



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Grenzen von Poesie und Unpoesie

Walzel, Oskar

Frankfurt am Main, 1937

3. Gemüt. Schleiermacher

[urn:nbn:de:hbz:466:1-99223](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-99223)

3. Gemüt. Schleiermacher.

Es darf füglich ein Unglück genannt werden, daß Novalis dem Wort „Gemüt“ einen zuletzt immer weiteren Spielraum gewährt. Schwergreifbar wie es ist, gibt es seinem Denken noch unschärfere Umrisse.

Haym (Die romantische Schule, 5. Aufl., Berlin 1928 S. 411f.), erklärte, Novalis verdichte das klare, durchsichtige Ich Fichtes zu dem reicheren, aber auch dunklern Gemüt. Fichtes Ich habe reine Vernunft und vernünftigen Willen zur Substanz. Novalis verschleierte durch den Gebrauch des Worts „Gemüt“ das Licht der Selbsterkenntnis in einem mystischen Dunstkreis.

H. Simon (Der magische Idealismus, Heidelberg 1906 S. 22 Anm. 1) wendet sich gegen dies Urteil Hayms. Er scheidet zwei Bedeutungen des Worts: Kant erblickt im Gemüt die Summe unserer Erkenntnis bedingenden Funktionen; Gemüt sei aber auch eine Form, Wirklichkeit in dichterischem Dunkel zu erleben. Bemüht, den Begriff „Magie“, wie er bei Novalis waltet, zu umschreiben, faßt Simon nicht das mystische Dunkel, die Unbestimmtheit, das Wunderbare des dichterischen Schaffens im Gegensatz zu vernünftigem Erkennen als Ausgangspunkt der Magie, sondern er nimmt eine gemeinsame, allerdings geheimnisvolle Wurzel der beiden Funktionen an, aus der sich der Begriff Magie entwickelt. Wenn Novalis von Gemüt spricht, so meine er nicht immer das Dichtergemüt, sondern auch ein helles und durchdringbares Reich der Seele, das alle aktiven Fähigkeiten enthalte.

Theodor Geißendörfer erörtert (The Journal of English and Germanic Philology 1925 24, 197 ff.) eindringlich „The concept of ‘Gemüt’ in Novalis“. Er nutzt den ungemein inhaltsreichen Artikel „Gemüt“ des Wörterbuchs der Grimm. Rudolf Hildebrand trägt hier ein weitschichtiges Material zusammen und ordnet es übersichtlich. Er scheidet einen ältern und einen neuern Begriff des Worts; nur der neuere beschränke sich auf das Empfinden.

Ein philosophisches Wörterbuch nennt das Gemüt den Inbegriff, die Einheit der Gefühlsdispositionen, die Fähigkeit, gefühlsmäßig erregt zu werden. Das Gemüt sei die fühlende Seele im Unterschied von der Intelligenz, dem denkenden Bewußtsein. Immerhin setzt schon Adelung Gemüt in Gegensatz zu Geist und sieht in ihm die Seele „in Ansehung der Begierden und des Willens“, nicht „in Ansehung des Verstandes und der Vernunft“. Ja aus Meister Eckehart und aus Jakob Böhme hat man Äußerungen angeführt, die das meinen, was bei Hildebrand als irrationaler neuerer Begriff erscheint.

Hildebrand hat reiche Belege für eine ältere Vermischung von Gemüt und Geist vorzulegen. Verwiesen sei auf die Abschnitte 3 und 4 (4, 1, 2, 3296 ff.), besonders auf 4c (Sp. 3297 f.). Die Wendung vollzieht sich nach Hildebrand in der deutschen Romantik. Ihr Kennzeichen ist Entgegensetzung von Gemüt und Geist, von Gemüt und Verstand (Sp. 3320 unter 11). Und zwar rückt nunmehr nicht nur Gemüt ins Irrationale; auch Geist gibt die irrationalen Züge auf, die ihm bisher zugebilligt wurden.

Kant richtete an Sömmering am 10. August 1795 die Worte: „Unter Gemüt versteht man nur das die gegebenen Vorstellungen zusammen-

setzende und die Einheit der empirischen Apprehension bewirkende Vermögen (animus).“ Unnötig wäre, nachzuweisen, wie weit das von dem neuern Begriff Hildebrands abliegt. Noch in den „Philosophischen Studien“ von 1797 (2, 303f.) bezieht sich Novalis auf diese Begriffsbestimmung, ohne einen Einwand zu erheben. Um diese Zeit erscheint das Wort „Gemüt“ selten bei Novalis. Später findet es sich auf Schritt und Tritt und gewinnt den Inhalt von Hildebrands neuerm Begriff.

Geißendörfer hält sich wesentlich nur an die späten Äußerungen. Die Stelle über Kants Worte an Sömmering berücksichtigt er überhaupt nicht, wohl auch weil sie in Minors Ausgabe nicht abgedruckt ist, die er benutzt.

