



DIRK VON PETERSDORFF

Mysterienrede.
Zum Selbstverständnis romantischer
Intellektueller

Tübingen: Niemeyer 1996

(Studien zur deutschen Literatur. Bd. 139)

EINLEITUNG

Friedrich und August Wilhelm Schlegel zeichnen sich aus durch eine »lächerliche Affektation neuer unerhörter Mysterien, wozu sie allein die Schlüssel haben«, schreibt Christoph Martin Wieland, eines der Opfer Schlegelscher Literaturpolemik.¹ Der Begriff ›Mysterien‹ zielt hier auf eine Form der Identitätsbildung, die durch Innovation, Originalität und vor allem durch Exklusivität gekennzeichnet ist, denn der Spätaufklärer Wieland etwa zählt zu jener Masse der Profanen, denen das Innere, das ›Geheimnis‹ des frühromantischen Zirkels nicht zugänglich ist.

Wenn bisher in der Literaturwissenschaft von den Selbstdeutungsmustern der Gruppe um Friedrich und August Wilhelm Schlegel, Novalis, Schleiermacher, Schelling und Tieck die Rede war, dann wurde auf rhetorisch-metaphorische Muster des 17. und 18. Jhs. verwiesen, mit denen dieser Kreis seine minoritäre gesellschaftliche Position formulierte. Der Pietismus, besonders Herrnhut, die aufklärerischen Vereine, Lesegesellschaften, die Geheimbünde, vor allem die Freimaurerei, oder die nicht-institutionalisierten Freundschaftsbünde der ›Empfindsamkeit‹ wurden als beispielgebende Formen von Gruppenidentität genannt.² Meine Arbeit vertritt die These, daß es der Zeichenkomplex der antiken Mysterienreligionen und ihrer Adaptation in einer Mysterientradition ist, der die romantische Identitätsbildung um 1800 formiert.

Was sind Mysterien? Eine allgemeingehaltene Definition aus Sicht der gegenwärtigen Geschichts- und Religionswissenschaft lautet wie folgt:

¹ Ernst Behler: Das Wieland-Bild der Brüder Schlegel, in: Hansjörg Schelle (Hg.): Christoph Martin Wieland. Nordamerikanische Forschungsbeiträge zur 250. Wiederkehr seines Geburtstages 1983, Tübingen 1984, S. 349-392, hier S. 370.

² Vgl. Otto Dann: Gruppenbildung und gesellschaftliche Organisierung in der Epoche der deutschen Romantik, in: Richard Brinkmann (Hg.): Romantik in Deutschland. Ein interdisziplinäres Symposium, Stuttgart 1978, S. 115-131; Hermann Timm: Die deutsche Revolutionsromantik. Brüderlichkeit, Gleichheit und Freiheit, in: Eitel Timm (Hg.): Geist und Gesellschaft. Zur deutschen Rezeption der Französischen Revolution, München 1990, S. 13-23, hier S. 15.

Als Mysterien bezeichnete schon die antike Welt jene Geheimkulte, deren Wirksamkeit vom 7. vorchristlichen bis ins 4. nachchristliche Jahrhundert reichte. Konstitutiv für alle diese Kulte war einerseits ein Schweigegebot, das Einzelheiten des Kultvollzugs vor Profanierung schützen sollte, und andererseits die Verheißung des Heils an die Eingeweihten. Solche Mysterienreligionen bildeten Gemeinschaften, die sich durch den freien Zusammenschluß ihrer Mitglieder konstituierten. Wer sich anschließen wollte und die Voraussetzung zur Aufnahme erfüllte, war willkommen, gleichgültig, woher er stammte und welche soziale Stellung er hatte.

Die Mysterien zeichneten sich durch einen Initiationsritus aus, der geheim, eben ein Mysterium war. Der Sinn dieses Geheimnisses lag in dem Wissen um die vollzogene Wandlung des neuen Mysten. Man war der Überzeugung, daß die Teilnahme am Kult einen Menschen veränderte, worin gerade die Voraussetzung für die Partizipation an der Heilsvermittlung gesehen wurde. Dabei vermochte dieses Heil alles zu umfassen, was sich der Mensch wünschte: Rettung aus allen Gefahren des irdischen Lebens sowie Schutz vor Krankheit und Mißerfolg, vor allem aber das Heil der Seele nach dem Tod. Diese gegenwärtige und zukünftige Errettung wird normalerweise als Unsterblichkeit interpretiert oder als Verbindung mit der transzendenten Gottheit. Die Mysterienkulte teilten die Überzeugung, daß Errettung und Erlösung das Ziel der menschlichen Existenz auf Erden seien und daß sie durch den feierlichen Nachvollzug des göttlichen Schicksals erreicht würden.

