

Yu Takahashi

Die „geistige Gegenwart“ bei Novalis

**Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
an der Universität Trier
2008**

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	5
1. <i>Fichte-Studien</i>	8
1.1. Einleitung.....	8
1.2. Kant.....	9
1.3. Fichte.....	10
1.4. Überlegungen bei Novalis.....	13
1.5. Fazit.....	17
2. Weitere philosophische Überlegungen.....	19
2.1. Einleitung.....	19
2.2. <i>Hemsterhuis-Studien</i>	19
2.3. <i>Kant-Studie</i>	22
2.4. Die „geistige Gegenwart“.....	23
2.5. Fazit.....	27
3. Naturwissenschaften.....	28
3.1. Einleitung.....	28
3.2. Mineralogie.....	29
3.3. Mathematik.....	34
3.4. Experimentalchemie/-Physik.....	38
3.5. Fazit.....	46
4. Das <i>Allgemeine Brouillon</i>	47
4.1. Einleitung.....	47
4.2. Enzyklopädistik.....	48
4.3. Magie.....	50
4.4. Bibel.....	52
4.5. Fazit.....	54
5. <i>Glauben und Liebe</i>	55

5.1. Einleitung.....	55
5.2. <i>Es ist an der Zeit</i>	56
5.3. Repräsentation.....	58
5.4. Fazit.....	61
6. <i>Europa</i>	62
6.1. Einleitung.....	62
6.2. Die Struktur der <i>Europa</i>	64
6.3. Rhetorik.....	65
6.4. Geschichtsphilosophie.....	67
6.5. Fazit.....	73
7. Romanpoetik.....	74
7.1. Einleitung.....	74
7.2. Übergang zum Roman.....	76
7.3. Romandiskurs.....	79
7.4. <i>Wilhelm Meister</i>	83
7.5. Gemüth.....	87
7.6. Fazit.....	91
8. Lyrik.....	92
8.1. Einleitung.....	92
8.2. <i>Kenne dich Selbst</i>	93
8.3. <i>Geistliche Lieder</i>	95
8.4. <i>Hymnen an die Nacht</i>	99
8.5. Fazit.....	108
9. <i>Die Lehrlinge zu Sais</i>	109
9.1. Einleitung.....	109
9.2. Literarischer Hintergrund.....	110
9.3. Erster Teil. Der Lehrling.....	113
9.4. Zweiter Teil. Die Natur.....	117
9.5. Fazit.....	123

10. <i>Heinrich von Ofterdingen</i>	125
10.1. Einleitung.....	125
10.2. <i>Zueignung</i>	126
10.3. Heinrichs Traum von der blauen Blume.....	128
10.4. Die Begegnung mit den Kaufleuten.....	131
10.5. Arion- und Atlantissage.....	135
10.6. Kreuzzüge.....	138
10.7. Bergmann und Einsiedler.....	141
10.8. Mathilde.....	144
10.9. Klingsohr.....	148
10.10. <i>Klingsohrs Märchen</i>	150
10.11. Zweiter Teil. Die Erfüllung.....	158
10.12. Fazit.....	164
Fazit.....	165
Literaturverzeichnis.....	169

Einleitung

Sowohl die Zeitstruktur in der Dichtung als auch das Zeitbewusstsein in der Transzendentalphilosophie bei Novalis wurden in der Forschung mehrfach thematisiert. Eberhard Haufe (1957) und Peter Küpper (1959) analysierten die Zeitstruktur im *Heinrich von Ofterdingen* eingehend und kamen zu dem Schluss, dass die Entwicklung des Romaninhalts dem Stil und der Symbolhaftigkeit der Sprache unterworfen werden und dass damit die Zeit aufgehoben wird.

Manfred Frank (1972) analysierte das Zeitbewusstsein in den *Fichte-Studien* und legte dar, dass das Bewusstsein der Zeitlichkeit aus dem Gefühl eines unlösbaren „Mangels“¹ an Sein entstehe und dass deshalb die Freiheit des Ich nicht durch Aufhebung der Zeit, sondern in einer Synthese von Zeit und Ewigkeit in der Zeit realisiert werden sollte.

Während Frank den Ort der Dynamik des „Ordo inversus“² zwischen Subjekt und Objekt in der Zeit bestimmte, entwickelte Richard Warren Hannah (1981) die These, dass die Synthese von Ich und Du, Zeit und Raum, Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart liege und dass das Bewusstsein der Gegenwart der Ausgangspunkt der Dichtung bei Novalis wurde.

Durch die Arbeiten von John Neubauer (1978) und Gordon Birrell (1979) wurde die Aufhebung der Zeit im *Ofterdingen* zwar verleugnet und die Rolle der Zeit und der Gegenwart im Roman hervorgehoben, aber es fehlt in der Forschung m. E. noch ein roter Faden zwischen dem transzendentalphilosophischen Zeitbewusstsein und der Zeitstruktur in der Dichtung.

In seiner ersten Fragmentsammlung *Blüthenstaub* (1798) schreibt Novalis:

„Nichts ist poëtischer, als Erinnerung und Ahndung, oder Vorstellung der Zukunft.
Die gewöhnliche Gegenwart verknüpft beyde durch Beschränkung – Es entsteht

¹ Manfred Frank: *Das Problem ›Zeit‹ in der deutschen Romantik. Zeitbewußtsein und Bewußtsein von Zeitlichkeit in der frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung*, München 1972, [S. 130-232: Novalis], hier S. 165.

² Dazu vgl. Manfred Frank/Gerhard Kurz: *Ordo inversus. Zu einer Reflexionsfigur bei Novalis, Hölderlin, Kleist und Kafka*, in: *Geist und Zeichen. Festschrift für Arthur Henkel*, hg. v. Herbert Anton, Bernhard Gajek und Peter Pfaff, Heidelberg 1977, S. 75-92, [S. 76-80: Novalis].

Contiguitaet, durch Erstarrung – Crystallisation. Es gibt aber eine geistige Gegenwart – die beyde durch Auflösung identificirt – und diese Mischung ist das Element, die Atmosphäre des Dichters. Nicht Geist ist Stoff.“ (II, 468, 123)³

In dieser Arbeit wird erläutert, dass die Idee der „geistigen Gegenwart“ ein roter Faden ist, der Philosophie und Dichtung bei Novalis verbindet. Um zwischen Theorie und Dichtung eine Brücke zu schlagen, soll der Gedankengang von Novalis von den *Fichte-Studien* (1795/96) bis zum *Heinrich von Ofterdingen* (geschrieben um 1800) nachvollzogen werden. Analysiert werden außerdem

: *Kant-* und *Hemsterhuis-Studien*, in denen Novalis die Idee einer moralisch-religiösen Dimension der Zeitlichkeit entwickelt.

: Naturwissenschaften, bei denen Novalis die Natur als „Offenbarung eines Geistes“ versteht und die Möglichkeiten der Darstellung der „geistigen Gegenwart“ sucht. Anschließend daran wird als das Ergebnis seiner naturwissenschaftlichen Studien das *Allgemeine Brouillon* behandelt.

: Religions- und Geschichtsphilosophie, die Novalis vor allem in *Glauben und Liebe* und in der *Europa*-Rede entwickelt, in denen er versucht, die Zukunftsutopie als ein in der Gegenwart Erfahrbares darzustellen.

: Romanpoetik, die Novalis als ein Programm entwickelt, die „geistige Gegenwart“ in der Form des Romans sinnlich erfahrbar zu machen. Dabei wird der Zusammenhang von Zeitlichkeit und Sinnlichkeit besonders hervorgehoben, der in der Forschung noch wenig erwähnt wird.

: Lyrik, die Novalis als eine „Unterbrechung des Triebes nach Erkenntniß des Grundes“ (II, 270, 566) konzipiert. Die Lyrik spielt die Rolle, die „geistige Gegenwart“ als eine „relative Zeitlosigkeit“ zu veranschaulichen.

: Der Roman *Die Lehrlinge zu Sais*, in dem Novalis die „geistige Gegenwart“ als eine Vorwegnahme der absoluten Einheit des Ich und der Welt darzustellen versucht.

³ Die Texte von Novalis werden nach folgender Ausgabe mit Band-, Seitenzahl und Nummer der Fragmente und Aufzeichnungen zitiert: Novalis Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs, hg.v. Paul Kluckhohn und Richard Samuel, Stuttgart 1960ff./1977ff.

Die vorliegende Arbeit geht davon aus, dass das Bewusstsein der Gegenwart als einer Synthese nicht nur die philosophischen Studien, sondern auch die Poetik und die Dichtung von Novalis durchgängig prägt. Es soll erläutert werden, wie er den Begriff der „geistigen Gegenwart“ begründete und wie er ihn auf seine Poetik und dichterische Praxis übertrug. Diese Arbeit stellt einen Versuch dar, den ganzen Gedankengang von Novalis als eine Suche nach Möglichkeiten einer sinnlichen Erfahrung der „geistigen Gegenwart“ darzustellen.

1. *Fichte-Studien*

1.1. Einleitung

Im Mai 1795 trafen sich Johann Gottlieb Fichte, Friedrich von Hardenberg und Friedrich Hölderlin im Hause des Jenaer Professors Immanuel Niethammer, mit dem Novalis seit der Studentenzeit 1790/91 in Jena befreundet war⁴. Nach dem Tagebuch Niethammers wurde dabei „viel über Religion gesprochen und über Offenbarung und daß für die Philosophie noch viele Fragen offen bleiben.“⁵ Das war für Hardenberg wohl das erste Treffen mit Fichte und wurde vermutlich ein wichtiger Anlass der intensiven Auseinandersetzung Hardenbergs mit der Philosophie Fichtes.

Als das Ergebnis der Auseinandersetzung verfasste Hardenberg zwischen Herbst 1795 und Herbst 1796 die *Fichte-Studien*, die aus 667 Notizen bestehen. Auffälligerweise beziehen sich über 30 Notizen davon auf die Spekulation über Raum und Zeit⁶. Das lässt vermuten, dass die Raum- und Zeitproblematik eines der bedeutendsten Anliegen seiner Philosophie war, die seit Immanuel Kants *Kritik der reinen Vernunft* (*KrV*, 1781/87) ein zentrales Thema in der damaligen Philosophie war.

Das Zeitbewusstsein in den *Fichte-Studien* bei Novalis haben u. a. Manfred Frank (1972) und Richard Warren Hannah (1981) eingehend analysiert. Jener legt dar, die Zeit entstehe durch die Dynamik des „Ordo inversus“ zwischen Anschauung und Reflexion, die Vergangenheit und Zukunft, nämlich „Ewigkeit a parte ante und a parte post“ (II, 144, 78) vermittelt. Frank hält an der These von Novalis fest, dass die Ewigkeit nur durch die Zeit sichtbar werde und dass die Zeit nicht weggedacht werden dürfe, und schließt, dass die Freiheit des Ich aus dem Verzicht des Absoluten entsteht, und nicht durch die absolute Aufhebung der Zeit, sondern in der „relativen Zeitlosigkeit“ realisiert wird⁷.

Richard W. Hannah (1981) betont die Wichtigkeit der Rolle der Gegenwart, die Ich und Nicht-Ich (später Du) direkt verbindet. Was den Einfluss von Fichtes *Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre* (1795) betrifft, so ist Hannah der Auffassung,

⁴ Vgl. Einleitung der Herausgeber, II, 31.

⁵ ebd.

⁶ Vgl. Richard Warren Hannah: *The Fichtean Dynamic of Novalis' Poetics*, Bern, Frankfurt am Main, Las Vegas 1981, S. 58.

⁷ Manfred Frank (1972), S. 201.

dass das Bewusstsein der Gegenwart als Synthese von Ich und Du, Vergangenheit und Zukunft der Ausgangspunkt der Poetik von Novalis wurde⁸.

In diesem Kapitel soll versucht werden, anhand beider Studien die Grundgedanken der Zeitlichkeit bei Novalis zu analysieren und zu zeigen, wie er aus der Auseinandersetzung mit der Zeit-Problematik seine eigene Ideen entwickelte, aus denen die ersten Überlegungen über Dichtungen entstanden.

1.2. Kant

Kant liefert die entscheidende Definition von Raum und Zeit, die der damaligen Wissenschaft eine bestimmte Richtung gibt. Kant bestimmt in der *Transzendentalen Ästhetik* in der *KrV* die Zeit als die „formale Bedingung der inneren Anschauung“, während der Raum die Bedingung der äußeren Anschauung darstellt⁹. Damit beansprucht Kant, den Widerspruch zwischen der bisherigen metaphysischen und naturwissenschaftlichen Raum- und Zeitauffassung aufzulösen, der aus der Voraussetzung der absoluten Realität von Raum und Zeit entstand. Kant kritisiert die Vertreter der bisherigen Raum- und Zeitauffassungen, „die, so die absolute Realität des Raumes und der Zeit behaupten, sie mögen sie nun als subsistierend, oder nur inhärierend annehmen, mit den Prinzipien der Erfahrung selbst uneinig sein müssen.“¹⁰

Mit der Voraussetzung der absoluten Realität von Raum und Zeit könne man nicht erklären, welche Rolle das Ich als Subjekt der Erkenntnis spiele. Wenn Raum und Zeit einzig absolut wären, hätte unsere Erkenntnis nur eine einzige Art, wobei unser Ich keine Bedeutung mehr hätte. Kant versucht festzustellen, dass „alle Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte im Raum und Zeit [...] als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können.“¹¹

Kant versucht dadurch zu erklären, dass die Identität der äußeren und inneren Anschauungen in unserem Bewusstsein fundiert ist. Äußere Erscheinungen werden durch die „Einbildungskraft“ in der Anschauung vorgestellt und in eine Zeitreihe, d.h.

⁸ Richard Warren Hannah: ebd., S. 36-79.

⁹ Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, hg. v. Jens Timmermann, Hamburg 1998, S. 98. Zur Raum- und Zeitproblematik in der *Transzendentalen Ästhetik* vgl. Gernot Böhme: Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant, Frankfurt am Main 1974 (Kant S. 257-275).

¹⁰ Immanuel Kant: KrV, S. 114.

¹¹ ebd. S. 116.

in eine „ins Unendliche fortgehende Linie“¹² eingeordnet. Die Zeit als die Form der inneren Anschauung sei also nicht nur ein Gegensatz zum Raum als der äußeren Anschauung, sondern die Synthese der Anschauung überhaupt im Ich. Die Zeit sei demzufolge „eine Bedingung a priori von aller Erscheinung überhaupt, und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren [...] und eben dadurch mittelbar auch der äußeren Erscheinungen.“¹³ Die Zeit als die „formale Bedingung der inneren Anschauung“¹⁴ ermögliche, durch das „Denken [...] mein Dasein zu bestimmen.“¹⁵

In den *Fichte-Studien* zitiert Novalis fast wörtlich aus der *Transzendentalen Ästhetik*, und mit dem folgenden Satz beginnt er seine Spekulation über Raum und Zeit: „Raum ist die *äußere* Bedingung, Zeit die *innere* Bedingung, der sinnlichen Anschauung, oder Gefühls“ (II, 108, 11). Die Synthese der äußeren und inneren Anschauung sieht Novalis, Kant folgend, im „Denken“ in der Zeit: „Was ist Denken? Freyes successives Isoliren außerm Raume. [d.h. in der Zeit – Y.T.]“ (ebd.) Auch das folgende Zitat zeigt, wie stark die Vorstellung der Zeit bei Novalis von Kant beeinflusst ist:

„Die Zeit kann nie aufhören – *Wegdenken* können wir die Zeit nicht – denn die Zeit ist ja Bedingung des denkenden Wesens – die Zeit hört nur mit dem Denken auf. Denken außer der Zeit ist ein Unding.“ (II, 269, 564)

Aber das „Denken“ in der Zeit als der „ins Unendliche fortgehenden Linie“ hat keinen Anhaltspunkt, der die Existenz des Subjekts sichert. Auf die Frage der Realität konnte Kant nicht antworten. Novalis bemerkt darüber: „Was sind Kategorieen [sic] ? Raum – Zeit? W[as] h[eißt] Realität?“ (II, 189, 254) Die Antwort wird Novalis in der Auseinandersetzung mit Fichte suchen.

1.3. Fichte

Fichte entwickelt in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (*Grundlage*, 1794/95) den Begriff der Kantischen Einbildungskraft weiter und versucht, eine Art von Lösung der Kantischen Aporie des Problems der „Realität“ zu zeigen. Er schreibt der

¹² ebd., S. 109.

¹³ ebd., S. 110.

¹⁴ ebd., S. 109.

¹⁵ ebd., S. 197, Anmerkung vom Verfasser.

„Einbildungskraft“ das Vermögen zu, „zwischen Endlichem und Unendlichem in der Mitte“¹⁶ zu schweben. Indem die Einbildungskraft zwischen Subjekt und Objekt schwebt, entsteht erst eine direkte Beziehung zwischen beiden und werde die Wechselbestimmung zwischen Ich und Nicht-Ich ermöglicht, um alle Gegensätze nicht nur im Ich, sondern auch für das Ich produzieren und synthetisieren zu können¹⁷:

„Dieses Schweben der Einbildungskraft zwischen unvereinbarem, dieser Widerstreit mit sich selbst ist es, welcher [...] den Zustand des Ich in demselben zu einem Zeit-Momente ausdehnt.“¹⁸

Bei Fichte gibt es die Zeit „nur für die Einbildungskraft“¹⁹ und diese spielt die Rolle, die Existenz des denkenden Subjekts in der Zeit festzustellen. Die „Einbildungskraft“ hält Fichte für „das wunderbarste der Vermögen des Ichs“, das „aus steten Gegensätzen eine Einheit zusammenknüpft, [...] zwischen Momente, die sich gegenseitig aufheben müssten, eintritt, und dadurch beide erhält, [...] und insbesondere Bewusstseyn als eine fortlaufende Zeitreihe möglich macht.“²⁰ Erst die Vorstellung der dynamischen Bewegung der Einbildungskraft ermöglicht Fichte, das Bewusstsein in der Zeit zu bestimmen. Die Einbildungskraft halte die eine Seite des Wechsels so lange fest und gegenwärtig, bis die andere erscheine, damit jeweils die erscheinende Seite die Zukunft, die verschwindende Seite die Vergangenheit und ihr Zusammentreten die Gegenwart markieren sollen²¹. Das Ich wird von seiner Dependenz, d.h. von der verschwindenden Seite der Wechselbestimmung bestimmt, aber die Dependenz des Ich ist nichts anderes als das, was das Ich vorher produziert hatte. Fichtes Leistung besteht darin, dass er die Zeit nach Kausalität und Wirkung in die Bewusstseinsmodi einführte, um das gegenwärtige Ich als die Wirkung der Vergangenheit und die Kausalität der

¹⁶ Johann Gottlob Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, in: Fichtes Werke, hg.v. Immanuel Hermann Fichte, Bd.1, Berlin 1971, S. 83-328, hier S. 216.

¹⁷ Zur „Einbildungskraft“ in der *Grundlage* vgl. Bernward Loheide: Fichte und Novalis. Transzendentalphilosophisches Denken im romantischen Diskurs, Amsterdam, Atlanta 2000, S. 43-47.

¹⁸ Grundlage, S. 217.

¹⁹ ebd.

²⁰ ebd., S. 204f.

²¹ Vgl. Bernward Loheide: ebd., S. 46.

Zukunft zu erklären.

Damit die Identität zwischen Subjekt und Objekt ermöglicht wird, soll das Ich sich selbst als ein Objekt setzen, bevor es das Nicht-Ich setzen kann. Manfred Frank sieht im Fichteschen Satz: „Das Ich setzt schlechthin sich selbst als sich setzend“²² die Fichtesche Lösung des Problems der Realität²³. Im Ich als der Synthese von Objekt und Subjekt, von Vergangenheit und Zukunft findet Fichte die „Realität“:

„So wie das Ich gesetzt ist, ist alle Realität gesetzt; im Ich soll alles gesetzt seyn; das Ich soll schlechthin unabhängig, alles aber soll von ihm abhängig seyn. Also, es wird die Übereinstimmung des Objekts mit dem Ich gefordert.“²⁴

Fichte entwickelt seine Zeitauffassung im *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre* (*Grundriss*, 1795) weiter. Im vierten Kapitel des *Grundrisses*, das den Titel „Die Anschauung wird bestimmt in der Zeit, das Angeschaute im Raum“ trägt, entwickelt Fichte den Begriff der Gegenwart als den Punkt der Synthese zwischen Subjekt und Objekt. Die dynamische Wechselbestimmung zwischen beiden Sphären findet durch „Anschauung“ und „Reflexion“ statt. „Die Anschauung“ gilt bei Fichte als „die synhetische Vereinigung der Wirksamkeit von Ich und Nicht-Ich“, und sie wird gesetzt „durch das zufällige Zusammentreffen in einem Punkte“²⁵. Der Punkt, der für die Vereinigung von Ich und Nicht-Ich bestimmt ist, heißt „der Gegenwärtige“²⁶. Das vom Ich angeschaute Objekt wird durch Reflexion ins Bewusstsein gebracht und in „eine Reihe Punkte“, d.h. „eine Zeitreihe“ geordnet²⁷. Da die „Anschauung [...] als zufällig“ gesetzt ist, erhält die Tätigkeit des Ich in der Gegenwart eine absolute Freiheit, von der die „ganze Reflexion“ abhängt²⁸. Bei Fichte ist die Gegenwart nämlich der Punkt, in dem eine freie Tätigkeit des Ich und die Wechselbestimmung zwischen Ich und Nicht-Ich stattfindet.

²² Grundlage, S. 98.

²³ Manfred Frank (1972), S. 136.

²⁴ Grundlage, S. 260.

²⁵ Johann Gottlob Fichte: „Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre“, in: Fichtes Werke, Bd.1, S. 329-411, hier S. 392.

²⁶ ebd., S. 409.

²⁷ ebd., 408f.

²⁸ ebd., S. 399.

Die Auffassung Fichtes, dass Raum und Zeit in der Gegenwart dynamisch verbunden seien und dass das Ich dabei spontan eine synthetische Rolle spiele, brachte für Novalis eine neue Sicht über Raum und Zeit²⁹. Novalis findet wohl in der dynamischen Raum- und Zeitauffassung Fichtes eine Art Antwort auf seine Frage nach Realität. Bei Novalis ist das „Seyn [...] ein bloßer *Gegenwartsbegriff*“ (II, 247, 456). So entsteht eine Freiheit für das Sein als Synthese zwischen Subjekt und Objekt in der Gegenwart. Die freie Tätigkeit des Ich in der Gegenwart nennt Novalis „Schweben“, in ihm findet Novalis die Realität:

„Frey seyn ist die Tendenz des Ich – das Vermögen frey zu seyn ist die produktive Imagination – *Harmonie* ist die Bedingung ihrer Tätigkeit – *des Schwebens*, zwischen Entgegengesetzten. [...] Aus diesem Punkt des Schwebens strömt alle Realität aus [...], denn das Schweben [...] ist der Quell, die Mater aller Realität, die Realität selbst.“ (II, 266, 555)

1.4. Überlegungen bei Novalis

Obwohl Novalis von Fichte den Begriff der Freiheit des Ich in der Gegenwart übernimmt, setzt er nicht voraus, dass das Ich „schlechthin sich selbst als sich setzend“ setzt. Manfred Frank hat gezeigt, dass Novalis im Fichteschen Satz einen Widerspruch entdeckt: Das den Grund setzende Ich soll früher als der Grund selber existieren. D.h. „Wir haben das Resultat früher als das es Produzierende“³⁰. Als Kritik an Fichte gilt der Satz von Novalis: „Was die Reflexion *findet*, *scheint* schon *da zu seyn*“ (II, 112, 14). Novalis entdeckt, wie Herbert Uerlings feststellt: „Fichtes Erklärung ist [...] zirkulär“³¹.

Frank betont, dass dieses Bewusstsein für Novalis der Motor der „Gleichung von Selbstaffektion und Zeit“³² wurde. Die Zeit entsteht bei Novalis nicht wie bei Fichte durch die absolute Aktivität des Ich, sondern durch das „Denken“, das dadurch möglich

²⁹ Zur Rezeption des *Grundriss* bei Novalis vgl. Richard Warren Hannah: a.a.O., S. 36-79.

³⁰ Manfred Frank (1972), S. 137.

³¹ Herbert Uerlings: Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis. Werk und Forschung, Stuttgart 1991, S. 115.

³² Manfred Frank (1972), S. 137.

wird, dass es vom Gegenstand affiziert wird. Das vom Objekt affizierte Denken affiziert dann sich selbst, und dadurch entsteht erst das Zeitbewusstsein³³. Das Bewusstsein, dass das Denken als „Selbstaffektion“ eine Affektion von Außen brauche, zeigt einen klaren Unterschied gegenüber Fichte und eine Annäherung an Kant³⁴. Nikolaus Lohse weist darauf hin, dass der Begriff der „Selbstaffektion“ bei Novalis „deutlich von Kant und nicht etwa von Fichte inspiriert“³⁵ ist. Diese Rückkehr zu Kant brachte Novalis die Idee, dass die Zeitlichkeit mit der Endlichkeit des Ich verbunden ist. Novalis begnügt sich aber nicht damit, die Grenze des Vermögens des Ich zu zeigen, wie Kant es tat, sondern er sucht neue Möglichkeiten, aus der Endlichkeit hinauszugehen und das Absolute in einer anderen Form zu erfahren.

Die Freiheit des Ich bei Novalis hängt aber nicht wie bei Fichte von der Absolutheit des setzenden Ich, sondern vom Entsagen des Absoluten ab:

„Durch das Freywillige Entsagen des Absoluten entsteht die unendliche freye Thätigkeit in uns – das Einzig mögliche Absolute, was uns gegeben werden kann und was wir durch unsere Unvermögenheit ein Absolutes zu erreichen und zu erkennen, finden.“ (II, 269f. 566)

Die Erkenntnis, dass das Absolute unerreichbar ist, führte Novalis auf die Idee, dass die Synthese des Entgegengesetzten in der Gegenwart nicht durch „Wechselbestimmung“, sondern durch „Wechseleinheit“ erfahrbar wird:

„Der Raum ist so groß als die Zeit i.e. sie stehn in Wechseleinheit.“ (II, 144, 78)
„Raum und Zeit ist Eins, nur umgekehrt, wie Natur und Person“ (II, 158, 154)

Die Einheit von Raum und Zeit findet bei Novalis, wie bei Kant, in der Zeit statt, wobei die Gegensätzlichkeit zwischen Zeit und Raum in die zwischen Zukunft und

³³ Vgl. Manfred Frank (1972), S. 136-140.

³⁴ Zum Begriff „Affektion“ bei Kant vgl. Erich Adickes: Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich. Als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie, Tübingen 1929.

³⁵ Nikolaus Lohse: Dichtung und Theorie. Der Entwurf einer dichterischen Transzendentalpoetik in den Fragmenten des Novalis, Heidelberg 1988, S. 86.

Vergangenheit, d.h. zwischen „Ewigkeit a parte post und a parte ante“ (II, 144, 78) aufgelöst wird. Wie der Satz: „Zeit ist Form des Raums in der Einbild[ungs]kr[a]ft“ (II, 170, 266) zeigt, wird der Raum durch die Einbildungskraft verinnerlicht und verzeitlicht, wobei der Raum als die Vergangenheit und die Zeit als die Zukunft erscheint³⁶. Der Unterschied liegt darin, dass Novalis durch seine Fichte-Lektüre eine Vorstellung von der Gegenwart als einem dynamischen Vereinigungspunkt hat. Die „Einheit in der Zeit“ (II, 141, 54) bei Novalis ist jedoch nicht absolut, sondern ein „Schein“³⁷, den Fichte mit dem Absoluten verwechselt. Novalis erkennt, dass das Bewusstsein als eine Einheit ein unvollkommenes Bild ist:

„Das Bewusstseyn ist ein Seyn außer dem Seyn im Seyn. Was ist aber das? Das Außer dem Seyn muß kein rechtes Seyn seyn. Ein unrechtes Seyn außer dem Seyn ist ein Bild – Also muß jenes außer dem Seyn ein Bild des Seyns im Seyn seyn. D[as] Bewusstseyn ist folglich ein Bild des Seyns im Seyn.“ (II, 106, 2)

Diese Notiz stellt die Erkenntnis bei Novalis dar, dass das Bewusstsein (Seyn im Seyn) ein Bild des Absoluten (Seyn außer dem Seyn) ist³⁸. Die Realität liegt folglich nicht im Subjekt, sondern allein im „Schweben“ der Einbildungskraft. Also ist es „Unsinn“ (II, 254, 472), den absoluten Grund in der Zeit zu suchen. Hier findet Novalis die Grenze der Philosophie: „Was thu ich, indem ich filosofire?“ fragt er und antwortet: „ich denke über einen Grund nach.“ (II, 269f. 566) Aber „der Trieb zu Philosophiren“ ist „eine unendliche Tätigkeit“, weil das „Bedürfniß nach einem absoluten Grunde“ (ebd.) nie befriedigt werden kann. Nach Novalis entsteht das einzige Absolute nur „durch

³⁶ Manfred Frank erklärt an einer anderen Stelle die Verzeitlichung und Verinnerlichung des Raums bei Novalis folgendermaßen: „So ist ‚die Zukunft‘ die ‚Zeit in der Zeit‘ oder ‚das in der Zeit eigentlich Zeitliche‘, während ‚die Vergangenheit‘ [...] ‚der Raum in der Zeit‘ oder ‚die als Raum gesetzte Zeit‘ oder ‚das Räumliche in der Zeit‘ ist.“ Manfred Frank: Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen, Frankfurt am Main 1989, S. 268f.

³⁷ Zum „Schein“ bei Novalis vgl. Herbert Uerlings: Darstellen. Zu einem Problemzusammenhang bei Novalis, in: Romantische Wissenspoetik. Die Künste und die Wissenschaften um 1800, hg.v. Gabriele Brandstetter und Gerhard Neumann, Würzburg 2004, S. 373-391, hier S. 373-382.

³⁸ Vgl. Alessandro Bertinetto: „Seyn außer dem Seyn im Seyn“: Der Begriff „Bild“ in den Fichte-Studien des Novalis und in der Spätphilosophie J.G. Fichtes, in: Athenäum, 15. Jahrgang (2005), S. 153-180.

Unterbrechung des Triebes nach Erkenntniß des Grundes“ (II, 270. 566). Also bedeutet das „Ich“ das „negativ zu erkennende Absolute“, das „sich durch ewigen Mangel realisirt./ So wird Ewigkeit d[urch] Zeit realisirt, ohnerachtet Zeit der Ewigkeit widerspricht. “(ebd.) Die Ewigkeit gilt bei Novalis nicht als das von der Zeit Unabhängige, sondern als „Allheit der Zeit“ (II, 295, 662). Das Ziel des Menschen liegt also nicht darin, das Absolute außer der Zeit zu suchen, sondern es symbolisch in der Zeit erfahren: „Das außer der Zeit befindliche kann nur in der Zeit thätig, oder sichtbar seyn.“ (II, 290, 650) Das Schweben zwischen beiden Sphären, zwischen Endlichem und Unendlichem, nennt Novalis das „Leben“:

„Sollte es noch eine höhere Sfäre [als des Nur Seyns – Y.T.] geben, so wäre es die zwischen Seyn und Nichtseyn – das Schweben zwischen beyden – Ein unaussprechliches, und hier haben wir den *Begriff* von *Leben*.“ (II, 106, 3)

Im „Leben“, d.h. im „Schweben“ durch die Dynamik des „Ordo inversus“³⁹ von „Gefühl“ und „Gedanke“ oder „Anschauung“ und „Reflexion“ sieht Novalis die eigentliche Zeitlichkeit, die die Realität besitzt. Aber Novalis war sich ganz bewusst, dass die endgültige Einheit durch das Schweben nie erreichbar ist. Winfried Menninghaus erläutert:

„Reflexives Selbstbewusstsein vermag [...] die Spaltung in reflektierendes und reflektiertes Ich nie zu überwinden, sondern allenfalls unendlich zu potenzieren – was die absolute Identität [von Sein und Schein – Y.T.] doch nur immer weiter *aufschiebt*.“⁴⁰

Das „Leben“ in den Fichte-Studien stellt einen zeitlichen Prozess dar, unendlich danach zu streben, die Identität des Bewusstseins mit sich selbst zu realisieren. Die Identität soll aber in der Gegenwart erfahrbar sein, die Novalis als eine „sonderbare *Alltäglichkeit* der Gegenwart“ (II, 291, 651) bezeichnet. Daher ist das „Princip der

³⁹ Dazu vgl. Manfred Frank/Gerhard Kurz (1977), S. 76-80.

⁴⁰ Winfried Menninghaus: Unendliche Verdopplung. Die Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion, Frankfurt am Main 1987, S. 86.

Vervollkommnung in der Menschheit [...] in jeder Kleinigkeit des Alltagsbens – *in allem* sichtbar.“ (ebd.) Die bedeutendste Folge des Verzichtes auf das Absolute und der Apotheose des alltäglichen Lebens, d.h. der Gegenwart, ist wohl die Entsagung der „goldnen Zeit“, der Verzicht auf die Utopie. In der folgenden Aufzeichnung ist am deutlichsten erkennbar, welche Einsicht Novalis durch die Auseinandersetzung mit Fichte gewinnt:

„Die Welt wird dem Lebenden immer unendlicher – drum kann nie ein Ende der Verknüpfung des Mannigfaltigen, ein Zustand der Unthätigkeit für das denkende Ich kommen – es können goldne Zeiten erscheinen – aber sie bringen nicht das Ende der Dinge – das Ziel des Menschen ist nicht die goldne Zeit – Er soll ewig existiren und ein schön geordnetes Individuum seyn und verharren – dis ist die Tendenz seiner Natur.“ (II, 269, 565)

Das „Leben“ zielt also nicht auf das Absolute, sondern ist ein Akt in der Gegenwart, der Zeit und Raum, Vergangenheit und Zukunft zu synthetisiert. Der Prozess des „Lebens“ muss dabei immer in die Zukunft gerichtet sein, weil den Grund in der Vergangenheit zu suchen als ein „Unsinn“ gilt. Der Satz: „*Scheinbar* gehn wir *vorwärts*“ (II, 154, 127) könnte eine Bezeichnung dieser Lebensauffassung sein.

1.5. Fazit

In den *Fichte-Studien* gibt es Aufzeichnungen, die die Entstehung des poetischen Bewusstseins bei Novalis erkennen lassen. Der Philosophie, die nach einem vergangenen Grund strebt, setzt er die „Dichtungskraft“ als „Kraft d[er] Freyheit – freye Kraft“ (II, 190, 262) entgegen, die in die Zukunft streben soll: „Ergründen ist filosofiren. *Erdenken* ist Dichten.“ (II, 271, 567) Weil das Streben nach zwei Ewigkeiten einen Anhaltspunkt in der Gegenwart hat, kann es vermeiden, sich in einen zwecklosen unendlichen Akt zu verlieren. Sowohl der Grund als auch das goldne Zeitalter sollen in der Gegenwart nicht begriffen, sondern dargestellt werden. In diesem Sinne ist die Bezeichnung der Novalisschen Philosophie als „poetische Philosophie“ von Herbert Uerlings überzeugend⁴¹. Der Gegenwartsbegriff in den *Fichte-Studien* von Novalis ist

⁴¹ Uerlings: Friedrich von Hardenberg, S. 118.

mithin nicht wie bei Fichte ein spekulativer Anhaltspunkt seiner Philosophie, sondern er ist mit einer konkreten Vorstellung vom „Leben“ eng verbunden. Aus der Auffassung, dass das Ideal in der Gegenwart dargestellt werden soll, entsteht ein poetisches Bewusstsein, das die spätere dichterische Tätigkeit des Novalis veranlasst zu haben scheint.

2. Weitere philosophische Überlegungen

2.1. Einleitung

Das poetische Bewusstsein bei Novalis, das er durch die Auseinandersetzung mit Fichte erwarb, führt schließlich zur Ablehnung Fichtes. In einem Brief von Novalis an Friedrich Schlegel vom 14. Juni 1797 ist deutlich zu erkennen, wie stark seine Abneigung gegen Fichte war:

„Fichte kann nicht aus d[er] W[issenschafts]L[ehre] heraus, wenigstens nicht ohne eine Selbstversetzung, die mir unmöglich scheint. [...] Fichte ist der Gefährlichste unter allen Denkern, die ich kenne. Er zaubert einen in seinem Kreise fest. Keiner wird, wie er mißverstanden und gehaßt werden. Aber die Mißverständnisse werden hier erschöpft werden.“ (IV, 230)

Die Entdeckung, dass Fichtes Erklärung des absoluten Ich zirkulär ist, ist die größte Leistung in den *Fichte-Studien* von Novalis gewesen. Novalis erkennt hier deutlich, dass Fichte aus der zirkulären Erklärung nie herauskommen kann. In diesem Brief zeigt sich, dass er sich der Entdeckung vollkommen bewusst war. Novalis' Aussage drückt den Anspruch aus, das Missverständnis in der Fichte-Rezeption abzuschaffen, dass Fichte Kants Aporie durch die Idee des absoluten Ich überwunden habe.

Was Novalis statt Fichte zu dieser Zeit interessierte, waren vor allem die Schriften von Franz Hemsterhuis und die erneute Beschäftigung mit Kant. Durch die Arbeiten von Hans-Joachim Mähl über die *Hemsterhuis-Studien* (1965/80) und die *Kant-Studie* (1962) ist deutlich geworden, wie Novalis zwischen den *Fichte-Studien* und späteren dichterischen Tätigkeiten seine poetologische Gedanken entwickelte.

Dieses Kapitel beschäftigt sich, ausgehend von den beiden Arbeiten von Mähl, mit der Überlegung, wie die Auseinandersetzung mit den beiden Denkern Novalis zur Weiterentwicklung des poetischen Bewusstseins führte. Es soll gezeigt werden, dass dabei der Gegenwartsbegriff aus den *Fichte-Studien* ein wichtiges Fundament wurde. Ferner soll erläutert werden, wie Novalis' aus den *Hemsterhuis- und Kantstudien* entstandener Poesiebegriff seine späteren theoretischen Arbeiten prägt.

2.2. *Hemsterhuis-Studien*

Im Herbst 1797 beschäftigte sich Novalis intensiv mit dem holländischen Philosophen Franz Hemsterhuis, den er spätestens seit 1791 kannte⁴². In seinem Dialog *Alexis ou de l'âge d'or* entwickelt er die Vorstellung des goldenen Zeitalters und der Poesie als des Mittels für dessen Realisierung. Hemsterhuis schreibt der Poesie einen göttlichen Hauch zu und verleiht dem dichterischen Geist die Fähigkeit, die getrennten Vorstellungen und Ideen zusammenzubringen, um das verlorene goldne Zeitalter zu verkündigen⁴³. Darin findet Novalis das eigentliche Postulat der Poesie, das die Philosophie nicht erfüllen kann.

„die Poësie bildet die *schöne* Gesellschaft, oder *das innere Ganze* – die Weltfamilie – die schöne Haushaltung des Universi [...]. Durch *die Poësie* wird die höchste Sympathie und Coactivitaet – die innigste, herrlichste Gemeinschaft wirkklich. /D[urch] d[ie] Philosophie – möglich.“ (II, 372f., 32)

An einer anderen Stelle betont Hemsterhuis, dass die Einheit des Individuums mit dem Universum durch das „moralische Organ“ realisiert werden soll, das die harmonische, „moralische“ Seite des Universums wahrzunehmen vermag⁴⁴, die für andere normale Sinne verborgen bleibt. Das größte Glück des Menschen liege folglich im „Zuwachs der Vollkommenheit oder Sensibilität des moralischen Organs“⁴⁵. Um das „moralische Organ“ zu entwickeln, müsse nicht die äußere Erscheinung, sondern das Innere des Menschen betrachtet werden. Mit Hemsterhuis' Wort: „Il feut entrer dans nous même“⁴⁶. Im „moralischen Organ“ des Menschen ist die ganze Geschichte des Universums enthalten, die durch Philosophie nicht zu erreichen, sondern durch Poesie darzustellen ist. Deshalb meint Novalis: „Hemsterhuis Erwartungen vom moralischen

⁴² Zu den Hemsterhuis-Studien vgl. Hans-Joachim Mähl: Novalis: Hemsterhuis-Studien, in: Romantikforschung seit 1945, hg.v. Klaus Peter, Königstein/Ts 1980, S. 180-198, hier S. 180.

⁴³ Vgl. Hans-Joachim Mähl: Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis – Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen, Heidelberg 1965, S. 279.

⁴⁴ Vgl. François Hemsterhuis: Über den Menschen und seine Beziehungen. Ein Brief an Herrn F. Fagel, in: François Hemsterhuis. Philosophische Schriften, Bd. 1, hg.v. Julius Hilß, Karlsruhe, Leipzig, 1912, S. 99-208, hier S. 167.

⁴⁵ ebd.

⁴⁶ Zitiert aus der Einleitung der Herausgeber, II, 314.

Organ sind ächt profetisch.“ (II, 562, 179)

Novalis erkennt zwar: „Die moralische Seite des Weltalls ist noch unbekannter und unermeßlicher als der Himmelsraum“ (II, 369, 29), aber im Ausbildungsprozess des moralischen Organs soll sie verwirklicht werden. Der Ausbildungsprozess stellt zugleich den Weg zur Welterkenntnis und zur Selbsterkenntnis dar, die als unendliche Aufgaben gelten. Das höchste Ziel des Menschen ist mithin zugleich die Identität mit dem Universum und mit sich selbst. Bei der Poesie geht es nicht um die Erkenntnis des Absoluten, sondern darum, sich ihm unendlich zu nähern. Dem letzteren gibt Novalis höheren Wert als dem ersteren, wenn er sagt: „*Begreifen* werden wir uns also nie *Ganz* – aber wir werden und können uns selbst *weit mehr*, als begreifen.“ (II, 363, 22)

Die Zeit stellt bei Hemsterhuis einen Prozess der Welt- und Selbsterkenntnis dar. Um die Welterkenntnis zu erreichen, muss die Identität mit sich erreicht werden, wie Novalis notiert:

„Das wunderbarste, das ewige Phaenomen, ist *das eigene Daseyn*. Das grösste Geheimniß ist der Mensch sich selbst – Die Auflösung dieser unendlichen Aufgabe, in der That, ist die Weltgeschichte“ (II, 362, 21)

Der Prozess der Geschichte entsteht mit dem Gefühl der „Unlust“ (II, 371, 31), die Novalis in den *Fichte-Studien* als Erfahrung eines „Mangels“ bezeichnete. Er findet bei Hemsterhuis eine Zeitvorstellung, die derjenigen gleicht, die Novalis durch die Auseinandersetzung mit Fichte entdeckt hatte: dass die Zeit aus dem Bewusstsein des „Mangels“ entstanden ist. Diese mit dem Selbstbewusstsein verbundene Zeitvorstellung ist in den *Hemsterhuis-Studien* zugleich mit der Weltgeschichte identifiziert.

Bei Hemsterhuis findet Novalis die Vorstellung einer innigen Harmonie des Individuums mit dem Ganzen. Laut Hans-Joachim Mähl hat Novalis in diesem Gedanken von Hemsterhuis die bei Fichte vermisste „unendliche Idee der Liebe“⁴⁷ gefunden, die zum zentralen Anhaltspunkt seiner späteren Poetik wurde. Aber während bei Hemsterhuis der Prozess im passiven, „poëtischen Genuß“ (II, 373, 32) stattfindet, ist er bei Novalis mit der Idee der stetigen Dynamik verbunden, die er bei Fichte kennengelernt hatte. Hans-Joachim Mähl hat darauf hingewiesen, dass Novalis den

⁴⁷ Hans-Joachim Mähl (1980), S. 195.

Begriff des „Genusses“ bei Hemsterhuis durch den des „Lebens“ ersetzt hat⁴⁸. Bei Novalis ist die wahre Erkenntnis der Welt nicht durch statische Betrachtung, sondern durch eine Dynamik des Lebens zu erreichen, was später den Kern seiner Poetik ausmachen wird.

2.3. *Kant-Studie*

Zur gleichen Zeit wie die *Hemsterhuis-Studien* entstand die sogenannte *Kant-Studie*, die 1962 von Hans-Joachim Mähl veröffentlicht wurde⁴⁹. Ein zentrales Thema der Kant-Exzerpte ist, wie Bernward Loheide betont, der „Ordo inversus zwischen Theorie und Praxis“⁵⁰. Es handelt sich dabei um den praktischen Gebrauch der Einbildungskraft, die Novalis schon in den *Fichte-Studien* mit der „Dichtungskraft“ gleichgesetzt hatte. In den Fichte-Studien notiert er: „Praktische Vernunft ist reine Einbildungskraft“ (II, 258, 498). Der Begriff „praktisch“ wird nun durch „poëtisch“ ersetzt. Nach Novalis soll die Philosophie „die *Wissenschaften* wissenschaftlich und *poëtisch* behandeln.“ (II, 390, 45) Er fragt weiter: „Sollte *practisch* und poëtisch eins seyn – und letzteres nur absolut practisch in specie bedeuten?“ (ebd.)

Die Notiz: „Wir *erkennen* es nur, *insofern* wir es *realisiren*.“ (II, 386, 44) zeigt deutlich, dass der Erkenntnisprozess bei Novalis zugleich ein praktischer Realisierungsprozess ist. Der Erkenntnisprozess des außer Raum und Zeit befindlichen „moralischen Organs“ soll aber nicht durch die sinnliche Anschauung stattfinden, weil sie nach Kant mit Raum und Zeit verbunden ist. Novalis sucht deshalb eine andere Möglichkeit der Erkenntnis, nämlich eine außersinnliche:

„Giebt es noch *außersinnliche* Erkenntniß? Ist noch ein anderer Weg offen, aus sich selbst herauszugehen und zu anderen Wesen zu gelangen, oder von ihnen afficirt zu werden?“ (II, 390, 46)

Der andere Weg zur Erkenntnis ist bei Kant nicht der theoretischen Vernunft offen,

⁴⁸ Hans-Joachim Mähl (1980), S. 196.

⁴⁹ Vgl. Hans-Joachim Mähl: Eine unveröffentlichte Kant-Studie des Novalis, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Bd. 36, 1962, S. 36-68.

⁵⁰ Bernward Loheide: a.a.O., S. 251.

sondern nur für die praktische zugänglich⁵¹. Novalis exzerpiert: „Die Bestimmung des rationalen Begriffs des Unbedingten bleibt bloß der praktischen Vernunft überlassen.“ (II, 386, 44) Das Absolute ist durch normale räumlich-zeitlich bedingte Sinne nicht wahrnehmbar, sondern es soll durch poetische Tätigkeiten vergegenwärtigt werden. Die außer raum-zeitliche Erkenntnis gehört bei Novalis, Kant nachfolgend, zum „Glauben“: „Wo das Wissen aufhört, beginnt der Glaube./ Glaubensconstruction – Construction durch Annahmen“ (II, 387, 44). Dabei ist bemerkenswert, dass der „Glaube“ mit der „Construction“ verbunden ist. Der „Glaube“ stellt folglich den Prozess dar, vom Absoluten ohne raum-zeitliche Bedingung affiziert zu werden und sich um dessen Realisierung zu bemühen. Nur in der poetischen Tätigkeit wird also die „relative Zeitlosigkeit“ möglich, in der das Absolute symbolisch erfahrbar werden soll.

2.4. Die „geistige Gegenwart“

Am 24. Februar 1798 sendete Novalis an August Wilhelm Schlegel sein erstes dichterisches Werk *Vermischte Bemerkungen*, die im Mai dieses Jahres in der Zeitschrift *Athenaeum* von A.W. und Friedrich Schlegel unter dem Titel *Blüthenstaub* veröffentlicht wurden. Im den Fragmenten beigefügten Brief bat Novalis A.W. Schlegel, falls dieser gedenke, „öffentlichen Gebrauch davon zu machen, so würde ich um die Unterschrift *Novalis* [von Roden, oder der Neuland Bestellende]⁵² bitten – welcher Name ein alter Geschlechtsname von mir ist, und nicht ganz unpassend.“ (IV, 251) Novalis war sich sehr bewusst, durch seine Poesie Neuland zu bestellen: „Wir sind auf einer *Mission*. Zur Bildung der Erde sind wir berufen.“ (II, 426, 32) Im oben genannten Brief schreibt er:

„Künftig treibe ich nichts, als Poësie – die Wissenschaften müssen alle poëtisiert werden – von dieser realen, wissenschaftlichen Poësie hoff ich recht viel mit Ihnen zu reden. Ein Hauptgedanke dazu ist, die Idee der Religion in meinen Fragmenten.“ (IV, 252)

Hier ist deutlich zu erkennen, dass er „Poësie“ und „Religion“ identifiziert. Die

⁵¹ Vgl. Immanuel Kant: KrV, S. 24-27. Dazu vgl. Bernward Loheide: ebd.

⁵² Vgl. Herbert Uerlings: Novalis (Friedrich von Hardenberg), Stuttgart 1998, S. 44.

„Religion“ als eine „ Glaubensconstruction “ soll dazu dienen, die unendliche Aufgabe der wahren Erkenntnis zu erfüllen, wie der allererste Satz der *Vermischten Bemerkungen* ausdrückt: „Wir *suchen* überall das Unbedingte, und *finden* immer nur Dinge.“ (II, 412, 1)

Novalis erkennt, Hemsterhuis nachfolgend: „Wir stehn in Verhältnissen mit allen Theilen des Universums – Sowie mit Zukunft und Vorzeit“ (II, 454, 91). Die Identität mit dem Universum ist folglich, wie er sich in den *Hemsterhuis-Studien* überzeugt hatte, zugleich die mit sich selbst. Also ist die „höchste Aufgabe der Bildung [...] sich seines transcendentalen Selbst zu bemächtigen – das Ich ihres Ichs zugleich zu seyn.“ (II, 424, 28) Diese höchste Identität soll nun durch „Poësie“, d.h. durch „Fantasie“ vergegenwärtigt werden:

„Die Fantasie setzt die künftige Welt entw[eder] in die Höhe, oder in die Tiefe, oder in der Metempsychose, zu uns. Wir träumen von Reisen durch das Weltall – Ist denn das Weltall nicht *in uns*? Die Tiefen unsers Geistes kennen wir nicht – Nach Innen geht der geheimnißvolle Weg. In uns, oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten – die Vergangenheit und Zukunft.“ (II, 416/418, 17)

Schon in den Fichte-Studien hatte er die „Fantasie“ mit der „Religion“ gleichgesetzt (II, 257, 492). Der „Weg nach Innen“ ist dabei nicht die Negation der äußeren Welt, sondern eine Konstruktion derselben. In dem Punkt, wo „Vergangenheit und Zukunft“ zusammentreffen, soll die „Fantasie“ möglich werden.

In derselben Notiz entleiht Novalis wohl die Auffassung F.W.J. Schellings, dass die Ewigkeit uns inhärent ist, aus den *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Criticismus* (1795), die er im Sommer 1797 aufmerksam studierte: „nicht wir sind in der Zeit, sondern die Zeit – oder vielmehr nicht sie, sondern die reine absolute Ewigkeit ist in uns“⁵³. Ferner entwickelt Schelling in den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) die Idee des „Geistes“ als der absoluten Identität zwischen Natur und Ich, die die Weltauffassung bei Novalis stark beeinflusste:

⁵³ Vgl. *Philosophische Briefen über Dogmatismus und Criticismus*, in: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. *Werke, Historisch-Kritische Ausgabe*, hg.v. Hans Michael Baumgartner u.a., 1976ff., Bd.3, S. 88.

„Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur seyn. Hier also, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich seye [sic], auflösen“⁵⁴

Durch die Vermittlung im „Geist“ sollen Vergangenheit und Zukunft in der Form der „Erinnerung“ und „Ahndung“ verinnerlicht und vergegenwärtigt werden. Die Freiheit des Ich bezeichnet Novalis jetzt als die „geistige Gegenwart“:

„Nichts ist poëtischer, als Erinnerung und Ahndung, oder Vorstellung der Zukunft. Die gewöhnliche Gegenwart verknüpft beyde durch Beschränkung – Es entsteht Contiguität, durch Erstarrung – Crystallisation. Es gibt aber eine geistige Gegenwart – die beyde durch Auflösung identificirt – und diese Mischung ist das Element, die Atmosphäre des Dichters. Nicht Geist ist Stoff.“ (II, 468, 123)

Während bei Schelling der „Geist“ als die „absolute Identität“ schon vorhanden ist, ist es bei Novalis eine unendliche Aufgabe, ihn zu erreichen. Bei Novalis ist „die Welt“ eine „Offenbarung des Geistes“ (II, 9594, 316) oder ein „Universaltronus des Geistes“ (II, 600. 349). Der Geist übernimmt nun die Rolle, die Welt in uns zu offenbaren, die bei Fichte das Ich spielen sollte. Der Geist macht die Gegenwart vollkommener, indem er Zukunft und Vergangenheit vergegenwärtigt: „Alle Dinge haben eine Centrifugaltendenz, Centripetal werden sie durch den Geist“ (II, 581, 242). Aber die freie Tätigkeit des Ich ist bei Novalis aus dem Gefühl des Mangels und der Absage des Absoluten entstanden. Novalis erkennt, dass der „Geist“ nicht mehr die absolute Identität bedeuten kann:

„Alles, was wir erfahren ist eine Mittheilung. So ist die Welt in der Tat eine Mittheilung – Offenbarung des Geistes. Die Zeit ist nicht mehr, wo der Geist Gottes verständlich war. Der Sinn der Welt ist verlohren gegangen.“ (II, 594, 316)

Die „geistige Gegenwart“, die durch die Verknüpfung der Vergangenheit und

⁵⁴ F.W.J. Schelling: Ideen zu einer Philosophie der Natur, in: Werke, Bd.5, S. 107.

Zukunft realisiert wird, kann folglich keine absolute Identität darstellen, sondern sie besteht aus der Dynamik zwischen Vergangenheit und Zukunft, Unlust und Lust, die nie synthetisiert werden kann:

„Die Vorstellungen der Vorzeit ziehn uns zum Sterben – zum Verfliegen an – die Vorstellungen der Zukunft – treiben uns zum Beleben – zum Verkörpern, zur assimilirenden Wirksamkeit. Daher ist alle Erinnerung, wehmüthig – alle Ahndung, freudig. Jene mäßigt die allzu große Lebhaftigkeit – diese erhebt ein zu schwaches Leben.“ (II, 468/470, 124)

Die Unlust gegenüber der Vergangenheit entsteht durch die Überzeugung, dass die absolute Identität nicht in der Vergangenheit zu suchen ist. Durch das freie Entsagen des Absoluten und das freie Streben in die Zukunft erhält man die Lust zum Leben. Beide Richtungen sollen durch den Geist vermittelt werden. Der Geist ist also keine absolute Zeitlosigkeit, sondern er ist die in der Zeit offenbarte Ewigkeit. Die „geistige Gegenwart“ wird in einem zeitlichen Prozess realisiert, der von Unlust zu Lust strebt:

„Die Zeit entsteht mit der Unlust. Daher alle Unlust so lang und alle Lust so kurz. Absolute Lust ist *ewig* – außer aller Zeit. Relative Lust mehr oder weniger Ein ungetheiltes Moment. [...] Unlust ist, wie die Zeit endlich. Alles Endliche entsteht aus Unlust. So unser Leben.“ (II, 667)

Deshalb ist der Zweck unseres Lebens „*Selbstbewusstsein* der Unendlichkeit“, ferner „Verwandlung der Unlust in Lust und mit ihr der Zeit in Ewigkeit“ (ebd.). Das Streben, aus dem Mangel befreit zu werden, ist die Rolle der Poesie, die in der Dynamik des „Ordo inversus“ von Lust und Unlust die „geistige Gegenwart“ darzustellen versuchen soll:

„Die Poësie schaltet und waltet mit Schmerz und Kitzel – mit Lust und Unlust – Irrthum und Wahrheit – Gesundheit und Kranckheit – Sie mischt alles zu ihrem großen Zweck der Zwecke – der Erhebung des Menschen über sich selbst.“ (II, 535, 42)

Die durch Poësie zu realisierende „geistige Gegenwart“ ist keine nur dem Dichter mögliche Erfahrung, sondern sie soll auch für den Leser realisierbar sein, wenn Novalis sagt: „Der wahre Leser muß der erweiterte Autor seyn.“ (II, 470, 125) Jeder Leser soll dadurch ein „Glied des wirksamen Geistes“(ebd.) werden. Durch Lesen und Bearbeiten des Buches soll der Leser die Befreiung aus der Unlust des Mangels mit dem Autor miterfahren und wissen, dass das „Princip der Vervollkommnung in der Menschheit [...] in jeder Kleinheit des Lebens – *in allem* sichtbar“ (II, 295, 662) ist.