Hier seien nicht alle Erwähnungen des Gemüts in Novalis' ältern Aufzeichnungen angeführt. Es ist klar, daß er Gemüt in weitestem Sinn, nicht mit Einschränkung auf Irrationales, meint, wenn er unser Gemüt als durchaus schematisch bezeichnet (2, 210) und das erläutert: Alle unsre Begriffe seien Gattungsbegriffe. An solchen Stellen (besonders 2, 278, wo Gemüt unmittelbar neben dem „notwendigen Ich“ erscheint) ist Gemüt ihm wirklich nur ein anderes Wort für das „Ich“ Fichtes. Noch in den „Neuen Fragmentensammlungen“ von 1798 (Nr. 96 2, 396) geht Novalis nicht über Schiller hinaus, wenn er Gemüt als Harmonie aller Geisteskräfte bezeichnet. Da fehlt ausdrücklich die Scheidung von Geist und Gemüt. Hildebrand (Sp. 3316f. 10cx) hebt bei Gelegenheit von Schillers Wendung „Freiheit des Gemüts in dem lebendigen Spiel aller seiner Kräfte“ sehr glücklich hervor, wie solche weiteste Fassung des Begriffs noch immer nur alten Brauch fortsetzt und nicht der spätern Anschauung entspricht. Dort Rationales mit Irrationalem vereint; hier nur Irrationales. So ließe sich der Gegensatz bezeichnen. Bemerkenswert ist, daß Schiller die Wendung im Gebiet des Ästhetischen vorbringt. Nicht zuletzt von dieser Seite ergab sich den Romantikern ihr Begriff „Gemüt“.

Nicht leicht läßt sich sagen, wann Novalis zum erstenmal den neuen Begriff im Sinn hat. Schon Geißendörfer verspürt das. Im „Brouillon“ (Nr. 1013 3, 256f.) spricht Novalis unbedenklich von „Schärfe des Verstandes — Gemüts überhaupt“, bezieht also den Verstand in das Gemüt ein. Erst Nr. 25 der „Fragmente der letzten Jahre“ (3, 286) scheint den entscheidenden Schritt zu tun. Es fordert vom Roman, durch und durch Poesie zu sein. „Die Poesie ist nämlich, wie die Philosophie, eine harmonische Stimmung unsers Gemüts, wo sich alles verschönert . . .“ Oder weckt hier die Zusammenstellung von Poesie und Philosophie Bedenken? Gleich darauf setzt Nr. 91 (3, 293f.) Hörsäle und Theater in Gegensatz, weil nur das Theater „zur Erregung des Enthusiasmus — zur Bildung und Sammlung des Herzens und Gemüts bestimmt wird“. Wechselseitige Erhellung von Poesie und Gemüt wirkt sich alsbald immer mehr aus; sie dient der Einsicht in die neue Begriffsform. „Es ist höchst begreiflich, warum am Ende alles Poesie wird. Wird nicht die Welt am Ende Gemüt? (Nr. 102 3, 298).“ Aber ist nicht ein Rückfall das Fragment (Nr. 244 3,

317): „Poesie ist Darstellung des Gemüts — der innern Welt in ihrer Gesamtheit“? Das stimmt nicht ganz überein mit Nr. 250 (3, 318): „In unserm Gemüt ist alles auf die eigenste, gefälligste und lebendigste Weise verknüpft.“ Gerade dies Fragment läßt sich im neuen Sinn deuten. Ebenso Nr. 294 (3, 324), das die Poesie als Gemütererregungskunst bezeichnet. Nr. 311 (3, 327) spielt vollends Gemüt gegen die „dürftigen Fachwerke“ Verstand, Phantasie, Vernunft aus. Nr. 397 (3, 336) erkennt wahren Poemen nur die eine Einheit des Gemüts zu.

In den „Lehrlingen“, in den „Hymnen an die Nacht“ und im „Ofterdingen“ herrscht der neue und engere Begriff „Gemüt“. Geißendörfer führt viele Belege an. Ausdrücklich sei festgestellt, daß es dem neuen Begriff nicht widerspricht, wenn in den „Lehrlingen“ (1, 22) die Vernunft als „Sinnbild“ des Gemüts bezeichnet wird. Vernunft und Gemüt gehen damit nicht ineinander auf. Das „tiefere Heiligtum“, „des Gemüts höhern Raum“ (1, 61) in den „Hymnen“ kann man kaum anders deuten. Ebenso das „inwendige Heiligtum des Gemüts“ im „Ofterdingen“ (1, 115), das der Dichter mit neuen, wunderbaren und gefälligen Gedanken erfüllt. Ganz unzweideutig stellt Klingsohr den Verstand, „das leitende Vermögen unserer Weltkräfte“ (1, 184) in Gegensatz zum Gemüt. Geschieden sind Geist und Gemüt (1, 226) zu Beginn des zweiten Teils. So gewinnt die rechte Deutung der Satz von „jenen ruhigen, unbekannten Menschen, deren Welt ihr Gemüt, deren Tätigkeit die Betrachtung, deren Leben ein leises Bilden ihrer innern Kräfte ist“ (1, 171). Wenn andre die äußern Gliedmaßen und Sinne in dieser menschlichen Welt vorstellen, so fällt ihnen — den Dichtern — die „geheimnisvolle Rolle des Gemüts“ zu. Noch sei der Stelle am Ende des achten Kapitels gedacht (1, 192f.), der Worte, die an Mathilde Heinrich richtet; Gemüt und das Allerheiligste des Gemüts stehen hier im Vordergrund.

Es ist sehr zu bedauern, daß Hildebrand in dem Artikel „Gemüt“ nur selten Novalis erwähnt. So etwa (Sp. 3321 unter 11b α) die soeben angeführte Äußerung Klingsohrs. Hildebrand glaubt (Sp. 3324 unter 11d γ) in Friedrich Schlegels Athenäumfragmenten 339 und 350 wesentlich nur den alten Begriff Kants und Schillers anzutreffen.