Es war die Kenntnis dieses Geheimnisses, welche die Geweihten untereinander verband und von den Uneingeweihten unterschied, denn es gehörte zu den Grundprinzipien der Kulte, daß man das begehrte Heilsgut nur als eingeweihtes Mitglied erlangen konnte. Die Namen der heilsspendenden Gottheiten waren dagegen allgemein bekannt, ebenso, wer in welcher Kultgemeinschaft Mitglied war und wo man sich versammelte.

Der Einweihung gingen allerlei Reinigungsriten wie Fastenperioden oder Kasteiungen voraus. Auf diese Vorbereitung folgte die Initiation mit der Übergabe der heiligen Formel. Die Mysten lernten geheime Parolen, Erkennungsmerkmale, Symbole und Handzeichen kennen. Daraufhin erfolgte endlich der Hauptritus, die Schau der Gottheit, bei der häufig Lichterscheinungen eine Rolle spielten, und schließlich die Vereinigung mit der Gottheit. Der Mensch nahm am Göttlichen teil, er erlebte an sich seine Vergöttung, die Erlösung für den Tag versprach, an dem die Seele den irdischen Leib verlassen würde. Diese Vergottung verlangte einen spezifischen Seelenzustand: eine besondere religiöse Stimmung für den Heilempfang, eine Erregung des Gemüts und der Phantasie, die vieles im Zwielficht der Ahnungen ließ, für Gefühlseindrücke offen war, welche durch effektvolle Veranschaulichung des Wesens der Gottheit und der Legende im Kult angeregt wurden. Es waren die Kraft der in dem betreffenden Mysterienkult verwendeten geheimnisvollen Formeln, der symbolträchtigen Riten und dramatischen Darstellungen, ferner die Bekleidung mit besonderen Gewändern oder gemeinsame Mahlzeiten, die den Empfang des Heils ermöglichten.³

Das Hauptproblem bei der Beschäftigung mit diesem Phänomen ist die geringe Quellendichte, die aus dem Schweigegebot resultiert. Auch wenn jedes historische Phänomen nur als Ergebnis von Deutungsprozessen zugänglich ist, so ist doch im Fall der Mysterien die konstruktive Überwölbung historischer ›Fakten‹ durch eine oft spekulative Rezeption besonders ausgeprägt. Zeugnisse von Eingeweihten gibt es kaum, aber schon im klassischen Griechenland setzt eine Mysterientradition ein, die das Faktum der Kulte als Folie benutzt und damit eigene, etwa philosophische Erkenntnis zum ›Mysterium‹ erklärt. Auf diese Mysterienadaptation bei Plato, im Neuplatonismus, in der christlichen Frühkirche bezieht sich im wesentlichen die Metaphorik des 18. Jhs.

Methodisch trage ich dieser Tatsache durch eine stark historische Akzentuierung der Arbeit Rechnung. Im I. Kapitel wird eben diese historische Ausbildung eines Mysteriencodes skizziert, auf den die Romantiker im direkten oder im verschlüsselten Zitat zurückgreifen. Schon hier wird die Funktion des entsprechenden semantischen Feldes deutlich: ›Mysterienrede‹ dient zur Konturierung eines minoritären, nicht mythologisch-allgemeinen Wissens. ›Wissen‹ ist dabei aber nicht ein

³ Diese Definition ist ein (wörtliches) Exzerpt der ausführlicheren Bestimmung bei Manfred Clauss: Mithras: Kult und Mysterien, München 1990, S. 24 f. Die zur Zeit wohl kompetenteste Einführung in den Gesamtgegenstand bietet Walter Burkert: Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt, München 1990.

diskursiv-rationaler Begriff, sondern bezeichnet metaphysische und intrasubjektive Bestände, die unaussprechlich (esoterisch) sind oder nur in besonderen, meist ästhetisch strukturierten Sprachformen andeutbar sind. Diese erkenntnis- und sprachtheoretische Dimension steht fast immer im Wechselverhältnis mit einer gesellschaftstheoretischen Funktion der Mysterienrede. Denn die Sprache der jeweiligen Eingeweihten hebt sich von den profanen Zeichen und Deutungsmustern ihrer Umwelt ab. Profan kann die andere Philosophenschule sein, die Volksmythologie, die Menge der Nicht-Christen – der Mysteriencode wird schon in der Antike zu einem raumzeitlich ungebundenen Symbolkomplex und Deutungsmuster von Gruppenidentitäten.

