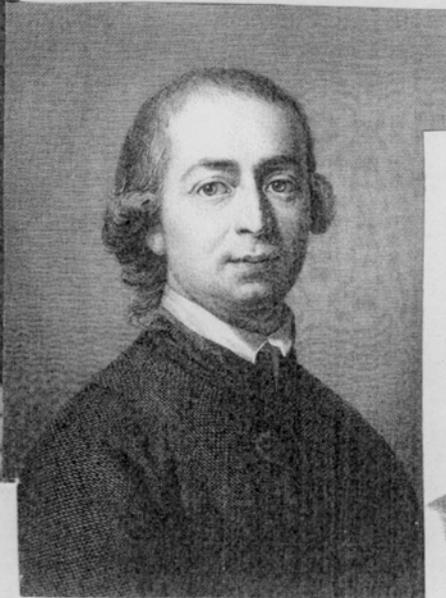


Poetische Geschichte

Zum Geschichtsverständnis Hamanns, Herders und Novalis'

von

Thorsten Kindermann



Philosophische Dissertation
angenommen von der Neuphilologischen Fakultät
der Universität Tübingen
am 25.08.2003
Tübingen
2004

Für Isabelle und Lara – meine Sterne über dem Meer toter Buchstaben.

Mein besonderer Dank gilt meinen Eltern, meinen Brüdern und meiner Frau, ohne deren Unterstützung diese Arbeit niemals zustande gekommen wäre. Ebenfalls danken möchte ich der Graduiertenförderung des Landes Baden-Württemberg für die Gewährung eines Stipendiums.

Gedruckt mit Genehmigung der Neuphilologischen Fakultät
Der Universität Tübingen

Hauptberichterstatter: Prof. Dr. Dr. h.c. Hans-Georg Kemper

Mitberichterstatter: Prof. Dr. Jürgen Schröder

Dekan: Prof. Dr. Tilman Berger

INHALTSÜBERSICHT

I. EINLEITUNG	8
II FORSCHUNGSÜBERBLICK	19
III DIE DREI AUTOREN UND DIE GESCHICHTE – EINE ERSTE ANNÄHERUNG	37
IV GESCHICHTE VERSTEHEN	47
V PERFEKTIBILITÄT	76
VI GESCHICHTSBILDER	91
VII EPOCHENEINTEILUNG BEI HERDER UND NOVALIS	125
VIII GESCHICHTSSCHREIBUNG	161
IX NATUR, PHILOSOPHIE UND POETISCHE GESCHICHTE	186
X DIE DREI AUTOREN UND DIE GESCHICHTE – EIN RESÜMEE	234
XI. ABKÜRZUNGEN	249
XII. BIBLIOGRAPHIE	251

Detalliertes Inhaltsverzeichnis

Vorwort zur technischen Einrichtung	7
I. EINLEITUNG	8
1.1 Hamann und Herder	12
1.2 Die Bedeutung Herders und Schlegels für Novalis	16
II FORSCHUNGSÜBERBLICK.....	19
2.1 Zu Hamanns Geschichtsverständnis	19
2.2 Zu Herders Geschichtsverständnis.....	21
2.3 Zu Novalis‘ Geschichtsverständnis.....	32
III DIE DREI AUTOREN UND DIE GESCHICHTE	
– EINE ERSTE ANNÄHERUNG	37
3.1 Hamann und die Geschichte	37
3.2 Herder und die Geschichte.....	41
3.3 Novalis und die Geschichte.....	44
IV GESCHICHTE VERSTEHEN.....	47
4.1 Geschichte verstehen – Hamann	47
4.1.1 Gott und Mensch	47
4.1.2 Die Bibel als Schlüssel der Geschichte	48
4.1.3 Die Analogie als Methode der historischen Erkenntnis	49
4.1.4 Hermeneutik als Erkenntnisweg für Bibel und Geschichte	50
4.1.5 Typologie	51
4.1.6 Individuum und Geschichte	53
4.2 Geschichte verstehen – Herder	55
4.2.1 Herders Hermeneutik	56
4.2.2 Analogien erkennen	60
4.2.3 Makro- und Mikrogeschichte	63
4.3 Geschichte verstehen – Novalis	67
4.3.1 Weltgeschichte und Individuum	67
4.3.1.1 Von der Makro- zur Mikrogeschichte	67
4.3.1.2 Von der Mikro- zur Makrogeschichte	69
4.3.2 Geschichte für Eingeweihte – der Zauberstab der Analogie	70

4.4 Zusammenfassung: Geschichte verstehen	72
4.4.1 Hermeneutik	73
4.4.2 Analogie	73
4.4.2.1 Die Analogie von Makro- und Mikrokosmos	74
V PERFEKTIBILITÄT.....	76
5.1 Geschichte und Fortschritt bei Herder	76
5.1.1 Perfektibilität als lineare Höherentwicklung bis zur Aufklärung	76
5.1.2 Individualität und Entwicklung – Historismus und Fortschritt	78
5.1.3 Die Perfektibilität in Herders Geschichtsbild	82
5.1.3.1 Der Fortschritt im Frühwerk	82
5.1.3.2 Der Fortschritt im Spätwerk	83
5.1.3.3 Fortschritt, Vernunft und Aufklärung	85
5.2 Geschichte und Fortschritt bei Novalis	86
5.3 Perfektibilität versus Historismus	89
VI GESCHICHTSBILDER	91
6.1 Heils-Geschichte – Hamanns typologisches Geschichtsbild ..	91
6.1.1 Hamanns Zeitvorstellung	91
6.1.1.1 Die Zeit und ihr Schöpfer – Gott und die Ewigkeit	93
6.1.1.2 <i>Wie Gottes Weisheit die Zeiten abwägt!</i> (N I 126)	94
6.1.2 Der Kondeszendenzgedanke	95
6.1.3 Vorsehung und Heilsgeschichte als Interpretationsrahmen	97
6.1.3.1 Vorsehung	97
6.1.3.2 Menschliche Einsicht in die Vorsehung	98
6.1.3.3 Die Heilsgeschichte als Kern und Ziel der Vorsehung	99
6.1.3.4 Christus als Mittelpunkt der Heilsgeschichte	100
6.2 Naturgesetze und verborgener höherer Plan	102
– Herders Geschichtsbild	102
6.2.1 Ent-wicklung	103
6.2.1.1 Individualität und Entwicklung – Die Kette der Bildung	103
6.2.1.2 Mechanistische Bilder der Geschichte	104
6.2.1.3 Organische Bilder der Geschichte	106
6.2.1.4 Nationen und Völker als Träger der Entwicklung	107
6.2.1.5 Die Entwicklung als Fortschritt im höheren Sinne	109
6.2.2 Schicksal – Vorsehung – Göttlicher Plan	110
6.2.3 Humanität und Billigkeit – Das Nemesis-Konzept	114
6.3 Dreieinige Geschichte	116
– Novalis‘ triadisches Geschichtsbild	116

6.3.1 Ewigkeit a parte ante und Ewigkeit a parte post – Die Triade als Grundform der Geschichte	117
6.3.1.1 Die Triade in den einzelnen Werken	119
6.4 Geschichte als Offenbarung	120
6.5 Typologie, Naturgesetz und Triade	
Die Geschichtsbilder Hamanns, Herders und Novalis‘	121
Schaubild 1: <u>Hamanns Geschichtsbild</u>	122
Schaubild 2: <u>Lineare Perfektibilität</u>	122
Schaubild 3: <u>Herders Geschichtsbild</u>	123
Schaubild 4: <u>Novalis‘ Geschichtsbild</u>	124
VII EPOCHENEINTEILUNG BEI HERDER UND NOVALIS	125
7.1 Herders Vor- und Frühgeschichte	125
7.1.1 Die Patriarchenzeit des Alten Testaments	125
7.1.2 Asiatische Hochkulturen	127
7.1.3 Das alte Ägypten	127
7.1.4 Phönizien und Karthago	128
7.2 Novalis‘ Vorzeit	129
7.3 Herders Antike	131
7.3.1 Die griechische Antike	131
7.3.2 Das imperium romanum	132
7.4 Novalis‘ Antike	134
7.5 Herders <i>mittlere Jahrhunderte</i>	136
7.5.1 Die Völkerwanderung	137
7.5.2 Das Christentum im Mittelalter	138
7.5.3 Mittelalterliche Verfassungen	139
7.5.4 Der Handel als positivste Entwicklungskraft des Mittelalters	140
7.5.5 Die Städte als Zentren der Entwicklung	140
7.5.6 Der Rittergeist als mittelalterliches Ideal	141
7.5.7 Die Kreuzzüge als Fieberanfall und Barbarei	142
7.5.8 Fortschritt im Mittelalter	142
7.6 Novalis‘ <i>mittlere Zeiten</i>	143
7.6.1 Reformation	148

7.7 Herders Neuzeit im Zeichen der Aufklärung	150
7.8 Novalis Gegenwart und die Aufklärung	153
7.8.1 Die Gegenreformation	155
7.8.2 Die Französische Revolution	156
7.9 Zukunftsaussichten.....	157
7.9.1 Herder	157
7.9.2 Novalis	157
7.9.2.1 Aussichten	157
7.9.2.2 Das Bild der zukünftigen Welt	158
7.9.2.3 Beschreibungen der Zukunft in der Dichtung	160
VIII GESCHICHTSSCHREIBUNG	161
8.1 Geschichtsschreibung bei Hamann	161
8.1.1 <i>Geist der Beobachtung und Geist der Weissagung</i>	161
8.1.1.1 Bloße Faktengeschichte	161
8.1.1.2 Sinnliche Geschichte und Mythos	162
8.1.1.3 Prophetische Geschichte	164
8.2 Geschichtsschreibung bei Herder.....	166
8.2.1 Negative Beispiele	166
8.2.2 Herders Ideal einer unvoreingenommenen, pragmatischen Geschichtsschreibung	167
8.2.2.1 Wahrheit	167
8.2.2.2 Hermeneutik und Historismus	168
8.2.2.3 Historiographische Projekte und Ansätze	170
8.2.2.4 Pragmatische Geschichte	172
8.2.2.5 Die Analogie als Werkzeug der Geschichtsschreibung	172
8.2.2.5.1 Die Lebensalteranalogie	173
8.2.2.5.2. Weitere Beispiele historischer Analogien	175
8.3 Geschichtsschreibung bei Novalis	177
8.3.1 Der Historiker	177
8.3.1.1 Der direkte Historiker oder bloße Geschichte	178
8.3.1.2 Der reflektierende Historiker oder musikalische Geschichte	179
8.3.2 Der Historiker als Redner	181
8.3.2.1 Die „Europa“ als Beispiel einer Rede über die Geschichte	182
IX NATUR, PHILOSOPHIE UND POETISCHE GESCHICHTE	186
9.1 Hamann:	
Vernunftkritik und <i>zeitliche Geschichtswahrheiten</i>	186
9.1.1 Hamanns Metakritik der „Kritik der reinen Vernunft“	187
9.1.2 Wahrheit und Geschichte	189
9.1.2.1 Zu Mendelssohn und Lessing	190

9.1.2.2	Vergangene und künftige Geschichtswahrheiten	191
9.1.3	Kausalität	191
9.1.4	Sprache und Geschichte	192
9.1.5	Gott als Geschichtsschreiber und Poet	194
9.1.6	Poetische Geschichte	195
9.2	Natur, Philosophie und poetische Geschichte bei Herder.....	198
9.2.1	Natur und Geschichte	198
9.2.2	Philosophie und Geschichte	199
9.2.3	Ästhetik und Geschichte	202
9.2.4	Die drei Wege der Erkenntnis	205
	Tabelle 1:	207
	Tabelle 2:	207
9.2.5.1	Profane poetische Quellen	208
9.2.5.2	Gott als Dichter	
	– die Bibel als Quelle und Paradebeispiel poetischer Geschichte	210
9.2.6	Dramatische Geschichte	214
9.2.6.1	Dichtung als Welt – Drama als Geschichte – Shakespeare	214
9.2.6.2	Geschichte als Drama	217
9.2.7	Das Ideal der poetischen Geschichte und Herders Stil	218
9.2.8	Dichter oder Wissenschaftler?	219
9.3	Novalis:	
	Von der Naturgeschichte zur poetischen Geschichte.....	221
9.3.1	Natur und Geschichte	221
9.3.2	Philosophie und Geschichte	222
9.3.3	Geschichte und Poesie – Poetische Geschichte	223
9.3.3.1	Geschichte als Gedicht, Fabel, Anekdote, Roman oder Drama	224
9.3.3.2	Märchen und Geschichte	227
9.4	Poetische Geschichte	
	– Der Dichter-Historiker als rückwärts gekehrter Prophet.....	228
9.4.1	Wahrheit	228
9.4.2	Poesie, Geschichte und Philosophie	229
9.4.3	Poetische Geschichte	230
9.4.3.1	Shakespeare	230
9.4.4	Der Historiker als Dichter und Prophet	231
9.4.5	Ausblick	231

X DIE DREI AUTOREN UND DIE GESCHICHTE – EIN RESÜMEE	234
10.1 Hamann als Prophet der Geschichte	234
10.2 Herder als holistischer Historiker	236
10.3 Novalis als Dichter-Historiker	242
10.4 Hamann, Herder und Novalis.....	246
Schaubild X:	248
XI. ABKÜRZUNGEN	249
XII. BIBLIOGRAPHIE	251
1. Hamann	251
1.1 Primärliteratur	251
1.2 Sekundärliteratur	252
2. Herder.....	253
2.1 Primärliteratur	253
2.2 Sekundärliteratur	254
3. Novalis	264
3.1 Primärliteratur	264
3.2 Sekundärliteratur	266
4. Weitere zitierte Werke	269

Vorwort zur technischen Einrichtung

Zitate Hamanns, Herders und Novalis' stehen stets in kursiver Schrift. Es folgt eine Klammer mit dem Kürzel der jeweiligen Werk- oder Briefausgabe, der lateinischen Band- und der arabischen Seitenzahl. Nur bei Bedarf folgt der Seitenzahl, durch ein Komma abgetrennt, eine Zeilenangabe oder die Nummer des zitierten Fragments. Auch Hinweise in den Fußnoten folgen dieser Notation. Sämtliche Kürzel werden im Abkürzungsverzeichnis am Ende der Arbeit aufgeschlüsselt.

Alle anderen Nachweise erfolgen in Fußnoten, wobei jeweils bei der Erstnennung eines Titels eine vollständige Angabe erfolgt. Spätere Hinweise erfolgen in der Kurzform: Autor, Kurztitel, Seitenangabe. Zusätzlich sind alle zitierten Schriften in der Bibliographie noch einmal, nach den drei untersuchten Autoren gegliedert, aufgelistet.

Die Arbeit folgt selbstverständlich der neuen Rechtschreibung, Zitate werden allerdings dem Original entsprechend wiedergegeben. Notwendige Ergänzungen oder Erläuterungen werden bei Bedarf in eckigen Klammern in das jeweilige Zitat eingefügt (z.B.: *einig[en] Dingen*).

I. Einleitung

Die Entstehung der deutschen Geschichtsphilosophie im ausgehenden 18. Jahrhundert wurde von einer heftigen Debatte über das Verhältnis von Geschichte und Poesie begleitet.¹ Dabei entstand neben der maßgeblich von Kant beeinflussten historisch-kritischen Ausrichtung auch eine zweite Linie, die eine poetische Geschichtsauffassung vertrat. Die spätestens im New Historicism wiederaufgegriffene Grundidee einer poetisierten Geschichte und der heute allgemein anerkannte hermeneutisch-historistische Ansatz der Geschichtswissenschaft wurden besonders von drei großen Geistern dieser Zeit mitgeprägt: Von Johann Georg Hamann, Johann Gottfried Herder und Friedrich von Hardenberg, auch Novalis genannt.

Herder und Novalis stehen als Dioskurenpaar im Mittelpunkt dieser Arbeit über die Entstehung der poetischen Geschichtsauffassung. Als wichtigster Anreger Herders wird außerdem Hamann hinzugenommen, dessen geschichtsphilosophische Ideen noch so dürftig erforscht sind, dass seine diesbezüglichen Gedanken jeweils in einem eigenen Kapitel den anderen vorangestellt werden.²

Oswald Bayer führt beispielsweise das Aufkommen des Kollektivsingu­lars ‚Geschichte‘ in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts auf die „Geburtshilfe“ Hamanns zurück.³ In der Tat entwickelte sich zu dieser Zeit ein neues Geschichtsbewusstsein.⁴ War die Geschichte seit Aristoteles Teil des *genus demonstrativum*, also des Fundus der Rhetoriker und nicht des philosophischen Diskurses, so entstand mit dem gesteigerten Interesse einer selbstbewussteren Zeit an der Zukunft auch ein neues Bedürfnis nach historischen Wurzeln der eigenen Entwicklung zu suchen und damit nach einer neuen Form der Geschichts­betrachtung.

Die beiden tradierten Hauptrichtungen der Geschichtsauffassung wurden hierzu erneut aufeinander bezogen. Auf der einen Seite standen die Aristoteliker, welche die Geschichte der Poesie unterordneten, weil Letztere das weit philosophischere Gebiet alles Möglichen umfasse, während die Geschichte sich nur mit historischen Zufälligkeiten beschäftige. Demgegenüber vertrat jedoch die ebenfalls bis in die Antike zurückreichende Tradition der Historiographen die These, die nackte Wahrheit der historischen Begebenheiten stehe über aller Erfindung.⁵

¹ vgl. Reinhard Koselleck: *Geschichte / Historie*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* Bd.2, hg. v. O. Brunner, W. Conze und R. Koselleck, Stuttgart 1975, S. 593-717, hier: S. 659ff.

² Die einzelnen Teile zu den Geschichtsauffassungen Hamanns, Herders und Novalis‘ entsprechen hierbei in ihrer relativen Ausdehnung der Masse, Intensität und Qualität geschichtsphilosophisch relevanter Gedanken und Werke der einzelnen Autoren.

³ Oswald Bayer, *Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer*. Piper, München/Zürich 1988, S. 151. Koselleck verweist in diesem Zusammenhang auf den immensen zeitlichen Vorsprung der Romanschreiber vor den Historikern im Gebrauch dieses Kollektivsingu­lars. Koselleck, *Geschichte*, S. 662.

⁴ Unter Geschichtsbewusstsein verstehe ich den „Inbegriff der (unbewußten und bewußten) Denkvorgänge, durch die die Erfahrung von Zeit im Medium der Erinnerung zu Orientierungen der Lebenspraxis verarbeitet werden“. Vgl. Der Große Brockhaus, s.v. „Geschichtsbewußtsein“, S. 391.

⁵ vgl. Johann Christoph Gottsched, *Versuch einer Critischen Dichtkunst*, 3. Aufl. Leipzig 1742, S. 354.

In der neu entstehenden Geschichtsphilosophie⁶ des 18. Jahrhunderts vereinigten sich schließlich beide Richtungen zu einem neuen Geschichtsverständnis, in welchem die ebenfalls aristotelische Kategorie des Wahrscheinlichen eine dominante Funktion übernahm.⁷ Entscheidend war hierbei die Frage nach einem tieferen Sinn der Geschichte, der seit Voltaire, Hume und Gibbon abseits der christlichen Heilsgeschichte gesucht wurde.⁸ Seit dem Mittelalter hatten nahezu alle Betrachtungen der Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft unter dem Dach der theologisch begründeten Universalgeschichte gestanden, und die Philosophie als Wissenschaft der absoluten Vernunftwahrheiten hatte sich vehement von den Erfahrungen der Geschichte abgegrenzt.

1764, also bereits ein Jahr vor Voltaires „Philosophie de l’Histoire“, erschienen in deutscher Sprache die „Philosophischen Muthmaßungen über die Geschichte der Menschheit“ des Schweizer Gelehrten Isaak Iselin.⁹ Iselin versucht die innere Motivation der Entwicklung der Menschheit zu ergründen, welche er als eine stetig fortschreitende Vervollkommnung aus dem Stande der Natur, die er mit beschränkter Wildheit gleichsetzt, zum gesitteten Stand seiner Zeit begreift. Der Ruhm, die erste deutschsprachige Geschichtsphilosophie vorgelegt zu haben, gebührt also Iselin und nicht Köster.¹⁰ Wohingegen die 1770 vorgelegte „Philosophie de l’histoire“ Wegelins noch in französischer Sprache abgefasst war.¹¹ Herders Bückeburger Schrift „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ konnte sich also einerseits auf eine Reihe internationaler Vorläufer beziehen, in ihrer Abgrenzung von diesen und zahlreichen historischen Darstellungen lieferte sie jedoch andererseits einen der bedeutendsten Standpunkte der entstehenden deutschen Geschichtsphilosophie. Herder ist also nicht nur als ein Wegbereiter des Historismus¹², sondern ebenfalls als einer der ersten und bedeutendsten deutschen Geschichtsphilosophen zu betrachten. Und unter den

⁶ Der große Brockhaus definiert Geschichtsphilosophie als den „Teil der Philosophie, der es mit den ‚allgemeinen Gesetzmäßigkeiten‘ und dem ‚Sinn der Geschichte‘ sowie mit der logischen Eigenart das geschichtswissenschaftlichen Denkens zu tun hat“. Brockhaus, s.v. Geschichtsphilosophie, S. 393. Für die Entstehungszeit dieser Spezialdisziplin erscheint jedoch eine Einschränkung auf die Behandlung der Kernfragen nach Sinn, Ziel, Triebkräften und Gesetzen der historischen Entwicklung angebracht.

⁷ vgl. Koselleck, Geschichte, S. 660.

⁸ Voltaire gilt zu Recht als der Schöpfer des Begriffs Geschichtsphilosophie, da er nicht nur 1764 in einer Rezension zur „Complete History of England“ Humes eine philosophische Geschichtsschreibung einforderte, sondern mit seiner „Philosophie de l’Histoire“ schon 1765 Titel und Beispiel nachlieferte. Als wichtiger Vorläufer Voltaires ist allerdings auch Giambattista Vico zu erwähnen, der bereits vor ihm eine säkularisierte Geschichtsphilosophie entworfen hatte.

⁹ Isaak Iselin, Philosophische Muthmaßungen. Ueber die Geschichte der Menschheit, Frankfurt/Leipzig 1764.

¹⁰ Koselleck nennt H. M. G. Kösters, 1775 in Giessen erschienene Schrift „Über die Philosophie der Historie“ als die erste in Deutschland verfasste Geschichtsphilosophie, aber die schweizer Schrift Iselins wurde in Deutschland natürlich ebenfalls rezipiert. Koselleck, Geschichte, S. 663.

¹¹ Jakob Wegelin, Sur la philosophie de l’histoire, Nouveaux memoires de l’Académie royale, Jg. 1770, Berlin 1772.

¹² Unter Historismus verstehe ich die Auffassung der Geschichte als umfassendes Wirkungsgefüge einmaliger historischer Erscheinungen, welche sich zu einer unaufhörlich fließenden Entwicklung verbinden.

Büchern, die das historische Interesse seiner Zeitgenossen anregten, waren nach Rudolf Vierhaus „die Werke Montesquiues und Voltaires, Humes und Robertsons, Winkelmanns und Herders“ von weit größerer Bedeutung „als diejenigen deutscher Historiker“.¹³

Herder und Novalis genießen heute, jeder in „seinem Bereich“, nicht nur bei den jeweiligen Fachwissenschaftlern ein hohes Ansehen: Herder gilt den Historikern und Philosophen als der Vater des Historismus oder allgemeiner als einer der „größten und wirksamsten unter den ersten Wegbahnern des neuen historischen Sinnes im achtzehnten Jahrhundert.“¹⁴ Und nicht nur Novalis' Bild von der Blauen Blume, sondern auch sein Name wurde zum Symbol für die Poesie. Aber wie steht es mit dem Historiker Novalis und dem Poeten Herder?

Die Historiker und Philosophen, die sich auf Herder beziehen, vergessen meist den poetischen Teil seiner Geschichtsphilosophie und dem Werk des Romantikers Hardenberg wird ebenso oft jeglicher wissenschaftlich-historische Gehalt abgesprochen. Mit dieser einseitigen Betrachtung widerfährt jedoch beiden das gleiche Unrecht, denn im Grunde – so die Hauptthese meiner Arbeit – haben beide dasselbe geschichtsphilosophische Ziel: die poetische Geschichte.

Beide verbinden den Anspruch historischer Wahrhaftigkeit mit einem neuen spezifisch poetischen Erkenntnisweg in der Geschichtsforschung und -schreibung. Und nur der Dichter kann für sie die „höhere Wirklichkeit“¹⁵ oder den *Zusammenhang aller Dinge* (KH VI 161f) erfassen und vermitteln. Das Werkzeug hierzu bildet die Analogie, welcher beide den höchsten Erkenntnischarakter zusprechen. Diese zentralen Punkte der Übereinstimmung zwischen Herder und Novalis finden sich aber auch schon bei Hamann, weshalb seine Leistung auf diesem Gebiet hier erstmals mit gewürdigt werden soll. Am poetischen und philosophischen Werk dieser drei Autoren soll folglich die Geburt einer neuen Geschichtsphilosophie aus dem Geist der Poesie aufgezeigt werden.

Gegenstand dieser Arbeit sind also die historischen und geschichtsphilosophischen Aspekte in den Gesamtwerken Hamanns, Herders und Novalis'. Anders als in den meisten vorliegenden Abhandlungen prägen allerdings nicht die einzelnen Werke der Autoren, sondern thematische Kapitel die Gliederung. Eventuelle Entwicklungen oder Differenzen zwischen den Schaffensperioden oder Einzelwerken werden in den jeweiligen Kapiteln aufgezeigt. Hierbei macht die große Zahl der für den behandelten Komplex relevanten Werke, Fragmente und Ausschnitte und die für alle drei Autoren geradezu typische Buntheit des Gedankenspektrums eine intensive

¹³ Rudolf Vierhaus, *Historisches Interesse im 18. Jahrhundert*, in: *Aufklärung und Geschichte: Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert*, hrsg. Hans Erich Bödeker, Göttingen 1986, S. 269.

¹⁴ Friedrich Meinecke: *Die Entstehung des Historismus*, Neuaufgabe: München 1959, S. 355. Vgl. auch Hans-Georg Gadamer: *Nachwort in: J.G. Herder: Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Frankfurt a.M. 1967.

¹⁵ vgl. Kapitel 9.3.3.1.

Arbeit an der Primärquelle erforderlich. Möglichst oft sollen die Autoren selbst zu Wort kommen, um die Vielfalt ihrer Anschauungen nicht zu schmälern.

Ihr Geschichtsverständnis und -bild gilt es in ihrem gesamten Schaffensbereich, aber auch in persönlichen Zeugnissen wie Tagebüchern und Briefen, zu erfassen. Eine graduelle Unterscheidung zwischen philosophischen und poetischen Schriften verbietet sich dabei natürlich von selbst, denn gerade deren Verwandtschaft, wenn nicht gar Inseparabilität und Gleichwertigkeit postuliert ja die poetische Geschichtsauffassung. Selbstverständlich finden sich dennoch bei allen drei Autoren innerhalb ihres Gesamtwerkes einige besonders gehaltvolle Schriften zum gewählten Themenkomplex:

Bei Hamann sind das seine „Biblischen Betrachtungen“ (1757), die „Gedanken über meinen Lebenslauf“ (1758/59), die „Sokratischen Denkwürdigkeiten“ (1759), die „Kreuzzüge eines Philologen“ (1762), hierin besonders die „Aesthetica in nuce“ (1762), „Des Ritters vom Rosenkreuz letzte Willensmeynung“ (1772), die „Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft“ (1784), „Golgatha und Scheblimini“ (1784) sowie natürlich der äußerst inhaltsreiche Briefwechsel mit Herder.

Bei Herder sind vor allem das „Journal meiner Reise im Jahre 1769“, als frühe Ideensammlung, und die Bückeburger Geschichtsphilosophie „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ (1774) gemeinsam mit der „Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts“ (1774/1776), als zentrale Texte des Frühwerkes, der später entstandenen geschichtsphilosophischen Hauptschrift „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ (1784ff.) vergleichend gegenüberzustellen.¹⁶ Diese Auswahl soll allerdings keineswegs die zahlreichen weiteren, geschichtsphilosophisch ebenfalls äußerst gehaltvollen Schriften Herders, wie beispielsweise den frühen „Versuch einer Geschichte der lyrischen Dichtkunst“ (1764), die „Fragmente zur Archäologie des Morgenlandes“ (1769) oder die „Abhandlung über den Ursprung der Sprache“ (1770), aus dem Gesichtskreis der Beobachtung verbannen. Diese und andere weniger zentrale Werke werden im direkten Vergleich mit den oben genannten Hauptschriften und den oft nicht minder aussagekräftigen Briefen untersucht.

Bei Novalis schließlich stehen die Rede „Die Christenheit oder Europa“, die „Hymnen an die Nacht“, zahlreiche Fragmente des „Allgemeinen Brouillons“, des Athenäums und der Blütenstaubsammlung sowie natürlich das Romanfragment „Heinrich von Ofterdingen“ im Vordergrund.¹⁷

Für die Untersuchung des bereits erläuterten Gegenstandes können folgende Fragen als zentral gelten: Was ist für die genannten Autoren Geschichte? Was halten sie für ihren Zweck oder ihr Ziel? Wie stellen sie Geschichte dar?

¹⁶ Ich verwende im Folgenden die gängigen Kurzformen „Journal“, Bückeburger Schrift, „Älteste Urkunde“ und „Ideen“.

¹⁷ Hier verwende ich künftig ebenfalls die gebräuchlichen Kurztitel „Europa“, „Hymnen“ und „Ofterdingen-Roman“ oder „Ofterdingen“.

Anhand dieser Leitfragen soll nicht nur geklärt werden, wie sie die Geschichte behandelt wissen wollen und wie sie ihren eigenen Maximen gerecht werden, sondern auch die Originalität jedes einzelnen Geschichtsbildes bewiesen oder widerlegt werden. Zunächst gilt es hierzu das Wirkungsgefüge zwischen Hamann, Herder und Novalis bezüglich ihrer Geschichtsphilosophien zu klären.

1.1 Hamann und Herder

Nicht vorwiegend von Hamann geprägt, sondern vielmehr „maßgeblich durch Kant und die führenden Köpfe der englischen und französischen Aufklärung beeinflusst“,¹⁸ so sieht, nach Marion Heinz, die neuere internationale Forschung Herders geistigen Hintergrund. Im Zuge dieser Umorientierung sei ein „neues Herder-Bild“ entstanden, das ihn von der „Etikettierung der älteren Forschung als wissenschafts- und vernunftfeindlichen Irrationalisten [...] befreit“.¹⁹

Der wissenschaftliche Anspruch Herders gilt, wie schon dargelegt, völlig zu Recht als unbestreitbar und so ist seine Rehabilitation im Kontext der sich verändernden Forschungslandschaft sehr zu begrüßen und zu unterstützen. Allerdings ist die Begründung, die für das neue und weitaus positivere Bild Herders angeführt wird, nämlich die Verneinung einer geistigen Verwandtschaft mit Hamann, m.E. nicht haltbar, ja sogar schädlich für das Verständnis des herderschen Werkes. Durch die Verschiebung der vermeintlichen Einflusslinien von Hamann zu Kant wird eine tiefer greifende Einsicht in die Geschichtsphilosophie Herders geradezu verhindert, weil diese aus ihrem konkreten Entstehungskontext herausgelöst wird.

Außer jedem Zweifel stehen in diesem Zusammenhang die philosophischen Differenzen Herders mit Kant, auf die später noch ausführlich eingegangen wird. Und ebenfalls nicht zu leugnen ist die Nähe Herders zu Hamann und dessen geschichtsphilosophischen Ideen. Exemplarisch kann dies an zwei Briefen Herders verdeutlicht werden, die dessen geschichtsphilosophische Schaffensphase zeitlich einrahmen:

1768, also vor seinen ersten Schriften zu unserem Thema, bittet Herder Hamann um Hilfe bei seiner Beschäftigung mit dem *Abgrund u. Ursprung dessen, was wir Cultur nennen* und wünscht sich den älteren Freund zum *Geleitsmann in dieser Wüste des Anfanges* (HB I 117). Und auch noch im August 1784, also mitten in der Produktion seines Spätwerkes, betont Herder die tiefe Übereinstimmung: *Auch in den Principien der sogenannten Philosophie bin ich mit ihnen ganz einig.* (HB V 59) Die geistige Affinität, die aus diesen Selbstzeugnissen spricht, entwickelte sich aus einer persönlichen Bekanntschaft, ja Freundschaft, der beiden Autoren. Kennengelernt hatten sich die beiden in Königsberg, wo der ältere Hamann Herder von 1762 bis 1764 Englischunterricht erteilte. Während Herders Rigaer Zeit lebte Hamann ebenfalls in seiner unmittelbarer Nähe: in Mittau. Offenbar standen die

¹⁸ Marion Heinz, *Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie und Metaphysik des jungen Herder (1763-1778)*, Hamburg 1994, S. XI.

¹⁹ ebenda

beiden in engem Kontakt. Aus Herders Briefen ergeben sich Hinweise auf regelmäßige persönliche Gespräche zumindest in den Jahren 1765 bis 1767.²⁰ 1765 bat Herder den älteren Freund: *Seyn sie mein Aufwecker* (ZH II 399); und eben diese Rolle spielten beide fortan gegenseitig für einander. Man tauschte Vorstellungen aus, gab sich Denkanstöße und verwertete, was man verstand und für brauchbar befand. Insgesamt fand ein reger geistiger Austausch statt, ähnlich dem später in der Romantik zum Prinzip erhobenen Symphilosophiein. Kemper nennt diese Form der gegenseitigen Rezeption ein „produktives Nicht-ganz-verstehen-Können und -Wollen“,²¹ da es bei allen Gemeinsamkeiten doch immer auch gewisse Unterschiede in der Denkhaltung der beiden befreundeten Autoren gab. Doch die Übereinstimmung überwog, zumindest zunächst: 1774 kam es sogar, zu einer gemeinsamen Autorschaft, wenn auch nur für einen Zeitungsbeitrag (N IV 385ff).

Aber nicht nur in diesen autobiographischen Selbstzeugnissen zeigt sich die gegenseitige Beeinflussung, sondern selbstverständlich auch in den Werken Hamanns und Herders.

Inhaltlich gehen beide zunächst einmal den gleichen Weg der Rückbesinnung auf die bildhaften biblischen Quellen.²² Und je weiter dieser Pfad sie in der Zeit zurückführt, desto poetischer werden die Quellen. Für Hamann wie Herder sind beide Wege der göttlichen Offenbarung, Bibel und Schöpfung, ihrer Natur nach Poesie, die nur der ideale Geschichtsphilosoph den Menschen zugänglich und verständlich machen kann. Dieser muss als ein *Sokrates der Menschheit* (KH IV 90)²³ die Sprache des Schöpfers übersetzen und so *die Geschichte auf die Erde holen*.

Nur Analogien, die für Herder das Medium der Übertragung darstellen, können den *erratenen Zusammenhang aller Dinge*, in Gott, *dem Wesen der Wesen* finden.²⁴ So versteht er die Welt und deren gesamte Geschichte als *Ausdruck Gottes*, durch welchen dieser sich dem Menschen offenbart. Die Sprache Gottes aber ist poetische Hieroglyphe und bedarf der Interpretation. Eben in diesem für Herder so zentralen Punkt zeigt sich die Nähe zu Hamann, der die *Bücher der Natur und der Geschichte*

²⁰ vgl. Urs Strässle, *Geschichte, geschichtliches Verstehen und Geschichtsschreibung im Verständnis Johann Georg Hamanns. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung der Werke zwischen 1756 und 1772*. Diss. Masch. Universität Zürich, Verlag Herbert Lang & Cie AG Bern 1970, S. 128f.

²¹ Hans-Georg Kemper, *Gott als Mensch – Mensch als Gott. Hamann und Herder*, in Johann Georg Hamann, hg. von Oswald Bayer, Tübingen 1998, S. 156.

²² In der Beschäftigung mit der „Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts“ sieht Kemper das zentrale gemeinsame Projekt beider Denker. Kemper, *Gott als Mensch – Mensch als Gott*, S. 158. Das hohe Maß der Übereinstimmung zeigt die positive Rezension Hamanns zu Herders Beitrag (N III 125f).

²³ Gerade dieser Hinweis auf Hamanns „Sokratische Denkwürdigkeiten“ offenbart, hier im direkten Zusammenhang mit seinem Geschichtsverständnis, Herders Nähe zu Hamann.

²⁴ Sinngemäß nach KH VI 161f.

ebenfalls als *Chiffren* oder *verborgene Zeichen* liest, die *eben den Schlüssel nötig haben, der die Heilige Schrift auslegt und die Absicht ihrer Eingebung ist.*²⁵

Es wird deutlich, dass für Hamann der Schlüssel zum Verständnis des Seienden und Gewesenen im göttlichen Wort der Bibel liegt. Bei Herder ist eine ähnliche theologische Fundierung der Geschichtsphilosophie zu finden, wenn auch in stark abgeschwächter Form. So schreibt Herder in einem Widerspruch gegen Voltaire, *daß mit dem Menschengeschlecht ein größerer Plan im Ganzen sein könne* (SWS II 335); und eben diesen Plan bezeichnet er später an anderer Stelle als den *höhern Plan [...] eines unsichtbaren Dichters* (KH II 527). Gott ist also für Herder ebenso Poet wie für Hamann, die Bibel bleibt neben der Schöpfung grundlegender Bezugspunkt und wichtigste Quelle der Geschichte.

Hamann postuliert für die Lösung des *Räthsels* der *Historie* einen anderen Weg als den der mangelhaften Vernunft und verweist auf die sinnliche Empfänglichkeit des Menschen. Der Sinnlosigkeit rein vernunftgeleiteter Geschichtsanalysen stellt er einen eigenen sinnlichen Weg des Erkenntnisgewinns gegenüber: die unmittelbare, anschauende Erkenntnis durch Empfindung und Glauben.

Auch hierin – wie darüberhinaus in der Sicht der Geschichte als *Mythologie* oder *Offenbarung* – stimmt Herder grundsätzlich mit Hamann überein, weshalb dem oben erwähnten „neuen Herder-Bild“ fundamental zu widersprechen ist.

Lediglich ein gradueller Unterschied zwischen Herders und Hamanns Ansichten ergibt sich bei der Bedeutung und Funktion, die der Vernunft bei der Geschichtsbetrachtung eingeräumt wird: Bei Herder *mißt und vergleicht* die Vernunft *den Zusammenhang der Dinge, daß sie solche zum daurenden Ebenmaß ordne* (KH VI 655). Sie spielt also als strukturierende Kraft eine verhältnismäßig zentrale Rolle, die bei Hamann in diesem Umfang nicht nachzuweisen ist. Dennoch sind ähnliche Vorstellungen der beiden unter veränderter Begrifflichkeit denkbar oder zumindest nicht von der Hand zu weisen: So erinnert doch die der Vernunft von Herder zugewiesene analytische Aufgabe stark an die Rolle des Geistes der Beobachtung in der hamannschen Geschichtsphilosophie.

Vordergründig betrachtet, tritt dem von christozentrischer Typologie und heilsgeschichtlichem Kondeszendenzgedanken geprägten Geschichtsverständnis Hamanns im Historismus des jungen Herder ein konträres Geschichtsbild entgegen. Während Hamanns Vorstellungen noch beinahe mittelalterlich anmuten, trägt Herders Geschichtsphilosophie den Keim der modernen Geschichtswissenschaft in sich.

Bei näherer Untersuchung lässt sich jedoch nachweisen, dass es sich hierbei nur um eine scheinbar grundsätzliche Gegensätzlichkeit handelt und vielmehr zahlreiche

²⁵ So Hamann in § 8 seiner „Brocken“, zitiert nach Oswald Bayer: Schöpfung als „Rede an die Kreatur durch die Kreatur“, in: Johann Georg Hamann, hg. v. Bernhard Gajek, Marburg 1983, S. 57-70, Zitat S. 57.

Verbindungen und Übereinstimmungen zwischen diesen beiden Weltdeutungen bestehen:

So bedienen sich beide der Hermeneutik als grundlegender Denkhaltung, um mit Hilfe von Analogien auf Zusammenhänge zu schließen, die im göttlichen Heilsplan ihren Ursprung haben könnten. In der Bückeburger Schrift spricht Herder in diesem Zusammenhang an einer Stelle sogar explizit von der ewigen *Macht des Vorbilds* (KH IV 13) und greift damit sinngemäß auf Hamanns Vorstellung von den der Geschichte zu Grunde liegenden *typoi* zurück. Kemper meint hierzu, Herder historisiere Hamanns typologisches Denken.²⁶

Herder wie Hamann lehnen die Idee einer mechanistischen Welt ab und stellen dieser die Betonung des Gefühls und die Hochschätzung des Individuums gegenüber, das sich in der Geschichte als handelndes Subjekt (wieder-)findet.

Hermeneutik und Individualismus sind zwei prägende Gedanken in Herders Geschichtsverständnis, die uns ebenfalls schon bei Hamann begegnen: Gerade die *kleinsten, verächtlichsten und nichtsbedeutendsten Begebenheiten auf der Erde* wählt der *göttliche Geschichtsschreiber* aus, um die Gegenwart und Pläne Gottes in der Schöpfung zu offenbaren (N I 91). Bei ihren Überlegungen zur Entstehung der menschlichen Sprache gehen die Ansichten der beiden Autoren jedoch trotz beständiger gegenseitiger Anregungen auseinander.

Allerdings findet sich in Hamanns Sicht der *Poesie* als der *Muttersprache des menschlichen Geschlechts* (N II 197) ansatzweise Herders Idee des ursprünglichen Gesanges als Ausgangspunkt menschlicher Sprachentwicklung wieder. Ja, Herder übernimmt von Hamann sogar den Begriff der „*poetischen Muttersprache*“ und beschreibt sie als dem Kindheitsalter der Menschheit angemessenen Sprachstufe, die ihm aber für die eigene, prosaische Zeit und deren weit komplexeres Ausdrucksbedürfnis (KH I 31) ungeeignet erscheint. Dementsprechend fordert Herder eine *schöne Prosa*, die als poetisch-philosophisches Gemisch der Geschichte und der Gegenwart gerecht werden könne (KH I 110ff).

Vor allem aber ist es die Vorstellung einer poetischen Geschichte, die Herder und Hamann als gemeinsames Ideal verbindet. Beide glauben, dass die Geschichte der Menschheit nur in ihrer Versprachlichung abgebildet werden könne und erst in der poetischen Erzählung werde sie vollendet.²⁷ Geschichte, so das Ausgangsaxiom, hat per se einen poetisch-narrativen Charakter und kann folglich auch nur sinnlich und bildhaft, eben poetisch, erzählt werden.²⁸ Die Betonung dieser poetischen Komponente geht bei beiden Autoren weit über den narrativen Charakter hinaus, der – laut Hayden White – jeder Geschichtsschreibung innewohnt.²⁹ Dass jedwede Geschichtsschreibung niemals Abbildung der vergangenen Realität, sondern

²⁶ Kemper, *Gott als Mensch – Mensch als Gott*, S. 163.

²⁷ vgl. SWS V 125 und 196; N II 122; und KH VI 596f.

²⁸ Geschichte ohne poetisch belebende Narration ist bei beiden ein *Feld voller Beine* (KH IV 96 und N II 176).

²⁹ H. White, *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London 1987.

narratives Konstrukt auf der Grundlage unvollständiger Überlieferung und deren subjektiver Interpretation durch den Historiker sein kann, ist heute ein geschichtswissenschaftlicher Allgemeinplatz. Doch diese von Historikern als Mangel betrachtete Tatsache gilt Hamann und Herder gerade als besonderer Vorzug. Sie fordern deshalb nicht nur eine geschlossene Erzählung unter übergeordneten Gesichtspunkten, sondern betonen darüber hinaus die sinnstiftende und -erhellende Rolle der Fiktion.

1.2 Die Bedeutung Herders und Schlegels für Novalis

Ähnlich der eben beschriebenen Fehlbewertung der Einflusslinien zwischen Hamann, Herder und Kant wird in der Novalis-Forschung bis auf den heutigen Tag Friedrich Schlegel als der Hauptanreger von Hardenbergs angeführt. Der ältere Freund habe als Historiker, Poet und Philosoph die geschichtsphilosophischen Ideen Hardenbergs entscheidend mit geprägt und ihm auch die Gedanken weiterer Vordenker vermittelt. Diese Fehleinschätzung folgt einer Überbewertung des schlegelschen Einflusses durch Samuel,³⁰ welche sich auf einen Brief Hardenbergs an Friedrich Schlegel stützt, in welchem er selbst schreibt: *Jeder Gedanke an meine historische Bildung war mit Deiner Erinnerung verbunden* (HKA IV 186).

Aber Novalis kannte die Geschichtsphilosophie Herders nachweislich schon, bevor er Friedrich Schlegel persönlich kennen lernte,³¹ was die These Samuels, er habe Herders Gedanken erst durch Schlegel vermittelt bekommen, eindeutig widerlegt:

Schon Novalis' Bücherliste von 1790 enthält mehrere Titel Herders, die er also schon früh rezipierte: neben den "Kritischen Wäldern" (HKA IV 695, Nr. 18) erscheinen hier die „Zerstreuten Blätter“ (HKA IV 692, Nr. 4), die Bückeburger Schrift „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ (HKA IV 692, Nr. 5) und die noch später entstandene Abhandlung „Vom Geist der Ebräischen Poesie“ (HKA IV 693, Nr. 62). Hinzu kommen die Preisschrift „Über den Ursprung der Sprache“ (HKA IV 693, Nr. 61) und mit Herders „Ideen“ sogar dessen Hauptwerk zur Geschichtsphilosophie (HKA IV 692, Nr. 19).

Hardenbergs historisches Verständnis, sein hermeneutischer Zugang zur Geschichte und das Postulat der unvoreingenommenen Bewertung sind sicher dem geistigen Einfluss Herders zuzuschreiben und auch die Vorstellung der *fortschreitenden Evolutionen* in rhythmischen Bewegungen und die These, den *großartigen Menschen* bilde nichts als die *Weltgeschichte*, knüpfen m.E. an Herders diesbezügliche Gedanken an.

Diesen offensichtlichen Anhaltspunkten für eine geistige Leitfunktion Herders für Novalis steht zu Schlegels Gunsten lediglich das oben zitierte Briefzitat gegenüber, dessen Einschätzung Schlegel selbst in einem Brief widerlegt:

³⁰ Richard Samuel, Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung Friedrich von Hardenbergs, Frankfurt a.M. 1925, S. 57

³¹ vgl. F. Schlegels Brief an seinen Bruder vom Januar 1792, HKA IV 571.

Schon bei ihrem ersten Zusammentreffen war Novalis von der Idee des wiederkehrenden goldenen Zeitalters so begeistert, dass Schlegel seinem Bruder schrieb, „mit wildem Feuer trug er mir einen der ersten Abende seine Meinung vor – es sey gar nichts böses in der Welt – und alles nahe sich wieder dem goldenen Zeitalter“.³² Diese zentrale Vorstellung seiner Geschichtsphilosophie ist folglich älter als der mögliche Einfluss Schlegels, und auch Novalis' Interesse an der Geschichte kann also nicht erst durch diesen angeregt worden sein. Für den jungen Schlegel existierte ein goldenes Zeitalter höchstens in der griechischen Antike, und gerade in dieser Fixierung auf eine konkrete Epoche und Schlegels Vorstellung vom Abstieg der Geschichte nach diesem frühen Klimax liegt ein zentraler Widerspruch zu Novalis' Geschichtsbild.

Behler spricht in Bezug auf diesen Gegensatz mit Schlegels Worten von einem „Dualismus der Symphilosophie“.³³ Inwiefern dieser Widerspruch jedoch für Novalis' Geschichtsverständnis wirklich fruchtbar wurde, bleibt m.E. äußerst fraglich. Vom 29. Juli bis zum 6. August 1796 sahen Schlegel und Novalis sich in Weissenfels wieder. Schlegel setzte zu dieser Zeit, in seiner Schrift „Gedanken (1797 – auf der Reise nach Berlin, in Weissenfels)“, die Begriffe „Klassik“ und „Progreßion“ als antithetische Grundtendenzen jeglicher Bildung fest.³⁴ Es steht also außer Zweifel, dass er im Gespräch mit Novalis einen entscheidenden Schritt in der Genese seines eigenen Geschichtsbildes vollzog. Novalis' Prägung durch Schlegels Perfektibilitätsgedanken für sein Geschichtsbild ist hingegen eher unbedeutend.

Ähnlich verhält es sich mit dem Mittelalterbild der beiden Autoren. Zwar teilen beide anfangs noch die traditionell negative Sicht dieser Epoche, aber im Gegensatz zu Schlegel wendet sich Novalis schon bald gegen eine derartig einseitige Darstellung. Schlegel hingegen nennt das Mittelalter noch Mitte 1799 „eine Pause voll Chaos in der Cultur“ (KA IV 544). Erst nach 1802, also lange nach Novalis, beginnt Schlegels intensivere Auseinandersetzung mit dieser Epoche, und noch in der Wiener Vorlesung von 1812 ist sein Mittelalterbild keineswegs besonders differenziert oder gar positiv.³⁵ Auch dieser zweite zentrale Aspekt der Geschichtsphilosophie Hardenbergs kann also seine Anregung wohl kaum bei Schlegel gefunden haben.

Selbst das Postulat einer untrennbaren Verwandtschaft von Poesie und Geschichte scheint Novalis vor Schlegel aufgestellt zu haben, der in seinem „Studium“-Aufsatz noch jegliche Vermischung von Wissenschaften und Künsten oder Poesie und Geschichte ablehnt (KA I 219ff.).

³² HKA IV 571.

³³ Ernst Behler, Unendliche Perfektibilität – Goldenes Zeitalter. Die Geschichtsphilosophie Friedrich Schlegels im Unterschied zu der von Novalis, in: Geschichtlichkeit und Aktualität: Studien zur deutschen Literatur seit der Romantik. Festschrift für Hans-Joachim Mähl zum 65. Geburtstag, hg. von Kaus-Detlef Müller u.a., Tübingen 1988, S. 140.

³⁴ vgl. ebenda S. 145.

³⁵ vgl. Klaus Behrens, Friedrich Schlegels Geschichtsphilosophie (1794-1808). Ein Beitrag zur politischen Romantik, Tübingen 1984, S. 44 und 63.

Vielleicht hat Novalis dennoch einiges von Friedrich Schlegel, den er im selben Brief auch seinen Lehrer nennt, gelernt. Sein organisches Geschichtsbild weist wirklich einige Parallelen zu dem Schlegels auf, aber Herder war eindeutig ein direktes Vorbild für beide.³⁶

In der Bewertung des Mittelalters geht Novalis allerdings weit über Herder hinaus, wenn er es zum neuen Ideal erhebt. Die Ästhetik als höchstes Kriterium der Klassiker ersetzt Novalis durch die Religion, was natürlich eine Aufwertung des Mittelalters gegenüber der Antike nach sich zieht. Herders vorsichtiges, aber für seine Zeit beinahe revolutionäres Zugeständnis einiger positiver Elemente wird bei Novalis zum reinen Lobgesang, und gerade die religiöse Schwärmerei, die selbst Herder noch kritisierte, erhebt Novalis zum Ideal. Im Gegensatz zu dessen immer noch eher kritischer Sicht des Mittelalters, übernimmt der Romantiker aber die historisch-pädagogische Zielsetzung Herders, denn beide wollen durch die Geschichte die Menschheit bilden.

Ein weiterer Gegensatz findet sich zwischen dem in der „Europa“ skizzierten Geschichtsablauf und Herders „Thiton und Aurora“³⁷. Gegenüber der rationalistischen Geschichtsschreibung der Aufklärung und der von apriorischen Voraussetzungen bestimmten Geschichtsauffassung Kants präferierte Novalis jedoch eindeutig Herders Vorgehensweise. Und wie Herder versucht er von der Vergangenheit auf die Zukunft zu schließen. Mähl führt Novalis' ablehnende Haltung gegen die Aufklärung einschließlich Kants und Fichtes auf den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen seiner Sehnsucht nach einer idealen Vorzeit und der aufklärerischen Abwertung der Vergangenheit zur minderwertigen Vorstufe der eigenen Zeit zurück.³⁸ Samuel hingegen meint wohl eine gewisse Nähe zu Kant zu erkennen, wenn er Novalis das Verdienst der Vereinigung von Herders Empirie und Kants Theorie zuschreibt.³⁹ Diese Nähe erscheint m.E. jedoch nicht belegbar.

³⁶ vgl. auch Ira Kasperowski, Mittelalterrezeption im Werk des Novalis, Tübingen 1994, S. 26.

³⁷ erschienen in der 4. Sammlung der "Zerstreuten Blätter", 1792.

³⁸ Hans-Joachim Mähl, Die Idee des Goldenen Zeitalters im Werk des Novalis, Tübingen 1965 (2. Auflage 1994), S. 305.

³⁹ Samuel, Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung, S. 56.

II Forschungsüberblick

2.1 Zu Hamanns Geschichtsverständnis

Im Gegensatz zu Herders Geschichtsphilosophie ist Hamanns Beitrag zum geschichtsphilosophischen Diskurs bis heute eher wenig beachtet worden. Die bis heute grundlegende Arbeit Karlfried Gründers über Hamanns „Biblische Betrachtungen“ aus dem Jahre 1958 enthält zwar zahlreiche wichtige Hinweise und Anregungen zum Thema, eine Überprüfung und Ausweitung des hier Gesagten auf Hamanns spätere Schriften wurde jedoch seither von niemandem unternommen.⁴⁰ So reißt Gründer zwar mit seiner Frage nach der Rolle der Kondeszendenz, Hermeneutik und Typologie für Hamanns Geschichtsverständnis drei absolut zentrale Themenbereiche an, seine Arbeit bleibt aber wegen ihres Alters und der bereits erwähnten Selbstbeschränkung auf nur ein Werk dennoch lediglich ein erster Ausgangspunkt für eine neue Gesamtwürdigung der geschichtsphilosophischen Leistung Hamanns.

Eine weitere wichtige Untersuchung legte 1970 Urs Strässle vor.⁴¹ Diese zweite größere Arbeit zu Hamanns Geschichtsverständnis basiert auf einer Dissertation, die sich allerdings erneut nur einem Teil seiner Werke – diesmal von 1756 bis 1772 – widmet. Entgegen der im Titel erzeugten Erwartung spielt die Geschichte und ihre Behandlung durch Hamann in weiten Teilen dieser Arbeit jedoch nur eine eher untergeordnete Rolle. Es entsteht eher der Eindruck, als wolle Strässle eben doch den ganzen Hamann in all seiner Vielseitigkeit behandeln. Die Darstellung der Geschichtsphilosophie leidet hier also unter dem Anspruch dem allzu facettenreichen Autor gerecht zu werden. Außerdem unterläuft Strässle bei der Bewertung der Bedeutung des Analogiegedankens für Hamanns Geschichtsverständnis als Nebensache eine eklatante Fehleinschätzung, auf die in Kapitel 4.1.3 noch näher einzugehen sein wird.⁴²

Auch auf den seit 1976 abgehaltenen Hamann-Colloquien erreichte die Geschichtsphilosophie leider allenfalls den Status eines Nebenthemas. Eine dankenswerte Ausnahme bildet jedoch der Beitrag Wilfried Malschs „Zur möglichen Bedeutung von Hamanns Bibeltypologie für die Geschichtssicht Herders und der Goethezeit“.⁴³ Ein Jahr nach dem Lüneburger Kolloquium erschien Stephan Wyss' Dissertation „Das emanzipatorische Interesse in J.G.Hamanns trinitarischem Sprach/Geschichts-

⁴⁰ Karlfried Gründer, *Figur und Geschichte. J.G.Hamanns „Biblische Betrachtungen“ als Ansatz zu einer Geschichtsphilosophie*. München 1958.

⁴¹ Urs Strässle, *Geschichte, geschichtliches Verstehen und Geschichtsschreibung im Verständnis Johann Georg Hamanns. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung der Werke zwischen 1756 und 1772*. Diss. Masch. Universität Zürich, Verlag Herbert Lang & Cie AG Bern 1970.

⁴² „Den Gedanken der Analogie hat Hamann weder in den „Biblichen Betrachtungen“ noch in späteren Werken eigens thematisiert, er spielt nur beiher.“ Strässle, *Geschichte*, S. 43.

⁴³ Wilfried Malsch, *Zur möglichen Bedeutung von Hamanns Bibeltypologie für die Geschichtssicht Herders und der Goethezeit*. In: *Johann Georg Hamann: Acta des Internationalen Hamann-Colloquiums in Lüneburg 1976 / mit einem Vorwort von Arthur Henkel hgg. von Bernhard Gajek*. Klostermann, Frankfurt a.M. 1979, S. 93-116.

denken“.⁴⁴ Wyss versucht, hierin zweifellos Gründer folgend, an den zentralen Leitbegriffen Kondeszendenz und Typologie festzuhalten und wählt mit dem Verhältnis von Sprache und Geschichte auch einen viel versprechenden Ausgangspunkt. Durchbrochen von äußerst zahlreichen Exkursen bietet diese Arbeit allerdings ein relativ verwirrendes Gesamtbild. Besonders folgenreich ist leider auch Wyss' Fehlinterpretation des von Hamann mehrfach kritisierten *Götzen im Tempel der Gelehrsamkeit* (N II 62) als Geschichte der Philosophie.⁴⁵ Die eigentliche Zielrichtung der Kritik gegen die weit verbreitete faktenzentrierte, analytische Form der Geschichtsschreibung im rationalen Geiste der Beobachtung entgeht ihm daher weitgehend.

Im 1978 erschienenen Band 511 der Reihe „Wege der Forschung“ ist lediglich der Artikel von Martin Seils über „Wirklichkeit und Wort bei Johann Georg Hamann“ von Bedeutung.⁴⁶ Auf dem fünften Internationalen Hamann-Kolloquium in Münster wurden 1988 hingegen gleich zwei für diesen Themenbereich relevante Vorträge gehalten: Zum einen der Beitrag Günter Arnolds zur Aufklärungskritik Hamanns und zum anderen Oswald Bayers Vortrag über Hamanns Wissenschaftsverständnis.⁴⁷ Vieles, was Bayer hier nur kurz erwähnte, arbeitete er sodann in seiner 1988 erschienen Monographie „Zeitgenosse im Widerspruch“ noch einmal gründlich auf.⁴⁸

Allerdings bleibt auch hier ein gewisser Widerspruch in Bayers Interpretation des Zeitverständnisses nach Hamann bestehen: Zunächst leugnet Bayer für Hamanns Geschichtsbild die Anwendbarkeit jeglicher „geläufigen Zeitbegriffe und deren Abgrenzungen gegeneinander, wonach man entweder einen transzendentalen oder realgeschichtlichen, einen existenzialistischen oder einen heilsgeschichtlichen, einen individualistischen oder universalgeschichtlichen, einen kairologischen oder einen chronologischen, einen existentiellen oder naturwissenschaftlichen Zeitbegriff hervorhebt“.⁴⁹ An anderer Stelle schließt er sich dann aber doch der Klassifizierung des hamannschen Geschichtsdenkens als „heilsgeschichtlich“ an.⁵⁰

⁴⁴ Stephan Wyss, Das emanzipatorische Interesse in J.G.Hamanns Trinitarischem Sprach/ Geschichtsdenken. Diss. Masch. Universität Innsbruck 1977.

⁴⁵ Wyss, Das emanzipatorische Interesse, S. 33.

⁴⁶ Martin Seils, Wirklichkeit und Wort bei Johann Georg Hamann. In: Johann Georg Hamann. Hgg. von R. Wild (WEGE DER FORSCHUNG Band 511). Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Darmstadt 1978.

⁴⁷ Günter Arnold, „Eitelkeit der Eitelkeiten“ – Aufklärungskritik im Briefwechsel zwischen Herder und Hamann. In: Johann Georg Hamann und die Krise der Aufklärung. Acta des fünften Internationalen Hamann-Kolloquiums in Münster i.W. (1988). Hgg. von Bernhard Gajek und Albert Meier. Peter Lang, Frankfurt a.M./Bern/New York/Paris 1988, S. 161-188.

Oswald Bayer, Wahrheit oder Methode? Hamann und die neuzeitliche Wissenschaft. In: Johann Georg Hamann und die Krise der Aufklärung. Acta des fünften Internationalen Hamann-Kolloquiums in Münster i.W. (1988). Hgg. von Bernhard Gajek und Albert Meier. Peter Lang, Frankfurt a.M./Bern/New York/Paris 1988, S. 189-214.

⁴⁸ Oswald Bayer, Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer, Piper, München/Zürich 1988.

⁴⁹ Bayer, Zeitgenosse im Widerspruch, S. 216; vgl. Kapitel 6.1.1.

⁵⁰ ebenda, S. 169.

Und auch Bayers „Zweigliederung“ der Zeit in Gegenwart auf der einen und Vergangenheit und Zukunft auf der anderen Seite,⁵¹ ist wenig hilfreich, da diese Scheidung der Gegenwart von den abwesenden Zeiten, zu einer dem Denken Hamanns zutiefst entgegengesetzten Isolation der eigenen Zeit führt.

Die drei neuesten Werke zum Thema erschienen erst innerhalb der letzten zehn Jahre. Es handelt sich hierbei um die im höchsten Maße beachtenswerten Arbeiten Axel Weishoffs und Oswald Bayers zu Hamanns Metakritik Kants und Friedemann Frischs „Communicatio idiomatum“.⁵² Leider ist aber auch hier die Geschichtsphilosophie erneut nur ein Thema unter vielen, so dass eine umfassende Untersuchung zu Hamanns Geschichtsverständnis bis heute nicht vorliegt.

2.2 Zu Herders Geschichtsverständnis

Herder gilt bis heute in den verschiedensten Wissenschaftsbereichen als einer der produktivsten Anreger seiner Zeit.⁵³ Gleichzeitig wurde ihm aber immer wieder eine gewisse Unwissenschaftlichkeit vorgeworfen. Der angebliche Mangel an zusammenhängenden Gedanken und die fehlende Konsistenz seiner Begrifflichkeit sind Kritikpunkte, die sich bis auf Kants Rezension des ersten und zweiten Teils der „Ideen“ zurückführen lassen.⁵⁴ Die Kritik Kants, bei Herders Geschichtsphilosophie handle es sich eher um Poesie denn um Philosophie der Geschichte, soll hier nicht näher ausgeführt werden. Sie ist lediglich wegen ihrer Nähe zu einigen modernen Kritikern Herders von Interesse.⁵⁵

Aus der langen Reihe dieser „Kantianer“ seien hier mit Rudolf Haym, Paul Menzer, Karl Vorländer, Klaus Weyand und Manfred Riedel nur einige wenige Namen genannt.⁵⁶ Schon früh wurde allerdings als Argument gegen diese Sichtweise die

⁵¹ ebenda, S. 227.

⁵² Axel Weishoff, Wider den Purismus der Vernunft. J.G.Hamanns sakral-rhetorischer Ansatz zu einer Metakritik des Kantischen Kritizismus. Westdeutscher Verlag, Opladen/Wiesbaden 1998.

Oswald Bayer, Vernunft ist Sprache: Hamanns Metakritik Kants, Stuttgart 2002.
Friedemann Fritsch, Communicatio idiomatum: Zur Bedeutung einer christologischen Bestimmung für das Denken Johann Georg Hamanns, De Gruyter, Berlin/New York 1999. Fritsch legt überzeugend dar, dass die communicatio idiomatum, aufgrund der Dialektik von göttlicher und menschlicher Welt, einen wichtigen Schlüssel für das Verständnis auch nicht originär christologischer Sachverhalte, wie Geschichte, Sprache und Vernunft darstelle. vgl. ebenda, S. 107.

⁵³ vgl. Ulrich Gaier, Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik, Stuttgart 1988, S. 9.

⁵⁴ Immanuel Kant, Werke in zehn Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1975, Bd. 10, S. 799f.

⁵⁵ So nennen noch Irmscher und Bollacher Herders Denken vorkritisch und naiv. Vgl. Hans Dietrich Irmscher, Die Geschichtsphilosophische Kontroverse zwischen Kant und Herder, in: Hamann – Kant – Herder. Acta des vierten Internationalen Hamann-Kolloquiums 1985, hg. von Bernhard Gajek, Frankfurt a.M. 1987, S. 111-192, besonders S. 155-161; sowie Bollachers Kommentar zu den „Ideen“ KH VI 907 und 935.

⁵⁶ Rudolf Haym, Herder. Nach seinem Leben und seinen Werken, Bd. 1 Berlin 1880, Bd. 2 Berlin 1885.
Paul Menzer, Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte, Berlin 1911.
Karl Vorländer, Immanuel Kant. Der Mann und das Werk, 2 Bände, Leipzig 1924.
Klaus Weyand, Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung, Köln 1964.

grundsätzliche Unvereinbarkeit der Denkformen Kants und Herders ins Feld geführt.⁵⁷

Auch für Meinecke enthält Herders Geschichtsphilosophie „noch zu viel Transzendenz“,⁵⁸ aber wie Hinrichs und Iggers hält er Herders Bückeburger Schrift für das Grundbuch des frühen deutschen Historismus.⁵⁹ Für Gundolf hingegen ist Herder zwar der „reichste und tiefste Geschichtsdenker der Christenheit“, aber wegen seiner stilistischen Mängel hält er zwischen Herder und Ranke den Vermittler Johannes von Müller für unverzichtbar.⁶⁰

Eine frühe Würdigung des Einflusses Hamanns auf Herders Geschichtsdenken findet sich bei Hugo Sommerhalder, der als erster Hamanns Idee der Kondeszendenz Gottes in der Geschichte mit der Geschichtsphilosophie des jungen Herder in Verbindung brachte.⁶¹ Manfred Riedel meint in den theologischen Elementen der herderschen Geschichtsphilosophie eine Fortsetzung der Geschichtstheologie mit anderen Mitteln zu erblicken.⁶² Er hält Herders Geschichtsdenken für vorkritisch und damit für rückständig gegenüber den fortschrittlichen Erkenntnissen Kants. Gerhard vom Hofe bewertet Riedels Standpunkt folgendermaßen:

„Riedel erfaßt den Sachverhalt der schöpfungstheologischen Verklammerung von Natur und Geschichte bei Herder und damit die Differenz zu Kants Geschichtsphilosophie, urteilt jedoch aus der Sicht Kants und unter Voraussetzung einer prinzipiellen Überlegenheit von dessen moralphilosophisch begründetem Geschichtsdenken.“⁶³

Manfred Riedel, Historismus und Kritizismus. Kants Streit mit G. Forster und J.G. Herder, in: Deutschlands kulturelle Entfaltung. Die Neubestimmung des Menschen, hgg. von Bernhard Fabian, Wilhelm Schmidt-Briggemann und Rudolf Vierhaus, München 1980 (=Studien zum 18. Jahrhundert, Band 2/3), S. 31-48.

⁵⁷ Otto Pfeleiderer, Herder und Kant, in: Jahrbücher für protestantische Theologie, 1. Jahrgang (1875), S. 636-687.

Anna Tumarkin, Herder und Kant, Bern 1896 (=Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, Band 1).

Eugen Kühnemann, Herder und Kant an ihrem hundertsten Todestage, 1904, in: E.K., Vom Weltreich des deutschen Geistes. Reden und Aufsätze, München 1914, S. 94-111.

Theodor Litt, Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt, Heidelberg 1949².

⁵⁸ Friedrich Meinecke, Werke, Band 4, hgg. von Hans Herzfeld, München 1965², S. 408.

⁵⁹ Carl Hinrichs, Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit, Göttingen 1954 (=Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft 19).

Georg G. Iggers, Deutsche Geschichtswissenschaft. Eine Kritik der traditionellen Geschichtsauffassung von Herder bis zur Gegenwart, München 1976³.

⁶⁰ Friedrich Gundolf, Anfänge deutscher Geschichtsschreibung, hgg. von E. Gundolf/E. Wind, Amsterdam 1938, S. 3f.

⁶¹ Hugo Sommerhalder, Herder in Bückeburg als Deuter der Geschichte, Leipzig 1945, besonders S. 53-61.

⁶² Manfred Riedel, Geschichtstheologie, Geschichtsideologie, Geschichtsphilosophie. Untersuchungen zum Ursprung und zur Systematik einer kritischen Theorie der Geschichte bei Kant, in: Philosophische Perspektiven. Ein Jahrbuch, hgg. von Rudolf Berlinger und Eugen Fink, Bd. 5, Frankfurt a.M. 1973, S. 200-226.