Minor schreibt das Fragment 350 auf Schleiermachers Rechnung. Er beruft sich auf Dilthey. Soviel ich sehe, hat Dilthey (Leben Schleiermachers, Berlin 1870, Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermachers S. 80) ein zwingendes äußeres Zeugnis für solche Zuteilung nicht anzuführen.

Im März 1798 sandte F. Schlegel „zwei Gemütsfragmente“ an Schleiermacher (Aus Schleiermachers Leben in Briefen 3, 74), Nr. 339 und 342. Im zweiten Fragment erscheint das Wort „Gemüt“ überhaupt nicht. Der Brief Schlegels deutet nur von fern an, daß diese „Gemütsfragmente“ für Schleiermacher besonders wichtig seien. Schleiermachers Antwort ist nicht erhalten, mindestens nicht veröffentlicht worden (vgl. „Briefe von und an Friedrich und Dorothea Schlegel, gesammelt

und erläutert von Josef Körner“, Berlin 1926 S. 640f.). Wage ich zuviel, wenn ich annehme, daß Schlegel dem Freunde etwas Willkommenes bieten wollte, als er ihm die Gemütsfragmente sandte? Nicht nur das Athenäumfragment 350, auch 330 rührt nach Dilthey von Schleiermacher her. Nr. 330 scheidet Gemüt von Geist und Phantasie. Es möchte mit Mitteln „intellektueller Chemie“ den gemeinen erdigen Stoff absondern, mit dem die Natur chemisch verbunden hat, was für sich selbst nur in flüchtiger dunstförmiger Gestalt erscheinen könnte. „Wer für jedes, was in der menschlichen Natur schön ist, ein untrügliches Reagens zu entdecken wüßte, würde uns eine neue Welt zeigen.“ Nr. 350 erklärt, Sinne ohne Phantasie gäben keine Außenwelt, so wenig wie Sinn ohne Gemüt eine Geisterwelt. Wer nur Sinn hat, sieht keinen Menschen, sondern nur Menschliches. Dem Zauberstabe des Gemüts allein tut sich alles auf. „Es setzt Menschen und ergreift sie; es schaut an wie das Auge, ohne sich seiner mathematischen Operation bewußt zu sein.“

Deutlich genug kennzeichnet sich in den beiden Fragmenten Schleiermachers die Absicht, den Begriff „Gemüt“ schärfer abzugrenzen und seine Beziehung, aber auch seinen Gegensatz zu Begriffen zu bezeichnen, mit denen er gern verknüpft wird. Also einen neuen Begriff des Worts festzustellen. Ich kann indes nicht mit Hildebrand in F. Schlegels Fragment 339 gleiche Absicht vermissen. Die Eingangssätze umschreiben der Reihe nach die Begriffe „Sinn“, „Geist“ und „Seele“. Dann wird im Gegensatz zu diesen Begriffen als eigentliche Lebenskraft der innern Schönheit und Vollendung das Gemüt bezeichnet. Gemüt wird ausdrücklich definiert, und zwar als Instinkt der sittlichen Größe. Das wird nicht wieder verwischt, wenn nun gezeigt wird, wie dieser Instinkt sich mit den andern Begriffen verbinden, wie er Geist werden und Sinn für alles gewinnen kann. Neue Bestimmungen von Geist und Seele folgen. Wichtig ist, daß auch der Seele Gefühle mit Umriß und Gestalt, mit edelm Verhältnis und reizendem Kolorit zugebilligt werden. Im Gegensatz zur Seele enthüllt sich zuletzt Gemüt als „Poesie der erhabenen Vernunft“. Noch wird der Möglichkeit gedacht, daß aus der Vereinigung von Gemüt mit Philosophie und sittlicher Erfahrung eine „namenlose Kunst“ entstehe, „welche das verworrene flüchtige Leben ergreift und zur ewigen Einheit bildet“. Eine „namenlose Kunst“, d. h. eine Kunst, für die ein Name noch nicht sich ergeben hat.

Ist das wirklich nur altgewohnte Vermischung von Gemüt mit Geist und Seele? Oder soll nicht vielmehr nur der rein herausgeschälte Begriff „Gemüt“ in seiner Bedeutung für den Menschen sich enthüllen, indem gezeigt wird, wie Gemüt sich im Umkreis der verwandten Begriffe betätigt?

Aus Novalis' Fragmenten ergibt sich ebenso wie aus dem „Ofterdingen“ nicht gleich unmittelbar, daß Gemüt Instinkt der sittlichen Größe sei. Aber die sittliche Tönung des Begriffs wirkt sich bei Novalis gleichfalls aus, am stärksten im „Ofterdingen“. Oder soll etwa gar das „Gemüt“, das im Gespräch Heinrichs mit Mathilde angerufen wird, nicht sittlich gemeint sein?