2.5. Fazit

Was Novalis nach den *Fichte-Studien* durch die Lektüre von Hemsterhuis und Kant hauptsächlich entwickelt, ist eine moralisch-religiöse Dimension der Zeitlichkeit. Die Erfahrung der „relativen Zeitlosigkeit“ gilt nicht nur für das Individuum, sondern auch für die ganze Menschheit. Durch die „geistige Gegenwart“ werden sowohl das Objekt der personalen Erkenntnis, als auch die ganze Weltgeschichte offenbart. Der Zusammenhang der Weltgeschichte mit dem Bewusstsein der Zeitlichkeit wird später durch das Studium der Naturwissenschaft und die sich daran anschließenden geschichtsphilosophischen Überlegungen noch deutlicher.

3. Naturwissenschaften

3.1. Einleitung

Am 29. März 1797 schreibt Novalis an August Cölestin Just, den Kreisamtmann in Tennstedt:

„[D]ie kalte Pflicht tritt an die Stelle der Liebe. Meine Geschäfte werden eigentliche Offizialgeschäfte. [...] Die Wissenschaften gewinnen ein höheres Interesse für mich, denn ich studire sie nach höheren Zwecken – von einem höheren Standpunkte. In ihnen, in Aussichten auf die unsichtbare Welt, in wenigen Freunden und in Pflichtgeschäften, will ich bis zum letzten Athemzuge leben“ (IV, 215)

Seit dem Tod seiner Braut Sophie von Kühn am 19. März 1797 gab sich Novalis dem amtlichen Beruf und den Naturwissenschaften hin, um aus tiefer Verzweiflung herauszukommen und um „eine innere Stabilität wiederzugewinnen“⁵⁵. Danach entschloss sich Novalis, Technik und Naturwissenschaften an der Bergakademie Freiberg zu studieren, einer der ersten technischen Hochschulen der Welt. Für diesen Entschluss gab es noch einen praktischen Grund, dass „nämlich eine weitere Laufbahn als Salinenbeamter [...] nur möglich war, wenn er wirklich über ausgebreitete Fachkenntnisse verfügte.“⁵⁶ Nach Freiberg kam Novalis am 1. Dezember 1797.

In diesem Kapitel wird erläutert, wie die Wissenschaften Novalis' Denkweise, vor allem das Zeitbewusstsein, beeinflussten. Thematisiert werden u.a. Mineralogie, Mathematik und Experimentalphysik/–Chemie. Wichtige Forschungen über die Naturwissenschaften bei Novalis, auf die im Folgenden in Bezug genommen werden soll, sind: Irene Bark: *Steine in Potenzen* (1999), die darlegt, dass Novalis' Organismusgedanke nicht nur bei seiner spekulativen Naturphilosophie, sondern auch bei seiner wissenschaftlichen Mineralogieauffassung eine zentrale Rolle spielt. Martin Dyck: *Novalis and Mathematics* (1960), Howard Pollack: *Novalis and Mathematics*

⁵⁵ Zur Berufstätigkeit von Novalis vgl. Gerhard Schulz: Die Berufslaufbahn Friedrich von Hardenbergs (Novalis), in: *Wege der Forschung*, Bd. 248, Novalis. Beiträge zu Werk und Persönlichkeit Friedrich von Hardenbergs, Darmstadt 1970, S. 283-356, hier S. 295f.

⁵⁶ ebd.

Revisited (1997), die jeweils versuchen, philosophische Überlegungen von Novalis auf seine Auseinandersetzung mit der Idee der mathematischen Unendlichkeiten zurückzuführen; ferner Jürgen Daiber: *Experimentalphysik des Geistes* (2001), Ralf Liedtke: *Das romantische Paradigma der Chemie* (2003), die unabhängig voneinander untersuchen, wie Novalis sich mit der damals neu erschienenen Experimentalphysik/–Chemie beschäftigte, und erläutern, Novalis habe versucht, in der Elektrizität die wahre Einheit der Natur zu sehen.

In den hier genannten Studien bleibt noch ungeklärt, wie die Naturwissenschaften und die Naturphilosophie mit der „geistigen Gegenwart“ zusammenhängen. Ziel dieses Kapitels ist es, darzulegen, wie der Begriff der „geistigen Gegenwart“ der Naturauffassung bei Novalis zugrunde liegt und wie die Naturauffassung sein poetisches Bewusstsein beeinflusst.

3.2. Mineralogie

An der Bergakademie wurden zwischen Ostern 1798 und Ostern 1799 von Abraham Gottlob Werner Vorlesungen über mechanische Bergbaukunst, Oryktognosie, Geognosie, Eisenhüttenkunde und Enzyklopädie der Bergwerkskunde gehalten⁵⁷. Werner war der Begründer der wissenschaftlichen Mineralogie und Geologie Freibergs und erregte 1774 mit dem Buch *Von den äußeren Kennzeichen der Fossilien* in der wissenschaftlichen Welt Aufsehen. Werner übte zu der Zeit, als Novalis die Akademie besuchte, die Funktion eines Direktors der Akademie aus. Wegen seiner Verdienste bekam die Akademie Weltgeltung⁵⁸.

In seinem Buch entwickelt Werner ein „Oryktognostisches“ Klassifikationssystem nach äußeren Kennzeichen, die für ihn eindeutiger Ausdruck der inneren chemischen Zusammenhänge waren. Er versuchte, die Merkmale der Fossilien in ein System zu ordnen, unter der Annahme, dass die Fossilien in eine vollständige Ordnung gebracht werden können⁵⁹. Neben der „Oryktognosie“ entwickelt er auch die „Geognosie“, mit der er den zeitlichen Verlauf der Erdgeschichte systematisch zu rekonstruieren

⁵⁷ ebd., S. 302.

⁵⁸ ebd., S. 301.

⁵⁹ Vgl. Abraham Gottlob Werner: *Von den äußeren Kennzeichen der Fossilien*, Leipzig 1774, S. 7, 17.

versucht.⁶⁰ Werners Geognosie geht von der „neptunistischen“ Hypothese aus, dass sich die historische Genese der meisten Gesteine und Mineralien in erster Linie durch den Prozess einer schrittweisen Sedimentation von Materien erklären lasse, die ursprünglich in den „Urgewässern“ aufgelöst waren⁶¹.

Novalis scheint von der Wernerschen Auffassung stark beeinflusst worden zu sein, dass die Erdgeschichte ein Sedimentationsprozess des Wassers ist. Novalis hält einmal fest: „Das Wasser hat auf allen Fall hauptsächlich die Oberfl[äche] d[er] Erde gebildet.“ (III, 83) Novalis schließt wohl aus der Wernerschen Überzeugung, dass die Erdgeschichte sich aus der räumlichen Struktur der Erdschichten deduzieren lässt, dass der Raum ein Sediment der Zeit ist, während die Zeit einen „immerwährenden Erstarrungspro[ceß]“ (III, 259, 100) darstellt. Er notiert: „Der Raum scheint, wie das Wasser [...] Resultat einer dynamischen Verbindung zu seyn.“ (III, 610, 343) Novalis wusste wohl, dass das Wasser aus eine Verbindung zwischen Wasserstoff und Sauerstoff entsteht⁶². Sowohl der Raum als auch das Wasser sind bei Novalis folglich Produkte des dynamischen Prozesses, der in der Gegenwart stattfindet. Novalis verbindet nun die mineralogische Auffassung der Weltgeschichte mit der philosophischen Zeit-Dynamik. Er bemerkt einen „prinzipiellen Vergangenheitscharakter von Raum“⁶³:

„Die Welt ist die *Summe des Vergangenen*“ (II, 555, 129)

„Der Raum, als Niederschlag aus der Zeit – als nothw[andige] Folge der Zeit“ (III, 564, 67)

„Die Natur ist nichts, als lauter *Vergangenheit*“ (III, 580, 197)

Der Raum als die verräumlichte Zeit stellt eine Erstarrung des Flüssigen dar: „Raum ist das *Starre* ohne Masse. Zeit *das Flüssige* ohne Masse.“ (III, 65) Den Verlauf der

⁶⁰ Zur Mineralogie Werners vgl. Irene Bark: *Steine in Potenzen. Konstruktive Rezeption der Mineralogie bei Novalis*, Tübingen 1999, S. 118-144.

⁶¹ Vgl. ebd., S. 120.

⁶² Vgl. Gary Alan Smith: *The Romantic View of Science in Novalis' Notes and Fragments*, Austin 1970, S. 42. G.A. Smith stellt fest, dass dieser Überzeugung von Novalis „Schelling's dynamic theories“ und „the recent discovery of the explosive combination of hydrogen and oxygen to form water“ zugrunde liegen.

⁶³ Manfred Frank (1972), S. 176.

Verräumlichung der Zeit, d.h. der Erstarrung des Flüssigen bezeichnet Novalis als „Krystallisation“ und versteht sie als „ächt synth[etische], *Harmonische* Verbindung von Solidum und Liquidum“ (III, 163). Der Raum ist also eine kristallisierte Synthese von Raum und Zeit. In diesem Sinne ist die Natur „eine versteinerte Zauberstadt“ (III, 564, 65), die den verlorenen synthetischen Zustand in sich erhält.

Wenn Novalis bemerkt: „[U]nser Contact mit der Natur ist nur zeitlich“ (III, 252, 74), fordert er, die Natur geschichtlich zu betrachten. Die Natur geschichtlich zu betrachten heißt nichts anderes, als die starre Natur wieder zu beleben, um die verlorene „geistige Gegenwart“ wiederherzustellen. Der Zustand der Natur als „Summe des Vergangenen“ hat nach Manfred Frank eine „Struktur einer in die Gegenwart hineinragenden Vergangenheit“⁶⁴. Die Gegenwart, die dynamisch sein sollte, ist in der Tat „fixiert“⁶⁵. Das Postulat der Naturwissenschaft ist also, die Natur aus der fixierten Gegenwart zu befreien.

Was Novalis bei Werner missfällt, ist, dass jener die Mineralien in ein starres, geschlossenes System einzuordnen versucht. Der Erstarrungsprozess soll nicht mechanisch, sondern in der Übergangsdynamik stattfinden. Die Gegenwart soll einen Ort darstellen, an dem die ganze Natur als „Naturgedächtniß“ (III, 419, 776) vergegenwärtigt wird. Novalis kritisiert Werner in sieben Punkten, die dieser vernachlässige:

„Ein Stein kann 1. in Beziehung auf seine Subjektive Entstehung [...] behandelt werden. (Ehmals, jetzt, künftig.) 2. in Beziehung auf seine obj[ektive] Entstehung oder Formation [...] 3. in Beziehung auf die Zeit des Planeten. [...] 4. in Bezieh[ung] auf den Raum des Erdk[örpers]. 5. in Beziehung auf die Verhältnisse mit den übrigen Naturk[örpern] [...]. 6. in Beziehung auf unsere *Privatzwecke*. [...] <7. in Beziehung auf die Zukunft.>“ (III, 135)

Seine Kritik lässt sich in drei Punkten zusammenfassen: 1. Jeder einzelne Stein ist nicht nur ein Teil des Systems, sondern eine Ganzheit, die die ganze Weltgeschichte verkörpert. Also muss die Subjektivität einzelner Steine in Betracht gezogen werden. 2.

⁶⁴ ebd., S. 174.

⁶⁵ ebd., S. 177.

Weil jeder Stein eine Verkörperung der Weltgeschichte ist, reicht es nicht, die Steine schematisch einzuordnen, sondern man muss die Steine in Bezug auf die Zukunft betrachten. Das ganze „Naturgedächtniß“ wird nur im „Übergang“ von einem Zustand in den anderen sichtbar. Die Subjektivität der Steine zu betrachten, heißt, die Steine in der Übergangsdynamik zu betrachten. 3. Weil die Steine übergangsfähig sind, müssen sie nicht nur in dem Unterschied der äußeren Kennzeichen, sondern in der chemischen Verwandtschaft mit den übrigen „Naturkörpern“ betrachtet werden. Die Betrachtung in Beziehung auf unsere „Privatzwecke“ ist nichts anders als die auf die Verwandtschaft zwischen Mineralien und Menschen.

Bei Werner fehlt also die „Lehre von den *Übergangskennzeichen*“ (III, 143). Die Zeit spielt die Rolle, chemische Verwandlung zu ermöglichen und sie zu vermitteln. Folglich gilt die „Zeit“ als „Coprincip der Verwandtschaften“ (III, 340, 474). Dabei soll die zentrale These von Irene Bark berücksichtigt werden, dass der Gedanke des „Übergangs“ bei Novalis nicht nur den zwischen Steinen, sondern auch zwischen den „Reichen“ des Anorganischen und des Organischen bedeutet, während es bei Werner eine klare unüberschreitbare „Kluft“ zwischen beiden Bereichen gibt⁶⁶. Novalis kritisiert Werners „nackte *Behauptung* [...] daß es *keine solchen Übergänge* gebe“ (III, 138):

„(Den möglichen Übergang – der äußeren Kennzeichen in die innern Bestandth[eile], oder der Symptom[atik] in d[ie] Chymie bemerkt er gar nicht, und dieser ist doch der Hauptgesichtspunct bey d[er] Auflösung jener Frage.) Werner ist also hier ganz *dogmatisch* – Er behauptet das *völlige* Gegebenseyn der Gleichungsdaten, als nothwendig. (Ding an sich etc.) Ihm entgegen ist der Idealist, der durch (die *bloße Methode*) die bloße Formveränderung die Mischungsveränderung bestimmen zu können glaubt – der *magische Wissener* – der *Prophet*.“ (III, 139)

Schon in den Fichte-Studien bemerkt Novalis, dass das „völlige Gegebensein“ d.h. das „Ding an sich“ eine „*regulative Idee*“ (II, 254, 472) ist. Die Geschichte kann nicht aus dem absolut gegebenen Grund hergeleitet werden, denn sie ist nur in der

⁶⁶ Irene Bark: ebd., S. 270ff.

Übergangsdynamik in der Gegenwart dargestellt. Darum ist „Nichts [...] *poëtischer*, als alle *Übergänge* und heterogène Mischungen.“ (III, 587, 221)

Die „*Übergänge* und heterogène Mischungen“ zwischen Anorganischem und Organischem finden durch einen chemischen Prozess statt: „In die Chymie theilt sich das irrdische, das Pflanzen, das Menschen und das Luftreich.“ (III, 340, 476) Die Naturwissenschaft soll also dazu dienen, in allen Bereichen der Geschöpfe gemeinsame Gesetze zu finden, um die Wiedervereinigung des Universums zu ermöglichen. In den chemischen Übergangsgesetzen sucht Novalis also eine universale Geltung. Die Zeit als ein „Coprincip der Verwandtschaften“ oder ein „unermesslicher Meridian“ (III, 340, 474) soll also nicht als ein Erstarrungs- oder Trennungsprozess, sondern als ein Vereinigungsprozess des Universums verstanden werden.

Novalis stellt sich nämlich zwei Zeitdimensionen vor, die den Steinen inhärent sind. Die eine, die sich als Erstarrungsprozess zeigt, richtet sich auf die Vergangenheit, während die andere, in der Form eines Übergangsprozesses, sich auf die Zukunft richtet, der Novalis den Vorrang zuschreibt, denn er war der Überzeugung, in der zukunftsorientierten Zeit liege die Freiheit, während die vergangenheitsorientierte Zeit eine Beschränkung darstelle. In diesem Sinne könnte Novalis' Forderung, dass die Steine dem Übergangsprozess nach zu behandeln seien, für eine auf die Zukunft orientierte Mineralogie erklärt werden. In gleicher Weise lässt sich auch der gegenwärtige Moment in zwei Arten einteilen: die eine, d.h. die „unvollkommne Gegenwart“, stellt sich als eine „Summe des Vergangenen“ dar, im Gegensatz zu der anderen, der „vollkommenen Gegenwart“, die aus der zukunftsorientierten Zeit besteht:

„Die unvollkommne Gegenwart setzt eine unvollkommne Zukunft und eine unvollkommne Vergangenheit voraus – eine Zukunft, der Vergangenheit beygemischt ist, die durch Vergangenheit zum Theil *gebunden* i.e. *modificirt* ist – eine Vergangenheit die mit Zukunft gemischt und durch dieselbe *modificirt* ist.. Aus beyden besteht die unvollkommne Gegenwart [...]. Vollk[ommne] Gegenwart erzeugt vollk[ommne] *freye Zukunft* – und vollk[ommne] *freye Vergangenheit* – die beyde zugleich *affcirt* werden – und beyde zugleich *wircken*.“ (III, 61)

Die Idee der „vollkommenen Gegenwart“ entspricht gerade der der „geistigen Gegenwart“, die Novalis durch philosophische Überlegungen entwickelt hatte. Die

„vollkommene Gegenwart“ wird durch eine Affektion des Absoluten erzeugt und vermittelt einen freien Übergangsprozess. Der Einführung der Chemie in die Mineralogie bei Novalis liegen also deutlich seine Beschäftigungen mit der philosophischen Zeit–Problematik zugrunde. In der Chemie sucht Novalis nämlich eine Vermittlung der Affektion vom Absoluten, durch die eine „Offenbarung des Geistes“, d.h. eine „geistigen Gegenwart“ realisiert wird. Die Chemie wird später eingehend behandelt.

3.3. Mathematik

Durch das Studium der Mineralogie erkennt Novalis die Relativität von Raum und Zeit als eine vom Solidum und Liquidum, die in der Gegenwart dynamisch wechseln:

„Zeit und Raum entstehen zugleich und sind wohl Eins, wie Subject und Object. Raum ist beharrliche Zeit – Zeit ist fließender, variabler Raum – Raum – Basis alles Beharrlichen – Zeit – Basis alles Veränderlichen.“ (III, 427f. 829)

Die Idee der Relativität von Raum und Zeit ist bei Novalis nicht nur bei der Mineralogie, sondern auch bei den mathematischen Überlegungen von großer Bedeutung.

Neben der Mineralogie wurde an der Bergakademie Freiberg auch die Mathematik unterrichtet. Von Ostern 1798 bis Ostern 1799 las der Mathematiker Johann Friedrich Lempe neben Bergmaschinenlehre über Arithmetik, Geometrie, ebene und sphärische Trigonometrie, experimentelle und theoretische Physik, sowie angewandte Mathematik⁶⁷. Außer den Vorlesungen Lempes nimmt Novalis zu dieser Zeit zusätzliche Privatstunden in Mathematik bei Jean F. d’Aubuisson, einem französischen Kommilitonen. In einem Brief an seinen Vater schätzt Novalis d’Aubuisson höher als Lempe: „Von ihm [d’ Aubuisson] lern ich eigentlich Mathem[atik] – und das Geld an Lempe ist weggeworfen. Ich lerne nichts bey ihm.“ (IV, 259) Von d’Aubuisson lernte Novalis vor allem die Assoziierung der Mathematik mit der Chemie, die damals in Frankreich neu entstand und, wie der Brief erkennen lässt, bei Lempe noch fehlte⁶⁸.

⁶⁷ Vgl. Gerhard Schulz (1970), S. 302f.

⁶⁸ Dazu vgl. Martin Dyck: Novalis and Mathematics. A Study of Friedrich von

Von d'Aubuisson lernt Novalis, dass die chemische Verbindung der Stoffe sich durch mathematische Formeln erläutern lässt:

„D'Aubuissons chemische Erläuterung der Buchstabenrechnung. Diese Zeichen schließen nicht wie Zahlen in einander, sondern man sieht noch in jeder Composition die Elemente, ihre Verhältnisse und die Methode der Composition. Ils s'associent, mais ils ne se confondent pas.“ (II, 563, 193)

Was Novalis an der Mathematik interessiert, ist eher die mathematische Komposition der Formeln mit Zeichen als das Resultat der Rechnung mit Zahlen, d.h. eher der Prozess als das Ergebnis des Kalküls⁶⁹.

Charakteristisch bei den mathematischen Notizen von Novalis ist u.a. die Idee des Differenzial- und Integralkalküls, eine Methode, die momentane Geschwindigkeit der sich verändernden Bewegung zu messen, indem man die durchschnittliche Geschwindigkeit der räumlichen Bewegung in einem unendlich kleinen Zeitmoment berechnet. Der Kalkül setzt nämlich die Relativität von Raum und Zeit voraus, denn er beruht auf der Zerlegbarkeit von Raum und Zeit⁷⁰. Novalis bemerkt sofort die Relativität von Raum und Zeit:

„Die Geschwindigkeit ist der Quotient von Raum : Zeit.“ (III, 52)

„Eine relative (abgeleitete) Raumerfüllung ist die Bewegung. Eine relative (abgeleitete) Zeittheilung die Geschwindigkeit.“ (III, 65)

Im Differenzial- und Integralkalkül sucht Novalis wohl die Möglichkeiten, die Geschwindigkeit des chemischen Übergangs der Materien zu messen. Aber was ihn wirklich interessiert, ist nicht in erster Linie der praktische Gebrauch, sondern die

Hardenberg's Fragments on Mathematics and its Relation to Magic, Music, Philosophy, Language and Literature. Chapel Hill 1960, S. 36f.

⁶⁹ Vgl. Howard Pollack: Novalis and Mathematics Revisited. Paradoxes of the Infinite in the Allgemeine Brouillon, in: Athenäum. Jahrbuch der Romantik, Bd. 7, 1997, S. 113-140, hier S. 123.

⁷⁰ Zum Differential- und Integralkalkül vgl. Richard Morris: Time's Arrows. Scientific Attitudes Toward Time, New York 1984, S. 45-65, Chap. 4: Calculs and the Idea of Determinism.

Denkweise: „Integrat[ion] und Diff[erentiation] nehm ich hier nicht ganz in d[er] gewöhnlichen Bedeutung“ (III, 286, 256), vielmehr geht es um den „*phil[osophischen] Diff[erential] und Int[egral]calcül.*“ (III, 330, 448) Er überträgt den Kalkül auf das Problem der Unendlichkeit. Novalis erkennt, dass diese zwei umgekehrten Kalküle eigentlich ein und derselbe sind, weil beide in die Unendlichkeit gerichtet sind:

„Die Unendlichkeiten verhalten sich wie die Endlichkeiten, mit denen *sie im Wechsel stehn*. Die Endlichkeit ist das *Integral* der Einen (Kleinen.) Unendlichkeit – und das Differential der andern (Großen) Unendlichkeit – dasselbe, was *Eins* ist.“ (III, 291, 290)

Der Differenzial- und Integralkalkül gilt folglich als eine Vermittlung zwischen Unendlichem und Endlichem. Der Unendlichkeit, sei es im Kleinen oder im Großen, entspricht bei Novalis Gott. Er versucht, Gott als mathematische Unendlichkeit zu bezeichnen und beweisen:

„Die *Beweise* von Gott gelten vielleicht in *Masse* etwas [...] Gott ist hier etwas, wie ∞ in der Mathematik – oder 0^0 . [...] (*Gott* ist bald $1 \cdot \infty$ - bald $\frac{1}{\infty}$ - bald 0)“ (III, 448, 933)

Wenn man sich Gott als $\frac{1}{\infty}$, den Menschen als 1 vorstellt, verhält Gott sich als ein Differenzial des Menschen, wenn Gott ∞ und Mensch 1 wären, wäre Gott ein Integral des Menschen, wobei dieser sich jeweils als das Integral des unendlich Kleinen und das Differenzial des unendlich Großen verhält. Schematisch gezeigt:

$$„(1 \times \infty) : 1 : : 1 : \frac{1}{\infty}“ \text{ (III, 291, 290)}^{71}$$

Mit dieser Formel zeigt Novalis seine Überzeugung, dass Gott und Mensch relativ

⁷¹ Dazu vgl. Martin Dyck: ebd., S. 72.

zueinander stehen. Gott ist hier etwas, dem der Mensch sich unendlich annähern kann. Der Mensch als „das Differenzial der unendlich Großen, und das Integral der unendlich kleinen Natur“ (III, 292, 291) kann also eine Vermittlung zwischen Gott und dem Universum werden. Daher gilt der Mensch als „die Einheit für die Natur (das Weltall)“ oder „das allg[emeine] homogenisierende Princip – das Maß aller Dinge“ (ebd.) Der Differenzialkalkül ist eine Operation, das Innere des Menschen als das Differenzial des Universums zu betrachten. In diesem Sinne entspricht der Differenzialkalkül dem „Infinitesimalcalcül“, d.h. der „Analysis Indivisibilium“ (III, 386, 645). „Die Grundformel des Infinit[esimal] Calcüls“ schematisiert Novalis als „ $\frac{a}{\infty} \times \infty = a$ “ (III, 66). Manfred Frank interpretiert, dass hier die Variable „a“ die „Zeitintensität“ bedeutet⁷². Je mehr die Variable „a“ sich dem Nullpunkt nähert, desto mehr nähert sich die Zeit der Zeitlosigkeit, die bei Novalis mit der Ewigkeit identisch ist. Frank erklärt, dass „die relative Zeitlosigkeit der unendlich kurzen Zeitphase Symbol wird für die größte Annäherung ans Ewige.“⁷³ Es geht bei Novalis um eine „Verkürzung und bessere Benutzung der Zeit. (je kürzer die Zeit, desto reichhaltiger, mannichfaltiger.) (*Lange Zeit schwächt – kurze Zeit stärkt.*)“ (III, 330, 450) Die „relative Zeitlosigkeit“ als die verkürzte, verdichtete Zeit, die die Ewigkeit umschließt, ist nichts anders als die „vollkommne Gegenwart“: „Die Gegenwart ist das Differenzial der Funktion der Zukunft und Vergangenheit.“ (III, 475, 1132) Die Gegenwart gilt also als die Vermittlung des Entgegengesetzten, als „das homogenisierende Princip – das wechselseitig realisierende Princip – [...] das potenzierende Princip“ (III, 293, 295).

Nach Martin Dyck entspricht die „Potenzierung“ bei Novalis der „progression“⁷⁴. Demzufolge bedeutet sie die Verzeitlichung des Raums, durch die die vergangenheitsorientierte, verräumlichte Zeit in die zukunftsorientierte verwandelt wird. In diesem Sinne gilt die Zeit als „Raum²“ (III, 60) oder als „Potenz vom Raum“ (III, 66). Die Gegenwart als „das potenzierende Princip“, die zwischen zwei Ewigkeiten, nämlich zwischen „Ewigkeit a parte post und a parte ante“ (II, 144, 78) schwebt, entspricht dem Leben des Menschen, das zwei Unendlichkeiten, im Großen und im

⁷² Vgl. Manfred Frank (1972), S. 200.

⁷³ ebd., S. 201.

⁷⁴ Vgl. Martin Dyck: ebd., S. 85.

Kleinen, vermittelt. Der Begriff „Potenzierung“ bei Novalis hat also nicht nur mathematische Bedeutung. Die Vervollkommnung der Gegenwart durch wechselseitige Potenzierung des Entgegengesetzten gilt bei ihm als die Vervollkommnung des Lebens: „Die absolut polarischen Elemente in Wechselsättigungszustände constituiren das abs[olute] Leben.“ (III, 60)

3.4. Experimentalchemie/–Physik

Immanuel Kant definiert in der Vorrede der *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), dass die Chemie keine eigentliche Wissenschaft werden könne, weil deren Gesetze und Prinzipien bloß empirisch und der Anwendung der Mathematik unfähig seien⁷⁵. Die Chemie geht nach Kant von einer unsicheren Hypothese aus, die durch das Experiment bewiesen werden müsse, das aber nicht immer von einem allgemeingültigen Prinzip ausgehe.

Wenn Novalis notiert: „Kann die Chymie Kunst werden? Hauptfrage. Sie solls durch Moral werden“ (III, 253, 77), hatte er deutlich die Absicht, Kant durch den Begriff der Moral zu widerlegen: „Natur und Kunst werden durch Moralitaet gegenseitig armirt ins unendliche.“ (III, 253, 76) Die Moralität betrifft bei Kant die „Gesetzgebung“ des Menschen, die ihn zum „Reich der Zwecke“, d.h. zum „Ideal“ führen soll⁷⁶. Wenn Novalis von der „Moralisirung der Natur“ (III, 247, 50) oder der „Moralisirung des Weltalls und der Wissenschaften“ (III, 275, 197) spricht, geht es darum, der Natur ein Gesetz zu geben, das sie zum Ideal führt. Dabei handelt es sich auch um den Moralbegriff bei Franz Hemsterhuis, der davon ausgeht, dass man das „moralische Organ“ entwickeln müsse, um das Moralgesetz des Universums erkennen zu können. Der Kern der Naturwissenschaft bei Novalis ist also die „Deduktion des Universums aus der Moral“ (III, 424, 789). Die Chemie kann nach Novalis dadurch Kunst werden, dass sie dem Universum ein Moralgesetz zu geben versucht. Das Experiment, das bei Kant keine richtige Wissenschaft sein kann, wird bei Novalis gerade das Medium der Welterkenntnis.

Den Begriff der „ächten Experimentirkunst“ als der „*Wissenschaft des thätigen*

⁷⁵ Vgl. Immanuel Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, hg.v. Konstantin Pollok, Hamburg 1997, S. 4ff.

⁷⁶ Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hg.v. Bernd Kraft u.a., Hamburg 1999, S. 60.

Empirismus“ (III, 445, 924) erhält Novalis durch die Beschäftigung mit Leben und Werk Plotins in Dietrich Tiedemanns *Geist der spekulativen Philosophie* (1791-97). Nach Tiedemann liegt der „wahre Geist“ des Plotinschen Systems in der „Verwandlung alles äusserlich angeschauten, und physischen, in blosse Verstandesoperation“⁷⁷. Die Plotinsche „Verstandesoperation“ nennt Novalis „*Plotins Physik*“ (III, 179), bei der es sich darum handelt, „mit Leichtigkeit und Mannigfaltigkeit zu experimentiren“ (III, 445, 924). Das Ziel der Plotinschen „Verstandesoperation“ ist der Übergang von der unteren zur oberen „Weltseele“, aus der die Welt ausströmt ist und in die sie zurückkehren sollte⁷⁸. In der Idee der Übergangsdynamik bei Plotin findet Novalis eine Synthese von „Ideal[ismus] und Real[ismus]“ (III, 229, 331), denn Plotin geht von der spekulativen Hypothese der Weltseele aus und zielt auf die anschauliche Konstruktion der Weltseele durch den Verstand⁷⁹.

Plotins Operation nennt Novalis „Die freye *Generationsmethode* der Wahrheit“, die das Postulat voraussetzt: „Man muß d[ie] Wahrheit überall vergegenwärtigen – überall repräsentiren (im thätigen, producirenden Sinn) können.“ (III, 445, 924) Wenn Novalis von der „Experimentalphysik des Geistes“ (III, 387, 647) oder vom „Experimentiren in Gott“ (III, 443, 914) spricht, geht es darum, die „geistige Gegenwart“ durch Experiment zu repräsentieren, was er „Konstruktionslehre des schaffenden Geistes“ (IV, 263) nennt.

Chemisches Experiment lernt Novalis bei der Vorlesung von Wilhelm August Lampadius über „allgemeine und analytische Chemie mit allgemeiner Hüttenkunde“⁸⁰. Auf Veranlassung von Lampadius wurde 1797 an der Bergakademie das erste chemische Hochschullaboratorium der Welt eingerichtet. Lampadius entwickelt die Experimentallehre, die nicht wie beim Wernerschen System von genauen Daten, sondern eher von der Hypothese ausgeht, was Werner nicht akzeptieren konnte, aber Hardenberg besonders interessiert⁸¹. Lampadius betrachtet die Erdschichten nicht als

⁷⁷ Dietrich Tiedemann: *Geist der spekulativen Philosophie*, Bd. 3, Marburg 1793, S. 396. Zu Plotin vgl. Hans-Joachim Mähl: *Novalis und Plotin. Untersuchungen zu einer neuen Edition und Interpretation des „Allgemeinen Brouillon“*, in: *Wege der Forschung*, Bd. 248, S. 357-423.

⁷⁸ Vgl. Hans-Joachim Mähl: ebd., S. 403f.

⁷⁹ Vgl. ebd., S. 393.

⁸⁰ Gerhard Schulz (1970), S. 304f.

⁸¹ Zu Lampadius vgl. Ralf Liedtke: *Das romantische Paradigma der Chemie. Friedrich von Hardenbergs Naturphilosophie zwischen Empirie und alchemistischer Tradition*,

die Geschichte der Sedimentation, sondern der Oxydation, also als einen chemischen Prozess, den er durch Experimente mit der Oxidation zu beweisen versucht⁸². Die Notiz von Novalis: „Das Leben ist eine erzwungene Oxydation“ (III, 687, 676) könnte auf einen Einfluss von Lampadius hinweisen.

Hardenberg hatte selber vor, „Aufsätze für Freyberg“ (VI-3, 460) dem Professor Lampadius abzugeben, die von Karl von Hardenberg bearbeitet und von Gabriele Rommel als *Phil[osophische], pys[ikalische] und chem[ische] Aufsaeze* [sic] (PPC) veröffentlicht wurden⁸³. Den PPC, die nach Rommel auf circa 1799 zu datieren sind, liegen vor allem intensive Beschäftigungen mit Schelling, J.W. Ritter und Franz Baader zugrunde.

Im *Beweiß, dass ein beständiger Galvanismus den Lebensproceß im Thierreiche begleite* (1798) versucht Ritter, die Theorie der „tierischen Elektrizität“ von Luigi Galvani weiter zu entwickeln⁸⁴. Galvani zeigt, dass die Schenkelnerven des Frosches durch Berührung der Metalldrähte zucken. Er folgert daraus, dass „dem Tiere selbst Elektrizität innewohne“⁸⁵. Ritter betrachtet die galvanische Elektrizität als ein „Centralphänomen“⁸⁶ und fragt sich, ob sie auch in der „toten Natur“ auftritt. Er bewies tatsächlich, dass aus der anorganischen Kette aus einer blankgeriebene Kupfermünze, einem Zinkplättchen und einem Tropfen Wasser auch Elektrizität entsteht⁸⁷. Ritter war dadurch überzeugt, „dass es nur *Eine wahre* Theorie aller Naturerscheinungen geben könne, und dass diese alle, auch die kleinsten Umstände erklären müsse“⁸⁸. Nach Jürgen Daiber liegt die Bedeutung Ritters in seiner These, dass „alles, was in der Natur

Paderborn 2003, S. 226-235.

⁸² Vgl. W. A. Lampadius: Sammlung praktisch-chemischer Abhandlungen und vermischter Bemerkungen, Bd. 3, Dresden 1800, S. 185-224. Kap. 10, Verschiedene Bemerkungen und eigene Erfahrungen über die Natur der Erden.

⁸³ *Phil[osophische], pys[ikalische] und chem[ische] Aufsaeze (PPC)*, in: Gabriele Rommel: Quellentexte zum wissenschaftlichen Kommentar: Novalis. Werke in drei Bänden, Bd. 2, Leipzig 1989, S. 1-45. Dazu vgl. Gabriele Rommel: Wissenschaftlicher Kommentar zum zweiten Band, Leipzig 1989, S. 202-229, Ralf Liedtke: a.a.O., S. 283-306. In der Historisch-Kritischen Ausgabe sind die PPC noch nicht erschienen.

⁸⁴ Dazu vgl. Jürgen Daiber: Experimentalphysik des Geistes. Novalis und das romantische Experiment, Göttingen 2001, S. 99.

⁸⁵ Zitiert aus Jürgen Daiber: ebd.

⁸⁶ ebd., S. 102.

⁸⁷ ebd.

⁸⁸ J.W. Ritter: *Beweiß, dass ein beständiger Galvanismus den Lebensproceß im Thierreiche begleite*, Weimar 1798, S. IX.

geschieht, auf Umwandlungen einer Urkraft von einer Form in die andere beruht“. Ritter geht davon aus, „im Galvanismus diese Urkraft aufgefunden zu haben“⁸⁹. In der Galvanischen Elektrizität findet er die Urkraft, die sowohl den organischen als auch anorganischen Naturerscheinungen zugrunde liegt. Er bemerkt: „Wo bleibt denn der Unterschied zwischen den Theilen des Thieres, der Pflanze, dem Metall und dem Steine? Sind sie nicht, sämmtlich Theile des *grossen All-Thiers*, der *Natur*?“⁹⁰

In den *PPC* nimmt Novalis die Rittersche Theorie auf, dass „alle Thätigkeiten d[er] organisch[en] u[nd] anorganisch[en] Natur [...] galvanische Erscheinung[en]“⁹¹ seien, und bemerkt, dass die galvanischen Figuren „eine Form für die wunderbaren Kräfte“⁹² geben sollen. Der Galvanistische Reiz gilt also als eine sichtbare Darstellung der Affektion vom Absoluten, die die Zeit als einen Übergangsprozess entstehen lässt.

Den Begriff des „Reizes“ kannte Novalis auch im medizinischen Kontext. Die medizinischen Diskussionen der Zeit beherrschte vor allem John Browns Konzept der sthenischen oder asthenischen Krankheiten, mit dem sich Novalis auch beschäftigte⁹³. Die Krankheiten teilt Brown in sthenische und asthenische, die jeweils eine entsprechende Therapie der Beruhigung oder Erregung brauchen⁹⁴. Wenn der äußere Reiz zu stark sei, gerate man in den Zustand der „*indirekten Schwäche (Sthenie)*“ und brauche eine Verminderung äußerer Reizwirkungen. Wenn es an äußeren Reizen mangle, gerate man in eine „*direkte Schwäche des Körpers (Asthenie)*“, die stimuliert werden müsse⁹⁵. Die äußere Reizbarkeit als Bedingung des gesunden Lebens entspricht bei Novalis wiederum der Zeit: „*Lange Zeit schwächt – kurze Zeit stärkt.*“ (III, 330, 450) Novalis war der Überzeugung, dass „die ganze Natur Brownisch, oder durch Reiz

⁸⁹ Jürgen Daiber: ebd., S. 103.

⁹⁰ J.W. Ritter: ebd., S. 171.

⁹¹ *PPC*, S. 25f.

⁹² ebd.

⁹³ Zu Novalis und Medizin vgl. Dietrich von Engelhardt: Novalis im medizinhistorischen Kontext, in: Novalis und die Wissenschaften, hg.v. Herbert Uerlings, Tübingen 1997, S. 65-85, Ethel Matala de Mazza: „Wechselreizung“. Organische Gemeinschaft und Poetik der Stimulation bei Novalis und Franz Anton Mesmer, in: Romantische Wissenspoetik. Die Künste und die Wissenschaften um 1800, S. 243-258.

⁹⁴ Vgl. Dietrich von Engelhardt: ebd., S. 73.

⁹⁵ Vgl. Ethel Matala de Mazza: ebd., S. 249f.

u[nd] Erregbarkeit zu erklären⁹⁶ sei. Dabei ist es offensichtlich, dass Novalis den Brownschen Reiz der Elektrizität gleichgesetzt hat: „Alle elektrische Körper muß man eintheilen in sthenische u[nd] asthenische [...]. Idioelektrische Körper sind sthenisch, Anelectriche asthenisch“⁹⁷. Die Krankheiten stellen also nicht nur einen mangelnden Zustand des Menschen dar, sondern sie sind Mittel der Dynamik der Weltgeschichte, die durch wechselseitige Potenzierung des Entgegengesetzten entstanden: „Jede Kranckheit, jede Verletzung sollte benutzt werden können zu jenem großen Zwecke“ (III, 315, 399). In diesem Sinne gilt die Brownsche Theorie als „Infinitesimalmedizin“ (ebd.).

Während die Elektrizitätstheorie von Ritter und die Reiztheorie von Brown durch und durch naturwissenschaftlich konzipiert waren, ist Novalis' Interesse daran aus dem philosophischen Bewusstsein des Mangels entstanden. Der höchste Zweck der Suche nach der Einheit der Natur ist die Einheit des Universums, die zugleich die des Bewusstseins sein sollte. Das Experiment ist also eine Darstellung der Vorwegnahme der zukünftigen Einheit, der „geistigen Gegenwart“.

In den *PPC* folgt Novalis zunächst der These Schellings, dass die Materien den „*Principien des allgemeinen Dualismus der Natur*“⁹⁸ folgen. Schelling geht wie Ritter und Novalis davon aus, dass „*Ein und dasselbe Princip die anorgische [sic] und die organische Natur verbindet*“⁹⁹, und behauptet, dass alle Materie „*ursprünglich homogen*“ sein und die Wahrheit in der Vereinigung der Homogenität und Heterogenität liegen sollen¹⁰⁰. Die Vereinigung der homogenisierenden und heterogenisierenden Kräfte der Natur sei dadurch möglich, dass beide ins „Gleichgewicht“ gebracht werden¹⁰¹. Novalis betont jedoch, dass die dritte Kraft zu suchen sei:

„Der Begriff vom Streben 2er Kräfte sich ins Gleichgewicht zu sezzzen, hat noch etwas unzulängliches, als Real Darstellung aller Raumerfülltheit, u[nd] des chemischen Prozesses unseres Lebens, es fehlt hier noch etwas; man fühlt hier eine

⁹⁶ *PPC*, S. 41.

⁹⁷ *PPC*, S. 39.

⁹⁸ F.W.J. Schelling: *Von der Weltseele*, in: *Werke* Bd.6, hg.v. Jörg Jantzen, Stuttgart 2000, S. 85.

⁹⁹ ebd., S. 70.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., S. 86.

¹⁰¹ Vgl. ebd.

Lücke; die 2te Seite des Triangels – Trias, als Grundprinzip. – das x ist noch zu finden.“¹⁰²

Wegen des Mangels der dritten Kraft geriet zu dem Schluss: „Das System der Natur ist zugleich das System unseres Geistes [...]. Aber noch ist dieses System nicht da“¹⁰³. Novalis findet in diesem Punkt „Misfallen“ (IV, 242) und „Unreife“ (IV, 261). Er kritisiert: „In der Schellingschen Nat[ur] Phil[osophie] wird ein beschränkter Begriff der Natur und der Phil[osophie] vorausgesetzt.“ (III, 666, 605) Er exzerpiert aus Schellings *Von der Weltseele* (1798): „Erklärung der Entwicklung des Geistes auf den Körper und umgek[e]hrt ist nach Grundsätzen der Transzendentalphil[osophie] unmöglich“, und urteilt: „!!!!!! (Falsch.)“ (III, 114) Nach Gerhard Schulz liegt das „Misfallen“ von Novalis an Schelling darin, dass es bei ihm „in erster Linie um den ‚allgemeinen Dualismus der Natur‘ ging, um die Duplizität und strenge Entgegensetzung, die sich mit Hilfe des Geistes nicht überbrücken lasse“, während Novalis „gerade auf dem Wege [war], immer stärker das Einende, Verbindende der Natur zu entdecken“¹⁰⁴. Bei Schellings Weltseele fehlt also die Übergangsdynamik, die Novalis bei Plotin findet.

Auf die Idee der dritten Kraft scheint Novalis durch „Baaders herrliche Metapher mit dem zweyarmigen Hebel“¹⁰⁵ gekommen zu sein, die Baader in *Ueber das pythagoräische Quadrat in der Natur oder die vier Weltgegenden* (1798) entwickelte¹⁰⁶. Novalis führt die Idee des Hebels als des „gemeinsamen Bewegungs- oder Actions-Centrum“¹⁰⁷ jedes Systems in die PPC ein und folgert, dass die dritte Kraft die des „Hypomochlion“ (des Drehpunktes eines Hebels) sei¹⁰⁸.

Durch die Einführung der dritten Kraft des „Hypomochlion“ als des synthetischen

¹⁰² PPC, S. 6.

¹⁰³ F.W.J. Schelling: *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, S. 92.

¹⁰⁴ III, 19f. Einleitung von Gerhard Schulz.

¹⁰⁵ PPC, S. 12.

¹⁰⁶ Vgl. Ralf Liedtke: ebd., S. 296.

¹⁰⁷ Franz Xaver von Baader: *Ueber das pythagoräische Quadrat in der Natur oder die vier Weltgegenden*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 3, hg.v. Franz Hoffmann, Reinheim 1963, S. 254.

¹⁰⁸ PPC, S. 13. Dazu Vgl. Ralf Liedtke: ebd., S. 295.

„Indifferenzpunktes“¹⁰⁹ sollen alle Gegensätzlichkeiten der Natur aufgehoben werden. So erhält die Naturwissenschaft Gemeinsamkeiten mit der Transzendentalphilosophie. Novalis beansprucht, einen „neuen Beweis für d[ie] Identität aller Naturerscheinung, für ihren absolut homogenen Ursprung, u[nd] Rü[c]kkehr auf das Unum = Ich, zu dem transscendentalen Idealismus“¹¹⁰ geliefert zu haben.

Die Idee des „Indifferenzpunktes“ hat Novalis wohl bei Schellings *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) kennengelernt. Schelling war sich bewusst, dass die absolute Einheit der Natur nicht mehr erkennbar ist. Den „Indifferenzpunkt“ konzipiert er also als eine erfahrbare Vorwegnahme der Einheit:

„Durch jede Wirkung durch Vertheilung werden entgegengesetzte Kräfte geweckt. Diese aber, da sie sich das Gleichgewicht halten, bringen einen Indifferenzzustand hervor, und in diesem Zustand der Indifferenz befindet sich eigentlich alle Materie der Erde, ehe sie der Einwirkung des (speciellen) Magnetismus ausgesetzt, oder in electrischen oder chemischen Conflict gebracht wird. Jener Zustand der Indifferenz wird erscheinen als ein Zustand der Homogenität. [...] Dieser homogene Zustand ist aber nicht ein Zustand *absoluter* Homogenität, er ist nur ein Zustand der *Indifferenz*.“¹¹¹

Schelling betont, dass die durch das Experiment erzeugte Identität der Natur nicht die absolute, sondern eine relative ist. Der Sinn des chemischen Experiments liegt folglich nicht darin, die absolute Identität zu erreichen, sondern sie erfahrbar darzustellen. In diesem Sinne hat der „Indifferenzpunkt“ eine gewisse Affinität mit Novalis’ „geistiger Gegenwart“. Aber Novalis betont andererseits: „[H]at man bey dem Chymisch[en] Prozeß nur nach d[er] Wechselbestimmung d[er] beiden Pole, [...] zu bewerkstellig[en], ohne den Indiff[erenz]Punkt.; u[nd] so wär das ein Schritt zu

¹⁰⁹ *PPC*, S. 29.

¹¹⁰ *ebd.*, S. 27.

¹¹¹ F.W.J. Schelling: *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, in: *Werke* Bd. 7, S. 263. Zu Schellings „Indifferenzpunkt“ vgl. Ludwig Stockinger: „Es ist Zeit“. Kairosbewußtsein der Frühromantiker um 1800, in: *Jahrhundertwenden. Endzeit- und Zukunftsvorstellungen vom 15. bis 20. Jahrhundert*, hg.v. Manfred Jakobowski u.a., Göttingen 1999, S. 277-302, hier S. 285f.

Schellings Formel d[er] Natur Prinzipien.“¹¹² Der Satz ist zwar unvollständig, aber es ist offensichtlich, dass Novalis der Ansicht ist, dass die Wechselbestimmung zweier Kräfte ohne den Indifferenzpunkt stattfinden könne.

Während Schelling sich die „Identität“ als „absolute Ruhe“¹¹³ und die „Indifferenz“ als eine Vorwegnahme des Ruhezustandes vorstellt, sind das Absolute und dessen Vorwegnahme, die „geistige Gegenwart“, bei Novalis kein statischer Zustand, sondern ein dynamischer:

„Selbstbew[ußt]S[eyn] im größern Sinn ist eine Aufgabe – ein Ideal – es wäre *der* Zustand, *worinn* es keine Zeitfortschreitung gäbe[,] ein zeitloser – *beharrlicher* immer gleicher Zustand. (Ein Zustand ohne Vergangenheit und Zukunft. und doch veränderlich)“ (III, 431, 832)

Der „Indifferenzpunkt“ bei Schelling stellt eine Vermittlung der Dynamik entgegengesetzter Kräfte dar, aber der Punkt selber als Vorwegnahme der absoluten Ruhe ist statisch. Dagegen bezeichnet Novalis den Punkt als die „dritte Kraft“ und verleiht ihr nicht nur die Rolle der Vermittlung, sondern ihre eigene Dynamik. Der Punkt selber ist bei Novalis dynamisch. Das „x“ als die dritte Kraft ist bei Novalis nicht wie der „Indifferenzpunkt“ bei Schelling eine statisch gegebene, sondern eine dynamisch wiederherzustellende Synthesis. Also hat der Begriff der „Indifferenz“ bei Novalis eine moralische Bedeutung:

„Synthesis von Seele und Körper – und Reizbarkeit und Sensibilitaet. Sie gehen natürlich jetzt schon in einander durch Indifferenzsfären über [...]. Die Indifferenzsphäre ist das Maas d[er] Constitution. Willkürliche Glieder sind *Sinne* im strengen Sinn. Vermehrung der Sinne und Ausbildung der Sinne gehört mit zu der Hauptaufgabe d[er] Verbesserung des Menschengeschlechts, der Graderhöhung der Menschheit.“ (III, 318, 409)

Die Herstellung der „Indifferenzsfären“ durch das Experiment entspricht bei

¹¹² PPC, S. 31.

¹¹³ Vgl. Schelling: Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, S. 183ff.

Novalis der „Poësie“, deren Zweck die „*Erhebung des Menschen über sich selbst*“ (II, 535, 42) sein soll. Also: „Poësie ist die große Kunst der Construction der transcendentalen Gesundheit. Der Poët ist also der transcendente Arzt“ (ebd.). Das Experiment stellt bei Novalis eine Operation dar, das Absolute sinnlich erfahrbar zu machen, damit man den Sinn für das Absolute, d.h. das moralische Organ entwickeln kann. Kurzum: bei der Naturwissenschaft geht es um die sinnlich erfahrbare Repräsentation der „geistigen Gegenwart“. In diesem Sinne gilt: „Physik ist nichts, als die Lehre der Fantasie.“ (III, 558, 18)

3.5. Fazit

Die ganze Beschäftigung von Novalis mit den Naturwissenschaften könnte man als die Suche nach den Möglichkeiten der Darstellung der „geistigen Gegenwart“ bezeichnen. Es handelt sich dabei um ein „Gegenwärtig machen – des Nicht Gegenwärtigen“ (III, 421, 782), was Novalis „Wunderkraft der *Fiction*“ (ebd.) nannte. Seine Umgehensweise mit der Naturwissenschaft ist durch ein poetisches Bewusstsein stark geprägt, den Wunsch, das Unsichtbare sichtbar darzustellen. Dabei geht es um ein moralisches Postulat, die Welt und den Menschen zu einer höheren Sphäre zu erheben, d.h. um die „Romantisierung der Welt“:

„Die Welt muß romantisirt werden. So findet man den urspr[ünglichen] Sinn wieder. Romantisiren ist nichts, als eine qualit[ative] Potenzirung. Das niedre Selbst wird mit einem bessern Selbst in dieser Operation identificirt. So wie wir selbst eine solche qualit[ative] Potenzenreihe sind. Diese Operation ist noch ganz unbekannt. Indem ich dem Gemeinen einen hohen Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnißvolles Ansehn, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein gebe so romantisire ich es“ (II, 545, 105)

Novalis' Appell: „[D]ie Wissenschaften müssen alle poëtisirt werden“ (IV, 252) ist um so verständlicher, wenn man sein moralisches Bewusstsein betrachtet, das seinen naturwissenschaftlichen Beschäftigungen zugrunde liegt. Novalis' Art und Weise der poetischen Behandlung der Naturwissenschaften soll im nächsten Kapitel berücksichtigt werden.

4. Das *Allgemeine Brouillon*

4.1. Einleitung

Am 20. Juli 1798 schrieb Novalis an Friedrich Schlegel:

„In meiner Philosophie des täglichen Lebens bin ich auf die Idee einer *moralischen* / im Hemsterhuisischen Sinn / Astronomie gekommen und habe die interessante Entdeckung der Religion des sichtbaren Weltalls gemacht. [...] Ich denke hier, Schelling weit zu übergreifen. Was denkst Du, ob das nicht der rechte Weg ist, die Physik im allgemeinsten Sinn, schlechterdings *Symbolisch* zu behandeln?“ (IV, 255)

Zwischen September 1798 und März 1799 entwirft Novalis ein Projekt, eine Enzyklopädie als das Ergebnis des Freiburger Studiums zu verfassen. So entstand das *Allgemeine Brouillon*, das insgesamt aus 1511 Aufzeichnungen besteht. Wie der oben zitierte Brief äußert, liegt seiner Umgangsweise mit den Naturwissenschaften ein moralisch-religiöses Bewusstsein zugrunde. Das bemerkte Friedrich Schlegel sofort und teilte es Friedrich Schleiermacher mit: „Hard[enberg] ist daran, die Religion und die Physik durch einander zu kneten. Das wird ein interessantes Rührey werden!“¹¹⁴

In diesem Kapitel sollen vor allem drei Fragen untersucht werden: 1. Welchen Einfluss hat Werners Enzyklopädistik auf Novalis' entsprechende Überlegungen ausgeübt? Dabei wird der Epochenwandel des wissenschaftlichen Zeitbewusstseins um 1800 in Betracht genommen, den Michel Foucault (dt. 1971) und Wolf Lepenies (1974) eingehend beschrieben haben. 2. Welche Rolle spielt die „Magie“ als Darstellungsmöglichkeit in der Enzyklopädistik von Novalis? Dabei werden die Abhandlungen von Manfred Dick (1967) und Manfred Frank (1969) über den Begriff „Magie“ bei Novalis berücksichtigt. 3. In welchem Sinne bezeichnet Novalis seinen Entwurf als „Bibel“? Die Gegenstände der Untersuchung sind seine Auseinandersetzung mit der französischen Enzyklopädistik, für die Helmut Schanze (1966) eine wichtige Studie vorgelegt hat, und seine Bibel-Auffassung, die Hans Blumenberg (1981) im Kontext der traditionellen Vorstellung der Bibel als eines

¹¹⁴ Krisenjahre der Frühromantik. Briefe aus dem Schlegel-Kreis, hg.v. Joseph Körner, Brunn, Wien, Leipzig 1936f., Bd. 1, S. 7.

Äquivalents der Welt erläutert.

