zu erwirken. Und tatsächlich kann er Ende März *mit Gottes Hilfe*, aber bedauerlicherweise nur unter Abwesenheit des weiblichen Publikums, seine Vorlesungsarbeit aufnehmen. Dass die Damenwelt ihm nicht zuhören darf, bedauert Schlegel nicht nur aus finanziellen Erwägungen, sondern weil ihm damit der in Glaubensfragen wohl sensitivere Teil einer nicht gerade zahlreichen Zuhörerschaft zu entgehen droht. Seiner *Himmelsschwester* Christine berichtet er regelmäßig über den Verlauf der Vorlesungen, ihre Wirkung sei erheblich und überzeugend, schreibt er, und der Elan des Referenten scheint, trotz mancher Kränklichkeit und gelegentlicher Erschöpfungszustände, über die gesamte Zeit hin kaum nachzulassen: *Wecken muss man die Menschen, mächtig wecken, schnell und immer wiederhohlt; aber Gott wird sie auch in furchtbarer Weise wecken*.

Doch bevor die Zeit aller Zeiten gekommen ist, will Schlegel sich seinem geistlichen Rettungsamt ganz und gar verschreiben. Schon Ende des Jahres plant er eine weitere Vorlesungsreihe, sein Thema nach der Philosophie des Lebens – die Philosophie der Geschichte. Auch diese Herausforderung wird er wenig später mit Bravour bestehen, sodann in großer Intensität die Drucklegung der Texte besorgen, und schon bald den letzten Vortragszyklus seines Lebens in Angriff nehmen, der ihn anfang November 1828 in das *friedliche* protestantische Dresden führt. Zunächst soll sein Thema der Antichrist, bzw. der religiös erblindete Zeitgeist sein, doch dann entscheidet er sich für eine Vorlesung zur Philosophie der Sprache. Mit ihr beginnt er am 5. Dezember anno 1828. Rund einhundertfünfzig Besucher wollen den berühmten Romantiker aus Wien damals hören, Russen, Polen, Engländer und Letten sind darunter, viele Frauen und illustre Häupter: *Das Interesse, die Aufmerksamkeit und die Empfänglichkeit meines Publikums ist sehr ausgezeichnet; doch wird es an heimlicher Bosheit und einem litterarischen Gegenwirken und Geklatsche, oder wenigstens dem Versuch dazu, wohl nicht ganz fehlen*, schreibt er an Christine von Stransky am 13. Dezember 1828. Der Brief ist gezeichnet mit *Ewig Dein Friedrich*, womöglich sein letztes Wort an die Geliebte in Christo.

Wissenschaft der Sehnsucht

Dass bereits im Zentrum der Frühromantik eine nichtidealistische Philosophie steht, insbesondere bei Novalis und Friedrich Schlegel, gilt heute als ausgemacht. Nicht die Tathandlung des ins Absolute gesteigerten Ichs, das Philosophieren aus einem obersten Grundsatz heraus, ist für die jungen Romantiker maßgebend, sondern die Perspektive eines komplexen *ontologischen Realismus* oder *Realidealismus* (M. Frank 2007/B. Frischmann 2005/KSA 8. Einleitung/KSA 12. I. Einleitung). Vom Bruch mit Kant und Fichte sind die so kühn und riskant denkenden Intellektuellen ausgegangen, nicht von deren geistiger Fortsetzung. Der bewusstseinsphilosophischen Verflüchtigung des Realen, insbesondere des Schönen und des Geschichtlichen, wollen die von Goethe, Schiller, Plotin, Platon, Spinoza, Böhme, Hemsterhuis und Werner beeinflussten Denker eine beseelte und *universale*, eine *romantisierte* Welterfahrung entgegenhalten. Ihr Begriff von Wirklichkeit hat vollends mit dem von Empirismus, Sensualismus oder Materialismus nicht das Geringste mehr gemein. Dennoch, sowohl die von Descartes entdeckte Schlüsselrolle des Selbstbewusstseins für die Philosophie war ernstzunehmen, als auch gleichzeitig die strukturelle *Unselbstgenügsamkeit* des Ichs in der Welt zu respektieren. Gerade zu deren vielschichtiger Interpretation haben die Jungromantiker so revolutionäre wie unverlierbare Einsichten vorgetragen. Dass jedes Selbstbewusstsein ein Sein voraussetzt, ist für Novalis unbezweifelbar. Jedwede Form von Bewusstsein stellt ja ein *Bild des Seyns* dar, ein

Zeichen, eine Art symbolischen Repräsentanten, woraus leicht ersichtlich werde, *dass Ich im Grunde nichts ist – Es muss ihm alles Gegeben werden*, schreibt er. Das Ich beginnt mit einem *Selbstgefühl* als frühester Bewusstseinsform, kraft dessen ihm gleichsam ein *Urseyn* ahnungsschwanger entgegen tritt. Niemals also darf man ein obsessives *Erstes* finden wollen, denn das verschlüge den Philosophen nur in die *Räume des Unsinns*. Bei Friedrich Schlegel sind es schon früh die Auffassungen der *Bildung*, des philosophischen *Wechselerweises*, aber auch des Historischen, die ihn alle Dezisionen des Denkens, jedes absolute Prinzip, vor einem *Abgrund von Irrthümern* sehen lassen. Wenn er hervorhebt, dass seine Philosophie von einem *kleinen, aber lebendigen Keime* ausgehe, so liege der *bei uns in der Mitte*. In seinem System, schreibt er schon 1796, sei der letzte Grund der Philosophie *wirklich ein Wechselerweis*, bei Fichte hingegen ein *Postulat und ein unbedingter Satz*. Demnach ist das Ich keinesfalls der Niederschlag seiner eigenen Tathandlung, sondern gleichsam *aufgegeben* als eine erst noch zu lösende reflexive Aufgabe, Idealität und Realität begründen, bedingen und beleben einander ad infinitum. Denn was zunächst im Selbstgefühl präsent ist, bleibt bei aller *Gewissheit* ein *Rätsel*, es ist noch kein Wissen, sondern ein Gefühl von etwas *Unbegreiflichem*, ein *Urbild* des Selbst, dem man sich nur ins Unendliche hinein anzunähern vermag. Der Mensch ist endlich und unendlich gleichermaßen gestimmt, ein sich selbst widersprechendes Wesen, weiß Schlegel – wir sind *nur ein Stück von uns selbst*, allenfalls ein abgerissenes, zerstückeltes, abgeleitetes Ich. Gegeben ist also niemals ein wahrhaftiges Wissen, mit dem die Philosophie gleichsam ursprünglich beginnen könnte, sondern das Nichtwissen und das Gefühl der Leere im Unendlichen, das allein im wechselweisen Reflexionsspiel zwischen Ich und Nicht-Ich einen tragfähigen Ausgangspunkt zu finden vermag. Erst auf dieser Grundlage kann sich die Philosophie im unendlichen Progress – ausgehend vom Ich in der wirklichen Welt – nach und nach entwickeln und sich *selbst verstärken, bis sie zu dem höchsten Punkte menschlicher Erkenntnis durchdringt und den Umfang so wie die Grenzen alles Wissens zeigt* (KSA 12, 328).

Dass die Erkenntnis des Lebens nur durch das Leben selbst zu gewinnen ist, weiß schon der Friedrich Schlegel der Jenenser, Pariser und Kölner Vorlesungen, dessen ironischer Fragmentarismus ja einen brillierenden Antwortversuch dargestellt hat auf den Allgemeinheitsverlust und die Selbstbegründungsnot allen modernen Denkens. Aber es gibt noch weitere Aspekte der Spätphilosophie, die früh in Erscheinung treten. Die Grundlinien der Philosophie des Lebens formuliert Schlegel spätestens in den Jenenser und Pariser Vorlesungen zur Philosophie und zur europäischen Literatur. Hier begründet er zum erstenmal auch die Ansicht, dass allen pantheistischen und polytheistischen Mythologien gleichsam die Uroffenbarung des Monotheismus voraufgegangen sein muss. Diesen Gedanken wird er bis ans Ende seiner Tage in extensiver christlich-biblischer Ausdeutung immer wieder neu entfalten. Und schon die Jenenser Vorlesungen haben eine *Geschichte des zerspaltenen Bewusstseyns* exponiert, die in der christlichen Gedankenwelt des späten Schlegel konstitutive Funktionen übernehmen wird. Das trifft ebenso zu für die Herausarbeitung eines Seinsbegriffs, der das Programm einer *fließenden* und *realistischen* Philosophie erstmals vorstellbar werden lässt. Um 1810 ist eine Philosophie des Lebens bei Schlegel in nuce abzusehen: *alles ist in organischem Zusammenhange, alles ist organisiert; nichts ist in der unendlichen Wesenskette tot und mechanisch, alles ist von demselben lebendigen Geist beseelt und durchdrungen […]; nirgends ist eine Lücke, ein Stillstand, überall herrscht der innigste Zusammenhang und eine ewig fortlaufende harmonische Wechselwirkung und Einheit. So wie dies von den Dingen gilt, muss es auch von den Begriffen gefordert werden* (KSA 12, 263/KSA 18). Dem korrespondiert schon früh die Verwerfung des logischen Widerspruchsprinzips und des systematischen Philosophierens, die Aufwertung des wahrnehmenden Verstandes gegenüber der bloß abstrahierenden Vernunft, die Nobilitierung des Wirklichen als einer energetischen, Leben und Sinn schaffenden Wirkungsmacht in Zeit und Raum, schließlich die *psychologische* Experimentierhaltung in der Wissenserfahrung zwischen Menschen- und Gottesliebe. Ein Ende soll es seither haben mit der Dualität von Wesen und Erscheinung, von Welt und Weltbegriff, mit dem ironisch irisierenden, unendlich vollen, und doch bloß arbiträren Chaos des Denkens.

Zudem wird schon damals klar, dass eine *organische* Philosophie dieser Art *wirklich in die innersten Fugen und Triebfedern des einzelnen wie des öffentlichen Lebens eingreifen* muss. Anti-Idealismus kann nur heißen, nach der Erschöpfung aller vernunftphilosophischen Spekulation nun eine *universelle Psychologie* zum Ausgangspunkt des Denkens zu machen, und dies als ein *lebendiges* und praktisch inspiriertes an die sinnbedürftigen Menschen heranzutragen, in Kenntnis ihres zerspaltenen Bewusstseins. Schließlich soll es sich um eine Philosophie handeln, die aus dem Leben des Philosophen selbst gewonnen worden ist, weder himmelwärts verstiegen, noch *in die Erde verirrt*, hat sie sich darzustellen, sondern muss ihren Ort in der Weltmitte finden. Das heißt, diese universelle Psychologie ist dazu ausersehen, neben der Vernunft und dem Verstand des Menschen vor allem die *Nachtseite* seines Bewusstseins zu erkunden und zu durchdenken. Nur so kann man das gottesebenbildliche Individuum *vollständig, nach der ganzen Fülle seiner lebendigen Entfaltung, und nach allem Vermögen und Kräften, die dazu gehören,* in den Blick bekommen. Das ist freilich nicht denkbar vermittels einer mathematischen *Gedanken-Mechanik*, oder im *Panzerhemd* toter Theorien, sondern nur mit dem ganzen Reichtum der Sprache, in der *mannigfachsten Fülle der wissenschaftlichen und selbst der bildlichen und dichterischen Bezeichnungsweise, und selbst in allen Wendungen der gesellschaftlichen Sprache aus allen Sphären des Lebens.* Tatsächlich vermeint Schlegel auch in Form und Idiom seiner Vorlesungen deren Kernproblem gerecht zu werden, nämlich alle Kräfte des verständigen Individuums zu beanspruchen, und aus der *Fülle der Ichheit des Lebens* heraus zu denken und zu reden. Nun endlich sollen die Menschen in Erfahrung bringen, dass ihnen jenes ursprüngliche, dann aber verlorengegangene Bewusstsein eines glücklichen Seinsverhältnisses zur Transzendenz, in Zukunft wieder zugänglich werden kann.

Schlegel bezeichnet seine Philosophie des Lebens als eine *innere geistige Erfahrungs-Wissenschaft*, die auf *Thatsachen einer höhern Ordnung* beruht, und deshalb ei-

ne göttliche genannt werden darf. Und wirklich trägt er nun eine universale Ideenkonstruktion vor, welche die Gesetze der Weisheit und der göttlichen Ordnung in der Natur, in der Welt der Gedanken und in der Geschichte behandeln, und schließlich münden soll in die *Entfaltung des Geistes im Bewusstsein und in der Wissenschaft, dann im äußern Leben und in den großen Weltverhältnissen, im Kampfe der Zeit und im Gange ihrer Wiederherstellung, nach den verschiedenen Entwicklungsstufen des Menschengschlechts, bis zum Schluss und Ziele der Vollendung.* Diese Vorlesung soll also an *psychisch* wie enzyklopädisch geschlossenem Glaubens- und Heilswissen nichts zu wünschen übrig lassen. In direkter Anrede an sein Publikum plädiert Schlegel daher für eine von Schulphilosophie, Naturwissenschaften und Theologie gleichermaßen emanzipierte, *lebendige* und *populäre Darstellung*, die dem *gemeinen Menschenbewusstsein* unmittelbar zugänglich sein soll. Den Ausgangspunkt bildet die Unfähigkeit zum Übersinnlichen in den gängigen Philosophien der Zeit, mit ihrem *Geist der Verneinung*, ihren Trugbildern des Absoluten, Gottes, oder der Natur, ihrem gesamten *wissenschaftlichen Atheismus*. Wenn es um eine *einfache*, aus dem praktischen Leben geschöpfte Theorie des Bewusstseins geht, dann kann sie ihren Mittelpunkt nur in der *denkenden Seele* des je individuellen Menschen besitzen. In ihr ist sowohl die *unterscheidende, verbindende, folgernde Vernunft, als die sinnende, erfindende, ahnende Fantasie mit inbegriffen; beide Kräfte umfasst sie, in der Mitte zwischen ihnen stehend. Aber auch zwischen Verstand und Willen bildet sie den Wendepunkt des Übergangs, und füllt, als das verbindende Mittelglied die Kluft aus, welche zwischen beiden liegt und beide trennt.* Geist, Seele und eine inspirierte körperliche Natur machen den ganzen Menschen aus, ihren tiefreichenden Verästelungen in Verstand und Willen, Vernunft und Phantasie, im pulsierenden Blutkreislauf und oszillierenden Nervenbahnensystem, spürt der Vortragende nun nach.

Wach- und Traumzustände, Sinne, Neigungen, Triebe und Leidenschaften in ihrer ursprünglichen *Verwandtschaft*, fehlerhafte Charakterbildungen, psychische Verwilderungen, Krankheiten, Paroxysmen und zerstörerische Ekstasen, aber auch Stolz, Eitelkeit, Gewinnsucht und Hass werden durchleuchtet bis auf ihren Urgrund – einer mit Gott und daher mit sich selbst im Unreinen befindlichen Seele. Hier vor allem sind die symptomatischen Ursachenfelder für die zivilisatorischen Pathologien der Zeit zu gewärtigen, immer wieder stellt Schlegel diesen dräuenden Zusammenhang her. Aber es sind in diesem *blühenden Garten des geheimen Lebens im Innern* der Menschen auch all jene gütlichen Kräfte beheimatet, welche die Begeisterung in Kunst und Wissenschaft, den Patriotismus und die Liebe befeuern, ja die ewige Sehnsucht nach Vollendung, nach dem Göttlichen speisen. Es ist eine veritable *Wissenschaft der Sehnsucht*, die Friedrich Schlegel hier verkünden will. Ihrer psychischen Ursprungstopographie widmet er sich in immer neuen Anläufen und Wendungen.

Die Seele ist es auch, die dem erkennenden Geist die Sprache vermittelt, ihr Phantasie und Vernunft einverleibt. Logische Ordnung, beseelter Ton und melodischer Gang des gesprochenen Wortes sind seelisch und phantasmatisch gleichermaßen aufgeladen, aber für das verborgene, *unsichtbare Lebens-Element* des Sprechens, die magisch wirkende *Geistersprache*, interessiert sich Schlegel ganz besonders. Denn in der Sprache, ob bewusst oder unbewusst, ob explizit oder kryptisch, ist der Mensch mit den großen Strömen der Überlieferung des Wissens, auch des religiösen Bewusstseins, zutiefst verbunden, und nur in der Sprache wird jene Stimme des Gewissens vernehmbar, die dem Individuum – als ein *viel höheres, fremdes Ich in uns* – den Vorschein der eigenen Gottesebenbildlichkeit eröffnen kann. Aber selbst dieser Beziehung zu Gott liegt ein Akt des Verstehens zugrunde, weshalb Schlegel einem substanzialistischen Begriff von Vernunft und Verstand das Wort reden muss. Geist-seelische Selbst- und Welterkenntnis auf der einen, und Gotteserkenntnis auf der anderen Seite, fallen letzten Endes ineinander. Denn der lebendige, persönliche Gott aller Gläubigen ist über alle menschheitlichen Zeitläufte hinweg niemals eine *Erfindung der grübelnden Vernunft* gewesen, sondern nichts anderes als die offenbarte personale Transzendenz, die im konkreten Wirkungszusammenhang von Gewissen und Natur, von heiliger Schrift und Weltgeschichte, nach wie vor erfahrbar ist. Was der Mensch von sich und seiner Welt weiß, das weiß er letzten Endes von Gott. Ein solches *Seelengespräch der freien Betrachtung über die göttlichen Dinge* möchte Schlegel mit seiner Vorlesung ins Werk setzen, als ein Unternehmen der höheren Vernunft, der Gedankenentwicklung und Gedankenmitteilung, aus dem heraus *Menschensinn*, ja *Gemeinsinn* entstehen soll.

In jedem Fall gehört dazu ein angemessenes Verständnis der Natur, die keine *tote, steinerne Masse*, sondern das *stumme Echo, und den irdischen Widerhall [der] göttlichen Offenbarung* darstellt. So sehr alles Lebendige dem Licht zugewendet sein mag, Schlegel weiß, dass die Prozessualität der Natur als von *gewissen Naturgeistern, beseelten Elementargewalten und lebendigen Kräften* durchwirkt, zu betrachten ist. Unter der mit *Sinnbildern reich geschmückten Hieroglyphendecke* liegt eine tiefreichende unsichtbare Welt, deren Potenz und Bedeutung man großenteils nur *symbolisch* erfahren und begreifen kann. Nur in diesem göttlichen Buch der Menschheit kann der moderne Geist, der philosophische wie der naturwissenschaftliche, die Spuren und Sinnzeichen des voranleuchtenden Wissens finden. Die transzendente Aufladung seines Bewusstseins gestattet ihm jene höheren Einsichten, sie allein verschafft ihm das *Ahndungsvermögen*, jene Musikalität, die es der Individualseele ermöglicht, ihrer Verwandtschaft mit der Naturseele inne zu werden. Zwischen *Nervenäther, Blutseele* und *unsichtbarem Lichtkörper* des Menschen also, oszillieren untergründige Kräfte, die sein Selbst- und Weltverstehen möglich machen, sind doch die nervige Blutseele des Individuums und das kosmische Pneuma der Wirklichkeit zutiefst miteinander verwandt.

Schlegel spricht von einer *göttlichen Chronologie*, die zwischen den *innern Entwicklungs-Perioden des Menschengeschlechts in der Weltgeschichte* und den mentalen und Körperentwicklungen der Individuen besteht. So wird das *Alphabet der Natur* in den *Vokalen der Menschensprache* nicht nur nachgebildet, sondern allein dort wirklich ausbuchstabiert und verstanden. Die gesamte planetarische Sinnenwelt umschließt eine Erdseele, die der Mensch, jetzt naturwissenschaftlich erleuchtet, mehr und mehr

entdecken wird, und zwar nicht den biblischen Verheißungen zuwider, sondern als deren glückliche Erfüllung. Bedingung und Zielpunkt dieser Entwicklung allerdings ist die Einheit des Seelenbewusstseins in der Harmonie und Liebe des Vaters aller humanen Kreaturen. Nur in ihm sind die *schnell wechselnden Meteore und nichtigen Fantome der menschlichen Leidenschaft*, die Zwiespälte zwischen Verstand und Willen, Vernunft und Phantasie, aufhebbar. Dem gilt die Zielbestimmung der Schlegelschen Philosophie – die *Wiederherstellung des ursprünglichen, natürlichen, rechten, mit sich selbst einigen und harmonischen Bewusstseins*. In fürsorgender Liebe hat Gott sich zu den Menschen herabgelassen, die ihm dafür in *kindlichem Gefühl* dankbar sein sollen, denn ohne ihn vermöchten sie ihrer *Seelenverfinsterung* und der *Tyrannis* ihres *absoluten* und zerstörerischen Wollens niemals zu entkommen. Es macht gerade den *Gottes-Sinn* in jedem Menschen aus, dass sein individuelles Leben mit der gleichen Sorgsamkeit geleitet wird wie der Prozess der Erziehung des Menschengeschlechts insgesamt. Der Menschheit wie jedem Einzelwesen also blüht in Gott die *dreifache Gnadenblume* von Glauben, Liebe und Hoffnung, mit ihr tritt an die Stelle des dialektischen, heillosen Vernunftdenkens ein *lebendiger Geist der Wahrheit*. Zu ihm gehört wesentlich die Idee der Freiheit des Menschen, die der Krone der Schöpfung in einer Naturordnung zukommt, die ihrerseits durch die Verwilderung der Zivilisation zerrüttet und herabgesetzt worden ist. Aber es gibt für den christlichen Geschichtsphilosophen am Ende keine *zwecklosen Leiden*, weder im Naturgeschehen, noch bei den *freien Wesen*, sondern es wird die *Reinigung von allen Schlacken*, vom subjektiven wie objektiven Ungemach, unablässig voranschreiten bis hin zur glücklichen Heilung aller Seelen.

In riesenhaften philosophischen Konjekturen entwickelt Schlegel die seinsgeschichtliche Parallelität zwischen der Erziehung des Menschengeschlechts einerseits, und der stufenweisen Bewusstseins- und Persönlichkeitsreifung des Individuums andererseits. Über drei Erleuchtungs- und Offenbarungsschritte vollzieht sich dieser Prozess, bis hin zur vollkommenen Beseelung des Geistes in ewiger göttlicher Wahrheit und Weisheit. Wobei Schlegel noch einmal allen Nachdruck darauf legt, dass schon die früheste Offenbarung dem Menschen sein gesamtes *himmlisches Erbteil* mitgegeben habe. Denn sein ursprünglicher *Sinn war offen und hell, seine Seele noch unverdorben, rein und frei, beide zu Gott hingewendet, und mit der Natur eins und verbunden*. Von hier aus müssen alle Seelenfinsternis, aller verderblicher Rationalismus, alle Glaubensunfähigkeit gesehen und gedeutet werden, die dem anfänglich erleuchteten Menschengeschlecht später widerfahren sind. Doch zum Glück ist in der Gegenwart jene *lange Winternacht der alten Götterwelt* an ihr Ende gekommen, und nun lässt sich in dem *Stufengange des fortschreitenden Zwiespalts der Lichtfaden der darin waltenden göttlichen Ordnung bis an ihr vorgestecktes Ziel und bis zum Schluss der Vollendung verfolgen*. Das tut Schlegel mit dem Bestand seiner vertrauten Argumente und Deutungsmotive. Trotz ursprünglich göttlicher Inspiration, das ist seine weit ausgreifende Kernthese, hat die selbstverantwortliche Erziehung des Menschengeschlechts zu nichts anderem geführt als einem *entgeisteten Leben*, zu Zwiespalt und

feindlichen Gegensätzen, zu Streit und Trennung, ja zur *Zulassung des Bösen* in der Welt. Weil Gott aber ein *Geist der Wahrheit* ist, und weil man in einem wissenschaftlichen Zeitalter der religiös fundierten, also wahren Aufklärung lebt, ist das Ende der *Seelen-Lüge* absehbar, die Schlegel für den *Charakterfehler* des zur *Lüge gewordenen ganzen Lebens* hält. Denn jetzt hat ein weltrichterlicher Geist Einzug gehalten in den *beschleunigten Lauf der Zeit*, am *kritischen Übergangspunkt* zum vierten und letzten Weltalter, nun geht es um öffentliche geistige Kämpfe, um Wissen und um Meinungen, um denkerische Systeme und Irrtümer, um Wahrheitsanstrengungen also, die ihre Kritik, aber auch ihren Begründungssinn finden müssen in Schlegels Theorie des Bewusstseins. Auch der Unglaube ist mit aller Kraft des Geistes und der Wissenschaft ausgerüstet. Dennoch bleibt es dabei – wo die liebeserfüllte Seele als Inspiration von Bewusssein, Verstand, Vernunft und Willen mit sich selbst und Gott im Unreinen ist, können weder die Denkanstrengungen, noch die zivilisatorischen Gemeinschaftsleistungen des Menschen von sittlicher Qualität sein. Auf beides aber will Schlegel seine Zeitgenossen verpflichten.

Es mag deshalb verwundern, dass er in den Vorlesungen zur Philosophie des Lebens nicht selten im Staatsornat auftritt, das Gottesgnadentum der Regenten hebt er genauso hervor wie die Sakrosanz der obrigkeitlichen Gesetze, um vehement vor der *Volks-Anarchie*, allerdings auch vor despotischer Herrschsucht und Eroberungslust, zu warnen. Worum es ihm geht, ist indes ein Höheres. Mit Vehemenz stellt er das *Unbedingte und Absolute* an den Pranger, sowohl im Denken, als auch im alltäglichen oder politischen Wollen der Menschen. Weder das *Festkleben am Alten*, noch der krude Geist der *Neuerung* kann Schlegel überzeugen, denn beides kann nur mit seelischen Verengungen und denkerischen Deformationen ihrer jeweiligen Interessenträger verbunden sein. Christliche Besonnenheit und Ausgeglichenheit sind vielmehr gefragt. Der Ausweg aus den Dilemmata des abstrakten Wollens führt aber auch nicht über die Propagierung der christlich-katholischen Doxa, sondern nur über ein *poetisch* kunstvolles Philosophieren, dessen *Geist* seine Gleichnisse und Farben allen möglichen Lebenssphären, auch der Natur entlehnt, und jedes *ermüdende Einerlei* vermeidet. Allenfalls von angewandter Theologie will Schlegel deshalb sprechen, vom *hypothetischen Gebrauch der theologischen Größen oder Grund-Ideen*, nicht aber von einer Fortsetzung der traditionellen Glaubenslehre.

Auf diese Weise kann auch die *Psychologie* erst ihre Bedeutung gewinnen, nur kraft ihrer lassen sich die im menschlichen Gemüt *schlummernden allgemeinen Glaubensgefühle* tatsächlich erwecken. Schlegel traut es seiner therapeutischen Philosophie zu, dass sie in Zukunft jeden *Bürgerkrieg und Parteienkampf […] im Innern des Menschen* vermeiden hilft, denn nur dann scheint die Gewähr dafür gegeben, dass auch die äußeren Dinge des Lebens zu *Einem Geiste und Einer Flamme des Einen Glaubens und des Einen Wissens* verändert werden können. Das intellektuell Kranke, wie etwa das *neue Heidentum der Vernunft*, jede öffentliche Sophistik und polemische Wirrsal, die allesamt aus dem endogenen *Irrtum* zwischen Seele und Geist resultieren, möchte Schlegel kraft seines philosophischen Gesprächs aus dem Bewusstsein der Men-

schen *verscheuchen, verbannen, entfernen und vertilgen*, und dagegen die ganze Fülle der göttlichen Wahrheit, Weisheit und Liebe setzen. Erst das hieße *Einwirkung auf das Leben*, sie kann durch vielfältige symbolische Kreativität und Phantasie, durch Musik und bildende Künste, durch Poesie, Wissenschaft und Philosophie am wirkungsvollsten in Erscheinung treten. Denn Natur und Menschenwelt, referiert Schlegel, sind in allen *organischen Hervorbringungen und kämpfenden Elementen des Lebens eine symbolische [...]; während in einer andern Sternen-Sphäre, in der uns unsichtbaren reinen Geisterwelt vielleicht alles mehr wesenhaft und unmittelbar und nicht so bildlich und materiell eingehüllt* sei. Propädeutik in religiösem Symbolismus und Ahnungsvermögen – auch das ist immer wieder ein Aspekt der Schlegelschen Vorlesungen, er möchte seinen Zuhörern in aller Vorsicht die Fremdheit nehmen gegenüber den Formeln, Chiffren und Ziffern im Glutkern seiner bibelexegetischen, *hieroglyphischen* Lebensdeutungen. Denn eines ist gewiss – auch heute noch wäre ein von *allem Symbol und Geheimnis entkleidetes Christentum nur eine philosophische Ansicht oder Meinung, [...] aber keine Religion*. Um Philosophie gleichsam als besondere Form der angewandten Religionslehre aber muss es sich handeln, eine geistige Liebhaberei oder eine bloß antiquarische Untersuchung wäre das Letzte, was dieser Redner vorzutragen hätte. Von Gott selbst geht niemals ein Symbol aus, nicht ein reines Zeichen, ein bloß Bedeutendes, das weiß er, sondern immer nur ein *wahrhaft Wirkliches*. Wer es zu erahnen, ja zu entschlüsseln vermag, ist seiner heilsamen, erleuchtenden Wirkung bereits innegeworden.

So will Friedrich Schlegel denn auf das *alles lösende und alles lenkende Wort für das ganze Problem des menschlichen Daseins* warten, welches nur in der *Gewalt* des Herrn liegen kann, die auf Erden stellvertretend vom liebevollen Vater, vom frommen Priester und vom gerechten König ausgeübt werde. Auf die politische Morallehre, wie sie sich nach den Prinzipien der *göttlichen Gnade für Geist und Seele* des Menschen darstellt, kommt Schlegel in den letzten drei Vorlesungen ausführlich zu sprechen. Noch einmal wendet er sich wider die *Stimm-Lotterie* der falschen, liberalen Repräsentationsauffassung, gegen jene bloß *numerische Abzählung und Gleichheit*, die zu nichts anderem führe als zur Anarchie und zur *atomistischen Zersplitterung des gesamten Staatskörpers*. Zwar können auch der moderne *dynamische* Staat und sogar eine Republik christlichen Grundsätzen gerecht werden, aber die historisch überlegene politische Verfasstheit des Menschen sieht Schlegel in der *erblichen und gesitteten* Monarchie, wie sie aus der germanischen Tradition heraus zu verstehen sei. Staatliche Despotie und Eroberungssucht, die traumatisch an den *ältesten Brudermord* in der Bibel gemahnen, alles Gewaltmäßige, Agonale und Feindliche in der Politik, kann seinen künftigen Frieden nur finden vermittels jener *Milde und Billigkeit*, die das christlich-germanische Recht seit Jahrhunderten als praktisch-moralisches Regulativ bereithält.

Je weiter er sich dem Höhepunkt seiner Ausführungen nähert, desto vernehmlicher tritt der Vortragende nun als öffentlicher Mahner und Warner, ja als wegweisender Zeitkritiker hervor. Jeder noch so *rechtmäßige Widerstand* und Oppositionsgeist

in Staat und Gesellschaft, so wendet er gegen die liberale Bewegung ein, darf immer nur ein *passiver* sein, sich niemals zur *materiellen [...] wirklichen Gegengewalt* entwickeln. Aber auch die politisch Verantwortlichen werden streng ermahnt, den Ausgleich mit der *geistlichen Macht* zu suchen, denn der politische Unglaube sei eine unmittelbare Folge des religiösen, und beides wiederum enhalte die *erste und wahre Ursache zu dem Untergange der Staaten*. Politisches Handeln in der Moderne muss dagegen im besten Sinne christlich verfahren, also das *historisch Neue aufmerksam beachten*, und es der alten Ordnung harmonisch einfügen, sobald es sich bewährt hat. Denn nichts wäre schlimmer für die Zukunft der Christenmenschen als die Verteidigung einer *übertrieben harten, einseitig beschränkten*, oder *geistlos schroffen Aristokratie*. Und auch von dem machtpolitischen Prinzip des *Gleichgewichts* innerhalb der rivalisierenden modernen Staatengemeinschaft, wie es von Metternich und Gentz mit kühler Kalkulation praktiziert wird, hält Schlegel nicht viel. Aber kann es, inmitten der Nationen- und Interessenvielfalt Europas, jemals ein höheres Prinzip der christlichen Gerechtigkeit geben, wie dereinst im mittelalterlichen Kaisertum verwirklicht? Es handelt sich hier nicht um jene *müßigen Hypothesen von einem ewigen Frieden*, wie man sie einst in der Schulphilosophie debattiert hat, sagt Schlegel, vielmehr soll einem durchaus praktischen Gedanken das Wort geredet werden. Wenn er jetzt für eine *echte geistige Theokratie der Wissenschaft* eintritt, und für einen *geheiligten Gottes- und höheren Geister-Frieden*, so ist ihm zwar bewusst, nur einen flüchtigen Blick auf das schöne Ziel gewagt zu haben. Aber sowohl die in der zeitgenössischen *Zeitungswelt* sichtbare *elementarische Auflösung und chemische Zersetzung des menschlichen Geistes*, diese *furchtbare Krisis* und moralische Dekadenz des Gegenwartsbewusstseins, als auch die begründete Hoffnung auf die *drei großen sittlichen Lebens-Potenzen des öffentlichen Daseins, der Wissenschaft, der Religion und des Staates*, lassen diese Lebensphilosophie keineswegs als bar jeder historischen Grundierung erscheinen.

Der kaiserlich-österreichische Hofsekretär Friedrich von Schlegel, der sich in seinen privaten Notizen immer noch jede Art von Freigeisterei und experimenteller Seins- und Glaubenshermeneutik erlaubt, tritt hier erklärtermaßen als politischer Legitimist an die Öffentlichkeit, als selbstbeauftragter Staatsredner und -erzieher, als Propagator einer neuen Theokratie. *Wunder* und *theokratische Augenblicke*, glückliche Momente und Entwicklungsphasen des allgemeinen *Gottesfriedens* also, wie er in der mosaischen Offenbarung nach wie vor Leuchtkraft besitzt, hat es in der Menschheitsgeschichte immer wieder gegeben, doziert er. Und so wird auch in naher Zukunft, wenn der *verkehrte Zeitgeist* durch das Schwert des Wortes zum Schweigen gebracht ist, jener *zweite Gottes-Anfang* als *Wiederherstellung und göttliche Vollendung des menschlichen Bewusstseins* wirklich in Erscheinung treten. Ist erst das falsche Bewusstsein der Menschen vollkommen *umgewendet* und zur Erkenntnis seines Irrtums gebracht, so wird alles Übrige unaufhaltsam die Theodizee vollenden. In ihrem Wirkungskreis vermag sich das Individuum *fast nur ganz leidend [zu] verhalten*, denn der Gottesfrieden auf Erden *kann nicht durch menschliche Kunst und Kraft herbeigeführt*

werden. Was Friedrich Schlegel zunächst als Gattungs- und Bewusstseinsgeschichte der Individuen unter den Bedingungen eines progredierenden Zwiespalts angelegt hat, endet nun im Verkündungsgestus desjenigen, der als einer der ersten Inspirierten über die Rätsel- und Hieroglyphensprache des heraufziehenden Goldenen Zeitalters verfügt – ein *rückwärts gekehrter Prophet*. Aber wenn die Menschheitshistorie gleichsam in eine transzendente Kontingenz eingezogen und jeder humanen Freiheitspraxis entwunden wird, wie mag eine zukunftsweisende Philosophie der Geschichte dann noch aussehen?

Göttliches Ebenbild oder ein furchtbar progressives Wesen

Beginnend mit dem 31. März 1828, hält Schlegel seine Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, vor einer *wahren Elite der allerbesten und in jedem Sinne vornehmsten und edelsten Zuhörer*. Doch wieder dürfen die Frauen nicht zugegen sein: Sie *lesen es später nur umso emsiger*, notiert Dorothea indes (KSA 9, Einleitung). An öffentlicher Aufmerksamkeit fehlt es diesmal ebensowenig. Auch die Philosophie der Geschichte soll mitarbeiten am Heilswerk der Restitution des *verlornen göttlichen Ebenbildes im Menschen*, sie unterstellt sich damit der *Anwendung* auf das gesamte Menschengeschlecht, also dem *Stufengange der Gnade in den verschiednen Zeitaltern*. Die aufgeklärte Bildungsidee für die säkulare Welt soll jetzt endlich in ein neues, ein gleichsam verjüngtes Licht treten. Durchaus befasse sich seine Philosophie mit der *äußern* Erfahrung des Lebens, mit den *Tatsachen* der realen Historie, hebt Schlegel hervor, dem Verdacht der rein religiösen Spekulation möchte er vorab den Boden entziehen. Und doch bindet er die Frühzeit der Menschen und ihre Gegenwarts- und Zukunftserwartung in einem teleologischen Konstrukt zusammen. Seit dem späten 18. Jahrhundert ist diese Argumentationsfigur keineswegs unvertraut. Aber grundlegend für Schlegels Geschichtsphilosophie festigt sich nun die Überzeugung, dass jenes *erste Weltalter, das ursprüngliche Wort der heiligen Überlieferung und ältesten Offenbarung, den festen Anhaltspunkt des Glaubens für die dereinstige Wiedervereinigung in dem zerstreuten Menschengeschlecht* bildet. Dieser Denkansatz ist nach wie vor begründet in einer weiträumigen anthropologisch-historischen Konjektur.

Wie der Sündenfall der ursprünglich ein Ganzes bildenden Menschheit irgendwann zur babylonischen Auflösung in Völker, Nationen und Stände geführt hat, so bedeutet er für das Individuum die Trennung seiner Seelen- und Geisteskräfte von ihrem göttlich eingegebenen Gnaden- und Liebeskern. Losgebunden sind irgendwann in der Geschichte Vernunft, Verstand, Phantasie, Gefühl und Wille, und führen seither ein eigenmächtiges, selbstsüchtiges und chaotisches Leben. Die Zersetzung, Atomisierung und Sinnleere des menschlichen Bewusstseins also ist verantwortlich für jenes hyperaktivische Treiben und *absolute Wollen* in der Welt, lässt sie unter *luziferischer* Friedlosigkeit leiden. All die Revolutionen, Wirrsale und Gärungen, die Fehler, Schwächen und Mängel der zivilisatorischen Entwicklung,

sind zurückzuführen auf den Abfall des Menschen von seinem Ur-Ich, seiner Gottesebenbildlichkeit. Zu jeder Zeit konnte und kann deshalb in der Geschichte der innere Zwiespalt des Menschen in einen *äußern Kampf und wirklichen Krieg übergehen und ausbrechen*. Für Schlegel ist der Mensch also nicht mehr ein Naturwesen und ein Freiheitswesen wie ehedem, sondern eine unstete irdische Kreatur und ein des Jenseitigen teilhaftiges Ebenbild Gottes gleichermaßen. Das ist, wie sich zeigen soll, von weitreichender historischer Bedeutung. Denn der Verlauf, ja die Hoffnungshaltigkeit der Geschichte, hängt zuvörderst ab von dem widersprüchlichen inneren Werdensprozess der Einzelmenschen und ihrer vielfältigen Gemeinschaften, er bildet gleichsam den Ur-Stoff aller historischen Entwicklungen. Es muss den Menschen gelingen, jenen ewigen und unendlichen Abstand zwischen Bild und Ebenbild, wenn nicht zu überwinden, so doch zu vermindern. Wobei erst die Erkenntnis der Geschichte einen möglichen Weg zu beschreiben vermag, auf dem der Mensch sein im Ursprung geheiligtes Ich wiederfinden kann, denn sie ist eine Chronodizee, eine Erlösungslehre, sie ist wortwirkendes Heilsgeschehen. Dies immer dann, wenn die innere *Theokratie* sich gegen die dramatische Dialektik zwischen Gott und Satan in der Welt durchsetzen kann, indem die Individuen ihren Zustand des Einsseins mit Gott durch Erinnerung, Einsicht und Einkehr, am Ende durch Gnaden- und Erlösungsannahme, tatsächlich zurückgewinnen.