Um die Relevanz dieses noch relativ unspezifischen Mysteriencodes für die romantische Intelligenz verstehen zu können, wird (im II. und III. Kapitel) die Perspektive historisch verengt. Mit den Diskussionen der deutschen Aufklärung um Universalität und Partikularisierung, um elitäres Wissen und Volkspädagogik, um diskursiv-allgemeine und enigmatische Rede werden Voraussetzungen in der Diskussion um die Stellung der Intellektuellen in der modernen Gesellschaft geschaffen, die die Romantik ›erbt‹. Dabei geht es in diesem Teil der Arbeit zunächst um wissenstheoretische Grundlagen hinsichtlich der Tradition arkaner Kommunikationsformen. Hier wird sich zeigen lassen, daß der Grundbestand zeitgenössischer Kenntnisse über die Mysterientradition von der oben zitierten allgemeinen Definition nicht allzusehr abweicht. Zentral aber sind in diesem Kapitel funktionsgeschichtliche – nach der Deutungsleistung von Literatur in historischen Kontexten fragende – Analysen. Denn die Mysterienmetaphorik ist Teil einer literarischen Reflexion, Beantwortung und Therapie von Modernisierungserfahrungen, die sich vor allem in der Spataufklärung – und hier gehe ich ausführlich auf das Werk Wielands ein – niederschlagen. Die Diskussionen um intellektuelle und sprachliche Esoterik erweisen sich aus dieser Sicht als Reaktionen auf Differenzierungsprozesse, die sowohl den frühaufklärerisch-universalistischen Wahrheitsbegriff als auch die frühaufklärerische Fiktion einer (zumindest möglichen) Einheit der Gesellschaft erschüttern. Der dabei verwendete Begriff von gesellschaftlicher Modernisierung folgt in seinen Grundlagen dem systemtheoretischen Modell einer funktionalen Ausdifferenzierung der stratifikatorisch-vormodernen Gesellschaft in zunehmend autonome Teilsysteme.

Auf die Herausbildung gesellschaftlicher Pluralität, die Relativierung von universell konzipierten Wissensbeständen, auf Beschleunigungsprozesse und die Erfahrung nicht kontrollierbarer Eigendynamiken reagiert die intellektuelle Elite mit einer Selbstthematization, die verstärkt die Distanz zu einem zunehmend entschwindenden Publikum betont. Bei Wieland zeigt sich wiederum die doppelte Dimension des Mysteriencodes: Unter dem Signum des ›Geheimnisses‹ dringen Wissensbestände in das Werk ein, die den Denkraum der Aufklärung überschreiten und als vorher verdrängte anthropologische Potentiale erscheinen. Und mit dem Mysteriencode wird die aus den gesellschaftlichen und wissenstheoretischen Umbrüchen begründete Minorität der spätaufklärerischen Intelligenz beschrieben. Diese Minoritätsdefinition schwankt – und das weist auf die Romantik voraus – zwischen einem utopisch bestimmten Avantgardeanspruch und dem Rückzug in ein gesellschaftsfernes und meist ästhetisch ausgestaltetes Refugium.⁴

In der jüngeren Literaturwissenschaft zeichnet sich das Bemühen ab, Modernisierungsphänomene wie die oben genannten nicht mehr zivilisationskritisch zu vereinseitigen, d. h. im Rahmen einer negativen Geschichtsphilosophie mit den stereotypen Etiketten ›Entfremdung‹, ›Unterdrückung der inneren und äußeren Natur‹, ›Dissoziation der Gesellschaft‹ usw. zu versehen.⁵ Nun ist es relativ leicht, darauf hinzuweisen, daß die moderne Rationalisierung, die Auflösung traditioneller Lebensformen, der Verlust eines fundamentalen Wahrheitsbegriffes und die Differenzierung der Gesellschaft neben den Identitätsproblemen vorgeblich gravitationsloser Subjekte eben auch erhebliche Freiheitsspielräume, ja alles, was wir heute Individualität nennen, hervorgebracht haben. (Aus dem Rückblick ist es ohnehin merkwürdig, mit welcher Vehemenz die geisteswissenschaftlich-literarische Intelligenz Deutschlands im Verlauf des 19. und 20. Jhs. eine Modernitätskrise nach der anderen beschworen hat und wie selten sie auf die Idee gekommen ist, daß Unbehaustheit auch ein Glück sein kann.) In dieser Arbeit geht es aber bei dem Phänomen Modernisierung auch um den Bedeutungsverlust von Kunst in der Moderne, und wer will hier ein Loblied singen? Dazu ist einiges vorweg zu schicken.

⁴ Der in dieser Studie verwendete Begriff der Avantgarde ist soziologisch bestimmt und bezeichnet eine gesellschaftliche Teilgruppe, die sich durch eine (esoterische) Antizipation des Neuen und Zukünftigen auszeichnet und dieses Neue geschichtsphilosophisch universalisiert: Mysterien sollen zur Mythologie werden. Vgl. Bernhard Giesen: Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit, Frankfurt a. M. 1993, S. 73 f.

⁵ Vgl. dazu als instruktives Beispiel die Arbeit von Walter Erhart: Entzweiung und Selbstaufklärung. Christoph Martin Wielands ›Agathon‹-Projekt, Tübingen 1991.