Gern wüßte man, ob Schleiermacher der Begriffsbestimmung des Fragments 339 zustimmte oder nicht. Aber beantwortet nicht das andre „Gemütsfragment“ (Nr. 342), das gleichzeitig an Schleiermacher abging, die Frage? Was ist dieses Fragment anderes als der Ausdruck beglückter Erkenntnis, daß Schlegel und Schleiermacher „ihr Heiligstes in der Seele des andern klar und vollständig erblicken“. Widersinnig wäre gewesen, wenn das Fragment 339 nicht in Schlegels Augen als Beleg für solche Verbundenheit gegolten hätte. Beide Fragmente konnten nur zusammen als „Gemütsfragmente“ an Schleiermacher gesandt werden, wenn sich Schlegel bewußt war, im ersten Fragment zu vertreten, was er als Überzeugung Schleiermachers ansehen durfte.

Keiner der frühromantischen Genossen spielt „Gemüt“ so oft und so kraftvoll aus wie Schleiermacher. Hildebrand hat immer wieder Belege aus Schleiermachers Schrifttum vorzulegen, wenn er von dem neuern und engeren Begriff „Gemüt“ berichtet. Hildebrand führt (Sp. 3321 unter 11 a γ) den Brief an Schleiermachers Schwester vom 31. Dezember 1797 (Aus Schleiermachers Leben I, 170) als einen der ersten Belege für den neuern Begriff „Gemüt“ an. Von F. Schlegel heißt es da: „Aber nach seinem Gemüt wirst Du unstreitig mehr fragen, als nach seinem Geist und Genie.“ Da ist — vor Schlegels „Gemütsfragmenten“ — die Loslösung des Gemüts von Geist und Genie vollzogen.

Hildebrand belegt solche Loslösung vor allem durch Stellen aus den „Reden über die Religion“. Wer rasch erkennen will, welche Rolle das „Gemüt“ in ihnen spielt, braucht nur Diltheys Inhaltsangabe (Leben Schleiermachers I, 380 ff.) nachzulesen. Gleich in der zweiten Rede wird das „Wesen der Religion“ durch den Begriff „Gemüt“ bestimmt. In dieser Rede bringt Schleiermacher die grundlegende Begriffsbestimmung: Die Religion ist Anschauung und Gefühl des Universums. Hier heißt es (S. 65 f.): „Nur der Trieb anzuschauen, wenn er aufs Unendliche gerichtet ist, setzt das Gemüt in unbeschränkte Freiheit, nur die Religion rettet es von den schimpflichsten Fesseln der Meinung und der Begierde... Einem frommen Gemüte macht die Religion alles heilig und wert, sogar die Unheiligkeit und die Gemeinheit selbst...“ Dann (S. 68): „Je gesunder der Sinn, desto schärfer und bestimmter wird er jeden Eindruck auffassen, je sehnlicher der Durst, je unaufhaltsamer der Trieb das Unendliche zu ergreifen, desto mannigfaltiger wird das Gemüt selbst überall und ununterbrochen von ihm ergriffen werden, desto vollkommener werden diese Eindrücke es durchdringen, desto leichter werden sie immer wieder erwachen, und über alle anderen die Oberhand behalten.“ Es geht (S. 72 ff.) weiter zu einem Zergliedern der „inneren Handlung des Gemüts“, in der noch Anschauung und Gefühl ungetrennt sind. Der geheimnisvolle Augenblick, in dem der Sinn und sein Gegenstand eins sind, geht schnell vorüber. Wiedererkennen aber läßt er sich in der höheren und göttlichen religiösen Tätigkeit des Gemüts. Bald darauf (S. 87 f.)

wird die Abstammung von Begriffen wie Liebe und Widerstreben, Individualität und Einheit auf das Innere des Gemüts zurückgeleitet. „Darum ist es auch das Gemüt eigentlich, worauf die Religion hinsieht, und woher sie Anschauungen der Welt nimmt; im innern Leben bildet sich das Universum ab, und nur durch das Innere wird erst das Äußere verständlich. Aber auch das Gemüt muß, wenn es Religion erzeugen und nähren soll, in einer Welt angeschaut werden.“

Genug an solchen Belegen. Soll nun wirklich noch erwogen werden, ob Gemüt da immer im neuern Sinn gebraucht ist? Hildebrand (Sp. 3323f. unter 11d β) meint auch das Gegenteil zu beobachten. Allein gerade die Belege aus Schleiermachers Briefen, die er vorlegt, machen es unwahrscheinlich, daß die „Reden“ eine intellektualistischere Vorstellung von Gemüt mitlaufen lassen. Diese Briefstellen sind älter. Die „Reden“ sind in der zweiten Hälfte des Jahrs 1798 und zu Beginn des nächsten niedergeschrieben worden. Dilthey (1, 372) hat gewiß recht, wenn er annimmt, daß der Inhalt der „Reden“ sich seit dem Frühjahr 1798 in Schleiermachers Gesprächen mit den Berliner Freunden, zunächst mit F. Schlegel, vorbereitet. Ich möchte sogar die Übersendung der zwei „Gemütsfragmente“ solchem symphilosophierenden Vorbereiten zuweisen. Ich möchte jedoch in diesem Zusammenhang nicht Schleiermacher, sondern Schlegel zum eigentlich Angeregten machen. Nicht irgendwelche Einflüsse nachzuweisen bin ich gewillt. Allein wertvoll bleibt, wer den ersten Schritt tat und wer den zweiten. (Hans Stock, Friedrich Schlegel und Schleiermacher, Marburg 1930, berührt kaum, was ich hier und im nächsten Abschnitt vorbringe.)