4.2. Enzyklopädistik

Die Idee einer Enzyklopädie erhielt Novalis wohl bei der Vorlesung von Werner über die „Enzyklopädie der Bergwerkskunde“, die Novalis 1798/99 hörte¹¹⁵. Novalis konzentriert sich nicht auf die nähere Betrachtung einzelner Wissenschaften, sondern auf die Affinität aller Wissenschaften, denn er war der festen Überzeugung: „*Alle W[issenschaft] ist Eine*“ (III, 356, 526). Also treibt er eine „symbolische“ Behandlung der Wissenschaften, die er als „W[issenschaft] d[er] W[issenschaften]“ (III, 249, 56) bezeichnet.

Der moralisch-religiöse Zweck des Bibel-Projektes ist es, das macht die Erwähnung des Hemsterhuis deutlich, die Einheit des Universums zu repräsentieren. Bei der „Encyklopaedisierung einer W[issenschaft]“ handelt es sich um eine „Universalisierung der Geschichtlichen und geografischen Wesen“ (III, 270, 161) d.h. der von Zeit und Raum. Novalis notiert:

„Encyklopaedie ist, nach Werner, eine richtige Ordnung und Aufzählung der Kenntnisse, die man zu Erreichung *eines Zwecks*, nöthig hat – [...] Sie besteht aus 2 Theilen – deren Einer eine systematische *Beschreibung* der zu erlangenden Kenntnisse und Fertigkeiten – und ihrer Quellen und ihrer Folge liefert – der andere aber die Regeln des subjektiv zweckmäßigen Studiums und Exercitiums – in Beziehung auf Zeit – Ordnung und Folge der Beschäftigungen [...]. Diesen nennt man Methodologie.“ (III, 394f. 670)

Diese Enzyklopädie-Auffassung von Werner ist aus den Schriften nicht erkennbar¹¹⁶, aber es lässt sich vermuten, dass Werner in der Vorlesung ein System aus Oryktognosie (Ordnung und Aufzählung) und Geognosie (in Beziehung auf Zeit) entwickelt hat. Die Einführung des Zeit-Begriffs in die Wissenschaft entstand aus einem Bewusstsein, dass eine Wissenschaft als ein „Raumbegrenzungs- und Raumerfüll[ungssystem]“ (III, 422, 784), von dem die traditionelle Enzyklopädistik ausgeht, nicht mehr denkbar geworden

¹¹⁵ Vgl. Einleitung der Herausgeber, III, 207f.

¹¹⁶ Vgl. Erläuterungen der Herausgeber, III, 955.

ist. Weil die einzelnen Wissenschaften unendlich zergliedert und erforscht wurden, ist es nicht mehr möglich, alle Wissenschaften in einem synchronen Tableau nebeneinanderzustellen, das nach Michel Foucault „das Zentrum des Wissens im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert“¹¹⁷ ausmachte. Näher erklärt Wolf Lepenies:

„Erfahrungsdruck und Empirisierungszwang führen zur Übernahme der geschichtlichen Denkweise [...]. Die Verräumlichung [...] stellt eine vormoderne Technik dar; im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert tritt an ihre Stelle die Verzeitlichung komplexer Informationsbestände. Alte, aus der Naturgeschichte stammende, räumlich konzipierte Klassifikationssysteme werden aufgegeben.“¹¹⁸

Sowohl Werners Geognosie als auch Novalis' Enzyklopädie-Projekt scheinen von derselben Problematik hervorgegangen zu sein. Der Unterschied zwischen beiden liegt darin, dass Novalis unter der Zeit einen dynamischen Übergangsprozess versteht, während Werner sie als einen Sedimentationsprozess betrachtet. Was bei Werner noch fehlt, ist der Zusammenhang von Innen und Außen. Novalis versucht, mit der objektiven Geschichte ein subjektives „Gedächtnis“ gleichzusetzen: „Die Geologie ist ebenfalls eine zusammengesetzte, individuelle – *Gedächtniß* – Wissenschaft.“ (III, 152) Bei der „*Gedächtniß* – Wissenschaft“ geht es nicht nur darum, die Vergangenheit zu rekonstruieren, sondern auch darum, die Zukunft zu vergegenwärtigen, wenn Novalis sagt: „Das Gedächtniß treibt *prophetischen* [...] *Calcül*.“ (III; 452, 968)

Naturwissenschaft ist bei Novalis folglich eine Operation, die Vergangenheit aus der Zukunft und die Zukunft aus der Vergangenheit zu deduzieren, deren Zweck die Herstellung der „vollkommenen Gegenwart“ ist. Dieses Bewusstsein erhielt Novalis wohl aus der Beschäftigung mit dem Differenzial- und Integralkalkül, bei dem er erkennt, dass Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart repräsentiert werden. Die enzyklopädische Repräsentation der Vergangenheit und Zukunft gilt also als „*EncyclopaedisirungsCalcul*“ (III, 290, 282). Der „Repraesentation“ als einem

¹¹⁷ Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, dt.v. Ulrich Köppen, Frankfurt a. M. 1971, S. 112.

¹¹⁸ Wolf Lepenies: Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts, München, Wien 1974, S. 18.

„Gegenwärtig machen des Nicht Gegenwärtigen“ schreibt Novalis die „Wunderkraft der *Fiction*“ (III, 421, 782) zu. Die fiktive Darstellung der Einheit der Natur ist bei Novalis das eigentliche Postulat des Experiments: „EXPERIMENTALLEHRE. [...] Der Beobachtungsproceß ist ein zugl[eich] subj[ectiver] und obj[ectiver] Proceß – *ideales* und *reales* Experiment zugleich.“ (III, 357, 529) Die Enzyklopädie hat auch die Aufgabe, durch „Fiction“ die Einheit des Universums zu vergegenwärtigen.

4.3. Magie

Diesem Begriff der Repräsentation als Darstellung der Einheit des Universums begegnet Novalis bei dem Medizin-Professor Kurt Sprengel. In seinem Werk *Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneikunde* (1792-99) schreibt Sprengel:

„Da alles, was gut ist, als ein Ausfluss der obersten Gottheit betrachtet werden kann; so hängt auch alles in der ganzen Natur, und besonders jeder Körper auf der Unterwelt mit dem Universo und mit den grossen Weltkörpern zusammen. Alles wirkt auf einander : eines wird durch das andere bezeichnet.“¹¹⁹

Aus der Ansicht Sprengels, dass eines durch das andere bezeichnet wird, schließt Novalis, dass Raum und Zeit, Vergangenheit und Zukunft miteinander im Verhältnis der Wechselrepräsentation stehen. Daraus entwickelt Novalis eine „Wechselrepräsentation des Universums“:

„MAGIE. (mystische Sprach[ehre])
Sympathie des Zeichens mit dem Bezeichneten [...]. Die Magie ist von Philos[ophie] etc. ganz verschieden und bildet eine *Welt* – eine *Wissensch[aft]* – eine *Kunst* für sich. *Wechselrepraesentationslehre des Universums*.“ (III, 266, 137)

Die „Magier“ gelten nach Sprengel als „*Mittler zwischen Gott und dem Menschen*“¹²⁰. „Magie“ ist folglich eine Kunst, zwischen Menschen und dem Absoluten zu vermitteln, um eine Sympathie zwischen dem Gegenwärtigen und dem

¹¹⁹ Zitiert aus den Erläuterungen der Herausgeber, III, 907.

¹²⁰ ebd., III, 908.

Nichtgegenwärtigen zu realisieren. Magie ist also nichts anders als eine „Fiction“ der Einheit des Universums. Novalis versucht, den Begriff „Magie“ als „Fiction“ auf die Enzyklopädie zu übertragen:

„ENC[YCLOPAEDISTIK]. Die magischen W[issenschaften] entspringen, *nach Hemsterhuis*, durch die Anwendung des moralischen Sinns auf die übrigen Sinne – i.e. durch die Moralisierung des Weltalls, und der übrigen Wissenschaften.“ (III, 275, 198)

In diesem Sinne gilt die „Magie“ als eine „Kunst, die Sinnenwelt willkürlich zu gebrauchen“ (II, 546, 109). Das höchste Ziel der „Magie“ ist also identisch mit dem der Poesie: die Einheit des Ich mit dem Universum. Hier gilt die Magie-Definition von Martin Dick, wobei die Idealität nicht als ein erreichbarer Zustand, sondern als eine unendliche Aufgabe verstanden werden muss:

„Magie und Poesie produzieren und entwerfen die Welt. Die so entworfene Welt ist nicht mehr dem Ich entgegengesetzt, sie ist mit dem Ich identisch. Idealität des Ich und Realität der Welt fallen zusammen. Die Welt selbst wird ideal, indem sie Produkt des Ich wird; das Ich wird real, indem es sich in der Welt darstellt und findet.“¹²¹

Dabei stellt die „Magie“ eine neue, spontane Herstellung der Welt gemäß der inneren Raum- und Zeitordnung dar, die gegenüber dem Ich keine Dissonanz mehr aufweist. Die Dissonanz zwischen inneren und äußeren Raum- und Zeitordnungen, die durch Magie aufgehoben werden soll, bezeichnet Novalis als Pluralität von „Räumen und Zeiten“, die „Symptome von Schwäche“ (III, 403, 703) sind. Nach der Aufhebung der Dissonanz zwischen Ich und Welt sollen Raum und Zeit nicht mehr das Symbol des Abstandes, sondern das der Harmonie beider Sphären darstellen:

„Die Thätigkeit des *R[aums]* und *d[er]* *Z[eit]* ist die Schöpfungskraft und ihre

¹²¹ Manfred Dick: Die Entwicklung des Gedankens der Poesie in den Fragmenten des Novalis, Bonn 1967, S. 234.

Verhältnisse sind die Angel der Welt. Absolute Abstraktion – Annihilation des Jetzigen – Apotheose der Zukunft, dieser eigentlichen besseren Welt [...] und hiermit schließt es sich an die Religion der Antiquare, die Göttlichkeit der Antike, die Herstellung des Alterthums [...] beyde halten das Universum, als den Körper des Engels, in ewigen Schweben – in ewigen Genuß von *R[aum] und Z[eit]*.“ (III, 468f., 1095)

„Annihilation des Jetzigen“ und „Apotheose der Zukunft“ bedeuten nicht, dass das Ideal in der Zukunft gesucht werden muss, sondern dass die Gegenwart durch die Ahnung der Zukunft vervollkommnet werden soll. Raum und Zeit werden durch Magie *das* Medium, das Schweben zwischen Realem und Idealem in der Gegenwart ermöglicht. Die Magie hat die Aufgabe, das zukünftige Ideal als das ewige „Sollen“ in der Gegenwart darzustellen:

„Der allg[emeine] innige, harmonische Zusammenhang ist nicht, aber er *soll* seyn. (Folgerungen auf Magie, Astrologie etc. – es sind Schemate der *Zukunft* –) d[er] abs[oluten] *Gegenwart*. (Soll *seyn* – Soll *daseyn*)“ (III, 438, 885)

Die „absolute Gegenwart“ ist dabei nicht der Zustand, wo das Absolute realisiert ist, sondern ein Prozess, in dem es als eine ewige Aufgabe sichtbar wird. Manfred Frank hat die „Magie“ statt als „Sollen“ als „*das ewige Können*“¹²² bezeichnet. Magie stellt die Unerreichbarkeit des Absoluten nicht wie Philosophie als „Mangel“, sondern als eine unendliche Vervollkommnung dar. Novalis war sich sehr bewusst, dass der „*EncyclopaedisirungsCalcül*“ genauso wie die „qualitative Potenzirung“ des „*Romantisirens*“ kein Ende hat. Die einzige Möglichkeit, „alle Wissenschaften“ als „*Eine*“ darzustellen, ist nicht wie bei Werner ein geschlossenes System, sondern eine Sammlung von Aufzeichnungen, die zeigen, dass alle Wissenschaften auf einen einzigen großen Zweck, die „Erhebung des Menschen über sich selbst“, gerichtet sind.

4.4. Bibel

¹²² Manfred Frank: Die Philosophie des sogenannten „magischen Idealismus“, in: Euphorion 63, 1969, S. 88-116, hier S. 111.

Anders als Werner, der von der klassifizierenden „Trennung“ der Gesteine ausgeht, geht Novalis von der „Verbindung“ aller Wissenschaften aus. Neben der Enzyklopädistik Werners beschäftigte sich Novalis mit der französischen Enzyklopädie von Diderot und d’Alembert¹²³. Im *Discours Préliminaire de Encyclopédie* (1751) behauptet d’Alembert, dass die Enzyklopädie „l’ordre et l’enchaînement des connaissances humaines“¹²⁴ so viel wie möglich zeigen müsse. Er ist der Überzeugung, dass es für die Einzelwissenschaften „une chaîne qui les unit“ gibt¹²⁵. Die französische Enzyklopädie war ein Versuch, das menschliche Wissen als eine Einheit in einem symbolischen „Tableau“ darzustellen. Novalis beansprucht einerseits, dass die Wissenschaften auf eine „Tafel“ gebracht werden sollen (III, 282, 240), damit die Einheit der Wissenschaften dargestellt werden kann, aber er wusste andererseits auch, dass eine „Tafel“, als ein synchrones, geschlossenes System, nicht mehr gültig sein kann.

Statt eines geschlossenen Systems konzipiert Novalis die Enzyklopädistik deshalb als einen Prozess der unendlichen Perfektibilität, in dem sich der Geist vergegenwärtigen soll:

„Was ist die Natur? – ein encyclopaedischer systematischer Index oder Plan unseres Geistes. Warum wollen wir uns mit dem bloßen Verzeichniß unsrer Schätze begnügen – laßt sie uns selbst besehn – und sie mannichfaltig bearbeiten und benutzen.“ (II, 583, 248)

Die Enzyklopädie bei Novalis ist folglich kein Verzeichnis der vollkommenen Natur, sondern sie hat die Aufgabe, sie als unvollendet darzustellen und sich der Vollkommenheit unendlich anzunähern. In diesem Sinne vergleicht er seine Enzyklopädie mit der unvollendeten „Bibel“. Hans Blumenberg erläutert, dass Novalis der konventionellen Bibel-Auffassung folgt, die Bibel als ein Äquivalent der Welt zu

¹²³ Zu Novalis und die französische Enzyklopädie vgl. Helmut Schanze: *Romantik und Aufklärung. Untersuchungen zu Friedrich Schlegel und Novalis*, Nürnberg 1966, S. 114-146.

¹²⁴ Jean Le Rond d’Alembert: *Discours Préliminaire de Encyclopédie*, frz. u. dt., hg.v. E. Köhler, Hamburg 1955, S. 12.

¹²⁵ ebd.

begreifen¹²⁶. Wenn Novalis seine Enzyklopädie als eine „scientifiche Bibel [...] und Keim aller Bücher“ (III, 363, 557) bezeichnet, scheint sein Zweck in der „endgültigen Versöhnung der beiden Bücher [der Bibel und der Welt – Y. T.]“¹²⁷ zu liegen, was Novalis als „*Sympathie des Zeichens* mit dem Bezeichneten“ (III, 266, 137) bezeichnet. Das Eigentümliche bei Novalis liegt darin, dass er die „Sympathie“ nicht in der vorhandenen Welt sucht, sondern als eine herzustellende versteht. Die „Aufgabe – in einem Buche das Universum zu finden“ (III, 683, 657) ist zugleich die, sowohl die Bibel, als auch die Welt als ihr Äquivalent neu herzustellen. Die „Romantisierung“ der Welt ist nichts anders als ein Versuch, die Schöpfung Gottes durch die Poesie zu realisieren. Als „ZUK[UNFTSLEHRE] D[ER] MENSCHH[EIT]“ gilt also der Anspruch: „[...] jeder Mensch, der jetzt von Gott und d[urch] Gott lebt, soll selbst Gott werden.“ (III, 297, 320) Die „Wissenschaft der Wissenschaften“, d.h. der Versuch, die Wissenschaften „von einem höheren Standpunkte“ (IV, 215) aus zu betrachten, zielt auf die symbolische Repräsentation des Absoluten, d.h. darauf, die „Schemate der Zukunft“ als die „absolute Gegenwart“ darzustellen.

4.5. Fazit

Das Projekt „Erhebung eines Buches zur Bibel“ heißt zugleich ein Programm der Vervollkommnung von Menschen und Welt. Denn weder der Mensch noch die Welt ist vollkommen: „Die Welt ist der *Macroandropos*. [...] Die Seele soll Geist – der Körper Welt werden. Die Welt ist noch nicht fertig – so wenig wie der Weltgeist“ (III, 316, 407). Sowohl Weltgeschichte als auch Menschheitsgeschichte stellen einen unendlichen Prozess der Vervollkommnung dar. Wenn Novalis sagt: „Jedes Menschen Geschichte soll eine Bibel seyn – wird eine Bibel seyn. [...] Eine Bibel ist die höchste Aufgabe der Schriftstellerey“ (III, 321, 433), so liegt seiner Enzyklopädistik eine geschichtsphilosophische Programmatik zugrunde, die an späterer Stelle erläutert werden soll.

¹²⁶ Vgl. Hans Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a. M. 1981, S. 238.

¹²⁷ ebd.

5. *Glauben und Liebe*

5.1. Einleitung

Gegen Ende der ersten Fragmentsammlung *Vermischte Bemerkungen* entwirft Novalis ein Ideal eines Staates:

„Die gemäßigte Regierungsform ist halber Staat und halber Naturstand – es ist eine künstliche, sehr zerbrechliche *Maschine* [...]. Ließe sich diese Maschine in ein lebendiges, autonomes Wesen verwandeln, so wäre das große Problem gelöst. Naturwillkür und Kunstzwang durchdringen sich, wenn man sie in Geist auflöst. Der Geist macht beydes flüssig. Der Geist ist jederzeit poëtisch. Der poëtische Staat – ist der wahrhafte, vollkommne Staat.“ (II, 468, 122)

Der Staat ist hier als ein Repräsentant der „geistigen Gegenwart“ konzipiert. Der „poëtische Staat“ soll folglich sowohl einen vorzeitlichen Harmoniezustand als auch ein Zukunftsideal vergegenwärtigen, indem er durch den Geist belebt wird.

Im Frühjahr 1798 entstand Novalis' zweite Fragmentsammlung *Glauben und Liebe*, in der er seine Auffassung vom Staat als einem Repräsentanten der „geistigen Gegenwart“ weiter entwickelt. Die Fragmente sind in den *Jahrbüchern der Preußischen Monarchie unter der Regierung von Friedrich Wilhelm III* erschienen. Aus dem vollständigen Titel *Glauben und Liebe oder Der König und die Königin* ist deutlich erkennbar, dass die Fragmente dem Königspaar Friedrich Wilhelm III. und Luise gewidmet sind, das am 16. November 1797 den preußischen Thron bestiegen hatte¹²⁸.

Wichtige Forschungen zu diesem Kapitel sind: Hermann Kurzke: *Romantik und Konservatismus* (1984), der das Werk umfassend analysiert und zeigt, dass es nicht nur politische, sondern auch eine transzendentalphilosophische Dimension hat, die das Selbstbewusstseinsproblem thematisiert¹²⁹. Wolf Kittler: *Die Geburt des Partisanen aus dem Geist der Poesie* (1987), der die Funktion des Symbols bei Novalis im Vergleich

¹²⁸ Zur Entstehung von *Glauben und Liebe* vgl. Einleitung der Herausgeber, II, 475-482.

¹²⁹ ¹²⁹ Vgl. Hermann Kurzke: *Romantik und Konservatismus*. Das „politische“ Werk Friedrich von Hardenbergs (Novalis) im Horizont seiner Wirkungsgeschichte, München 1983, S. 133-202.

zu Goethes Märchen analysiert, und Ethel Matala de Mazza: *Der verfaßte Körper* (1999), die den symbolischen Charakter des Leibes des königlichen Paares untersucht und die These entwickelt, dass das Königspaar den „kollektiven Körper des Staates“¹³⁰ darstelle.

In diesem Kapitel soll anhand von oben genannten Studien erläutert werden, welche Rolle *Glauben und Liebe* bei der Staatsauffassung bei Novalis spielen und wie das Königspaar den Repräsentanten des idealen Staates, d.h. der „geistigen Gegenwart“ darstellen können soll.

5.2. *Es ist an der Zeit*

In dem Widmungsgedicht *Es ist an der Zeit* wird die Liebe des Königspaares als Repräsentant der goldnen Zeit geschildert:

„Glänzend steht nun die Brücke, der mächtige Schatten erinnert
Nur an die Zeit noch, es ruht ewig der Tempel nun hier,
Götzen von Stein und Metall mit furchtbaren Zeichen der Willkür
Sind gestürzt und wir sehn dort nur ein liebendes Paar –
An der Umarmung erkennt ein jeder die alten Dynasten,
Kennt den Steuermann, kennt wieder die glückliche Zeit“ (II, 483)

Den Titel *Es ist an der Zeit* entleiht Novalis aus dem Lösungswort von Goethes *Märchen* (1795)¹³¹. Im Märchen sind vier Bereiche der Natur einander gegenübergestellt: organische Natur, Steine, Metalle, Menschen. Zwischen den vier Bereichen gibt es eine schwer zu überbrückende Kluft, weil alle Elemente nicht übergangsfähig sind. Aber mit dem Lösungswort eines alten Mannes „Es ist an der Zeit!“¹³² beginnen die Elemente, kraft der Lampe des alten Mannes, sich in ein höheres

¹³⁰ Maria Matala de Mazza: *Der verfaßte Körper. Zum Projekt einer organischen Gemeinschaft in der Politischen Romantik*, Freiburg in Breisgau, 1999, S. 156.

¹³¹ Zu Goethes *Märchen* vgl. Wolf Kittler: *Die Geburt des Partisanen aus dem Geist der Poesie. Heinrich von Kleist und die Strategie der Befreiungskriege*. Freiburg 1987, S. 150-180.

¹³² Johann Wolfgang von Goethe: *Märchen* (Zur Fortsetzung der Unterhaltungen

Wesen zu verwandeln: „alle Steine in Gold, alles Holz in Silber, tote Tiere in Edelsteine“¹³³. Das Märchen schließt mit der Ehe zwischen der von der Pflanze zu einer Frau erhobenen Lilie und dem aus dem Tod wiederbelebten Jüngling, der genauso in einen ehefähigen Mann verwandelt ist. Die Versöhnung der vier Bereiche wird dadurch ermöglicht, dass die Schlange sich opfert und zur Brücke verwandelt, die die vier Bereiche verbindet. Novalis' Gedicht schildert die Endszene des *Märchens*, in der die Liebespaar als das neue Königspaar anerkannt und verehrt wird:

„Ein großer mit Säulen umgebener Platz machte den Vorhof, an dessen Ende man eine lange und prächtige Brücke sah, die mit vielen Bogen über den Fluß hinüber reichte; [...] und der neue König mit seiner Gemahlin war über die Bewegung und das Leben dieses großen Volks so entzückt, als ihre wechselseitige Liebe sie glücklich machte.“¹³⁴

Wolf Kittler weist darauf hin, dass Novalis in einem einzigen, aber entscheidenden Detail die Szene umformuliert: die alten Könige, die im *Märchen* als „die drei heiligen Bildsäulen“¹³⁵ die Herrschaft des jungen Paares befestigen, werden bei Novalis als „Götzen“ gestürzt¹³⁶. Während das Land des jungen Paares bei Goethe das patriarchalische „Reich unserer Väter“¹³⁷ darstellt, herrscht das Königspaar bei Novalis über ein neu gegründetes Reich, das die Liebe des Königspaares darstellt. Die Liebe bei Goethe wirkt, wie Wolf Kittler bemerkt, nur „als eine Macht unter anderen“ und der Staat muss schließlich die Frauen ausschließen¹³⁸. Wenn der Alte im *Märchen* sagt, „Die Liebe herrscht nicht, aber sie bildet, und das ist mehr“¹³⁹, ist deutlich, dass die Liebe keine herrschende Macht hat, sondern dass sie die Herrschaft unterstützt. Bei Novalis beherrscht die Liebe den vollkommenen Staat. Die Liebe ist bei Novalis das

deutscher Ausgewanderten.), in: *Sämtliche Werke*, hg.v. Hendrik Birus u. a., Frankfurt a. M. 1985ff., Bd. 9, S. 1082-1114, hier S. 1089.

¹³³ ebd.

¹³⁴ ebd., S. 1111.

¹³⁵ ebd., S. 1110.

¹³⁶ Vgl. Wolf Kittler: ebd., S. 162.

¹³⁷ Goethe: ebd., S. 1111.

¹³⁸ Wolf Kittler: ebd., S. 161.

¹³⁹ Goethe: ebd., S. 1111.

Medium, das die „Wechselrepräsentation“ und „Wechseleinheit“ des Universums ermöglichen soll. Deshalb ist die „Liebe [...] der Endzweck der Weltgeschichte – das Unum des Universums.“ (III, 248, 50)

5.3. Repräsentation

Wolf Kittler weist darauf hin, dass Novalis das symbolische Ehepaar in Goethes Märchen durch „ein reales Liebespaar“ ersetzt hat, und folgert, dass Novalis durch die Abschaffung des Symbolischen die Differenz zwischen Form und Inhalt, d.h. Zeichen und Bezeichneten aufzulösen versucht¹⁴⁰. Aber es scheint offensichtlich zu sein, dass Novalis das reale Königspaar nicht mit dem des „vollkommenen Staates“ gleichsetzt. Er ist der Überzeugung, dass „der ganze Aberglaube und Irrthum“ auf „Verwechselung des *Symbols* mit dem Symbolisirten“ (III, 397, 685) beruhe. Der Staat Preußen stellt also keine Identität des Symbols mit dem Symbolisierten durch die Abschaffung des Symbolischen dar, sondern er ist das Symbol des „vollkommenen Staates“. Genauso ist die Liebe des Königspaares nicht die absolute Identität, sondern sie ist das Symbol derselben, d.h. der „*absoluten Liebe*“ (II, 500, 53). Die „absolute Liebe“ ist, wie die „absolute Gegenwart“, ein „Schema der Zukunft“, also eine unendliche Aufgabe. Das Königspaar ist mithin nicht zum Absoluten erhoben, sondern, wie Herbert Uerlings erläutert, „symbolische Vergegenwärtigung des Absoluten“¹⁴¹. Der Staat hat demzufolge eine repräsentative Funktion:

„Der ganze Staat läuft auf Repraesentation hinaus. Die ganze Repraesentation beruht auf einem Gegenwärtig machen – des Nicht Gegenwärtigen und so fort – (Wunderkraft der *Fiction*.) Mein Glauben und Liebe beruht auf *Repraesentativen Glauben*. So die Annahme – der ewige Frieden ist schon da – Gott ist unter uns – hier ist Amerika oder Nirgends – das goldne Zeitalter ist hier – wir sind Zauberer – wir sind moralisch und so fort.“ (III, 421, 781)

Der Zweck der „symbolischen Vergegenwärtigung des Absoluten“ ist es folglich, den zukünftigen „vollkommenen Staat“ zu beglaubigen. Der Staat hat die Aufgabe, den

¹⁴⁰ Wolf Kittler: ebd., S. 166ff.

¹⁴¹ Uerlings(1998): S. 82.

„vollkommenen Staat“ poetisch darzustellen und sich ihm unendlich anzunähern. Glauben und Liebe sind das Mittel, den zukünftigen idealen Staat zu vergegenwärtigen.

In der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms III. sieht Novalis keinen bloßen Thronwechsel, sondern er gilt ihm als der „Erste König von Preußen“ (II, 494, 33). Während Goethes „Reich unserer Väter“ einen patriarchalisch geerbten Staat darstellt, gilt die Herrschaft von Friedrich Wilhelm III. für Novalis als eine Neubegründung des Staates. Statt der „Mätressenwirtschaft und Bigotterie unter Friedrich Wilhelm II.“ sieht er im Königspaar, das eine Liebesheirat geschlossen hatte, ein Musterbild der Herrschaftsform eines Staates¹⁴². Das Losungswort „Es ist an der Zeit“ ist ein Appell, dass die alte Herrschaftsform beendet und ein neues Reich gegründet ist, das sich an dem zukünftigen „ewigen Frieden“ (II, 498, 42) orientiert. Die Königin Luise ist das Glied, das der bisherigen Herrschaftsform fehlte und das die Repräsentation des vollkommenen Staates durch die Liebe möglich macht. In diesem Sinne sagt Novalis: „Wer den ewigen Frieden jetzt sehn und lieb gewinnen will, der reise nach Berlin und sehe die Königin.“ (ebd.) Das allererste Gedicht in den Widmungsgedichten *Blumen*, das *An den König* betitelt ist, lautet: „Mehr, als ein Königsreich gab der Himmel Dir in Louisen, Aber Du brachtest Ihr auch mehr, als die Krone, Dein Herz.“ (II, 483) Die Liebe des Königspaares ist nicht nur der Repräsentant ihrer Herrschaft, vielmehr ist sie der des zukünftigen „vollkommenen Staates“.

Hermann Kurzke weist darauf hin, dass die „Liebe“ oder die „Ehe“ bei Novalis „ein Bild für die transzendente Selbstverdopplung“ darstellt¹⁴³. Die „Liebe“ ist folglich eine symbolische Darstellung der unerreichbaren Identität mit sich selbst, d.h. der unendlichen Verdopplung: „Alle Menschen sind Variationen Eines vollständigen Individuums, d.h. Einer Ehe.“ (II, 564, 199) Das durch Liebe zu realisierende „Unum des Universums“ ist keine endgültige Identität, sondern eine symbolische Darstellung, die Herbert Uerlings als „narrative Konstruktion immanenter Transzendenz“ bezeichnet hat¹⁴⁴. Die Liebe ist also ein Akt der Suche nach der Identität mit sich selbst, der nie zur Vollendung kommen kann:

¹⁴² Vgl. Uerlings: ebd., S. 76f.

¹⁴³ Vgl. Hermann Kurzke: ebd., S. 148.

¹⁴⁴ Dazu vgl. Herbert Uerlings: Friedrich von Hardenberg, S. 229-232.

„Man muß sich nie gestehen, dass man sich selbst liebt – Das Geheimniß dieses Geständnisses ist das Lebensprincip der alleinwahren und ewigen Liebe. Der erste Kuß in diesem Verständnisse ist das Princip der Philosophie – der Ursprung einer neuen Welt – der Anfang der absoluten Zeitrechnung – die Vollziehung eines unendlich wachsenden Selbstbundes.“ (II, 541, 74)

Die Liebe des Königspaares ist eine wechselseitige Potenzierung, die die Identität mit dem Selbst zu realisieren versucht. So soll die potenzierende Liebe den Staat Preußen zur Identität mit dem „vollkommenen Staat“ führen. In diesem Sinne hat der Staat eine unendliche Aufgabe, sich mit dem idealen Staat zu identifizieren. Der Staat ist bei Novalis also kein Mechanismus, sondern ein Organismus, der sich unendlich weiter entwickelt. Der Staat gilt folglich als ein „Macroanthropos“ oder ein „*Allegorischer Mensch*“ (III, 286f., 261), der nach der Vervollkommnung des „Staatskörpers“ strebt: „Eine vollk[ommene] Constitution – Bestimmung des Staatskörpers – der Staatseele – des Staatgeistes – macht alle ausdrückliche Gesetze überflüssig.“ (III, 284, 250) Die „vollkommene Konstitution“ eines Staates ist ein „lebendiges, autonomes Wesen“ (II, 468, 122), das keines äußeren Gesetzes mehr bedarf.

Ethel Matala de Mazza zeigt deutlich, dass das Wort „Constitution“ bei Novalis seinen juristischen Sinn verliert und in einen physikalischen Sinn verwendet wird¹⁴⁵. Die „Konstitution“ des Staates wird durch den Geist belebt, indem er sie „flüssig“ d.h. übergangsfähig macht. Der Geist belebt den Staat durch den „Reiz“:

„Alle Reize sind relativ – sind Größen – bis auf Einen, der ist absolut – und mehr als Größe. Die vollkommenste Constitution entsteht durch Incitation und absolute Verbindung mit diesem Reize. Durch ihn kann sie alle übrige entbehren – denn er wirkt anfänglich stärker im Verhältniß, daß die relativen Reize abnehmen, und umgekehrt. Hat er sie aber einmal ganz durchdrungen, so wird sie völlig indifferent gegen die relativen Reize. Dieser Reiz ist – *absolute Liebe*.“ (II, 500, 52f.)

De Mazza entwickelt ihre These, dass der Reizbegriff in *Glauben und Liebe* aus der

¹⁴⁵ Ethel Matala de Mazza (1999), S. 142f.

Reiztheorie John Browns stammt, nach der das Leben ein durch Reize unterhaltener Zustand der Erregung ist¹⁴⁶. Der „absolute Reiz“ hält demnach den Zustand des Menschen in einem gesunden Zustand, durch den „Sthenie“ und „Asthenie“ sich wechselseitig potenzieren. In diesem Sinne gilt die „absolute Liebe“ als das Mittel, den „Staatskörper“ durch wechselseitige Potenzierung gesund zu halten und ihn dem „vollkommenen Staat“ anzunähern. Wenn Novalis den „vollkommenen Staat“ mit dem „poetischen Staat“ gleichsetzt, liegt seine Absicht darin, das gegenwärtige Königsreich als eine poetische Darstellung des „vollkommenen Staates“ zu beschreiben. Die „Poesie“ spielt die Rolle, als „Reiz“ den „Macroanthropos“ des Staates flüssig zu machen und die wechselseitige Potenzierung zu ermöglichen: „die Poësie [...] ist von Natur Flüssig – [...] Jeder Reiz bewegt sie nach allen Seiten – Sie ist Element des Geistes“ (IV, 246). In diesem Sinne ist die „Poësie [...] die große Kunst der Construction der transscendentalen Gesundheit“ (II, 535, 42). Was Novalis „Wunderkraft der *Fiction*“ nennt, ist eine poetische Repräsentation der „Schemate der Zukunft“, d.h. der „absoluten Gegenwart“, die durch die „Tropen und Räthselsprache“ (II, 485, 1) der Poesie dargestellt werden soll¹⁴⁷.

5.4. Fazit

Glauben und Liebe zeigt mit einem Wort die poetische Funktion eines Staates. In der Ehe zwischen dem „Ersten König von Preußen“ und der Königin Luise sieht Novalis ein Symbol der „geistigen Gegenwart“, die nicht aus einer Summe der Vergangenheit, sondern aus einer Vergegenwärtigung der Zukunft realisiert werden soll. *Glauben und Liebe* setzt nicht das reale Reich mit dem „vollkommenen Staat“ gleich, sondern versucht, ihn durch ein Symbol des Königspaars zu beglaubigen. Das Werk handelt mithin weniger von der Politik als von der Geschichtsphilosophie. Die Möglichkeiten der poetischen Darstellung der zukünftigen Utopie sind Themen, mit denen sich Novalis später beschäftigen wird.

¹⁴⁶ Vgl. ebd., S. 148ff.

¹⁴⁷ Dazu vgl. Ludwig Stockinger: „Tropen und Räthselsprache“. Esoterik und Öffentlichkeit bei Friedrich von Hardenberg (Novalis), in: *Geschichtlichkeit und Aktualität. Studien zur deutschen Literatur seit der Romantik*. Festschrift Hans-Joachim Mähl zum 65. Geburtstag, hg.v. Klaus-Detlef Müller u.a., Tübingen 1988, S. 182-206.

6. Europa

6.1. Einleitung

Am 20. Oktober 1798 schrieb Friedrich Schlegel an Novalis, dass er auf nichts anderes als die „christliche Monarchie“ (IV, 501) von Novalis begierig sei. Im Brief an Novalis vom 2. Dezember dieses Jahres fragte Schlegel, ob Novalis das letzte Gespräch unter ihnen fortsetzen wolle, und verlangte die „christlichen Fragmente“ (IV, 509) für die von ihm herausgegebene Zeitschrift *Athenaeum*. Es bleibt dahingestellt, ob Novalis damals schon eine Konzeption der im November 1799 vorgetragenen *Europa*-Rede¹⁴⁸ entwickelt hatte, aber zumindest kann man feststellen, dass zu dieser Zeit das Christentum eines der wichtigsten Gesprächsthemen zwischen den beiden war und dass nach *Glauben und Liebe* die Religion Novalis immer noch beschäftigte.

Im ersten Brief schrieb Schlegel, das Ziel seiner literarischen Projekte sei „eine neue Bibel zu schreiben“. Darauf antwortete Novalis am 7. November 1798:

„Du schreibst von Deinem Bibelprojekt und ich bin auf meinem Studium der Wissenschaft überhaupt [...] ebenfalls auf die Idee *der Bibel* gerathen – der Bibel – als des *Ideals jedweden* Buches.“ (IV, 262f.)

Novalis beschäftigte sich in dieser Zeit mit einer Sammlung von Aufzeichnungen *Das Allgemeine Brouillon*, die eine „scientifiche Bibel“ (III, 363, 557) darstellen sollte. Das Bibel-Projekt bei Novalis stammt also nicht nur aus dem naturwissenschaftlichen und –philosophischen Anspruch an die Identität des Menschen mit der Natur, sondern auch aus dem christlich-religiösen Bewusstsein, das in diesem Kapitel näher untersucht werden soll.

Novalis und Schlegel waren sich darin einig, dass die „Bibel“ „die litterairische Centralform und also das Ideal jedes Buchs sei“ (IV, 506f.). Aber Schlegel verkennt wohl die religiösen Aspekte des Novalisschen Bibel-Projekts und meint, Novalis glaube,

¹⁴⁸ Der Meinung von Herbert Uerlings folgend soll hier auf den allgemein bekannten, aber nicht von Novalis stammenden, erst 1826 hinzugefügten Titel *Die Christenheit oder Europa* verzichtet werden. Denn Novalis selbst nannte seinen Text bloß *Die Europa*. Vgl. Brief an Friedrich Schlegel vom 31. Januar 1800 (IV, 317). Dazu vgl. Herbert Uerlings (1998), S. 95.

dass auch „das Journal, der Roman, das Compendium, der Brief, das Drama etc. in einem gewissen Sinne Bibel sein“ (ebd.) könnten. Dagegen behauptet Schlegel, die Bibel sei „nicht in gewissen Sinne, nicht gleichsam, sondern ganz buchstäblich und in jedem Geist und Sinne Bibel“ (ebd.). Während Novalis die frühromantische Bibel als eine Enzyklopädie in Form einer Sammlung untereinander thematisch vernetzter Aufzeichnungen konzipierte, war die Bibel-Konzeption Schlegels „kein litterairisches, sondern – ein biblisches, ein durchaus religiöses“ (ebd.) Unternehmen. Schlegel forderte von Novalis im Brief vom 2. Dezember 1798 auf, „der neue Christus des neuen Evangeliums zu seyn“ und gemeinsam mit ihm aus ihrer „Symphilosophie“ das „neue Evangelium“ zu entwickeln (IV, 508). Dieser Brief scheint Novalis einen großen Anstoß gegeben zu haben, in der *Europa*-Rede, die zwischen Anfang Oktober und Anfang November 1799 abgefasst und am 13. oder 14. November in Jena vorgetragen wurde¹⁴⁹, über das Evangelium als ein geschichtliches Programm zu sprechen.

Wenn Novalis behauptet: „[D]ie ganze Geschichte ist Evangelium“ (III, 586, 214), ist es deutlich, dass die *Europa*-Rede eine Fortsetzung seines Bibel-Projekts ist und dass Novalis die Bibel nicht bloß literarisch, sondern religiös konzipiert hat.

In diesem Kapitel soll erläutert werden, wie die Geschichtsphilosophie und Religion mit dem Zeitbewusstsein bei Novalis zusammenhängen. Wichtige Forschungen, die dabei herangezogen werden, sind u.a. Hans-Joachim Mähl: *Utopie und Geschichte in Novalis' Rede „Die Christenheit oder Europa“* (1992), der die Idee der Utopie bei Novalis anhand der Geschichtsphilosophie darlegt, Ira Kasperowski: *Mittelalterrezeption im Werk des Novalis* (1994), die durch die Analyse der rhetorischen Struktur der Rede und durch genaue Quellenforschungen nachweisen kann, dass der *Europa*-Rede keine bloß idealistische Spekulation, sondern die Wirklichkeitssicht avancierter Historiographen der Aufklärung zugrunde liegt. Außerdem werden Ludwig Stockingers Ausführungen (1994) zum Verhältnis von Romantik und Aufklärung herangezogen.

Anhand der oben genannten Forschungen soll hier vor allem dargelegt werden, dass Novalis zu zeigen versucht hat, dass das Christentum eine sinnlich wahrnehmbare Verkörperung der „geistigen Gegenwart“ ist.

¹⁴⁹ Vgl. Einleitung der Herausgeber, III, 497f.

6.2. Die Struktur der *Europa*

Die *Europa* besitzt eine klare triadische Struktur: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft¹⁵⁰. Zunächst wird das Mittelalter als Phase der „schöne[n] glänzende[n] Zeiten“ beschrieben, in denen Europa „ein christliches Land“ war, wo „Eine Christenheit“ herrschte, „Ein großes gemeinschaftliches Interesse“ die Provinzen verband, und „Ein Oberhaupt“ die großen politischen Kräfte vereinigte (III, 507). Überall wurde versucht, „das Evangelium des Lebens“ zu verkündigen und „das Himmelreich zum einzigen Reiche auf dieser Welt zu machen“ (III, 508). Wenn Novalis auch das mittelalterliche Europa als „Eine“ einheitliche, ideale Gemeinschaft bezeichnet, so verleiht er dem Mittelalter doch keine Vollkommenheit, denn „Noch war die Menschheit für dieses herrliche Reich nicht reif, nicht gebildet genug.“ (III, 509)

Der Übergang der Geschichte vom Mittelalter zur damaligen Gegenwart um 1800 erscheint in der *Europa*-Rede als eine „Oszillation, ein Wechsel entgegengesetzter Bewegungen“ (III, 510), der sich zunächst als die „Reformation“ (III, 513) zeigte, die den Geist des Christentums verkannte und den „Zustand religiöser Anarchie“ (III, 512) brachte, da die „Eine“ einheitsstiftende Kirche verloren ging. Als die größte Oszillation gilt die französische Revolution, die als die „zweite Reformation“ bezeichnet wurde, die die „Vernichtung alles Positiven“ brachte (III, 517).

Den Verlauf der Geschichte, der scheinbar als eine Verfallsgeschichte verstanden werden kann, schildert Novalis aber nicht einseitig negativ, sondern als „fortschreitende, immer mehr sich vergrößernde Evolutionen“ (III, 510). In der „wahrhaften Anarchie“ sieht Novalis das „Zeugungselement der Religion“. Novalis sieht in der Zeit der Anarchie, dass „die Zeit der Auferstehung schon gekommen ist“ (III, 517). Die *Europa*-Rede endet mit dem Anspruch an die Zukunft, dass die „Christenheit [...] wieder lebendig und wirksam werden“ und „die Heilige Zeit des ewigen Friedens“ kommen müsste (III, 524). Der zukünftigen, idealen Gemeinschaft wird hier die Ewigkeit attribuiert, die bei der mittelalterlichen noch fehlte. Zusammenfassend gesagt stellt der Text die Geschichte Europas als einen zukunftsorientierten, sich entwickelnden Prozess dar, der von einem temporalen idealen Zustand in einen

¹⁵⁰ Zur allgemeinen Struktur der *Europa* vgl. Herbert Uerlings (1998), S. 98-112, Lothar Pikulik: Frühromantik. Epoche – Werke – Wirkung, 2. Aufl., München 2000, S. 203-210.

vollkommenen, ewigen übergeht.

6.3. Rhetorik

Am 31. Januar 1800 schrieb Novalis an Friedrich Schlegel:

„Die Europa schickt mir wieder – ich habe eine andre Idee damit – Sie kann mit einigen Veränderungen zu einigen anderen öffentlichen Reden kommen, und mit diesen besonders gedruckt werden. Die Beredsamkeit muß auch gepflegt werden“ (IV, 317)

Dieser Brief verdeutlicht, dass Novalis die *Europa* für eine „Rede“ hielt und sich für die Rhetorik der Rede interessierte. Seit dem Herbst 1798 beschäftigte er sich mit der rhetorischen Redekunst, die er auf die *Europa* anwandte¹⁵¹. Er trachtete nach dem „eindringlichen“, „entscheidenden“ (III, 346, 484) Sprechen und Schreiben und forderte, dass „der Historiker [...] im Vortrag oft Redner werden“ (III, 586, 214) müsse, weil er „Evangelien“ (ebd.) vortrage. Wenn Novalis von der „Rhetorischen Gewalt des *Behauptens*“ (III, 269, 152) spricht, wird damit beabsichtigt, „den Zuhörer plötzlich zu illudiren, oder auch zu überzeugen“ (III, 648, 547).

Ira Kasperowski zeigt deutlich, dass die *Europa* der traditionellen, von Aristoteles stammenden Redeform des „genus deliberativum“ folgt, das aus vier Teilen: exordium (Einleitung), narratio (Erzählung, betrifft: das Mittelalter), argumentatio (Begründung, betrifft: die Zeit von der Reformation bis zur damaligen Gegenwart), conclusio bzw. peroratio (Schluss, betrifft: die Zukunft) besteht. Dabei kann das exordium wegen des drängenden Charakters der Rede ganz fehlen, wie es bei der *Europa* der Fall ist¹⁵². Der drängende Charakter der Rede könnte auf der Tatsache beruhen, dass die französischen Truppen den Kirchenstaat besetzt und Papst Pius VI. gefangengenommen hatten und dieser in der Zitadelle gestorben war, sodass gerade in der Zeit, als Novalis die *Europa* schrieb, die katholische Christenheit ohne Oberhaupt war¹⁵³.

¹⁵¹ Dazu vgl. Dichter über ihre Dichtungen. Novalis, hg.v. Hans-Joachim Mähl, Passau 1976, S. 62, Anmerkung des Herausgebers.

¹⁵² Zur Rhetorik in der *Europa* vgl. Ira Kasperowski: Mittelalterrezeption im Werk des Novalis, Tübingen 1994, S. 54-68.

¹⁵³ Dazu vgl. Herbert Uerlings (1998), S. 93.

Das Ziel der rhetorischen Form des „genus deliberativum“, nach dessen Muster die *Europa* geschrieben ist, liegt nach Uerlings darin, die am Ende der Rede entworfene Zukunftsutopie zu beglaubigen¹⁵⁴. Die Mittelalterbeschreibung in der *narratio* dient nicht dazu, das Mittelalter zu verherrlichen, sondern sie muss als eine konkrete Veranschaulichung der Zukunftsutopie in der *peroratio* dem Zweck der Rede unterworfen werden¹⁵⁵.

Der Höhepunkt der Redekunst in der *Europa* liegt in der *argumentatio*, wo der gegenwärtige Zustand der damaligen Zeit beschrieben ist, die durch die Anarchie nach der französischen Revolution und zugleich als der Keim der neuen Religion charakterisiert wird. Gerade an der Stelle, wo die Geschichte des Verfalls der Religion sich zur Hoffnung der Auferstehung der neuen Religion in der Zukunft verwandelt, ändert sich auch die Redeform. Hans-Joachim Mähl zufolge tritt an dieser Stelle das Ich des Redners erstmals in Erscheinung¹⁵⁶. Der Anspruch auf die Zukunft wird hier an die Zuhörer gerichtet:

„Alle eure Stützen sind zu schwach, wenn euer Staat die Tendenz nach der Erde behält, aber knüpft ihn durch eine höhere Sehnsucht an die Höhen des Himmels, gebt ihm eine Beziehung auf das Weltall, dann habt ihr eine nie ermüdende Feder in ihm, und werdet eure Bemühungen reichlich gelohnt sehn.“ (III, 518)

Durch die Anrede „An die Geschichte verweise ich euch“ (ebd.) werden die Zuhörer in die Geschichtsdarstellung des Redners einbezogen. In diesem Moment des Hinreißens erfährt die Rede einen Wendepunkt von der objektiven Beschreibung der Geschichte ins Miterleben der Zukunft, d.h. ins „*Evangelium der Zukunft*“ (III, 557, 9), in der die „Vereinigung mehrerer Menschen“ durchgesetzt ist. Mit Novalis' Worten:

„Noch ist keine Religion – Man muß eine Bildungsloge ächter Religion erst stiften. Glaubt ihr – daß es Religion gebe – Religion muß gemacht und hervorgebracht werden – durch die Vereinigung mehrerer Menschen.“ (III, 557, 12)

¹⁵⁴ Vgl. ebd., S. 97.

¹⁵⁵ Vgl. Ira Kasperowski: ebd., S. 60f.

¹⁵⁶ Vgl. Hans-Joachim Mähl: Utopie und Geschichte in Novalis' *Rede Die Christenheit oder Europa*, in: *Aurora* Bd. 52 (1992), S. 1-16, hier S. 11f.

Die Vereinigung der Menschen, die in der Zukunft als „die heilige Zeit des ewigen Friedens“ (III, 524) erscheinen sollte, wird durch die Redekunst in der Gegenwart realisiert. Der ideale harmonische Zustand liegt bei Novalis nicht nur in der Zukunft, sondern auch in der Gegenwart.

Die „Schemate der *Zukunft*“, wo der „allg[emeine] innige, harmonische Zusammenhang“ sein soll, sollen zugleich die der „abs[oluten] *Gegenwart*“ (III, 438, 885) sein. Der Zweck der Rede, das Ideal in der Gegenwart zu zeigen, heißt „Repraesentation“, d.h. „Gegenwärtig machen – des Nicht Gegenwärtigen“ (III, 421, 782). In der „absoluten Gegenwart“ soll jeder Mensch sowohl mit den anderen, als auch mit der Welt als „*Macroandropos*“ (III, 316, 407) eins sein können. Dass Novalis die Gegenwart als „Oszillation, ein[en] Wechsel entgegengesetzter Bewegungen“ bezeichnet, hat wohl das transzendentalphilosophische Ziel, in der Dynamik des „ordo inversus“ eine „Wechseleinheit“ darzustellen. So ist es deutlich, warum das Mittelalter keine Vollkommenheit erreichen konnte: Es blieb in der unvollkommenen Einheit und ihm fehlt die Dynamik der Entwicklung. Die Dynamik der „Oszillation“ findet nur in der „geistigen Gegenwart“ statt, wo die „Erinnerung“ des Mittelalters und die „Ahndung“ der Zukunft verknüpft werden (II, 468, 123)¹⁵⁷. Das Ziel der rhetorisch strukturierten Rede ist es, zu versuchen, durch die künstliche Repräsentation der „geistigen Gegenwart“ das verlorene Band von Menschen, Geist und Welt zu rekonstruieren.

6.4. Geschichtsphilosophie

Ingrid Oesterle weist darauf hin, dass erst gegen 1800 eine klare Dreidimensionalität der historischen Zeit entstand. Das Substantiv „Gegenwart“, das bisher nur die

¹⁵⁷ Zur „geistigen Gegenwart“ in der *Europa* vgl. Nicholas Saul: Novalis's ‚Geistige Gegenwart‘ and his Essay ‚Die Christenheit oder Europa‘, in: *The Modern Language Review*, Vol. 77, 1982, S. 361-377. Saul geht davon aus, dass der Begriff „geistige Gegenwart“ bei Novalis der Idee der „ideal presence“ beim schottischen Juristen und Philosophen Henry Home of Kames: *Elements of Criticism* (1762) folgt. Saul versucht zu zeigen, welche Rolle die Gegenwartsintensität bei Kames in der *Europa*-Rede bei Novalis spielt. Es sei aber in der vorliegenden Arbeit darauf verzichtet, zu versuchen, die Gegenwartsintensität bei Novalis auf eine bestimmte Quelle zurückzuführen, denn sie wird gebildet durch den Komplex seiner nicht nur philosophischen, sondern auch religiösen, poetischen und naturwissenschaftlichen Zeitreflexion.

räumliche Anwesenheit bezeichnete, fand einen zeitlichen Gebrauch. Dabei wurde die Gegenwart nicht als ein „vorgeschobener Punkt eines aus dem Herkommen Dauer verbürgenden Zeitkontinuums“ verstanden, sondern als der Punkt, wo die Zukünftigkeit im Zeichen schon präsent ist¹⁵⁸. Ein Grund dafür ist das von Arthur O. Lovejoy ausführlich beschriebene Eindringen der Zeit in die Naturwissenschaft. Die Natur, die bisher als ein zeitloses, geschlossenes System gedacht worden war, wurde nun als Teil eines Programms gesehen, das „allmählich und in langen Zeiträumen der kosmischen Geschichte verwirklicht wird.“¹⁵⁹ Die Wende der Naturwissenschaft durch das Eindringen des Zeitbewusstseins brachte eine neue Auffassung von der Bestimmung des Menschen als „einem niemals zum Ziel gelangenden Fortschreiten“¹⁶⁰ hervor. Der Mensch wurde nun als das Wesen verstanden, das sich mit der Welt immer weiter entwickelt. So entstand die Auffassung, dass nicht nur die Natur, sondern auch die Geschichte der Menschheit ein Organismus sei¹⁶¹.

Panajotis Kondylis charakterisiert die Reaktion der deutschen Aufklärung auf diese Wende des Zeitbewusstseins durch ihre Übertragung religiöser Begriffe, obwohl dabei zugleich versucht wurde, die Wissenschaft von der Theologie abzulösen¹⁶². Gotthold Ephraim Lessing bemerkte diese Wende des Zeitbewusstseins und forderte die Entwicklung der Menschheit durch die Erziehung. Was seine Erziehungsprogrammatik in seiner Abhandlung *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1774) charakterisiert, ist die Religiosität der Programmatik. Der allererste Satz dieser Abhandlung lautet: „Was die Erziehung bei dem einzeln Menschen ist, ist die Offenbarung bei dem ganzen Menschengeschlechte“¹⁶³. Das Ziel der Erziehung zur Vernunft und zum Bewusstsein

¹⁵⁸ Zum Begriff „Gegenwart“ um 1800 vgl. Ingrid Oesterle: „Es ist an der Zeit“. Zur kulturellen Konstruktionsveränderung von Zeit gegen 1800, in: Goethe und das Zeitalter der Romantik, hg.v. Walter Hinderer, Würzburg 2002, S. 91-119, Zitat S. 101.

¹⁵⁹ Arthur O. Lovejoy: Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens, Frankfurt a.M. 1985, S. 294f.

¹⁶⁰ ebd., S. 297.

¹⁶¹ Vgl. dazu Maximilian Bergengruen: Vita longa. Transformation einer theosophischen Denkfigur: Jean Pauls *Siebenkäs* und Novalis' *Europa*-Rede, in: Romantische Religiosität, hg.v. Alexander von Bormann, Würzburg 2005, S. 133-148, hier S. 144.

¹⁶² Vgl. Panajotis Kondylis: Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, Stuttgart 1981, S. 537-545.

¹⁶³ Gotthold Ephraim Lessing: Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften, Nachwort von Helmut Thielicke, Stuttgart 2003, S. 7.

der Unsterblichkeit der Seele liege darin, „die Zeit der Vollendung“, d.h. „die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums“¹⁶⁴ zu verkündigen.

Auch Friedrich Schleiermacher verfasste eine religionsprogrammatische Abhandlung *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799). Nach Schleiermacher besteht das Wesen der Religion darin, „die Welt als ihre Gesamtheit“ zu erfassen und „alles Einzelne [...] als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte [...] als eine Darstellung des Unendlichen in unser Leben“¹⁶⁵ aufzunehmen. Er entwickelt die These, dass die Religion die „höchste wiederhergestellte Einheit des Wissens“¹⁶⁶ sei, und damit zeigt er, dass die Religion nicht nur theoretische, sondern auch praktische Tätigkeit ist, die durch die Erkenntnis des Ganzen eine Verbindung des Menschen mit dem Universum ermöglichen sollte¹⁶⁷.