Zunächst ist diese Studie historisch ausgerichtet und hat daher die Faktizität – wie problematisch dieser Begriff auch immer sein mag – bestimmter Entwicklungen zu respektieren. Es ist auf die Dauer wenig ergiebig, wenn Literaturwissenschaftler mit der Romantik gegen (vorgebliche) ›Entfremdungen‹ und ›Verdinglichungen‹ in der Moderne anschreiben und so historisch zu analysierende Mythen bzw. Legitimationsgeschichten umstandslos verdoppeln; dafür gibt es gerade in der Romantikforschung Beispiele genug. Zweitens ist der von der jüngeren Romantikforschung fast unisono beklagte Verlust einer ästhetischen Mythologie, d. h. eines sinnlich ideellen Integrationsmediums der modernen Gesellschaft, eben auch ein Freiheitsgewinn; der freilich den möglichen Produzenten einer solchen Mythologie nicht schmecken mag. Denn in einer mythologisch fundierten Ordnung gibt es eben nicht die Möglichkeit, ohne diese Bilder zu leben. (»Jede gebildete Frau und jede sorgfältige Mutter sollte das Bild der Königin, in ihrem oder ihrer Töchter Wohnzimmer haben«, schreibt Novalis in seinen politischen Fragmenten.⁶ Wenn drittens die Trauer über den Bedeutungsverlust von Kunst beim literarisch-geisteswissenschaftlichen Intelligenztypus einhergeht mit einer Affinität zu totalitären Vergesellschaftungsformen, in denen Kunst sich positiv oder auch kritisch korrigierend auf einen zentralen Sinn bezieht, der ihr ›Verbindlichkeit‹ ›garantiert‹, dann gibt es Grund genug, von solcher Art Hoffnung auf eine Bedeutungssteigerung von Kunst Abstand zu nehmen. Viertens sind auch die Modelle, mit denen die literarisch-geisteswissenschaftliche Intelligenz ihre Marginalisierung in der Moderne überspielt hat, nicht mehr glaubwürdig und im Sinne einer Selbstaufklärung der Literatur über ihre Mystifikationen zu durchleuchten. Die Abwendung des breiten Publikums und das Desinteresse nachwachsender Generationen zeigen deutlich, daß bestimmte Selbstdeutungsmuster, die in dieser Arbeit analysiert werden, ihre bis hin zur Kritischen Theorie reichende Relevanz heute eingebüßt haben.⁷ Dazu zählt die Gewißheit, gegenüber dem ›scheinhaften‹ Selbstverständnis der Massen im Besitz ›wesenhafter‹ Realitätsdefinitionen zu sein. Dazu zählen ebenfalls Formen einer geschichtsphilosophischen und zumeist empiriefreien Selbstdefinition, wonach ein bestimmter Intelligenztypus entweder als Träger eines noch verborgenen Fortschritts oder als Hüter von Seinsresten, von ursprünglicher Ganzheit (des Menschen und der Gesellschaft) fungiert. Ebenso ist der archimedische Anspruch, einen Platz außerhalb der Gesellschaft innezuhaben und von dort parteilose Urteile über den Streit der Parteien fällen zu können, verblichen. Schon bei romantischen Intellektuellen tritt die seltsam naive Gewißheit auf, dort, wo alles verblendet sei, habe man selbst Freiheit bewahren können, dort, wo die Vernunft zur instrumentellen Vernunft pervertiert worden sei, habe man selbst seine Vernunft rein halten können. Damit zusammen hängt auch die in der deutschen Ästhetiktradition lang andauernde Überforderung der Kunst, die mit Erlösungsvorstellungen überfrachtet wurde. Alles in allem sollen im folgenden die Muster romantischer Selbstdefinition immanent analysiert, kontextualisiert, gleichzeitig aber auf innere Widersprüche und insbesondere auf ihr Wechselspiel von ästhetischer Modernitätsempfänger und ideologischem Anti-Modernismus hin analysiert werden. Soweit einige Überlegungen zur erkenntnistheoretischen Position dieser Arbeit.

Wenn unter solchem Blickwinkel die Identitätsbestimmungen der romantischen Intelligenz untersucht werden, dann schließe ich mich wissenschaftsgeschichtlich an verschiedene Fragestellungen an: In der neueren literaturwissenschaftlichen Romantikforschung ist das Projekt einer ›Neuen Mythologie‹ ein zentraler Gegenstand. Dabei geht es um den Versuch, »mit spezifisch poetischen Mitteln ein umfassendes symbolisches Weltbild« zu entwerfen, das über eine neue Ikonologie bzw. Ikonographie eine Einheit der Gesellschaft jenseits von Verfahrensregelungen herstellt.⁸ In der wie gesagt nicht selten apologetischen Forschung hierzu ist bisher nicht gesehen worden, daß der Mysteriencode als komplementäre Ergänzung zum Postulat eines solchen Mythotextes fungiert. Die am Beispiel der Antike thematisierte Spannung von elitären Mysterien und Volksmythologie wird in die Gegenwart transponiert und bildet das Verhältnis von geforderter Totalität und realer gesellschaftlicher Partikularisierung ab. Denn von der Integrationsmission der romantischen Intellektuellen wissen zunächst nur sie selbst. Auch in diesem Paradigma hat die Mysterienmetaphorik wiederum eine wissens- und kommunikationstheoretische Dimension. Es ist die transzendentalphilosophische

⁶ Novalis: Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. Begründet von Paul Kluckhohn/Richard Samuel, hg. von Richard Samuel/Hans-Joachim Mähl/Gerhard Schulz, (HKA), Stuttgart u. a. 1960 ff., Bd. II, S. 493.

