

Stefan Matuschek

DER  
GEDICHTETE  
HIMMEL  
EINE  
GESCHICHTE  
DER  
ROMANTIK

C.H.Beck

gination ohne bestimmten Glaubensbezug. Sie ist eine schöne Vorstellung, von der man weiß, dass sie eine schöne Vorstellung und keine überprüfbarbare Tatsache ist. Sie eröffnet eine transzendente Perspektive, ohne dass man übernatürliche Vorgänge für buchstäblich wahr halten oder sich zu bestimmten Glaubensinhalten bekennen müsste. Wie anders dagegen ist es, wenn statt der Eichendorff-Verse Bibelzitate auf der Todesanzeige stehen, etwa aus dem Johannes-Evangelium (6,47): «Wer glaubt, hat ewiges Leben.» Dann ist die Unsterblichkeitshoffnung eine Frage der Konfession. Das romantische Gedicht passt mit seiner Zwanglosigkeit in die moderne, säkulare Gesellschaft. Diese Zwanglosigkeit ermöglicht einen metaphysischen Trost ohne Metaphysik. Mit ihm kann man den Verlust eines nahestehenden Menschen emotional leichter bewältigen, denn das menschliche Fühlen und Befinden folgt ja nicht nur dem Wissen, das man hat, sondern auch den Vorstellungen, denen man sich hingibt. Eichendorffs Strophe baut das Luftschloss, in dem man der Endgültigkeit des individuellen Todes entgehen kann.

#### └ Schleiermachers Reden *Über die Religion*

«Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern, welcher keiner bedarf und wohl selbst eine machen könnte.»<sup>5</sup> Das schreibt nicht Friedrich Nietzsche oder ein anderer erklärter Religionsgegner, sondern der evangelische Theologe Friedrich Schleiermacher. Der Satz pointiert, was in Eichendorffs Gedichten zu beobachten ist: Die Leistung des individuellen, aktuellen Schriftstellers tritt an die Stelle der kanonischen Religionstexte. Eichendorffs Gedichte sind freilich keine neuen Heiligen Schriften. Doch belegen sie die subjektive, schriftstellerisch-kreative Transzendenz, die für Schleiermacher die Religion ausmacht.

Als er diesen Satz im Jahr 1799 veröffentlichte, arbeitete Schleiermacher als Prediger an der Berliner Charité. Zwei Jahre zuvor hatte er in einem Berliner Salon Friedrich Schlegel kennengelernt. Die Gastgeberin war Henriette Herz, die erste Repräsentantin der großbürgerlichen Salonkultur in Berlin um 1800, die vor allem von intellektuellen jüdischen Frauen angeführt wurde. In diesem Salon begegnete Fried-

rich Schlegel auch seiner späteren Ehefrau Dorothea Veit; der Schriftsteller Ludwig Tieck, der Philosoph Johann Gottlieb Fichte und auch die Brüder von Humboldt gehörten zu den Gästen. Die Freundschaft zwischen Schleiermacher und Schlegel war so intensiv, dass beide eine Wohngemeinschaft in Berlin eingingen. Auch steuerte der junge Berliner Theologe (er war keine 30, als er Schlegel kennenlernte) eigene Beiträge zu der Zeitschrift *Athenaeum* bei, mit der der Jenaer Romantikerkreis um die Brüder Friedrich und August Wilhelm Schlegel zwischen 1798 und 1800 die Leserschaft provozierte. Sein eigenes frühes Hauptwerk aber sind seine Reden *Über die Religion* von 1799, aus denen der zitierte Satz stammt. Der vollständige Titel lautet: *Über die Religion. Reden an die gebildeten unter ihren Verächtern.*

Der Untertitel ist raffiniert. Er greift die am Ende des Aufklärungsjahrhunderts etablierte religionskritische Stimmung auf, spitzt sie zu (nicht jeder Kritiker ist gleich ein Verächter) und schafft sich auf geradezu schmeichlerische Art eine eigene Adressatengruppe. Das aufklärerisch religionskritische Publikum wird zugleich provoziert («ihr Religionsverächter!») und in seiner Eitelkeit zu packen versucht: Wer zuhört oder liest, darf sich zu den Gebildeten zählen.