⁶³ Gerhard vom Hofe, „Weitstrahlsinnige“ Ur-Kunde: Zur Eigenart und Begründung des Historismus beim jungen Herder, in: Johann Gottfried Herder: 1744-1803, hgg. von Gerhard Sauder, Hamburg

Dennoch setzte sich schon in den 70er Jahren ein neues Herder-Bild durch, das den starken Einfluss Kants und der französischen und englischen Aufklärer auf Herder als prägende Größe würdigte und ihn somit vom Nimbus des vernunft- und aufklärungsfeindlichen Irrationalisten befreite.⁶⁴ Auch der angeblich diametrale Gegensatz zwischen einem naturrechtlich-ahistorischen Aufklärungsdenken und Herders individualisierendem Historismus wurde von Cassirer, Träger, Lukács und anderen in dieser Zeit aufgelöst.⁶⁵ Herbert Schnädelbach betrachtet den Historismus sogar als eine „Gestalt der Aufklärung“.⁶⁶ Und für Wolfgang Proß beginnt der „Prozeß der Historisierung“ schon bei Francis Bacon.⁶⁷ Erich Hassinger schließlich zeigt die zahlreichen Wurzeln des Historismus im Denken des 17. Jahrhunderts auf und bezweifelt demzufolge die Rolle Herders als Vater dieser Schule nach Meinecke.⁶⁸

Eine wichtige Zäsur in der Herder-Forschung markierte zweifellos das Herder-Kolloquium von 1978 in Weimar. Unter anderem wurden hier von Heinrich Scheel, Wolfgang Heise, Hermann Ley, Werner Kahle, Joachim Streisand, Janos Rathmann, Steffen Dietzsch, Wolfgang Förster und Regine Otto Beiträge zu Herders Geschichtsphilosophie geleistet.⁶⁹ Diese Vorträge sollen hier nicht noch einmal einzeln besprochen werden. Stellvertretend sei vielmehr auf die zusammenfassende

1987, S. 364-382; Zitat S. 371. Hans Unterreitmeier versucht derartige Fehleinschätzungen Herders aus dem kritischen Blickwinkel kantscher Tradition auf ein naturalistisches Mißverständnis zurückzuführen: Hans Unterreitmeier, Sprache als Zugang zur Geschichte. Untersuchungen zu Herders geschichtsphilosophischer Methode, Bonn 1971.

⁶⁴ Hugh B. Nisbet, Zur Revision des Herder-Bildes im Lichte der neueren Forschung, in: Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1971, S. 101-117.

⁶⁵ Ernst Cassirer, Philosophie der Aufklärung, 1973, S. 263ff.

Claus Träger, Die Herder-Legende des deutschen Historismus, Frankfurt a.M. 1979.

Georg Lukács, Größe und Grenzen der deutschen Aufklärung, in: Erforschung der deutschen Aufklärung, hgg. von Peter Pütz, Königstein/Ts. 1980, S. 114-123; Hier S. 120.

Zur älteren Forschungsmeinung in der Tradition Friedrich Meineckes, Ernst Troeltschs und Theodor Litts vgl. auch:

Horst Günther, Freiheit, Herrschaft und Geschichte. Semantik der historisch-politischen Welt, Frankfurt a.M. 1979, besonders S. 188f. und 232ff;

Manfred Riedel, Historismus und Kritizismus. Kants Streit mit G. Forster und J.G. Herder, in: Deutschlands kulturelle Entfaltung. Die Neubestimmung des Menschen, hgg. von Bernhard Fabian, Wilhelm Schmidt-Briggemann und Rudolf Vierhaus, München 1980 (=Studien zum 18. Jahrhundert, Band 2/3), S. 31-48; besonders S. 31f; und

Wolfgang Scheibe, Herder als Begründer des geschichtlichen Bewußtseins und der historischen Methode, in: Informationen zur erziehungs- und bildungshistorischen Forschung, Heft 3, 1975, S. 103-120.

⁶⁶ Herbert Schnädelbach, Geschichtsphilosophie nach Hegel. Probleme des Historismus, Freiburg 1974, S. 163. Vgl. auch in jüngerer Zeit, Heinz Schlaffers Theorie eines Ursprungs des Historismus in der Göttinger Aufklärung:

Heinz Schlaffer, Poesie und Wissen. Die Entstehung des ästhetischen Bewußtseins und der philologischen Erkenntnis, Frankfurt a.M. 1990, S. 198.

⁶⁷ Wolfgang Proß, „Natur“, Naturrecht und Geschichte. Zur Entwicklung der Naturwissenschaften und der sozialen Selbstinterpretation im Zeitalter des Naturrechts (1600-1800), in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur. 3 (1978), S. 38-67; Zitat S. 55.

⁶⁸ Erich Hassinger, Zur Genesis von Herders Historismus, in: DVJS 53 (1979), S. 251-274.

⁶⁹ Herder-Kolloquium 1978. Referate und Diskussionsbeiträge, hgg. von Walter Dietze, Weimar 1980.

Bewertung der Historismusdebatte durch Gerhard vom Hofe aus dem Jahre 1987 verwiesen.⁷⁰

Als letzter Forschungsschwerpunkt der ausgehenden 70er Jahre ist hier noch die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Herders Hermeneutik zu erwähnen. Diesen Diskurs initiierte 1975 zunächst Klaus Weimars historisches Überblickswerk zur literaturwissenschaftlichen Hermeneutik, in welchem Herder natürlich eine herausragende Stellung einnimmt. Wenige Jahre später erschien der trotz seiner Kürze immer noch als zentral gehandelte Aufsatz Hans Dietrich Irmschers zum Thema.⁷¹ Irmscher befasst sich zwar lediglich mit der Hermeneutik der Bückeburger Zeit, aber wie Ulrich Gaier feststellt, können seine Erkenntnisse auch auf das Spätwerk Herders übertragen werden.⁷²

In den letzten beiden Jahrzehnten kam es erneut zu einer intensiven Auseinandersetzung mit Herder. Neben der Gründung der Internationalen Herder-Gesellschaft zeigt sich dies vor allem in der Fülle gewichtiger Publikationen und in der ebenfalls stark angestiegenen Zahl der Werkausgaben. So stehen heute neben der immer noch unverzichtbaren Gesamtausgabe Bernhard Suphans mit den Studienausgaben Regine Ottos, Wolfgang Proß' und des Klassiker Verlags immerhin drei Ausgaben gesammelter Werke zur Verfügung, von den vielen Einzelausgaben der wichtigsten Schriften ganz zu schweigen.⁷³

Dem Herder-Kolloquium von 1978 an neuen Erkenntnissen durchaus ebenbürtig war die neunte Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts 1987 in Hamburg, deren vielfältige Ergebnisse Gerhard Sauder zu einem Sammelband vereinigte.⁷⁴ Besonders hervorzuheben sind hieraus die Beiträge Josef Simons zu Herder und Kant, Hans Dietrich Irmschers zur Ästhetik des jungen Herder, Wolfgang Proß' zu Herder und Vico, Martin Bollachers zu Natur und Vernunft in Herders Geschichtsphilosophie, Michael Maurers zum Verhältnis der frühen Geschichtsphilosophie Herders zur Aufklärung und Ulrich Gaiers zur Poesie als Metatheorie bei Herder, sowie Dietrich Harths Kritik an Herders

⁷⁰ Gerhard vom Hofe, „Weitstrahlensinnige“ Ur-Kunde: Zur Eigenart und Begründung des Historismus beim jungen Herder, in: Johann Gottfried Herder: 1744-1803, hgg. von Gerhard Sauder, Hamburg 1987, S. 364-382.

⁷¹ Klaus Weimar, Historische Einleitung zur literaturwissenschaftlichen Hermeneutik, Tübingen 1975. Hans Dietrich Irmscher, Grundfragen der Geschichtsphilosophie Herders bis 1774, in: Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1983, hgg. von Brigitte Poschmann, Rinteln 1984, S. 10-32.

⁷² Ulrich Gaier, Poesie oder Geschichtsphilosophie? Herders erkenntnistheoretische Antwort auf Kant, in: Johann Gottfried Herder: Geschichte und Kultur, hgg. von Martin Bollacher, Würzburg 1994, S. 1-17; Hier S. 9.

⁷³ vgl. Bibliographie 2.1

⁷⁴ Sauder, Gerhard (Hrsg.): Johann Gottfried Herder: 1744-1803, Vorträge der Jahrestagung der Dt. Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts (9), (Studien zum 18. Jahrhundert (9)), Hamburg 1987.

kulturphilosophischen Denkbildern und Gerhard vom Hofes bereits zitierter Beitrag zu Herders Historismus.⁷⁵

Vom Hofe versucht hier eine Erklärung für die scheinbare Widersprüchlichkeit der Bückeburger Schrift zu finden und begreift Herders „Wiederentdeckung des Historismus“ als „logische Konsequenz seines [...] Theologischen Denkansatzes“.⁷⁶ Außerdem wendet er sich gegen die Tendenz der marxistisch geprägten Herder-Forschung, Herder vom Historismus gänzlich abzugrenzen und die theologischen Aspekte seines Geschichtsdenkens vollständig auszublenden.⁷⁷ Als Vertreter dieser ideologisch überformten Interpretation nennt er vor allem Förster und Träger.⁷⁸

Im Jahre 1990 erschienen gleich zwei gewichtige Darstellungen zu Herders Ästhetik.⁷⁹ Die Habilitationsschrift Hans Adlers führt die Ästhetik Baumgartens zwar nicht wie Solms Arbeit schon im Titel auf, befasst sich aber ähnlich intensiv mit ihrer Rezeption bei Herder. Darüber hinaus widmet sich Adlers Schrift

⁷⁵ Josef Simon, Herder und Kant. Sprache und „historischer Sinn“, in: Johann Gottfried Herder: 1744-1803 (Studien zum 18. Jahrhundert (9)), hg. von Gerhard Sauder, Hamburg 1987, S.3-13.
Hans Dietrich Irmscher, Zur Ästhetik des jungen Herder, in: Johann Gottfried Herder: 1744-1803 (Studien zum 18. Jahrhundert (9)), hg. von Gerhard Sauder, Hamburg 1987, S. 43-76.
Wolfgang Proß, Herder und Vico: Wissenssoziologische Voraussetzungen des historischen Denkens, in: Johann Gottfried Herder: 1744-1803, hg. von Gerhard Sauder, Hamburg 1987, S.88-113.
Martin Bollacher, „Natur“ und „Vernunft“ in Herders Entwurf einer Philosophie der Geschichte der Menschheit, in: Johann Gottfried Herder: 1744-1803, hg. von Gerhard Sauder, Hamburg 1987, S. 114-124.
Michael Maurer, Die Geschichtsphilosophie des jungen Herder in ihrem Verhältnis zur Aufklärung, in: Johann Gottfried Herder: 1744-1803, hg. von Gerhard Sauder, Hamburg 1987, S.141-155.
Ulrich Gaier, Poesie als Metatheorie. Zeichenbegriffe des frühen Herder, in: Johann Gottfried Herder 1744-1803, hg. von Gerhard Sauder, Hamburg 1987, S.202-224.
Dietrich Harth, Kultur als Poiesis. Eine Kritik an Herders kulturphilosophischen Denkbildern, in: Johann Gottfried Herder 1744-1803, hg. von Gerhard Sauder, Hamburg 1987, S. 341-351.
Gerhard vom Hofe, „Weitstrahlsinnige“ Ur-Kunde: zur Eigenart und Begründung des Historismus beim jungen Herder, in: Johann Gottfried Herder: 1744-1803, hg. von Gerhard Sauder, Hamburg 1987, S. 364-382.

⁷⁶ ebenda S. 366.

⁷⁷ ebenda S. 371.

⁷⁸ Vgl.: Wolfgang Förster, Mensch und Geschichte im Denken Herders, in: Johann Gottfried Herder: zur Herder-Rezeption in Ost- und Südosteuropa, Akademie der Wissenschaften der DDR, Zentralinstitut für Literaturgeschichte, Berlin 1978, S.47-65.
ders., Natur, Geschichte, Humanität: zum 175. Todestag Johann Gottfried Herders, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie (26/10), Berlin 1978, S.1221-1236.
ders., Geschichtsphilosophie und Humanitätsbegriff Herders, in: Jahrbuch für Geschichte (19), Berlin 1979, S.7-43.
ders., Johann Gottfried Herder: Weltgeschichte und Humanität, in: Aufklärung und Geschichte: Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert, hrsg. Hans Erich Bödeker, Göttingen 1986, S.363-387. Sowie:
Claus Träger, Die Herder-Legende des deutschen Historismus, Frankfurt a.M. 1979.

⁷⁹ Hans Adler, Die Prägnanz des Dunklen: Gnoseologie, Ästhetik, Geschichtsphilosophie bei Johann Gottfried Herder, (Studien zum 18. Jahrhundert (13)), Hamburg 1990. Und: Friedhelm Solms, *Disciplina aethetica*: zur Frühgeschichte der ästhetischen Theorie bei Baumgarten und Herder, (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft (45)), Stuttgart 1990.

allerdings auch ausführlich der Geschichtsphilosophie Herders, weshalb im Folgenden auch häufig auf sie zurückgegriffen werden wird. Nach Adler basiert Herders Geschichtsphilosophie auf seiner ästhetischen Gnoseologie, die hier ihre „konsequente Anwendung“ finde.⁸⁰ Herders Geschichtsauffassung präsentiert sich für ihn als ein buntes Durcheinander aller menschlichen Möglichkeiten, weshalb die „historische Prägnanz“ die „Syntagmatisierung der ästhetischen“ Prägnanz bedeute.⁸¹ Im Rückbezug auf Baumgartens Ästhetikbegriff erklärt Adler Herders Geschichtsbegriff als Realisation von Ästhetizität, was seine Geschichtsphilosophie deren poetischer Narration angleiche.⁸²

Eine weitere Habilitationsschrift veröffentlichte 1994 Marion Heinz.⁸³ Sie befasst sich ausführlich mit den philosophischen Gedanken des jungen Herder, die Heinz unter dem Titel „Sensualistischer Idealismus“ zu subsumieren sucht. Heinz Ausgangspunkt ist dabei Herders „Versuch über das Sein“ von 1763, an welchem sie sein Programm einer subjektiven Philosophie exemplarisch aufzeigt. Zentrale Begriffe für Herders Gesamtwerk, wie der des Seins, des Raums, der Kraft oder der Zeit, finden sich schon in dieser frühen Schrift und werden von Heinz auch in den Aufzeichnungen der nachfolgenden Jahre verfolgt. Ihre Positionen werden allerdings, wie diejenigen aller Autoren der neunziger Jahre in den einzelnen Teilkapiteln zu Herder eingehend besprochen.

1994 erschien unter der Herausgeberschaft von Martin Bollacher ein weiterer wichtiger Sammelband zum Thema.⁸⁴ Neben dem Vorwort des Herausgebers sind hieraus vor allem die Beiträge Ulrich Gaiers zu Herder und Kant, Tino Markworths zu Herders Geschichtsdenken zwischen 1771 und 1773, Jürgen Jacobs zum Historismus des jungen Herder und Marion Heinz' zur Bückeburger Schrift hervorzuheben.⁸⁵ Der ebenfalls in diesem Band enthaltene Aufsatz von Yoichiro Shimada zu Herders „Journal“ bietet leider wenig Neues.⁸⁶

⁸⁰ Adler, Die Prägnanz des Dunklen, S. 169.

⁸¹ ebenda, S. 166.

⁸² vgl. Ralf Simon, Das Gedächtnis der Interpretation: Gedächtnistheorie als Fundament für Hermeneutik, Ästhetik und Interpretation bei Johann Gottfried Herder, (Studien zum 18. Jahrhundert (23)), Hamburg 1998, S. 138f. Simon widerspricht Adler zwar nicht grundsätzlich, gibt aber zu bedenken: „Was Adler aus Herders Gnoseologie folgert, muß erst noch in konkreter Analyse erwiesen werden. nämlich daß Herders Geschichtsschreibung einer Systematik folgt, die sich abschließend als Syntagmatisierung ästhetischer Prägnanz beschreiben läßt.“ und noch allgemeiner: „Der Nachweis aber, daß Herder explizit seine Geschichtsphilosophie aus seiner Erkenntnistheorie konstruiert hat, wäre noch zu führen, und wäre ausführlicher zu führen als in den kurzen Andeutungen Adlers.“ ebenda, S. 140.

⁸³ Marion Heinz, Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie und Metaphysik des jungen Herder (1763-1778), Hamburg 1994.

⁸⁴ Bollacher, Martin: Johann Gottfried Herder: Geschichte und Kultur, Würzburg 1994.

⁸⁵ Ulrich Gaier, Poesie oder Geschichtsphilosophie? Herders erkenntnistheoretische Antwort auf Kant, in: Johann Gottfried Herder: Geschichte und Kultur, hgg. von Martin Bollacher, Würzburg 1994, S.1-17.

Tino Markworth beleuchtet detailliert die Entwicklung des Geschichtsdenkens Herders von der Fertigstellung der „Abhandlung über den Ursprung der Sprache“ im Dezember 1770 bis zur Niederschrift der Bückeburger Schrift „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ im August 1773. Markworth unterteilt den beschriebenen Zeitraum in drei Phasen: Bis Ende 1771 sieht er das eher fortschrittsorientierte Geschichtsmodell der Sprachschrift als dominant an. Die erste Hälfte des Jahres 1772 steht seiner Ansicht nach im Zeichen der Auflösung dieses Geschichtsbildes, das dann im Herbst 1772 von den für die Bückeburger Schrift konstitutiven Thesen abgelöst wird. Diese letzte Phase prägen demnach die „Ablehnung normativer Wertmaßstäbe zur Beurteilung von Epochen“ und das „erkenntnistheoretische Konzept der Einfühlung und der Betonung von Individualität und Entwicklung als historisches Geschichtskonzept“.⁸⁷

Der Beitrag von Jürgen Jacobs zum Historismus in Herders Frühwerk steht in der Tradition Michael Maurers und Gerhard vom Hofes.⁸⁸ Marion Heinz hingegen beruft sich auf Hans Georg Gadamer, wenn sie die Bückeburger Schrift gegen die einseitige Rezeption aus der Sicht des vollständig ausgebildeten Historismus verteidigt.⁸⁹ Heinz sucht, ausgehend von der Kontroverse zwischen Herder und Mendelssohn über die Frage der Bestimmung des Menschen im Jahre 1769, nach der metaphysischen und erkenntnistheoretischen Basis der frühen Geschichtsphilosophie Herders. Diese Grundlage verortet sie in Herders „sensualistischem Idealismus“.⁹⁰

Der Artikel Gaiers zu Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik erwies sich für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit, wie auch der oben bereits behandelte Beitrag zur Poesie als Metatheorie und die Monographie von 1988 zu Herders Sprachphilosophie, als besonders ergiebig.⁹¹ Beginnend mit der Verteidigung Herders gegen die oben erwähnte Kritik der Kantianer entwirft Gaier ein neues Bild des Philosophen Herder: So verweist er schon 1988 auf „metakritische

Tino Markworth, *Unterwegs zum Historismus. Der Wandel des geschichtsphilosophischen Denkens Herders von 1771-1773*, in: Johann Gottfried Herder: *Geschichte und Kultur*, hg. von Martin Bollacher, Würzburg, 1994, S. 51-59.

Jürgen Jacobs, „Universalgeschichte der Bildung der Welt“. Die Problematik des Historismus beim frühen Herder, in: Johann Gottfried Herder: *Geschichte und Kultur*, hg. von Martin Bollacher, Würzburg, 1994, S.61-74.

Marion Heinz, *Historismus oder Metaphysik? Zu Herders Bückeburger Geschichtsphilosophie*, in: Johann Gottfried Herder: *Geschichte und Kultur*, hg. von Martin Bollacher, Würzburg 1994, S. 75-85.

⁸⁶ Yoichiro Shimada, *Individualgeschichte und Universalgeschichte bei Herder. Geschichtlichkeit als konstruktives Prinzip des Reisejournals*, in: Johann Gottfried Herder: *Geschichte und Kultur*, hg. von Martin Bollacher, Würzburg, 1994, S. 39-50.

⁸⁷ Markworth, *Unterwegs zum Historismus*, S. 51.

⁸⁸ vgl. Jacobs, „Universalgeschichte der Bildung der Welt“, S. 62, Anm. 2.

⁸⁹ Heinz, *Historismus oder Metaphysik?*, S. 75, Anm. 4.

⁹⁰ ebenda S. 76. Vgl. auch Heinz' im selben Jahr erschienene Habilitationsschrift zu diesem Thema: Marion Heinz, *Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie und Metaphysik des jungen Herder (1763-1778)*, Hamburg 1994.

⁹¹ Gaier, Ulrich: *Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik*, Stuttgart 1988.

Gesichtspunkte gegen die kantsche Philosophie und, allgemeiner, gegen die Philosophie des subjektiven Idealismus“ bei Herder.⁹² Gaier interpretiert die Geschichts- und Kulturphilosophie Herders von ihrem sprachphilosophischen Fundament her und zeigt auf diese Weise eine nicht länger zu bezweifelnde Stringenz in Herders Argumentation auf. Dementsprechend wird es nach Gaier Zeit, „Herder nicht nur als systematischen Denker anzuerkennen, sondern das Potential an kritischen Argumenten und Alternativen zur kantischen und nachkantischen, d.h. auch gegenwärtigen Philosophie auszuschöpfen,“ das Herder bereithalte.⁹³

Mit dieser Einschätzung wendet sich Gaier dezidiert gegen den Vorwurf „erkenntnistheoretischer Naivität“, welchen Irmscher 1985 gegen Herders Geschichtsphilosophie erhob und Bollacher noch 1989 wieder aufnahm.⁹⁴ Gegen beide genannten und zahlreiche ältere Vorwürfe ähnlicher Natur beruft sich Gaier auf die noch älteren Untersuchungen Hans Unterreitmeiers und Hinrich C. Seebas und betont mit Heinz Meyer die „Notwendigkeit metaphorischer Grundstrukturen des Sprechens von Zeit und Geschichte“.⁹⁵

Nach Gaier stützen sich selbst Herders historische Naturgesetze auf „pragmatische Bedeutungen im jeweiligen Lebensbezug“, was eine Pragmatisierung des auf Übereinstimmung fußenden Wahrheitsbegriffs bedeute.⁹⁶ Herders Wahrheitsmodell basiert für ihn auf der Verbindung dreier bis dahin meist als gegensätzlich behandelte „Logiken“, nämlich derjenigen der „Sinne und Leidenschaften, der Einbildungskraft und des Verstandes“.⁹⁷ Im Trizeps als dem für Herder idealen, „ganzen Menschen“ vereinigen sich demnach der empirische, der analogische und der rationale Diskurs miteinander.⁹⁸ Die häufig kritisierte Pluridiskursivität Herders ist für Gaier also eine „bewußte Kompositionsabsicht“, die sein eigenes Bemühen widerspiegelt, als „Dichter, Philosoph und Historiker gleichzeitig einen Gegenstand zu erfassen“, um ihn in einer „höheren Poesie als Metatheorie, Metahistorie und Metapoetik“ ganzheitlich darzustellen.⁹⁹

Die drei jüngsten Arbeiten zum Thema veröffentlichten Ralph Häfner, Andreas Herz und Ralf Simon in den Jahren 1996 und 1998.¹⁰⁰ Sie alle bieten ein Fülle an neuen

⁹² ebenda S. 9.

⁹³ ebenda S. 10.

⁹⁴ vgl. Anm. Nr. 55.

⁹⁵ Zu Unterreitmeier vgl. Anm. 63. Hinrich C. Seeba, Geschichte als Dichtung: Herders Beitrag zur Ästhetisierung der Geschichtsschreibung, in: Storia della Storiografia = Historische Historiographie (8), Mailand 1985, S.50-72. Heinz Meyer, Überlegung zu Herders Metaphern für die Geschichte, in: Archiv für Begriffsgeschichte (25/1), Bonn 1981, S.88-114, Zitat S. 56.

⁹⁶ Gaier, Poesie oder Geschichtsphilosophie?, S. 8.

⁹⁷ Gaier, Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik, S. 5.

⁹⁸ ebenda

⁹⁹ Gaier, Poesie oder Geschichtsphilosophie?, S. 16.

¹⁰⁰ Ralph Häfner, Johann Gottfried Herders Kulturentstehungslehre: Studien zu den Quellen und zur Methode seines Geschichtsdenkens, Hamburg 1995. Andreas Herz, Dunkler Spiegel – helles Dasein: Natur, Geschichte, Kunst im Werk Johann Gottfried Herders, Heidelberg 1996. Ralf Simon, Das Gedächtnis der Interpretation: Gedächtnistheorie als Fundament für Hermeneutik, Ästhetik und Interpretation bei Johann Gottfried Herder, (Studien zum 18. Jahrhundert (23)), Hamburg 1998.

Ergebnissen zu Herders Geschichtsdenken, die in der vorliegenden Arbeit hoffentlich Frucht bringend weitergeführt werden können.

Auf der Suche nach den „methodischen Voraussetzungen der Anthropologie Herders“ breitet Häfner mögliche Quellen für Herders anthropozentrische Behandlung der Geschichte als Geschichte des menschlichen Geistes aus.¹⁰¹ Vor allem dem Einfluss antiker (epikureischer, lukrezischer und stoischer) Quellen unter dem Vorzeichen der „Modernisierung“ anstatt der „Säkularisierung“ gilt sein Interesse.¹⁰² Hinter all diesen antiken und zeitgenössischen potentiellen Vordenkern verliert Häfner allerdings zeitweilig Herders eigene Gedanken zusehends aus den Augen.¹⁰³

Hinzu kommt die beinahe schon typische Unterbewertung der prägenden Bedeutung Hamanns für Herders Gedanken: So schreibt Häfner die Ideen von Hieroglyphe und Typus dem Einfluss Robinets zu, übersieht aber die sehr viel näher liegende Quelle in Hamanns Schriften.¹⁰⁴ Ebenfalls zutiefst unterbelichtet bleibt auch bei Häfner die wirkungsmächtige Einflusslinie der hermetischen Tradition: Beispielsweise die Verwendung mechanisch-naturwissenschaftlicher Elemente in Herders Geschichtsphilosophie führt er auf Thomas Abbt zurück, und die herdersche Überformung der christlichen Mystik fußt für ihn allein im antiken Humanismus.¹⁰⁵ Es ist daher auch nicht weiter verwunderlich, dass Häfner die Verbindung von Ästhetik und Geschichte bei Herder für durchweg negativ konnotiert hält.¹⁰⁶ Eine Fehlinterpretation, die im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch deutlich widerlegt werden soll.

Das vor allem bei Herder und Novalis stets zumindest latent fortwirkende „Systema Theosophorum“ und „Systema emanativum“ wurde allerdings nicht nur von Häfner sondern von der gesamten Forschung zu deren Geschichtsverständnis bisher weitgehend übersehen. Hans-Georg Kemper hat in mehreren aufschlussreichen Arbeiten dargelegt, dass Herder zeitlebens die Suche nach der ältesten göttlichen Offenbarung umtrieb. Neben den kabbalistischen Weg, über die Schriftauslegung zur vollkommenen Offenbarung Gottes gegenüber dem paradiesischen Adam vor oder vielmehr zurück zu dringen, und die eher christlich-mystische Innenschau tritt hierbei schon bald als dritter Weg die Anleitung des dreimalgrößten Hermes des „Corpus hermeticum“.¹⁰⁷ Für Herder besaß die Vorstellung einer altägyptischen

¹⁰¹ Häfner, Johann Gottfried Herders Kulturentstehungslehre, S. 1.

¹⁰² ebenda, S. 10.

¹⁰³ v.a. sein Kapitel über mögliche „Chronologischen Ordnungen“ leidet unter dieser Problematik.

¹⁰⁴ ebenda, S. 247.

¹⁰⁵ ebenda, S. 191 und 94.

¹⁰⁶ ebenda, S. 22.

¹⁰⁷ vgl. Hans-Georg Kemper, Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, 6 Bände., Tübingen 1987ff., Bd. III S. 71 ff.; ders., Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozess: Problemgeschichtliche Studien zur deutschen Lyrik in Barock und Aufklärung, 2 Bde. Tübingen 1981; ders.: Herders Konzept einer Mythopoesie und Goethes Ganymed, in: Von der Natur zur Kunst zurück. Neue Beiträge zur Goethe-Forschung. Gotthard Wunberg zum 65. Geburtstag, hgg. von Moritz Baßler, Christoph Brecht und Dirk Niefanger, Tübingen 1997, S. 39-77; Ralf Liedtke, Die Hermetik. Traditionelle Philosophie der Differenz, Paderborn, München, Wien, Zürich 1996; sowie

Überlieferung, die angeblich älter als der mosaische Schöpfungsbericht vielleicht sogar über Moses ägyptische Erziehung zu dessen Grundlage wurde, wie für viele seiner Zeitgenossen eine tiefgreifende Faszination. Und gerade sein emanistisches Bild eines in „liebendem Durchdringen“ handelnden Gottes verweist direkt auf diese Tradition.¹⁰⁸

Das „Systema Theosophorum“ stützt sich auf die Identifizierung des ägyptischen Gottes Thot mit dem griechischen Gott Hermes. Dieser Einheit entsprechend geht es von einer einzigen Urweisheit aus, die allen griechisch oder orientalisches geprägten Mythen und Religionen zu Grunde liegen soll.¹⁰⁹ Für die Hermetiker ist die ganze sichtbare und unsichtbare Welt aus dem Wesen Gottes „ausgeflossen“, weshalb sie auch wieder in dieses zurückfließen müsse. Der Mensch trägt also einen göttlichen Funken in sich, der durch eine von ihm selbst zu betreibende Höherentwicklung im Sinne einer alchemistischen Vergoldung zu seiner Selbstvergottung führt.¹¹⁰

Obwohl Herder sich zeitweise durchaus negativ über die Hermetiker äußert verweist Kemper auf die trotzdem stets vorhandenen Berührungspunkte und die Übernahme „wesentlicher Lehren der Hermetiker, die er [...] sehr gut kannte“.¹¹¹ Er will ihn trotzdem nicht nur einen „aufgeklärten Hermetiker“ nennen, da für Herder „die hermetischen Grundanschauungen auch nur eine Modifikation des auch in anderen Religionsphilosophien wie etwa der Stoa ausgeprägten, auf eine Uroffenbarung zurückgehenden ‚ältesten Gottesdienstes‘“ darstellten.¹¹²

Herders Nähe zur Hermetik erweist sich zudem als eine weitere Verbindungslinie zu Novalis, der sich nach Kemper ebenfalls ausführlich mit der Emanationslehre befasste.¹¹³ Die Auswirkungen dieser von beiden Autoren geteilten Leidenschaft für die Hermetik auf ihr Geschichtsverständnis sind bis heute noch nicht ausreichend untersucht worden und sollen im Folgenden näher beleuchtet werden.

Andreas Herz räumt schon im Vorwort seiner Arbeit ein, „Herders nicht im Sinne einer ‚neuen These‘ habhaft geworden“ zu sein.¹¹⁴ Das paulinische Gleichnis vom dunklen Spiegel (1. Kor. 13, 12-13) steht für ihn als Leitmotiv seiner Herderrezeption, für dessen „theologisch gegründeten Gedanken eines hellen, sich in sinnlicher Evidenz selbst bezeugenden Daseins der monistisch gedachten Naturwelt“.¹¹⁵ Herz versucht weiter Herders Ansatz den Menschen in diese

Rolf Christian Zimmermann, Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts, Bd. 1. Elemente und Fundamente, München 1969, Bd. 2 Interpretation und Dokumentation, München 1979.

¹⁰⁸ Kemper, Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozeß, Bd. I, S. 102. vgl. z.B. die Stellen c.h. I 8; II A 15; IV 1; und ebenda die Stobaeus-Fragmente V 1; XI 6-9.

¹⁰⁹ vgl. Kemper, Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, Bd. III, S. 74.

¹¹⁰ Zur Verähnlichung von Gott und Mensch bei Herder vgl. neuerdings (2002) auch ebenda, Bd. 6.2, S. 263ff.

¹¹¹ ders.: Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozeß, Bd. II, S. 117.

¹¹² ebenda, S. 132.

¹¹³ vgl. ebenda S. 143; sowie Bd. I, S. 136ff.

¹¹⁴ Herz, Dunkler Spiegel – helles Dasein, S. 11.

¹¹⁵ ebenda, S. 483.

Vorstellung mit einzubeziehen und deren „Verästelungen in die Bereiche der Anthropologie, Erkenntnistheorie, Ästhetik und Geschichtsphilosophie“ nachzuvollziehen.¹¹⁶

In Herders Stil erkennt er eine durchdachte Diskursalternative zur philosophischen Vorgehensweise seiner Zeitgenossen, und auch Herders „suggestiver Hermeneutik der Wiederbelebung und Vergegenwärtigung“ widmet er ein ausführliches Kapitel.¹¹⁷ Herz zeigt in diesem Zusammenhang auch die nicht zu vernachlässigende Beteiligung kritischer Verfahren im Denken Herders auf.¹¹⁸ Des Weiteren betrachtet er Herder als einen Nachfolger Baumgartens und wichtigen Gewährsmann für die Verbindung originär theologischen Erbes mit der Ästhetik. Einer bemerkenswert soliden Textarbeit steht bei Herz allerdings leider die äußerst uneinheitliche Grundlage seiner Zitate gegenüber, wenn er wechselweise aus vier verschiedenen Werkausgaben (Suphan, Deutscher Klassiker Verlag, Proß und Otto) zitiert.

Ralf Simon betrachtet Herder ganz im Sinne unserer Zeit aus der Perspektive des Dekonstruktivismus. Diese Herangehensweise fördert zwar unbestritten viele neue Interpretationsansätze zu Tage, wird aber m. E. der Intention und der durchaus bewussten Konstruktion der herderschen Texte nicht gerecht. Gerade Herder als einer der Mitbegründer der Autorästhetik und der historisch-hermeneutischen Literaturwissenschaft soll hier als Autor nicht in den Hintergrund gedrängt werden. Bei Herder fällt die Häufigkeit orientierender, geschichtsphilosophischer Sinnmetaphern, wie beispielsweise der des Lebens als Wanderschaft, des Weltenbaumes oder -theaters in allen für uns relevanten Werken auf. Aber schon die Frühschrift „Auch eine Philosophie“ dekonstruiert nach Simon diese absoluten Metaphern, indem sie ihnen ihre Anschaulichkeit nimmt. Mittels eines epistemologischen Konstruktivismus gelinge es Herder demnach unter Einbezug der erkenntnistheoretischen Autonomie des Individuums den Beobachter in seinem System, der in eine Metaerzählung eingebundenen Metaphern, mitzureflectieren. Mit dieser Involvierung des Beobachters würden die ursprünglichen Sinnmetaphern allerdings zu Desorientierungsmetaphern mutieren, da er das Ordnungsraster ohne die notwendige Distanz nicht mehr erkennen könne. Die *große Kette der Wesen* wird für Simon also unsichtbar (KH IV 82), der Mensch zur Ameise auf dem *Rad des Schicksals* (KH IV 57) und der *Faden der Geschichte* verirrt sich ihm zum Knäuel (KH IV 90). Diese Destabilisierung der Anschaulichkeit destruiere schon in der Frühschrift die Metaphysik der Präsenz.¹¹⁹

Diesem durchaus bestechenden Argumentationsgang lässt sich allerdings Herders eigenes Postulat des unerreichbaren göttlichen Plans entgegenhalten, nach welchem der Mensch diesen Plan der Geschichte ohnehin nie vollkommen durchschauen könne und der Historiker somit eben nur unvollständige Annäherungen in

¹¹⁶ ebenda

¹¹⁷ ebenda, Kapitel VII, S. 391-468. Zitat S. 483.

¹¹⁸ ebenda, S. 422ff.

¹¹⁹ vgl. z.B. Simon, a.a.O., S. 123ff.

mangelhaften Bildern erreichen kann. Eine detaillierte Auseinandersetzung mit Simons Interpretation erfolgt bei der Untersuchung der betreffenden Textstellen und Metaphern.¹²⁰

Auch Simons Frage, „ob man Herder so radikal lesen kann, dass man die Wucherungen und Brüche seines Textes als in sich reflektiertes postmodernes Wissen *avant la lettre* begreifen könnte“, muss m.E. negativ beantwortet werden. Ebenso lehne ich seine Vorstellung, „Herders Text ließe sich auch als eine kulturkritische Gegenwartsschelte, die einen geschichtsphilosophischen Hintergrund nur aufbaut, um ein Positiv für das Negativ der Gegenwart zu haben“, vollständig ab, da sie weder dem historischen und philosophischen Anspruch der Texte, noch Herders Beurteilung seiner eigenen Zeit gerecht wird.¹²¹

Simons Verständnis der Erzählstrategien Herders als Versuch „das Projekt einer Metaerzählung“¹²² auch gegen alle historischen Vereinzelungstendenzen durchzuführen, erscheint mir hingegen ebenso plausibel wie seine Schlussfolgerung aus dieser Erkenntnis: Wenn nämlich die „potenzierten Beobachtungsperspektiven [...] im Nachweis interner Systematizität das komplette Feld des in diesem Problemrahmen Konzeptualisierbaren abstecken, dann ist die Erzählung dieser Beobachtungsperspektiven *als* Erzählen von Geschichte im gleichen Moment Poesie.“¹²³

2.3 Zu Novalis‘ Geschichtsverständnis

Die verschiedenen Forschungspositionen zu den geschichtsphilosophischen Aspekten in Hardenbergs Werk sollen hier nur kurz angerissen werden, da Uerlings umfassender Forschungsbericht bereits ein ausführliches Kapitel zu diesem Thema aufweist, auf welches hier ausdrücklich verwiesen sei.¹²⁴

Als erste und vielleicht auch einflussreichste kritische Wertung der historischen Ansätze Hardenbergs gilt gemeinhin die Einschätzung Ludwig Tiecks, der behauptet, die Geschichte sei Novalis eher „fremd“ und der Dichter „mehr ein Ahnender als ein Wissender“ geblieben (HKA V 176). An diese Einschätzung Tiecks schließt sich eine lange Tradition an, eine Tradition des Vorwurfs der fahrlässigen oder sogar der bewussten Geschichtsverfälschung, aus der hier nur die wichtigsten Vertreter präsentiert werden sollen. Rudolf Haym beispielsweise

¹²⁰ vgl. Kapitel 6.2.

¹²¹ Simon, a.a.O., S. 128.

¹²² Unter „Metaerzählung“ verstehe ich mit Simon eine für die Behandlung des Themas der Geschichte als Ganzheit unumgängliche Erzählung, welche „als Legitimationserzählung große Einheiten“ strukturiert. vgl. Simon, a.a.O., S. 119.

¹²³ ebenda S. 141. Simon beruft sich bei dieser Folgerung übrigens auf die *poema*-Definition Baumgartens.

¹²⁴ Herbert Uerlings, Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis. Werk und Forschung, Stuttgart 1991, S. 521-615. Zusätzlich sei aber auch auf den Forschungsbericht zur Europa-Rezeption bei Isa Kasperowski, Mittelalterrezeption im Werk des Novalis, Tübingen 1994, S. 41-46 verwiesen, der zwar nur ein sehr viel engeres Feld untersucht, aber dennoch eine wichtige Grundlage dieses Kapitels bildet.

brandmarkt Novalis Werk als „gefährlich“, weil es den „verführerischen Schein historischer Wahrheit“ erwecke, ohne wirklich historisch zu sein.¹²⁵ Brandes kritisiert die alles beherrschende reaktionäre Prägung der Schriften Hardenbergs, und auch Dilthey bemängelt die fehlende historisch-kritische Objektivität und behauptet sogar, diese „unhistorische Anschauung“ habe der Heiligen Allianz ein „christliches Gewand“ verliehen und damit zu ihrer Legitimierung beigetragen.¹²⁶ Dieser kritischen Forschungstradition widersprach erstmals Christopher Brennan,¹²⁷ indem er auf den symbolischen Charakter der Darstellung Hardenbergs verwies und dennoch wirkt sie bis heute in vielen Köpfen nach. Selbst Richard Samuel, einer der besten Kenner Hardenbergs, wirft ihm noch in einer seiner jüngeren Schriften Geschichtsverfälschung vor.¹²⁸ Korff nennt die „Europa“ den „Gegenentwurf gegen die Französische Revolution“ und Lukacs „die geschichtsphilosophische Programmschrift der romantischen Reaktion“.¹²⁹ Auch Clauss Träger bemängelt nicht nur die fehlende Realitätsnähe, sondern bezeichnet sogar die „Wiederherstellung des Ancien Regime“ als ihr Ziel.¹³⁰ Hannelore Link geht in ihrem Negativurteil besonders weit, wenn sie Novalis vorwirft, die ihm durchaus bekannten historischen Tatsachen bewusst verfälscht zu haben.¹³¹ Demgegenüber nehmen Barbara Steinhäuser-Carvill und Klaus Peter ihn mit dem Hinweis in Schutz, die historische Wahrheit darzustellen sei überhaupt nicht sein Ziel gewesen und die diesbezügliche Kritik folglich absolut unbegründet.¹³² Dieser Einschätzung tritt Ira Kasperowski wiederum entschieden entgegen. Sie fordert, man dürfe Novalis' historische Darstellungen nicht an den Maßstäben der modernen Geschichtswissenschaft messen, sondern müsse diese vielmehr in Bezug auf die ihm zur Verfügung stehenden Quellen untersuchen.¹³³ Diesem Ansatz folgend kommt sie zu dem Schluss, Hardenberg habe sehr wohl Geschichte schreiben wollen und könne

¹²⁵ R. Haym, *Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*, Berlin 1870 (Nachdruck Darmstadt 1977), S. 466.

¹²⁶ Georg Brandes, *Die Hauptströmungen der europäischen Literatur des neunzehnten Jahrhunderts*. Bd. II: *Die romantische Schule in Deutschland*, Kopenhagen 1890; und Wilhelm Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin*. 2. Aufl. Leipzig 1907, S. 279.

¹²⁷ Christopher Brennan, *Novalis* (von 1904), in ders.: *The Prose*, Sydney 1962, S. 105-131.

¹²⁸ R. Samuel, *Die Form von Friedrich von Hardenbergs Abhandlung "Die Christenheit oder Europa"*, in: *Stoffe, Formen Strukturen. Studien zur deutschen Literatur*, hg. von Albert Fuchs und Helmut Motekat, München 1962, S. 298.

¹²⁹ Hermann August Korff, *Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte*. III. Teil: *Frühromantik*, 2. Aufl. Leipzig 1949, S. 347; und Georg Lukacs, *Die Romantik als Wendung in der deutschen Literatur*, in: *Georg Lukacs, Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur*, Berlin 1955, S. 43-57, hier S. 52.

¹³⁰ C. Träger, *Novalis und die ideologische Restauration. Über den romantischen Ursprung einer methodischen Apologetik*, in: *Sinn und Form. Beiträge zur Literatur* 13, 1961, S. 618-660, hier S. 650.

¹³¹ H. Link, *Abstraktion und Poesie im Werk des Novalis*, Stuttgart 1971, S. 127.

¹³² Barbara Steinhäuser-Carvill, *Die Christenheit oder Europa – Eine Predigt*, in: *Seminar. A Journal of Germanic Studies* 12, 1976, S. 78; und Klaus Peter, *Einleitung zu: Die politische Romantik in Deutschland. Eine Textsammlung*, hg. von K. Peter, Stuttgart 1985, S. 32.

¹³³ Kasperowski, *Mittelalterrezeption*, S. 43.

sich in fast allen Details auf Primärquellen oder historische Forschungsliteratur stützen.¹³⁴

Über den Umgang mit Novalis in der sogenannten „konservativen Revolution“ des 20. Jahrhunderts gibt Kurzkes diesbezügliche Studie Aufschluss.¹³⁵ Als bekanntester Vertreter dieser Richtung sei hier daher nur Carl Schmitt erwähnt, der mit seiner Behauptung, die Romantik sei weder konservativ noch revolutionär, sondern vielmehr „occasionalistisch“ gewesen, eine neue Wertung in die Novalisforschung einbrachte.¹³⁶

Wenige Jahre nach dieser Arbeit erschien die bis heute wohl bedeutendste Untersuchung zum historischen Werk Hardenbergs: „Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung Friedrich von Hardenbergs (Novalis)“ von Richard Samuel.¹³⁷ Mit dieser bislang unübertroffenen Arbeit gilt es sich in den Novalis betreffenden Kapiteln am stärksten auseinanderzusetzen, da sie viele Bereiche des Geschichtsbildes Hardenbergs als Einzige behandelt. Außerdem soll trotz der hervorragenden Quellenarbeit Samuels der Vergleich mit neueren Erkenntnissen und eine erneute Überprüfung seiner Ergebnisse am Text selbst vorgenommen werden. So muss beispielsweise Samuels Bewertung der Mittelaltersicht des reiferen Novalis als absolute Neuheit relativiert werden. Samuel schreibt hierzu: „Als Ideal, das die Möglichkeit umfassender Totalität in sich birgt, ist das Mittelalter vor Novalis überhaupt nie gezeichnet worden, weder von Herder noch vom jungen Goethe.“¹³⁸ In der Radikalität seiner Bewertung trifft diese Einschätzung durchaus zu, Samuel unterschätzt dabei jedoch die zentrale Bedeutung der Vorarbeit Herders. Ohne Herders schon in dieser Form epochale Neubewertung des Mittelalters wäre Novalis Radikalisierung dieser Sicht schlichtweg unmöglich gewesen. Das historische Verdienst muss also beiden gleichermaßen zugeschrieben werden.

Die Dissertationsschrift Edgar Hederers zur „Europa“, die 1933 – also nur acht Jahre nach Samuels Arbeit – erschien, ist hingegen derart überladen mit deutschnationalen und imperialistischen Gemeinplätzen, dass ihre Untersuchung gegenüber Samuel nicht viel Neues birgt.¹³⁹ Ein weiteres Beispiel für diese bedauernde Überlagerung einer wissenschaftlichen Arbeit durch ideologische Dogmen bildet die Untersuchung Gerda Heinrichs.¹⁴⁰ Ihr Vergleich der Geschichtsphilosophie Hardenbergs mit der Schlegels und anderer Zeitgenossen verspricht leider sehr viel mehr, als er hält, da die gesamte Arbeit voll marxistischer und antibürgerlicher

¹³⁴ ebenda, S. 228.

¹³⁵ Hermann Kurzke, Romantik und Konservatismus, München 1983, v.a. S. 36-50.

¹³⁶ Carl Schmitt, Politische Romantik, Berlin 1919. Das Zitat entstammt der 3. Auflage aus dem Jahre 1968 S. 23.

¹³⁷ Richard Samuel, Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung Friedrich von Hardenbergs, Frankfurt a.M. 1925.

¹³⁸ ebenda, S. 235.

¹³⁹ hierzu mehr bei Uerlings, Novalis, S. 275.

¹⁴⁰ G. Heinrich, Geschichtsphilosophische Positionen der deutschen Frühromantik, Kronberg Ts. 1977.

Gemeinplätzen steckt, aber was objektive wissenschaftliche Erkenntnisse anbelangt, leider äußerst dürftig ist.

Das absolute Gegenteil dieser beiden Negativbeispiele ist, was die Relevanz für ein tieferes Verständnis Hardenbergs anbelangt, auch die zweite Abhandlung Samuels zu Novalis.¹⁴¹ Seine Überlegungen zur Form der „Europa“ waren insofern eine bahnbrechende Neuheit, als sie den poetisch-rhetorischen Charakter der Rede in den Mittelpunkt der Interpretation rückten. Allerdings bleibt auch hier Samuels frühere Einschätzung bestehen, dass Novalis Geschichte, wie sie sein wollte, und nicht, wie sie in Wirklichkeit war, darstellen wollte. Diese Einschätzung gilt es erneut zu überprüfen.

Der Grundannahme der rhetorischen Dominanz in der Struktur der Rede und der damit verbundenen Relativierung ihres Realitätsanspruches folgt auch Malsch in seiner überaus detaillierten und bestechend logischen Interpretation der „Europa“.¹⁴² Für ihn ist sie eine „Erzählung“ von Europa, die gleichzeitig eine „Deutung dieser Erzählung“ als Appell an Europa richtet, also eine „hermeneutische Reflexion auf die ‘Poesie in der Geschichte’, in der die unerkannte Poesie zu ihrer Selbsterkenntnis übergeht.“¹⁴³

Parallel zu dieser Interpretation der „Europa“ entstand mit Mähls „Idee des Goldenen Zeitalters“ noch ein weiteres zentrales Werk für den hier untersuchten Bereich.¹⁴⁴ Mähl stellt nicht nur Novalis’ Zukunftsvorstellungen in die lange Tradition der Utopie vom Goldenen Zeitalter, sondern zieht aus dieser Erkenntnis auch Rückschlüsse auf den historischen Gehalt seiner Schriften. Den in der „Europa“ geschilderten, oft mit dem Mittelalter gleichgesetzten *schönen glänzenden Zeiten* spricht er einen mehr symbolischen als historischen Charakter zu.¹⁴⁵

Die oben bereits erwähnte Arbeit Steinhäuser-Carvills nimmt die rhetorischen und religiösen Interpretationsansätze Samuels, Malschs und Mähls auf, deutet die „Europa“ aber als Predigt und rechtfertigt diesen Schritt durch einen Vergleich mit Herders Predigtaufassung.¹⁴⁶ Als neuestes Werk zum geschichtsphilosophischen Kontext sei zuletzt noch einmal auf Kasperowskis Untersuchung der Mittelalterrezeption verwiesen, die leider nur den Komplex des Mittelalters behandelt, diesen aber mit akribischer Präzision durchleuchtet und mit der Haltung von Hardenbergs Zeitgenossen zum selben Thema vergleicht.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass seit der Monographie Samuels aus dem Jahre 1925 keine neuere Arbeit mehr den gesamten Bereich des hardenbergschen

¹⁴¹ R. Samuel, Die Form von Friedrich von Hardenbers Abhandlung "Die Christenheit oder Europa", siehe Fußnote Nr. 17.

¹⁴² Wilfried Malsch, „Europa“. Poetische Rede des Novalis. Deutung der französischen Revolution und Reflexion auf die Poesie in der Geschichte, Stuttgart 1965.

¹⁴³ ebenda, S. VI.

¹⁴⁴ Hans-Joachim Mähl, Die Idee des Goldenen Zeitalters im Werk des Novalis, Tübingen 1965 (2. Auflage 1994).

¹⁴⁵ ebenda, S. 372.

¹⁴⁶ B. Steinhäuser-Carvill, Die Christenheit oder Europa – Eine Predigt, S. 82.

Geschichtsverständnisses zu erfassen vermocht hat. Hieraus folgt aber, dass trotz der hervorragenden Untersuchungen zu einzelnen Teilbereichen, wie zur „Europa“, zur Zukunftsvorstellung oder zum politischen Standort Hardenbergs, die Synthese dieser neuen Erkenntnisse in einer umfassenden Interpretation, welche vielleicht erst wirklich in der Lage wäre, diese Mosaiksteine auf ihre Richtigkeit hin zu überprüfen, immer noch fehlt. Uerlings kommt diesem Ideal noch am nächsten, aber sein schon wieder beinahe zu weit gesteckter Rahmen macht dafür die direkte Quellenarbeit, welche er bei Samuel noch lobend hervorhebt, unmöglich.¹⁴⁷

¹⁴⁷ Uerlings, Novalis, S. 540.

III Die drei Autoren und die Geschichte – eine erste Annäherung

3.1 Hamann und die Geschichte

„Hamann ist keine anerkannte Autorität, wie sie etwa Kant für die Philosophie, Goethe für die Germanistik, Schleiermacher oder Luther für die Theologie darstellen.“¹⁴⁸ Dieses Urteil Oswald Bayers, eines der besten Hamannkenner unserer Zeit, trifft auch heute noch zu. Von einigen seiner Zeitgenossen wurde Hamann aber durchaus als eine Autorität angesehen. Goethe, der prominenteste unter ihnen, soll gesagt haben: „Hamann sey der Autor, von dem er am meisten gelernt.“¹⁴⁹ Er sah in Hamann den „hellsten Kopf seiner Zeit“. Und Hegel, ein zumindest für die Geschichtswissenschaft ebenso bedeutender Geist, schätzte ihn ebenfalls, wenn er auch Hamanns fehlende Systematik kritisierte.¹⁵⁰ Dieser Schwäche war sich Hamann durchaus bewusst. 1759 schrieb er an Lindner: *Wahrheiten, Grundsätze, Systems bin ich nicht gewachsen.*¹⁵¹

Aus dieser treffenden Selbsteinschätzung ergeben sich für eine systematisch angelegte Arbeit über Hamann natürlich gewisse Probleme. Da Hamann kein geschichtsphilosophisches Hauptwerk, ja noch nicht einmal einen zusammenhängenden Abriss seiner diesbezüglichen Gedanken, hinterlassen hat, müssen diese aus den vereinzelt Hinweisen in seinen zahlreichen Werken erst zusammengetragen werden. Eine inhaltliche Begründung findet Hamanns Unfähigkeit zur Systematik oder gar Systemfeindlichkeit in seiner starken Betonung der Individualität, auch und vor allem des Geschichtlichen.

Obwohl die vorliegende Arbeit das ganze Spektrum geschichtsphilosophisch relevanter Aussagen in Hamanns Gesamtwerk untersucht, sei hier für den interessierten Leser dennoch eine kleine Auswahl der wichtigsten Schriften zu diesem Thema benannt: Urs Strässle sieht in der vordem wenig beachteten „Beylage zu Dangeuil“ (N IV 225-242) die erste Grundschrift Hamanns zum Thema Geschichte, in der alle späteren Gedanken bereits angelegt seien.¹⁵² Dieser Ruhm gebührt allerdings wohl eher den „Biblischen Betrachtungen“, wie sich an einem kurzen Auszug zum zentralen Thema der „Beylage“ nachweisen lässt:

¹⁴⁸ O. Bayer, *Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer*, Piper, München/Zürich 1988, S. 10.

¹⁴⁹ J. W. v. Goethe, *Begegnungen und Gespräche*, hgg. von E. und R. Grumach, Band 1, Berlin 1965, S. 258.

¹⁵⁰ G. W. F. Hegel, *Werke*, hgg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel (Suhrkamp Theorie Werkausgabe), Band 11, Frankfurt a.M. 1970, S. 330.

¹⁵¹ ZH I 431.

¹⁵² U. Strässle, *Geschichte, geschichtliches Verstehen und Geschichtsschreibung im Verständnis Johann Georg Hamanns. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung der Werke zwischen 1756 und 1772*, Diss. Masch. Universität Zürich, Verlag Herbert Lang & Cie AG Bern 1970, S. 19f.

Der Handelsgeist wird vielleicht die Ungleichheit der Stände mit der Zeit aufheben [...] um mit desto mehr Vorteil die Ordnung der Natur bestreiten zu können (N IV 231).

Der hier so übermächtig beschriebene Handelsgeist und seine (ver-)einigende Kraft spielen in den anderen Schriften Hamanns nur noch eine untergeordnete Rolle¹⁵³ und die Ordnung der Natur wird nach der „Londoner Wende“ Hamanns als göttliche Offenbarung absolut gesetzt. Die geistig-religiöse Wende Hamanns vom vernunftgläubigen Aufklärer zum bibeltreuen Christen manifestiert sich in den „Biblischen Betrachtungen“. Durch die für Hamann fortan grundlegende Einschätzung der Bibel als Schlüssel zur Geschichte rückt diese Schrift in der Tat ins Zentrum seiner Gedanken auch zu unserem Thema.¹⁵⁴

Die hier gefundene christozentrische Auslegung der Geschichte weitet Hamann in den „Sokratischen Denkwürdigkeiten“ auf alle Bereiche der menschlichen Wahrnehmung aus, da die gesamte Wirklichkeit ihm die Offenbarung Gottes verkörpert. Der Glaube bleibt zentrales Interpretament der Weltwahrnehmung:

Unser eigen Dasein und die Existenz aller Dinge ausser uns muß geglaubt und kann auf keine andere Art ausgemacht werden. (N II 73)

In den „Sokratischen Denkwürdigkeiten“ finden sich zwar viele wichtige Hinweise auf Hamanns Geschichtsverständnis und seine Vorstellungen einer idealen Geschichtsschreibung, doch wenig später entsteht mit dem zweiten Brief im „Kleeblatt Hellenistischer Briefe“ (N II 167-185) eine noch tiefere Auseinandersetzung mit Geschichte und Mythos. Diesem „Zweiten Hellenistischen Brief“ (N II 174-178) ist in seiner Verdichtung von Hamanns Zeitverständnis wohl nur der „Zweite Fliegende Brief“ (N III 349-407) vergleichbar.¹⁵⁵

Zunächst folgten auf die „Sokratischen Denkwürdigkeiten“ allerdings die „Kreuzzüge eines Philologen“ (N II 113-246) mit vielen leider weitverstreuten Hinweisen zur Geschichte.¹⁵⁶ Diese enthalten aber auch die für Hamanns historiographische Postulate zentrale „Aesthetica in nuce“ (N II 195-219), der unter den späteren Schriften nur noch „Golgatha und Scheblimini“ (N III 291-320) an Bedeutung gleichkommt. In deren zweitem Teil zeichnet Hamann das Bild einer universellen Geschichtstheologie, die sich schon im programmatischen Titel¹⁵⁷ abzeichnet: Gulgatha (der Ort des Kreuzestodes) und Scheblimini (hebräisch: Setze dich zu meiner Rechten) symbolisieren die beiden zentralen Punkte der christlichen Heilsgeschichte, auf die hin und von der her Hamann die gesamte Vergangenheit und Zukunft auslegt.

¹⁵³ Anders bei Herder: Kapitel 7.5.4 Der Handel als positivste Entwicklungskraft des Mittelalters.

¹⁵⁴ „Die ‚Biblischen Betrachtungen‘ enthalten in nuce Hamanns späteres Denken.“ K. Gründer, *Figur und Geschichte*. J.G.Hamanns „Biblisches Betrachtungen“ als Ansatz zu einer Geschichtsphilosophie, München 1958, S. 169.

¹⁵⁵ vgl. Bayer, *Zeitgenosse im Widerspruch*, S. 226.

¹⁵⁶ H. Veldhuis, *Ein versiegeltes Buch: der Naturbegriff in der Theologie J.G. Hamanns (1730-1788)*, de Gruyter, Berlin/New York 1994, S. 155.

¹⁵⁷ Zum theologischen Verständnis dieses Titels: Bayer, *Zeitgenosse im Widerspruch*, S. 167.

Wenn Hamann Geschichte thematisiert, so muss zu seinem Verständnis, spätestens ab der Londoner Zeit, immer auch sein Glaube mitberücksichtigt werden:

Last uns alle irrdische Geschichte als bloße Träume, Gedanken und Einbildungen seyn, hingegen alle Gedanken zur Ehre Gottes Worte und alle gute Worte noch bessere Werke. (N I 116)

Die unzertrennliche Verbindung von Glauben und Wissen oder Erkenntnis zieht sich wie ein roter Faden durch alle seine Schriften: von den „Biblischen Betrachtungen“ bis zu seinem „Letzten Blatt“. Diesem Leitgedanken entspricht auch sein Selbstverständnis als *Philologus crucis*.¹⁵⁸ Vorsehung und göttlicher Heilsplan begründen für ihn die Einheit der Geschichte, die er als fortwährende *Herunterlassung Gottes* versteht.

Hinter dem Begriff der *Herunterlassung* verbirgt sich der theologische Gedanke der *Kondeszendenz*.¹⁵⁹ Abgeleitet vom griechischen „synkatabasis“ oder „synkatabainein“ für „Herabsteigen“ bezeichnet diese ein theologisches Hilfsmittel, um „das philosophische Axiom der Unerkennbarkeit Gottes mit dessen biblisch bezeugter Offenbarung in Wort und Tat zu verbinden, ohne daß doch eine wirkliche Vermittlung zwischen philosophisch-rationalem Gottesgedanken und biblischer Erkenntnis Gottes in der Geschichte gelänge.“¹⁶⁰ Für Hamann bedeutet *Kondeszendenz* im Rückbezug auf Luther die gütige Herablassung Gottes zum Menschen.

Auf dem so gegebenen Einheitsgrund der Geschichte, dem Glauben an *Kondeszendenz* und Heilsgeschichte, fußt die hermeneutische Methodik des hamannschen Geschichtsverständnisses. Hamann interpretiert jedes noch so geringe Detail der Geschichte typologisch als Vor- oder Abbild eines anderen Ereignisses. Alle diese Verbindungen stehen allerdings unter dem gemeinsamen Dach der Heilsgeschichte, auf die sie ebenfalls typologisch verweisen.

Die Sprache, in welcher sich die Geschichte vollzieht, ist selbst ein Bild der *Kondeszendenz*. Schon Hegel erkannte in der Verbindung von Sprache und Geschichte das Hauptthema Hamanns.¹⁶¹ Einerseits konstituiert für Hamann die Geschichte die per se historisch bedingte Sprache, andererseits wird Geschichte erst in ihrer Versprachlichung fassbar. Nach Karlfried Gründer zielen auch Hamanns sprachtheoretische Schriften eigentlich auf die Geschichte.¹⁶² Konkrete historische Arbeiten sind eher die Ausnahme:

¹⁵⁸ Diese gegenseitige Bedingtheit von Glauben und Denken findet sich allerdings auch in der Hermetik. Das „corpus hermeticum“ lehrt: „Denken heißt Glauben, Nicht-Glauben heißt aber Nicht-Denken. Worte erreichen die Wahrheit nicht. [...] Denen, die über das von Gott Geoffenbarte nachdenken, ist es glaubwürdig, denen, die nicht nachdenken, unglaubwürdig.“ (c.h. IX 10).

¹⁵⁹ Zu *Kondeszendenz* und Geschichte vgl. Kapitel 6.1.2.

¹⁶⁰ Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde, Band II, hgg. von H. Burkhardt und U. Swarat, Wuppertal, Brockhaus Verlag 1993, s.v. „Kondeszendenz“.

¹⁶¹ vgl. K. Gründer, *Reflexion der Kontinuitäten*, Göttingen 1982, S. 52; und Strässle, *Geschichte*, S. 58.

¹⁶² „Was nun die Sprache anbelangt, die bei Hamann den Skopus des Gedankenganges machte, so käme es auf sie als Phänomen gar nicht mehr an. Sie steht in dieser bei Hamann vollzogenen Wendung für

In den „Sokratischen Denkwürdigkeiten“ stellt Hamann fest: *Meine Absicht ist es nicht, ein Historiograph des Sokrates zu sein* (N II 65, 14). Das bedeutet jedoch keineswegs, dass er der Geschichtsschreibung generell abgeneigt wäre, denn in der Schrift „An die Hexe zu Kadmonbor“ erwähnt er explizit seine *Absicht*, ein *Historiograph zu seyn* (N III 85).¹⁶³ Mit der Ablehnung der Bezeichnung Historiograph in den „Sokratischen Denkwürdigkeiten“ muss es also eine andere Bewandnis haben. Dort fährt Hamann fort, er wolle nur die *Denkwürdigkeiten* des Sokrates niederschreiben (N II 65, 15), er besteht also auf der dichterischen Freiheit einer Sammlung von Anekdoten, nicht historischer Fakten.

Über Sokrates schreibt Hamann zwar ohne jede tiefere Kenntnis der historischen Quellen,¹⁶⁴ aber in seiner Selbstdarstellung „Pro memoria“ reklamiert er dennoch die seriöse Quellenarbeit für sich: *Ich habe nicht nur die Römer und Griechen, sondern auch die Urkunden morgenländischer Wahrheiten und Lügen in ihren Quellen studiert.* (N III 333) In der Tat besaß Hamann nachweislich einige der Werke Herodots (N V 16,36) und hatte diese wohl sogar im Original gelesen, denn er meinte:

Die Griechen und Homer aus ihren Übersetzungen zu beurtheilen ist so viel als die Sonne bey einer Finsternis in einem Gefäße mit Wasser sehen. (N IV 245)

Weitere Beispiele für Hamanns eingehende Beschäftigung mit historischen Stoffen finden sich neben den „Sokratischen Denkwürdigkeiten“ nur in seiner Übersetzung aus der „Historie von Portugal“ (N V 131) und in seinen Zeitungsbeiträgen (N IV 374). Erstere besteht delikater Weise gerade in der anderweitig kritisierten bloßen Aneinanderreihung von Fakten, während Letztere mit kühnen Analogien zwischen Mythos, Dichtung und Historie oder Antike und Mittelalter aufwartet, die schon eher seinen eigenen Anforderungen an die poetische Geschichtsschreibung genügen. Hamann selbst zieht in einem Rückblick auf seine schulische und universitäre Vorbildung den negativen Schluss:¹⁶⁵

Unterdessen ich mich wirklich in einig[en] Dingen weiter befand, als ich nöthig hatte, so war ich dafür in weit nützlichern v [und] nöthigern ganz zurückgelassen; weder Historie, noch Geographie, noch den geringsten Begriff von der Schreibart, Dichtkunst. Ich habe den Mangel der beyd[en] erster[en] niemals gehörig ersetzen können, den Geschmack an der letzteren zu spät erhalten, und finde mich in vieler

Geschichte, und die Ausdrückliche Frage nach der Sprache könnte *nach* dieser Wendung ruhig wieder zu einer Spezialfrage werden.“ Gründer, Reflexion, S. 54.

¹⁶³ Zu seinen Vorbildern auf dem Feld der Geschichtsschreibung zählen unter anderen Voltaire, Bayle, Buffon und Hume. Letzteren nennt Hamann im „Ritter von Rosencreuz“ den *größten irrdischen Geschichtsschreiber* (N III 29).

¹⁶⁴ Platon und Xenophon.

¹⁶⁵ In seiner Schul- und Universitätszeit hat Hamann sich wenig mit der Geschichte befasst. Sein historisches Interesse begann erst später, und er bildete sich im Selbststudium. Aus dem Jahre 1776 existiert eine Bücherliste, die Aufschluss über seine historischen Grundlagen gibt (N V 15ff). Vgl. auch Strässle, Geschichte, S. 17.

*Mühe meine Gedanken mündlich und schriftl. in Ordnung zu sammeln
und mit Leichtigkeit auszudrucken. (N II 14)*

Soweit Hamann über sich selbst. Bezüglich der fehlenden Ordnung seiner Gedanken und dem Mangel an Leichtigkeit in seiner Schreibart stimmen ihm sicher bis heute die meisten seiner Leser gerne zu. Was hingegen die Einsicht in die Dichtkunst anbelangt, urteilt zumindest die Fachwelt ganz anders. Seine Einsichten in die Geschichte gilt es im Folgenden näher zu beleuchten.

3.2 Herder und die Geschichte

In seiner Bückeburger Schrift „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ beschreibt Herder seine Hoffnung auf eine nachhaltige Wirkung dieses Werkes trotz oder gerade wegen der Eigenheit seiner Vorstellungen: Wenn auch die Masse seiner Leser ihn *nicht verstehen*, sondern *verachten* und ablehnen wird, so rechtfertige doch allein die Minderheit der Zeitgenossen und vor allem die *Nachwelt* seine Bemühungen, die ihn lesen und besser anwenden könne (KH VI 91). Herders Erwartungen an die Nachwelt sollten sich tatsächlich erfüllen, und so gilt eben jene Schrift heute als „erstes epochemachendes Exemplar historischer Geschichtsbetrachtung“¹⁶⁶ oder als „Gründungsdokument des Historismus“ und Herder selbst als „der große Anreger“ auch der Geschichtsphilosophie.¹⁶⁷ Hans-Georg Gadamer bezeichnet ihn sogar als den „Entdecker des historischen Sinnes“.¹⁶⁸ Vor allem Herders historisch-hermeneutische Methode der Einfühlung und seine Würdigung der beiden Maximen der Individualität und Entwicklung in der Geschichte werden immer wieder hervorgehoben.¹⁶⁹ Diese bahnbrechend neue Verbindung der individuellen Würdigung einzelner Epochen mit der Adaption des Entwicklungsprinzips macht Herder für Meinecke zum ersten Repräsentanten des ursprünglichen Historismus.¹⁷⁰

Andreas Herz sieht in derartigen Lobesbezeugungen allerdings lediglich die Stilisierung der eigenen Ursprünge durch den späten Historismus.¹⁷¹ Eine eindeutige Zuordnung Herders zum Historismus lehnt er als zu simpel ab, da seine Positionen mit denen „eines Ranke, Droysen und Burckhardt“ keineswegs einfach konform

¹⁶⁶ Marion Heinz, Historismus oder Metaphysik? Zu Herders Bückeburger Geschichtsphilosophie, in: Johann Gottfried Herder: Geschichte und Kultur, hg. von Martin Bollacher, Würzburg 1994, S. 75-85, S. 75.

¹⁶⁷ Ralf Simon, Das Gedächtnis der Interpretation: Gedächtnistheorie als Fundament für Hermeneutik, Ästhetik und Interpretation bei Johann Gottfried Herder, (Studien zum 18. Jahrhundert (23)), Hamburg 1998, S. XV.

¹⁶⁸ Hans-Georg Gadamer: Nachwort in: J.G. Herder: Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, Frankfurt a.M. 1967, S. 157.

¹⁶⁹ Michael Maurer, Die Geschichtsphilosophie des jungen Herder in ihrem Verhältnis zur Aufklärung, in: Johann Gottfried Herder: 1744-1803, hg. von Gerhard Sauder, Hamburg 1987, S.141-155, S. 147; Sowie Heinz, Historismus oder Metaphysik?, S. 75.