Hildebrand nimmt an, daß Schleiermacher den engern Begriff erst aufnahm, als er in Schlegels Berliner Kreis kam. Das klingt, als solle nun doch Schlegel als der eigentliche Schöpfer des neuern Begriffs erscheinen. Die „Gemütsfragmente“ Schlegels wecken entgegengesetzten Eindruck. Oder soll etwa gar Schleiermacher in den „Reden“ einen ihnen so wichtigen, den Mittelpunkt ihres Sinnens treffenden Begriff sich von Schlegel haben reichen lassen? In Schlegels Schriften spielt das Gemüt nach den „Gemütsfragmenten“ nicht die gleiche beherrschende Rolle; vorher natürlich noch viel weniger.

Hat man wirklich noch nie erwogen, wieweit Schleiermacher Nachwirkungen seiner herrnhutischen Lehrzeit sich auswirken ließ, als er seinen Begriff „Gemüt“ in den „Reden“ vortrug und schon vorher in Briefen brachte? Mochte — mit Dilthey zu reden (1, 18) — Herrnhut das Leben entwerten, indem es die Fülle der menschlichen Existenz in die Enge eines ausschließlichen religiösen Gemütsprozesses zog, so machen ihrerseits die „Reden“ Religion zu einem ausschließlichen Gemütsprozeß.

Am 22. März 1800 schrieb Schleiermacher an G. von Brinckmann: „Da gibt es in Königsberg einen Kriegsrat Scheffner, dem man als einem vertrauten Freunde von Hippel lange Zeit an den Werken des letzteren einen bedeutenden Anteil

zugeschrieben hat, der hat in den Reden neben allem übrigen auch Herrnhutische Ideen verspürt. Das ist doch von einem solchen Weltkinde wirklich sehr scharfsichtig.“ Johann Georg Scheffner stand auch mit Hamann und Herder in Verbindung.

„Gemüt“ ist ein Lieblingsbegriff Zinzendorfs. Bernhard Becker berichtet in seiner Schrift „Zinzendorf im Verhältnis zu Philosophie und Kirchentum seiner Zeit“ (Leipzig 1886 S. 56), Zinzendorf habe diesen Begriff „eingeführt“. Becker umschreibt: Das Gemüt sei für die Seele dasselbe, was für den Leib das Fühlen ist, gleichsam der ins Geistige erhobene Tastsinn, mit dem das Vermögen der Abschätzung verbunden sei. Es entscheide bei jeder Berührung, ob etwas annehmbar und wertvoll sei oder nicht. Das Gemüt überrage das rein theoretische Vermögen. Über den Gedanken der Gottheit müsse vor diesem Forum entschieden werden, wenn er sich wirklich in geistigen Besitz verwandeln soll. Der Begriff einer Gottheit ist jedem zugänglich. Doch Erfassung des Begriffs sei nicht Aneignung der Gottheit. Die Religion kann nach Zinzendorf nicht vernünftig gefaßt werden, solange ihr die Empfindung widersteht. Als gleichbedeutendes Wort erscheint bei ihm „Herz“. Becker kennzeichnet (S. 76 ff.), wie sich diese Dinge in Zinzendorfs Herzensreligion und Herzenstheologie auswirken, dann wie er sich über die Vernunftreligion seines Zeitalters äußert (S. 94 ff.).

Meine Aufgabe ist nicht, zu zeigen, wie weit in diesen Ansichten Zinzendorfs sich ältere Gefühlsreligion oder überhaupt älteres Eintreten für Gefühl gegen Verstand fortsetzt. (Die ästhetisch um 1700 auftretende Formel des „je ne sais quoi“ erscheint sogar bei Zinzendorf im „Jeremias“ S. 234.) Ebensovienig führte ich die ganze Ahnenreihe der „Reden“ Schleiermachers an. Bedeutungsvoll ist hier nur, wie nahe sich Schleiermacher mit den Ansichten Herrnhuts berührt, die ihm früh eingeprägt wurden. Am bedeutungsvollsten, daß er mit dem herrnhutischen Begriff des Gemüts arbeitet, daß also die Wendung, die er dem „Gemüt“ gibt, in Zinzendorf wurzelt. Wenn Novalis diese Begriffsumdeutung sofort übernimmt, so hatte auch er nur Herrnhutisches heranzuholen, das ihm besonders seit dem Tode Sophiens geläufig geworden war. (J. R. Thierstein, Novalis und der Pietismus, Bern 1912, läßt mir S. 30 ff. noch viel Arbeit übrig.)

Hildebrand bringt (an der angegebenen Stelle und auch später) Belege für den neuern Begriff aus Fichte, zunächst aus der „Bestimmung des Menschen“ von 1800, dann aus den „Reden an die deutsche Nation“. Sollte Fichte wirklich erst so spät diesen Begriff verwerten, so könnte auch er ihn von Schleiermacher empfangen haben. Nur mit Widerstreben ließ Fichte sich von Schlegel zum Lesen der „Reden an die Religion“ überreden. Dankt er ihnen eine derart wichtige Bereicherung seines Wortschatzes?

Wie starker Nachklang den „Reden über die Religion“ bei Novalis und bei Tieck erstand, ist längst nachgewiesen. Gewinnt nicht auch für die beiden dank den „Reden“ das Wort „Gemüt“ einen neuen Sinn? Hildebrand hat aus Tieck mehr Belege anzuführen als aus Novalis.