Im Brief an Novalis vom 2. Dezember 1798 erwähnte Friedrich Schlegel die religiösen Abhandlungen von Lessing und Schleiermacher und fügte hinzu: „Die vollsten Keime der neuen Religion liegen im Christentum“ (IV, 510). Sowohl die Erziehungsprogrammatur von Lessing als auch die religionsphilosophische Rede Schleiermachers wurden wohl direkte Anlässe bei der Konzeption der religiösen Programmatur von Friedrich Schlegel und Novalis.

Wie Ludwig Stockinger erläutert, wurde der Glaube an die historische Realität der Offenbarung durch die Bibelkritik der Aufklärung zerstört¹⁶⁸. Aber die deutsche Aufklärung konnte nicht darauf verzichten, christliche Begriffe auf ihre Konzeption zu übertragen. Die Romantiker waren sich bewusst, dass die Aufklärung in sich einen Widerspruch hatte, und sie versuchten, durch die Einführung des Begriffs „Bibel“ ihre Tätigkeit religiös zu rechtfertigen, was die Aufklärung nicht konnte. Am deutlichsten zeigt sich die Stellung der Romantiker zur Bibel im folgenden Fragment von Friedrich Schlegel:

¹⁶⁴ ebd., S. 28.

¹⁶⁵ *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, in: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Kritische Gesamtausgabe, Bd. 12, Berlin, New York 1995, S. 46f.

¹⁶⁶ ebd., S. 49.

¹⁶⁷ ebd., S. 43.

¹⁶⁸ Vgl. Ludwig Stockinger: Die Auseinandersetzung der Romantiker mit der Aufklärung, in: *Romantik-Handbuch*, hg.v. Helmut Schanze, Stuttgart 1994, S. 79-105, hier S. 91.

„Als Bibel wird das neue Evangelium erscheinen, von dem Lessing geweissagt hat: aber nicht als einzelnes Buch im gewöhnlichen Sinne. Selbst was wir Bibel nennen ist ja ein System von Büchern. [...] [I]n der vollkommnen Literatur [sollen] alle Bücher nur ein Buch sein, und in einem solchen ewig werdenden Buche wird das Evangelium der Menschheit und der Bildung offenbart werden.“¹⁶⁹

Die frühromantische Bibel ist wie die ganze Menschengeschichte ein organisches Wachstum, das sich ewig entwickelt, wie Novalis fordert:

„Wer hat die Bibel für geschlossen erklärt? Sollte die Bibel nicht noch im Wachsen begriffen seyn? Der Biblische Vortrag ist unendlich bunt – Geschichte [,] Poësie; alles durcheinander - - “ (III, 569f., 97)

Gerade weil die frühromantische Bibel auf Geschlossenheit und Vollkommenheit verzichtet, kann sie die ganze Menschheitsgeschichte als einen unendlichen Prozess der Vervollkommnung darstellen. Die Entwicklung des Menschen zeigt sich in der *Europa* als die Entwicklung des „heiligen Sinns“, den Novalis bei Hemsterhuis als „moralisches Organ“ kennengelernt hatte. Das „moralisches Organ“ sei das Organ, das die moralische Seite des Universums wahrzunehmen vermag, und das größte Glück des Menschen liege im „Zuwachs der Vollkommenheit oder Sensibilität des moralischen Organs“¹⁷⁰.

Die Geschichte des Christentums in der *Europa*-Rede kann man als die der Entwicklung des moralischen Organs oder des „heiligen Sinns“ betrachten. In der Übergangszeit vom idealen Mittelalter zur Neuzeit trieb der Mensch „freche Ausbildungen menschlicher Anlagen auf Kosten des heiligen Sinns“, und so wurde „jener unsterbliche Sinn [...] getrübt, gelähmt, von andern Sinnen verdrängt“ (III, 512). Durch die Reformation wurde eine weitere „Vertrocknung des heiligen Sinns“ bemerklich und er litt „unter den mannichfachen Verfolgungen seiner bisherigen Art“ (III, 515). Aber gerade in der Zeit nach der zweiten Reformation, d.h. der

¹⁶⁹ Ideen, Nr. 95, in: Friedrich Schlegel. Kritische Schriften und Fragmente. Studienausgabe in 6 Bänden, Bd. 2 (1798-1801), hg.v. Ernst Behler und Hans Eichner, Paderborn 1988, S. 229.

¹⁷⁰ Hemsterhuis, Bd. 1, 167.

französischen Revolution, wo der Verfall des Christentums im höchsten Grad vollzogen war, treten „die höhern Organe [...] von selbst“ (III, 517) hervor. „Erst durch genauere Kenntniß der Religion“, so urteilt der Sprecher, wird man „jene Träume und Deliria des heiligen Organs besser beurtheilen und dann erst die Wichtigkeit jenes Geschenks recht einsehn lernen.“ (III, 520) Durch die Neuerweckung des „heiligen Organs“ soll erst die Vereinigung zwischen den Menschen und dem Universum ermöglicht werden. Dabei verbindet es „partielle Geschichten“ einzelner Menschen mit der „Weltgeschichte“ (III, 565, 77).

Kondylis betont, dass eine der Hauptleistungen der deutschen Aufklärung in der Rehabilitierung der Sinnlichkeit liegt. Statt der Starrheit des Intellektus wurde die Dynamik der Sinnlichkeit geschätzt, damit die Wissenschaften nicht spekulativ, sondern empirisch betrieben werden sollten¹⁷¹. Die Rehabilitierung der Sinnlichkeit und die Hochschätzung der Empirie waren Programme, die Wissenschaften von der Religion zu entfernen. Aber als das Ergebnis war der höhere Sinn für das Absolute verloren gegangen. Sowohl Hemsterhuis' „moralisches Organ“ als auch Novalis' „heiliger Sinn“ können als der Versuch einer neuen Verbindung zwischen Sinnlichkeit und Religiosität verstanden werden.

Immanuel Kant sieht in seiner religionsphilosophischen Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) die Programmatik der Erziehung des Menschen in „kontinuierlichen Fortschreiten und Annäherung zum höchsten auf Erden möglichen Guten“¹⁷². Aufgrund christlicher Vorstellung des „Chiliasmus“ entwickelte er den „philosophischen Chiliasmus“, der „auf den Zustand eines ewigen, auf einen Völkerverbund als Weltrepublik gegründeten, Friedens hofft.“¹⁷³ Kant betont dabei „das Prinzip des allmählichen Übergangs des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion, und so zu einem (göttlichen) ethischen Staat auf Erden“¹⁷⁴. Im Unterschied zur traditionellen christlichen Religion beansprucht er keine Transzendenz, sondern eine „immanente Fortschritts- und Entwicklungsidee“ als das Postulat des

¹⁷¹ Vgl. Kondylis: ebd., S. 537-545.

¹⁷² Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hg. v. Bettina Stangneth, Hamburg 2003, S. 184.

¹⁷³ ebd., S. 42.

¹⁷⁴ ebd., S. 165.

Menschen¹⁷⁵.

In der Schrift *Zum Ewigen Frieden* (1795) definiert er den „ewigen Frieden“ als „keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die [...] ihrem Ziele [...] beständig näher kommt“¹⁷⁶. Kants Leistung liegt darin, dass er die christliche Religion von der Transzendenzidee losgelöst und mit dem Fortschrittsgedanken der Aufklärung verbunden hat.

Novalis nimmt Kants Idee des philosophischen Chiliasmus auf und entwickelt sie am Ende der *Europa*-Rede fort:

„Wann und wann eher? darnach ist nichts zu fragen. Nur Geduld, sie wird, sie muß kommen die heilige Zeit des ewigen Friedens, wo das neue Jerusalem die Hauptstadt der Welt seyn wird; und bis dahin seyde heiter und muthig in den Gefahren der Zeit, Genossen meines Glaubens, verkündigt mit Wort und That das göttliche Evangelium, und bleibt dem wahrhaften, unendlichen Glauben treu bis in den Tod.“ (III, 524)

Novalis verarbeitet die Idee des kantischen „ewigen Friedens“ im Unterschied zu Kant wieder aus der christlichen Sicht, indem er die Entwicklung der Weltgeschichte mit dem Prozess des Verfalls und der Wiederauferstehung des Christentums identifiziert:

„Die Christenheit muß wieder lebendig und wirksam werden, und sich wieder ein[e] sichtbare Kirche ohne Rücksicht auf Landesgränzen bilden, die alle nach dem Ueberirdischen durstige Seelen in ihren Schooß aufnimmt und gern Vermittlerin, der alten und neuen Welt wird.“ (ebd.)

Die Vermittlung der „alten und neuen Welt“ ist zugleich die der irdischen und überirdischen. Novalis verleiht dem Christentum nicht reine Transzendenz, sondern eine Vermittlung der Transzendenz und Immanenz. Die Religion bedeutet bei Novalis keine

¹⁷⁵ Zum „philosophischen Chiliasmus“ bei Kant vgl. Hans-Joachim Mähl (1992), S. 13f.

¹⁷⁶ Immanuel Kant: *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, hg.v. Rudolf Malter, Stuttgart 2005, S. 56.

Abschaffung des Irdischen, sondern eine unendliche Annäherung an das Überirdische. Dadurch verbindet er die traditionelle Transzendenzidee mit dem Fortschrittsgedanken der Aufklärung. Das Christentum ist das dritte Element, das beide Sphären vermittelt:

„Es ist unmöglich daß weltliche Kräfte sich selbst ins Gleichgewicht setzen, ein drittes Element, das weltlich und überirdisch zugleich ist, kann allein diese Aufgabe lösen.“ (III, 522)

Die Religion ist also die dritte Kraft, die die entgegengesetzten Kräfte in Wechseleinheit bringen soll. Und so entwickelt sich auch die Religion zur Vervollkommnung. Die „sichtbare Kirche“ des Christentums ist eine sinnlich erfahrbare Verkörperung der „geistigen Gegenwart“, die zugleich transzendent und immanent ist.

Schon in den *Fichte-Studien* erkennt Novalis: „Transzendenz und Immanenz ist Eins, nur umgekehrt“ (II, 158, 155). Während Kant in der *Transzendentalen Ästhetik* die Sinneswahrnehmung als ein raum-zeitlich beschränktes Vermögen vorstellt und die Wahrnehmung der Transzendenz ausschließt, gewährt Novalis der Sinneswahrnehmung die Möglichkeiten, von Raum und Zeit unbeschränkt die „geistige Gegenwart“ als eine „immanente Transzendenz“ zu erfahren.

6.5. Fazit

Der Religions- und Geschichtsphilosophie in der *Europa*-Rede liegt die Idee zugrunde, die geschichtliche Entwicklung des Menschen religiös zu rechtfertigen und anhand christlicher Konnotationen die Zukunftsutopie zu vergegenwärtigen.

Obwohl Novalis beansprucht, dass ein „tausendjähriges Reich“ nach der Vollendung der „Erziehung zur Vernunft“ (II, 281, 623) kommen müsste, stellt er fest: „Das Ziel des Menschen ist nicht die goldne Zeit“ (II, 269, 565), sondern das „Princip der Vervollkommnung in der Menschheit ist in jeder Kleinheit des Alltagslebens – *in allem* sichtbar“ (II, 291, 651). Der endgültige Zweck der *Europa*-Rede liegt folglich nicht darin, zu fordern, die gegenwärtige Welt abzuschaffen und das Zukunftsideal anzustreben, sondern darin, durch die Mitteilung des künftigen Ideals den „heiligen Sinn“ zu erwecken, damit man die „Vervollkommnung in der Menschheit“ in der Gegenwart ahnen und erfahren kann.

7. Romanpoetik

7.1. Einleitung

Als Novalis das Enzyklopädie-Projekt anfang, teilte er Friedrich Schlegel sein Unternehmen der „Religion des sichtbaren Weltalls“ mit, „die Physik im allgemeinsten Sinn, schlechterdings *Symbolisch* zu behandeln“ (IV, 255). Schlegel gab darauf eine bemerkenswerte Antwort im Brief vom Ende Juli 1798. Er antizipiert darin schon, was Novalis später vorhaben wird:

„Von Deiner ungewöhnlichen Ansicht des gewöhnlichen Lebens erwarte ich sehr viel, so wie auch davon, daß Du die Religion und die Physik in Contact setzen willst. [...] Du scheinst zwar zu glauben, daß Deine Hauptidee nur in einem Roman mittheilbar sey. Das gebe ich bis auf das *nur* zu, denn sie dürfte wohl auf unendlich viele Weise mittheilbar seyn, und würde am Ende nicht eine solche Corresp[ondenz] ein *Roman* seyn?“ (IV, 497f.)

Obwohl Schlegel in diesem Brief erkennt: „Das Wie des letzten Unternehmens ist mir in den kurzen Worten Deines Briefs nicht klar geworden“ (ebd.), vermutet er schon, dass Novalis sich mit dem Roman beschäftigen wird. Der „Roman“ stellt bei Schlegel „ein romantisches Buch“ dar, das „gemischt aus Erzählung, Gesang und anderen Formen“¹⁷⁷ ist. In gleicher Weise definiert Schlegel die „romantische Poesie“ als „eine progressive Universalpoesie“, die alles umfasst, „was nur poetisch ist“. Sie gilt nicht nur als „die einzige Dichtart“, sie ist „mehr als Art, und gleichsam die Dichtkunst selbst“. Die „romantische Dichtart“ sei „noch im Werden“ und könne „ewig nur werden, nie vollendet sein“¹⁷⁸. Der Roman ist also die einzige Idealform der „Universalpoesie“ bei Friedrich Schlegel. Wenn Schlegel den „Roman“ als „noch im Werden“ begriffen hat, ist es deutlich, dass er im Roman die einzige Form der Bibel suchte.

Dagegen konzipierte Novalis damals sein Bibel-Projekt noch nicht als einen Roman,

¹⁷⁷ Gespräch über die Poesie, in: Friedrich Schlegel. Kritische Schriften und Fragmente, Bd. 2, S. 213.

¹⁷⁸ Ders: Athenäums-Fragmente, Nr. 116, in: Bd. 2, S. 114f.

sondern in der Form der Enzyklopädie, die jeweils eine unendliche „qualit[ative] Potenzierung“ (II, 545, 105) darstellen soll und mithin der Idee der „progressiven Universalpoesie“ bei Schlegel im Prinzip entspricht. Beim Enzyklopädie-Projekt blieb Novalis bis Anfang März 1799, aber er bemerkte schon in einem Brief vom 20. Januar 1799 an Caroline Schlegel, „Seit 2 Monaten ist alles bey mir ins Stocken gerathen.“ (IV, 275) Novalis entschloss sich im Frühjahr 1799, auf die Enzyklopädie zu verzichten und einen Roman als eine „bürgerliche Baukunst“ (IV, 281)¹⁷⁹, im Sinne einer Komposition aller Wissenschaften, zu entwerfen. In einem Brief an Caroline Schlegel vom 27. Feb. 1799 taucht zum ersten Mal sein Entwurf des Romans auf:

„[I]ch habe Lust mein ganzes Leben an Einen Roman zu wenden – der allein eine ganze Bibliothek ausmachen [...]soll. Ich hoffe damit zugleich meine historische und philosophische Sehnsucht zu befriedigen“ (ebd.)

Aus diesem Brief ist der Übergang seines am Anfang als *Das Allgemeine Brouillon* konzipierten Bibel-Projekts von der Enzyklopädie zum Roman erkennbar, wenn er beansprucht, dass der Roman seine historische und philosophische Sehnsucht befriedigen soll, was vorher gerade das Ziel seiner Enzyklopädistik war. Außerdem zeigt auch der Begriff „Bibliothek“ deutlich, dass sein Bibel-Projekt hier ganz auf den Roman gerichtet ist, denn die Bibliothek entspricht bei Novalis der Bibel im Sinne des idealen Buches:

„Die *ausgeführte Bibel* ist eine vollst[ändige] – *gutgeordnete Bibliothek* – Das Schema der Bibel ist zugleich das Schema der Bibliothek.“ (III, 365, 571)

In diesem Kapitel soll versucht werden, den Übergang des Bibel-Projektes von der Enzyklopädie zum Roman bei Novalis anhand seines Zeitbewusstseins im Zusammenhang mit der Romanpoetik zu erläutern. Wichtige Forschungsarbeiten zu diesem Thema sind Gerhard Schulz: *Die Poetik des Romans bei Novalis* (1964), der die Aussagen von Novalis über Poesie und Roman eingehend analysiert und das Ideal des

¹⁷⁹ Dazu vgl. Gerhard Schulz: Novalis. mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, 13. Aufl., Hamburg 1996, S. 103-115.

Romans in der „innigsten *Gemeinschaft* des Endlichen und Unendlichen“ (II, 533, 31) sieht, Ernst Behler: *Goethes Wilhelm Meister und die Romantheorie der Frühromantik* (in: Behler 1993) und Hans-Joachim Mähl: *Novalis' Wilhelm-Meister-Studien des Jahres 1797* (1963), die die Begeisterung und die Kritik der Frühromantiker an Goethes *Wilhelm Meister* deutlich beschreiben, und Nicholas Saul: *„Poëtisierung des Körpers“* (2004), der die Rolle der Körperlichkeit für die Poetik des Novalis darlegt. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass der Roman bei Novalis die Darstellung der sinnlichen Erfahrung der „geistigen Gegenwart“ sein soll.

7.2. Übergang zum Roman

Im oben zitierten Brief an Caroline Schlegel vom 20. Januar 1799 beschließt Novalis, sich nach dem Ende seines Studiums an der Bergakademie Freiberg mit der Poesie zu beschäftigen:

„Die Poësie mit lebendigen Kräften, mit Menschen, und sonst gefällt mir immer mehr. Man muß eine poëtische Welt um sich her bilden und in der *Poësie* leben.“ (IV, 275)

Die Herstellung der „poëtischen Welt“ ist nichts anders als das, was Novalis als eine „bürgerliche Baukunst“ bezeichnet hat. Das Vorhaben, „in der Poësie“ zu leben, ist nicht als Ablehnung der Wissenschaften und Neigung zur Dichtung, sondern als eine Fortsetzung seines Bibel-Projekts zu verstehen, denn er erkannte vorher schon: „[D]ie Wissenschaften müssen alle poëtisirt werden“ (IV, 252), und versteht seine Enzyklopädistik als eine poetische Tätigkeit.

Den Grund, warum seine Enzyklopädistik „ins Stocken gerathen“ ist und warum Novalis auf das Enzyklopädie-Projekt verzichtet, erklärt John Neubauer mit „Schwierigkeiten bei der Integration der Darstellung“¹⁸⁰. Die „Integration der Darstellung“ ist wohl als die Einheit des Ganzen zu verstehen. Novalis erkennt, dass der Klassifikationslehre der Enzyklopädie das „Raumbegrenzungs- und Raumerfüll[ungs]System“ (III, 422, 784) zugrunde liegt, das angesichts der

¹⁸⁰ John Neubauer: *Symbolismus und symbolische Logik. Die Idee der Ars Combinatoria in der Entwicklung der modernen Dichtung*, München 1978, S. 137.

Komplexität der Wissenschaften keine Geltung mehr hatte und in ein zeitorientiertes System übergang¹⁸¹. Er versuchte, in seine Enzyklopädie eine zeitliche Dimension einzuführen:

„Die Naturlehre muß nicht mehr capitelweise – fachweise behandelt werden – Sie muß (ein Continuum) eine *Geschichte* – ein organisches Gewächs – ein Baum werden – oder ein *Thier* – oder ein Mensch.“ (III, 574, 140)

John Neubauer zufolge könnte der Übergang von der Enzyklopädie zur Geschichtsschreibung als ein Versuch verstanden werden, die „Integration der Darstellung“ nicht im Raum, sondern in der Zeit zu suchen. Aber die „Integration“ sucht Novalis von Anfang an nicht in einem geschlossenen Text, sondern sie soll sich unendlich offenbaren. Der Übergang ist nicht als ein Verzicht, sondern als eine Fortsetzung des Bibel-Projekts zu verstehen. Die *Europa* ist gerade ein Versuch, die Geschichte nicht als ein einheitliches, geschlossenes System, sondern als ein „organisches Gewächs“ zu beschreiben, das sich auf die Zukunft hin immer entwickelt.

Aber die Bibel-Programmatik bei Novalis endet nicht mit der *Europa*-Rede. Novalis versucht weiter, die „Vervollkommnung in der Menschheit“ (II, 291, 651) als ein „Evangelium des Lebens“ (III, 508) darzustellen. Das Medium, das das Leben des Menschen darzustellen vermag, ist der „Roman“:

„Der Roman handelt von Leben – stellt *Leben* da. [...] Der Roman, als solcher, enthält kein bestimmtes Resultat – er ist nicht Bild und Factum eines *Satzes*. Er ist anschauliche Ausföhlung – Realisirung einer Idee. Aber eine Idee läßt sich nicht, in einen Satz fassen. Eine Idee ist *eine unendliche Reihe* von Sätzen“ (II, 570, 212)

„Realisirung einer Idee“ bedeutet nicht, dass am Ende des Romans eine ideale Welt hergestellt werden soll, denn auf ein „bestimmtes Resultat“ im Roman wird von Anfang an verzichtet. Die Realisirung der Idee sieht Novalis darin, dass das Leben als der Entwicklungsprozess eines Menschen schon das Ideal vergegenwärtigt. Den Prozess der „Realisirung einer Idee“ nennt Novalis „Übergangsjahre vom Unendlichen zum

¹⁸¹ Vgl. Wolf Lepenies: Das Ende der Naturgeschichte, S. 16-20.

Endlichen“ (IV, 281), bei denen es sich um „die Realisierung des Unendlichen, nicht um die Idealisierung des Endlichen“¹⁸² handelt. Was der Geschichte fehlt, ist die Darstellung der inneren Entwicklung des Menschen, die durch Poesie offenbart werden soll. Also müssen bei einem „biblischen Vortrag“ „Geschichte [,] Poësie, alles durcheinander“ (III, 596f., 97) gemischt werden. Die Korrespondenz von Geschichte und Poesie sieht Novalis im Roman:

„Der Roman ist aus Mangel der Geschichte entstanden. Er setzt für den Dichter und Leser divinatorischen, oder historischen Sinn und Lust voraus. Er bezieht sich auf keinen Zweck und ist absolut eigenthümlich. Die Geschichte muß immer unvollständig bleiben. [...] Der Roman ist gleichsam die freye Geschichte – gleichsam die Mythologie der Geschichte.“ (III, 668, 607)

Die Poesie soll dem Leser einen „divinatorischen Sinn“ gewähren, der die Zukunft wahrzunehmen vermag, die nicht durch die Vergangenheit beschränkt und absolut frei ist. Die „Mythologie“ definiert Novalis als „freyes Fabeltum“ (III, 666, 604) oder „freye poëtische Erfindung“ (III, 668, 607). Wenn Novalis von der „Mythologie des Xsthentums“ (III, 666, 604) oder von der „Geschichte des Xsthentums in einen [sic] Roman“ (III, 682, 644) spricht, ist es deutlich, dass die religiös-erzieherische Programmatik bei Novalis von der *Europa*-Rede zum Roman übergegangen ist. Der Übergang der Bibel-Programmatik bei Novalis von der Enzyklopädie über die geschichtsphilosophische *Europa*-Rede zum Roman kann als ein großes Gesamtprogramm betrachtet werden, wenn Novalis sagt: „Jede W[issenschaft] wird Poësie – nachdem sie Phil[osophie] geworden ist.“ (III, 396, 684) In diesem Gesamtprogramm entwickelt sich die „Religion des sichtbaren Weltalls“ (IV, 255) über das „*Evangelium der Zukunft*“ (III, 557, 9) schließlich zum „*Evangelium des Lebens*“, als dessen Ziel die „*Erhebung des Menschen über sich Selbst*“ (II, 535, 42) gilt. Die *Europa* könnte als eine Übergangsphase von der Enzyklopädie zum Roman interpretiert werden, nämlich von der Beschreibung der sichtbaren Welt als „Raumbegrenzungs- und Raumerfüll[ungs]System“ über die Historisierung der Weltgeschichte zur „Mythologie der Geschichte“.

¹⁸² Gerhard Schulz (1996), S. 137.

Das „Leben“ definiert Novalis in den Fichte-Studien als das Schweben zwischen „Seyn und Nichtsey“ (II, 106, 3). Der Roman ist also das Medium, das Leben als eine Dynamik des „ordo inversus“ darzustellen. Er ermöglicht das „Romantisieren“ als eine „qualit[ative] Potenzierung“ (II, 545, 105). In diesem Sinne ist „im Roman geometrische Progression“ (II, 534, 34).

7.3. Romandiskurs

Friedrich von Blanckenburg hat in seinem Buch *Versuch über den Roman* (1774) die erste umfassende Romantheorie Deutschlands entwickelt. Er behauptet, dass „in dem Roman das Seyn des Menschen, sein innerer Zustand das Hauptwerk“ sein soll, damit ein Roman die Beschäftigung mit dem „Innere[n] des Menschen“ bewirken und „ein Muster fürs Leben“ des Menschen sein könne¹⁸³. Während die vorher anerkannte Erzählform der Epöee nur die Taten der antiken Helden schildert, kann der Roman die der ganzen Menschheit darstellen. In diesem Sinne ist der Roman ein geeigneteres Medium für die Erziehungsprogrammatische der Aufklärung:

„Er [der Romandichter] hat [...] alles, was ein Mensch seyn und thun kann, zu seinem Gebot. Jeder Roman ist eine Masse von Begebenheiten und Personen. In einem solchen Werk kann entweder eine Person oder eine Begebenheit das Hauptwerk seyn. Das Ende nämlich, der Ausgang eines Werkes kann die Vollendung einer Begebenheit, so daß wir uns dabey beruhigen können, oder die Vollendung eines Charakters seyn“¹⁸⁴

Nicholas Saul weist darauf hin, dass Blanckenburg den Begriff der „ideal presence“ von Henry Home of Kames rezipiert hat¹⁸⁵. Kames' Theorie, dass das Ideal nicht in der Zukunft oder der Vergangenheit, sondern in der Gegenwart zu suchen sei, überträgt Blanckenburg auf seine Romantheorie, dass der Roman durch die Darstellung des Lebens eines Menschen das Ideal vergegenwärtigen könne.

¹⁸³ Friedrich von Blanckenburg: *Versuch über den Roman*. Faksimiledruck der Originalausgabe von 1774, mit einem Nachwort von Eberhard Lämmert, Stuttgart 1965, S. 9, 18.

¹⁸⁴ ebd., S. 254.

¹⁸⁵ Vgl. Nicholas Saul: a.a.O., S. 364.

Sowohl die deutsche Übersetzung der *Elements of Criticism* von Kames als auch der *Versuch über den Roman* von Blanckenburg befinden sich in der Bücherliste von Novalis im Jahr 1790. Es kann sein, dass Novalis den Begriff der „ideal presence“ von Kames mit der Romanpoetik verbunden hat. Sauls These, dass die „geistige Gegenwart“ bei Novalis Kames’ „ideal presence“ folge, ist im romantheoretischen Kontext einleuchtend.

Johann Gottfried Herder hat in seinen *Briefen zu Beförderung der Humanität* (1793-97) den Charakter des Romans mit der aufklärerischen Entwicklungsidee stärker verbunden. Von diesen Briefen wurde zuerst Friedrich Schlegel stark beeinflusst¹⁸⁶, und durch ihn scheint Novalis den Romanbegriff Herders kennengelernt zu haben. In der achten Sammlung dieser Briefe erkennt Herder, dass der Roman nicht nur alle Gattungen der Literatur und der Wissenschaften, sondern auch die ganze Geschichte der Menschheit als ein Wachstum darstellen kann:

„Keine Gattung der Poesie ist von weiterem Umfange, als der Roman; unter allen ist er auch der *verschiedenen Bearbeitung* fähig: denn er enthält oder kann enthalten nicht etwa nur Geschichte und Geographie, Philosophie und die Theorie fast aller Künste, sondern auch die Poesie aller Gattungen und Arten – in Prose. Was irgend den menschlichen Verstand und das Herz interessiert, Leidenschaft und Charakter, Gestalt und Gegend, Kunst und Weisheit, was möglich und denkbar ist, ja das Unmögliche selbst kann und darf in einen Roman gebracht werden, sobald es unseren Verstand oder unser Herz interessiert. Die größten Disparaten läßt diese Dichtungsart zu: denn sie ist Poesie in Prose. [...] Daß mit der Zeit der Roman einen größeren Umfang, eine reichere Mannichfaltigkeit bekommen, ist natürlich. Seitdem hat sich das Rad der Zeiten so oft umgewälzt und mit neuen Begebenheiten auch neue Gestalten der Dinge zum Anschauen gebracht; wir sind mit so vielen Weltgegenden und Nationen bekannt worden, von denen die Griechen nicht wußten; durch das Zusammentreffen der Völker haben sich ihre Vorstellungen an einander so abgerieben, und überhaupt ist uns der Menschen Thun und Lassen selbst so sehr

¹⁸⁶ Das lässt sich aufgrund der Tatsache vermuten, dass Friedrich Schlegel schon 1796 eine Rezension über Herders *Briefe* verfasst hat, während sie bei Novalis erst 1798 erwähnt wurden.

zum Roman worden, dass wir ja die Geschichte selbst beinah nicht anders als einen philosophischen Roman zu lesen wünschen.“¹⁸⁷

Der „Roman“ ist für Herder das Mittel, die menschliche Geschichte als einen „Stufengang [...] vom Menschen, bis zum reinsten Genius im Menschenbilde“, d.h. zum „idealischen höheren Menschen“¹⁸⁸ darzustellen. Das größte Merkmal der Darstellungsweise des Romans liegt darin, dass er in Prosa geschrieben ist. Herder gewährt der Prosa die Rolle, das Leben in lebendiger Sprache zu beschreiben:

„Ich komme an die Zeit, da der Jüngling sich zu politischen Sitten und zur bürgerlichen Brauchbarkeit bildet, und ein Mann wird. Dies sei das männliche Alter der Sprache, die Zeit der schönen natürlichen Prose. [...] Zween Wege gehen vor mir aus einander: Poesie, die da aufhörte, die einzige Sprache der Schrift, [...] die Sprache des Lebens zu sein: und auf dem anderen Wege: Prose, die jetzt *ward*, die natürliche Sprache der Schrift ward, weil sie allen, die natürliche Sprache des Lebens war. [...] So konnten jetzt also vortreffliche Dichter leben: die dichterische alte Sprache immer ihren Weg fortgehen, parallel mit der Prose; allein – Prose allein wars, die da lebte.“¹⁸⁹

Es ist offensichtlich, dass Herder hier die Entwicklung eines Mannes als die der ganzen Menschheit darstellt. Die „Prose“ sei in der Zeit entstanden, als das antike Ideal verloren ging und der Mensch genötigt war, sich zu entwickeln. Anders als die gereimten Dichtungsarten habe die „Prose“ keine geschlossene Struktur und deshalb sei sie dem Menschen angemessen, weil sie selber wie der Mensch immer „im Werden“ sei. Der Roman habe also eine aufklärerische Aufgabe, die Entwicklung eines Menschen als die der ganzen Menschheit darzustellen.

Der Idee des Romans als der „progressiven Universalpoesie“ bei Friedrich Schlegel

¹⁸⁷ Johann Gottfried Herder: Briefe zu Beförderung der Humanität, in: Werke in zehn Bänden, hg.v. Günter Arnold u.a., Frankfurt a. M. 1985ff., Bd. 7, S. 548.

¹⁸⁸ Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, in: Werke in zehn Bänden, Bd.6, S. 147/631.

¹⁸⁹ Herder: Über die neuere deutsche Literatur, in: Werke in zehn Bänden, Bd.1, S. 618ff.

liegt die aufklärerische Aufwertung der Prosa zugrunde, wobei Schlegel die Entwicklungsidee der Aufklärung mit der Religion wieder verbindet, indem er sich die Bibel als ein sich unendlich entwickelndes Wachstum vorstellt¹⁹⁰. Er notiert: „In den Alten sieht man den vollendeten Buchstaben der ganzen Poesie: in den Neuern ahnet man den werdenden Geist.“¹⁹¹ Die Prosa ermögliche nämlich die Wiederherstellung der Einheit mit dem Geist.

Novalis erkennt auch, dass die Prosa aus dem Bewusstsein des Mangels der Einheit entstand. Der Zweck der Prosadichtung liegt darin, die Einheit zwischen Prosa und Poesie als die der Immanenz und Transzendenz wiederherzustellen:

„Die sogenannte Prosa ist aus Beschränkung der absoluten Extreme entstanden – Sie ist nur ad interim da und spielt eine subalterne, temporelle Rolle. Es kommt eine Zeit, wo sie nicht mehr ist. Dann ist aus der Beschränkung eine Durchdringung geworden. Ein wahrhaftes Leben ist entstanden, und Prosa und Poësie sind dadurch auf das innigste vereinigt, und in Wechsel gesetzt.“ (II, 536, 51)

Die „Prosa“ bei Novalis lässt sich also nicht als der Gegensatz zur Poesie, sondern als eine Synthese von Poesie und Prosa verstehen. In diesem Sinne gilt sie als „höhere Poësie“ oder „*Poësie des Unendlichen*“ (IV, 247). Friedrich Schlegel erkennt auch: „Alle Poesie soll Prosa, und alle Prosa soll Poesie sein. Alle Prosa soll romantisch sein.“¹⁹² Walter Benjamin hat in seiner Dissertation *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (1920) darauf hingewiesen, dass die Prosa bei den Frühromantikern die „Idee der Prosa“ vergegenwärtigte und dass diese den Roman als „die höchste Form der Reflexion in der Poesie ihrer Kunsttheorie“ eingeordnet haben¹⁹³. Der Roman kann deshalb als Bibel gelten, weil er das einzige Medium ist, durch Prosa die Entwicklung des Menschen als die der Menschheit darzustellen.

¹⁹⁰ Zum Prosabegriff bei Friedrich Schlegel vgl. Peter Schnyder: Die Magie der Rhetorik. Poesie, Philosophie und Politik in Friedrich Schlegels Frühwerk, Paderborn u.a. 1999, S. 48-66.

¹⁹¹ Kritische Fragmente [1797], Nr. 93, in: Friedrich Schlegel. Kritische Schriften und Fragmente, Bd. 1, S. 246.

¹⁹² Friedrich Schlegel: Kritische Schriften und Fragmente, Bd. 4, S. 212.

¹⁹³ Vgl. Walter Benjamin: *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, hg.v. Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1973, S. 94f.

7.4. *Wilhelm Meister*

Die Frühromantiker sahen das Muster der Idee des Romans bekanntermaßen in Goethes Roman *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1795/96). Mit diesem Werk zeigt Goethe eine neue Möglichkeit der Gattung des Romans auf. Während die bisherigen Romane monologisch strukturiert waren, hat Goethe in seinen Roman eine Mehrperspektivität eingeführt, indem er die Erzählform durch Gespräche bestimmt hat¹⁹⁴. Michail Bachtin bemerkt außerdem, dass Goethe die neue Idee des „Entwicklungsromans“ und insbesondere des „Erziehungsromans“ vertritt¹⁹⁵. Das bemerkte Friedrich Schlegel schon in seinem Essay *Über Goethes Meister* (1798). Der allererste Satz dieses Essays lautet:

„Ohne Anmaßung und ohne Geräusch, wie die Bildung eines strebenden Geistes sich still entfaltet, und wie die werdende Welt aus seinem Inneren leise emporsteigt, beginnt die klare Geschichte.“¹⁹⁶

Schlegel sah in Goethes Roman nämlich ein Vorbild der „progressiven Universalpoesie“, in der der Geist sich immer offenbaren soll. Das „durchaus organisierte und organisierende“ Werk sei von dem Trieb durchgedrungen, „sich zu einem Ganzen zu bilden“¹⁹⁷. Ernst Behler weist darauf hin, dass Schlegel die Neuigkeiten, die er in Goethes *Meister* gefunden hat, auf seine literaturkritischen Schriften angewendet hat. Was er von *Meister* für seine Literaturkritik entlieh, liegt in „Gesprächen über das Werk, um durch die Pluralität der Stimmen und Gesichtspunkte, sowie die Form der Kritik, alle Einseitigkeit zu verbannen“¹⁹⁸. Ohne den *Meister* wäre das *Gespräch über die Poesie* (1800), in dem Schlegel die neue Mythologie als den

¹⁹⁴ Zur Poetik von *Wilhelm Meisters Lehrjahre* vgl. Max Wundt: *Goethes Wilhelm Meister und die Entwicklung des modernen Lebensideals*, 2. Aufl., Berlin, Leipzig 1932, S. 166-287.

¹⁹⁵ Vgl. Michail M. Bachtin: *Das Wort im Roman*, in: *Die Ästhetik des Wortes*, hg.v. Rainer Gröbel, Frankfurt a.M. 1979, S. 154-300, hier S. 273.

¹⁹⁶ *Über Goethes Meister*, in: Friedrich Schlegel, Bd.2, S. 157.

¹⁹⁷ ebd., S. 160.

¹⁹⁸ Ernst Behler: *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*, Bd.2, Paderborn u.a. 1993, S. 168.

neuen Zentralpunkt des Zeitalters beanspruchte, nicht entstanden.

Auch Novalis hat sich mit Goethes *Meister* zunächst mit Begeisterung beschäftigt, wie Augustin Just berichtete: „Sein [Novalis'] liebstes Buch aus dem Gebiet des Schönen war damals 1795 Goethes *Wilhelm Meister*; diesen kannte er fast auswendig“ (IV, 427). Er verehrt Goethe sogar als den „wahrhaften Statthalter des poetischen Geistes auf Erden“ (II, 466, 117).

Die Rezeption des *Wilhelm Meister* durch die beiden Romantiker war zunächst enthusiastisch, wie Schlegel in einer sehr berühmten Notiz in den *Athenäums-Fragmenten* (1798) schreibt: „Die Französische Revolution, Fichtes Wissenschaftslehre, und Goethes *Meister* sind die größten Tendenzen des Zeitalters.“¹⁹⁹ Aber Schlegel erkennt später, dass der *Wilhelm Meister* noch unvollkommen geblieben sei: „Ein vollkommener Roman müßte auch weit mehr romantisches Kunstwerk sein als *Wilhelm Meister*“²⁰⁰. An einer anderen Stelle sagt er: „Wir haben philosophische Romane (Jakobi) poetische (Goethe); nun fehlt noch ein *romantischer* Roman.“²⁰¹ Hier erkennt Schlegel deutlich, dass *Meister* nicht als „romantischer Roman“ gelten kann, weil ihm die Philosophie fehlt. Ernst Behler sieht Schlegels Kritik darin, dass Goethe von einem gegebenen Zentrum ausgeht, das für Schlegel eine unendliche Aufgabe sein soll. Nach Schlegel muss man von „zwei Centra“ ausgehen, von denen eins im Unendlichen liegt²⁰²:

„Die Philosophie ist eine Ellipse. Das eine Zentrum, dem wir jetzt näher sind, ist das Selbstgesetz der Vernunft. Das andre ist die Idee des Universums, und in diesem berührt sich die Philosophie mit der Religion.“²⁰³

Dem *Meister* fehle demzufolge die Dialektik zwischen Endlichem und Unendlichem, aus der die eigentliche romantische Poesie entstehen sollte.

Die *Meister*-Kritik ist bei Novalis noch viel radikaler. Er schätzt zwar im Herbst

¹⁹⁹ Athenäums-Fragmente Nr. 216, Friedrich Schlegel, Bd.2, S. 124.

²⁰⁰ Aus den Heften zur Poesie und Literatur [1796-1801], Nr. 289, in: Friedrich Schlegel, Bd.5, S. 199.

²⁰¹ ebd., Nr. 575, S. 210.

²⁰² Ernst Behler: ebd., S. 171.

²⁰³ Ideen, Nr. 117, in: Friedrich Schlegel, Bd.2, S. 231.

1798 die formale Struktur des Romans in der Gesprächform:

„ÜB[ER] W[ILHELM] M[EISTER]. Gespräch, Beschreibung und Reflexion wechseln im Meister mit einander ab. Das Gespräch ist der vorwaltende Bestandtheil. Am wenigsten kommt die bloße Reflexion vor. Oft ist die Erzählung und Reflexion verwebt – oft die Beschreibung und das Gespräch. Das Gespräch bereitet die Erzählung vor – meistens aber die Erzählung das Gespräch. [...] Der Text ist nie übereilt – Thatsachen und Meynungen werden beyde genau bestimmt in der gehörigen Folge vorgetragen. Die retardirende Natur des Romans zeigt sich vorzüglich im Styl. Die Philosophie und Moral des Romans sind *romantisch*. Das Gemeinste wird wie das Wichtigste, mit romantischer Ironie angesehen und dargestellt.“ (III, 326, 445)

Aber kurz danach, in Januar/Februar 1800, als er mit seinem Roman *Heinrich von Ofterdingen* anfang, notiert Novalis:

„Wilhelm Meisters Lehrjahre sind gewissermaßen durchaus *prosaisch* [hier im engeren Sinne: das Gegenteil von „poëtisch“ oder „romantisch“ – Y.T.]– und modern. Das Romantische geht darinn zu Grunde – auch die Naturpoësie, das Wunderbare – Er handelt blos von gewöhnlichen *menschlichen* Dingen – die Natur und der Mystizism sind ganz vergessen.“ (III, 638, 505f.)

„Gegen Wilhelm Meisters Lehrjahre. Es ist im Grunde ein fatales und albernes Buch [...] W[ilhelm] M[eister] ist eigentlich ein Candide, gegen die Poësie gerichtet.“ (III, 646, 536)

Was Novalis nicht gefiel, ist genauso wie bei Schlegel Goethes Abschaffung des Absoluten, die sich im Verzicht Wilhelms auf das künstlerische Leben und seine Entscheidung für die freimaurerische Turmgesellschaft zeigt. Wilhelm verzichtete auch auf die Künstlerin Mignon und heiratete statt derer Natalie, die Schwester vom Vertreter der Turmgesellschaft Lothario. Hans-Joachim Mähl weist darauf hin, dass Novalis nicht in Mignon, sondern in Natalie das Ideal fand²⁰⁴: „Meister endigt mit der Synthesis der

²⁰⁴ Hans-Joachim Mähl: Novalis' Wilhelm-Meister-Studien des Jahres 1797, in:

Antinomieen“ (II, 563, 187), „Endlich kommt Natalie – die beyden Wege und die beyden Gestalten fließen in Eins.“ (II, 581, 242) Aber später erkannte Novalis, dass gerade das als die Ablehnung des Absoluten gilt. Die Synthese in Natalie ist nicht die zwischen Unendlichem und Endlichem, sondern die innerhalb des Endlichen.

Im oben zitierten Brief an Caroline Schlegel vom 27. Feb. 1799 setzt Novalis fort: „Das Wort *Lehrjahre* ist falsch – es drückt ein bestimmtes *Wohin* aus. Bey mir soll es aber nichts, als – *Übergangs Jahre* vom Unendlichen zum Endlichen bedeuten.“ (IV, 281) Er hatte vor, „Lehrjahre einer *Nation*“ (ebd.) zu konzipieren. Der Verzicht Wilhelms auf den Beruf des Schauspielers und der Eintritt in die Turmgesellschaft gelten bei Novalis als ein „bestimmtes Wohin“, was abgeschafft werden muss. Statt dessen beansprucht Novalis „Lehrjahre einer *Nation*“ als die eines „Macroandropos“ (III, 286, 261).

Gerhard Schulz erläutert, dass die Absage an *Wilhelm Meister* bei Novalis zugleich die an den Bildungsroman ist²⁰⁵. Wie Herbert Uerlings betont, liegt der Zweck des Romans bei Novalis weniger in der Entwicklung einer Person, als in der Herstellung der Universalutopie²⁰⁶.

Goethe selber lässt den Erzähler in *Wilhelm Meisters Lehrjahre* behaupten, „daß man dem Zufall im Roman gar wohl sein Spiel erlauben könne“²⁰⁷. Aber Wilhelm entscheidet sich für Lotharios Behauptung, dass man „nicht den Himmel eines schwärmerischen Glücks, sondern eines sichern Lebens auf der Erde“ erhoffen soll²⁰⁸. Dem Zufall, der Freiheit des Protagonisten, ist bei Goethe am Ende keine Rolle gewährt. Wenn Novalis sagt: „Das Leben soll kein uns gegebener, sondern ein von uns gemachter Roman seyn“ (II, 563, 188), liegt seine Unzufriedenheit mit *Wilhelm Meister* darin, dass dieser schließlich dem Schicksal unterworfen war. Das Leben, das im Roman geschildert wird, soll kein dem Schicksal unterworfenes, sondern ein sich frei entwickelndes sein. Die Freiheit des Seins liegt, wie Novalis in den *Fichte-Studien* erkennt, zwischen Sein und Nicht-Sein, d.h. zwischen Endlichem und Unendlichem.

Neophilologus, Bd. 42, Groningen 1963, S. 286-305, hier S. 294.

²⁰⁵ Gerhard Schulz: Die Poetik des Romans bei Novalis, in: Jahrbuch des freien deutschen Hochschifts, hg.v. Detlev Lüders, Tübingen 1964, S. 120-157, hier S. 137.

²⁰⁶ Dazu vgl. Uerlings: Friedrich von Hardenberg, S. 451.

²⁰⁷ Wilhelm Meisters Lehrjahre, in: Johann Wolfgang Goethe. Sämtliche Werke, Bd.9, S. 676.

²⁰⁸ ebd., S. 845.

Der Mangel im *Meister* liegt, wie auch Schlegel später erkannte, im Fehlen des Unendlichen. „*Übergangs Jahre* vom Unendlichen zum Endlichen“ sind der Prozess, in dem das Unendliche im Endlichen vergegenwärtigt werden soll und den Novalis „Gegenwärtig machen – des Nicht Gegenwärtigen“ (III, 421, 782) nannte.

7.5. Gemüth

Das im Roman dargestellte Leben soll bei Novalis ein Inbegriff von Makrokosmos und Mikrokosmos sein, den er in Goethes *Wilhelm Meister* nicht finden konnte. Goethe hat jedoch in *Wilhelm Meister* betont, dass die „*Gesinnungen*“ der Hauptfigur im Roman vorzüglich vorgestellt werden sollen²⁰⁹. Den *Gesinnungen Wilhelm Meisters* fehlt für Novalis der Wille zur Einheit mit dem Universum. Was Novalis als das Medium der Einheit zwischen Entgegengesetzten beansprucht, heißt das „Gemüth“. Das „Gemüth“ bei Novalis stellt nichts anderes als die „geistige Gegenwart“, in der Vergangenheit und Zukunft, Individuum und Universum vereinigt und vergegenwärtigt sind, dar:

„In unserem Gemüth ist alles auf die Eigenste, gefälligste und lebendigste Weise verknüpft. Die fremdesten Dinge kommen durch Einen Ort, Eine Zeit, Eine seltsame Aenlichkeit, einen Irrthum, irgend einen Zufall zusammen. [...] Verstand und Fantasie werden durch Zeit und Raum auf das sonderbarste vereinigt und man kann sagen daß jeder Gedanke, jede Erscheinung unseres Gemüths das individuellste Glied eines durchaus eigenthümlichen Ganzen ist.“ (III, 650f., 559)

Novalis exzerpiert aus einem Brief von Kant an S. Th. Sömmerling die Definition des Begriffs „Gemüth“ als „das die gegebenen Vorstellungen zusammensetzende und die Einheit der empirischen Apperception bewirkende Vermögen“ (II, 380, 42). Die „Apperzeption“ bei Kant ist das „Bewusstsein seiner selbst“, d.h. das Vermögen, aus dem „Mannigfaltigen im Gemüthe“ ein einheitliches Bewusstsein zu stiften²¹⁰. Bei Novalis soll das „Gemüth“ auch die Einheit des eigenen Bewusstseins mit dem des Universums darstellen.

²⁰⁹ ebd., S. 675.

²¹⁰ Immanuel Kant: KrV, S. 123f.

Hans-Joachim Mähl erklärt den Begriff „Gemüth“ bei Novalis folgendermaßen:

„Der Begriff des ‚Gemüths‘ bei N. [...] bezeichnet im Anklang an die ältere Wortbedeutung (für lat. *animus*, *mens*) die Einheit und ‚Harmonie aller Geisteskräfte‘ im Menschen, die zugleich als ‚harmonisches Spiel der ganzen Seele‘ aufgefaßt wird“²¹¹

Novalis war sich bewusst, dass durch die Vorstellung des transzendentalen absoluten Ich bei Fichte nicht die Einheit des Universums erreicht werden kann. Den Begriff „Gemüth“ hat Novalis wohl nicht nur aus der Auseinandersetzung mit der Transzendentalphilosophie, sondern er ist als das Ergebnis seiner Suche nach einer anderen Möglichkeit der Erkenntnis des Absoluten zu verstehen, die Novalis vor allem in Hemsterhuis’ „moralisches Organ“ oder in Plotins „Weltseele“ suchte.

Das „Gemüth“ als die Einheit des Ich und der Welt darzustellen ist bei Novalis nicht die Aufgabe der Philosophie, sondern der Poesie. Die Möglichkeit der Erfahrung des „Gemüths“ des Universums sucht Novalis nicht in der Abschaffung, sondern in der Entwicklung der Sinne.

In *Die kritischen Wälder zur Ästhetik* (1769) definiert Herder die „Poesie“ als eine Synthese der zeitlichen und räumlichen Kunst, die Raum und Zeit überschreitend durch Kraft wirkt;

„[D]ie schönen Wissenschaften, oder vielmehr die einzige schöne Wissenschaft, die Poesie, wirkt durch *Kraft*. [...] Diese Kraft ist das Wesen der Poesie, nicht aber das Koexistente [das Räumliche – Y.T.], oder die Sukzession [das Zeitliche – Y.T.]“²¹²

Die „Kraft“ ist bei Herder das Medium, das „unmittelbar auf die Seele wirkt“, während die Musik zur Wahrnehmung die Bedingung der Zeit, die Malerei die des Raums braucht.

²¹¹ Dichter über ihre Dichtungen, Bd.15, Novalis, hg.v. Hans-Joachim Mähl, Passau 1976, S. 131, Anmerkung vom Herausgeber.

²¹² Die kritischen Wälder zur Ästhetik, in: Werke in zehn Bänden, Bd.2, S. 194.

Novalis hält auch die „Poësie“ für die „Mittelkunst zwischen den bildenden und tönenden Künsten“ (III, 297, 323) und das Leben, das im Roman beschrieben werden soll, für eine Mischung von „Farben, Töne und Kraft“ (III, 466, 1073). Das Ideal der „Poësie“ bei Novalis ist eine Synthese von zeitlicher und räumlicher Kunst, was zugleich die höchste Aufgabe des Menschen ist:

„Wird [...] der Musikalische Mensch guter Maler und Sculptor, so wie umgek[e]hrt der plastische Mensch guter Musikus etc. werden können – da alle Einseitigkeit sich schaden thut? Oder besteht eben das Genie in der Vereinigung – und die Bildung des Genies in Construction dieser Vereinigung – *Ausbildung des schwächen Vereinigungskerns.*“ (III, 332, 454)

Das Medium, das die Kraft der Poesie wahrzunehmen vermag, ist bei Herder das „Gefühl“. Wenn Novalis notiert: „Tätiger Sinn des Gefühls. *Poësie*“ (II, 575, 226), ist es deutlich, dass der Sinn für die Poesie bei Novalis auch mit dem Gefühl, d.h. dem Tastsinn, verbunden ist.

Ende August 1798 besuchte Novalis gemeinsam mit den Gebrüdern Schlegel, Ludwig Tieck und F.W.J. Schelling die Dresdner Gemäldegalerie. Dieser Besuch weckte sein Interesse an der bildenden Kunst und der Auseinandersetzung mit den Gattungen der Kunst²¹³.

Den Begriff des Gefühls als poetisches Vermögen entwickelt Novalis wohl aus der Auseinandersetzung mit Herders *Plastik* (1778), die Novalis bei seiner Beschäftigung mit der Theorie der bildenden Kunst kennenlernte. In diesem Werk teilt Herder die Kunst in drei Gattungen, in Malerei, Musik und Plastik, so ein, dass sie sich jeweils auf Raum, Zeit und Kraft beziehen. Diese drei Gattungen wiederum beziehen sich jeweils äußerlich auf Fläche, Ton und Körper und innerlich auf Gesicht, Gehör und Gefühl²¹⁴. Damit hebt Herder den Wert des Gefühls hervor, indem er dem Gefühl die „Kraft“ zuschreibt, das Mittel, den Gegenstand ohne Bedingung von Raum und Zeit unmittelbar wahrzunehmen. Nach Saul sollte die Hervorhebung des Gefühls bei Herder

²¹³ Vgl. John Neubauer: a.a.O., S. 200, Anmerkung.

²¹⁴ Johann Gottfried Herder: *Plastik. Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pygmalions bildenden Träume*, in: *Werke in zehn Bänden*, Bd.4, S. 257.

für Novalis dazu gedient haben, die Erkenntnis von der Einheit des Ich zu ermöglichen, die durch rein philosophische Reflexion unzugänglich ist²¹⁵. Das Ergebnis der Auseinandersetzung von Novalis mit Herders *Plastik* zeigt sich im folgenden Schema:

„Raum. Plastik. Gesicht. Fläche.
Zeit. Musik. Gehör. Ton.
Kraft. Poësie. Gefühl. Körper.

Herder.“(II, 650, 484)

Die Umstellung der Auffassung Herders bei Novalis liegt darin, dass Novalis das Gefühl der „Poësie“ zuordnet, die Herder in der *Plastik* nicht behandelt hatte. Die „Plastik“, die bei Herder dem Gefühl gehören sollte, gehört bei Novalis dem „Gesicht“. Das einzige Medium, das ohne Beschränkung von Raum und Zeit auf das Gefühl wirkt, ist bei Novalis folglich die „Poësie“. Das „Gefühl“, das in den *Fichte-Studien* ein rein spekulatives Reflexionsmedium war, wird jetzt das Medium der „lebendigen Reflexion“ (II, 525, 13) zwischen Sein und Nichtsein, die mit dem praktischen Leben eng verbunden ist.