Die Grundstrukturen der Philosophie der Geschichte sind also eng gebunden an diejenigen der Philosophie des Lebens. Über alle naturwissenschaftlichen und erdgeschichtlichen Forschungen und Spekulationen hinausgehend, macht Schlegel geltend, dass der mit Sprache begabte Mensch seit seinem gleichsam doppelten Schöpfungsursprung rechtmäßig als *Herr und Beherrscher* aller Kreaturen eingesetzt worden sei: *Im Anfange hatte der Mensch das Wort und dieses Wort war von Gott*. Also kann von einem Naturzustand der *Ausartung und Verwilderung* keinesfalls die Rede sein, dies seien vielmehr Phänomene des *geschichtlich spätern Ursprungs* der humanen Gattung. Denn Gott ist vor die Natur zu stellen, sie ist sein Geschöpf, und nicht umgekehrt, wie viele Naturkundler und Naturphilosophen behaupten. Entsprechend ist der Mensch ursprünglich frei erschaffen, weshalb in ihm die *Möglichkeit von zweierlei Willen* vorhanden war – ein göttlicher und ein natürlicher. Entweder er befolgte das göttliche Liebeswort, oder er verfiel der *blinden Naturgewalt in uns*, mit all den diabolischen Konsequenzen von *Widerstreit und Verwirrung* in der eigenen Spezies. Der Mensch, das freie, so veränderliche, und selbst organisch gesehen, *höchst biegsame Wesen*, steht seit seinem Abfall von der Einheit mit Gott vor dem zivilisatorischen Dilemma der Zerspaltung, Verrohung und Selbstzerstörung, das bezeugen nicht nur die alttestamentarischen Erzählungen, sondern auch asiatische, indische, selbst jüdische und griechische Völkersagen, Mythologien und Religionen. Die *anziehende Schönheit* dieser Poesien und Philosophien kann Schlegel gar nicht genug rühmen. Und doch tritt schon in jener Urgeschichte der *große Völkerzwiespalt* in Erscheinung, die *erste welthistorische Tatsache*, aus der später entscheidende Weichenstellungen für die gesamte Menschheitsentwicklung hervorgehen. Zwar ist der abendländische

Geist von etlichen Erscheinungen des mystischen *Versinkens aller Gedanken*, von manchen Tendenzen zur *Abgötterei* in der indischen und chinesischen Kulturentwicklung schon aufgrund seiner *mannigfacheren Bildung* verschont geblieben, aber derartige Einflüsse sind geschichtlich dennoch wirksam geworden. Auch die frühesten Dokumente, bis hin zu jenen des *alten Heidentums*, erhalten nun wiederum Beweischarakter für die einzig *legitime*, nämlich die religiöse Weltansicht, die Friedrich Schlegel ex cathedra zu Gehör bringt.

Wenn es um eine auf das *Prinzip des göttlichen Ebenbildes gegründete Philosophie der Geschichte* gehen muss, so hat das klar benennbare Auswirkungen auf die Struktur und die theoretische Inspiration ihres Gegenstandsfeldes. Von der aufgeklärten Perfektibilitätstheorie, der *liberalen* Ansicht der Weltgeschichte, die aus dem Menschen ein *bloß veredeltes, allmählich bis zur Vernunft abgerichtetes, und endlich sogar bis zum Genie gesteigertes Tier* machen will, hält Schlegel gar nichts. Sie entspricht nur zu genau dem Vorstellungsmaß der Vernunft, vermag jedoch nicht im Mindesten die *große Korruptibilität* des Menschen in der Geschichte zu erklären, geschweige denn zu kompensieren. Nein, hier ist kein *rechter Anfang* für eine tragfähige Geschichtsphilosophie gesetzt, eine *mathematisch vorgezeichnete Bahn* solcher Art ist historisch unsinnig, es kann sich vielmehr nur um das *Gesetz eines natürlichen Kreislaufs* handeln, das hier vor Augen trete. Die aufklärerische Geschichtsphilosophie vermag ja nicht einmal ein *rechtes Ende* zu prognostizieren – das *bloße Fortschreiten ins Unendliche ist doch kein solches, kein festbestimmtes Ziel und positiver Zweck*. Folglich geht aus dem Gedanken der göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen eine *ganz andre welthistorische Grundlage und Ansicht hervor*, aber vor allem, es wird eine normative Ursprungs- und Zielbestimmung der menschheitlichen Entwicklung einsehbar. Schlegel weist darauf hin, dass auch in seinem Geschichtsdenken der Mensch durchaus ein *folgerndes, fortbildendes, sich weiter entwickelndes, mithin im Guten wie im Bösen wesentlich und grenzenlos, und man könnte fast sagen, furchtbar progressives Wesen* bleibt. Keineswegs soll seine Lehre ins *Ultra hineinschreiten* und alle möglichen anderen Positionen schroff verwerfen und verdammen. Aber wer jenen *ersten Lichtanfang*, die *wunderbare Analogie* zwischen dem *schwachen, veränderlichen Menschen, und dem unendlichen Geiste der ewigen Liebe* nicht wahrzunehmen vermag, der verfehlt das philosophisch, *psychisch* und moralisch Entscheidende – diejenige *Kraft, die zum Leben wirkt, und selbst Leben und Tat ist.*

So gesehen, vermittelt ein dreifaches göttliches Prinzip den *inneren Einteilungsgrund* jeder Philosophie der Geschichte – *das Wort, die Kraft, und das Licht*. Im Verlauf seiner insgesamt achtzehn Vorlesungen entwickelt Schlegel nun ausführlich die Grundstrukturen und Verläufe der Zivilisations- und Unheilsgeschichte der Völker der Welt, zumal des Abendlandes, bis hin zur *Errettung* des Menschengeschlechts in der anbrechenden Zukunft Europas und Deutschlands. Er beginnt mit der ältesten Weltperiode, in der dem Menschen ursprünglich das Wort der ewigen Wahrheit verliehen wird, geht über zur *Mittagsperiode*, in der die führenden Nationen der Menschheit mit der Kraft des Christentums hervortreten, und mündet gleichsam rückläufig in die neue Zeit, in der endlich das höhere Licht der ewigen

und reinen Wahrheit zur Wirkung kommt. Etliche Grundmuster der Schlegelschen Weltgeschichte, der Historie Europas und Deutschlands kehren wieder, wenn er über die normbildenden griechischen und römischen Geistes- und Staatskulturen reflektiert, wenn er den geschichtlichen Ursprüngen und Verbindungen von Judentum und Christentum, und der von letzterem in die Welt gepflanzten *Idee der göttlichen Gerechtigkeit* nachgeht, oder wenn er das Prosperieren jener neuen, zwischen römischer Imperialität und germanischem Freiheitsfuror erwachsenen Glaubenskraft untersucht. Wie in einem *zweiten Fiat der Schöpfung* ist das Licht des Christentums zwischen den Herrschaftsepochen Kaiser Konstantins und Karls des Großen über Europa aufgegangen, und hat die Grundlagen des religiös fundierten Staates der Zukunft gelegt. Strahlend treten noch einmal die heldenhaften Urväter der Deutschen hervor, mit ihrer *Naturaristokratie der Freiheit*, die auf gerecht verteiltem Gemeingut beruhte, und Schlegel kann die nachfolgende *germanisch-romanische Gestaltung der neuen Nationen* gar nicht bedeutungsvoll genug hervorheben.

Das frühe Christentum, gewachsen als *zarte Lichtpflanze* auf römischem Boden, hat diesen Kampf der elementarischen Kräfte der Menschheit damals ausgelöst, und ihr viel *Rettendes, Versöhnendes, Ausgleichendes, Liebevolles, Beseligendes* mitgegeben, doch die Völker Europas vermochten solch frohe Botschaft nur sehr *ungenügend, und äußerst unvollkommen* in Wirklichkeit zu verwandeln. Immerhin kann Schlegel aber einen *höheren Faden* der Menschheitsgeschichte besonders herausstreichen – das fränkische Reich und seine Sanktionierung des deutschen Kaisertums. Vor allem hierdurch hat das gesamte Abendland weltweite Faszinationskraft gewonnen, seine prosperierende Wissenschaft, die Allgemeinheit seiner gläubigen Gesinnung, und die Realisation einer *einheimisch nahen und väterlich häuslichen Landesherrschaft*, in Übereinstimmung mit der *mächtigen Einheit des größeren Ganzen*, sei für alle nachfolgenden Parlamente und Reichsversammlungen, für alle ständischen Korporationen, Rechte und Freiheiten vorbildlich gewesen. Aber wie sehr haben jene *heilige Gewohnheit der alten Sitte* und der christliche Gemeinsinn seitdem gelitten. Europa verdankt seine damalige Verjüngung den Völkern des Nordens, und die wiederum sind durch den *elektrischen Funken* des Christentums für eine *höhere Geistesbildung empfänglich und fähig* gemacht worden, welche die neu entstandenen *Nationen zuerst in Charakter und Verfassung ordnete und ihre Form begründete.*

Aus der Lebensfülle solcher Traditionen heraus kommt Schlegel nun zur Darstellung dessen, was man unter einem *christlichen Staat* seit je und nach wie vor zu verstehen habe: *Der Geist und die Absicht, der Charakter einer Tat, das Persönliche in dem gegenseitigen Verhältnis und dem ganzen öffentlichen Zustande; das ist es und nicht die äußere Form.* Ein christliches Gemeinwesen schließt schon von seinem Begriff her jede despotische Willkür oder Parteiherrschaft kategorisch aus. Die Liebe der Bürger untereinander und zu ihrem angestammten Königshaus, und das Gesetz sollen darin herrschen, aber auch eine Republik vermag solche Forderungen zu erfüllen, es sei denn, sie kommt als *unhistorischer Vernunftstaat* daher, gleichsam als revolutionäre Ansteckungsgefahr. Im Zentrum von Schlegels politischem Credo

steht dagegen unerschütterbar die erbliche dynastische Monarchie. Jene *starken Heldenseelen* der Germanen hätten bereits alle Elemente des wahren Staates und eines öffentlichen Lebens in *liebevoller* christlicher Gerechtigkeit zum Ausdruck gebracht. Bereitwillige Aufopferung des eigenen Vorteils, fromme Einfalt und lebendiger Glauben, Menschen, die als *Gleichgesinnte* noch ein *untrügliches Gefühl über den Wert oder Unwert einer Tat* besitzen – dies sind Moralstandards, die Schlegel mit Nachdruck zu geschichtsbildenden Kräften erklären möchte. Ohne sie, ohne einen das Ganze zusammenhaltenden Mittelpunkt, wäre das Band zwischen deutscher Nation und christlicher Kaiserwürde niemals denkbar gewesen, hätte sich die abendländische Christenheit gegen ihre innere Anarchie und die Überfälle barbarischer Völker nicht zu behaupten vermocht.

Welch eine Quelle historischen Begreifens und Wissens tut sich auf, wenn man die im Mittelalter wirksamen *wichtigen Interessen und hohen Motive, [...] erhabenen Ideen und Gesinnungen* vergleicht mit dem Zeitalter des *Extremen*, des *absoluten Wollens und Wirkens* im frühen 19. Jahrhundert. Hier herrscht nichts anderes als der zur zweiten Natur gewordene Zwiespalt, das *Chaos von allerlei Vernunftdoktrinen*, der unauflösliche *Parteienstreit*. Was einst Inbegriff von *Gesinnung* war, ist heute die Ausgeburt von *Meinung*, schreibt Schlegel. Und dennoch muss auch er zugeben, dass sich schon das Mittelalter selbst manche jener modernen *Fehler* in nuce hat zuschulden kommen lassen, etwa einige Tendenzen zum Absoluten im Glauben, Wissen und Handeln. Das römische Recht und die aristotelisch infizierte, kasuistische Scholastik, waren solche Spaltprodukte aus dem allmählichen Zerfall des traditionalen christlichen Gemeinsinns. Schlimmer noch aber wirkte sich die zunehmende Erosion der Hierarchie aus, des einst segensreichen Zusammenspiels von weltlicher und kirchlicher Herrschaft. Schon früh sind deshalb auch in Deutschland an die Stelle religiöser Gesinnung *gemeine Politik, egoistische Habsucht und unwürdige Arglist* getreten. Und notwendigerweise musste die damit einhergehende Schwächung der Kirche zur moralischen Auszehrung von Gesellschaft, Staat und Glauben führen, Reformation und Protestantismus waren irgendwann nicht mehr aufzuhalten. Beide hätten nicht in die Welt treten müssen, wäre der *reine Geist* des christlichen Lebens und seiner sittlichen Wahrheit nur *etwas allgemeiner verbreitet gewesen*. Zu mancher politischen Verirrung, ja zu etlichen *Staatsverbrechen*, ist es schon im Ursprungszusammenhang der Reformation gekommen, das will Schlegel nicht beschönigen. Und auch in Luther sieht er keinen *demokratisch* fanatisierten Umstürzler, sondern weiß ihn ganz für die *absolute Fürstengewalt, nur freilich in seiner protestantischen Weise und Ansicht gestimmt*. Aber das notwendige Geschäft der Glaubens- und Kirchenreform hat dann doch zu einer *gänzlichen Losreißung von der historischen Überlieferung* geführt, und das beklagte Übel am Ende nahezu unheilbar werden lassen. Kein Wunder, dass die katholische Kirche versuchte, den Jesuitismus zum Missionsorgan einer besseren Weltsicht im eigenen Land und in fernen Kontinenten zu machen.

Gleichwohl ist die Wirkung der Reformation in Bildung, Wissenschaft, Philosophie und Politik unabsehbar gewesen, sie war ein wesentliches Element aller späteren

gesellschaftlichen und geistigen Entwicklungen, und hat im Religionsfrieden von 1648 ihren bedeutendsten Niederschlag gefunden. Der bildet für Schlegel überhaupt die historische Scheidewand zwischen dem mächtigen, blühenden und reichen Deutschland des Mittelalters und dem *neuen, aus der allgemeinen Zerstörung und langer Ermattung allmählich sich wieder emporhebenden, und wie aus dem Grabe oder der finstern Todesnacht des alten Zwiespalts, wieder zum Licht und Leben zurückkehrenden Deutschlande der letzten, glücklichern Epoche*. Denn das Christentum kann unmöglich für immer im Zwiespalt zerrissen sein, dessen ist sich der Vortragende bewusst, zumal jener Religionsfriede des 17. Jahrhunderts für die Deutschen mittlerweile zur *andern Natur und zu einem zweiten Nationalcharakter* geworden sei. Längst ist hier die Magna Charta der Geistes- und Glaubensfreiheit sanktioniert, leben die Katholiken mit der *Minorität der Protestanten* friedlicher zusammen, als dies etwa in Frankreich oder England zu gelingen scheint. Die größte aller Katastrophen der jüngeren Neuzeit ist damit an ihr Ende gekommen, die Gegenwart hat es mit ihren Nachbeben zu tun.

Wenn Schlegel sich der historischen Lage im 18. und frühen 19. Jahrhundert zuwendet, so sind es zwei *leitende und bestimmende Prinzipien*, an denen sich das Grundproblem der Epoche deutlich machen lässt – das System des politischen Gleichgewichts zwischen den Staaten und das Prinzip der Aufklärung. England ist seit je der eigentliche Mittelpunkt für den *großen Welthebel des europäischen Gleichgewichts*, ein System, bei dem es gar nicht auf Recht und Unrecht im politischen Handeln, sondern nur auf ein kaltes, machttechnisches Regulativ ankommt. Die Gleichgewichtsstrategie stellt deshalb nichts anderes dar als das *Surrogat eines Höheren*, eine bloße *Hülfsregel*, die schon beim Ausbruch der Französischen Revolution ihr gänzliches moralisches Versagen einbekennen musste. Weder dieses System kann den *gordischen Knoten des großen Welträtsels* der letzten Zeit lösen, noch hat es jemals die in Europa mit Aplomb in Erscheinung getretene Aufklärung vermocht. Und nun geht der Romantiker Friedrich Schlegel noch einmal über zu einer distinkten Auseinandersetzung mit seinem eigenen intellektuellen Herkommen, zur Apologie, ja zur Rettung der *wahren Idee* von Aufklärung.

Mit Nachdruck betont er, dass *die Aufklärung nicht überall eine bloß verneinende, in allzu raschem Gange übereilt fortschreitende und endlich zerstörende* gewesen sei. Viel Missbrauch ist in ihrem Namen getrieben worden, allzu hastig hat man in ganz Europa die *Natur der Dinge* umwälzen wollen, und den Vernunftgedanken eine irreligiöse Richtung annehmen lassen. Doch der *reine* Begriff der Aufklärung hat für Schlegel niemals etwas *Tadelhaftes oder irgend mit dem Christentum Streitendes* besessen. Denn spricht man vom Licht der Aufklärung, so kann im emphatischen Verstande nur der Begriff gemeint sein, *welchen uns die Heilige Schrift von dieser aufstellt*. Und derzufolge muss unterschieden werden zwischen einem *wahren und bleibenden, und fruchtbar oder mannigfach belebenden, und einem falschen, künstlich nachgemachten oder täuschend in die Irre führenden Lichte*. Am Segen der bürgerlichen Toleranz und am jüngeren Kriminalrecht, der Abschaffung von Hexenprozessen, Tortur, grausa-

men Todesstrafen und sonstigen barbarischen Missbräuchen, hat man die Reformkraft der wahren Aufklärung erkennen können. Freilich bleiben für Schlegel weiterhin ihre hohe geistige Ambivalenz und ihr politisches Gefahrenpotenzial erkennbar, wahre und falsche Aufklärung haben sich oft genug heillos ineinander verschlungen. Bei keinem Theoretiker des 18. Jahrhunderts ist dies so deutlich geworden wie bei Rousseau, dessen *Naturfanatismus* und betörende Theorie von der *wilden Gleichheit* noch verderblichere Wirkungen hervorgebracht habe als jener alles verspottende Geist der Negation. Es war bei Rousseau weder ein falscher Zauber, noch ein romantisierendes Sentiment im Spiel, sondern mit der *strengsten Konsequenz eines durchdachten und mathematisch erwiesenen Vernunftssystems ward diese Idee von der seligen Gleichheit der Wilden aufgestellt und verbreitet, und ebenso auch mit voller Überzeugung und blindem Fanatismus praktisch in das wirkliche Leben eingeführt.* Das sind eben die Verführungskünste jener falschen Aufklärung, der *Abgötterei*, nur allzu leicht stellt sich unter glaubensverlassenen Menschen der rhetorisch so irrlichternde Dämon der politischen Zerstörung ein, jener *antichristliche Staatsgeist*, der vom *fanatischen Hass gegen alles Heilige* genährt wird. Die Menschen wissen es nicht, aber sie tun es, dasjenige verkennen sie am allermeisten, was allein ihnen noch helfen kann – ein *neuer, großer, europäischer Religionsfrieden.* Um diese *geheime und mysteriöse Seite der Aufklärung und ihrer Entwicklung* geht es Schlegel in der abschließenden, der achtzehnten seiner Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte.

Das *Zeitübel* des Liberalismus im frühen 19. Jahrhundert, doziert er, ist nichts anderes als ein *etwas verschieden modifizierter Rückfall in die Revolution*, und er bezwecke in Zukunft auch nichts anderes als dies. Nicht im Mindesten verstünden die Liberalen die Zeichen der Zeit, keine Ahnung hätten sie etwa von der *esoterischen Einwirkung [des] christlichen Meinungsprinzips* durch die Freimaurerei, die doch eine für die Menschheit *wohltätige, politisch richtige, in ihrer Absicht und Richtung wahrhaft christliche* Bewegung gewesen sei. Kein Wunder, dass die Illuminaten, Jakobiner und Carbonari daraus nichts anderes als *geheime Werkstätten des zerstörenden Zeitgeistes* zu machen vermochten. Jene aus *orientalisch-gnostischer Art und Herkunft* stammenden Orden der Tempelherren und Baumeister brachten den *Zeitcharakter der höheren Bestimmung und das wesentliche Zeitbedürfnis* des neuen Jahrhunderts erstmals zum Ausdruck, und sind doch aufgrund des *eingewurzelten intellektuellen Stolzes* und des absoluten Wollens im Streit der Parteien um ihr christliches Reformpontenzial gebracht worden. Nur die Zentralköpfe der europäischen politischen Theologie der Gegenaufklärung wie St. Martin, de Bonald und de Maistre fallen Schlegel ein, wenn er die Seelengemeinde der großen Inspirierten seiner Zeit aufrufen möchte (H. Maier 2006/ W. Schmidt-Biggemann 2004). Die wahre Aufklärung harrt immer noch ihrer Verwirklichung, der vollkommenen religiösen Wiederherstellung der Welt und der Zeit und des Staates.

Aber was ist das für eine gläubig-geistige Lebens- und Menschenrenovation, die dieser Geschichtsphilosoph am Ende sich vorstellt? Es ist keine des Glaubenszwiespalts, der Über- oder Unterlegenheit, der konfessionspolitischen Endabrechnung,

sondern eine durch und durch verständige und irenische. In ihrem Zielpunkt liegt alles andere als die dogmatische Katholizität, letztlich also auch kein Credo quia absurdum. Wer die Zukunft gewinnen, und daher die Gegenwart in ihrer geschichtlichen Bedeutung erfassen will, kann nur auf den Ursprung des Christentums zurückgehen, auf jenen *einzigen festen, ersten Anhaltspunkt*, dessen es bedarf, um *deutlich zu übersehen, was alles noch unvollendet geblieben, und noch nicht erreicht* worden ist. Erst von ihm her wird die wahre *Reformation* in Gegenwart und Zukunft denkbar. Wenn Schlegel daher vom künftig notwendigen *katholischen Wissen* spricht, so beeilt er sich, präzisierend das Folgende hinzuzufügen: *Ich verstehe darunter hier bloß, ganz abgesehen von dem Dogma, das allgemein Christliche und nicht bloß negativ sondern positiv Religiöse in der Gesinnung und in der Denkart, in einer rein wissenschaftlichen Bedeutung.* Von einer konfessionellen Einschnürung katholischen *Wissens* will Schlegel also vernehmlichen Abstand wahren. *Katholische Wissenschaft*, neue Philosophie und das allgemein Christliche, rücken in der Folge so eng zusammen, dass sie nahezu austauschbar erscheinen.

Überall und um jeden Preis möchte der Vortragende einen *polemisch ausschließlichen Sinn* vermeiden, wenn er die Glaubens- und Konfessionsproblematik in den Diskurs der Geschichtsphilosopie aufnimmt. Denn er hegt die durchaus konkrete politische Hoffnung, dass ein *zur Hälfte protestantisches, nämlich unser eignes deutsches Vaterland, zur vollen Entwicklung der katholischen Wissenschaft und einer wahrhaft christlichen Philosophie in allen Zweigen der menschlichen Erkenntnis, vorzüglich und mehr als jedes andre mitwirken werde.* Preußen und der protestantisch geprägte Staatenbund deutscher Nation auf dem Weg in eine neu inspirierte Katholizität – das ist für Schlegel keine irreale Zukunftsvorstellung. Denn Katholizität erscheint ihm als Inbegriff eines religiös und geschichtlich gleichermaßen begründeten Weltwissens, das zur lebendigen Reformkraft wird, weil es sich gleichsam an das heilsfähige Universalsubjekt Mensch, aber sonst an kein besonderes Interesse, an keine Parteiung, an keinerlei Macht- oder Meinungsimperativ binden will und muss. Der *Einklang zwischen dem Wissen und dem Glauben* gilt als Anspruch schon deshalb auch für die katholische Doxa, weil es um mehr geht als die Restauration einer staatlich legitimierten Gläubigkeit, es geht um eine europäische Perspektive der wahrhaften *Errettung des Menschengeschlechts.* Diesem Ziel vor allem dient Schlegels im lebendigen Wort vorgetragene Philosophie der Geschichte, denn sie kann die Genese des Christentums erfahrbar machen als jenen Prozess der *Befreiung des Menschengeschlechts aus den feindlichen Banden des Gott verneinenden, und alle Erschaffene [...] irreführenden Geistes.* Als solche ist sie – am Ende der *absoluten Vernunftdenkerei* des 18. Jahrhunderts – ein Angebot wahrer Aufklärung, sie vermag deren alten Geistertraum ins *Leben*, also ins historisch Mögliche zu übersetzen.

Die höhere Erziehung des Menschengeschlechts

Ende Oktober 1828 hält sich Friedrich Schlegel gemeinsam mit seiner Nichte Auguste von Butlar, der Tochter seiner verstorbenen Schwester Charlotte, in Dresden auf, um die junge Frau bei schwierigen Erbschaftsangelegenheiten zu unterstützen. Schon seit Wochen hat er darüber nachgedacht, auch in der sächsischen Metropole eine Vorlesungsreihe anzubieten, die sich unmittelbar rückbeziehen soll auf die Philosophien des Lebens und der Geschichte. Dieses Mal werde es um die *Wissenschaft des lebendigen Denkens, auch im Gebiete des Glaubens und der Natur […], mit Anwendung auf die Philosophie der Sprache* gehen, schreibt er an Christine von Stransky. Die Absichtserklärung des berühmten philosophischen Autors und Wiener Hofsekretärs wird von der Dresdener Öffentlichkeit sehr bereitwillig aufgenommen, und sogar der sächsische König empfängt ihn in Privataudienz, Mitte November liegt schon die Einwilligung Metternichs vor, zwei Wochen später erfolgt die öffentliche Ankündigung, und am 5. Dezember tritt Schlegel erstmals vor sein Publikum. Wieder zieht er einen *weitumfassenden Kreis, mehr noch aus gebildeten Frauen als aus hörlustigen Männern* an, rund einhundertfünfzig Personen füllen den Saal des Hotel de Pologne bis auf den letzten Platz, die Vorlesungen sind auf Weisung seiner Wiener Vorgesetzten für die Zuhörer kostenlos. Und schon nährt sich wieder ein alter Verdacht. Varnhagen von Ense berichtet von Mutmaßungen, Schlegel sei womöglich *vom Fürsten Metternich auf Kundschaft geschickt, oder von irgendeiner Kongregation, die ihn auch bezahle* (KSA 10, Einleitung). In Wahrheit ist der Redner ausschließlich in eigener Mission nach Dresden gekommen, er möchte dieses Mal sogar eine noch stärker *wissenschaftlich* ausgewiesene Vorlesung halten. Denn natürlich weiß er, dass nicht nur alte Romantikerfreunde wie Ludwig Tieck unter den Anwesenden sind, sondern auch etliche andere Protestanten, denen keinesfalls mit orthodoxen Glaubensformeln heimzuleuchten ist.

Und wieder sucht Schlegel das lebendige Gespräch mit den Zuhörern, seine Vorträge versteht er, wie deren späterer Herausgeber Franz von Bucholtz zitierend bemerkt, als eine *Reihe von Anfragen […], auf welche sie wenigstens teilweise die stillschweigend zustimmende Antwort in ihrem Innern geben, oder auf manche aus dem eignen Denken und Leben hervorgegangene innere Frage des Gemüts eine wohl nicht völlig lösende, doch darauf eingehende und weiter hinausdeutende Antwort darin finden.* Philosophie, sagt Schlegel, ist nicht auf einen bestimmten Zweck oder Gegenstand einschränkbar, sondern verkörpert die besondere und zugleich universale Form der *natürlichen Wissbegier* des Menschen, der sich sowohl über die Welt als auch sein eigenes Ich in der Weise klar zu werden vermag, dass er aus dieser Luzidität heraus zum *lebendigen Wort des Lebens* findet, zur Sinnerfüllung und innerlichen Stärkung und Erhöhung des eigenen Selbst. Auch der späte Schlegel plädiert für die *geistig freyen, biegsam beweglichen, mannigfach verschiedenen und wechselnden Formen* des Philosophierens, er bringt noch einmal das lebendige *Gedankenspiel* der platonischen Tradition in Anschlag, und verwirft jede systematische *Schulmethode* und jeden mathematischen Ansatz in der Philosophie als *äußerlich* und bloß *scheinbar*. So sehr die Philosophie das Gesamt des inneren Lebens zum Gegenstand hat, so sehr will er sie wiederum auf das *ganze gebildete Publikum* bezogen wissen, als der *eigenthümlichen Sphäre und dem natürlichen Kreis, in welchem sie sich zu bewegen und an den sie sich zu wenden* habe. Natürlich denkt der Vortragende hier nicht zuletzt an das vorzugsweise *zart und tief fühlende Geschlecht*.

Aufräumen möchte er deshalb gleich in der ersten Vorlesung mit dem Fehlurteil, dass innere Klarheit, lichte Gesinnung und Besonnenheit als Tugenden der Philosophie, nichts gemein hätten etwa mit *jugendlicher Begeisterung*, mit Schönheitsgefühlen, oder mit der Liebeserfahrung der Geschlechter. All dies sind Elemente des Lebens und deshalb auch Gegenstände, ja gleichsam Erfahrungsformen der Philosophie, doziert er, es darf hier keinerlei *unbegründete Ausschließung* geben. Man muss sich dem Gefühl des inneren Lebens ganz überlassen, es *nur rein, wie es ist, aufmerksam zu umfassen streben*, dann hat man bereits den Königsweg der philosophischen Welt- und Selbsterfahrung zu beschreiten begonnen. Dann wird insbesondere die Zerrissenheit sichtbar zwischen dem Ich und der Wirklichkeit, auch die im Inneren des Subjekts selber, die zu einem das gesamte Menschengeschlecht durchwirkenden Zwiespalt geworden ist. Nur vermöge eines *neuen hohen Aufschwungs zu seiner vollen Kraft und lebendigen Einheit* kann der Mensch wieder erhoben werden zu jener ursprünglichen, in göttlicher Liebe sanktionierten Bedeutung und Größe, oder zu seinem *dreyeinigen Bewusstsein: die in der Liebe wiedervereinigte Seele, der in der Kraft des consequenten Lebens erwachte Geist, und endlich der innere Sinn für das Höhere und Göttliche*. Seele, Geist und Sinn werden auch die Vorlesungen zur Sprache zuvörderst beschäftigen, denn sie stellen eine Philosophie der *Rückkehr* im Medium intellektueller und moralischer Progression vor Augen und Ohren, welche die Kraft zur Einstimmung auf die *höchste Seligkeit* besitzt. Gemeint ist ein Zustand, wo Geist und Seele, *in dem Abgrund der ewigen Liebe versenkt, vollkommen befriedigt ausruhen; oder vielmehr, wo sie im lebendigsten Mitgedanken und Mitgefühl an dieser unaussprechlichen Herrlichkeit den innigsten Antheil nehmen, mit verschlungen in den nie versiegenden Strom dieser unendlichen Fülle der Gottheit*. Schlegel beansprucht nicht weniger als eine *höhere* Philosophie der *geistigen Offenbarung oder auch der göttlichen Erfahrung*, die sich zutraut, den vom Zwiespalt gezeichneten Subjekten der Moderne gläubige Identitätskraft und Heilsgewissheit verfügbar zu machen, und zwar wiederum in einem Akt *vernünftiger* geschichtlicher Erinnerung und Rekonstruktion.

Das Sprechen und die Wörter gehören zu den *VereinigungsPrincipien* im Medium des sonst so zerschlissenen humanen Bewusstseins, doziert der Redner, geht es doch um die *wunderbar mannichfaltige und […] so kunstreich geordnete Menschensprache*. Vernunft und Phantasie, Verstand und Wille haben je auf ihre Weise Anteil an diesem symbolischen Austauschvermögen der humanen Spezies. Und noch die subjektivsten Formen des Denkens und Erwägens kommen gleichsam dramatisch und dialogisch daher, weiß der Platoniker, das Gespräch gehört unaufhebbar zur Präsenz und Wirksamkeit alles Geistigen. Genau so möchte er ja auch das Verhältnis zu sei-

nen Hörern gestaltet wissen – als Konversation, als eine Reihe von *Anfragen*, als lebendiges und wirkendes Philosophieren. Natürlich muss sich Schlegels *innere geistige* oder göttliche *Erfahrungs-Wissenschaft* mit einem grundlegenden Problem befassen, das spätesens seit Herder im Schwange ist – mit den Theorien der so genannten *Ursprachen*. Da ist zunächst jene *NaturHypothese*, der er gar nichts abgewinnen kann. Sie besagt, dass die Sprachen mitsamt primitiver Menschenstämme gleichsam aus dem *Urschlamm hervorgekrochen* seien, *bloß aus dem thierischen Geschrey auf der einen Seite, und aus dem mannigfachen, bald jauchzend frohlockenden oder im zornigen Gebrüll ungestüm tobenden, durstig verlangenden oder schmerzlich wimmernden Naturlauten desselben*. Die Vorstellung, dass diese Ursprachen im Verlauf der Zeit zivilisatorisch *hinaufgesteigert* worden seien, oder dass Gott dem Menschen die Sprache *unmittelbar beygebracht und sie ihn selbst gelehrt* haben könnte, lehnt Schlegel entschieden ab. Dagegen streitet schon das hohe geistige Niveau der bekannt gewordenen Ursprachen, etwa das der indischen. Und wenn sich auch die Zeitgenossen mit ihren *jetzigen Sinnen und Organen* keine rechte Vorstellung davon machen können, welche Sprache dem ersten Menschen von Gott verliehen worden ist, die *kindlich einfache Erzählung* im Buch Mose, jene *älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, gibt darüber jedem Menschen mit natürlichem Gefühl hinreichenden Aufschluss.

Von Ursprachen will Schlegel deshalb sehr wohl reden, allerdings müsse man sie unterscheiden von den *abgeleiteten*, oder den *Aggregat-* und *Mischungssprachen*, wie sie in der europäischen Völkerwanderung zustande gekommen sind. Ursprachen hat es durchaus gegeben, etwa die römische unter den europäischen, die indische unter den asiatischen, sie stünden heute noch da in der *gleichen Reihe und Würde, wie die sogenannten Urgebirge*. Aber alle Forschungen beweisen, dass diese Ursprachen eben nicht *Stückweise*, sondern mit *einemmale als Eine Erfindung im Ganzen* aus der Schöpfung hervorgegangen sind. So wie es mehrere Urstämme gegeben haben muss, dürfe man auch von der Existenz diverser Ursprachen ausgehen, lehrt Schlegel. Und natürlich erscheint ihm die indische Sprachfamilie als die älteste, vollendetste und am meisten in sich geschlossene. Auch im System und in der Entwicklung dieser unübersehbaren urtümlichen Sprachenwelt findet er wieder, was seine beiden vorangegangenen Vorlesungen expliziert haben – den *Abdruck und treuen Spiegel des Bewusstseyns und innern Denkvermögens; die verschiedenen Epochen in der ältesten SprachProduktion bilden eben so viele <Bildungs>Stufen in dem Entwicklungsgange des menschlichen Geistes*. Die Sprachen dieser Welt sind das *gemeinsame Gedächtnis und große Erinnerungs-Organ des ganzen Menschengeschlechts*. Der Sprachstand zeigt an, wozu die sich nach und nach zivilisierende Menschheit jeweils in der Lage (gewesen) ist. Schlegel nennt den Aufschwung des dichtenden Genies, das Vermögen von Gedächtnis und Gewissen, die produktive Phantasiebildung, schließlich die Ahnung von dem *Urquell der ewigen Liebe*, jener *höheren Mitgabe von jenseits*, welche das Pneuma aller Seelen von Anbeginn erfüllt. In der Liebe Gottes erfährt das Menschenwesen eine *Erinnerung von Ewigkeit*, als der *Einen angebohrnen Idee*, die man nach seiner Auffassung *wohl annehmen kann und darf*.

Wahres Denken zeigt sich also als eine Form der *höhern* Erinnerung, ausgespannt ist es notwendigerweise zwischen Zeit und Ewigkeit, zwei Dimensionen auch der kontingenten (Gegenwarts-)Geschichte, der Schlegel nun eine neue Erfahrungsintensität vermitteln möchte. Der *absoluten Zeitverneinung* setzt er den Begriff von Ewigkeit als der *vollen, vollständig umfassenden, vollendet vollkommnen* Zeit gegenüber, und zwar als äußerlich und innerlich unbegrenzt währende Dauer. Innerliche Ewigkeit ist dabei gleichzusetzen mit dem Zustand der Seligkeit, *wo also in der unendlich lebendigen, durchaus lichten Gegenwart, <und in dem seeligen Gefühl derselben>, die ganze Vergangenheit, und auch die ganze Zukunft eben so lebendig, eben so klar und hell, ja eben so gegenwärtig wäre als die Gegenwart selbst*. Vor allem möchte Schlegel den Gegensatz aufheben zwischen Zeit und Ewigkeit, denn schon der Gott der wahren Offenbarung hat gesprochen: *Ich bin, der Ich werde seyn*. Von einer *zwiefachen Zeit* will der Vortragende deshalb reden. Da ist auf der einen Seite die *gefangene und gefesselte Zeit, wo die starre Gegenwart allein hervorragt, und <alles despotisch beherrscht>*, und auf der anderen Seite die *eine volle, seelige Zeit, welche nichts ist als der innere Pulsschlag des Lebens, in der ohne Anfang und Ende fortfluthenden Ewigkeit*. Sogar eine zwiefache Ewigkeit meint Schlegel feststellen zu können, die erschaffene Ewigkeit der Welt und die *unerschaffne* Gottes, die creatio ex nihilo.

Aber warum ergeht er sich überhaupt in derartigen metaphysischen Digressionen zur Zeitwahrnehmung? Es handelt sich abermals um nicht weniger als eine Sprachumschaffung, die hier ins Werk gesetzt werden soll, denn so abgenutzt und alltäglich geworden sind allein viele biblische Vorstellungen und Begriffe, dass sie keinerlei Faszinationswert mehr besitzen. Es muss wieder begreiflich werden, durch poetische Ausdrücke und eine *freye und kühne Sprachmethode*, dass die Menschen derzeit in einer aus den *Fugen gerückten, zerrütteten und zerrissenen Sinnenzeit* leben, sagt Schlegel, und dass diese nichts anderes darstellt als die in *Unordnung gerathene oder die in Unordnung gebrachte Ewigkeit*. Es geht um etwas Verheißungsvolles – um die Heiligung der Zeit. Allein die öffentliche Sprache muss wieder eine Aura der atmenden Erwartung annehmen, sie muss gleichsam mit Sinnen und Verstand jenes geheimnisvolle alte Glaubensfluidum als Verjüngung des Lebens erfahren lernen. Ja, Schlegel möchte gleichsam eine neue kollektive Ekstasebereitschaft erzeugen, mit seiner Metaphysik der Sehnsucht nach der urmenschlichen *Heimath*. Der ruhige und heitere Sterbenszustand kann ein solcher Vorschein der nie zuvor erfahrenen Seligkeit sein, in der wahren Kunst und höheren Poesie schimmert das Ewige verheißungsvoll durch die schöne Formgestalt hindurch, ja in der menschlichen Begeisterung, in Phantasie, Hoffnung und Sehnsucht liegen unerschöpfliche Potenziale der vorwegnehmenden Seligkeit, die freilich immer eine Erinnerung bleibt an die *Kindheit der ganzen Schöpfung, ehe noch die Geisterwelt durch den Zwiespalt zerrüttet war*.