Wenn man nur den Titel liest, kann man in ihm das Klischee bestätigt finden, die Romantik sei als Gegenwendung zur Aufklärung zu verstehen: Nach der Epoche der Religionskritik nun die Rückbesinnung. Das aber ist falsch. Denn Schleiermachers Reden sind keine Rück-, sondern eine Neubesinnung auf die Religion, und zwar eine solche, die mit der Kritik der Aufklärer groß geworden ist und nicht hinter sie zurückfällt. Es geht Schleiermacher nicht darum, alte kirchliche Autoritäten oder volkstümliche Frömmigkeit zu verteidigen oder gar wiederzubeleben. In deren Ablehnung solidarisiert er sich vielmehr mit den angesprochenen «Religionsverächtern». Genauso lehnt er allerdings den Versuch der Aufklärungstheologie ab, den christlichen Glauben zu rationalisieren.

Im 18. Jahrhundert gab es viele Versuche, das Christentum dem Zeitgeist anzupassen, indem man es im Wesentlichen als eine moralische Praxis interpretierte. Damit sollten sich zugleich aller Dogmatismus und jeder Wunderglaube erledigen, insofern man sich auf diejenigen Glaubensinhalte konzentrierte, die aus vernünftigen Gründen

als das moralisch Richtige erschienen. Religionswahrheiten in Vernunftwahrheiten überführen, hieß die Devise. Schleiermacher hielt nichts davon. Abfällig spricht er von den «übel zusammengenähten Bruchstücken von Metaphysik und Moral, die man vernünftiges Christentum nennt».<sup>6</sup> Sein Religionsverständnis setzt dagegen auf das Nicht-Rationale, auf das sinnliche Empfinden des Menschen. Seine Definition lautet knapp: «Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche» oder auch: «Anschauen des Universums».<sup>7</sup> Das sind zunächst einmal paradoxe Formulierungen. Denn wie soll man sinnlich erfassen, was die sinnliche Fassungskraft übersteigt? Das Unendliche entzieht sich dem menschlichen Sinn, das Universum seiner Anschauung. Genau in diesen Paradoxien kann man Schleiermachers Versuch erkennen, Religion als das zu bestimmen, was der Mensch zwar fühlen, aber nicht rational erfassen, also auch nicht begrifflich definieren kann. Seine Definitionen sind strategische Verweigerungen. Sie definieren, d. h. umgrenzen nicht durch klare Begriffe, sondern weisen auf etwas hin, was sich begrifflicher Klarheit entzieht. Schleiermacher formuliert damit auf seine Weise, was ich hier anfangs als Ausgangssituation der Romantik skizziert habe. Es geht um Vorstellungen vom großen Ganzen, von einem umfassenden Sinn, die jenseits aller klaren Begriffe liegen.

Schleiermacher ist ein Gegner der Aufklärungstheologie, doch kein Gegner der Aufklärung. Wenn er sich gegen die Versuche wendet, das Christentum als vernunftgemäße Ethik zu rationalisieren, so teilt er doch die Absicht, Dogmatismus, Wunder- und Offenbarungsglauben sowie autoritätshörige Frömmigkeit hinter sich zu lassen. Es geht ihm nicht um ein altes, verlorenes Religionsverständnis, sondern um ein neues. Schleiermacher zieht aus der aufklärerischen Religionskritik die Konsequenz, die Religion als ein im menschlichen Gefühl angelegtes, sinnlich-emotionales Weltverhältnis zu verstehen. Doch es wäre abermals ein falsches Klischee, die Romantik damit als Gefühlskult gegen die Aufklärung als Vernunftkult zu stellen. Denn zur Aufklärung gehört gleichermaßen das Interesse am Menschen als fühlendem, empfindendem Wesen. Wenn man sich das in der Aufklärung entstandene Menschenbild aufs Knappste vergegenwärtigen will, kann man sich an den Titel einer Abhandlung von Johann Gottfried Herder halten: *Vom*

*Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele.* Herder antwortete damit auf eine Preisfrage der Berliner Akademie im Jahr 1774, die auf diese beiden «Grundkräfte der Seele» und auf deren Verhältnis zueinander zielte. Er argumentierte gegen den Körper-Geist-Dualismus für die Einheit des Menschen als eines sinnlich-intellektuellen Wesens. Es ist daher zu einseitig, die Aufklärung mit Rationalismus gleichzusetzen. Was die Aufklärungsschriftsteller bewegt, ist, um es mit einem Wort zu sagen, nicht das Interesse nur am «vernünftigen» Menschen, sondern das am «ganzen» Menschen. Oder anders gewendet: an der menschlichen Natur. Die Aufklärung ist auch die Gründungszeit der Anthropologie. Darin steckt ein kritischer Impuls gegen die Tradition, insbesondere die traditionelle Metaphysik. Denn deren Lehren sollten nun anhand der beobachtbaren menschlichen Bedingungen, Eigenschaften und Verhaltensweisen überprüft werden. Gegenüber der christlichen Theologie und dem frühneuzeitlichen Rationalismus (Descartes, Leibniz) führte dies zu einer «Rehabilitation der Sinnlichkeit», wie man mit einer gern zitierten Formel sagen kann.<sup>8</sup>

Schleiermacher setzt diesen Prozess fort, indem er die Sinnlichkeit zum Organ der Transzendenz erklärt. Das ist paradox, wenn man unter Transzendenz das «Überschreiten» der sinnlich erfahrbaren Wirklichkeit hin zum «Übersinnlichen» versteht. Es ist jedoch ganz und gar nicht paradox, wenn man unter der Sinnlichkeit nicht nur rezeptiv die Wahrnehmung, sondern auch produktiv die Einbildungs- und Vorstellungskraft versteht. Denn es ist ein alltägliches Phänomen, dass Menschen mit diesen Vermögen über Wahrnehmung und Erfahrung hinausgehen. Daraus hat man seit der Antike ein religionskritisches Argument gemacht: Die Menschen bilden sich ihre Götter nur ein, sie sind nichts als Produkte ihrer Fantasie. Das epochal Neue, das mit der Romantik einsetzt, besteht darin, in dieser Aussage das «nur» wegzulassen und sie nicht als Religionskritik, sondern als eine Neuinterpretation religiöser Transzendenz zu verstehen. Die Menschen bilden sich ihre Götter ein, sie sind Produkte ihrer Fantasie. So ist es. Doch muss man mit dieser Erkenntnis die Götter nicht abschaffen, Transzendenz nicht verneinen. Man kann sie vielmehr als unverzichtbare menschliche Dimension ernst nehmen, als eine Dimension, die man braucht, um mit den Fragen umzugehen, die über unsere klaren Begriffe und empi-

rischen Überprüfungsmöglichkeiten hinausgehen. Diese keineswegs gegenaufklärerisch reaktionäre, sondern progressive Neubesinnung auf Religion bringt Friedrich Schlegel auf den Aphorismus: «Laßt die Religion frei, und es wird eine neue Menschheit beginnen.»<sup>9</sup> «Freilassen» heißt, sie von den kirchlichen Institutionen, Dogmen und Konfessionen zu lösen und der kreativen Vorstellungskraft jedes und jeder Einzelnen anheimzustellen. Es geht, wie Schleiermacher sagt, um selbstgemachte, nicht offenbarte heilige Schriften. Wie sie aussehen können, zeigen Eichendorffs Gedichte.

Dieser fortschrittliche Anschluss an die Aufklärung ist ein Aspekt der Romantik, der im allgemeinen Bild von ihr verblasst ist. Es ist ungewohnt, sich bewusst zu machen, dass Eichendorffs Lieder zu diesem Fortschritt gehören. Sie bezeugen genau das «Freilassen der Religion», von dem Schlegel spricht. Dabei kommt es nicht darauf an, ob der Autor selbst sie so erklärt hätte, wie man es mit Schleiermachers Reden rückblickend tun kann. Entscheidend ist, dass seine Texte die freie religiöse Einbildungskraft anregen, die Schleiermacher und Schlegel meinen. Man kann die *Mondnacht* kitschig finden, doch repräsentiert das Lied als heute wohl bekanntestes Beispiel den Schritt zur Subjektivierung und ästhetischen Liberalisierung des Religiösen, die wir der Romantik verdanken.