¹⁷⁰ Friedrich Meinecke, Die Entstehung des Historismus, München 1959, S. 355.

¹⁷¹ Andreas Herz, Dunkler Spiegel – helles Dasein: Natur, Geschichte, Kunst im Werk Johann Gottfried Herders, Heidelberg 1996, S. 164.

gingen.¹⁷² Aber auch Herz will das historische Gewicht Herders keineswegs geschmälert wissen, wenn er in dessen Versuch, Subjekt und Objekt der Historiographie „als vermittelt zu denken“, die Überwindung des posthistorischen Diskurses vorweggenommen sieht.¹⁷³

Die Bedeutung zumindest der Bückeburger Schrift scheint also bis heute nahezu unumstritten, während andere Schriften Herders nahezu in Vergessenheit geraten sind. Aber Herders geschichtsphilosophische Überlegungen gehen bis auf Entwürfe seiner Königsberger Studienhefte zurück und durchziehen darüberhinaus sein gesamtes Werk bis ins hohe Alter.¹⁷⁴ Vor allem das „Reisejournal“ von 1769 enthält bereits wichtige Hinweise auf seine später ausformulierte Geschichtsphilosophie.¹⁷⁵ Und Herder selbst schreibt in der 1784 entstandenen „Vorrede“ des ersten Teils seiner „Ideen“ *schon in ziemlich früher Jugend* wäre ihm oft der Gedanke gekommen:

ob denn, da alles in der Welt seine Philosophie und Wissenschaft habe, nicht auch das, was uns am nächsten angeht, die Geschichte der Menschheit im Ganzen und Großen eine Philosophie und Wissenschaft haben sollte? (KH VI 14)

In eben jener „Vorrede“ äußert er sich ebenfalls zur Wirkungsgeschichte seiner Bückeburger Schrift: Nicht ohne einen gewissen Stolz verweist er auf *einige Gedanken* seines *Werkchens*, die auch, ohne ihn als deren Urheber zu nennen, *in andre Bücher übergegangen und in einem Umfange angewandt* worden seien, den er damals weder vorhergesehen noch bezweckt habe (KH VI 11). Hinter dieser Bescheidenheitsbezeugung verbirgt sich in erster Linie eine vorsichtige Distanzierung von einigen radikalen Positionen seiner Frühschrift und von der in Wahrheit von Iselin übernommenen Lebensalteranalogie. Dem frühen ironischen bückeburger Pamphlet sollte mit den „Ideen“ eine seriöse Abhandlung folgen. Dem „dialektischen Verhältnis von Musterhaftigkeit und Unwiederholbarkeit in aller Vergangenheit“ immer noch verpflichtet, kämpft allerdings auch diese Abhandlung noch mit den originären Problemen jeder historistischen Geschichtsbetrachtung.¹⁷⁶ Herder will weder nur eine reine Aneinanderreihung von Fakten leisten, noch in wertende Vergleiche und Verallgemeinerungen verfallen. Hierbei breitet er allerdings „vor dem Leser ein nach Umfang und Intensität erstaunliches Wissen aus, das den ganzen Kreis der Einzelwissenschaften – Geschichtsforschung, Anthropologie, Geographie, Ethnologie, Psychologie, Physiologie, Philosophie, Theologie, Naturkunde etc. – umfaßt und das bei aller

¹⁷² ebenda S. 167.

¹⁷³ ebenda

¹⁷⁴ vgl. SWS XIV 655.

¹⁷⁵ vgl. Wolfgang Förster, Johann Gottfried Herder: Weltgeschichte und Humanität, in: Aufklärung und Geschichte: Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert, hrsg. Hans Erich Bödeker, Göttingen 1986, S.363-387, Zitat S. 364.

¹⁷⁶ Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, 3. erweiterte Auflage, Tübingen 1972, S. 188.

zeitbedingten Prägung auch heute noch Respekt abverlangt“.¹⁷⁷ Förster lobt die „Ideen“ mit Heises Worten als „den Höhepunkt des vorrevolutionären geschichtsphilosophischen Denkens in Deutschland“ und einen „großartigen historischen Weltanschauungsentwurf“.¹⁷⁸

Für weite Passagen der bisher erwähnten und aller weiteren Werke Herders gilt jedoch leider weiterhin seine Selbsteinschätzung aus der „Ältesten Urkunde“: *Ich rede noch Rätsel – –* (KH V 267) Und nur wer bereit ist, den oft verwirrenden Wendungen seiner Gedankengänge zu folgen, dem erschließt sich die „Fülle des von Herder verarbeiteten, organisierten und dargestellten ‚Stoffes‘“.¹⁷⁹ Gegen die Kritik seiner Zeitgenossen – allen voran Kants, in seiner Rezension von 1785 – an seinem zu bilderreichen und poetischen Stil führt er selbst an:

Ich möchte, wie ein Dichter, den weithinsehenden Apoll und die Töchter des Gedächtnisses, die allwissenden Musen anrufen; aber der Geist der Forschung sei mein Apoll und die parteilose Wahrheit meine belehrende Muse. (KH VI 515)

In diesem Motto spiegelt sich allzu deutlich das Projekt einer poetischen Geschichte mit wissenschaftlichem Anspruch, welches es in den folgenden Kapiteln näher zu beleuchten gilt. Goethe fand die „Ideen“ dementsprechend nicht nur „köstlich gedacht“ sondern auch ebenso „geschrieben“¹⁸⁰ und beschrieb den Einfluss der darin enthaltenen Gedanken auf seine Zeitgenossen als absolut umfassend.¹⁸¹ Viele von Herders Ideen wurden also zu unbewusstem, geschichtsphilosophischem „Allgemeingut“ und gerade ihre Wiederaufnahme in Hegels epochalem System sorgte für eine erneut für eine lange Zeit unbemerkte Weitertradierung.¹⁸² Man zitierte Herder ohne auf ihn zu verweisen.

Natürlich ist dieses Missverhältnis von Bedeutung und Popularität heute, dank der hohen Aufmerksamkeit nicht erst der jüngeren Forschung, weitgehend ausgeräumt. Dennoch drängt sich die Frage auf, ob nicht gerade sein bilderreicher „unwissenschaftlicher“ Stil, der einerseits eine direkte fachwissenschaftliche Würdigung behinderte, andererseits doch einer breiten Adaption förderlich war. Hier könnte die Bestätigung der eigenwilligen Schreibweise Herders liegen, welche Gaiers in zahlreichen Arbeiten als einen bewussten metatheoretischen Diskurs darstellt.¹⁸³

¹⁷⁷ Martin Bollacher, Kommentar zu Herders „Ideen“, KH VI 930.

¹⁷⁸ Förster, Johann Gottfried Herder: Weltgeschichte und Humanität, S. 380.

¹⁷⁹ Martin Bollacher, Kommentar zu Herders „Ideen“, KH VI 929.

¹⁸⁰ Goethes Werke, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, hgg. von Erich Trunz, Band XI, Verlag C.H. Beck, München, 10. neubearbeitete Auflage, 1981, S. 419.

¹⁸¹ vgl. Marion Heinz, Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie und Metaphysik des jungen Herder (1763-1778), Hamburg 1994, S. X.

¹⁸² Zum Missverhältnis zwischen den nachweisbaren Einflüssen Herders bei Hegel und deren Erwähnung vgl. Förster, Johann Gottfried Herder: Weltgeschichte und Humanität, S. 386.

¹⁸³ Diesem elaborierten Ansatz Gaiers, der eine neue Lektüremöglichkeit vieler Texte Herders eröffnet, ist die folgende Darstellung in weiten Teilen verpflichtet. Vgl. die entsprechenden Titel Gaiers in der Bibliographie 2.2; sowie Kapitel 9.2.2 und 9.2.4.

3.3 Novalis und die Geschichte

Philosophie der Menschheit war von jeher eine Lieblingsbeschäftigung denkender Köpfe, und ich wußte auch in der Tat nichts Herzerhebenderes, nichts was so herrliche Ideen in uns erweckt als die Geschichte; wenn sie im ganzen in einem gewissen Zusammenhange betrachtet wird. (HKA II 23f)

Dieses Lob der Philosophie der Menschheit steht bei Novalis unter der Überschrift *SKIZZEN EINER PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE DER MENSCHHEIT* (HKA II 23), es gilt also der Geschichtsphilosophie. Und die Geschichte ist es auch, der Novalis die Macht zuschreibt, die herrlichsten Ideen in uns heraufzubeschwören. Voraussetzung hierfür sei allerdings die Wahl der adäquaten Betrachtungsweise, denn nur im richtigen Zusammenhang offenbare sie den *Glanz der Weltregierung Gottes* und gewähre so einen Einblick in das *große heilige Buch der Natur* (HKA II 24).

In diesem kurzen Ausschnitt finden sich schon Andeutungen auf einige der wichtigsten Elemente des Geschichtsverständnisses Hardenbergs, die im Verlauf der vorliegenden Arbeit noch einer eingehenderen Untersuchung unterzogen werden sollen: So reißt er das Verhältnis der Geschichte zur Philosophie, zur künstlerischen Inspiration, zur Natur und zu deren Schöpfer an. Außerdem zeigt er uns den Dichter als einen Liebhaber der Geschichte, der seinem eigenen Ideal des historischen Menschen der Romantik voll entspricht, indem er sich als historisch-religiös, Mystiker und Gläubiger der Geschichte und vielleicht sogar als ein Liebhaber des Schicksals erweist.¹⁸⁴

Als Ziel seiner historischen Bemühungen bekundet Novalis an dieser Stelle seinen Willen, *das Tableau der Menschengeschichte nach meiner Empfindung etwas weiträumiger zu durchforschen* (HKA II 24). Er plant hier also eine Geschichtsbetrachtung in großen, von eigenen Empfindungen geleiteten Zügen und keine akribische Detailsuche. Ganz anders sieht hingegen die Zielrichtung seiner Jugendschrift „Ueber die Ordalien und Gottesurtheile“ aus, mit welcher er einen *angenehmen Beytrag zur Geschichte der Menschheit* (HKA II 9) leisten will, und einen keineswegs zentralen, bisher wenig beachteten Aspekt der deutschen Geschichte näher zu beleuchten sucht.

Dass dieser historische Ansatz – in der einen oder anderen Ausprägung – auch weiterhin eine große Rolle spielen sollte, belegen nicht nur die entsprechenden Passagen der veröffentlichten Werke, welche hier behandelt werden sollen, sondern auch zahlreiche literarische Pläne historischen Charakters: In den „Fragmenten und Studien“ verweist Hardenberg beispielsweise auf geplante *historische Lustspiele, Romane, Fantasieen – Predigten – Abhandlungen – Historische Aufsätze*, die *Lektüre von Geschichtsbüchern* (HKA III 581) sowie *historische Schauspiele* (HKA III 587). Und im Juni 1797 vermerkt er in seinem Tagebuch: *Besonders gefiel mir*

¹⁸⁴ vgl. Richard Samuel, Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung Friedrich von Hardenbergs, Frankfurt a.M. 1925, S. 20.

die Idee eines Journals, unter dem Titel: *Beyträge zur wissenschaftlichen Geschichte der Menschheit. Historisch philosophische Übersichten* (HKA IV 48).

Schon in diesen kurzen Ausführungen dürfte deutlich geworden sein, welch‘ bedeutenden Stellenwert die Beschäftigung mit der Geschichte im Denken und Werk von Hardenbergs einnimmt und wie wichtig ihm die Geschichte selbst erscheint, sei es nur als eines der Themen des Dichters oder sogar als Wissenschaft. Novalis glaubte einigen Fehlentwicklungen der Geschichtsschreibung entgegenwirken zu können, indem er sie zum einen anprangerte und zum anderen ein besseres Beispiel gab. Seine Vorstellungen einer idealen Geschichtsschreibung sollen in einem eigenen Kapitel thematisiert werden, aber ein Teil der Kritik sei schon hier vorangestellt, um das „historische Sendungsbewusstsein“ des Dichters zu veranschaulichen:

Im „Allgemeinen Brouillon“ spricht Novalis seine eigenen *Ideen von der bisherigen Verkennung von Raum und Zeit an, deren Persönlichkeit und Urkraft ihm unbeschreiblich einleuchtend* geworden sei (HKA III 468). Er glaubt also nicht nur, den bisherigen Fehler zu erkennen, sondern wähnt sich selbst auch in der Lage, ihn zu verbessern. Mit diesem Selbstverständnis gelingt ihm eine völlige Neubewertung historischer Phänomene, wie etwa der Reformation, Gegenreformation, Aufklärung und der Französischen Revolution.

Besonders bemerkenswert ist auch die Wahl des Rezeptionskomplexes in seiner Rede „Die Christenheit oder Europa“.¹⁸⁵ Ausgerechnet die katholische Einheitskirche des frühen Mittelalters erwählte er zur Veranschaulichung seiner Idealvorstellungen, womit er natürlich sogar in seinem Freundeskreis auf Widerstand stieß.¹⁸⁶ Werner Krauss nennt die „Europa“ daher „das erste und berühmteste Manifest mittelalterlicher Zuwendung“.¹⁸⁷ Und Richard Samuel meint, Novalis‘ „Auffassung des Mittelalters“ sei „der aufseherregendste Zug des Essays, der die erwachende Geschichtsschreibung des neunzehnten Jahrhunderts stark befruchtet hat“.¹⁸⁸ Es muss hier allerdings erwähnt werden, dass der Begriff „Mittelalter“ in der „Europa“ überhaupt nicht und im Gesamtwerk nur an zwei Stellen vorkommt, was auf eine bewusste Vermeidung dieser Begrifflichkeit hinweist.¹⁸⁹

Novalis geschichtsphilosophische Bedeutung ist bis heute strittig: In seiner schon beinahe klassischen Arbeit über die Staats- und Geschichtsauffassung Hardenbergs

¹⁸⁵ Ich werde im Folgenden die schon von Novalis selbst eingeführte Kurzform „Europa“ verwenden.

¹⁸⁶ Schmid führt diese Wahl auf den pietistisch-religiösen Bildungsweg Hardenbergs zurück: Christoph Schmid, *Die Mittelalterrezeption des 18. Jahrhunderts zwischen Aufklärung und Romantik*, Frankfurt a.M., Bern, Las Vegas 1979. S. 375.

¹⁸⁷ Werner Krauss, *Französische Aufklärung und deutsche Romantik*, in: *Romantische Utopie – Utopische Romantik*, hg. von G. Dirschner u. R. Faber, Hildesheim 1979. S. 101. Anders Ira Kasperowski, *Mittelalterrezeption im Werk des Novalis*, Tübingen 1994.

¹⁸⁸ HKA III, Einleitung zur „Europa“, S. 504.

¹⁸⁹ vgl. Helmut Schanze, „Es waren schöne glänzende Zeiten...“ Zur Genese des „romantischen“ Mittelalter-Bildes, in: *Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters, in Verbindung mit Ulrich Fellmann* hg. von Rudolf Schützeichel, Bonn 1979, S.761f. Herder vermeidet den abwertenden Begriff ebenfalls weitgehend.

urteilt Samuel zwar einerseits, Novalis habe „die formale Geschichtsphilosophie nicht über Herder und Friedrich Schlegel ebensowenig über Kant und Fichte hinausgebracht“,¹⁹⁰ andererseits bezeichnet er ihn aber auch als den „Mystiker der Geschichte“ und den „vielleicht am weitesten vorgeschobenen Gegenpol der rationalistischen Geschichtsphilosophie“.¹⁹¹

Wie aktuell das Geschichtsverständnis Hardenbergs bis in unsere Tage für die Literaturwissenschaft ist, zeigt die Diskussion auf der ersten Fachtagung der Internationalen Novalis-Gesellschaft vom 29.9.–2.10.1994.¹⁹² Aber auch außerhalb der Germanistik hat Novalis nicht an Brisanz verloren: Mit Reinhart Koselleck bemüht ihn einer der hervorragendsten Historiker unserer Zeit als „Kronzeugen“ für die Jahre, „da die Geschichtstheorie flügge wurde, bevor sie sich in den idealistischen Systemen verfestigte“.¹⁹³

¹⁹⁰ Samuel, Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung, S. 17.

¹⁹¹ ebenda S. 53.

¹⁹² nachzulesen bei: Herbert Uerlings, Novalis und die Wissenschaften, Tübingen 1997, v.a. S. 269-285.

¹⁹³ Reinhart Koselleck, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, 2.Aufl. Frankfurt a.M. 1992, S. 352.

IV Geschichte verstehen

4.1 Geschichte verstehen – Hamann

Schon in den „Biblischen Betrachtungen“ ruft Hamann dazu auf, die ganze Erde bloß als eine Himmelskugel der Sternseher zu betrachten und ihre Geschichte als einen mathematischen Riss zu einer Aufgabe der höheren Mess- und Bewegungskunst (N I 177). Auch wenn die Betonung hier auf der höheren Wertigkeit der Messkunst liegen muss, so bleibt doch der pragmatische Gehalt des mathematischen Bildes erhalten. Hamanns Beschäftigung mit der Geschichte hat einen direkten Zweck: Geschichte soll, richtig verstanden, tiefere Einblicke in Gegenwart und Zukunft eröffnen. Dieses Ansinnen setzt die Existenz eines verborgenen Sinns oder Ziels der Geschichte voraus, nach dem es hier zu fragen gilt. Die Antwort auf diese Frage aber liefert nach Hamann die Geschichte selbst, wenn man nur die „Aufgabe“ versteht.

4.1.1 Gott und Mensch

Der Mensch sucht nach dem Sinn in der Geschichte, aber seine Vernunft allein reicht nach Hamanns Meinung nicht aus um diesen zu ergründen. Was der menschlichen Vernunft fehlt, ist die Kenntnis der Basis der Geschichte und diese sieht Hamann im göttlichen Heilsplan. Hieraus folgert Fritsch: „Mensch und Welt sind nichts als materielle Bedeutungsträger der Heilswirklichkeit Gottes“.¹⁹⁴ Diese Rolle lässt die Menschen für Hamann an der Göttlichkeit teilhaben. Andererseits können sie demnach „nicht verhindern, daß Gott auch im Raum der Geschichte seinen Plan zu Ende führen wird.“¹⁹⁵

Die Allmacht Gottes mit der Freiheit des ansatzweise ebenfalls göttlichen Menschen zusammenzudenken ist ein Dilemma, das Hamann mit der Betonung des Faktors Zeit, also historisch, löst, indem er sich einen Gott vorstellt, der zwar alle schöpferische Gewalt in seinem Wort besitzt, aber der Natur *gleichwohl von Morgen bis Abend Zeit* lässt, seinen Willen zu erfüllen (N I 63). Der Mensch nutzt diese zeitliche Freiheit zur fortwährenden Selbstentgrenzung aus und entfernt sich so einerseits immer weiter von seinem Schöpfer, während er ihm andererseits qua Selbstvergottung immer ähnlicher wird. So kommt es zu einem *Circul menschlicher Vergötterung und göttlicher Incarnation* in der Geschichte (N III 224). Gleichzeitig bleibt die Geschichte ein Ort der ständigen Begegnung des Menschen mit dem sich zu ihm „herablassenden“ Gott.¹⁹⁶ Die geschichtliche Wahrheit erschließt sich in der Annahme dieses göttlichen Kommunikationsangebotes: „Hinnehmende Erkenntnis ist die der Geschichte adäquate Erkenntnisweise“ und diese Art der Erkenntnis ist

¹⁹⁴ F. Fritsch, *Communicatio idiomatum: Zur Bedeutung einer christologischen Bestimmung für das Denken Johann Georg Hamanns*, de Gruyter, Berlin/New York 1999, S. 141.

¹⁹⁵ ebenda.

¹⁹⁶ zur Kondeszendenz siehe Kapitel 6.1.2.

sinnlich, ist *Hören* und *Sehen*.¹⁹⁷ Hamanns „Biblische Betrachtungen“ sind das beredte Zeugnis seiner persönlichen Entdeckung des göttlichen Wirkens in der Geschichte.

4.1.2 Die Bibel als Schlüssel der Geschichte

Gründer sieht die Wurzeln der Erfahrung von Geschichte in der jüdisch-christlichen Tradition der „Geschichtsschreiber und Propheten Israels“.¹⁹⁸ Und auch Hamann betrachtet die Autoren des Alten Testaments als Historiker und ihre Werke als historisch relevante Quellen – ja sogar als die wichtigsten, da *allerältesten Urkunden des menschlichen Geschlechts* (N III 306).¹⁹⁹ Diese Einschätzung verbindet Hamann mit Herder, der dieser „Ältesten Urkunde“ bekanntlich eine eigene umfangreiche Untersuchung widmete.

Gegen Bolingbros Bewertung, „die Zeitrechnungen und Geschichten des alten Testaments“ könnten „auf keinerlei Art hinlängliche Grundlagen zu einer Chronologie vom Anfange der Zeit noch zu einer allgemeinen Historie abgeben“²⁰⁰, da sie „bloße Auszüge aus Zeitrechnungen, und nicht Zeitrechnungen; Auszüge aus Geschichten, aber keine Geschichte“²⁰¹ seien, führt Hamann die Autorschaft Gottes als Urgrund aller Historizität an. Der gläubige Leser der Heiligen Schrift „respektiert die spezifisch historische Gestalt der biblischen Schriften, die er als Resultat der Kondeszendenz des trinitarischen Gottes begreift“.²⁰²

Daher scheint die ganze Geschichte des jüdischen Volks, nach dem Gleichnisse ihres Ceremonialgesetzes, ein lebendiges geist- und herzerweckendes Elementarbuch aller historischer Litteratur im Himmel, auf und unter der Erde – ein diamantner, fortschreitender Fingerzeig auf die Jobelperioden und Staatsplane der göttlichen Regierung über die ganze Schöpfung von ihrem Anfange bis zu ihrem Ausgange zu seyn... (N III 310)

Ob *Elementarbuch* oder *Schlüssel* zu den Büchern der Natur und Geschichte, die Stellung der Bibel im Prozess des historischen Erkenntnisgewinns ist eindeutig: Von Menschenhand geschrieben aber stets vom Heiligen Geist inspiriert bietet sie dem Gläubigen die direkte Anleitung des dreieinigen Gottes zum Verständnis seiner Schöpfung und ihrer Geschichte als göttlichem Wirken. Nur so kann der Christ das *Geheimnis der göttlichen Weisheit Dinge zu vereinigen, die sich einander widersprechen, die sich einander zu vernichten scheinen*, nachvollziehen (N I 248).

¹⁹⁷ Strässle, Geschichte, S. 38.

¹⁹⁸ Gründer, Figur und Geschichte, S. 190.

¹⁹⁹ vgl. auch N III 32; N III 308 und ZH II 84 (an Lindner am 5.5. 1761)

²⁰⁰ J. Hervey, Remarks on Lord Bolingbroke's letters on Study and Use of history (London 1752). Aus diesem Buch wird nach der von Hamann 1774 in Mitau erschienenen Übersetzung zitiert: *Heinrich St. Johann Vitzgraf Bolingbroke und Jakob Hervey*. S. 34f.

²⁰¹ ebenda S. 39.

²⁰² Hempelmann, Gott ein Schriftsteller, S. 29.

Im Buch der Bücher findet Hamann poetische Bilder und Gestalten aller historischen Begebenheiten. Dies untermauert für ihn den biblischen Anspruch auf historische Universalität, der schon in der Offenbarung des göttlichen Heilsplanes fundiert ist: Einer Offenbarung „auf historische Weise“, die jenen Anspruch nach Stephan Wyss erst ermöglicht, „denn Geschichte anders als geschichtlich – irgendwie absolut, überzeitlich – begründen zu wollen, heißt sie im selben Augenblick aufzuheben“.²⁰³

In der Bibel findet Hamann alle Rollen angelegt, die es im großen *Puppenspiel* der Menschheitsgeschichte zu besetzen gilt, da die Menschen sich doch immer wieder, sei es nun gläubig oder ungläubig, mit der darin enthaltenen Wahrheit auseinanderzusetzen hätten. Für sich selbst und seine Zeit wendet Hamann den Weg der Selbstfindung im biblischen Prätext konsequent an. So schreibt er beispielsweise über 1. Könige X: *Ich glaube, in dem Schluß dieses Capitels eine Beschreibung unserer Tage zu lesen.* (N I 120)

Gerade das Alte Testament mit seiner bildhaft-sinnlichen Sprache genießt Hamanns vollste Bewunderung. In seinen Bildern und Geschichten sieht er die Entwicklung aller Völker und sogar das christliche Evangelium vorabgebildet. Hier finden sich die *Geschichtswahrheiten vergangener und zukünftiger Zeiten*, anhand derer man „Geschichte schlechthin zu buchstabieren lernt“.²⁰⁴ Aber den *sensum communem der Religion* und damit auch die Spur der Heilsgeschichte finden wir in den *Geschichten, Gesetzen und Gebräuchen aller Völker* wieder. Denn Gott *hat uns bloß an dem Exempel der jüdischen Geschichte die Verborgenheit, die Methode und die Gesetze seiner Weisheit und Liebe erklären wollen*, um sie für unseren armseligen Verstand *sinnlich* erfahrbar zu machen. Die *Anwendung auf andere Gegenstände, Völker und Begebenheiten*, sowie auf *unser eigen Leben* bleibt uns selbst überlassen (N I 303).

4.1.3 Die Analogie als Methode der historischen Erkenntnis

Gott wiederholt sich selbst wie in der Natur, in der Schrift, in der Regierung der Welt, in der Aufbaue seiner Kirche, im Wechsellauf der Zeiten – – wenigstens scheint es uns so, und ist notwendig für uns, daß wir Wiederholungen sehen – (N I 238)

Die für die menschliche Erkenntnis so wichtige Verbindung zwischen den Zeiten bezeichnet Hamann an anderer Stelle als *Aehnlichkeit* oder *Analogie* (N I 302). Historische Ereignisse oder Geschichten liefern die *Vorbilder* für andere Ereignisse und ermöglichen so im Wiedererkennen das Verständnis der Letzteren und des größeren Zusammenhangs. Weit häufiger als den Terminus der Analogie benutzt Hamann Begriffe wie *Bild, Vorbild, Figur* oder *Zeichen*. Trotzdem trifft Strässles

²⁰³ S. Wyss, Das emanzipatorische Interesse in J.G.Hamanns trinitarischem Sprach/Geschichts-Denken, Diss. Masch. Universität Innsbruck 1977, S. 100.

²⁰⁴ Bayer, Zeitgenosse im Widerspruch, S. 173.

Bewertung des Analogiegedankens als Nebensache keineswegs zu.²⁰⁵ Auch wenn Hamann nie eine eigene Theorie der Analogie als Schlüssel zur Geschichte ausformuliert, so arbeitet er doch beständig, wenn auch oft mittels anderer Termini mit historischen Analogieschlüssen. Seine vehemente Betonung der Notwendigkeit einer bildhaften Struktur für den Menschen – *Sinne und Leidenschaften reden und verstehen nichts als Bilder* (N II 197) – macht die Verwendung von Analogieschlüssen für dessen Denken geradezu unverzichtbar.²⁰⁶ Und wenn Hamann an anderer Stelle konstatiert, *daß die Vernunft nichts als eine Analogien auffassen kann*,²⁰⁷ so nennt er dieses Schlussverfahren sogar explizit beim Namen. Allerdings begegnet der Begriff der Analogie auch im Gegensatz zu dem der *Ähnlichkeit* (N III 252), die hier eine stärkere Verbindung symbolisiert. Von seinem Vorbild Sokrates schreibt Hamann hingegen: *Die A n a l o g i e war die Seele seiner Schlüsse*. (N II 61)

Über Hamanns Verwendung der Analogie bemerkt Gründer treffend: „Analogie ist die Übereinkunft von Verschiedenem in gewisser Hinsicht. Die analogia factorum erscheint in der typologischen Verklammerung allen Geschehens: es kommt in seiner wie auch immer gearteten Bezogenheit auf das Christusfaktum überein. Diese – faktische – Übereinkunft konstituiert die Einheit der geschichtlichen Welt.“²⁰⁸ Nur in einer homogenen Welt können Analogien schließlich der Erkenntnis dienen. Die christliche Weltsicht bietet diesen Einheitsgrund, denn die *Analogie des Menschen zum Schöpfer erteilt allen Kreaturen ihr Gehalt und ihr Gepräge, von dem Treue und Glauben in der ganzen Natur abhängt* (N II 207).

Auch der Analogieschluss vom chronologisch „Späteren auf das Frühere“²⁰⁹ ist bei Hamann möglich, denn die Erniedrigung und Erhöhung Christi stand schließlich von Anfang an als Dreh- und Angelpunkt des göttlichen Heilsplanes fest. Zahlreiche Analogien zwischen Antike und Mittelalter, *Troja und Jerusalem, homerischen und gothischen Sitten und Tugenden*, oder *Ilias und Kreuzzügen*, also sogar zwischen Dichtung und Geschichte, finden sich in Hamanns Zeitungs-beiträgen von 1772 (N IV 374f).

4.1.4 Hermeneutik als Erkenntnisweg für Bibel und Geschichte

Gerade die *kleinsten, verächtlichsten und nichtsbedeutendsten Begebenheiten auf der Erde* (N I 91) wählt der *göttliche Geschichtsschreiber* laut Hamann aus, um die Gegenwart und Pläne Gottes in der Schöpfung zu offenbaren. So werden zufällige Details im Lichte der biblischen Offenbarung zentral für Mensch und Geschichte. Der Sinnlosigkeit Vernunft geleiteter Geschichtsanalysen stellt Hamann einen eigenen sinnlichen Weg des Erkenntnisgewinns gegenüber, die unmittelbare,

²⁰⁵ „Den Gedanken der Analogie hat Hamann weder in den „Biblichen Betrachtungen“ noch in späteren Werken eigens thematisiert, er spielt nur beiher.“ Strässle, *Geschichte*, S. 43.

²⁰⁶ Diese bildhafte und bildliche Sprache aber ist nichts anderes als Poesie.

²⁰⁷ BW 409.

²⁰⁸ Gründer, *Figur und Geschichte*, S. 153.

²⁰⁹ Aristoteles, *Erste Analytik* II,16; schließt diese Möglichkeit kategorisch aus.

anschauende Erkenntnis durch Empfindung und Glauben. Um die Wahrheit empfinden zu können, muss der Mensch sich der Geschichte öffnen und sich in sie hinein fühlen. Die so gewonnenen Empfindungen schürfen tiefer als logische Schlüsse, und Hamann fragt daher Jacobi: *Glaubst Du oder verlangst Du außer der Empfindung klare Beweisgründe?*²¹⁰

Die Grundvoraussetzung für dieses erkennende Empfinden ist, wie gesagt, eine innere Offenheit gegenüber der Geschichte, die sich in einer suchenden und fragenden Herangehensweise zeigt. Diese offene Grundhaltung wiederum setzt das Eingeständnis eigener Unwissenheit voraus. Hamanns Paradebeispiel für eine ehrliche Selbsteinschätzung liefert Sokrates, der offen bekundet nichts zu wissen. Aber Hamanns hermeneutische Offenheit gründet in seinem tiefen Vertrauen auf die göttliche Präsenz in der Geschichte. Die Begriffe Empfindung und Glauben gehen für ihn folglich ineinander über und auf, denn beide symbolisieren gleichermaßen die Öffnung des Menschen für das Wort Gottes und die Unmittelbarkeit der Erkenntnis. Wer im Glauben die Wahrheit in der Bibel findet, der empfindet sie auch in der Geschichte.

4.1.5 Typologie

*Geschichte ist Anfang und Ende. Wenn wir eines sagen, versteht sich beides, weil eins das andere in sich schließt, wie essentia und existentia.*²¹¹

Für Hamann besteht zwischen allen historischen Ereignissen ein unsichtbarer Zusammenhang. Daher ist es möglich unabhängig von der Chronologie vom Einen auf das Andere zu schließen. Geschichte präsentiert sich so als ein Konglomerat von Vor- und Abbildern. Diese Idee der Vorausdeutung und Abbildung zwischen zwei Ereignissen fußt auf der biblisch-exegetischen Methode der Typologie,²¹² die der Theologie von alters her als Teil der Hermeneutik und Mittel der Geschichtsdeutung bekannt ist.²¹³ Die Wurzeln der typologischen Hermeneutik reichen über die christliche Auslegung der Bibel zurück bis zu den jüdischen Propheten. Schon früh

²¹⁰ J.G. Hamanns Briefwechsel mit F.H. Jacobi, hgg. von C.H. Gildemeister, Gotha 1868, S. 505. Diese Stellungnahme Hamanns findet eine Parallele in der Hermetik: „... Nicht-Glauben heißt aber Nicht-Denken. Worte erreichen die Wahrheit nicht. Der Geist aber ist groß und erreicht, vom Wort geleitet, einen Teil der Wahrheit; wenn er alles bedenkt und es in Übereinstimmung mit dem vom Wort Mitgeteilten findet, glaubt er, ja, findet im schönen Glauben Ruhe.“ (c.h. IX 10) Den Weg zur Wahrheit weißt hier allein der Glaube, der das Denken erst ermöglicht und es zur Wahrheit leiten muss.

²¹¹ J.G. Hamanns Briefwechsel mit F.H. Jacobi, hgg. von C.H. Gildemeister, Gotha 1868, S. 505.

²¹² Zur Typologie bei Hamann vgl. E. Büchsel, Untersuchungen zur Struktur von Hamanns Schriften auf dem Hintergrund der Bibel, Diss. Masch. Universität Göttingen 1953, S. 54-57 und Gründer, Figur und Geschichte, S. 93-158.

²¹³ „Die Typologie hat in der Geschichte der Hermeneutik ihren bedeutenden Platz. Hamanns Auslegungsart entspringt bei mancher Abstrusität in einzelner doch keineswegs privater Versteiegenheit, sondern nimmt eine alte und große Tradition der Theologie auf.“ Gründer, Figur und Geschichte, S. 134.

bezieht diese Denkform auch „halbbiblische“ und „außerbiblische“ Analogien „in ihre heilsgeschichtliche Deutung ein“.²¹⁴

Die moderne Theologie definiert „Typologie“ folgendermaßen:

„Diese Methode der Bibelerklärung besteht darin, daß man durch die symbolische Übertragung des wörtlichen Inhaltes einen anderen Schriftsinn zu finden versucht, der von dem unmittelbar vom menschlichen Autor Gemeinten abweicht.“²¹⁵

Auf die Geschichte übertragen bedeutet dies, dass ein vergangenes oder gegenwärtiges Ereignis ein späteres, also gegenwärtiges oder künftiges Ereignis vorabbildet. Dies ermöglicht den Schluss vom ersten auf das zweite aber auch den Umkehrschluss, wenn man das Letztere als Erfüllung des Vorangegangenen deutet. Die Typologie durchbricht das lineare Zeitverständnis also insofern, „als der Typos die Zeit überdauert“.²¹⁶ Historisch ist dieser wechselseitige Bezug allerdings nur möglich, wenn beide Ereignisse sich auf ein sinnstiftendes drittes Faktum beziehen, etwa einen göttlichen Heilsplan, der die Geschichte erst zu einer umfassenden Einheit verschmelzen lässt.²¹⁷ Es gilt also, zwischen inner- und überhistorischen typologischen Bezügen zu unterscheiden.

Hamann selbst spricht meist von Vorbildern, parallelisiert die Begriffe Vorbild und Typos aber selbst im Bilde der *Erntefeste* als *fruchtbare Typen und beredete Vorbilder* des Endes der Welt (N III 222). In diesem Bild zeigt sich außerdem seine Erweiterung des typologischen Denkens ins Profane. Biblische und historische Quellen sind für ihn gleichwertige Zeugnisse einer Heilsgeschichte, die er nach einem einheitlichen Muster interpretiert. Die Typologie als Grundlage dieser Interpretation vermeint Gründer schon in Hamanns Reaktion auf Bollingbrokes Geschichtsverständnis, *vielleicht ist die ganze Historie mehr Mythologie als dieser Philosoph meynt...* (N II 65), zu erkennen, denn „Mythos“ bedeute ja „Bild“.²¹⁸

Die Typologie ermöglicht dem Mensch eine erkennende Gesamtschau der Bilder der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Es ergibt sich eine Ansicht der Wirklichkeit, die er sinnlich zu erfassen im Stande ist. Anschauende Erkenntnis also eröffnet dem Menschen den Blick auf Sinn und Ziel der Geschichte. Wenn Hamann den *hieroglyphischen Adam* als *die Historie des ganzen Geschlechts im symbolischen Rade* bezeichnet, dann sieht er den Adam der Genesis als Typos (N II 200). Nichts anderes meint der Begriff des Hieroglyphischen hier, denn die

²¹⁴ W. Malsch, Zur möglichen Bedeutung von Hamanns Bibeltypologie für die Geschichtssicht Herders und der Goethezeit, in: Johann Georg Hamann: Acta des Internationalen Hamann-Colloquiums in Lüneburg 1976 / mit einem Vorwort von Arthur Henkel hgg. von Bernhard Gajek, Klostermann, Frankfurt a.M. 1979, S. 96.

²¹⁵ Bibel-Lexikon S. 46f. Zitiert nach Wyss, Das emanzipatorische Interesse, S. 99.

²¹⁶ H. Gießner, „Communicatio“ und ihre Strukturen bei Johann Georg Hamann. Eine theologisch-systematische Untersuchung, Diss. Masch. Universität Heidelberg 1964, S. 102.

²¹⁷ vgl. Büchsel, Untersuchungen, S. 55.

²¹⁸ Gründer, Figur und Geschichte, S. 172. Dieses Zitat belegt außerdem schon hier eindeutig, wie nahe Poesie und Geschichte sich in Hamanns Geschichtsverständnis kommen.

Hieroglyphe steht für die ontologische Anreicherung des Bildes oder hier der Person Adams. Eine andere Lesart bietet allerdings die Identifizierung dieses Adam mit dem Adam Kadmon der Kabbala, der dort als Bild des gesamten Universums fungiert.²¹⁹ Hamann glaubt, im Urbild Adams, sprich seiner Geschichte, über dessen unmittelbaren Gehalt hinaus noch eine zweite Bedeutungsebene zu erkennen, die auf eine weitaus größere und vor allem noch andauernde Entwicklung verweist, nämlich die Menschheitsgeschichte an sich.

Der Typos Adam ist nicht nur der älteste, sondern auch der vielseitigste, denn er weist auf die unterschiedlichsten Begebenheiten voraus. Seine persönliche Entfremdung von Gott und seine Entfernung aus dem Paradies stehen, über den kausalen Zusammenhang hinaus, auch bildlich für die Distanz der gesamten Menschheit zu ihrem Schöpfer. So dient sein Vorbild der tieferen Einsicht in die Geschichte des Volkes Israel, aber auch in die Natur des modernen Menschen, und die Hieroglyphe Adam weist voraus auf den Menschensohn und die Erlösung der Menschheit.

Wie diese erste Geschichte des Menschen kann jede individuelle Geschichte als Bild verstanden werden und im Glauben an den großen göttlichen Heilsplan als Vor- oder Abbild typologischen Charakter erlangen. Hamann verlässt also den Urgrund der Typologie, die Bibel, und wendet sich mit der Aufwertung des Individuellen dem scheinbar Zufälligen und Unbedeutenden zu. Als prominentestes Beispiel dieser Säkularisierung der Typologie sei zunächst Sokrates genannt. Sogar der Heide kann als Typos für das sich später ereignende Evangelium verstanden werden, denn auch er opferte sich freiwillig und unschuldig dem Hass seiner Mitmenschen, die ihn wegen seiner Lehren verfolgten und verurteilten. Er weist zugleich auf Johannes den Täufer und über diesen auf Christus selbst voraus.

Hamanns Wahrheitsbegriff und Offenbarungsverständnis dulden keine Unterscheidung zwischen kanonischer und historischer Überlieferung, denn die Bibel ist für ihn immer auch als historisch zu betrachten und jede profane Geschichte muss wiederum auf die Heilsgeschichte bezogen werden. Aber die Bibel bleibt der Schlüssel zu seinem Geschichtsverständnis, denn in ihr kann sich auch der einzelne Bibelleser wiederfinden, und selbst der Ungläubige steht in enger – wenn auch ihm selbst verborgener – Beziehung zu ihr.

4.1.6 Individuum und Geschichte

Die Geschichte ist *voll von Winken auf unseren Beruf und auf den Gott der Gnade* (N I 287). In den historischen Typen und Geschichten findet sich der Mensch wieder und erkennt sich selbst, wenn er den heilsgeschichtlichen Zusammenhang gläubig annimmt. Individuum und Menschheitsgeschichte stehen für Hamann in einem so engen Zusammenhang, dass Gründer zu dem anthropozentrischen Schluss kommt:

²¹⁹ Zur Herders Hieroglyphe vgl. auch Kemper, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*, Bd. 6.2 S. 254ff.; Kemper verweist hier auf die hermetischen Wurzeln dieser Figur, ebenda S. 259ff.

„Man kann sich selbst nicht ohne die Geschichte, und man kann die Geschichte nicht in Absehung von einem selbst begreifen.“²²⁰

So wie Hamann in den vergangenen Begebenheiten und Empfindungen, von denen die Bibel berichtet, die *Empfindung unserer eigen Natur* und die *Begebenheit unsers eigen Volks*, also auch die individuelle Lebensgeschichte widerspiegelt findet, so sucht er in den „Sokratischen Denkwürdigkeiten“ sein eigenes Leben im Bilde des Sokrates. Und auch in der *Geschichte des jüdischen Volkes* liest er seinen *eigenen Lebenslauf* (N II 40). Bayer will in diesem Verhalten aber keine Verengung der Offenbarung auf eine individuelle Seelengeschichte, sondern vielmehr den Ausbruch des Menschen aus seiner Subjektivität und Selbstbezogenheit „in die Weite der Schöpfung und Geschichte“ erkennen.²²¹ In der Begegnung mit der Geschichte erfährt das Individuum seine eigene Geschichtlichkeit, und in der Auseinandersetzung damit konstituiert sich sein personales Sein.

Auch in der Geschichte geht das Individuelle mit seiner typologischen Einbindung als Vor- oder Abbild keineswegs verloren, denn die neu gewonnene Bedeutung wirkt charakterisierend, nicht nivellierend.²²² Und Strässle betont zu Recht: „Das göttliche Handeln ist nicht allein in den großen historischen Ereignissen und ihrer zweifachen Analogie erfahrbar, auch die Ereignisse des täglichen Lebens haben in der *Oikonomia Theou* ihren Platz und ihre individuelle Legitimität.“²²³ Gerade in der poetischen Form der biblischen Erzählung erlangt die göttliche Wahrheit einen so bildhaften Charakter, dass die Lebenswelt des Lesers in ihr aufgehen kann und beide gewinnen dabei etwas hinzu, ohne sich ineinander zu verlieren.

Hamanns „Gedanken über meinen Lebenslauf“ zeigen ein Individuum, dessen persönliche Geschichte vor und in ihrer Erzählung im engen Zusammenhang mit der Welt- und Menschheitsgeschichte steht.²²⁴ In den „Biblischen Betrachtungen“ begründet er diese Verbindung mit der *typischen Geschichte* der *Erlösung*, welche in Natur und Geschichte allgegenwärtig sei (N I 229). Diese enge Verknüpfung des Individuellen mit dem Allgemeinen erlaubt auch eine anthropozentrische Geschichtssicht, da alles was geschieht in der *Natur* des Menschen seine analogische Entsprechung finden muss (N III 27).²²⁵ Aber Hamann will keineswegs den Menschen „in die Mitte der darin zu Geschichte werdenden Geschichten“ setzen, um „Ursprung und Ziel“ derselben in sich selbst zu vereinen.²²⁶ Die Masse der Einzelgeschichten findet ihren Zusammenhalt in der einen sinnstiftenden Metaerzählung der Heilsgeschichte. Der Eigenwert des konkreten historischen Faktums gründet gerade in seiner Verbindung zum göttlichen Plan – ein Paradoxon, das nur der Glaube bewältigen kann.

²²⁰ Gründer, *Figur und Geschichte*, S. 172.

²²¹ Bayer, *Zeitgenosse im Widerspruch*, S. 77.

²²² vgl. Gründer, *Figur und Geschichte*, S. 149.

²²³ Strässle, *Geschichte*, S. 40.

²²⁴ vgl. Bayer, *Zeitgenosse im Widerspruch*, S. 72f.

²²⁵ vgl. Fritsch, *Communicatio idiomatum*, S. 141.

²²⁶ Bayer, *Zeitgenosse im Widerspruch*, S. 225.

Bezüglich dieser Metaerzählung begnügt sich Hamann allerdings mit der anschauenden Erkenntnis des Heilsplanes, ohne ein System im Sinne eines Geschichtszyklus‘ daraus zu abstrahieren.²²⁷ Strässles Bild vom historischen Mosaik,²²⁸ das Hamann aus der Distanz betrachtet, ist entgegen zu halten, dass die Quintessenz des Historischen für Hamann immer im Detail liegt, „in der verallgemeinerndem Denken unerträglichen Zufälligkeit des Wortes, der Zeit, der Person und der Handlung“.²²⁹

4.2 Geschichte verstehen – Herder

Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort; dann aber von Angesicht zu Angesicht. (KH IV 107)²³⁰

Ein wirkliches Verständnis der Geschichte als produktive Aneignung der Vergangenheit ist auch für Herder keineswegs selbstverständlich. Der beschränkte menschliche Geist stützt sich bei dieser Aufgabe zunächst auf seine logischen Fähigkeiten: Die menschliche Vernunft versucht auch in der Geschichte einen logischen *Zusammenhang der Dinge* zu erblicken, denn jeder Betrachter forscht in ihr nach den *Spuren eines ihm ähnlichen* (KH VI 652). Der *Verstand* sucht und findet also in all seinen historischen Nachforschungen immer nur sich selbst wieder als *Vernunft, Plan und Absicht* (KH VI 651f).

Herder räumt dem Verstand bezüglich der historischen Erkenntnis also eine prominentere Rolle ein als Hamann. Gemeinsam ist beiden hingegen die durchgängige Betonung der Beschränktheit des menschlichen Geistes. Wie viele seiner Zeitgenossen preist auch Herder das *Ganze* der Geschichte, welches schon in *der kleinsten Spanne, die wir davon übersehen, so viel Ordnung* offenbart (KH IV 106). Aber für Herder ist diese Ordnung deshalb noch lange nicht über- oder gar durchschaubar. Er konterkariert das Aufleuchten eines Planes sofort durch die *Wirrung* der Geschehnisse und kommentiert: *Wie elend klein müßte es [das Ganze] sein, wenn ich, Fliege, es übersehen könnte!* (KH IV 106)

Diesen kopernikanischen Schock der Konfrontation mit der Unendlichkeit überwindet Herder mittels einer „Theodizee der weisen Notwendigkeit“.²³¹ Auch im scheinbar größten Chaos waltet demnach ein göttlicher Plan, der für die beschränkte menschliche Auffassungsgabe im Diesseits lediglich noch nicht erreichbar ist.²³² Gemäß der hermetischen Lehre, „dass die ganze unten liegende Natur von der oben liegenden geordnet und angefüllt wird“²³³ liegt für Herder der Schlüssel zur Geschichte nicht auf Erden, sondern im Himmel, was sich erneut in einem

²²⁷ Ganz im Gegensatz zu Novalis Idee der sich steigernden Goldenen Zeitalter.

²²⁸ Strässle, Geschichte, S. 79.

²²⁹ Bayer, Zeitgenosse im Widerspruch, S. 47.

²³⁰ Kor. 12,12.

²³¹ Herz, Dunkler Spiegel – helles Dasein, S. 258.

²³² vgl. Kapitel 6.2 Herders Geschichtsbild.

²³³ c.h. Stobaeus-Fragment XXIII 2

Sinnspruch der Hermetik spiegelt: „Nichts ist unerkennbar im Himmel; nichts ist erkennbar auf Erden.“²³⁴

Es lohnt sich aber trotz aller Hindernisse, im Felde der Geschichte zu forschen, denn die *Urgeschichte unsres Geschlechts und Gottes Stimme* lehren den Menschen, diese richtig zu verstehen (KH V 495). Dem dichtenden Genius oder dem *Redner Gottes* gilt es zu folgen: *Dem müssen wir zuhören, denn er sieht mehr als wir!* (SWS XXXII 6).²³⁵

Wie Hamann verweist Herder hier auf die Bibel als hilfreichen Metatext. Mit dieser tiefer blickenden Unterweisung und der richtigen Herangehensweise an die Geschichte, so verspricht Herder, werden wir *Zeiten schätzen lernen, die wir jetzt verachten* (KH IV 89). Dieses Ziel ist gleichzeitig Programm für den unvoreingenommenen Weg der Einfühlung oder des *Sich-Hinein-Versetzens*.

4.2.1 Herders Hermeneutik

... gehe in das Zeitalter, in die Himmelsgegend, die ganze Geschichte, fühle dich in alles hinein – nun allein bist du auf dem Wege, das Wort zu verstehen; (KH IV 33)

Diese ganzheitliche *Naturmethode* der Betrachtung, *jede Blume an ihrem Ort zu lassen, und dort ganz wie sie ist, nach Zeit und Art, von der Wurzel bis zur Krone zu betrachten* (KH VII 576) empfiehlt Herder nicht nur für das Studium des Alten Testaments, sondern auch für die Auseinandersetzung mit literarischen und historischen Quellen. Herder teilt also Hamanns Weg der Säkularisation theologischer Methoden zur Förderung historischer Erkenntnis. Er geht allerdings noch weiter, wenn er versucht, die Geschichte auch „über die Aisthesis und den Fundus ihrer Reproduktionen in der Einbildungskraft, die durch Dichtungskraft Zusammenhänge herzustellen gestattet“, zu erfassen.²³⁶ Der produktive Akt der Einfühlung oder Divination entspricht hier weitgehend dem „Nachkonstruieren“ in Schleiermachers Hermeneutik.²³⁷ Ein Verfahren, das Adler als die „konsequente Anwendung seiner (Herders) ästhetischen Gnoseologie“ bezeichnet.²³⁸

In der Tat sucht Herder den „Sinn“ in der Geschichte wiederzufinden, nachdem er deren Relativität als Folge ihrer Individualität und der gebotenen historischen Distanz erkannt hat. Selbst in den Gang der Geschichte verwickelt, sucht der Geschichtsphilosoph, die *Siegel des Wunderbuchs voll Weissagung* zu erbrechen (KH IV 85). Aber dieser gnoseologische Akt kann nur dem hermeneutisch vorgehenden *Sokrates der Menschheit* gelingen. Schon der Titel „Wunderbuch voll Weissagung“ lehnt sich an Hamanns „Geist der Weissagung“ an, und der griechische Weise steht hier – ebenfalls eine Reminiszenz an Hamann – Pate für

²³⁴ c.h. Stobaeus-Fragment XI 2, 27.

²³⁵ vgl. Kapitel 9.2.

²³⁶ Hans Adler, Die Prägnanz des Dunklen: Gnoseologie, Ästhetik, Geschichtsphilosophie bei Johann Gottfried Herder, (Studien zum 18. Jahrhundert (13)), Hamburg 1990, S.169.

²³⁷ vgl. Herz, Dunkler Spiegel – helles Dasein, S. 444.

²³⁸ Adler, Die Prägnanz des Dunklen, S.169.

eine absolut unvoreingenommene, nicht wissende, sondern fragende Herangehensweise. Diese frappierende theoretische und methodische Übereinstimmung wird allerdings bis heute von der gesamten Herderforschung weitgehend ignoriert.

„Das Verstehen eines Kunstwerks, des inneren Zusammenhangs einer geschichtlichen Epoche oder einer ganzen Nationalkultur ist für Herder ein divinatorischer Akt, den er gerne mit dem Ausdruck *Sich-Hinein-Versetzen* umschreibt.“²³⁹ Die Grundlage hierfür bildet die Annahme einer unveränderlichen Natur des Menschen als verbindende Konstante zwischen den Zeiten. Den Versuch, jeden Text in seinem historischen Kontext zu erfassen und zu interpretieren, nennt Herder selbst *Ethopöie* (SWS II 146f, 154, 156).²⁴⁰ Und selbstverständlich beginnen auch seine hermeneutischen Bestrebungen beim Alten Testament:

Also aus den dumpfen Lehrstuben des Abendlandes in die freiere Luft des Orients heraus, wo dies Stück gegeben worden, und damit wir nicht aus dem Zusammenhange reimen, und uns an jedem Wort, was wir wollen, träumen: lasset uns die vornehmsten Begriffe, die wir hier antreffen werden, zuerst als Inseln umschiffen, und ihre Bedeutung aus dem Morgenlande sichern. (KH V 200)

Seinem eigenen Aufbruch aus der Rigaer Studierstube in die Welt gleich ruft Herder hier seine Leser auf, mit ihm die theoretischen Gedankengebäude der zeitgenössischen Philosophie zu verlassen, und sich in das historische und geographische Umfeld der „Ältesten Urkunde“ zu vertiefen. Gerade in diesem Umfeld findet sich die richtige Interpretation der *Begriffe* und der *Zusammenhang* wirkt als Wahrheitsgarant den allzu freien Träumereien der Interpreten entgegen. Die eigene historische Position des Betrachters ist nicht nur unwichtig, sondern sogar der wahren Erkenntnis hinderlich.²⁴¹ An anderer Stelle formuliert Herder die Forderung nach der Selbstentäußerung des Interpreten oder Historikers noch deutlicher:

Durchaus muß man aus seiner Zeit, und aus seinem Volke auszugehen wissen, um von entfernten Zeiten und Völkern zu urtheilen. (SWS II 73)

Wie wichtig es für Herder als Historiker und Interpret ist, sich selbst in das historisch-geographische Umfeld seiner Quellen zu versetzen, zeigt unter anderem sein Vorhaben selbst nach Schottland zu reisen und *eine Zeit lang ein alter Kaledonier zu werden*, um den Entstehungskontext der Lieder Ossians erfassen zu können (KH II 455). Erst dieser Kontext ist seiner Meinung nach in der Lage, den individuellen *Ton* eines Textes zu beleuchten. Die sympathetische Mitschwingung des Interpreten mit seinem Interpretament leistet sodann mehr als die Analyse der

²³⁹ Jürgen Jacobs, „Universalgeschichte der Bildung der Welt“. Die Problematik des Historismus beim frühen Herder, in: Johann Gottfried Herder: Geschichte und Kultur, hg. von Martin Bollacher, Würzburg, 1994, S.61-74, S. 65.

²⁴⁰ vgl. Simon, Das Gedächtnis der Interpretaton, S.145.

²⁴¹ vgl. Jacobs, „Universalgeschichte der Bildung der Welt“, S. 66.

Quelle, und die Umsetzung dieser Technik erfüllt ein weiteres Postulat Herders, indem Lesen wieder Hören wird.²⁴²

Selbstverständlich gilt der Primat der Einfühlung auch für den Historiker, der ebenfalls durch sympathisches Mitschwingen tiefer in den Gegenstand seiner Untersuchungen eintauchen kann. In Herders Worten heißt das, *man müßte erst einer Nation sympathisieren, um eine einzige ihrer Neigungen und Handlungen, alle zusammen zu fühlen* (KH IV 32f).

Im „Journal“ beschreibt Herder, wie anlässlich der Durchquerung des Øresund die Welt der alten nordischen Sagen vor seinem inneren Auge erscheint, und er nimmt sich fest vor, jene dort zu lesen, um sie wirklich fühlen zu können. Ist die innere Sympathie einmal gegeben, so funktioniert die Einfühlung und Mitschwingung schon beim bloßen Lesen der Texte: *Wenn ich den Homer lese*, schreibt Herder in den „Fragmenten“, *so stehe ich im Geist in Griechenland auf einem versammelten Markte* (SWS I 176).²⁴³

Die Grenzen der Einfühlung sind Herder hierbei durchaus noch bewusst, wenn er fortfährt: *jenes poetische Zeitalter sei weit, zu weit weg, um je in dasselbe zu kommen und es als unser Vaterland ansehen zu können; aber nicht zu weit weg, um dasselbe kennenzulernen und die Nachrichten daraus zu nutzen*.²⁴⁴ Bezüglich der jüngeren Geschichte lässt dieses Bewusstsein der eigenen Subjektivität allerdings stark nach: Hier hindert der Zeitgeist seiner eigenen Epoche Herder an der unvoreingenommenen Umsetzung seiner eigenen Postulate, wenn er der französischen Klassik einen Mangel an *Illusion, Rührung* und *Natur* vorwirft (KH II 505f). Völlig zu Recht werfen Szondi und Jacobs ihm hier die unhistorische Beurteilung dieser Werke nach den Maßstäben seiner eigenen Ästhetik vor.²⁴⁵

Herder war kein Systematiker und so nimmt es nicht Wunder, dass er auch kein Vollständigkeit beanspruchendes Lehrgebäude der Hermeneutik hinterließ. Seine Leistung besteht vielmehr in der innovativen Verbindung von Einfühlung und Vernunft geleiteter Kritik im Felde der Interpretation historischer Texte. Sein „Postulat der Einfühlung stellt den Versuch dar, das Vergangene und Überholte, das Fremde, Andere wenigstens bis zu einem gewissen Grad in seiner Eigentümlichkeit zu gewahren, es nicht gewaltsam im projizierten eigenen Lebens- und Denkhorizont verschwinden zu lassen“.²⁴⁶

Dass das Modell der Einfühlung in die Individualität vergangener Texte und Zeiten notwendiger Weise zum Historismus führt, liegt auf der Hand.²⁴⁷ Die Grundlagen

²⁴² vgl. Simon, Das Gedächtnis der Interpretaton, S. XXI.

²⁴³ Dass gerade diese poetischen Quellen der Einfühlung – oder hier wohl eher Hineinimagination – Vorschub leisten sei hier nur am Rande erwähnt, Mehr dazu in Kapitel 9.2.

²⁴⁴ ebenda (SWS I 176)

²⁴⁵ Peter Szondi, Poetik und Geschichtsphilosophie, Bd. I., Frankfurt a.M. 1974, S. 70; und Jacobs, „Universalgeschichte der Bildung der Welt“, S. 68.

²⁴⁶ Herz, Dunkler Spiegel – helles Dasein, S. 418. Das Ziel der Kritik Herders verortet Herz zielsicher im *diktatorischen Eigensinn* der Philologen, welche ihren *Lehnstuhl zum Shepunkt* erheben.

²⁴⁷ „Einfühlungen nehmen den sich Einfühlenden mit in das historische Feld und erzeugen dort bestätigende Kontexte.“ Simon, Das Gedächtnis der Interpretaton, S. 117.

dieses Modells sind hingegen weit weniger offensichtlich: Der Wahrheitsanspruch der Literatur als Zeugnis und Mittel sinnlicher Erkenntnis setzt eine wissenschaftliche Auffassung der Ästhetik voraus, nach welcher auch und gerade die Illusion Wirklichkeit anschaulich offenbart.²⁴⁸

Das Hauptproblem der Hermeneutik der *Einfühlung* liegt in der stetig wachsenden, oft unüberwindlich scheinenden Distanz zwischen Interpret und Interpretament: Selbst die so hochgeschätzten Dramen Shakespeares, fürchtet Herder, werden mit der Zeit *der lebendigen Vorstellung ganz unfähig* werden (KH II 520). Er ist sich also der bedrohlichen Macht der wachsenden kulturellen Differenzen zwischen den Zeiten durchaus bewusst. Bezüglich der „Ältesten Urkunden“ sieht Herder schon zu seiner Zeit deutlich, *wie fern wir kalte, Cimmerische Abend- und Nordländer davon entfernt sind, alle diese süßen, höchsten, richtigsten und reinsten Bilder der Gottheit von Jugend auf, so zu fühlen, wie sie der ursprüngliche Morgenländer fühlte* (KH V 207).

Herder gibt sich also keineswegs der gefährlichen Illusion hin, sein hermeneutisches Konzept könne die historische Distanz auslöschen. Er versucht lediglich den jeweiligen Zeitgeist und *Gesichtskreis* der Menschen in seiner Einzigartigkeit erahnbar zu machen (SWS VI 46). Weit weniger realistisch ist hingegen seine Zielvorstellung vom absolut *unparteyischen* Historiker (SWS II 260)²⁴⁹, da Letzterer sich natürlich niemals vollständig im Hineinfühlen verlieren kann und immer ein Kind seiner Zeit bleiben muss. Ein weiteres Problem bildet die universale sprachliche und geographische Bildung, die Herders Konzept von einem Historiker des Menschengeschlechts verlangt (SWS IV 424).

Hermeneutik ist weniger demonstrative Wissenschaft, als Sache des Augenpunkts, Gesichtskr[eis], schnelle Bemerkung, sensus communis.
(SWS XXXII 200)

Dieser Aphorismus Herders zeigt noch einmal deutlich, den individuell-partikularen Charakter seiner Hermeneutik der Einfühlung, die niemals faktische Wahrheiten erzeugen, sondern vielmehr einen Interpretationsrahmen bilden soll. Trotzdem bringt das Postulat der Einfühlung Herder in die Gefahr im Relativismus der individuellen und daher unvergleichbaren Zeiten, die Option eines umfassenden historischen Zusammenhangs zu verlieren. Um dennoch eine „Metaerzählung“ der Menschheitsgeschichte zu ermöglichen, muss Herder also „das Theorieparadigma des Kontextualismus bzw. der historischen Selbstreferenz des Einfühlens verlassen und in der Tat mit einem ganz neuen Paradigma beginnen“.²⁵⁰ Dieses neue Paradigma findet Herder im Glauben an einen dem Menschen weitgehend verborgenen, höheren Plan Gottes.

Abschließend gilt es noch einmal zu betonen, dass Herders Hermeneutik keineswegs einem „irrationalistischen Impetus folgte, sondern aus der Aufklärung und der

²⁴⁸ Eine eingehende Untersuchung der Rolle der Ästhetik erfolgt in Kapitel 9.2.3.

²⁴⁹ Weiter Belege finden sich in Kapitel 8.2.2.1.

²⁵⁰ Simon, Das Gedächtnis der Interpretation, S. 119. Mehr zur Gefahr des Relativismus bietet Kapitel 5.1 meiner Arbeit.

Reflexion ihrer Defizite hervorging“, wie Herz in einer eingehenden historischen Untersuchung ihrer Genese zeigen konnte.²⁵¹

4.2.2 Analogien erkennen

Was wir wissen, wissen wir nur aus Analogie, von der Kreatur zu uns und von uns zum Schöpfer. (KH IV 330)

Der Analogieschluss besitzt zweifelsohne eine Schlüsselfunktion in der Erkenntnistheorie Herders.²⁵² Sein Wahrheitsanspruch gründet nicht etwa im Realitätsgehalt eines einzelnen Bildes, das als Gedankenkonstrukt weder bewiesen werden kann noch soll. Herder geht es vielmehr um „die Erfahrung der Zusammenstimmung dieses Bildes mit anderen Bildern und seiner Bewährung in Handlungssituationen, eine rein formale Struktur des Konsensus“ also, die er mit der *Wahrheit der Analogie* bezeichnet.²⁵³

Die Wurzeln dieses Schlussverfahrens lassen sich von Baumgarten und Leibniz, über Foucault und durch das europäische Mittelalter bis zur griechischen Antike zurückverfolgen. Schon die frühen Aufklärer kannten die Analogie als „Wirklichkeitszusammenhänge“ schaffende „Ähnlichkeitsrelation“. ²⁵⁴ Ihr Ziel ist nicht der Wahrheitsanspruch verstandesgeleiteter Logik, sondern die Veranschaulichung eines nur zu erahnenden Zusammenhanges.

Für Herder dürfte allerdings auch hier eine von der Forschung bisher vernachlässigte Quelle von eminenter Bedeutung sein: Die Hermetik leitet das gesamte menschliche „Denkvermögen aus der Übereinstimmung“ her, als deren „Charakter“ sie die „Liebe“ veranschlagt.²⁵⁵ Diese Konstruktion passt nicht nur hervorragend zu Herders Sprachentstehungstheorie und deren Vorstellung des sympathetischen Mit-Tönens, sondern bietet auch der dominanten Rolle der Analogie in seinem Geschichtsverständnis eine legitimierende Grundlage. Besonders prägnant betont dies folgender Aphorismus aus dem corpus hermeticum: „Dies ist der Unterschied des Ähnlichen zum Unähnlichen, das Unähnliche ist mangelhaft gegenüber dem Ähnlichen.“²⁵⁶

²⁵¹ Herz, *Dunkler Spiegel – helles Dasein*, S. 421.

²⁵² Zu Herders Analogiebegriff vgl. Hans Dietrich Irscher, *Beobachtungen zur Funktion der Analogie im Denken Herders*, in: DVJS 55 (1981), S. 64-97; die Artikel „Analogie“ in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hgg. von Joachim Ritter, Bd. I, Darmstadt 1971, S. 214-230; und in: *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*, hgg. von Hermann Krings, Hans Michael Baumgarten und Christoph Wild, Bd. I, München 1973, S. 51-65; sowie Herz, *Dunkler Spiegel – helles Dasein*, S. 447ff., vor allem S. 447 Anm. 32.

²⁵³ Ulrich Gaier, *Poesie oder Geschichtsphilosophie? Herders erkenntnistheoretische Antwort auf Kant*, in: *Johann Gottfried Herder: Geschichte und Kultur*, hgg. von Martin Bollacher, Würzburg 1994, S.1-17, S. 5.

²⁵⁴ Herz, *Dunkler Spiegel – helles Dasein*, S. 448.

²⁵⁵ c.h. Stobaeus-Fragmente XIX 1 und XVI 6

²⁵⁶ c.h. IV 50

Herders Einbildungsästhetik fußt auf den poetischen Mitteln der Metapher, Allegorie und Parabel, also auf vergleichenden Bildern:²⁵⁷ *B i l d nenne ich jede Vorstellung eines Gegenstandes mit einigem Bewusstseyn der Wahrnehmung verbunden* (SWS XV 525). Und auch die Menschheitsgeschichte versucht er immer wieder im analogisierenden Vergleich zur Naturgeschichte zu erklären. Schon im „Journal“ nimmt er sich vor als *Philosoph der Natur* eine *Universalgeschichte der Bildung der Welt* zu verfassen (SWS IV 350ff). Das zentrale heuristische Werkzeug liefert ihm hierzu der Analogieschluss.²⁵⁸ Und noch in den „Ideen“ begegnet die Analogie der Natur als „das spezifische Denk- und Interpretationsverfahren“, welches mittels der „Entsprechung von Verhältnissen oder ‚Strukturen‘ die Wahrscheinlichkeit begründet und zur Wissenserweiterung führt“, also unbekannte Zusammenhänge anhand von bekannten erschließt.²⁵⁹ In seiner Vorrede nennt Herder hier selbst *Erfahrungen und Analogien der Natur* als die Leitsterne seiner Geschichtsphilosophie, die ihn vor theoretischen Spekulationen und gedanklichen Luftschlössern bewahren sollen (KH VI 16).

Die Natur als pulsierendes Wechselspiel lebendiger Kräfte tritt für Herder als „*liber naturae*“ gleichberechtigt neben die christliche Offenbarung, welche die zweite wichtige Quelle der Analogien darstellt. In der „Ältesten Urkunde“ versucht Herder, gemäß einer früheren Definition der Bibelauslegung, die Bilder des Alten Testaments seinen Zeitgenossen so nahe zu bringen, dass diese sich die *rechten Begriffe* davon machen können (SWS XXXII 363).²⁶⁰ Dieses richtige Verständnis führt direkt zu der Erkenntnis des „*hen kai pan*“ und zur Deutung der gesamten Schöpfung als Offenbarung.

Erkennt der Suchende die Analogie, so beantwortet sich die Sinnfrage der Menschheitsgeschichte von alleine.²⁶¹ Er findet in Gott den Allzusammenhang seiner Schöpfung. Diesen Erkenntnisritt vollzieht der Mensch allerdings keineswegs mit seiner Vernunft, sondern er errät die Lösung:

... *den Menschen erhobst du, daß er selbst ohne daß ers weiß und will,
Ursachen der Dinge nachspähe, ihren Zusammenhang errate und
Dich also finde, du großer Zusammenhang aller Dinge, Wesen der
Wesen.* (KH VI 161f.)

Die Natur als manifestes Bild der Schöpfung und die Bilder des mosaischen Schöpfungsberichtes eröffnen in ihren Analogien gleichermaßen die „Struktur des

²⁵⁷ vgl. Ulrich Gaier, *Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik*, Stuttgart 1988, S. 22.

²⁵⁸ vgl. Yoshinori Shichiji, *Geschichte und Offenbarung in Herders Bückeburger Schriften: Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1983* (Schaumburger Studien (45)), hg. von Brigitte Poschmann, Rinteln 1984, S.50-55, S. 44.

²⁵⁹ Martin Bollacher, *Kommentar zu Herders „Ideen“* (KH VI 933). Siehe auch Martin Bollacher, „Natur“ und „Vernunft“ in Herders Entwurf einer Philosophie der Geschichte der Menschheit, in: *Johann Gottfried Herder: 1744-1803*, hg. von Gerhard Sauder, Hamburg 1987, S. 114-124, S. 119.