Natürlich setzt sich Schlegel besonders mit der Kunst auseinander, die er nun als eine *höhere geistige Natursprache* bezeichnet, als innere *Hieroglyphenschrift*. Zumal das Künstlerische erscheint als die vornehmste Gestalt der *Erweckung* tiefliegender menschlicher Sprach- und Gefühlsressourcen. Zwischen Natur und *Geisterwelt* sre

hend, verkörpert der Mensch zwar nur das *erschaffene Wort, einen schwachen Nachhall oder ein sehr unvollkommnes Abbild* des unerschaffenen Ewigen, aber das *Grundschema* seines Bewusstseins, die vier Kräfte der *ersten Ordnung*, also Verstand und Willen, Vernunft und Phantasie, dazu die *vier Nebenvermögen der zweyten Ordnung*, also Gedächtnis und Gewissen, sowie Triebe und äußere Sinne, führen allesamt auf einen Mittelpunkt zu – auf das Gefühl. *Gefühl ist alles*, könnte man mit dem Dichter sagen, aber tatsächlich bezeichnet es die Mitte des Lebens und das Herz des Ganzen, *jede vereinzelte und isolirte Kraft aber, [ist] dagegen gehalten nur Rauch und Schall, umnebelnd Himmelsgluth.*

Was in der Philosophie des Lebens die Seele war, wird von Schlegel nun am geistigen Fluidum des Gefühls als philosophisches Lehrexempel weitergeführt. Neben der Ermächtigung des Geistes zum Medium des glaubenden Erlösungsgewinns möchte er die Rangerhöhung des Gefühlsmäßigen noch einmal so weit befördern, dass seine transzendentale Bedeutung vollkommen ins Licht tritt. Das Gefühl verkörpert keinen passiven Erfahrungsstatus, sondern einen zunächst formlosen, und dennoch *lebendig bewegten und fruchtbar erregten* Wahrnehmungszustand, aus dem seine verschiedenen Gemütskräfte das *harmonisch volle* Bewustsein erst entstehen lassen. Verstand und Willen erscheinen dann nicht mehr als kalt, untätig und isoliert voneinander, sondern wachsen zu einer *wirksamen <Macht> des lebendig erleuchteten Geistes zusammen, […] wo jeder Gedanke zugleich eine That <ist> und jedes Wort eine Kraft.* Bei allen Handlungsvollzügen und Verstandesleistungen des Individuums, noch beim diffizilsten Kunsturteil, ist also immer ein Gefühl wirksam, eine *unmittelbare Wahrnehmung des Rechten und Richtigen*, unablässig stellt sich das *intelligente Gefühl der richtigen Unterscheidung* her. Diese innige höhere Emotion, die *geistige Ehe* zwischen Seele und Geist, bildet den Ausgangspunkt für das sich endlich wiedervereinigende göttliche Bewusstsein im Menschen: *was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden.*

Jeder Einzelne besitzt potentiell ein *AhnungsOrgan des Göttlichen*, er muss es als die wirkenden Prinzipien von Glaube, Liebe und Hoffnung entdecken lernen, erst dann vermag ihm die Idee des lebendigen Gottes aufzugehen, die das Gegenteil allen *selbstgemachten Surrogatglaubens* der Vernunft verkörpert. Ähnliches gilt auch für die Kunst, die in der Gegenwart als *bloß poetische Weltsicht ganz allein auf sich selbst ruhen will, und in sich selbst den letzten Grund und festen Boden für sich und alles andre finden zu können glaubt.* Schlegel sieht hier nichts als einen *innren Defekt* am Werk, denn das wirkliche Rätsel des Lebens, der menschlichen Hoffnung zumal, kann die Kunst allein weder geistig noch moralisch erschließen. Solch heilige Hoffnung, die im Grunde jedes Individuum beseelt, vermag nur ein *fast vergöttertes Kunstgenie* aufzunehmen, das die Menschen in ein *Fortgerissenseyn* versetzen kann, und damit für die wahre Kunst etwas Unerlässliches erzeugt – einen *Ueberschuss […] von sinnig ahnenden, sehnsüchtig liebenden und noch über alle Liebe hinaus hoffenden Gefühlen, und eine höhere Wahrheit <wenigstens> träumenden Gedanken.* Solche *magnetische Seelen<Anziehung>*, wie er sie schon bei den alten Philosophen, Mathematikern und

späteren Kabbalisten entdeckt hat, lässt Schlegel in ihrer Bedeutung hier nur erahnen.

In seinen privaten Aufzeichnungen zur Philosophie und Theologie heißt es schon 1818, dass der *natürliche Magnetismus durch den christlichen Glauben und das Gebet wiedergeboren, neu belebt und zu einer höheren geistigen Bedeutung und Beziehung verklärt werden kann und soll.* All diese tiefgründenden Rätsel zeigen jedenfalls etwas an, das dem Gegenwartsbewusstsein und seiner Sprachkultur längst abhanden gekommen ist – die *<vorhergehende> Verbindung zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten*, also ein göttliches Fühlen, das glaubende Überschreiten und wesenhafte Durchdringen der Arbitrarität sprachlich vermittelten, also *lebendig* wirksamen Wissens. Wenn alles im Menschen zu einer *festen innern Gewissheit* werden muss, so verfällt nicht nur der zerstrittene, von abstrakter Vernunft und absolutem Wollen geprägte Zeitgeist seiner Kritik, sondern sehr wohl auch das eigene frühere Brillieren in Scherz und Witz und Ironie. Weder die Ironie noch der Witz erscheint ihm jetzt noch als *vollständiges Produktionsvermögen*, sondern nurmehr als *einzelnes Element [der] schöpferischen Hervorbringungen der Fantasie*, als *beygemischtes Ingredienz*, das gleichsam verantwortungslos dasteht gegenüber den notwendig sinnbildenden Hoffnungsleistungen aller Sprachkunst. Allem *identischen Scheinwissen* zuwider verfügt dieser Redner nun über das wahre Wesen, die Essenz der Welt, er gewinnt sie im vitalisierenden Wort an seine Zuhörer, denn Sprache ist lebendige Imagination und Einfühlung, ist erhellende Seelenaktion und Welterfahrung ineins. Deshalb wird der Schlegelsche Vortrag auch im Hinblick auf seine Form und Sprachgestalt immer wieder einmal selbstreflexiv. Der Redner legt Wert darauf, dass seine Philosophie eine des höheren Bewusstseins inmitten des *gewöhnlichen* Bewusstseins darstellt, was ihn dazu veranlasst, zahlreiche poetische Redewendungen, Bilder und Vergleiche aus allen möglichen Bereichen der *gesellschaftlichen Conversationssprache* zu verwenden, denn auf das *wirkliche Gespräch* möchte dieser Redner hinaus, und das *volle Gefühl* für das Wesentliche seiner Themen treffen. Konstruktiver Witz und eine *gutmüthig liebevolle Ironie* sollen ihn jetzt dabei leiten, geht es doch um nicht weniger als den *Grundaccord des höhern intelligenten Gefühls.*

Vernunftglaube und Gefühlsglaube – beider Verhältnis zueinander ist gegen Ende der Schlegelschen Vorlesungen noch einmal ein wichtiges Problem. Denn es besteht ein erheblicher Unterschied zwischen einem *räsonnirten Vertrauen* aus vernünftigen Gründen, und einem persönlichen Glauben aus eigener Erfahrung und lebendiger Überzeugung. Ziel der philosophischen Lehre kann niemals ein *selbstgemachter* Vernunftglauben sein. Und dennoch stellt Schlegel dazu grundsätzlich fest: *Der Glaube ist ein Act des Geistes, durch welchen das höhere Gefühl, unterschieden und von allem Unwesentlichen gesondert, reiner <und geistiger erfasst,> als intelligentes Gefühl, mithin zugleich als Urtheil festgestellt und im bleibenden Begriff zusammengehalten wird.* Glauben als ein zwar vom Gefühl, von Liebe und Hoffnung durchwirkter, aber dennoch transzendental bestimmter Akt – das lässt ihn einerseits freibleiben von allen *bodenlosen* Zweifeln und Denkirrtümern, öffnet ihn andererseits aber auch gegenüber dem

unendlichen Tatsachen- und Meinungsstrom der endlichen Welt. Unterschiedenes also ist zu gewärtigen. Es müssen das *nothwendige* Denken der Vernunft, das *mögliche* der Phantasie, und das *wissende* eines Wirklichen gesondert betrachtet, aber dennoch in ihrem inneren Zusammenspiel wahrgenommen werden. In solch vielfältigen Reflexionsprozessen vollzieht sich jenes *Erkenne dich selbst*, das die großen Philosophien der Welt versprochen haben, allen voran die platonische. Und auch jetzt kann die *Mitteilung* des Schlegelschen Philosophierens nur einen *Zweck* verfolgen, nämlich eine *lebendige Anregung zum rechten und richtigen Selbstdenken* zu geben, der einzig würdigen Entsprechung zur menschlichen Autonomie: *Frey ist der Mensch erschaffen, <und bleibt es auch Gott gegenüber> und ist es also <ein für allemal> in seine Wahl gestellt, ob er Gott über sich erkennen will oder nicht.*

Man könnte sagen, am Ende dieser Vorlesungen vollzieht sich noch einmal so etwas wie ein Lehrstück der *wahren* Aufklärung. Von Vernunft, Verstand und intelligenten Gefühlen, also von humaner Geistessouveränität ist diese Glaubensauffassung nicht zu trennen, warnt ihr Lehrer doch davor, sie in eine *bloße Mystik der andächtigen Gefühle*, oder in eine *Theorie des Gebets und <eine> rein contemplative* Betrachtung Gottes übergehen zu lassen. So sehr die Offenbarung der göttlichen Liebe Inhalt, Quell und Wirkungschance der Philosophie des Lebens sein mag, so *nothwendig* erscheint Schlegel doch die *<scharfe> Gränze <zwischen der Religion und Philosophie>*. Und wenn er auch das wahre Wissen auf ein *geistiges Herausfühlen der latenten Allgegenwart Gottes* aus den Gegebenheiten der Welt begrenzt, und als höhere Erkenntnisform vor dem *todten Absoluten* des öffentlichen Vernunftdiskurses bewahren möchte, den *Zweifel* will er keineswegs aus der Welt schaffen. Denn der ist nach wie vor ein *wesentliches Vervollkommnungsmittel und ein fast unentbehrliches Entwicklungswerkzeug der <lebendig> fortschreitenden Erkenntnis*. Nicht zu vergessen: *alle höhere Wahrheit ist nur eine mitgetheilte*. Darin zeigt sich fraglos zunächst die Sinnfülle des offenbarten Gotteswortes, aber es heißt auch, dass sogar jene höhere Wahrheit am Ende nur im Medium freier, sprachlich gebundener Urteilsbildung zugänglich und austauschbar ist. Von dieser Bodenhaftung seiner philosophischen Lebens- und Glaubenslehre lässt Schlegel nicht mehr ab.

Was denn der Inbegriff des *ganz vollendeten und vollkommenen Verstehens selbst* sei, hat er in seiner zehnten und letzten Vorlesung noch erörtern wollen, doch während der nächtlichen Niederschrift des Manuskripts in seinem Dresdener Hotel trifft ihn bei dem Wort *aber* der Schlag, und versetzt ihn bald in jenen Zustand, den er wenige Tage zuvor noch als kein *Ewig bleibendes, [und] unbedingt nothwendig* Hinzunehmendes beschrieben hat. Seine achte Vorlesung endet mit den Worten: *der Tod ist nichts wesentlich Ursprüngliches; er ist erst später und zufällig in die Schöpfung hineingekommen*. Viel bedeutsamer erscheint Schlegel dagegen jener *Glaubensartikel der höhern Vernunft*, den die Geistesgeschichte der Menschen als Unsterblichkeit der Seele kennt, an ihr sei kein ernsthafter Zweifel möglich. Immer sollte die Philosophie aus dem Leben ihres Urhebers selber geschöpft werden, das gehört über Jahre hin zu seinen Grundannahmen. Hat er, dem Todesahnungen nicht fremd waren, hier über die Heilshistorie ad personam nachgedacht? Ein Adversativum jedenfalls ist das letzte, von ihm geschriebene Wort. Scheint es nicht so, als habe er im Fluchtpunkt seiner Vorlesungen die alte aufklärerische Idee von der Erziehung des Menschengeschlechts noch einmal heimholen wollen in ein verjüngtes Glaubenswissen, das alle Welt endgültig von den seelenlosen Zwängen und moralischen Verschleißprozessen der Moderne erlösen kann? In der Nacht vom 11. auf den 12. Januar 1829 hat Friedrich Schlegel das Maß aller Zeitlichkeit überschritten.

Universalkatholizismus und Ketzerei oder Die Nationalehre des Toten

Anfang 1829 ist nur die „Philosophie des Lebens" als Buch vorhanden, die „Philosophie der Geschichte" folgt im Lauf des Jahres, die „Philosophie der Sprache und des Wortes" ein Jahr später. Sowohl die Vorträge, als auch die publizierten Werke finden damals ein großes, aber geteiltes Echo, wie sollte es anders sein. Dazu kommt noch die überraschende Nachricht vom Ableben des berühmten Schriftstellers und Philosophen – die Bedingungen für eine capriolische öffentliche Auseinandersetzung sind also bereitet (KSA 10, Einleitung). Zunächst freilich sind die Schlegelschen Vorlesungen in der sächsischen Hauptstadt zu einem Ereignis geworden. Rahel Varnhagen schreibt Ende Dezember 1828 an Friedrich Gentz: *Friedrich Schlegel gefällt der Gesellschaft in Dresden, erzählten mir die Gesandtschaftsdamen hier, die die lebendigsten Verbindungen dort haben; erst wollten ihn le dames bégeules, noch wegen Lucinde strafend, meiden; aber – ja, ja, ja, ja! Sie sind beehrt! Er soll besonders vortrefflich sprechen, finden alle Salonisten*. Schlegel kann in mancher Hinsicht wirklich zufrieden sein. Sogar in Berlin, hört man, gibt es positive Reaktionen auf seine ersten gedruckten Vorlesungen, der junge Leopold Ranke äußert sich ausgesprochen anteilnehmend, Schlegel bekommt zustimmende bis begeisterte Briefe, wenig später wird sogar Thomas Carlyle mit einem gewissen Neid zu diesem exzellenten Denkerkopf der Deutschen herüberblicken. Auch die Dresdener Begegnung mit Tieck entwickelt sich erfreulich, wenngleich sie nicht ohne kritische Unter- und Obertöne bleibt.

Dem alten Romantikerfreund kommt der Gast aus Wien verändert vor, er sei jetzt *gesprächiger und munterer*, nehme viel mehr Anteil als früher. Tieck ringt, auch später noch, sehr um ein angemessenes Verständnis der gigantischen Denkleistung seines Freundes, aber in puncto Religion, *Apokalypse, jüngster Tag, Magnetismus, Prophezein*, kann und will er nicht mehr mithalten. Leidet Friedrich an einer Art *Verstandeszerrüttung*? Jedenfalls scheint er von Dingen zu sprechen, *die uns als Aberwitz erschienen*. Auch ausführliche Diskurse zwischen Tieck und Schlegel scheinen solche Eindrücke nicht zerstreut zu haben, in Briefen an August Wilhelm lässt Tieck seiner Irritation freien Lauf: *Welch ein Genius hat sich zerstört! Aber Genüge, wie Du wohl weißt, fand er in keiner Wissenschaft und keinem Kunstwerk, auch im Glauben, in seinem Christentum nicht. Er musste auch hier etwas Unbegreifliches aufbauen, wo keiner ihn verstand, und von wo er jeden Laien fast höhnisch abwies. Dreister als irgend ein*

Apostel. Irgendwann soll Tieck, einem seiner Biographen zufolge, in den Ruf ausgebrochen sein: *Mensch, sage einmal, glaubst du denn wirklich das Alles?* Der Dresdener Kollege ist niemals ein Verächter oder Feind Friedrich Schlegels gewesen, und dennoch hat sich auch bei ihm ein so hartnäckiges wie symptomatisches Bild festgesetzt. Wie ehedem in der Philosophie, so trete Friedrich jetzt auch im katholischen Christentum als *Diktator* auf, von Aberglauben, dunkler Mystik und Prophetik, ja von schlimmster Paradoxie und Anmaßung ist die Rede. Tieck steht mit diesem Verdikt über den alten Freund keineswegs allein.

Natürlich regt sich auch die in seinen Vorlesungen wiederholt angegriffene Schulphilosophie, der dieser *wahrhaft fatale* Schlegel ein Dorn im Auge ist, zumal er ein weiteres Mal den alten *Irrtum […] abhaspelt und populär* zu machen versucht habe, Philosophie und Wirklichkeit zu vereinen: *Seine Lebensphilosophie ist sicher ein Verrat der Philosophie zu Gunsten des Lebens, d.h. der Gemeinheit oder der Lüge im Denken, wobei er in einer um so kläglichern Gestalt erscheint, da er, um als Konvertit ja nicht Kälte des Eifers blicken zu lassen, eine Perfidie der Kommentation entwickelt, die ihm jeder redliche Orthodoxe geschenkt haben würde.* Das ist der Punkt – Friedrich Schlegel wird nicht als Philosoph und Intellektueller klassischen Gepräges wahr- und ernstgenommen, sondern gleichsam hintergründig als verkappter Religionsprediger, als katholischer Proselytenmacher, wenn nicht als papistischer Agent. Noch im Verhältnis zu seinem Bruder wird dies auf ähnliche Weise spürbar, für den Jüngeren mehr als schmerzhaft. August Wilhelm erklärt kühl und knapp seine *Nicht-Übereinstimmung*, und wirft Friedrich vor, sehr wohl *jetzigen Parteimeinungen* anzuhängen. Seine letzten Veröffentlichungen verurteilt er als *antiphilosophisch, antihistorisch und antisozial*. Friedrich ist konsterniert, niemals hat er sich *träumen lassen, dass irgend ein sterblicher Mensch auf den bizarren Einfall geraten könnte, mich für einen Parteischriftsteller zu nehmen, am wenigsten mein eigner Bruder*. Doch eben dies ist nun der Fall, und August Wilhelm droht ihm sogar noch mit weiteren öffentlichen *Angriffen*, auf persönliche Erklärungen jeder Art verzichtet er. Selbst der eigene Bruder also hat den parteiischen, katholisierenden Meinungspublizisten Friedrich Schlegel im Sinn, wenn auf ihn die Rede kommt. Noch eindeutiger will der später bedeutende Psychologe Carl Gustav Carus den Wiener Gast, dessen Zuhörer er gewesen ist, auf die Absicht festlegen, ausschließlich um die *Ausbreitung des katholischen Glaubens* bemüht zu sein, die gesamte Vorlesung habe einen penetrant *ultramontanen Beigeschmack* besessen. Immerhin aber, so Carus, sei es dem Redner um einen *modernen* Katholizismus gegangen.

Zwei Jahre nach Schlegels Tod veröffentlicht der Hegel-Adept Karl Rosenkranz eine umfängliche Besprechung der Vorlesungen des Spätromantikers. Für ihn steht fest, dass es Schlegels vorrangige Absicht gewesen ist, den *Römischen Katholizismus zu rechtfertigen*. Er sei zutiefst gegen den Protestantismus eingestellt, nur deshalb habe er der philosophischen, religiösen, kirchlichen und politischen Restauration das Wort geredet, überhaupt müsse man seine mangelhafte und schiefe Beurteilung der Zeitverhältnisse insgesamt auf den katholischen Standpunkt zurückführen. Und

dennoch, Rosenkranz fügt diesem Schlegelbild einige Differenzierungen hinzu, die für sich sprechen. So schreibt er: *Schlegel war nicht Katholik im gewöhnlichen Sinne des Wortes […]. Zu deutlich blickt aus seinen späteren Schriften ein nie ganz besiegter Zweifel hervor, gegen welchen Rest des Protestantismus er beständig kämpfte […]. Das Protestantische war ihm zu nüchtern, zu kalt und verständig; dieser Not hoffte Schlegel durch die katholische Kirche zu entgehen; sie sollte die gediegene Erfüllung seiner Wünsche werden.* Allerdings, so Rosenkranz, habe Schlegel sich nie *über die Mängel und Gebrechen der katholischen Kirche […] belügen* wollen, sondern sei immer dafür eingetreten, dass beide Konfessionen *wesentliche Schritte zur Umgestaltung ihres gegenwärtigen Daseins tun* müssten. Friedrich Schlegel – ein religiös gebundener Humanist, aber ein Anti-Demokrat, auf diese Formel lässt sich die damals meinungsbildende Auffassung des Karl Rosenkranz bringen. Am Ende habe der Romantiker nicht verstehen können, dass in dem *demokratischen Element Großes und wahrhaft Christliches liegt*, dawider sogar einen *stillen Hass* gehegt. Und dennoch beweist die weitere Entwicklung des deutschen Katholizismus, wie wenig sich die Spätromantik Schlegelscher Coleur dem Bestand der institutionalisierten Orthodoxie hat zuschlagen lassen. Auch an seiner Glaubensphilosophie vermochte er am Ende kein Genüge zu finden, hat Tieck an August Wilhelm geschrieben, Schleiermacher war ganz ähnlicher Ansicht.

Gewiss, Schlegel ist der Überzeugung, dass der Protestantismus sich zu seinen Lebzeiten bereits in der geschichtlichen Agonie befindet, und dass seine Glaubensanhänger deshalb als *zukünftige Katholiken* zu betrachten seien. Aber darin verbirgt sich nie so etwas wie konfessionspolitische Zänkerei, oder die Insistenz auf unversöhnlichen Gegensätzen. Vielmehr glaubt Schlegel ernsthaft daran, dass die große Krisis der Epoche, die zeichenhaft sich ankündigende *Umwendung der Welt*, nicht dem geistig zerfahrenen Protestantismus, sondern einem höheren, reflexiv geläuterten Prinzip der kalmierenden Katholizität entgegen kommt: *der Unterschied ist, dass der protestantische Glaube ein isolirter Allein-Glaube, dagegen der katholische ein gemeinsamer Liebes-Glaube* ist. Gegenüber dem in Deutschland üblich gewordenen *Christianismus vagus*, diesem *formlosen inneren Christentum*, zeichnet sich die Überlegenheit des Katholizismus durch seinen *poetischen Glauben* aus, durch *geistiges Hellsehn*, durch höhere sinnliche und symbolische Faszinationskraft. Aber das ist eine idealisierte Vorstellung vom Katholischen, wie Schlegel sehr wohl weiß. Nie hat er Positionen der Doxa vertreten, sondern sah in diesem Glauben viel eher, wie es bei Nietzsche später heißen wird, einen *Cultus der Menschenliebe*. Insofern wäre auch Schlegel – nach der Formulierung Thomas Manns – als einer zu sehen, der sich des *Verrats am Kreuz* schuldig gemacht hat (N. Bolz 2008). Seine Auffassung vom realen Katholizismus der Zeit, die Forderung nach dessen *Erneuerung, Verjüngung und glorreicher Entfaltung*, ist keineswegs ohne kritische Töne. Scharf hat er über Jahre hin die *lauen Gewohnheitskatholiken* kritisiert, sie seien bloß *gewesene*, und dagegen die *neuen Katholiken* belobigt, auf denen die *ganze Kraft und das Leben der katholischen Gegenwart* beruhe. Statt des *toten Wustes und Chaos* der alten orthodoxen Lehren und Gesetze

solle man endlich ein *lebendiges und klares katholisch-kirchliches Gesetzbuch, in aller Kraft und Kürze der Einfalt* schaffen. Diese Schelte wiederholt Schlegel bis in die letzte Lebenszeit hinein. Dass sich sogar im Zentrum der Rechtgläubigkeit eine *geistliche Ultra-Parthey* gebildet hat, ja dass die gesamte katholische Kirche in sich *uneins und getheilt – zu Einer Parhey in dieser <letzten> Zeit <chaotisch fluthender Meynungen herabgesunken>* ist, kann er nur *schrecklich [und] erniedrigend* finden. Klein ist die Zahl der Menschen katholischen Glaubens, welche die Wahrheit erkennen als *lebendige Idee*, hingegen gibt es viele *bloß äußerliche Katholiken*, die man kaum als wahrhafte Christen bezeichnen kann. Nur derjenige Katholizismus erscheint als *allein rechter*, der *hellsehend-christlich* inspiriert, und durch eine *geläuterte Philosophie genährt und gestärkt* sei. Schlegel ist daher eines vollkommen klar – das Glaubens- und Gegenwartsbewusstsein in der landläufigen Katholizität rangiert weit unter dem, was er als ihr avancierter Förderer und Kritiker an *heiligem* Welt- und Zeitwissen zusammengetragen und prognostiziert hat.

Friedrich von Raumer hat dies nach Schlegels Tod zumindest geahnt, er schrieb im Mai 1829 in einem persönlichen Brief: *Friedrich Schlegel hat das böse Schicksal derer gehabt, die mit Gewalt die Schranken des Menschlichen durchbrechen wollten. Er war zuletzt nichts weniger als katholisch im kirchlichen Sinne, sondern stand auf einer Stelle, die ihn der Kirche gegenüber als Ketzer bezeichnet hätte.* Die neuere Forschung hat mittlerweile in der Tat darauf hingewiesen, dass es bei Friedrich Schlegel vom *Katholischen zum Ketzerischen nur ein Schritt* gewesen sei. Zeitlebens ist der Konvertit demnach ein zweifelhafter Katholik gewesen, sein unruhiger *spekulativer Universalkatholizismus* habe die Grenzen des dogmatisch Zulässigen stets weit überschritten. Aber auch Schlegels Bemühen um die überkonfessionelle Wirkung seiner Vorträge, seine Befriedungsangebote an die nicht wenigen protestantischen Zuhörer, gelten als unbestreitbar (KSA 8, Einleitung/KSA 10, Einleitung/J. Osinski 1993).

Gewiss, Friedrich Schlegel wird später gleichwohl einer der bedeutendsten Anreger in der katholischen Theologie genannt werden, er hat in mancher Hinsicht, wie Oskar Walzel formuliert, ihre *ideelle Vertiefung und wissenschaftliche Durchbildung* wesentlich vorangebracht. Aber insgesamt ist nicht zu verkennen, dass die dem Politisieren und der Sozialkritik keineswegs abholde Spätromantik seit den 1820er Jahren aufgesogen wird vom breiten Strom des programmatischen Ultramontanismus, der einerseits zur Kirchenvolkbewegung und zur (partei-)politischen Verfestigung des (Deutsch-)Katholizismus führt, und andererseits mündet in die zunehmende, neuscholastisch geprägte Hierarchisierung und Dogmatisierung in der katholischen Kirche. Die sozialkritisch inspirierte Allharmonie und die schönen Erlösungsutopien, welche die Spätromantik angestrebt hatte, waren mit einer Glaubensanstalt und ihrer Laienbewegung nicht zu verwirklichen, die auf dem Ersten Vatikanischen Konzil von 1870 das Unfehlbarkeitsdogma ihres Lehranspruchs durchgesetzt, und längst Abstand genommen hatte von den Irrtümern jener Generation von anachronistischen Glaubensästheten. Die Auszehrung des katholischen Kultur- und Geisteslebens seit Mitte des 19. Jahrhunderts war eine der Folgen davon.

Es wird Joseph von Eichendorff sein, damals der letzte bedeutende Schriftsteller seiner Konfession, der die Romantik im Allgemeinen, Friedrich Schlegel insbesondere, mit der katholischen Religiosität und ihrem Glaubenshabitus überein bringt. Die Deutschen werden gerade seinem Romantikbild über Jahrzehnte hin Beachtung schenken, sei es in gemütsbewegter Zustimmung, sei es im ernüchterten Widerspruch. Friedrich Schlegel, der dem Dichterkollegen Eichendorff gar als *Begründer* der Romantik gilt, habe sie in Deutschland zu einer *religiösen Macht* werden lassen, zum veritablen *Gefühl und poetischen Gewissen des Katholizismus*. Der berühmte Kritiker Wolfgang Menzel wird Eichendorff in mancher Hinsicht folgen, Heine sollte Schlegel indes eine Wirklichkeitsflucht in Katholizismus und Restauration aus *Todesangst* attestieren, und Theodor Echtermeyer und Arnold Ruge werden – in guter Hegel-Tradition – die Romantik schlechthin als pervertierte Form des Protestantismus entlarven, als eine bloß subjektive, ins unendlich Leere abgleitende Geistesbewegung. Wesentliche Konturen des klerikal-restaurativen Schlegel-Bildes haben sich also schon vor der Mitte des 19. Jahrhunderts ausgeprägt, sie sollten nachhaltig weiterwirken (J. Osinski 1993, 1994/M. Klug 1995/F.W. Graf 1978/H. Schultz 2007).

Doch zurück in das Jahr 1829. Es ist vor allem der unerwartete Tod Friedrich Schlegels, der die Debatte um sein intellektuelles und politisches Profil, um seine geistige Hinterlassenschaft, nicht selten in scharf gegensätzliche Positionen treibt. Die abwägenden Nekrologe auf Schlegel, die Karl August Böttiger veröffentlicht, sind nicht eben schulbildend geworden. Joseph von Hormayr, ehemals ein Freund des Romantikers in frühen Wiener Jahren, macht sich zum Fürsprecher all jener, die ihren schwelenden Grundverdacht gegenüber diesem Friedrich Schlegel endlich einmal ausgesprochen wissen wollen. Einen der *widerwärtigsten literarischen Skandale*, die es bis dato in Deutschland gegeben habe, wird noch Heine in dem entdecken, was sich zu Beginn des Jahres 1829 öffentlich zuträgt. Hormayr, der auch den soeben verstorbenen Adam Müller gleich mit abfertigt, hält von Schlegel vor allem für berichtenswert, dass dieser *einst so edle Geist im Fett erstickt, [und] aus dem Athenäum und Empyräum in die Küche heruntergefallen und an einer Gänseleberpastete umgekommen* sei. Nur zu gern hätte er Schlegel überdies die strengste *Kirchenbuße* an den Hals gewünscht.

Es ist der berühmte Joseph Görres, der diesen so gehässig und schamlos hingeworfenen Fehdehandschuh damals aufnimmt. Unter dem Titel „Über das Recht der Todten" schreibt er in der Zeitschrift „Eos" eine fulminante polemische Abhandlung gegen Hormayr und die *Stänker und Zänker*, die in ganz Deutschland Furore machen wird. Jeder Verstorbene sei wehrlos, und verdiene schon deshalb die Schonung und den Respekt der Weiterlebenden, fordert Görres: *ist er aber ein öffentlicher Charakter gewesen, dann ist er dem Schutz der Nazionalehre anvertraut. Sie hat zu wachen bei seinem Grabe, dass seine Leiche nicht geschändet werde, bis sein unsterblicher Teil vor dem Totengerichte seinen Ebenbürtigen sich gestellt, und die Nazion ist selbst geschändet, wenn sie wehrlos eine solche Schändung zugegeben.* Dass sich Görres die Freiheit herausnimmt, erstmals für einen Mann wie Friedrich Schlegel die *öffentliche Ehre* einzu-

fordern, unterstützt Franz von Bucholtz, der im „Neuen Archiv für Geschichte, Staatenkunde, Literatur und Kunst" von demjenigen Deutschland, in dem noch ein *Gefühl für Sittlichkeit und Anstand* gilt, einen *gerechten Abscheu* vor den Injurien gegen Schlegel verlangt. Ein weithin und oft genug kontrovers wirkender, deutscher Intellektueller und seine geistige Erbschaft stehen zur Debatte, kaum hat er das Zeitliche gesegnet. Und nun wird vollends klar, dass der verstorbene Romantiker ein schillernder geistiger Sendbote auch aus spätaufklärerischen Zeiten gewesen ist, zu dem man sich verhalten muss. Denn das in seinem Denken reflektierte Verhältnis von befriedender Religiosität und politischer Parteinahme, von Subordination oder Freiheit, sei es katholischer, sei es protestantischer Kultur- und Geistesprägung, ragt als unabgegoltene Lebens- und Denkproblematik des Vernunftzeitalters in die Vormärz-Ära hinein, und weit darüber hinaus.

EPILOG

Furor rationalis und Wahnsinn – Signaturen der Moderne

Friedrich Schlegel ist und bleibt auch nach seinem Tod ein Intellektueller im Zeitbruch, ein Gelehrtenkopf der Widersprüche und Unwägbarkeiten, an dem jede einsinnige Erklärung, Vereinnahmung oder Verdammung, auch die meisten Domestizierungsversuche der Nekrologen, zu Bruch gehen. Ob irgendein Zusammenhang in dieses geistige Kaleidoskop des Uneinheitlichen zu bringen sei, hat er sich zu Lebzeiten selber gefragt, und darauf eine erwartbar differenzierte Anwort gegeben. Seine philosophischen Lehrjahre, schreibt er, seien durch ein *beständiges Suchen nach der ewigen Einheit (in der Wissenschaft und in der Liebe)* bestimmt gewesen, dem sich immer wieder ein *Anschließen an ein äußeres, historisches Reales oder ideal Gegebenes* verbunden habe. Zuerst sei es die Idee der *Schule*, dann die einer *neuen Religion der Ideen*, später der Orient, das Deutsche, die Freiheit der Poesie, und schließlich die Kirche gewesen, da *sonst überall das Suchen nach Freiheit und Einheit vergeblich war.* Aber lag in diesem Anschließen nicht letzten Endes auch ein *Suchen nach Schutz, nach einem festen Fundament*? fragt Schlegel, um sich hierauf selbst eine hypothetische Antwort zu geben. Die Auflösung des Problems könne wohl nur in dem einen Punkt zu finden sein, wo *keine andere äußere oder innere Freiheit gesucht wird, als die [welche] ganz zusammenfällt mit der Liebe für die entdeckte und wiedergefundene innere Einheit, die zugleich eine Einheit des Wissens und der Liebe ist.*

Der im Gegensatz zu dieser Selbsteinschätzung oft als entschiedener Verfechter einer katholisch gestützten Restaurationshaltung gescholten worden ist, bleibt noch in seinen spätesten Aufzeichnungen zu Philosophie und Theologie, Geschichte und Politik, ein hellwacher und kritischer Zeitgenosse (KSA 19/KSA 22). Bis in die letzten Lebensmonate hinein lässt zumal der private Notizenschreiber grelle Schlaglichter auf die Wirklichkeit der Zeit fallen, nicht selten im Gegensatz zu den diplomatischen, bis staatstragenden Konsensformeln seiner öffentlichen Vorlesungen. Wenngleich auch die gekennzeichnet sind durch einen sensiblen Sinn für das *Momentum der Epoche*, für eine virtuose *Empfindlichkeit* in Zeitanalyse und prognostischer Geschichtsdeutung (K. H. Bohrer 1988). In immer neuen Anläufen bemüht Schlegel sich um die historische Strukturierung der *RevolutionsEpoche*, deren Nachbeben einfach nicht enden wollen, und die letzten Endes nur einer heilsgeschichtlichen Interpretation zugänglich

Wissenskultur des Revolutionszeitalters zukunftsweisende Kommunikations- und Befriedungsangebote zu machen, als Wissenspoetik versprach sie die desolate Ausdifferenzierung der Disziplinen von Erkenntnisgewinn und Forschung noch einmal zur Einheit zu bringen.

Erfindende Künstler und empirische Wissenschaftler können und müssen einander ergänzen, glaubt Schlegel, es gibt keine Ausschließlichkeit zwischen ihren Wahrheitszugängen, zwischen Metaphorik und Begriff, Dichtung und Philosophie, vielmehr tragen sie einander wechselseitig empor – wie Nietzsche ähnlich formuliert hat – durch die Entdeckung des Phantastischen, Mythischen, Unsicheren, Extremen, den Sinn für das Symbolische, den Glauben an das Wunderartige im Genius. Also nicht erst bei Nietzsche *erkennt* der Philosoph, *indem er dichtet, und dichtet, indem er erkennt* (K. H. Bohrer 2007/K. Vieweg 2009). Schlegel weiß, nur in der Autonomisierung der Einbildungskraft liegt die Chance zur wahrheitshaltigen Erfahrung von Kontingenz, was auch heißt, zur Enttrivialisierung von Welt- und Ich-Bewusstsein. Es ist Friedrich Schlegel gewesen, der die Akzeleration der Zeit und die Plötzlichkeit ihrer Ereignisentwicklungen am brillantesten in Reflexionen und experimentelle Denkfiguren zu übersetzen verstand, er bejahte das fluktuierende, schockartig Interessante und Frappante des modernen Zeitalters, drang aber gleichermaßen auf dessen objektive Legitimation und Grundierung aus den besten geschichtlichen Traditionen Europas und der Welt. Auch schon zu den Zeiten seines Spiels mit Ironie, Witz und paradoxalen Bedeutungen, ging es darum, das Divergierende, Dissoziierende und Ephemere, auch das Sinnverlorene und Hässliche von Wirklichkeit und Vorstellung, aufgehoben zu denken in einem Unvorgreiflichen, einem Absoluten und Universalen. Von der Religion hat die Ästhetik des 18. Jahrhunderts den Wunsch nach Unmittelbarkeit, Unbedingtheit und vollkommener Klarheit des Ich- und Welterlebens übernommen, doch ihre moralische Selbstüberforderung führt dann, im Zeichen der Romantik, wieder zurück zu den Intensitäten der gläubigen Innewerdung, zur *heilenden, sinnlichen Religion.* Allerdings gerät damit nun auch das Religiöse fortdauernd in den Erwartungshorizont der ruhelosen Reflexivität des modenen Zeitalters. Nicht nur für Hölderlin ist um 1800 alle Religion ihrem *Wesen nach poetisch* (W. Braungart u.a. 1997).