Die „Fragmente der letzten Jahre“ bieten zuerst ständigen Gebrauch des neuern Begriffs. Sie stehen von Anfang in Fühlung mit Schleiermacher. Nr. 12 (3, 284) formt die Wendung: Vereinigung mit Tieck und Schlegel und Schleiermacher zum Behuf eines Evangeliums der Zukunft. Nr. 53 (3, 289) erwähnt, daß Schleiermacher eine Art von Liebe, von Religion verkündigt habe. Leider ist nicht mit voller Sicherheit zu sagen, wann diese Fragmente entstanden sind; wahrscheinlich um die Mitte des Jahrs 1799 (vgl. Kluckhohn 3, 279). Damals hatte Novalis die „Reden“ noch nicht gelesen. Er wußte aber von ihrem Inhalt wohl auch dank mündlichen Mitteilungen Tiecks. Die Absichten des Fragments 12 berühren sich mit Schlegels Brief an Novalis vom 20. Oktober 1798 und mit Novalis' Antwort vom 7. November; auch Schlegels Brief vom 2. Dezember gehört in dies Bereich. Ja erst dieser Brief stellt der Absicht des Freundes, eine „Bibel“ zu schreiben, Schlegels „biblisches Projekt“ entgegen, das nicht literarisch, sondern durchaus religiös sei. (Novalis hatte am 7. November nur den Plan seiner „Enzyklopädie“ im Sinn.) Derselbe Brief erklärt, Schlegel brauchte das Werk nicht zu beginnen, wenn Lessing noch lebte: „Keiner hat von der wahren neuen Religion mehr geahndet als er.“ Schlegel dachte wohl schon hier an Lessings Wort, das neue ewige Evangelium werde kommen (Erziehung des Menschengeschlechts § 86). Schlegel bezog sich bald auf diese Wendung zu Beginn seiner „Notiz“ über Schleiermachers „Reden“ (bei Minor 2, 308 Anm. 1), dann im Zusatz der „Charakteristiken und Kritiken“ zum Aufsatz über Lessing, in dem Sonett „Etwas das Lessing gesagt hat“ (bei Minor 2, 415f.). In dem Brieffaustausch vom Spätherbst 1798 bereitet sich mithin alles vor, was in Fragment 12 enthalten ist.

Fragment 53 ruht so wenig wie Nr. 12 unmittelbar auf den „Reden“. Aus beträchtlicher Ferne spricht es von Schleiermacher. Es hat Einwände vorzutragen. Es fragt, warum in der Religion keine Virtuosität stattfinden könne. Es antwortet: „Weil sie auf Liebe beruht.“ Schleiermacher hingegen habe eine Kunstreligion, beinah eine Religion wie die des Künstlers verkündet, der die Schönheit und das Ideal verehrt. Novalis meint vielmehr, die Liebe sei frei und wähle das Ärmste und Hilfsbedürftigste am liebsten. „Gott nimmt sich daher der Armen und Sünder am liebsten an. Gibt es lieblose Naturen, so gibt es auch irreligiöse.“ Von hier wagt sich Novalis weiter zu dem Satz: „Religiöse Aufgabe — Mitleid mit der Gottheit zu haben.“ Er deutet: „Unendliche Wehmut der Religion. Sollen wir Gott lieben, so muß er hilfsbedürftig sein. Wiefern ist im Christianismus diese Aufgabe gelöst?“ Es folgt noch: „Liebe zu leblosen Gegenständen. Menschwerdung der Menschen. Vorliebe Christi zu Moral.“

Das Fragment ist ein gutes Beispiel für das Schrittmaß von Hardenbergs Gedankenwanderungen. Gegen Schleiermacher wird Religion als Liebe, nicht als Verehrung des Schönen und des Ideals ausgespielt. Liebe wählt nicht das Schönste, sondern das Ärmste und Hilfsbedürftigste. Wir aber sollen Gott lieben.

So müssen wir auch in Gott etwas Hilfsbedürftiges lieben. Religion also des Mitleids. Und damit Religion dem Gebiet des Sittlichen zugewiesen, mit ausdrücklichem Hinweis auf Christi Vorliebe zur Moral.

Wäre das wirklich die eigentliche Wirkung der „Reden“ auf Novalis, so hätten sie ihm wenig zu geben gehabt. Allein es ist sehr unwahrscheinlich, daß Novalis das Fragment aufzeichnete, nachdem er die „Reden“ gelesen hatte; er las sie später.

K. J. Obenauer (Die Problematik des ästhetischen Menschen in der deutschen Literatur, München 1933 S. 79f.) erblickt in dem Fragment das entscheidende Urteil Hardenbergs über die „Reden“. Es ist ihm sehr willkommen, weil er selbst den Ästhetizismus Schleiermachers nachweisen will. (Obenauer bezieht sich nicht auf Martin Otto Stammers Schrift „Schleiermachers Ästhetizismus in Theorie und Praxis während der Jahre 1796 bis 1802“, Leipzig 1913; sie hätte ihm gute Hilfe leisten können.) Er übersieht die Bedenken, die solchem Verfahren entgegenstehen. Er betont richtig die „merkwürdige“ Tatsache, daß gerade der Dichter Novalis die Religion der „Reden“ des Theologen Schleiermacher als „Kunstreligion“ empfindet. Er fragt sich nicht, ob Novalis damals die „Reden“ schon gelesen hatte.