²⁶⁰ Diese Verbindung zwischen der Rigaer Predigt und der „Ältesten Urkunde“ findet sich bei Herz, *Dunkler Spiegel – helles Dasein*, S. 420.

²⁶¹ Bollacher, „Natur“ und „Vernunft“ in Herders Entwurf einer Philosophie der Geschichte der Menschheit, S. 116.

Weltganzen“.²⁶² Ob die allgemeine Hieroglyphenstruktur der „Ältesten Urkunde“ und der Welt oder partiellere Parallelen wie die Deutung der *Geschichte des Brudermords* als *Urbild aller Kriege*, stets schafft die Analogie die Verbindung (KH V 658). Die Verwendung des Begriffes „Urbild“ verstärkt hier die ohnehin schon latente Nähe zu Hamanns typologischer Geschichtsdeutung. Wie der ältere Freund reduziert Herder eine alttestamentarische Geschichte zunächst auf ein elementares und daher verallgemeinerbares Motiv und stilisiert dieses dann zum Urtypos, auf den sich alle verwandten also ähnlichen Begebenheiten beziehen, und von dem her sie also verstanden und interpretiert werden können.

Von unbegründeten Hypothesen hält Herder hingegen nicht besonders viel. Das *philosophische* Verfahren in unbekanntem Bereich zunächst etwas zu *behaupten*, lehnt er generell ab (SWS IX 282). *Abgetrennt von Erfahrungen und Analogien der Natur* sind diese Behauptungen und die darauf aufbauenden Systeme reine *Luftfahrt* (KH VI 16). Den theoretisch-spekulativen Systemen stellt er die sinnliche Erfahrung als Quelle der Erkenntnis gegenüber:

Wer seinen Sinnen nicht traut, ist ein Tor und muß ein leerer Spekulant werden; dagegen wer sie trauend übt und eben dadurch erforscht und berichtet, der allein gewinnt einen Schatz der Erfahrung für sein menschliches Leben. (KH VI 352)

Für Herder ist es geradezu *das wichtigste Stück der Wissenschaften, daß man von dem Wortgeschwätz der Philosophen weg auf Erfahrung u. facta komme*, wie er in einem Brief an Soemmering betont (HB V 112).²⁶³ Und eben dieser Brief nennt auch den Weg zu diesem hohen Ziel: Es ist der *Weg der Beobachtung u. Analogie nach factis und über facta*, auf dem man zu einer *reellen Philosophie* gelangen kann.

Nach Herder besitzt jeder Mensch einen inneren *Trieb*, der ihn zwingt *Analogien zu schaffen*, und auch sein Lernvermögen hängt direkt von der Anwendung dieses Verfahrens ab (SWS XV 565). *Wahrheit, Lebhaftigkeit und Klarheit* bestimmen den Grad der *Vollkommenheit eines Bildes* und somit auch der möglichen Analogien (SWS XV 527ff.). Diese zu erfassen, bedarf es aller Sinne des Menschen: *Der innere Sinn, d.i. die Regel des Verstandes und Bewußtseyns* schafft sodann den analogischen Zusammenhang, welcher in der *Harmonie* der einzelnen Sinne gründet (SWS XV 526). Bei aller Liebe zur Analogie ist sich Herder jedoch stets ihrer Grenzen bewusst:

Indes sind wir nicht die Wesen mit Göttlichem Blicke. Wir sehn von außen, ordnen nach Ähnlichkeiten und begreifen nichts ganz. (SWS VIII 315)

Herz spricht der Analogie den „Status einer vorläufigen oder ‚Aspektwahrheit‘“ zu und resümiert treffend: „Im Erfinden und Entdecken von Neuem liegt der Wert, in

²⁶² Gerhard vom Hofe, „Weitstrahlsinnige“ Ur-Kunde: zur Eigenart und Begründung des Historismus beim jungen Herder, in: Johann Gottfried Herder: 1744-1803, hgg. von Gerhard Sauder, Hamburg 1987, S. 364-382, S. 377.

²⁶³ Brief an Thomas Soemmering, Weimar, 28.2.1785.

fehlender methodischer Ableitung der Erkenntnis die Grenze analogischen Sehens.“²⁶⁴ Diese Einschätzung trifft durchaus auf Herders Verwendung der Analogie zu. Bollachers Vorwurf, Herder habe die Analogie in den „Ideen“ streckenweise – wie Novalis – zum „Zauberstab“ erhoben, ist hingegen eine völlige Fehleinschätzung der Gewichtung dieser Methode bei beiden Autoren.²⁶⁵ Während Herder sich, wie oben gezeigt wurde, der Grenzen dieses Verfahrens vollständig bewusst ist, steht für Novalis die poetische Kraft der analogischen Wahrscheinlichkeit eindeutig und frei über den historischen Fakten.²⁶⁶

4.2.3 Makro- und Mikrogeschichte oder Weltgeschichte und Individuum

So irren wir auf der Erde in einem Labyrinth menschlicher Phantasien umher: wo aber der Mittelpunkt des Labyrinths sei? auf den alle Irrgänge wie gebrochne Strahlen zur Sonne zurückführen, das ist die Frage. (KH VI 304)

Den Mittelpunkt in Herders Denken bildet zweifelsohne der Mensch.²⁶⁷ Dementsprechend sucht er den *Schlüssel, in das innere der Dinge einzudringen*, in sich selbst oder allgemeiner im Menschen als dem Abbild Gottes, des Wesens aller Dinge (KH IV 330). Diese „anthropologische Mitte“ seiner Gedanken rettet Herder auch vor der Gefahr des historischen Relativismus, indem sie der Unvergleichbarkeit der individuellen Zeiten die Natur des Menschen als eine relative Konstante gegenüberstellt. Diese Natur oder das Wesen des Menschen in der Geschichte aufzuspüren, ist eines seiner Hauptanliegen. Kultur, Tradition und geschichtlich-gesellschaftliche Bildung prägen dieses Wesen nachhaltig mit, und so ist es trotz

²⁶⁴ Herz, Dunkler Spiegel – helles Dasein, S. 448.

²⁶⁵ Bollacher, „Natur“ und „Vernunft“ in Herders Entwurf einer Philosophie der Geschichte der Menschheit, S. 123; und Martin Bollacher, Kommentar zu Herders „Ideen“, KH VI 934. vgl. auch Kapitel 8.2.2.1 zu Herders Verständnis historischer Wahrheit.

²⁶⁶ Zu Novalis Verständnis und Gebrauch der Analogie vgl. Kapitel 4.3.2 Geschichte für Eingeweihte – der Zauberstab der Analogie.

²⁶⁷ Zu Herders Anthropologie vgl.: Michael Embach, Anthropologie und Geschichtsphilosophie, in Wirkendes Wort, 38 (1988), S. 172-187; Herz, Dunkler Spiegel – helles Dasein, S. 180ff; Andreas Käuser, Anthropologie und Ästhetik im 18. Jahrhundert. Besprechung einiger Neuerscheinungen, in: Das achtzehnte Jahrhundert, 14 (1990), S. 196-206; Werner Krauss, Zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts. Die Frühgeschichte der Menschheit im Blickpunkt der Aufklärung, hgg. von Hans Kortum und Christa Gohrlich, München/Wien 1979; Tadeusz Namowicz, Anthropologie und Geschichtsphilosophie in Herders „Ältester Urkunde“ in ihrem Verhältnis zum Menschenbild des Sturm und Drang, in: Bückeburger Gespräche (1989), S. 245-267; sowie Wolfgang Proß, Herder und die Anthropologie der Aufklärung, in: Herder Werke, hgg. von W. Proß Bd. II, S. 1133. Häfner, der sich ausführlich den Quellen der herderschen Anthropologie widmet, betont bezüglich der hier behandelten Analogien zwischen Mikro- und Makrokosmos oder auch zwischen den Zeitaltern Herders Vorreiterrolle für die Etablierung dieser Methode in der beginnenden Geschichtsforschung des 18. Jahrhunderts. Häfner, Johann Gottfried Herders Kulturentstehungslehre, S. 2.

seiner tief veranlagten, ursprünglichen Natur doch auch einer historischen Prägung und Wandlung unterzogen.²⁶⁸

Was, fragt Herder in der „Ältesten Urkunde“, wäre *dem Menschen näher* und *faßlicher*, also leichter zu begreifen, *als sein Bild* (KH V 294)? Daher, fährt er fort, zeigt Gott ihm *eben daran die ganze Schöpfung*, die er in *Sein Bild* faßte. Und auch in den „Ideen“ begegnet diese Funktion des Menschen als *Mikrokosmos* wieder (KH VI 31). Im scheinbaren Chaos der zufälligen Ereignisse bildet der Mensch den fixen Orientierungspunkt. Diese anthropologische Konstitution der Geschichte fasst die Totalität der individuellen Besonderheiten im Allgemeinen.²⁶⁹

Der Mensch als *Mikrokosmos* ist der *Sohn aller Elemente und Wesen, ihr erlesenster Inbegriff* (KH VI 31). Er trägt also nicht nur die Spuren aller Teile des Makrokosmos‘ in sich, sondern er verdichtet diese auch zu einem Prinzip des Ganzen. So liegt der *Ursprung aller Wahrheit* in der menschlichen *Seele* (SWS XXXII 39).

Der Mensch, Bild Gottes, der Schöpfung und aller Elemente und Wesen, ja deren Inbegriff oder Quintessenz – diese Charakterisierung verweist auf mehrere Quellen, die in der Herderforschung leider häufig übersehen werden. Zum einen auf die kabalistische Lehre vom aus dem „En Sof“ emanieren „himmlischen Urmenschen“ Adam Kadmon.²⁷⁰ In diesem Urbild des alttestamentarischen Adam und der gesamten Menschheit vereinigte sich die ganze Urschöpfung Gottes zum „Makro-Anthropos“. Zum anderen verbindet die Vorstellung des innermenschlichen Abbildes des Universums die alte Idee vom Mikro- und Makrokosmos mit der „deistischen Priorität der inneren vor der äußeren Gottes- und Naturerkenntnis und dem hermetischen Polaritätsgedanken, bei dem die – eigentlich religiöse – Kraft der Entgrenzung die Anschauung des Gemüts im jeweils anderen erfordert.“²⁷¹

In der zweiten Fassung seiner „Plastik“ formuliert Herder folgerichtig: Da *all unsre Begriffe vom Menschen ausgehen oder auf ihn kommen*, so muss in seiner Natur *die Quelle der größten Irrthümer und der sichtbarsten Wahrheit aufgespürt werden* (SWS VIII 10). Auch die *Wißenschaften*, fordert Herder weiter, müssen also auf diesen Ursprung zurückbezogen werden. Erst *wenn unsre ganze Philosophie*

²⁶⁸ vgl. Christian Grawe, Herders Kulturanthropologie. Die Philosophie der Geschichte der Menschheit im Lichte der modernen Kulturanthropologie, Bonn 1967, S. 13 und 170. Ermöglicht und nachvollziehbar wird diese Entwicklung allein durch die Sprache. Daher ist Herders Sprachphilosophie auch ein wichtiges Element seiner Geschichtsphilosophie. vgl. Gaier, Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik, S. 10.

²⁶⁹ Wolfgang Proß, Herders Shakespeare Interpretation. Von der Dramaturgie zur Geschichts-philosophie. Wolfgang Martens zum 60. Geburtstag, in: Das Shakespeare-Bild in Europa zwischen Aufklärung und Romantik, hgg. von Roger Bauer et al, Bern 1988, S.162-181, S.105; vgl. außerdem Proß in seinem Kommentar zum „Versuch einer Geschichte der lyrischen Dichtkunst“: J.G. Herder Werke, hgg. von Wolfgang Proß, Bd. I, München/Wien 1987, S. 694.

²⁷⁰ Mehr hierzu bei Kemper, Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, Bd. III, S. 73.

²⁷¹ Kemper, Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozeß Bd. I, S. 118.

Anthropologie wird (SWS XXXII 61), ist Herders Ziel einer *subjektiven* Philosophie (SWS XXXII 187) erreicht.²⁷²

Der Mensch, ursprünglich selbst ein Tier, vereinigt durch seine Fähigkeit zur Nachahmung alle tierischen Eigenschaften in sich.²⁷³ Die Geschichte der Tiere verbindet sich wie die Naturgeschichte durch notwendige Prägung seiner Natur mit seiner eigenen Geschichte. Dadurch ist Letztere, wie sein Wesen, *innig* mit seiner Umgebung *verwebt*: *Auch in ihr* (der Menschheitsgeschichte) *müssen also Naturgesetze gelten, die im Wesen der Sache liegen* (KH VI 665).²⁷⁴

Grundlegend, so eines dieser Gesetze, *bleibt die Natur des Menschen jedoch immer dieselbe* (KH VI 628). Und diese Konstante ermöglicht es dem Historiker, stets sich selbst in der Geschichte wiederzufinden: *Wohin unser Verstand im weiten Felde der Geschichte schweift, suchet er nur sich und findet sich selbst wieder* (KH VI 652).

Dementsprechend versucht Herder als Geschichtsphilosoph dieses „identische Subjekt“ als Bindeglied der Menschheitsgeschichte möglichst genau zu erfassen.²⁷⁵

Es ist der *Kern von Wesen und Glückseligkeit*, der trotz der *vielfach veränderten Schlaube* dieses Allgemeine der Menschennatur ausmacht (KH IV 82).

Die Auseinandersetzung mit dem vermeintlich anderen wird umgekehrt zum Mittel der Selbstfindung, wenn Herder den Umkehrschluss vom Makrokosmos der Menschheitsgeschichte auf den Mikrokosmos des einzelnen Menschen zieht.²⁷⁶

Überhaupt liegt der Grund für Herders Auseinandersetzung mit der Geschichte der Menschheit wohl vor allem in seinem Interesse am Individuum und der Geschichte des eigenen Lebens.²⁷⁷ Sein „Journal“ zeichnet eindrücklich den Weg seiner diesbezüglichen Gedanken nach: Von der Reflexion über die eigene Vergangenheit

anlässlich der tiefen Zäsur der Reise in seiner Lebensgeschichte wendet er sich der Geschichte der Menschheit zu, in der er nach den Motiven seiner eigenen Erfahrung sucht.²⁷⁸ Die Geschichte als Ort der menschlichen Selbstverwirklichung wird somit auch zum Ort der Selbsterkenntnis.²⁷⁹ Hieraus resultiert die Aufgabe der Menschheit, sich aus der Geschichte zu bilden, um auf ihre *Vervollkommung* und *Verschönerung* hinzuarbeiten (SWS VI 153ff.).²⁸⁰

²⁷² vgl. Hans Dietrich Irmscher, Zur Ästhetik des jungen Herder, in: Johann Gottfried Herder: 1744-1803 (Studien zum 18. Jahrhundert (9)), hg. von Gerhard Sauder, Hamburg 1987, S. 43-76, S. 48.

²⁷³ vgl. Simon, Das Gedächtnis der Interpretation, S. XXII.

²⁷⁴ Das wichtigste dieser Naturgesetze der Geschichte lautet: *Alles was auf Erden geschehen kann, muß auf ihr geschehen, sobald es nach Regeln geschieht, die ihre Vollkommenheit in ihnen selbst tragen.* (KH VI 665)

²⁷⁵ Herz, Dunkler Spiegel – helles Dasein, S. 175.

²⁷⁶ vgl. Simon, Das Gedächtnis der Interpretation, S. 117.

²⁷⁷ Wolfgang Düsing, Die Gegenwart im Spiegel der Vergangenheit in Herders „Auch eine Philosophie der Geschichte“, in: Bückeburger Gespräche (1983), S. 46.

²⁷⁸ Shichiji, Geschichte und Offenbarung, S. 43f.

²⁷⁹ Hans Dietrich Irmscher, Grundfragen der Geschichtsphilosophie Herder bis 1774, in: Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1983, hg. von Brigitte Poschmann, Rinteln 1984, S.10-32, S. 31f.

²⁸⁰ Simon verweist in diesem Zusammenhang auf die von Koselleck aufgearbeitete Tradition der *historia magistra vita*, welche die Geschichte als „eine Ansammlung von Exempeln“ begreift, „aus denen man für das gegenwärtige Leben Lehren ziehen könne“. Simon, Das Gedächtnis der Interpretation, S.

Beispiele für die Anwendung der Analogie zwischen Mikro- und Makrokosmos häufen sich in allen geschichtsphilosophisch relevanten Schriften Herders. Im Folgenden sollen hier nur einige besonders markante Stellen angeführt werden: In „Auch eine Philosophie“ und den „Ideen“ wie auch in der „Ältesten Urkunde“ parallelisiert er die Entwicklung der Völker und Nationen derjenigen des Individuums (KH IV 20; KH VI 649 und KH V 11). Der Schritt von *einem Volk* zu der *Verbindung mehrerer Völker* ist nur eine logische Fortsetzung dieses Verfahrens (KH VI 570). Und das Verhalten des einzelnen Menschen bildet selbstverständlich dasjenige des *menschlichen Geschlechts* an sich ab (KH IV 16ff.). Selbst den Gang der Universalgeschichte vergleicht er mit dem – entgegen der eingeschlagenen Hauptrichtung beständig nach rechts und links schwankenden – Gang des *homo sapiens* (KH VI 655).²⁸¹

Herders Geschichtsphilosophie kreist also um den Menschen an sich, das absolute Subjekt der Menschheitsentwicklung. Dieses substantielle, anthropologische Prinzip der Universalgeschichte spiegelt für ihn aber gleichzeitig Gott, den Schöpfer und Allzusammenhang des Universums.²⁸² Die menschliche Gestalt ist nicht nur ihrem Schöpfer nachempfunden, sondern auch als zweite *Hieroglyphe* dem Schöpfungsakt nach- und der darin enthaltenen Weltgeschichte vorausgebildet.²⁸³ Es nimmt also nicht Wunder wenn Herder, Hamann gegenüber, sein geschichtsphilosophisches Hauptwerk *nichts als das Resultat des Iten Theils der Urkunde nur auf andern Wegen* nennt.²⁸⁴

Der „kosmologischen Entmündigung“ des Menschen in der Bückeburger Geschichtsphilosophie,²⁸⁵ tritt in den „Ideen“ ein neues viel zentraleres Menschenbild gegenüber. Dort fragt Herder noch angesichts der Größe des historischen Gegenstandes: *Was o einzelner Mensch [...] bist du?* (KH IV 106), um sich sogleich selbst die Antwort, *daß ich Nichts, das Ganze aber Alles sei*, zu geben. Und lediglich das karge Zugeständnis, *daß wie alles so auch ich an meiner Stelle etwas bedeute*, erinnert vage an den erneuten Bedeutungsgewinn über die Verbindung zur göttlichen Ordnung (KH IV 84). In den „Ideen“ hingegen empfiehlt

141; und Reinhard Koselleck, *Historia magistra vita*, in: ders., *Vergangene Zukunft*, Frankfurt a.M. 1992², S. 39.

²⁸¹ So zeigt auch die „Älteste Urkunde“ die *Lebensalter Eines und aller Menschen*, und somit den *Abgrund der ganzen Menschengeschichte* (KH V 656).

²⁸² vgl. Gaier, *Poesie oder Geschichtsphilosophie?* S. 16.

²⁸³ vom Hofe, „Weitstrahlsinnige“ Ur-Kunde: zur Eigenart und Begründung des Historismus beim jungen Herder, S. 379. vom Hofe interpretiert hier die Stellen SWS VI 253; SWS VI 320 und SWS VII 153ff. Dietrich Harth, *Kultur als Poesis. Eine Kritik an Herders kulturphilosophischen Denkbildern*, in: *Johann Gottfried Herder 1744-1803*, hgg. von Gerhard Sauder, Hamburg 1987, S. 341-351, S. 345 erarbeitet denselben Zusammenhang an folgenden Stellen: *J.G. Herder Werke*, hgg. von Wolfgang Proß, Bd. IV, *Herder und die Anthropologie der Aufklärung*, München/Wien 1987, S. 18 und 176f.

²⁸⁴ Brief an Hamann, 10. Mai 1784, HB V 43.

²⁸⁵ Simon, *Das Gedächtnis der Interpretation*, S. 116.

Herder dem Menschen sich selbst als *Leitfaden* durch das *große Labyrinth der Schöpfung* zu nutzen (KH VI 75).

Die oben zitierte Frage nach dem *Mittelpunkt des Labyrinths* (KH VI 304) wäre also eindeutig beantwortet: Dieses Zentrum bildet der Mensch selbst. Wie der menschliche Körper für die Geschichte, so spielen die Sinne des Menschen für Herders Erkenntnistheorie eine Schlüsselrolle, da Herder ihnen die drei Logiken der Empfindung (Gehör), des Verstandes (Auge) und der Einbildungskraft (Gefühl) zuordnet.²⁸⁶ Und nur der Triceps dieser drei Logiken ist, wie noch gezeigt werden wird, im Stande Geschichte wirklich zu verstehen.

4.3 Geschichte verstehen – Novalis

4.3.1 Weltgeschichte und Individuum

Die Geschichte der Welt als Menschengeschichte zu behandeln, überall nur menschliche Begebenheiten und Verhältnisse zu finden, ist eine fortwandernde, in den verschiedensten Zeiten wieder mit neuer Bildung hervortretende Idee geworden, und scheint an wunderbarer Wirkung und leichter Überzeugung beständig den Vorrang gehabt zu haben. (HKA I 84)

Novalis will Geschichte also zum einen als Weltgeschichte behandeln aber zum anderen auch als Menschengeschichte. Es geht ihm dabei um die großen Entwicklungslinien der Menschheitsgeschichte, die er analog zur individuellen Entwicklung einzelner Menschen betrachtet²⁸⁷. Diese Vorgehensweise lässt zum einen Schlüsse von der Geschichte auf das Leben eines Individuums und zum anderen von der Entwicklung einer einzelnen Persönlichkeit auf die der ganzen Menschheit zu. Oder wie Novalis es im „Allgemeinen Brouillon“ formuliert:

Die Geschichte der Menschheit steht mit der Masse der individuellen Geschichten in Polarität. (HKA III 259)

Es zeigt sich also mit der Nähe zu Herders diesbezüglichen Gedanken auch bei Novalis, die Präsenz hermetischer Ideen, wie Polarität oder Mikro- und Makrokosmos.²⁸⁸

4.3.1.1 Von der Makro- zur Mikrogeschichte

Der Mensch ist ein sich selbst gegebenes historisches Individuum.
(HKA II 648)

²⁸⁶ Ulrich Gaier, Poesie als Metatheorie. Zeichenbegriffe des frühen Herder, in: Johann Gottfried Herder 1744-1803, hgg. von Gerhard Sauder, Hamburg 1987, S.202-224, S. 207. Mehr dazu in Kapitel 9.2.4.

²⁸⁷ *So ist es mit der Menschheit / Sie ist im Ganzen und einzelnen – dieselbe.* (HKA II 291)
vgl. hierzu auch: Hans-Joachim Mähl, Die Idee des Goldenen Zeitalters im Werk des Novalis, Tübingen 1965 (2. Auflage 1994), S. 314f.

²⁸⁸ vgl. Herder Kapitel 4.2.3

Als historisches Wesen aber kann er sich und seine Zeit ohne Kenntnis seiner und ihrer Geschichte nicht verstehen. Schon der einfache Mensch braucht seine eigenen Erfahrungen, den gebildeten Menschen hingegen macht die Kenntnis der Geschichte aus. Während die eigene Lebensgeschichte für jeden Einzelnen den Schatz darstellt, aus dem er seine Schlüsse zieht, erweitert Novalis diese Basis der Erkenntnis für den *großartigen Menschen*: Seine Bildung fußt auf der ganzen Weltgeschichte (HKA III 586).

Novalis sucht zu diesem Zweck nach Individualität in der Geschichte, um so Analogien zu persönlichen Erfahrungen setzen zu können:

Der Lebensproceß – der Raum und Zeiterfüllungs – und Gliederungsproceß – bestimmt die Individualität – Seine vollst[ändige] Betrachtung liefert uns die natürliche, wahrhaft Naturhistorische, Reihe – das vollständige Natursystem eines Individuums. (HKA III 334)

Die Geschichte ist für ihn ein Leben und Werden, also eine immer währende Genesis, die er als sinn- und wertstiftend und folglich als individualisierend begreift.²⁸⁹ An anderer Stelle bezeichnet Novalis die Weltgeschichte als die Auflösung der Frage nach dem eigenen Dasein, da der Mensch sich selbst das größte Mysterium sei (HKA II 362). Dieses Rätsel zu lösen ist die unendliche Aufgabe der Menschheit, deren tatkräftige Erfüllung wiederum das Wesen der Geschichte ausmacht. Herder fasste dieselbe Thematik in das Bild des menschlichen Verstandes, der immer nur sich selbst wieder findet.²⁹⁰

Unter dem Titel „*Historik*“ fasst Novalis im „Allgemeinen Brouillon“ noch einmal zusammen, wie er aus der Geschichte im Großen Rückschlüsse auf die Menschengeschichte im Kleinen ziehen will:

So entsteht aus der Betrachtung der Geschichte d[er] allg[emeinen] Menschennatur und in besondern Ländern, Zeiten – Constitutionen – Nationen etc. die specielle Menschengeschichte. (HKA III 351)

Aber nicht der ganze Mensch ist ein historisches Wesen, vielmehr ist eine Naturgeschichte seines Ich unmöglich, da dieses ein *Kunstwerck* und kein *Naturproduct* ist (HKA III 253). Wenn das Ich aber kein historisches Wesen ist, dann kann seine Untersuchung auch nicht unter die *Naturgeschichte des Menschen* subsumiert werden. Neben die Menschengeschichte als natürlichen Teil tritt also als künstlicher Teil eine *Ichlehre*, da beides jedoch nur Teile eines Ganzen sind, müssen sie wie Natur und Kunst im allgemeinen Sinne in einer *höhern Wissenschaft – (der moralischen Bildungslehre)* wiedervereinigt werden, um so die endgültige Vollendung erreichen zu können (HKA III 253).

²⁸⁹ vgl. Die hermetische Vorstellung der fortgesetzten Neuerschaffung der gesamten Universums: „Deshalb schafft er, damit er sichtbar wird. Und immer erschafft er, folglich bleibt er sichtbar.“ (c.h. XIV 3); Herder Kapitel 9.2.2 Philosophie und Geschichte und Hamann Kapitel 6.1.2 Der Kondeszendenzgedanke sowie Samuel, Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung, S.27.

²⁹⁰ vgl. Kapitel 4.2 Geschichte verstehen – Herder.

4.3.1.2 Von der Mikro- zur Makrogeschichte

Das erste Genie, das sich selbst durchdrang, fand hier den typischen Keim einer unermeßlichen Welt – Es machte eine Entdeckung, die die Merckwürdigste in der Weltgeschichte seyn mußte – denn es beginnt damit eine ganz neue Epoke der Menschheit – und auf dieser Stufe wird erst wahre Geschichte aller Art möglich – denn der Weg, der bisher zurückgelegt wurde, macht nun ein eignes, durchaus erklärbares Ganze aus. Jene Stelle außer der Welt ist gegeben, und Archimed kann nun sein Versprechen erfüllen. (HKA II 454)

Novalis versucht hier nicht nur, die Geschichte für die Selbsterkenntnis zu instrumentalisieren, sondern er verwendet – wie Herder – auch den Umkehrschluss: Die Erkenntnis des eigenen Ich soll demnach das Verständnis der Geschichte ermöglichen, indem im Kleinen das Große nachvollzogen wird, genau wie die Lebensgeschichte eines Einzelnen zur Erhellung seiner Epoche dienen kann. Der Bergmann im „Ofterdingen“ liefert hierzu das Bild einer *weiseren Nachkommenschaft*, welche jedes auch noch so kleine Detail, welches von den *Begebenheiten der Vergangenheit* handelt, als etwas Heiliges behandeln wird. Sie wird auch die Erlebnisse und Taten *eines einzelnen unbedeutenden Mannes* zu würdigen wissen, da sich in diesen *das große Leben seiner Zeitgenossenschaft* als Ganzes bestimmt weitgehend widerspiegeln müsse (HKA I 258).

Aber die Analogie zwischen dem Einzelnen und der Geschichte an sich bietet noch eine viel tiefgreifendere Möglichkeit als den Vergleich persönlicher mit überpersönlicher Geschichte(n), nämlich die Innenschau als Weg der historischen Erkenntnis, den Heinrich im Ofterdingen-Roman anpreist:

Ich weiß nicht, aber mich dünkt, ich sähe zwei Wege um zur Wissenschaft der menschlichen Geschichte zu gelangen. Der eine, mühsam und unabsehlich, mit unzähligen Krümmungen, der Weg der Erfahrung; der andere, fast ein Sprung nur, der Weg der innern Betrachtung. (HKA I 208)²⁹¹

Die beiden Wege werden ebenda auch miteinander verglichen, und Heinrich erklärt, dass der erste Weg stets einen mühsamen Vergleich historischer Einzelheiten bedeute, während der Anhänger der letzteren Methode *die Natur jeder Begebenheit und jeder Sache unmittelbar* betrachten und mit anderen vergleichen könne, da nur er sie in ihrem jeweiligen *lebendigen, mannigfaltigen Zusammenhange* erfasse (HKA I 208).

Dass diese Sicht der des Autors entspricht, zeigt schon die Tatsache der doppelten Verwendung des Begriffs „*vaterländisch*“ für die Goldene Zeit der Zukunft und für die innere Welt.²⁹²

²⁹¹ Novalis übernimmt beide Wege eindeutig von Herder, die Überlegenheit des Weges der inneren Betrachtung stellt allerdings eine gewichtige Neuerung dar, die sich der Hochschätzung der Selbsterkenntnis in der Hermetik weiter annähert. Vgl. c.h. I 21.

²⁹² vgl. Mähl, Die Geschichte des Goldenen Zeitalters, S. 314.

In den Vermischten Bemerkungen formuliert Novalis die Wertung der Innenschau noch radikaler: *In uns, oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten – die Vergangenheit und Zukunft. Die Außenwelt ist die Schattenwelt* – (HKA II 418)

Und auch bei der Klärung theologischer Fragen bedient er sich dieser Technik, wie der Brief vom 26.12.1798 an den Kreisamtmann Just in Tennstedt beweist, in dem Novalis Justs *Theologie des historisch-kritischen Verstandes* seine eigene gegenüberstellt, die *weniger auf urkundliche Gewissheit* fuße, da er persönlich den *Weg in die Urwelt* in sich selbst suche und dort nach *höhern Einflüssen* spüren wolle (HKA IV 272).

In diesem mystisch-romantischen Denken, das sich selbst in der inneren Betrachtung im betrachteten Objekt verliere, sieht Samuel den entscheidenden Gegensatz zum rationalistischen Denken der Aufklärung.²⁹³ Eine ältere Vorlage für Novalis Idee des Gleichnischarakters alles persönlich Erlebten für die Weltgeschichte findet er hingegen in der neuplatonischen Idee vom Menschen als Mikrokosmos.²⁹⁴ Und in der Tat steht in Novalis' anthropozentrischem Weltbild die Entwicklung des ganzen Kosmos analog zur Menschheitsgeschichte.

Die Verbindung der individuellen Entwicklung mit der Geschichte legt natürlich auch einen Vergleich der Epochen der Weltgeschichte mit den Abschnitten eines Menschenlebens wie in Herders „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ nahe. Diese klingt bei Novalis allerdings nur vereinzelt an, ohne in einem seiner Werke voll ausformuliert zu werden.²⁹⁵ In den „Hymnen an die Nacht“²⁹⁶ und der „Europa“ zeigt der Rhythmus der Weltgeschichte zunächst eine Phase der unbewussten Synthese, die man auch als Kindheit bezeichnen könnte. Auf diese kindliche Phase folgt dann in der Gegenwart die Trennung und der Dualismus – prägende Elemente des Erwachsenwerdens. Und dieses soll wiederum in die zukünftige bewusste Synthese führen, welche allerdings eher dem Jenseits als dem Alter entsprechen dürfte.

4.3.2 Geschichte für Eingeweihte – der Zauberstab der Analogie

Zahlreiche Stellen im Werk Hardenbergs, von den Jugendfragmenten bis zum Spätwerk, belegen, dass die Geschichte für ihn stets etwas Heiliges und Ehrwürdiges ist, weshalb auch nur der Eingeweihte ihren Sinn erkennen könne. Hierzu bedarf es mehr als des Verstandes:

An die Geschichte verweise ich euch, forscht in ihrem belehrenden Zusammenhang, nach ähnlichen Zeitpunkten, und lernt den Zauberstab der Analogie gebrauchen. (HKA III 518)

²⁹³ Samuel, Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung, S. 40.

²⁹⁴ ebenda S. 49.

²⁹⁵ vgl. "Das Allgemeine Brouillon" Nr. 21, wo es unter anderem heisst: *Auch die Jugend ist antik.*, III 243.

²⁹⁶ Ich verwende im Folgenden die Kurzform „Hymnen“.

Erst wer diesen Zauber beherrscht, kann von früheren Ereignissen und vom eigenen Erleben Schlüsse über Gang, Sinn und Ziel der Weltgeschichte ableiten. Die Analogie ist hier aber keineswegs als Parallele gemeint, sondern zeigt vielmehr symbolische Zusammenhänge auf.²⁹⁷ Neben Hamanns Typologie und Herders Analogieverständnis tritt hier also eine dritte Variation, die man am ehesten als eine Fortentwicklung der herderschen Variante bezeichnen kann. Auch bei Novalis zeigt sich die Nähe zur Hermetik, die das „Denkvermögen aus der Übereinstimmung“ herleitet und als deren Charakter die Liebe und die Überlegenheit gegenüber dem Unähnlichen angibt.²⁹⁸ Gerade diese Herleitung aus der Liebe als verbindendes Element liegt ganz auf der Linie Hardenbergs, der die Liebe als treibende Kraft und Ziel der Entwicklung betrachtet, die folglich auch deren Erkenntnis leiten muss.²⁹⁹ Den Gebrauch des Zauberstabes der Analogie zeigt in virtuoser Umsetzung die „Europa“:

Dem zeitgenössischen Frankreich wird hier das Etikett eines *weltlichen Protestantismus* angeheftet. Im weiteren Verlauf dieses Gedankenganges stellt der Redner sogar die Hypothese auf, die Geschichte der letzten Jahrhunderte könne sich jetzt wiederholen und auch die Entstehung neuer *weltlicher Jesuiten* wäre dann denkbar (HKA III 518). Es folgen noch weitere, in historischen Analogien begründete, Hypothesen, die wie die eben erläuterte in rhetorische Fragen gekleidet sind. So fragt der Redner weiter, ob die Revolution französisch bleiben solle wie die Reformation lutherisch und ob der *Protestantismus abermals widernatürlicherweise, als revolutionaire Regierung fixirt* werden solle, um den Vergleich mit der Reformation und die daraus folgende Wertung beider Phänomene schließlich mit der Frage auf die Spitze zu treiben, ob jetzt *Buchstaben Buchstaben Platz machen* müssten.

Im weiteren Verlauf versucht die „Europa“ dann zu zeigen, wie aus den Zeichen der Geschichte die Gewissheit folgt, dass *die heilige Zeit des ewigen Friedens* kommt.³⁰⁰

Auch im „Opferdingen“ begegnet der Zauberstab der Analogie, wenn Sylvester den zum Dichter gereiften Heinrich zum Eingeweihten der Geschichte erklärt und ihm verspricht, es werde ihm *alles verständlich werden* und die Welt und ihre Geschichte sollten sich ihm in die *Heilige Schrift* verwandeln, die *das große Beispiel* gebe, wie *durch Anregung und Erweckung höherer Sinne in einfachen Worten und Geschichten das Weltall offenbart* werden könne (HKA I 333f).

Dieser Initiationsritus in die geheime Wissenschaft der Geschichts- und Welterkenntnis erinnert wiederum sehr stark an das geheime Wissen und Streben der Hermetiker auf alchemistischen, magischen und astrologischen Wegen zur tieferen Erkenntnis allen Seins zu gelangen.

²⁹⁷ vgl. auch Samuel, Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung, S. 48.

²⁹⁸ c.h. Stobaeus-Fragmente XIX 1 und XVI 6; sowie c.h. IV 10.

²⁹⁹ vgl. Kapitel 5.2 Geschichte und Fortschritt bei Novalis; sowie HKA III 248.

³⁰⁰ vgl. Wilfried Malsch, „Europa“. Poetische Rede des Novalis. Deutung der französischen Revolution und Reflexion auf die Poesie in der Geschichte, Stuttgart 1965, S. 32.

Um ein echter Historiker werden zu können, muss der Eingeweihte neben der Fähigkeit, in Analogien zu denken aber auch noch den *historischen Sinn* besitzen, der ihm ermöglichen soll, das Wesentliche und Eigentümliche jeder Begebenheit zu erfassen. Den Worten des Einsiedlers im „Ofterdingen“ zufolge entwickelt sich dieser Sinn für die Geschichte erst bei älteren Menschen und *mehr unter den stillen Einflüssen der Erinnerung, als unter den gewaltsameren Eindrücken der Gegenwart* (HKA I 257). Er begründet diese Feststellung mit der wunderbaren Sympathie, die sich zwischen weiter auseinander liegenden Ereignissen zeige, während die *nächsten Ereignisse nur lockerverknüpft* erschienen. Erst wer alt und erfahren genug sei, um *eine lange Reihe zu übersehn*, ohne deren innere Zusammenhänge mit eigenen Träumereien durcheinanderzubringen oder ins andere Extrem zu verfallen, indem er alles *buchstäblich* nehme, nur dieser gereifte Eingeweihte könne *die geheime Verkettung des Ehemaligen und Künftigen* durchschauen und so lernen, Geschichte aus *Hoffnung und Erinnerung* zusammensetzen (HKA I 558). Die hier aufleuchtende Tradition der „catena aurea“ ist wie schon bei Herder den Ideen des Neuplatonismus und Hermetismus verpflichtet.³⁰¹

In den „Fragmenten und Studien“ setzt Novalis den historischen Sinn schließlich mit der Zukunft in Verbindung:

(Ächt historischer Sinn ist der prophetische.) Visions Sinn – Erklärbar aus dem tiefen unendlichen Zusammenhange der ganzen Welt. (HKA III 601)

Novalis stellt sich hiermit in die Nachfolge Hamanns, für den die Einheit der Zeiten vor Gott eine prophetische Gesamtschau von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ermöglicht.³⁰²

4.4 Zusammenfassung: Geschichte verstehen – Hermeneutik und Analogie

Schon für Hamann steht unmissverständlich fest, dass die menschliche Vernunft alleine niemals in der Lage sein kann, den Sinn der Geschichte zu entziffern. Seine Alternative ist der Weg der sinnlichen Erkenntnis der göttlichen Erklärung dieser Geschichte in der biblischen Offenbarung und in der Natur. Erst eine unmittelbare, anschauende Erkenntnis, welche Empfindung und Glauben in sich vereint, kann seiner Meinung nach alle drei Formen der göttlichen Offenbarung, also die biblische, die natürliche und die historische Variante seiner Kondeszendenz erfassen. Denn auch wenn Gott in der Geschichte zum Menschen rede, so könne dieser den (historischen) Sinn seiner Aussage nur *annehmen* und *glauben*, aber niemals logisch erschließen.

³⁰¹ Zur „catena aurea“ vgl. Herder Kapitel 6.2.1 Entwicklung; sowie Kemper, Gottebenbildlichkeit und Naturachahmung im Säkularisierungsprozess Bd. II, S. 117; und Kemper, Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, Bd. III, S. 104 und 132.

³⁰² vgl. Hamann Kapitel 8.1.1.3 und 6.1.1

Herder schließt sich dieser Vorstellung eines beschränkten menschlichen Geistes an, der auch ihm nicht in der Lage scheint, das vermeintliche Chaos der Geschichte zu ordnen und den *verborgenen göttlichen Plan* dahinter zu erkennen. Novalis hingegen hält die Geschichte zwar ebenfalls für tendenziell unverständlich, aber bei ihm macht der *historische Sinn* den *Eingeweihten* aus, der die historischen Individualitäten würdigen und den größeren Zusammenhang dennoch erblicken könne.

4.4.1 Hermeneutik

Hamanns typologisch geprägte Hermeneutik basiert wie gezeigt wurde auf seinem Glauben an Kondezendenz und Heilsgeschichte, unter deren Dach er jegliche historische Erscheinung als typologisches Vor- oder Abbild interpretiert. Herder hingegen spricht zwar ebenfalls in einigen wenigen Fällen von Vor- oder Abbildern, folgt aber Hamanns historisch-typologischer Methode nicht vollständig. Seine Hermeneutik des Sich-Hinein-Versetzens³⁰³ orientiert sich eher am Vorbild einer umfassenden Naturbetrachtung. Auch die intensive Untersuchung aller äußeren Umstände des zu behandelnden Details soll nach Herder eine sympathetische Mitschwingung die Erkenntnis qua Verwandtschaft ermöglichen.

Allerdings orientieren sich Hamann und Herder hierbei zunächst an der unvoreingenommen fragenden Vorgehensweise Sokrates⁴. Herder kommt jedoch das alleinige Verdienst zu, den störenden Einfluss der eigenen historischen Prägung und Umgebung des Betrachters erkannt zu haben.

4.4.2 Analogie

Auch der Analogieschluss begegnet schon bei Hamann und wird von diesem sogar explizit beim Namen genannt. Für Hamann spielt er eine zentrale Rolle in der Welterfassung, da die Vernunft seiner Ansicht nach nur Analogien auffassen könne. In seiner Anrede an den Menschen bedient sich der Schöpfer nach Hamann stets einer sinnlichen Bildersprache, um vom Menschen überhaupt verstanden werden zu können, denn dessen *Sinne und Leidenschaften reden und verstehen* für ihn *nichts als Bilder* (N II 197). Um dieser sinnlichen Erkenntnis auf die Sprünge zu helfen bediene sich Gott der Struktur permanenter Wiederholungen in Natur, Bibel und Geschichte. Der Schöpfer selbst legt also für Hamann den Grundstein der Analogie, indem er dem allgemeinen Primat der Bildstruktur für das Denken seines Geschöpfes folgt, dessen gottgegebene Muttersprache ja Poesie war (N II 197).

Herder übernimmt Hamanns Primat der Bildstruktur und fordert eine *sinnliche Darstellung für sinnliche Geschöpfe* (HB V 29). Und wie bei Hamann basieren auch seine Analogien häufig auf der Bibel. Die absolute Mehrzahl seiner analogischen Verknüpfungen entspringt allerdings dem Reich der Natur und in diesem vor allem der Natur des Menschen. Der Analogieschluss und die große analogische Bedeutung des Menschen stehen zweifelsohne im Mittelpunkt der Herderschen

³⁰³ *Fühle dich in alles hinein.* (KH IV 33)

Erkenntnistheorie: *Was wir wissen*, schreibt er, wissen wir nur aus der *Analogie* (KH IV 330). Aber Herder berücksichtigt trotzdem die Grenzen dieses Verfahrens, da die Analogie für ihn immer nur eine Annäherung an die Realität darstellt, welche zu komplex für jegliche allgemeinen Begriffe sei. Gegen derartige Verallgemeinerungen und Hypothesenbildung setzt er die handfeste Basis sinnlicher Erfahrung.

Eine neue Komponente steuert Herder mit dem Postulat eines menschlichen *Triebes*, Analogien zu schaffen, bei (SWS XV 565). Die Analogie gewinnt hier einen weit aktiveren Charakter als bei Hamann und vereinigt in sich alle drei menschlichen Hauptvermögen, wenn die vergegenwärtigende Einbildungskraft ein Bild erschafft, das mittels Einfühlung vermittelt und vom Verstand in seinem Bedeutungszusammenhang durchschaut werden kann.

Sorgt sich Herder noch um eine Begründung der Wahrheit der Analogie im unverfänglichen Bild der Zusammenstimmung verschiedener Bilder, so geht Novalis noch einmal einen Schritt weiter und erhebt den *Zauberstab der Analogie* zum absoluten Erkenntnisinstrument der Geschichte (HKA III 518). Anders als bei Herder gewinnt bei ihm daher auch die prophetische Rolle Analogie gestützter Zukunftsprognosen eine weit bedeutendere Funktion.

4.4.2.1 Die Analogie von Makro- und Mikrokosmos

Wieder ist es Hamann, der als erster die Bedeutung des menschlichen Individuums für die Deutung der Geschichte entdeckt. Allerdings beschränkt er sich auf die Konstruktion von Parallelen zwischen der individuellen Lebensgeschichte und der Menschheitsgeschichte und die Betonung der Einheit aller Zeiten vor dem geistigen Auge des menschlichen Betrachters.

Herder greift Hamanns Bild der Anrede und Explikation Gottes an und für den Menschen auf und modifiziert es dahingehend, dass der Schöpfer in seinem Abbild dem Menschen ein natürliches Bild der gesamten Schöpfung einbeschrieben habe. Als Abbild Gottes und damit des Wesens aller Dinge steht der Mensch also im Zentrum aller Erkenntnis – er wird zum *Ursprung aller* zu entdeckender *Wahrheit* (SWS XXXII 39).

Als Krönung und Inbegriff der Schöpfung ist der Mensch aber doch auch ein Teil der Natur, und so gelten die göttlichen Naturgesetze auch für ihn und seine Geschichte. Als Rückbezug auf diese Gesetze, als Konstante der historischen Vielfalt und Entwicklung sowie als Garant der Wiedererkennung des Allzusammenhangs wird der Mensch also zum Dreh- und Angelpunkt seiner Geschichtsphilosophie. Zu Hamanns Schlussverfahren vom Makrokosmos der Menschheitsentwicklung auf den Lebensweg des Einzelnen kommt bei Herder der Umkehrschluss vom Mikrokosmos der individuellen Lebenserfahrung auf den größeren Zusammenhang der Geschichte.

Bei Novalis schließlich begegnen ebenfalls beide Varianten dieses Schlussverfahrens, wobei er die Rolle des Individuums noch stärker aufwertet, indem er den überlegenen Erkenntnisweg der *inneren Betrachtung* propagiert (HKA I 208). Es

kommt hier also zu einer weiteren Vertiefung von Herders anthropozentrischer Weltsicht.

V Perfektibilität

5.1 Geschichte und Fortschritt bei Herder

5.1.1 Perfektibilität als lineare Höherentwicklung bis zur Aufklärung

Gemeinlich ist der Philosoph alsdenn am meisten Tier, wenn er am zuverlässigsten Gott sein wollte: so auch bei der zuversichtlichen Berechnung von Vervollkommnung der Welt. (KH IV 81)

Die aufklärerische Vorstellung einer *schönen Progression*, die *hübsch in gerader Linie* auf das zeitgenössische Tugend- und Glücksideal hinstrebt und den Menschen endlich zum aufgeklärten Philosophen vervollkommne, bedenkt Herder in seiner Bückeburger Schrift mit Verachtung und Spott (KH IV 81). In den „Ideen“ formuliert er seine Kritik weit nüchterner:

Die Philosophie der Endzwecke hat der Naturgeschichte keinen Vorteil gebracht [...] wieviel mehr die tausend-zweckige, in einander greifende Menschengeschichte! (KH VI 652)

Mit dieser Philosophie der Endzwecke meint Herder allerdings jedes vorgefertigte System, in das der Historiker die Geschichte zu pressen versucht.³⁰⁴ Gegen derartige Systeme führt er Individualität und Mannigfaltigkeit ins Feld. Abstraktes und Allgemeines gilt es zu hinterfragen. Die Bewertung der Geschichte nach einem vorgefertigten Maßstab lehnt er ebenso kategorisch ab wie den Versuch eine einzige, allgemeine Philosophie der Menschheit zu etablieren.³⁰⁵

Der ironische Titel seiner Bückeburger Schrift „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ richtet sich nicht primär gegen Voltaire, der den Begriff der Geschichtsphilosophie geprägt hatte, sondern vor allem gegen die inflationäre Flut ähnlich betitelter Schriften in seinem Gefolge, zu denen Herder einen Gegenentwurf liefern wollte.³⁰⁶ Auch er hält die Geschichtsphilosophie für eine „Möglichkeit und Aufgabe am *Ende der Tage*“,³⁰⁷ aber Herder strebt seinem eigenen Ideal einer unvoreingenommenen Behandlung der Geschichte nach. Eine Verherrlichung des eigenen Jahrhunderts, wie er sie Hume, Robertson und Voltaire vorwirft, kommt für ihn nicht in Frage.³⁰⁸ Auch die deutschen Historiker Iselin, Gatterer und Schlözer trifft seine Kritik, wie Voltaire zu sehr *aus dem Geist und Herzen* ihrer eigenen *Zeit* zu philosophieren.³⁰⁹ So übernimmt Herder zwar die Lebensalteranalogie von Iselin, nimmt jedoch eine entscheidende Umwertung vor,

³⁰⁴ Adler, Die Prägnanz des Dunklen, S.168.

³⁰⁵ Heinz, Historismus oder Metaphysik? S. 81.

³⁰⁶ Maurer, Die Geschichtsphilosophie des jungen Herder in ihrem Verhältnis zur Aufklärung, S. 141.

³⁰⁷ Irmscher, Zur Ästhetik des jungen Herder, S. 45.

³⁰⁸ KH IV 26f.

³⁰⁹ vgl. KH IV 16f; sowie Häfner, Johann Gottfried Herders Kulturentstehungslehre, S. 177.

indem er sich von dessen Bild des Kindes als unvollkommenem Erwachsenen abwendet und den Eigenwert jedes einzelnen Menschen- und Zeitalters proklamiert (KH IV 37f.).³¹⁰

In seiner Rezension „A.L. Schlözers Vorstellung einer Universal-Historie“ geht Herder polemisch und äußerst hart mit der Vorstellung der linearen Perfektibilität ins Gericht (SWS V 436-440). Grundsätzlich fragt er hier:

Was heißts, ‚Fortgang des menschlichen Geschlechts?‘ Ists Aufklärung? Verbesserung? Vervollkommnung? mehrere Glückseligkeit? Wo ist Maaß? wo sind Data zum Maaße so verschiedener Zeiten und Völker, selbst wo wir die besten Nachrichten der Aussenseite haben? (SWS V 438)

Dieses übergeschichtliche Maß ist für ihn absolut undenkbar. Die dürftigen, stets rein äußerlichen Fakten der Überlieferung können nie gerecht bewertet werden, so lange man keinen Einblick in die individuelle Innerlichkeit der jeweiligen Epoche findet. Dieser aber eröffnet sich nur dem unvoreingenommenen Beobachter, der den Weg des wertfreien Sich-Hinein-Versetzens geht. Wie später noch näher erläutert werden wird, steht Herder dem einseitigen Fortschrittsglauben des einen Teils seiner Zeitgenossen genau wie dem historischen Skeptizismus der anderen ablehnend gegenüber.³¹¹

Jede einzelne Wertung der gängigen Historiographie wird von Herder kritisch hinterfragt. Nicht selten ist eine totale Umwertung das Ergebnis dieser Auseinandersetzung: Helden werden zu Barbaren, Siege zu Niederlagen und der Fortschritt der Zivilisation zur Degeneration. Aber auch die Umwertung vom Negativen ins Positive ist im Bereich des Möglichen. Eine Mediatisierung oder Instrumentalisierung vergangener Ereignisse oder gar ganzer Epochen ist für Herder absolut undenkbar, da für ihn alles immer *Mittel* und *Zweck* in einem sein muss (KH IV 54).³¹²

Der überheblichen Abwertung der Vergangenheit gegenüber der eigenen, überlegenen Epoche (KH IV 80f.) hält er entgegen, *von selbst habe sich kein Volk in Europa zur Kultur erhoben*, keines von ihnen habe *eigene Buchstaben gehabt* oder sie *sich selbst erfunden* und die gesamte europäische Kultur sei ein *Gewächs aus Römisch-Griechisch-Arabischen Samen* (KH VI 709). Auch den *überhohen Ruhm des menschlichen Verstandes* demontiert Herder, da niemals dieser, sondern immer andere, ihm verborgene Kräfte die Geschichte lenken (KH IV 57).³¹³ Der *Abgötterei gegen den menschlichen Geist* der *Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts* stellt er seine Vorstellung vom *Gang Gottes in der Natur* gegenüber (KH IV 57 und 59).

³¹⁰ Zur erneuten Umwertung der Lebensalteranalogie im Sinne des aufklärerischen Perfektibilitäts-gedankens bei Adelung vgl. Maurer, Die Geschichtsphilosophie des jungen Herder in ihrem Verhältnis zur Aufklärung, S. 153.

³¹¹ vgl. Kapitel 8.2.1.

³¹² Hierzu später mehr. vgl. Kapitel 6.2.2.

³¹³ Zu diesen Triebkräften der Geschichte vgl. Kapitel 6.2.1.2 Mechanistische Bilder der Geschichte.

Der *Mensch* aber ist hierbei *immer*, manchmal sogar wider seinen Willen, *ein kleines blindes Werkzeug* (KH IV 59).

Andererseits soll hier nicht verschwiegen werden, dass Herders eigenes historisches Konzept einer Universalgeschichte selbstverständlich auch in der Tradition der Aufklärung steht. Von ihr übernimmt er nicht nur die Betrachtung der Menschheitsgeschichte als Ganzes, sondern auch den Fokus auf die kulturelle Entwicklung. Ihrer Wertung hingegen folgt er nicht und schwankt vielmehr beständig zwischen historischem Optimismus und Pessimismus.³¹⁴ In den „Ideen“ obsiegt allerdings zuletzt eindeutig die positive Welt- und Geschichtssicht, die dem Menschen eine „vernünftig-humane Perfektibilität“ zugesteht.³¹⁵

Der geheime *Plan des Fortstrebens* in der Geschichte ist Herders *großes Thema*, denn auch er strebt nach einer sinnvollen Einheit der disparat erscheinenden geschichtlichen Ereignisse (KH IV 40). Aber für ihn besteht der Sinn der Geschichte nicht mehr in der Perfektibilisierung an sich, sondern in der „Entwicklung“ des Menschen als Prozess.³¹⁶ Auf der Ebene der Nationen und Völker gewinnt diese Entwicklung ein neues Gesicht, wenn Herder ihren Fortschritt auf den Hass untereinander und die allein von Machtinteressen bestimmte Integration fremder Errungenschaften zurückführt (KH IV 510f.).³¹⁷ So zeigt Herder als erster Historiker in Deutschland die negative Kehrseite des Fortschritts auf, die aus Ungleichheit, Entfremdung und Ablehnung zwischen den Menschen besteht und weckt das Bewusstsein für die oftmals vergessenen Opfer des historischen ‚Fortschritts‘.

5.1.2 Individualität und Entwicklung – Historismus und Fortschritt

Das Postulat der unvoreingenommenen Betrachtung der einzelnen historischen Epochen und damit ein Bekenntnis zu deren Individualität zieht sich durch alle geschichtsphilosophisch relevanten Schriften Herders: vom „Versuch einer Geschichte der lyrischen Dichtkunst“, über die „Fragmente“, das „Journal“ und die Bückeburger Schrift, bis zur „Ältesten Urkunde“, den „Ideen“, „Vom Geist der Ebräischen Poesie“ und „Thiton und Aurora“. Die Beschäftigung mit historischen

³¹⁴ vgl. Herz, *Dunkler Spiegel – helles Dasein*, S. 260 und Maurer, *Die Geschichtsphilosophie des jungen Herder in ihrem Verhältnis zur Aufklärung*, S. 154f. Maurer unterteilt die Geschichtsphilosophie der Aufklärung in zwei Phasen, wobei er Montesquieu, Voltaire, Hume, Robertson, Iselin und Schläzer der ersten zuordnet, und Herder mit Möser, Kant und Lessing einer zweiten, die zwar auf die erste aufbaue, aber die Teleologie wieder in die Geschichte einbringe.

³¹⁵ Bollacher, „Natur“ und „Vernunft“ in Herders Entwurf einer Philosophie der Geschichte der Menschheit, S. 121. vgl. Markworth, *Unterwegs zum Historismus*, S. 54f. Herders Entwicklung von der eher pessimistischen Sicht der frühen geschichtsphilosophischen Schriften zum überwiegenden Optimismus der „Ideen“, die den Gang des *Genius der Humanität* in der Geschichte verfolgen (KH VI 345), erfordert eine getrennte Betrachtung des Fortschrittsgedankens in beiden Schaffensphasen, die in den Kapiteln 5.1.3.1 und 5.1.3.2 erfolgt.

³¹⁶ vgl. Herders Brief aus Riga an Mendelssohn von 1769, HB I 141.

³¹⁷ Proß, *Herders Shakespeare Interpretation*, S. 103 verweist auf den organischen Charakter der Herderschen Vorstellung vom historischen Fortschritt, die vielleicht eher als „Zunahme“ bezeichnet werden sollte.

Phänomenen ist nur aus ihrer eigenen Zeit und deren Umständen heraus sinnvoll, denn nur so ist es möglich ihrer Individualität gerecht zu werden, anstatt durch die Aufprägung eigener und zeitgenössischer Vorstellungen *das Wesen der Zeit zu vernichten*. Das Ziel dieser Beschäftigung ist für Herder niemals die alleinige Erforschung eines wie auch immer gearteten Endzwecks der Geschichte, sondern immer die Betrachtung einzelner Segmente, die für sich den Sinn des Ganzen ausreichend widerspiegeln.³¹⁸

Das große Ziel des Menschen ist die *Glückseligkeit*, aber diese ist immer *ein innerer Zustand*, dessen *Maß* allein *in der Brust eines jeden einzelnen Wesens* liegt und damit *als Kind* der inneren Natur, des Klimas, der *Tradition* und der *Gewohnheit* ein zutiefst *individuelles Gut* darstellt (KH VI 327). Ebenso verhält es sich mit dem Eigenwert der historisch verschiedenen Kulturen und Völker: *daß Menschliche Geschlecht hat in allen seinen Zeitaltern, nur in jedem auf andere Art Glückseligkeit zur Summe* (SWS IV 364), da das *Wahre, Schöne und Gute* in ihnen niemals identisch sein kann (SWS IV 466 und 472).³¹⁹

Sind in der Natur keine zwei Blätter eines Baumes einander gleich: so sind noch weniger zwei Menschengeschichten und zwei menschliche Organisationen. (KH VI 251)

Jede *menschliche Vollkommenheit* ist letztlich *individuell* (KH IV 35), da der Mensch von *Klima* und *Zeitumständen*, trotz seines gleichen Kernes, *tausendfach modifiziert* werden kann (KH IV 81f.). Die historische Lehre aus dieser Individualität der Menschen und Epochen ist Herders Vorsatz, nie von *Vorteil oder Nachteil*, sondern stets nur von *Wirkung* zu sprechen (KH IV 32). Außerdem ergibt sich aus dieser Einsicht die grundsätzliche Problematik des Allgemeinen:

Niemand in der Welt fühlt die Schwäche des allgemeinen Charakterisierens mehr als ich. Man malet ein ganzes Volk, Zeitalter, Erdstrich – wen hat man gemalt? [...] nichts als ein allgemeines Wort (KH IV 32).

Herder selbst definiert den Begriff des Individuums typischer Weise nicht. Marion Heinz umreißt Individualität bei Herder als „Resultat der Wirksamkeit der Seele vermittelt ihres Körpers im Kontext der Welt“.³²⁰ Diese Verbindung der inneren Anlagen mit den äußeren Einflüssen von *Zeit, Klima, Bedürfnis, Welt* und *Schicksal* scheint Herders eigene Verwendung des Begriffs zumindest teilweise wiederzugeben (KH IV 35). Das wohl bekannteste Zitat Herders zur historischen Individualität besagt, *jede Nation habe den Mittelpunkt ihrer Glückseligkeit in sich, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt* (KH IV 39). Dieser Feststellung der Bückeburger

³¹⁸ vgl. vom Hofe, „Weitstrahlensinnige“ Ur-Kunde: zur Eigenart und Begründung des Historismus beim jungen Herder, S. 381.

³¹⁹ vgl. Förster, Johann Gottfried Herder: Weltgeschichte und Humanität, S. 364; und Jacobs, „Universalgeschichte der Bildung der Welt“, S. 63. Schon 1766 negiert Herder die zuvor selbst gestellte Frage, ob die *Wahrheit, die Schönheit, die moralische Güte zu allen Zeiten einerlei* sein kann (SWS XXXII 29).

³²⁰ Heinz, Historismus oder Metaphysik? S. 82.

Schrift entspricht die Formulierung der „Ideen“, die Nationen modifizierten sich nach *Ort, Zeit und ihrem innern Charakter* aber jede trage *das Ebenmaß ihrer Vollkommenheit, unvergleichbar mit andern, in sich* (KH VI 649). Wenn aber in der Glückseligkeit oder Vervollkommnung der Sinn des menschlichen Daseins liegt, so bedeuten diese Aussagen das Ende jeder Mediatisierung einer Epoche.

Allerdings sucht Herder doch immer weiter nach der Funktionalität der einzelnen historischen Epochen im Sinne der Einheit von *Mittel* und *Zweck*, obwohl die Betonung der Individualität jeden „Zweckinstrumentalismus“³²¹ verhindert. Hierbei lässt er zwar das „Abstrakt-Allgemeine“ hinter sich, sucht aber dafür nach dem „konkreten Allgemeinen“, um von der reinen Aneinanderreihung der Fakten zu einem sinnvollen Ganzen zu gelangen.

Aber kein Ding im ganzen Reich Gottes kann ich mich doch überreden! ist allein Mittel – alles Mittel und Zweck zugleich, und so gewiß auch diese Jahrhunderte. (KH IV 54, 26-28)

Dieses berühmte Zitat Herders bezieht sich auf das Mittelalter, dessen negative Bewertung er neu überdenkt und relativiert. Aber, obwohl er sich hier entschieden gegen die Mediatisierung dieser Epoche ausspricht, verweist er wenige Zeilen später doch auf den *Fortgang ins Große* (KH IV 54, 36). Ihm geht es eben wirklich um eine Verbindung von Individualität und Entwicklung, der zufolge alles Selbstzweck, aber eben auch Mittel sein muss.

Diese Einheit veranschaulicht auch die Weltenbaumanalogie sinnfällig, denn jeder Teil des Baumes von der Wurzel bis zum Blatt lässt sich zwar als eigene Einheit betrachten, ist jedoch gleichzeitig stets ein unverzichtbarer Teil des Ganzen, ohne das er selbst nicht weiterleben könnte.³²² Aber das Blatt kann nie mehr Wurzel werden, und genauso verhält es sich mit den historischen Epochen, eine Rückkehr *in die alten Zeiten ist dem Begriff der Welt und Zeit nach unmöglich* (KH VI 658). Auch das Bild der menschlichen Lebensalter verdeutlicht diese Unüberbrückbarkeit der historischen Distanzen, denn eine Rückkehr in die eigene Jugend ist ebenso unmöglich wie die Weiterführung der antiken Literatur nach deren Regeln. Wollten unsere Vorfahren unsere Zeit verstehen, so müssten sie aus ihrer eigenen *Denkart gleichsam in die unsre überschiffen* (KH I 42), wie Herder bereits 1765 treffend feststellt. Die Logik des Umkehrschlusses liegt schon hier auf der Hand.

Aber auch wenn eine Wiederbelebung vergangener Zeiten unmöglich bleibt, so ist ihr Verständnis dennoch möglich, da die Menschen bei allen Unterschieden ihrer Prägung und Entwicklung doch im Kern immer verwandt bleiben:

In so verschiedenen Formen das Menschengeschlecht auf der Erde erscheint: so ists doch überall ein' und dieselbe Menschengattung (KH VI 251)

³²¹ Herz, *Dunkler Spiegel – helles Dasein*, S. 259.

³²² vgl. Simon, *Das Gedächtnis der Interpretaton*, S. 113.

Und alle einzelnen Individuen dieser Gattung *auf der ganzen Erde und in allen Zeitaltern* eint derselbe *unsichtbare Keim der Glücks- und Tugendempfänglichkeit* (KH IV 82).

Neben diesen gemeinsamen Kern aller Menschen tritt als zweite Verbindungslinie zwischen den Zeiten die *Tradition* oder das *Erbe*, womit Herder das intensive Wechselspiel der gegenseitigen kulturellen Beeinflussung zwischen einzelnen Völkern und Epochen bezeichnet (KH IV 29f):

Auf die Griechen haben Asiaten und sie auf jene zurückgewirkt. Römer, Gothen, Türken, Christen übermänneten sie und Römer, Gothen, Christen haben von ihnen mancherlei Mittel der Aufklärung erhalten; (KH VI 570)

Hier zeigt sich eindeutig die Figur einer fortschreitenden Entwicklung im Sinne des aufklärerischen Perfektibilitätsgedankens. Und auch schon der Titel der Bückeburger Schrift „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ zielt nach Maurer weniger auf eine didaktische Absicht als auf eine Höherentwicklung der Menschheit.³²³ In den „Ideen“ nennt Herder die *Kultur eines Volkes* die *Blüte seines Daseins*, zu welcher es durch den *Umgang* mit anderen Völkern gelange, wenn es von diesen *lerne* (KH VI 570). Nach dieser Blütezeit muss seinem organologischen Weltbild zufolge aber immer wieder eine *Zeit des Verfalls* oder der *Abnahme* folgen, denn auch die historische *Pflanze blühet und blühet ab* (KH VI 512). Herder wendet sich also erneut vom Bild einer stetigen Aufwärtsentwicklung ab.³²⁴ Dieser einfachen Perfektibilität wirkt zudem – laut Herder – noch die menschliche Trägheit entgegen, die er mit dem Drang nach *Behaglichkeit* begründet (KH VI 305).

In Bückeburg schrieb Herder, *ich mag gar nicht vergleichen!* (KH IV 26). Die an sich wertvollen Epochen sollen in ihrer Individualität demnach keinem wertenden Vergleich unterzogen werden. Und auch in den „Ideen“ finden sich Zitate, die den Verdacht des Relativismus erwecken könnten:

Alles ist auf unsrer Erde Abwechslung einer Kugel: kein Punkt dem andern gleich, kein Hemisphär dem andern gleich, Ost und West so sehr einander entgegen, als Nord und Süd. (KH VI 33)

Herder, der diese Vielfalt universalistisch und historistisch zu erfassen sucht, gerät also in Gefahr die Orientierung zu verlieren und am Ende vor einer

³²³ Maurer, Die Geschichtsphilosophie des jungen Herder in ihrem Verhältnis zur Aufklärung, S. 141. Im zeitgenössischen Sprachgebrauch Herders stand „Bildung der Menschheit“ demnach für eine historische Entwicklung.

³²⁴ Für Ralf Simons These, Herder dekonstruiere die geschichtsphilosophischen Fortschrittsmetaphern gezielt, spricht vor allem der Gedanke der Bückeburger Schrift, der *Mensch bleibe nach der Analogie aller Dinge* immer nur *Mensch* und *Werkzeug* (KH IV 81). In den „Ideen“ setzt sich allerdings – wie noch gezeigt werden wird – immer stärker das Programm einer wachsenden Humanität der gesamten Menschheit durch, was auf einen späten Sieg des Perfektibilitätsgedankens, wenn auch in modifizierter Form hinweist.

unzusammenhängenden Masse von einzelnen Fakten zu stehen.³²⁵ Aber er bleibt nicht bei dieser rein antiquarischen Geschichtsdokumentation stehen. In seinem Historismus zeigt sich statt eines Verzichts auf alle Zusammenhänge lediglich ein vertieftes Problembewusstsein, das die Urteile der eigenen Zeit kritisch hinterfragt und die Individualität vergangener Zeiten im hermeneutischen Nachvollzug zu erfassen trachtet.

5.1.3 Die Perfektibilität in Herders Geschichtsbild

5.1.3.1 Der Fortschritt im Frühwerk

Herders Bückeburger Schrift wendet sich vor allem gegen die Vorstellung einer stetig fortschreitenden Aufklärung der Menschheit, die geradezu mechanisch aus der Unmündigkeit und Unterdrückung zur Tugend und Glückseligkeit führe. Neben dieser von vielen Spätaufklärern vertretenen Simplifizierung der historischen Entwicklung gilt seine Kritik allerdings ebenso den Geschichtsskeptikern, die jeden sinnhaften Zusammenhang leugnen. Schon hier im Frühwerk setzt Herder diesen beiden Extremen seine Idee einer *Entwicklung* im *höheren Sinne* entgegen, deren Erkenntnis sich der beschränkten menschlichen Auffassungsgabe lediglich noch entziehe (KH IV 39).