⁷ Vgl. dazu die knappe und prägnante Analyse von Helmut Dubiel: Kritische Theorie in der Krise, in: Neue Rundschau 3/1995, S. 64-75.

⁸ Manfred Engel: Träume und Feste der Vernunft. Zur Vorgeschichte des romantischen Projekts einer ›Neuen Mythologie‹ in der Aufklärung, in: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 1992, S. 47-83, hier S. 471. Engel nennt in Anm. 1 die wichtigste Literatur. Ich beziehe mich vor allem auf Manfred Frank (Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie, Frankfurt a. M. 1982), dessen Ansatz kritisch weiterentwickelt werden soll. Vgl. zur Kritik der apologetischen Forschungstendenzen Gerhart von Graevenitz: Mythos. Zur Geschichte einer Denkgewohnheit, Stuttgart 1987, S. VII ff.

Revolution, die die zeichentheoretische Problematik gegenüber der Spätaufklärung erheblich verschärft, indem sie legitimierende Prinzipien des Denkens der Abbildbarkeit und Sagbarkeit entzieht: Gott, das intelligible Ich, der geschichtliche Fortschritt werden zum ›Mysterium‹.

Es wird sich nun zeigen lassen, daß zwar in einer Frühphase romantischen Denkens diese Probleme mit emphatischer Rhetorik und geschichtsphilosophischen Formeln ›gelöst‹ werden, daß aber bedingt durch gesellschaftliche Sehnsüchte und durch historische Ernüchterungen der distanzbehauptende Mysteriencode und die Minoritätsreflexionen gegenüber dem Postulat einer ›neuen Mythologie‹ an Gewicht gewinnen. Damit zusammenhängend treten Phänomene auf, die die neuere Romantikforschung kaum beachtet hat: Es kommt zu einer identitätsstiftenden Thematisierung sprachlicher Unverständlichkeit,⁹ zur Behauptung nicht kommunikativer, exklusiver ›Erfahrungen‹, zu monologisierender Sprachskepsis und zu einer anthropologisch begründeten Massenverachtung. Bei Schelling etwa läßt sich zeigen, daß auch der Glaube an die soziale Bedeutung von Kunst schwindet. Die moderne Kunst bildet in ihrer Abstraktion und sozialen Partialisierung nur noch ›neue Mysterien‹, aber keine Mythologie mehr aus.

Ebenso weicht diese Untersuchung dadurch von den Forschungen zur ›Neuen Mythologie‹ ab, daß sie die um 1800 einsetzende Wendung der romantischen Intelligenz zu einem romantisch gedeuteten Christentum als Abkehr von der zunehmend als problematisch empfundenen Selbstbezüglichkeit deutet und darin den Versuch einer Einlösung des Mythologiepostulats sieht, der zumindest auf einer realistischeren Einschätzung der Möglichkeiten literarischer Intellektueller beruht. Als das Postulat einer intellektuell konstruierten Mythologie selbstreflexiv verabschiedet war, hoffte man durch eine Modernisierung bestehender institutioneller Systeme intellektuelle Impulse vervielfältigen zu können und gleichzeitig die gesellschaftliche Totalität zu wahren.

Im Bereich literaturtheoretischer Fragestellungen bezieht sich diese Studie auf den Prozeß der Ausdifferenzierung eines autonom prozessierenden Literatursystems im ausgehenden 18. Jh. Damit wird der Blickwinkel über den romantischen Diskurs hinaus erweitert. Denn wenn Gerhard Plumpe im Anschluß an Luhmann beschreibt, wie in Schillers ästhetischer Theoriebildung moderne Kunstkommunikation – und damit ein »Resultat sozialer Differenzierung« – zum »utopischen Medium einer nachmodernen Sozialität« wird, die gerade »keine Differenzierung mehr kennt«, dann entspricht das strukturell dem romantischen Spannungsverhältnis von Mysterien und Mythologie.¹⁰

Der Begriff ›Mysterien‹ bezeichnet auf dieser Ebene die Produkte eines modernen Kunstsystems, dessen Impulse nicht mehr gesamtgesellschaftlich relevant sind. Die Eigendynamik innerhalb eines solchen spezialisierten Systems führt einerseits zu einer beschleunigten Freisetzung ästhetischer Energien – Hardenbergs ›Sais‹ etwa ist ein Mysterienort, an dem die Lehrlinge eines solchen Systems eine ästhetische Existenz realisiert haben und wo die Kriterien diskursiver Wahrheit zugunsten poetischer Evidenz verabschiedet sind. Andererseits ist diese Feier ästhetischer Innovation nicht zu lösen von dem Leiden an der eigenen sozialen Randständigkeit, von den modernen Relativierungserfahrungen und von dem komplementären Projekt, »die soziale Differenzierung insgesamt wieder aufzuheben und durch integrative, totalisierende Konzepte zu ersetzen.«¹¹