Die tatsächliche Wirkung der „Reden“ auf Novalis kennzeichnet im Herbst 1799 — also wohl einige Monate nach den beiden Fragmenten — der als Zeugnis wohlbekannte Brief F. Schlegels an Schleiermacher (3, 125), Hardenberg sei ganz eingenommen, durchdrungen, begeistert und entzündet. „Er behauptet nichts an Dir zu tadeln können, und in sofern enig mit Dir zu sein.“ Freilich fügt Schlegel hinzu: „Doch damit wird es wohl so so stehen.“ Bald darauf folgt Dorotheas noch zweifelstüchtigerer Bericht vom 15. November 1799 (3, 132): Das Christentum sei in Jena à l'ordre du jour, Tieck treibe die Religion wie Schiller das Schicksal, Hardenberg glaube, Tieck sei ganz und gar seiner Meinung. „Ich will aber wetten was einer will, sie verstehen sich selbst nicht, und einander nicht.“

Ergibt sich aus diesen Zeugnissen nicht, daß Novalis in den „Reden“ etwas anderes fand, als er nach den vorbereitenden Mitteilungen F. Schlegels oder Tiecks erwartet hatte? Kam er nun zur Einsicht, daß Schleiermacher nicht schlechthin nur eine Religion der Kunst, des Schönen, des Ideals im Sinn habe? Wurde ihm offenbar, daß die „Reden“ ihm viel boten, was ihm half, sich über seine eigenen Absichten klar zu werden? Noch aber ist einer Reihe von Äußerungen Hardenbergs zu gedenken, die sich mit den „Reden“ auseinandersetzen, ehe er die „Reden“ ergründet hatte.

F. Schlegels „Ideen“ (Athenäum, erstes Stück des dritten Bands von 1800) gelten mit Recht als eine der Auswirkungen der „Reden“ Schleiermachers. Wenn F. Schlegel am 10. August 1799 die „Ideen“ dem Bruder ankündigt, bezieht er sich unmittelbar vorher auf die „Reden“. Dem nächsten Brief an Wilhelm lagen die „Ideen“ bei. Novalis scheint ungefähr zur selben Zeit eine Handschrift der „Ideen“ erhalten zu haben. Er fügte ihr Randbemerkungen an (Kluckhohn 3, 357ff.; vgl. S. 355f.). Sie beziehen sich wesentlich auf die „Ideen“ über Religion. Sehr viel klingt in diesen

Randbemerkungen so seltsam und überraschend, daß es nach eindringlichster Zergliederung und Wertung ruft. Mit Recht betont Kluckhohn, daß Novalis' letzter Zusatz, Gegenstück zu der an ihn gerichteten Widmung am Ende der „Ideen“, überschwenglich das Gemeinsame ihrer Ansichten feiere, während doch vorher tiefe Wesensunterschiede und Anschauungsgegensätze sich zeigen.

Noch ganz im Sinn des Fragments 53 spricht Novalis (zu Idee 13) von „Schleiermachers Kirche“. Gegen Schlegels Satz, Künstler könne nur sein, wer eine eigne Religion, eine originelle Ansicht des Unendlichen habe, spielt Novalis aus, der Künstler sei durchaus irreligiös und könne daher in Religion so gut wie in Bronze arbeiten. Schlegel führt einen Gedanken der „Reden“ weiter aus; Novalis wendet gegen diesen Gedanken ein, was ihm damals noch als eigentlicher Sinn der „Reden“ aus der Ferne galt: Schleiermachers Kirche ist für Novalis noch ganz auf „Kunstreligion“ gerichtet. Mißverständener Schleiermacher wird gegen den von Schlegel besser verstandenen Schleiermacher ins Werk gesetzt. Kunstreligion ist für Novalis nicht Religion, der Künstler also nicht homo religiosus. Wer mit Schlegel dem Künstler im gesteigerten Maß zubilligt, was bei Schleiermacher dem religiösen Gefühl zugebilligt wird, macht für Novalis den Künstler nicht zu einem religiösen Menschen, sondern nennt nur religiös, was eigentlich Künstlertum ist.

Zu Nr. 14 der „Ideen“ (Religion sei Zentrum, das Erste und Ursprüngliche) bemerkt Novalis damals noch: „Mir scheint sie mehr durchaus und wesentlich ein hors d'œuvre zu sein.“ Unwiderleglicher konnte er nicht bezeugen, daß für ihn vorläufig Religion noch nicht war, was sie nach dem Lesen der „Reden“ wurde, noch nicht à l'ordre du jour.

Um so überraschender wirkt der Zusatz zu Nr. 29. „Frei ist der Mensch, wenn er Gott hervorbringt oder sichtbar macht.“ So hatte Schlegel sich ausgedrückt. Novalis setzt neben „hervorbringt oder sichtbar macht“ das Wort „anschaut“. Das ist ja der ganz wichtige Ausdruck Schleiermachers. Hier ist Novalis einmal schleiermacherischer als Schlegel. Allein konnte nicht gerade dieser Ausdruck Schleiermachers ihm aus den Mitteilungen, die ihm andre über die „Reden“ machten, geläufig und bedeutungsvoll geworden sein? Ist es nicht, als wollte er Schlegel ermahnen, sich, wenn schon einmal Schleiermachers Ansichten vertreten sein sollten, auch ganz schleiermacherisch auszudrücken?