Seine Vorstellung eines historischen Fortschritts ist allerdings weit komplexer als die seiner Zeitgenossen. Herder fasst sie in einem organologischen Bild zusammen:

Die Zukunft streift uns unsre Schlaube ab und nimmt den Kern. (KH IV 96)

Die geheimen Kräfte der Geschichte sondern also das für die Zukunft Relevante von seiner zeitspezifischen Ummantelung ab und ermöglichen dessen Wiedergeburt im neuen Gewande. Eine Vorstellung, die besonders anschaulich Herders Prägung durch alchemistische und hermetische Quellen belegt: Im corpus hermeticum wird als Zweck aller Veränderung die „Reinigung des Werdens“ genannt.³²⁶ Diese Beschreibung verweist wiederum auf die alchemistische Linie der Geheimlehre des „dreimalgrößten“ Hermes, deren Weltbild von den Gedanken der Emanation Gottes, der Kette des Seins und der Analogien zwischen unterer und oberer Welt sowie organischen Verwesungs- und Verbrennungsmetaphern und mechanischen Vergoldungsprozessen als Symbole der Vergottung des Menschen beherrscht wird.³²⁷

So offenbaren die *Schlangenwege der Vorsehung*, welche sich in ihren Krümmungen dem menschlichen Verstand oftmals, dem einfachen logischen

³²⁵ So etwa Jacobs, „Universalgeschichte der Bildung der Welt“, S. 63f.

³²⁶ c.h. XIV 7.

³²⁷ vgl. Kemper, Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, Bd. III, S. 104f; Diese Gedanken zeigen auch eine beeindruckende Nähe zu Novalis Vorstellungen in Kapitel 5.2 Geschichte und Fortschritt bei Novalis.

System jedoch beständig entziehen,³²⁸ dem tieferen Blick des ganzheitlichen Historikers eine *Verfeinerung der Tugendbegriffe* und einen *Fortgang ins Weite*, die einen tieferen Sinn und *Zweck* der Geschichte geradezu erzwingen und sogar eine höhere *Absicht* erahnen lassen (KH IV 97). Bestimmung und *Schicksal* vermutet Herder hinter diesen Zusammenhängen (KH IV 86), denn die *Bildung und Fortbildung einer Nation ist für ihn stets ein Werk des Schicksals: Resultat tausender mitwirkender Ursachen* (KH IV 65). Menschliche *Ideen* und philosophische Systeme hingegen erzeugen letztlich immer nur neue Ideen, reproduzieren sich also lediglich selbst, ohne eine wahre Entwicklung zu erzeugen (KH IV 65).

Dem Überlegenheitsgefühl der Aufklärung hält Herder schlicht entgegen, *die Menschheit bleibe doch immer nur Menschheit* (KH IV 40). Die Entwicklung, welche sich dennoch abzeichne, müsse also einer anderen Kraft als der Selbstbildung der Vernunft entspringen. Der *Plan des Fortstrebens*, der sich in der Geschichte offenbart, ist schon in Bückeburg sein *großes Thema* (KH IV 40). Er versucht hier diese Entwicklung auf die Gesetze einer natürlichen Ordnung der Welt zurückzuführen. *Vorurteile* und Egoismus werden somit zu positiven natürlichen Kräften, welche es den Völkern ermöglichen, die Errungenschaften anderer Nationen zu sichten und nur den ihnen nützlichen Teil zu übernehmen (KH IV 39). Über alledem waltet aber dennoch die *Absicht des großen Folgeganzen* (KH IV 35). Zwischen dieser transzendenten Vorgabe und der freien Wirkung der Naturgesetze besteht für Herder kein Gegensatz, da natürlich auch die Naturgesetze der Menschheitsentwicklung dem verborgenen höheren Plan der Schöpfung entspringen. Den Zeitgenossen unbewusst schlummern die *Keime* späterer Entwicklungen in ihrer Gegenwart, und erst die spätere Betrachtung offenbart die von Anfang an vorgesehenen Verbindungen (KH IV 27).

Begnügt sich Herder in Bückeburg noch mit der Rolle des Betrachters, so wird er in den „Ideen“ versuchen, die treibende *Kraft der Natur des Menschen* aufzuspüren und die *Gesetze zu berechnen*, nach denen sich dieser *Fortgang* vollzieht (KH VI 656).

5.1.3.2 Der Fortschritt im Spätwerk

Die ganze Menschengeschichte ist eine reine Naturgeschichte menschlicher Kräfte, Handlungen und Triebe nach Ort und Zeit.
(KH VI 568)

In dem vielfältigen Geflecht von Ursachen und Wirkungen sucht Herder in den „Ideen“ den göttlichen Plan aufzuspüren, in dem der Fortschritt der Menschheit seinen Urgrund findet. Diese höhere Entwicklung vollzieht sich für die meisten Menschen unmerklich,³²⁹ da eine tiefere Einsicht notwendig ist, um sie

³²⁸ vgl. Hamanns Vorarbeit zu diesem Themekomplex in Kapitel 9.1.

³²⁹ *Das Kind lernt viel, was nur der Mann anwenden kann; deswegen aber hat es solches nicht umsonst gelernet.* (KH VI 663)

wahrzunehmen oder mitzuempfinden. Aber selbst die kurze Geschichte Europas *beweiset* für den älteren Herder eindeutig, *daß mit der wachsenden wahren Aufklärung der Völker die menschenfeindlichen, sinnlosen Zerstörungen derselben sich glücklich vermindert haben* (KH VI 640).

Der *Fortgang des Menschengeschlechts* ist als eine unabdingbare Folge des *Fortgangs der Zeiten* ein Naturgesetz der Geschichte (KH VI 657). Die Menschheitsgeschichte schlägt allerdings, wie ein Pendel, auch immer wieder in die entgegengesetzte Richtung aus und wer, wie wir Menschen, nur einen kurzen Abschnitt der Geschichte überblickt, dem bleibt der *Fortgang des Guten* oft verborgen (KH VI 655f). Aber dieser Fortschritt im positiven Sinne steht für den älteren Herder außer Zweifel. Die Betonung des Individualismus nimmt gegenüber dem Frühwerk im selben Maße ab, wie die Entwicklung an Bedeutung gewinnt. Förster spricht sogar von einer Rückkehr zum „Geschichtsoptimismus der bürgerlichen Aufklärung“.³³⁰

Im dritten Band der „Ideen“ spricht Herder nicht nur, wie so mancher Aufklärer, von *Stufen der Kultur* (KH VI 647), sondern er stellt auch ganz im Sinne seiner Zeitgenossen fest, dass im Laufe der Geschichte *Vernunft und Billigkeit unter den Menschen mehr Platz gewinnen und eine daurendere Humanität befördern* müssten (KH VI 656). Die Zunahme der Kultur soll diese Entwicklung befördern (KH VI 639). Zur Sicherung des Fortschritts bemüht Herder sogar den Schöpfer selbst: Die notwendige Verwandlung aller *Verwirrung* in eine höhere *Ordnung* und die Niederlage und Indienstnahme der *zerstörenden Kräfte* gründen für ihn im Fortwirken *eingepflanzter göttlicher Kräfte* in der Natur (KH VI 636).

Humanität ist der Zweck der Menschen-Natur und Gott hat unserm Geschlecht mit diesem Zweck sein eigenes Schicksal in die Hände gegeben. (KH VI 630)

Neben die christliche tritt auch hier die hermetische Tradition, nach welcher Gott den Menschen ebenfalls die Möglichkeiten einer Entwicklung zum Besseren oder zum Schlechteren, je nach ihren Taten, offen lässt.³³¹ Und auch die Ziele dieser möglichen Verbesserung „Tugend, Besonnenheit und Frömmigkeit“ erinnern stark an Herders Humanität und Billigkeit.³³² Die ebenfalls hermetisch geprägte Kraft-Vorstellung Herders wird in Kapitel 6.2.1.2 näher beleuchtet.

Zwar lehnt Herder die Vorstellung eines linearen Fortschritts immer noch ab, aber das Ziel der Menschheitsentwicklung besteht jetzt auch für ihn in der Vervollkommnung des Menschen. Auf diesem Weg nähert sich der Mensch immer weiter seinem Schöpfer an. Die Möglichkeit der Vollkommenheit begründet Herder in Gott, zu dessen Ebenbild der Mensch geschaffen wurde und weiter wird. Diese *Gottähnlichkeit der Menschennatur* (KH V 817) ist ein zentrales Thema des älteren Herder. Die Legitimation dieser Gedanken findet er neben der Bibel (Gen. 1,28 und

³³⁰ Förster, Johann Gottfried Herder: Weltgeschichte und Humanität, S. 367.

³³¹ c.h. Stobaeus-Fragment XXIII 40.

³³² c.h. IX 4.

Ps. 8,7) erneut in der hermetischen Lehre.³³³ Aber er vergisst über dem Glauben an die Bestimmung der Menschheit zu Perfektibilität und Humanität nicht die Beschränktheit des Einzelnen:

Jeder strebe also auf seinem Platz, zu sein was er in der Folge der Dinge sein kann; dies soll er auch sein und ein anderes ist für ihn nicht möglich. (KH VI 573)

Die Menschheitsentwicklung schreitet dennoch fort, wie die *Analogie der Natur* verdeutlicht, in welcher *nichts still steht*, sondern *alles weiter strebt* (KH VI 176). Die ganze Schöpfung zeigt uns *eine Reihe aufsteigender Formen und Kräfte*, warum also nicht auch die Geschichte der Menschheit (KH VI 166)? Diese aufsteigenden Kräfte entspringen der Liebe Gottes, deren Wirkung das *corpus hermeticum* folgendermaßen beschreibt: „Gott aber, der Schöpfer Aller, macht sich in seinem Schaffen alles ähnlich.“³³⁴ Hieraus ergibt sich sodann das eigentliche Ziel der Menschheitsentwicklung: „Dieses ist das gute Ziel für die, die Erkenntnis erlangt haben: Gott zu werden.“³³⁵ Die Vergottung des Menschen durch die Verbindung der Attraktion Gottes mit der Expansion des Menschen verbindet hier also Elemente der Hermetik mit solchen der Mystik und der Alchemie.³³⁶

5.1.3.3 Fortschritt, Vernunft und Aufklärung

Schon 1779 sieht Herder in Sittlichkeit und Wissenschaft zwei wesentliche Momente des historischen Fortschritts.³³⁷ In den „Ideen“ konkretisiert er diese Einschätzung in mehrfacher Hinsicht. Zum einen werden hier Vernunft und Tugend zum Mittel und Gegenstand des menschlichen Aufstiegs erhoben (KH VI 669). Zum anderen verheißt er die natürliche Verwandlung aller *Torheiten und Laster unsres Geschlechts* in *Vernunft und Billigkeit*, da die Unvernunft sich stets selbst bestrafe (KH VI 668).

Hinter allen noch so verschiedenen nationalen Ambitionen entdeckt Herder ein einziges *Principium – eine Menschenvernunft* (KH VI 649). Diese ist allerdings nicht etwa eine angeborene Fähigkeit, sondern *das fortgehende Werk der Bildung des menschlichen Lebens* (KH VI 144). Und bei allem Lob dieser menschlichen Gabe bleibt sie doch stets ein Vermögen unter anderen, mit eng gesetzten Grenzen. Die spekulative Metaphysik seiner Zeitgenossen und den Glauben an eine lineare Perfektibilität, ja die *vernünftelnnde Aufklärung* an sich lehnt Herder dementsprechend in all seinen Schaffensphasen als zu einseitig ab.

³³³ c.h. I 12.

³³⁴ c.h. IX 5.

³³⁵ c.h. I 26.

³³⁶ vgl. Kemper, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*, Bd. III, S. 14 und Kemper, *Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozeß* Bd. II, S. 156.

³³⁷ Förster, *Johann Gottfried Herder: Weltgeschichte und Humanität*, S. 367.

5.2 Geschichte und Fortschritt bei Novalis

Ein *Prinzip der Vervollkommnung in der Menschheit* (HKA II 291) ist für Novalis zweifellos vorhanden, so sehr er sich auch ansonsten von den Ansichten der Verfechter der Perfektibilitätstheorie abgrenzt. Die Aufklärung ist für ihn zwar keineswegs die Krönung der Menschheitsentwicklung, aber vor allem der junge Novalis betrachtet die Geschichte wie die Aufklärer als einen zielgerichteten Prozess. Der einzelne Mensch kann nach Novalis' Ansicht seinem kulturellen Entwicklungsstand entsprechend in diesen Prozess eingreifen und die Entwicklung zum perfekten Endzustand hin beschleunigen.

Dieser Mensch ist für ihn nicht fertig geboren, sondern unvollkommen. Die Vervollkommnung ist ihm also mit der Geschichte als Ziel gemein. Hierzu kann der Einzelne allerdings aus der Geschichte lernen, was wiederum eine Gemeinsamkeit mit den Ideen der Aufklärung, aber auch mit Herder, bedeutet. Novalis beschränkt diese Fähigkeit jedoch auf einen engen Kreis von Eingeweihten, denn nur die Wenigen, welchen die *ganze Vorzeit gegenwärtig* ist, können die *einfache Regel der Geschichte* durchschauen (HKA I 258). Der Mensch wird erst durch seinen Verstand und seine historische Bildung zum geschichtlichen Wesen, ein Volk nur durch eine eigene Kultur:

Von wie wenig Völkern ist eine Geschichte möglich! Diesen Vorzug erwirbt ein Volk nur durch eine Litteratur, oder durch Kunstwercke, denn was bleibt sonst von ihm Individuelles, Characteristisches übrig. Es ist natürlich, daß ein Volk erst geschichtlich wird, wenn es ein Publicum wird – ist denn der Mensch geschichtlich – eh er mündig ist und ein eignes Wesen vorstellt? (HKA II 606)

Die Folgerung, Novalis würde wie die Aufklärung die Kultur als alleinigen Maßstab für die Menschheitsentwicklung absolut setzen, wäre allerdings ein Fehlschluss, da die „Europa“ durchaus auch negative Folgen kultureller Entwicklung aufzeigt. Die *innere Spaltung* und die *zerstörenden Kriege* werden hier als solche bezeichnet (HKA III 509). Ähnlich wie Herder betreibt Novalis also eine partielle Kulturkritik. Wie aber lässt sich diese Verknüpfung mit dem oben Gesagten vereinbaren?

Die Lösung liegt in der Zusammenführung der individuellen Entwicklung der Menschen mit ihrer Kulturstufe. Die Grundvoraussetzung für ein positives Eingreifen des Menschen in die Geschichte oder auch nur die Fähigkeit, Letztere nicht negativ zu beeinflussen, ist die geistige Reife des Einzelnen, die den wirklichen Angelpunkt der hardenbergschen Geschichtsbetrachtung markiert. Zu der in der „Europa“ kritisierten Zeit waren die Menschen noch *nicht reif, nicht gebildet genug*, weshalb eine *temporelle Schädlichkeit der Kultur einer gewissen Stufe* entstehen konnte und musste (HKA III 509).³³⁸ Die Grundannahme, dass Mensch und Natur sich verändern, widerspricht jedoch nicht nur der Einschätzung vieler Aufklärer, sondern ermöglicht Novalis zusätzlich die Aufnahme historistischen Gedankengutes, aber hierzu später mehr.

³³⁸ vgl. Mähl, Utopie und Geschichte, S. 7.

Eine Anlehnung an aufklärerisches Gedankengut bildet wiederum die von Sylvester im „Opferdingen“ ausgeführte Idee vom *Geist der Tugend*, der die Naturgeschichte durchwaltet und leitet (HKA I 333).

Das Schicksal spielt bei Novalis eine große Rolle, es ist göttlich und systematisch, wie die Vorsehung bei Hamann und Herder: *Das Fatum ist die mystifizierte Geschichte* (HKA II 597).

Eine Mystifizierung der Geschichte legt auch eine Äußerung aus den „Fragmenten und Studien“ nahe, die eine *wunderbare Zahlenmystik* in der Geschichte vermutet, da *alles voll Bedeutung, Symmetrie, Anspielung und seltsamen Zusammenhang* sei (HKA III 665). Die *leise Planmäßigkeit* der Geschichte, von der auch der Bergmann im „Opferdingen“ spricht, verweist auf das mystische Ziel der Weltentwicklung, das im „Allgemeinen Brouillon“ benannt wird, die Liebe: *Die Liebe ist der Endzweck der Weltgeschichte – das Unum des Universums* (HKA III 248).³³⁹

Die Geschichte ist also nur Mittel und Weg zur Erreichung dieses großen Zieles. Ihr eine andere Richtung geben zu wollen, hält Novalis für ein *thörichtes Bestreben*, da die Geschichte *selbständig* und *eigenmächtig* sei (HKA III 518). Er vergleicht ihre Entwicklung auch einem *Verbrennen* (HKA III 273), was im alchemistischen Sinne nicht nur Vernichtung, sondern auch Metamorphose oder Neuschöpfung beinhalten kann.³⁴⁰

Die eigentliche Entwicklung sieht Novalis in der Welt der Werte, und einen *wahren Fortschritt* kann für ihn nur eine Entfaltung der Sinne bewirken. Die Konsequenzen für sein Geschichtsbild beschreibt Samuel treffend: „Die Geschichte wird bei einer solchen Auffassung wesentlich als Auflösung einer Aufgabe und zwar einer ethischen Aufgabe gefasst.“³⁴¹

Diese Fixiertheit auf ein ethisches Ziel ist für sich nichts bahnbrechend Neues, anders hingegen das Rückwärtsgerichtetsein Hardenbergs, dessen Ziel es ist, in der Vergangenheit nach Anklängen der goldenen Zukunft zu suchen. Gegenüber dem Selbstbild der Aufklärung als glorreiche Überwindung der alten Zeiten bildet seine Theorie früherer goldener Zeitalter, auf die Verfallsstadien folgten, eine revolutionäre Neuheit in der Geschichtsphilosophie.

Mähl verfolgt die Wurzeln dieser Theorie zwar bis in die Antike zurück, schmälert aber damit nicht die Neuartigkeit ihrer Ausführung und die revolutionäre Sprengkraft einer Wiederentdeckung und Neubearbeitung dieses Grundgedankens in der historischen Situation Hardenbergs.³⁴² Der Selbstsicherheit der Aufklärung, die Krönung der Geschichte zu sein, setzt Novalis die Idee einer Eingebundenheit der eigenen Zeit in eine höhere Entwicklung entgegen, die schon so manchen früheren Höhepunkt wieder unterschritt.

³³⁹ Zur ebenfalls zentralen Rolle der Liebe für Alchemisten und Hermetiker vgl. c.h. I 18; sowie Kemper, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*, Bd. III, S. 131ff.

³⁴⁰ Zur Symbolik der Alchemie vgl. Kemper, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*, Bd. III, S. 106.

³⁴¹ Samuel, *Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung*, S. 153.

³⁴² Mähl, *Die Idee des Goldenen Zeitalters*, v.a. S. 372-385.

Als Ziel der Geschichte wurde bereits die Liebe genannt. Es bleibt aber nicht in allen Werken bei dieser einfachen Benennung. Die „Lehrlinge zu Sais“ beispielsweise beschreiben die Verschmelzung von Natur und Gott als mystisches Ziel der Geschichte. Das Ziel der „Europa“ ist der ewige Frieden. Dieser ist allerdings erst im goldenen Zeitalter möglich, da erst dort der Krieg überflüssig sein wird. Die Ankündigung des goldenen Zeitalters als ein ewiges göttliches Reich, das die noch getrennte Sinnen- und Geisteswelt vereinigen soll, begegnet vielerorts. Angestrebt wird *jene höhere Synthesis der Einheit und Mannigfaltigkeit*, durch welche *eins in allem und alles in einem ist* (HKA II 589).³⁴³ Individualität und Vielfalt sollen hierbei keineswegs aufgelöst, sondern harmonisiert werden. Mähl beschreibt diese Einheit in Vielfalt folgendermaßen:

„Die Geschichte drängt auf die Wiederkehr der alten Verbundenheit von Geist und Natur, von übersinnlicher und sinnlicher Welt hin, wie sie sich in der ‚Vorzeit‘ der Erinnerung eröffnet. Aber diese Wiederkehr ist zugleich durch den Prozess der Geschichte und durch das menschliche Bewusstsein hindurch gegangen; sie wird als Wiederherstellung der Einheit auf höherer Stufe verstanden, als freier Einklang aller Wesen, als Einheit im Mannigfaltigen –“.³⁴⁴

Die monotone, chaotische Welt der Vorzeit muss die Disharmonie der Geschichte durchlaufen, um endlich in den idealen Endzustand der Harmonie übergehen zu können. Das Ziel ist der *Einklang*, nicht der *Einton*:

Vor der Abstraction ist alles Eins – aber eins, wie das Chaos – Nach der Abstraction ist wieder alles vereinigt – aber diese Vereinigung ist eine freye Verbündung selbstständiger, selbstbestimmter Wesen – Aus einem Haufen ist eine Gesellschaft geworden – das Chaos ist in eine mannichfaltige Welt verwandelt. (HKA II 454f)

Diese Entwicklung untergliedert Novalis allerdings noch weiter in einzelne Epochen des anklingenden goldenen Zeitalters und darauffolgende Epochen des Niedergangs, die gemeinsam eine Steigerung durchlaufen und schließlich im vollendeten und endgültigen goldenen Zeitalter gipfeln. Samuel fasst dementsprechend den Inhalt der Geschichte als „die Wirklichwerdung göttlicher Ideen, die auftauchen, verglühn und verjüngt wieder lebendig werden“ zusammen.³⁴⁵

Die alchemistischen Vokabeln häufen sich in diesen letzten Zitaten derart frappierend, dass ein Hinweis auf die Einflüsse dieser Lehre sich beinahe erübrigt. Auf die ursprüngliche Einheit folgt wie in der Destillierkolben der Chymiker die Abstraktion, neue Verbindungen tauchen auf, verglühn wieder und im Idealfall steht am Ende die verjüngte Metamorphose. Mystisch interpretiert gilt das auch für die menschliche Seele, die nach der Entfernung von ihrem Ursprung, von dem „alle

³⁴³ Novalis greift hier nicht nur die hermetische Lehre des „hen kai pan“ sondern auch Herders Formulierung „*Eins in All! und All in Eins!*“ (KH V 298) auf.

³⁴⁴ Mähl, Die Idee des Goldenen Zeitalters, S. 306.

³⁴⁵ Samuel, Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung, S. 35.

Seelen abstammen“ durch mancherlei „Veränderungen“ wieder „zu Gott wird“, sprich in die ‚unio mystica‘ zurückkehrt.³⁴⁶

5.3 Perfektibilität versus Historismus

Die Perfektibilität des Menschen und seiner Geschichte besitzt für Hamanns Geschichtsverständnis keinerlei Relevanz. Anders für Herder, der sich nicht nur vehement von dieser Haupttendenz der Aufklärungsgeschichtsschreibung abzugrenzen versucht, sondern gleichzeitig auch einen wichtigen Beitrag zu diesem Diskurs leistet.

Der beißenden Perfektibilitätskritik der Bückeburger Schrift steht in Herders Spätwerk eine sehr viel moderatere Haltung zur Höherentwicklung der Menschheit gegenüber. In allen Phasen lehnt er jedoch die Idee eines linearen Fortschritts als unzulässige Simplifizierung der Geschichte ab. Gegen das Bild einer stetigen Aufklärung des Menschen setzt er seine Vorstellung einer *Entwicklung* im *höheren Sinne* (KH IV 39), deren aufsteigende Tendenz von zahlreichen diffusen Einzelentwicklungen überlagert wird. Entwicklung nicht Fortschritt ist sein Credo. Metahistorische Maßstäbe hält Herder für per se äußerst gefährlich, da sie stets der Nivellierungstendenz der Mediatisierung Vorschub leisten. Für ihn ist jede Epoche immer *Mittel und Zweck* im Reigen der Geschichte (KH IV 54).

Novalis hingegen wendet sich wieder stärker der Idee einer großen Entwicklungslinie zu und bezeichnet daher einzelne Epochen erneut als Vorstufen wichtigerer Zeiten. Für ihn weisen Mikro- wie Makrogeschichte direkt auf eine Vervollkommnung des Menschen hin. Novalis wertet zwar die Vorzeichen der Epochen gegenüber der Aufklärung um, behält aber deren wertende Betrachtungsweise bei. Andererseits wertet er die Vergangenheit entschieden auf, wenn er in ihr nach den Spuren früherer goldener Zeitalter sucht.

Die Hochachtung des Individuellen in der Geschichte ist für Hamann ein elementarer Bestandteil jeder ernst zunehmenden Geschichtsschreibung, da jeder historische Augenblick für sich betrachtet *vollkommen rund* sei (N I 125). Sein Bild der Perlenschnur auf dem Faden der Vorsehung erinnert stark an Herders Vorstellung einer Kette der Begebenheiten, in der die einzelnen Glieder ebenfalls eine abgeschlossene „runde“ Individualität symbolisieren.

Herder lehnt jedoch weit energischer jeden wertenden Vergleich ab (KH IV 79) und legt mit seinen Paradigmen der Individualität und Entwicklung die Grundsteine des werdenden Historismus. Als erster deutscher Geschichtsphilosoph oder Historiker wendet er sich dem Zeitgeist der untersuchten Epochen zu, den er für den Schlüssel ihres Verständnisses hält. Und wenn Novalis beteuert, den *eigenthümlichen Geist* jedes historischen Details erfassen zu wollen, so gemahnt dies doch stark an Herders historistisches Postulat der Einfühlung in vergangene Individualitäten.

³⁴⁶ c.h. X 6; vgl. auch c.h. IV 8: „[...] dann haben wir einiges von Gott bekommen [...] einiges aber soll von uns her folgen [...] um zu dem Einen und Einzigen vorzudringen“.

Die Ähnlichkeit in der Betrachtung zeitigt natürlich auch vergleichbare Resultate in der Bewertung einiger Epochen: So wird beispielsweise die griechische Antike von Herder zunächst als ein trotz einer gewissen Idealität vergängliches und unwiederbringlich verlorenes früheres Entwicklungsstadium der Menschheit erkannt, um später von Novalis als ein goldenes Zeitalter unter vielen interpretiert zu werden. Und Herders relativ unvoreingenommene Untersuchung des Mittelalters sowie seine Abwendung von der vorrangigen Interpretation dieser Zeit als Verfallsepoche leisten die direkte Vorarbeit zu Novalis' epochaler Neubewertung jener Zeit. Herders Feststellung das Mittelalter habe nicht den Kopf, sondern das Herz genährt, dürfte bei Novalis ebenfalls nicht auf taube Ohren gestoßen sein.

Bei aller Nähe der beiden Interpretationen gilt es aber dennoch zu betonen, wie ambivalent Herder die von Novalis später idealisierte Zeit noch bewertet. Gerade in der Struktur und Macht der Kirche des Mittelalters, die Novalis als Quelle der Einheit lobt, sieht Herder eine negative Komponente der Entwicklung und eine Entwürdigung der christlichen Idee. Und auch das von Novalis idealisierte Schwärmertum stößt bei Herder noch auf Ablehnung.

Novalis' Herleitung des Rittertums aus den Kreuzzügen schließlich stellt einen markanten Rückschritt hinter Herders diesbezügliche Erkenntnis dar. Und die Würdigung der Kreuzzugs-idee an sich durch den Romantiker könnte Herder ebensowenig teilen. Dafür entspricht die von Novalis parallel zu der eben erwähnten Trennung von Idee und Umsetzung vorgenommene Beurteilung der Französischen Revolution wieder exakt dem Lob Herders für deren Ideale, bei gleichzeitiger Verurteilung der Gewalt.

Die Aufklärung aber, für Herder trotz aller Kritik an der überheblichen Selbsteinschätzung einiger Zeitgenossen dennoch eine Zeit tiefer Erkenntnis, wird von Novalis zu einer Verfallsepoche herabgesetzt. Novalis' Begründung dieser negativen Sicht erinnert jedoch wieder stark an Herder, der, ebenfalls deutlich von Rousseau geprägt, die Kultur bereits als einen ambivalenten Wert erkannt hatte. Für Novalis aber ist der Mensch der Aufklärung den Errungenschaften seiner Zeit noch nicht gewachsen.

VI Geschichtsbilder

6.1 Heils-Geschichte – Hamanns typologisches Geschichtsbild

Daher heißt die geoffenbarte Religion des Christentums, mit Grund und Recht, Glaube, Vertrauen, Zuversicht, getroste und kindliche ‚Versicherung‘ auf göttliche ‚Zusagen und Verheißungen‘ und den herrlichen Fortgang ihres sich selbst entwickelnden Lebens in Darstellungen von einer Klarheit zur anderen, bis zur völligen Aufdeckung und Apokalypse des am Anfang verborgenen und geglaubten Geheimnisses in die Fülle des Schauens von Angesicht zu Angesicht (N III 305).³⁴⁷

6.1.1 Hamanns Zeitvorstellung

Nach Oswald Bayer zerbrechen an Hamanns Zeitverständnis alle „geläufigen Zeitbegriffe und deren Abgrenzungen gegeneinander, wonach man entweder einen transzendentalen oder realgeschichtlichen, einen existenzialistischen oder einen heilsgeschichtlichen, einen individualistischen oder universalgeschichtlichen, einen kairologischen oder einen chronologischen, einen existentiellen oder naturwissenschaftlichen Zeitbegriff hervorhebt“.³⁴⁸ All diese Begriffe würden Hamanns Ideal einer sinnlichen Weltwahrnehmung zu sehr einengen. Schreiner wiederum stellt Hamanns „biblische[s] Denken in Generationen“ dem aufgeklärt-vernünftigen „Entwicklungsdenken“ gegenüber.³⁴⁹ Beides trifft Hamanns Zeitvorstellung nicht hinreichend: Schreiner schränkt sie mit dem durchaus legitimen Gegensatz zum aufklärerischen Perfektibilitätsgedanken zu sehr ein, und Bayer lässt sich von Hamanns Systemverweigerung mitreißen, denn auch wenn Hamann sein Zeit- und Geschichtsbild niemals zu einer stringenten Theorie verdichtet, lässt sich dieses doch noch etwas klarer fassen als es sich in seinen einzelnen Schriften niederschlägt, wenn man die einzelnen, fragmentarischen Aussagen aus den verschiedenen Werken zur Geschichte zusammenträgt.³⁵⁰ Beginnen wir bei der Gegenwart:

Um das Gegenwärtige zu verstehen ist uns die Poesie behülflich auf eine synthetische, und die Philosophie, auf eine analytische Weise. (N II 176)

³⁴⁷ vgl. 2. Kor 3,18 und 1. Kor 13,12 sowie die Zitate aus: Moses Mendelssohn, Gesammelte Schriften (Jubiläumsausgabe), Band 8, Schriften zum Judentum II (bearbeitet von A. Altmann) Stuttgart-Bad Canstatt 1983, S. 166.

³⁴⁸ Bayer, Zeitgenosse im Widerspruch, S. 216; anders ebenda, S. 169; vgl. Kapitel 6.1.3.3.

³⁴⁹ HH VII 58.

³⁵⁰ Beispielsweise der von Bayer verworfene heilsgeschichtliche Zeitbegriff ist m.E. keinesfalls unzutreffend.

Eingebettet zwischen Vergangenheit und Zukunft, ist die Gegenwart nicht für sich selbst zu verstehen, denn der Verweis auf die hierzu notwendige Poesie beinhaltet den Bezug auf die Geschichten der Vergangenheit.³⁵¹ Im Gegensatz zur im Jetzt und Hier verankerten Philosophie kommt die Poesie vom Vergangenen her und verweist gleichzeitig auf das Künftige. Ohne die enge Einbindung in seine Her- und Zukunft bleibt *der gegenwärtige Augenblick* was er ist, *ein todter Rumpf, dem der Kopf und die Füße fehlen* (N I 125, 31-33). Erst die Befreiung aus der ihm eigenen Statik – *er bleibt immer auf der Stelle, auf welcher er liegt* – durch seine historische An- und Einbindung macht ihn lebendig. Hierzu aber muss dem Betrachter das *Vergangene* offenbart werden *und das Zukünftige gleichfalls* (N I 125, 33f).

Andererseits erfahren wir im „Zweiten Hellenistischen Brief“, dass auch die Geschichte sich ihrem Beobachter nicht ohne genaue Kenntnis seiner eigenen Zeit erschließt: *Kann man aber das Vergangene kennen, wenn man das Gegenwärtige nicht einmal versteht?* (N III 305) Zum Verständnis der eigenen Zeit bleibt das oben Gesagte dennoch notwendige Voraussetzung, denn *wer will vom Gegenwärtigen richtige Begriffe nehmen, ohne das Zukünftige zu wissen* (N III 305). Es ergibt sich ein Paradoxon, das die Kausalität der Zeitenläufe unterminiert, ohne deren Chronologie vollständig zu verwerfen: *Das Zukünftige bestimmt das Gegenwärtige und dieses das Vergangene*, obwohl doch Zukunft wie Gegenwart aus der Vergangenheit entspringen (N III 305).³⁵² Eine von der Vernunft geleitete Analyse vermag dieses Dilemma nicht zu lösen, anders Glaube und Empfindung oder anschauende Erkenntnis: Diese drei erschließen dem Betrachter gemeinsam ein Bild der Einheit aller Ebenen der Zeit im Zusammenhang des göttlichen Heilsplanes.³⁵³

Wieder zeigt sich eine auffallende Parallele zum hermetischen Gedankengut. Das X. Fragment des Stobaeus berichtet von der Verknüpfung der drei Zeiten: „Und wiederum berührt doch die Vergangenheit die Gegenwart und die Gegenwart wird eins mit der Zukunft, denn in Charakter, Einheit und Zusammenhang gibt es die eine nicht ohne die anderen. So ist sie zusammenhängend und doch getrennt, ist eine und immer dieselbe – die Zeit.“³⁵⁴ Und an anderer Stelle heißt es im selben corpus vom Menschen, „der für Gott empfänglich ist und auch mit Gott Gemeinschaft hat“: „Nur mit diesem Lebewesen redet Gott, in der Nacht durch Träume, am Tage durch Anzeichen. [...] Deshalb sagt man auch vom Menschen, er wisse Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.“³⁵⁵

Die Verbindung von Glaube, Empfindung und offenem Anschauen, welche Hamann als Weg der Erkenntnis propagiert, bündelt die Zeiten in der Gegenwart des Betrachters. Es entstehen – mit Augustinus' Worten gesagt – „eine Gegenwart in Hinsicht auf die Gegenwart, eine Gegenwart in Hinsicht auf die Vergangenheit und

³⁵¹ vgl. Veldhuis, Ein versiegeltes Buch, S. 157.

³⁵² Anders: Bayer, Zeitgenosse im Widerspruch, S. 228, der auch die chronometrische Orientierung radikal in Frage gestellt sieht.

³⁵³ vgl. Kapitel 6.1.3 Vorsehung und Heilsgeschichte.

³⁵⁴ c.h. Stobaeus-Fragment X 4f.

³⁵⁵ c.h. XII 19; vgl. allerdings auch Cicero, Tusc. I,66 und Platon, Philebos 39 c-d.

eine Gegenwart in Hinsicht auf die Zukunft“.³⁵⁶ Anders formuliert entwirft Hamann ein Bild der Einheit von Vergangenem, Gegenwärtigem und Zukünftigem im Bewusstsein des Menschen, denn die Vergangenheit existiert hier ja nur, solange sie für diesen eine Rolle bezüglich seiner Gegenwart oder Zukunft spielt. Die Zukunft aber begegnet dem Menschen auch nur als Projektion aus seiner Gegenwart und der ihm gegenwärtigen Vergangenheit heraus.³⁵⁷ Die Motivation für dieses Hineinziehen der abwesenden Zeit in seine eigene zieht der Mensch aus der Sinnfrage, also der Philosophie. Die Mittel zu deren Bewältigung hingegen gewähren ihm der Glaube und die Poesie, denn die einigende Kraft ist eine göttliche oder zumindest prophetische Einsicht in die Ewigkeit.

6.1.1.1 Die Zeit und ihr Schöpfer – Gott und die Ewigkeit

Jedes endliche Ding hat vor und hinter sich eine Ewigkeit, Gränzen des Orts und der Zeit; hingegen bey Gott ist dasjenige, was am Anfange geschah, gegenwärtig und das, was am Ende der Zeit und der Tage geschehen soll, gegenwärtig. [...] Was gewesen ist, ist gegenwärtig vor Gott, und was seyn soll, ist als vergangen vor ihm. Er ist nicht nur Herr des Zukünftigen sondern auch des Vergangenen, indem dasjenige, was im Strom der Zeit fortgetrieben ist, auf seinen Ruff zurückkommt und von neuem erscheint. (N I 170)

Diese Passage aus den „Biblischen Betrachtungen“ bezeugt nicht nur die Aufhebung der Grenzen der Zeit vor Gottes Unendlichkeit, sondern liefert nebenbei auch die Grundlage des typologischen Geschichtsverständnisses. Wenn auf Gottes Ruf hin bereits Vergangenes erneut aus dem Strom der Zeit auftaucht, ist dies die Wiederholung, welche die Entstehung von Typen ermöglicht. Außerdem belegt das Bild vom *Strom der Zeit*, dass Hamann keineswegs jede Chronologie verneint. Nur vor Gott und seinen Plänen löst sich diese ansonsten durchaus bestehende Ordnung auf.

Schon im hebräischen Namen Gottes verschmelzen alle drei Zeitebenen miteinander, denn *er ist*, der er ist, *er war*, der er war und *er wird seyn*, der er sein wird (N I 248). Hamann findet diese drei Ebenen des Namens seines Schöpfers auch in der Heilsgeschichte wieder: Die Gegenwart ist die Allgegenwart Gottes, die Vergangenheit ist die erste Ankunft Christi und die Zukunft seine Wiederkehr (N I 248).

An anderer Stelle umschreibt Hamann die Zeitlosigkeit Gottes wie folgt: *Bey Gott ist keine Zeit, kein Unterschied, unter seinen Personen, unter seinen Handlungen; alles gegenwärtig; gestern ist ihm heute, morgen ist ihm heute* (N I 94). Nicht nur Gottes Person(en), sondern auch seine Handlungen nimmt Hamann hier aus der

³⁵⁶ Augustin, Confessiones, XI, 20,26; zitiert nach Bayer, Zeitgenosse im Widerspruch, S. 222. Hieraus ergibt sich jedoch nicht zwingend eine „Zweigliederung“ der Zeit in Gegenwart auf der einen und Vergangenheit und Zukunft auf der anderen Seite, wie Bayer (S. 227) folgert. Denn diese würde ja gerade indem sie die Gegenwart von den abwesenden Zeiten scheidet, zu ihrer Isolation führen.

³⁵⁷ vgl. Strässle, Geschichte, S. 51.

messbaren Zeit heraus. Folglich steht nicht nur Gott selbst, sondern auch seine Offenbarung über der Chronologie, und damit bringt Letztere den absoluten Heilsplan als überzeitlichen archimedischen Punkt in die Welt des Menschen. *Gott! was ist die Ewigkeit!* fragt der Mensch, der beschränkt in seiner Zeitlichkeit nicht in der Lage ist diese rational zu erfassen (N I 70). Die Antwort liefert die Bibel: *Herr! dein Wort macht uns klug* (N I 70). Aber es reicht nicht aus, dass Gottes Wort uns lehrt unsere Tage zu zählen:

Die Ewigkeit Gottes kann uns nicht anders begreiflich gemacht werden, als durch die Theile der Zeit, durch eine Verbindung dreier Augenblicke, die wir aus Unvollkommenheit unter einander vergleichen und unterscheiden müssen. (N I 248)

Diese drei Augenblicke aber führen auf das oben Ausgeführte zurück, denn gemeint ist die Ewigkeit des göttlichen Namens und seines Heilsplanes. Im philosophisch-logischen Sinne „begriffen“ werden kann die Ewigkeit also überhaupt nicht. Der Glaube ist es, der dem Christen diese Einsicht eröffnet.

6.1.1.2 Wie Gottes Weisheit die Zeiten abwägt! (N I 126)³⁵⁸

Bei seiner Lektüre des Alten Testaments glaubt Hamann *Epochen* zu erkennen, die er auf eine göttliche Bestimmung zurückführt, welche die Zeit nach göttlichem *Ebenmaas und gleichem Verhältnis* in *Perioden* unterteilt (N I 193). Als Beispiele solcher, einander parallelisierter *Epochen* führt Hamann die *Zeit von der Sündfluth bis zum Ruf Abrahams* und diejenige *von der babylonischen Gefangenschaft bis zur Geburt Christi* an (N I 194). Hamanns Betrachtung der Geschichten der Bibel als historische Epochen zeigt noch einmal augenfällig den starken Einfluss religiöser Vorstellungen auf sein Zeit- und Geschichtsverständnis. Eine Ablösung seiner Ideen bezüglich Zeit und Geschichte vom christlichen Weltbild und von der Bibel ist vollkommen unmöglich. Altes und Neues Testament bilden den Schlüssel zu seinem Denken über die Zeit, denn *die Schrift lehrt uns Christen, die Zeit, die ganze Dauer derselben, nach Gottes Rechnung betrachten.*³⁵⁹

Aber der Einblick in die Zeitrechnung Gottes ermöglicht auch noch andere Schlussfolgerungen: Macht die *ganze Dauer der Zeit* gerade *einen einzigen Tag in der Haushaltung Gottes* aus, so ist der Mittag dieses Tages schon überschritten (N I 70). Den Zenit der Geschichte, ja der Zeit an sich, bildet für den Christen erkennbar die *Ankunft unsres Heilands* (N I 70), von der her alle vergangenen und zukünftigen Geschichten neu verstanden werden können und müssen. Dieser Mittelpunkt der

³⁵⁸ Der persönliche Schluss Hamanns aus dieser Lehre brachte ihn nach seiner „Londoner Wende“ in arge Bedrängnis seitens seiner Freunde. Angesichts des ewigen Ratschlusses Gottes wollte er die ihm von diesem *zugemessene Zeit* als göttliches Geschenk würdigen, indem er sich genussvoll dem Müßiggang verschrieb (ZH I 402). Diese Absage an den Tugendkanon der Aufklärung stempelte ihn für deren Anhänger zum Faulpelz. Zur Rolle Gottes in Hamanns Zeitverständnis vgl. Bayer, Zeitgenosse im Widerspruch, Kapitel 12 „Geschaffene Zeit“, S. 214-232.

³⁵⁹ BW 308.

Geschichte ist der prägende Fixpunkt in Hamanns Zeitvorstellung, von dem her alles andere seine Koordinaten erhält.

Dem Menschen erschließt dieser Höhepunkt der Zeit, wenn er ihn glaubend annimmt, die Ewigkeit, und so stellt Hamann fest: *Der Christ allein ist ein Herr seiner Tage, weil er ein Erbe der Zukunft ist* (N I 71, 13f). Im Leben und Sterben Christi verbindet sich die Zeit der Menschen so eng mit der Ewigkeit, *daß man selbige nicht trennen kann, ohne beiden das Licht ihres Lebens auszublases* (N I 71, 15f). Das Leben des Einzelnen gewinnt seinen Sinn aus der Heilsgeschichte, die wiederum ohne die Menschen nicht zu ihrem Ende geführt werden könnte. Gott, *der alle Zeiten als ein Herr in seiner Gewalt hat*, gewährleistet diese Synthese, indem er sie alle *zu unserm Besten braucht* (N I 180). Den Christen aber gibt der *Verstand dieser Zeiten* und Geschichten den *Verstand ihrer Pflichten* ein (N I 125). Und zu diesen Pflichten gehört die Erfüllung ihrer Rolle im großen Plan der Vorsehung.

6.1.2 Der Kondeszendenzgedanke

Nachdem GOTT durch die Natur und Schrift, durch Geschöpfe und Seher, durch Gründe und Figuren, durch Poeten und Propheten sich erschöpft, und aus dem Othem geredt hatte: so hat er am Abend der Tage zu uns geredt durch Seinen Sohn, – gestern und heute! – bis die Verheißung seiner Zukunft – nicht mehr in Knechtsgestalt – auch erfüllt seyn wird. (N II 213)³⁶⁰

Diese Herablassung Gottes zum Menschen in Wort und Tat spielt eine zentrale Rolle in Hamanns Denken. Der wissenschaftliche Begriff für das, was Hamann mit *Herablassung*, *Knechtsgestalt*, *Herunterlassung*, *Erniedrigung* oder häufig einfach *Demuth* umschreibt, ist „Kondeszendenz“.³⁶¹ Aufbauend auf seinen trinitarischen Kondeszendenzgedanken entwickelt Hamann ein eigenes religiös-historisches Weltbild: „Mensch, Welt und Geschichte sind das Fleisch, welches Gott zum Träger seines Geistes macht, damit Erlösung möglich wird.“³⁶²

Für Hamann ist die Kondeszendenz trinitarisch, weil Gott sich in all seinen Erscheinungsformen auf die ihnen angemessenste Art zum Menschen herabläßt: Der Vater- und Schöpfergott erniedrigt sich, wie sein Name schon sagt zur Erschaffung des Menschen nach seinem Bilde, dem er als Höhepunkt dieser Annäherung sogar seinen göttlichen Odem einhaucht. Gott der Sohn kommt in *Knechtgestalt* zu den Menschen und wird einer von ihnen, ja der Geringste unter den Menschen. Und auch der Heilige Geist läßt sich auf die ihm angemessenste Art zum Menschen herab: Er ist der Geist der biblischen Offenbarung, in der sich die göttliche Sprache mit der menschlichen vereinigt:

³⁶⁰ Die Trias Seher, Poet und Prophet ist eine typische Verbindung dieser Berufungen oder auch Eigenschaften auch für Hamanns Geschichtsverständnis, aber dazu später.

³⁶¹ Ausführlich wird der Kondeszendenzgedanken bei Gründer, Figur und Geschichte, S. (S. 134-143) behandelt.

³⁶² Fritsch, *Communicatio idiomatum*, S. 105.

Die Eingebung dieses Buchs ist eine eben so große Erniedrigung und Herunterlassung Gottes als die Schöpfung des Vaters und Menschwerdung des Sohnes. (N I 5)

Die Bibel ist zwar von Menschenhand geschrieben, aber durch und durch vom Heiligen Geist inspiriert, auch für sie gilt daher das göttliche Wort: *hoc est Corpus meum* (N III 218). In ihr verbinden sich wie in der Geschichte die Sprachen Gottes und des Menschen. Die Sprache selbst wird so zum Träger und Ausdruck der trinitarischen Kondeszendenz. Gott stellt sich in Bibel, Natur und Geschichte dem Menschen dar, dazu benutzt er die sinnliche Sprache des Menschen, der nur Bilder erfassen kann. Für diese Annäherung an den Menschen begibt sich Gott bis in die Niederungen der Geschichte, selbst das unwichtigste Detail wird zum Zeichen seiner Botschaft.

Somit steht die gesamte Geschichte vollständig im Banne der göttlichen Kondeszendenz und lässt sich folglich nur im Lichte der göttlichen Offenbarung verstehen. Das aktive Eingreifen Gottes in die Geschichte wirkt sinnstiftend und schafft Bezüge zwischen scheinbar isolierten Erzählungen. Was der menschlichen Vernunft als gegensätzlich erscheint, kann im göttlichen Plan eine Einheit bilden und im Lichte der Offenbarung auch als solche verstanden werden. Es ergibt sich eine eigene Kausalität der Kondeszendenz, die nur der Christ zu erfassen vermag.

„Das Positive aber, das sich im Daseinsgeschehen über die Zeiten hinweg immer wieder ‚ähnlich‘ abbildet, ist das liebende Handeln Gottes in den vielfältigen Gestalten seiner Kondeszendenz und der bei aller Unableitbarkeit, Unerrechenbarkeit gleichwohl verlässlichen Stetigkeit dieses göttlichen Liebeshandelns. Der Ordnungs- und Einheitsgrund der geschichtlichen Welt ist nicht die Substanz oder Natur des Menschen, sondern die Treue Gottes.“³⁶³

Nur in ihrem Verhältnis zu seiner Offenbarung gewinnen historische Ereignisse an Sinn.³⁶⁴ Im Zeichen der Kondeszendenz versteht Hamann die Welt wie ihre Schöpfung als historische „actio“ Gottes.³⁶⁵ Die Welt existiert nicht, sie ereignet sich oder noch besser: Sie wird – exakt der hermetischen Lehre entsprechend – permanent erschaffen.³⁶⁶ Als Taten Gottes verbinden sich die geschichtlichen Tatsachen sinnhaft in seinem Plan, sie verweisen in ihre Vergangenheit und Zukunft und fördern so die Einheit der Geschichte.³⁶⁷ Die Kette der einzelnen Geschichten

³⁶³ Gründer, *Figur und Geschichte*, S. 153f.

³⁶⁴ vgl. Veldhuis, *Ein versiegeltes Buch*, S. 161.

³⁶⁵ Strässle, *Geschichte*, S. 36.

³⁶⁶ vgl. Die hermetische Vorstellung der fortgesetzten Neuerschaffung der gesamten Universums: „Deshalb schafft er, damit er sichtbar wird. Und immer erschafft er, folglich bleibt er sichtbar.“ (c.h. XIV 3).

³⁶⁷ „Die Geschichte ist für Hamann, von ihrer kleinsten bis zur grössten Begebenheit, eine einzige sinntragende Handlung des sich herablassenden Gottes.“ Strässle, *Geschichte*, S. 53.

wird somit *typische Geschichte* (N I 274), welche typologisch gedeutet „Transparenz [...] auf das Ewige“ gewinnt.³⁶⁸ Typologie als Mittel der historischen Erkenntnis setzt allerdings einen universalen Bezugspunkt voraus, diesen sieht Hamann in der Heilsgeschichte und deren Klimax, der Menschwerdung Gottes. Vor diesem Hintergrund wird die Geschichte transzendent und sinnvoll, ohne Typologie, Kondeszendenz und heilsgeschichtlichen Bezug hingegen behält sie ihr Geheimnis.

6.1.3 Vorsehung und Heilsgeschichte als Interpretationsrahmen

6.1.3.1 Vorsehung

*Dich Vater! Dich umarmt mein Lied. –
Die Vorsicht, die vom Himmel sieht
Auf unsre Lust und ihre Triebe,
Der Menschen Wunsch im weisen Siebe
Zum Seegen sachtend, auf uns giest –
Die Vorsicht, die selbst VATER ist,
Dir knüpf ein Band mit treuen Händen,
Des Lebens Zweck damit zu pfänden!* (N II 231)

Schon in den „Jugendlichen Gelegenheitsgedichten“ thematisiert Hamann die göttliche Vorsehung, deren Band die Geschichte zu einem sinnvollen Ganzen verknüpft. Dieses Band der *Vorsicht* begründet eine eigene Kausalität im historischen Ablauf. Als Sinn stiftendes Kontinuum erfasst es die Details der Geschichte pragmatisch, indem es sie in den göttlichen Heilsplan einreicht.³⁶⁹ Damit wird dieses Band zum roten Faden und „Einheitsgrund der Geschichte“,³⁷⁰ denn *jeder Augenblick der Zeit* ist für sich betrachtet *vollkommen rund*, und dass *eine Schnur* aus den Perlen dieser Augenblicke wird, ermöglicht erst der *Faden*, den die *Vorsehung durch denselben gezogen* hat, dieser schafft eine *Verbindung*, welche *unser schwaches Auge* nicht von alleine zu erblicken imstande ist (N I 125). Und Hamann führt an dieser Stelle weiter aus:

*Dieser Faden macht den Zusammenhang der Augenblicke und Theile
so fest und unauflöslich, so in einander gewachsen, daß alles aus
einem Stück besteht und zu bestehen scheint.* (N I 125)

Geschichte präsentiert sich hier „als Zusammenspiel einer zyklisch verlaufenden Geistesgeschichte, die unter dem theologischen Vorzeichen des Gesetzes steht, mit der Heilsgeschichte Gottes, die sich aus einem jeden dieser Zyklen typologisch ablesen läßt.“³⁷¹

³⁶⁸ Fritsch, *Communicatio idiomatum*, S. 36.

³⁶⁹ vgl. Strässle, *Geschichte*, S. 55.

³⁷⁰ Gründer, *Figur und Geschichte*, S. 155.

³⁷¹ Fritsch, *Communicatio idiomatum*, S. 218.

Das kleinste historische Detail gewinnt durch seine Einbindung in die Heilsgeschichte Anteil an der göttlichen Wahrheit, die in ihrer weisen Voraussicht alles bedacht hat. Selbst so profane Dinge wie die Regeln des menschlichen Zusammenlebens gehören, unter die *Entwürfe der Vorsehung* (N IV 230), deren ausführlicher Plan in der *allerältesten Urkunde* überliefert ist (N III 308f). Die Bücher Mose liefern also neben den *Bruchstücken der ersten Vorwelt* in ihren Geschichten auch den Schlüssel zur Weltgeschichte (N III 309). Hamann interpretiert nämlich nicht nur die Bibel unter dem Gesichtspunkt der Vorsehung, sondern von ihr ausgehend auch die profane Geschichte. Für ihn gibt es keinen relevanten Unterschied zwischen der israelitischen Geschichte und den Geschichten anderer Völker, außer der göttlichen Wahl des Volkes Israel zum Beispiel seiner biblischen Offenbarung.³⁷² Seit dem Sündenfall, mit dem die Geschichte der eigenständigen Menschheit begann, dreht sich die Welt in einem *ewigen Circul*, den Hamann auch als *Zifferblatt* oder *symbolisches Rad* bezeichnet.³⁷³ Hamann betrachtet *jede biblische Geschichte* als eine *Weissagung* und jedes Buch als eine Bibel.³⁷⁴ Sogar die *Zeit* an sich sieht er als eine *Tochter der Vorsehung* an.³⁷⁵ Der geheime Plan der Vorsehung offenbart sich also in jeder Geschichte, die Kunst besteht darin, diese Offenbarung wahr- beziehungsweise anzunehmen.

6.1.3.2 Menschliche Einsicht in die Vorsehung

Gott hat d[as] alles sichtbar gemacht, was unsichtbar gescheh[en] sollte, u. läst d[as] in geg[en]wärtig[en] Zeiten [geschehen], was in vergang[enen] in den entferntest[en] geschehen ist u. in den entferntest[en] der Zukunft gescheh[en] soll. (N I 90)

Alles ist also sichtbar, aber der Sinn des Ganzen liegt eben doch nicht auf der Hand, denn die Vernunft allein kann diesen nicht wirklich erfassen. Der Mensch kann seine Geschichte nur dann verstehen, wenn er sie nicht nur von ihrer Genese her beurteilt, sondern auch von ihrem Entwurf. Erst der Heilsplan Gottes macht sie zu einer erfahrbaren Einheit.³⁷⁶ Die Methode diese Einheit zu offenbaren ist die Typologie, welche alles mit der Vorsehung in Verbindung bringt. Das Ziel der Vorsehung strukturiert die Geschichte. Und nur der Glaube an die Vorsehung oder die hermeneutische Offenheit für deren Botschaft ermöglichen es dem Menschen, diese Struktur nachzuvollziehen. Der in diesem Sinne „empfängnisbereite“ Mensch braucht nur auf seine *Träume* zu achten, in denen Gott das *Vergessene zurückruft* und *uns die Zukunft sehen läßt* (N I 180). Ein zweites, weit universelleres Mittel zur Teilhabe an der Vorsehung ist der Glaube.

³⁷² vgl. Strässle, Geschichte, S. 60.

³⁷³ N II 200; und ZH II 416; vgl. Fritsch, *Communicatio idiomatum*, Kapitel 3.5 Der „ewige Circul“ als Strukturmerkmal des Geschichtlichen, S. 196ff.

³⁷⁴ BW 421; und ZH I 309.

³⁷⁵ J.G.Hamanns Briefwechsel mit F.H. Jacobi, hgg. von C.H. Gildemeister, Gotha 1868, S. 533.

³⁷⁶ vgl. Veldhuis, Ein versiegeltes Buch, S. 157.

Interpretiert man die Geschichte vom christlichen Glauben her, so verwandelt sie sich automatisch in einen Teil der Heilsgeschichte und verschmilzt mit der Vorsehung.³⁷⁷ Hamanns Gebrauch der Typologie ist ein Beispiel für diese Art der Interpretation, denn mit den Mitteln der Bibelauslegung und anhand deren Muster wendet sie sich historischen Fakten zu, vermischt diese mit poetischen, mythologischen und religiösen Bildern und richtet diese Verbindung auf die Heilsgeschichte aus.³⁷⁸

6.1.3.3 Die Heilsgeschichte als Kern und Ziel der Vorsehung

Mit seiner typologischen Geschichtsdeutung kehrt Hamann zurück „zu den Ursprüngen des abendländischen Geschichtsgedankens, die im Glauben der Heilsgeschichte liegen“.³⁷⁹ Und sogar Oswald Bayer hat in diesem Zusammenhang nichts mehr gegen die allgemein übliche Klassifizierung des hamannschen Geschichtsdenkens als „heilsgeschichtlich“ einzuwenden.³⁸⁰ Die Gestalt der Heilsgeschichte, wie er sie sich vorstellt, liefert Hamann in einem Bild, das der Interpretation bedarf:

Diese Einheit des Hauptes sowohl als Spaltung des Leibes in seinen Gliedern und ihrer differentia specifica ist das Geheimniß des Himmel-reichs von seiner Genesis an bis zur Apocalypsi. (N III 226)

Die Einheit des Hauptes meint die *Einheit des Urhebers*, von der es andernorts heißt, dass sie sich *bis in die Dialecte seiner Werke* spiegele (N II 204). Wenn man jetzt Gott als Haupt und Autor der Heilsgeschichte in dieses Bild einsetzt, dann offenbart sich in ihm die Einheit alles Geschichtlichen, so diffus die einzelnen Geschichten auch immer verstreut sein mögen, wenn man sie ohne die Gesamtschau im Rahmen der Heilsgeschichte betrachtet, deren Teil sie sind. Die Einheit des Urhebers findet sich in allen Teilgeschichten wieder, auch in den individuellen Lebensgeschichten, wie Hamann 1759 an seinen Bruder schreibt:

*Freylich ist unser Leben ein ewiger Plan, und alle Handlungen desselben sind termini medii einer Schlußfolge.*³⁸¹

Die Hauptbewegung der Heilsgeschichte besteht in einer Schwingung: Der Mensch bewegt sich nach seinem ursprünglichen Abfall wieder auf Gott zu, verliert aber immer wieder die Richtung und driftet erneut von ihm ab. Seine Bestimmung aber ist es, beständig seine Rolle im *Puppenspiel der göttlichen Vorsehung* zu spielen, welche Richtung er ihr auch immer zu geben versucht (N I 177). Erst am Ende des Stückes wird er den Sinn und die Verwicklungen wirklich erkennen, nämlich dann,

³⁷⁷ vgl. Wyss, Das emanzipatorische Interesse, S. 106.

³⁷⁸ vgl. Fritsch, *Communicatio idiomatum*, S. 109; und Gründer, *Figur und Geschichte*, S. 133.

³⁷⁹ M. Seils, *Wirklichkeit und Wort bei Johann Georg Hamann*, in: *Johann Georg Hamann*, hg. von R. Wild (WEGE DER FORSCHUNG Band 511), Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Darmstadt 1978, S. 321

³⁸⁰ Bayer, *Zeitgenosse im Widerspruch*, S. 169. vgl. Kapitel 6.1.1, wo Bayers Widerspruch gegen jede Klassifizierung von Hamanns Zeitbegriff, auch die als heilsgeschichtlich referiert wurde.

³⁸¹ ZH I 302.

wenn sich die Heilsgeschichte erfüllt haben wird. Bis zu dieser Zeit kann der Mensch nur vermuten oder glauben.

Für Hamann ist Geschichte nie abstrakt. Er sieht sie in einzelnen Geschichten, die stets persönlichen Charakter haben. Aber eines ist ihnen doch allen gemeinsam: Ihre Ausrichtung auf die eine Heilsgeschichte. So schafft Hamann die Verknüpfung der Teile zu einem großen Bild, in dem die chronologische Ordnung keine Rolle mehr spielt. Alles bezieht sich aufeinander, bildet einander vor oder nach. Durch diesen Vor- oder Abbildcharakter verliert jedoch keine der Geschichten ihren individuellen Gehalt.

Anschaulich erfahrbar wird dieses Gesamtbild oder Puppenspiel der Heilsgeschichte auf der *Schaubühne* der menschlichen Seele (N I 297). *Alle Wunder der heil. Schrift gescheh[en] in unserer Seele* (N I 78), und alle *Weissagungen* werden in *jeder Seele* der Menschheit erfüllt werden (N I 315). Damit ist die Heilsgeschichte als Bewegung des Menschen von Gott fort und wieder zu ihm zurück ebenso vergänglich, wie der Mensch selbst. Die Geschichte wird vor dem Abgrund dieser Vergänglichkeit relativ, ihr gegenüber steht die Ewigkeit Gottes als Garant des Absoluten.³⁸²

6.1.3.4 Christus als Mittelpunkt der Heilsgeschichte

Das Ende der bestimmten Zeit macht die Offenbarung Gottes zu redenden und wahren Zeugen. (N I 191)

Die Heilsgeschichte ist per se auf ein Ziel ausgerichtet, und so denkt Hamann die ganze Geschichte vom Zielpunkt des Heils her. Als stärkster Garant für die Erfüllung dieser Heilsversprechung dient ihm das Evangelium Christi. Neben das Verheißene tritt also die Verheißung selbst als Bezugssystem. In ihr findet die Zeit ihren *Mittelpunkt*, auf welchen *sich alle Linien, alle Figuren beziehen und vereinigen* (N I 123). Die „Gedanken über meinen Lebenslauf“ verorten diesen archimedischen Punkt in der *Erlösung Jesu Christi* und erklären diese zum Mittelpunkt nicht nur der *Werke*, sondern auch der *Wunder* und *Gebote*, ja des *Willens* Gottes (N II 40). Ein anderes Bild erklärt die *Ankunft Christi zum Mittag der Zeit*, welche ja bekanntlich vor Gott zu einem *Heute der Ewigkeit* verschmilzt (N I 70).

Dass Gott *Fleisch und Blut an- und das Kreuz auf sich genommen hat*, ist für Hamann ein *historisches Faktum*.³⁸³ Als solches steht es im Zentrum der Heilsgeschichte aber auch der *Metaphysik*, deren ganze *Terminologie* in diesem Akt der Kondeszendenz gipfelt.³⁸⁴ Hamann erhebt die Menschwerdung sogar zum *Grundgesetz und Hauptschlüssel aller unsrer Erkenntnis*, ja der Welt an sich (N III 27). Damit verkündet das Evangelium den Sinn der Geschichte in einem historischen Faktum, was wiederum die Einheit der Welt historisiert. „Manifest aber

³⁸² vgl. Fritsch, *Communicatio idiomatum*, S. 28.

³⁸³ ZH V 265.

³⁸⁴ ebenda

wird das christozentrische Verständnis der Wirklichkeit und damit dieser ontologische Grundbestand der faktischen Einheit der geschichtlichen Welt in der Typologie.³⁸⁵

Adam symbolisierte den Anfang der Heils- und Weltgeschichte, Christus als sein Abbild ist deren Ziel und Erfüllung. Beide verweisen aufeinander und sind in einer Geschichte untrennbar miteinander verbunden: Adam als Urtypos und Christus als Metatypus. Auf diesen Metatypus deuten alle anderen Bilder hin, und er gibt ihnen seinen Sinn. In „Golgatha und Scheblimini“ nennt Hamann die *ganze Geschichte des Judentums* eine Weissagung, die auf das *Ideal eines Retters* zielte (N III 311). So ist der ganze Alte Bund typologisches Vorbild des Neuen Bundes.

Strässle bezeichnet Christus als übergreifenden „Ordnungsgrund“ aller Geschichte,³⁸⁶ Seils die Schöpfung als „eine einzige sinntragende Handlung“ des sich herablassenden Gottes „auf Christus hin“³⁸⁷ und Bayer sieht den „Kollektivsingular Geschichte“ bei Hamann verkörpert in der „gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen Geschichte Jesu Christi“.³⁸⁸ Die Hamannforschung scheint sich einig über die christozentrische Typologie als Grundlage des hamannschen Geschichtsbildes, und auch hier kann diese Einschätzung nur bestätigt werden.³⁸⁹

*E r i s t – – ich bin bey euch alle Tage bis an der Welt Ende – – e r
w a r – – das Wort wurde Fleisch und wohnte unter uns voll von
Gnade und Wahrheit – – e r w i r d s e y n – – Siehe ich komme, im
Buch steht von mir geschrieben. Ja komm, Herr Jesu! (N I 249)*

Die Menschwerdung Christi ist der Mittelpunkt der Geschichte, aber erst seine hier erlebte Wiederkunft, *die Verheißung seiner Zukunft – nicht mehr in Knechtsgestalt*, markiert deren Ziel (N II 213). Der Weg dahin liegt in der Begegnung des Menschen mit seinem Erlöser. Die dankbare Annahme seiner Erlösungstat offenbart mit dem Sinn der Geschichte auch das Ziel der wiederzugewinnenden Einheit. Die Vorzeichen der Heilsgeschichte und der christliche Glaube treten nebeneinander als Wegbereiter zur Vergottung des Menschen, welche beide in der Menschwerdung Gottes umgekehrt demonstrieren. Im Zeichen der Kondeszendenz kommt Gott dem Menschen auch hier entgegen und demonstriert ihm eindrücklich die mögliche Wiedervereinigung. Hinter dem Christusgeschehen zeigt sich also der *neue Menschen nach dem Ebenbilde seines Schöpfers* als eigentliches Ziel der Heils- und Weltgeschichte und *Brennpunkt aller Parabeln und Typen im ganzen Universo, der Histoire generale und Chronique scandaleuse aller Zeitläufe und Familien* (N III 226; Hervorhebung von mir).

³⁸⁵ Gründer, *Figur und Geschichte*, S. 151.

³⁸⁶ Strässle, *Geschichte*, S. 67.

³⁸⁷ M. Seils, *Wirklichkeit und Wort*, S. 318f.

³⁸⁸ Bayer, *Zeitgenosse im Widerspruch*, S. 172.

³⁸⁹ vgl. auch Gründer, *Figur und Geschichte*, S. 150; und Fritsch, *Communicatio idiomatum*, S. 104.

6.2 Naturgesetze und verborgener höherer Plan – Herders Geschichtsbild

[...] *doch ist offenbar der Mensch dazu geschaffen, daß er Ordnung suchen, daß er einen Fleck der Zeiten übersehen, daß die Nachwelt auf die Vergangenheit bauen soll: denn dazu hat er Erinnerung und Gedächtnis. [...] Gnug, ich suchte nach einer Philosophie der Geschichte der Menschheit, wo ich suchen konnte.* (KH VI 16)

Herder nimmt seine natürliche Bestimmung zur Suche nach historischen Zusammenhängen an und ebnet den Weg für eine „neue Wissenschaft der Geschichte [...], welche die Apologie des Besonderen und Heterogenen mit der organisierenden Kraft des Begriffs verknüpft“.³⁹⁰

Sein *Großer Grundsatz* oder *Hauptgesetz* der Geschichte, *daß allenthalben auf unserer Erde werde, was auf ihr werden kann*, klingt in dieser wie in all den anderen Formulierungen, welche die „Ideen“ durchziehen, fast zu einfach (KH VI 510; 567; 668 und 507).³⁹¹ Aber Herder konkretisiert diese Vorstellung doch immer wieder nach drei unterschiedlichen Kategorien: Erstens *nach Lage und Bedürfnissen des Orts*, zweitens *nach Umständen und Gelegenheiten der Zeit* und drittens *nach dem angeborenen oder sich erzeugenden Charakter der Völker* (KH VI 507).

Von den weit komplexeren Systemen der *Metaphysiker* grenzt er sich kategorisch ab, denn als Historiker der Menschheit will er sich auf *gewisse facta* stützen und lieber in sicheren Küstengewässern kreuzen, denn als theoretischer „Überflieger“ in die Irre zu gehen (KH VI 286).³⁹² Weiter schreibt er:

Dem Philosophen der Geschichte kann keine Abstraktion, sondern Geschichte allein zum Grunde liegen und er läuft Gefahr, trügliche Resultate zu ziehen, wenn er die zahllosen facta nicht wenigstens in einiger Allgemeinheit verbindet. (KH VI 286)

Diese allgemeine Verbindung gilt es in diesem Kapitel zu untersuchen. In der Vorrede der „Ideen“ betont Herder ausdrücklich, dass die Bückeburger Schrift keineswegs als *vollständige Philosophie der Geschichte unsres Geschlechts* gedacht sei, aber neben all den ausgetretenen Pfaden der Geschichtsbetrachtung einen *kleinen Fußsteg* weisen wolle, *der doch vielleicht eines Ideenganges wert wäre* (KH VI 11). In der disparaten Bildervielfalt seiner Werke soll hier diesem neuen Weg nachgespürt werden, der auf Herders eigene Vorstellung vom größeren Zusammenhang und Verlauf der Geschichte hinführt.

³⁹⁰ Martin Bollacher, Kommentar zu Herders „Ideen“, KH VI 918.