Auch wenn man grundsätzlich mit Plumpe davon ausgeht, daß die moderne Gesellschaft es als aussichtslos erscheinen läßt, von der Kunst eine normative Verbindlichkeit oder integrale Repräsentation zu erwarten (die als Ästhetisierung der Politik auch kaum wünschenswert ist), so

⁹ Dieser Komplex ist thematisiert worden von Wolfgang Frühwald: Der Zwang zur Verständlichkeit. August Wilhelm Schlegels Begründung romantischer Esoterik aus der Kritik rationalistischer Poetologie, in: Silvio Vietta (Hg.): Die literarische Frühromantik, Göttingen 1983, S. 129-148; Ders.: Romantische Lyrik im Spannungsfeld von Esoterik und Öffentlichkeit, in: Karl Robert Mandelkow (Hg.): Europäische Romantik I, Wiesbaden 1982, S. 355-392. Frühwald erörtert (unter anderem als dem hier skizzierten Blickwinkel) das Spannungsverhältnis von elitärer Arkankommunikation und universellen Postulaten. Die neueste Arbeit zu dieser Fragestellung stammt von Ludwig Stockinger: ›Tropen und Räthselsprache‹. Esoterik und Öffentlichkeit bei Friedrich von Hardenberg (Novalis), in: Klaus-Detlef Müller (u. a.) (Hg.): Geschichtlichkeit und Aktualität. Studien zur deutschen Literatur seit der Romantik. Festschrift für Hans-Joachim Mähl zum 65. Geburtstag, Tübingen 1988, S. 182-206.

¹⁰ Gerhard Plumpe: Ästhetische Kommunikation der Moderne, Bd. 1: Von Kant bis Hegel, Opladen 1993, S. 149 f. Vgl. zur Entwicklung dieses Dilemmas, in dem die moderne Kunst ihre eigene Seinsmöglichkeit aufheben soll, auch ebd., S. 115. Plumpe führt auch aus, daß sich aus einem solchen Postulat die zwei oben beschriebenen Strategiemöglichkeiten ergeben: Die Kunstkommunikation kann sich utopisch universalisieren oder sich als Kompensationsmedium gesellschaftlicher Entfremdung verstehen.

¹¹ Plumpe: Ästhetische Kommunikation, Bd. 1, S. 152.

möchte ich mich doch unabhängig von systemtheoretischen Prämissen stärker auf die Immanenz des Beobachtungsgegenstandes einlassen. Das bedeutet zunächst, daß die Entwicklung der entsprechenden romantischen Diskussionen historisch präzisiert wird und der globale Rahmen ›Modernisierung‹ empirisch ausgefüllt wird.¹² So muß, um nur ein Beispiel zu nennen, die Selbstkritik romantischer Esoterik auf den Hintergrund der Revolutionskriege und des Zusammenbruchs der altdeutschen Ordnung bezogen werden, der von Kunst eine normative Verbindlichkeit in einer Zeit krisenhafter Destabilisierung forderte.¹³

Weiterhin soll die Tendenz der Systemtheorie, die eigenen Positionen auf den Beobachtungsgegenstand zu projizieren, zumindest verringert werden. Für die Romantiker ist der ästhetische Code eben nicht von der ›wahr‹-›falsch‹-Distinktion getrennt,¹⁴ und den überwiegend noch ontologischen Schönheitsbegriff der Akteure möchte ich ernst nehmen, weil das Ausspielen von Systemdynamik gegen individuelle Intentionalität einseitig und auf Dauer unfruchtbar ist. Daher sollen unabhängig von der ex-post-Bewertung die Argumentationsfiguren der romantischen Schriften zunächst in ihrem Nennwert betrachtet werden, und zwar vor allem, weil es mir neben der Gruppenidentität auch um die Probleme individueller Identitätsbildung geht, die sich zwar wesentlich auf die Gruppenidentität (als romantischer Intellektueller) bezieht, aber in ihr nicht aufgeht.

Unter individueller Identität soll hier »die symbolische Struktur« verstanden werden, »die es einem Persönlichkeitssystem erlaubt, im Wechsel der biographischen Zustände und über die verschiedenen Positionen im sozialen Raum hinweg, Kontinuität und Konsistenz zu sichern.«¹⁵ In dieser Perspektive erscheint dann etwa Friedrich Schlegels Weg vom frühen sprachlichen Universalismus über die Feier elitärer Esoterik zur Integration der Romantik in den Katholizismus auch als Versuch, unter je verschiedenen historischen Bedingungen einen Grundbestand von Persönlichkeitsmerkmalen durch die als notwendig angesehenen Transformationen hindurch zu bewahren. Der Blick auf die Konstellationen einer Lebensgeschichte, die hier aus der Dynamik von Texten rekonstruiert wird, entgeht einem sozial-historischen Reduktionismus und schärft zudem die Wahrnehmung für Kontinuitäten zwischen Früh- und Spätromantik.