Dass Kritik und Zeitkritik bei Schlegel reflexiv werden, heißt angesichts der umstürzenden Ereignisse in Frankreich und ganz Europa vor allem, dass an die Stelle der wirklichen Revolution die Revolutionierung des Bewusstseins tritt. Die Kritik der gesellschaftlichen Realität, die nicht ausgespart bleibt, wandelt sich mit erhöhtem Recht und sublimierter Aura immer stärker zur Kritik der Begriffe, in denen das Zeitalter und seine *Spuren einer neuen Welt* wahrgenommen, empfunden und beschrieben werden. Schlegels gesamtes Philosophieren, seine Ästhetik, Geschichtsforschung und Tagespublizistik, sind seit je, wenngleich unter fluktuierenden Themen und Stimmungslagen, zwischen paradoxaler Ironie und glaubenssymbolischer Heilssuche, dem radikalen Umbau der Seh- und Denkgewohnheiten, der Sprachmuster und Begrifflichkeiten, der Empfindungs- und Handlungweisen des erreichbaren Bil-

dungspublikums gewidmet. Es scheint also durchaus fraglich, ob der *revolutionäre, innovative und selbstbewusste Anstoß* der Romantik beim späten Schlegel *aufgebraucht* ist. Dass die Romantik *phantastisch, erfindungsreich, metaphysisch, imaginär, versucherisch, überschwenglich, abgründig* gewesen sei, muss auch für den Autor der großen Altersphilosophien noch gelten (R. Safranski 2007). Nur betrachtet er seine jugendliche Großtat, die Insistenz auf der *Selbständigkeit des Schönen* gegenüber dem *Wahren und Sittlichen*, zu diesem Zeitpunkt in einem ganz anderen Licht. Jene grandiose Entfesselung romantischer Einbildungskraft, von witziger Phantasie und arabesker, paradoxer Erfindungslust, bis hin zur messianischen Glaubensästhetik, verfällt im Alter einer weit ausgreifenden Rationalitäts- und Modernekritik, die sich ebenfalls am Zeitbruch der Französischen Revolution entzündet hat, nun aber als Weisheitslehre und verjüngte, *positive* Wissenskonfession, neuen Atem schöpfen soll. Dieses Glaubenswissen beinhaltet vor allem, dass die zu erziehende Menschheit aus den Aporien einer nur *gedeuteten*, vom rationalistischen Verfügungs-, Ordnungs- und Absolutheitsdenken *abstrakt* usurpierten Lebenswirklichkeit, auszubrechen in der Lage sein muss. Von der heillosen Kontingenz und Arbitrarität dieser Wirklichkeit soll der Weg zur Essenz einer lebensphilosophischen Vergewisserung führen. Alles, was die Frühromantik einst der Politik an beglückenden Menschheitsaufgaben hat zumuten wollen, wird jetzt einer neu inspirierten Religionsauffassung überantwortet, die zum lebendigen Sehnsuchtstrieb, zum wirklichen Hoffnungsschub der Zivilisation werden soll, geht es doch um das Sein im Horizont einer anderen Zeit. Daher die Umdeutung des politisch Bedingten ins metaphysisch Unbedingte, in ein Letztbegründendes, das nur in Geist, Kultur und vor allem im Energetikum des Glaubens zu finden ist. Denkt man sich die Menschheit als zurückgekehrt in die Urzeiten jener schönen Verwirrung der Vernunft, imaginiert man den Unschuldszustand aller prärationalen Ursprünge des Humanums, so vermag sich eine *lebendige* Vorstellung davon herzustellen, was der Menschengattung in Zukunft noch möglich sei. Religion, dieses mythopoetische, aber keineswegs *unvernünftige* Sehnsuchtskonstrukt, macht eine sich selbst ins Lebensfreundliche und Gerechte umarbeitende Zivilisation vorstellbar, die am Ende zu einem *Individuum* wird, zu einem *liebevoll vereinigten und sittlich gebildeten Ganzen.*

Diese mit seherischer Gläubigkeit, und doch mit geläutertem Verstand erfüllte Wissensutopie der Menschheitsgeschichte, hat mit dem wirkungshistorischen Ballast, der auf Schlegels Werk lastet, nur wenig gemein. Hierzu gehören insbesondere die Klischees vom Apologeten der Restauration und des klerikalen Katholizismus: *Die spätere romantische Abkehr von der Revolution hat mit reaktionärer Gesinnung oder konservativer Haltung, also mit dem Wunsch nach Wiedereinsetzung der gstürzten Herrschafisstrukturen oder mit dem Streben nach Bewahrung bzw. Fortschreibung des Status quo, ebenso wenig zu tun wie die frühromantische Revolutionsbegeisterung mit Fortschrittsglauben und Modernitätsbejahung im landläufigen Sinne* (C. Klinger 1995). Es ist vielmehr der Inbegriff einer freisinnigen, und doch der Lebenserfahrung abgewonnenen Projektion der geschichtlichen Möglichkeiten des *freien*, potentiell reli-

gionsgeneigten Menschen, die der Intellektuelle Friedrich Schlegel in seiner Zeit als gigantische Reflexionsleistung zum öffentlichen Ereignis hat werden lassen. Die frühromantische Rangerhöhung von Geist und Einbildungskraft, das *Freisein – Schweben*, wie Fichte einst geschrieben hat, ist und bleibt unvergessen. Doch alles Äußere und alles Innere scheint jetzt viel komplizierter geworden. Bis ins tief Subjektive hinein gesteht Schlegel die Irrtumsgeschichte, das Riskante, das Grenzverletzende und Mirakelumwölkte des eigenen Denkens ein, aber die Welt und ihr Lebenssinn liegen eben nicht zu Tage, sondern ihre Faszinosa gewinnen erst durch die leuchtende, unermüdlich experimentierende Impulsivität seiner Reflexionen, nachvollziehbare Gestalt, nur so können sie aus der Tiefe ihrer folgenreichen Verlorenheit heraufgeholt werden. Schlegel gehört zu jenen, die der Metaphysik noch im Augenblick ihres Sturzes die Treue halten, denn eine vollkommen säkularisierte, gleichsam glaubensbereinigte Vernunftwelt, wäre nur als Schreckbild des entfesselten Rationalismus denkbar. Der Romantiker sucht nach etwas ganz Anderem. Die Geistesblitze des hieroglyphischen, gleichwohl selbstreflexiven Wissens, die er vorführt, sollen vermöge der Delikatesse ihrer öffentlichen *Mitteilung* zu hinreißenden Medien und Fermenten von Glaubensidentität und Gemeinsinn verschmelzen. Dabei weiß dieser Geistes- und Kulturarchäologe genau, dass es nie ein anderes Symbolsystem in der Geschichte der Zivilisation gegeben hat und jemals geben könnte, das die katholische Religion und Kirche an kultureller Sinnbegründungs- und Stabilisierungskraft zu übertreffen vermöchte. So absonderlich es klingen mag, aber Schlegels Wendung zur Rechtgläubigkeit hat auch etwas mit dem wachsenden *Realismus* seiner Weltsicht zu tun. Nach dem irritierenden idealistischen Problemaufriss der Moderne, den das junge Ironiker-Genie vor der Öffentlichkeit zu zelebrieren wusste, war es Sache des gealterten Weltgeistlichen, gleichsam ein *organisches* Begütigungs-, ja ein (Er-)Lösungsprogramm für die historisch gebeutelte Menschheit sinnfällig zu machen. Und dennoch, schon Ludwig Tieck wusste, was spätere Forscher bestätigt haben – der gealterte Schlegel hat auch am Katholizismus *kein endgültiges Genüge gefunden und kurz vor seinem Tode davon abzurücken begonnen* (KSA 18, XIII). Die kritische Explikation des konfundierenden Zeitbruchs einerseits, die versuchte Synthese seiner ziellosen Zentrifugalkräfte andererseits, beides umschließt die intellektuelle Biographie dieses deutschen Romantikers.

Überhaupt bildet der metaphysisch schillernde Idealismus dieser Generation die Kehrseite ihrer Absturzgefährdung, und so sahen sich die Protagonisten oft auch selber. Ihr gesellschaftliches Dasein, ihre psychische Verfassung, war zumeist prekär, wenn nicht äußerst instabil, und sie litten darunter, womöglich in einer nur *gedeuteten* Wirklichkeit zu leben, in einer Welt der bloßen Zeichenverfügung zwischen Arbitrarität und Welthaltigkeit, Logos und Mythos, prekärer Jetztzeit und utopischem Überschwang. Abstrakte Vernunft versus lebendiger Glauben – so haben viele Romantiker nach 1800 die Konstellationen ihrer Alltagswirklichkeit wahrgenommen. Lag die Suche nach einer verjüngenden Transzendenz nicht unmittelbar nahe, diese Hoffnung auf ein Wortvermögen, das den in entfesselten Symbolwelten oszillieren-

den Bruch zwischen Ich-Bewusstsein und essentieller Wirklichkeit noch einmal heilen konnte? Dass die Menschen vielleicht *gottunfähig* sind, aber keinesfalls irreligiös sein können, hat Friedrich Schlegel sehr wohl gewusst. Es musste sich doch die Zivilreligiosität des alltäglichen bürgerlichen Anstands wieder erwecken lassen zu einem Sinn und Kraft spendenden Christenglauben. Denn anders wäre die *dynamische* Modernisierung niemals zu zügeln gewesen. *Wo noch gute Sitten sind und Tugenden: Verträglichkeit, Menschenliebe, Mitleid, Wohlthätigkeit, häusliche Zucht und Ordnung, Treue und sich aufopfernde Anhänglichkeit der Gatten gegen einander, und der Eltern und Kinder, – da ist noch Religion, ob man es nun wisse, oder nicht*, hat dereinst Schlegels Lehrer Fichte geschrieben. Auch sein Wort macht noch einmal deutlich, dass es ein Selbstmissverständnis der Aufklärer gewesen ist, in der Glaubenswelt ein fremdes, wenn nicht feindliches Prinzip zu sehen. Denken und Glauben sind nicht als einander ausschließende Gegensätze wahrzunehmen, das ist im schlichten Lebensalltag ebenso nachvollziehbar wie an zentralen Sinnfragen der Zeit. Doch man kann ihnen jetzt nicht länger mit vernünftiger Unterweisung begegnen, sondern sie bedürfen der erhöhenden Wahrnehmung, sie müssen in neuer Ganzheitlichkeit und Universalität gesehen werden, bis ins Sakrale und *Heilige* hinein, man hat sie von den Endlosschleifen des krisenhaften Zweiflertums und Ignorantenwesens abzukoppeln, damit sie noch einmal kulturelle Tragfähigkeit beweisen können. Damals zeigt sich, das Christentum ist selber schon eine Gestalt der Aufklärung – als Religion. Ihr altes Sinnversprechen freilich, dass sie die Flucht aus den Zwängen des universalen Utilitarismus ermögliche, muss endlich eingelöst werden. Nimmt die Romantik jenes Vernunftzeitalter am Ende nur konsequent beim Wort?

Der deutsche Intellektuelle Friedrich Schlegel hat als einer der ersten Gelehrtenköpfe des späten 18. Jahrhunderts die von Kant so beargwöhnte *Göttersprache der anschauenden Vernunft* in die Welt gesetzt, dem Königsberger Philosophen schien sie den notwendigen Kritizismus der Erkenntnis nur wiederum in metaphysische Wolken zu hüllen. Doch was leistete umgekehrt die Kantsche Erkenntnistheorie für die wesenhafte und akzidentelle Welterschließung? Nicht von der transzendentalen Lehranweisung war noch Aufklärung zu erwarten, sondern allenfalls von der Autonomie einer schöpferischen Urteilskraft. Wiederum ist es Friedrich Schlegel gewesen, der sich ein schillerndes Arsenal von Reflexionsformen, ein mobiles Heer oszillierender Geistesfiguren hat einfallen lassen, um die Hirnfunken seines eigenen Esprit auf den seiner Leser überspringen zu lassen. Die besten europäischen Traditionen standen ihm zu Gebote – Montaigne, Chamfort, Voltaire, Lichtenberg und Lessing. Ironie, Witz, Arabeske, das fragmentarische Prinzip, das unendliche Schweben oppositioneller Bedeutungen, sogar Unverständlichkeiten – eine dergestalt radikale Dialektik des autonomen Denkens, eine *progressive Universalpoesie*, sollte das Leben mit vielseitig schönem Spiel durchwirken, seine Beharrungen und Orthodoxien durch *Witz, Einfälle, Experimente und Hypothesen* aufbrechen, und zu mehr freundlicher Geselligkeit führen. Doch ahnten die Romantiker, Schlegel zumal, mit präziser Phantasie, dass ihre ästhetische Revolutionshoffnung einem

kan der Moderne gleichkam. Kein deutscher Romantiker hat damals – nach Novalis – die Heimatlosigkeit und Ursprungssehnsucht des Geistes in der wirklichen Welt in so subtiler, viel- und gegenstimmiger Symphonik zum Ausdruck gebracht wie Friedrich Schlegel. Keiner hat sich vergleichbar intensiv in ihre Glaubens- und Sinnverlorenheit eingefühlt, ihre kalte Rationalität durchdacht, ihre akzelerierende Ereignisflucht, ihr Wechselverhältnis von Zeitbruch und Erwartungseuphorie, so brillant in ironische, witzige, arabeske, fragmentarische und paradoxale Leuchtspuren der Reflexion umgeschmolzen wie er. Spätere Zeit- und Wesensdeuter sprachen bald von der maßlosen, ausschließlich negierenden, heillos zersetzenden, oder auch reaktionär verklärenden Funktion solcher Kritik, doch Schlegel meinte immer etwas vollkommen anderes. Sein Freund Ludwig Tieck schreibt im November 1828 an August Wilhelm, nachdem er die Philosophien des Lebens und der Geschichte gelesen hat, er wünsche und erwarte, dass Friedrichs Opus der Nachwelt *vielleicht eine verständige, tiefsinnige Opposition* im Denken hinterlassen werde. Nur selten dürfte ein Zeitgenosse der Intention des Schlegelschen Lebenswerkes näher gekommen sein (H. Lüdeke 1930, 182). An dessen subtiler Widersätzigkeit gibt es jedenfalls keinen ernsthaften Zweifel, sie ist das reflexiv funkelnde Spaltprodukt einer eminent konfliktreichen und randständigen Lebenslage. Als Gelehrter zwischen geistigen Traditionsschwund und gesellschaftlich erzwungene Vereinzelung gestellt, also in eine Art unbürgerlichen Schwebezustand, mithin zum *Schaffen durch sich selbst* genötigt, kann jemand wie Friedrich Schlegel nur die Konsequenz der radikalen denkerischen Autonomie ins Auge fassen. Was ist romantischer Geist anderes als ein *durch sich selbst begründeter Akt der Freiheit, [ein] absolutes Anfangen, ein HERAUSbringen eines Neuen Akts, ein Schaffen aus Nichts*? In der Schlegelschen Erfindung der widersätzig schillernden Ironie kommt das Freisein von und das Schweben zwischen allen Verhältnissen und Bedingungen am vielsagendsten zum Ausdruck.

In seiner geistigen und gesellschaftlichen Erscheinung sind Signaturen einer Moderne hinterlegt, die das globale Wechselverhältnis zwischen den säkularen und den gläubigen Kulturen noch heutigen Tages prägen. Die liberale Gesellschaft des 21. Jahrhunderts hat Terry Eagleton als eine *einzige nicht enden wollende und nicht zu steuernde Debatte ohne letzte Beweiskraft* beschrieben, als entgötterte, oberflächliche, der technologischen Rationalität verfallene, aller metaphysischen Potenzen verlustig gegangene Zivilisationsform. Indes sei ihr Gegenentwurf, der gläubige östliche Fundamentalismus, nicht als hasserfüllter Antipode des westlichen Säkularismus entstanden, sondern gleichsam als dessen endogene Kehrseite. Dieser spiritualisierte Fanatismus ist demnach eine instinktive Reaktionsbildung auf die Kälte einer wahnhaften Rationalität und eines Relativismus, die alle tiefen, zeitlosen und zwingenden Werte außer Funktion gesetzt haben (T. Eagleton 2008). Aus gutem Grund also steht in der Debatte um den postsäkularen Epochencharakter der Gegenwart, wie sie heute etwa von Jürgen Habermas und Papst Benedikt geführt wird, noch einmal die Kritik an einer *bornierten Aufklärung* im Mittelpunkt, die kraft ihrer *Selbstbeschneidung der Vernunft* Gefahr läuft, entscheidende kulturelle Ressourcen der menschlichen Zivilisation zu verkennen, ja zu verschütten. Vor der Drohkulisse einer *entgleisenden Modernisierung* bleibt die Vernunft sich demnach selber unverständlich, *solange sie ihre Genealogie nicht vollständig vergegenwärtigt hat.* Geht es um den Rückgewinn der großen Erzählung einer reflexiven Aufklärung, so geraten im 21. Jahrhundert also wieder Probleme in den Blick, die der deutschen Romantik von Anbeginn vertraut sind. Glauben und biblische Offenbarung stellen mit ihrer besonderen Intensität von Weltzugang und sozialer Fühlungnahme menschheitsgeschichtliche Rationalitätsspeicher vollkommen eigener Art dar, das weiß mancheiner schon im Deutschland der Hyperkrise von 1789. Die Menschenrechts- und Demokratieproblematik der Gegenwart besitzt ihr genealogisches Ursprungsgelände also immer noch dort, wo auch Friedrich Schlegel einst tief gegraben hat. So schreibt Jürgen Habermas heute: *Der egalitäre Universalismus, aus dem die Ideen von Freihet und solidarischem Zusammenleben, von autonomer Lebensführung und Emanzipation, von individueller Gewissensmoral, Menschenrechten und Demokratie entsprungen sind, ist unmittelbar ein Erbe der jüdischen Gerechtigkeits- und der christlichen Liebesethik. In der Substanz unverändert, ist dieses Erbe immer wieder kritisch angeeignet und neu interpretiert worden. Dazu gibt es bis heute keine Alternative* (S. Müller-Doohm 2008). Habermas steht also nicht an, die Quelle der neuzeitlichen Freiheitsidee in den metaphysischen Tiefen der Gottesebenbildlichkeit des Menschen zu suchen, und den wechselseitigen Achtungsanspruch souveräner Individuen mit dem biblisch offenbarten Gott der Liebe in eine genealogische Beziehung zu setzen. Welch eine Nähe zu Denkpositionen Schlegels, der schon vor zweihundert Jahren die unterschiedlichen zivilisierenden Potenziale von Glauben und Wissen in ein neues geschichtliches Verständigungsverhältnis bringen wollte.

Es ist deshalb an der Zeit, selbst noch Friedrich Schlegels Altersprojekt einer *höheren* Erziehung des Menschengeschlechts – als eigenverantwortliche Evolution seiner Gottesebenbildlichkeit – im Kontext der neuzeitlichen Aufklärungserzählung wahrzunehmen. Die periodisierende Entgegensetzung von Aufklärung hier und Romantik dort ist heute so obsolet wie nie zuvor (V. Gerhardt 2007). Schon in der Philosophie eines Renaissance-Humanisten wie Pico della Mirandola lässt sich nahezu wörtlich nachlesen, was dreihundert Jahre später für den deutschen Romantiker immer noch in Geltung ist. Die biblische Liebesverheißung wird hier durch Gottvater selbst insinuiert als säkularer Auftrag zu einem schöpferischen Selbst- und Welterschließungsunternehmen des Menschen: *Weder haben wir dich himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich geschaffen, damit du wie dein eigener, in Ehre frei entscheidender, schöpferischer Bildhauer dich selbst zu der Gestalt ausformst, die du bevorzugst. Du kannst zum Niedrigeren, zum Tierischen entarten; du kannst aber auch zum Höheren, zum Göttlichen wiedergeboren werden, wenn deine Seele es beschließt* (P. della Mirandola 1990). Hierin kristallisiert sich nicht nur ein Kernmotiv deutschen romantischen Denkens um 1800, es umschreibt das Lebensthema Friedrich Schlegels schlechthin. Nur aus der Tiefe dieser christlichen Tradition heraus kann er die glaubensvergessene und sinnverwirrte Wirklichkeit [illegible]

nossen noch wahrnehmen, denn dieser *transcendentale Arzt* weiß, dass den Menschen alles künftige Heil nur als Wiedergewinn eines dermals verlorenen blüht. Widergespiegelt in seinem Ganzheitsblick, zerfällt die Zukunft der Menschengattung in ein konfuses Spektrum zielloser Einzelreflexe, die zivilisatorisch so geltungsbewusst auftreten wie sie erlösungsbedürftig erscheinen. Daher lässt sich die Romantik in dieser Hinsicht, schreibt Jochen Hörisch, als die *klügste intellektuelle Reaktion auf all die Prozesse funktionaler Ausdifferenzierung begreifen, in deren Zeichen die Moderne steht. Es gibt eben keine überzeugende Universalinstanz mehr [...]. Es gibt nur die Probleme, ohne die es keine Systeme (wie Religion, Kunst, Wissenschaft, Politik, Ökonomie etc.) gäbe, die autopoietisch prozedieren und ihrerseits (schon wegen ihres Interesses an Bestandserhaltung) Probleme produzieren.* Die Romantiker sind es demnach gewesen, die zum ersten Mal die komplexe Funktionswelt des Spätabsolutismus als Herausforderung der geistigen Produktivität wahrgenommen und in subtile Reflexivität umgesetzt haben. Ihr Verfahren bestand darin, *Paradoxien offen gewähren zu lassen und das Problem als Lösung zu verstehen. Und so müssen sie eine zweite Option zur Lösung von Dialektik- und Paradoxie-Problemen avisieren: den Dezisionismus*, oder, wenn man so will, die Re-Fundamentalisierung (J. Hörisch 2003). Nur in diesem Sinne kann Friedrich Schlegel sich etwas vermeintlich so Widerstreitendes auf die Fahnen schreiben – in seinen Jugendjahren die ironische Idealisierung der atheistischen Französischen Revolution, im Alter die heilbringende Enträtselung einer alt/neuen christlichen Gaubensinnigkeit. Doch beides sind kritische, gleichsam kulturtherapeutische Antworten auf das Zivilisationsdebakel von 1789, sie stehen in einem biographischen und denkgeschichtlich-paradoxalen Zusammenhang, dessen Originarität vielleicht nie ganz aufklärbar sein dürfte. Natürlich wollte Schlegel jetzt auch den einen oder anderen *witzigen* Sachschaden am Ernst deutscher Geistigkeit wieder gutmachen. Aber sein Wagestück einer so zwiespältigen Provokation des Common Sense musste vielen Geisteskollegen und Landsleuten mehr als hinreichenden Stoff liefern zu Entrüstung, Distanzgebaren und übler Nachrede, so hängt ihm teilweise immer noch ein doppelt negativer Nimbus an – als Revolutionär und als Reaktionär.

Ein wirkliches Vaterland sei ihm zu keiner Zeit vergönnt gewesen, klagt Friedrich Schlegel schon 1808, seine Liebe zu ihm finde *fast nirgends einen Anklang*, und werde womöglich noch zu einer *Flamme, die den Einsamen* verzehrt: *Du sprichst von Deutschland; ach, wenn ich dort wäre, da leben könnte; wie würde ich Dich bitten, auf den Flügeln des schnellsten Windes zu mir zu eilen, sobald ich dort fest hingestellt und angesiedelt wäre*, schreibt er später an Dorothea, auf der Rückreise von Rom ins ungeliebte Wien. Aber mit dem Vaterland als geistiger und beruflicher Heimstatt war weiterhin nicht zu rechnen, und so sollte es bleiben. Dieser ironische deutsche Intellektuelle, ein wortverliebter Provokateur und beseelter Glaubensführer gleichermaßen, hat zumal vor der borussisch-protestantischen Geistesgeschichte lange Zeit keine oder wenig Gnade gefunden, und noch die Entdeckung seiner Modernität um 1900 konnte nicht verhindern, dass sein Name bis heute ein Faszinosum im Reservat

der einschlägigen Spezialisten signalisiert. Friedrich Schlegel ist vielen ein Begriff, und doch war er unter den Deutschen nie wirklich erwünscht, seine Heimat lag immer nur hinter ihm oder vor ihm. Dabei wollte er nur eines – zu Hause sein.

BIBLIOGRAPHIE

Quellen

Albrecht, Wolfgang (Hg.): Um Menschenwohl und Staatsentwicklung. Textdokumentation zur deutschen Aufklärungsdebatte zwischen 1770 und 1850. Stuttgart 1995

Bergk, A./Ewald, J.L./Fichte, J.G. u.a.: Aufklärung und Gedankenfreiheit. Fünfzehn Anregungen, aus der Geschichte zu lernen. Frankfurt/Main 1977

Böcking, Eduard (Hg.): August Wilhelms Schlegels Sämtliche Werke. Bd. 1-8. Leipzig 1846

Boisserée, Sulpiz: Briefwechsel/Tagebücher. Bd. 1-2. Hg. von Heinrich Klotz. Göttingen 1970

Borcherdt, Hans-Heinrich: Schiller und die Romantiker. Briefe und Dokumente. Stuttgart 1948

Briefe von Dorothea Schlegel an Friedrich Schleiermacher. Mitteilungen aus dem Litteraturarchiv Berlin. N.F. 7. Berlin 1913

Burckhardt, Jacob: Die Kultur der Renaissance in Italien. Hg. von Horst Günther. Frankfurt/Main 1989

Burke, Edmund: Betrachtungen über die Französische Revolution. In der deutschen Übertragung von Friedrich Gentz. Frankfurt/Main 1967

Caroline. Briefe aus der Frühromantik. Nach Georg Waitz vermehrt herausgegeben von Erich Schmidt. Bd. 1-2. Leipzig 1913

Chézy, Helmina von, geb. Freiin Klencke: Ueberlieferungen und Umrisse aus Napoleon's Tagen 3. Friedrich und Dorothea von Schlegel in Paris. In: Der Freihafen. Galerie von Unterhaltungsbildern aus den Kreisen der Literatur, Wissenschaft und Kunst. Hg. von Theodor Mundt. Altona 1840

Chézy, Helmina von: Unvergessenes. Denkwürdigkeiten aus dem Leben. Leipzig 1858

Concordia. Eine Zeitschrift. Hg. von Friedrich Schlegel. Wien 1820-1823. Nachdruck Darmstadt 1967. Hg. von Ernst Behler

Constant, Benjamin: Über die Gewalt. Vom Geist der Eroberung und von der Anmaßung der Macht. Hg. von Hans Zbinden. Bern 1942 [Paris 1814]

Dietze, Anita/Dietze, Walter (Hg.): Ewiger Friede? Dokumente einer deutschen Diskussion um 1800. München 1989

Echtermeyer, Theodor/Ruge, Arnold: Der Protestantismus und die Romantik. Zur Verständigung über die Zeit und ihre Gegensätze. Ein Manifest. Hg. von N. Oellers. Hildesheim 1972 [Nachdruck der Ausgabe 1839/40]

Eckermann, Johann Peter: Gespräche mit Goethe. In den letzten Jahren seines Lebens. Frankfurt/Main 1999

Erhard, Johann Benjamin: Über das Recht des Volks zu einer Revolution und andere Schriften. Hg. von Hellmut G. Haasis. München 1970

Fichte, Johann Gottlieb: Schriften zur Revolution. Hg. von Bernard Willms. Frankfurt/Main/Berlin/Wien 1973

Fichte, Johann Gottlieb: Die Bestimmung des Menschen. Über die Würde des Menschen. Leipzig 1976

Fichte, Johann Gottlieb: Schriften zur angewandten Philosophie. Bd. 1-2. Hg. von Peter Lothar Oesterreich. Frankfurt/Main 1997

Finke, Heinrich (Hg.): Briefe an Friedrich Schlegel. Köln 1917
Finke, Heinrich (Hg.): Der Briefwechsel Friedrich und Dorothea Schlegels 1818-1820. München 1923
Forster, Georg: Über die Beziehung der Staatskunst auf das Glück der Menschheit und andere Schriften. Hg. von Wolfgang Rödel. Frankfurt/Main 1966
Fuchs, Erich u.a. (Hg.): J.G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen. Bd. 1-6. Stuttgart-Bad Cannstatt 1978/1991
Garber, Jörn (Hg.): Kritik der Revolution. Theorien des deutschen Frühkonservativismus 1790-1810. Bd. 1: Dokumentation. Kronberg/Ts. 1976
Grimm, Jacob und Wilhelm: Über das Deutsche. Schriften zur Zeit-, Rechts-, Sprach- und Literaturgeschichte. Leipzig 1986
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Politische Schriften Frankfurt/Main 1966
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Über die Reichsverfassung. Hg. von H. Maier. Hamburg 2004
Herder/Goethe/Möser: Von deutscher Art und Kunst. Leipzig 1978
Herder, Johann Gottfried: Abhandlung über den Ursprung der Sprache. Text, Materialien, Kommentar. Hg. von W. Proß. München/Wien 1978
Hölderlin, Friedrich: Sämtliche Werke und Briefe. Hg. von Jochen Schmidt. Bd. 1-3. Frankfurt/Main 1994
Hölderlin, Friedrich: Theoretische Schriften. Hamburg 1998
Holtei, Karl von (Hg.): Briefe an Ludwig Tieck. Bd. 1-4. Breslau 1864
Hormayr, Josef: Nachruf auf Friedrich Schlegel. In: Das Inland. Ein Tageblatt für das öffentliche Leben in Deutschland 1829, Nr. 31, S. 122-123
Huch, Ricarda: Blütezeit der Romantik. Leipzig 1905²
Kant-Gentz-Rehberg: Über Theorie und Praxis. Einleitung von Dieter Henrich. Frankfurt/Main 1967
Kleist, Heinrich von: Sämtliche Werke. Stuttgart und Hamburg 1968
Kleist, Heinrich von: Die Herrmannsschlacht. Sämtliche Werke. Brandenburger Ausgabe. Frankfurt/Main 2001
Köpke, Rudolf: Ludwig Tieck. Erinnerungen aus dem Leben des Dichters nach dessen mündlichen und schriftlichen Mittheilungen. Bd. 1-2. Leipzig 1855
Körner, Josef (Hg.): Briefe von und an Friedrich und Dorothea Schlegel. Berlin 1926
Körner, Josef (Hg.): Briefe von und an August Wilhelm Schlegel. Bd. 1-2. Zürich/Leipzig 1930
Körner, Josef/Wienecke, Ernst (Hg.): August Wilhelm und Friedrich Schlegel im Briefwechsel mit Goethe und Schiller. Leipzig o.J.
Körner, Josef (Hg.): Friedrich Schlegel. Neue philosophische Schriften. Frankfurt/Main 1935
Körner, Josef (Hg.): Krisenjahre der Frühromantik. Briefe aus dem Schlegelkreis. Bd. 1-3. Brünn/Wien/Leipzig 1936 (Neuausgabe Bern 1958)
Lüdeke Henry (Hg.): Ludwig Tieck und die Brüder Schlegel. Briefe. Frankfurt/Main 1930
Maistre, Joseph de: Vom Papst. Ausgewählte Texte. Berlin 2007
Minor, Jakob (Hg.): Friedrich Schlegel 1794-1802. Seine prosaischen Jugendschriften. Bd. 1-2. Wien 1882/1906²
Mirandola della, Giovanni Pico: Oratio de hominis dignitate. Über die Würde des Menschen. Hamburg 1990
Neuer Nekrolog der Deutschen: Friedrich von Schlegel. Siebenter Jahrgang. Erster Theil. Ilmenau 1832, S. 80-89
Nicolai, Friedrich: ‚Kritik ist überall, zumal in Deutschland nötig'. Satiren und Schriften zur Literatur. Hg. von Wolfgang Albrecht. München 1987
Nietzsche, Friedrich: Werke in zwei Bänden. München 1954

Novalis: Die Dichtungen. Heidelberg 1968
Novalis: Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. Bd. 1-4. Hg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel. Stuttgart 1975
Novalis: Das Allgemeine Brouillon. Materialien zur Enzyklopädistik 1798/99. Hamburg 1993
Oellers, Norbert (Hg.): Friedrich Schiller – August Wilhelm Schlegel. Der Briefwechsel. Köln 2005
Pichler, Caroline: Denkwürdigkeiten aus meinem Leben. Hg. von Emil Karl Blümml. Bd. 1-2. München 1914
Pinkerton, John/Mercier, Louis Sébastien/Cramer, Carl Friedrich: Ansichten der Hauptstadt des französischen Kaiserreichs vom Jahre 1806 an. Erstmals erschienen im Jahre 1807. Hg. von K. Linke. Leipzig 1980
Politische Aktenstücke des deutschen Fürstenbundes unter der Leitung des Fürsten Metternich. Leipzig 1848
Preitz, Max (Hg.): Der Briefwechsel zwischen Friedrich Schlegel und Novalis. Darmstadt 1956
Raich, Johann Michael (Hg.): Dorothea von Schlegel geb. Mendelssohn und deren Söhne Johannes und Philipp Veit. Briefwechsel. Im Auftrage der Familie Veit. Bd. 1-2. Mainz 1881
Rehberg, August Wilhelm: Ueber den deutschen Adel. Göttingen 1803
Röhr, Werner (Hg.): Appellation an das Publikum. Dokumente zum Atheismusstreit um Fichte, Forberg, Niethammer. Leipzig 1990²
Reichardt, Johann Friedrich: Vertraute Briefe aus Paris 1802/03. Hg. von R. Weber. Berlin 1981
Rist, Johann Georg: Lebenserinnerungen. Bd. 1-3. Hg. von G. Poel. Gotha 1880/1888
Rossmann, Kurt (Hg.): Deutsche Geschichtsphilosophie von Lessing bis Jaspers. Bremen [1959]
Rousseau, Jean-Jacques: Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundlagen des politischen Rechts. Frankfurt/Main und Leipzig 1996
Schelling, Caroline: Briefe aus der Frühromantik. Hg. von E. Schmidt. Bd. 1-2. Leipzig 1913
Schelling, Wilhelm Joseph/Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Kritisches Journal der Philosophie 1802/1803 [Reprint Leipzig 1981]
Schiller, Friedrich: Universalhistorische Schriften. Hg. von Otto Dann. Frankfurt/Main 1999
Schiller, Friedrich: Sämtliche Werke in fünf Bänden. München 2004
Schlegel, August Wilhelm: Kritische Schriften und Briefe. Bd. 1-7. Hg. von Edgar Lohner. Stuttgart 1962
Schlegel, August Wilhelm: Über Literatur, Kunst und Geist des Zeitalters. Eine Auswahl aus den kritischen Schriften. Hg. von F. Finke. Stuttgart 1964
Schlegel, Friedrich: Briefe an Frau Christiane von Stransky. Bd. 1-2. Hg. von M. Rottmanner. Wien 1907/1911
Schlegel, Friedrich: Über das Studium der griechischen Poesie. Hg. von Paul Hankamer. Godesberg 1947
Schlegel, Friedrich: Literary Notebooks 1797-1801. Hg. von Hans Eichner. London 1957
Schlegel, Friedrich: Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe. Hg. von Ernst Behler unter Mitwirkung anderer Fachgelehrter. Paderborn u.a. 1958 ff. (KSA)
Schlegel, Friedrich: Vorlesungen über Universalgeschichte (1805-1806). Hg. von Jean-Jacques Anstett. Paderborn u.a. 1960
Schlegel, Friedrich: ‚Athenäums'- Fragmente und andere Schriften. Stuttgart 1978
Schlegel, Friedrich: Theorie der Weiblichkeit. Hg. von W. Menninghaus. Frankfurt/Main 1983

Schlegel, Friedrich: Kritische Schriften und Fragmente. Studienausgabe. Bd. 1-6. Hg. von Ernst Behler und Hans Eichner. Paderborn u.a. 1988
Schlegel, Friedrich: Schriften zur Kritischen Philosophie 1795-1805. Hamburg 2007
Schlegel-Schelling, Caroline: ‚Lieber Freund, ich komme weit her schon an diesem frühen Morgen'. Briefe. Hg. von Sigrid Damm. Darmstadt 1988
Schlegel-Schelling, Caroline: Die Kunst zu leben. Hg. von Sigrid Damm. Frankfurt/Main 1997/2005
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Hamburg 2004
Schleiermacher, Friedrich Daniel: Über die Religion. Schriften, Predigten, Briefe. Hg. von Christian Albrecht. Frankfurt/Main und Leipzig 2008
Schüddekopf, Carl/Walzel, Oskar (Hg.): Goethe und die Romantik. Briefe mit Erläuterungen. Bd. 1-2. Weimar 1898-1899
Staël-Holstein, Anne Louise Germaine de: Über Deutschland. Hg. von Robert Habs. München o.J.
Staiger, Emil (Hg.): Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe. Frankfurt/Main und Leipzig 2005
Steffens, Henrik: Was ich erlebte. Aus der Erinnerung niedergeschrieben. Bd. 1-10. Breslau 1841-1844
Steffens, Henrik: Lebenserinnerungen aus dem Kreis der Romantik. Hg. von Friedrich Gundelfinger. Jena 1908
Streitschriften über Stolbergs Konversion. Vorwort von Jürgen Behrens. Nachdruck der Originalexemplare. Bern und Frankfurt/Main 1973
Ulrichs, Ludwig (Hg.): Charlotte von Schiller und ihre Freunde. Bd. 1-2. Stuttgart 1862
Unger, Rudolf (Hg.): Briefe von Dorothea und Friedrich Schlegel an die Familie Paulus. Berlin 1913
Varnhagen von Ense, Karl August: Werke in fünf Bänden. Hg. von Konrad Feilchenfeld. Frankfurt/Main 1987
Varnhagen, Rahel von: Gesammelte Werke. Aurikeln. Rahel-Bibliothek. Hg. von K. Feilchenfeldt/U. Schweikert/R. E. Steiner. Bd. 1-10. München 1983
Walzel, Oskar (Hg.): Friedrich von Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm. Berlin 1890
Wieneke, Ernst (Hg.): Caroline und Dorothea Schlegel in Briefen. Weimar 1914
Winckelmann, Johann Joachim: Werke in einem Band. Berlin und Weimar 1976
Windischmann, C.H.J. (Hg.): Friedrich Schlegels philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804-1806. Bonn 1836

Forschung

Adel, Kurt: Joseph Freiherr von Hormayr und die vaterländische Romantik in Österreich. Auswahl aus dem Werk. Wien 1969
Ahrendt, Hannah: Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer Jüdin aus der Romantik. München 1981
Aktualität der Romantik. Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur 143. Hg. von Heinz Ludwig Arnold. München 1999
Albrecht, Wolfgang: Berliner Spätaufklärung offensiv. Friedrich Nicolais Kontroverse mit den Klassikern und Frühromantikern (1796-1802). In: ders.: Das Angenehme und das Nützliche. Fallstudien zur literarischen Spätaufklärung in Deutschland. Tübingen 1997, S. 233-297