Die Zusätze Hardenbergs bringen mehr Einwände gegen Schleiermacher als gegen Schlegel. Am kenntlichsten macht sich das an der Randbemerkung zu Nr. 46. Schlegel nennt da Poesie und Philosophie verschiedene Sphären oder Formen oder Faktoren der Religion; aus ihrer Verbindung ergebe sich Religion. Novalis wendet ein: „Die Moral fehlt als das dritte vermittelnde Substrat.“

Wieder bin ich an einer entscheidenden Stelle angelangt, der ich mich schon mehrfach zu nähern hatte. Schleiermacher zieht — das ist

die vielleicht geläufigste Absicht der „Reden“ — scharf die Grenze von Religion und Sittlichkeit. Er tut es angesichts der Tatsache, daß im 18. Jahrhundert Religion zur Sittlichkeitslehre geworden war. Gefahren, die ihm wegen solcher Grenzscheidung drohten, kennzeichnet die „Idee“ 132: „Trennt die Religion ganz von der Moral, so habt ihr die eigentliche Energie des Bösen im Menschen, das furchtbare, grausame, wütende und unmenschliche Prinzip, was ursprünglich in seinem Geiste liegt. Hier straft sich die Trennung des Unteilbaren am schrecklichsten.“ Gerade zu dieser „Idee“ hat Novalis nichts zu sagen. Er erwähnt nicht, daß sie doch eigentlich seinen Zusatz zu Nr. 46 unnötig machte. Schlegel dachte nicht daran, Religion und Sittlichkeit ganz voneinander zu lösen.

Aber meinte Schleiermacher es etwa so? Auch Schlegel dürfte in Nr. 132 sich nicht gegen Schleiermachers Überzeugung wenden, nur gegen den vielleicht mißdeutbaren Ausdruck, den sie in den „Reden“ gewann. Ernstlich wird wohl keiner glauben, daß Schleiermacher, als er Religion von Sittlichkeitslehre schied, allen Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit aufheben wollte. Kurz gesagt: Was er „Gemüt“ nennt, ist immer als sittlich gefaßt.

Schleiermachers nächste Schrift sind die „Monologen“ von 1800. Ihr Gegenstand ist Sittlichkeit, ist Einspruch gegen Kants überindividuelles Sittlichkeitsgebot. Anschauung des Universums ist der Grundbegriff der „Reden“; die „Monologen“ arbeiten mit dem Begriff „Selbstanschauung“. Als Schleiermacher erste Gedanken für die „Monologen“ aufzeichnete, formte er (Denkmale S. 118 Nr. 34) den Satz: „Selbstanschauung und Anschauung des Universums sind Wechselbegriffe.“ Er schlägt die Brücke von der ersten zur zweiten Schrift. Ist es nicht, als wolle er den Kritikern, die in den „Reden“ nur moralinfreie Kunstreligion entdeckten, den Nachweis entgegenhalten, welche Bedeutung für ihn Sittlichkeit habe und wie wenig er einem Ästhetizismus verfallen sei?

Ganz kurz ziehe ich die Folgerungen aus meinen Nachweisen. Als Novalis die „Reden“ endlich gelesen hatte, wurde auch ihm „Gemüt“, was es für Schleiermacher bedeutete. Oben ist errechnet, wann bei Novalis „Gemüt“ den neuen Sinn gewann. Es geschieht bald in den „Fragmenten der letzten Jahre“; fortan wird „Gemüt“ vollends zum Lieblingswort Hardenbergs. Nochmals sei hingewiesen auf Nr. 102 (3, 298): „Es ist höchst begreiflich, warum am Ende alles Poesie wird. Wird die Welt nicht am Ende Gemüt?“

Dies Fragment bezeugt noch anderes und Wichtigeres. Ehe Novalis die „Reden“ gelesen hatte und als er sie nur vom Hörensagen kannte, warf er ihnen vor, sie verträten „Kunstreligion“. Jetzt — und auch in Nr. 102 — deutet er selbst Kunst aus Schleiermachers Begriff von Religion. „Gemüt“ gewinnt für ihn in der Erörterung der Dichtkunst die Bedeutung, die es bei Schleiermacher für rechten Einblick in Religion hat.

Und nun gar der eigentliche Kern der „Reden“, die Anschauung des Universums, die Schau des Unendlichen im Endlichen. Uns hat sich

ergeben, wie beträchtlich sich Hardenbergs Einsicht in das Wesen der Dichtung zuletzt steigert. Spielt da nicht Freude an der Schau eines Endlichen mit, das sub specie aeternitatis gesehen wird? Ist nicht so gemeint, was über den Sinn für das Eigentümliche, Personelle, Unbekannte usw. gesagt wird? Der Poesie wird solcher Sinn zugebilligt.

Zugegeben sei, daß alle diese Äußerungen sich irgendwie schon früher bei Novalis ankündigen. Allein sie gewinnen jetzt eine reifere Gestalt, werden mit Bestimmtheit ausgesprochen, nicht als Fragen oder Augenblickseinfälle vorgebracht. „Ofterdingen“ findet endgültigere Prägnungen als die ältern Fragmente. Dankt Novalis das auch dem „Gespräch über die Poesie“ Friedrich Schlegels? Wichtiger als die Frage nach der Abhängigkeit des einen vom andern ist mir auch diesmal, daß die beiden Freunde ein und dasselbe vertreten. Hat Schleiermacher ihnen die Augen geöffnet?