Die Poesie stellt einen Akt dar, durch das Gefühl das Gemüt des Universums zu erkennen und es durch Beschreibung des Gemüts eines Menschen darzustellen. In diesem Sinne gilt die „Poësie“ als „Konstruktion des Inneren“ (III, 574, 134) oder „innere Mahlerey und Musik“ (III, 639, 507), d.h. „Darstellung des Gemüths – der innern Welt in ihrer Gesamtheit“ (II, 650, 553). Die Darstellung der inneren Welt soll zugleich die des Gemüths des Universums sein, wie Novalis notiert:

„Poësie ist wahrhafter Idealismus – Betrachtung der Welt, wie Betrachtung eines großen Gemüths – Selbstbewußtseyn des Universums.“ (III, 640, 513)

Das Medium der Darstellung des „Selbstbewusstseins des Universums“ sucht Novalis im Roman, wenn er fordert: „Ein Roman muß durch und durch Poësie seyn“,

²¹⁵ Vgl. Nikolas Saul: „Poëtisierung d[es] Körpers“. Der Poesiebegriff Friedrich von Hardenbergs (Novalis) und die anthropologische Tradition, in: Novalis. Poesie und Poetik, hg.v. Herbert Uerlings, Tübingen 2004, S. 151-169, hier S. 158.

denn die „Poësie ist nämlich, [...] eine harmonische Stimmung unseres Gemüths.“(III, 558, 21)

7.6. Fazit

Die „Poësie“ bei Novalis ist das Medium der Erfahrung und Darstellung der „geistigen Gegenwart“. Der Roman dient dabei als die Idealform der Darstellung der Poesie. Im folgenden soll die Romanpoetik bei Novalis hauptsächlich im Zusammenhang mit der sinnlichen Erfahrung des Unendlichen betrachtet werden, weil sie ein sehr wichtiger Ansatzpunkt für die Interpretation seiner Poetik zu sein scheint, der bisher noch nicht genug erläutert wurde. Die Hervorhebung der Sinneswahrnehmung bei Novalis ist als ein Versuch zu verstehen, das räumlich und zeitlich Unbedingte sinnlich zu erfahren. Während Kant die „sinnliche Anschauung“ als räumlich und zeitlich beschränktes Erkenntnismedium definiert, betont Novalis den Raum und Zeit überschreitenden Charakter des „Gemüths“, dessen Wahrnehmungsvermögen „Gefühl“ ist.

Bei Hemsterhuis ist das „moralische Organ“ das einzige Medium, um die „moralische Seite des Universums“ zu erkennen. Sie bleibt aber den normalen fünf Sinnen verborgen²¹⁶. Das „moralische Organ“ hat Novalis durch den „[m]oralischen Sinn“ (III, 20, 61) ersetzt. Bei Novalis ist das Gefühl für das Unendliche tatsächlich ein „Sinn“ für das Absolute. Darin zeigt sich Novalis' Überzeugung, dass die reine Transzendenz unmöglich und eine andere Möglichkeit der Erfahrung des Absoluten zu suchen sei. Seine Anlehnung an Herder könnte als eine Hervorhebung der praktischen Tätigkeit der Poesie zu verstehen sein. *Wilhelm Meister* hat ihm den Anlass zur Auseinandersetzung damit gegeben, in welcher Form sich der romantische Roman zeigen kann. Seine Antwort darauf ist der Anspruch auf die „*Darstellung des Gemüths – der innern Welt in ihrer Gesamtheit*“ (III, 650, 553) als ein Abbild des Universums. Die sinnliche Erfahrung der „absoluten Gegenwart“ in der Poesie soll deshalb möglich sein, weil in der Poesie die innere Raum- und Zeitordnung herrscht.

Novalis hat bekanntermaßen zwei Romanfragmente hinterlassen: *Die Lehrlinge zu Sais* und *Heinrich von Ofterdingen*. Sie sollen in Bezug auf seine Romanpoetik in den folgenden Kapitel eingehend analysiert werden.

²¹⁶ Hemsterhuis: Bd.1, S. 167.

8. Lyrik

8.1. Einleitung

Während der Roman das Leben als ein unendliches Streben nach der absoluten Einheit darstellt, spielt die Lyrik die Rolle, „durch *Unterbrechung* des Triebes nach Erkenntniß des Grundes – durch Stillstehen bey dem Gliede, wo man ist“ (II, 270, 566), die „geistige Gegenwart“ als eine „relative Zeitlosigkeit“ zu veranschaulichen. Durch „*Unterbrechung*“²¹⁷ entsteht die „unendlich freye Thätigkeit in uns“ (ebd.), die Vergangenheit und Zukunft im „Schweben“ verknüpft und die Erfahrung der Ewigkeit in der Gegenwart ermöglicht. Das „Schweben“ zwischen Immanenz und Transzendenz soll dadurch möglich werden, dass das Ich durch die Poesie von der normalen, unvollkommenen Gegenwart befremdet wird, wie Novalis sagt: „Die Kunst, auf eine *angenehme* Art zu *befremden*, einen Gegenstand fremd zu machen und doch bekannt und anziehend, das ist die romantische Poetik.“ (III, 685, 668) Durch das „Befremden“ entsteht erst die Möglichkeit, den Gegenstand „von einem höheren Standpunkte“ (IV, 215) des „Schwebens“ zu betrachten. Die Gegenwart, „wo man ist“, soll im Schweben zugleich der „höhere Standpunkt“ sein.

Aus den Einzelgedichten wird in diesem Kapitel das Gedicht *Kenne dich Selbst* (1798) untersucht, das Novalis' transzendentalphilosophische Auseinandersetzung sehr deutlich reflektiert. Dabei wird die selbstbewusstseinsphilosophisch orientierte Interpretation von Ludwig Stockinger (2001) besonders berücksichtigt.

Außerdem werden die zwei Gedichtsammlungen *Geistliche Lieder* und *Hymnen an die Nacht* analysiert, die jeweils um die Jahreswende 1799/1800 entstanden. Dabei wird erläutert, dass beide Gedichtsammlungen jeweils die „geistige Gegenwart“ sinnlich veranschaulichen. Wichtige Forschungsarbeiten sind: Margot Seidel: *Novalis' „Geistliche Lieder“* (1983), die die Entstehungszusammenhänge und die Stellung der *Geistlichen Lieder* in der Geschichte der Kirchenlieder darzustellen versucht und eine ausführliche Interpretation einzelner Lieder bietet, Heinz Ritter: *Novalis' Hymnen an die Nacht* (1930/1974), der den Unterschied von Handschrift und *Athenaeum*-Fassung

²¹⁷ Dazu vgl. Herbert Uerlings: Spee – Schiller – Novalis. frühromantische Religiosität in der Lyrik Friedrich von Hardenbergs, in: Von Spee zu Eichendorff. Zur Wirkungsgeschichte eines rheinischen Barockdichters, hg. v. Eckhard Grunewald und Nikolaus Gussone, Berlin 1991, S. 37-60, hier S. 38.

der *Hymnen an die Nacht* genau analysiert und eine ausführliche Einzelinterpretation darbietet, Peter E. Gumpel: *The Structural Integrity of the Sixth of Novalis' „Hymnen an die Nacht“* (1980), der die Zyklusstruktur der Hymnen deutlich zeigt, Herbert Uerlings: *Spee – Schiller – Novalis* (1991), der Novalis' Darstellungsweise der Erfahrung des Absoluten im XII. *Geistlichen Lied* und in der 5. *Hymne an die Nacht* untersucht. Außerdem werden zwei Gesamtdeutungen beider Gedichtsammlungen von Uerlings: *Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis* (1991, S. 250-319), *Novalis (Friedrich von Hardenberg)* (1998, S. 125-151) berücksichtigt.

8.2. *Kenne dich Selbst*

Die höchste Aufgabe, die Einheit des Bewusstseins mit dem Universum, wird in der Lyrik nicht durch einen unendlichen Prozess des Lebens eines Protagonisten dargestellt, sondern von einem lyrischen Ich verkündigt. Ein Paradebeispiel bietet das Gedicht *Kenne dich Selbst*, das Novalis im Mai 1798 verfasste:

„Eins nur ist, was der Mensch zu allen Zeiten gesucht hat;
Überall, bald auf den Höhn, bald in den Tiefen der Welt –
Unter verschiedenen Namen – umsonst – es versteckte sich immer,
Immer empfand er es nah – dennoch erfasst er es nie.
Längst schon fand sich ein Mann – der den Kindern in freundlichen Mythen
Weg und Schlüssel verrieth zu des Verborgenen Schloß
Wenige deuteten sich die leichte Chiffre der Lösung
Aber die Wenigen auch waren nun Meister des Ziels.
Lange Zeiten verflossen – der Irrthum schärfte den Sinn uns –
Daß uns der Mythos selbst nicht mehr die Wahrheit verbarg.
Glücklich, wer weise geworden und nicht die Welt mehr durchgrübelt,
Wer von sich selber den Stein ewiger Weisheit begehrt.
Nur der vernünftige Mensch ist der ächte Adept – er verwandelt
Alles in Leben und Gold – braucht Elixiere nicht mehr.
In ihm dampfet der heilige Kolben – der König ist in ihm –
Delphos auch und er fasst endlich das: *Kenne dich Selbst*.“²¹⁸

²¹⁸ Das Zitat folgt dem nach der neu entdeckten Handschrift korrigierten Text von

In diesem Gedicht ist Novalis' transzendentalphilosophische Überzeugung sehr deutlich entwickelt, dass die höchste Welterkenntnis identisch mit der absoluten Selbsterkenntnis sei. Die Möglichkeit ist ausgeschlossen, in der raum-zeitlichen Welt das Absolute zu erkennen. Der einzig übrig gebliebene Weg ist, durch die Entwicklung des inneren Sinnes die Einheit des Bewusstseins mit sich selbst zu suchen. Erkennt wird dabei jedoch nicht die absolute Einheit, sondern das Delphische Orakel „*Kenne dich Selbst*“ als eine unendliche Aufgabe. Der entwickelte „Sinn“, der nicht durch Raum und Zeit begrenzt ist, sondern der inneren Raum- und Zeitordnung folgt, entspricht bei Novalis dem „Gefühl“, dem er nicht nur die Rolle des Mediums der Wahrnehmung des transzendentalphilosophischen Mangels, sondern die eines Raum und Zeit überschreitenden Wahrnehmungsvermögens zuschreibt.

Den alchemistischen Versuch, „Alles in Leben und Gold“ durch Elixiere zu verwandeln, beurteilt Novalis einerseits als „Irrthum“, andererseits erkennt er aber auch, „der Irrthum schärfte den Sinn uns“. Die Möglichkeit, in der raum-zeitlichen Welt das Absolute zu finden, ist zwar ausgeschlossen, aber der Versuch ist ein notwendiger Prozess für die Selbsterkenntnis. Das betrifft nicht nur die Alchemie, sondern die ganze Naturwissenschaft. Vor allem kann damit die Experimentalphysik gemeint sein, denn sie ist ein Versuch, das absolute Geheimnis des Lebens auf ein physikalisches Phänomen zurückzuführen. Die Naturwissenschaft kann deshalb der Schärfung des Sinnesorgans dienen, weil sie das Absolute zwar nicht realisieren, aber veranschaulichen kann.

Ludwig Stockinger hat die These von Gerhard Schulz aufgenommen und dahingehend entwickelt, dass mit dem „Mann“ in der fünften Zeile des Gedichtes Christus gemeint sei²¹⁹. Christus ist für Novalis, wie er in der *Europa*-Rede deutlich erklärt, eine sinnlich anschauliche Vermittlung zwischen Immanenz und Transzendenz. Die Einheit von Selbsterkenntnis und Welterkenntnis soll durch einen Repräsentanten

Ludwig Stockinger, in: Novalis. Das Werk und seine Editoren, hg.v. Gabriele Rommel, Oberwilderstedt 2001, S. 88. Zu dem Gedicht vgl. ders.: Das „Selbst“ und das „selbst“. Zur Deutung von *Kenne dich Selbst* im Lichte der neu aufgefundenen Handschrift, in: ebd., S. 87-101.

²¹⁹ Vgl. Ludwig Stockinger: ebd., S. 95, Gerhard Schulz' Kommentar in: Novalis Werke, hg.v. ders., München 1969, S. 612.

der „absoluten Gegenwart“ sinnlich erfahrbar werden. In den *Vermischten Bemerkungen* entwickelt Novalis seine Auffassung der sogenannten „Mittlerreligion“:

„Nichts ist zur wahren Religiositaet unentbehrlicher, als ein Mittelglied – das uns mit der Gottheit verbindet. Unmittelbar kann der Mensch schlechterdings nicht mit derselben in Verhältniß stehn. [...] Es ist ein Götzendienst, im weitern Sinn, wenn ich diesen Mittler in der That für Gott selbst ansehe. [...] Wahre Religion ist, die jenen Mittler, als Mittler annimmt – ihn gleichsam für das Organ der Gottheit hält – für ihre sinnliche Erscheinung.“ (II, 440/442, 73)

Das Ziel der Schärfung des Gefühls ist es nicht, das Absolute direkt zu erfahren, sondern dessen „sinnliche Erscheinung“. Der „König“ in der zweitletzten Zeile kann auch als eine veranschaulichte Verkörperung des „Macroandropos“ (III, 286, 261) des Universums verstanden werden, wie er in *Glauben und Liebe* beschrieben ist. Sowohl Christus als auch der „König“ gelten als eine sinnlich erfahrbar gewordene „geistige Gegenwart“.

Der Mittler verkündigt dabei nicht die absolute Identität, sondern eine unendliche Aufgabe: „*Kenne dich Selbst*“. Er ermöglicht keinen Zugang zum Absoluten, sondern die Erkenntnis der „unendlichen Verdopplung“ mit sich selbst, aus der die Dynamik des Lebens als des Schwebens zwischen Sein und Nicht-Sein entstehen soll. Schon 1791 erkennt Novalis: „*Γνωθι σεαυτον* soll mein Memento mori seyn“ (IV, 97). Das Problem des Selbstbewusstseins, mit dem sich Novalis seit den *Fichte-Studien* (1795/96) im transzendentalphilosophischen Kontext beschäftigt hat, wird nun zu einer lyrischen Form verarbeitet.

Die Erkenntnis der unendlichen Aufgabe „*Kenne dich Selbst*“ ist die einzig mögliche Erfahrung des Unendlichen. Anders als in den prosaischen Werken zeigt Novalis die unendliche Aufgabe nicht als eine unendliche Annäherung, sondern als eine Erfahrung in einer „relativen Zeitlosigkeit“. Obwohl das Gedicht die Selbsterkenntnis als eine unendliche Aufgabe darstellt, kann das dennoch eine Darstellung der „geistigen Gegenwart“ sein, denn sie ist kein stabiler Endzustand, sondern eine „relative Zeitlosigkeit“, die eine unendliche Verdopplung mit sich selbst vermittelt.

8.3. Geistliche Lieder

Am 31. Januar 1800 schrieb Novalis an Friedrich Schlegel:

„Euer Fleiß und Eure Idee mit dem Athenaeum ist mir lieb. Ich gebe euch die Lieder gern in dies Stück der Versöhnung. [...] Meinen Liedern gebt die Anschrift: Probe eines neuen, geistlichen Gesangbuchs. [...] Zu einem geistlichen Journal sammle ich bis Michaëlis Stoff.“ (IV, 317f.)

Die sogenannten *Geistlichen Lieder* sind also ursprünglich als ein „Gesangbuch“ für ein „geistliches Journal“ konzipiert. Sie sind vor dem Hintergrund der protestantischen Gesangbuchreform am Ende des 18. Jahrhunderts entstanden²²⁰. Die *Geistlichen Lieder*, wie sie heute erhalten sind, sind kein von Novalis konzipiertes einheitliches Werk, sondern eine von den späteren Herausgebern zusammengestellte und betitelte Gedichtsammlung²²¹. Der Anlass zu den *Geistlichen Liedern* war wohl die Unzufriedenheit mit den damaligen Kirchenliedern, die von Novalis dafür kritisiert wurden, dass sie „noch zu viel Irdisches – und zu viel Moral und *Ascetik* - Zu wenig *Wesentliches* – zu wenig *Mystik*“ (III, 588, 226) haben. Novalis fordert:

„Die Lieder müssen weit lebendiger, inniger, allgemeiner und mystischer seyn. Die Predigten müssen auch schlechthin nicht dogmatisch – sondern unmittelbar zur Erregung des heiligen Intuitionssinnes – zur Belebung der Herzensthätigkeit seyn.“ (ebd.)

Novalis' Kritik betrifft das moralische Zweckdenken und die auf irdische Lebensumstände gerichteter Lehrhaftigkeit der damaligen Kirchenlieder²²². Statt dessen beansprucht er, dass die Lieder zur Entwicklung des höheren Sinnes, d.h. des Gefühls, dienen sollen. Die Vereinigung von Irdischem und Überirdischem ist im VII. Lied als eine leibliche dargestellt:

„Wer hat des irdischen Leibes

²²⁰ Uerlings (1998), S. 125. Zur Entstehung der *Geistlichen Lieder* vgl. Margot Seidel: *Novalis' Geistliche Lieder*. Frankfurt a.M. u.a. 1983, S. 27-45.

²²¹ Uerlings (1998), S. 126.

²²² Vgl. Seidel: ebd., S. 76.

Hohen Sinn errathen?
Wer kann sagen,
Daß er das Blut versteht?
Einst ist alles Leib,
Ein Leib,
In himmlischem Blute
Schwimmt das selige Paar.“ (I, 167)

Novalis erkennt: „Die Liebe ist der Endzweck der Weltgeschichte – das Unum des Universums“ (III, 248, 50). Die Liebe ist hier keine metaphysische Vorstellung, sondern sie ist deutlich mit der Sinnlichkeit eng verbunden²²³. Was der „hohe Sinn“ des Gefühls wahrnimmt, ist eine leibliche Vereinigung von Makroanthropos und Mikroanthropos durch die Liebe. Die Vereinigung des Ich mit dem Universum, die durch Liebe symbolisiert wird, ist jedoch keine endliche Identität, weil die Vereinigung in „*Einem* Leib“ nicht realisiert wird. Der Makroanthropos des Universums wird nie mit dem Ich identisch, sondern er ist dessen Abbild und man findet nur „Ähnlichkeiten“. So lautet das vierte Fragment in *Glauben und Liebe*:

„Was man liebt, findet man überall, und sieht überall Ähnlichkeiten. Je größer die Liebe, desto weiter und mannichfaltiger diese ähnliche Welt. Meine Geliebte ist die Abbeviatur des Universums, das Universum die Elongatur meiner Geliebten.“ (II, 485, 4)

Was die Liebe ermöglicht, ist eine unendliche Approximation und zugleich eine unendliche Verdopplung, aber sie hat das Bedürfnis, mit ihrem Gegenstand eins zu werden. Das zeigt sich darin, dass die Vereinigung im „Blut“ des Makroanthropos vollzogen ist. Novalis erklärt den symbolischen Charakter des Blutes:

„Wer weiß, welches erhabene Symbol das Blut ist? Gerade das Widrige der organischen Bestandtheile läßt auf etwas sehr Erhabenes in ihnen schließen. Wir

²²³ Dazu vgl. Gerhard Schulz: Novalis' Erotik. Zur Geschichtlichkeit der Gefühle, in: Novalis und die Wissenschaften, hg. v. Herbert Uerlings, Tübingen 1997, S. 213-237.

schaudern vor ihnen, wie vor Gespenstern, und ahnden mit kindlichen Graußen in diesem sonderbaren Gemisch eine geheimnißvolle Welt, die eine alte Bekanntinn seyn dürfte.“ (II, 621, 439)

Das Blut des Universums ist die Flüssigkeit, die die „Constitution“ des „Macroandropos“ reguliert und ihn am Leben hält. Die Flüssigkeit vermittelt nicht nur Auflösung, sondern auch Entwicklung. Die Verkostung des Blutes des Universums, d.h. eine symbolische Erfahrung des Absoluten, führt zu einer höheren Stufe des Lebens als des Schwebens zwischen Sein und Nicht-Sein. Die „Wollust“ (I, 168) der Liebe ermöglicht eine sinnliche Erfahrung der „Ewigkeit“ (ebd.) als der „geistigen Gegenwart“. In diesem Zusammenhang spricht Novalis vom „Gefühl *der Weltseele* etc. in d[er] Wollust“ (III, 424, 788). Das Wesen der Liebe liegt folglich im Bedürfnis nach der Vereinigung mit dem Ganzen durch die Verbindung mit der Geliebten. So wird das folgende Zitat nachvollziehbar:

„Über die Geschlechtslust – die Sehnsucht nach *fleischlicher* Berührung – das Wohlgefallen an nackenden Menschenleibern. Sollt es ein versteckter *Appetit* nach Menschenfleisch seyn?“ (III, 575, 144)

Die Liebe wirkt als Vermittler der Bewegung zwischen Sein und Nicht-Sein. In diesem Sinne gilt sie als der Gegenstand der Mittlerreligion. Novalis erkennt in diesem Gedicht den symbolischen Charakter des Abendmahls als der leiblichen Vereinigung mit Christus.

„Des Abendmahls
Göttliche Bedeutung
Ist den irdischen Sinnen Räthsel;
[...]
Wem das Auge aufging,
Daß er des Himmels
Unergründliche Tiefe maß,
Wird essen von seinem Leibe
Und trinken von seinem Blute

Ewiglich.“ (I, 167)

Sowohl die Liebe zur Geliebten als auch die zu Christus wird bei Novalis sinnlich konzipiert. Die Verkostung von Blut und Fleisch Christi in der „Wollust“ ist eine sinnliche Erfahrung der „geistigen Gegenwart“. Durch Verkostung des Corpus Christi wird das Leben Christi als das Schweben zwischen Irdischem und Überirdischem, Immanenz und Transzendenz miterfahrbar, weil Christus als das Mittelwesen zwischen Gott und Mensch funktioniert. Im XII. *Geistlichen Lied* ist die Geburt Christi als die Vermittlung zwischen beiden Sphären dargestellt:

„Der Winter weicht, ein neues Jahr
Steht an der Krippe Hochaltar.
Es ist das erste Jahr der Welt,
Die sich dies Kind erst selbst bestellt.
[...]
Ein Gott für uns, ein Kind für sich
Liebt er uns all herzinniglich,
Wird unsre Speis und unser Trank,
Trensinn ist ihm der liebste Dank.“ (I, 174f.)

In den *Geistlichen Liedern* hat Novalis die Sinnlichkeit der Liebe zur Religion erhoben. Das Wesen der Religion bei Novalis liegt in der sinnlichen Erfahrung der Einheit mit dem Universum. Das Außerräumliche und –zeitliche wird in der „geistigen Gegenwart“ miterfahrbar. Sie soll durch eine symbolische Vereinigung mit Christus realisiert werden, mit der Novalis die leibliche Verbindung mit der Geliebten gleichgesetzt hat.

8.4. Hymnen an die Nacht

Die *Hymnen an die Nacht*, die aus sechs Hymnen bestehen, sind, „das einzige größere literarische Werk, das Novalis vollendet und veröffentlicht hat“²²⁴. Die *Hymnen* hat Novalis zuerst in einer Versform niedergeschrieben und danach in der Prosaform

²²⁴ Vgl. Uerlings (1998), S. 127.

mit Verseinlagen in der frühromantischen Zeitschrift *Athenaeum* erscheinen lassen²²⁵. In der Forschung war umstritten, ob die Handschrift oder die *Athenaeum*-Fassung der Autorintention näher kommt. Die neuere Forschung ist übereingekommen, dass die *Athenaeum*-Fassung, die aus den deutlich getrennten sechs Hymnen besteht, für wichtiger gehalten werden soll als die Handschrift. Die Überführung der Versform in die Prosa könnte der Prosa-Aufwertung von Novalis entsprechen. Die Prosa ist bei Novalis das Mittel, die Entwicklung des Menschen als eine der ganzen Welt darzustellen, während die Poesie im engeren Sinne, die Versform, der Fortschrittsidee der Neuzeit unangemessen schien. In der Mischung von Poesie und Prosa versucht Novalis wohl, die Spannung von Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit zu verdeutlichen, in der die „geistige Gegenwart“ veranschaulicht werden soll.

Peter E. Gumpel legt dar, dass die *Hymnen* eine klare Zyklusstruktur besitzen. Je zwei Hymnen: 1-2, 3-4, 5-6, bilden einen in sich abgeschlossenen Zyklus. Die erste Hymne des jeweiligen Zyklus' beschreibt eine dreistufige Entwicklung vom Leben im irdischen Lichtreich über ein Zwischenstadium schmerzhafter Entfremdung von diesem bis schließlich zur Befreiung in der zeitlosen Nacht. Die zweite Hymne setzt beim Aufwachen aus dieser ekstatischen Vision ein und bringt die Sehnsucht nach der Rückkehr zu ihr zum Ausdruck. Jeder Zyklus repräsentiert eine tiefere Stufe der Erfahrung und des Wissens²²⁶.

Die dreistufige Entwicklung der Hymnen 1, 3, und 5 entspricht der triadischen Geschichtsauffassung von Novalis, die er in der *Europa* ausgedrückt hat. Die Geschichte entwickelt sich von der idealen Einheit des Ganzen über die Anarchie durch Trennung zur höheren Einheit. Während die höhere Einheit in der *Europa*-Rede als eine unendliche Aufgabe dargestellt ist, liegt sie in den *Hymnen an die Nacht* in der Zeitlosigkeit der Nacht. Jede zweite Hymne macht deutlich, dass die Zeitlosigkeit in der jeweiligen ersten Hymne eine temporäre ist. Die absolute Freiheit des lyrischen Ich liegt folglich nicht in der nächtlichen Transzendenz, sondern im Schweben zwischen den jeweiligen ersten und zweiten Hymnen, zwischen Immanenz und Transzendenz, Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit. Im Folgenden soll der Gedankengang in den einzelnen

²²⁵ Vgl. ebd.

²²⁶ Vgl. Peter E. Gumpel: The Structural Integrity of the Sixth of Novalis' *Hymnen an die Nacht*, in: *Germanic Review* 55, 1980, S. 41-54, hier S. 41. Die Übersetzung folgt der von Uerlings (1998), S. 129.

Hymnen skizziert werden, um die *Hymnen* als eine zusammenhängende Sinneinheit zu betrachten.

Erste Hymne (I, 131/133)

Die triadische Struktur in der ersten Hymne ist deutlich zu erkennen: Lob des „allerfreulichen Lichtes“, „tiefe Wehmut“ der Trennung, die ewige Einheit in der „Brautnacht“. Unter dem Sonnenlicht wird die Entwicklung der Naturwesen von „Stein“ über „Pflanze“ zum „Thier“ vollzogen, aber der Mensch tritt hier als „der herrliche Fremdling mit den sinnvollen Augen“ auf, weil er nicht allein der Macht des Lichtes untergeordnet ist²²⁷. Das Licht herrscht über die Ordnung der irdischen Welt: „Seine [des Lichts] Gegenwart allein offenbart die Wunderherrlichkeit der Reiche der Welt“, d.h. der Reiche der Immanenz, wobei der Mensch zum Schweben zwischen Immanenz und Transzendenz befähigt sein soll.

Die Trennung vom Licht und der Übergang zur „wüsten, einsamen“ Nacht erwecken zuerst „Wehmuth“, weil die „sinnvollen Augen“ des Menschen in der Nacht der Wahrnehmung unfähig sind. Das Gewahrwerden des Geheimnisses der Nacht wird durch die Entwicklung des „heiligen Sinns“ ermöglicht: „Himmlicher, als jene blitzenden Sterne, dünken und die unendlichen Augen, die die Nacht in uns geöffnet.“ Die „unendlichen Augen“, d.h. der Sinn für das Absolute, durchschauen „unbedürftig des Lichts [...] die Tiefen eines liebenden Gemüths“, die die Augen als ein Wahrnehmungsvermögen des Lichts nicht erkennen können. Die Wahrnehmung des „Gemüths“ des Universums wird durch die Liebe zwischen dem lyrischen Ich und der „Geliebten“ realisiert, die ihm von der „Weltkönigin“ der Nacht gesendet wird. Die Geliebte gibt der Welt der Nacht eine Ordnung, indem sie zur „lieblichen Sonne der Nacht“ wird. Sie gilt als die Herrscherin der Raum- und Zeitordnung der Nacht, die sich nicht an der Sonne des Tages, sondern dem „Gemüth“ orientiert. In der „Brautnacht“ mit der Geliebten erfährt das lyrische Ich die Zeitlosigkeit im „Gemüth“ der Welt. Durch die Erkenntnis der Nacht wird es von einem Fremdling erst „zum Menschen gemacht“. Es ist jetzt des Schwebens zwischen Sein und Nicht-Sein fähig geworden, was als das eigentliche Leben des Menschen gilt. Die Vereinigung zwischen dem Ich und der Geliebten soll durch die Auflösung des Ich in dem

²²⁷ Vgl. Uerlings (1998), S. 129f.

„Gemüth“ vollzogen werden, was als das höchste Ziel der Liebe bei Novalis gilt: „[Z]ehre mit Geistesglut meinen Leib, daß ich luftig mit dir inniger mich mische und dann ewig die Brautnacht währt.“

Zweite Hymne (I, 133/135)

In der zweiten Hymne wird die Nachtwelt innerhalb der Tageswelt aufgesucht²²⁸. Der Kontrast zwischen Tag und Nacht wird dem Ich nach dem Erwachen gewahrt: „Zugemessen ward dem Lichte seine Zeit; aber zeitlos und raumlos ist der Nacht Herrschaft.“ Zuerst beklagt das Ich: „unselige Geschäftigkeit verzehrt den himmlischen Anflug der Nacht“, zugleich werden aber andere Möglichkeiten der Erfahrung der Nacht gesucht. Der „der Nacht Geweihte“ erfährt „in der goldnen Flut der Trauben – in des Mandelbaums Wunderöl, und dem braunen Saft des Mohns“, d.h. in Wein, Bittermandelwasser und Opium²²⁹ „den himmlischen Anflug der Nacht“ innerhalb des „irrdischen Tagewerks“. Danach folgt: „Sie [„die Thoren“] wissen nicht, daß du [der „der Nacht Geweihte“] es bist der des zarten Mädchens Busen umschwebt und zum Himmel den Schoß macht“. In der zweiten Hymne wird die Liebe nicht als die absolute Auflösung des Ich im Ganzen, sondern als eine körperliche Berührung dargestellt. Was in der ersten Hymne nur durch den „heiligen Sinn“ erkennbar ist, ist in der zweiten Hymne durch die fünf Sinne erfahrbar. Die „geistige Gegenwart“ ist nun durch Geschmack (Wein), Gefühl (Liebe), Gehör (alte Geschichte), Geruch (Opium), Gesicht (die Gestalt der Geliebte) erfahrbar. Die zweite Hymne stellt einen Versuch dar, die Möglichkeit aufzuzeigen, die Zeitlosigkeit der Nacht als eine „relative Zeitlosigkeit“ in der Tageswelt zu erfahren.

Dritte Hymne (I, 135)

Die dreistufige Entwicklung der Erkenntnis, die in der ersten Hymne als eine allgemeingültige, universelle Geschichte dargestellt ist, wird in der dritten Hymne als ein individuelles Erlebnis geschildert²³⁰. Das Ich in der dritten Hymne ist kein

²²⁸ Vgl. Heinz Ritter: *Novalis' Hymnen an die Nacht. Ihre Deutung nach Inhalt und Aufbau auf textkritischer Grundlage*, 2. Auflage, Heidelberg 1974, S. 149.

²²⁹ Vgl. Uerlings (1998), S. 132.

²³⁰ Vgl. Uerlings: ebd., S. 132f.

kollektives, sondern ein besonderes²³¹. Die Triade entwickelt sich von „Thränen“ und „Schmerz“ des Todes der Geliebten über die Trennung vom „Band der Geburt“ und die Befreiung aus „des Lichtes Fessel“ bis zur ewigen Vereinigung mit der Geliebten mit einem „unzerreißlichen Band“.

Der Gedankengang der dritten Hymne erinnert an das Tagebuch von Novalis am 13. Mai 1797, dem 56. Tag nach dem Tod seiner Braut Sophie von Kühn:

„Abends gieng ich zu Söfchen. Dort war ich unbeschreiblich freudig – auf blitzende Enthusiasmus Momente – Das Grab blies ich wie Staub, vor mir hin – Jahrhunderte waren wie Momente – ihre Nähe war fühlbar – ich glaubte sie solle immer vortreten“ (IV, 35f.)

Ob es sich dabei um ein wirkliches Erlebnis von Novalis handelt, mag dahingestellt sein. Offensichtlich ist, dass die Beschreibung der mystischen Vereinigung mit der Geliebten in der dritten Hymne eine literarische Bearbeitung dieser Tagebuchnotiz ist:

„Zur Staubwolke wurde der Hügel – durch die Wolke sah ich die verklärten Züge der Geliebten. In ihren Augen ruhte die Ewigkeit – ich faßte ihre Hände, und die Thränen wurden ein funkelndes, unzerreißliches Band. Jahrtausende zogen abwärts in die Ferne, wie Ungewitter.“ (I, 135)

Wichtig ist, dass Novalis in der dritten Hymne sein persönliches Erlebnis nicht als ein solches, sondern als das eines lyrischen Ich darstellt. Die Rolle der Sophie für Novalis spielt in der dritten Hymne die „Geliebte“ für das Ich. Beide fungieren als Vermittlerinnen von Zeit und Ewigkeit. Durch den Tod Sophies hat Novalis die sogenannte „Mittlerreligion“ entwickelt. „Xstus und *Sophie*“ (IV, 48) werden als Gegenstände der Mittlerreligion gleichgesetzt: „Ich habe zu Söfchen Religion – nicht Liebe. Absolute Liebe, vom Herzen unabhängige, auf Glauben gegründete, ist Religion.“ (II, 395, 56)

Die Gleichsetzung von Religion und Liebe ist für Novalis das Mittel gewesen, durch das „Gefühl“ das Absolute sinnlich zu erfahren. Was in der dritten Hymne dargestellt ist,

²³¹ Vgl. Heinz Ritter: ebd., S. 150f.

ist keine bloße Wiederholung eines persönlichen Erlebnisses von Novalis, sondern ein lyrischer Ausdruck seiner Darstellungsweise der Erfahrung des Absoluten, die er an anderen Stellen verschiedentlich beschreibt.

Vierte Hymne (I, 135/137/139)

Die vierte Hymne beginnt mit der festen Überzeugung des lyrischen Ich: „Nun weiß ich, wenn der letzte Morgen seyn wird“. Die Erfüllung des Wunsches in der zweiten Hymne, in der Tageswelt die Ewigkeit der Nacht zu erfahren, ist nun durch das Erlebnis der mystischen Vereinigung mit der Geliebten in der dritten Hymne gesichert. Als die Schwelle zwischen Immanenz und Transzendenz liegt das „heilige Grab [...] auf dem Grenzgebürge der Welt“, mit dem zugleich das Grab Sophies gemeint ist²³². Die „den gemeinen Sinnen unvernünftliche“ Erfahrung des Schwebens zwischen beiden Sphären auf dem Grabhügel verleiht dem irdischen Leben einen neuen Sinn im doppelten Sinne: 1) die Transzendenz wird durch das „Gefühl“ symbolisch erfahrbar, 2) das Leben wird durch einen symbolischen Tod eine höhere Stufe erreichen, indem es ihn in sich integriert.

Die Herrschaft des Lichtes endet mit der irdischen Zeit: „Einst zeigt deine [des Lichtes] Uhr das Ende der Zeit, wenn du wirst wie unser einer, und voll Sehnsucht und Inbrunst auslöschest und stirbst.“ Durch das „Gefühl“ wird die Zeitlosigkeit der Nacht in der Tageswelt erfahren: „In mir fühl ich deiner Geschäftigkeit Ende – himmlische Freyheit, selige Rückkehr.“ Das lyrische Ich wird nun seiner Bestimmung vollkommen gewahr, ein den Tod integriertes Leben in der die Zeitlosigkeit integrierten Zeit zu führen:

„Ich lebe bey Tage
Voll Glauben und Muth
Und sterbe die Nächte
In heiliger Glut.“

Fünfte Hymne (I, 141/143/145/147/149/151/153)

In der handschriftlichen Vornotiz der fünften Hymne gibt Novalis einen Überblick

²³² Vgl. Uerlings (1998), S. 136.

dieser Hymne: „Alte Welt. Der Tod. *Xstus – neue Welt*. Die Welt der Zukunft – Sein Leiden – Jugend – Botschaft. Auferstehung. *Mit den Menschen ändert die Welt sich*. Schluß – Aufruf.“ (I, 140) Die Themen der fünften Hymne sind demzufolge: die ganze Weltgeschichte von der Antike über die Entstehung des Christentums bis zur Zukunft, das Leben Christi als die Geschichte der Menschheit, die Realisierung der neuen Welt durch die Entwicklung der Menschheit²³³.

Die Hymne beginnt mit der Antike, wo die Sonne als die absolute Macht gepriesen wurde: „Über des Morgens rothen Bergen, in des Meers heiligem Schooß wohnte die Sonne, das allzündende, lebendige Licht. [...] Alle Geschlechter verehrten kindlich die zarte, tausendfältige Flamme, als das Höchste der Welt.“ Unter der Herrschaft der Sonne führte der Mensch ein scheinbar glückliches Leben: „ein ewig buntes Fest der Himmelskinder und der Erdbewohner rauschte das Leben, wie ein Frühling, durch die Jahrhunderte hin“. Der Mensch war sich noch nicht bewusst, dass über ihn „ein eisernes Schicksal mit stummer Gewalt“ herrschte.

Das glückliche Leben in der Antike endet dort, wo man bemerkt: „Ein Gedanke nur war es, Ein entsetzliches Traumbild“. An die Stelle des glücklichen Lebens tritt nun der Tod, den als solchen der antike Mensch nicht akzeptieren konnte²³⁴: „Es war der Tod, der dieses Lustgelag/Mit Angst und Schmerz und Thränen unterbrach.“ Nach Novalis verleugnete der antike Mensch den Tod als das endgültige Ende des Lebens. Erst durch ein anderes Verständnis kann der Mensch ein den Tod integrierendes Leben führen. Die Nacht blieb in der Antike noch „unenträthsel“, weil der Mensch ihr keine Transzendentalität zuschrieb und sich selbst als ein transzendentes Wesen verkannte.

Der Beschreibung der Antike bei Novalis liegt Schillers Gedicht *Die Götter Griechenlands* (1788) zugrunde. In diesem Gedicht entfaltet Schiller seine Geschichtsauffassung, dass die glückliche Einheit zwischen Gott und Menschen in der

²³³ Zur 5. *Hymne an die Nacht* vgl. Gerhard Schulz: „Mit den Menschen ändert die Welt sich“. Zu Friedrich von Hardenbergs 5. *Hymnen an die Nacht*, in: *Gedichte und Interpretationen*, Bd. 3, hg.v. Wulf Segebrecht, Stuttgart 1984, S. 202-215, Herbert Uerlings: Friedrich von Hardenberg, S. 311-319, ders: *Spee – Schiller – Novalis*, S. 50-60.

²³⁴ Dazu vgl. Uerlings: *Spee – Schiller – Novalis*, S. 50: „Der Tod wird in das antike Selbstverständnis nicht angemessen integriert. Die antike Deutung, der Tod als Bruder des Schlafs, das Leben nach dem Tode als ‚Schattenexistenz‘, wird vom Sprecher der *Hymnen* als zwar tröstliche, aber letztlich unangemessene ästhetische Überhöhung bewertet“.

Antike durch die Entstehung des Christentums verloren ging: „Einen zu bereichern, unter allen,/musste diese Götterwelt vergehn.“²³⁵ Dies hat Novalis umgedeutet, indem er Christus die Rolle eines Mittlers zuschrieb, den Schiller verkannte²³⁶.

„Zu Ende neigte die alte Welt sich.“ Die „neue Welt“ beginnt mit der Geburt Christi: „Ein Sohn, der ersten Jungfrau und Mutter – Geheimnißvoller Umarmung unendliche Frucht.“ Christus, das Kind von Gott und Mensch, verkündigte dem Menschen erst den Tod, indem er Mittler zwischen Leben und Tod wurde: „Im Tode ward das ewge Leben kund,/Du bist der Tod und machst uns erst gesund.“ Christus ist geboren als der Mittler zwischen Gott und Maria, gestorben als der Mittler zwischen Leben und Tod, auferstanden als der Mittler zwischen Gott und der ganzen Menschheit. Die Auferstehung Christi ist zugleich die Neugeburt des Menschen in einer höheren Gestalt: „Gehoben ist der Stein –/Die Menschheit ist entstanden.“

Der Prozess des Lebens Christi von der Geburt über den Tod zur Auferstehung, der in der fünften Hymne geschildert ist, stellt dabei weniger ein historisches Ereignis als die ganze Menschheitsgeschichte dar, die in die Zukunft fortgesetzt wird. Die Auferstehung Christi als die Neugeburt der Menschheit ist ein Zukunftsideal, das Novalis durch Christus vergegenwärtigt. Christus ist eine Kunstfigur des Dichters, die er benutzt, um die Zukunftsutopie zu beglaubigen²³⁷. Das Leben Christi – einschließlich Tod und Auferstehung – ist die sichtbar gewordene „geistige Gegenwart“, in der die ganze Menschheitsgeschichte veranschaulicht wird.

Sechste Hymne (I, 153/155/157)

Die sechste Hymne ist als *Sehnsucht nach dem Tode* betitelt. Schon der Titel scheint der Überzeugung des Ich am Ende der vierten Hymne (Ich lebe bey Tage [...] Und sterbe die Nächte) zunächst zu widersprechen. Verabscheut werden Tag, Zeitlichkeit und Gegenwart, der Sprecher sehnt sich nach Nacht, (frühchristlicher)²³⁸ Vorzeit und

²³⁵ Friedrich Schiller: Die Götter Griechenlands, in: Schillers Werke. Nationalausgabe, hg.v. Julius Petersen u.a., Weimar 1943ff.Bd. 1, S. 190-195, hier S. 194.

²³⁶ Zu Schillers Gedicht *Die Götter Griechenlands* und Novalis' 5. *Hymne an die Nacht* vgl. Uerlings: Spee – Schiller – Novalis, S. 50-59.

²³⁷ Dafür spricht, dass der „Sänger“ in der 5. Hymne auftritt, der Christum zu einer poetischen Figur macht, aber in der Bibel nicht auftaucht. Dazu vgl. Uerlings: Friedrich von Hardenberg, S. 315.

²³⁸ Vgl. Uerlings (1998), S. 150.

Ewigkeit:

„Mit banger Sehnsucht sehn wir sie [die Vorzeit]
In dunkle Nacht gehüllet,
In dieser Zeitlichkeit wird nie
Der heiße Durst gestillet.
Wir müssen nach der Heymath gehn,
Um diese heilige Zeit zu sehn.“

Die Sehnsucht nach der Rückkehr zur frühchristlichen Zeit kann als die nach dem Miterleben des Lebens Christi verstanden werden, nach der Zeit, „wo in Jugendglut/Gott selbst kundgegeben/Und frühem Tod in Liebesmuth/Geweihet sein süßes Leben.“ Dabei liegt die Frage nahe, ob mit der „Vorzeit“ eine historische Zeit gemeint ist. Das Leben Christi wird in der fünften Hymne als die Verkörperung der ganzen Menschheitsgeschichte dargestellt. Die Auferstehung Christi in der fünften Hymne ist nicht der Beginn des Christentums, sondern der der Zukunftsutopie. Hinzu kommt, dass hier die Braut und Christus als das Ziel der Rückkehr gleichgesetzt sind: „Hinunter zu der süßen Braut,/Zu Jesus, dem Geliebten“. Die Rückkehr ist keine historische, sondern eine zukunftsorientierte, denn sowohl die Liebe zur Geliebten als auch die zu Christus ermöglicht erst das Leben als ein Potenzierungsprozess zwischen Endlichem und Unendlichem.

Lothar Pikulik hat auf die Möglichkeit hingewiesen, nicht nur von der fünften her die sechste Hymne, sondern umgekehrt auch die fünfte von der sechsten zu verstehen²³⁹. So betrachtet ist die sechste Hymne nicht als bloßes Gedicht des Untergangs, sondern als ein Glied der Potenzierung zwischen Leben und Tod, Tag und Nacht, Vorzeit und Zukunft, Ewigkeit und Zeit zu verstehen. Das lyrische Ich in der sechsten Hymne muss untergehen und dem Leser unterworfen werden, um ihm einen Blick „von einem höheren Standpunkte“ zu öffnen.

Die oben skizzierte Dynamik zwischen den sechs *Hymnen* verdeutlicht, dass die

²³⁹ Vgl. Lothar Pikulik: „Sehnsucht nach dem Tode“. Novalis' sechste *Hymne an die Nacht* im kontextuellen Zusammenhang, in: *Aurora* 58 (1998), S. 35-47, hier S. 42.

„geistige Gegenwart“ nicht in der Zeitlosigkeit der Nacht, sondern im „Schweben“ zwischen Tag und Nacht liegt. Hervorgehoben wird nicht das Jenseits, sondern das Leben als ein Potenzierungsprozess. Der „Mittlerreligion“ liegt die Überzeugung von Novalis zugrunde, dass die direkte Wahrnehmung des Absoluten unmöglich ist. Die Erkenntnis der Transzendenz wird nur durch den „Mittler“ möglich. In den *Hymnen an die Nacht* hat Novalis seiner philosophischen Überzeugung eine dichterisch-religiöse Form gegeben, indem er Christus und der Geliebten die Rolle des sichtbaren Mittlers zwischen Immanenz und Transzendenz zuschreibt.

8.5. Fazit

In der Lyrik sucht Novalis die Möglichkeiten, die „geistige Gegenwart“ nicht durch den Werdegang eines Protagonisten, sondern durch den freien Blick des lyrischen Ich darzustellen. Die höchste Aufgabe der Einheit des Ich mit sich selbst und mit dem Universum wird weder realisiert noch in der unendlichen Tätigkeit dargestellt, sondern durch den „Mittler“ vergegenwärtigt. Die Spannung zwischen Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit wird nicht gelöst, sondern gibt Novalis' Lyrik eine Dynamik. Die „Mittlerreligion“ in der Lyrik ist ein Versuch, nicht das Absolute, sondern die Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz sinnlich wahrnehmbar darzustellen, in der die „geistige Gegenwart“ erfahren werden soll.

Die Lyrik spielt auch im Roman, genauso wie das Märchen, die Rolle der „Unterbrechung“ des Triebes und bietet eine Vorwegnahme des Unendlichen. Die im Roman eingefügten Gedichte sollen später im Zusammenhang mit der Romankonzeption behandelt werden.

9. Die Lehrlinge zu Sais

9.1. Einleitung

In einem Brief an A.W. Schlegel vom 24. Februar 1798 teilte Novalis diesem mit, er habe „einen Anfang, unter dem Titel, der Lehrling zu Saïs – [...] Fragmente – nur alle in Beziehung auf Natur“ (IV, 251). Er beschäftigte sich bis Anfang des Jahres 1799 und der Text erschien später als der Roman *Die Lehrling zu Sais*. Die Entstehungszeit der *Lehrlinge* entspricht also genau der des *Allgemeinen Brouillons*, das Novalis als das Ergebnis des Studiums an der Freiburger Bergakademie konzipierte.

Im selben Brief erkennt Novalis: „Künftig treib ich nichts, als Poësie – die Wissenschaften müssen alle poëtisirt werden“ (IV, 252). Die Poetisierung der Wissenschaften war nichts anderes als das, was Novalis mit dem *Allgemeinen Brouillon* im Namen des Bibel-Projekts versucht hat. *Die Lehrlinge zu Sais* sollten folglich als ein Teil des Bibel-Projekts gelten. Der Unterschied zum *Allgemeinen Brouillon* liegt darin, dass *Die Lehrlinge* als ein Roman konzipiert wurden, der bei Novalis einen unendlichen, zukunftsorientierten Fortschritt darstellen sollte, während das *Allgemeine Brouillon* als eine Darstellung des Nebeneinanders angesichts der Komplexität der Wissenschaften abgebrochen werden musste. Als ein Vorhaben zu den *Lehrlingen* notiert Novalis:

„Die Naturlehre. – Doppelte Wege – vom Einzelnen – vom Ganzen – Von innen – von außen. Naturgenie. Mathematik. Göthe. Schelling. Ritter. Die pneumatische Chemie. Das Mittelalter. Naturromane. Vortrag der Physik. Werner. Experimentiren. Ob der Naturlehre eine wahre Einheit zum Grunde liegt.“ (II, 669)

Als die „doppelten Wege“, „eine wahre Einheit“ der Natur zu erkennen, gelten einerseits die Suche nach der Einheit des „Gemüths“ des Ich und andererseits nach der des Universums, wie Novalis in den *Vermischten Bemerkungen* fordert:

„Der erste Schritt wird Blick nach innen – absondernde Beschauung unsres Selbst – Wer hier stehn bleibt geräth nur halb. Der 2te Schritt muß wirksamer Blick nach außen – selbstthätige, gehaltene Beobachtung der Außenwelt seyn.“ (II, 422, 26)

Mit dem Appell, „die Wissenschaften müssen alle poëtisirt werden“, versucht

Novalis, den Zusammenhang von Selbsterkenntnis und Naturerkenntnis in einer poetischen Form auszudrücken²⁴⁰. Das soll nur durch den Roman möglich sein, weil er das einzige Medium ist, das eine unendliche Potenzierung von Selbstbewusstsein des Menschen und des Universums darzustellen vermag. In diesem Kapitel soll erläutert werden, wie Novalis im *Roman Die Lehrlinge zu Sais* Poesie und Wissenschaft, Selbsterkenntnis und Naturerkenntnis in Zusammenhang gebracht hat.

Dabei werden folgende Forschungsarbeiten besonders berücksichtigt: Irene Bark: *Steine in Potenzen* (1999) und Jürgen Daiber: *Experimentalphysik des Geistes* (2001), die jeweils die Bedeutung der Experimente in *Sais* ausführlich erläutern, Herbert Uerlings: *Novalis und die Weimarer Klassik* (1990), der anhand des *Märchens von Hyacinth und Rosenblüthe* die romantische Naturauffassung bei Novalis im Vergleich zu Goethe und Schiller hervorhebt. Als Gesamtdarstellungen für den Roman werden u.a. Pikulik: *Frühromantik* (1992) und Uerlings: *Novalis* (1998) berücksichtigt.

9.2. Literarischer Hintergrund

Schon aus dem Titel *Die Lehrlinge zu Sais* ist erkenntlich, dass Goethes *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1795/96) und Schillers *Das verschleierte Bild zu Sais* (1795) als direkte Anstöße für den Roman dienten²⁴¹.

In den *Lehrlingen* entleiht Novalis Mehrperspektivität und Dominanz der Gesprächform, die den „romantischen Roman“ prägen sollen, vom *Wilhelm Meister*. Der Unterschied liegt darin, dass das Gespräch in den *Lehrlingen* bei Novalis nicht zu einer endgültigen Einheit geführt wird. Wenn der Lehrer und die Lehrlinge gegen Ende des Romans erkennen, „daß das Leben des Universums ein ewiges tausendstimmiges Gespräch sey“ (I, 107), repräsentiert das Gespräch nicht nur die Mehrperspektivität, sondern auch eine unendliche Verdopplung zwischen Ich und Welt, Endlichem und Unendlichem, die Goethe im *Meister* nicht darstellen konnte.

Das Isis-Motiv entlehnt Novalis Schiller. Den Tempel zu Sais in Ägypten, in dem die Göttin Isis saß, die damals ein literarischer Topos der verborgenen Wahrheit war²⁴²,

²⁴⁰ Vgl. Uerlings (1998), S. 152.

²⁴¹ Vgl. ebd., S. 153. Zur romantischen Naturauffassung bei Novalis im Gegensatz zu Goethe und Schiller vgl. Uerlings: *Novalis und Weimarer Klassik*, in: *Aurora* 50, 1990, S. 27-46.

²⁴² Vgl. Einleitung der Herausgeber, I, 72.

beschreibt Schiller im Aufsatz *Die Sendung Moses* (1791) folgendermaßen:

„Unter einer alten Bildsäule der Isis las man die Worte: ‚Ich bin, was da ist‘ und auf einer Pyramide zu Sais fand man die uralte merkwürdige Innschrift: ‚Ich bin alles was ist, was war und was seyn wird, kein sterblicher Mensch hat meinen Schleyer aufgehoben.‘“²⁴³

In diesem Aufsatz erklärt Schiller, wie Moses seinen monotheistischen Glauben aus der ägyptischen Einweihungszeremonie erhielt und ihn den Hebräern verkündigte, um sie aus dem Sklavenzustand zu retten und mit ihnen zusammen einen durch den Glauben an einen Gott unterstützten Staat zu begründen. In Moses sieht Schiller einen aufklärerischen Charakter, weil er die Religion für die Begründung des Staates zu benutzen versuchte²⁴⁴. Obwohl der wahre Gott als die Einheit der ägyptischen Gottheit keinen Namen und keine Gestalt trägt, gab ihm Moses eine menschliche Gestalt, um die Hebräern zum Glauben zu bekehren, denen die abstrahierte Einheit der Götter unverständlich war:

„Den wahren Gott kann er den Hebräern nicht verkündigen; weil sie unfähig sind ihn zu fassen; [...] Es bleibt ihm also nichts übrig, als ihnen, seinen wahren Gott auf eine fabelhafte Art zu verkündigen.“²⁴⁵

Das Programm von Moses entspricht nach Schiller genau dem der deutschen Aufklärung, die die Religion für ihr Erziehungsprogramm verwendet. Die Radikalität Moses' sieht Schiller darin, dass Moses auf die Transzendentalität Gottes verzichtete und eine „Vernunftreligion“²⁴⁶ begründete. In diesem Sinne gilt diese These Schillers als eine geschichtsphilosophische Vorwegnahme des „philosophischen Chiasmus“, den Kant wenig später in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) entwickelte.

²⁴³ Friedrich Schiller: *Die Sendung Moses*, in: Schillers Werke, Nationalausgabe Bd. 17, S. 377-397, hier S. 385.

²⁴⁴ ebd., S. 376.

²⁴⁵ ebd., S. 391f.

²⁴⁶ ebd., S. 392.

Schiller verarbeitete diesen Aufsatz zu dem Gedicht *Das verschleierte Bild zu Sais*, in welchem es um einen Jüngling geht, der die Wahrheit hinter dem Schleier der Isis sehen wollte und verdarb, weil ihn aufzuheben keinem sterblichen Menschen erlaubt ist: „Auf ewig/War seines Lebens Heiterkeit dahin, Ihn riß ein tiefer Gram zum frühen Grabe. [...] ,Weh dem, der zu der Wahrheit geht durch Schuld,/Sie wird ihm nimmermehr erfreulich seyn.“²⁴⁷

Auch Novalis geht davon aus, dass die unmittelbare Erfahrung des Absoluten unmöglich sei, aber er verurteilt sie nicht als „Schuld“. Das Problem der Unerreichbarkeit des Absoluten versucht Novalis auf eine andere Art zu lösen als Schiller. Während Schiller dem Christentum keine Transzendentalität gewährte, schreibt Novalis dem Christus die Rolle des Mittlers zwischen Transzendenz und Immanenz zu. Bei den Wissenschaften wie auch bei der Religion geht es für Novalis darum, durch den Mittler das Absolute symbolisch zu erfahren.

Sowohl Kant als auch Schiller bezeichneten die verborgene Wahrheit hinter dem Schleier der Isis als „erhaben“²⁴⁸. Das „Erhabene“ definiert Kant in der *Kritik der Urteilskraft* (1790) als das, was „jeden Maßstab der Sinne übertrifft“ und „nicht in den Dingen der Natur, sondern allein in unseren Ideen zu suchen“ ist²⁴⁹.

Die Wahrheit, die bei Kant und Schiller jenseits der sinnlichen Erfahrung bleibt, ist bei Novalis unverzichtbar:

„[W]enn kein Sterblicher, nach jener Inschrift dort, den Schleier hebt, so müssen wir Unsterbliche zu werden suchen; wer ihn nicht heben will, ist kein ächter Lehrling zu Sais.“ (I, 82)

Die Erfahrung dessen, „was ist, was war und was seyn wird“, gilt bei Novalis als die der „geistigen Gegenwart“, die Novalis nicht nur in den „Ideen“, sondern auch in der Erscheinungswelt sucht. Was *Die Lehrlinge* bei Novalis von Goethes *Meister* und Schillers *Sais* trennt, ist die Unverzichtbarkeit des Unendlichen. Im folgenden soll

²⁴⁷ Schiller: *Das verschleierte Bild zu Sais*, in: Schillers Werke, Nationalausgabe Bd. 1, S. 254-256, hier S. 256.