Auf einer demgegenüber noch erweiterten Ebene läßt sich die Arbeit auch als Beitrag zu einer Geschichte der Intellektuellen in der Moderne lesen.¹⁶ Vor einem solchen Hintergrund kann die besondere Position der romantischen Intelligenz zunächst historisch spezifiziert werden. Wo die Träger der Aufklärung ihre Programme noch weitgehend problemlos universalisierten¹⁷ und eine egalitäre Kommunikation prospektierten, entwickelt die romantische Intelligenz einen Exklusionscode, der die Inkommunikabilität des eigenen Wissens behauptet und sich gegen das Postulat diskursiver Explikation wendet.¹⁸ Im Werk Schellings etwa läßt sich damit sehr deutlich der Einschnitt bestimmen, an dem die Wendung von einer noch aufklärerisch inspirierten Rhetorik zum Gestus der Distanzierung erfolgt.

Diese Wendung zur romantischen Esoterik, zur Avantgardestilisierung, zur Imagination einer handlungsentlasteten, von gesellschaftlichen Zwängen befreiten Kommunikation ist in den Arbeiten Giesens allerdings noch unzureichend kontextualisiert. Der Blick auf Biographiemuster und den

¹² Plumpe begründet das Widerspiel von partikularem ›Fragment‹ und universalistischem ›Mythos‹ bei Friedrich Schlegel nicht historisch, vgl. ebd., S. 166 ff.

¹³ Eine solche Analyse kann weitergeführt auch den systemtheoretischen Rahmen selbst relativieren. Denn die Systemtheorie selbst ist ja Produkt einer reichen und stabilen Demokratie. Das ist kein Grund, sie zu kritisieren, denn sie entspricht (hermeneutisch gewendet) gegenwärtiger Perspektivik. Man kann sich aber durch eine solche Relativierung vor einer Fundamentalisierung der theoretischen Grundlage schützen.

¹⁴ Vgl. Plumpe: Ästhetische Kommunikation, Bd. 1, S. 23 f.

¹⁵ Rainer Döbert/Jürgen Habermas/Gertrud Nunner-Winkler (Hgg.): Entwicklung des Ichs, Königstein 1980, 2. Auflage, S. 9.

¹⁶ Vgl. dazu Bernhard Giesen: Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit, Frankfurt a. M. 1993; Ders./Kay Junge: Vom Patriotismus zum Nationalismus. Zur Evolution der ›Deutschen Kulturnation‹, in: Ders. (Hg.): Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1991, S. 255-303; Ders.: Die Entdinglichung des Sozialen. Eine evolutionstheoretische Perspektive auf die Postmoderne, Frankfurt a. M. 1991.

¹⁷ Giesen: Die Intellektuellen, S. 130: »Die aufgeklärte Öffentlichkeit des 18. Jahrhunderts schied noch nicht scharf zwischen den Intellektuellen und ihrem Publikum.«

¹⁸ Vgl. Giesen/Junge: Vom Patriotismus zum Nationalismus, S. 287: »Die idealisierte Gemeinschaftlichkeit ist dabei nicht nur der Vernunft nicht zugänglich, sondern entzieht sich tendenziell der Kommunikabilität.«

akademischen Arbeitsmarkt¹⁹ reicht hier nicht aus. Begründend für die romantische Esoterik und ihre Selbstkritik um 1800 sind Rezeptionserfahrungen, modernisierungstheoretische Reflexionen, die um den ›Verlust der Mitte‹ kreisen, aber auch konkrete historische Bedingungen. Die romantischen Sprachvisionen entstehen eben nicht nur, wie Giesen ausführt, in einer sozialen, sondern auch in einer historischen Enklave, nämlich in der von der Revolution und ihren Folgen zunächst nur illuminierten, nicht aber direkt berührten ostmitteldeutschen Kleinstaatenslandschaft vor 1800. Ebenso reagiert die Kritik der eigenen Selbstbezüglichkeit, die Giesen vernachlässigt, auf den Einbruch der Revolutionskriege in Deutschland und den Zerfall der altdeutschen Ordnung. Zum zweiten ist bei Giesen der Bereich der Ideengeschichte, deren Eigendynamik in den Mysteriencode mit eingeht, nur peripher behandelt. Die romantische Esoterik ergibt sich aus einem Ursachenbündel, in dem die Abhängigkeiten mehrdimensional sind.