Alewyn, Richard: Grillparzer und die Restauration. In: ders.: Probleme und Gestalten. Essays. Frankfurt/Main 1974, S. 281-298
Alt, Carl: Schiller und die Brüder Schlegel. Weimar 1904
Anders, H.: Die Wiener literarischen Zeitschriften der Romantik von 1808-1815 und ihre Auseinandersetzung mit der deutschen Klassik und Romantik. Diss. phil. Wien 1930
Ansel, Michael: Die Bedeutung von Heines *Romantischer Schule* für die hegelianische Romantik-Historiographie. In: Heine-Jahrbuch 40 (2001), S. 46-78
Anstett, Jean-Jacques: Mystisches und Okkultistisches in Friedrich Schlegels spätem Denken und Glauben. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 88 (1969). Sonderheft: Friedrich Schlegel und die Romantik, S. 132-150
Appel, Sabine: Madame de Staël. Biographie einer großen Europäerin. Düsseldorf 2006
Arendt, Dieter: Der ‚poetische Nihilismus' in der Romantik. Studien zum Verhältnis von Dichtung und Wirklichkeit in der Frühromantik. Bd. 1-2. Tübingen 1971
Arndt, Andreas: Naturgesetz der menschlichen Bildung. Zum geschichtsphilosophischen Programm der Frühromantik bei Friedrich Schlegel. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Jg. 48. Berlin 2000, S. 97-105
Aspalter, Christian/Müller-Funk, Wolfgang/Saurer, Edith/Schmidt-Dengler, Wendelin/Tantner, Anton (Hg.): Paradoxien der Romantik. Gesellschaft, Kultur und Wissenschaft in Wien im frühen 19. Jahrhundert. Wien 2006
Aspalter, Christian/Tantner, Anton: Ironieverlust und verleugnete Rezeption: Kontroversen um Romantik in Wiener Zeitschriften. In: C. Aspalter u.a. (Hg.): Paradoxien, S. 47-120
Auerochs, Bernd: Die Entstehung der Kunstreligion. Göttingen 2006
Baensch, Dieter (Hg.): Zur Modernität der Romantik. Stuttgart 1977
Bär, Jochen A.: Sprachreflexion der deutschen Frühromantik. Konzepte zwischen Universalpoesie und Grammatischem Kosmopolitismus. Berlin und New York 1999
Bär, Jochen A.: Nation und Sprache in der Sicht romantischer Schriftsteller und Sprachtheoretiker. In: A. Gardt (Hg.): Nation, S. 199-228
Bäuerle, Martin: Kommunikation mit Texten. Studien zu Friedrich Schlegels Philologie. Würzburg 2008
Bandle, Oskar (Hg.): Nordische Romantik. Basel u.a. 1991
Barkhoff, Jürgen: Magnetische Fiktionen. Literarisierung des Mesmerismus in der Romantik. Stuttgart/Weimar 1995
Barnard, Frederick M.: Zwischen Aufklärung und Romantik. Eine Studie über Herders soziologisch-politisches Denken. Berlin 1964
Barner, Wilfried u.a. (Hg.): Unser Commercium. Goethes und Schillers Literaturpolitik. Stuttgart 1984
Barner, Wilfried/Detken, Anke/Wesche, Jörg (Hg.): Texte zur modernen Mythentheorie. Stuttgart 2003
Barnow, Dagmar: Einzigartig. Rahel Varnhagen und die deutsch-jüdische Identität um 1800. In: S. Becker (Hg.): Rahel, S. 81-117
Barth, Andreas: Inversive Verkehrung der Reflexion. Ironische Textverfahren bei Friedrich Schlegel und Novalis. Heidelberg 2001
Barth, Ulrich: Gott als Projekt der Vernunft. Tübingen 2005
Barton, Peter F.: Maurer, Mysten, Moralisten. Ein Beitrag zur Kultur- und Geistesgeschichte Berlins und Deutschlands 1796-1802. Feßler in Berlin. Wien 1982
Batscha, Zwi: Gesellschaft und Staat in der politischen Philosophie Fichtes. Nördlingen 1970
Batscha, Zwi/Saage, Richard (Hg.): Friedensutopien. Kant, Fichte, Schlegel, Görres. Frankfurt/Main 1979
Baxa, Jakob: Einführung in die romantische Staatswissenschaft. Jena 1923²

Baxa, Jakob (Hg.): Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik. Die staats- und gesellschaftswissenschaftlichen Schriften deutscher Romantiker. Jena 1924
Baxa, Jakob: Friedrich Schlegels Vorlesungen über die ‚Geschichte der alten und neuen Literatur' im Urteil der Wiener Polizeihofstelle. In: Der Wächter 8 (1925/26), S. 345-359
Becker, Claudia: ‚Naturgeschichte der Kunst'. August Wilhelm Schlegels ästhetischer Ansatz im Schnittpunkt zwischen Aufklärung, Klassik und Frühromantik. München 1998
Becker, Sabina (Hg.): Rahel Levin Varnhagen. Studien zu ihrem Werk im zeitgenössischen Kontext. St. Ingbert 2001
Becker-Cantarino, Barbara: ‚Feminismus' und ‚Emanzipation'? Zum Geschlechterdiskurs der deutschen Romantik am Beispiel der *Lucinde* und ihrer Rezeption. In: H. Schultz (Hg.): Salons, S. 21-44
Becker-Cantarino, Barbara: Schriftstellerinnen der Romantik. Epoche-Werke-Wirkung. München 2000
Becker-Cantarino, Barbara: Dorothea Veit-Schlegel als Schriftstellerin und die Berliner Romantik. In: W. Pape (Hg.): Arnim und die Berliner Romantik: Kunst, Literatur und Politik. Tübingen 2001, S.123-134
Behler, Ernst: Zur Theologie der Romantik. Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Friedrich Schlegels. In: Hochland 52. Wien 1959/1960, S. 339-353
Behler, Ernst: Die Kulturphilosophie Friedrich Schlegels. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 14 (1960), S. 68-85
Behler, Ernst: Friedrich Schlegel. Reinbek bei Hamburg 1966/1974²
Behler, Ernst: Friedrich Schlegels *Rede über die Mythologie* im Hinblick auf Nietzsche. In: Nietzsche-Studien 8 (1979), S. 182-209
Behler, Ernst: Der Wendepunkt Friedrich Schlegels. Ein Bericht über unveröffentlichte Schriften Friedrich Schlegels in Köln und Trier. In: K. Peter (Hg.): Romantikforschung seit 1945. Königstein/Ts. 1980, S. 67-84
Behler, Ernst: Friedrich Schlegel: Lucinde (1799). In: P. M. Lützeler (Hg.): Romane und Erzählungen der deutschen Romantik. Neue Interpretationen. Stuttgart 1981, S. 98-124
Behler, Ernst: Die Zeitschriften der Brüder Schlegel. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Romantik. Darmstadt 1983
Behler, Ernst: Friedrich Schlegels ‚Lucinde'. In: P.M. Lützeler (Hg.): Romane und Erzählungen der deutschen Romantik. Stuttgart 1983, S. 98-124
Behler, Ernst/Hörisch, Jochen (Hg.): Die Aktualität der Frühromantik. Paderborn 1987
Behler, Ernst: Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie. Bd. 1-2. Paderborn 1988/1993²
Behler, Ernst: Unendliche Perfektibilität. Europäische Romantik und Französische Revolution. Paderborn u.a. 1989
Behler, Ernst: Friedrich Schlegels Vorlesungen über Transzendentalphilosophie in Jena 1800-1801. In: W. Jaeschke (Hg.): Streit, S. 52-71
Behler, Ernst: Die Wirkung Goethes und Schillers auf die Brüder Schlegel. In: ders.: Studien, S. 264-282
Behler, Ernst: Der Antagonismus von Weimarer Klassik und Jenaer Frühromantik. In: ders.: Studien, S. 283-292
Behler, Ernst: Die Auffassung der Revolution in der deutschen Frühromantik. In: ders.: Studien, S. 66-85
Behler, Ernst: Hegel und Friedrich Schlegel. In: ders.: Studien, S. 9-45
Behler, Ernst: Friedrich Schlegels Vorlesungen über Transzendentalphilosophie. Jena 1800-1801. In: W. Jaeschke (Hg.): Transzendentalphilosophie 52-71
Behler, Ernst: Die Sprachtheorie in Friedrich Schlegels frühen Schriften. In: Idealismus mit Folgen. Die Epochenschwelle um 1800 in Kunst und Geisteswissenschaften. München 1994, S. 75-86

Behler, Ernst: Ironie und literarische Moderne. Paderborn und Zürich 1997
Behler, Ernst: Die Geschichte der Friedrich Schlegel Ausgabe. In: Athenäum. Jahrbuch für Romantik. 8. Jg. Paderborn u.a. 1998, S. 211-229
Behler, Ernst: Von der romantischen Kunstkritik zur modernen Hermeneutik. In: S. Vietta/D. Kemper (Hg.): Ästhetische Moderne, S. 127-150
Behler, Ernst: Die frühromantische Sprachtheorie und ihre Auswirkung auf Nietzsche und Foucault. In: Athenäum. Jahrbuch für Romantik 12. Paderborn u.a. 2002, S. 193-214
Behrens, Klaus: Friedrich Schlegels Geschichtsphilosophie (1794-1808). Ein Beitrag zur politischen Romantik. Tübingen 1984
Beiser, Frederick C.: Enlightenment, Revolution and Romanticism. The genesis of modern German political thought 1790-1800. Cambridge/London 1997
Beiser, Frederick C.: The romantic imperative. The concept of early German romanticism. Cambridge 2003
Beisler, Hermann: Friedrich Schlegels Begriff der natürlichen Philosophie. In: Athenäum. Jahrbuch für Romantik. 7. Jg. Paderborn u.a. 1997, S. 73-94
Belgardt, Raimund: ‚Romantische Poesie' in Friedrich Schlegels Aufsatz ‚Über das Studium der griechischen Poesie'. In: H. Schanze (Hg.): Friedrich Schlegel, S. 321-341
Benjamin, Walter: Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik. Frankfurt/Main 1973
Benz, Richard: Goethe und die romantische Kunst. München 1940
Berding, Helmut/Ullmann, Hans-Peter (Hg.): Deutschland zwischen Revolution und Restauration. Königstein/Ts. 1981
Berding, Helmut/Francois, Etienne/Ullmann, Hans-Peter (Hg.): Deutschland und Frankreich im Zeitalter der Französischen Revolution. Frankfurt/Main 1989
Berding, Helmut (Hg.): Nationales Bewusstsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit. Bd. 2. Frankfurt/Main 1994
Berding, Helmut (Hg.): Mythos und Nation. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit. Bd. 3. Frankfurt/Main 1996
Berlin, Isaiah: Der Nationalismus. Frankfurt/Main 1990
Berlin, Isaiah: Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte. Frankfurt/Main 1995
Berlin, Isaiah: Die Wurzeln der Romantik. Berlin 2004
Berlin zwischen 1789 und 1848. Facetten einer Epoche. Berlin 1981
Beßlich, Barbara: Der deutsche Napoleon-Mythos. Literatur und Erinnerung 1800 bis 1945. Darmstadt 2007
Beyer, Waltraud: Der Atheismusstreit um Fichte. In: H.-D. Dahnke/B. Leistner (Hg.): Debatten. Bd. 2, S. 154-245
Blessing, Werner K.: Gedrängte Evolution: Bemerkungen zum Erfahrungs- und Verhaltenswandel in Deutschland um 1800. In: H. Berding/E. Francois/H.-P. Ullmann (Hg.): Deutschland und Frankreich, S. 426-451
Bleyer, Jacob: Friedrich Schlegel am Bundestag in Frankfurt. München/Leipzig 1913
Blitz, Hans-Martin: Aus Liebe zum Vaterland. Die deutsche Nation im 18. Jahrhundert. Hamburg 2000
Blomert, Reinhard/Kuzmics, Helmut/Treibel, Anette (Hg.): Transformationen des Wir-Gefühls. Studien zum nationalen Habitus. Frankfurt/Main 1993
Blumenberg, Hans: Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos. In: M. Fuhrmann (Hg.): Terror und Spiel, S. 11-66
Blumenberg, Hans: Lebenszeit und Weltzeit. Frankfurt/Main 1986/2001²
Blumenberg, Hans: Paradigmen zu einer Metaphorologie. Frankfurt/Main 1998
Blumenberg, Hans: Arbeit am Mythos. Frankfurt/Main 2006
Böldl, Klaus: Der Mythos der Edda. Nordische Mythologie zwischen europäischer Aufklärung und nationaler Romantik. Tübingen/Basel 2000

Boesmiller, Franziska: Der ältere Friedrich Schlegel in Beziehung zur Philosophie seiner Zeit, zur Mystik und katholischen Lehre. Diss. phil. München 1929
Bohn, Volker (Hg.): Romantik, Literatur und Philosophie. Frankfurt/Main 1987
Bohnen, Klaus: Die fremde Heimat der Deutschen. Der Mythos vom Norden in deutscher Kulturtradition. In: Eijiro Iwasaki (Hg.): Begegnung mit dem ‚Fremden': Grenzen – Traditionen – Vergleiche. München 1991, S. 356-365
Bohrer, Karl Heinz: Der Mythos vom Norden. Studien zu einer romantischen Geschichtsprophetie. Köln 1961
Bohrer, Karl Heinz: Utopie Kunstwerk. Das Beispiel von Friedrich Schlegels ‚Rede über die Mythologie'. In: W. Voßkamp (Hg.): Utopieforschung. Bd. 3. Stuttgart 1982, S. 303-332
Bohrer, Karl Heinz (Hg.): Mythos und Moderne. Frankfurt/Main 1983
Bohrer, Karl Heinz: Identität als Selbstverlust. Zum romantischen Subjektbegriff. In: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 38. Jg., H. 4. Stuttgart 1984, S. 367-379
Bohrer, Karl Heinz: Der romantische Brief. Die Entstehung ästhetischer Subjektivität. Frankfurt/Main 1987/1989²
Bohrer, Karl Heinz: Die Modernität der Romantik. Zur Tradition ihrer Verhinderung. In: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken. 42. Jg. Stuttgart 1988
Bohrer, Karl Heinz: Die Kritik der Romantik. Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne. Frankfurt/Main 1989
Bohrer, Karl Heinz: Zeit der Revolution – Revolution der Zeit. Die Hermeneutik revolutionärer Gegenwart bei Friedrich Schlegel und Heinrich Heine. In: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption. Frankfurt/Main 1989, S. 128-155
Bohrer, Karl Heinz: Die Grenzen des Ästhetischen. München und Wien 1998
Bohrer, Karl Heinz: Hat die Postmoderne den historischen Ironieverlust der Moderne aufgeholt? In: Merkur 52 (1998), S. 794-807
Bohrer, Karl Heinz (Hg.): Sprachen der Ironie – Sprachen des Ernstes. Frankfurt/Main 2000
Bohrer, Karl Heinz: Was heißt unabhängig denken? Ein freier Geist muss nicht immer subversiv sein. In: Merkur 699. 61. Jg., Heft 7. Stuttgart 2007, S. 563-574
Bollenbeck, Georg: Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters. Frankfurt/Main 1994
Bollenbeck, Georg/Ehrlich,Lothar (Hg.): Friedrich Schiller. Der unterschätzte Theoretiker. Köln u.a. 2007
Bolz, Norbert (Hg.): Das Pathos der Deutschen. München 1996
Bolz, Norbert: Das Wissen der Religion. München 2008
Borchmeyer, Dieter: Kritik der Aufklärung im Geiste der Aufklärung: Friedrich Schiller. In: J. Schmidt (Hg.): Aufklärung, S. 361-376
Bormann, Alexander von (Hg.): Volk-Nation-Europa. Zur Romantisierung und Entromantisierung politischer Begriffe. Würzburg 1998
Bormann, Alexander von (Hg.): Romantische Religiosität. Würzburg 2005
Borsche, Tilman (Hg.): Herder im Spiegel der Zeiten. Verwerfungen der Rezeptionsgeschichte und Chancen einer Relektüre. München 2006
Bosse, Heinrich/Neumeyer, Harald: Da blüht der Winter schön. Musensohn und Wanderlied um 1800. Freiburg 1995
Bosse, Heinrich: Patriotismus und Öffentlichkeit. In: U. Herrmann (Hg.): Volk, S. 67-88
Brackert, Helmut: Nibelungenlied und Nationalgedanke Zur Geschichte einer deutschen Ideologie. In: U. Henning/H. Kolb (Hg.): Mediaevalia litteraria. München 1971, S. 342-364

Bräutigam, Bernd: Eine schöne Republik. Friedrich Schlegels Republikanismus im Spiegel des Studium-Aufsatzes. In: Euphorion 70 (1976), S. 315-339
Bräutigam, Bernd: Leben wie im Roman. Untersuchungen zum ästhetischen Imperativ im Frühwerk Friedrich Schlegels (1794-1800). Paderborn u.a. 1986
Brandstetter, Gabriele/Neumann, Gerhard (H.): Romantische Wissenspoetik. Die Künste und die Wissenschaften um 1800. Würzburg 2004
Brandt, Hartwig: Landständische Repräsentation im deutschen Vormärz. Politisches Denken im Einflussfeld des monarchischen Prinzips. Neuwied und Berlin 1968
Brandt, Helmut: Angriff auf den schwächsten Punkt: Friedrich Schlegels Kritik an Schillers *Würde der Frauen*. In: Aurora 53 (1993), S. 108-125
Brandt, Otto: August Wilhelm Schlegel. Der Romantiker und die Politik. Stuttgart und Berlin 1919
Brauers, Claudia: Perspektiven des Unendlichen. Friedrich Schlegels ästhetische Vermittlungstheorie: Die freie Religion der Kunst und ihre Umformung in eine Traditionsgeschichte der Kirche. Berlin 1996
Braungart, Wolfgang/Fuchs, Gotthard/Koch, Manfred (Hg.): Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden I: um 1800. Paderborn u.a. 1997
Brecht, Martin: Der Spätpietismus – ein vergessenes oder vernachlässigtes Kapitel der protestantischen Kirchengeschichte. In: Pietismus und Neuzeit. Bd. 10. Göttingen 1984, S. 124-151
Brenning, Gerda: Geist, Leben, Inneres. Studien zur Sprache und zum Weltbild des älteren Friedrich Schlegel. Diss. phil. Berlin 1954
Brentano, Bernhard von: August Wilhelm Schlegel. Geschichte eines romantischen Geistes. Frankfurt/Main 1986
Briegleb, Klaus: Ästhetische Sittlichkeit. Versuch über Friedrich Schlegels Systementwurf zur Begründung der Dichtungskritik. Tübingen 1962
Briese, Olaf: Nur Narr? Nur Dichter? Stationen eines Krisenberufs im 19. Jahrhundert. Zeitschrift für Deutsche Philologie. Bd. 125. Berlin 2006, S. 187-208
Brinkmann, Richard (Hg.): Romantik in Deutschland. Stuttgart 1978
Brunschwig, Henri: Gesellschaft und Romantik in Preußen im 18. Jahrhundert. Die Krise des preußischen Staates am Ende des 18. Jahrhunderts und die Entstehung der romantischen Mentalität. Frankfurt/Main u. a. 1976
Bruyn, Günter de: Als Poesie gut. Schicksale aus Berlins Kunstepoche 1786-1807. Frankfurt/Main 2006
Bubner, Rüdiger (Hg.): Innovationen des Idealismus. Göttingen 1995
Bubner, Rüdiger: Von Fichte zu Schlegel. In: ders.: Innovationen, S. 140-151
Bürger, Jan (Hg.): Friedrich Schiller. Dichter, Denker, Vor- und Gegenbild. Göttingen 2007
Büttner, Frank: Der Streit um die ‚Neudeutsche religios-patriotische Kunst'. In: Aurora 43 (1983), S. 55-76
Bunners, Michael/Piersig, Erhard (Hg.): Religiöse Erneuerung, Romantik, Nation im Kontext von Befreiungskriegen und Wiener Kongress. Wismar 2003
Bunzel, Wolfgang/Stein, Peter/Vaßen, Florian (Hg.): Romantik und Vormärz. Zur Archäologie literarischer Kommunikation in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Bielefeld 2003
Burke, Peter: Vico. Philosoph, Historiker, Denker einer neuen Wissenschaft. Berlin 2001²
Burleigh, Michael: Irdische Mächte, göttliches Heil. Die Geschichte des Kampfes zwischen Politik und Religion von der Französischen Revolution bis in die Gegenwart. München 2008
Busse, Günther: Romantik. Personen, Motive, Werke. Freiburg/Br. 1982
Cartier, Stephan: Licht ins Dunkel des Anfangs. Studien zur Rezeption der Prähistorik in der deutschen Welt- und Kulturgeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts. Herdecke 2000

Castein, Hanne/Stillmark, Alexander (Hg.): Deutsche Romantik und das zwanzigste Jahrhundert. Stuttgart 1986
Chaouli, Michel: Friedrich Schlegels Labor der Poesie. In: Athenäum 11. Paderborn u.a. 2001, S. 59-70
Chaouli, Michel: Das Laboratorium der Poesie. Chemie und Poetik bei Friedrich Schlegel. Paderborn 2004
Chélin, Henri: Friedrich Schlegels *Europa*. Frankfurt/Main u.a. 1981
Christophersen, Claudia/Hudson-Wiedenmann, Ursula (Hg.): Romantik und Exil. Festschrift für Konrad Feilchenfeld. Würzburg 2004
Craig, Gordon A.: Die Politik der Unpolitischen. Deutsche Schriftsteller und die Macht 1770-1871. München 1993
Curtius, Ernst Robert: Friedrich Schlegel und Frankreich. In: E.R. Curtius: Kritische Essays zur europäischen Geschichte. Bern 1954², S. 86-99
Dahnke, Hans-Dietrich: Zeitverständnis und Literaturtheorie. Goethes Stellung zu den theoretischen Bemühungen Schillers und Friedrich Schlegels um eine Poesie der Moderne. In: Goethe-Jahrbuch 95 (1978), S. 65-84
Dahnke, Hans Dietrich/Leistner, Bernd (Hg.): Debatten und Kontroversen. Literarische Auseinandersetzungen in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts. Bd. 1-2. Berlin 1989
Dahnke, Hans-Dietrich: Die Debatte um die Götter Griechenlandes'. In: ders./B. Leistner (Hg.): Debatten, Bd. 1, S. 193-269
Daiber, Jürgen (Hg.): Naturwissen und Poesie in der Romantik. Tübingen 2004
Damm, Sigrid (Hg.): Begegnung mit Caroline. Briefe von Caroline Schlegel-Schelling. Leipzig 1979
Dann, Otto: Nation und Nationalismus in Deutschland 1770-1990. München 1993/1996²
Dann, Otto (Hg.): Die deutsche Nation. Geschichte-Probleme-Perspektiven. Vierow b. Greifswald 1994
Dann, Otto: Jena in der Epoche der Revolution. In: F. Strack (Hg.): Evolution, S. 17-30
Dann, Otto/Klippel, Diethelm (Hg.): Naturrecht-Spätaufklärung-Revolution. Hamburg 1995
Dann, Otto/Hoch, Miroslav/Koll, Johannes (Hg.): Patriotismus und Nationsbildung am Ende des Heiligen Römischen Reiches. Köln 2003
Dannenberg, Matthias: Schönheit des Lebens. Eine Studie zum ‚Werden' der Kritikkonzeption Friedrich Schlegels. Würzburg 1993
D'Aprile, Iwan Michelangelo: Die schöne Republik. Ästhetische Moderne in Berlin im ausgehenden 18. Jahrhundert. Tübingen 2006
Dedner, Burghard/Hofstätter, Ulla (Hg.): Romantik im Vormärz. Marburg 1992
Deibel, Franz: Dorothea Schlegel als Schriftstellerin im Zusammenhang mit der romantischen Schule. Palaestra 40. Berlin 1905
Deiters, Franz-Josef: Auf dem Schauplatz des ‚Volkes'. Strategien der Selbstzuschreibung intellektueller Identität von Herder bis Büchner und darüber hinaus. Freiburg/i.Br. u.a. 2006
Deiters, Franz-Josef: ‚Die Poesie ist republikanische Rede' – Friedrich Schlegels Konzept einer selbstreferentiellen Dichtung als Vollendung der Politischen Philosophie der europäischen Aufklärung: In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. 81. Jg., Heft 1. Stuttgart und Weimar 2007, S.S. 3-20
Dempf, Alois: Der frühe und der späte Friedrich Schlegel. In: ders.: Weltordnung und Heilsgeschehen. Einsiedeln 1958, S. 79-102
Denneler, Iris: Die Kehrseite der Vernunft. Zur Widersetzlichkeit der Literatur in Spätaufklärung und Romantik. München 1996
Deubel, Volker: Die Friedrich-Schlegel-Forschung 1945-1972. In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. 47. Jg. Stuttgart 1973, S. 48-181
Deutsche Literatur und Französische Revolution: Mit Beiträgen von G.L. Fink, W. Müller-Seidel, C. David, G. Kaiser, L. Ryan, K. Wölfel. Göttingen 1974

Dickson, Sheila/Pape, Walter (Hg.): Romantische Identitätskonstruktionen. Nation, Geschichte und (Auto-)Biographie. Tübingen 2003
Dierkes, Hans: Literaturgeschichte als Kritik. Untersuchungen zu Theorie und Praxis von Friedrich Schlegels frühromantischer Literaturgeschichtsschreibung. Tübingen 1980
Dilthey, Wilhelm: Leben Schleiermachers. Bd. 1-2. Berlin 1870/1922
Dischner, Gisela/Faber, Richard (Hg.): Romantische Utopie – utopische Romantik. Hildesheim 1979
Dischner, Gisela: Caroline und der Jenaer Kreis. Ein Leben zwischen bürgerlicher Vereinzelung und romantischer Geselligkeit. Berlin 1979
Dischner, Gisela (Hg.): Friedrich Schlegels *Lucinde* und Materialien zu einer Theorie des Müßiggangs. Hildesheim 1980
Döring, Magdalena: Katholizismus und Romantik in der Sozialethik von Friedrich Schlegel und Adam Müller. Diss. phil. Marburg 1924
Dörner, Andreas: Politischer Mythos und symbolische Politik. Der Hermann-Mythos: zur Entstehung des Nationalbewusstseins der Deutschen. Reinbek bei Hamburg 1996
Düding, Dieter: Organisierter gesellschaftlicher Nationalismus in Deutschland (1808-1847). Bedeutung und Funktion der Turner- und Sängervereine für die deutsche Nationalbewegung. München 1984
Düding, Dieter u.a. (Hg.): Öffentliche Festkultur. Politische Feste in Deutschland von der Aufklärung bis zum Ersten Weltkrieg. Reinbek bei Hamburg 1988
Dülmen, Richard van: Poesie des Lebens. Eine Kulturgeschichte der deutschen Romantik 1795-1820. Köln u.a. 2002
Dümpelmann, Matthias: Zeitordnung. Aufklärung, Geschichte und die Konstruktion nationaler Semantik in Deutschland 1770-1815. Berlin 199
Düwel, Klaus/Zimmermann, Harro: Germanenbild und Patriotismus in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts. In: Heinrich Beck (Hg.): Germanenprobleme in heutiger Sicht. Berlin und New York 1986/1999², S. 358-395
Durand, Béatrice: Die Legende vom typischen Deutschen. Eine Kultur im Spiegel der Franzosen. Leipzig 2004
Dyroff, Hans-Dieter (Hg.): Der Wiener Kongress 1814/15. Die Neuordnung Europas. München 1966
Eagleton, Terry: Der Sinn des Lebens. Berlin 2008
Ebach, Jürgen/Faber, Richard: Bibel und Literatur. München 1995
Echternkamp, Jörg: Der Aufstieg des deutschen Nationalismus (1770-1840). Frankfurt/Main 1998
Echternkamp, Jörg: ‚Religiöses Nationalgefühl' oder ‚Frömmelei der Deutschtümler'? Religion, Nation und Politik im Frühnationalismus. In: H.-G. Haupt/D. Langewiesche (Hg.): Nation und Religion, S. 142-169
Echternkamp, Jörg/Müller, Sven Oliver (Hg.): Die Politik der Nation. Deutscher Nationalismus in Krieg und Krisen 1760-1960. München 2002
Eckardt, Johannes: Clemens Maria Hofbauer und die Wiener Romantikerkreise. Hochland 8. Bd. 2. Wien 1910/1911, S. 17-27, 182-192, 341-350
Eggert, Hartmut u.a. (Hg.): Faszination des Organischen. München 1995
Eichler, Herbert: Zur Vorgeschichte des Österreichischen Beobachters. In: Jahrbuch der Grillparzer-Gesellschaft 26 (1926), S. 170-181
Eichler, Herbert: Friedrich Schlegel 1808-1815. Mit zwei Denkschriften Friedrich Schlegels und anderen ungedruckten Aktenstücken. Diss. phil. Wien 1928
Eichner, Hans: Friedrich Schlegel. New York 1970
Elm, Ludwig: Konservatives Denken 1789-1848/49. Darstellung und Texte. Berlin 1989
Emmerich, Wolfgang: Zur Kritik der Volkstumsideologie. Frankfurt/Main 1971
Enders, Karl: Friedrich Schlegel. Die Quellen seines Wesens und Werdens. Leipzig 1913

Engel, Manfred: Träume und Feste der Vernunft. Zur Vorgeschichte des romantischen Projekts einer ‚Neuen Mythologie' in der Aufklärung. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 1992, S. 47-83
Engelbert, Günther (Hg.): Ein Jahrhundert Hermannsdenkmal 1875-1975. Detmold 1975
Engster, Hermann: Germanisten und Germanen. Germanenideologie und Theoriebildung in der deutschen Germanistik und Nordistik von den Anfängen bis 1945. Frankfurt/Main 1986
Epstein, Klaus: Die Ursprünge des Konservativismus in Deutschland. Frankfurt/Main 1973
Erismann, Otfrid: Das Nibelungenlied in Deutschland. Studien zur Rezeption des Nibelungenliedes von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg. München 1975
Essen, Gesa von: Hermannsschlachten. Germanen- und Römerbilder in der Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts. Göttingen 1998
Faber, Richard/Schlesier, Renate (Hg.): Die Restauration der Götter. Würzburg 1986
Faber, Richard (Hg.): Politische Religion, religiöse Politik. Würzburg 1997
Fabian, Bernhard (Hg.): Friedrich Nicolai 1733-1811. Essays zum 250. Geburtstag. Berlin 1983
Fambach, Oskar: Goethe und seine Kritiker. Düsseldorf 1958
Fambach, Oskar (Hg.): Ein Jahrhundert deutscher Literaturkritik. Bd. 1-5. Berlin 1957/1963
Fehrenbach, Elisabeth: Vom Ancien Régime zum Wiener Kongress. Grundriss der Geschichte 12. München 2001
Feifel, Rosa Maria: Die Lebensphilosophie Friedrich Schlegels und ihr verborgener Sinn. Bonn 1938
Feilchenfeldt, Konrad u.a. (Hg.): Zwischen Aufklärung und Romantik. Neue Perspektiven der Forschung. Festschrift für Roger Paulin. Würzburg 2006
Fellner, Anton: Wiener Romantik am Wendepunkt 1813-1815. Diss. phil. Wien 1951
Fink, Gonthier-Louis (Hg.): Die deutsche Romantik und die Französische Revolution. Straßburg 1989
Finke, Franz: Die Brüder Schlegel als Literaturhistoriker. Diss. phil. Kiel 1961
Finke, Heinrich: Über Friedrich Schlegel. Schwierigkeiten seiner Beurteilung. Die Arbeitsgebiete seiner zweiten Lebenshälfte. Freiburg im Breisgau 1918
Finsen, Hans Carl: Die Rhetorik der Nation. Redestrategien im nationalen Diskurs. Tübingen 2001
Fischer, Bernd: Das Eigene und das Eigentliche: Klopstock, Herder, Fichte, Kleist. Episoden aus der Konstruktionsgeschichte nationaler Identität. Berlin 1995
Fischer, Hermann: Friedrich Schleiermacher. München 2001
Flacke, Monika (Hg.): Mythen der Nationen. Ein europäisches Panorama. Berlin 1998
Flasch, Kurt/Jeck, Udo Reinhold (Hg.): Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter. München 1997
Fleig, Edgar: Zur Geschichte des Einströmens französischen Restaurationsdenkens nach Deutschland. In: Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 55 (1935), S. 500-520
Flitner, Willy: August Wilhelm Hülsen und der Bund der freien Männer. Jena 1913
Florack, Ruth: Tiefsinnige Deutsche, frivole Franzosen. Nationale Stereotype in deutscher und französischer Literatur. Stuttgart und Weimar 2001
Fohrmann, Jürgen: Literaturgeschichte als Stiftung von Ordnung. Das Konzept der Literaturgeschichte bei Herder, August Wilhelm und Friedrich Schlegel. In: W. Vosskamp/E.Lämmert (Hg.): Konzepte, S. 75-84
Fohrmann, Jürgen/Vosskamp, Wilhelm (Hg.): Wissenschaftsgeschichte der Germanistik im 19. Jahrhundert. Stuttgart/Weimar 1994
Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt/Main 1997

Frank, Heike: „...die Disharmonie, die mit mir geboren ward, und mich nie verlassen wird...". Das Leben der Brendel/Dorothea Mendelssohn-Veit-Schlegel (1764-1839). Frankfurt/Main 1988
Frank, Manfred: Heine und Schelling. In: Internationaler Heine-Kongress 1972. Hamburg 1973, S. 281-306
Frank, Manfred/Kurz, Gerhard (Hg.): Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen. Frankfurt/Main 1975
Frank, Manfred: Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie. Teil 1. Frankfurt/Main 1982
Frank, Manfred: Religionsstiftung im Dienste der Idee? Die ‚Neue Mythologie' der Romantik. In: Was aber bleibet stiften die Dichter? Zur Dichter-Theologie der Goethe-Zeit. Hg. von Gerhard vom Hofe u.a. München 1986, S. 121-137
Frank, Manfred: Kaltes Herz. Unendliche Fahrt. Neue Mythologie. Motiv-Untersuchungen zur Pathogenese der Moderne. Frankfurt/Main 1989
Frank, Manfred: Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen. Frankfurt/Main 1989
Frank, Manfred: Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie. Frankfurt/Main 1990
Frank, Manfred: Allegorie, Witz, Fragment, Ironie. Friedrich Schlegel und die Idee des zerrissenen Selbst. In: W. van Reijen (Hg.): Allegorie und Melancholie. Frankfurt/Main 1992, S. 124-146
Frank, Manfred: Philosophische Grundlagen der Frühromantik. In: Athenäum. Jahrbuch für Romantik. 4. Jg. Paderborn u.a. 1994
Frank, Manfred: Anti-bourgeoise Anarchie und Revolutions-Kritik. Von der zwiespältigen Haltung der Frühromantik zur Französischen Revolution. In: H. Krauß (Hg.): Folgen, S. 221-244
Frank, Manfred: ‚Wechselgrundsatz'. Friedrich Schlegels philosophischer Ausgangspunkt. In: Zeitschrift für philosophische Forschung. Bd. 50. Frankfurt/Main 1996, S. 26-50
Frank, Manfred: ‚Alle Wahrheit ist relativ, alles Wissen ist symbolisch'. Motive der Grundsatz-Skepsis in der frühen Jenaer Romantik (1796). In: Revue internationale de philosophie. Le Premier Romantisme Allemand (1796). Bd. 50, Nr. 3 (1996), S. 403-436
Frank, Manfred: Wie reaktionär war eigentlich die Frühromantik? (Elemente zur Aufstörung der Meinungsbildung). In: Athenäum. 7. Paderborn u.a. 1997, S. 141-166
Frank, Manfred: ‚Unendliche Annäherung'. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik. Frankfurt/Main 1997
Frank, Manfred: ‚Selbstgefühl'. Vorstufen einer präreflexiven Auffassung von Selbstbewusstsein im 18. Jahrhundert. In: Athenäum. 13. Jg. Paderborn u.a. 2003, S. 9-32
Frank, Manfred (Hg.): Das kalte Herz. Texte der Romantik. Frankfurt/Main 2005
Frank, Manfred: Auswege aus dem Deutschen Idealismus. Frankfurt/Main 2007
Frank, Manfred: ‚Der schwere Schritt in die Wirklichkeit'. Über das Werden eines frühromantischen Realismus. In: Athenäum. Jahrbuch für Romantik. 17. Jg. Paderborn u.a. 2007, S. 13-31
Frevert, Ute: Eurovisionen. Ansichten guter Europäer im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt/Main 2003
Frischmann, Bärbel: Friedrich Schlegels Platonrezeption und das hermeneutische Paradigma. In: Athenäum 11. Paderborn u.a. 2001, S. 71-92
Frischmann, Bärbel: Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus. J.G. Fichte und Fr. Schlegel. Paderborn 2005
Frischmann, Bärbel/Millàn-Zaibert, Elizabeth (Hg.): Das neue Licht der Frühromantik. Innovation und Aktualität frühromantischer Philosophie. Paderborn u.a. 2008

Fröschle, Hartmut: Der Spätaufklärer Johann Heinrich Voss als Kritiker der deutschen Romantik. Stuttgart 1985
Fröschle, Hartmut: Goethes Verhältnis zur Romantik. Würzburg 2002
Froit, Johannes: Die publizistische Tätigkeit Friedrich Schlegels in Wien. Diss. phil. Wien 1956
Fromm, Waldemar: Geheimnis der Entzweyung. Zur Ästhetik des Fragments in der Frühromantik. In: Euphorion 94 (2000), S. 125-147
Frühwald, Wolfgang: Die Auseinandersetzung um Schillers Gedicht ‚Die Götter Griechenlands'. In: Jahrbuch der Deutschen Schiller-Gesellschaft 13 (1969), S. 251-271
Frühwald, Wolfgang: Das Spätwerk Clemens Brentanos (1815-1842). Romantik im Zeitalter der Metternichschen Restauration. Tübingen 1977
Frühwald, Wolfgang: Das Gedächtnis der Frömmigkeit. Religion und Literatur in Deutschland. Frankfurt/Main und Leipzig 2008
Fuchs, Peter: Vaterland, Patriotismus und Moral. Zur Semantik gesellschaftlicher Einheit. In: Zeitschrift für Soziologie, Heft 2 (1991), S. 89-103
Fuchs, Peter: Die Form romantischer Kommunikation. In: Athenäum. Jahrbuch für Romantik. 3. Jg. Paderborn u.a. 1993, S. 199-222
Fuchs, Peter: Die kleinen Verschiebungen. Zur romantischen Codierung von Intimität. In: W. Hinderer (Hg.): Codierungen, S. 49-62
Fürst, Julius (Hg.): Henriette Herz. Ihr Leben und ihre Erinnerungen. Berlin 1858²
Fuhrmann, Manfred (Hg.): Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption. München 1971
Fuhrmann, Manfred: Die Querelle des Anciens et des Modernes, der Nationalismus und die deutsche Klassik. In: ders.: Brechungen. Wirkungsgeschichtliche Studien zur antik-europäischen Bildungstradition. Stuttgart 1982. S. 129-149
Fuhrmann, Manfred: Winckelmann, ein deutsches Symbol. In: ders.: Brechungen, S. 150-170
Furet, Francois (Hg.): Der Mensch der Romantik. Frankfurt/Main u.a. 1998
Futterknecht, Franz: Zur Herkunft romantischen Geistes im Werk Friedrich Schlegels – Blumenbachs ‚Bildungstrieb' und das Elternhaus Schlegels in Kurhannover. In: S. Vietta (Hg): Romantik in Niedersachsen, S. 175-232
Gärtner, Hannelore/Purfürst, Annette (Hg.): Berliner Romantik. Orte, Spuren, Begegnungen. Berlin 1992
Gall, Lothar: Bürgertum, liberale Bewegung und Nation. Ausgewählte Aufsätze. München 1996
Gamm, Gerhard: Der Deutsche Idealismus. Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling. Stuttgart 1997
Garber, Jörn: Spätabsolutismus und bürgerliche Gesellschaft. Studien zur deutschen Staats- und Gesellschaftstheorie im Übergang zur Moderne. Frankfurt/Main 1992
Garber, Klaus (Hg.): Nation und Literatur im Europa der Frühen Neuzeit. Bd. 1-2. Tübingen 1989
Garber, Klaus/Wismann, Heinz (Hg.): Europäische Sozietätsbewegung und demokratische Tradition. Die europäischen Akademien der Frühen Neuzeit zwischen Frührenaissance und Spätaufklärung. Bd. 1-2. Tübingen 1996
Garber, Klaus/Klaus, H. Gustav (Hg.): Die Wunde der Geschichte. Aufsätze zur Literatur und Ästhetik. Köln/Weimar/Wien 1999
Garber, Klaus/Held, Jutta (Hg.): Der Frieden – Rekonstruktion einer europäischen Vision. Bd. 1-2. München 2001
Garber, Klaus: Nation-Literatur-Politische Mentalität. Beiträge zur Erinnerungskultur in Deutschland. München 2004
Gardt, Andreas: Sprachreflexion in Barock und Frühaufklärung. Entwürfe von Böhme bis Leibniz. Berlin/New York 1994