²⁴⁸ Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*, hg. v. Heiner F. Klemme, Hamburg 2001, S. 205, Anm. v. Verf., Schiller: *Die Sendung Moses*, S. 385.

²⁴⁹ Kant: ebd., S. 113f.

untersucht werden, wie der Lehrer und die Lehrlinge sich mit der Frage beschäftigen, „Ob der Naturlehre *eine wahre Einheit* zugrunde liegt“ (I, 111).

9.3. Erster Teil. Der Lehrling

Der Roman beginnt mit der Beschreibung der „Chifferschrift“ der Natur:

Mannichfache Wege gehen die Menschen. Wer sie verfolgt und vergleicht, wird wunderlicher Figuren entstehen sehn; Figuren, die zu jener großen Chifferschrift zu gehören scheinen, die man überall, auf Flügeln, Eierschalen, in Wolken, im Schnee, in Krystallen und in Steinbildungen, auf gefrierenden Wassern, im Innern und Äußern der Gebirge, der Pflanzen, der Thiere, der Menschen, in den Lichtern des Himmels, auf berührten und gestrichenen Scheiben von Pech und Glas, in den Feilspänen um den Magnet her, und sonderbaren Conjunctionen des Zufalls, erblickt.“ (I, 79)

Irene Bark weist darauf hin, dass Novalis die Vorstellung der „Chifferschrift“ Kant verdankt²⁵⁰. In der *Kritik der Urteilskraft* definiert Kant die „Chifferschrift“ als das Mittel, „wodurch die Natur in ihren schönen Formen figürlich zu uns spricht.“²⁵¹ Der Anfang des Romans stellt einen Versuch dar, die „wahre Einheit“ aller Seinsstufen der Natur (im Innern und Äußeren der Gebirge, der Pflanzen, der Thiere, der Menschen, in den Lichtern des Himmels) durch Entzifferung der Figurensprache der Natur zu suchen.

Die Einheit der Natur sucht Novalis nicht nur in der äußeren Betrachtung, er sucht auch nach Möglichkeiten, sie durch Experimente zu rekonstruieren, während Kant behauptet, dass die „Kunst der Experimente oder der Beobachtungen“ nicht „für einen praktischen Teil der Naturlehre gehalten“ werden dürfe, weil sie bloß empirisch sei und nicht immer ein allgemeingültiges Prinzip erreiche²⁵². Dagegen ist die „wahre Einheit der Natur“ bei Novalis keine bloße Voraussetzung der Naturwissenschaften, sondern sie ist durch „Repraesentation“ darzustellen: „Wir verlassen das *Identische* um es darzustellen“. (II, 104, 1)

²⁵⁰ Vgl. Irene Bark: a.a.O., S. 284-303.

²⁵¹ Kant: *Kritik der Urteilskraft*, S. 184.

²⁵² ebd., S. 10, dazu auch vgl. ders.: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, S. 4ff.

Die „berührten und gestrichenen Scheiben von Pech und Glas“ erinnern an Experimente der „Klangfiguren“ E.F.F. Chladni, die Novalis in Chladni Schrift *Entdeckungen über die Theorie des Klanges* (1787) kennenlernte. Chladni war es gelungen, „ein Mittel zu entdecken, um jede mögliche Art des Klanges [...] nicht nur hörbar, sondern auch sichtbar darzustellen“, indem er Glas- und Hartpechscheiben mit Sand bestreute und diese Scheiben mit einem Violinbogen anstrich²⁵³. In Bezug auf Chladni notiert Novalis: „Man (zwingt) eigentlich den Schall sich selbst *abzudrucken*, zu *chiffriren* – auf eine *Kupfertafel* zu bringen.“ (III, 305, 362) In Chladni Experiment sieht Novalis nämlich den Versuch, die „Chifferschrift“ der Natur sichtbar zu machen. Das Experiment mit den Klangfiguren gilt folglich als das Sichtbarmachen des Unsichtbaren, das Gegenwärtigmachen des Nicht-Gegenwärtigen.

Die Figur der um einen Magneten kreisförmig angeordneten Feilspäne hat eine ähnliche Bedeutung. Der Magnetismus galt damals als „anschauliches Schema einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit von Kräften [...], welche die gesamte Naturentwicklung durchgängig bestimmen.“²⁵⁴ Novalis erkannte: „Der Magnet[ism] ist die verkehrte Elektrizität und die Electr[icität] der verkehrte Magnetism“. (III, 64) Im Magnetismus sieht Novalis genauso wie im Galvanismus die ursprünglichen Kräfte der Natur, die sowohl das Leben des Universums als auch das der Tiere ermöglichen. Das Experiment mit den Feilspänen ist wiederum eine künstliche Repräsentation der „Chifferschrift“ der Natur. Wenn Novalis rhetorisch fragt: „Warum wir wohl keinen, electrischen und magnetischen Sinn haben“ (III, 660, 598), könnte das Experiment mit dem Magneten als ein Versuch verstanden werden, die Kräfte des Universums als eine sinnlich wahrnehmbare Sprache darzustellen.

Eine Romanfigur sagt: „Keiner Erklärung bedarf die heilige Schrift [...] denn sie ist ein Accord aus des Weltalls Symphonie.“ (I, 79) Die „heilige Schrift“ ist hier nicht nur als die christliche, sondern auch als die frühromantische Bibel zu verstehen. Die Sprache der frühromantischen Bibel soll dann so beschaffen sein, dass sie nicht auf den Verstand, sondern auf die Sinne wirkt. In diesem Sinne lässt Novalis einen Fremden sagen: „die Unverständlichkeit sey Folge nur des Unverstandes [...]. Man verstehe die

²⁵³ E.F.F. Chladni: *Entdeckungen über die Theorie des Klanges*, Leipzig 1787, S. 1. Zu Chladni vgl. Jürgen Daiber: a.a.O., S. 184ff.

²⁵⁴ Irene Bark: ebd., S. 292.

Sprache nicht, weil sich die Sprache selber nicht verstehe, nicht verstehen wolle“. (ebd.)

In dem Essay *Über die Unverständlichkeit* (1800) entwickelt Friedrich Schlegel die These, dass der Diskrepanz zwischen Verstand und Unverstand die von Endlichem und Unendlichem zugrundeliegt. Die „reele Sprache“, in der die „unendliche Welt“ sich offenbaren soll, könne nicht durch den Verstand erfasst werden, sondern er soll „das Gemüth zum Charakter, das Talent zum Genie adel[n], das Gefühl und die Anschauung zur Kunst läuter[n]“, damit „jeder das Höchste erwerben kann.“²⁵⁵ Die „reele Sprache“ bei Friedrich Schlegel, die nicht durch den Verstand, sondern durch „Gemüth“ und „Gefühl“ gefasst werden soll, entspricht genau der „Tropen und Räthselsprache“ (II, 485, 1) bei Novalis, die das „Verständnis des Geheimnisses“ ermöglichen soll, das in der „gewöhnliche[n] Landessprache“ unverständlich bleibe²⁵⁶.

Der Prozess des Verstehens der Natur soll folglich nicht durch den räumlich und zeitlich beschränkten Verstand, sondern durch „Gemüth“ und „Gefühl“ durchgeführt werden, denen Novalis einen Raum und Zeit überschreitenden Charakter zuschrieb. Bei den verschiedenen Versuchen am Anfang des Romans, die Natursprache zu verstehen, geht es mithin darum, in sichtbaren und hörbaren Naturphänomenen ein „Sinnbild seines [des Menschen] Gemüths“ (I, 90) zu sehen, das nicht nur zeit-räumlich, sondern auch in der „geistigen Gegenwart“ sinnlich erfahrbar werden soll.

Der Lehrer tritt direkt danach als die Figur auf, die die Sprache der Natur sinnlich zu fassen strebt. Der Trieb, „die Sinne zu üben, zu beschäftigen und zu erfüllen“ (I, 79f.), führt ihn dazu, die Sprache der Natur als eine sichtbare Figur zu repräsentieren:

„Er sammelte sich Steine, Blumen, Käfer aller Art und legte sie auf mannichfache Weise sich in Reihen. [...] Er merkte bald auf die Verbindungen in allem, auf Begegnungen, Zusammentreffungen. [...] In große bunte Bilder drängten sich die Wahrnehmungen seiner Sinne: er härte, sah, tastete und dachte zugleich. Er freute sich, Fremdlinge zusammen zu bringen.“ (I, 80)

Der Lehrer stellt „ein unscheinbares Steinchen von seltsamer Gestalt [...] auf einen

²⁵⁵ Friedrich Schlegel: *Über die Unverständlichkeit*, in: Bd. 2, S. 235-242.

²⁵⁶ Vgl. Ludwig Stockinger: „Tropen und Räthselsprache“, S. 185f.

leeren Platz, der mitten unter anderen Steinen lag, gerade wo wie Strahlen viele Reihen sich berührten“, was „eine helle Ahndung dieser wunderbaren Welt“ (I, 81) erweckt.

Es liegt nahe, dass der Lehrer in den *Lehrlingen* Abraham Gottlob Werner darstellt, den Lehrer Hardenbergs an der Freiburger Bergakademie, der ein Klassifikationssystem der Fossilien nach äußeren Merkmalen entwickelte, unter der Annahme, dass die Fossilien in eine vollständige Ordnung gebracht werden können²⁵⁷.

Der Lehrer im Roman stellt jedoch eine idealisierte Gestalt Werners dar, denn der Freiburger Mineraloge war nach Novalis im Gegensatz zu der Romanfigur nicht instande, „Fremdlinge zusammen zu bringen“. „Bald waren ihm [dem Lehrer] die Sterne Menschen, bald die Menschen Sterne, die Steine Thiere, die Wolken Pflanzen“ (I, 80), während es bei Werner eine klare, unüberschreitbare „Kluft“ zwischen den Bereichen des Anorganischen und Organischen gibt²⁵⁸. Das liegt daran, dass Werner die Sprache der Natur nur durch das räumlich begrenzte Sehen zu verstehen versucht und zeitliche Übergänge übersehen hat.

Friedrich Hiebel sieht im Lehrer vielmehr Goethe als Werner²⁵⁹. Goethe versucht, die Geschichte der Erdschichten auf Entstehung und Entwicklung des Granits zurückzuführen, der nach Goethe als der „älteste[], festeste[], tiefste[], unerschütterlichste[] Sohn[] der Natur“ gilt²⁶⁰. Goethe geht davon aus: „In der lebendigen Natur geschieht nichts, was nicht in einer Verbindung mit dem Ganzen stehe“²⁶¹, und weigert sich nicht, durch Hypothese und Experimente die einheitliche Erdgeschichte zu rekonstruieren, was Werner nicht anerkennen konnte. Die Betrachtung Goethes ist nicht nur auf die sichtbaren Phänomene beschränkt. Seine Experimente sind Versuche, das Unsichtbare als Sichtbares darzustellen. Ferner weist Goethe im *Märchen* auf die Möglichkeit der Verwandlung des Anorganischen zum Organischen und umgekehrt hin, was Ritter u. a. später durch Phänomene der Elektrizität zu beweisen versuchten. Wenn Novalis sagt: „Physik ist nichts, als die Lehre von der Phantasie“ (III,

²⁵⁷ Vgl. Abraham Gottlob Werner: Von den äußeren Kennzeichen der Fossilien, S. 7, 17.

²⁵⁸ Dazu vgl. Irene Bark: ebd., S. 290f.

²⁵⁹ Vgl. Friedrich Hiebel: Novalis. Der Dichter der blauen Blume, 2. Aufl., Bern, München 1972, S. 211-224.

²⁶⁰ Goethe: Granit II (1785), in: Sämtliche Werke, Bd. 25, S. 312-321, hier S. 314.

²⁶¹ Vgl. Goethe: Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt (1793), in: ebd., S. 26-36, hier S. 33.

558, 18), und erkennt, „daß Göthe der erste Physiker seiner Zeit sey“ (II, 640), dann ist es deutlich, dass Novalis in Goethes Naturwissenschaften das Ideal seiner Poetik: „Gegenwärtig machen – des Nicht Gegenwärtigen“ (III, 421, 781) sah. Der Unterschied liegt wohl darin, dass Goethe im Granit, in einer konkreten Steinart, den Ursprung der Erdschichten sucht, während der Lehrer ein namenloses „unscheinbares Steinchen von seltsamer Gestalt“ zum Zentrum des Systems macht. Den Ursprung sieht Goethe nämlich in der historischen Wirklichkeit. Dagegen sucht Novalis das Ideal in der Zukunft, das in der Gegenwart nicht rekonstruiert, sondern repräsentiert werden soll.

9. 4. Zweiter Teil. Die Natur

Am Anfang des zweiten Teils des Romans wird die Geschichte des Verhältnisses des Menschen zur Natur beschrieben. Der Stufengang der Entwicklung der Naturreflexion ist, der Geschichtsauffassung von Novalis gemäß, triadisch gegliedert: vom „alten einfachen Naturstand“ (I, 83) über die „Zeiten der Verfinsterung“ (I, 86) zur Rückkehr der „alte[n] goldne[n] Zeit“ (ebd.).

In der Antike war die direkte Erkenntnis der Natur selbstverständlich, „denn der Natur des Sinnes entspricht die Natur des Eindrucks, und daher musste jenen früheren Menschen alles menschlich, bekannt und gesellig vorkommen“ (I, 83). Die „Gedanken unsrer Altväter“ waren folglich „ein nothwendiges Erzeugniß, [...] eine Selbstabbildung des damaligen Zustandes der irdischen Natur“ (ebd.). Die Natur war also sinnlich fassbar und der Sinn des Menschen war ein Abbild der Natur. „Mährchen und Gedichte“ (ebd.) waren eine direkte Aussage der Natur. Daher war „die Dichtkunst das liebste Werkzeug der eigentlichen Naturfreunde“ (I, 84). In der Einheit mit der Natur bedurfte man keiner Interpretation derselben, bis man sie objektiviert und begann, zu versuchen, die „gestaltlose[] Kräfte[]“ der Natur zu erklären.

Die Objektivierung der Natur schließt sich an den Versuch der Menschen an, „die mannichfachen Gegenstände ihrer Sinne mit einem gemeinschaftlichen Namen zu bezeichnen und sich entgegen zu setzen“ (I, 82). Das war die Trennung der menschlichen Sprache von der Natursprache, die deswegen zu einer „Chifferschrift“ zu werden genötigt war. Der Sinn ist nicht mehr in der Lage, die Sprache der Natur zu verstehen, er ist nun das Vermögen, die „Zerspaltung“ (I, 82) mit der Natur zu erkennen. An die Stelle der Einheit von Mensch und Natur ist die Erfahrung des Gefühls des „Mangels“ getreten.

Die Wiedervereinigung von Mensch und Natur soll nicht durch die Rekonstruktion der alten Einheit, sondern durch die Herstellung der „Vorbilder einer edleren Natur“ (I, 86) realisiert werden. Wenn die heilige Schrift als ein Äquivalent der Welt gilt, hat die frühromantische Bibel die Aufgabe, die Welt zu ihrem Äquivalent zu machen. Die Natur, die durch die „Zerspaltung“ zu „Krankenstube“ und „Beinhaus“ (I, 84) geworden war, wird nun durch die Bemühungen des Menschen, in der Natur sein Abbild wieder zu erkennen:

„Allmählich fing ihr [der Natur] Herz wieder an menschlich sich zu regen, ihre Fantasieen wurden heitrer, sie ward wieder umgänglich, und antwortete dem freundlichen Frager gern, und so scheint allmählich die alte goldne Zeit zurückzukommen, in der sie den Menschen Freundin, Trösterin, Priesterin und Wunderthäterin war, als sie unter ihnen wohnte und ein himmlischer Umgang die Menschen zu Unsterblichen machte. [...] [A]lle Geschlechter der Welt kommen dann nach langer Trennung wieder zusammen. Dann finden sich die alten verwaisten Familien, und jeder Tag sieht neue Begrüßungen, neue Umarmungen; dann kommen die ehemaligen Bewohner der Erde zu ihr zurück, in jedem Hügel regt sich neu erglimmende Asche, überall lodern Flammen des Lebens empor, alte Wohnstätten werden neu erbaut, alte Zeiten erneuert, und die Geschichte wird zum Traum einer unendlichen, unabsehbaren Gegenwart.“ (I, 86f.)

Der Prozess der Wiedervereinigung wird zunächst erzählerisch im Präteritum geschildert, aber gerade an der Stelle der Wiederkehr der „alten goldnen Zeit“ tritt das Präsens „scheint“ auf. Der Prozess wird weiter im Präsens fortgesetzt. Die Wiedervereinigung von Menschen und Natur, die in der Zukunft realisiert werden soll, soll in der „geistigen Gegenwart“ vorweggenommen werden. Der Wechsel des Tempus ins Präsens weist darauf hin, dass der Prozess gerade in der Gegenwart wahrzunehmen ist.

Um die „geistige Gegenwart“ wahrzunehmen, muss der Mensch „seinen sittlichen Sinn“ (I, 90) üben, so kann er die Natur als „Sinnbild seines Gemüths“ (ebd.) betrachten. Die „Zerspaltung“ von Mensch Natur führte zur Zerspaltung der Sinne. Bisherige Versuche, die Natur zu erkennen, sei es durch äußere Betrachtung oder durch Spekulation, sind einseitig, weil die Natur nicht räumlich und zeitlich begrenzt ist. Erst

durch die Übung des Raum und Zeit überschreitenden Sinnes soll die Naturerkenntnis möglich werden. Gerade der Sprecher, der die Übung des „sittlichen Sinnes“ beansprucht, betont: „Der Sinn der Welt ist die Vernunft“ (ebd.). Die „Vernunft“ ist hier, worauf Uerlings hinweist, nicht kantisch-fichteanisch zu verstehen²⁶². Ein anderer spricht: „Was brauchen wir die trübe Welt der sichtbaren Dinge mühsam zu durchwandern? Die reinere Welt liegt ja in uns, in diesem Quell. Hier offenbart sich der wahre Sinn des großen, bunten, verwirrten Schauspiels“ (I, 89f.). Die hier genannte „Vernunft“ ist folglich kein bloß immanentes Erkenntnismedium, sondern ein Abbild des „Geistes“. In diesem Sinne könnte die „Vernunft“ wohl als Plotinscher „Nous“ verstanden werden, der als ein Abglanz des höchsten Wesens gilt, aber dessen Reinigung zur großen „Weltseele“ führt²⁶³. Der „Nous“ bei Plotin ist einerseits ein „verderblicher Sprung ins Reich der Sinnlichkeit“, andererseits aber lehnt Plotin die Möglichkeit nicht ab, das Sinnliche wieder zu vergeistigen²⁶⁴. Die Übung des „sittlichen Sinns“ soll also zum „Sinn der Welt“ führen.

Als das geeignetste Medium der Übung der Sinne wählt Novalis die „Poesie“, der er einen Raum und Zeit überschreitenden Charakter zuschreibt. In der „Poesie“ soll die „geistige Gegenwart“ symbolisch dargestellt werden. Dass sich an die „sich kreuzenden Stimmen“ (I, 91) das sogenannte *Märchen von Hyacinth und Rosenblüthe* anschließt, scheint in diesem Sinne angebracht zu sein.

Das Märchen von Hyacinth und Rosenblüthe

Das Märchen hat wiederum eine deutliche triadische Struktur: von einer Stufe naiver Einheit über die Verwirrung bis zu einer Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit auf einem höheren Entwicklungsniveau²⁶⁵. Der Märchenheld Hyacinth wuchs in einer idyllischen Einheit mit der Natur und mit einem Mädchen namens Rosenblüthe „fröhlich und Lustig“ (I, 92) auf, bis er sein inneres Gleichgewicht verlor und an Melancholie litt²⁶⁶: „Er grämte sich unaufhörlich um nichts und wieder nichts, ging immer still für sich hin, setzte sich einsam, wenn die Andern spielten und fröhlich

²⁶² Vgl. Uerlings: Friedrich von Hardenberg, S. 370.

²⁶³ Zu Plotin vgl. Hans-Joachim Mähl: Novalis und Plotin, bes. S. 396.

²⁶⁴ Vgl., Mähl: ebd., S. 396, 412.

²⁶⁵ Vgl. Uerlings (1998), S. 168.

²⁶⁶ Vgl. Lothar Pikulik: Frühromantik, S. 255.

waren, und hing seltsamen Dingen nach.“ (I, 91)

Die Ursache seiner Melancholie liegt in der Erkenntnis, dass er sich mit der Natur nicht mehr verständigen konnte: „Höhlen und Wälder waren sein liebster Aufenthalt, und dann sprach er immer fort mit Thieren und Vögeln, mit Bäumen und Felsen, natürlich kein vernünftiges Wort, lauter närrisches Zeug zum Todtlachen.“ (ebd.) Die endgültige Trennung von der Natur erfährt er aus einem „Büchelchen [...], das kein Mensch lesen konnte“, das „ein Mann aus fremden Landen“ (I, 93) hinterlassen hatte. Das war die Erfahrung der nicht mehr lesbar gewordenen „Chifferschrift“ der Natur, die nicht durch das Denken, sondern durch das „Fühlen“ zu fassen ist. Hyacinth entschloss sich, „fort in fremde Lande [...], dahin wo die Mutter der Dinge wohnt, die verschleyerte Jungfrau“ (ebd.), d.h. zur Göttin Isis im Tempel zu Sais zu reisen. Zu diesem Entschluss kam er dadurch, dass „die alte wunderliche Frau im Walde“ (ebd.) ihm erzählte, wie er gesund werden könne und dass sie das Buch ins Feuer warf. Das Verbrennen der „Chifferschrift“ soll nicht als deren Abschaffung, sondern als ihre Verwandlung, ihre Wiederbelebung, d.h. als experimentelle Vergegenwärtigung der Kräfte der Natur verstanden werden, wie sie am Anfang des ersten Teils des Romans versucht wurde.

Auf dem Weg zur „Mutter der Dinge“ gelang es Hyacinth allmählich, seine innere Stabilität wiederzugewinnen: „wie er wandelte, so veränderte sich auch sein Gemüth, die Zeit wurde ihm lang und die innre Unruhe legte sich“ (I, 94). Der Weg Hyacinths ist, wie Pikulik feststellt, der Weg der Heilung²⁶⁷. Das Gefühl des Mangels der ursprünglichen naiven Einheit wird durch Sehnsucht nach einer höheren Einheit ersetzt. Die Zeit als Trennungsprozess wird mit der Verwandlung des Gemüts aufgehoben und in einen Wiedervereinigungsprozess verwandelt. Die Beschleunigung der Zeit, „die Zeit ging immer schneller, als sähe sie sich nahe am Ziele“ (I, 94), zeigt, dass die Zeit durch das Gemüt Hyacinths gesteuert wird. Die Beschleunigung der Zeit entspricht einem Infinitesimal-Kalkül der Zeit, der zu einer „relativen Zeitlosigkeit“ führen soll, in der die Ewigkeit sich offenbart. Der Prozess der Heilung stellt also die „Infinitesimalmedizin“ (III, 315, 399) dar, die durch Verdichtung der Zeit den Körper reizt, was als eine Bedingung des gesunden Lebens gilt: „*Lange Zeit schwächt – kurze Zeit stärkt.*“ (III, 330, 450) Die Trennung von der Natur, die durch die Krankheit

²⁶⁷ Pikulik: ebd., S. 254.

Hyacinths dargestellt wird, ist kein bloßer Mangelzustand, sondern ein Prozess der wechselseitigen Potenzierung: „Jede Kranckheit, jede Verletzung sollte benutzt werden können zu jenem großen Zwecke“ (III, 315, 399), d.h. zur „*Erhebung des Menschen über sich selbst*“ (II, 535, 42).

Endlich erreicht Hyacinth den Tempel zu Sais und hebt den Schleier auf, hinter dem er statt der Göttin Isis Rosenblüte wiederfindet: „er stand vor der himmlischen Jungfrau, da hob er den leichten, glänzenden Schleyer, und Rosenblüthchen sank in seine Arme.“ (I, 95) In einer Vornotiz zu *Sais* schreibt Novalis: „Einem gelang es – er hob den Schleyer der Göttin zu Saïs – Aber was sah er? Er sah – Wunder des Wunders – Sich Selbst.“ (II, 584, 250) Was Rosenblüte symbolisiert, ist folglich die Selbsterkenntnis als die höchste Aufgabe. Hyacinth erreicht nicht die absolute Einheit, die Isis verkörpert, statt dessen erfährt er eine „immanente Transzendenz“. Die „himmlische Jungfrau“, die er sieht, verwandelt sich zu einer irdischen Gestalt, Rosenblüte. Die Liebe zwischen Hyacinth und Rosenblüte repräsentiert eine Annäherung, aber zugleich eine unendliche Verdopplung²⁶⁸.

„Die Liebe ist der Endzweck der *Weltgeschichte* – das Unum des Universums“ (III, 248, 50) sagt Novalis einerseits, aber andererseits ist er sich bewusst, dass das durch Liebe repräsentierte „Unum“ kein absolutes ist. Das „Unum“ als der Endzweck der Weltgeschichte ist eine unendliche Aufgabe. Der „Endzweck der Weltgeschichte“ ist kein „Ende der Weltgeschichte“, keine Aufhebung der Zeit, denn der „Geist“ als das „Unum“ zeigt sich nur in der Zeit. Die Liebe ermöglicht statt der absoluten Einheit am Ende der Weltgeschichte ihre sinnliche Erfahrung in der „geistigen Gegenwart“. Das Geheimnis des Universums, das sich am Anfang als eine unverständliche „Chifferschrift“ zeigt, wird nun sichtbar in der Gestalt Rosenblüthes, hörbar als „[e]ine ferne Musik“ (I, 95), die das Paar umgab, und fühlbar als die Umarmung. Der „Sinn der Welt“ ist nur sinnlich fassbar.

An das Ende des Märchens schließt sich das „wunderbare Gespräch“ der „tausendfaltigen Naturen“ (I, 95) an, das nun nicht mehr als die „Chifferschrift“, sondern als konkrete Sprache auftaucht. Die dreistufige Geschichte der Menschen wird von der Seite der Natur wiederum als der Weg von der ursprünglichen Einheit über die

²⁶⁸ Dazu vgl. Winfried Menninghaus: Unendliche Verdopplung, S. 74-98.

Trennung bis zur Wiedervereinigung aufgefasst. Die „Naturen“ beklagen, dass der Mensch den Sinn für sie verloren hat:

„O! dass der Mensch [...] die innre Musik der Natur verstünde, und einen Sinn für äußere Harmonie hätte. [...] Wie glücklich könnte er seyn, wenn er mit uns freundlich umginge, und auch in unseren großen Bund träte, wie ehemals in der goldnen Zeit, wie er sie mit Recht nennt. In jener Zeit verstand er uns, wie wir ihn verstanden. Seine Begierde, Gott zu werden, hat ihn von uns getrennt, er sucht, was wir nicht wissen und ahnden können, und seitdem ist er keine begleitende Stimme, keine Mitbewegung mehr.“ (I, 95f.)

Die hier gemeinte Art und Weise des Menschen, „Gott zu werden“ ist, die Natur als Objekt zu beherrschen. Die „innre Musik“ und die „äußere Harmonie“ der Natur sind aber nicht durch raum-zeitlich begrenztes Hören und Sehen erfahrbar. Erfahrbar werden sie nur durch das räumlich und zeitlich unbeschränkte „Gefühl“, das zuerst den Mangel der Einheit erkennt, aber dann die Wiedervereinigung sinnlich erfahren kann:

„Lernt er nur einmal fühlen? Diesen himmlischen, diesen natürlichsten aller Sinne kennt er noch wenig: durch das Gefühl würde die alte, ersehnte Zeit zurückkommen [...]. Das Denken ist nur ein Traum des Fühlens, ein erstorbenes Füh[l]en, ein blassgraues, schwaches Leben.“ (I, 96)

Im dem dem Gespräch der Naturen folgenden Schlussgespräch zwischen den Reisenden, dem Lehrer und den Lehrlingen, geht es weiter um die sinnliche Erfahrung der Natur durch das Gefühl. Schon in den *Fichte-Studien* erkennt Novalis: „Die Zeit kann nie aufhören – *Wegdenken* können wir die Zeit nicht“ (II, 269, 564). Dem Fühlen schreibt er dagegen die Möglichkeiten zu, in der „relativen Zeitlosigkeit“ die „geistige Gegenwart“ zu erfahren. Durch das Wechselspiel von Gefühl und Gedanke, relativer Zeitlosigkeit und Zeitlichkeit, wird erst das eigentliche Leben, d.h. das Schweben zwischen Sein und Nicht-Sein ermöglicht:

„Er [der Mensch] glaubt es am höchsten gebracht zu haben, wenn er [...] zugleich die gewöhnlichen Geschäfte der Sinne vornehmen, und empfinden und denken

zugleich kann. Dadurch gewinnen beide Wahrnehmungen: die Außenwelt wird durchsichtig, und die Innenwelt mannichfaltig und bedeutungsvoll, und so befindet sich der Mensch in einem innig lebendigen Zustande zwischen zwey Welten in der vollkommensten Freiheit und dem freundlichsten Machtgefühl.“ (I, 97)

Die „geistige Gegenwart“ wird also nicht als die Aufhebung der Zeit, sondern als das „Zugleich“ der zwei Welten erscheinen, das das unendliche Streben nach der Einheit und die unendliche Verdopplung vermittelt. Die Aufgabe der Naturforschung ist folglich, das „Zugleich“ in der Natur zu suchen, das Vergangenheit und Zukunft vergegenwärtigt und die „geistige Gegenwart“ dem Menschen erfahrbar macht:

„[N]ichts ist so bemerkenswert, als das große Zugleich der Natur. Ueberall scheint die Natur ganz gegenwärtig. In der Flamme eines Lichts sind alle Naturkräfte thätig, und so repräsentirt und verwandelt sie sich überall und unaufhörlich, [...] und ist mitten in der Zeit gegenwärtig, vergangen und zukünftig zugleich“ (I, 102)

Die am Anfang des Romans getriebenen Experimente sind mithin nichts anderes als der Versuch, „in der Flamme eines Lichts“ „alle Naturkräfte“ gegenwärtig zu repräsentieren, damit der Mensch den „Sinn für die Natur“ (I, 109) erwecken soll. Den „Sinn für die Natur“, d.h. das „Gefühl“, ersetzt Novalis durch Liebe, d.h. das Streben nach der Einheit und die Erkenntnis der unendlichen Verdopplung zugleich. Durch „eine neue Offenbarung des Genius der Liebe, ein neues Band des Du und des Ich“ (I, 101) soll die Natur in der „geistigen Gegenwart“ sinnlich erfahrbar werden.

9.5. Fazit

Obwohl die Liebe als das „Unum des Universums“ am Ende des Märchens erreicht ist, ist Novalis sich durchaus der Tatsache bewusst, dass das „Unum“ eine „immanente Transzendenz“ ist, weil die Liebe keine absolute Einheit, sondern eine unendliche Verdopplung vermittelt. Das „Gefühl“ ist nun kein bloßes Wahrnehmungsvermögen eines Mangels, sondern auch das der „geistigen Gegenwart“ als eine Vorwegnahme der absoluten Einheit, die durch die Liebe repräsentiert wird. Die „geistige Gegenwart“ sieht Novalis also, wie erwähnt, nicht im absoluten „Unum des Universums“, sondern im „Schweben“ zwischen Endlichem und Unendlichem, in dem

Novalis den eigentliche Sinn des Lebens sieht.

10. *Heinrich von Ofterdingen*

10.1. Einleitung

Die Zeitstruktur im *Heinrich von Ofterdingen* haben u.a. Eberhard Haufe (1957) und Peter Küpper (1959) eingehend analysiert. Haufe konzentriert sich auf die Stilanalyse des Traums von Heinrich am Ende des sechsten Kapitels und kommt zu dem Schluss, dass der lyrische, stabile Zustand im Traum im zweiten Teil des Romans als „Aufhebung der Zeit“, d.h. als „Erreichung des Reichs der Poesie“ realisiert werden sollte²⁶⁹. Küpper behauptet, dass mit der „Aufhebung der Zeit“ auch die Entwicklung Heinrichs aufgehoben werden soll. Indem Heinrich räumlich und zeitlich Getrenntes in der Form der Erinnerung und Ahnung in sich verinnerlicht und vergegenwärtigt, sollten alle Gegensätze in Heinrich aufgehoben werden²⁷⁰. Hannelore Link (1971) folgert, den beiden folgend, dass der dynamische Prozess des Schwebens zwischen Vergangenheit und Zukunft, den das Leben Heinrichs verkörpert, am Ende in einer statischen, zeitlosen Form aufgehoben werde²⁷¹.

John Neubauer (1978) stellt ein ganz anderes Modell vor. Er erläutert, dass das Bewusstsein Heinrichs durch die Erweiterung der Zeitperspektive potenziert und dadurch das Bewusstsein des Lesers von der alltäglichen Gegenwart „befremdet“ wird. Die „Zeit“ ist bei Novalis eine „Potenz vom Raum“ (III, 66) und der Übergang vom Raum in die Zeit soll zur Gestaltung des Ich in der Zeit dienen. Wichtig ist, dass bei Neubauers Fassung die Dynamik der Verinnerlichung nicht aufgehoben wird und als das zentrale Thema des Romans bestehen bleibt²⁷².

Novalis sagt selber: „Der Raum geht in die Zeit, wie der Körper in die Seele über“ (III, 458, 1011) oder: „Der Raum verschwindet – als ein banger Traum.“ (I, 338) Aber aus dem oben Dargelegten scheint es offensichtlich zu sein, dass zu der Sphäre der Zeit die der „geistigen Gegenwart“ als der „relativen Zeitlosigkeit“ weiterkommen

²⁶⁹ Eberhard Haufe: Die Aufhebung der Zeit im *Heinrich von Ofterdingen*, in: Gestaltung, Umgestaltung. Festschrift zum 75. Geburtstag von H. A. Korff, hg.v. Joachim Müller, Leipzig 1957, S. 178-188.

²⁷⁰ Peter Küpper: Die Zeit als Erlebnis des Novalis, Köln, Graz 1959, S. 62-120.

²⁷¹ Hannelore Link: Abstraktion und Poesie im Werk des Novalis, Stuttgart 1971, S. 137-177.

²⁷² John Neubauer: Symbolismus und symbolische Logik. Die Idee der Ars Combinatoria in der Entwicklung der modernen Dichtung, München 1978, S. 147-161.

sollte.

Gordon Birrell (1979) analysiert das *Klingsohr-Märchen* im neunten Kapitel und zeigt, wie das „boundless present“ im Märchen dargestellt ist. Das am Ende des Märchens realisierte Ideal sei weder Aufhebung der Zeit noch Verinnerlichung, d.h. Verzeitlichung des Raumes. Das „boundless present“ liege in einer neuen Zeitordnung gemäß „change and progression“²⁷³.

Die vorliegende Arbeit geht davon aus, dass die These von Birrell für den ganzen Roman gelten kann und dass die Dynamik des Romans nicht nur, wie bei Neubauer, den Übergang vom Raum in die Zeit, sondern den in die „geistige Gegenwart“ darstellen soll, in der die sinnliche Erfahrung des Absoluten realisiert werden soll.

10.2. *Zueignung* (I, 193)

Dem Roman ist eine *Zueignung* vorangestellt, die aus zwei Sonetten besteht. Der allererste Satz des ersten Sonettes lautet: „Du hast in mir den edlen Trieb erregt/Tief ins Gemüth der weiten Welt zu schauen“. Das verdeutlicht, dass das zentrale Thema des Romans Selbsterkenntnis und Welterkenntnis ist, was die höchste Aufgabe der Poesie sein soll, wie Novalis in den Vorarbeiten zum Roman schrieb:

„Poësie ist wahrhafter Idealismus – Betrachtung der Welt, wie Betrachtung eines großen Gemüths – Selbstbewusstseyn des Universums.“ (I, 335)

Die Forschung hat sich mit der Frage beschäftigt, wem die beiden Sonette zugeeignet wurden und wer mit dem „Du“ im ersten Sonett gemeint ist. „Du“ kann Sophie von Kühn, die verstorbene Braut Hardenbergs, oder Julie von Charpentier, seine zweite Braut sein. Aber in der neueren Forschung wird versucht, der biologischen Deutung zu entgehen und das „Du“ mit Mathilde, der weiblichen Hauptfigur des Romans in Verbindung zu setzen²⁷⁴. Wer damit gemeint ist, mag hier dahingestellt sein, denn das „Du“ erscheint hier nicht als eine bestimmte Person, sondern als „das Urbild

²⁷³ Gordon Birrell: *The Boundless Present. Space and Time in the Literary Fairy Tales of Novalis and Tieck*, Chapel Hill 1979, S. 78-89.

²⁷⁴ Zum Forschungsstand der *Zueignung* vgl. Yihong Hu: *Unterwegs zum Roman. Novalis' Werdegang als Übergang von der Philosophie zur Poesie*, Paderborn 2007, S. 143f.

zartgesinnter Frauen“. Es ist eher ein verallgemeinertes Bild einer Frau, die als der Gegenstand der Mittlerreligion das Gemüt des Menschen zu dem des Universums führt. Das „Du“ erinnert deshalb auch an die Mutter Christi, die Jesus als Mittler zwischen Gott und Menschen erzog: „Mit Ahndungen hast du das Kind gepflegt,/Und zogst mit ihm durch fabelhafte Auen“. Das entspricht der Romanhandlung, in der Heinrich auf der Reise von seiner Mutter begleitet wird. In den letzten drei Zeilen des ersten Sonettes erscheint das „Du“ als „Geliebte“, die das lyrische Ich zum Dichter macht, was wiederum an die Liebe von Mathilde und Heinrich erinnert:

„Ich darf für Dich der edlen Kunst mich weihn;
Denn Du, Geliebte, willst die Muse werden,
Und stiller Schutzgeist meiner Dichtung seyn.“

In einem Brief an Ludwig Tieck vom 23. Februar 1800 schreibt Novalis über den Inhalt des Romans: „Das Ganze soll eine Apotheose der Poësie seyn. Heinrich von Afterdingen wird im 1. Theile zum Dichter reif – und im zweyten, als Dichter verklärt.“ (I, 356) In vielerlei Hinsicht impliziert die *Zueignung* die gesamte Konzeption des Romans. Das lyrische Ich in der *Zueignung*, das am Ende des ersten Sonetts „zum Dichter reif“ wurde, wird im zweiten „als Dichter verklärt“. Das „Urbild zartgesinnter Frauen“, das im ersten Sonett in verschiedenen Frauengestalten erschien, tritt im zweiten als „des Gesangs geheime Macht“, d.h. die „Poësie“ auf: „In ewigen Verwandlungen begrüßt/Uns des Gesangs geheime Macht hienieden“. Die „Verklärung“ als Dichter vollzieht sich dadurch, dass dem Ich von der „geheimen Macht“ des Gesangs der Sinn für die Poesie, d.h. für das Absolute verliehen wird: „Sie ist's, die Licht in unsre Augen gießt,/Die uns den Sinn für jede Kunst beschieden“. Durch den „Sinn für jede Kunst“ erfährt das Ich die Verklärung sinnlich. „An ihrem vollen Busen trank ich Leben“. Die Erfahrung des „Gemüths“ des Universums wird im zweiten Sonett durch die Sinnlichkeit der Liebe ersetzt, die das ewige Streben nach der Einheit und die unendliche Verdopplung vermittelt und deswegen die „geistige Gegenwart“ verkörpert. Die Umarmung am Ende des zweiten Sonettes stellt folglich eine sinnliche Erfahrung der „geistigen Gegenwart“ dar:

„Noch schlummerte mein allerhöchster Sinn;

Da sah ich sie als Engel zu mir schweben,
Und flog, erwacht, in ihrem Arm dahin.“

10.3. Heinrichs Traum von der blauen Blume

Der Roman beginnt mit Heinrichs Reflexion über die Erzählungen eines Fremden von der blauen Blume, die Heinrich anzieht: „fernab liegt mir alle Habsucht: aber die blaue Blume sehn' ich mich zu erblicken. Sie liegt mir unaufhörlich im Sinn, und ich kann nichts anders dichten und denken.“ (I, 195) Die Erzählungen des Fremden erwecken in Heinrich die Erkenntnis von der verdoppelten Welt und den Trieb, die höhere Welt zu erfahren:

„[E]s ist, als hätt' ich vorhin geträumt, oder ich wäre in eine andere Welt hinübergeschlummert; denn in der Welt, in der ich sonst lebte, wer hätte da sich um Blumen bekümmert, und gar von einer so seltsamen Leidenschaft für eine Blume hab' ich damals nie gehört. [...] Es ist mir oft so entzückend wohl, und nur dann, wenn ich die Blume nicht recht gegenwärtig habe, befällt mich so ein tiefes, inniges Treiben“ (ebd.)

Im *Allgemeinen Brouillon* bemerkt Novalis: „D[ie] Blüthe ist das Symbol des Geheimnisses unseres Geistes.“ (III, 477, 1145) Die Blume verkörpert also die verlorene Einheit des Geistes, d.h. des Selbstbewusstseins des Menschen mit dem des Universums, die als die der Sprache dargestellt wird, die verloren gegangen ist, die aber Heinrich später als Dichter durch Poesie neu zu realisieren versuchen wird:

„Ich hörte einst von alten Zeiten reden; wie da die Thiere und Bäume und Felsen mit den Menschen gesprochen hätten. Mir ist gerade so, als wollten sie allaugenblicklich anfangen, und als könnte ich es ihnen ansehen, was sie mir sagen wollten. Es muß noch viel Worte geben, die ich nicht weiß: wüßte ich mehr, so könnte ich viel besser alles begreifen.“ (ebd.)

Wie Ernst-Georg Gäde feststellt, gilt die blaue Blume als das „Sinnbild der Sehnsucht nach Identität“, deren Erfüllung im Leben nicht vollkommen geschehen

kann²⁷⁵. Die Blume erweckt Heinrich also zum „Schweben“ zwischen Sein und Nicht-Sein, zum eigentlichen „Leben“, das Heinrich im Traum vorläufig erfährt. Er träumt von „unabsehbaren Fernen, und wilden, unbekanntem Gegenden“ mit „unbegreiflicher Leichtigkeit“, sieht „wunderliche Thiere“, lebt mit „mannichfaltigen Menschen“ (I, 196). Die Erfahrung der fremden Welt führt Heinrich zur Schärfung des Sinns: „Alle Empfindungen stiegen bis zu einer niegekannten Höhe in ihm“ (ebd.), was Heinrich zur sinnlichen Erfahrung der „geistigen Gegenwart“ befähigt. In der Flüssigkeit des Beckens erfährt er sie als die körperliche Vereinigung von Männlichkeit und Weiblichkeit:

„Es war, als durchdränge ihn ein geistiger Hauch, und er fühlte sich innigst gestärkt und erfrischt. Ein unwiderstehliches Verlangen ergriff ihn sich zu baden, er entkleidete sich und stieg in das Becken. [...] [E]ine himmlische Empfindung überströmte sein Inneres; [...] neue, niegesehene Bilder entstanden, die auch in einander flossen und zu sichtbaren Wesen um ihn wurden, und jede Welle des lieblichen Elements schmiegte sich wie ein zarter Busen an ihn. Die Flut schien eine Auflösung reizender Mädchen, die an dem Jünglinge sich augenblicklich verkörperten.“ (I, 196f.)

Die Flüssigkeit ist bei Novalis der Katalysator des chemischen Prozesses und damit das Element der Auflösung und des Übergangs der Stoffe. Hier ist das Wasser der Katalysator der Auflösung der Mädchen, die mit Heinrich sinnlich verbunden werden. Die blaue Blume, die Heinrich am Ende seines Traums sieht, verwandelt sich wiederum in eine Mädchengestalt: „die Blätter wurden glänzender und schmiegt sich an den wachsenden Stengel, die Blume neigte sich nach ihm zu, und die Blütenblätter zeigten einen blauen ausgebreiteten Kragen, in welchem ein zartes Gesicht schwebte.“ (I, 197)

Die blaue Blume, die „das Geheimnis unseres Geistes“ symbolisieren soll, verwandelt sich in ein Mädchen, symbolisiert hier die Liebe. Heinrich erfährt keine Vereinigung, keine Identität, sondern Verwandlung und Verdopplung, die nie aufhören, was das Leben Heinrichs vorwegnimmt.

²⁷⁵ Ernst-Georg Gäde: Eros und Identität. Zur Grundstruktur der Dichtungen Friedrich von Hardenbergs (Novalis), Marburg 1974, S. 172.

Der symbolische Charakter des Traums wird aber vom Vater geleugnet:

„Träume sind Schäume[...]. Die Zeiten sind nicht mehr, wo zu den Träumen göttliche Gesichte sich gesellten, und wir können und werden es nicht begreifen, wie es jenen auserwählten Männern, von denen die Bibel erzählt, zu Muthe gewesen ist. [...] In dem Alter der Welt, wo wir leben, findet der unmittelbare Verkehr mit dem Himmel nicht mehr statt.“ (I, 198)

Die Stellung des Vaters ist genau dieselbe wie die der Aufklärung, die die Religion als keinen transzendentalen Akt zu beurteilen versuchte. Aber als der Held der neuen Bibel hat Heinrich die Aufgabe, die Möglichkeiten des „mittelbaren“ Verkehrs mit dem Absoluten in der sinnlichen und zeit-räumlichen Welt zu suchen. Auch der Vater hatte im Traum eine Blume gesehen, aber an die Farbe der Blume, die im Traum Heinrichs das wichtigste und wesentlichste Moment ist, kann sich der Vater nicht mehr erinnern.

Gèzà von Molnàr erläutert die Farbe der blauen Blume im Zusammenhang mit Goethes *Beiträge zur Optik* (1791/92). Goethe stellt fest, dass das Phänomen der Farbe an der Tangente des polaren Gegensatzes von hell und dunkel entsteht, dass lediglich Blau und Gelb (oder Gold) wahre Farben seien und dass Gelb vom Rand der hellen Sphäre auf sie selbst zurück und Blau vom Rand der dunklen auf die helle zustrahlt²⁷⁶. Die Farbe der blauen Blume im *Heinrich von Ofterdingen* also „verlegt den Akzent auf die Nachtseite, denn sie leuchtet von ihr aus auf die Tagesseite zu.“²⁷⁷ Die blaue Farbe symbolisiert demzufolge die Zeitlosigkeit der Nacht und des Traums. Die Begegnung mit der blauen Blume ist folglich nichts anderes als die Erfahrung der „geistigen Gegenwart“ als die der „relativen Zeitlosigkeit“.

Dass der Vater die Farbe der Blume vergessen hat, zeigt, dass er des Schwebens zwischen Sein und Nicht-Sein unfähig ist und vollkommen der zeitlichen, irdischen Welt des Tages angehört. Yihong Hu bemerkt, dass „der Traum des Vaters eher ein

²⁷⁶ Vgl. Goethe: *Beiträge zur Optik*. Erstes Stück/Zweites Stück, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 23/2, S. 15-66. Dazu vgl. Gèzà von Molnàr: *Novalis' „Blaue Blume“ im Blickfeld von Goethes Optik*, in: *Wege der Forschung* Bd. 248 (Novalis), 2. Aufl, 1986, S. 424-449.

²⁷⁷ ebd., S. 446.

statisches Bild darbietet, während es im Traum Heinrichs sehr bewegt zugeht.²⁷⁸ Das ist im Hinblick auf die Tatsache einleuchtend, dass es im Vater keine Dynamik zwischen den verdoppelten Welten gibt, während Heinrichs Leben das Schweben beider Sphären als einen unendlichen Verwandlungsprozess darstellt.

10.4. Die Begegnung mit den Kaufleuten

Seit dem Traum von der blauen Blume ist Heinrich, wie die Mutter bemerkt, „weit stiller und in sich gekehrter [...] als sonst“ (I, 203). Sie glaubt, „er sey mißmüthig oder krank, und eine weite Reise würde[] die trübe Laune ihres Sohnes vertreiben“ (ebd.). Wie Hyacinth im Märchen in den *Lehrlingen zu Sais* tritt Heinrich nun in eine Übergangsphase von einem naiven Zustand zum höheren Selbstbewusstsein.

Wie in der *Zueignung* antizipiert wurde, wurde im Heinrich der „edle[] Trieb“ erregt, „[t]ief ins Gemüth der weiten Welt zu schauen“. Das „Gemüth“ des Universums seinerseits tritt, nach Novalis' Auffassung, im Zeitalter des Spielfelds des Romans auch in eine Übergangsphase von der Antike zur Moderne:

„In allen Übergängen scheint, wie in einem Zwischenreiche, eine höhere, geistliche Macht durchbrechen zu wollen; und wie auf der Oberfläche unseres Wohnplatzes, die an unterirdischen und überirdischen Schätzen reichsten Gedanken in der Mitte zwischen den wilden, unwirthlichen Urgebirgen und den unermeßlichen Ebenen liegen, so hat sich auch zwischen den rohen Zeiten der Barbarey, und dem kunstreichen, vielwissenden und begüterten Weltalter eine tiefsinnige und romantische Zeit niedergelassen, die unter schlichtem Kleide eine höhere Gestalt verbirgt“ (I, 204).

Ira Kasperowski stellt fest, dass Novalis' Konzeption des Mittelalterbildes als einer Übergangszeit einer zeitgenössischen avancierten Diskussion entspricht²⁷⁹. Die Idee vom Übergangscharakter des Mittelalters hat u.a. Herder geprägt. In seiner Schrift *Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten* (1781) entwickelt er die These, dass die Poesie, vor allem der „Minnegefang“ im Mittelalter

²⁷⁸ Yihon Hu: ebd., S. 159.

²⁷⁹ Zur Mittelalterrezeption im *Offertingen* vgl. Ira Kasperowski: a.a.O., S. 133-227.

„zum Übergange, zur Verschmelzung der Sitten ins Feinere“ gehörte²⁸⁰. Die Poesie war nämlich die „Kraft“, die den Übergang auslöste: „Die Dichtkunst kann nie entspringen und nie wirken, als wo man Kraft fühlt, lebendige Kraft selbst siehet, aufnimmt und fortpflanzt.“²⁸¹ Die „Kraft“ der Poesie kann, nach Herder, nicht durch Raum und Zeit direkt auf das Gefühl des Menschen wirken²⁸². Das Mittelalter gilt bei Herder als die Zeit, in der die Poesie durch Kraft den Übergang nicht nur einzelner Menschen, sondern auch der ganzen Menschheit realisiert haben soll. Ferner definiert er den „Charakter-Name[n] des Inhalts der Zeiten [des Mittelalters – Y.T.]“ als „*Abenteuer, Roman*; ein Inbegriff des wunderbarsten, vermischten Stoffs“²⁸³.

Wenn Novalis sagt: „Nichts ist *poëtischer*, als alle *Übergänge* und heterogène Mischungen“ (III, 587, 221), und behauptet, dass ein Roman „Lehrjahre einer Nation“ und „*Übergangs Jahre* vom Unendlichen zum Endlichen“ (IV, 281) enthalten soll, ist der Zweck der Verlegung des Romanhandelns ins Mittelalter aus dem Kontext der damaligen Mittelalterrezeption deutlich: das Mittelalter als eine „romantische Zeit“ des Übergangs darzustellen, in der man durch Poesie das Unendliche im Endlichen erfahren konnte. Als die Handlungszeit des Helden der neuen Bibel ist das Mittelalter angemessen, denn „[i]n allen Übergängen scheint, wie in einem Zwischenreiche, eine höhere, geistliche Macht durchbrechen zu wollen“ (I, 204).

In der *Europa*-Rede sagt Novalis in Bezug auf seine eigene Gegenwart: „Wahrhafte Anarchie ist das Zeugungselement der Religion“ (III, 517) und er stellt die Gegenwart dem Mittelalter, den „schöne[n] glänzende[n] Zeiten [...], wo *Eine* Christenheit diesen menschlich gestalteten Welttheil bewohnte“ (III, 507), gegenüber. Es ist aber offensichtlich, dass Novalis das Mittelalter nicht als die utopische goldene Zeit bezeichnet, denn „[n]och war die Menschheit für dieses herrliche Reich nicht reif, nicht gebildet genug“ und der „Sinn des Unsichtbaren“ wurde später „getrübt, gelähmt, von anderen Sinnen verdrängt.“ (III, 509) Während Novalis in der *Europa*-Rede das Frühmittelalter als eine unvollkommene Zeit darstellt, konzipiert er im *Ofterdingen* das

²⁸⁰ Herder: Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 4, S. 193f.

²⁸¹ ebd., S. 199.

²⁸² Vgl. Herder: Die Kritischen Wälder zur Ästhetik, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 2, S. 194.

²⁸³ Herder: Briefe zu Beförderung der Humanität, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 7, S. 496.

Hochmittelalter als eine Übergangszeit. Das Unendliche ist zwar im Mittelalter schon nicht mehr erfahrbar geworden, aber es blieben noch Möglichkeiten, es durch die Poesie darzustellen. Das Mittelalter im *Ofterdingen* ist nämlich die Zeit, in der man die neue Möglichkeit der Erfahrung des Absoluten zu suchen begann.

Lothar Pikulik hat die Aufgabe Heinrichs als „Wiederverzauberung der Welt“ bezeichnet²⁸⁴. Die „Wiederverzauberung der Welt“ durch Heinrich mittels der Poesie soll im Mittelalter noch möglich gewesen sein, denn die „Poesie“ hatte noch die „Kraft“, direkt auf das „Gefühl“ des Menschen zu wirken und den Übergang der Menschheit auf eine höhere Stufe zu realisieren. Das Mittelalter als die Übergangszeit ist denn auch eine Projektion Novalis' eigener Gegenwart, in der man erkannte, dass der direkte Zugriff zum Absoluten nicht mehr möglich geworden ist. Aber es bleibe noch die Möglichkeit, in der Gegenwart als einem Übergangsprozess das Ideal symbolisch zu erfahren. Durch die Verlegung der Romanhandlung ins Mittelalter beabsichtigte Novalis zu beglaubigen, dass die Möglichkeit der „Wiederverzauberung der Welt“ nicht nur im Mittelalter, sondern auch in der Gegenwart vorhanden sei.