Im Kreis der Jenaer Frühromantik, zu dem Schlegel und Schleiermacher gehörten (der also auch eine Berliner Dependence hatte – Friedrich Schlegel war abwechselnd in beiden Städten ansässig), wurde dieser fortschrittliche Impuls am deutlichsten reflektiert und mit dem Programmwort «Romantik» verbunden. Als literarisches Phänomen aber ist diese freigelassene religiöse Einbildungskraft keine Jenaer oder Jenaer-Berliner und auch keine allein deutsche Erfindung. Sie ereignete sich vielmehr etwa gleichzeitig in mehreren europäischen Literaturen. Wir werden das an englischen, französischen und italienischen Beispielen sehen, die mitunter nichts voneinander wussten. Wie die Aufklärung ist auch die an sie anschließende Romantik ein europäisches Phänomen. Was an neuen Impulsen in der Literatur begann und dann die weiteren Künste und nicht nur die Künste erfasste, wurde in Berlin und der kleinen Universitätsstadt Jena um 1800 nur am engagiertesten als Programm der Romantik formuliert und damit bewusst

gemacht. Das Phänomen aber ist internationaler und breiter, als es den deutschen frühromantischen Programmikern bekannt war.

Um das zu sehen, muss man zwischen Romantik als Diskurs (also bestimmten Verwendungen der Ausdrücke «romantisch» und «Romantik») und Romantik als Phänomen (also bestimmten Qualitäten literarischer Texte oder anderer Kunstwerke) unterscheiden. Das ist nichts Ungewöhnliches: Englische Lyriker wie William Wordsworth, Samuel Taylor Coleridge oder Lord Byron bezeichnet man etwa als Romantiker, auch wenn sie sich selbst gar nicht so nannten, und sogar die Gedichte des Italieners Giacomo Leopardi werden der Romantik zugezählt, obwohl sich ihr Verfasser programmatisch als Klassizist gegen die italienischen Romantiker gestellt hat. Texte kann man aufgrund bestimmter Eigenschaften romantisch nennen, unabhängig davon, ob und wie die Autoren am Romantikediskurs teilnahmen.

Der Diskurs ist zudem in den verschiedenen Ländern ein anderer, je nach den spezifischen Bedingungen und Situationen. «Romantisch» und «Romantik» sind um 1800 Parolen zur literarischen und kulturpolitischen Mobilisierung. Sie passen sich in die jeweiligen Herausforderungen und Streitstellungen ein und verändern dabei ihre Bedeutung. Der Romantikediskurs ist entsprechend vielstimmig und so bewegt wie die politisch-kulturellen Veränderungen zwischen dem Ende des 18. und der Mitte des 19. Jahrhunderts. Wenn man dagegen Phänomene als «romantisch» bezeichnet, tut man das aus heutiger Distanz und in der Absicht, epochale Neuerungen und Ähnlichkeiten kenntlich zu machen. So verwendet, verliert das Wort die vielen Schwankungen, die es in den mit ihm geführten Debatten hat. Wenn man sich nicht auf den Standpunkt stellen will, dass Romantik alles ist, was jemals jemand so genannt hat, dann ist dieses auf die Phänomene bezogene Verständnis eine brauchbare Alternative. Sie beruht auf einer Auswahl dessen, was man an dem komplexen Großphänomen, das mit dem Wort «Romantik» verbunden ist, für entscheidend hält und für die heutige Erinnerung hervorheben will.

In diesem Sinne setzt die Romantikdarstellung in diesem Buch bei dem Phänomen an, das mit Eichendorffs Liedern präsentiert und mit Schleiermacher und Schlegel erklärt wurde. Was den historischen Romantikediskurs betrifft, bekommen die deutschen Frühromantiker