³⁹¹ vgl. z.B. auch KH VI 629: *was ist, das ist: was werden kann, wird: was untergehen kann, geht unter.*

³⁹² *Indessen versuche ich den Weg und kreuze, statt des überfliegenden Schiffes, lieber an den Küsten: ich halte mich an gewisse oder für gewiß geachtete facta, von denen ich meine Mutmaßungen sondre und überlasse es den Glücklichen, sie besser zu ordnen und zu gebrauchen.* (KH VI 286)

6.2.1 Ent-wicklung

6.2.1.1 Individualität und Entwicklung – Die Kette der Bildung

Wir schwimmen weiter, nie aber kehrt der Strom zu seiner Quelle zurück, als ob er nie entronnen wäre. (KH VI 659)

Auch in den „Ideen“ spielt die Individualität der einzelnen Zeiten und Epochen noch eine außerordentlich wichtige Rolle. Das oben formulierte Hauptgesetz der *Notwendigkeit* und *Konvenienz* bringt je nach Ort, Zeit und den hier wirkenden *Kräften* stets neue *Früchte* hervor (KH VI 510). Auf die historistischen Züge der Geschichtsphilosophie Herders wurde bereits in Kapitel 5.1.2 eingegangen, es gilt jedoch noch einmal hervorzuheben, dass Herder eben „nicht nur ein Historist“ ist,³⁹³ sondern er sich vielmehr in einer Mittlerrolle zwischen der Aufklärung und dem werdenden Historismus befindet.

Schon in Bückeburg stellt Herder der historischen Individualität stets die Einheit der Entwicklung gegenüber und ordnet so die amorphe Vielfalt der Epochen und Ereignisse nach einem vernünftigen Plan. In den „Ideen“ wird dieser sinnvolle Zusammenhang noch stärker betont:

Überdem steht keine Weltbegebenheit allein da; in vorhergehenden Ursachen, im Geist der Zeiten und Völker gegründet, ist sie nur als das Zifferblatt zu betrachten, dessen Zeiger von innern Uhrgewichten geregt wird. (KH VI 854)

Mechanistische Metaphern wie diese dürfen allerdings nicht darüber hinweg täuschen, dass Herder hinter den Naturgesetzen der Geschichte immer einen höheren Plan vermutet, selbst wenn er von den *Rädern* des *Triebwerks* der Geschichte spricht, da er in ihrer Ordnung den Geist des Schöpfers wirken sieht (KH VI 854).

1770 erklärt Herder das *ganze menschliche Geschlecht* zu einer progressiven Einheit von *Einem Ursprunge in Einer großen Haushaltung* (KH I 799). Diese Grundannahme seiner Sprachphilosophie wirkt auch in den geschichtsphilosophischen Schriften fort, wenn er beispielsweise in der Bückeburger Schrift die Menschheitsgeschichte im Bild menschlicher Lebensalter darstellt.³⁹⁴ Diese Verbindung von Vielfalt und Einheit in der Annahme einer gemeinsamen Natur der Menschen bei aller Disparität ihrer Ausprägungen ermöglicht es Herder sein Projekt einer Universalgeschichte zu verfolgen, ohne dabei die Individualität zu vernachlässigen.

Das zentrale Verfahren zum Vergleich und damit zur Verbindung der Individualitäten bildet, wie oben gezeigt werden konnte, die Analogie. Die disparaten historischen Ereignisse werden also zunächst hermeneutisch in ihrer Individualität vergegenwärtigt, dann aber in den analogischen Rahmen der planvollen universellen Entwicklung eingebettet. So versucht Herder in allen

³⁹³ Simon, *Das Gedächtnis der Interpretaton*, S. XVI.

³⁹⁴ Markworth, *Unterwegs zum Historismus*, S. 52.

historischen Erscheinungen *ein gewisses allgemeines Eins* aufzuspüren (KH I 79). Allerdings ist der Erfolg dieses Versuchs, die divergenten Teile der Geschichte zu einer planvollen Kette zu verbinden, für ihn absolut nicht gesichert.

Die Kette ist in der Tat eines seiner liebsten Bilder für den Zusammenhang der Geschichte, da sie in ihren einzelnen Gliedern den vollkommen geschlossenen, runden Charakter der einzelnen, individuellen Teile spiegelt, diese Teile aber darüber hinaus miteinander verbindet, ohne ihre Geschlossenheit aufzubrechen. Jedes Glied bleibt also ein eigenes vollständiges System für sich, was den Überblick nicht gerade erleichtert, denn: *jedes Glied in der Kette an seinem Orte Glied – hängt an Kette und sieht nicht wo endlich die Kette hänge. Jedes fühlt sich im Wahne als Mittelpunkt* (KH IV 82). Das Bild der Kette steht natürlich in der Tradition der hermetischen und neuplatonischen „catena aurea“.³⁹⁵

Noch schwieriger zu erkennen als der Punkt, an dem die Kette beginnt, ist natürlich aus dieser beschränkten Sicht der Punkt, *wohin die Kette reicht* (KH IV 107). Auch in den „Ideen“ beschäftigt Herder noch die Suche nach diesem Endpunkt der *Kette der Tradition, der Bildung, der Geselligkeit, des Geschlechts oder der Kultur und Aufklärung* (KH VI 343; 337; 338 und 340). Seine Annahme einer planvollen Richtung und eines *fortlaufenden Fadens*, dem die *Kette der Veränderung* folge, steht allerdings im diametralen Gegensatz zum späteren Historismus (KH I 157f).

In dem zuletzt zitierten Fragment propagiert der junge Herder schon vor der Bückeburger Zeit den komparatistischen Vergleich der Zeiten und Völker, um so den *Geist der Veränderung* als dem *Kern der Geschichte* aufzuspüren (KH I 158). Neben das Bild der Kette treten in den späteren Werken zahlreiche weitere mechanische und organologische Bilder für die historische Entwicklung, die zum Teil erst später behandelt werden sollen, daher erfolgt hier nur noch eine kurze Zusammenfassung.³⁹⁶

6.2.1.2 Mechanistische Bilder der Geschichte

*Anziehungs- und Zurückstoßungskräfte sind die Gesetze, die die Welt gebildet haben, erhalten und zerstören!*³⁹⁷

Attraktion und Repulsion sind auch die Kräfte, die für Herder die Analogie ermöglichen, da sie das große Wechselspiel der Geschichte in einen Wirkungszusammenhang stellen. Herders Kraftbegriff spielt auch in seiner Geschichtsphilosophie eine hervorragende Rolle. Es zeigt sich erneut der Einfluss der Hermetik, nach deren Lehre „alles voller Kräfte ist“.³⁹⁸ Selbst „Gottes Wirken“ wird hier als Kraft verstanden, was Herders Vorstellung der geheimen Kräfte und

³⁹⁵ Hierzu mehr bei Kemper, Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozeß Bd. II, S. 117, Anm. 8; vgl. aber auch Novalis Kapitel 4.3.

³⁹⁶ vgl. Kapitel 8.2.2.5.2

³⁹⁷ J.G. Herder Werke, hgg. von Wolfgang Proß, Bd. II, Herder und die Anthropologie der Aufklärung, München/Wien 1987, S. 247.

³⁹⁸ c.h. Stobaeus-Fragment IV 16.

Naturgesetze im Dienste des geheimen, höheren Plans entspricht.³⁹⁹ Der pansophische Gedanke Gottes als Kraft ist Herder also durchaus vertraut, und gerade die immer wiederkehrende Betonung der entgegengesetzten Kräfte der Expansion und Repulsion verweist auf die hermetischen und kabbalistischen Quellen. Die hermetische Polaritätslehre hatte gerade zu Herders Zeit erneut an Überzeugungskraft gewonnen, nachdem Newton und andere Hermetiker wie Kopernikus und Kepler seine Thesen wiederholt naturwissenschaftlich untermauerten.⁴⁰⁰

Ein weiteres Bild für diese unaufhörliche historische Veränderung ist dasjenige des Rades der Zeit, das in seiner Drehung ebenfalls die entgegengesetzten Bewegungsrichtungen vereint. Beide Beschreibungen leisten dem Gedanken Vorschub auch die Geschichte bewege sich nach vorherbestimmten und nachvollziehbaren *Naturgesetzen* in eine gewisse Richtung, die in der *Natur der Sache* liege (KH VI 558).⁴⁰¹

Zu diesen Naturgesetzen zählt beispielsweise das *Gesetz der Wiedervergeltung*, das für Herder wie die newtonschen *Gesetze der Bewegung* unbegrenzte Gültigkeit besitzt (KH VI 668). Nach diesem Gesetz muss auf jeden menschlichen Fehler ein spürbares Übel und damit der Anreiz zu seiner Läuterung folgen, womit die Höherentwicklung jedes Einzelnen und damit der Menschheit an sich zur Gottebenbildlichkeit langfristig gewährleistet ist. So bringen auch in der Geschichte *Druck und Gegendruck* oft *eine Wirkung hervor, an welche keine der beiden Parteien dachte* (KH VI 898).

Gleich einem Pendel schwingt die historische und persönliche Entwicklung, erneut von den polaren Kräften der Expansion und Repulsion getrieben, meist zwischen zwei Extremen hin und her, bis sie im *Punkt der leidlichen Mitte* den Zielpunkt erreicht (KH VI 666). So muss auf die absolute Machtfülle der Tyrannei stets eine Reaktion der Dekadenz und des Verfalls folgen, um das gestörte *Gleichgewicht* wiederherzustellen (KH VI 640). Je länger das historische Pendel schlägt, desto kürzer aber auch desto *schneller* werden seine Bewegungen, alles wird schnell lebiger als bei den *Alten* (KH VI 463).

Analog zur Bewegung des Pendels verläuft auch die Darstellung der Geschichte in der Bückeburger Schrift als ein ständiges Auf und Ab (KH IV 37). Bei aller Nähe zum mechanistischen Weltbild wendet Herder sich hier dennoch strikt gegen die negativen Folgen der Mechanisierung der Welt und der damit verbundenen Verrohung der Sitten (KH IV 37). Herder ist also kein Mechanist und auch seine Metaphern beweisen dies: So lässt er häufig die mechanischen Bilder mit organischen verschwimmen, wie beispielsweise im Vergleich des menschlichen Gehens mit seinen gegenläufigen Bewegungen nach links und rechts mit dem Pendel historischer Entwicklungen (KH VI 655). *Berg und Tal, Licht und Schatten*

³⁹⁹ c.h. XI 6.

⁴⁰⁰ Hierzu mehr bei Kemper, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*, Bd. III, S. 79; und Kemper, *Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozeß* Bd. I, S. 110.

⁴⁰¹ vgl. Herz, *Dunkler Spiegel – helles Dasein*, S. 255.

sind weitere Bilder, welche dieselbe Tendenz aufweisen (KH IV 54). An anderer Stelle führt er sogar explizit alle wichtigen historischen Veränderungen auf menschliche Leidenschaften und Bewegungen zurück (KH IV 59).

6.2.1.3 Organische Bilder der Geschichte

Die Zeiten ketten sich, Kraft ihrer Natur, an einander; mithin auch das Kind der Zeiten, die Menschenreihe, mit allen ihren Wirkungen und Produktionen. (KH VI 656)

Im *liber naturae* findet Herder die Wegweisenden Analogien um Geschichte und Menschheit zu verstehen und den sich vielfältig schlängelnden Strom der Zeiten nachzuvollziehen. Dieses Schlussverfahren gilt auf allen Ebenen, sogar für die Politikgeschichte: Wie die *Stürme des Meeres seltener sind, als seine regelmäßigen Winde* und wie im Tierreich die Raubtiere seltener als ihre Opfer sind, *so ist auch im Menschengeschlecht eine Gütige Naturordnung, daß weit weniger Zerstörer als Erhalter in ihm geboren werden* (KH VI 638).

Das vielbemühte Bild des Weltenbaumes wird eingehender in Kapitel 8.2.2.5.2 behandelt.⁴⁰² Denselben organischen Zusammenhang beleuchtet auch das Bild einer *Gegenwart*, die *schwanger von Zukunft* ist (KH VII 118). Beide Analogien ermöglichen die Behandlung der Geschichte in „Kategorien Naturhafter Entwicklung“.⁴⁰³ Und dieser Fruchtbarkeitsmetapher steht wie in der Natur ein weiteres Bild entgegen und zur Seite – der Tod:

Vorübergehend ist also alles in der Geschichte; die Aufschrift ihres Tempels heißt: Nichtigkeit und Verwesung. (KH VI 627).

Die Ursache dieser Vergänglichkeit liegt, so heißt es hier weiter, in der *Natur* der Dinge, die den Gesetzen des natürlichen *Kreislaufs* von *Entstehen, Sein und Verschwinden* folgt (KH VI 627). Dieser Kreis aus Vergehen und Wiedergeburt verweist auf Herders Palingenisie-Glauben.⁴⁰⁴ So verbindet er zum Beispiel die Bilder der *verblühenden Blume* und der unwiederbringlich vergangenen Jugend der Menschheit zu einer Einheit aus Vergänglichkeit und Metamorphose (KH VI 572). Diese zyklische Vorstellung basiert auf der hermetischen Lehre der Veränderung als Wesen der Zeit in „Wachstum und Abnehmen“.⁴⁰⁵

⁴⁰² vgl. z.B. KH IV 78.

⁴⁰³ Kemper, Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozeß Bd. I, S. 103.

⁴⁰⁴ „Bildung als die Entelechie des ewig werdenden Und sich entwickelnden Daseins steht, wie auch das in der Zeit sich herstellende Werk des Geschichtsschreibers, im Zeichen der ‚Palingenisie‘ (SWS XXIV 581), der flutenden Verwandlung und Wiedergeburt der Formen und Gestalten.“ Martin Bollacher, Kommentar zu Herders „Ideen“, KH VI 925.

⁴⁰⁵ c.h. XI 2. Besonders häufig begegnet im *corpus hermeticum* daher die Kreisstruktur der Entwicklung: „Die auflösbaren Körper wachsen auf und nehmen wieder ab. [...] Das Werden des Menschen ist (der Anfang) des Sterbens; das Sterben des Menschen ist der Anfang des Werdens;“ (c.h. Stobaeus-Fragment XI 2, 33f.); „Es beginnt wo es endet.“ (c.h. I 10); vgl. auch c.h. III 1: „...das Göttliche ist Ursprung, Natur, Wirkkraft, Notwendigkeit, Ziel und Erneuerung.“

Die ganze Menschengeschichte ist eine reine Naturgeschichte menschlicher Kräfte, Handlungen und Triebe nach Ort und Zeit.
(KH VI 568, 21-23)

Dieser *Grundsatz* verweist noch einmal auf die eingangs bereits erwähnten Einschränkungen des *Großen Grundsatzes* (KH VI 568, 24 und 507).⁴⁰⁶ Die Natur des Menschen wird also zum wichtigsten Mittel für die *aufklärende* und *nützliche* Untersuchung der *Geschichte der Völker* (KH VI 568, 24f). Wie in den Naturwissenschaften soll der *überlegende Verstand* auch in der Geschichtsforschung *mit seiner ganzen Schärfe wirken*, um das natürliche Geflecht von Ursachen und Wirkungen zu entdecken und *im Erzählen der Geschichte* sodann *die größte Wahrheit* zu offenbaren (KH VI 568), denn *lebendige Menschenkräfte sind die Triebfedern der Menschengeschichte* (KH VI 508, 13f). Die Natur selbst zieht allerdings enge *Grenzen*, innerhalb derer sich diese Menschenkräfte wie auch die *streitführenden Mächte* der *Genesis* und des *Klimas* bewegen müssen (KH VI 280). Und ganz nach der *Art der Alten* nennt Herder das Geflecht *lebendiger Ursachen und Wirkungen* selbst auch *Natur* (KH VI 622).

Zeiten, Orte und National-Charaktere, kurz das ganze Zusammenwirken lebendiger Kräfte in ihrer bestimmtesten Individualität, lenken die Geschichte der Menschheit (KH VI 508,9-11). *Ausnahmen und Widersprüche* existieren nur scheinbar, da auch die extremsten Gegensätze der Natur der Sache oder der Natur des Menschen entspringen müssen. Sie sind also *gar keine Ausnahmen, sondern Regel* (KH IV 36). Wie der *Strom*, der *Baum* oder der *Mensch* in ihrer Entwicklung die verschiedensten Wandlungen durchlaufen, ohne dabei die Kontinuität ihrer Natur zu sprengen, so verläuft auch die Menschengeschichte in scheinbaren Widersprüchen und Revolutionen, die doch einer einzigen *Entwicklung im höheren Sinne* folgen (KH IV 41, 8). Die scheinbaren Gegensätze verbinden sich nach der *Analogie in der Natur* zu einem sinnvollen Ganzen (KH IV 41, 29).

6.2.1.4 Nationen und Völker als Träger der Entwicklung

Als höherrangige Subjekte der Menschheitsgeschichte und Träger der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft nehmen die Völker und Nationen in Herders Geschichtsbild eine zentrale Stellung ein. Ihre „ethnischen Besonderheiten und der Nationalcharakter erwachsen zunächst aus den geographisch-klimatischen Bedingungen und den Lebensumständen der menschlichen Gemeinschaften in ihrer Frühperiode. In die Determinanten der nationalen Spezifik geht aber auch die spätere kulturelle und politische Geschichte ein.“⁴⁰⁷

Als Kultur- und Lebensform sind die Nationen für ihn als Akteure der Menschheitsgeschichte ein dominantes Element der Kontinuität und Entwicklung. Die *gebildeten Nationen* bilden die einzelnen Glieder in der *Kette der Kultur* (KH VI 650). Der Schlüssel zu ihrem Verständnis findet sich in der genauen

⁴⁰⁶ vgl. Kapitel 6.2.

⁴⁰⁷ Förster, Johann Gottfried Herder: Weltgeschichte und Humanität, S. 380.

Untersuchung der *Zusammenkettung* der sie prägenden *Umstände* (KH VI 622). Diese äußeren Umstände beschränken die Handlungsfreiheit des Einzelnen und der Nationen, was zu einer „Ambiguität von Freiheit und Abhängigkeit“ innerhalb des „göttlichen Logos“ führt.⁴⁰⁸

Kampf und Abfolge der Nationen sind die treibende Kraft und das Ordnungsprinzip der Menschheitsentwicklung. Die Sicht der jeweiligen Sieger im Kampf der Kulturen gibt das Erzählprinzip vor. Aber jede einzelne Nation ist nach Aufstieg und Blüte unweigerlich dem Untergang geweiht, und es ist ein reiner Glücksfall, *wenn ihre Muster alsdann zur Regel anderer Zeitalter bleiben: denn die nächstfolgenden stehen ihnen gemeiniglich zu nah* (KH VI 651). Der Hass der Nationen aufeinander, der einerseits ihr identitätsstiftendes Prinzip bildet, wird so andererseits zur größten Gefahr für die eigene und die absolute Entwicklung. Die Siegnation vernichtet das kulturelle Erbe der Besiegten um ihre eigene Weltsicht zu etablieren und ihre Identität zu wahren. Nur was dem neuen Weltbild entspricht, wird übernommen. Die Nationen werden also zu Trägern einer weitgehend negativen Verknüpfung der einzelnen Zeiten im Zeichen gegenseitiger Ablehnung.⁴⁰⁹ Im internationalen Geflecht der gegenseitigen kulturellen und politischen Beeinflussung rücken dementsprechend auch die außereuropäischen Nationen in das Gesichtsfeld des Historikers.

Die Stärke einer Nation gründet in ihrer inneren Einheit, aber auch in ihrer Fähigkeit Fremdes zu adaptieren. Unter *fremden Eroberern* und *Despoten* verliert der Staat die Kraft der in ihrer eigenen Kultur und Tradition verwurzelten Nation; Im Gegensatz zu dieser Tradition ist der Staat also der Vergänglichkeit preisgegeben (KH VI 510f). In den *Sitten* und der *Bildung* einer Nation liegt ihre *innere Stärke* (KH VI 511, 21ff). Diese Sitten aber, wie das gesamte Wesen der Nation, bilden, wie gesagt, vor allem die *äußeren Umstände* ihrer Entstehung, welche somit ihr *Schicksal* determinieren (KH VI 510, 16-20). *Harte Zufälle* wie *Hunger*, *Erdbeben* oder *Kriege* und die daraus resultierenden Wanderungs-bewegungen mit ihren neuen äußeren Einflüssen sind nur einige dieser prägenden Momente (KH VI 509), die Herder andernorts als *Not*, *Lage* und *Zufall* bezeichnet (KH VI 493).

Diese Einflüsse prägen also den *genetischen Geist und Charakter eines Volks* (KH VI 463) und erzeugen oder verhindern die *Ablehnung* oder *Bewunderung* anderer Völker (KH IV 21). Genauso reagieren die späteren Nationen auf ihre Vorgänger und an *neuen Orten* entwickeln sich *neue Fähigkeiten* aus alten Erkenntnissen (KH VI 628). Ein weiteres *Naturgesetz* begründet diesen Vorgang: *der Mensch sei Mensch! er bilde sich seinen Zustand nach dem, was er für das Beste erkennet* (KH VI 632). Auf der Ebene der Nationen heißt das: *Allenthalben ist die Menschheit einem göttlichen Naturgesetz folgend das, was sie aus sich machen konnte, sprich was sie zu werden Lust und Kraft hatte* (KH VI 634).

⁴⁰⁸ Herz, *Dunkler Spiegel – helles Dasein*, S. 307.

⁴⁰⁹ vgl. Hans Dietrich Irmscher, Nachwort zu: Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Stuttgart 1992, S. 148.

Die Verbindung von naturgesetzlicher Fixierung und göttlicher Ordnung verweist auf Herders idealistische Gesamtansicht der Geschichte als Entwicklung zu mehr Humanität und damit zur Selbstvergottung des Menschen als Abbild seines Schöpfers:

Die ganze Geschichte der Völker wird uns in diesem Betracht eine Schule des Wettlaufs zu Erreichung des schönsten Kranzes der Humanität und Menschenwürde. (KH VI 635)

6.2.1.5 Die Entwicklung als Fortschritt im höheren Sinne

Wie oben bereits gezeigt wurde, glaubt Herder an eine *Entwicklung im höheren Sinne*, die eine *leitende Absicht auf Erden* offenbare.⁴¹⁰ So durchläuft die menschliche Seele zwar nicht in jedem Individuum, aber doch in der Summe aller Menschen einen „kontinuierlichen individuellen Vervollkommnungsprozeß“.⁴¹¹ Die Analogien der Natur und daraus abgeleitete Naturgesetze übernehmen bei Herder im Zuge einer Säkularisierung der christlichen Vierreichelehre die Legitimationsfunktion der christlichen Offenbarung für eine Universalgeschichte. Aber indem Herder die Geschichte als säkularisierte Sinngebungsinstanz etabliert, bezieht er sich mit der übergeordneten Idee einer Höherentwicklung der Menschheit doch wieder auf Gott als das Urbild und Ziel dieser Entwicklung.

Für Herder ist *alles oder nichts* in der Geschichte *Willkür* oder *Zufall*, da Naturgesetze sie leiten, aber in diesen Gesetzen selbst zeigt sich eben doch eine höhere Ordnung (KH VI 623). Nichts geschieht in der Natur und in der Geschichte vergeblich, alles hat seinen wenn auch oftmals verborgenen Sinn.⁴¹² Durch die *Göttergabe* der *Vernunft* können die Menschen auf alle Widrigkeiten reagieren, und so zu ihrer Besserung beitragen. Die Freiheit wird also zum göttlichen Recht (KH VI 635). Bei aller individuellen Freiheit lenkt jedoch *ein Faden* die Summe der historischen Handlungen (KH IV 90): *sichtbarlich geht alles ins Große* (KH IV 100). Aber diese Entwicklung ist eben nicht *Vervollkommnung im eingeschränkten Schulsinne*, da die Vielfalt der individuellen Einzelentwicklungen den Fortgang beständig überlagert und bricht (KH IV 78).

Dennoch will Herder die *disparatesten Szenen* der Weltgeschichte zu einer Einheit verbinden (KH IV 42). Er versucht dies in einer beständigen Annäherung an den geheimen göttlichen Plan, welcher kleinere Widersprüche in Herders Geschichtsbild eben durch seine Verschlüsselung entschuldigen soll.

⁴¹⁰ Dieses Kapitel fasst vieles, was in Kapitel 5.1 bereits ausführlich erörtert wurde, lediglich noch einmal grob zusammen. Vgl. außerdem Herz, *Dunkler Spiegel – helles Dasein*, S. 259.

⁴¹¹ Heinz, *Historismus oder Metaphysik?* S. 80.

⁴¹² vgl. KH VII 657.

6.2.2 Schicksal – Vorsehung – Göttlicher Plan

Vom Himmel muß unsre Philosophie der Geschichte des menschlichen Geschlechts anfangen, wenn sie einigermaßen diesen Namen verdienen soll. (KH VI 621, 3-5)

Nach der hermetischen Lehre ist auf Erden nichts erkennbar, im Himmel hingegen nichts unerkennbar.⁴¹³ Außerdem empfiehlt sich der Himmel hier in der zweiten Bedeutung des Wortes als Ausgangspunkt der historischen Erkenntnis an, „Weil ja die anderen Geheimnisse, die teils im Himmel in Bewegung, durch Zeiten geordnet und in Umlaufbahnen kreisen, durch manche geheime Stürme das Untere ordnen“.⁴¹⁴ Diese höhere Ordnungsinstanz der Geschichte bildet für Herder „die Möglichkeit, eine extramundane Gottheit zu denken“.⁴¹⁵

Im Chor der Welten will Herder die Erde in den „Ideen“ betrachten als einen einzelnen Planeten eines einzelnen Sonnensystems (KH VI 621, 11). Dieser kopernikanischen Relativierung der Stellung der Welt entspricht auch diejenige des einzelnen Menschen, der zu einem unbedeutenden Partikel in der Universalgeschichte wird, zum *Werkzeug* in der *Kette des Schicksals* (KH IV 81 und VI 458).

Alles ist großes Schicksal! von Menschen unüberdacht, ungehofft, unbewirkt – siehst du, Ameise nicht, daß du auf dem großen Rade des Verhängnisses nur kriechest? (KH IV 58)

Ist der Mensch also nicht mehr der Handlungsträger der Geschichte? Diese Frage kann immer noch verneint werden, denn auch wenn Herder seine Ein- oder Übersicht in Frage stellt, so bleibt der Mensch doch das handelnde Subjekt der historischen Entwicklung. An einigen Stellen gewinnt das Schicksal allerdings den Charakter der allein treibenden Kraft, welche die Menschen zu ihrem *Geschäfte* ruft (KH IV 86).

In den „Ideen“ ist weniger häufig vom Schicksal als vielmehr von einem *Plan* die Rede, dem hier der *Zufall* entgegengesetzt wird (KH VI 15). Trotz seines Vorhabens, die Geschichte als ein Geflecht aus *Ursachen und Folgen* nach natürlichen Gesetzmäßigkeiten darzustellen (KH VI 625), bemüht Herder mit der göttlichen Vorsehung doch immer wieder eine überhistorische und übernatürliche Kraft. All seinen geschichtsphilosophischen Schriften liegt am Ende doch immer das Postulat einer planvollen Entwicklung zu Grunde. Wie seine aufklärerischen Vorläufer schafft er so eine Sinn und Zusammenhang stiftende Instanz für die Geschichte.

Diese Instanz nennt er auch den *Entwurf der allgemeinen Naturweisheit* oder *Plan der gesamten Natur* (KH VI 669, 24-26). Aber selbst wenn er seinen *Leitfaden* im *Labyrinth der Geschichte* so naturalistisch erklärt, verweist er doch immer auf die eine *harmonische göttliche Ordnung* als den Urgrund der Struktur der Welt (KH VI 669, 35f). Diese theologische Rückbindung seiner Geschichtsphilosophie steht

⁴¹³ c.h. Stobaeus-Fragment XI 2, 27.

⁴¹⁴ c.h. Stobaeus-Fragment XXIII 3.

⁴¹⁵ Kemper, Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozeß Bd. I, S. 101.

natürlich im diametralen Gegensatz zum Emanzipationsstreben des späteren Historismus aus ebensolchen religiösen Prämissen. Vom Hofe meint hierzu: „Die Fundierung des historischen Denkens in einer Art ästhetisch-säkularer Theologie des jungen Herder leistet paradoxerweise dem werdenden Historismus Geburtshilfe.“⁴¹⁶ Auch die Idealisierung der Geschichtsdramatik Shakespeares weist in dieselbe Richtung einer theodizeischen Sinnanreicherung der Geschichte. Sein Genie folgt dem Genius der Geschichte und zeichnet so den Plan der Vorsehung nach. Herder verwendet zahlreiche Bilder für diese höhere Lenkungsinstanz, die vom Hofe sogar als übergeordnetes „Subjekt der Geschichte“ begreift.⁴¹⁷

Die „Ideen“ nennen den Ursprung dieses Planes beim Namen: *Ist indessen ein Gott in der Natur: so ist er auch in der Geschichte: denn auch der Mensch ist ein Teil der Schöpfung* und somit den physikalischen Naturgesetzen analogen Regeln unterworfen, die in der Natur seiner Welt und seiner selbst fortwährend wirksam sind (KH VI 630). In der „Vorrede“ zum ersten Teil der „Ideen“ befasst sich Herder ausführlich mit dem Wirken der Vorsehung und erweitert so den Horizont seiner Geschichtsphilosophie gegenüber der Bückeburger Schrift ganz beträchtlich:

wie, sprach ich zu mir, dieser Gott sollte in der Bestimmung und Einrichtung unsres Geschlechts im Ganzen von der Weisheit und Güte ablassen und hier keinen Plan haben? Oder sollte er uns dieses verbergen wollen [...] ? (KH VI 15)

Die Existenz eines Planes der Vorsehung propagieren alle für uns relevanten Schriften Herders, also liegt die Lösung für ihn im mangelnden Verständnis des Menschen.⁴¹⁸ Dieser verändert zwar die Geschichte, wird hierbei aber unbewusst von den Regeln der Vorsehung – *allgemeinen großen Gesetzen* – gelenkt (KH IV 105 und VI 626). Der Mensch wird zum blinden *Werkzeug* dieser Vorsehung, da er nicht in der Lage ist, deren große Züge nachzuvollziehen (KH IV 107). Diese Blindheit zeigt sich für Herder auch im Zweifel vieler Historiker an der Existenz eines göttlichen Planes. Nur wer die Geschichte *zu flach* ansehe oder *keinen rechten Begriff* von der Vorsehung habe, könne solchen Zweifeln anheim fallen (KH VI 664), denn in der Entwicklung des Menschen zur Gottebenbildlichkeit zeigt sich ja eben dieser Plan.⁴¹⁹ Die Hermetik begreift den Menschen als „göttliches Wesen“, das „auch in den Himmel hinauf“ steigt, den „irdischen Menschen“ als „sterblichen Gott“ und den „himmlischen Gott“ als „unsterblichen Menschen“.⁴²⁰ Der Weg der Vergottung wird zum Programm: „Wenn du dich nicht selbst Gott angleichst, kannst du über Gott nicht nachdenken. [...] Wachse über dich selbst hinaus zu unermesslicher Größe[...].“⁴²¹

⁴¹⁶ vom Hofe, „Weitstrahlsinnige“ Ur-Kunde: zur Eigenart und Begründung des Historismus beim jungen Herder, S. 366.

⁴¹⁷ ebenda, S. 380.

⁴¹⁸ vgl. KH IV 19 und VI 12.

⁴¹⁹ vgl. Harth, Kultur als Poiesis, S. 347.

⁴²⁰ c.h. X 25; vgl. auch c.h. XII 1.

⁴²¹ c.h. XI 20.

Als Geschichtsphilosoph muss Herder einen tieferen Sinn in der Geschichte annehmen. Er sucht ihn in der göttlichen Vorsehung. Diese gilt es also wie Shakespeares Stücke zu interpretieren, welche ja nur den Plan des größeren Dichters nachvollziehen. Gott und der Dichter überblicken als *Schöpfer* alleine die *Einheit* der Geschichte (KH IV 35). Und der dominante Gedanke der Entelechie findet so auch im Ungewissen seine schöpfungstheologische Begründung, da der Plan des Ganzen die *Weisheit des Schöpfers* abbilde (KH VI 15, 7).

Nach Goethe findet sich im hermetischen Gedanken des „hen kai pan“ der Schlüssel zu Herders Geschichtsbild.⁴²² Gott entfaltet sich demnach wie in der Natur auch in der Geschichte selbst und Herder verbindet somit Elemente der christlichen Heilsgeschichte mit solchen der hermetisch-spinozistischen Ontologie.⁴²³ Mit dem Begriff einer *Weltseele* schlägt Herder außerdem auch eine Verbindungslinie zur antiken Geschichtsphilosophie, wo uns das Immanenzprinzip als ursprüngliche Einheit von Dasein und Vollkommenheit ebenfalls begegnet (KH VI 549).

Während die *überlegten, menschlichen Pläne* in der Geschichte meist zum Scheitern verurteilt sind (KH IV 58), wirkt der *heilige Ratschluß Gottes verdeckt* fort (KH V 236). Einen primitiven Determinismus lehnt Herder dennoch strikt ab, für ihn muss der höhere Plan zu komplex für den menschlichen Geist sein.⁴²⁴ Der *Allanblick* ist dem Menschen verwehrt, aber das *Wunderbuch voll Weissagung* steht zur Interpretation bereit und der richtigen, ganzheitlichen Betrachtung der Geschichte offenbart sich der *Gang Gottes über die Nationen*, auch wenn wir *nicht die letzte Absicht sehen sollten* (KH I 660; 662 und 668 sowie KH IV 42).⁴²⁵

Das Ordnungsprinzip einer göttlichen Vorsehung bewahrt Herders Geschichtsphilosophie natürlich auch vor der Gefahr des Relativismus und der Indifferenz, birgt dafür aber die Gefahr einer Reduktion des menschlichen Handlungsspielraumes. Als *Werkzeug* der Vorsehung droht der Mensch zum Objekt der Geschichte zu verkommen, wenn diese selbst *über Millionen Leichname geht* (KH IV 12; 26; 87 und 98). Der Glaube an die menschliche Freiheit droht einem religiösen Fatalismus zu unterliegen, wenn der Mensch wieder zu einer Marionette im „*theatrum mundi*“ erklärt wird.

Herders Antwort auf diese Bedrohung fußt auf seiner These historischer Naturgesetze, in deren Rahmen sich die Menschen immer noch frei bewegen könnten, da die *Gottheit ihnen in nichts die Hände gebunden habe, als durch das was sie waren, durch Zeit, Ort und die ihnen einwohnenden Kräfte* (KH VI 633). Demnach könnte der Mensch also immer noch relativ frei handeln und sogar aus seinen Fehlern lernen. Gott legt seinem Ebenbild dessen *menschliches Schicksal* in

⁴²² vgl. Kapitel 9.2.2 und 5.1.3.3 sowie Martin Bollacher, Kommentar zu Herders „Ideen“, KH VI 922.

⁴²³ vgl. Jacobs, „Universalgeschichte der Bildung der Welt“, S. 70; und vom Hofe, „Weitstrahlsinnige“ Ur-Kunde: zur Eigenart und Begründung des Historismus beim jungen Herder, S. 379f. Wie Hamann kann Herder also die Geschichte als göttliche Anrede interpretieren. Vgl. Herz, Dunkler Spiegel – helles Dasein, S. 298; und Gajek (Hrsg.), Hamann – Kant – Herder, S. 155.

⁴²⁴ KH VI 621-626.

⁴²⁵ Die These der beschränkten menschlichen Einsicht in die Geschichte vertritt Herder nach Markworth schon im Jahre 1772 in einer Rezension: Markworth, Unterwegs zum Historismus, S. 57.

die eigene *Hand* und stellt ihm zur Hilfe *heilige, ewige Gesetze der Natur* auf, verzichtet aber auf weitere Wundertaten (KH VI 636). Diese Formulierung der „Ideen“ geht also durchaus mit dem Veto der Bückeburger Schrift gegen jegliche supranaturalen Eingriffe in die Geschichte konform, da sie diese durch natürliche Sachzwänge ersetzt.⁴²⁶

Herder kann demzufolge durch seine geschickte Verbindung von Transzendenz und Immanenz sowie eines allmächtigen, aber inaktiven Gottes und seiner Naturkräfte, den Perfektibilitätsgedanken der Aufklärung in modifizierter Form übernehmen. Die Menschheit entwickelt sich demnach als diachrones Ganzes in der Selbstvergottung der Summe der Individuen durch die persönliche Entwicklung jedes Einzelnen zur Humanität fort, und die Schöpfung begleitet diese Perfektibilisierung als eine „*creatio continua*“.⁴²⁷

Der Philosoph der Natur wird zum Prediger und Theologen, wenn er den Entelechiegedanken mit dem der Teleologie und der Palingenisie verbindet.⁴²⁸ Und seine Geschichtsphilosophie gewinnt fast den Gestus einer Predigt, wenn er ausruft:

*Großer Vater der Menschen, welche leichte und schwere Lektion gabst du deinem Geschlecht auf Erden zu seinem Tagewerk auf! Nur Vernunft und Billigkeit sollen sie lernen; üben sie dieselbe, so kommt von Schritt zu Schritt Licht in ihre Seele, Güte in ihr Herz, Vollkommenheit in ihren Staat, Glückseligkeit in ihr Leben. (KH VI 654)*⁴²⁹

Licht soll also in die Seele der Menschen kommen, denn *Gott wohnt im Licht* und *er läßt in allen Guten, und um sie her leuchten* (KH V 719, 9f.). Herder geht an dieser Stelle sogar noch weiter, wenn er feststellt: *Sein Gottes-Ruhm ist, daß er das Licht schuf* (KH V 719, 13f.). Drei Traditionen treten hier nebeneinander als mögliche Quellen dieser Hochschätzung des Lichtes auf: Zum einen die jüdische Kabbala,

⁴²⁶ vgl. KH IV 21f. Auch in der „Ältesten Urkunde“ lehnt Herder direkte Eingriffe Gottes in die Geschichte ab. Vgl. KH V 28; und Simon, Das Gedächtnis der Interpretation, S. 124.

⁴²⁷ Markworth, Unterwegs zum Historismus, S. 53; und vom Hofe, „Weitstrahlensinnige“ Ur-Kunde: zur Eigenart und Begründung des Historismus beim jungen Herder, S. 373f. Ralf Simons These einer bewußten Dekonstruktion der orientierenden Sinnmetaphern in Herders Geschichtsphilosophie ist hier ebenso entgegenzutreten, wie seiner Vorstellung eines zum „Statthalter eines Erzählprinzips“ degradierten ironischen Theologiebegriffs. Die Vorstellung eines sich dem Menschen entziehenden göttlichen Planes rechtfertigt nämlich jede Unzulänglichkeit der einzelnen Analogien und Metaphern, die doch nur Annäherungsversuche sein können und wollen. Vgl. Simon, Das Gedächtnis der Interpretation, S. 123ff. Weit treffender ist die Einschätzung von Andreas Herz: „Das Palingenisie-Modell der Geschichte, wie es uns explizit in Herders „Ideen“ entgegentritt, war ein Lösungsansatz, die Geschichte nicht in zahllose Geschichten zerfallen zu lassen, sondern die in der Differenz als Kontinuum einer universalen Geschichtsbetrachtung verfügbar zu halten.“ Herz, Dunkler Spiegel – helles Dasein, S. 192.

⁴²⁸ Bollacher, „Natur“ und „Vernunft“ in Herders Entwurf einer Philosophie der Geschichte der Menschheit, S. 122; und vom Hofe, „Weitstrahlensinnige“ Ur-Kunde: zur Eigenart und Begründung des Historismus beim jungen Herder, S. 379.

⁴²⁹ Diese Stelle der „Ideen“ entspricht ebenfalls der Interpretation der Geschichte als göttliche Erziehung im „Plan zum Unterricht des jungen Herrn von Zeschau“ aus dem Jahre 1772. Vgl. Markworth, Unterwegs zum Historismus, S. 58.

welche die Welt als aus dem göttlichen Licht des „En Sof“ emaniert betrachtet. Und zum anderen die noch viel stärker auf der Lichtmetaphorik basierende Hermetik, welche die Sonne direkt mit dem Schöpfergott identifiziert.⁴³⁰ Und als dritte Möglichkeit verweist Kemper auf den altpersischen Feuerkult des Zoroaster, nach dem sich die Schöpfung ähnlich wie in den beiden zuerst genannten Geheimlehren entwickelt: „Mit Hilfe der ununterbrochen emanierenden göttlichen Licht-Kraft, die sich in abgestufter Form in allen Objektivationen der Schöpfung findet, arbeitet sich diese allmählich in die ursprüngliche Licht- und Feuerwelt empor und zurück.“⁴³¹

6.2.3 Humanität und Billigkeit – Das Nemesis-Konzept

Die Fortpflanzung der Geschlechter und Traditionen knüpfte also auch die menschliche Vernunft an einander [...] weil es die Anlage und Kette des ganzen Geschlechts so mit sich führte. (KH VI 667)

Mit der Vermehrung der Vernunft geht eine Entwicklung zum Positiven einher, da der *Große Grundsatz* der verwirklichten Möglichkeiten zwar keine negative Macht in ihrer Ausbreitung beschränke, aber nach einem weiteren *Naturgesetz* alle *gegenseitigen Wirkungen* sich aufheben und zuletzt nur das *Ersprißliche daurend bleibe*, weil das *Böse* sich selbst *verderbe* (KH VI 668). Das Ziel dieser großen Menschheitsentwicklung ist als Umsetzung der wachsenden Vernunft Humanität und Billigkeit. Überschreitet ein Volk aus Eitelkeit oder *Unvernunft* die *Grenzen der Humanität und Klugheit*, so ist es dem Untergang geweiht (KH VI 654).

Wenn Ralf Simon also schreibt, Herder verrate „seinen Lesern nicht, was der Sinn der Geschichte sei“, so tut er ihm hierin zutiefst unrecht.⁴³² Herder gibt nicht nur die Anleitung diesen Sinn in der Beobachtung der Geschichte selbst zu finden (KH VI 632), sondern er erklärt ihn auch explizit:

Zu diesem offenbaren Zweck, sahen wir, ist die Natur organisiert: zu ihm sind unsere feineren Sinne und Triebe, unsre Vernunft und Freiheit, [...] unsre Sprache, Kunst und Religion uns gegeben. In allen Zuständen und Gesellschaften hat der Mensch durchaus nichts anders im Sinn haben, nichts anders anbauen können als Humanität [...] (KH VI 631)

Und nicht nur in den „Ideen“ wird die Humanität als Sinn und Ziel der Menschheitsentwicklung offen thematisiert, sondern auch in den „Briefen zur Beförderung der Humanität“ (1792-1897). Dort nennt Herder die *Humanität* den *Schatz und die Ausbeute aller menschlichen Bemühungen, gleichsam die Kunst unsres Geschlechts* und ihre Ausbildung das *Göttliche in unserem Geschlecht* (KH VII 148).⁴³³ Das *Naturgesetz der Humanität*, nach dem diese gleichzeitig das *Wesen*

⁴³⁰ So zum Beispiel c.h. V 3 oder c.h. XVI 5. Zur Vorreiterrolle der Hermetik für das Heliozentrische Weltbild vgl. Kemper, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*, Bd. II, S. 59ff.

⁴³¹ Kemper, *Gottbebildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozess* Bd. I, S. 111.

⁴³² Simon, *Das Gedächtnis der Interpretation*, S. 126.

⁴³³ vgl. Martin Bollacher, *Kommentar zu Herders „Ideen“*, KH VI 929.

des Menschengeschlechts und dessen *Bestimmung* ausmache, leitet er aus dem geistigen Fortschritt in der Geschichte ab, der sich vor allem in der Renaissance bemerkbar mache (KH VI 651).

Die Bestimmung des Menschen zur Humanität beinhalte seine Bildung zu einem freien und vernünftigen Wesen: Diese Entwicklung nachzuvollziehen müsse das Ziel jeder *echten menschlichen Philosophie* sein (KH VI 160). Die „Ideen“ zeichnen sie in der Geschichte nach, denn:

Was also in der Geschichte je Gutes getan ward, ist für die Humanität getan worden; was in ihr Törichtes, Lasterhaftes und Abscheuliches in Schwang kam, ward gegen die Humanität verübet, so daß der Mensch sich durchaus keinen andern Zweck aller seiner Erd-Anstalten denken kann [...] (KH VI 632)

Humanität ist also kein außergeschichtlicher, abstrakter Wert, sondern sie gründet tief in der menschlichen Selbstbestimmung, sie ist „Handlungsnorm des Individuums, Inhalt seiner moralischen Entwicklung wie historische Perspektivkonstruktion“ und „Ziel des weltgeschichtlichen Entwicklungsprozesses“.⁴³⁴ Sie blüht im friedlichen Miteinander der Menschen und Völker und leidet unter jeder zwischenmenschlichen Verstimmung, sei es durch Feindschaft oder Unterdrückung. Indem Gott dem Menschen die Vernunft gab und durch die Naturgesetze der Geschichte ihre Fortbildung und die Steigerung der Humanität vorbestimmte, machte er ihn zu einem *Gott auf Erden*, der sich in dieser Entwicklung seinem Schöpfer immer weiter angleicht (KH VI 633).⁴³⁵ Bei der Beschäftigung mit der eigenen Geschichte sucht der Mensch also *Vernunft, Plan und Absicht* und findet dementsprechend als oberstes Prinzip wieder *Humanität d. i. Vernunft und Billigkeit* (KH VI 651). Wo dieses Prinzip mutwillig vom Menschen gestört wird, beginnt unweigerlich eine *gewaltsame Schwingung*, welche die Richtung der Entwicklung erneut umkehrt, denn der Strom der Geschichte folgt endlich doch immer wieder dem *Strom der Wahrheit* (KH VI 654f).

Vor allem der tätige *Geist* des Menschen befördert immerzu das Wachstum der *Humanität und Kultur* (KH VI 660). Der Mensch wird so als vernünftiges Wesen, das den Zusammenhang der Welt in der Sprache Gottes nachvollzieht, zur *Krone der Erdenschöpfung* (KH VI 665). Die *Billigkeit* ist hierbei ebenfalls eine direkte Folge seines vernünftigen Handelns, denn sie ist nichts als *die praktische Vernunft* und deren *moralisches Ebenmaß* (KH VI 666, 10 und 665, 35). Jeder einzelne Mensch, der dem Gesetz der Vernunft und Billigkeit folgt, findet *Konsistenz, Wohlsein und Dauer* (KH VI 666, 15-17). Und wie das einzelne Individuum nähert sich auch die gesamte Menschheit dem Ideal an. Der *Verfolg der Geschichte* zeigt deutlich den Siegeszug der Humanität nach den der Geschichte immanenten *Naturgesetzen* einer *sich aufklärenden Vernunft* (KH VI 639). Dem Naturgesetz der

⁴³⁴ Förster, Johann Gottfried Herder: Weltgeschichte und Humanität, S. 371.

⁴³⁵ Zum hermetischen Ursprung dieses Topos vergleiche die oben bereits zitierten Stellen: c.h. X 25; und c.h. XII 1.

allgemeinen Konvenienz folgend, pendelt sich die Entwicklung nämlich letztlich immer in dieser idealen Mitte ein (KH VI 634).⁴³⁶

Die Humanität als *Ideal der Vollkommenheit und Glückseligkeit* des Menschen auf Erden verweist natürlich auch auf das christliche Evangelium, welches die *echteste Humanität* widerspiegelt (KH VI 709, 11f und 708, 19). Schon in der Bückeburger Schrift bezeichnet Herder das Christentum als *Principium der Tugend, lauterste Philosophie der Sittenlehre und reinste Theorie der Wahrheiten und Pflichten*, also kurzum als *den menschenliebendsten Deismus* (KH IV 45 und 47).⁴³⁷

6.3 Dreieinige Geschichte – Novalis‘ triadisches Geschichtsbild

Alle Gesch[ichte] ist 3fach – Vorzeit, Gegenwart und Zukunft. (HKA III 372)

Geschichte im herkömmlichen Sinne als reine Betrachtung des Vergangenen ist für Novalis schlichtweg undenkbar. Für ihn bilden die Zukunft als Zielpunkt, die Gegenwart als Zwischenstadium und die Vergangenheit als Vorbereitung und Verständnisgrundlage des Gegenwärtigen und Kommenden – wie schon für Hamann – eine unzertrennbare Einheit. Unter der Überschrift „Geschichtslehre“ erklärt er im „Allgemeinen Brouillon“, das Alte und das Junge seien *polare Praedicate der historischen Substanz* (HKA III 258). Daher sei auch kein *Altertum* ohne *Jugendtum* möglich und umgekehrt kein *Jugendtum* ohne *Altertum*. Dem Alter ohne Jugend entspräche die Erstarrung, der Jugend ohne Alter die Haltlosigkeit. Ein Beispiel für zu viel Jugend ohne ausreichendes Gegengewicht liefert die Darstellung der Französischen Revolution und ihrer Folgen in der „Europa“ als Revolution in Permanenz.

In der Geschichte löst das junge Bewegliche das alte Beharrliche ab, es streiten also zwei Kräfte oder Prinzipien gegeneinander, die doch nur miteinander existieren können. Zur Veranschaulichung dieser Idee greift Novalis zu einer naturwissenschaftlichen Theorie:

Kielmeyers Idee vom Übergang einer Kraft in die Andre – (von ihrer Successiven und S i m u l t a n e n Existenz.) (Synth[esis] d[er] Antike und Moderne) (HKA III 432)

⁴³⁶ Was in den „Ideen“ die Billigkeit ist, ist in der „Adrastea“ die Rachegöttin Nemesis. Nach Simon steht diese Idee einer in der Geschichte waltenden Nemesis in der Tradition der *historia magistra vitae*. Und er wendet sich mit Michael Maurer völlig zu Recht gegen einen Herder oft unterstellten Gegensatz dieser Idee zu seinem Frühwerk. Simon, *Das Gedächtnis der Interpretaton*, S. 142.

⁴³⁷ Ob diese Erhebung des Christentums zur *Religion der Menschheit* (KH IV 46) allerdings mit einer radikalen „Entchristlichung der Geschichtsphilosophie“ gleichzusetzen ist, bleibt eher fraglich. Simon, *Das Gedächtnis der Interpretaton*, S. 123.

Derartige Modelle greifen auf die Geschichte angewandt Herders Kraftbegriff auf, der einschließlich seiner hermetischen Prägung oben erläutert wurde.⁴³⁸ Im Widerstreit dieser Kräfte enthält die Gegenwart Vergangenheit und Zukunft, die alleine überhaupt nicht existieren können. Denn im *eigentlichsten Sinne* existiert für Novalis weder ein *Werdendes* noch ein *Vergangnes*. Er glaubt nämlich, dass es statt dieser beiden nur ein *Gegenwärtiges* oder *Vorhandenes* gibt (HKA II 254).

Hardenberg setzt für jedes einzelne Individuum enge *Verhältnisse* zu Vergangenheit und Zukunft wie zum ganzen Kosmos voraus. Das eigene Interesse oder die *Richtung und Dauer unsrer Aufmercksamkeit* (HKA II 454) bestimmen die Intensität und das Ziel unserer stärksten Verbundenheit; wer sich also zur Vorzeit hingezogen fühlt, steht auch in enger Beziehung zu ihr. Da wir das positive und negative Erbe unserer Vorfahren in uns tragen, behauptet er sogar, die Menschen würden *in der ganzen Vergangenheit und Zukunft und nirgends weniger als in der Gegenwart* leben (HKA III 690). Aber nicht nur die Menschen sollen so zwischen den Zeiten existieren, auch für Kunstwerke soll dies zutreffen. Die Antiken hält Novalis für *Produkte der Zukunft und der Vorzeit* (HKA III 248). Diese Kunstwerke treten also bei Novalis wie die Poesie generell in die Position ein, die bei Hamann noch Gott allein inne hatte: Sie Vereinigen die verschiedenen Komponenten der Zeit in sich.

Geschichte entsteht durch *Verknüpfung* von Vergangenheit und Zukunft, sie *erzeugt sich* also *selbst* (HKA III 648). Von einer unvollkommenen Gegenwart kann man folglich auf eine unvollkommene Vergangenheit und Zukunft schließen. Eine vollkommene, sprich freie Zukunft hingegen setzt eine vollkommene Vergangenheit und Gegenwart voraus, da alle miteinander verwebt sind und ineinander fortwirken (HKA III 61).

6.3.1 Ewigkeit a parte ante und Ewigkeit a parte post – Die Triade als Grundform der Geschichte

Die (neuere) Gesch[ichte] hat das Alterthum am Ende – die (ältere) Geschichte am Anfang – et sic porro. (HKA III 259)

Für sich genommen erscheint dieses Zitat recht verwirrend, aber eingebunden in das System der Hardenbergischen Zeitenfolge gewinnt es eine innere Logik: Die Geschichte wird demnach von einer Ewigkeit a parte ante vor der Zeit und einer Ewigkeit a parte post nach der Zeit eingerahmt, wie die irdische Heilsgeschichte auf unzähligen Altarflügeln vom Paradies und vom Jüngsten Gericht.⁴³⁹

Dass Novalis die Bibel als historisches Werk behandelt, wurde oben schon festgestellt, und auch auf ihren Modellcharakter für historische Werke wurde bereits hingewiesen. Wie die Bibel mit dem Paradies beginnt und mit dem ewigen Gottesreich endet, so soll also auch die Geschichte von göttlicher Ewigkeit umschlossen sein.⁴⁴⁰ Die Ewigkeit am Ende der Geschichte soll Zeit und Ewigkeit in

⁴³⁸ Herder Kapitel 6.2.1.1

⁴³⁹ vgl. HKA III 350f. und Mähl, Die Idee des goldenen Zeitalters, S. 306.

⁴⁴⁰ vgl. HKA III 128.

einem Zustand vereinen, der zwar weder Vergangenheit noch Zukunft kennt, aber doch veränderlich ist.

Das Spiel der Geschichte zwischen der paradiesischen Ewigkeit am Anfang und Ende beschreibt Mähl als eine „rhythmische Folge, die dem Sterben, der Vorzeitssehnsucht, der erinnernden Versenkung das Erwachen, die Zukunftshoffnung, den ahnenden Blick in eine neugeschenkte Welt zuordnet.“⁴⁴¹ Er meint weiter: „Die Gegenwart muss überwunden werden, damit die Vergangenheit sich mit der Zukunft berühren, damit der Traum der goldenen Vorzeit die Hoffnung der goldenen Endzeit wachrufen kann.“⁴⁴²

Dieser Ausführung des wohl besten Kenners der hardenbergschen Utopie vom goldenen Zeitalter muss fast nichts mehr hinzugefügt werden. Es bleibt jedoch die Notwendigkeit einer näheren Beschreibung des Modells, das Novalis für den Ablauf der Geschichte aufstellt.

Dem biblischen Bild entsprechend muss der Wiedervereinigung Tod und Trennung vorausgehen. Ein weiteres Analogon für diesen Vorgang findet Novalis in der Musik: Die Geschichte wirkt demnach harmonisierend, aber bevor aus der Monotonie eine Harmonie werden kann, muss sie das Stadium der Disharmonie durchlaufen. Auf das anfängliche Chaos folgt die Abstraktion oder Scheidung aller Dinge, die ihrerseits in der Wiedervereinigung gipfelt. Diese Verschmelzung ist aber keineswegs als ein Ende der Vielfalt zu verstehen, welche lediglich in einer höheren Ordnung neben, mit- und ineinander weiterexistiert.

Am Anfang steht also das Chaos, wobei dieser Begriff für Novalis keineswegs rein negativ belegt ist, alles ist durcheinander und vermischt, die Bewegung überwiegt die Erstarrung. Auf diese monotone Vorzeit folgen Geschichte und Gegenwart, die polarisierend und abstrahierend wirken. Dualismus und Erstarrung unterdrücken jede Bewegung und alles verharrt getrennt und nebeneinander in Disharmonie. Am Ende soll schließlich alles wieder in Harmonie vereint werden, die Synthese des zukünftigen goldenen Zeitalters ersetzt die disharmonische Trennung, ohne jedoch in den ursprünglichen Zustand der Vermischung zurückzufallen. Eine mannigfaltige Einheit in Harmonie ersetzt also Monotonie und Dissonanz. Mit Bewegung, Polarität, Erstarrung, Wandlung und Erneuerung prägen also zentrale Begriffe der Alchemie und Hermetik Novalis Geschichtsbild.⁴⁴³

Die ersehnte künftige Welt gleicht in vielem der *ehmaligen Welt*, ist ihr aber gleichzeitig absolut entgegengesetzt (HKA III 281). Dieses Bild erinnert stark an das Verhältnis der Geschichte zur Poesie, welches allerdings erst in Kapitel 9.3.3 eingehend untersucht werden soll. Hier wird dieses Paradoxon mit einem weiteren begründet, indem Novalis die künftige Welt als das *Vernünftige Chaos* beschreibt, ein Chaos nämlich, *das sich selbst durchdrang* und folglich *in sich und außer sich selbst* ist (HKA III 281).

⁴⁴¹ Mähl, Die Idee des goldenen Zeitalters, S. 319.

⁴⁴² ebenda S. 319.

⁴⁴³ vgl. c.h.XII 18 und III 4; sowie Stobaeus-Fragment XI 2.

Im goldenen Zeitalter vereinigen sich Zeit und Ewigkeit, Natur und Geschichte. Der Weg in diese goldene Zukunft ist bei Novalis keine stetige Aufwärtsbewegung, wie sie das Geschichtsbild der Aufklärung postuliert, sondern ein ständiger Wechsel von Fort- und Rückschritt. In der „Europa“ erklärt er – erneut Herder folgend – den *Wechsel entgegengesetzter Bewegungen* zum Grundgesetz der Geschichte und *beschränkte Dauer, Wachstum und Abnehmen* oder *Auferstehung* und *Verjüngung* zu ihrer Natur (HKA III 510). Im Bild sich steigernder Metamorphosen fasst er diese Idee noch einmal zusammen:

fortschreitende, immer mehr sich vergrößernde Evolutionen sind der Stoff der Geschichte. – Was jetzt nicht die Vollendung erreicht, wird sie bei einem künftigen Versuch erreichen, oder bei einem abermaligen (HKA III 510)

So soll jedes Thema der Geschichte in immer neuen Verwandlungen wiederkehren, bis es schließlich seine Vollendung erreicht hat. Auch die Goldene Zeit klingt regelmäßig in neuer Form wieder an, wenn die Menschheit sich jedoch als noch nicht reif erweist, bleibt es bei dieser Morgenröte, und erst eine spätere Wiederholung wird das Tageslicht der Vollendung bringen.⁴⁴⁴

Diese aus *Oszillationen* und auf höherem Niveau wiederkehrenden *Evolutionen* zusammengemischte Vorstellung lässt sich vielleicht am Besten im Bild einer aufsteigenden Spirale veranschaulichen, in der sich die Kreisbewegung mit der aufsteigenden Bewegung vereinigt. Dieser sich unter ständigen Rückschritten beständig höher schraubenden Spirale stünde dann als Bild der aufklärerischen Geschichtsvorstellung eine ebenfalls ansteigende Gerade oder Treppe gegenüber, der allerdings die zahlreichen Rückschritte fehlen. Von einem temporären Tiefpunkt dieser Spirale aus betrachtet, erscheinen die früheren Höhepunkte der Vergangenheit natürlich als Ideal, und die Zukunft wird in den bereits durchlaufenen Kreisen weitgehend vorgezeichnet, was sowohl Novalis' Vergangenheitssehnsucht als auch seinen Glauben an die Zukunftsprophetie der Geschichte untermauert.

6.3.1.1 Die Triade in den einzelnen Werken

Das dreizehnte Logologische Fragment (HKA III 524f) bildet wohl das erste Dokument der triadischen Geschichtsauffassung bei Novalis. Das Mittelalter als goldene Vorzeit entspricht hier der ersten Stufe der Menschheitsgeschichte, auf die mit der Aufklärung eine zweite folgt. Diese zweite Stufe ist vom Niedergang gezeichnet und die erhoffte bessere Zukunft muss sich daher eher an der ersten Stufe orientieren. Mähl und Kasperowski suchen die Anregung zu dieser Auffassung bei Lessing, dessen „Erziehung des Menschengeschlechts“ einige Parallelen aufweist.⁴⁴⁵ Auch im dichterischen Werk Hardenbergs begegnet das triadische Geschichtsbild: die Sehnsucht nach der Vergangenheit prägt hier immer stärker die Vorstellung der kommenden Goldenen Zeit. Die „Hymnen an die Nacht“ suchen die goldene Vorzeit

⁴⁴⁴ vgl. HKA III 509f.

⁴⁴⁵ Kasperowski, Mittelalterrezeption, S. 49; sowie Mähl, Die Idee des goldenen Zeitalters, S. 247.

in der griechischen Antike. Diese bietet zunächst ein ungetrübtes Bild des Glücks, welches aber dann doch durch das Todesproblem relativiert wird.⁴⁴⁶ Das Aufklingen der Goldenen Zeit bleibt also für dieses Mal noch im Ansatz stecken, und ein neuer Anlauf muss auf die sich anschließende Zeit des Niedergangs folgen. Die Verfallsepoche kennzeichnen Spaltung, Säkularisation und Erstarrung. Das Christentum läutet hier das dritte oder ideale Zeitalter ein.

In den „Lehrlingen zu Sais“ charakterisiert die Einheit von Mensch und Natur die goldene Vorzeit. Auch diese ursprüngliche Einheit muss in einer zweiten Epoche gespalten werden und das Märchen von Hyazinth und Rosenblütchen zeigt schließlich, dass die gegenwärtige Trennung von Geist und Natur in der kommenden Goldenen Zeit in den Urzustand der Vereinigung zurückgeführt werden soll.

Der Opferdingen-Roman bietet verschiedene Möglichkeiten, ein vergangenes goldenes Zeitalter zu verorten. Neben die ursprüngliche Einheit aus den „Lehrlingen zu Sais“ treten hier der alte Orient und das christliche Mittelalter als Anklänge der Goldenen Zeit. Ob der zweite Teil des Romans sie allerdings wirklich in die Zeit Friedrichs II. von Hohenstaufen versetzt hätte, bleibt leider offen.

Auch die „Europa“ stellt das Mittelalter als Goldene Zeit dar, allerdings nicht das ganze Mittelalter, denn auch hier setzt der Verfall schon bald ein. Weitere Verfallsepochen sind hier die Zeit des Übergangs von den griechischen Göttern zum Christentum als Geburtsstunde der Gespenster und natürlich Reformation und Aufklärung als Hauptvertreter der Säkularisation und Spaltung.

Die goldene Vorzeit wird also wechselweise in den Orient, die Antike, die orphischen Sagen oder ins Mittelalter verlegt, dabei trägt sie jedoch immer die gleichen Merkmale. Gleichgültig zu welcher Zeit sie erscheint, ist sie doch immer eine Epoche der Vereinigung von Geist und Natur, Gott und Mensch, Diesseits und Jenseits. Nach Mähl ist sie gar keine bestimmte Epoche, sondern kann vielmehr von Erinnerung und Ahnung in jede Zeit projiziert werden.⁴⁴⁷ Begründen lässt sich diese These mit der Erklärung der Goldenen Zeit als Abbild einer Urheimat, die *überall und nirgends* ist (HKA II 352).

Ganz gleich, wohin Novalis die Goldene Zeit verlegt, es bleibt dennoch stets genug Raum für eine Zeit davor, in der das vorgeschichtliche Chaos herrschte, denn die Goldene Zeit ist stets schon eine harmonisierte, geordnete Vielfalt.

6.4 Geschichte als Offenbarung

Hamann betrachtet die jüdische Geschichte als exemplarisch für die Entwicklung aller Völker und das Alte Testament als *Elementarbuch* der Geschichte (N III 310). In der Bibel vermeint er poetische Vorbilder aller Geschehnisse und Akteure zu finden. Die biblische Offenbarung wird somit zum typologischen Interpretationsschlüssel für die natürliche Offenbarung in Welt und Geschichte.

⁴⁴⁶ vgl. Kapitel 7.4 Novalis' Antike.

⁴⁴⁷ Mähl, Die Idee des Goldenen Zeitalters, S. 313.

Herder bezeichnet das Alte Testament zwar als Muster einer poetischen Geschichtsschreibung, geht aber in seiner Wertschätzung nicht so weit wie Hamann, und Novalis verlagert selbst diese reduzierte Bedeutung vom Alten auf das Neue Testament.

Für Hamann bilden die Bücher Mose ein direktes Zeugnis der Autorschaft Gottes und seiner Vorsehung. Der Heilige Geist als Geist der biblischen Offenbarung wird zur Quelle aller Geschichte (N I 91), die für Hamann folglich gleich einer mathematischen Skizze den tieferen Sinn der Schöpfung abbildet. Die göttliche Vorsehung strukturiert für ihn die gesamte Geschichte zu einem sinnvollen Zusammenhang: dem Heilsplan Gottes.

Herder folgt dieser Einschätzung noch in weiten Teilen, wenn er sich ebenfalls auf einen göttlichen Plan in der Geschichte beruft, der auf die hermetisch angehauchte Wiedervereinigung des Menschen mit seinem Schöpfer hinauslaufe. Auch für ihn ist die Geschichte eine göttliche Offenbarung, allerdings einer Hieroglyphe gleich verschlüsselt. Die Untersuchung „Von Geist der Ebräischen Poesie“ schreibt die Bücher Mose im Gegensatz zu Hamann nicht dem göttlichen Autor selbst zu, sondern betrachtet sie als poetische Reaktion des Menschen auf die göttliche Vorsehung, der hier interpretierend begleitet und nachvollzieht (KH V 865).

Wie Hamann bedient Herder sich allerdings, wenn auch in weit geringerem Maße eines religiösen Interpretationsrahmens mit der biblischen Offenbarung als göttlicher Anleitung. Aber bei Herder verbirgt sich der göttliche Plan hinter absoluten, unveränderlichen Naturgesetzen, die einmal gegeben, zu einer kalkulierbaren Instanz werden, da sie sich aus vergangenen historischen Ereigniszusammenhängen ableiten lassen.

Derartige Naturgesetze existieren für Novalis zwar nicht, aber gleich Herder sieht auch er die Natur als die Basis der Geschichte an. Das von Novalis häufig bemühte Schicksal bezeichnet er unter anderem auch als göttlich und generell als systematisch. Sehr viel weniger dominant aber doch noch nachweisbar, ist auch bei ihm eine Betrachtung der Geschichte als Offenbarung mit deutlichen Parallelen zur biblischen Offenbarung (HKA I 333f.). Und zumindest an einer Stelle bezeichnet er die *Weltregierung Gottes* als deutlich in der Geschichte sichtbar (HKA II 24).

6.5 Typologie, Naturgesetz und Triade

Die Geschichtsbilder Hamanns, Herders und Novalis‘

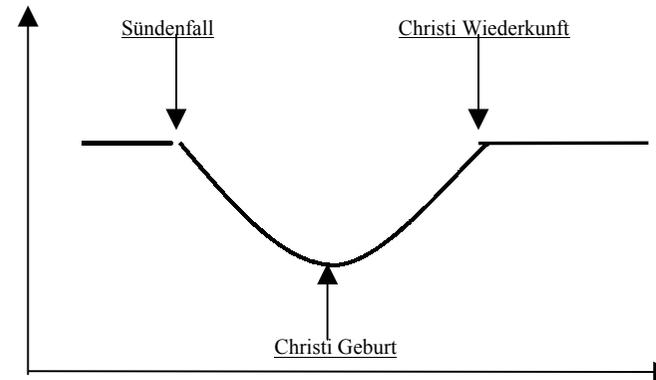
Hamanns christozentrisches Geschichtsbild lässt sich sehr einfach in einem Schaubild darstellen. Die X-Achse steht hier wie in den folgenden Schaubildern für die Zeit und die Y-Achse für die Entwicklungsebene. Am Anfang der Geschichte steht für Hamann die ideale Zeit der paradiesischen Einheit, für die der Urtypos Adam steht. Auf den Sündenfall folgt ein langes Jammertal des Erdendaseins, auf dessen Tiefpunkt Gott, der Schöpfer, einen neuen Versuch unternimmt, den Menschen auf die rechte Bahn zurück zu lenken.

Christi Geburt ist also der Mittelpunkt der Welt- und Menschheitsgeschichte, durch den gleichsam eine typologische Spiegelachse verläuft. Es folgt ein langsamer

Wiederaufstieg zum abschließenden Klimax der Wiederkunft Christi, des Metatypus. An diesem Punkt ist mit dem neuen Menschen die Einheit von Gott und Mensch wiederhergestellt und folglich das Ziel der Schöpfung erreicht.