Gardt, Andreas (Hg.): Nation und Sprache. Die Diskussion ihres Verhältnisses in Geschichte und Gegenwart. Berlin/New York 2000
Gardt, Andreas: *Nation* und *Sprache* in der Zeit der Aufklärung. In: A. Gardt (Hg.): Nation, S. 169-198
Gaßner, Christoph: Friedrich Schlegel in seinen Zeitschriften. Diss. phil. Innsbruck 1962
Gaus, Detlef: Geselligkeit und Gesellige. Bildung, Bürgertum und bildungsbürgerliche Kultur um 1800. Stuttgart und Weimar 1998
Gebhardt, Jürgen (Hg.): Die Revolution des Geistes. Politisches Denken in Deutschland 1770-1830. Goethe-Kant-Fichte-Hegel-Humboldt. München 1968
Geiger, Ludwig: Friedrich Schlegels journalistische Anfänge in Wien. In: Jahrbuch der Grillparzer-Gesellschaft. 16. Jg. Wien 1906, S. 295-310
Gerhardt, Volker: Auch die Romantik gehört zur Aufklärung. In: Merkur. Zeitschrift für europäisches Denken. 61. Jg., Heft 11. Stuttgart 2007, S.1049-1055
Geyer, Carl-Friedrich: Mythos. Formen-Beispiele-Deutungen. München 1996
Geyer, Michael/Lehmann, Hartmut (Hg.): Religion und Nation. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte. Göttingen 2004
Giesen, Bernhard: Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit. Frankfurt/Main 1993
Giesen, Bernhard/Junge, Kay/Kritschgau, Christian: Vom Patriotismus zum völkischen Denken: Intellektuelle als Konstrukteure der deutschen Identität. In: H. Berding (Hg.): Nationales Bewusstsein, S. 345-393
Glawe, Walther: Die Religion Friedrich Schlegels. Ein Beitrag zur Geschichte der Romantik. Berlin 1906
Gloy, Karen: Das Verständnis der Natur. Bd. 2: Die Geschichte des ganzheitlichen Denkens. München 1999
Gockel, Heinz: Friedrich Schlegels Theorie des Fragments. In: E. Ribbat (Hg.): Romantik, S. 22-37
Gockel, Heinz: Mythos und Poesie. Zum Mythosbegriff in Aufklärung und Frühromantik. Frankfurt/Main 1981
Gockel, Heinz: Zur neuen Mythologie der Romantik. In: W. Jaeschke/H. Holzhey (Hg.): Idealismus, S. 128-136
Görner, Rüdiger: Prosa zwischen den Kulturen. Friedrich Schlegels Versuch über Georg Forster. In: Germanisch-Romanische Monatsschrift. Jg. 56. Heft 1. Heidelberg 2006, S. 59-69
Gössmann, Wilhelm und *Elisabeth*: Das christliche Geschichtsbewusstsein Friedrich Schlegels. In: Theologie in Geschichte und Gegenwart. München 1957, S. 861-898
Gössmann, Wilhelm: Deutsche Nationalität und Freiheit. Die Rezeption der Arminius-Gestalt in der Literatur von Tacitus bis Heine. In: Heine-Jahrbuch 16 (1977), S. 71-95
Gössmann, Wilhelm: Kultur Christentum. Die Verquickung von Religion und Literatur in der deutschen Geistesgeschichte. Düsseldorf 1990
Gössmann, Wilhelm/Roth, Klaus-Hinrich (Hg.): Poetisierung – Politisierung. Deutschlandbilder in der Literatur bis 1848. Paderborn 1994
Götze, Martin: Ironie und absolute Darstellung. Philosophie und Poetik in der Frühromantik. Paderborn u.a. 2001
Goldenbaum, Ursula/Kosenina, Alexander (Hg.): Berliner Aufklärung. Bd. 1-2. Kulturwissenschaftliches Jahrbuch. Hannover 1999
Graevenitz, Gerhart von: Mythos. Zur Geschichte einer Denkgewohnheit. Stuttgart 1987
Graevenitz, Gerhart von (Hg.): Die Stadt in der europäischen Romantik. Würzburg 2000
Graf, Friedrich Wilhelm: Die Politisierung des religiösen Bewusstseins. Die bürgerlichen Religionsparteien im deutschen Vormärz: Das Beispiel des Deutschkatholizismus. Stuttgart 1978

Graf, Gerhard: Gottesbild und Politik. Eine Studie zur Frömmigkeit in Preußen während der Befreiungskriege 1813-1815. Göttingen 1993
Gramley, Hedda: Propheten des deutschen Nationalismus. Theologen, Historiker und Nationalökonomen (1848-1880). Frankfurt/Main 2001
Grassl, Hans: Aufbruch zur Romantik. Bayerns Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte 1765-1785. München 1968
Grathoff, Dirk (Hg.): Studien zur Ästhetik und Literaturgeschichte der Kunstperiode. Frankfurt/Main/u.a. 1985
Grathoff, Dirk (Hg.): Heinrich von Kleist. Studien zu Werk und Wirkung. Opladen 1988
Grathoff, Dirk: Heinrich von Kleist und Napoleon Bonaparte. Der Furor Teutonicus und die ferne Revolution. In: H. Zimmermann (Hg.): Schreckensmythen, S. 81-105
Grathoff, Dirk: Kleists Geheimnisse. Unbekannte Seiten seiner Biographie. Opladen 1993
Greiffenhagen, Martin: Das Dilemma des Konservatismus. München 1977
Grimm, Sieglinde: Dichtarten und Wissenssystematik. Zum Einfluss der nachkantischen Organisation des Wissens auf die poetologische Gattungsdebatte bei Novalis und Friedrich Schlegel. In: Euphorion 94 (2000), S. 149-171
Grimminger, Rolf: Die Ordnung, das Chaos und die Kunst. Für eine neue Dialektik der Aufklärung. Frankfurt/Main 1990
Groh, Andreas: Die Gesellschaftskritik der Politischen Romantik. Eine Neubewertung ihrer Auseinandersetzung mit den Vorboten von Industrialisierung und Modernisierung. Bochum 2004
Gruber, Bettina/Plumpe, Gerhard: Romantik und Ästhetizismus. Würzburg 1999
Grunnet, Sanne Elisa: Die Bewusstseinstheorie Friedrich Schlegels. Paderborn u.a. 1994
Günther, Horst: Versuche, europäisch zu denken. Deutschland und Frankreich. Frankfurt/Main 1990
Günzel, Klaus: König der Romantik. Das Leben des Dichters Ludwig Tieck in Briefen, Selbstzeugnissen und Berichten. Berlin 1981
Günzel, Klaus: Romantikerschicksale. Gestalten einer Epoche. Berlin 1988
Günzel, Klaus: Romantik in Dresden: Gestalten und Begegnungen. Frankfurt/Leipzig 1997
Günzel, Klaus: Die deutschen Romantiker: 125 Lebensläufe. Ein Personenlexikon. Düsseldorf und Zürich 2001
Gugenberger, Eduard/Schweidlenka, Roman: Die Fäden der Nornen. Zur Macht der Mythen in politischen Bewegungen. Wien 1993
Guilhaumou, Jacques: Sprache und Politik in der Französischen Revolution. Vom Ereignis zur Sprache des Volkes (1789-1794). Frankfurt/Main1989
Gumbrecht, Hans Ulrich: Modern, Modernität, Moderne. In: H.U. Gumbrecht: Dimensionen und Grenzen der Begriffsgeschichte. München 2006, S. 37-80
Gundolf, Friedrich: Friedrich Schlegels romantische Schriften. In: Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts 1927, S. 28-120
Gundolf, Friedrich: Friedrich Schlegel. In: ders.: Romantiker. Berlin 1930, S. 9-140
Gurian, Waldemar: Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789-1914. Mönchengladbach 1929
Haas, Alois M.: Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik. Frankfurt/Main 1996
Haberkern, Ernst: Limitierte Aufklärung. Die protestantische Spätaufklärung in Preußen am Beispiel der Berliner Mittwochsgesellschaft. Marburg 2005
Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt/Main 1985²
Habermas, Jürgen: Heinrich Heine und die Rolle des Intellektuellen in Deutschland. In: ders.: Eine Art Schadensabwicklung. Kleine Politische Schriften VI. Frankfurt/Main 1987, S. 25-54

Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen. Frankfurt/Main 2002
Hacks, Peter: Zur Romantik. Hamburg 2001
Hädecke, Wolfgang: Poeten und Maschinen. Deutsche Dichter als Zeugen der Industrialisierung. München und Wien 1993
Hänsel, Markus: Geistliche Restauration. Die nazarenische Bewegung in Deutschland zwischen 1800 und 1838. Frankfurt/Main u.a. 1987
Härtl, Heinz: Friedrich Schlegel und Lessing. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe. Jg. 31. 5 (1982), S. 561-567
Härtl, Heinz: Athenäum-Polemiken. In: H.-D. Dahnke/B. Leistner (Hg.) Debatten, Bd. 2, S. 246-357
Härtl, Heinz: Frühe Romantik – späte Aufklärung. In: Weimarer Beiträge. Jg. 33. Weimar 1987, S. 649-654
Häseler, Jens/Meier, Albert (Hg.): Gallophobie im 18. Jahrhundert. Berlin 2005
Hafner, Ulrike: ‚Norden' und ‚Nation' um 1800. Der Einfluss skandinavischer Geschichtsmythen und Volksmentalitäten auf deutschsprachige Schriftsteller zwischen Aufklärung und Romantik (1740-1829). Triest 1996
Hagemann, Karen: ‚Die Freiheit ruft uns allen'. (Selbst-)Entwürfe von Patriotismus und Männlichkeit ‚politischer Romantiker' zur Zeit der antinapoleonischen Kriege Österreichs, 1809 und 1813-15. In: C. Aspalter u.a. (Hg.): Paradoxien, S. 123-147
Hammer, Helmut: Österreichs Propaganda zum Feldzug 1809. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Propaganda. München 1935
Hanisch, Ernst: Konservatives und revolutionäres Denken: Deutsche Sozialkatholiken und Sozialisten im 19. Jahrhundert. Salzburg 1975
Hansen, Erk F.: Wissenschaftswahrnehmung und -umsetzung im Kontext der deutschen Frühromantik. Frankfurt/Main u.a. 1992
Hardtwig, Wolfgang: Nationalismus und Bürgerkultur in Deutschland 1500-1914. Ausgewählte Aufsätze. Göttingen 1994
Hardtwig, Wolfgang: Vom Elitebewusstsein zur Massenbewegung. Frühformen des Nationalismus in Deutschland 1500-1840. Berlin 1996
Hardtwig, Wolfgang: Vormärz. Der monarchische Staat und das Bürgertum. München 1998 (4. Aufl.)
Harth, Dietrich/Assmann, Jan (Hg.): Revolution und Mythos. Frankfurt/Main 1992
Hartmann, Peter Claus: Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation in der Neuzeit 1486-1806. Stuttgart 2005
Hartmann, Peter Claus/Schuller, Florian (Hg.): Das Heilige Römische Reich und sein Ende 1806. Zäsur in der deutschen und europäischen Geschichte. Regensburg 2006
Hartwich, Wolf-Daniel: ‚Deutsche Mythologie'. Die Erfindung einer nationalen Kunstreligion. Berlin 2000
Hartwich, Wolf-Daniel: Romantischer Antisemitismus. Von Klopstock bis Richard Wagner. Göttingen 2005
Hattenhauer, Hans: Geschichte der deutschen Nationalsymbole. Zeichen und Bedeutung. München 1990
Haug, Walter/Mieth, Dietmar (Hg.): Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition. München 1992
Haupt, Heinz-Gerhard/Langewiesche, Dieter (Hg.): Nation und Religion in der deutschen Geschichte. Frankfurt/New York 2001
Hausdörfer, Sabrina: Rebellion im Kunstschein. Die Funktion des fiktiven Künstlers in Roman und Kunsttheorie der deutschen Romantik. Heidelberg 1987
Haym, Rudolf: Die Romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes. Berlin 1870

Hebekus, Uwe/Matala de Mazza, Ethel/Koschorke, Albrecht (Hg.): Das Politische. Figurenlehren des sozialen Körpers nach der Romantik. München 2003
Heiner, Hans-Joachim: Das Ganzheitsdenken Friedrich Schlegels. Wissenssoziologische Deutung einer Denkform. Stuttgart 1971
Heinkel, Nicole: Religiöse Kunst, Kunstreligion und die Überwindung der Säkularisierung. Frühromantik als Sehnsucht und Suche nach der verlorenen Religion. Dargestellt anhand der Aussagen der literarischen Frühromantik zur bildenden Kunst. Frankfurt/Main u.a. 2004
Heinrich, Gerda: Geschichtsphilosophische Positionen der deutschen Frühromantik. Berlin 1976
Helduser, Urte/Weiß, Johannes (Hg.): Die Modernität der Romantik. Zur Wiederkehr des Ungleichen. Kassel 1999
Hendrix, Gert Peter: Das politische Weltbild Friedrich Schlegels. Bonn 1962
Henningsen, Bernd/Klein, Janine/Müssener, Helmut/Söderlind, Solfried (Hg.): Wahlverwandtschaft. Skandinavien und Deutschland 1800 bis 1914. Berlin 1997
Henrich, Dieter: Schillers Denken im Spannungsfeld der Jenaer Konstellation. In: J. Bürger (Hg.): Friedrich Schiller, S. 116-135
Hermand, Jost: Der alte Traum vom neuen Reich. Völkische Utopien und Nationalsozialismus. Frankfurt/Main 1988
Hermand, Jost/Niedermeier, Michael (Hg.): Revolutio germanica: die Sehnsucht nach der ‚alten Freiheit' der Germanen 1750-1820. Frankfurt/Main u.a. 2002
Hermann, Ingo: Hardenberg. Der Reformkanzler. Berlin 2003
Hermand, Jost/Windfuhr, Manfred (Hg.): Zur Literatur der Restaurationsepoche 1815-1848. Forschungsreferate und Aufsätze. Stuttgart 1970
Hermsdorf, Klaus: Literarisches Leben in Berlin. Aufklärer und Romantiker. Berlin 1987
Herrmann, Hans Peter u.a. (Hg.): Machtphantasie Deutschland. Nationalismus, Männlichkeit und Fremdenhass im Vaterlandsdiskurs deutscher Schriftsteller des 18. Jahrhunderts. Frankfurt/Main 1996
Herrmann, Paul: Nordische Mythologie. Berlin 1992
Herrmann, Ulrich (Hg.): Volk-Nation-Vaterland. Hamburg 1996
Herzog, Reinhart/Koselleck, Reinhart (Hg.): Epochenschwelle und Epochenbewusstsein. Poetik und Hermeneutik 12. München 1987
Heyen, Erk Volkmar (Hg.): Vom normativen Wandel des Politischen. Berlin 1984
Hieronimus, Ekkehard: Der Traum von den Urkulturen. Vorgeschichte als Sinngebung der Gegenwart. München 1975
Hinderer, Walter (Hg.): Geschichte der politischen Lyrik in Deutschland. Stuttgart 1978
Hinderer, Walter (Hg.): Codierungen von Liebe in der Kunstperiode. Würzburg 1997
Hinderer, Walter (Hg.): Goethe und das Zeitalter der Romantik. Würzburg 2002
Hinkel, Helmut (Hg.): Goethekult und katholische Romantik. Mainz 2002
Hippel, Wolfgang von (Hg.): Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Die Französische Revolution im deutschen Urteil. München 1989
Hobsbawm, Eric: Europäische Revolutionen. Kindlers Kulturgeschichte. Bd. 15. München 1983
Hobsbawm, Eric: Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780. Frankfurt/Main 1991
Hocks, Paul/Schmidt, Peter: Literarische und politische Zeitschriften 1789-1805. Von der politischen Revolution zur Literaturrevolution. Stuttgart 1975
Höhle, Thomas: Friedrich Schlegels Auseinandersetzung mit Lessing. Zum Problem des Verhältnisses zwischen Romantik und Aufklärung. In: Weimarer Beiträge. Jg. 23. Weimar 1977, S. 121-135

Höhne, Horst: Die Stadt der Romantiker. Paradoxien einer Hassliebe. Frankfurt/Main u.a. 2005
Höllenschmidt, Edith: Die Mittelalter-Rezeption der Brüder Schlegel. Paderborn 2000
Hölscher, Lucian: Die Entdeckung der Zukunft. Frankfurt/Main 1999
Hölzle, Erwin: Die Idee einer altgermanischen Freiheit vor Montesquieu. Fragmente aus der Geschichte politischer Freiheitsbestrebungen in Deutschland, England und Frankreich vom 16. bis 18. Jahrhundert. München/Berlin 1925
Höpfner, Christian: Romantik und Religion. Heinrich Heines Suche nach Identität. Stuttgart/Weimar 1997
Höpfner, Gerhard: Die indischen Studien Friedrich Schlegels im Zusammenhang seines Denkens. Diss. phil. Breslau 1921
Hörisch, Jochen: Die fröhliche Wissenschaft von der Poesie. Der Universalitätsanspruch von Dichtung in der frühromantischen Poetologie. Frankfurt/Main 1976
Hörisch, Jochen: Herrscherwort, Geld und geltende Sätze – Adornos Aktualisierung der Frühromantik und ihre Affinität zur poststrukturalistischen Kritik des Subjekts. In: B. Lindner/W.M. Lüdke (Hg.): Materialien zur ästhetischen Theorie Th. W. Adornos – Konstruktion der Moderne. Frankfurt/Main 1979, S. 397-414
Hörisch, Jochen: ‚Urwaldartiges Gebrüll' – Peter Hacks enttarnt die Romantiker. In: Athenäum 12. Paderborn u.a. 2002, S. 262-264
Hörisch, Jochen: Die andere Goethezeit. Poetische Mobilmachung des Subjekts um 1800. München 1992
Hörisch, Jochen: Dialektik der Romantik. In: Athenäum. Jahrbuch für Romantik. 13. Jg.. Paderborn u.a. 2003, S. 43-60
Hoff, Ansgar Maria: Das Poetische der Philosophie. Friedrich Schlegel, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jacques Derrida. Diss. phil. Bonn 2000
Hoffmann-Axthelm, Inge: ‚Geisterfamilie'. Studien zur Geselligkeit der Frühromantik. Diss. phil. Berlin 1970
Hofmann, Werner (Hg.): Ossian und die Kunst um 1800. München 1974
Hogrebe, Wolfram (Hg.): Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen. Frankfurt/Main 1995
Hogrebe, Wolfram: Societas Teutonica. Profile der Frühromantik und das Elend der deutschen Geselligkeit. Erlangen/Jena 1996
Hohendahl, Peter Uwe: Geschichte und Modernität. Heines Kritik an der Romantik. In: Jahrbuch der Deutschen Schiller-Gesellschaft 1973, S. 318-361
Hohendahl, Peter Uwe: Reform als Utopie: Die preußische Bildungspolitik 1809-1817. In: W. Voßkamp (Hg.): Utopieforschung. Bd. 3, S. 250-272
Hohendahl, Peter Uwe: Literaturkritik und Öffentlichkeit. München 1974
Hohendahl, Peter Uwe/Lützeler, Paul Michael (Hg.): Legitimationskrisen des deutschen Adels 1200-1900. Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaften 11. Stuttgart 1979
Hohendahl, Peter Uwe (Hg.): Geschichte der deutschen Literaturkritik (1730-1980). Stuttgart 1980
Hohendahl, Peter Uwe: Geschichte, Opposition, Subversion. Studien zur Literatur des 19. Jahrhunderts. Köln u.a. 1993
Hohendahl, Peter Uwe (Hg.): Öffentlichkeit – Geschichte eines Begriffs. Stuttgart und Weimar 2000
Hoock-Demarle, Marie-Claire: Die Frauen der Goethezeit. München 1990
Horn, Gisela: ‚Horen' – ‚Propyläen' – ‚Athenäum': Zeitschriften im Widerstreit. In: F. Strack (Hg.): Evolution, S. 306-322
Hornung, Klaus: Scharnhorst. Soldat-Reformer-Staatsmann. Die Biographie. Esslingen und München 1997²
Hosp, Eduard: Die Kirche Österreichs im Vormärz 1815-1850. Wien und München 1971

Hubatsch, Walther: Die Deutschen und der Norden. Ein Beitrag zur politischen Ideengeschichte vom Humanismus bis zur Gegenwart in Dokumenten. Göttingen 1951
Hübinger, Gangolf: Gelehrte, Politik und Öffentlichkeit. Eine Intellektuellengeschichte. Göttingen 2006
Hübner, Kurt: Die Wahrheit des Mythos. München 1985
Hühn, Lore: Die Idee der Neuen Mythologie. Schellings Weg einer naturphilosophischen Fundierung. In: F. Strack (Hg.): Evolution, S. 393-411
Hundt, Irina: Geselligkeit im Kreis von Dorothea und Friedrich Schlegel in Paris in den Jahren 1802-1804. In: H. Schultz (Hg.): Salons, S. 83-133
Ibbeken, Rudolf: Preußen 1807-1813. Staat und Volk als Idee und in Wirklichkeit. Köln und Berlin 1970
Idealismus mit Folgen. Die Epochenschwelle um 1800 in Kunst und Geisteswissenschaften. München 1994
Imlé, Fanny: Friedrich von Schlegels religiöse Entwicklung von Kant zum Katholizismus. Paderborn 1927
Immerwahr, Raymond: Friedrich Schlegel: Der Dichter als Journalist und Essayist. In: Jahrbuch für internationale Germanistik 7 (1978), S. 145-168
Jablonska, J./Kubisiak, M. (Hg.): Österreichische Literatur wie sie ist? Beiträge zur Literatur des habsburgischen Kulturraumes. Lódz 1995
Jäger, Hans-Wolf (Hg.): ‚Öffentlichkeit' im 18. Jahrhundert. Göttingen 1997
Jaeschke, Walter: ‚Die hohle Nuss der Subjektivität' oder Über die Verklärung der Philosophie ins Positive. In: Albert Mues (Hg.): Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806. Hamburg 1989, S. 490 ff.
Jaeschke, Walter/Holzhey, Helmut (Hg.): Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795-1805). Hamburg 1990
Jaeschke, Walter (Hg.): Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807). Hamburg 1993
Jaeschke, Walter (Hg.): Der Streit um die Romantik (1820-1854). Mit Texten von Eichendorff, Feuerbach, Fichte, Hegel, Schlegel u.a.. Hamburg 1999
Jakubowski-Tiessen, Manfred (Hg.): Religion zwischen Kunst und Politik. Aspekte der Säkularisierung im 19. Jahrhundert. Göttingen 2004
James, Harold: Deutsche Identität 1770-1990. Frankfurt/Main/New York 1991
Jamison, Robert L.: Friedrich Schlegel and Metternich (1809-1819). A Study in Political Romanticism. Diss. University of Washington (Seattle) 1969
Jamme, Christoph/Pöggeler, Otto (Hg.): ‚Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde'. Das Schicksal einer Generation der Goethezeit. Stuttgart 1983
Jamme, Christoph/Schneider, Helmut (Hg.): Mythologie der Vernunft. Hegels ‚ältestes Systemprogramm' des deutschen Idealismus. Frankfurt/Main 1984
Jamme, Christoph/Kurz, Gerhard (Hg.): Idealismus und Aufklärung. Kontinuität und Kritik der Aufklärung in Philosophie und Poesie um 1800. Stuttgart 1988
Jamme, Christoph: ‚Gott an hat ein Gewand'. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart. Frankfurt/Main 1991
Jamme, Christoph: Einführung in die Philosophie des Mythos. Bd. 2: Neuzeit und Gegenwart. Darmstadt 1991
Janetzki, Ulrich (Hg.): Henriette Herz: Berliner Salon. Erinnerungen und Portraits. Frankfurt/Main 1984
Janke, Wolfgang: Johann Gottlieb Fichtes ‚Wissenschaftslehre 1805'. Methodisch-systematischer und philosophiegeschichtlicher Kommentar. Darmstadt 1999
Jansen, Christian: ‚Deutsches Wesen', ‚deutsche Seele', ‚deutscher Geist'. Der Volkscharakter als nationales Identifikationsmuster im Gelehrtenmilieu. In: H. Blomert u.a. (Hg.): Transformationen, S. 199-278

Jaumann, Herbert: Emanzipation als Positionsverlust. Ein sozialgeschichtlicher Versuch über die Situation des Autors im 18. Jahrhundert. In: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 11 (1981), Heft 42, S. 46-72
Jaumann, Herbert (Hg.): Rousseau in Deutschland. Berlin/New York 1995
Jauß, Hans Robert: Literaturgeschichte als Provokation. Frankfurt/Main 1970
Jauß, Hans Robert: Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewusstsein der Modernität. In: H.R. Jauß: Literaturgeschichte, S. 11-66
Jauß, Hans Robert: Schlegels und Schillers Replik auf die ‚Querelle des Anciens et des Modernes'. In: H.R. Jauß: Literaturgeschichte, S. 67-106
Jauß, Hans Robert: Der literarische Prozess des Modernismus von Rousseau bis Adorno. In: R. Herzog/R. Koselleck (Hg.): Epochenschwelle, S. 243-268
Jauß, Hans Robert: Mythen des Anfangs. Die geheime Sehnsucht der Aufklärung. In: P. Kemper (Hg.): Macht des Mythos, S. 53-77
Jeismann, Michael: Das Vaterland der Feinde. Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1792-1918. Stuttgart 1992
Jens, Walter/Küng, Hans: Dichtung und Religion. München 1985
Johnston, Otto W.: Der deutsche Nationalmythos. Ursprung eines politischen Programms. Stuttgart 1990
Jonak, Walter: Friedrich Schlegels Gedichte 1800-1810. Diss. phil. Wien 1930
Käfer, Anne: ‚Die wahre Ausübung der Kunst ist religiös'. Schleiermachers Ästhetik im Kontext der zeitgenössischen Entwürfe Kants, Schillers und Schlegels. Tübingen 2006
Kaiser, Gerhard: Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland. Wiesbaden 1961
Kaiser, Gerhard: Klopstock als Patriot. In: Wiese, B.v./Henß, R. (Hg.): Nationalismus in Germanistik und Dichtung. Berlin 1967, S. 145-169
Kaiser, Gerhard: Klopstock. Religion und Dichtung. Kronberg/Ts. 1975[2]
Kaiser, Gerhard R.: Komparatistik aus dem Geist apokalyptischer Theologie. Überlegungen im Anschluss an Friedrich Schlegels Gegenüberstellung von Lamartine und Byron. In: J. Jablonska/M. Kubisiak (Hg.): Österreichische Literatur, S. 236-263
Kals, Hans: Die soziale Frage in der Romantik. Köln und Bonn 1974
Kalthoff, Hildegard: Glauben und Wissen bei Friedrich Schlegel. Bottrop 1939
Kammerer, Frithjof: Die Pressepolitik Metternichs. Diss. phil. Wien 1958
Kamper, Dietmar/Wulf, Christof (Hg.): Das Heilige. Seine Spur in der Moderne. Frankfurt/Main 1987
Kapitza, Peter: Die frühromantische Theorie der Mischung: Über den Zusammenhang von romantischer Dichtungstheorie und zeitgenössischer Chemie. München 1968
Kapp, Volker u.a. (Hg.): Subversive Romantik. Berlin 2004
Kaspers, Katharina: Der arme Poet. Wandlungen des dichterischen Selbstverständnisses in der deutschen Romantik. Frankfurt/Main u.a. 1989
Keller, Otto: Eichendorffs Kritik der Romantik. Jena 1906
Kemper, Peter (Hg.): Macht des Mythos – Ohnmacht der Vernunft? Frankfurt/Main 1989
Kerschbaumer, Sandra: Heines moderne Romantik. Paderborn u.a. 2000
Kersting, Wolfgang: Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags. Darmstadt 1996
Kittler, Friedrich A.: Aufschreibesysteme 1800.1900. München 1995[3]
Klausnitzer, Ralf: Blaue Blume unterm Hakenkreuz. Zur literaturwissenschaftlichen Romantikrezeption im Dritten Reich. In: Zeitschrift für Germanistik 7 (1997), S. 521-542
Klebe, Dietrich: Friedrich Schlegels Beitrag zu einer Kommunikationsästhetik der deutschen Frühromantik, dargestellt an der Zeitschrift ‚Athenäum' und Fragmenten der Jahre 1797-1800. Diss. phil. Potsdam 1980
Kleßmann, Eckart (Hg.): Die Befreiungskriege in Augenzeugenberichten. Düsseldorf 1966

Klinger, Cornelia/Stäblein, Ruthard (Hg.): Identitätskrise und Surrogatidentitäten. Zur Wiederkehr einer romantischen Konstellation. Frankfurt/Main/ New York/Paris 1989, S. 105-128
Klinger, Cornelia: Der Übergang von der Frühromantik zur Spätromantik. Paderborn 1990
Klinger, Cornelia: Romantik und neue soziale Bewegungen. In: Athenäum. Jahrbuch für Romantik. 3. Jg. Paderborn u.a. 1993, S. 223-244
Klinger, Cornelia: Flucht, Trost, Revolte. Die Moderne und ihre ästhetischen Gegenwelten. München 1995
Kluckhohn, Paul: Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik. Halle 1922/1931
Kluckhohn, Paul: Persönlichkeit und Gemeinschaft. Studien zur Staatsauffassung der deutschen Romantik. Halle 1925
Kluckhohn, Paul: Das Ideengut der deutschen Romantik. Halle 1941/Tübingen 1966
Kluckhohn, Paul: Voraussetzungen und Verlauf der romantischen Bewegung. In: T. Steinbüchel (Hg.): Romantik. Ein Zyklus Tübinger Vorlesungen. Tübingen und Stuttgart 1958, S. 12-26
Klug, Matthias: Rückwendung zum Mittelalter? Geschichtsbilder und historische Argumentation im politischen Katholizismus des Vormärz. Paderborn u.a. 1995
Knatz, Lothar/Otabe, Tanehisa (Hg.): Ästhetische Subjektivität. Romantik & Moderne. Würzburg 2005
Koebner, Thomas/Weigel, Sigrid (Hg.): Nachmärz. Der Ursprung der ästhetischen Moderne in einer nachrevolutionären Konstellation. Opladen 1996
Koehler, Benedikt: Ästhetik der Politik. Adam Müller und die politische Romantik. Stuttgart 1980
Koenig, Helmut: Zur Geschichte der Nationalerziehung in Deutschland im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts. Berlin 1960
Koenig, Helmut: Zur Geschichte der bürgerlichen Nationalerziehung in Deutschland zwischen 1807 und 1815. Berlin 1972
Körner, Josef: Romantiker und Klassiker. Die Brüder Schlegel in ihren Beziehungen zu Schiller und Goethe. Berlin 1924
Körner, Josef: Mendelssohns Töchter. In: Preußische Jahrbücher 214. Berlin 1928, S. 167-182
Körner, Josef: Friedrich Schlegels Berufskämpfe. In: Preußische Jahrbücher 215. Berlin 1929, S. 22-29
Körner, Josef: Die Botschaft der deutschen Romantik an Europa. Augsburg 1929
Körner, Josef: Friedrich Schlegels philosophische Lehrjahre. Einleitung zu Friedrich Schlegel. Neue philosophische Schriften. Frankfurt/Main 1935, S. 3-114
Kösling, Peter: Die Wohnungen der Gebrüder Schlegel in Jena. In: Athenäum 9. Paderborn u.a. 1999, S. 97-110
Kohlenbach, Margarete: Vereinigung und Paradox. Anthropologische Bestimmungen in der Geschichtsphilosophie und Poetik des jungen Friedrich Schlegel. In: J. Barkhoff/E. Sagarra (Hg.): Anthropologie und Literatur um 1800. München 1992, S. 141-160
Kohn, Hans: Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution. Heidelberg 1950
Kondylis, Panajotis: Konservativismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang. Stuttgart 1986
Koopmann, Helmut (Hg.): Mythos und Mythologie in der Literatur des 19. Jahrhunderts. Frankfurt/Main 1979
Koopmann, Helmut/Woesler, Winfried (Hg.): Literatur und Religion. Freiburg i. Br. u.a. 1984

Koopmann, Helmut (Hg.): Freiheitssonne und Revolutionsgewitter. Reflexe der Französischen Revolution im literarischen Deutschland zwischen 1789 und 1840. Tübingen 1980
Kopper, Joachim/Malter, Rudolf (Hg.): Immanuel Kant zu Ehren. Frankfurt/Main 1974
Korff, Hermann August: Geist der Goethezeit. Teil 3. Frühromantik. Leipzig 1956[3]
Korte, Petra: Projekt Mensch – ‚Ein Fragment aus der Zukunft'. Friedrich Schlegels Bildungstheorie. Münster 1992
Kosch, Wilhelm: Das katholische Deutschland. Biographisch-bibliographisches Lexikon. Bd. 1-3. Augsburg 1933-1938
Koschorke, Albrecht: Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts. München 1999
Koselleck, Reinhart: Kritik und Krise Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Frankfurt/Main 1973
Koselleck, Reinhart (Hg.): Studien zum Beginn der modernen Welt. Stuttgart 1971
Koselleck, Reinhart: Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791-1848. Stuttgart 1981[3]
Koselleck, Reinhart: Die Verzeitlichung der Utopie. In: W. Voßkamp (Hg.): Utopieforschung. Bd. 3, S. 1-14
Koselleck, Reinhart/Reichardt, Rolf (Hg.): Die Französische Revolution als Bruch des gesellschaftlichen Bewusstseins. München 1988
Koselleck, Reinhart: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt/Main 1989
Koselleck, Reinhart: Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache. Frankfurt/Main 2006
Kost, Jürgen: Wilhelm von Humboldt. Weimarer Klassik. Bürgerliches Bewusstsein. Kulturelle Entwürfe in Deutschland um 1800. Würzburg 2004
Kozielek, Gerard: Prediger und Poet. Zacharias Werners Wirken in Wien. In: Aurora 41. Würzburg 1981, S. 93-134
Kraus, Hans-Christof: Die politische Romantik in Wien. Friedrich Schlegel und Adam Müller. In: R. Rill/U.E. Zellenberg (Hg.): Konservatismus, S. 35-70
Krause, Peter D.: Unbestimmte Rhetorik: Friedrich Schlegel und die Redekunst um 1800. Tübingen 2001
Krause, Peter D.: ‚Vollkommene Republik'. Friedrich Schlegels frühe politische Romantik. In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur. Bd. 27, H. 1 (2002), S. 1-31
Krauss, Henning (Hg.): Folgen der Französischen Revolution. Frankfurt/Main 1989
Kremer, Detlef: Romantik. Stuttgart/Weimar 2001
Kreisky, Eva (Hg.): Von der Macht der Köpfe. Intellektuelle zwischen Moderne und Spätmoderne. Wien 2000
Krimm, Stefan/Zirbs, Wieland (Hg.): Die Deutschen und die andern. Patriotismus, Nationalgefühl und Nationalismus in der deutschen Geschichte. München 1997
Krömmelbein, Thomas: Mallet in Deutschland. Zur Wirkungsgeschichte der nordischen Poesie und Mythologie. In: Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel, 162 Jg., Heft 103/104 (Dezember). Frankfurt/Main und Leipzig 1995, S. 449-457
Kronenberg, Volker: Patriotismus in Deutschland. Wiesbaden 2005
Kronenbitter, Günther: Wort und Macht. Friedrich Gentz als politischer Schriftsteller. Berlin 1994
Kronenbitter, Günther: Gegengift. Friedrich Gentz und die Französische Revolution. In: C. Weiß/W. Albrecht (Hg.): Obscuranten, S. 579-608
Kronenbitter, Günther: Deutsche Romantik und österreichische Außenpolitik 1806 bis 1829. In: C. Aspalter u.a. (Hg.): Paradoxien, S. 186-201

Krüger, Christa: Georg Forsters und Friedrich Schlegels Beurteilung der Französischen Revolution als Ausdruck des Problems einer Einheit von Theorie und Praxis. Göppingen 1974
Krüger, Johanna: Friedrich Schlegels Bekehrung zu Lessing. Weimar 1913
Krumeich, Gerd/Lehmann, Hartmut (Hg.): ‚Gott mit uns'. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Göttingen 2000
Küntzel, Astrid: Fremde in Köln. Integration und Ausgrenzung zwischen 1750 und 1814. Köln u.a. 2008
Kuhn, Annette: Die Staats- und Gesellschaftslehre Friedrich Schlegels. München 1959
Kunisch, Hermann: Friedrich Schlegel und Goethe. In: Ders.: Kleine Schriften. Berlin 1968, S. 189-204
Kunisch, Johannes: Von der gezähmten zur entfesselten Bellona. Die Umwertung des Krieges im Zeitalter der Revolutions- und Freiheitskriege. In: Kleist-Jahrbuch 1988/89. Hg. von H.J. Kreutzer. Berlin 1988, S. 44-63
Kurz, Gerhard: Der Roman als Symposion der Moderne. Zu Friedrich Schlegels *Gespräch über die Poesie*. In: S. Matuschek (Hg.): Gespräch, S. 63-79
Kurzke, Hermann: Romantik und Konservatismus. Das ‚politische' Werk Friedrich von Hardenbergs (Novalis). München 1983
Kurzke, Hermann: Romantik und Konservatismus. In: Aurora 61 (2001), S. 55-66
Lackmann, Thomas: Das Glück der Mendelssohns. Geschichte einer deutschen Familie. Berlin 2005
Lackmann, Thomas: Der Sohn meines Vaters. Biographische Studie über Abraham Mendelssohn Bartholdy. Göttingen 2008
Lafargue, Paul: Die französische Sprache vor und nach der Revolution. Die Anfänge der Romantik. Hg. von Jürgen Baumgarten. Hamburg 1988
Landfester, Manfred: Griechen und Deutsche: Der Mythos einer ‚Wahlverwandtschaft'. In: H. Berding (Hg.): Mythos und Nation, S. 198-219
Landfester, Ulrike: ‚So kommt das Volk zur Welt'. Politische Konzepte der Romantik im Vormärz. In: W. Bunzel u.a. (Hg.): Romantik, S. 67-86
Langewiesche, Dieter: Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa. München 2000
Langewiesche, Dieter/Schmidt, Georg (Hg.): Föderative Nation. Deutschlandkonzepte von der Reformation bis zum Ersten Weltkrieg. München 2000
Langewiesche, Dieter: Was heißt ‚Erfindung der Nation'? Nationalgeschichte als Artefakt oder Geschichtsdeutung als Machtkampf. In: Historische Zeitschrift 277. München 2003, S. 593-617
Langewiesche, Dieter: Europa zwischen Restauration und Revolution 1815-1849 München 2004
Langner, Albrecht (Hg.): Katholizismus, konservative Kapitalismuskritik und Frühsozialismus bis 1850. München/Paderborn 1975
Langner, Albrecht (Hg.): Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert. München u.a. 1978
Langner, Albrecht (Hg.): Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800. Paderborn u.a. 1985
Lapter, Dorothea: Wiener politische Journalistik. Diss. phil. Wien 1950
Lauth, Reinhard: Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis. München 1994
Lechner, Silvester: Gelehrte Kritik und Restauration. Metternichs Wissenschafts- und Pressepolitik und die Wiener ‚Jahrbücher der Literatur' (1818-1849). Tübingen 1977
Lederbogen, Friedrich: Friedrich Schlegels Geschichtsphilosophie. Ein Beitrag zur Genesis der historischen Weltanschauung. Leipzig 1908