Das erste Ereignis auf der Reise Heinrichs ist die Begegnung mit den Kaufleuten, bei der Heinrich erfährt, dass er die „Anlage zum Dichter“ (I, 208) hat. Die Kaufleute erklären den Charakter der „Dichtkunst“:

„Es ist alles innerlich, und wie jene Künstler die äußern Sinne mit angenehmen Empfindungen erfüllen, so erfüllt der Dichter das inwendige Heiligthum des Gemüths mit neuen, wunderbaren und gefälligen Gedanken. Er weiß jene geheimen Kräfte in uns nach belieben zu erregen, und giebt uns durch Worte eine unbekante herrliche Welt zu vernehmen. Wie aus tiefen Höhlen steigen alte und künftige Zeiten, unzählige Menschen, *wunderbare* Gegenden, und die seltsamsten Begebenheiten in uns herauf, und entreißen uns der bekannten Gegenwart.“ (I, 210)

Das Wesen der Dichtung liegt, der Poesieauffassung von Novalis entsprechend, in der Erweckung des „Gemüths“, im „Gegenwärtig machen des Nicht-Gegenwärtigen“, im Entreißen der normalen Gegenwart, d.h. in der Realisierung der „geistigen Gegenwart“. Zunächst scheint es merkwürdig, dass dies von den Kaufleuten erzählt

²⁸⁴ Vgl. Pikulik: Frühromantik, S. 211-240.

wird. Wenn Novalis von der „Poëtisierung der Finanzwissenschaften“ (II, 647) spricht, schreibt er der Ökonomie eine poetische Bedeutung zu. Kasperowski weist darauf hin, dass es bei Novalis zwischen der Produktivität im Handel und in der Kunst eine wechselseitige Beziehung gibt²⁸⁵. Der Handel bewegt, wie die Poesie, das Gemüt des Menschen, das „Herz“ des Staates als des „Macroandropos“ (III, 286, 261), wie es in *Glauben und Liebe* heißt: „Gold und Silber sind das Blut des Staats. [...] Je stärker das Herz ist, desto lebhafter und freigebiger treibt es das Blut nach den äußeren Theilen.“ (II, 486, 10) Die Kaufleute wissen, dass sie den Blutkreislauf des Staates fördern: „Geld, Thätigkeit und Waren erzeugen sich gegenseitig, und treiben sich in raschen Kreisen, und das Land und die Städte blühen auf.“ (I, 206)

Joseph Vogl stellt fest, dass es bei Novalis eine Analogie zwischen der Sprache des Dichters und der Zirkulation des Geldes gibt²⁸⁶:

„Die ‚Zauberkraft‘ von Geld und Poesie besteht darin, dass sie Vermittlungen herstellen, dass sie starre Zweck/Mittel-Verhältnisse und lineare Kausalitäten auflösen, um sie in Regelkreise, in zirkuläre Kausalketten zu transformieren.“²⁸⁷

Das Geld ist kein Zweck, sondern der Katalysator der Dynamik eines unendlichen Prozesses, der die „Vervollkommnung des Menschengeschlechts“ (III, 464, 1059) bezweckt. Vogl weist ferner darauf hin, dass das „Gold“, dessen Repräsentant das Geld ist, im *Oferdingen* keine Substanz, kein Besitz ist, sondern, wie die blaue Blume als das Symbol der ewigen Verwandlung, des „Fließens“ und der „grundlegende[n] Substitution“ funktioniert²⁸⁸.

Novalis schreibt: „Der Handelsgeist ist der Geist der Welt. Er ist der großartige Geist schlechthin. Er setzt alles in Bewegung und verbindet alles. Er weckt Länder und Städte – Nationen und Kunstwercke. Er ist der Geist der Kultur – der Vervollkommnung des Menschengeschlechts.“ (III, 464, 1059) Aber er erkennt andererseits: „Der edle Kaufmannsgeist, der echte Großhandel, hat nur im Mittelalter,

²⁸⁵ Kasperowski: ebd., S. 204.

²⁸⁶ Vgl. Joseph Vogl: *Kalkül und Leidenschaft. Poetik des ökonomischen Menschen*, München 2002, S. 264f.

²⁸⁷ ebd. 267.

²⁸⁸ ebd.

und besonders zur Zeit der deutschen Hanse geblüht. [...] Unsre Kaufleute im Ganzen [...] sind nichts, als Krämer.“ (II, 438, 67) In Bezug auf Vogls Ausführungen könnte man die Gegenwartskritik bei Novalis darin sehen, dass das „Gold“ seinen symbolischen Charakter verloren hat und dass das Geld keine Dynamik mehr vermitteln kann, weil man den größten Zweck der Ökonomie, die „Vervollkommnung des Menschengeschlechts“, vergessen hat. Die mittelalterlichen Kaufleute repräsentierten also den „ächten, *schaffenden* Handelsgeist[.]“ (III, 464, 1059), der den Staat belebt und die Menschheit zur Vervollkommnung führt.

Wenn man auf Goethes Optik Bezug nimmt, kann das Gold als das Symbol der raum-zeitlichen Tag-Welt, d.h. der äußeren Dynamik gelten, während die blaue Blume die nächtliche, raum-zeitlose Welt, d.h. die innere Dynamik symbolisiert. Durch die Begegnung mit den Kaufleuten erkennt Heinrich, dass er im „Schweben“ zwischen beiden Sphären, zwischen „zwey Wege[n]“, dem „Weg der Erfahrung“ und dem „Weg der innern Betrachtung“ (I, 208) zu leben bestimmt ist. Erst die Erfahrung der beiden Sphären ermöglicht die der „geistigen Gegenwart“, die die innere und äußere Dynamik nicht aufhebt, sondern unendlich vermittelt und verdoppelt.

10.5. Arion- und Atlantis-Sage

Anschließend an das Gespräch mit Heinrich erzählen die Kaufleute zwei Sagen über die alten Zeiten, in denen Poesie und Ökonomie jeweils eine Dynamik der Verwandlung besaßen. Die *Arion*-Sage handelt von einem „sonderbaren Dichter“, der „reich an schönen Kleinodien und köstlichen Dingen“ war, „die ihm aus Dankbarkeit verehrt worden waren.“ (I, 211) Sein Reichtum war kein Besitz, kein Eigentum, sondern das Mittel für weitere Wandlungen und Dichtungen. Poesie und Ökonomie machen also eine Zirkulationsdynamik aus, die zur „Vervollkommnung des Menschengeschlechts“ führen soll. Die Seeleute, die ihn „für den verheißenden Lohn nach der verlangten Gegend zu fahren“ bereit schienen, beabsichtigen, von seinen Schätzen gereizt, sich seiner zu bemächtigen, ihn ins Meer zu werfen und nachher seine Habe untereinander zu verteilen. Aber nachdem der Dichter ins Meer sprang, entstand bei der Verteilung der Schätze ein Streit unter den Seeleuten, welcher in einem „mörderischen Kampf geendigt [hatte], der den Meisten das Leben gekostet [hatte].“ (I, 213) Der Dichter seinerseits wurde samt seinen Schätzen von den Meerestieren gerettet, die von seinen Gesängen berührt wurden. Dass die Arglist der Seeleute scheitern musste

und die Schätze zum Dichter zurückkommen konnten, kommt daher, dass die Seeleute die Schätze des Dichters als Besitz und Zweck verkannten, die eigentlich das Mittel der Zirkulation sein sollten²⁸⁹.

Die danach folgende *Atlantis*-Sage handelt von der Liebe zwischen der Königstochter, die „unter Gesängen aufgewachsen“ (I, 214) ist, und dem Jüngling, der sich „einzig der Wissenschaft der Natur“ (I, 215) hingibt. Ihre Vermählung repräsentiert also die von Poesie und Natur²⁹⁰.

Der Königshof stellt zunächst eine ideale Welt dar, die von der „Dichtkunst“ regiert wird: „Frieden der Seele und innres seeliges Anschauen einer selbst geschaffenen, glücklichen Welt war das Eigenthum dieser wunderbaren Zeit geworden, und die Zwietracht erschien nur in den alten Sagen der Dichter, als eine ehemalige Feindinn der Menschen.“ (I, 214) Doch die Zeit der schlichten Einheit ist nicht die ewige goldene Zeit, denn das Reich besitzt keine Möglichkeit der Entwicklung, ohne dass die Dynamik die naive Einheit zerbricht. Die Entwicklungsunfähigkeit zeigt die Vermählungsunfähigkeit der Prinzessin:

„Mitten in diesem irdischen Paradiese schien jedoch ein geheimnißvolles Schicksal zu schweben. Die einzige Sorge der Bewohner dieser Gegenden betraf die Vermählung der aufblühenden Prinzessin, von der die Fortdauer dieser seligen Zeiten und das Verhältniß des ganzen Landes abhing.“ (ebd.)

Die unangemessene, unvollkommene Zeitlosigkeit war vorbei, „[d]er König ward immer älter.“ (ebd.) Es ist nun ein notwendiger Prozess, dass die Prinzessin das Reich der Dichtungen verlässt und in der Außenwelt Erfahrungen sammelt. Die Dynamik in ihr beginnt mit der Begegnung mit einem Jüngling auf einem abgelegenen Landgut: „Ein magischer Schleyer dehnte sich in weiten Falten um ihr klares Bewußtseyn. Es war ihr, als würde sie sich, wenn er aufgeschlagen würde, in einer überirdischen Welt befinden. Die Erinnerung an die Dichtkunst, die bisher ihre ganze Seele beschäftigt hatte, war zu einem fernen Gesange geworden, der ihren seltsam lieblichen Traum mit den ehemaligen Zeiten verband.“ (I, 217f.) Sie verliert dabei einen „kostbaren

²⁸⁹ Dazu vgl. Vogl: ebd., S. 265.

²⁹⁰ Zur Struktur der *Atlantis*-Sage vgl. Gordon Birrell: ebd., S. 20-25, 70-78.

Karfunkel“ (I, 218), der Jüngling gibt ihn ihr zurück und erhält zur Belohnung „eine goldne Kette“ (I, 220). Dadurch entsteht ein Zirkulationsverhältnis zwischen den beiden. Während sie ihm „reizende Lieder mit einer überirdischen Stimme“ vorsingt, lehrt er sie, „wie durch wundervolle Sympathie die Welt entstanden sey“ (ebd.). In ihr offenbart sich nun eine Dynamik der Geschichte, die im Hof fehlte: „Die Geschichte der Vorwelt ging durch seine heiligen Erzählungen in ihrem Gemüth auf“ (ebd.) Die Durchdringung von Naturgeschichte und Poesie vollzieht sich durch die Liebe von der Prinzessin und dem Jüngling:

„Die Unschuld ihrer Herzen, die zauberhafte Stimmung ihrer Gemüther, und die verbundene unwiderstehliche Macht ihrer süßen Leidenschaft und ihrer Jugend ließ sie bald die Welt und ihre Verhältnisse vergessen, und wiegte sie unter dem Brautgesange des Sturms und den Hochzeitfackeln der Blitze in den süßesten Rausch ein, der je ein sterbliches Paar beseligt haben mag.“ (I, 222)

Die sinnliche Erfahrung der Liebe ist zugleich die der Übereinstimmung von Naturgeschichte und Poesie, Vergangenheit und Zukunft, also die der „geistigen Gegenwart“. Dadurch wird der Jüngling der wahre Dichter, der die Dynamik der Weltgeschichte durch Dichtungen zu vergegenwärtigen vermag. Er führt die Prinzessin in den Hofgarten und singt ein Lied, das „vom Ursprunge der Welt, von der Entstehung der Gestirne, der Pflanzen, Thiere und Menschen, von der allmächtigen Sympathie der Natur, von der uralten goldenen Zeit und ihren Beherrscherinnen, der Liebe und Poesie, von der Erscheinung des Hasses und der Barberey und ihren Kämpfen mit jenen wohlthätigen Göttinnen, und endlich von dem zukünftigen Triumph der letzten, dem Ende der Trübsale, der Verjüngung der Natur und der Wiederkehr eines ewigen goldenen Zeitalters“ (I, 225) handelt.

Das Liebespaar wird dadurch als das neue Königspaar anerkannt, dass dem alten König „ein wunderschönes Kind“ (I, 227) beschert. Novalis sagt im *Allgemeinen Brouillon*: „Ein Kind ist eine sichtbargewordene Liebe.“ (III, 253, 79) Die Liebe des neuen Königspaares, die Synthese von Natur und Kunst repräsentiert die organische Entwicklung des Staates, die auf das Kind übertragen und fortgesetzt werden soll. In diesem Sinne gilt: „Wo Kinder sind, da ist ein goldnes Zeitalter.“ (II, 456, 96) Das Kind ist kein bloßes Erzeugnis der Liebe, sondern es ist ein Symbol der zukünftigen goldenen

Zeit. Es ist nämlich das Erzeugnis des „Gegenwärtig machen[s] des Nicht-Gegenwärtigen“. Dem *Brouillon*-Zitat folgt jedoch: „Wir selbst sind ein sichtbargewordener Keim der *Liebe* zwischen Natur und Geist oder Kunst.“ Demzufolge ist mit dem „Kind“ im Märchen nicht nur das des Königspaares gemeint, sondern auch „Wir selbst“, nämlich die ganze Menschheit. Die Erzählung von Atlantis lehrt, dass der Mensch als Teil der Entwicklungsdynamik der Geschichte nach der „Vervollkommnung des Menschengeschlechts“ unendlich streben soll, aber dass er zugleich in der „geistigen Gegenwart“ einen „Keim“ davon erfahren kann.

10.6. Kreuzzüge

Das vierte Kapitel handelt von den Kreuzzügen, die von Seiten der christlichen Ritter und von einer Gefangenen aus dem Morgenland unterschiedlich bewertet werden. Die Ritter äußern zunächst ihren „Unwillen[,] jene himmlische Geburtstätte der Christenheit noch im frevelhaften Besitz der Ungläubigkeit zu wissen.“ (I, 230) Der alte Schlossherr muntert Heinrich auf, „auch seine Hand auf ewig der Befreyung des heiligen Grabes zu widmen, und das wunderthätige Kreuz auf seine Schultern befestigen zu lassen.“ (I, 231) Jener teilt den Gästen einen neuen Kreuzzug mit: „Ein neuer Kreuzzug ist vor der Thür. Der Kayser selbst wird unsere Schaaren in das Morgenland führen. Durch ganz Europa schallt von neuem der Ruf des Kreuzes, und heldenmüthige Andacht regt sich aller Orten.“ (ebd.) Mit dem „Kayser“ ist deutlich Friedrich II. von Hohenstaufen (1215-1250) gemeint, der 1228-29 einen Kreuzzug durchführte und Jerusalem eroberte²⁹¹. Ihm gelang es, mit dem Sultan einen Waffenstillstand ohne Kampf vertraglich zu vereinbaren und sich die Krone des Königsreichs Jerusalem aufzusetzen²⁹². Dass Friedrich II. im Nachlass der Fortsetzung des Romans als ein „[m]ystischer Kaiser“ (III, 672, 616) wieder auftritt und dass von einer „Aussöhnung der kristlichen Relig[ion] mit der heydnischen“ (III, 677, 631) gesprochen wird, scheint zunächst darauf hinzuweisen, dass Novalis im Kreuzzug

²⁹¹ Vgl. Anm. v. Herausgeber, I, 628.

²⁹² Vgl. Ludwig Stockinger: Toleranz und Begeisterung oder Krieg und Frieden in Jerusalem. Bemerkungen zum Verhältnis von Religion und Toleranz in Aufklärung und Romantik am Beispiel von Novalis, in: Novalis und die Aufklärung. Katalog zur Ausstellung im Novalis-Schloß Oberwiederstedt und im Romantikerhaus Jena, hg. v. ders. u. Gabriele Rommel, Oberwiederstedt 2004, S. 10-18, hier S. 15.

Friedrichs II. eine Realisierung des „goldnen Zeitalters“ gesehen hat und Heinrich dem Weg Friedrichs II. folgen lassen wollte.

Kasperowski zeigt aber deutlich, dass Novalis die Problematik der Kreuzzüge in ihrer Differenz von Kreuzzugs-idee und –wirklichkeit darstellt²⁹³. Schon die Rede der Ritter impliziert, dass sie nicht von religiösen Anliegen, sondern der Begierde nach Macht, Besitz und Frauen getrieben sind²⁹⁴: „wenn du das Schwert gut zu führen verstehst, so kann es dir an schönen Gefangenen nicht fehlen.“ (I, 231)

Die danach folgende Klage der im Morgenland gefangenen Zulima macht die Differenz von Idee und Wirklichkeit der Kreuzzüge umso deutlicher:

„Wie ruhig hätten die Christen das heilige Grab besuchen können, ohne nötig zu haben, einen fürchterlichen, unnützen Krieg anzufangen, der alles erbittert, unendliches Elend verbreitet, und auf immer das Morgenland von Europa getrennt hat. Was lag an dem Namen des Besitzers? Unsere Fürsten ehrten andachtsvoll das Grab eures Heiligen, den auch wir für einen göttlichen Profeten halten; und wie schön hätte sein heiliges Grab die Wiege eines glücklichen Einverständnisses, der Anlaß ewiger wohltätiger Bündnisse werden können!“ (I, 237)

Während die Ritter das heilige Grab für „noch im frevelhaften Besitz der Ungläubigkeit“ halten, hält Zulima das Grab für kein Eigentum: „Was lag an dem Namen des Besitzers?“ Das heilige Grab soll beide Religionen verbinden, indem beide es verehren, damit aus den beiden Offenbarungsreligionen die wahre Mittlerreligion entstehen kann²⁹⁵.

Stockinger entwickelt die These, dass Zulima „im Grunde eine Christin in der romantischen Bedeutung dieses Begriffs ist“ und aus „christlicher“ Perspektive redet²⁹⁶. In der *Europa*-Rede behauptet Novalis, dass das Christentum „dreifacher Gestalt“ sein soll: „Eine ist das Zeugungselement der Religion, als Freude an aller Religion. Eine das

²⁹³ Kasperowski: ebd., S. 212.

²⁹⁴ Vgl. Stockinger: ebd., S. 14.

²⁹⁵ Dass hier das Judentum nicht erwähnt wird, ergibt sich aus dem geschichtsphilosophischen Religionsdiskurs um 1800, in dem „dem Judentum nur in der Kultur der Antike, nicht aber für das Mittelalter und die Gegenwart, eine wesentliche geschichtliche Bedeutung zuerkannt wird.“ Vgl. Stockinger: ebd.

²⁹⁶ ebd., S. 15.

Mittlerthum überhaupt [...]. Eine der Glaube an Christus, seine Mutter und die Heiligen.“ (III, 523) Wenn Novalis Zulima im zweiten Teil als „Dreyeiniges Mädchen“ (III, 673, 617) auftauchen lassen wollte, könnte sie die Repräsentantin der „dreifachen Gestalt“ des romantischen Christentums sein. „Dreyeiniges Mädchen“ im zweiten Teil ist jedoch die Araberin in einer verklärten Gestalt. Wenn Zulima eine romantische Christin wäre, würde sie nie sagen, dass der Krieg „auf immer das Morgenland von Europa getrennt hat“, was der im zweiten Teil zu realisierenden „Aussöhnung der kristlichen Relig[ion] mit der heydnischen“ widerspricht. Sie beschreibt die „Arabische[n] Gegenden“ als eine geschlossene Einheit der „glückliche[n] Inseln“ (I, 236). Sie repräsentiert „die romantischen Schönheiten der Arabischen Gegenden“, d.h. das Land der Poesie in einer unvollkommenen Einheit. Sie beschreibt ihre Heimat als das Land der Poesie:

„Das Leben auf einem längst bewohnten und ehemals schon durch Fleiß, Thätigkeit und Neigung verherrlichten Boden hat einen besonderen Reiz. Die Natur scheint dort menschlicher und verständlicher geworden, eine dunkle Erinnerung unter der durchsichtigen Gegenwart wirft die Bilder der Welt mit scharfen Umrissen zurück, und so genießt man eine doppelte Welt, die eben dadurch das Schwere und Gewaltsame verliert und die zauberische Dichtung und Fabel unserer Sinne wird.“ (I, 237)

Die echte Dynamik der Verdopplung auf der Wirklichkeitsebene soll weder innerhalb des alten Christentums, noch im Orient, sondern erst durch einen Dialog zwischen beiden Sphären realisiert werden. Poesie und Religion sind also die Mittler der „doppelten Welt“ von Sein und Nicht-Sein. Das romantische Christentum besteht aus der Dynamik von Christentum und heidnischen Religionen, die das heilige Grab vermitteln soll. Die „Aussöhnung der kristlichen Relig[ion] mit der heydnischen“ ist zugleich die des alten Christentums mit dem Romantischen, d.h. der Vergangenheit mit der Zukunft, der Religion mit der Poesie. Heinrich sagt später: „Der Krieg überhaupt [...] scheint mir eine poetische Wirkung.“ (I, 285) Denn der Krieg erzeugt eine Dynamik, die den Übergang der Geschichte auslöst. Novalis gibt jedoch dem Krieg nicht vollkommen recht, wenn er im Nachlass notiert: „Alle Elemente des Krieges in poetischen Farben. [...] Ein großer Krieg, wie ein Zweykampf – durchaus *generoes* –

philosophisch – human.“ (III, 676, 628) Der Krieg soll also poetisiert und verinnerlicht dargestellt werden, d.h. er repräsentiert die unendliche Verdopplung des Bewusstseins von Heinrich zwischen Sein und Nicht-Sein. Die Kreuzzüge spielen im *Ofterdingen* eine symbolische Rolle der Verbindung von Religion und Poesie. Beide sind Mittel, im Übergang und in der Verdopplung die „geistige Gegenwart“ als die Vorwegnahme der Wechseleinheit zu erfahren.

10.7. Bergmann und Einsiedler

In den Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen aus der Freiburger-Zeit notiert Novalis: „Erwerbsbergbau – wissenschaftlicher, geognostischer Bergbau – Kann es auch einen schönen Bergbau geben?“ (II, 543, 95) Im fünften Kapitel geht es um einen „schönen Bergbau“, d.h. um Poetisierung und Romantisierung des Bergbaus als einen Prozess der wechselseitigen Potenzierung von Natur und Menschen. Novalis hat jedoch den Bergbau nicht bloß idealisiert: die von einem alten Bergmann erzählte „edle Kunst des Bergbaus“ (I, 246) ist ein wesentlicher Teil der „*schöne[n], liberale[n] Oeconomie*“ (III, 469, 1097), die Novalis aufgrund avancierter Mittelalterforschung dem mittelalterlichen Handelswesen zuschreibt²⁹⁷. Die Metalle haben für den Bergmann „keinen Reiz mehr, wenn sie Waaren geworden sind“, und die „Natur will nicht der ausschließliche Besitz eines Einzigen seyn.“ (I, 244f.) Das Gold als der „König der Metalle“ ist auch kein Eigentum, es hat eine politische und moralische Aufgabe: es soll „an königlichen Kronen und Gefäßen und an heiligen Reliquien zu Ehren gelangen, und in geachteten und wohlverwahrten Münzen, mit Bildnissen geziert, die Welt beherrschen und leiten“ (I, 242). Der Bergbau soll nicht um des Reichtums willen, sondern um der Zirkulationsdynamik der Ökonomie willen betrieben werden, die auf die „*Erhebung des Menschen über sich selbst*“ (II, 535, 42) zielt.

Die „Erhebung des Menschen über sich selbst“ soll aber nicht nur durch den Abbau der Metalle, sondern im Berginnern als die höhere Selbsterkenntnis erfahren werden. In dem „Schooße der Felsen“ sei ein „Sinnbild des menschlichen Lebens“ verborgen, das durch den Mittler zugänglich wird:

²⁹⁷ Vgl. Kasperowski: ebd., S. 220-224, Herbert Uerlings: Die Bedeutung des Bergbaus für den *Heinrich von Ofterdingen*, in: Bergbau und Dichtung. Friedrich von Hardenberg (Novalis) zum 200. Todestag, hg.v. Eleonore Sent, Weimar 2003, S. 25-56, hier S. 40-47.

„Wie unzählige mal habe ich nicht vor Ort gesessen, und bey dem Schein meiner Lampe das schichte Krucifix mit der innigsten Andacht betrachtet! da habe ich erst den heiligen Sinn dieses rätheshaften Bildnisses recht gefaßt, und den edelsten Gang meines Herzens erschürft, der mir eine ewige Ausbeute gewährt hat.“ (I, 246)

Das Ausgraben der Metalle gilt folglich als das Ausgrabung des Selbst. Wenn der alte Bergmann sagt: „der Bergbau muß von Gott gesegnet werden“ (I, 244), stellt der Bergbau einen Ort der Religion dar, in dem man durch Christus das Absolute als ein „Sinnbild“ der höchsten Selbsterkenntnis erfahren kann.

Nicht nur Christus, sondern auch die Geliebte spielt die Rolle des Mittlers. Es ist wohl kein Zufall, dass der Bergmann „am sechzehnten März“ (I, 242) den „König der Metalle“ entdeckt hat, am Geburtstag von Julie von Charpentier, der zweiten Braut von Novalis²⁹⁸. Gerade an demselben Tag, an dem der Bergmann die Tochter seines Lehrers als seine Ehefrau auf seine Kammer führte, hieb er „eine reiche Ader“ (I, 244) an. Die Erfahrung des Selbst im Berginnern ist mit der Sinnlichkeit eng verbunden. Erst die Erkenntnis der Liebe macht die sinnliche Erfahrung des höheren Selbst möglich. Was den Bergmann mit der Erde verbindet, ist die Liebe, so dass das erste Lied vom Bergmann lautet:

„Der ist der Herr der Erde,
Wer ihre Tiefen mißt,
Und jeglicher Beschwerde
In ihrem Schooß vergißt.
[...]
Er ist mit ihr verbündet,
Und inniglich vertraut,
Und wird von ihr entzündet,
Als wär' sie seine Braut.“ (I, 247)

Die Unterwelt stellt einen Ort dar, in dem man die Begegnung mit dem Selbst als

²⁹⁸ Vgl. Uerlings: ebd., S. 39.

die Vereinigung mit der Geliebten sinnlich erfährt. Der Weg nach unten ist zugleich der nach innen in das eigene Gemüt, wo die äußere Ordnung von Raum und Zeit keine Dominanz mehr besitzt und alles gegenwärtig erscheint: „Nach Innen geht der geheimnißvolle Weg. In uns, oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten – die Vergangenheit und Zukunft.“ (II, 417, 16) Die Erfahrung der Begegnung mit dem „Sinnbild“ des eigenen Daseins ist nichts anderes, als die der „relativen Zeitlosigkeit“, der „geistigen Gegenwart“, die Heinrich durch die Erzählung vom Bergmann nacherlebt:

„Die Worte des Alten hatten eine versteckte Tapentür in ihm [Heinrich] geöffnet. Er sah sein kleines Wohnzimmer dicht an einen erhabenen Münster gebaut, aus dessen steinernem Boden die ernste Vorwelt emporstieg, während von der Kuppel die klare fröhliche Zukunft in goldnen Engelskindern ihr singend entgegenschwebte.“ (I, 252)

Was hier passiert, ist nicht nur die Erweiterung der Zeitperspektive und die Einengung des Räumlichen, auf die Neubauer hinweist²⁹⁹. Als nächsten Schritt soll Heinrich die verinnerlichte Geschichte durch die Poesie vergegenwärtigen: „Sein ‚Weg nach innen‘ führt auch wieder ‚heraus‘.“³⁰⁰ Von dieser Aufgabe erfährt er durch das anschließende Gespräch mit einem Einsiedler, der erklärt, man bemerke durch die Entwicklung des „eigentliche[n] Sinn[s] für die Geschichten der Menschen“ „die geheime Verkettung des Ehemaligen und Künftigen“ und lerne, „die Geschichte aus Hoffnung und Erinnerung zusammen[zu]setzen.“ (I, 257f.) Der „eigentliche Sinn“ für die Geschichte ist das Raum und Zeit überschreitende „Gefühl“. Er fährt fort: „ein Geschichtsschreiber [müßte] nothwendig auch ein Dichter seyn [...], denn nur die Dichter mögen sich auf jene Kunst, Begebenheiten schicklich zu verknüpfen, verstehen. In ihren Erzählungen und Fabeln habe ich mit stillem Vergnügen ihr zartes Gefühl für den geheimnißvollen Geist des Lebens bemerkt.“ (I, 259) Das Gefühl ist hier das Medium der sinnlichen Wahrnehmung des räumlich und zeitlich Nicht-Gegenwärtigen, des Geistes des Universums und des Ich. Novalis notiert im Nachlass: „*Passive* Natur

²⁹⁹ Vgl. Neubauer: ebd., S. 152.

³⁰⁰ Uerlings: ebd., S. 39.

des Romanhelden. Er ist das Organ des Dichters im Roman.“ (I, 340) Das Gefühl soll aber nicht nur raum-zeitlich Getrenntes passiv wahrnehmen, sondern auch als das „Organ des Dichters“ poetisch fungieren: „Thätiger Sinn des Gefühls. *Poësie*.“ (II, 575, 226) Die höchste Aufgabe, die Identität des Ich mit dem Universum, ist nicht in der raum-zeitlichen Welt zu suchen, sondern durch das Gefühl zu erfahren und durch die Poesie herzustellen: „Das Leben soll kein uns gegebener, sondern ein von uns gemachter Roman seyn.“ (II, 563) Das zeigt sich in einem „Roman von den wunderbaren Schicksalen eines Dichters“ (I, 265) des Einsiedlers, in dem das Leben Heinrichs dargestellt ist, dessen Schluss aber fehlt. Wie durch den Traum von der blauen Blume erfährt Heinrich durch das Buch sein eigenes Leben in der doppelten Welt als das Schweben zwischen Sein und Nicht-Sein. Dass das Ende des Buches fehlt, zeigt, dass der Prozess der Verdopplung kein Ende hat.

Klingsohr, ein Freund von Heinrichs Großvater, lehrt Heinrich später, „die Natur und Geschichte sind euch unter der Gestalt eines Bergmanns und eines Einsiedlers begegnet.“ (I, 283) Die Erfahrung von Natur und Geschichte erweitert die Zeit- und Raumperspektive in Heinrichs Gemüt. Das raum-zeitlich Getrennte erfährt Heinrich nicht spekulativ durch das Denken, sondern sinnlich durch das Gefühl. Heinrich ist sich nun seiner Aufgabe bewusst, in der unendlichen Dynamik von Innen und Außen, Zeit und Raum, Wirklichkeitswelt und Idealwelt zu schweben. Wie das Fehlen des Schlusses im Buch des Einsiedlers zeigt, kann man die absolute Identität mit sich selbst nicht erlangen. Allein in der unendlichen Verdopplung bleibt die Möglichkeit, das Absolute zu erfahren und es darzustellen. Die „geistige Gegenwart“ ist mithin keine Identität des Ich mit dem Geist des Universums, sondern ein Prozess der Dynamik der unendlichen Verdopplung, in dem sich der Geist als ein „Sinnbild“ offenbart.

10.8. Mathilde

Auf der Reise entwickelt Heinrich durch die Gespräche mit den Kaufleuten, dem Bergmann und dem Einsiedler seine innere Raum- und Zeitperspektive und erfährt seine Aufgabe, sie als Dichter zu vergegenwärtigen. Was Heinrich bis zum Ende der Reise von den Gesprächen erfährt, beschreibt der Romanerzähler: „Heinrich war von Natur zum Dichter geboren. Mannichfaltige Zufälle schienen sich zu seiner Bildung zu vereinigen, und noch hatte nichts seine innere Regsamkeit gestört. [...] Er sah die Welt in ihren großen und abwechselnden Verhältnissen vor sich liegen.“ (I, 267f.) Ihm fehlt

noch seine eigene Erfahrung, um die Dynamik von Ich und Welt entstehen zu lassen und das Leben als das Schweben zwischen Sein und Nicht-Sein zu führen: „Noch war sie [die Welt] aber stumm, und ihre Seele, das Gespräch, noch nicht erwacht.“ (I, 268) Der Erzähler verrät, dass Heinrich durch die Liebe zur sinnlichen Erfahrung des Unendlichen fähig wird: „Schon nahte sich ein Dichter, ein liebliches Mädchen an der Hand, um die Laute der Muttersprache und durch Berührung eines süßen zältlichen Mundes, die blöden Lippen aufzuschließen, und den einfachen Accord in unendliche Melodien zu entfalten.“ (ebd.)

Auf dem Fest im Hof seines Großvaters lernt Heinrich Mathilde kennen, die Tochter von Klingsohr. Das war für Heinrich „[d]as erste und einzige Fest [s]eines Lebens“ (I, 277), denn er erfährt nun das Wesen der Sinnlichkeit:

„Der Lebensgenuß stand wie ein klingender Baum voll goldener Früchte vor ihm. Das Übel ließ sich nicht sehen, und es dünkte ihm unmöglich, dass je die menschliche Neigung von diesem Baume zu der gefährlichen Frucht des Erkenntnisses, zu dem Baume des Krieges sich gewendet haben sollte. Er verstand nun den Wein und die Speisen. Sie schmeckten ihm überaus köstlich. Ein himmlisches Öl würzte sie ihm, und aus dem Becher funkelte die Herrlichkeit des irdischen Lebens.“ (I, 272)

In „Wein und Speisen“, in der symbolischen Vereinigung mit dem Corpus Christi, sieht Heinrich nun die Vereinigung von Himmlischem und Irdischem. Den „Lebensgenuß“ erfährt Heinrich jetzt durch die Früchte eines „klingenden Baumes“, den Novalis mit dem biblischen „Baum der Erkenntnis“ gleichsetzt³⁰¹. Die „Frucht des Erkenntnisses“ stellt hier deutlich die Erkenntnis der Sinnlichkeit dar. Wein und Speisen sind das Mittel, sich mit Christus sinnlich zu vereinigen. Die Verkostung der Frucht der Erkenntnis erscheint hier nicht wie in der Bibel als „Übel“, sondern als der Katalysator der Dynamik der Liebe, aus der die neue Geschichte als ein Potenzierungsprozess entsteht, während in der Bibel mit der Verkostung der Frucht der Erkenntnis die Geschichte als ein Prozess des Sündenfalls beginnt. Dass Novalis den Baum der Erkenntnis als einen „klingenden Baum“ bezeichnet, liegt wohl darin, dass er

³⁰¹ Dazu vgl. Yihong Hu: ebd., S. 178.

ihm eine musikalische Funktion zuschreibt, damit mit dem Baum nicht nur optische, sondern auch akustische Vorstellung verbunden wird. Im Nachlass findet sich eine Notiz: „Heinrich wird [...] klingender Baum“ (I, 344). Er soll demzufolge selber der Baum der Erkenntnis in der neuen Bibel werden und die Dynamik der Liebe vermitteln. Er sollte nämlich der Anfang der neuen Menschengeschichte werden.

Heinrich erkennt in Mathilde einen „sonderbare[n] Zusammenhang“ mit dem Traum von der blauen Blume und dem Buch des Einsiedlers: „Jenes Gesicht, das aus dem Kelche sich mir entgegenneigte, es war Mathildens himmlisches Gesicht, und nun erinnere ich mich auch, es in jenem Buche gesehn zu haben.“ (I, 277) Mathilde stellt folglich, wie der Traum und das Buch, eine Vergegenwärtigung des Nicht-Gegenwärtigen, des Nicht-Seins, „ein ewiges Urbild, ein Theil der unbekanntten heiligen Welt“ (I, 289) dar. Was im Traum und im Buch des Einsiedlers symbolisch angedeutet wurde, ist nun durch die Gestalt Mathildes sichtbar. Heinrichs Leben stellt jetzt eine „lebendige Reflexion“, ein Schweben zwischen Sein und Nicht-Sein dar: „bin ich der Glückliche, dessen Wesen das Echo, der Spiegel des ihrigen seyn darf?“ (I, 277) Die Liebe zwischen Heinrich und Mathilde ist also eine wechselseitige Potenzierung zwischen Irdischem und Himmlischem, die nach einer Wechseleinheit strebt. „[M]acht ihre Gegenwart nicht alles festlich?“ (ebd.) fragt sich Heinrich. Das Fest stellt einen Ort der sinnlichen Vereinigung von Irdischem und Himmlischem dar. Die Gegenwart Mathildes ist nichts anderes als die Verkörperung der „geistigen Gegenwart“, in der das Unendliche sich offenbart. Heinrich erfährt die Ewigkeit als eine „relative Zeitlosigkeit“ durch die Umarmung mit Mathilde: „Eine lange Umarmung, unzählige Küsse besiegelten den ewigen Bund des seligen Paares.“ (I, 290) Astralis, das Kind von Heinrich und Mathilde bei der ersten Umarmung, singt, dass durch die Umarmung von den beiden die „geistige Gegenwart“ realisiert ist:

„Nicht einzeln mehr nur Heinrich und Mathilde
Vereinten Beide sich zu Einem Bilde. [...]
Eins in allem und alles im Einen
Gottes Bild auf Kräutern und Steinen
Gottes Geist in Menschen und Thieren,
Dies muß man sich zu Gemüthe führen.
Keine Ordnung mehr nach Raum und Zeit

Hier Zukunft in der Vergangenheit“ (I, 318)

Die Liebesvereinigung von Heinrich und Mathilde ist aber keine endgültige Identität, sondern eine ewige Spiegelung von Sein und Nicht-Sein. Das zeigt sich in Heinrichs Traum von Mathildes Tod:

„Auf der glatten Fläche schwamm ein Kahn. Mathilde saß und ruderte. [...] Auf einmal fing der Kahn an sich umzudrehen. [...] Sie winkte, sie schien ihm etwas sagen zu wollen, der Kahn schöpfte schon Wasser; doch lächelte sie mit einer unsäglichen Innigkeit, und sah heiter in den Wirbel hinein. Auf einmal zog es sie hinunter.“ (I, 278)

Marion Schmaus weist darauf hin, dass Heinrich in seinem Traum nicht nur Mathildes Tod, sondern auch seinen eigenen Tod antizipiert³⁰²: „Die entsetzliche Angst raubte ihm das Bewußtseyn. Das Herz schlug nicht mehr. Sein Gemüth war verschwunden.“ (ebd.) Unter den blauen Wellen findet Heinrich Mathilde wieder. Die Welt unter den blauen Wellen stellt offensichtlich eine jenseitige Welt dar, die Heinrich im Traum der blauen Blume antizipiert hatte. „Blumen und Bäume redeten ihn an“ (ebd.): die Welt, die Heinrich durch die Erzählung über alte Zeiten von einem Fremden am Anfang des Romans erfuhr und im zweiten Teil des Romans realisiert werden sollte.

Eberhard Haufe entwickelt die These, dass der Traum Heinrichs eine „Wiederkehr eines immergleichen sanften Wellenschlages“ darstellt und dass das die Aufhebung der Zeit im zweiten Teil des Romans vorwegnimmt³⁰³. Im Gespräch zwischen Heinrich und Mathilde zeigt sich, dass sie sich jetzt „[b]ey unsern Eltern“ befinden und dass sie „[e]wig“ da bleiben sollten (I, 279). Mit „unsern Eltern“ scheint der absolute Seinsgrund, der Geist, das Gemüt des Universums gemeint sein. Dies zeigt sich in der Erkenntnis Heinrichs, dass er „[i]mmer nach Hause“ (I, 325) reist. Dass die Welt unter den Wellen aber keine Aufhebung der Zeit und keine absolute Identität mit dem Gemüt

³⁰² Vgl. Marion Schmaus: Die poetische Konstruktion des Selbst. Granzgänge zwischen Frühromantik und Moderne: Novalis, Bachmann, Christa Wolf, Foucault, Tübingen 2000, S. 81.

³⁰³ Eberhard Haufe: ebd., bes. S. 179.

des Universums darstellt, ist deutlich, wenn man das Ende des Traums berücksichtigt:

„Sie sagte ihm ein wunderbares geheimes Wort in den Mund, was sein ganzes Wesen durchklang. Er wollte es wiederholen, als sein Großvater rief, und er aufwachte. Er hätte sein Leben darum geben mögen, das Wort noch zu wissen.“ (I, 279)

Im Nachlass befindet sich eine Notiz: „Der Tod ist des Lebens höchstes Ziel.“ (I, 350) Aber der Tod symbolisiert bei Novalis keinen endgültigen Stillstand. Erst durch die Erkenntnis des Todes entsteht die Dynamik zwischen Sein und Nicht-Sein³⁰⁴. Der Tod gibt dem Leben einen höheren Sinn. Heinrich und Mathilde rufen wechselseitig zur Wiedergeburt: „Mathilde steigt in die Unterwelt und holt ihn.“ (I, 345) „Er kommt in die Höhle, wo Mathilde schläft“ (I, 348). Wie Ludwig Tieck berichtet; „aus dem stillen Tode sollte sich das höchste Leben hervorthun“ (I, 365).

Durch Mathilde erfährt Heinrich sein eigenes Leben als das Schweben zwischen Sein und Nicht-Sein. Was er im Traum von der blauen Blume und dem Buch des Einsiedlers sah und durch die Gespräche auf der Reise erfuhr, erfährt er nun als sein eigenes Erlebnis. Durch die sinnliche Erfahrung der „geistigen Gegenwart“ ist Heinrich nun „zum Dichter reif“ (I, 356) geworden, wie Novalis in einem Brief an Tieck berichtet.

10.9. Klingsohr

Sowohl der Name Heinrich von Ofterdingen als auch der von Klingsohr stammen aus dem *Wartburgkrieg*, einem mittelhochdeutschen Spruchgedicht eines unbekanntenen Verfassers³⁰⁵. Im *Wartburgkrieg* sieht Novalis keinen bloßen Wettgesang, sondern den „Kampf der Poësie und Unpoësie“, der „alten und neuen Welt“ (I, 340). Novalis hat diesen Wettgesang nicht stofflich aufgenommen, sondern auf die Darstellung der wechselseitigen Potenzierung von Sein und Nicht-Sein angewendet, wie Ludwig Tieck berichtet:

³⁰⁴ Vgl. Marion Schmaus: ebd., S. 82.

³⁰⁵ Kasperowski: ebd., S. 136.

„In der Manessischen Sammlung der Minnesinger finden wir einen ziemlich unverständlichen Wettgesang des Heinrich von Ofterdingen und Klingsohr mit anderen Dichtern: statt dieses Kampfspiels wollte der Verfasser einen anderen seltsamen poetischen Streit darstellen, den Kampf des guten und bösen Prinzips in Gesängen der Religion und Irreligion, die unsichtbare Welt der sichtbaren Welt entgegen gestellt.“ (I, 367)

Klingsohr erzählt Heinrich, dass der Kampf eine poetische Funktion hat:

„Es ist in ihr [der Natur], wie in dem Menschen, ein entgegengesetztes Wesen, die dumpfe Begierde und die stumpfe Gefühllosigkeit und Trägheit, die einen rastlosen Streit mit der Poesie führen. Es wäre ein schöner Stoff zu einem Gedicht, dieser gewaltige Kampf. [...] [Die Zeiten dieses Kampfs] sind gewöhnlich die Geburtszeiten der Dichter.“ (I, 284)

Aus dem Kampf zwischen Poetischem und Unpoetischem soll die Übergangsdynamik entstehen, die den Menschen und die Welt zu einer wechselseitigen Potenzierung führt. „Im Kriege [...] regt sich das Urgewässer“ (I, 285), sagt Klingsohr. Das „Urgewässer“ ist bei Werner der Urstoff der Erde, in dem die Gesteine ursprünglich aufgelöst waren³⁰⁶. Während die Genese der Erdschichten bei Werner ausschließlich einen Sedimentationsprozess, einen „immerwährenden Erstarrungspro[ceß]“ (III, 259, 100) darstellt, ist Novalis der Auffassung, dass der Prozess auch aus der chemischen Dynamik der „Übergänge und heterogène[n] Mischungen“ (III, 340, 476) entstehen könnte. Das Urgewässer ist bei Novalis nicht nur das Medium der Sedimentation, sondern auch das der chemischen Verwandlung. Mit dem „Kampf“ in der Natur, den Klingsohr erwähnt, könnte der Kampf zwischen Erstarrung und chemischer Verwandlung gemeint sein. Während die Sedimentation als das Ergebnis der Kristallisation auf die Vergangenheit verweist, richtet sich die chemische Verwandlung in die Zukunft. Der Kampf stellt also einen Potenzierungsprozess beider Richtungen dar, der die Gegenwart bereichert. Diesen Kampf darzustellen ist gerade die Aufgabe des Dichters, das „Gegenwärtig machen des

³⁰⁶ Vgl. Irene Bark: a.a.O., S. 120.

Nicht-Gegenwärtigen“ (III, 421, 782).

Der Kampf zweier Kräfte als der Auslöser der Übergangsdynamik erscheint im Menschen als der von Gemüt und Verstand, Gefühl und Gedanke, wie Klingsohr erzählt: „ein anderes ist es mit der Natur für unsern Genuß und unser Gemüth, ein anderes mit der Natur für unsern Verstand[...].“ (I, 280) Während das Gemüt durch das Gefühl den Gegenstand sinnlich erfassen will, verzeitlicht und objektiviert ihn der Gedanke. Der Kampf zwischen Gefühl und Gedanke ist also der von Zeit und Zeitlosigkeit. „Aber beyde kann man vereinigen, und man wird sich wohl dabei befinden“ (ebd.), ergänzt Klingsohr. Die Aufgabe des Dichters ist folglich die Zeitlosigkeit in der Zeit zu erfahren und darzustellen.

Heinrich erfährt nun die Aufgabe des Dichters, das „Gegenwärtig machen des Nicht-Gegenwärtigen“:

„Die Sprache [...] ist wirklich eine kleine Welt in Zeichen und Tönen. Wie der Mensch sie beherrscht, so möchte er gern die große Welt beherrschen, und sich frey darinn ausdrücken können. Und eben in dieser Freude, das, was außer der Welt ist, in ihr zu offenbaren, das thun zu können, was eigentlich der ursprüngliche Trieb unsers Daseyns ist, liegt der Ursprung der Poesie.“ (I, 287)

10.10. Klingsohrs Märchen

Über die Gattung des Märchens schreibt Novalis:

„In einem ächten Märchen muß alles wunderbar – geheimnißvoll und unzusammenhängend seyn – alles belebt. [...] Die Zeit der allg[emeinen] Anarchie – Gesetzlosigkeit – Freyheit – der *Naturstand* der *Natur* – die Zeit vor der *Welt* (Staat.) Diese Zeit vor der Welt liefert gleichsam die zerstreuten Züge der *Zeit nach der Welt* – wie der Naturstand ein sonderbares Bild des ewigen Reichs ist.“ (III, 280f., 234)

Das Märchen gilt demzufolge als eine Vorwegnahme der „geistigen Gegenwart“, in der Vergangenheit und Zukunft sich offenbaren. Durch das Gespräch mit Klingsohr erfährt Heinrich die höchste Aufgabe der Poesie, „das, was außer der Welt ist, in ihr zu offenbaren“. Während die Realisierung der idealen Welt im Roman als ein unendlicher

Prozess dargestellt wird, wird sie im Märchen vorweggenommen. In diesem Sinne stellt das Märchen genauso wie die Lyrik eine „*Unterbrechung* des Triebes nach Erkenntniß des Grundes“ (II, 270, 566) dar, durch die eine „unendlich freye Thätigkeit“ (ebd.) entsteht, den Gegenstand „von einem höheren Standpunkte“ (IV, 215) des „Schwebens“ zu betrachten.

„Der ächte Märchendichter ist ein Seher der Zukunft.“ (III, 281, 234) notiert Novalis im *Allgemeinen Brouillon*. Der „ächte Märchendichter“ soll also das Zukunftsideal sinnlich wahrnehmen und vergegenwärtigen können. Das Wahrnehmungsvermögen des Zukunftsideals, das dem Dichter zugeschrieben ist, nennt Novalis „*Divinationssinn*“³⁰⁷:

„Nur durch den Moralischen Sinn wird uns Gott vernehmlich – der moralische Sinn ist der Sinn für *Daseyn*, ohne *äußere Affection* – der Sinn für *Bund* – der Sinn für das Höchste – der Sinn für *Harmonie* – der Sinn für freygewähltes, und erfundenes und dennoch *gemeinschaftliches Leben* – und *Seyn* – der Sinn fürs Ding an sich – der ächte *Divinationssinn*.“ (III, 250, 61)

Der „moralische Sinn“ erinnert deutlich an das „moralische Organ“ von Franz Hemsterhuis, das die „moralische“ Seite des Universums wahrzunehmen vermag³⁰⁸. Novalis findet im „moralischen Organ“ das Wahrnehmungsvermögen für die Zukunft: „Hemsterhuis Erwartungen vom moralischen Organ sind ächt profetisch.“ (II, 562, 179) Aber während bei Hemsterhuis „die moralische Seite des Universums“ nur für das „moralische Organ“ zugänglich und den Sinnen verborgen ist³⁰⁹, ersetzt Novalis das „moralische Organ“ durch den „moralischen Sinn“ und versteht ihn als das Medium der sinnlichen Erfahrung des Absoluten. Novalis sucht die Möglichkeiten der sinnlichen Erfahrung vom „Ding an sich“, das bei Kant für die raum-zeitlich bedingte sinnliche Anschauung unzugänglich bleibt. Der „moralische Sinn“ als „Sinn für Dasein“ und „Sinn fürs Ding an sich“ ist nämlich der Sinn für das eigene Bewusstsein und für das des Universums. Während die Entwicklung des „moralischen Sinns“ im Roman einen unendlichen Prozess darstellt, bezweckt das Märchen, in der „Unterbrechung“ den

³⁰⁷ Vgl. dazu Karl Grob: *Ursprung und Utopie. Aporien des Textes. Versuche zu Herder und Novalis*, Bonn 1976, S. 98.

³⁰⁸ Hemsterhuis, Bd. 1, S. 167.

³⁰⁹ ebd.

„Divinationssinn“ des Lesers zu erwecken, damit er den Roman „vom höheren Standpunkte“ betrachten kann.

Das Märchen von Klingsohr beginnt mit der Szene der Sternwelt, die in der Polargegend liegt³¹⁰. Der erste Satz lautet: „Die lange Nacht war eben angegangen.“ (I, 290) Sophia Vietor weist darauf hin, dass der Beginn der langen Nacht in die vollendete Vergangenheit verlegt und als ein schon lange währender Vorgang betrachtet wird³¹¹. Die „lange Nacht“ bezeichnet folglich einen bewegungslosen, dauernden Zustand³¹², d.h. eine unvollkommene Zeitlosigkeit, in der es keine Entwicklungsmöglichkeiten gibt. Die Sternwelt wird vom „starrten Meere“ (I, 291) umgeben, der Garten besteht aus „Metallbäumen und Krystallpflanzen“ und ist „mit bunten Edelsteinblüthen“ übersät, und in dessen Mitte befindet sich ein hoher Springquell, der „zu Eis erstarrt“ (ebd.) ist. Die Sternwelt stellt eine Welt dar, wo der Erstarrungsprozess der Natur vollzogen ist und keine dynamische Übergänge mehr möglich sind.

Um dem starren Zustand zu entkommen, versuchen die Figuren eine Wiederbelebung durch Elektrizität. Die Glieder von Freya, der Prinzessin der Sternwelt, werden auf dem Thron aus Schwefelkristall gerieben, was eine elektrostatische Aufladung bezeichnet³¹³. Die statische Elektrizität ist dann von ihr auf den eisernen Schild des alten Helden übergegangen, durch die sein Körper von einer „durchdringende[n] Kraft“ (I, 292) beseelt wird. Die Wiederbelebung des alten Helden reizt wiederum die Elektrizität von Freya: „Die schöne Freya schien heiterer, und das Licht ward brennender, das von ihr ausströmte.“ (ebd.) Aber aus der wechselseitigen Potenzierung entsteht noch keine Entwicklungsdynamik, denn es fehlt noch die dritte Kraft, die den Potenzierungsprozess vermittelt, dynamisiert und verzeitlicht.

Der Beginn der neuen Zeit wird von einem Gesang vom Phönix, einem Symbol der Wiedergeburt und einem Sternbild des südlichen Himmels³¹⁴, angekündigt:

³¹⁰ Zur Raum- und Zeitstruktur des Märchens von Klingsohr vgl. Gordon Birrell: a.a.O., S. 25-38, 78-89.

³¹¹ Sophia Vietor: Das Wunderbare in den Märchen von Goethe und Novalis, Oberwiederstedt 1995, S. 84.

³¹² Dazu vgl. Gäde: ebd., S. 166.

³¹³ Vgl. Walter D. Wetzels: Klingsohrs Märchen als Science Fiction, in: Monatshefte 65, The University of Wisconsin Press, S. 167-175, hier S. 170.

³¹⁴ Vgl. Anmerkungen der Herausgeber, I, 638f.

„Nicht lange wird der schöne Fremde säumen.
Die Wärme naht, die Ewigkeit beginnt.
Die Königin erwacht aus langen Träumen,
Wenn Meer und Land in Liebesglut zerrinnt.
Die kalte Nacht wird diese Stätte räumen,
Wenn Fabel erst das alte Recht gewinnt.
In Freyas Schooß wird sich die Welt entzünden
Und jede Sehnsucht ihre Sehnsucht finden.“ (ebd.)

Damit wird angekündigt, dass „der schöne Fremde“, der griechische Liebesgott Eros, und seine Schwester Fabel (Poesie) bald ankommen und dadurch das vereiste Meer schmilzt, das die irdische Welt von der Sternwelt abgrenzt. Während Eros den griechischen Liebesgott darstellt und zur irdischen Welt gehört, wohnt Freya, die germanische Göttin des Friedens und der Liebe, im Palast der Sternwelt³¹⁵. Die Vermählung beider Götter steht für die von Süden und Norden, von irdischer und himmlischer Welt. Damit verschwindet auch der räumliche und zeitliche Abstand zwischen beiden Welten, indem die räumliche Schwelle des Eismees verschmilzt und durch die Auflösung des Erstarren alles in einen zeitlichen Übergangsprozess gebracht wird, in der die Ewigkeit sich offenbart. „In Freyas Schooß wird sich die Welt entzünden“ lässt darüber hinaus auf die spätere Vermählung von Eros und Freya und die Empfängnis eines Nachkommens schließen, der als der Repräsentant der Synthese von Irdischem und Himmlischem über die neue Welt weiter herrschen soll.

Der Schauplatz geht von der Sternwelt in die irdische über, wo „der schöne Knabe Eros in seiner Wiege“ (I, 293) liegt und schlummert. Der Wechsel des Schauplatzes findet dadurch statt, dass der alte Held sein elektrisch aufgeladenes Schwert auf die Erde wirft, das sich magnetisch nach Norden richtet, damit man erfährt, „wo der Friede [Freya] ruht.“ (ebd.) Das Werfen des Schwerts ist also der erste Versuch der Vereinigung von himmlischer und irdischer Welt.

Den Figuren der irdischen Welt sind verschiedene Eigenschaften des menschlichen Gemüts zugeschrieben; wie es im Entwurf zum Märchen von Klingsohr lautet, ist

³¹⁵ Zu den Bedeutungen der Figuren vgl. Anmerkungen der Herausgeber, ebd.

„[i]hre Wohnung [...] das menschliche Gemüth.“ (I, 338) Im Haus wohnen außer Eros und Fabel der Vater (Sinn), die Mutter (Herz), die Amme Ginnistan (Phantasie) und der Schreiber (Verstand)³¹⁶. Das menschliche Gemüt, das die ganze Familie darstellt, befindet sich jedoch in einem unvollkommenen Zustand. Der Vater (Sinn) verkennt den Gegenstand des sinnlichen Triebes: „der Vater schlich sich mit Ginnistan in die Kammer, um sich von den Geschäften des Tags in ihren Armen zu erholen.“ (I, 295) Der Mutter mangelt an der Stillfähigkeit³¹⁷: „Die Mutter gab auf einige Augenblicke der kleinen Fabel die Brust; aber bald ward sie wieder abgerufen, und dann nahm Ginnistan das Kind zurück, das an ihr aber lieber zu trinken schien.“ (I, 294)

Der mangelnde Zustand des Gemüts liegt daran, dass es aus dessen Seinsgrund, dem „Gemüth des Universums“ getrennt ist. Das zeigt sich in dem elektromagnetisch aufgeladene Schwert, das sich nach Norden richtet, dem Ginnistan die Gestalt einer Schlange gibt, die an die Schlange erinnert, die Adam und Eva die Erkenntnis der Sinnlichkeit brachte. Sie beißt sich dann plötzlich in den Schwanz, was ein gnostisches und alchemistisches Symbol des ewigen Kreislaufs und der Vereinigung von Mann und Frau³¹⁸ ist. Der ewige Kreislauf der Schlange könnte auch als das Symbol des ewigen Prozesses der Selbsterkenntnis zu verstehen sein. Der elektromagnetische Reiz geht dadurch in einen sinnlichen Reiz über, der Eros liebesfähig macht: „da fing der Knabe an wach zu werden, [...] und betrachtete mit unaussprechlicher Freude das Kleinod, das sich in seinen Händen nach Norden ausstreckte, und ihn heftig im Innern zu bewegen schien. Zusehends wuchs er.“ (I, 295) Das zeigt sich auch in seinem Schamgefühl, das Adam nach der Verkostung der verbotenen Frucht erfuhr: „Er hetzte Ginnistan, und bat sie um das bunte Tuch, das er sich anständig um die Hüften band.“ (ebd.)