Im Rahmen einer Intellektuellengeschichte der Moderne lassen sich neben der historischen Spezifizierung aber auch Muster der romantischen Selbstdeutung in eine Typisierung von Intellektualität einbringen. Auch hier liefert Giesen reichhaltiges Material, wenn er den (in der deutschen Tradition wohl doch in besonderer Weise ausgeprägten) Anspruch der Intellektuellen analysiert, aus einer Position der Distanz heraus gesellschaftliche Einheit zu stiften.²⁰ Das esoterische Wissen um die verborgene Identität hinter den Partialisierungen und um das der Masse verborgene telos der Geschichte dient einerseits der Kompensation des Pluralismus und ist eine Therapie des eigenen Bedeutungsverlustes. Andererseits definiert sich Intellektualität auch über eine Mission, und so ergibt sich das für die romantische Mysterienrede kennzeichnende Wechselspiel »von missionarischem Expansionsdrang und kultureller Schichtung, von universalistischer Öffnung und partikularistischer Abschließung.«²¹ Die Avantgarde braucht zwar eine exklusive Deutungskompetenz und eine eigene inspiratorische Kommunikation, muß sich aber auch, um nicht bedeutungslos zu werden, mitteilen. Diese identitätsgefährdende Öffnung kann durch einen nur bedingten, »geschichteten Zugang zum Zentrum« kanalisiert werden.²² Die Romantiker nennen diesen intellektuellen Mechanismus Einweihung in die Mysterien der Poesie, Philosophie, Natur usw. So bleibt die notwendige Spannung zwischen Zentrum und Peripherie aufrechterhalten, und die Massenverachtung behält in diesem Wechselspiel einen letzten Widerschein von geschichtsphilosophischer Hoffnung, der nahezu jede Esoterik kennzeichnet.

Unter solchen Perspektiven werden im Hauptteil (Kapitel IV) die Identitätsbildungsmuster der frühromantischen Gruppe analysiert. Dieses Kapitel ist nach Akteuren untergliedert, weil dadurch auch die Konstituierung individueller Identitäten betrachtet werden kann. Die Entwicklungslinien nehmen dabei den frühromantischen Gruppenkontext als Ausgangspunkt, überschreiten ihn aber in unterschiedlicher Ausweitung zeitlich, um wenigstens ansatzweise das Gesamtphänomen Romantik in den Blick zu bekommen. Der systematisch-überindividuelle Charakter der Selbstdeutungsmuster ergibt sich aus der kollektivistischen Metaphorik der Autoren selbst, wird durch Querverweise hergestellt und schließlich in einer kurzen Zusammenfassung struktureller Parallelen in den Entwicklungslinien noch einmal explizit dargelegt (vgl. Kap. IV. 7).

Dabei gehe ich zunächst auf Schlegel, Schelling und Schleiermacher ein, weil sie die wichtigsten theoretischen Beiträge zur romantischen Identitätsbildung geliefert haben. Die entsprechenden Texte sind freilich nicht durchgehend diskursiv formuliert, sondern überschreiten die Grenze zwischen diskursiver und ästhetischer Rede, gerade weil das romantische ›Wissen‹ eben nicht begrifflich explizierbar ist. Anschließend wird der Blick auf die zeitgenössische externe Kritik an der literarischen Esoterik gerichtet, um so die Hypostasierungen der romantischen Intelligenz durch einen entspiritualisierenden Perspektivwechsel zu relativieren. Dabei geht es mir auch darum, gegenüber jüngeren Forschungstendenzen die Romantikkritik in ihren Motiven aufzuwerten.

Nach diesem eher literaturtheoretischen Komplex werden Friedrich von Hardenbergs ›Lehrlinge zu Sais‹ und seine »Hymnen an die Nacht« als Beispiele einer poetischen Mysterienrede interpretiert. In diesen Deutungen wird eine Entwicklung bei Novalis sichtbar, die strukturell zu den Selbstreflexionen bei Schlegel und Schleiermacher analog verläuft. In einem abschließenden Teilkapitel wird der Heidelberger Romantikerkreis um den Grafen Loeben beschrieben, in dem der junge Eichendorff seine romantische Sozialisation erfuhr. Diese Kreisbildung stellt eine Radikalisierung der romantischen Mysterienrede dar, die nun in Lebenspraxis umgesetzt wird. In der Abwendung

¹⁹ Vgl. Giesen: Die Intellektuellen, S. 130 ff.

²⁰ Ebd., S. 60 ff.

²¹ Ebd., S. 74.

²² Ebd., S. 64.

Eichendorffs von dieser esoterischen Romantik zeigt sich dann noch einmal, worum es in den entsprechenden Diskussionen geht. Denn Eichendorff wendet sich gegen Reduktionen des ursprünglich universalistischen Ansatzes der Frühromantik, gegen eine selbstbezügliche Autonomie von Dichtung und gegen einen Intellektuentypus, der im Salon kontempliert, statt sich als gesellschaftliche Norminstanz zu verstehen. Freilich zeigt sich, daß auch Eichendorffs Wende zu einem erneuerten romantischen Engagement von einem melancholischen Wissen um die Irreversibilität der Moderne grundiert ist.