Lenk, Kurt: Volk und Staat. Strukturwandel politischer Ideologien im 19. und 20. Jahrhundert. Stuttgart 1971
Lenk, Kurt: Deutscher Konservatismus. Frankfurt/Main/New York 1989
Lepenies, Wolf: Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts. München/Wien 1976
Lepenies, Wolf: Kultur und Politik. Deutsche Geschichten. München 2006
Leppmann, Wolfgang: Goethe und die Deutschen. Der Nachruhm eines Dichters im Wandel der Zeit und der Weltanschauungen. Berlin 1998
Ley, Michael/Kaiser, Leander (Hg.): Von der Romantik zur ästhetischen Religion. München 2004
Link, Jürgen/ Wülfing Wulf (Hg.): Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Strukturen und Funktionen nationaler Identität. Stuttgart 1991
Lönne, Karl-Egon: Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt/Main 1986
Löwith, Karl: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Stuttgart u.a. 1969
Louth, Charlie: ‚Transzendente Linien': Coleridge und Friedrich Schlegel als Lessing-Leser. In: K. Feilchenfeldt u.a. (Hg.) Zwischen Aufklärung und Romantik, S. 150-164
Lübbe, Hermann: Religion nach der Aufklärung. Graz 1986
Lühr, Hans-Peter (Hg.): Dresden und die Anfänge der Romantik. Dresden 1999
Lüsebrink, Hans-Jürgen/Reichardt, Rolf (Hg.): Kulturtransfer im Epochenumbruch. Frankreich – Deutschland 1770-1815. Leipzig 1997
Lüsebrink, Hans-Jürgen (Hg.): Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt. Göttingen 2006
Lüthi, Kurt: Feminismus und Romantik. Sprache, Gesellschaft, Symbole, Religion. Köln und Wien 1985
Lützeler, Paul Michael: ‚Kosmopoliten der europäischen Kultur': Romantiker über Europa. In: E. Ribbat (Hg.): Romantik, S. 213-236
Lützeler, Paul Michael (Hg.): Romane und Erzählungen der deutschen Romantik. Neue Interpretationen. Stuttgart 1981
Lützeler, Paul Michael (Hg.): Europa. Analysen und Visionen der Romantiker. Frankfurt/Main 1982
Lützeler, Paul Michael: Die Romantik zwischen Kosmopolitismus und Nationalismus. In: W. Vosskamp/E. Lämmert (Hg.): Historische Konzepte, S. 228-235
Lützeler, Paul Michael: Geschichte in der Literatur. München 1987
Lutz-Bachmann, Matthias/Bohman, James (Hg.): Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung. Frankfurt/Main 1996
Lukács, Georg: Die Zerstörung der Vernunft. Bd. 1-3. Darmstadt und Neuwied 1973/1974
Lunzer-Lindhausen, Marianne: Friedrich Schlegel als Publizist der österreichischen Regierung im Kampfe gegen Napoleon. In: Publizistik 5 (1960), S. 202-211
Mähl, Hans-Joachim: Der poetische Staat. Utopie und Utopiereflexion bei den Frühromantikern. In: W. Vosskamp (Hg.): Utopieforschung. Bd. 3, S. 273-302
Maier, Erich Josef: Die Friedrich Schlegel-Forschung. Geschichte und Kritik. Diss. phil. München 1953
Maier, Hans: Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie. München 2006
Malsch, Wilfried: ‚Europa'. Politische Rede des Novalis. Deutung der Französischen Revolution und Reflexion auf die Poesie in der Geschichte. Stuttgart1965
Man, Paul de: Die Rhetorik der Zeitlichkeit. In: ders.: Ideologie, S. 83-130
Mann, Golo: Friedrich von Gentz. Gegenspieler Napoleons, Vordenker Europas. Frankfurt/Main 1995

Mann, Gunter/Dumont, Franz (Hg.): Die Natur des Menschen. Probleme der physischen Anthropologie und Rassenkunde (1750-1850). Stuttgart/New York 1990
Mann, Otto: Der junge Friedrich Schlegel. Eine Analyse von Existenz und Werk. Berlin 1932
Mannheim, Karl: Das konservative Denken. Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschland. In: H.G. Schumann (Hg.): Konservativismus. Köln 1974, S. 24-75
Marcuse, Ludwig: Jena 1799. In: ders.: Obszön. Geschichte einer Entrüstung. München 1962, S. 63-115
Matala de Mazza, Ethel: Der verfasste Körper. Zum Projekt einer organischen Gemeinschaft in der politischen Romantik. Freiburg 1999
Matuschek, Stefan: ‚Doch Homeride zu sein, auch nur als letzter, ist schön'. Zur Bedeutung der Mythologie bei Friedrich Schlegel. In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 72 (1998), S. 115-125
Matuschek, Stefan (Hg.): Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht. Platons Symposion und seine Wirkung in der Renaissance, Romantik und Moderne. Heidelberg 2002
Mederer, Wolfgang: Romantik als Aufklärung der Aufklärung? Frankfurt/Main 1987
Meinecke, Friedrich: Die Entstehung des Historismus. München 1946²
Meinecke, Friedrich: Weltbürgertum und Nationalstaat. München 1963
Mennemeier, Franz Norbert: Friedrich Schlegels Poesiebegriff, dargestellt anhand der literaturkritischen Schriften. Die romantische Konzeption einer objektiven Poesie. München 1971
Mettler, Werner: Der junge Friedrich Schlegel und die griechische Literatur. Zürich 1955
Meyer, Martin: Idealismus und politische Romantik. Studien zum geschichtsphilosophischen Denken der Neuzeit. Bonn 1978
Michaels, Axel: Wissenschaft als Einheit von Religion, Philosophie und Poesie. Die Indologie als frühromantisches Projekt einer ganzheitlichen Wissenschaft. In: G. Brandstetter/G. Neumann (Hg): Wissenspoetik, S. 325-340
Michel, Edith/Michel, Willy: Der ‚zusammenstimmende Pluralis' und die ‚unbegreiflichen gleichzeitigen Empfindungen'. Zur Symphilosophie der Liebe bei Friedrich Schlegel und Novalis. In: W. Hinderer (Hg.): Codierungen, S. 113-135
Michel, Willy: Ästhetische Hermeneutik und frühromantische Kritik. Friedrich Schlegels fragmentarische Entwürfe, Rezensionen, Charakteristiken und Kritiken (1795-1801). Göttingen 1982
Michelsen, Peter: ‚Progressive Universalpoesie'. Fragmentarische Bemerkungen zum Athenäums-Fragment 116. Vom Scheitern eines Lektüre-Versuchs. In: F. Strack (Hg.): Evolution, S. 323-341
Möller, Frank (Hg.): Charismatische Führer der deutschen Nation. München 2004
Möller, Horst: Aufklärung in Preußen. Der Verleger, Publizist und Geschichtsschreiber Friedrich Nicolai. Berlin 1974
Möller, Horst: Fürstenstaat oder Bürgernation. Deutschland 1763-1815. Berlin 1989/1998
Mosse, George L.: Die Nationalisierung der Massen. Von den Befreiungskriegen bis zum Dritten Reich. Frankfurt/New York 1993
Mühlhauser, Josef: Die Geschichte des ‚Österreichischen Beobachters' von der Gründung bis zum Tode Friedrich von Gentz (1810-1832). Diss. phil. Wien 1948
Mühlher, Robert: Eichendorff in Wien. In: Aurora 41. Würzburg 1981, S. 55-74
Müller, Ernst: Ästhetische Religiosität und Kunstreligion in den Philosophien von der Aufklärung bis zum Ausgang des deutschen Idealismus. Berlin 2004
Müller, Gerhard/Ries, Klaus/Ziche, Paul (Hg.): Die Universität Jena. Tradition und Innovation um 1800. Stuttgart 2001

Müller, Karl: Friedrich Schlegels Konversion im Zusammenhang seiner weltanschaulichen Entwicklung. Diss. phil. Gießen 1928
Müller-Doohm, Stefan: Jürgen Habermas. Frankfurt/Main 2008
Müller-Funk, Wolfgang/Schuh, Franz (Hg.): Nationalismus und Romantik. Wien 1999
Müller-Funk, Wolfgang: Im Schatten der Revolution. Friedrich Schlegels Konzept einer konservativen Wende (1820-1823). In: C. Aspalter u.a. (Hg.): Paradoxien, S. 202-226
Münch, Paul: Das Jahrhundert des Zwiespalts. Deutschland 1600-1700. Stuttgart/Berlin/Köln 1999
Münchow-Pohl, Bernd von: Zwischen Reform und Krieg. Untersuchungen zur Bewusstseinslage in Preußen 1809-1812. Göttingen 1987
Nagel, Peter: Der Orient im Geschichtsbild Johann Gottfried Herders. In: H. Gericke (Hg.): Miszellen zur Wissenschaftsgeschichte der Altertumskunde. Halle/Saale 1980, S. 45-61
Napierala, Mark: Archive der Kritik. Die Allgemeine Literatur-Zeitung und das Athenäum. Heidelberg 2007
Nehring, Wolfgang: Wie europäisch ist Friedrich Schlegels *Europa*? In: Aurora 53 (1993), S. 75-91
Neuhaus, Stefan: Literatur und nationale Einheit in Deutschland. Tübingen und Basel 2002
Neumann, Gerhard: Ideenparadiese. Untersuchungen zur Aphoristik von Lichtenberg, Novalis, Friedrich Schlegel und Goethe. München 1976
Nippel, Wilfried (Hg.): Über das Studium der Alten Geschichte. München 1993
Nitschke, Claudia: Utopie und Krieg bei Ludwig Achim von Arnim. Tübingen 2004
Nolden, Thomas: Friedrich Schlegels ‚Weihe des Alten': Poetische Initiation im romantischen Gedicht. In: Euphorion 88 (1994), S. 468-477
Nordische Literaturgeschichte. Bd. 1. Von den Anfängen bis zum Jahre 1860. München 1982
Nowak, Kurt: Schleiermacher und die Frühromantik. Eine literaturgeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jahrhunderts. Weimar 1986
Nowak, Kurt: Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. München 1995
Nüsse, Heinrich: Die Sprachtheorie Friedrich Schlegels. Heidelberg 1962
Oberembt, Gert: Die Literaturdebatte um Schillers ‚Horen' oder Poeten auf Kriegspfad. Die Brüder Schlegel reizen Schiller und werden darüber zu Romantikern. In: die horen. Zeitschrift für Literatur, Kunst und Kritik 50. Jg. Bd. 5. Heft 220. Bremerhaven 2005, S.73-97
Oesch, Martin (Hg.): Aus der Frühzeit des deutschen Idealismus. Texte zur Wissenschaftslehre Fichtes 1794-1804. Würzburg 1987
Oesterle, Günter: Friedrich Schlegel in Paris oder Die romantische Gegenrevolution. In: G.-L. Fink (Hg.): Die deutsche Romantik und die Französische Revolution. Straßburg 1989, S. 163-179
Oesterle, Günter: Die Misere der Romantiker in Wien. In: J. Jablonska/M. Kubisiak (Hg.): Österreichische Literatur, S. 82-91
Oesterle, Günter (Hg.): Erinnern und Vergessen in der europäischen Romantik. Würzburg 2001
Oesterle, Ingrid: Der ‚glückliche Anstoß' ästhetischer Revolution und die Anstößigkeit politischer Revolution. Ein Denk- und Belegversuch zum Zusammenhang von politischer Formveränderung und kultureller Revolution. In: D. Baensch (Hg.): Modernität, S. 167 ff.
Oesterle, Ingrid: Der ‚Führungswechsel der Zeithorizonte' in der deutschen Literatur. Korrespondenzen aus Paris, der Hauptstadt der Menschheitsgeschichte, und die Ausbildung der geschichtlichen Zeit ‚Gegenwart'. In: D. Grathoff (Hg.): Studien, S. 11-75

Oesterle, Ingrid: Romantische Poesie der Poesie der Apokalypse. Neue Kunst, neue Mythologie und Apokalyptik in der Heidelberger Romantik und im Spätwerk Friedrich Schlegels. In: G.R. Kaiser (Hg.): Poesie der Apokalypse. Würzburg 1991, S. 103-128

Oesterle, Ingrid: Paris, die Mode und das Moderne. In: T. Koebner/S. Weigel (Hg.): Nachmärz. Die Ursprünge der ästhetischen Moderne in einer nachrevolutionären Konstellation. Opladen 1996, S. 156-174

Ohff, Heinz: Friedrich Schlegel oder Ein Berliner Intermezzo. In: ders.: Auch sie waren Preußen. Fünfzehn Lebensbilder. Berlin 1979, S. 36-48

Oppenberg, Ursula: Quellenstudium zu Friedrich Schlegels Übersetzungen aus dem Sanskrit. Diss. phil. Marburg 1965

Osinski, Jutta. Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert. Paderborn u.a. 1993

Osinski, Jutta: Harmonie statt Anarchie? Zeitkritik in der katholischen Romantik. In: Aurora 54 (1994), S. 190-203

Osinski, Jutta: Katholische Restauration und ‚Biedermeier': Ästhetik, Religion und Politik in spätromantischen Harmoniemodellen. Sieben Thesen. In: Michael Titzmann (Hg.): Zwischen Goethezeit und Realismus. Wandel und Spezifik in der Phase des Biedermeier. Tübingen 2002, S. 183-195

Osterkamp, Ernst: Neue Zeiten – neue Zeitschriften. Publizistische Projekte um 1800. In: Zeitschrift für Ideengeschichte. Heft I/2. München 2007, S. 62-78

Ostermann, Eberhard: Das Fragment. Geschichte einer ästhetischen Idee. München 1991

Otto, Regine: Die Auseinandersetzungen im Schillers ‚Horen'. In: H.-D. Dahnke/B. Leistner (Hg.): Debatten, Bd. 1., S. 385-450

Pape, Walter (Hg.): Arnim und die Berliner Romantik: Kunst, Literatur und Politik. Tübingen 2001

Patsch, Hermann: Zwischen den ‚Fakzionen'. Friedrich Schlegels Brief an Christian Gottfried Körner vom 2. August 1796. In: Athenäum. Jahrbuch für Romantik. 17. Jg. Paderborn u.a. 2007, S. 79-92

Paulin, Roger: Ludwig Tieck. Eine literarische Biographie. München 1988

Paulin, Roger: 1806/07 – ein Krisenjahr der Frühromantik? In: Kleist-Jahrbuch 1993, S. 137-151

Peter, Klaus: Friedrich Schlegels ästhetischer Intellektualismus. Studien über die paradoxe Einheit von Philosophie und Kunst in den Jahren vor 1800. Frankfurt/Main 1966

Peter, Klaus: Idealismus als Kritik. Friedrich Schlegels Philosophie der unvollendeten Welt. Stuttgart 1973

Peter, Klaus: Stadien der Aufklärung. Moral und Politik bei Lessing, Novalis und Friedrich Schlegel. Wiesbaden 1980

Peter, Klaus (Hg.): Romantikforschung seit 1945. Königstein/Ts. 1980

Peter, Klaus: Friedrich Schlegels Lessing. Zur Wirkungsgeschichte der Aufklärung. In: E. Bahr u.a. (Hg.): Humanität und Dialog. Lessing und Mendelssohn in neuer Sicht. Detroit und München 1982, S. 341-352

Peter, Klaus (Hg.): Die politische Romantik in Deutschland. Eine Textsammlung. Stuttgart 1985

Peter, Klaus: Der spekulative Anspruch. Die deutsche Romantik im Unterschied zur französischen und englischen. In: Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts (1985), S. 105-150

Peter, Klaus: Friedrich Schlegel und Adorno. Die Dialektik der Aufklärung in der Romantik und heute. In: E. Behler/J. Hörisch (Hg.): Aktualität, S. 219-235

Peter, Klaus: Friedrich Schlegels Lessing. Zur Kontinuität von Aufklärung und Romantik. In: C. Klinger/R. Stäblein (Hg.): Identitätskrise und Surrogatidentitäten. Zur Wiederkehr einer romantischen Konstellation. Frankfurt/Main/ New York/Paris 1989, S. 105-128

Peter, Klaus: Novalis, Fichte, Adam Müller. Zur Staatsphilosophie in Aufklärung und Romantik. In: H. Uerlings (Hg.): Novalis, S. 239-267

Peter, Klaus: Europa – Projekt der deutschen Romantik. Perspektiven der Zukunft bei Friedrich Schlegel, Novalis und Franz von Baader. In: M. Marquart u.a. (Hg.): Kritische Fragen an die Tradition. Festschrift für Claus Träger zum 70. Geburtstag. Stuttgart 1997, S. 451-470

Peter, Klaus: Problemfeld Romantik. Aufsätze zu einer spezifisch deutschen Vergangenheit. Heidelberg 2007

Peters, Günther: Das tägliche Brot der Literatur. Friedrich Schlegel und die Situation des Schriftstellers in der Frühromantik. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft. Jg. 27 (1983), S. 235-282

Petersdorff, Dirk von: Mysterienrede. Zum Selbstverständnis romantischer Intellektueller. Tübingen 1996

Petersdorff, Dirk von: 200 Jahre deutsche Kunstreligion! Ein Gang zu den Wurzeln der Moderne; und Gegenmoderne; und zurück. In: Neue Rundschau. 108. Jg., Heft 4. Frankfurt/Main 1997, S. 67-87

Petersdorff, Dirk von: Ein Knabe saß im Kahne, fuhr an die Grenzen der Romantik. Clemens Brentanos Roman ‚Godwi'. In: Aktualität der Romantik, S. 80-94

Petri, Manfred: Die Urvolkhypothese. Ein Beitrag zum Geschichtsdenken der Spätaufklärung und des deutschen Idealismus. Berlin 1990

Pfeiffer-Belli, Wolfgang: Antiromantische Streitschriften und Pasquille (1798-1804). In: Euphorion 26, Leipzig und Wien 1925, S. 602-630

Pikulik, Lothar: Frühromantik. Epoche-Werke-Wirkung. München 2000²

Pissin, Raimund (Hg.): Almanache der Romantik. Berlin 1910

Plessner, Helmuth: Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes. Frankfurt/Main 1974³

Plumpe, Gerhard: Ästhetische Kommunikation der Moderne. Bd. 1-2. Opladen 1993

Pöggeler, Otto: Hegels Kritik der Romantik. Bonn 1956/1999²

Pöggeler, Otto: Idealismus und neue Mythologie. In: K.R. Mandelkow (Hg): Europäische Romantik, S. 179-204

Pöggeler, Otto: Ist Hegel Schlegel? Friedrich Schlegels und Hölderlins Frankfurter Freundeskreis. In: C. Jamme/O. Pöggeler (Hg.): Frankfurt, S. 325-348

Pöggeler, Otto: Hegel und die Jenenser Romantik. Anregung und Widerspruch. In: F. Strack (Hg.): Evolution, S. 545-569

Pöggeler, Otto: Konkurrenz in Sachen Geschichtsphilosophie: Friedrich Schlegel und Hegel. In: E. Weisser-Lohmann/D. Köhler (Hg.): Hegels Vorlesungen, S.165-183

Pötsch, Margret: Zur Rezeption Friedrich Schlegels in der Literaturwissenschaft der DDR. Frankfurt/Main u.a. 1996

Polheim, Karl Konrad: Die Arabeske. Ansichten und Ideen aus Friedrich Schlegels Poetik. Paderborn 1966

Polheim, Karl Konrad (Hg.): Der Poesiebegriff der deutschen Romantik. Paderborn 1972

Polheim, Karl Konrad: Friedrich Schlegel und Österreich. In: Aurora 41. Würzburg 1981, S. 75-92

Pornschlegel, Clemens: Der Literarische Souverän. Studien zur politischen Funktion der deutschen Dichtung. Freiburg im Breisgau 1994

Portmann-Tinguely, Albert: Romantik und Krieg. Eine Untersuchung zum Bild des Krieges bei deutschen Romantikern und ‚Freiheitssängern': Adam Müller, Joseph Görres, Friedrich Schlegel, Achim von Arnim, Max von Schenkendorf und Theodor Körner. Freiburg 1989

Poser, Hans (Hg.): Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium. Berlin/New York 1979

Poser, Hans: Mythos und Vernunft. Zum Mythenverständnis der Aufklärung. In: H. Poser (Hg.): Philosophie und Mythos, S. 130-153
Prang, Helmut (Hg.): Begriffsbestimmung der Romantik. Darmstadt 1972
Prang, Helmut: Die romantische Ironie. Darmstadt 1980²
Preitz, Max: Friedrich Schlegel und Novalis. Biographie einer Romantikerfreundschaft in ihren Briefen. Darmstadt 1957
Rank, Bernhard: Romantische Poesie als religiöse Kunst. Studien zu ihrer Theorie bei Friedrich Schlegel und Novalis. Diss. phil. Tübingen 1971
Rasch, Wolfdietrich: Zum Verhältnis der Romantik zur Aufklärung. In: E. Ribbat (Hg.) Romantik, S. 7-21
Rauscher, Anton (Hg.): Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803-1963. Bd. 1-2. München 1981/82
Rauscher, Anton (Hg.): Deutscher Katholizismus und die Revolution im frühen 19. Jahrhundert. Paderborn 1975
Rauscher, Anton (Hg.): Religiös-kulturelle Bewegungen im deutschen Katholizismus seit 1800. Paderborn u.a. 1986
Rauscher, Anton (Hg.): Katholizismus, Bildung und Wissenschaft im 19. und 20. Jahrhundert. Paderborn u.a.1987
Rehm, Walter: Griechentum und Goethezeit. Geschichte eines Glaubens. Leipzig 1936
Rehme-Iffert, Birgit: Skepsis und Enthusiasmus. Friedrich Schlegels philosophischer Grundgedanke zwischen 1796 und 1805. Würzburg 2001
Rehme-Iffert, Birgit: Friedrich Schlegel über Emanzipation, Liebe und Ehe. In: Athenäum. Jahrbuch für Romantik. 12. Jg. Paderborn u.a. 2002, S. 111-132
Reich-Ranicki, Marcel: Der romantische Prophet. Anmerkungen zu Friedrich Schlegels Literaturkritik. Erlangen 1993
Reinalter, Helmut (Hg.): Josephinismus als aufgeklärter Absolutismus. Wien u.a. 2008
Reinhardt-Becker, Elke: Seelenbund oder Partnerschaft? Liebessemantiken in der Literatur der Romantik und der Neuen Sachlichkeit. Frankfurt/Main u.a. 2005
Reiss, Hans: Politisches Denken in der deutschen Romantik. Bern 1966
Reschke, Renate (Hg.): Nietzsche. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer? Nietzscheforschung. Sonderband 2. Berlin 2004
Rese, Friederike: Republikanismus, Geselligkeit und Bildung. Zu Friedrich Schlegels ‚Versuch über den Begriff des Republikanismus'. In: Athenäum. Jahrbuch für Romantik. Jg. 7. Paderborn u.a. 1997, S. 37-72
Rettenwander, Matthias: Nachwirkungen des Josephismus: In. H. Reinalter (Hg.): Josephinismus, S. 317-425
Ribbat, Ernst (Hg.): Romantik. Ein literaturwissenschaftliches Studienbuch. Königstein/Ts. 1979
Richter, Dirk: Nation als Form. Opladen 1996
Riedel, Volker: Antikerezeption in der deutschen Literatur vom Renaissance-Humanismus bis zur Gegenwart. Stuttgart/Weimar 2000
Riedl, Peter Philipp: Öffentliche Rede in der Zeitenwende. Deutsche Literatur und Geschichte um 1800. Tübingen 1997
Riedl, Peter Philipp: Das Alte Reich und die Dichter. Die literarische Auseinandersetzung mit einer politischen Krise. In: Aurora 59 (1999), S. 189-224
Rill, Robert/Zellenberg, Ulrich E. (Hg.): Konservatismus in Österreich. Strömungen – Ideen – Personen und Vereinigungen von den Anfängen bis heute. Graz/Stuttgart 1999
Riemen, Alfred: Die reaktionären Revolutionäre oder romantischer Antikapitalismus? In: Aurora 33. Würzburg 1973, S. 77-86
Ritter, Gerhard: Stein. Eine politische Biographie. Stuttgart 1958³

Rodi, Frithjof: Unverständnis und Wiederverständnis im Umgang mit der Frühromantik. In: ders.: Die Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts. Frankfurt/Main 1990, S. 31-55
Röhr, Werner: Von der Offenbarungskritik zum Atheismusstreit. In: F. Strack (Hg.): Evolution, S. 460-483
Rössler, Hellmuth: Österreichs Kampf um Deutschlands Befreiung. Bd. 1-2. Hamburg 1940
Rössler, Hellmuth: Graf Johann Philipp Stadion. Napoleons deutscher Gegenspieler. Bd. 1-2. Wien und München 1966/67
Romantik. Erläuterungen zur deutschen Literatur. Berlin 1967
Rorty, Richard: Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt/Main 1989
Rosa, Hartmut: Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstruktur in der Moderne. Frankfurt/Main 2005
Roßbeck, Brigitte: Zum Trotz glücklich. Caroline Schlegel-Schelling und die romantische Lebenskunst. München 2008
Rubinstein, Sigmund: Romantischer Sozialismus. Ein Versuch über die Idee der deutschen Revolution. München 1921
Sadowsky, Thorsten: Reisen durch den Mikrokosmos. Berlin und Wien in der bürgerlichen Reiseliteratur um 1800. Hamburg 1998
Safranski, Rüdiger: Schiller oder Die Erfindung des deutschen Idealismus. München und Wien 2004
Safranski, Rüdiger: Romantik. Eine deutsche Affäre. München und Wien 2007
Sahmland, Irmtraud: Christoph Martin Wieland und die deutsche Nation. Zwischen Patriotismus, Kosmopolitismus und Griechentum. Tübingen 1990
Samuel, Richard: Friedrich Schlegels Ideen in Dorothea Schlegels Abschrift mit Randbemerkungen von Novalis. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft. 10. Jg. (1966), S. 67-102
Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): Handbuch Deutscher Idealismus. Stuttgart 2005
Sauerland, Karol: Goethes, Schillers, Friedrich Schlegels und Novalis' Reaktion auf die neuen politischen, konstitutionellen und sozialphilosophischen Fragen, die die Französische Revolution aufwarf. In: N. Honsza/H.-G. Roloff (Hg.): Dass eine Nation die andere verstehen möge. Festschrift für Martin Szyrocki zu seinem 60. Geburtstag. Amsterdam 1988, S. 615-637
Saul, Nicholas (Hg.): Die deutsche literarische Romantik und die Wissenschaften. München 1991
Schäfer, Karl Heinz: Ernst Moritz Arndt als politischer Publizist. Studien zu Publizistik, Pressepolitik und kollektivem Bewusstsein im frühen 19. Jahrhundert. Bonn 1974
Schäfer, Rainer: Johann Gottlieb Fichtes ‚Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre' von 1794. Darmstadt 2006
Schanze, Helmut: Romantik und Aufklärung. Untersuchungen zu Friedrich Schlegel und Novalis. Nürnberg 1966/1976²
Schanze, Helmut (Hg.): Die andere Romantik. Eine Dokumentation. Frankfurt/Main 1967
Schanze, Helmut (Hg.): Friedrich Schlegel und die Kunsttheorie seiner Zeit. Darmstadt 1985
Schanze, Helmut (Hg.): Romantik-Handbuch. Tübingen 1994
Schattenmann, Marc: Wohlgeordnete Welt. Immanuel Kants politische Philosophie in ihren systematischen Grundzügen. München 2006
Scheuer, Helmut (Hg.): Dichter und ihre Nation. Frankfurt/Main 1993
Scheuner, Ulrich: Der Beitrag der deutschen Romantik zur politischen Theorie. Opladen 1980

Schlaffer, Hannelore: Friedrich Schlegel über Georg Forster. Zur gesellschaftlichen Problematik des Schriftstellers im nachrevolutionären Bürgertum. In: J. Bark (Hg.): Literatursoziologie II. Stuttgart 1974, S. 118-138
Schlaffer, Hannelore und Heinz: Studien zum ästhetischen Historismus. Frankfurt/Main 1975
Schlaffer, Heinz: Der Bürger als Held. Sozialgeschichtliche Auflösungen literarischer Widersprüche. Frankfurt/Main 1973
Schlaffer, Heinz: Poesie und Wissen. Die Entstehung des ästhetischen Bewusstseins und der philologischen Erkenntnis. Frankfurt/Main 2005
Schlaffer, Heinz: Die kurze Geschichte der deutschen Literatur. München und Wien 2002
Schlaffer, Heinz: Das entfesselte Wort. Nietzsches Stil und seine Folgen. München 2007
Schlesier, Renate u.a. (Hg.): Zwischen Rationalismus und Romantik. Karl Otfried Müller und die antike Kultur. Hildesheim 1998
Schlögl, Rudolf: Friedrich Schlegel, Friedrich Spee und das katholische Köln um 1800. Zum Verhältnis von Romantik und katholischer Religiosität. In: E. Grundewald/N. Gussone (Hg.): Von Spee zu Eichendorff. Zur Wirkungsgeschichte eines rheinischen Barockdichters. Berlin 1991
Schlögl, Rudolf: Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt: Köln, Aachen, Münster 1700-1840. München 1995
Schlögl, Rudolf: ‚Aufgeklärter Unglaube' oder ‚mentale Säkularisierung'? Die Frömmigkeit katholischer Stadtbürger in systemtheoretischer Sicht (ca. 1700-1840). In T. Mergel/T. Welskopp (Hg.): Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Beiträge zur Theoriedebatte. München 1997, S. 95-121
Schlumbohm, Jürgen: Freiheitsbegriff und Emanzipationsprozess. Zur Geschichte eines politischen Wortes. Göttingen 1973
Schmeier, Elke-Barbara: Zur politischen Philosophie im Spätwerk Friedrich Schlegels. Die Aushöhlung des sittlichen Fundaments durch den Liberalismus. Frankfurt/Main 1997
Schmid, Susanne: Gespräch, Geselligkeit und Einsamkeit um 1800. In: Germanisch-Romanische Monatsschrift. Jg. 56, Heft 1. Heidelberg 2006, S. 45-58
Schmidt, Arno: Fouqué und einige seiner Zeitgenossen. Biographischer Versuch. Darmstadt 1960²
Schmidt, Benjamin Marius: Denker ohne Gott und Vater. Schiller, Schlegel und der Entwurf von Modernität in den 1790ern. Stuttgart und Weimar 2001
Schmidt, Georg: Geschichte des Alten Reiches. Staat und Nation in der Frühen Neuzeit 1495-1806. München 1999
Schmidt, Jochen (Hg.): Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart. Darmstadt 1989
Schmidt, Siegfried J.: Die Selbstorganisation des Literatursystems im 18. Jahrhundert. Frankfurt/Main 1989
Schmidt, Thomas E.: Die Geschichtlichkeit des frühromantischen Romans. Literarische Reaktionen auf Erfahrungen eines kulturellen Wandels. Tübingen 1989
Schmidt, Wolf Gerhard: ‚Homer des Nordens' und ‚Mutter der Romantik'. James Macphersons *Ossian* und seine Rezeption in der deutschsprachigen Literatur. Bd. 1-4. Berlin und New York 2003
Schmidt, Wolf Gerhard: Zwischen ‚alter' und ‚neuer Mythologie'. Zur poetologischen Funktion Ossians bei Friedrich Schlegel. In: Athenäum 14. Paderborn u.a. 2004, S. 129-150
Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Politische Theologie der Gegenaufklärung. Berlin 2004
Schmitt, Carl: Politische Romantik. Berlin 1919/1968³
Schmitt, Carl: Römischer Katholizismus und politische Form. Stuttgart 1984 [Neudruck der Ausgabe: Stuttgart 1925²]

Schmitz, Rainer (Hg.): ‚Die ästhetische Prügeley'. Streitschriften der antiromantischen Bewegung. Göttingen 1992
Schmitz-Emans, Monika: Einführung in die Literatur der Romantik. Darmstadt 2007²
Schnädelbach, Herbert: Aufklärung und Religionskritik. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Jg. 54. Heft 3. Berlin 2006, S. 331-345
Schnyder, Peter: Politik und Sprache in der Frühromantik. Zu Friedrich Schlegels Rezeption der Französischen Revolution. In: Athenäum: Jahrbuch für Romantik. 7. Jg. Paderborn u.a. 1997, S. 39-65
Schnyder, Peter: Die Magie der Rhetorik. Poesie, Philosophie und Politik in Friedrich Schlegels Frühwerk. Paderborn u.a. 1999
Schöne, Albrecht: Säkularisation als sprachbildende Kraft. Studien zur Dichtung deutscher Pfarrerssöhne. Göttingen 1968²
Schönert, Jörg/Segeberg, Harro (Hg.): Polyperspektivik in der literarischen Moderne. Frankfurt/Main u.a. 1988, S. 298-337
Schöning, Matthias: Ironieverzicht. Friedrich Schlegels theoretische Konzepte zwischen Athenäum und Philosophie des Lebens. Paderborn u.a. 2002
Schöning, Udo (Hg.): Madame de Staël und die Internationalität der europäischen Romantik. Fallstudien zur interkulturellen Vernetzung. Göttingen 2003
Schreiber, Jens: Das Symptom des Schreibens. Roman und absolutes Buch in der Frühromantik (Novalis/Schlegel). Frankfurt/Main u.a. 1983
Schröder, Jürgen: Deutschland als Gedicht. Über berühmte und berüchtigte Gedichte aus fünf Jahrhunderten in fünfzehn Lektionen. Freiburg 2000
Schöwerling, Rainer/Steinecke, Hartmut/Tiggesbäumker, Günter (Hg.): Literatur und Erfahrungswandel 1789-1830. München 1996
Schrage-Früh, Michaela: Subversive Weiblichkeit? Die Frau als Muse, Geliebte und Künstlerin im Werk Friedrich Schlegels und Karoline von Günderrodes. In: Volker Kapp (Hg.): Subversive Romantik, S. 365-390
Schuck, Gerhard: Rheinbundpatriotismus und politische Öffentlichkeit zwischen Aufklärung und Frühliberalismus. Stuttgart 1994
Schuller, Wolfgang (Hg.): Antike in der Moderne. Konstanz 1985
Schulte, Christoph: Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte. München 2002
Schulte-Sasse, Jochen: Der Begriff der Literaturkritik in der Romantik. In. P.U. Hohendahl (Hg.): Literaturkritik, S. 76-128
Schultz, Hartwig (Hg.): Salons der Romantik. Beiträge eines Wiepersdorfer Kolloquiums zu Theorie und Geschichte der Salons. Berlin und New York 1997
Schultze, Helga: Berlin 1650-1800. Sozialgeschichte einer Residenz. Berlin 1987
Schultze, Helga: Mythos und Aufklärung. Frühformen des Nationalismus in Deutschland. In: Historische Zeitschrift 263 (1996), S. 31-67
Schulz, Gerhard: ‚Eine Epoche, die sobald nicht wiederkehrt'. Zu den Anfängen der Moderne in der deutschen Literatur um 1800. In: Th. Elm/G. Hemmrich (Hg.): Zur Geschichtlichkeit der Moderne in Theorie und Deutung. München 1982, S. 135-152
Schulz, Gerhard: Die deutsche Literatur zwischen Französischer Revolution und Restauration. Bd. 1-2. Geschichte der deutschen Literatur 7. München 1983/1989
Schulz, Gerhard: Theater um Goethe und die Brüder Schlegel. Bemerkungen zu Demarkationslinien der Literaturgeschichte. In: W. Wittkowski (Hg): Goethe im Kontext. Kunst und Humanität, Naturwissenschaft und Politik von der Aufklärung bis zur Restauration. Tübingen 1984, S. 194-200
Schulz, Gerhard: Von der Verfassung der Deutschen. Kleist und der literarische Patriotismus nach 1806. In: Kleist-Jahrbuch 1993, S. 56-74
Schulz, Gerhard: Romantik. Geschichte und Begriff. München 1996
Schulz, Gerhard: Exotik der Gefühle. Goethe und seine Deutschen. München 1998

Schulz, Gerhard: Kleist. Eine Biographie. München 2007
Schulz, Karlheinz: ‚Ästhetische Anarchie'. Zum Gefüge der literarischen Strömungen um 1800. In: Recherches germaniques 20. Strasbourg 1990, S. 79-101
Schulze, Hagen: Der Weg zum Nationalstaat. Die deutsche Nationalbewegung vom 18. Jahrhundert bis zur Reichsgründung. München 1985
Schumacher, Eckhard: Die Ironie der Unverständlichkeit. Johann Georg Hamann, Friedrich Schlegel, Jacques Derrida, Paul de Man. Frankfurt/Main 2000
Schumann, Andreas: Nation und Literaturgeschichte. Romantik-Rezeption im deutschen Kaiserreich zwischen Utopie und Apologie. München 1991
Schumann, Detlev W.: Aufnahme und Wirkung von Friedrich Leopold Stolbergs Übertritt zur katholischen Kirche. In: Euphorion 50 (1956), S. 271-306
Schumann, Detlev W.: Konvertitenbriefe. Adam Müller und Dorothea Schlegel an Friedrich Leopold und Sophie Stolberg. In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch. N.F. 3 (1962), S. 67-98
Schumann, Detlev W.: Friedrich Schlegels Bedeutung für Eichendorff. In: Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts 1966, S. 336-383
Schumann, Georg Max: Friedrich Schlegels Umarbeitung seiner Schriften für die Gesamtausgabe. Hirschberg [1912] (Diss. phil. München 1911)
Schumann, Hans Gerd (Hg.): Konservativismus. Köln 1974
Schwartz, Paul: Der erste Kulturkampf in Preußen um Kirche und Schule (1788-1798). Berlin 1925
Schweizer, Stefan: Anthropologie der Romantik. Körper, Seele und Geist. Anthropologische Gottes-, Welt- und Menschenbilder der wissenschaftlichen Romantik. Paderborn u.a. 2008
See, Klaus von: Deutsche Germanen-Ideologie vom Humanismus bis zur Gegenwart. Frankfurt/Main 1970
See, Klaus von: Die Ideen von 1789 und die Ideen von 1914. Völkisches Denken in Deutschland zwischen Französischer Revolution und Erstem Weltkrieg. Frankfurt/Main 1975
See, Klaus von: Europa und der Norden im Mittelalter. Heidelberg 1999
See, Klaus von: Freiheit und Gemeinschaft. Völkisch-nationales Denken in Deutschland zwischen Französischer Revolution und Erstem Weltkrieg. Heidelberg 2001
Seebacher, Katrin: Poetische Selbst-Verdammnis. Romantikkritik der Romantik. Freiburg im Breisgau 2000
Segeberg, Harro: Nationalismus als Literatur. Literarisches Leben, nationale Tendenzen und Frühformen eines literarischen Nationalismus in Deutschland (1770-1805). In: J. Schönert/H. Segeberg (Hg.): Polyperspektivik in der literarischen Moderne. Studien zur Theorie, Geschichte und Wirkung der Literatur. Frankfurt/Main/Bern/New York/Paris 1988, S.298-337
Seibert, Peter: Der literarische Salon. Literatur und Gesellschaft zwischen Aufklärung und Vormärz. Stuttgart 1993
Seibt, Gustav: Goethe und Napoleon. Eine historische Begegnung. München 2008
Seifert, Siegfried: ‚Eine vollständige Uebersicht der Kantischen Grundsätze'. Die Jenaer ‚Allgemeine Literatur-Zeitung' und ihr Beitrag zur Kritik in einer Zeit des Umbruchs und Aufbruchs. In: F. Strack (Hg): Evolution, S. 275-303
Sengle, Friedrich: Biedermeierzeit. Deutsche Literatur im Spannungsfeld zwischen Restauration und Revolution 1815-1848. Bd. 1. Stuttgart 1971
Sieferle, Rolf Peter: Fortschrittsfeinde? Opposition gegen Technik und Industrie von der Romantik bis zur Gegenwart. München 1984
Siemann, Wolfram: Vom Staatenbund zum Nationalstaat. Deutschland 1806-1871. München 1995