Danach entschließt Eros sich, nach Norden zu reisen, um die Einheit des Gemüts wiederzugewinnen. Sophie, die jetzt an die irdische Welt gebundene Königin der Sternwelt, gibt Ginnistan, die Eros begleitet, die Gestalt der Mutter, um ihn „nicht in Versuchung zu führen.“ (I, 296)

³¹⁶ ebd.

³¹⁷ Dazu vgl. Friedrich A. Kittler: Die Irrwege des Eros und die „absolute Familie“. Psychoanalytischer und diskursanalytischer Kommentar zu Klingsohrs Märchen in Novalis' *Heinrich von Ofterdingen*, in: Psychoanalytische und psychopathologische Literaturinterpretation, hg.v. Bernd Urban u. Winfried Kudszus, Darmstadt 1981, S. 421-470, hier S. 438.

³¹⁸ Vgl. Anmerkungen der Herausgeber, I, 639.

In einem Schauspiel im Reich des Mondes, der Zwischenwelt, erfährt Eros seine Zukunft, die Vermählung mit Freya:

„Ein Lilienblatt bog sich über den Kelch der schwimmenden Blume [...]. In dem Kelche lag Eros selbst, über ein schönes schlummerndes Mädchen hergebeugt, die ihn fest umschlungen hielt. Eine kleinere Blüthe schloß sich um beyde her, so dass sie von den Hüften an in Eine Blume verwandelt zu seyn schienen.“ (I, 300)

Dass Eros und Freya nur in ihrem Unterkörper vereinigt ist, zeigt, dass die Liebe eine Erfahrung der „immanenten Transzendenz“ ist und keine absolute Identität, sondern eine unendliche Annäherung darstellt, was die einzig mögliche Erfahrung des Unendlichen ist. Aber Eros verkennt seinen Gegenstand der Liebe:

„Eros tauchte sich in die gefährlichen Wellen, und [s]tieg wieder heraus. Ginnistan trocknete ihn, und rieb seine starken, von Jugendkraft gespannten Glieder. Er gedachte mit glühender Sehnsucht seiner Geliebten, und umfasste er sich seiner ungestümt Zärtlichkeit, und schlummerte endlich nach den wollüstigsten Genüssen an dem reizenden Busen seiner Begleiterin ein.“ (ebd.)

Obwohl die Liebe keine absolute Identität ist, versucht Eros mit der in die Gestalt der Mutter verwandelten Ginnistan eins zu werden. Sein Trieb, mit der Mutter eins zu werden, ist der, mit dem Herz, dem Gemüt, d.h. mit sich selbst eins zu werden. Dass Eros aber nicht der echten Mutter, sondern Ginnistan beischläft, stellt einen Übergang des Triebes von Einswerden mit der Mutter zur sinnlichen Liebe dar, wie Friedrich A. Kittler psychoanalytisch erklärt:

„In und als Phantasie [Ginnistan] geschieht der ‚Übergang‘ vom mütterlichen Objekt der ‚infantilen Wahl‘, die auf die ‚Hindernisse der Inzestschranke stößt‘, zu anderen ‚Objekten, mit denen sich ein reales Sexualleben durchführen läßt‘, die ‚aber immer noch nach dem Vorbild (der Imago) der infantilen gewählt werden‘.³¹⁹

³¹⁹ F. Kittler: ebd., S. 432.

Während Eros und Ginnistan in die Zwischenwelt reisen, tritt Fabel in die „ungeheure Höhle“ (I, 301) der Unterwelt, wo die Parzen, griechische Göttinnen des Schicksals, die Schicksalsfäden spinnen. Aus den Schicksalsfäden, die die Länge des menschlichen Lebens objektiv bestimmen, spinnt Fabel ein neues Leben, das nicht mehr dem Schicksal unterliegt: „Ich spinne eure Fäden/In Einen Faden ein;/Aus ist die Zeit der Fehden./*Ein* Leben sollt' ihr seyn.“ (I, 302) In der Schlusszene spinnt Fabel „einen goldnen unzerreißlichen Spinnen“ (I, 314). Was Fabel hier leistet, ist die Befreiung des menschlichen Lebens aus der objektiven Zeit und die Herstellung des vollkommenen Lebens, das einen ewigen Entwicklungsprozess darstellt. Fabel kommt dann in die Sternwelt und zeigt dem König ihren „Divinationssinn“, indem sie „baldige Rückkehr der Weisheit [die Königin Sophie]“, „[e]wiges Erwachen dem Frieden [Freya]“, „Ruhe der rastlosen Liebe [Eros]“, „Verklärung des Herzens [Mutter]“ und „Leben dem Alterthum und Gestalt der Zukunft“ (I, 304) wünscht.

Wenn man das Wort des Einsiedlers im fünften Kapitel berücksichtigt: „Jenen [den Astrologen] ist der Himmel das Buch der Zukunft, während euch [den Bergmännern] die Erde Denkmale der Urwelt zeigt“ (I, 260), so ist der Weg Fabels in die Unterwelt und in die Sternenwelt als Reise in die Vergangenheit und die Zukunft zu verstehen. Bezeichnenderweise kann nur Fabel (Poesie) allein die Schwelle der Zeitschichten überqueren, während andere Figuren Fabels Begleitung brauchen³²⁰. „Die Fabellehre enthält die Geschichte der urbildlichen Welt, sie begreift Vorzeit, Gegenwart und Zukunft.“ (II, 456f., 100) sagt Novalis. Fabel hat die Aufgabe, Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart zu offenbaren, um der unvollkommenen Gegenwart der irdischen Welt einen höheren Sinn zu geben. Der Weg der Fabel stellt folglich gerade die Aufgabe der Poesie bei Novalis dar: das „Gegenwärtig machen des Nicht-Gegenwärtigen“ und den „Übergang vom Unendlichen zum Endlichen“.

Das Gegenbild zeigt der Schreiber, „der Petrificirende und Petrificirte Verstand“ (IV, 333), der die lebendigen „tausend seltsame[n] Bilder“ zu starren „Zahlen und geometrische[n] Figuren“ (I, 294) macht. Um das Leben zu Hause zu vernichten, verbrennt er das Herz (Mutter). Wie es im Entwurf zu Klingsohrs Märchen heißt: „Das Herz wird auf einen Scheiterhaufen gelegt“ (I, 339). Die Flamme der Mutter vernichtet die Sonne: „Endlich war nichts von der Sonne mehr übrig, als eine schwarze

³²⁰ Zur Figur der Fabel vgl. Karl Grob: ebd., S. 163-170.

ausgebrannte Schlacke, die herunter ins Meer fiel. Die Flamme war über allen Ausdruck glänzend geworden.“ (I, 307) Die Vernichtung der Sonne gilt zugleich als die der objektiven Raum- und Zeitordnung, denn Novalis hält Wärme und Licht, zwei Eigenschaften der Sonne, für Bedingungen von Raum und Zeit: „Licht die Basis alles Flüssigen – Wärme, die Basis alles Starren – beyde nur relativ in diesem Sonnensystem vorhanden – immer gemischt.“ (III, 58) „Raum ist das *Starre* ohne Masse. Zeit das *Flüssige* ohne Masse.“ (III, 65)

Die Flamme „hob sich langsam in die Höhe und zog nach Norden.“ (I, 307) Die Flamme stellt nun eine neue Zeitordnung dar, die sich nach der nördlichen Sternwelt, d.h. der Zukunft richtet und die Sternwelt aus der Erstarrung befreit und zu einem Übergangsprozess bringt: „Die Nacht ist vorbei und das Eis schmilzt. [...] Alles fängt zu leben an.“ (I, 308)

Der Opfertod der Mutter, der als Flamme das Eis des Himmels geschmolzen hat, ist auf Erden als Aschentrunk den Figuren geweiht:

„Sophie reichte die Schaaale dem Eros und dieser den Anderen. Alle kosteten den göttlichen Trank, und vernahmen die freundliche Begrüßung der Mutter in ihrem Innern, mit unsäglicher Freude. Sie war jedem gegenwärtig, und ihre geheimnißvolle Anwesenheit schien alle zu verklären. [...] Aus Schmerzen wird die neue Welt geboren, und in Thränen wird die Asche zum Trank des ewigen Lebens aufgelöst.“ (I, 312)

Jetzt ist die von Fabel antizipierte „Verklärung des Herzens“ vollzogen. Das Herz, die Mutter, der an Milch mangelte, ist nun zum „Trank des ewigen Lebens“ geworden. Die Herzen der anderen erfahren durch die Verkostung der Asche einen symbolischen Tod, was dem Leben einen höheren Sinn verleiht. Die Mutter gibt als die innere Sonne den Figuren eine innere, zukunftsorientierte Zeitordnung, die die Dynamik des Lebens als einen Entwicklungsprozess ermöglicht. Die symbolische Erfahrung des Todes ist die Bedingung des höheren Lebens als des Schwebens zwischen Sein und Nicht-Sein. In diesem Sinne gilt: „Der Tod ist das romantisierende Princip unsers Lebens. [...] Durch den Tod wird das Leben verstärkt.“ (III, 559, 30) Die Mutter war zugleich das Herz und das Gemüt. Sphinx hat vorher angekündigt: „jede Sehnsucht [wird] ihre Sehnsucht finden“. Das ist nun in Erfüllung gebracht: „Alle merkten, was ihnen gefehlt habe.“ (I,

312)Die Verkostung der Asche der Mutter ist nicht nur eine symbolische Erfahrung des Todes, sondern auch eine sinnliche Erfahrung der Einheit des Gemüts, des Selbst. Die Figuren in der irdischen Welt führen nun „*Ein* Leben“.

Eros hat noch eine Aufgabe: die Begründung des „Reich[s] der Ewigkeit“ (I, 315), das vom Königspaar von Eros und Freya beherrscht werden soll. Er geht nach Norden und wird galvanisch aufgeladen³²¹: „Eros nahm aus der Hand des Alten das Schwert, setzte den Knopf auf seine Brust, und neigte die Spitze vorwärts.“ (I, 313) Er leitet die Elektrizität zu Freya und erweckt sie: „Eros nahte sich entzückt der schlummernden Freya. Plötzlich geschah ein gewaltiger Schlag. Ein heller Funke fuhr von der Prinzessin nach dem Schwerte“. Die galvanische Erweckung von Freya, die am Anfang des Märchens unvollkommen blieb, ist nun durch Eros vollzogen. Der galvanische Reiz wird durch Liebe dynamisiert. Er wird zum sinnlichen Reiz und vermittelt die unendliche wechselseitige Potenzierung der Liebe. Die gefehlte dritte Kraft ist die Liebe: „Ein langer Kuß versiegelte den ewigen Bund.“ (I, 313)

„Gegründet ist das Reich der Ewigkeit“ (I, 315) durch die Vermählung und die Krönung von Eros und Fabel, die zugleich vollzogen sind: „Unterdessen hatte sich unmerklich der Thron verwandelt, und war ein prächtiges Hochzeitbett geworden“ (ebd.).

Die Weissagung von Phönix: „In Freyas Schooß wird sich die Welt entzünden“, die Ankündigung der Empfängnis eines Nachkommens und dessen Herrschaft über die neue Welt, ist im Märchen nicht dargestellt, sondern in den Roman übergegangen, wenn bei der ersten Umarmung von Heinrich und Mathilde Astralis, ein siderischer Mensch, empfangen wird, der die Realisierung der neuen Welt verkündigt: „Es bricht die neue Welt herein/[...] Der Liebe Reich ist aufgetan“ (I, 318). Die Schlusszene stellt also keinen Stillstand, keine Aufhebung der Zeit dar, sondern einen Anfang des ewigen Prozesses der neuen Geschichte. Sie ist keine absolute Erfüllung, sondern deren Vorwegnahme. In diesem Sinne gilt sie als die „geistige Gegenwart“, als eine „Synth[esis] v[on] Ewigk[eit] und Zeitlichkeit“ (III, 436, 869), in der die neue, ewige Welt sich offenbart, die im zweiten Teil des Romans realisiert werden soll.

10.11. Zweiter Teil. Die Erfüllung

Nachdem Novalis den ersten Teil des Romans *Die Erwartung* zu Ende brachte, berichtet er Friedrich Schlegel über das Konzept des zweiten Teils:

„Es sollte mir lieb seyn, wenn ihr Roman und Märchen in einer glücklichen Mischung zu bemerken glaubtet, und der erste Theil euch eine noch innigere Mischung im 2ten Theile prophezeyhte. Der Roman soll allmählich in Märchen übergehn.“ (I, 357)

Die „Mischung“ von Roman und Märchen verkörpert sich in Astralis, dem Kind von Heinrich und Mathilde, das zugleich als das Kind von Eros und Freya den Anbruch der neuen Welt ankündigt. Das Gedicht *Astralis* am Beginn des zweiten Teils besteht aus zwei Teilen, was an die Gesamtkonzeption des Romans erinnert³²². Der erste Teil handelt von der Neugeburt des Astralis als das Kind von Heinrich und Mathilde bei der ersten Umarmung und seiner Verklärung als einem siderischen Menschen:

„Nicht einzeln mehr nur Heinrich und Mathilde
Vereinten Beide sich zu Einem Bilde. –
Ich hob mich nun gen Himmel neugebohren,
Vollendet war das irrdische Geschick
Im seligen Verklärungs Augenblick“ (I, 318)

Während der erste Teil des *Astralis*-Gedichtes als ein Überblick des ersten Teils des Romans in der Form des Präteritums gedichtet ist, wird der zweite Teil als eine Fortsetzung des Romans und des Märchens im Präsens erzählt³²³, das hier als das futurische Präsens auf die Zukunft hinweist.

„Es bricht die neue Welt herein [...].
Keine Ordnung mehr nach Raum und Zeit
Hier Zukunft in der Vergangenheit[.]
Der Liebe Reich ist aufgethan

³²² Vgl. Yihong Hu: ebd., S. 208.

³²³ ebd.

Die Fabel fängt zu spinnen an.“ (ebd.)

Es handelt sich dabei deutlich um eine Anspielung auf die Begründung des „ewigen Reichs“ durch Eros und Fabel, wo die objektive Raum- und Zeitordnung aufhört und in eine innere Ordnung gemäß Verwandlung und Potenzierung verwandelt ist³²⁴. Angekündigt wird die Realisierung des höchsten Zweck des Romantisierens: „Die Welt wird Traum, der Traum wird Welt“ (I, 319), jedoch nicht als die endgültige Erfüllung, sondern als ein Zustand des Schwebens zwischen Sein und Nicht-Sein. Das zeigt sich im Untergang des lyrischen Ich am Ende des Gedichtes: „Der Leib wird aufgelöst in Thränen,/Zum weiten Grabe wird die Welt,/In das, verzehrt von bangen Sehnen,/Das Herz, als Asche, niederfällt.“ (ebd.) Dass das Herz als Asche niederfällt, ist wiederum eine Anspielung auf den Tod der Mutter im Märchen von Klingsohr, der die Bedingung für die Neugeburt ins höhere Leben war. Die Neugeburt im ersten Teil und der Tod im zweiten Teil machen einen unendlichen Potenzierungsprozess aus, in dem allein sich das Unendliche offenbaren soll: „Tod und Leben/Sind hier in innigster Sympathie“ (ebd.). So soll der zweite Teil des Romans nicht die absolute Erfüllung, sondern einen unendlichen Potenzierungsprozess zur Erfüllung symbolisieren, was die einzig mögliche Darstellung der „geistigen Gegenwart“ ist.

Genau dieselbe Funktion hat das Gedicht *Das Lied der Toten*, das nach Tieck „ein Prolog zu einem zweiten Kapitel“ (I, 365) des zweiten Teils sein sollte³²⁵. Während der Roman Heinrichs Leben als einen unendlichen Verwandlungsprozess darstellt, wird hier die Zeitlosigkeit der Welt der Toten beschrieben: „Kinder der Vergangenheiten,/Helden aus den <alten> grauen Zeiten,/Der Gestirne Riesen Geister/Wunderlich gesellt, Holde Frauen, ernste Meister,/Kinder, und verlebte Greise/Sitzen hier in Einem Kreise/Wohnen in der alten Welt“ (I, 353). Die Welt der Toten befindet sich jedoch nicht in einer absoluten Ruhe, sondern in einer steten Dynamik der Liebe:

„Uns ward erst die Liebe, Leben,
Innig wie die Elemente

³²⁴ Vgl. Gordon Birrell: ebd., S. 78-89.

³²⁵ Zum Lied der Toten vgl. Gäde: ebd., S. 156-163.

Mischen wir des Daseyns Fluten,
Brausend Herz mit Herz. [...]
Immer wächst und blüht Verlangen
Am Geliebten festzuhängen
Ihn im Innern zu empfangen,
Eins mit ihm zu seyn,
Seinem Durste nicht zu wehren,
Sich in Wechsel zu verzehren,
Von einander sich zu nähren
Von einander nur allein.“ (I, 352)

Die Welt der Toten ist der Ort der ewigen Bewegung des Einswerdens und der wechselseitigen Potenzierung der Liebe, wo die Welt als „Du“ in der Gestalt des Geliebten erscheint und dadurch die sinnliche Erfahrung der Einheit zwischen Ich und Welt möglich wird. In der ewigen Zirkulation des wechselseitigen Verzehens offenbart sich die „geistige Gegenwart“: „der Geist des höchsten Strebens/Taucht in unsre Wirbel ein.“ (I, 354) Die Welt der Toten stellt den einzigen Ort dar, den unendlichen Potenzierungsprozess außer der Zeit sinnlich erfahren zu können. Die Sinnlichkeit ist bei Novalis nicht mit Zeitlichkeit verbunden, sondern mit dem Potenzierungsprozess. Heinrichs und Mathildes Todeserfahrung und Wiederkehr ins Leben sind ein Prozess der Erkenntnis des Todes, die das Leben zu einer höheren Stufe bringen und die Dynamik der wechselseitigen Potenzierung von Leben und Tod im Leben, von Zeit und Zeitlosigkeit in der Zeit ermöglichen soll. Deshalb fordern die Toten das Liebespaar auf: „Lernt den Sinn des Todes fassen/Und das Wort des Lebens finden“ (ebd.).

Novalis konzipiert einerseits: „Die Märchenwelt muß jezt recht oft durchscheinen. Die wirckl[iche] Welt selbst wie ein Märchen angesehen“ (I, 343), aber andererseits notiert er auch: „Das Buch schließt just umgekehrt wie das Märchen – *mit einer einfachen Familie*. Es wird stiller (einfacher) und menschlicher nach dem Ende zu“ (I, 345), was zunächst widersprüchlich scheinen mag. Mit „einer einfachen Familie“ ist dabei keine Abschaffung des Märchenhaften gemeint, sondern eine Herstellung der Märchenwelt in der irdischen Welt: „Heinrichs und Mathildens wunderbares Kind. Es ist die Urwelt, die goldne Zeit am Ende.“ (ebd.), „Menschen, Thiere, Pflanzen, Steine

und Gesteine, Flammen, Töne, Farben müssen hinten zusammen, wie Eine Familie [...] handeln und sprechen.“ (I, 347) Mit „umgekehrt wie das Märchen“ meint Novalis, dass das Märchenhafte nur in der irdischen Welt realisierbar und das Erreichen der Märchenwelt durch die Abschaffung der irdischen Welt unmöglich ist. In diesem Zusammenhang geht es in dem Roman um einen „Übergang vom Unendlichen zum Endlichen“, ein „Gegenwärtig machen des Nicht Gegenwärtigen“ und nicht um einen „Übergang vom Endlichen zum Unendlichen“, ein „Nichtgegenwärtig-Machen des Gegenwärtigen“.

Im zweiten Teil führt Heinrich ein Gespräch mit Zyane, dem Tochter vom Graf von Hohenzollern: „Wo gehen wir denn hin?“ „Immer nach Hause“ (I, 325). Die „einfache Familie“ stellt dabei einen Urzustand der Einheit des Ich mit dem Universum dar. Das Leben Heinrichs ist folglich der Prozess einer unendlichen Annäherung an das große Gemüt des Universums.

Die höchste Aufgabe der Poesie bei Novalis ist die Darstellung des „Gemüths“ als der Einheit des Ich mit der Welt. Der Darstellung der Einheit geht aber deren Wahrnehmung voran, der „Sinn“ für die Poesie. Im zweiten Teil fragt Heinrich den alten Arzt Silvester: „Also wäre der Sinn ein Antheil an der neuen durch ihn eröffneten Welt selbst?“ (I, 331) Darauf antwortet Silvester: „Das Weltall zerfällt in unendliche, immer von größeren Welten wieder befaßte Welten. Alle Sinne sind am Ende Ein Sinn. Ein Sinn führt wie eine Welt zu allen Welten.“ (ebd.) In der *Zueignung* am Anfang des Romans hieß es „Noch schlummerte mein allerhöchster Sinn“ (I, 193). Der Prozess der Entwicklung Heinrichs ist zugleich der, den „allerhöchsten Sinn“ d.h. den „Weltsinn“ (I, 331) zu entwickeln.

Novalis erkennt: „Die Zeit ist nicht mehr, wo der Geist Gottes verständlich war. Der Sinn der Welt ist verlohren gegangen.“ (II, 594, 316) Wenn er im Nachlass des zweiten Teils des *Ofterdingen* notiert: „Heinrich erräth den Sinn der Welt“ (I, 344), soll damit die „Offenbarung des Geistes“ (II, 594, 316) als die „geistige Gegenwart“ realisiert werden. Die Erkenntnis des „Sinns der Welt“ ist jedoch keine absolute Identifizierung des Geistes mit sich, sondern eine unendliche Verdopplung des Bewusstseins, die sich in Heinrichs ewigem Verwandlungsprozess verkörpert: „Heinrich von Afterd[ingen] wird Blume – Thier – Stein - Stern“ (I, 341), „Heinrich wird im Wahnsinn Stein – <Blume> klingender Baum – goldner Widder - “ (I, 344).

Novalis bemerkt: „Der Raum geht in die Zeit, wie der Körper in die Seele über“ (III,

458, 1011), „Der Raum verschwindet – als ein banger Traum“ (I, 338). In Heinrich wird tatsächlich die Welt verinnerlicht und verzeitlicht, wie John Neubauer erläutert³²⁶, aber es ist offensichtlich, dass bei Novalis nicht die Verzeitlichung, sondern das „Gegenwärtig machen des Nicht-Gegenwärtigen“ der höchste Zweck der Poesie ist. Als die nächste Sphäre der Zeit sollte also die der „geistigen Gegenwart“ erreicht werden. Die „geistige Gegenwart“ als eine „relative Zeitlosigkeit“ wird durch Heinrichs Tat realisiert, indem er „das Sonnenreich“ zerstört und die Jahreszeiten, die objektive Zeitordnung, vernichtet und die blaue Blume davon befreit (I, 342). Die Vernichtung der objektiven Zeit und die Herstellung der neuen Zeitordnung gemäß der inneren Verwandlung sind im Gedicht *Die Vermählung der Jahreszeiten* geschildert:

„Wären die Zeit nicht so ungesellig, verbände
Zukunft mit Gegenwart und Vergangenheit sich,
Schlüsse <der> Frühling sich an <den> Herbst, und Sommer an Winter,
Wäre zu spielenden Ernst Jugend mit Alter gepaart:
Dann mein süßer Gemahl versiegt die Quelle der Schmerzen,
Aller Empfindungen Wunsch wäre dem Herzen gewährt.“ (I, 355)

Danach gehen Heinrich und Mathilde „[e]rst zur Sonne, holen den Tag. Dann zur Nacht. Dann nach Norden. Winter. nach Süden. Sommer. Osten – [...] Frühling. Westen. Herbst. Dann zur Jugend. zum Alter Zur Vergangenheit Zur Zukunft.“ (ebd.) Nun ist die Zeit nicht aufgehoben, sondern es entsteht jetzt eine neue Zeitordnung gemäß der Verwandlung, in der Heinrich „Geheimnißvolle Verwand[lung][,] Übergang in die höhere Natur“ (I, 342) erfährt. Wie Novalis erkennt, ist das vollkommene „Selbstbewußtsein“, d.h. das „Ideal“, kein statischer Zustand, sondern „[e]in Zustand, ohne Vergangenheit und Zukunft. und doch veränderlich.“ (III, 431, 832) Heinrich erkennt den Sinn der Welt in ewiger Gestaltverwandlung, nachdem er die blaue Blume pflückt: „Er <holt> pflückt die blaue Blume – und wird <zum klingenden Baume> ein Stein.“ (I, 348) Die „geistige Gegenwart“ bezeichnet mithin kein Endstadium, sondern sie ist in jeder Gestalt Heinrichs verkörpert.

³²⁶ Vgl. Neubauer: ebd., S. 147-161.

10.12. Fazit

Im Gespräch mit dem Arzt Silvester erkennt Heinrich: „die Bibel und die Fabellehre sind SternBilder Eines Umlaufs.“ (I, 333) Darauf antwortet Silvester:

„Euch wird alles verständlich werden, und die Welt und ihre Geschichte verwandelt sich euch in die heilige Schrift sowie ihr an der heiligen Schrift das große Beyspiel habt, wie in einfachen Worten und Geschichten das Weltall offenbart werden kann; wenn auch nicht gerade zu, doch mittelbar durch Anregung und Erweckung höherer Sinne.“ (I, 334f.)

Im *Heinrich von Ofterdingen* hat Novalis selber gezeigt, wie die neue Bibel sein sollte, nicht nur dadurch, dass er den Roman zweiteilig konzipiert und berichtet: „Der 2te Theil wird der Commerntar des Ersten.“ (I, 358) Der Auffassung Kants folgend, ist Novalis sich bewusst, dass die transzendente Erfahrung des Absoluten nicht mehr möglich ist. Er sucht die Möglichkeit, durch die Entwicklung des höheren Sinns das Absolute sinnlich in der Immanenz zu erfahren. Der ganze Roman kann als ein Entwicklungsprozess des „Weltsinns“ betrachtet werden.

Die Aufgabe der Poesie, das „Gegenwärtig machen des Nicht Gegenwärtigen“ ist keine Aufhebung der Zeit, sondern die Erfahrung der „relativen Zeitlosigkeit“, der „immanenten Transzendenz“. Sowohl im Roman als auch in Märchen und Gedichten erscheint die „relative Zeitlosigkeit“ weder als Abschaffung des Irdischen noch Aufhebung der Zeit, sondern als eine sinnliche Erfahrung der „geistigen Gegenwart“. Das Gedicht *Die Vermählung der Jahreszeiten* spricht dafür, dass Heinrich eine neue Zeitordnung gemäß Verwandlung und Progression gründen sollte. Dass Heinrich die blaue Blume pflückt und dass sie sich in Mathilde verwandelt, zeigt, dass das Absolute nur in ewiger Verwandlung sinnlich zu erfahren ist. Der Roman *Heinrich von Ofterdingen* stellt einen Versuch dar, die „geistige Gegenwart“ als eine sinnlich erfahrbare darzustellen.

Fazit

Im *Allgemeinen Brouillon* schreibt Novalis:

„Der allg[emeine] innige, harmonische Zusammenhang ist nicht, aber er *soll* seyn. (Folgerungen auf Magie, Atrologie etc. – es sind Schemate der *Zukunft* –) d[er] abs[oluten] *Gegenwart*. (Soll *seyn* – Soll *daseyn*)“ (III, 438, 885)

Die Hauptintension bei der dichterischen Tätigkeit liegt darin, das Zukunftsideal als das ewige „Sollen“ zu vergegenwärtigen. Die „absolute Gegenwart“ ist ein unendlicher Prozess zur Vervollkommnung, der die einzige Möglichkeit der Erfahrung des Unendlichen ist. Die Untersuchungen haben gezeigt, dass und wie der ganze Gedankengang von Novalis durch seine Gegenwartsintension geprägt ist.

In den *Fichte-Studien* erkannte er, dass das Absolute weder in der Vergangenheit noch in der Zukunft zu suchen, sondern im „Schweben“ zwischen Sein und Nicht-Sein in der Gegenwart zu erfahren ist. Das Problem des „Mangels an Sein“, der Unerreichbarkeit des absoluten Seinsgrundes, löste Novalis durch die Erkenntnis, dass gerade im unendlichen Prozess des Lebens das Unendliche erfahrbar wird. Die Wende von der Philosophie zur Poesie bei Novalis liegt darin, dass er den Akt des Ich durch den des Lebens ersetzte und ein metaphysisches Problem zum realen machte. Die Überzeugung, dass die Realisierung des Ideals in der Gegenwart nicht in der Zukunft zu bestimmen, sondern in der Gegenwart darzustellen ist, führte ihn zur späteren dichterischen Tätigkeit.

Aus dieser Überzeugung beschäftigte sich Novalis mit Hemsterhuis und erneut mit Kant, wobei er erkannte, dass die Poesie das einzige Medium der Darstellung der „geistigen Gegenwart“ ist. Der absolute Geist ist zwar durch Philosophie unerkennbar, aber durch Poesie erfahrbar. Die Erfahrung der „geistigen Gegenwart“ suchte Novalis nicht in der Spekulation, sondern in der Sinnlichkeit, indem er das „moralische Organ“ von Hemsterhuis durch den „moralischen Sinn“ (III, 250, 61) ersetzte, damit die Erfahrung der „geistigen Gegenwart“ nicht nur für das Individuum, sondern für die ganze Menschheit gelte.

Seine Beschäftigung mit den Naturwissenschaften lässt sich auch als die Suche nach

den Möglichkeiten der Darstellung der „geistigen Gegenwart“ bezeichnen. Bei der Mineralogie bemerkte er, dass die Gesteine im gegenwärtigen Moment eine zukunftsorientierte Zeitachse enthalten und jede Stufe der Entwicklung vergegenwärtigen. Im Bereich der Mathematik gewann er die Überzeugung, dass die Gegenwart der Differenzialpunkt sei, in dem die Gesamtheit der Zeit von der Vergangenheit bis zur Zukunft enthalten ist. Diese Überzeugung erweckte in ihm das Interesse an der „Experimentalphysik des Geistes“ (III, 387, 647), die eine Darstellung der Vorwegnahme der zukünftigen Einheit als der „geistigen Gegenwart“ ermöglichen soll. Die Herstellung der „geistigen Gegenwart“ durch das Experiment entspricht bei Novalis der „Poesie“, deren Zweck die „*Erhebung des Menschen über sich selbst*“ (II, 535, 42) sein soll.

Seiner Enzyklopädistik, dem Projekt: „Erhebung eines Buches zur Bibel“ (III, 365, 571) liegt die Idee zugrunde, die Schöpfung Gottes durch die Poesie zu vergegenwärtigen. Die von Novalis konzipierte Bibel soll als eine geschichtsphilosophische Programmatik der Vervollkommnung von Mensch und Welt gelten, indem sie die „Schemate der Zukunft“ als die der „absoluten Gegenwart“ darstellt.

Seine Gegenwartsintension zeigt sich auch in politischen Schriften, in denen er den Staat als einen anthropomorphischen Repräsentanten der „geistigen Gegenwart“ konzipierte. In *Glauben und Liebe* entwickelt er seine Staatsauffassung, dass der Staat ein organischer „Macroanthropos“ (III, 286, 261) ist, der sich unendlich weiter entwickelt. Im Ehepaar vom „ersten König von Preußen“ (II, 494, 33) und der Königin Luise sieht Novalis eine Repräsentation der „geistigen Gegenwart“, die nicht aus einer Summe der Vergangenheit, sondern aus einer Vergegenwärtigung des zukünftigen „vollkommenen Staats“ (II, 468, 122) besteht.

In der *Europa*-Rede entwickelte Novalis seine Religions- und Geschichtsauffassung, dass das Christentum eine sinnlich erfahrbare Verkörperung der „geistigen Gegenwart“ ist, indem er der Sinneswahrnehmung die Möglichkeiten gewährt, von Raum und Zeit unbeschränkt die „geistige Gegenwart“ als eine „immanente Transzendenz“ zu erfahren. Die Rede fordert keine Abschaffung der gegenwärtigen Welt, sondern stellt einen Versuch dar, durch die Vergegenwärtigung der Zukunftsutopie den „heiligen Sinn“ zu erwecken, damit man die „Vervollkommnung in der Menschheit“ (II, 291, 651) in der „geistigen Gegenwart“ erfahren kann.

Die Möglichkeiten der Darstellung der sinnlichen Erfahrung der „geistigen Gegenwart“ suchte Novalis dann im Roman, denn der Roman ist das Medium der „Darstellung des Gemüths – der innern Welt in ihrer Gesamthiet“ (III, 650, 553), wo die „fremdesten Dinge [...] durch Einen Ort, Eine Zeit“ (III, 650, 559) zusammenkommen. Während Kant die „sinnliche Anschauung“ als räumlich und zeitlich beschränktes Erkenntnismedium definiert, betont Novalis die Raum und Zeit überschreitende Eigenschaft des „Gemüths“, dessen Wahrnehmungsvermögen „Gefühl“ ist. Durch die Beschäftigung mit Herder kam Novalis auf die Idee, dass das Gefühl, das in den *Fichte-Studien* das Medium der Erkenntnis des „Mangels an Sein“ war, das der sinnlichen Wahrnehmung der „geistigen Gegenwart“ werden kann. Die Hervorhebung der Sinnlichkeit wird in den dichterischen Werken umso deutlicher, weil nur in der Poesie die „geistige Gegenwart“ sinnlich erfahrbar wird.

In der Lyrik versuchte Novalis, anders als im Roman, die „geistige Gegenwart“ nicht durch den Werdegang eines Protagonisten, sondern durch den freien Blick eines lyrischen Ich darzustellen. Dabei wird die Rolle des „Mittlers“ zwischen Transzendenz und Immanenz besonders hervorgehoben, der die Spannung von Zeit und Zeitlosigkeit vergegenwärtigt. Der Mittler stellt dabei also eine sinnlich erfahrbare „geistige Gegenwart“ dar.

Bei dem Roman *Die Lehrlinge zu Sais* geht es um die sinnliche Erfahrung des „Sinns der Welt“. Bei den im Roman vorgeführten Experimenten geht es darum, die Kräfte des Universums als eine sinnlich wahrnehmbare Sprache darzustellen. Das führt zur Entwicklung des „sittlichen Sinns“ (I, 90), der die Natur als „Sinnbild“ (ebd.) des Menschen betrachten kann. Dabei spielt die im Märchen von *Hyacinth und Rosenblüthe* realisierte Liebe die Rolle, das „Unum des Universums“ in der „geistigen Gegenwart“ sinnlich erfahrbar zu machen.

Der Auffassung Kants folgend, war Novalis sich bewusst, dass die transzendente Erfahrung des Absoluten nicht mehr möglich ist. Im Roman *Heinrich von Ofterdingen* zeigte Novalis, dass das Absolute nur durch die Entwicklung des „höheren Sinns“ (I, 335) in der „immanenten Transzendenz“ sinnlich erfahrbar wird. Der ganze Roman soll mithin als ein Entwicklungsprozess des „Weltsinns“ (I, 331) betrachtet werden, in dem sich die „geistige Gegenwart“ offenbart.

Novalis erkennt: „Die Zeit ist nicht mehr, wo der Geist Gottes verständlich war. Der

Sinn der Welt ist verlohren gegangen.“ (II, 594, 316) Wie Kondylis betont, wurde in der deutschen Aufklärung statt der Starrheit des Intellektus die Dynamik der Sinnlichkeit geschätzt, damit die Wissenschaft nicht spekulativ, sondern empirisch getrieben werden soll³²⁷. Aber dadurch wurde der „Sinn des Unsichtbaren“, d.h. der Sinn für das Absolute, das außer der Sphäre der Empirie blieb, „getrübt, gelähmt, von anderen Sinn verdrängt“ (III, 509). Der Anspruch auf die Entwicklung des „Einen Sinns“ und die Hervorhebung der Sinnlichkeit bei Novalis gelten als ein Versuch, das von Kant als unerreichbar dargelegte Absolute in der „immanenten Transzendenz“ sinnlich erfahrbar zu machen.

Die Gegenwartsintension bei Novalis entstand aus der Überzeugung, dass Kant die Realität des Ich in der Gegenwart nicht beweisen konnte und dass das Ich nur im Schweben zwischen Sein und Nicht-Sein seine Realität erhält, was er das eigentliche „Leben“ nannte. Diese Überzeugung wurde durch die Beschäftigung mit Naturwissenschaften und Geschichtsphilosophie umso stärker, sodass er in der Poesie die Realisierung der „geistigen Gegenwart“ suchte. In der „geistigen Gegenwart“ suchte er die Realität und die Einheit des Selbstbewusstseins als auch eine Miterfahrung des Absoluten mit den Lesern, die die ganze Menschheit zur *„Erhebung [...] über sich selbst“* (II, 535, 42) führen sollte.

³²⁷ Kondylis: Aufklärung, S. 537-545.

Literaturverzeichnis

Quellen

Novalis: Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs, hg.v. Paul Kluckhorn und Richard Samuel, Stuttgart 1960ff./1977ff.

-: Werke, hg.v. Gerhard Schulz, München 1969

-: Dichter über ihre Dichtungen, hg.v. Hans-Joachim Mähl, Passau 1976

-: Phil[osophische], pys[ikalische] und chem[ische] Aufsätze, in: Gabriele Rommel: Quellentexte zum wissenschaftlichen Kommentar: Novalis. Werke in drei Bänden, Bd. 2, Leipzig 1989, S. 1-45

d'Alembert, Jean Le Rond: Discours Prèminaire de Encyclopèdie, frz. u. dt., hg.v. E. Köhler, Hamburg 1955

Baader, Franz Xaver von: Ueber das pythagoräische Quadrat in der Natur oder die vier Weltgegenden, in: Sämtliche Werke, Bd., 3, hg.v. Franz Hoffmann, Reinheim 1963, S. 247-268

Blanckenburg, Friedrich von: Versuch über den Roman. Faksimiledruck der Originalausgabe von 1774, mit einem Nachwort von Eberhard Lämmert, Stuttgart 1965

Chladni, E.F.F.: Entdeckungen über die Theorie des Klanges, Leipzig 1787

Fichte, Johann Gottlieb: Werke, hg.v. Immanuel Hermann Fichte, Bd.1, Berlin 1971

Goethe, Johann Wolfgang von: Sämtliche Werke, hg.v. Hendrik Birus u. a., Frankfurt a. M. 1985ff.

Hemsterhuis, François. Philosophische Schriften, hg.v. Julius Hilß, Karlsruhe, Leipzig, 1912

Herder, Johann Gottfried: Werke in zehn Bänden, hg.v. Günter Arnold u.a., Frankfurt a. M. 1985ff.

Kant, Immanuel: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, hg.v. Konstantin Pollok, Hamburg 1997

-: Kritik der reinen Vernunft, hg.v. Jens Timmermann, Hamburg 1998

-: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hg.v. Bernd Kraft u.a., Hamburg 1999

- : Kritik der Urteilskraft, hg.v. Heiner F. Klemme, Hamburg 2001
- : Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hg.v. Bettina Stangneth, Hamburg 2003
- : Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, hg.v. Rudolf Malter, Stuttgart 2005
- Krisenjahre der Frühromantik. Briefe aus dem Schlegel-Kreis, hg.v. Joseph Körner, Brünn, Wien, Leipzig 1936f.
- Lampadius, W. A.: Sammlung praktisch-chemischer Abhandlungen und vermischter Bemerkungen, Bd. 3, Dresden 1800
- Lessing, Gotthold Ephraim: Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften, Nachwort von Helmut Thielicke, Stuttgart 2003
- Ritter, J.W.: Beweiß, dass ein beständiger Galvanismus den Lebensproceß im Thierreiche begleite, Weimar 1798
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Werke, Historisch-Kritische Ausgabe, hg.v. Hans Michael Baumgartner u.a., 1976ff.
- Schiller, Friedrich: Werke. Nationalausgabe, hg.v. Julius Petersen u.a., Weimar 1943ff.
- Schlegel, Friedrich: Kritische Schriften und Fragmente. Studienausgabe in 6 Bänden, hg.v. Ernst Behler und Hans Eichner, Paderborn 1988
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Über die Religion. Reden an die Geliebten unter ihren Verächtern, in: Kritische Gesamtausgabe, Bd. 12, hg.v. Günter Meckenstock, Berlin, New York 1995, S. 1-321
- Tiedemann, Dietrich: Geist der spekulativen Philosophie, Bd. 3, Marburg 1793
- Werner, Abraham Gottlob: Von den äußeren Kennzeichen der Fossilien, Leipzig 1774

Forschungsliteratur

- Adickes, Erich: Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich. Als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie, Tübingen 1929
- Bachtin, Michail M.: Das Wort im Roman, in: Die Ästhetik des Wortes, hg.v. Rainer Grübel, Frankfurt a.M. 1979
- Bark, Irene: Steine in Potenzen. Konstruktive Rezeption der Mineralogie bei Novalis, Tübingen 1999
- Behler, Ernst: Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie, Bd.2,

- Paderborn u.a. 1993
- Benjamin, Walter: Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik, hg.v. Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1973
- Bergengruen, Maximilian: Vita longa. Transformation einer theosophischen Denkfigur: Jean Pauls *Siebenkäs* und Novalis' *Europa*-Rede, in: Romantische Religiosität, hg.v. Alexander von Bormann, Würzburg 2005, S. 133-148
- Bertinetto, Alessandro: „Seyn außer dem Seyn im Seyn“: Der Begriff „Bild“ in den Fichte-Studien des Novalis und in der Spätphilosophie J.G. Fichtes, in: Athenäum, 15. Jahrgang (2005), S. 153-180
- Birrell, Gordon: The Boundless Present. Space and Time in the Literary Fairy Tales of Novalis and Tieck, Chapel Hill 1979
- Blumenberg, Hans: Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt a. M. 1981
- Böhme, Gernot: Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant, Frankfurt am Main 1974
- Daiber, Jürgen: Experimentalphysik des Geistes. Novalis und das romantische Experiment, Göttingen 2001
- Dick, Manfred: Die Entwicklung des Gedankens der Poesie in den Fragmenten des Novalis, Bonn 1967
- Dyck, Martin: Novalis and Mathematics. A Study of Friedrich von Hardenberg's Fragments on Mathematics and its Relation to Magic, Music, Philosophy, Language and Literature. Chapel Hill 1960
- Engelhardt, Dietrich von: Novalis im medizinhistorischen Kontext, in: Novalis und die Wissenschaften, hg.v. Herbert Uerlings, Tübingen 1997, S. 65-85
- Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt a. M. 1971
- Frank, Manfred: Die Philosophie des sogenannten „magischen Idealismus“, in: Euphorion 63, 1969, S. 88-116
- : Das Problem ›Zeit‹ in der deutschen Romantik. Zeitbewußtsein und Bewußtsein von Zeitlichkeit in der frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung, München 1972
- : Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen, Frankfurt am Main 1989
- Frank, Manfred/Kurz, Gerhard: Ordo inversus. Zu einer Reflexionsfigur bei Novalis, Hölderlin, Kleist und Kafka, in: Geist und Zeichen. Festschrift für Arthur Henkel,

- hg.v. Herbert Anton, Bernhard Gajek und Peter Pfaff, Heidelberg 1977, S. 75-92
- Gäde, Ernst-Georg: Eros und Identität. Zur Grundstruktur der Dichtungen Friedrich von Hardenbergs (Novalis), Marburg 1974
- Grob, Karl: Ursprung und Utopie. Aporien des Textes. Versuche zu Herder und Novalis, Bonn 1976
- Gumpel, Peter E.: The Structural Integrity of the Sixth of Novalis' *Hymnen an die Nacht*, in: *Germanic Review* 55, 1980, S. 41-54
- Hannah, Richard W.: The Fichtean Dynamic of Novalis' Poetics, Bern, Frankfurt a. M., Las Vegas 1981
- Haufe, Eberhard: Die Aufhebung der Zeit im *Heinrich von Ofterdingen*, in: *Gestaltung, Umgestaltung. Festschrift zum 75. Geburtstag von H. A. Korff*, hg.v. Joachim Müller, Leipzig 1957, S. 178-188
- Hiebel, Friedrich: Novalis. Der Dichter der blauen Blume, 2. Aufl., Bern, München 1972
- Hu, Yihong: Unterwegs zum Roman. Novalis' Werdegang als Übergang von der Philosophie zur Poesie, Paderborn 2007
- Kasperofski, Ira: Mittelalterrezeption im Werk des Novalis, Tübingen 1994
- Kittler, Friedrich A.: Die Irrwege des Eros und die „absolute Familie“. Psychoanalytischer und diskursanalytischer Kommentar zu Klingsohrs Märchen in Novalis' *Heinrich von Ofterdingen*, in: *Psychoanalytische und psychopathologische Literaturinterpretation*, hg.v. Bernd Urban u. Winfried Kudzus, Darmstadt 1981, S. 421-470
- Kittler, Wolf: Die Geburt des Partisanen aus dem Geist der Poesie. Heinrich von Kleist und die Strategie der Befreiungskriege. Freiburg 1987
- Kondylis, Panajotis: Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, Stuttgart 1981
- Küpper, Peter: Die Zeit als Erlebnis des Novalis, Köln, Graz 1959
- Kurzke, Hermann: Romantik und Konservatismus. Das „politische“ Werk Friedrich von Hardenbergs (Novalis) im Horizont seiner Wirkungsgeschichte, München 1983
- Lepenes, Wolf: Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts, München, Wien 1974
- Liedtke, Ralf: Das romantische Paradigma der Chemie. Friedrich von Hardenbergs

- Naturphilosophie zwischen Empirie und alchemistischer Tradition, Paderborn 2003
- Link, Hannelore: Abstraktion und Poesie im Werk des Novalis, Stuttgart 1971
- Loheide, Bernward: Fichte und Novalis. Transzendentalphilosophisches Denken im romantischen Diskurs, Amsterdam, Atlanta 2000
- Lohse, Nikolaus: Dichtung und Theorie. Der Entwurf einer dichterischen Transzendentalpoetik in den Fragmenten des Novalis, Heidelberg 1988
- Lovejoy, Arthur O.: Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens, Frankfurt a.M. 1985
- Mähl, Hans-Joachim: : Eine unveröffentlichte Kant-Studie des Novalis, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Bd. 36, 1962, S. 36-68
- : Hans-Joachim Mähl: Novalis' Wilhelm-Meister-Studien des Jahres 1797, in: Neophilologus, Bd. 42, Groningen 1963, S. 286-305
- : Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis – Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen, Heidelberg 1965
- : Novalis und Plotin. Untersuchungen zu einer neuen Edition und Interpretation des „Allgemeinen Brouillon“, in: Wege der Forschung, Bd. 248, Novalis. Beiträge zu Werk und Persönlichkeit Friedrich von Hardenbergs, Darmstadt 1970, S. 357-423
- : Novalis: Hemsterhuis-Studien, in: Romantikforschung seit 1945, hg.v. Klaus Peter, Königstein/Ts 1980, S. 180-198
- : Utopie und Geschichte in Novalis' *Rede Die Christenheit oder Europa*, in: Aurora Bd. 52 (1992), S. 1-16
- Mazza, Ethel Matala de: Der verfaßte Körper. Zum Projekt einer organischen Gemeinschaft in der Politischen Romantik, Freiburg in Breisgau, 1999
- : „Wechselreizung“. Organische Gemeinschaft und Poetik der Stimulation bei Novalis und Franz Anton Mesmer, in: Romantische Wissenspoetik. Die Künste und die Wissenschaften um 1800, hg.v. Gabriele Brandstetter und Gerhard Neumann, Würzburg 2004
- Menninghaus, Winfried: Unendliche Verdopplung. Die Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion, Frankfurt am Main 1987
- Molnár, Gèzà von: Novalis' „Blaue Blume“ im Blickfeld von Goethes Optik, in: Wege der Forschung Bd. 248 (Novalis), 2. Aufl, 1986, S. 424-449

- Morris, Richard: *Time's Arrows. Scientific Attitudes Toward Time*, New York 1984
- Neubauer, John: *Symbolismus und symbolische Logik. Die Idee der Ars Combinatoria in der Entwicklung der modernen Dichtung*, München 1978
- Oesterle, Ingrid: „Es ist an der Zeit“. Zur kulturellen Konstruktionsveränderung von Zeit gegen 1800, in: *Goethe und das Zeitalter der Romantik*, hg.v. Walter Hinderer, Würzburg 2002, S. 91-119
- Pikulik, Lothar: „Sehnsucht nach dem Tode“. Novalis' sechste *Hymne an die Nacht* im kontextuellen Zusammenhang, in: *Aurora* 58 (1998), S. 35-47
- : *Frühromantik. Epoche – Werke – Wirkung*, 2. Aufl., München 2000
- Pollack, Howard: *Novalis and Mathematics Revisited. Paradoxes of the Infinite in the Allgemeine Brouillon*, in: *Athenäum. Jahrbuch der Romantik*, Bd. 7, 1997, S. 113-140
- Ritter, Heinz: *Novalis' Hymnen an die Nacht. Ihre Deutung nach Inhalt und Aufbau auf textkritischer Grundlage*, 2. Auflage, Heidelberg 1974
- Rommel, Gabriele: *Wissenschaftlicher Kommentar zum zweiten Band*, Leipzig 1989
- Saul Nicholas: *Novalis's 'Geistige Gegenwart' and his Essay 'Die Christenheit oder Europa'*, in: *The Modern Language Review*, Vol. 77, 1982, S. 361-377
- : Nikolas Saul: „*Poëtisierung* d[es] Körpers“. Der Poesiebegriff Friedrich von Hardenbergs (Novalis) und die anthropologische Tradition, in: *Novalis. Poesie und Poetik*, hg.v. Herbert Uerlings, Tübingen 2004, S. 151-169
- Schanze, Helmut: *Romantik und Aufklärung. Untersuchungen zu Friedrich Schlegel und Novalis*, Nürnberg 1966
- Schmaus, Marion: *Die poetische Konstruktion des Selbst. Granzgänge zwischen Frühromantik und Moderne: Novalis, Bachmann, Christa Wolf, Foucault*, Tübingen 2000
- Schnyder, Peter: *Die Magie der Rhetorik. Poesie, Philosophie und Politik in Friedrich Schlegels Frühwerk*, Paderborn u.a. 1999
- Schulz, Gerhard: *Gerhard Schulz: Die Poetik des Romans bei Novalis*, in: *Jahrbuch des freien deutschen Hochschifts*, hg.v. Detlev Lüders, Tübingen 1964, S. 120-157
- : *Die Berufslaufbahn Friedrich von Hardenbergs (Novalis)*, in: *Wege der Forschung*, Bd. 248, S. 283-356
- : „Mit den Menschen ändert die Welt sich“. Zu Friedrich von Hardenbergs 5. *Hymnen an die Nacht*, in: *Gedichte und Interpretationen*, Bd. 3, hg.v. Wulf Segebrecht,

- Stuttgart 1984, S. 202-215
- : Novalis. mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, 13. Aufl., Hamburg 1996
 - : Novalis' Erotik. Zur Geschichtlichkeit der Gefühle, in: Novalis und die Wissenschaften, hg.v. Herbert Uerlings, Tübingen 1997
 - Seidel, Margot: Novalis' *Geistliche Lieder*. Frankfurt a.M. u.a. 1983,
 - Smith, Gary Alan: The Romantic View of Science in Novalis' Notes and Fragments, Austin 1970
 - Stockinger, Ludwig: Tropen und Räthselsprache“. Esoterik und Öffentlichkeit bei Friedrich von Hardenberg (Novalis), in: Geschichtlichkeit und Aktualität. Studien zur deutschen Literatur seit der Romantik. Festschrift Hans-Joachim Mähl zum 65. Geburtstag, hg.v. Klaus-Detlef Müller u.a., Tübingen 1988, S. 182-206
 - : Die Auseinandersetzung der Romantiker mit der Aufklärung, in: Romantik-Handbuch, hg.v. Helmut Schanze, Stuttgart 1994, S. 79-105
 - : „Es ist Zeit“. Kairosbewußtsein der Frühromantiker um 1800, in: Jahrhundertwenden. Endzeit- und Zukunftsvorstellungen vom 15. bis 20. Jahrhundert, hg.v. Manfred Jakubowski u.a., Göttingen 1999, S. 277-302
 - : Das „Selbst“ und das „selbst“. Zur Deutung von *Kenne dich Selbst* im Lichte der neu aufgefundenen Handschrift, in: Novalis. Das Werk und seine Editoren, hg.v. Gabriele Rommel, Oberwiederstedt 2001, S. 87-101
 - : Toleranz und Begeisterung oder Krieg und Frieden in Jerusalem. Bemerkungen zum Verhältnis von Religion und Toleranz in Aufklärung und Romantik am Beispiel von Novalis, in: Novalis und die Aufklärung. Katalog zur Ausstellung im Novalis-Schloß Oberwiederstedt und im Romantikerhaus Jena, hg.v. ders. u. Gabriele Rommel, Oberwiederstedt 2004, S. 10-18
 - Uerlings, Herbert: : Novalis und Weimarer Klassik, in: Aurora 50, 1990, S. 27-46
 - : Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis. Werk und Forschung, Stuttgart 1991
 - : Spee – Schiller – Novalis. frühromantische Religiosität in der Lyrik Friedrich von Hardenbergs, in: Von Spee zu Eichendorff. Zur Wirkungsgeschichte eines rheinischen Barockdichters, hg. v. Eckhard Grunewald und Nikolaus Gussone, Berlin 1991, S. 37-60
 - : Novalis (Friedrich von Hardenberg), Stuttgart 1998
 - : Die Bedeutung des Bergbaus für den *Heinrich von Ofterdingen*, in: Bergbau und Dichtung. Friedrich von Hardenberg (Novalis) zum 200. Todestag, hg.v. Eleonore

- Sent, Weimar 2003, S. 25-56
- : Darstellen. Zu einem Problemzusammenhang bei Novalis, in: Romantische Wissenspoetik. Die Künste und die Wissenschaften um 1800, S. 373-391
- Vietor, Sophia: Das Wunderbare in den Märchen von Goethe und Novalis, Oberwiederstedt 1995
- Vogl, Joseph: Kalkül und Leidenschaft. Poetik des ökonomischen Menschen, München 2002
- Wetzels, Walter D.: Klingsohrs Märchen als Science Fiction, in: Monatshefte 65, The University of Wisconsin Press, S. 167-175
- Wundt, Max: Goethes Wilhelm Meister und die Entwicklung des modernen Lebensideals, 2. Aufl., Berlin, Leipzig 1932