Schaubild 1: Hamanns Geschichtsbild

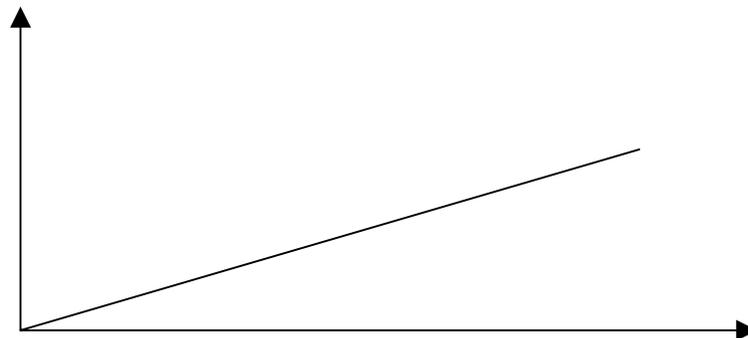
Entwicklung



Herders Geschichtsbild ist erheblich komplizierter, und um den Unterschied zur vorherrschenden Vorstellung seine Zeitgenossen zu verdeutlichen, soll hier zunächst das äußerst simple Bild einer stringenten Höherentwicklung der Menschheit zum absoluten Zenit der Aufklärung eingeschoben werden:

Schaubild 2: Lineare Perfektibilität

Entwicklung



Eine derartige Simplifizierung der Geschichte lehnt Herder, wie bereits gezeigt wurde, vehement ab, und daher nimmt es nicht Wunder, dass sein Gegenprojekt sich einer ähnlich einfachen Visualisierung verweigert. Herder unterteilt die Geschichte in unzählige individuelle Entwicklungszyklen der einzelnen Nationen. Jede von

ihnen durchläuft ihr eigenes Schema von Aufstieg, Blüte und Verfall. So kommt es zu einer Vielzahl paralleler historischer Entwicklungsstränge, die unmöglich alle gemeinsam in einem Bild dargestellt werden können. Dennoch soll diese Vielfalt zumindest in vereinfachter Form mit abgebildet werden.

Die Blüte jeder individuellen Kultur erinnert an Novalis' 'goldene Zeitalter', aber im Gegensatz zu diesem verbindet Herder ihre Abfolge zu keinem System. Im Aufstieg und Fall der Nationen entdeckt er die omnipräsenten Naturkräfte der Attraktion und Repulsion, welche in Novalis' Evolutionen wiederbegegnen.

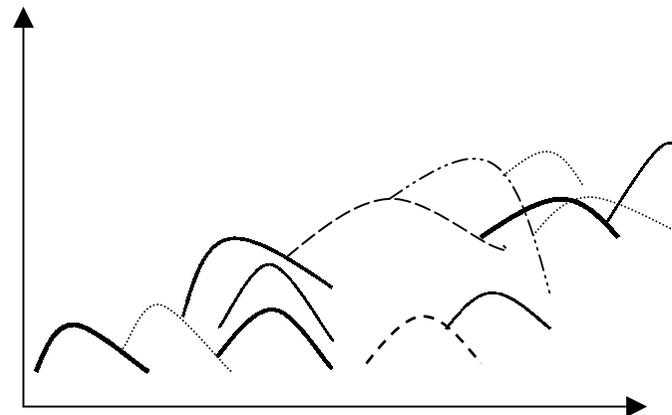
Die Vielfalt der Einzelentwicklungen basiert zum einen auf dem Hauptgesetz der Geschichte, nach dem eben alles, was möglich ist, auch in der Geschichte erscheinen muss, und zum anderen auf der relativen Handlungsfreiheit des Menschen und der Nationen im Rahmen der göttlichen Naturgesetze. Demgegenüber steht jedoch die Entwicklung im höheren Sinne, die auf der Lernfähigkeit der einzelnen Kulturen von ihren Nachbarn und Vorgängern beruht: So streift die Zukunft der Vergangenheit die für sie unwichtig erscheinende Schlaube ab, kann aber einen Kern der früheren Errungenschaften übernehmen und somit bewahren (KH IV 96). Auf diesem Fundament älterer Entwicklungen kann sodann ein erneuter Fortschritt auf einem höheren Niveau erfolgen. Es entsteht eine Kette der Entwicklung.

Diese Kette aber folgt dem höheren Plan der Geschichte entsprechend der von jenem festgelegten Naturgesetze (KH VI 671). Und vor allem das Naturgesetz der *Wiedervergeltung* sorgt durch seinen ständigen pädagogischen Effekt für eine langfristige Höherentwicklung (KH VI 669). Das Ziel dieser Entwicklung wird vor allem in Herders Spätwerk als Bildung der Menschheit zu mehr Humanität und Billigkeit festgelegt, während die früheren Schriften die Individualität der einzelnen Epochen stärker hervorheben. Trotzdem ergibt sich stark vereinfacht folgendes Gesamtbild der Menschheitsentwicklung:

Schaubild 3:

Herders Geschichtsbild

Entwicklung

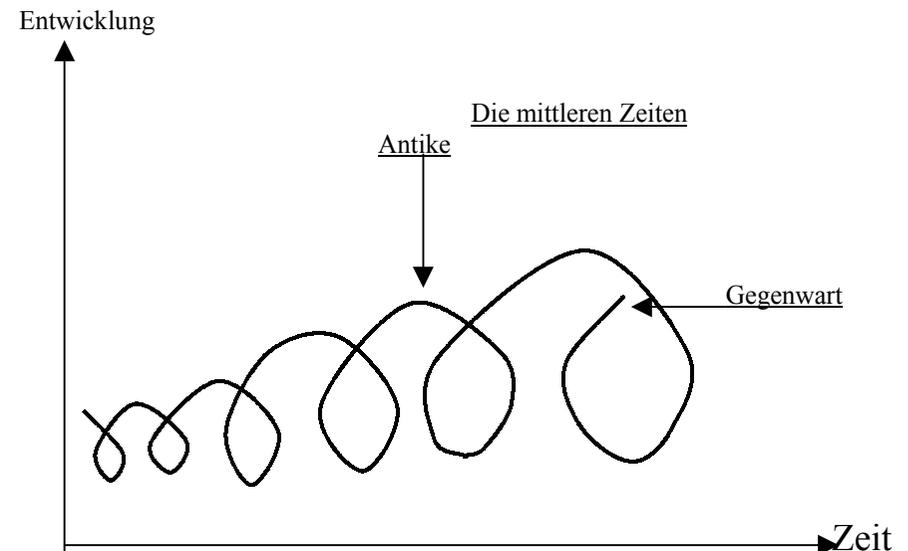


Jede Kurve symbolisiert hier die individuelle Entwicklung einer Nation oder Epoche. Auf eine vollständige Abbildung all dieser Kurven wird jedoch um der Anschaulichkeit willen verzichtet. Vor, neben und hinter den hier abgebildeten Bögen könnten also noch unzählige weitere stehen. Und auch die Y-Achse der Entwicklung müsste eigentlich durch mehrere Achsen unterschiedlicher Themen ins Mehrdimensionale vervielfältigt werden.

Novalis übernimmt Herders Fokussierung auf die einzelnen Nationen oder Epochen, betont aber wieder stärker die Gesamtentwicklung. Die einzelnen Entwicklungszyklen verbinden sich hier zu *fortschreitenden immer mehr sich vergrößernden Evolutionen*, die sich im Bild einer liegend aufsteigenden Spirale darstellen lassen (HKA III 510). Die relativen Maxima dieser liegenden Spirale bilden die einzelnen goldenen Zeitalter ab, die jeweils folgende ab- und wieder aufsteigende Kurve die Zeiten des Verfalls und der Vorbereitung einer neuen Goldenen Zeit. Die unterschiedlichen Ausprägungen des Auf- und Abstiegs erfordern im Bild eine unregelmäßige Spirale mit verschiedenen hohen Maxima und Minima, die einander nicht regelmäßig über- oder unterschreiten. Als Zielpunkt dieser Spirale verspricht Novalis die Verschmelzung von Natur und Gott, den Ewigen Frieden oder einfach die Liebe im endgültigen und höchsten goldenen Zeitalter. Diese letzte Goldene Zeit bildet zugleich den Übergang in die hier nicht mehr mit abgebildete posthistorische Ewigkeit, die als harmonisches Abbild des vorgeschichtlichen, monotonen Chaos deren disharmonisches Zwischen-spiel beendet.

Schaubild 4:

Novalis' Geschichtsbild



VII Epocheneinteilung bei Herder und Novalis

Trotz der Unterschiede in der Auswahl und Einteilung der behandelten Zeiträume in Herders einzelnen Werken soll hier der Versuch einer umfassenden Epocheneinteilung vorgenommen werden. Die Behandlung der Naturgeschichte in den „Ideen“ wird hierbei nicht einbezogen. Die Wechselwirkungen der komplementären Entwicklungen von Natur und Menschheit als Elemente des „hen kai pan“ sollen dadurch keineswegs vergessen werden, liegen aber nicht im Interesse einer Epocheneinteilung der Menschheitsgeschichte nach Herder.

Das triadische Geschichtsverständnis Hardenbergs gibt für die Epocheneinteilung ein historisch eher unübliches, grobes Raster vor. Neben die Vergangenheit, also die Geschichte im herkömmlichen Sinne, treten hier die Gegenwart und die Zukunft, welche Novalis für unverzichtbare Bestandteile der Geschichte hält. Dennoch soll im Folgenden versucht werden, eine vom heutigen Epochenverständnis her einigermaßen stringente Gliederung vorzunehmen. Natürlich kann diese kaum den üblichen Definitionen und Ansprüchen der modernen Geschichtswissenschaft entsprechen, da sie sich streng an die oft ungenauen und zum Teil leider widersprüchlichen Vorgaben im Werk Hardenbergs hält.

Den eigentlichen historischen Gegenstand, die Vergangenheit, unterteilt Novalis in Vorzeit, Antike und Mittelalter. Die einzelnen Epochen werden aber nicht klar voneinander abgetrennt, gerade die Vorzeit ist manchmal auch ein zeitlich nicht näher fixierbarer Überbegriff. Mit der Reformation lässt Novalis nicht nur das Mittelalter enden, sondern auch eine neue Epoche beginnen, die nicht mehr wirklich als vergangen behandelt wird, da sie noch nicht abgeschlossen ist. Die Aufklärung als ein Ereignis der jüngsten Geschichte wirkt zu Hardenbergs Zeit noch so gewaltig nach, dass sie als Hauptziel der Gegenwartskritik mit unter die Rubrik Gegenwart fällt. Für die gesamte Vergangenheit ist weiter von Bedeutung, dass Novalis meint, sie als Geschichte der Nationen behandeln zu müssen:

*In frühern Zeiten lebten nur Nationen – oder Genien. /Genius in der
2ten Potenz./ Die Alten müssen daher in Masse betrachtet werden.
(HKA II 646)*

Herders Schriften geben eine sehr viel ausdifferenzierte Epocheneinteilung vor, die derjenigen Hardenbergs zum Vergleich gegenübergestellt werden soll.

7.1 Herders Vor- und Frühgeschichte

7.1.1 Die Patriarchenzeit des Alten Testaments

*Also aus den dumpfen Lehrstuben des Abendlandes in die freiere Luft
Orients heraus, wo dies Stück gegeben worden [...] (KH V 200)*

Referenzwerke für die älteste Geschichte der Menschheit sind für Herder die *Ältesten Urkunden* des Alten Testaments, welche die *heilige Muttersage der Urwelt* und die *Patriarchenzeit des goldenen Zeitalters der kindlichen Menschheit*

widerspiegeln (KH V 659 und IV 15). Hier finden sich die *Stammeltern* des Menschengeschlechts und seiner Geschichte, in deren Lebensbeschreibungen sich viele spätere Entwicklungen ankündigen (KH V 657). Die *heiligen Sagen der Vorwelt* werden also zu einem *Abgrund aller Menschengeschichte*, was eine Anleihe an Hamanns typologische Geschichtsdeutung signalisiert (KH V 491).

Andererseits relativiert Herder die biblische Schöpfungsgeschichte, wenn er jeder Nation ihre eigene Vorstellung von der Entstehung der Welt zugesteht (KH V 13).⁴⁴⁸

Das *Morgenland* wird nicht nur zur *Wiege des Menschengeschlechts*, sondern auch seiner *Neigungen* und *aller Religionen* erhoben (KH IV 85). Die *morgenländische Natur* entspricht der Kindheit der Menschheit und lässt sich heute nur noch in einem hermeneutischen Akt nachempfinden (KH IV 19). Diesem kindlichen Stadium entspricht auch der *Despotismus des Orients*, der sich auf *Ansehen, Vorbild* und *Autorität* stützte, die als Analogon der elterlichen Gewalt verstanden werden (KH IV 15). Herder betrachtet das Morgenland also als einen *Garten Gottes* zur ersten *Erziehung* des Menschen, in dem gestrenge Ordnung, Gottesfurcht und eine gewisse Einfalt, aber eben auch eine tiefe natürliche Weisheit herrschte (KH IV 14).

Das Goldene Zeitalter der kindlichen Menschheit ist für Herder aber trotzdem kein wiederanzustrebendes Ideal, denn mit der Entwicklung des Menschen überholte sich auch diese Lebensform von selbst. Der antike Topos vom Goldenen Zeitalter gewinnt also bei Herder keine tiefere Bedeutung, wie etwa später bei Novalis.

Herder analysiert den Schöpfungsbericht historisch-kritisch und interpretiert ihn als poetischen Ausdruck seiner Zeit. Aber diese *Zeit* macht für ihn den Ursprung des ganzen Menschengeschlechts aus, das sich aus dieser einen Kultur entwickelt habe:

Je weiter wir in Untersuchung der ältesten Geschichte kommen, desto mehr simplificirt sich das menschliche Geschlecht in allen seinen Sprossen zum Ursprunge von Einem. (SWS XXXII 235)

Die Schöpfungshieroglyphe besitzt hierbei für Herder durchaus wissenschaftliche Evidenz und ist mit den neueren Erkenntnissen der Naturwissenschaften immer noch in Einklang zu bringen.⁴⁴⁹ Innere Ungereimtheiten, aber auch Widersprüche zum modernen Weltbild, erklärt er einfach aus der poetischen Form dieses uralten orientalischen *Gedichts* (SWS VI 32f). Seine Arbeit über diese „Älteste Urkunde des Menschengeschlechts“ wird also auch für seine Geschichtsphilosophie zu einem Schlüsseltext.⁴⁵⁰

⁴⁴⁸ Aber im Abbild des Sonnenaufgangs und im Siebenerschema der Schöpfungshieroglyphe vermeint er dennoch die Handschrift Gottes zu erblicken, aus der sich alle weitere Geschichte verstehen lasse. Vgl. Herz, *Dunkler Spiegel – helles Dasein*, S. 412.

⁴⁴⁹ vgl. Häfner, *Johann Gottfried Herders Kulturentstehungslehre*, S. 16; und Herz, *Dunkler Spiegel – helles Dasein*, S. 411.

⁴⁵⁰ vom Hofe, „Weitstrahlsinnige“ Ur-Kunde: zur Eigenart und Begründung des Historismus beim jungen Herder, S. 375.

7.1.2 Asiatische Hochkulturen

Der Gang der Kultur und Geschichte gibt historische Beweise, dass das Menschengeschlecht in Asien entstanden sei. (KH VI 390, 2-5)

Spricht Herder in seiner Bückeburger Schrift noch relativ unbestimmt vom Morgenland als der Wiege der Menschheit, so wendet er sich in den „Ideen“ dezidiert nach Asien, woher angeblich alle europäischen Völker stammen. Zur Stützung dieser These verweist er auf *Sprachreste* und *Nachrichten ihrer alten Sitze* (KH VI 390, 9f).

Im Süden und Osten Asiens gaben große, abgeschlossene Territorien den Rahmen für dauerhafte und stabile Staaten und Kulturen vor.⁴⁵¹ Östliche Reiche wie China und Indien konnten in ihrer sicheren Abgeschlossenheit sehr viel länger überleben als die schnelllebigen Staatsformen des von etlichen Völkern durchwanderten Zweistromlandes (KH VI 465). Der asiatische Despotismus wird in den „Ideen“, wie zuvor der morgenländische, als dieser frühen Entwicklungsstufe angemessene Regierungsform gerechtfertigt. Neben den *Staatsverfassungen* interessieren Herder vor allem die *Bildungsstätten* und *ältesten Wohnsitze* der Menschen (KH VI 458 und 383). Am meisten aber sagen seiner Meinung nach die *Sprachen der Völker* aus und die *ältest-kultivierten Sprachen* finden sich für Herder in Asien (KH VI 391).

In den „Ideen“ behandelt er die Kulturen des Zweistromlandes und der arabischen Halbinsel erst nach dem Fernen Osten (KH VI 465ff).

7.1.3 Das alte Ägypten

Im Vorder-Asien und dem ihm nachbarlichen Ägypten erscheint uns aus der ältern Zeit Alles wie eine Trümmer, oder wie ein verschwundener Traum; (KH VI 514)

Wie ein *Rätsel der Urwelt* stehen die *Pyramiden, Obeliskten und Katakomben* des ägyptischen Altertums mit ihrer *Bilderschrift* da und erstaunen den Forscher der Geschichte wie den Reisenden (KH VI 499). In Bückeburg rechnet Herder diese Blütezeit Ägyptens zum *Knabenalter der Menschheit*, die nach dem Hirtenleben der Kindheit zu Sesshaftigkeit, Ackerbau und Handwerkskunst übergeht (KH IV 19). Aus dieser äußeren Entwicklung der Lebensumstände folgt für Herder eine innere Hinwendung zu mehr *Landessicherheit, Pflege der Gerechtigkeit, Ordnung und Polizei*, aber auch zu einer ersten Blüte der Kunst (KH IV 20, 13-18).

Allerdings bleibt diese Kunst stets auf eine gewisse kunsthandwerkliche, *mechanische Vollkommenheit* beschränkt (KH IV 20, 21). Ebenso hält Herder die *Hieroglyphik* lediglich für die *unvollkommenste Schrift*, die den Status Ägyptens als ein *Kind an Kenntnissen* widerspiegelt, das einem Aberglauben anhängt, der sich in den Bildern der Hieroglyphen und in den Pyramiden offenbart (KH VI 506).

⁴⁵¹ Förster, Johann Gottfried Herder: Weltgeschichte und Humanität, S. 373.

Dem trotz aller Mängel unzweifelhaften Maximum der Entwicklung folgt auch in Ägypten eine Verfallsepoche, die aus einer Kette der Eroberungen und Ausbeutung besteht, sodass Herder bedauernd ausruft:

Armes Ägypten, wie bist du jetzo verändert! Durch eine Jahrtausendlange Verzweiflung elend und träge geworden, war es einst arbeitsam und duldendfleißig. (KH VI 507)

7.1.4 Phönizien und Karthago

Ganz auf eine andere Weise als die Ägypter haben sich die Phönizier als Erfinder des Glases und Entdecker der friedlichen Schifffahrt um die Welt verdient gemacht, indem sie die Völker und Länder nicht als Eroberer, sondern als Handelsleute und Kolonienstifter über die Meere hinweg verbanden (KH VI 492). Der Handel förderte das Kunsthandwerk, und indem die Phönizier statt der unnützen *Obelisk*en und *Pyramiden* der Ägypter *nutzbare Schiffe* bauten, vollzogen sie einen *großen neuen Schritt zur Entwicklung* der Menschheit (KH IV 24f). Einen nicht minder *gewaltigen Schritt zur Freiheit der Republik* bedeutete ihre Staatsform, die den östlichen Despotismus weit hinter sich ließ, indem sie den Erfordernissen des Handels folgte (KH IV 25).

Gegenüber dieser rein positiven Darstellung des phönizischen Handelsvolkes hebt sich Herders Bild von Karthago deutlich ab. Zunächst räumt er die unglückliche Überlieferungslage nach der Zerstörung Karthagos durch die Römer ein, da wir diese Nation folglich *nur aus Berichten ihrer Feinde* kennen (KH VI 499). Aber schon bei der Beschreibung der Ursprünge des karthagischen Volkes verfällt er selbst den negativen Vorurteilen dieser Siegesgeschichte, indem er jene als ein schon *ursprünglich verabscheutes, vielleicht vertriebenes Höhlenvolk* einführt (KH VI 493, 8f).

Alttestamentarische Vorurteile gegen die Ureinwohner Kanaans vermischen sich mit den Überresten römischer Propaganda, welche die *phönizischen Seefahrer* als *räuberisch, diebisch, wohllüstig und treulos* brandmarken (KH VI 493, 16-25).⁴⁵²

Herder gesteht Karthago zwar zu, meist zu Unrecht von den Römern angegriffen worden zu sein und in diesen Kriegen große Männer hervorgebracht zu haben, aber auf der anderen Seite verurteilt er seine Staatsform als *auf den niederen Grund erobernder Gewinnsucht gebauet* und spricht den Verdacht, *um einige Pfunde Goldes zu ersparen* hätten die Karthager selbst Hannibal *an die Römer überliefert*, offen aus (KH VI 498, 15-30).

Diese tiefe und unverhehlte Abneigung Herders gegen die Karthager rührt wohl, nicht nur von der ungünstigen Quellenlage her, sondern noch von einem weiteren Umstand, mit dem Herder sich ebenfalls auseinandersetzt: Nach einem Bündnis mit Xerxes traten die Karthager nämlich, für Herder, *als die barbarischen Mithelfer eines Barbaren auf und haben sich dieser Rolle auch würdig bewiesen* (KH VI 498,

⁴⁵² Vgl. die betreffende Stelle bei Hiob (30, 3-8) über die Kanaaniter, auf welche Herder in diesem Zusammenhang verweist.

2-4). Über die negativen Urteile der Juden und Römer hinaus prägte also auch die Verbitterung der Griechen und ihrer Freunde über die Zerstörungen in Großgriechenland Herders Bild dieses Volkes, dessen politische Errungenschaften für Herder weit hinter seinen aus *herrsüchtigem Handel* begangenen Untaten zurückblieben (KH VI 8-11).

7.2 Novalis' Vorzeit

*Oh! einsam steht und tiefbetrübt,
Wer heiß und fromm die Vorzeit liebt.* (HKA I 154)

Die sechste Hymne an die Nacht zeichnet ein überaus positives Bild dieser Vorzeit: Das Göttliche war den Menschen noch gegenwärtig, ihre Sinne *licht*, und Einfach und *hoher Sinn* ließen sie selbst noch Gott ähnlich sein. Schönheit und Kraft sind weitere Attribute dieser Zeit, und religiöse Hingabe sowie wahrhaft tragische Liebe geben ihrem lustvollen Leben einen tieferen Sinn. Gottes Opfer aus Liebe und um der Liebe Willen verleiht der Vorzeit hier schließlich sogar eine heilige Aura. Die Vorzeit dehnt sich hier also bis zum Beginn unserer Zeitrechnung aus.

Eine sehr viel weiter zurückliegende Vorzeit beschreibt die erste Strophe der „Geschichte der Dichtkunst“. Sie hat wirklich die mythische goldene Vorzeit zum Gegenstand:

*Als die Erde kaum herabgestiegen
Aus des Schöpfers weiser Allmachts Hand,
Schleierte noch Unschuld und Vergnügen
Um sie her ein jugendlich Gewand,
Jugend lächelte in Himmels Schöne
Von den Fluren, die der Winter mied,
Westen sangen in das Schilfgetöne
Zwischen Myrten sanft das erste Lied.*
(HKA I 536)

Die so besungene goldene Vorzeit oder Urzeit ist keine greifbare Epoche, sondern vielmehr die Zeit der allgemeinen Gesetzlosigkeit und Anarchie, die das Märchen in Vermengung der Geisterwelt mit der Natur abbildet.⁴⁵³ Sie ist ein Mysterium, das sich nur dem Eingeweihten offenbart, denn ihren sanften, aber großen *Gang* verbirgt ein *heiliger Schleier* vor den Augen der *Ungeweihten* (HKA II 25). Der Glückliche aber, *dessen Seele das Schicksal aus dem sanften Rieseln des Quell erschuf*, sieht klarer: Ihm allein eröffnet ein magischer Spiegel den Blick in die verwunschene Zeit (HKA II 25).

Der magische Spiegel bildet an dieser Stelle wahrscheinlich selbst ein Analogon zum oben erläuterten Zauberstab der Analogie. Beide sind Symbole für den Erkenntnisweg des in die Geheimnisse der Geschichte Eingeweihten. Heinrich von

⁴⁵³ vgl. Kapitel 8.3 und 9.4 sowie: W. Emerich, Begriff und Symbolik der "Urgeschichte" in der romantischen Dichtung, in: Deutsche Vierteljahresschrift 20, 1942, S. 279.

Ofterdingen ist solch ein Eingeweihter, die *Worte des Alten* lassen die *ernste Vorwelt* vor seinem inneren Auge emporsteigen, aber schon zuvor wirkte sein dichterisches Gemüt wie der magische Spiegel, wenn er die Verwandlung der Mond beschienenen Natur in den Traumzustand einer *fabelhaften Urzeit* erleben konnte (HKA I 252). Ein weiterer Eingeweihter ist der Jüngling aus der Erzählung der Kaufleute im „Heinrich von Ofterdingen“, der *durch seine heiligen Erzählungen* in der Lage ist, die Geschichte der Vorwelt im Gemüt seiner Freundin aufgehen zu lassen (HKA I 220).

Die goldene Urzeit, von der hier die Rede ist, entspricht dem dichterischen Sehnsuchtstraum, der sich durch die gesamte Dichtung Hardenbergs zieht. Die philosophischen „Fragmente“ beschreiben die Vorzeit anders, dort wird der chaotische Naturzustand der Anarchie mit ihr assoziiert.⁴⁵⁴ Das Chaos steht als absoluter Anfang vor dem Beginn der Geschichte, denn:

Aller wirklicher Anfang ist ein zweiter Moment (HKA I 376).

Das Chaos vor der Geschichte entspricht der Ewigkeit nach der Geschichte. Denn Geschichte ist für Novalis nur in einem absoluten Rahmen möglich, wenn er meint, er müsste allen Dingen und Ereignissen nicht nur *etwas Absolutes voraus denken* und *voraussetzen*, sondern ebenso *nachdenken* oder *nach-setzen* (HKA II 376).

Besonders interessant ist die Vorstellung von der Vorzeit als ursprünglicher *heiliger Heimat* (HKA I 14), die auch als *eigentlich vaterländische Welt* (HKA II 67) bezeichnet wird. Die Vorzeit gewinnt so an Nähe zum Betrachter, und die Sehnsucht des Individuums nach diesem Ursprung seiner selbst wird plausibel. Eine andere Verwendung des Begriffs Vaterland gilt dem Morgenland, das als *eigentliches Vaterland der Menschheit* und ihrer *Sprache, Dichtkunst* und *Begeisterung* bezeichnet wird (HKA II 24). Novalis verwendet hier die alte Metapher von der Kindheit der Menschheit, die er wie Herder in den Orient projiziert. Das Morgenland ist also nur einer der Schauplätze der Vorzeit.

Die Vorzeit der „Lehrlinge“ ist von der Einheit des Geistes mit der Natur geprägt.⁴⁵⁵ Schon erwähnt wurde das Vorzeitbild der „Hymnen“. Im „Heinrich von Ofterdingen“ wird die Vorzeit von verschiedenen Charakteren beleuchtet. Der Bergmann preist in seinem Lied die Welt der Steine, wo *der Vorwelt heilge Lüfte* sein Angesicht *umwehn*, unter anderem deshalb, weil sie ihm die *mächtigen Geschichten* einer *längst verfloßnen Zeit* offenbart. Der Einsiedler lebt nicht nur körperlich wie der Bergmann in einer Höhle und damit in der Vorzeit, sondern vertieft sich auch geistig in die Vorstellung jener gewaltigen Zeiten, wo *diese Höhlen zusammenwachsen* (HKA I 261). Seine Theorie, dass in diesen Zeiten alles gewaltiger gewesen sein muss und daher auch die *alten Sagen von einem Riesenvolke* wahr sein könnten, passt ganz hervorragend in das Bild einer Zeit vor

⁴⁵⁴ vgl. Mähl, Die Idee des Goldenen Zeitalters, S. 310f.

⁴⁵⁵ Hierzu mehr in Kapitel 9.3.

der Geschichte, die der märchenhaften Goldenen Zeit nach der Geschichte eng verwandt sein soll.

Ein weiterer eingeweihter Kenner und Verehrer der Vorzeit ist der alte Arzt Sylvester, der vor Heinrich schon seinem Vater die *Schätze der Vorwelt* eröffnete (HKA I 326). Heinrichs Vater wurde jedoch kein wirklich Eingeweihter, da er schon zu tief in der *gegenwärtigen Welt* verwurzelt war, um ein Seher der Vorzeit und damit ein Dichter zu werden.

Im „Allgemeinen Brouillon“ finden sich die Gedanken des Einsiedlers zur Gestalt der Vorzeit wieder, wenn Novalis postuliert, die *ältesten Fossilien* hätten *das Gepräge der größten Revolutionen* (HKA III 336). Die Idee von einer übermächtigen Vorzeit, in der alles gewaltiger als in jüngeren Zeitaltern gewesen sein soll, wird also noch einmal geologisch untermauert.

7.3 Herders Antike

7.3.1 Die griechische Antike

Die Jünglinge aller sogenannten feinen Literatur und Kunst, sind die Griechen: was weiter liegt, ist dem Gesichte des Jahrhunderts vielleicht zu tief, zu kindisch; aber sie in der rechten Morgenröte der Weltbegebenheiten, was haben sie auf all' ihre Nachzeit gewürkt! (KH IV 85, 15-19)

Die griechische Antike stellt sich auch für Herder noch als eine ideale, goldene Jugendzeit der Menschheit dar: Wie viele seiner Zeitgenossen sieht auch er hier die Wurzeln der europäischen Kultur, ja sogar deren ersten Zenit: *die schönste Blüte des menschlichen Geistes, des Heldenmuts, der Vaterlandsliebe, des Freiegefühls, der Kunstliebhaberei, des Gesanges, des Tons der Dichtung, des Lauts der Erzählung, des Donners der Beredsamkeit und des Aufbruchs aller bürgerlichen Weisheit* (KH IV 85, 19-23).

Die Ursache für diesen frühen Höhepunkt der menschlichen Entwicklung sieht Herder in der Einheit und Abgeschnittenheit der Griechen, die eine von außen ungestörte eigene Entwicklung ermöglichte, sodass *Griechenland* seine Zeit vollständig ausnutzen konnte, um *an sich* auszubilden, *was es ausbilden konnte* und *zu welcher Vollkommenheit ihm abermals das Glück seiner Umstände half* (KH VI 567, 1-13). Geographische und klimatische Vorzüge gepaart mit einer überlegenen Sprache und Mythologie ermöglichten hier also eine erste Epoche der Aufklärung und Humanität:

Griechenland ward die Wiege der Menschlichkeit, der Völkerliebe, der schönen Gesetzgebung, des Angenehmsten, in Religion, Sitten, Schreibart, Dichtung, Gebräuchen und Künsten. Alles Jugendfreude, Grazie, Spiel und Liebe! (KH IV 27)

Als Geschichtsphilosoph interessiert Herder die griechische Antike vor allem, weil hier gewissermaßen die Geburtsstätte der *Philosophie der Geschichte* liegt, und als Historiker will er ihre gesamte Entwicklung von *ihrem Samen und Keim aus bis zur Blüte und Abblüte* untersuchen (KH VI 566 und 567, 27f).

Selbst wenn er diese Epoche mit Winkelmann als *das goldne Zeitalter der Kunst* beschreibt, so geht Herder doch einen Schritt über ihre reine Verherrlichung hinaus, indem er ihren Verfall mitberücksichtigt und ihre Endlichkeit und Unwiederbringlichkeit akzeptiert (KH VI 535). Der griechischen Blüte *eine unnatürliche Ewigkeit* geben zu wollen, hieße für ihn *das Wesen der Zeit zu vernichten und die ganze Natur der Endlichkeit zu zerstören* (KH VI 572). Indem er diese Blütezeit als das Produkt einer vielfältigen Verbindung äußerer Umstände und innerer Voraussetzungen untersucht und darstellt, macht er gleichzeitig ihre Verankerung in ihrer Zeit und Umgebung deutlich, die eine Wiederholung unmöglich werden lässt:

Das menschliche Gefäß ist einmal keiner Vollkommenheit fähig: muß immer verlassen, indem es weiter rückt. Griechenland rückte weiter [...] Jugendblüte des menschlichen Geschlechts – o hätte sie ewig dauren können! (KH IV 29)

Aber schon zuvor ging auch den Griechen *vieles von der alten frühern Stärke verloren* und, wie bei allen anderen Kulturen vor ihnen folgte dem Höhepunkt unweigerlich ein Abstieg (KH IV 28). Trotz aller vehementen Versuche seit der Renaissance, die griechische Kunst und den Geist der Antike wiederzubeleben: *Griechenland kam nicht wieder, denn der Geist war Staub* geworden (KH IV 85). Als *Jünglingszeit* der Menschheit wird Griechenland stets eine ideale Erinnerung darstellen, aber wie in jedem einzelnen Menschenleben ist auch in der Geschichte diese Zeit unwiederholbar (KH IV 26). Ihre Errungenschaften in Kunst, Philosophie, Politik, Mythologie und Poesie können zwar immer noch bewundert werden, aber ihnen nachzueifern macht nur bedingt Sinn, denn eine reine Wiederholung ist unmöglich, und jede Zeit muss ihren eigenen Regeln und Umständen folgen. Dennoch ist mit dem Niedergang der Griechen nicht alles verloren gegangen, was sie erreicht hatten, denn die Römer lernten und übernahmen vieles von ihnen, und *Italien bildete so eine Brücke* zwischen Griechenland und Europa (KH IV 86).

7.3.2 Das imperium romanum

Römer, die ersten Sammler und Austeiler der Früchte, die anderweit vorher gewachsen, jetzt reif in ihre Hände fielen. (KH IV 85)

In der Beschreibung des Übergangs von der griechischen zur römischen Antike bleibt Herder zunächst seinem organisch-pflanzlichen Bild treu: Die griechische Blüte muss zwar vergehen, aber sie bringt dennoch Früchte hervor, welche die Römer ernten, indem sie von den Griechen lernen. Auf der zweiten organischen Bildebene folgt auf das Jünglingsalter der Griechen das *Mannesalter* Roms mit *Römertapferkeit, Römertugend, Römersinn, Römerstolz, männlicher Gerechtigkeit,*

Klugheit, Heldenmut und Vaterlandsliebe (KH IV 30). Geographisch tritt der Betrachter aus der Enge Griechenlands in den *Römischen Erdkreis* (KH IV 31). Aber Herder will die Griechen und Römer kennen lernen ohne der viel zu lange üblichen *übertriebenen Verehrung* anheimzufallen, die er als *Abgötterei* ablehnt (KH IV 89). Er nimmt sich also vor, den Aufstieg Roms ganz nüchtern zu untersuchen und zu klären, ob *seine Tapferkeit oder sein Glück* mehr dazu beigetragen haben (KH VI 621). Seine angebliche Objektivität entpuppt sich allerdings in den „Ideen“ schon bald als reine Antithese zur bewundernden Haltung seiner Zeitgenossen.

So habe, laut Herder, *nur die schlechte Staatskunst aller benachbarten Völker* den Aufstieg Roms ermöglicht, welcher der griechischen Welt das *Verderben* brachte und erst am *tapfern Widerstand nördlicher oder Bergvölker* und am *grausamen Stolz* seiner *fürchterlichen Soldatenregierung* scheiterte (KH VI 645 und 575). Im Zentrum der Kritik steht die Gewalt, mit der Rom in seinen Feldzügen den anderen Völkern begegnete und mit der seine Herrscher im Innern regierten.

Selbst die bewundernswürdigen Bauten und Kunstwerke der Römer sieht Herder nur im Schatten dieser Gewalt, wenn er schreibt, man könne *den Steinhaufen der Römischen Pracht vielleicht als die höchste Summe menschlicher Gewalt und Größe anstaunen*, müsse ihn aber zugleich *als eine Tyrannen- und Mördergrube des Menschengeschlechts verabscheuen* (KH VI 620, 27-30). Hinter den gewaltigen Ruinen dieser Zeit sieht Herder immer auch den Preis ihrer Entstehung: *Schweiß und Blut* nicht nur unzähliger Sklaven, sondern auch *geplündert* und *ausgesogener Provinzen* und neben ihren kulturellen Errungenschaften stehen die *blutigen Fechterspiele, unmenschlichen Tierkämpfe* und *barbarischen Triumph-aufzüge* (KH VI 620, 11-18):

Um eine Aeneis des Virgils, um die ruhige Muse eines Horaz uns seine urbanen Briefe zu erkaufen, mußten Ströme von Römerblut vorher vergossen, zahllose Völker und Reiche unterdrückt werden; waren diese schönen Früchte eines erpreßten goldenen Alters solches Aufwandes wert? (KH VI 624, 2-7)

Dieselbe Frage stellt Herder auch anlässlich der Blüte des *Römischen Rechts* und der *lateinischen Sprache* (KH VI 624, 8 und 22).

Aus diesem Missverhältnis folgert Herder, dass das *Zeitalter der Römer* nach dem der Griechen keineswegs ein *vollkommeneres Glied in der Kette der Kulturen* ausmache (KH VI 625). Stand die griechische Antike noch für Kunst, Aufklärung und Humanität, so sieht Herder in der römischen Folgezeit eine *Dämonengeschichte* imperialer Unterdrückung (KH VI 595).⁴⁵⁶ Neben den *sinnreichen Griechen* stellt er die *fleißigen Ägypter* und die *handelnden Phönicier* den *erobernden Römern*, *zerstöhrenden Persern* und *geizigen Karthaginensern* in einem durchaus wertenden und keinesfalls gerechten Vergleich gegenüber (KH VI 640).⁴⁵⁷

⁴⁵⁶ vgl. Martin Bollacher, Kommentar zu Herders „Ideen“, KH VI 931.

⁴⁵⁷ Dass zum Beispiel die Geschichte der Argonauten und die Illias auf einem Raubzug und einem ungleichen Vernichtungskrieg basieren, spielt für diesen Vergleich offenbar keine Rolle.

Dieser Polarisierung entsprechend wendet Herder sich natürlich auch gegen einen Zusammenhang zwischen der Ausbreitung der christlichen Religion und den Dimensionen des römischen Weltreichs. *Für sie habe Romulus seine Stadt nicht errichtet* (KH VI 624) und,

es wäre Gottes-unwürdig, sich einzubilden, daß die Vorsehung für ihr schönstes Werk, die Fortpflanzung der Wahrheit und Tugend keine andern Werkzeuge gewußt habe, als die tyrannischen, blutigen Hände der Römer. (KH VI 625, 2-6)

Die Verbreitung der christlichen Religion und der römischen Herrschaft sind für Herder zwei eigentlich voneinander unabhängige, parallele Entwicklungen, die in ihrer letztendlichen Verbindung einen höchst unerwünschten *Römisch-Christlichen Bastard* zeugten (KH VI 625, 9f).

7.4 Novalis‘ Antike

Wie alle seine Zeitgenossen begann natürlich auch Novalis seine historischen Studien bei den Griechen und anfangs scheint er ebenfalls die weit verbreitete Griechenverehrung geteilt zu haben. Er definiert die Antike wie Herder maßgeblich durch die Ästhetik, denn keine moderne Nation habe einen so hohen Kunstverstand wie die alten Griechen, bei denen alles Kunstwerk gewesen sei. Besonders die griechischen Plastiken hinterließen einen tiefen Eindruck beim jungen Novalis, da sie ihm die Göttlichkeit der Natur zu verkörpern schienen:

Man wird durch die Antiken gezwungen sie als Heiligthümer zu behandeln. (HKA II 648)

Das Göttliche offenbart sich für ihn in der Antike also nicht in der Religion wie im Mittelalter, sondern in der Kunst. Neben die Ästhetik stellt er das Leben als zweites Signum der Antike. Sie ist für ihn das Prinzip des sinnlichen, prallen Lebens schlechthin. Die gemeinsame Welt der Götter und Menschen, das volle, pulsierende Leben und die göttliche Kunst machen die Antike für ihn zu einem – jedoch keineswegs zu **dem** – goldenen Zeitalter.

Als Symbol für diese durch freudige Lebendigkeit und Kunst geprägte Epoche übernimmt er aus der historischen Tradition das Licht oder die Sonne, die ja schon in der Antike selbst eine zentrale Rolle zugewiesen bekam. Das einzige ungelöste Problem dieser ansonsten so idyllischen Epoche bildet der Umgang mit dem Tod. Dieses Problem aber macht ein Ende jener Goldenen Zeit möglich, ja notwendig, da eine Steigerung der Perfektion noch denkbar und damit unumgänglich ist.

In Schillers „Die Götter Griechenlands“ erscheint der Tod der Antike noch freundlicher als der des Christentums, aber für Novalis ist dies ein trügerisches Bild, da der Tod bei aller Beschönigung nicht wirklich ins Weltbild der Antike integriert worden sei. Diese Integration hält er schon deshalb für unmöglich, weil der Tod als Gegenprinzip des Lebens, das ja eines der Hauptcharakteristika der Antike bildet, mit ihrem ganzen Wesen unvereinbar ist:

Ein Gedanke nur war es, Ein entsetzliches Traumbild,

*Das furchtbar zu den frohen Tischen trat
und das Gemüt in wilde Schrecken hüllte.
Hier wußten selbst die Götter keinen Rat,
Der die beklommne Brust mit Trost erfüllte.* (HKA I 143)

Mit Angst, Ohnmacht und Sehnsucht beschreibt die fünfte Hymne treffend die Gefühle, die der Tod in einer lebenslustigen und betont diesseitigen Gesellschaft wie derjenigen der Antike hervorrufen muss. Alle Lust des Lebens wird von ihm hinweggerafft, und auch der kühne Euphemismus, den Tod als sanften Jüngling darzustellen, reicht nicht aus, um dem Tod seine Endgültigkeit und damit seinen Schrecken zu nehmen: Die *ewge Nacht* bleibt das *ernste Zeichen einer fernen Macht*, welches noch niemand enträtseln kann (HKA I 143).

Zur Lösung dieses höheren Problems war eine höhere Macht vonnöten als die Kunst oder das Leben: die christliche Religion sollte helfen. Der *Übergang der heydnischen Religion (Liturgie) in die katholische* (HKA III 243) und das *sonderbare Zusammentreffen der Gründung des Xstenthums und der römischen Monarchie* (HKA III 565) sind für Novalis besonders untersuchenswerte historische Erscheinungen. Die von Herder so vehement bestrittene Verknüpfung des römischen Imperiums und seiner Expansion mit dem Siegeszug des Christentums greift Novalis also wieder auf. Und während Gibbon das Mittelalter noch als Verfallsepoche der Antike und das Christentum als Ursache des römischen Untergangs betrachtet, beginnt für Novalis mit dem Erscheinen des Christentums etwas völlig Neues, weshalb die „Europa“ auch erst hier einsetzt.

Eine Höherentwicklung nach – oder besser gesagt – durch den Tod findet er erst im Christentum realisierbar. Der düsteren Unterwelt der Antike tritt hier das ewige höhere Glück der Paradiesverheißung gegenüber. Die Ausrichtung des Mittelalters auf das Jenseits musste Novalis schon wegen seiner persönlichen Geschichte und Hoffnungen näher liegen als die tiefe Verwurzelung der Antike im diesseitigen Leben.

Trotzdem würdigt er die Antike als ein wenn auch nicht als einziges goldenes Zeitalter. Er sieht die Geschichte also nicht wie die Klassizisten als einen Degenerationsprozess, der vom einstigen Höhepunkt der griechischen Antike beständig absteigt, sondern eher wie Herder als ein Auf und Ab, in dem die Antike einen vorübergehenden Höhepunkt markiert.

Dem gemeinsamen Ideal der Antike und der Aufklärung, dem Licht, setzt Novalis allerdings die Dunkelheit und der Sonne die Nacht als neues Ideal gegenüber. Diese Neubewertung des Lichtes und der Sonne steht nur scheinbar im Widerspruch zur hermetischen Tradition, wo es ebenfalls eine negative Konnotation des ansonsten verehrten Lichtes gibt, wie der folgende Aufruf belegt: „Trennt euch von dem finsternen Licht, nehmt teil an der Unsterblichkeit, verlasst das Verderben!“⁴⁵⁸

Die Nacht steht bei Novalis für Ewigkeit, fruchtbares Chaos und den Sieg des Geistes über die Form und den Stoff. Sie ist die Grundvoraussetzung für die Welt

⁴⁵⁸ c.h. I 28.

des Geistes und der Liebe, der Sonne und Verstand im Wege stehen. Aus dieser Umwertung folgt natürlich auch eine Neubewertung des „finsternen“ Mittelalters und des Lichtes der Aufklärung. Konsequenterweise verlegen die „Hymnen an die Nacht“ das historische Ideal dann auch von der griechischen Antike in die christliche Zeit.

7.5 Herders *mittlere Jahrhunderte*⁴⁵⁹

Von Orient bis Rom wars Stamm: jetzt gingen aus dem Stamme Äste und Zweige; keiner an sich stammfest aber ausgebreiteter, luftiger, höher! (KH IV 54f)

Mit dem Ausgang der Antike verlässt Herder in der Bückeburger Schrift das Bild der menschlichen Lebensalter und führt eine neue Metapher ein, den Weltenbaum. Interessanter Weise führt er das alte Bild nicht zu Ende, indem er das Mittelalter mit dem Greisenalter gleichsetzt und die Renaissance mit einer Wiedergeburt. Ein Umstand, der sich nicht einfach aus seinem Kontinuitätsstreben erklären lässt, da die Metamorphose durchaus mit seinem hermetisch geprägten Entwicklungs-gedanken vereinbar wäre.

In seinem neuen Bild wird das Mittelalter keineswegs als Abstieg, Vergreisung oder Tod, sondern als weiterer Aufstieg dargestellt. Schon hier – und nicht erst bei Novalis – zeigt sich ganz deutlich die epochale Neubewertung des Mittelalters, welche Herder in Bückeburg vornimmt. Altnordische Elemente werten diese Epoche für ihn trotz des Verlustes vieler Errungenschaften der Antike auf und geben ihr einen eigenen Wert.⁴⁶⁰ Anders als all seine Vorgänger und Zeitgenossen sieht Herder das Mittelalter ambivalent: Tapferkeit und Möncherei, *Abenteuer und Galanterie* sowie *Tyrannie und Edelmut* stehen hier für ihn untrennbar nebeneinander (KH IV 50).

Dem Spott der Aufklärer über die *damalige Knechtschaft, die rohen Landsitze des Adels* oder die kleinen politischen *Inseln und Unterabteilungen* hält der junge Herder die erstaunlichen Leistungen jener Jahrhunderte entgegen: Die Bevölkerung und Bebauung Europas und das *Zunehmen der Städte* (KH IV 52). *Im Kampfe gegen die Mängel* dieser Zeiten und im *Ringeln zur Verbesserung* sieht er einen positiven Eigenwert, der weit über den Status eines reinen *Werkzeugs zu großem Guten in der Zukunft* hinausgeht (KH IV 53).

Den unverbesserlichen Aufklärern seiner Tage hält er entgegen, dass das *Licht die Menschen nicht nährt* und die *so genannte Gedankenfreiheit nie allgemeine Glückseligkeit und Bestimmung sein kann* (KH IV 52f). Jene Zeiten hätten vielmehr völlig zu Recht das *Herz und nicht den Kopf genährt*, indem sie mit *Neigungen und Trieben*, statt *kränkelnden Gedanken*, wirkliche *Andacht und Ritterehre, Liebeskühnheit und Bürgerstärke – Staatsverfassung und Gesetzgebung* miteinander

⁴⁵⁹ KH VI 663.

⁴⁶⁰ Natürlich geht Novalis mit seiner Neubewertung des Mittelalters noch viel weiter, aber ohne Herders Vorarbeit wäre diese wohl kaum denkbar geworden. vgl. Kapitel 7.6 Novalis' mittlere Zeiten.

verbunden (KH IV 53, 8-11); ein Gedanke, der so durchaus auch bei Novalis stehen könnte.

Allerdings betont Herder schon in Bückeburg, er wolle *nichts weniger, als die ewigen Völkerzüge und Verwüstungen, Vasallenkriege und Befehdungen, Mönchsheere, Wallfahrten und Kreuzzüge verteidigen*, nur erklären wolle er sie (KH IV 53, 12-14). Und auch die mediatisierende Sicht des Mittelalters als *Zeit der Gärung oder Erholungsfrist und Kräfteübung* begegnet bereits in dieser frühen Schrift, die es doch selbst als *Unwahrheit* geißelt, *wenn man die damalige Zeit in ihrem Wesen und Zwecken, Genuß und Sitten, insonderheit als Werkzeug im Zeitlaufe betrachtet* (KH IV 44 und 51).

Eine weit rückständigere Sicht der *Nacht der mittleren Jahrhunderte* offenbaren Herders „Ideen“ (KH VI 663): *Traurig*, schreibt er hier, *wird der Anblick, wenn man den Zustand des in Europa wiedererwachenden Geistes mit einigen ältern Zeiten und Völkern vergleicht* (KH VI 890). Noch tiefer sinkt Herder hier in seiner Beurteilung der Zigeuner als eine *verworfenne Kaste*, welche zu nichts taugt, *als zur militärischen Zucht, die doch alles aufs schnellste diszipliniere* (KH VI 703). Auch seine Darstellung der Juden als *parasitische Pflanze und niederträchtige Werkzeuge des Wuchers* geht in dieselbe chauvinistische Richtung (KH VI 702,8-18). Allerdings relativiert er dieses vernichtend antisemitische Urteil sofort im Anschluss, indem er auf die negativen Umstände verweist, welche die Juden in diese Rolle pressten und auch ihre positiven Leistungen vor allem in der Wissensvermittlung zwischen den Völkern hervorhebt. Seine abschließende Prognose stimmt beinahe wieder versöhnlich, wenn er schreibt:

Es wird eine Zeit kommen, da man in Europa nicht mehr fragen wird, wer Jude oder Christ sei: denn auch der Jude wird nach Europäischen Gesetzen leben, und zum Besten des Staats beitragen. Nur eine barbarische Verfassung hat ihn daran hindern, oder seine Fähigkeit schädlich machen mögen (KH VI 702, 32-37).

7.5.1 Die Völkerwanderung und der Untergang des imperium romanum

Das Ende des römischen Reiches zeichnet sich für Herder schon in seinen *letzten Jahrhunderten* ab: *Alles war erschöpft, entnervt zerrüttet; von Menschen verlassen oder in Dekadenz versunken – da ward in Norden ein neuer Mensch geboren* (KH IV 43, 19-31). Mit *Patriarchen, wie sie in Norden sein konnten*, ihrem Klima entsprechend *roher* und *wilder* als die Menschen des Südens und jenen an *Stärke, Trieb* und *Kraft* überlegen, beginnt ein neuer Zyklus der Menschheitsentwicklung (KH IV 43, 1-10). Diese universalgeschichtliche Metamorphose beschreibt Herder in Bückeburg als *Überschwemmung des Süds, durch den Nord* (KH 43,16f), und auch in den „Ideen“ behält er das Bild einer *Flut* für die Völkerwanderung bei (KH VI 755). Ja er versucht sogar, die Strömungsrichtung dieser Bewegung geographisch aus der Lage Europas als *herab gesenkte Fläche* zu begründen (KH VI 704).

7.5.2 Das Christentum im Mittelalter

Indes hatte die Vorsehung für gut befunden, zu dieser Gärung nordsüdlicher Säfte noch ein neues Ferment zu bereiten und zu zumischen – die christliche Religion. (KH IV 44f)

Herder bezeichnet das Christentum hier wertfrei als eine *Triebfeder der Welt* oder einen *Sauerteig, zu Gutem oder zu Bösem* (KH IV 45, 4-6). Es entpuppt sich für ihn jedoch bald als *Religion des Weltalls* (KH IV 47,17), was Novalis Einschätzung schon wieder sehr viel näher kommt. Um zu diesem menschenliebendsten *Deismus* zu gelangen, musste die Menschheit jedoch zunächst *soviel Jahrtausende bereitet, aus Kindheit, Barbarei, Abgötterei und Sinnlichkeit allmählich hervorgezogen* werden und ihre *Seelenkräfte* durch all die zuvor beschriebenen *Stufen* entwickeln (KH IV 47).

Die Geburt Jesu und die Ausbreitung seiner Lehre bezeichnet Herder als eine *Revolution* in den Gedanken, *Sitten und Verfassungen* der Menschen (KH VI 708). Als Religion der Armen und Unterdrückten brachte diese die Idee der Gleichheit und Brüderlichkeit und damit der Humanität in die Welt:

Die menschenfreundliche Denkart Christi hatte brüderliche Eintracht und Verzeihung, thätige Hilfe gegen die Nothleidenden und Armen, kurz jede Pflicht der Menschheit zum gemeinschaftlichen Bande seiner Anhänger gemacht, so daß das Christentum demnach ein ächter Bund der Freundschaft und Bruderliebe seyn sollte. (KH VI 713f)

Nach seiner Erhebung zur Staatsreligion und seiner gewaltsamen Verbreitung in der Spätantike und dem Mittelalter verkommt dieses ideale Urchristentum für Herder jedoch bald zu einer leeren Hülle. Und ganz anders als bei Novalis wird die geistliche Herrschaft der römische Kurie in ihrer Verbindung mit der weltlichen Macht zum Muster und Komplizen des verabscheuten Despotismus.⁴⁶¹

Trotzdem bleibt das Christentum ein *Mittel der Progression*, indem es die *Barbaren* zähmt, und selbst die Kirche trägt als Vermittlerin von Wissenschaft und Kultur zur positiven Entwicklung bei (KH IV 49, 11-26 und VI 707). Allerdings ist das sogenannte „Christentum“ zu jeder Zeit von der *Verfassung* des Jahrhunderts geprägt, ja sogar deren *Analogie* (KH IV 49, 27f).

Das Papsttum findet in der Bückeburger Schrift und den „Ideen“ eine sehr unterschiedliche Bewertung. Der frühe Herder nennt es noch bewundernd ein *raffiniertes System*, das *mit alle seiner Gewaltbarkeit eine Maschine* bilde, die *in der Hand des Schicksals* zu einer *noch höhern Verbindung* aller *sein sollender Christen, Brüder und Menschen* beitrage (KH IV 55f). Die „Ideen“ hingegen zeichnen das rein negative Bild einer *Barbarei des Papsttums*, die in Verbindung mit den barbarischen Staatsverfassungen des Mittelalters *zuletzt Alles zu Einem Deutsch-Römischen Chaos machte* (KH VI 802f).⁴⁶²

⁴⁶¹ vgl. Förster, Johann Gottfried Herder: Weltgeschichte und Humanität, S. 374.

⁴⁶² Novalis folgt später der Sicht des jungen Herder.

Wissenschaften und Künste waren dahin: denn unter den Gebeinen der Märtyrer, dem Geläut der Glocken und Orgeln, dem Dampf des Weihrauchs und der Fegefeuergebete wohnen keine Musen. Die Hierarchie hatte mit ihren Blitzen das freie Denken erstickt, mit ihrem Joch jede edlere Betriebsamkeit gelähmet. (KH VI 852)

Im Aufstieg der herrschaftslüsternen Kurie von der *geistlichen Monarchie* zur *weltlich-geistlichen* (KH VI 806) und in ihrer Kreuzzugsideologie zeigt sich für Herder die tiefste Entwürdigung der christlichen Idee. Aber auch in den „Ideen“ räumt Herder dem Papsttum doch noch eine positive Funktion ein, wenn er es als ein vielleicht *notwendiges Joch* für die *rohen Völker des Mittelalters* bezeichnet, um sie vor *ewiger Zwietracht* und noch schlimmerer Unterdrückung zu bewahren (KH VI 897).⁴⁶³ Frankreich, das sich zuerst aus diesem Joch befreit habe, spricht er dementsprechend das Lob aus, die italienische *Staatsklugheit* als erstes übernommen zu haben (KH VI 870).

7.5.3 Mittelalterliche Verfassungen

Die *Feudaleinrichtung* des Mittelalters ist für den jungen Herder ein positives Produkt des *gesunden nordischen Verstandes* sowie *starker und guter*, wenn auch *wilder Sitten* (KH IV 44). Vor allem in der Verschmelzung germanischer Elemente, wie der Gentilverfassung mit den Errungenschaften der Spätantike, sieht er eine vielversprechende Tendenz. Aber schon in der Bückeburger Schrift schließt er eine allzu positive Sicht der Staatsverfassungen des frühen Mittelalters aus. Seine *Vielheit von Königreichen* verdiene trotz des *reichen Überflusses von Ästen und Zweigen* nicht den Titel einer Krone des *Weltenbaumes*, da hier eben das *nicht-Eine* und *Verwirrte* vorherrsche (KH IV 56).

Die Einigung des Deutschen *Reiches* unter den *Kaisern* des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation, von denen vor allem die Ottonen und Staufer sein Wohlwollen finden, beschreibt Herder in den „Ideen“ dementsprechend als eine äußerst wichtige Leistung (KH VI 798). Die germanische Idee des Gemeineigentums hält er ebenfalls für eine wichtige Wurzel des kulturellen Fortschritts, da sie zu einer inneren Einigung beigetragen habe. *Jede Eroberung der Deutschen Völker*, schreibt er, *ging auf Gesamt-Eigentum* aus, da aber der einzelne *Wehrsmann* so zum *Landeigentümer* wurde, erstarb dieser *Gemeingeist* zusehends (KH VI 799). Weit gravierender aber war noch die Schwächung des Staates durch das Reisekönigtum und die Einführung der Erblehen:

Zuletzt hatte der Landesherr Nichts, weil er alles verliehen hatte; die freie Gemeinde hatte nichts, weil die Freien entweder verarmt oder selbst Edle geworden und alles Andre Knecht war. (KH VI 800)

Unter den so geschwächten Königen aber wurden die *Statthalter großer Städte und Provinzen selbst Landesherrn oder Satrapen*, was zu einer erneuten Zersplitterung

⁴⁶³ Selbst der für Novalis so zentrale Gedanke der päpstlichen Einheit findet sich also schon hier.

fürte (KH VI 801). In dieser durchaus plausiblen Deutung der Zusammenhänge unterläuft Herder jedoch ein eklatanter Fehler, wenn er die Ehrenämter der königlichen Hofhaltung für wirkliche Dienstleistungen hält. Die Reichsfürsten werden für ihn demnach zu *Oberknechten*, welche die *freien Glieder der Nation* nicht mehr verkörpern konnten (KH VI 802), was nach dem heutigen historischen Forschungsstand keineswegs der Realität entspricht.

Herders hauptsächliche Kritik am mittelalterlichen Herrschaftssystem beruht allerdings auf der Ablehnung der Unfreiheit und Knechtschaft, eines Geflechts aus Lehnsherrschaft und Leibeigenschaft, welches den *Fleiß der Menschen* und ihren *wirksamen freien Erfindungsgeist* lähmte (KH VI 803, 23f). *Mönche* und *Krieger* hingegen, als die Begünstigten dieses Systems, konnten kein Land ernähren (KH VI 803, 19f).

Herders uneingeschränkte Sympathie gilt vor allem den Völkern Nordeuropas, die keine oder lediglich eine sehr lockere staatliche Verfassung besaßen. Ihm wegen dieser Vorliebe für den nordischen Geist der Freiheit eine zu starke Nähe zum deutschtümelnden Nationalismus vorzuwerfen ginge allerdings zu weit, da er bei allem Lob der Deutschen doch deren Verklärung zum *erwählten Gottesvolk in Europa*, welchem *seines angeborenen Adels wegen die Welt gehörte*, als *den unedlen Stolz eines Barbaren* abtut (KH VI 706).

7.5.4 Der Handel als positivste Entwicklungskraft des Mittelalters

Europa ist für Herder schon wegen seiner geographischen Gegebenheiten seit jeher zum regen Handel bestimmt, denn *vergebens habe die Natur diesen kleinen Weltteil nicht mit so vielen Küsten und Buchten begrenzt und mit so viel schiffbaren Strömen und Meeren durchzogen* (KH VI 854). Schon früh verband der Bernsteinhandel die *Nordwelt der Südwelt*, und der *nordöstliche Handel* blieb *über die Zeit der Kreuzzüge hinaus* eine nicht minder wichtige Verbindung (KH VI 855, 21). Diesen *Räuberfeldzügen* stellt er in den „Ideen“ ausdrücklich den friedlichen Handel als *anständigere* Variante des Verkehrs gegenüber (KH VI 876).

Den Slawen, als einem friedlichem Handelsvolk, gilt Herders ausdrückliche Sympathie. Und auch wenn er die Zerstörung ihres Handels durch die *Deutschen Völker* bedauert, so lobt er doch den Lernprozess und Wettstreit, der dieser Überwindung vorausgegangen war, und den *Verein handelnder Städte* als das Ergebnis dieser Entwicklung (KH VI 855, 22-30). Lange vor der Hanse sei somit ein *aus vielen Gliedern zusammengesetzter Handelsstaat* entstanden (KH VI 855, 33f).

7.5.5 Die Städte als Zentren der Entwicklung

Die Städte sind in Europa stehende Heerlager der Kultur, Werkstätten des Fleißes und der Anfang einer bessern Staatshaushaltung geworden, ohne welche dies Land noch jetzt eine Wüste wäre. (KH VI 891, 16-19)

Noch heute muss diese Einschätzung Herders als geschichtswissenschaftlich äußerst modern eingestuft werden. Vor allem in den oberitalienischen Städten lebte, wie er völlig zu Recht hervorhebt, der Geist der römischen Künste fort und die aus der griechischen Antike tradierte Idee der bürgerlichen Freiheit verband sich hier mit dem Aufstieg des ebenfalls bürgerlichen Privateigentums. In der Folge verbreiteten sich diese Ideen und Werte in allen Städten des Reiches und Europas, so dass diese zu *Freistätten der Menschen, des Handels, der Künste und Gewerke* wurden und in ihren Verfassungen den *ersten Hauch eines Gemeingeistes* mit den Idealen *gemeinschaftlicher Sicherheit* und *wetteifernden Fleißes* verbanden (KH VI 891, 23-30).

Allein die enge Zusammenballung vieler Menschen, so Herder, trieb in den Städten die Entwicklung des Gemeinwesens voran, was *Erfindung, Arbeitsamkeit, Bürgerfreiheit, Haushaltung, Polizei und Ordnung* gleichermaßen betraf (KH VI 891f). In den *Gesetzen mancher Städte* sieht er geradezu ein *Muster bürgerlicher Weisheit* (KH VI 892, 1f). Und die italienischen *Republiken* erachtet er zumindest in ihren Handelsverflechtungen sogar als *Athen und Sparta* weit überlegen, ganz zu schweigen von den nördlicheren Städtebünden, die in der Hanse *zuletzt* gar einen *Handelsstaat* gründeten, *vielleicht* den *wirksamsten Bund, der in der Welt je gewesen*, da er mit seinen Städten Europa einigte (KH VI 892, 4ff).

Die *Zünfte und Gilden* lobt Herder als wichtige *Schulen* der *Erfindung* und *kleine Gemeinwesen* für sich (KH VI 892f). Und auch die *Blüte* der *Gothischen Baukunst* sieht er als ein Verdienst der *reichen Handelsstädte* und *Republiken* (KH VI 893,25-27). An *Klöstern und Ritterkastellen* hätte sich diese hohe Kunst nie entwickelt (KH VI 894), und so fordert Herder:

Ehrwürdig sein uns also die Meisterwerke der mittleren Zeit, die vom Verdienst der Städte um alles was Kunst und Gewerbe ist, zeugen. (KH VI 893, 23-25)

Nicht zuletzt blühte in den Städten auch die *Rechtsgelehrsamkeit* und die Geschichtsschreibung, um in ihren Gesetzen und *Chroniken* die Interessen der jeweils eigenen Stadt zu sichern und zu verbreiten (KH VI 894, 11-20). Die so gesicherte und idealisierte *Freiheit der Städte* rührt für Herder also aus anderen Quellen als den Freiheiten der Kreuzzüge her, auf deren *heiliger Narrheit* dieses *dauerhafte System Europas* wohl *schwerlich beruhen* könne (KH VI 879).

7.5.6 Der Rittergeist als mittelalterliches Ideal

Man hat diesen Geist „der nordischen Ritterehre“ mit den heroischen Zeiten der Griechen verglichen – und freilich Punkte der Vergleichung gefunden – Aber an sich bleibt er in der Reihe der Jahrhunderte, dünkt mich, Einzig! – nur sich selbst gleich! (KH IV 50f)

In Bückeburg fasst Herder den Geist der *mittlern Zeiten* im *weitesten Verstande* als *gothischen Geist* oder *nordisches Rittersium* zusammen (KH IV 50,11-15). Diesen

Geist der Epoche verteidigt er hier ebenso gegen den Spott der Aufklärer, wie er seine einseitige Idealisierung ablehnt, denn er sei *nichts mehr und nichts minder als „einzelner Zustand der Welt!“* keinem der vorigen zu vergleichen und wie sie mit *Vorzügen und Nachteilen* behaftet (KH IV 51, 6-8).

In den „Ideen“ widmet Herder diesem nordischen Rittergeist ein ganzes Kapitel. Hier versucht er, seine Entstehung aus der Ausbildung einer führenden *Reuterzunft* im Kriegsvolk der *Deutschen Stämme* herzuleiten (KH VI 862, 12-16). Zur *Kriegsschule* der Edlen habe das *Handwerk* der Abenteuerfahrt ebenso gehört, wie der *Dienst* und die *Treue, Kampfspiele und Turniere, Hofdienst* und das Streben nach *Religion und Frauenhuld* (KH VI 862f). So entstand das *Rittertum* aus einer Verbindung von *blindem Glauben an die Religion* und *blinder Treue gegen seinen Herren*, aus *Höflichkeit im Dienst und Artigkeit gegen die Frauen* (KH VI 863, 12-16). Mit Einführung der Erblehen wurde der *gestrenge, feste Ritter* jedoch bald vom *edelgeborenen Junker* vertrieben, und das vormals edle *Kriegshandwerk* artete zu einer *frechen Barbarei* aus (KH VI 863, 22-25).

Als die *Blume der ganzen Ritterschaft Europa's* verehrt Herder die *Französischen Ritter*, die sich durch ihre *Sprachseligkeit, muntere Schnellkraft, leichte Gefälligkeit und glänzende Anmut* hervortaten und denen lediglich die Engländer eine kurze Zeit lang Konkurrenz machen konnten (KH VI 870). Auch für das *Rittertum* reklamiert er, wie für die Städte, eine eigenständige Entstehung unabhängig von den *Kreuzzügen*, die ihrerseits vielmehr aus dem *Rittertum* entstanden seien (KH VI 876).

7.5.7 Die Kreuzzüge als Fieberanfall und Barbarei

Die Kreuzzüge betrachtet Herder als einen einzigen Unglücksfall:

Sie waren nichts, als eine tolle Begebenheit, die Europa einige Millionen Menschen kostete, und in den Zurückkehrenden größtentheils nicht aufgeklärte, sondern losgebundene, freche und üppige Menschen zurückbrachte. (KH VI 854)

Zwar fallen die Kreuzzüge in eine Epoche der Veränderungen, aber die meisten *Erfolge* dieser Zeit stammen keineswegs von *den Kreuzzügen* und noch weniger von *ihnen allein* (KH VI 875). Beispielsweise die *in Palästina gestifteten Ritterorden* seien in Europa von keinerlei Vorteil gewesen (KH VI 877). Und auch die *Künste und Wissenschaften* hätten die *eigentlichen Kreuzfahrer auf keine Weise befördert*, da sie *keinen Begriff derselben* gehabt hätten (KH VI 879). Auf die Freiheit der Städte, den Handel und das *Rittertum* wurde oben bereits verwiesen und so blieben als positive Folgen dieser *Räuberfeldzüge* lediglich eine gewisse Erweiterung des Gesichtskreises und die Ansätze einer inneren Einigung Europas (KH VI 876 und 880).

7.5.8 Fortschritt im Mittelalter

Das Mittelalter ist für Herder wie ein *gothisches Gebäude*: in vielem *überladen, drückend, finster, geschmacklos* aber eben zugleich auch *groß! reich! überdacht!*

und mächtig! – ein *Wunder des menschlichen Geists und gewiß der Vorsehung Werkzeug* (KH IV 50). Beispielsweise die *Universitäten als Festungen und Bollwerke der Wissenschaft*, brachten, wie Herder ausführt, gerade in dieser Zeit der Wissenschaft nicht nur eine *festе Gestalt, sondern auch den größten innern Reichtum* (KH VI 894f).

Zu den klimatischen Bedingungen traten die wiederentdeckten *Reste der alten Griechen- und Römerwelt* und machten Europa durch Handel, *Wissenschaft, Tätigkeit und Erfindung* zur Vormacht der Welt (KH VI 897). Die anfangs noch *wilden Völker dieser mittleren Zeiten* öffneten sich der Kultur und lernten *nutzen ohne zu vernichten* (KH VI 641). Es kam zu einem neuen *Fortgang der Künsten und Erfindungen*, der beispielsweise in der *Schiffskunst* mit dem *Kompaß* und neuen größeren Schiffen die Weltmeere eroberte (KH VI 642). Mit der Entdeckung der Nutzbarkeit dieser kleinen *Magnetnadel* war den Europäern, in Herders Augen, *gleichsam die Welt gegeben* (KH VI 895, 12-16).