Söhn, Gerhard: Die stille Revolution der Weiber. Frauen der Aufklärung und Romantik. Leipzig 2003
Sösemann, Bernd (Hg.): Gemeingeist und Bürgersinn. Die preußischen Reformen. Berlin 1993
Soly, Hugo (Hg.): Karl V. und seine Zeit. Köln 2003
Sommerfeld, Susanne: Indien und Indiendeutung romantischer Philosophen. Zürich 1934
Sonderheft Friedrich Schlegel und die Romantik. Zeitschrift für deutsche Philologie, Heft 88 (1969)
Sonnleitner, Johann: ‚Krasse Sinnlichkeit und frömmelnde Tendenzen'. Wiener Salonszenen und Ansichten der Romantik. In: C. Aspalter u.a. (Hg.): Paradoxien, S. 256-272
Specht Jarvis, Roland H.: Die Ausbildung des literarischen Diskurses Friedrich Schlegels zur Zeit der Herausgabe des Athenäums im Spannungsverhältnis zur Entwicklung der Bildungsinstitutionen am Beginn des 19. Jahrhunderts. Bochum 1988
Speth, Rudolf: Nation und Revolution. Politische Mythen im 19. Jahrhundert. Opladen 2000
Spiel, Hilde (Hg.): Der Wiener Kongress in Augenzeugenberichten. Düsseldorf 1966
Srbik, Heinrich von: Metternich. Der Staatsmann und der Mensch. Bd. 1-3. München 1925/1954
Staiger, Emil: Friedrich Schlegels Sieg über Schiller. Heidelberg 1981
Stanslowski, Volker: Natur und Staat. Zur politischen Theorie der deutschen Romantik. Opladen 1979
Starobinski, Jean: 1789. Die Embleme der Vernunft. München o.J.
Stauber, Reinhard: Nationalismus vor dem Nationalismus? Eine Bestandsaufnahme der Forschung zu ‚Nation' und ‚Nationalismus' in der frühen Neuzeit. In: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 47, Heft 3. Seelze 1996, S. 139-165
Steiger, Meike: ‚Schöpferische Restauration'. Zur politischen Romantik-Rezeption. In: Athenäum. Jahrbuch für Romantik. 8. Jg. Paderborn u.a. 1998, S. 147-162
Stein, Klaus: Fichte, Schlegel, Nietzsche und die Moderne. In: Fichte-Studien 13 (1997), S. 1-18
Steppuhn, Friedrich: Friedrich Schlegel, als Beitrag zu einer Philosophie des Lebens. In: Logos. Zeitschrift für Philosophie der Kultur 1 (1911), S. 261-282
Stern, Carola: ‚Ich möchte mir Flügel wünschen'. Das Leben der Dorothea Schlegel. Reinbek 1991²
Stockinger, Ludwig: Romantik und Katholizismus. Untersuchungen zur Ästhetik der ‚katholischen Literatur' und zu ihren Anfängen bei Joseph von Eichendorff. Kiel 1988
Stockinger, Ludwig: Novalis und der Katholizismus. In: H. Uerlings (Hg.): Blüthenstaub, S. 99-124
Stollberg-Rilinger, Barbara: Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Vom Ende des Mittelalters bis 1806. München 2006
Strack, Friedrich (Hg.): Heidelberg im säkularen Umbruch. Traditionsbewusstsein und Kulturpolitik um 1800. Stuttgart 1987
Strack, Friedrich (Hg.): Evolution des Geistes: Jena um1800. Stuttgart 1994
Strack, Friedrich: *Fermenta cognitionis*: Zur romantischen Fragmentkonzeption von Friedrich Schlegel und Novalis. In: Volker Kapp u.a. (Hg.): Subversive Romantik, S. 343-364
Strelka, Joseph: Das Romantische als soziologisches Phänomen. In: Literatur und Kritik 3 (1968), S. 238-246
Strich, Fritz: Die Mythologie in der deutschen Dichtung. Bd. I. Von Klopstock bis Wagner. Halle 1910 (Reprint Tübingen 1970)

Struc, Ursula: Zu Friedrich Schlegels orientalischen Studien. In: Zeitschrift für Deutsche Philologie. Bd. 88 (1969). Sonderheft Friedrich Schlegel und die Romantik, S. 114-131
Struzyk, Brigitte: Caroline unterm Freiheitsbaum. Berlin 2002
Sudhof, Siegfried: Herder und der ‚Kreis von Münster'. Ein Beitrag zur Beurteilung von F.L. Stolbergs Konversion. In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. N.F. 1 (1960), S. 133-147
Summerer, Stefan: Wahre Sittlichkeit und ästhetische Revolution. Die Fichterezeption in den Fragmenten und Aufzeichnungen Friedrich Schlegels und Hardenbergs. Bonn 1974
Szondi, Peter: Friedrich Schlegel und die romantische Ironie. In: Ders.: Satz und Gegensatz. Sechs Essays. Frankfurt/Main 1964, S. 5-24
Szondi, Peter: Friedrich Schlegels Theorie der Dichtarten. In: Euphorion 64 (1970), S. 181-199
Szondi, Peter: Friedrich Schlegel und die romantische Ironie. Mit einer Beilage über Tiecks Komödien. In: H. Schanze: Schlegel, S. 143-161
Szondi, Peter: Antike und Moderne in der Ästhetik der Goethezeit. In: ders.: Poetik und Geschichtsphilosophie I. Hg. von S. Metz/H.-H. Hildebrandt. Frankfurt/Main 1991, S. 13-265
Thielking, Sigrid: Weltbürgertum. Kosmopolitische Ideen in Literatur und politischer Publizistik seit dem achtzehnten Jahrhundert. München 2000
Thormann, Werner E.: Friedrich Schlegels *Concordia*. Eine Studie zur Weltanschauung der Spätromantik. Diss. phil. Frankfurt/Main 1920
Till, Rudolf: Hofbauer und sein Kreis. Wien 1951
Tilliette, Xavier: Schelling. Biographie. Stuttgart 2004
Timm, Hermann: Gott und Freiheit: Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. Frankfurt/Main 1974
Timm, Hermann: Die heilige Revolution. Das religiöse Totalitätskonzept der Frühromantik: Schleiermacher-Novalis-Friedrich Schlegel. Frankfurt/Main 1978
Timm, Hermann Universalität und Individuation. Das Konzept des frühromantischen ‚Christianismus'. In: R. Brinkmann (Hg.): Romantik, S. 443-462
Timmermann, Heiner (Hg.): Die Entstehung der Nationalbewegung in Europa 1750-1849. Berlin 1993
Träger, Claus: Novalis und die ideologische Restauration. Über den romantischen Ursprung einer methodischen Apologetik. In: Sinn und Form 13 (1961), S. 618-660
Trippen, Norbert: Der Neuanfang des katholischen Lebens in Deutschland nach der Säkularisierung. In: Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus 9 (1983), S. 12-31
Trunz, Erich (Hg.): Fürstenberg, Fürstin Gallitzin und ihr Kreis. Quellen und Forschungen. Münster 1955
Tschirch, Otto: Geschichte der öffentlichen Meinung in Preußen vom Basler Frieden bis zum Zusammenbruch des Staates 1795-1806. Bd. 1-2. Weimar 1933
Tunner, Erika (Hg.): Romantik – eine lebenskräftige Krankheit: Ihre literarischen Nachwirkungen in der Moderne. Amsterdamer Beiträge zur Neueren Germanistik 34. Amsterdam/Atlanta 1991
Turtur, Bianca: Wien ist schön. Stationen der deutschen Romantiker in Wien. Berlin 2001
Uerlings, Herbert: Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis. Werk und Forschung. Stuttgart 1991
Uerlings, Herbert (Hg.): Novalis und die Wissenschaften. Tübingen 1997
Uerlings,. Herbert (Hg.): ‚Blüthenstaub'. Rezeption und Wirkung des Werkes von Novalis. Tübingen 2000

Uerlings, Herbert: Novalis und die Moderne. Seghers-Hilbig-Benn-Bachmann. In: H. Uerlings (Hg.): ‚Blüthenstaub', S. 7-41
Uerlings, Herbert: Darstellen. Zu einem Problemzusammenhang bei Novalis. In: G. Brandstetter/G. Neumann (Hg.): Wissenspoetik, S. 373-391
Urban, Astrid: Kunst der Kritik. Die Gattungsgeschichte der Rezension von der Spätaufklärung bis zur Romantik. Heidelberg 2004
Valjavec, Fritz: Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770-1815. Kronberg/Ts. 1978
Vieweg, Klaus/Grüning, Thomas: Wissen oder Ersehnen des Absoluten. Hegel contra Novalis und Friedrich Schlegel. In: F. Strack (Hg.): Evolution, S. 532-544
Vieweg, Klaus (Hg.): Friedrich Schlegel und Friedrich Nietzsche – Transzendentalpoesie und Dichtung mit Begriffen. Paderborn u.a. 2008
Vietta, Silvio (Hg.): Die literarische Frühromantik. Göttingen 1983
Vietta, Silvio (Hg.): Romantik in Niedersachsen. Der Beitrag des protestantischen Nordens zur Entwicklung der literarischen Romantik in Deutschland. Hildesheim 1986
Vietta, Silvio (Hg.): Romantik und Renaissance. Die Rezeption der italienischen Renaissance in der deutschen Romantik. Weimar 1994
Vietta, Silvio/Kemper, Dirk (Hg.): Ästhetische Moderne in Europa. Grundzüge und Problemzusammenhänge seit der Romantik. München 1998
Vietta, Silvio/Uerlings, Herbert (Hg.): Moderne und Mythos. München 2006
Voegelin, Erich: Die politischen Religionen. Stockholm 1939
Völker-Rasor, Anette/Schmale, Wolfgang (Hg.): MythenMächte – Mythen als Argument. Berlin 1998
Völmecke, Elke: Das Unbewusste im Deutschen Idealismus. Würzburg 2005
Vogel, Lutz: ‚Ästhetische Prügeleyen'. Literarische Fehden in Berlin und Weimar (1800-1803). In: H.-D. Dahnke/B. Leistner (Hg.): Debatten, Bd. 2, S. 358-416
Vogel, Ursula: Konservative Kritik an der bürgerlichen Revolution. August Wilhelm Rehberg. Neuwied 1972
Vogl, Joseph (Hg.): Poetologien des Wissens um 1800. München 1999
Volk, Nation, Nationalismus, Masse. In: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 7. Stuttgart 1992, S. 141-431
Volpers, Richard: Friedrich Schlegel als politischer Denker und Patriot. Berlin und Leipzig 1917
Vordtriede, Werner: Novalis und die französischen Symbolisten. Zur Entstehungsgeschichte des dichterischen Symbols. Stuttgart 1963
Voßkamp, Wilhelm (Hg.): Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie. Bd. 1-3. Frankfurt/Main 1985
Voßkamp, Wilhelm/Lämmert, Eberhard (Hg.): Historische und aktuelle Konzepte der Literaturwissenschaft/Zwei Königskinder? Zum Verhältnis von Literatur und Literaturwissenschaft. Tübingen 1986 (Kontroversen, alte und neue. Akten des VII. internationalen Germanisten-Kongresses in Göttingen 1985. Bd. 11. Hg. von A. Schöne)
Vovelle, Michel: Die Französische Revolution. Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten. Frankfurt/Main 1985
Vovelle, Michel: Französische Revolution und Wandel der Mentalitäten. In: H. Berding/E. Francois/H.-P. Ullmann (Hg.): Deutschland und Frankreich, S. 452-473
Wagner, Karl: Die Wiener Zeitungen und Zeitschriften 1808-1809. In: Archiv für österreichische Geschichte 104 (1915), S. 197-401
Walther, Manfred (Hg.): Spinoza und der deutsche Idealismus. Würzburg 1992
Wanning, Berbeli: Friedrich Schlegel zur Einführung. Hamburg 1999
Weber, Ernst: Lyrik der Befreiungskriege (1812-1815). Gesellschaftspolitische Meinungs- und Willensbildung durch Literatur. Stuttgart 1991

Weber, Hans-Dieter: Friedrich Schlegels ‚Transzendentalpoesie'. Untersuchungen zum Funktionswandel der Literaturkritik im 18. Jahrhundert. München 1973
Weber, Johannes: Goethe und die Jungen. Über die Grenzen der Poesie und vom Vorrang des wirklichen Lebens. Tübingen 1989
Wecke, Ilse: Österreichs Pressekampf gegen Napoleon (1796-1815). Diss. Wien 1950
Wehler, Hans-Ulrich: Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Bd. 1-2. München 1987
Wehler, Hans-Ulrich: Nationalismus und Nation in der deutschen Geschichte. In: H. Berding (Hg.): Nationales Bewusstsein, S. 163-175
Wehler, Hans-Ulrich: Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen. München 2001
Wehr, Gerhard: Franz von Baader. Zur Reintegration des Menschen in Religion, Natur und Erotik. Freiburg 1980
Weichlein, Siegfried: Nationalbewegungen und Nationalismus in Europa. Darmstadt 2006
Weiland, Werner: Der junge Friedrich Schlegel oder Die Revolution in der Frühromantik. Stuttgart 1968
Weimann, Robert: Literaturgeschichte und Mythologie. Methodologische und historische Studien. Berlin und Weimar 1972
Weis, Otto: Klemens Maria Hofbauer, Repräsentant des konservativen Katholizismus und Begründer der katholischen Restauration in Österreich. Eine Studie zu seinem 150. Todestag. In: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 34 (1971), S. 211-237
Weiß, Christoph (Hg.): Von ‚Obscuranten' und ‚Eudämonisten'. Gegenaufklärerische, konservative und antirevolutionäre Publizisten im späten 18. Jahrhundert. St. Ingbert 1997
Weissberg, Liliane: Geistersprache. Philosophischer und literarischer Diskurs im späten achtzehnten Jahrhundert. Würzburg 1990
Wellek, René: Geschichte der Literaturkritik 1750-1830. Neuwied 1959
Welsh, Caroline: Hirnhöhlenpoetik. Theorien zur Wahrnehmung in Wissenschaft, Ästhetik und Literatur um 1800. Freiburg i. Br. 2003
Wende, Peter: Die geistlichen Staaten und ihre Auflösung im Urteil der zeitgenössischen Publizistik. Lübeck und Hamburg 1966
Werber, Niels: Liebe als Roman. Zur Koevolution intimer und literarischer Kommunikation. München 2003
Wetzel, Franz: Zur Geschichte der katholischen Presse in Deutschland. In: Historisch-politische Blätter 166 (1920), S. 90-11, 129-141
Wiedemann, Conrad (Hg.): ‚Supplement unseres Daseins'? Zu den kultur- und identitätsgeschichtlichen Voraussetzungen deutscher Schriftstellerreisen nach Rom-Paris-London seit Winckelmann. In: ders.: Rom-Paris-London. Erfahrung und Selbsterfahrung deutscher Schriftsteller und Künstler in den fremden Metropolen – Ein Symposion. Stuttgart 1988, S. 1-20
Wiedemann, Conrad: Zwischen Nationalgeist und Kosmopolitismus. Über die Schwierigkeiten der deutschen Klassiker, einen Nationalhelden zu finden. In: G. Birtsch (Hg.): Aufklärung. Jg. 4 (1989), S. 75-101
Wieneke, Ernst: Patriotismus und Religion in Friedrich Schlegels Gedichten. München 1913
Wiese, Benno von: Friedrich Schlegel. Ein Beitrag zur Geschichte der romantischen Konversionen. Berlin 1927
Wiese, Benno von/Henß, Rudolf (Hg.): Nationalismus in Germanistik und Dichtung. Dokumentation des Germanistentages vom 17.-22. Oktober 1966. Berlin 1967
Wilhelmy, Petra: Der Berliner Salon im 19. Jahrhundert (1780-1914). Berlin und New York 1989
Willms, Johannes: Nationalismus ohne Nation. Deutsche Geschichte von 1789 bis 1914. Düsseldorf 1983
Willms, Johannes: Napoleon. Eine Biographie. München 2005

Willson, A. Leslie: A mythical image. The idea of India in German romanticism. Durham, N.C. 1964
Winkler, Markus (Hg.): Heinrich Heine und die Romantik. Tübingen 1997
Winter, Eduard: Romantismus, Restauration und Frühliberalismus im österreichischen Vormärz. Wien 1968
Wirz, Ludwig: Friedrich Schlegels philosophische Entwicklung. Bonn 1939
Wistoff, Andreas: Die deutsche Romantik in der öffentlichen Literaturkritik. Bonn und Berlin 1992
Wittkowski, Wolfgang (Hg.): Friedrich Schiller. Kunst, Humanität und Politik in der späten Aufklärung. Tübingen 1982
Wittkowski, Wolfgang (Hg): Goethe im Kontext. Kunst und Humanität, Naturwissenschaft und Politik von der Aufklärung bis zur Restauration. Tübingen 1984
Wittkowski, Wolfgang (Hg.): Verantwortung und Utopie. Zur Literatur der Goethezeit. Tübingen 1988
Wölfel, Kurt: Prophetische Erinnerung. Der klassische Republikanismus in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts als utopische Gesinnung. In: W. Voßkamp (Hg.): Utopieforschung, Bd. 3, S. 191-217
Wölfel, Kurt: Jean-Paul Studien. Hg. von B. Buschendorf. Frankfurt/Main 1989
Wohlmut-Pokanka, Ida: Kotzebue im Kampf mit der Romantik. Diss. phil. [Wien 1925]
Wolf, Norbert: Streitbare Ästhetik. Goethes kunst- und literaturtheoretische Schriften 1771-1789. Tübingen 2001
Wülfing, Wulf/Bruns, Karin/Parr, Rolf: Historische Mythologie der Deutschen 1798-1918. München 1991
Wülfing, Wulf: ‚Nicht mehr Weltbürger, nicht mehr Europäer, sondern nur ein enger Teutscher'. In Literaturwissenschaft und Linguistik 94 (1994), S. 113-126
Wuthenow, Ralph-Rainer: Revolution und Kirche im Denken Friedrich Schlegels. In: A. Rauscher (Hg.): Deutscher Katholizismus, S. 11-32
Wuthenow, Ralph-Rainer: Romantik als Zeitgeist? In: Athenäum 3. Paderborn u.a. 1993, S. 173-197
Zedelmaier, Helmut: Der Anfang der Geschichte. Studien zur Ursprungsdebatte im 18. Jahrhundert. Hamburg 2003
Zeitschrift für Deutsche Philologie. Sonderheft Friedrich Schlegel und die Romantik. Bd. 88 (1969)
Zeitschriftenliteratur der Romantik. Wroclaw 1988. Germanica Wratislaviensia 67. Acta Universitatis 952
Zeuch, Ulrike: Das Unendliche – Höchste Fülle oder Nichts? Zur Problematik von Friedrich Schlegels Geist-Begriff und dessen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen. Würzburg 1991
Ziegler, Hans Gerhard: Friedrich Schlegel als Zeitschriften-Herausgeber. Diss. phil. Berlin 1968
Ziegler, H. Willi: Friedrich Schlegels Jugendentwicklung. In: Archiv für die gesamte Psychologie LX (1927), S. 1-128
Zimmer, Hasko: Auf dem Altar des Vaterlandes. Religion und Patriotismus in der deutschen Kriegslyrik des 19. Jahrhunderts. Frankfurt/Main 1971
Zimmermann, Harm-Peer: Ästhetische Aufklärung. Zur Revision der Romantik in volkskundlicher Absicht. Tübingen 2006
Zimmermann, Harro/Düwel, Klaus: Germanenbild und Patriotismus in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts. In: H. Beck (Hg.): Germanenprobleme in heutiger Sicht. Berlin und New York 1986/1999², S. 358-395
Zimmermann, Harro: Freiheit und Geschichte. F.G. Klopstock als historischer Dichter und Denker. Heidelberg 1987

Zimmermann, Harro/Boehncke, Heiner (Hg.): Reiseziel Revolution. Berichte deutscher Reisender aus Paris 1789-1805. Reinbek bei Hamburg 1988
Zimmermann, Harro (Hg.): Schreckensmythen – Hoffnungsbilder. Die Französische Revolution in der deutschen Literatur. Essays. Frankfurt/Main 1989
Zimmermann, Harro: Vom Freiheitsdichter zum Nazi-Idol. Friedrich Gottlieb Klopstock unter den Deutschen. In: H. Scheuer (Hg.): Dichter, S. 68-87
Zimmermann, Harro: Aufklärung und Erfahrungswandel. Studien zur deutschen Literaturgeschichte des späten 18. Jahrhunderts. Göttingen 1999
Zimmermann, Harro: Welt, Ich, Zeichensympathie – Novalis und die Reflexivität des Hörens. In: K. Neumann-Braun (Hg.): Medienkultur und Kulturkritik. Wiesbaden 2002, S. 25-43
Zimmermann, Harro: Die Echos und ihr Ich. Novalis, das Hören und die Medienmoderne. Bremen 2004 (unv. Typoskript)
Zimmermann, Harro: Geistesblitze – Teufelswerk. Rüdiger Safranski über die deutsche Romantik. In: Frankfurter Hefte. Neue Gesellschaft. 54. Jg., Heft 10. Bonn 2007, S. 66-70
Zimmermann, Rolf Christian: Die kritische Replik der deutschen Spätaufklärung und Klassik auf Arminius-Enthusiasmus und Germanen-Utopie der Epoche. In: W. Wittkowski (Hg.): Verantwortung, S. 109-133
Ziolkowski, Theodore: Das Amt der Poeten. Die deutschen Romantiker und ihre Institutionen. Stuttgart 1992
Ziolkowski, Theodore: Friedrich Schlegel und seine drei Tendenzen: krank oder gesund? In: Goethe-Jahrbuch 112 (1995), S. 121-134
Ziolkowski, Theodore: Das Wunderjahr in Jena. Geist und Gesellschaft 1794/95. Stuttgart 1998
Ziolkowski, Theodore: Berlin. Aufstieg einer Kulturmetropole um 1810. Stuttgart 2002
Ziolkowski, Theodore: Vorboten der Romantik. Eine Kulturgeschichte der Frühromantik. Stuttgart 2006
Zirmunskij, Viktor: Deutsche Romantik und moderne Mystik. St. Ingbert 1996

PERSONENREGISTER

Äschylus 51, 137
Albini, Freiherr von 296
Angelus Silesius s. Scheffler, Johannes
Arendt, Hannah 106
Aretin, Johann Christoph von 253, 254
Aristophanes 51, 52, 54
Aristoteles 52
Armbruster, Johann Michael 258, 265
Arndt, Ernst Moritz 209, 249, 257, 274, 275
Arnim, Achim von 229, 274
Ast, Friedrich 273
Augusti, Johann Christian Wilhelm 172, 173

Baader, Franz von 274, 334, 343
Bäumler, Alfred 20
Baudelaire, Charles 19
Bayle, Pierre 24
Behler, Ernst 21
Benjamin, Walter 18, 120, 126, 159
Bernhardi, Sophie 244
Bertram, Johann Baptist 185
Boccaccio, Giovanni 55
Böhme, Jakob 129, 131, 367
Böhmer, Auguste 171
Böttiger, Carl August 97, 147, 395
Boisserée, Sulpiz 185, 187, 218, 225, 228, 248
Bonald, Louis de 282, 341, 382
Bouterwek, Friedrich 163
Brentano, Clemens von 17, 147, 164, 165, 171, 172, 175, 176, 177, 251, 274, 275, 284
Bucholtz, Franz Bernard von 297, 299, 300, 334, 336, 384, 396
Buol-Schauenstein, Graf von 296, 298
Bürger, Gottfried August 25, 63
Burke, Edmund 186, 288, 341
Butlar, Auguste von 384
Byron, George Gordon Lord 335

Campe, Joachim Heinrich 66
Carl August von Sachsen-Weimar 266
Carlyle, Thomas 391
Carus, Carl Gustav 392
Castlereagh, Lord Henry Robert Stewart 292
Cervantes, Miguel de 55
Chamfort, Nicolas-Sébastien Roch 92,125, 403
Chateaubriand, Francois Auguste Vicomte de 282
Chézy, Antoine Léon de 181
Chézy, Helmina von 180, 184, 185, 225
Claudius, Matthias 66, 274, 336
Collin, Heinrich Joseph von 257, 272
Collin, Matthäus von 273
Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas Caritat Marquis de 70
Consalvi, Ercole 287, 292
Cramer, Carl Friedrich 24, 66
Cranz, Wilhelm Julius 69
Cysarz, Herbert 20

Dalberg, Wolfgang Heribert von 293
Dante Alighieri 29, 37
Descartes, René 367
Dilthey, Wilhelm 18, 25, 95
Dubois-Crancé, Jean-Baptist 68
Dürer, Albrecht 195, 196

Eagleton, Terry 404
Echtermeyer, Theodor 17, 395
Egloffstein, Henriette von 176
Eichendorff, Joseph Freiherr von 269, 273, 395
Erzherzog Karl 249, 250, 251
Erzherzogin Maria Louise 267
Euripides 51, 52, 137

Fichte, Johann Gottlieb 16, 36, 43, 65, 78, 85, 86, 90, 95, 96, 97, 98, 105, 111, 112, 113, 116, 117, 141, 158, 204, 232, 234, 236, 237, 238, 240, 335, 367, 368, 403

Fiévée, Joseph 306
Förster, Peter Joseph 227
Forster, Georg 13, 48, 63, 65, 67, 75, 76, 77, 91, 165
Forster, Therese 66, 104, 165
Foucault, Michel 61
Frank, Manfred 27
Freud, Sigmund 18
Friedrich Wilhelm III. von Preußen 286

Gärtner, Karl Christian 24
Gagern, Heinrich von 287, 292
Gedike, Friedrich 62
Gellert, Christian Fürchtegott 24, 61
Gentz, Friedrich 18, 103, 104, 109, 110, 229, 244, 248, 251, 259, 260, 266, 277, 285, 287, 288, 296, 298, 299, 312, 314, 316, 334, 344, 345, 391
Gervinus, Georg Gottfried 18
Gleim Johann Wilhelm Ludwig 66
Görres, Johann Joseph von 209, 255, 272, 275, 276, 341, 395, 396
Göschen, Georg Joachim 68
Goethe, Johann Wolfgang 15, 28, 37, 45, 46, 50, 64, 65, 69, 72, 73, 82, 90, 96, 97, 98, 99, 102, 110, 111, 116, 122, 124, 125, 130, 137, 146, 158, 161, 162, 163, 166, 173, 176, 177, 188, 194, 204, 209, 229, 230, 234, 235, 236, 238, 257, 266, 272, 277, 316, 367
Grillparzer, Franz 17
Grimm, Jacob 275, 277
Grimm, Wilhelm 275
Gundolf, Friedrich 222

Habermas, Jürgen 404, 405
Hager, Baron von 267, 287
Haller, Carl Ludwig von 334, 335, 336, 341
Hamann, Johann Georg 125, 134, 277
Hamilton, Alexander 181
Hammer-Purgstall, Joseph von 334
Hardenberg, Friedrich von (Novalis) 32, 39, 40, 48, 87, 88, 98, 114, 115, 116, 117, 119, 124, 128, 136, 141, 143, 146, 149, 155, 159, 161, 168, 171, 232, 272, 307, 367, 368, 404
Hardenberg, Karl August von 292
Haym, Rudolf 18
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 15, 16, 19, 133, 141, 145, 152, 174, 255, 256
Heine, Heinrich 16, 17, 274, 395
Heinse, Johann Jakob Wilhelm 46
Helfferich, Josef 294
Hemsterhuis, Frans 28, 117, 367
Hennings, August 66
Herder, Johann Gottfried 28, 35, 44, 45, 50, 69, 73, 74, 125, 131, 132, 134, 153, 163, 164, 272, 282
Herz, Henriette 103, 104, 105, 107, 110, 137, 141, 146
Herz, Marcus 104
Hettner, Hermann 18
Heyne, Christian Gottlob 25, 134, 282
Hippel, Theodor 105
Hölderlin, Friedrich 16, 46, 133
Hörisch, Jochen 406
Hofbauer, Clemens Maria 269, 294, 296, 353
Homer 45, 47, 50, 51, 54, 129, 137
Horaz 44
Hormayr, Joseph von 260, 395
Huber, Ludwig Ferdinand 148, 165, 166, 167
Huch, Ricarda 18
Hülsen, August Ludwig 116, 141, 142
Hufeland, Christoph Wilhelm 165, 266
Humboldt, Alexander von 103, 104
Humboldt, Wilhelm von 43, 103, 104, 107, 138, 141, 177, 274, 284, 287, 292, 293, 303

Iffland, August Wilhelm 105

Jacobi, Friedrich Heinrich 69, 74, 75, 163, 234, 277, 283, 284, 354, 355
Jahn, Friedrich Ludwig 249
Jauß, Hans Robert 41
Jenisch, Daniel 147

Kaiser Franz I. von Österreich 245, 250, 251, 252, 263, 286, 315, 316
Kant, Immanuel 28, 40, 53, 62, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 111, 116, 140, 141, 204, 367, 403
Kierkegaard, Sören 19
Kirsten, Johann Friedrich Ernst 172
Kleist, Heinrich von 45, 249
Klopstock, Friedrich Gottlieb 24, 28, 40, 44, 61, 204, 235, 272
Kluckhohn, Paul 20
Knigge, Adolph Freiherr von 24
König Ludwig I. von Bayern 361, 365

Körner, Theodor 272, 273
Korff, Hermann August 20
Kosegarten, Ludwig Theobul 73
Kotzebue, August von 146, 147, 156, 166, 332
Kraus, Karl 66

Lamartine, Alphonse-Marie-Louis de Prat 334, 335
Laroche, Karl von 104
Lesniowska, Gräfin von 359, 363, 364, 365
Lessing, Gotthold Ephraim 13, 24, 29, 44, 61, 77, 78, 79, 91, 116, 161, 165, 204, 205, 206
Levin, Rahel 103, 104, 105, 107, 109, 179, 257, 269, 283, 295, 391, 403
Lichtenberg, Georg Christoph 125, 403
Luhmann, Niklas 143
Lukács, Georg 20

Maistre, Joseph de 341, 382
Mann, Thomas 20, 393
Menander 44
Mendelssohn, Moses 24, 101, 106, 110, 187, 303
Menzel, Wolfgang 395
Mereau, Sophie 176
Merkel, Garlieb 103, 147, 148, 166
Mesmer, Franz Anton 363, 364
Metternich, Clemens Wenzel Fürst von 111, 251, 252, 256, 257, 259, 268, 285, 286, 288, 292, 295, 296, 297, 301, 302, 304, 313, 314, 315, 316, 332, 333, 334, 344, 345, 351, 384
Michaelis, Johann David 25
Michaelis, Salomon 95, 96
Mirandola, Giovanni Pico della 405
Montaigne, Michel de 403
Moritz, Karl Philipp 102, 134
Müller, Adam 231, 232, 234, 238, 240, 241, 243, 244, 252, 260, 274, 277, 284, 296, 301, 302, 304, 334, 335, 341, 343, 344
Müller, Johannes von 257

Napoleon Bonaparte 40, 80, 186, 187, 209, 210, 216, 217, 250, 252, 254, 258, 260, 267, 304, 321, 337
Nicolai, Friedrich 66, 104, 146, 147, 148, 162, 165
Niethammer, Friedrich Immanuel 82, 123
Nietzsche, Friedrich 15, 19, 43, 49, 117, 350, 393, 400

Otterstedt, Freiherr von 305

Papst Benedikt XVI. 404
Perthes, Friedrich 274, 275, 344
Petersen, Julius 20
Petrarca, Francesco 55
Pichler, Caroline 246, 247, 257, 273, 274, 362
Pilat, Anton von 252, 259, 298, 300, 312, 314
Pindar 45, 51
Platon 28, 50, 53, 56, 78, 79, 134, 138, 143, 367
Plotin 367
Prutz, Robert E. 17
Pufendorf, Samuel 43

Rabener, Gottlieb Wilhelm 24
Ranke, Leopold 391
Raumer, Friedrich von 394
Rehberg, August Wilhelm 266, 267
Rehberg, Caroline 26
Reichardt, Johann Friedrich 65, 69, 79, 82, 89, 91, 96, 97, 99, 101, 110, 120,
Rhode, Johann Georg 351, 352
Richter, Jean Paul Friedrich (Jean Paul) 16, 56, 84, 105, 107, 110, 111, 142, 164, 257, 274, 277
Rist, Georg 112
Ritter, Johann Wilhelm 161
Rosenkranz, Karl 392, 393
Rousseau, Jean Jacques 24, 40, 43, 44, 87, 134, 336
Ruge, Arnold 17, 395
Runge, Philipp Otto 176

Saint-Martin, Claude Louis de 282, 335, 382
Sand, Karl Ludwig 332
Scheffler, Johannes 353, 354
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 116, 122, 129, 131, 133, 167, 168, 170, 171, 174, 204, 222, 232, 241, 255
Schildener, Karl 274
Schiller, Friedrich 15, 28, 31, 39, 40, 43, 45, 46, 47, 48, 50, 63, 64, 65, 66, 68, 71, 72, 73, 96, 97, 99, 102, 107, 120, 130

138, 141, 146, 162, 163, 173, 176, 188, 232, 272, 367

Schlabrendorff, Gustav von 183
Schlegel, August Wilhelm 16, 25, 26, 27, 29, 30, 32, 35, 36, 39, 67, 68, 69, 72, 87, 96, 97, 103, 111, 120, 121, 122, 123, 124, 142, 147, 148, 164, 165, 166, 167, 169, 171, 173, 175, 180, 181, 189, 215, 216, 222, 225, 226, 229, 234, 243, 244, 245, 247, 248, 255, 257, 265, 268, 275, 276, 277, 283, 285, 296, 344, 359, 360, 391, 392, 393, 404
Schlegel, Carl August 25
Schlegel, Caroline 33, 35, 37, 40, 66, 67, 68, 69, 88, 96, 97, 111, 120, 122, 136, 142, 147, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 173, 176, 180
Schlegel, Charlotte 25, 27, 32, 95, 213, 248, 384
Schlegel, Christoph 23, 244
Schlegel, Dorothea 33, 103, 104, 105, 106, 110, 111, 114, 115, 118, 119, 136, 138, 139, 145, 168, 169, 170, 171, 172, 175, 176, 180, 183, 184, 185, 187, 188, 214, 215, 221, 222, 226, 227, 228, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 260, 267, 268, 269, 283, 286, 294, 295, 297, 298, 312, 313, 316, 317, 318, 320, 332, 361, 362, 376, 406
Schlegel, Henriette 25, 188
Schlegel, Johann Adolf 24
Schlegel, Johann Elias 23, 24
Schlegel, Johann Friedrich 23
Schlegel, Johann Heinrich 23, 24
Schlegel, Johann Karl Fürchtegott 25
Schlegel, Johanna Christiane Erdmuthe 26, 28, 228, 246
Schlegel, Karl August Moritz 25, 228
Schleiermacher, Friedrich 18, 43, 103, 107, 110, 114, 116, 117, 118, 119, 124, 128, 142, 143, 145, 153, 156, 167, 171, 172, 175, 179, 180, 183, 189, 214, 249, 393
Schmidt, Julian 18
Schmitt, Carl 18, 19, 20, 145
Schnorr, Ludwig Ferdinand 363, 364
Schütz, Christian Gottfried 165
Severoli, Antonio Gabriele 287, 294
Shakespeare, William 29, 31, 37, 55, 72, 73, 280
Sholem, Gershom 106
Smidt, Johann 298
Snorri Sturluson 219
Sophokles 51, 137
Spiegel zum Desenberg, Kaspar Philipp von 298
Spinoza, Baruch 117, 129, 131, 133, 367
Srbik, Heinrich von 345
Stadion, Johann Philipp von 250, 252, 258
Stägemann, Friedrich August von 344
Stael-Holstein, Anne Louise Germaine de 103, 185, 243, 244, 277, 285
Steffens, Henrik 285
Steigentesch, August von 281, 282
Stein, Karl Reichsfreiherr vom 252, 287, 304
Stolberg, Friedrich Leopold Graf zu 48, 229, 234, 238, 239, 240, 257, 272, 275, 336
Stransky, Christine von 320, 350, 359, 361, 362, 363, 365, 366, 367, 384
Strich, Fritz 20
Széchényi, Franz Graf und Juliane Gräfin von 296

Talleyrand-Périgord, Charles Maurice de 292
Terenz 44
Thieriot, Paul Emil 164
Thomas von Aquin 219
Tieck, Ludwig 27, 39, 99, 102, 103, 104, 105, 110, 116, 141, 148, 161, 166, 167, 168, 171, 176, 182, 204, 232, 241, 272, 360, 384, 391, 392, 393, 402, 404

Ulrich, Johann August Heinrich 172

Varnhagen von Ense, Karl August 269, 283, 286, 287, 384
Varnhagen von Ense, Rahel, s. Levin, Rahel
Veit, Philipp 267
Veit, Johannes 291, 315
Veit, Simon 105, 315
Vergil 44, 52
Vermehren, Johann Bernhard 172
Vico, Giovanni Battista 44, 134
Voltaire, Francois Marie 29, 40, 403
Voss, Johann Heinrich 46, 163, 164
Vrints-Berberich, Freiherr von 300

Wackenroder, Wilhelm Heinrich 102, 195
Walzel, Oskar 18, 344, 394
Wambold, Franz Freiherr von 294
Werner, Abraham Gottlob 204, 367
Werner, Zacharias 334

Wessenberg-Ampringen, Ignaz Heinrich von 293
Wieland, Christoph Martin 29, 44, 46, 63, 66, 83, 134, 164, 211
Wiese, Benno von 222
Winckelmann, Johann Joachim 28, 39, 44, 50, 69, 95, 125, 204, 257, 271
Wölfflin, Heinrich 20
Wolf, Friedrich August 97, 232
Wolzogen, Caroline von 184

Zar Alexander von Russland 265, 286
Zichy, Julie Gräfin 296