Auf neuen Handelswegen kam das Glas aus Asien nach Europa und die ersten Brillen und Linsen beförderten die Wissenschaft (KH VI 895, 25-35). Ebenso das Papier und die *Buchdruckerei* (KH VI 896, 19f). Eine Schlüsselrolle spricht Herder hierbei den Arabern als Vermittler fernöstlichen und antiken Wissens zu.⁴⁶⁴ Auch ihre *Rechnungsziffern* erwähnt er ausdrücklich, neben den neuen *musikalischen Noten* (KH VI 896, 27f).

Das *Schießpulver* schließlich hält Herder für ein *mörderisches, und dennoch im Ganzen wohltätiges Werkzeug*, das ebenfalls über die Araber aus China zu den Europäern kam und deren Kriege veränderte, aber auch begrenzte, indem es das alte Rittertum vernichtete (KH VI 896, 3ff); zugleich ermöglichte es eine neue Qualität herrschaftlicher Gewalt – eine neue Zeit war angebrochen.

7.6 Novalis‘ mittlere Zeiten

Den abwertenden Begriff „Mittelalter“ der Aufklärungsgeschichtsschreibung vermeidet Novalis in der „Europa“ vollständig, und auch ansonsten ersetzt er ihn meist durch die *mittleren Zeiten* oder andere Benennungen.⁴⁶⁵ In der „Europa“ wäre ein solcher Name ohnehin fehl am Platz, da sie ja erst mit der Zeit nach der Antike beginnt. Nach Löffler gibt es aber noch eine weitere Bedeutung des Begriffs „mittleres Zeitalter“ bei Novalis, so stehe dieser nicht nur für die historisch fixierte Zeit des Mittelalters, sondern auch für die Epoche zwischen der kritisierten Gegenwart und der kommenden goldenen Zeit.⁴⁶⁶

Der junge Novalis scheint die negative Mittelaltersicht der Aufklärung, in Unkenntnis der Schriften Herders, noch zu teilen. Zumindest nimmt er einige Punkte der Mittelalterkritik in seine „Ode zum Tode Josephs II.“ auf:

Nicht mehr täuschen mit selbstersonnenen Fabeln

⁴⁶⁴ Förster, Johann Gottfried Herder: Weltgeschichte und Humanität, S. 379.

⁴⁶⁵ vgl. Schanze, Es waren schöne glänzende Zeiten..., in: Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters, 1979, S. 760-771.

⁴⁶⁶ D. Löffler, "Heinrich von Oferdingen" als romantischer Roman, S. 118.

*Ungelehrte Laien und leichtgläubigen Pöbel
Der Schwärmerei Brut,
Die Mönche,*

...
*Vom Antlitz, stürztest den hohen Stuhl,
Auf Finsternis und Aberglauben gebaut,
Hinab in die tatenleere Vergessenheit:
Nach einem spannenlangen Menschenleben
Wird die Hoheit des Italieners
Nur ein Traumbild der Vorzeit sein.
Ja du, Cäsar, gründetest sie,
Des Denkens Freiheit
(HKA I 474)*

Die negative Bewertung der Fabeln, der Schwärmer und der Kirche, die Vokabeln Finsternis und Aberglauben sowie das Ziel der Freiheit des Denkens verweisen eindeutig auf aufklärerisches Gedankengut und stehen im krassen Gegensatz zu Hardenbergs späteren Schriften. Man denke nur an das, sogar über Herders Sicht weit hinausreichende, Lob des Papstes in der „Europa“.⁴⁶⁷

Der früh geschriebene Aufsatz über die Ordalien enthält ähnliche Wertungen wie die „Ode“. In ihm begegnet beispielsweise die polemische Formel von der *Klerey* und den *Bonzen aller Zeiten*, denen zur *großen Vollführung ihres hierarchischen Plans* stets alle Mittel recht gewesen wären (HKA II 7). Und wenig später prangert er in einer für Novalis absolut untypischen Manier die *mittlern Jahrhunderte* wegen ihrer *abergläubischen, religiösen Denkungsart* an (HKA II 10).

Beide Stellen repräsentieren reinstes aufklärerisches Gedankengut und Vokabular, und es erscheint nicht gerade einfach, diese Kritik mit der „Europa“ in Einklang zu bringen. Die plausibelste Erklärung bietet wahrscheinlich die zeitliche Distanz und die in dieser vollzogene geistige Entwicklung Hardenbergs, zu welcher die Rezeption der geschichtsphilosophischen Neuerungen Herders fraglos einen nicht zu verachtenden Beitrag leistete. Auch die Tatsache, wie wenig Sinn für mittelalterliche Baukunst der junge Novalis angesichts des Halberstädter Doms bewies, scheint diese These zu stützen, denn in seinem Reisejournal von 1794 ist „gotisch“ noch ein eindeutig negativ belegter Begriff.⁴⁶⁸ Allerdings muss doch festgestellt werden, dass schon der junge Novalis eigene Gedanken entwickelt, die nicht ganz aufklärungskonform sind. So führt er beispielsweise die Ordalien auf die Natur der menschlichen Seele zurück und nicht etwa auf den Aberglauben des Mittelalters.⁴⁶⁹

⁴⁶⁷ An dieser Stelle muss allerdings auch die Tatsache in Betracht gezogen werden, dass zum Zeitpunkt der Niederschrift der "Europa" kein Papst existierte und Rom von Napoleons Truppen besetzt war.

Vor diesem Hintergrund lässt es sich leichter verstehen, warum Novalis nach einem neuen Papsttum verlangte, denn mit dem Ende des alten schien ein wirklicher Neuanfang durchaus möglich zu sein.

⁴⁶⁸ vgl. Samuel, Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung, S. 247f.

⁴⁶⁹ vgl. Kasperowski, Mittelalterrezeption, S. 19.

Die Mittelaltersicht des reiferen Novalis hält Samuel hingegen für absolut neu: „Als Ideal, das die Möglichkeit umfassender Totalität in sich birgt, ist das Mittelalter vor Novalis überhaupt nie gezeichnet worden, weder von Herder noch vom jungen Goethe.“⁴⁷⁰ In der Radikalität seiner Bewertung trifft diese Einschätzung durchaus zu, Samuel unterschätzt dabei jedoch die zentrale Bedeutung der Vorarbeit Herders, auf die in den vorangegangenen Kapiteln bereits mehrfach hingewiesen wurde. Ohne Herders schon in dieser Form epochale Neubewertung des Mittelalters wäre Novalis Radikalisierung dieser Sicht schlichtweg unmöglich gewesen. Das historische Verdienst muss also beiden gleichermaßen zugeschrieben werden. Zusätzlich wurde Hardenbergs Rückwendung zum Mittelalter höchstwahrscheinlich durch zahlreiche mystisch beeinflusste Vorgänger vorbereitet. Nach Samuel sind die „Hymnen“ und die frühen „Geistlichen Lieder“ noch stärker pietistisch-mystisch geprägt, während in späteren Werken mit der Verherrlichung des Abendmahls und der Marienepik der mittelalterliche und katholische Einfluss überwiegt.⁴⁷¹ Gerade das „Schwärmertum“, das er in seiner Jugend noch ähnlich negativ wie die Aufklärer sah, die Jenseitsorientierung und das irrationale Moment des Mittelalters werden für den reiferen Dichter zu den idealen Eigenschaften dieser Zeit, wenn er schreibt:

*In allen wahrhaften Schwärmern und Mystikern haben ohne Zweifel
höhere Kräfte gewirkt. (HKA II 546)⁴⁷²*

Und auch das Geschichtsbild des Mittelalters, das stets den Vergleich mit der Entwicklung zum Gottesreich suchte, passt sehr gut zur Idee der Analogie der Menschheitsentwicklung zur persönlichen und zu einer umfassenden höheren Entwicklung des Geistes. Als ein weiteres positives Charakteristikum beschreibt die „Europa“ die Einheit des Mittelalters: Ganz Europa sei *ein* christliches Land gewesen, in dem *Eine Christenheit* wohnte. *Ein* gemeinsames Interesse einigte dieses Reich unter *Ein* *Oberhaupt*, das es, unterstützt durch *Eine zahlreiche Zunft, einigte und lenkte* (HKA III 507).

Die „Europa“ wurde oft von Novaliskritikern herangezogen, um ihm eine reaktionäre, die mittelalterliche Hierarchie idealisierende Haltung nachzuweisen.⁴⁷³

Es ist zwar richtig, dass er hier die Führung eines Einzelnen als Ideal darstellt, aber es handelt sich hierbei für Novalis – ganz im Gegensatz zu Herder – um ein religiöses *Oberhaupt*, *ohne große weltliche Besitztümer*, das die *großen politischen Kräfte lenkt* und *vereinigt* und nicht etwa herrscht. Diese religiöse Komponente wird meistens nicht ausreichend berücksichtigt. Außerdem betont Novalis die historisch wohl kaum belegbare Freiwilligkeit, mit der die Fürsten dem *Vater der Christenheit* als einem Schlichter ihre Streitigkeiten vorlegten und sich ihm unterwarfen.

Ganz anders sieht es an einer anderen Stelle aus, denn trotz der oben erläuterten rhetorischen Natur der „Europa“ ist es unmöglich zu leugnen, dass Novalis ein

⁴⁷⁰ Samuel, Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung, S. 235.

⁴⁷¹ ebenda, S. 184f.

⁴⁷² Hier geht Novalis natürlich weit über Herder hinaus.

⁴⁷³ vgl. Hermann Kurzke, Romantik und Konservatismus, München 1983.

kirchliches Denkverbot – nun in offener Opposition zu Herder – lobt, wenn er schreibt:

*Mit Recht widersetzte sich das weise Oberhaupt der Kirche, frechen
Ausbildungen menschlicher Anlagen auf Kosten des heiligen Sinns,
und unzeitigen gefährlichen Entdeckungen, im Gebiete des Wissens
(HKA III 508).*

Der rhetorischen Struktur entsprechend folgt dieser Feststellung zunächst ein Beispiel und dann die Begründung. Das Beispiel liefert die Entdeckung des heliozentrischen Weltbildes, und dessen Verbot wird als absolut notwendig dargestellt, weil die Menschen mit der Achtung vor der Erde auch die Achtung vor dem Himmel und mit zunehmendem Wissen ihren Glauben verloren hätten. Zur Wahrung des heiligen Sinns verteidigt Novalis hier also eben jene geistige Despotie, deren Ende er in seiner Jugend in der „Ode zum Tode Josephs II.“ noch gepriesen hatte. Die dort zum höchsten Gut stilisierte *Freiheit des Denkens* (HKA I 474) wird hier zu einer gefährlichen Bedrohung abgewertet.

Die „Europa“ fährt danach mit dem ebenfalls rhetorisch geführten Beweis der Richtigkeit dieser geistlichen *Regierung* fort (HKA III 509). Eine allgemeine Blüte *in allen Fächern der Wissenschaften, des Lebens und der Künste* sowie der florierende Handelsverkehr werden von Novalis hier nicht nur einfach als Faktum angenommen, sondern zusätzlich noch als Beleg für die Angemessenheit der geistlichen Führung herangezogen. Als wohltätige Folge der Marien- und Heiligenverehrung lässt er die *wildesten, gefräßigsten Neigungen* dem *Friede* und der *Liebe* weichen, die von den Geistlichen ausgingen (HKA I 507). Die missionarischen Bestrebungen werden als Versuch gelobt, *das Himmelreich zum einzigen Reiche auf dieser Welt zu machen* (HKA I 508). Die Kirchen des Mittelalters sind für ihn noch *geheimnisvoll*, und *ermunternde Bilder, erhebende Musik und süße Düfte* machen die Gottesdienste zu *schönen Versammlungen*, die man heiter verließ.

Den Reliquienkult veredelt die Analogie der liebevollen Aufbewahrung von Erinnerungsstücken verstorbener Geliebter, und auch das zugehörige Pilgerwesen wird als wirksamer heiliger Akt beschrieben. Die in der obengenannten „Ode“ noch als Pfaffen geschmähten Geistlichen erscheinen hier als *ausgewählte* und *mit wundervollen Kräften ausgerüstete Männer*, denen schließlich sogar eine ähnlich segensreiche Ausstrahlung wie den *Kindern des Himmels* zugeschrieben wird (HKA III 507).

Die *ächtkatholischen oder ächt christlichen Zeiten* (HKA III 509) werden hier also wirklich zum historisch schwer haltbaren Ideal stilisiert, eben zu *schönen glänzenden Zeiten* (HKA III 507). Aber auch diese Zeit kann noch nicht den absoluten Idealzustand erreichen, da dieser der Goldenen Zeit am Ende der Geschichte vorbehalten bleibt. Das Ende jenes kurzen Höhepunktes der Menschheitsentwicklung ist also schon im Mittelalter vorprogrammiert. Der Niedergang der Kirche im Spätmittelalter schafft den Übergang zur Verfallsepoche, die mit der Reformation beginnt. *Niedrige Begierden* sowie *Gemeinheit und Niedrigkeit* der *Denkungsart* waren die Folgen der *Trägheit* und

Pflichtvergessenheit, die sich unter den Klerikern breit machte (HKA III 510). Die Kirche ließ sich die Gelehrsamkeit von den Laien aus der Hand nehmen und verlor *Achtung und Zutrauen*, welche *die Stützen dieses und jedes Reiches* bilden. Hier zeigt sich, dass Novalis auch die differenziertere Mittelaltersicht einiger Aufklärer umkehrt. Anstatt im Hochmittelalter die totale Umnachtung und im Spätmittelalter zahlreiche Keime der neuen Epoche, also den beginnenden Wiederaufstieg, zu sehen, stellt er das Hochmittelalter als Höhepunkt und das Spätmittelalter als Verfallsepoche dar.

So endet die Beschreibung des Mittelalters in der „Europa“ mit einer Wendung ins Negative. Auf die idealisierende Zusammenstellung positiver Eigenschaften folgt also eine Relativierung, die auch nicht durch eine Aufteilung des Mittelalters in eine ideale Anfangszeit und eine spätere Verfallsepoche aufgehoben werden kann, denn der Niedergang wäre nach einer wirklich idealen goldenen Zeit überhaupt nicht mit Novalis' triadischem Geschichtsbild vereinbar gewesen.

Der Ofterdingen-Roman bettet das Mittelalter, dem zeitgenössischen Diskurs folgend, als Übergangsepoche zwischen einer barbarischen und einer kultivierten Zeit ein:

So hat sich auch zwischen den rohen Zeiten der Barbarey, und dem kunstreichen, vielwissenden und begüterten Weltalter eine tief sinnige und romantische Zeit niedergelassen, die unter schlichtem Kleide eine höhere Gestalt verbirgt (HKA I 204).

Während das Hochmittelalter für die Zeitgenossen Hardenbergs jedoch nur den Beginn des Übergangs in die Kultur markierte, sieht Novalis unter den Staufern die Synthese als optimal erfüllt an. Er geht also weit über die reine Übergangsfunktion hinaus und idealisiert Friedrich II., dem Selbstverständnis der Staufer entsprechend, zum Welt beherrschenden guten Kaiser. Samuel meint sogar, dass dieser Kaiser das Vorbild für den idealen Herrscher im Klingsohrmärchen und in „Glauben und Liebe“ lieferte.⁴⁷⁴ Dem ist allerdings entgegenzuhalten, dass Heinrich im zweiten Teil des Romans wahrscheinlich selbst zum Kaiser erhoben worden wäre, der dann erst das wahre Goldene Zeitalter eingeläutet hätte.

Wie in der „Europa“ werden auch im „Ofterdingen“ einzelne Wesenszüge des Mittelalters verklärend aufgenommen, um so den Geist der Zeit lebendig werden zu lassen. Für die einfache Frömmigkeit der mittelalterlichen Christen steht der Bergmann, während der alte Graf von Hohenzollern als Asket die Suche der Mönche und Einsiedler nach transzendentalen Erfahrungen repräsentiert. In den Händlern begegnet Heinrich der von Herder so hoch geschätzte Kaufmannsgeist des Mittelalters und der Burgherr und seine Leute wecken den ebenfalls schon bei Herder gepriesenen Rittergeist in ihm, der im zweiten Teil noch stärker zur Geltung kommen sollte. Auf den Kreuzzügen sollte Heinrich nicht nur diese selbst als

⁴⁷⁴ vgl. Samuel, Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung, S. 274.

elementaren Bestandteil des Mittelalters kennenlernen, sondern auch selbst zum Ritter und damit zum Helden werden.

Die Kreuzzüge beleuchtet der Roman von drei unterschiedlichen Seiten: Die Kreuzritter selbst liefern eine verherrlichende Schilderung und in einem eingestreuten Lied gleichzeitig die Begründung ihrer Notwendigkeit. Mit der gefangenen Zulima erhält sodann die Gegenseite das Wort, um die negativen Aspekte aufzuzeigen. Und Klingsohr bleibt es schließlich überlassen, die religiösen Kriege rein theoretisch zu rechtfertigen. Neben die Kritik der Realität der Kreuzzüge tritt also die positive Darstellung der Idee. Eine Trennung, die gegenüber Herder die positivere Gesamtbewertung erklärt.

Auch in den „Fragmenten und Studien“ werden die Kreuzzüge erwähnt. Novalis behauptet hier noch im offenen Widerspruch zu Herder, in ihnen sei *Europa sichtbar* geworden und der *Rittergeist* entstanden (HKA III 565). Gegen Herders Ansicht, das Rittertum sei nicht durch die Kreuzzüge, *sondern die Kreuzzüge durch das Rittertum entstanden* (KH VI 876), lehnt sich Novalis hier also eher an Gibbons Bewertung des Rittergeistes als Ursprung und Wirkung der Kreuzzüge an. Auch in der Gesamtbewertung der Kreuzzüge zeigt sich der Bruch mit Herder, und dessen nicht gerade positiver Sicht dieser Ereignisse, als *eine tolle Begebenheit, die Europa einige Millionen Menschen kostete* (KH VI 854).

Neben einer *neuen Ansicht der Kreuzzüge* enthalten die „Fragmente und Studien“ noch weitere historischen Pläne zum Mittelalter, wie die Arbeit an der *Geschichte, die Gibbon behandelt hat*, unter einem *anderem Gesichtspunkt* (HKA III 565). Novalis versteht diese Zeit hier nicht mehr als Niedergang der alten Welt, sondern als deren *Scheidung* von der *neuen Welt*, als *Scheidung des alten und neuen Testaments*, was den *Sieg des Übersinnlichen* oder die *Verwandlung des Himmels* bedeute.

Das „Allgemeine Brouillon“ preist, hierin erneut Herder folgend, den *Handelsgeist* als den *Geist der Welt* oder den *großartigen Geist schlechthin* (HKA III 464). In den „Fragmenten“ wird allerdings in einer erneuten Radikalisierung der herderschen Sicht behauptet, dass dieser *merkantilische Geist* nur im Mittelalter in seiner reinsten Form existierte:

Der edle Kaufmannsgeist, der echte Großhandel, hat nur im Mittelalter, und besonders zur Zeit der deutschen Hanse geblüht. Die Medicis, die Fugger waren Kaufleute, wie sie seyn sollten – Unsre Kaufleute im Ganzen, die Hopes und Teppers nicht ausgenommen, sind nichts, als Krämer. (HKA II 438)

Und so benötigt auch der eigentliche Geschäftsmann vor allem historischen Geist und Bildung (HKA II 650).

7.6.1 Reformation

Mit der Reformation wars um die Christenheit gethan. Von nun an war keine mehr vorhanden. Katholiken und Protestanten oder

Reformirte standen in sektirischer Abgeschnittenheit weiter voneinander, als von Mahomedanern und Heiden (HKA III 513).

Die Beschreibung des Spätmittelalters in der „Europa“ leitet zur Reformation hin, die das Ende der idealen Einheit besiegelt.⁴⁷⁵ Aber ganz gleich, ob dies nur aus rhetorischen Gründen geschieht oder nicht, bleibt doch festzustellen, dass Novalis an dieser Stelle die Reformation zunächst als natürliche Notwendigkeit begründet und sogar lobt. Dem *despotischen Buchstaben der ehemaligen Verfassung* mit allen Mitteln entgegenzutreten, nennt er ein natürliches Unterfangen und auch der Protest gegen die Anmaßungen *einer unbequemen und unrechtmäßig scheinenden Gewalt über das Gewissen* erscheint berechtigt (HKA III 511). Es folgt ein Lob für die Aufstellung vieler *richtiger Grundsätze*, die Einführung *einer Menge löblicher Dinge* und die Abschaffung *einer Menge verderblicher Satzungen*, doch dieses dreifache Lob leitet gleichzeitig geschickt zum großen *Aber* der Kritik über, denn aus diesen richtigen Ansätzen musste unweigerlich die Spaltung der Kirche folgen. Die eigentliche Kritik gilt also nicht den Reformen, sondern der Blindheit der Reformen für die Gefahr, die sie heraufbeschworen, indem sie das *nothwendige Resultat* ihrer Handlungen übersahen (HKA III 511): Sie *trennten das Untrennbare* und schreckten nicht davor zurück, selbst die *untheilbare Kirche* zu zersplittern, wodurch die Wiedergeburt für unzählige arme Seelen unmöglich wurde, da sie aus dem *allgemeinen christlichen Verein* herausgerissen wurden, in welchem allein diese möglich sei.

Indem er diesen Frevel anprangert, wirft Novalis den Reformatoren hier nicht nur die Inkaufnahme des Verlustes vor, sondern sogar die tätige Zerstörung der Möglichkeit der menschlichen Erlösung. Trotzdem bleibt das vorangegangene Lob einzelner Errungenschaften bestehen. Vielleicht hilft ein Vergleich mit der Bewertung der Kreuzzüge, seine Sicht der Reformation zu verstehen. Ähnlich wie dort wird eine Idee zwar gutgeheißen, aber gleichzeitig ihre Umsetzung verdammt, wenn auch der negative Aspekt bei der Bewertung der Reformation am Ende deutlich überwiegt.

Samuel folgert aus Hardenbergs positiver Sicht des mittelalterlichen Katholizismus die Notwendigkeit einer negativen Bewertung des Protestantismus, vergisst jedoch hierbei, die Kritik am Verfall der Kirche und die Unterscheidung, die Novalis zwischen Protestantismus und Luthertum vornimmt, zu berücksichtigen.⁴⁷⁶

Es giebt eine Reihe idealischer Begebenheiten – die der Wirklichen parallel läuft. Selten fallen sie zusammen. Menschen und Zufälle modificiren gewöhnlich die idealische Begebenheit, so daß sie unvollkommen erscheint und ihre Folgen gleichfalls unvollk[ommen] sind. So bey der Reformation. Statt des Protestantism kam das Luthertum hervor. (HKA III 669)

⁴⁷⁵ Der Gegensatz zum protestantischen Theologen Herder muss hier nicht weiter erläutert werden.

⁴⁷⁶ Samuel, Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung, S. 286.

Menschen wie Martin Luther und seine Anhänger sind also schuld am üblen Ergebnis einer an sich guten Idee. In der „Europa“ wirft Novalis Luther weiter vor, über den Protest und die notwendigen Reformen weit hinausgegangen zu sein, indem er *willkürlich* mit dem *Christenthum* verfuhr und nicht nur einen neuen *Buchstaben*, sondern im Endeffekt eine *andere Religion* einführte (HKA III 512). Mit seiner Erklärung der *heiligen Allgemeingültigkeit der Bibel* habe er die Philologie in die Religion gemischt und so den Weg für die Vernichtung des *heiligen Sinns* durch den Buchstaben geebnet. Novalis nimmt also Hamanns und Herders Buchstabenkritik auf, ändert aber deren Zielrichtung.

Eine weitere negative Folge der Reformation sieht er – hier wieder ganz nahe an der Bewertung historischen Machtnissbrauchs durch Herder – in der Ermöglichung ungebremster Willkür von Seiten der Fürsten, die sich während und nach der Reformation zum ersten Mal der Einflussmöglichkeiten *ihrer körperlichen Kraft auf Erden*, sprich ihrer weltlichen Macht, bewusst wurden (HKA III 515).⁴⁷⁷ Die Untätigkeit der geistlichen oder sogar der *himmlischen Mächte* wussten sie geschickt zu ihrem eigenen Vorteil auszunutzen, indem sie insgeheim ihre Unabhängigkeit von jeglicher höheren Aufsicht voranzutreiben suchten. Das einzige Hindernis bei der Überwindung dieses lästigen Jochs bildeten die immer noch *eifrig päbstlich gesinnten* Untertanen, deren Aufmerksamkeit nicht erregt werden durfte (HKA III 515). In aller Heimlichkeit versuchten die Fürsten also kirchliche Streitigkeiten zu Erweiterung ihres Einflusses, ihrer Territorien und ihrer Einkünfte auszunutzen. Eine *gänzliche Vereinigung der protestantischen Kirchen* lag folglich keineswegs in ihrem Interesse und so halfen sie mit, die Religion *irreligiöser Weise* in Staatsgrenzen einzuschließen (HKA III 511). Die alles einende Rolle der Religion war somit ausgespielt, sie taugte nicht mehr zum Friedensstifter.

Den Religionsfrieden kritisiert Novalis als *fehlerhaft und religionswidrig* und die dauerhafte Etablierung eines Protestantismus hält er ebenso wie eine Revolutionsregierung in Permanenz für ein Paradoxon (HKA III 512).

7.7 Herders Neuzeit im Zeichen der Aufklärung

Welcher Art die neue Kultur Europa's sein konnte, ist aus dem Vorhergehenden auch sichtbar. Nur eine Kultur der Menschen, wie sie waren und sein wollten; eine Kultur durch Betriebsamkeit, Wissenschaft und Künste. (KH VI 898)

Die „Ideen“ beschreiben diese neue Kultur nicht näher, denn mit dem Anbruch der Neuzeit bricht dieses monumentale Projekt Herders ab. Der Neuzeit sollte sich ein fünfter Teil widmen, zu dem zwar ein Plan vorliegt, der aber nicht mehr geschrieben wurde.⁴⁷⁸ Nach Förster wollte Herder in diesem letzten Band seiner

⁴⁷⁷ vgl. Herder über das imperium romanum in Kapitel 7.3.2

⁴⁷⁸ vgl. Martin Bollacher, Kommentar zu Herders „Ideen“, KH VI 911. Ralf Simons These, die Stellung des 18. Jahrhunderts in der siebten Position der Schöpfungshieroglyphe, also des Sabbats, qualifiziere Herders geschichtsphilosophisches Projekt als eines der Posthistorie, erweist sich

Geschichtsphilosophie vor allem die „Durchsetzung des Humanitätsprinzips“ von der Renaissance bis zum 18. Jahrhundert, aber auch die Entwicklung der Wissenschaften und Künste sowie der bürgerlichen Freiheit und des Handels in diesem Zeitraum untersuchen.⁴⁷⁹

Die folgenden Ausführungen stützen sich also vor allem auf die Bückeburger Schrift und nur peripher auf einige verstreute Anmerkungen zur Neuzeit in den „Ideen“. Hierbei bilden die häufigen ironischen Übertreibungen und Brechungen der frühen Schrift ein nicht zu verachtendes Hindernis, denn fast jede Äußerung zur eigenen Zeit spielt hier mit Meinungen und Allgemeinplätzen der zeitgenössischen Historiographie und Philosophie.

Beispielsweise das Lob der drei prägendsten Persönlichkeiten der Neuzeit und der positiven Folgen ihrer Taten wird schon nach wenigen Zeilen in Zweifel gezogen: *Luther! Gustav Adolph! Peter der Große! Welche drei haben die neuern Zeiten mehr verändert? [...] Wer die spätere Geschichte kennt, wird er nicht manchmal sehr zweifeln?* (KH IV 103). Allerdings zielt Herders Kritik in diesem Falle, wie an vielen anderen Stellen der Bückeburger Schrift, lediglich auf den Glauben an eine einfache, stringente und monokausale Höherentwicklung, denn seine Bewunderung für diese drei historischen Größen ist andernorts mehrfach belegt. Selbst noch in den „Humanitätsbriefen“ lobt er Luther als einen *Lehrer der Deutschen Nation* und die Reformation als Überwindung des *geistlichen Despotismus* (KH VII 95).

Den Beginn der Neuzeit beschreibt Herder in Bückeburg mit einer Metapher der Aufklärung: *lange ewige Nacht klärte sich in Morgen auf* (KH IV 56, 31). Auf dieses weitverbreitete Bild folgt eine damals nicht minder verbreitete Auffassung: *es ward Reformation, Wiedergeburt der Künste, Wissenschaften, Sitten!* (KH IV 56, 31-33). Dieser noch durchaus positiv anmutende Bewertung fügt Herder allerdings sogleich die erneute ironische Brechung mit einer deutlichen Spitze gegen die französischen Vordenker und deren Anhänger in ganz Europa hinzu: *es ward – unser Denken! Kultur! Philosophie! on commerçoit à penser comme nous pensons aujourd’hui: on n’étoit plus barbare* (KH IV 56, 33-35).

Herder begrüßt zwar selbst einige Errungenschaften der Neuzeit gegenüber dem keineswegs idealisierten Mittelalter, aber er schildert beide Epochen ambivalent und wendet sich mit aller Schärfe gegen die Schwarzweißmalerei seiner Zeitgenossen. Mit *Hume, Robertson, D’Alembert* und *Iselin* nennt er die kritisierten Autoren auch sofort beim Namen (KH IV 57, Anm. 12). Er prangert nicht nur die übertriebene Hochschätzung der eigenen Zeit als *den höchsten Gipfel menschlicher Bildung* an (KH IV 57, 6f), sondern auch den Verfall der Gesellschaft durch die nivellierende Gleichmacherei *einerlei Erziehung, Philosophie, Irreligion, Aufklärung und Laster* (KH IV 98).

Die Renaissance steht auch bei Herder für die Wiedergeburt antiker Wissenschaften und Künste, aber die sogenannte *neue Bildung* betrachtet er als eine *wirkliche*

allerdings schon anhand der wenigen Hinweise in den vorhandenen Teilen der „Ideen“ als abwegig.

Simon, Das Gedächtnis der Interpretation, S. 125.

⁴⁷⁹ Förster, Johann Gottfried Herder: Weltgeschichte und Humanität, S. 379f.

Mechanik, welche der Vielschichtigkeit des menschlichen Geistes keineswegs gerecht werde (KH IV 59f). Ja sogar die Bezeichnung des eigenen Jahrhunderts als *der höchste Gipfel* begegnet bei Herder, aber eben nur als *der höchste Gipfel des Baumes*, also keineswegs als ein fester und absoluter Höhepunkt, sondern als ein noch im Wachstum befindlicher und leicht zu erschütternder, vorübergehender Klimax (KH IV 70). Diese Tendenz der kritisch begrenzten Würdigung der Aufklärung findet sich auch noch in den „Ideen“, wenn Herder sie als ein *unstreitig großes Ding in der Weltgeschichte* charakterisiert, gleichzeitig aber ihre Abhängigkeit von den kleinsten Umständen hervorstreicht (KH VI 570).

Wie kam also Europa zu seiner Kultur, und zu dem Range, der ihm vor andern Völkern gebühret? Ort, Zeit, Begebenheiten drängten es dahin; vor allem aber verschaffte ihm diesen Rang ein Resultat vieler gemeinschaftlicher Bemühungen, sein eigener Kunstfleiß. (KH VI 897)

Die Kultur wird in allen Werken Herders als Maß und Voraussetzung für die Größe einer Epoche gewertet. Auch die Bückeburger Schrift verschweigt nicht das *Große, Schöne und Einzige unsres Jahrhunderts* und betont *bei allem Tadel* ausdrücklich die *Wiederherstellung der Wissenschaften*, die *mechanische Fertigkeit* und die zentrale Rolle der *Philosophie*, wendet sich aber polemisch gegen *übertriebene Lobesdeklamationen* (KH IV 70). Wenn Herder in den „Ideen“ *ganz Europa* als *Ein gelehrtes Reich* beschreibt, das dem unerreichbaren *Zauberbilde einer höchsten Wissenschaft und Allerkenntnis* nach *hasche*, dann zeigt sich auch hier wiederum die ironische Brechung der Fortschritts- und Wissenschaftsgläubigkeit seiner Zeitgenossen (KH VI 461). Außerdem mangelt es seiner Zeit, so Herder, vor allem an *Herz! Wärme! Blut! Menschheit! und Leben!* (KH IV 64). Die Regierung absolutistischer Despoten oder des *Mammon* tue ihr übriges zur Gängelung der ohnehin unfreien Menschen (KH IV 71). Diese Kritik sollte Novalis später, wie oben bereits erläutert, aufgreifen und zur Grundlage seiner Idealisierung des Mittelalters machen.

Nach dem Jahrhundert der Einigung Italiens als einer ersten Blüte des neuzeitlichen Europas setzt Herder das französisch dominierte Jahrhundert Ludwigs XIV. an (KH IV 95f). Beide Nationen und Zeitalter vererbten den Nachbarn und Nachkommen Teile ihres kulturellen Fortschritts, aber mit dem französischen Absolutismus breitete sich auch eine Regierungsform über Europa aus, die Herders wie auch Hardenbers schärfste Ablehnung erfährt.⁴⁸⁰ Es folgt das Jahrhundert Friedrichs des Großen, dessen Verdienste Herder zunächst lobend erwähnt, um sie sodann zu relativieren und mit den Folgen der aufgeklärt absolutistischen Unterdrückung zu konfrontieren: *mit Freiheit zu denken, immer Sklaverei zu handeln* (KH IV 103). Der „roi philosoph“ steht für Herder immer für *Machiavell und Antimachiavell*, da das *allgemeine Kleid, von Philosophie und Menschenliebe* nur der zeitgemäßen Kaschierung der *Unterdrückung* diene (KH IV 99). Friedrichs Politik der Stärke

⁴⁸⁰ vgl. KH IV 72f.

steht, wie alles egoistische Machtgebaren absolutistischer Staaten, im diametralen Gegensatz zu Herders überstaatlichem Humanitätsideal.⁴⁸¹ Der Staat verkommt, seiner Meinung nach, im Absolutismus zu einer Maschine: Und eine *Maschine* kann immer nur *einer* lenken (KH IV 59f). Aber für Herder rechtfertigen weder das Gottesgnadentum noch irgend ein *Naturgesetz* diesen Despotismus (KH VI 326). *Straßenräuber* und *Bürgerkriege* bedrohen die Untertanen nun zwar nicht mehr, aber die Herrscher übernehmen die Verwaltung des Raubens und Mordens gleich mit (KH IV 79). Und nicht zuletzt leiden unter diesem despotischen Klima die Tugenden der Menschen.⁴⁸²

Auch das Verleugnen und damit das Verschwinden der *Nationalcharaktere* im Zeichen der Aufklärung kritisiert Herder ironisch als einen Verfall von Tugend und Sitten (KH IV 74f). Ja, er wendet sich gegen jede Form der Gleichmacherei, sei es im Gedanken allgemeiner Brüderlichkeit oder im Gleichgewichtsstreben der absolutistischen Außenpolitik.⁴⁸³ Die Unterdrückung der Frauen in Europa und die koloniale Versklavung ganzer Weltteile sind weitere Themen seiner Zeitkritik.⁴⁸⁴

Schon in Bückeburg schreibt Herder: *alle Eräugnisse unsrer Zeit, sind auf großer Höhe, und streben weit hinaus*, aber es fehle ihnen an *Stärke* (KH IV 90). Und in den „Ideen“ greift er diesen Gedanken wieder auf, wenn er die Unreife Europas zur richtigen Nutzung des Fortschrittes wie folgt beschreibt: *Das scharfe Messer in der Hand des Kindes verletzt dasselbe, der Schade selbst aber macht den Menschen klüger* (KH VI 662). Zur Feststellung der fehlenden Reife tritt hier also die eindeutige Aussicht auf eine positive Entwicklung.

Mit der Französischen Revolution als einem Ansatz zur Verbesserung der Zustände in Europa setzt sich Herder nur noch in den „Humanitätsbriefen“ auseinander: Er begrüßt die Ablösung des Despotismus, wendet sich aber gegen jede Form der Gewalt und verlangt für Deutschland nach Reformen, die evolutionär in die gleiche Richtung zielen, um einer gewaltsamen Revolution zuvorzukommen.⁴⁸⁵

7.8 Novalis Gegenwart und die Aufklärung

Ihr wart glücklich, Väter, eure Zeiten fielen in Josephs und Friedrichs Jahre; in Deutschlands Goldne Zeit. Sie wird beschrieben. (HKA I 584)

Der junge Novalis hält den aufgeklärten Absolutismus noch für eine ideale Erscheinung und verwendet sogar den Begriff *Goldene Zeit* für die Regierungsjahre Friedrichs II. von Preußen und Josephs II., des Sohnes Maria Theresias, die beide für eine aufgeklärte Säkularisierungspolitik stehen. Friedrich der Große, selbst ein Protestant, hatte sich die Religionsfreiheit auf die Fahnen geschrieben, und Kaiser

⁴⁸¹ vgl. Förster, Johann Gottfried Herder: Weltgeschichte und Humanität, S. 366ff. und Martin Bollacher, Kommentar zu Herders „Ideen“, KH VI 930f.

⁴⁸² KH IV 64 und 78.

⁴⁸³ KH IV 99 und 72.

⁴⁸⁴ KH VI 320 und IV 74.

⁴⁸⁵ vgl. Förster, Johann Gottfried Herder: Weltgeschichte und Humanität, S. 384f.

Joseph schmälerte den Einfluss der katholischen Kirche mit seinen Reformen erheblich. Ihre Verherrlichung steht also im entschiedensten Widerspruch zu den bereits erwähnten Ansichten in Novalis' späteren Schriften.

Für den reiferen Novalis ist die Aufklärung das Zeitalter der Zersplitterung, das die negativen Seiten der Reformation fortsetzt und in der widernatürlichen, weil *für permanent erklärten* Revolution gipfelt (HKA III 512). Dieses Bild entspringt keineswegs nur der Sicht der „Europa“, sondern zieht sich durch das gesamte dichterische und philosophische Werk des erwachsenen Novalis.

Zur Charakterisierung der Aufklärung übernimmt er das negative Vokabular, mit dem diese das Mittelalter beschrieben hatte, und dieser Umkehrung entsprechend ordnet er jetzt ihr die Rolle einer bedauernswerten, aber notwendigen Vorstufe zu, die als Verfallsepoche einer besseren Zeit vorangeht. Auf die poetische Zeit des Mittelalters folgt die *prosaische Natur des jetzigen Himmels und der jetzigen Erde* (HKA III 312), denen alles Höhere abgesprochen wird. Aber auf diese *Weltperiode des Nutzens* wird nach dem *Weltgericht* eine *neue, gebildete* und *poetische* Epoche folgen (HKA III 313).

Wie zuvor die Aufklärer beruft Novalis sich jetzt – ganz im Gegensatz zu Herders Historismus – auf den inzwischen erreichten höheren Standpunkt, von dem aus man der Vergangenheit *freundlich zulächeln* und ihre *wunderlichen Thorheiten* als historische Merkwürdigkeiten und Fehler betrachten kann, die *zum Besten* einer höheren Entwicklung und deren Nutznießer gemacht werden mussten (HKA III 520). Mit seiner Feststellung, *wo keine Götter sind, walten Gespenster*, wirft er schließlich auch noch den Vorwurf des Aberglaubens listig auf die Aufklärung zurück (HKA III 520).

Mit der Abwendung vom Göttlichen, von der Natur und der Geschichte und mit der Errichtung der Alleinherrschaft des Verstandes ist nach Mähl die Harmonie zerrissen und der „Tiefpunkt der Menschheitsentwicklung“ erreicht.⁴⁸⁶ Ob dieses extreme Urteil allerdings wirklich der Sicht Hardenbergs entspricht, ist eher fraglich, denn ein absoluter Tiefpunkt an diesem Punkt der Geschichte passt ganz und gar nicht in das Bild einer sich langsam höher schraubenden Spirale, das die allmähliche Höherentwicklung der Menschheit in *fortschreitenden immer mehr sich vergrößernden Evolutionen* (HKA III 510) beschreibt. Auf die Goldene Zeit des Mittelalters müsste demnach zwar eine Verfallsepoche folgen, bevor die endgültige Goldene Zeit erreicht werden könnte, doch diese Epoche könnte durchaus über der früheren *Barbarey* (HKA I 204) stehen.

Bei näherer Betrachtung bietet auch die „Europa“ ein weit differenzierteres Bild der Aufklärung, als das eines absoluten Tiefpunktes: So heißt es da beispielsweise über ihren Beginn, *die guten Köpfe aller Nationen wären heimlich mündig geworden* (HKA III 515), was auch bei Novalis nicht gerade eine negative Wertung beinhaltet. Zwar schiebt er sofort die Relativierung hinterher, dass das *Gefühl ihres Berufs* sie getäuscht habe und dass der Gelehrte aus *Instinkt* ein *Feind der Geistlichkeit* sein müsse, aber die Feststellung, dies sei der Fall, weil beide um *Eine Stelle* stritten,

⁴⁸⁶ vgl. Mähl, Die Idee des goldenen Zeitalters, S. 306.

halte ich für eine nüchterne und plausible Einschätzung der Situation, die wiederum kein schlechtes Licht auf die Aufklärer wirft.

Mit der Beschreibung, wie die *triumphierende Gelehrsamkeit* den Glauben verdrängte und den *heiligen Sinn* verfolgte, beginnt die Kritik, aber die Benennung der neuen *Denkungsart* als Philosophie nimmt ihr unter Berücksichtigung der Liebe Hardenbergs zur Philosophie doch wieder einiges an Schärfe. Die folgende Beschreibung des Hasses der Aufklärer gegen den katholischen Glauben, die Bibel, den christlichen Glauben *und endlich gar gegen die Religion* an sich lässt allerdings wirklich kein gutes Haar mehr an den Jüngern der Vernunft. Wenn dieser Hass sich dann auch noch auf die *Fantasie*, das *Gefühl*, die *Sittlichkeit*, die *Kunstliebe* und die Geschichte ausdehnt, scheint das Urteil wirklich vernichtend zu werden. Aber selbst an dieser Stelle lässt Novalis doch noch die Philosophie als positive Errungenschaft der Aufklärung bestehen. Sie wird die neue Religion der Aufklärung, kann aber den heiligen Sinn nicht ersetzen und dieser zu großen Rolle folglich nicht gerecht werden. Es folgt die ironische *Geschichte des neuen Unglaubens* (HKA III 516), der an der göttlichen Natur der Welt scheitern muss.

7.8.1 Die Gegenreformation

Ein weiteres Argument gegen Mähls These eines absoluten Tiefpunktes der Menschheitsentwicklung ist die Existenz eines Gegenpoles innerhalb der Epoche der Aufklärung, der das vergangene Zeitalter immer noch spiegelt, wenn er auch beim Versuch seiner Restauration scheitert. Die Jesuiten und die Gegenreformation bilden diesen Gegenpol, der einen Teil der alten Welt in die Gegenwart hinüber rettet. Samuel zieht diesen Orden als Beweis heran, um das Ideal Hardenbergs von der urchristlichen Gemeinschaft auf die hierarchische Ordnung der katholischen Kirche zu verschieben,⁴⁸⁷ ob er damit Novalis' Verhältnis zu diesem *furchtbaren Orden* (HKA III 514) angemessen erfasst hat, bleibt allerdings noch zu untersuchen: *Zum Glück für die alte Verfassung* (HKA III 513) und nicht etwa zum Wohle der Menschheit lässt Novalis diesen Orden auftreten. Eine gewisse Bewunderung für die *Sicherheit* und den *Verstand*, mit denen dieser an die Realisierung der *großen Idee*, der Regeneration der päpstlichen Macht, ging, ist nicht zu überhören. Und auch die Erhebung des Ordens zum Vorbild all jener *Gesellschaften*, welche eine *organische Sehnsucht* umtreibt, sich unendlich weit zu verbreiten, ewig zu existieren (HKA III 513) und zur *Mutter* insbesondere der *sogenannten geheimen Gesellschaften* zu werden (HKA III 514), klingt nur positiv. Aber schon die Bezeichnung als *gefährlichen Nebenbuhler* des *Lutheranismus* lässt anklingen, was dann wenig später endgültig offenbar wird, wenn die Predigten gegen die Lutheraner als von *zerstörendem Eifer* geprägt und als deren Ziel die *grausamste Vertilgung* der Gegner geschildert werden, nämlich die Schattenseite des Ordens: religiösen Fanatismus. Die Beschreibung endet mit der rhetorischen Frage, *wie alt* die Erscheinung unserer Welt wohl heute aussehen würde, wenn man ihm nicht Einhalt geboten hätte. Wem

⁴⁸⁷ Samuel, Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung, S. 289.

aber selbst angesichts dieser Frage noch nicht aufgefallen ist, wie Novalis die Jesuiten wirklich sieht, dem wird im nachfolgenden Satz, in dem die Jesuiten als *furchtbarer Orden* vorgestellt werden (HKA III 514), noch einmal auf die Sprünge geholfen.

7.8.2 Die Französische Revolution

...eine zweite Reformation, eine umfassendere und eigenhümlichere war unvermeidlich... (HKA III 517)

Mit der Französischen Revolution endet das Zeitalter der Zersplitterung, das mit der Reformation, die für Novalis einer Revolution gleichkommt, begonnen hatte. In ihr macht sich das *überirdische Feuer* Luft, da sich die Feinde der Religion jetzt nicht mehr einig und damit auch nicht mehr in der Lage sind, sie zu unterdrücken (HKA III 517). Der Eingeweihte der Geschichte weiß, dass jetzt die Zeit der Auferstehung gekommen ist, weil *wahrhaftige Anarchie* das *Zeugungselement der Religion* ist.

In den wenigen Sätzen, welche die „Europa“ zur Französischen Revolution verliert, spiegelt sich neben dem erwarteten positiven Effekt aber auch die ganze Ablehnung wider, die Novalis ihr entgegenbringt, wenn etwa von *der Vernichtung alles Positiven* (HKA III 517) die Rede ist.⁴⁸⁸

In den „Teplitzer Fragmenten“ plant er eine *medizinische Ansicht* der Revolution und stellt die Frage, wie sie *kurirt* werden müsse und wie wir *indirecte durch sie kurirt* werden (HKA II 616). Der Vergleich mit einer Krankheit bietet nicht viel Neues, ganz anders sieht es hingegen mit dem Nachsatz aus, der ausführt wie sie uns hilft. Ähnlich wie Adelung, Iselin oder Gibbon die Kreuzzüge scheint er hier die Sache an sich zwar negativ, aber deren Folgen positiv zu bewerten, was hervorragend zu seiner Theorie passt, nur eine zweite Reformation könne die Zeit der Teilung beenden.

Wie wir in den „Fragmenten und Studien“ erfahren, plante Novalis ein *historisches Gemälde der Revolution* (HKA III 586), dessen Umsetzung wohl kaum die zeitgleich entstandene „Europa“ sein dürfte. In einem anderen Fragment verweist er zunächst auf die Verwandtschaft zwischen Römern und Deutschen, um dann festzustellen, dass das *Beste, was die Franzosen in der Revolution* hinzugewonnen hätten, eine *Portion Deutschheit* sei (HKA II 436). Dies kann wohl nicht gerade als Lob der politischen Errungenschaften gelten und belegt Hardenbergs negative Sicht der Sache an sich noch einmal treffend.

⁴⁸⁸ Eine ausführliche Untersuchung des Revolutionsbildes der "Europa" bietet Malsch, Europa, S. 58-125.

7.9 Zukunftsaussichten

7.9.1 Herder

Der oben beschriebene positive Ausblick der „Ideen“ entspricht Herders Vorstellung einer zukunftsschwangeren Vergangenheit und Gegenwart.⁴⁸⁹ In der Bückeburger Schrift vollzieht sich die historische Entwicklung dementsprechend mit der Übernahme des Kerns vergangener Zeiten durch die Nachwelt nach dem Abstreifen der unnützen und individuellen *Schlaube*. Er weissagt hier aus dem historischen *Feld voller Beine* (KH IV 96), wenn er künftige Taten erahnt, indem er die *bessere Zukunft* in ihren *Samenkörnern* erblickt (KH IV 102). In den „Humanitätsbriefen“ berichtet Herder dementsprechend von einem Traum, in dem *Gegenwart und Zukunft* miteinander verschmolzen wären und in dem er die Genese der Zukunft schon in der Gegenwart erblickt habe (KH VII 118). Diese Erkenntnis über die Verbindung der Zeiten verweist direkt auf eine Stelle des corpus hermeticum, in welcher der Mensch sein Wissen über „Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“ ebenfalls aus seinen „Träumen“ bezieht.⁴⁹⁰

Das positive Ergebnis dieser Weissagung bestätigt allerdings auch der „naturgesetzliche“ anthropologische Grund der Geschichte, wie Herder in den „Ideen“ zeigt:

So arbeitet sich auch in den Kräften der Menschen der übertreibende Mißbrauch mit der Zeit zum guten Gebrauch um; durch Extreme und Schwankungen zu beiden Seiten wird notwendig zuletzt die schöne Mitte eines daurenden Wohlstandes in einer regelmäßigen Bewegung.
(KH VI 662).

7.9.2 Novalis

7.9.2.1 Aussichten

Während die „Hymnen“ das goldene Zeitalter mit der Erscheinung Christi einläuten und der Opferdingen-Roman es für das Hochmittelalter erwartet, wird es in der „Europa“ erst für die Zukunft prophezeit. Seine Ansätze und Vorboten zeigen sich hier bereits in der Gegenwart, die eine *gewaltige Gährung* im künstlerischen und wissenschaftlichen Bereich durchläuft, welche mit der Entwicklung von *unendlich viel Geist* einhergeht (HKA III 519). Diese Vermehrung des Geistes und nicht nur des Wissens wird möglich, weil nicht nur *frische Fundgruben* aufgetan werden, sondern die Wissenschaften gleichzeitig in den besten Händen ruhen. Eine wichtige Rolle spielt auch hier wieder die Vielfalt, denn *alles* wird bearbeitet und auch nicht

⁴⁸⁹ vgl. Hamanns Vorstellung von der Einheit der drei Zeiten in Kapitel 6.1.1 Hamanns Zeitvorstellung; sowie Adler, Die Prägnanz des Dunklen, Einleitung, S. X.

⁴⁹⁰ c.h. XII 19. Auch bei Hamann findet sich diese Verknüpfung der Zeiten im Traum, und bei Novalis wird der ideale Dichter Heinrich von Ofterdingen eben diese Verbindung in einem Traum erleben. vgl. Hamann Kapitel 9.1; Novalis Kapitel 8.3.1.2.

der geringste Bereich *ungerüttelt, un beurtheilt, undurchsucht* belassen. So beleuchtet man alles von den unterschiedlichsten Seiten. Neben die Wissenschaften treten in neuem Selbstbewusstsein die schönen Künste, welche ebenfalls durch eine neue Buntheit glänzen, so zeigen sich beispielsweise die Dichter *eigenthümlicher und gewaltiger*.

Wichtig ist die Befruchtung der Wissenschaften durch die Liebe, die sich auch der Geschichte und der Kunst annimmt. Eine noch nie dagewesene Flexibilität und *wunderbare Tiefe* entstehen so aus der Paarung umfangreichen Wissens mit einer *reichen kräftigen Fantasie*. Diese Aufhebung der Zersplitterung der Aufklärung, welche das Wissen einseitig verabsolutiert hatte, lässt die *heilige Allfähigkeit der innern Menschheit* erahnen, welche auch die überwältigende Vielfalt der heiligen Schöpfung neu zu fassen vermag.

Aber noch ist diese Fähigkeit nicht erlangt und damit auch die Goldene Zeit noch Zukunft. Die vielen, wenn auch zusammenhanglos und *roh* erscheinenden *Andeutungen* verraten dem *historischen Auge* allerdings die Dämmerung einer neuen Zeit, die der vergangenen Goldenen Zeit ebenbürtig, ja sogar überlegen sein wird:

Das Neugeborene wird das Abbild seines Vaters, eine neue goldene Zeit mit dunklen unendlichen Augen, eine profetische wunderthätige und wunderheilende, tröstende und ewiges Leben entzündende Zeit sein – eine große Versöhnungszeit, ein Heiland... (HKA III 519f)

Was an dieser Stelle folgt, bezeichnet Malsch als die Versinnlichung der Zukunft mittels einer „herrenhutischen Predigtsprache“.⁴⁹¹ Novalis beschreibt den kommenden Heiland als *ächten Genius*, der von den Gläubigen zwar *als Brod und Wein, verzehrt, als Geliebte umarmt, als Luft geathmet und als Wort und Gesang vernommen*, nicht aber gesehen werden könne (HKA III 520). Den abschließenden Höhepunkt dieser Schilderung bildet der Tod als Aussicht, den Heiland unter den *höchsten Schmerzen der Liebe*, also mit *himmlischer Wollust*, in sich aufnehmen zu können.

Allerdings fehlt an diesem Punkt der Menschheitsentwicklung noch ein entscheidender Faktor, denn wie ein Fragment vom Juni 1799 verrät, existiert noch gar keine wirkliche Religion (HKA III 557). Die *Bildungsloge* einer neuen und echten Religion müsse vielmehr zuerst noch gestiftet werden.

7.9.2.2 Das Bild der zukünftigen Welt

Beinahe gleichzeitig mit dieser Feststellung der Ermangelung einer Religion stellt Novalis auch die Frage nach einem *Evangelium der Zukunft* (HKA III 557). Die angemessene Form einer derartigen Verkündigung sollte eigentlich das Kunstmärchen bilden, das Wesen des Märchens soll jedoch erst später behandelt werden.⁴⁹² Oder existiert mit der Geschichte etwa bereits ein solches Evangelium?

⁴⁹¹ Malsch, Europa, S.102.

⁴⁹² vgl. Kapitel 9.3.3.2.

In der Geschichte sieht Novalis schließlich tatsächlich den Schlüssel zur Zukunft, und wer sie durchschaut, erkennt die kommende Zeit, auf die sie hinarbeitet.⁴⁹³ Aber zu dieser Erkenntnis gehört eben ein erleuchteter Geist, denn in der kommenden Welt soll alles wie in der vergangenen sein und doch völlig anders (HKA III 281). Angestrebt wird ein Zustand ohne *Zeitfortschreitung*, also bar jeder *Vergangenheit* oder *Zukunft*, der aber trotzdem *veränderlich* sein soll (HKA III 431), ein *vernünftiges Chaos* eben, vernünftig durch die Durchdringung seiner selbst (HKA III 281).

In seiner Zukunftserwartung mischt Novalis Teile der antiken Vorstellung vom goldenen Zeitalter und vom ewigen Frieden⁴⁹⁴ mit der alttestamentarischen Idee des tausendjährigen Reiches, die schon die Apokalypse und die christliche Geschichtsschreibung wiederaufnahmen, sowie mit protestantisch mystischen Vorstellungen.⁴⁹⁵ Besonders der Idee vom ewigen Frieden verleiht Novalis eine völlig neue Prägung, indem er sie mit mystischen und religiösen Elementen anreichert.⁴⁹⁶ Für Mähl ist bei allem Eklektizismus die christliche Tradition des tausendjährigen Reiches das beherrschende Element in Novalis' Vorstellung vom goldenen Zeitalter.⁴⁹⁷ In der Tat zieht sich der Gedanke daran durch unzählige Fragmente. Schon in den Fichte-Studien fragt Novalis:

Träume der Zukunft – ist ein tausendjähriges Reich möglich – werden einst alle Laster exuliren? Wenn die Erziehung zur Vernunft vollendet seyn wird. (HKA II 281)

Und kurz darauf liefert er selbst die Antwort: Die Menschheit wäre nicht sie selbst, *wenn nicht ein tausendjähriges Reich kommen müßte* (HKA II 291). Diese Naturnotwendigkeit begründet er mit dem *Prinzip der Vervollkommnung*, das im Menschen selbst angelegt sei. Besagtes Prinzip stützt sich wiederum auf einen Analogieschluss, da es uns im Alltag in etlichen Kleinigkeiten begegne. In einem später entstandenen Fragment verbindet Novalis sogar die neutestamentarische Vorstellung des Jüngsten Gerichts mit seiner Idee eines tausendjährigen Reiches, das dann bis in die Gegenwart reichen soll (HKA III 62). Der Jüngste Tag wird hier zu einer ganzen *Periode*, ja zum *tausendjährige Reich* selbst ernannt, und diese für jeden Einzelnen individuell existierende Periode soll nicht nur durch sittliches Verhalten schneller herbeigerufen werden können, sondern auch bereits unter den Wartenden existieren.

Einen Bruch mit den bisherigen Vorstellungen von der goldenen Zukunft, in denen die Liebe und die Vereinigung, also auch Eintracht vorherrschen, bildet der folgende patriotische Ausrutscher zur zukünftigen Rolle der Deutschen in den „Blüthenstaubfragmenten“, der hier nicht weiter kommentiert werden muss:

⁴⁹³ vgl. Kapitel 4.3.2.

⁴⁹⁴ vgl. Vergils 4. Ekloge.

⁴⁹⁵ vgl. Mähl, Die Idee des Goldenen Zeitalters, S.326.

⁴⁹⁶ vgl. Malsch, Europa, S. 145ff.

⁴⁹⁷ Mähl, Die Idee des Goldenen Zeitalters, S. 326.

*Der Deutsche ist lange das Hänchen gewesen. Er dürfte aber wohl bald der Hans aller Hänse werden.
Es geht ihm, wie es vielen dummen Kindern gehn soll – er wird leben und klug seyn, wenn seine frühklugen Geschwister längst vermodert sind, und er nun allein Herr im Hause ist. (HKA II 436)*

7.9.2.3 Beschreibungen der Zukunft in der Dichtung

Die Erwartung der „Lehrlinge zu Sais“ wurde bereits mit der Wiedervereinigung von Mensch und Natur, also der Rückkehr zum Naturzustand auf einer höheren, da bewussten Ebene, charakterisiert. Das goldene Zeitalter der „Hymnen an die Nacht“ wird als pietistisch geprägtes Gottesreich auf Erden umrissen, in dem Liebe und Natur als hohe Werte gelten und das ewige Leben in der Einheit der Menschen mit Gott erreicht sein soll. Die Nacht bildet hier ein positives, zeugendes Chaos, aus dem alles kommt und in das alles zurückkehrt, womit es wohl dem Chaos der Zukunft entsprechen dürfte. Außerdem wird die Goldene Zeit hier von der Vereinigung der Weltreligionen geprägt, die im Auftritt des hellenistischen Sängers bei der Geburt des Heilands und durch dessen Zug nach Indostan angedeutet wird.⁴⁹⁸ Diese Einigung aller Menschen unter einer gemeinsamen, verschmolzenen Religion strebt auch der Opferdingen-Roman an. Hier sollte vor allem der zweite Teil die Goldene Zeit beschreiben. In einem Brief an Friedrich Schlegel vom 18. Juni 1800 kündigt Novalis für diesen unter anderem eine *Vermischung des Romantischen aller Zeiten* an (HKA IV 333). Er wollte hier Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart, alle Jahreszeiten sowie Jugend und Alter miteinander vereinigen (HKA I 355) und eben so, wie sich Zukunft und Vergangenheit in Heinrich zu einem *innigen Verein* verbunden hatten (HKA I 322), sollten *Raum und Zeit* keiner Ordnung mehr unterliegen (HKA I 318). In der Verheißung der Erkenntnis der Einheit aller Zeiten verbindet Novalis hier Hamanns Vorstellung der Einheit der Zeiten vor Gott mit Herders hermetisch geprägter Vergottung des Menschen, der die Rolle seines Schöpfers übernimmt.

⁴⁹⁸ vgl. Samuel, Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung, S. 182.

VIII Geschichtsschreibung

8.1 Geschichtsschreibung bei Hamann

8.1.1 *Geist der Beobachtung und Geist der Weissagung*⁴⁹⁹

Das Gegenwärtige ist ein untheilbarer, einfacher Punkt, in dem sich der Geist der Beobachtung concentriert, und aus ihm auf die ganze Sphäre des gemeinen Erkenntnisvermögen wirft. (N III 384, 9-11)

Der Geist der Beobachtung erfasst nach Hamann das Gegenwärtige und abstrahiert es. Den so gewonnenen Abstand nutzt er zur Schaffung allgemeiner Systeme, welche über die Eigentümlichkeiten der einzelnen Fakten und Ereignisse erhaben scheinen. Er sucht ihren Kern und isoliert diesen, sobald er ihn gefunden hat. Diesem systematischen, von der Vernunft geleiteten Vorgehen stellt Hamann den Geist der Weissagung gegenüber, der sich zwar weniger stringent, aber dafür deren Vielfalt desto angemessener mit der abwesenden Zeit befasst (N III 384, 11-13). Dieses *Abwesende* aber *hat eine zweifache Dimension*, da es Vergangenheit und Zukunft umfasst. Dieser Spaltung entspricht der *zweideutige* Geist der Weissagung (N III 384, 12f).

Da aber die *Summe des Gegenwärtigen* gegenüber der Summe der abwesenden Zeiten *unendlich klein* ist, folgert Hamann, dass auch der Geist der Weissagung seinem *einfältigen* Widerpart *unendlich überlegen* ist (N III 384, 21-23). Die An- oder Abwesenheit dieser beiden Geister prägt die unterschiedlichen Varianten der Geschichtsschreibung. Im Folgenden soll der von Hamann erwünschte Entwicklungsprozess nachvollzogen werden, eine Entwicklung nämlich von der reinen Faktensammlung im Geiste der Beobachtung zur prophetischen Geschichtsdichtung, die vom Geist der Vorsehung durchweht werden soll.

8.1.1.1 *Bloße Faktengeschichte*

Es giebt in dem Tempel der Gelehrsamkeit wirklich einen Götzen, der unter seinem Bilde die Aufschrift der philosophischen Geschichte trägt. (N II 62)

Das hier beschriebene, künstliche „Monument aus totem Stein“ ist die faktenzentrierte, analytische Form der Geschichtsschreibung im rationalen Geiste der Beobachtung und nicht, wie Wyss meint, die Geschichte der Philosophie.⁵⁰⁰ Die aufklärerische Form der „Geschichtswissenschaft“, wenn man hier überhaupt schon von einer solchen reden kann, ist für Hamann ein Irrglaube an den Götzen der für sich selbst sprechenden Fakten, die rational betrachtet zur Erkenntnis führen sollen.

⁴⁹⁹ N III 382.

⁵⁰⁰ Wyss, Das emanzipatorische Interesse, S. 33.

Ohne den *Geist der Weissagung* und die dem Menschen gemäße sinnliche Sprache bleibt jedoch für Hamann jegliche Geschichte tot.⁵⁰¹

Unter diese allgemeine Kritik an der rein beobachtenden Geschichte können allerdings auch philosophiegeschichtliche Werke fallen. Drei explizit kritisierte Beispiele aus der Philosophiegeschichte sind die beiden *Kolossen* Stanleys und Bruckners und das von *encyclischem Witz* geprägte Werk Deslandes' (N II 62).⁵⁰²

Für Hamann reicht es nicht aus, eine Unzahl von Fakten zu sammeln und nebeneinander zu stellen: geistlose Kolosse sind die Frucht dieser Arbeit. Nicht die Aufzählung von Ereignissen, sondern nur die Erzählung von Geschichten wird der Geschichte gerecht. Zurecht kritisiert Hamann den fehlenden Zusammenhang dieser Manifestationen historischer Sammelwut. Den großen Rhetorikern früherer Zeiten stellt Hamann die modernen *Schwätzer* gegenüber und den alten *Geschichtskundigen* ebenso abwertend die *Polyhistores* seiner Zeit (N II 176).

Im tiefen Vertrauen auf den Geist der Beobachtung wenden die Historiker der Aufklärung sich auch den hochgeschätzten antiken *Denkmälern der Alten* zu; aber für Hamann ist dieser *Brunnen der Griechen* zu *durchlöchert*, um den Geist ihrer Zeit zu bewahren (N II 209). Er verweist statt dessen auf die (literarischen) *lebendigsten Quellen des Alterthums*, doch deren Leben müsste der Abstraktion des Geistes der Beobachtung weichen und ist folglich nur dem Geist der Weissagung zugänglich. Eine positive Ausnahme findet Hamann in Montesquieus römischer Geschichte, die allgemeine Beispiele menschlichen Handelns in den Geschichten der römischen Zeit sucht und so mit der Natur des Menschen einen übergreifenden Gesichtspunkt wählt, welcher Abstraktion und Systematik in ihre Grenzen verweist:

„Darin liegt das Verbindende zwischen Buffon und Montesquieu einerseits und Hamann andererseits. Auch Hamann sieht sich im Gegensatz zur rationalen Analyse und der damit verbundenen Verfügbarkeit über die Geschichte, und er richtet sich gegen einen regressiven Prozess der Zergliederung, der die Geschichte letztlich auflöst und historische Fakta nach ‚genus proximum‘ und ‚differentia specifica‘ definiert.“⁵⁰³

8.1.1.2 Sinnliche Geschichte und Mythos

Wie die Natur uns gegeben, unsere Augen zu öffnen; so die Geschichte, unsere Ohren. (N II 64)

Hamann kommt über die Sprache zur Geschichte.⁵⁰⁴ Folglich fasst er die Geschichte als Kommunikation auf, als Anrede Gottes an den Menschen.⁵⁰⁵ Diese Anrede

⁵⁰¹ vgl. Gründer, *Figur und Geschichte*, S. 173.

⁵⁰² T. Stanley, *History of Philosophie*, London 1655-61; J. J. Bruckner, *Historia critica philosophia a mundi incunabilis*, 1742; A. F. B. Deslandes, *Histoire Critique de la Philosophie*, Paris 1730-36.

⁵⁰³ Strässle, *Geschichte*, S. 81.

⁵⁰⁴ vgl. Kapitel 9.1.4 *Sprache und Geschichte*

erfolgt in der dem menschlichen Verstand angemessenen Sinnlichkeit, und somit ist die Geschichte selbst sinnlich. Nur so kann sie verstanden und vermittelt werden, denn die *älteste Sprache war Musik* – also Kunst, und gab dem Menschen das *Urbild alles Zeitmaßes* ein, so wie die *älteste Schrift* ihm in *Malerey und Zeichnung* den Raum erschloss (N III 286). Die Sinne *mögen noch so trügen*, so zieht Hamann sie doch den *Luftschlössern* der Philosophen vor.⁵⁰⁶ Das Buch Genesis verteidigt er wegen seiner Qualitäten als sinnliche *Erzählung* gegen die Kritik Voltaires und Bollingbrokes, die behaupten, es sei historisch nicht relevant, denn gerade diese Form ist für Hamann *nach dem Begriff der M[enschen] abgemessen*.⁵⁰⁷

Für Hamann gründet alle Erkenntnis in der sinnlichen Wahrnehmung der Wirklichkeit. Diese findet ihren Ausdruck in ihrer sprachlichen Formulierung, sprich Abbildung.⁵⁰⁸ Nur die sinnliche Anschauung in Verbindung mit der hermeneutischen Annahme der Welt und ihrer Entwicklung kann deren Vielfalt erfassen und als bildhafte Geschichte nachahmen. Neben die so zu erreichende historische Wahrheit stellt Hamann die philosophische und poetische. Damit übernimmt er Bacons Dreigliederung der Wissenschaften nach den Seelenvermögen der memoria, ratio und phantasia, wertet aber die Poesie auf, indem er die Phantasie mit den anderen beiden auf eine ontologische Stufe stellt.⁵⁰⁹ Die Grundlage hierfür bildet das Monopol der *sinnlich, figürlichen Erkenntnis* (N I 157f), welche wiederum mit der Rolle des Bildes auch die des Geheimnisses stärkt: *Vielleicht ist die ganze Historie [...] ein verdecktes Zeugnis, ein Räthsel [...]* (N II 65)

Hamann verweist hier auf die Rolle der *Mythologie* für die Geschichte. Zuvor berichtet er von einem konkreten Mythos und dessen Bedeutung für den Umgang mit der Geschichte: Der Pygmalion-Mythos liefert den Schlüssel zum richtigen Verständnis einer Anekdote,⁵¹⁰ nach der Peter der Große dem Standbild Kardinal Richelieus die Hälfte seines Reiches anbot, wenn dieser *ihn lehren wollte, die andere Hälfte zu regieren* (N II 62). Hamann rät an dieser Stelle explizit zum poetischen Verständnis dieser Parabel, die, falls *unsere Historie Mythologie werden sollte, in ein Märchen verwandelt* würde. Diese Verwandlung brächte die Erfüllung von Peters Wunsch mit sich. Nur so ist der Verweis auf Pygmalion zu deuten.

⁵⁰⁵ Diese Einschätzung erinnert frappierend an die Sprachauffassung der Hermetik, für die sich Gott in der Sprache wie in der Schöpfung manifestiert und zeigt: „Also ist die Sprache Bild und Gedanke Gottes...“ (c.h. XII 14); vgl. auch c.h. XI 22, zur sichtbaren Anwesenheit Gottes in seiner Schöpfung.

⁵⁰⁶ H V 265f.

⁵⁰⁷ BW 69.

⁵⁰⁸ Hierin liegt die Verbindung zum Mythos, denn dieser bezeichnet „das Seiende selbst und die Rede vom Seienden in seiner Vergangenheit und Gegenwart“. (Strässle, Geschichte, S. 94.) Daraus folgt für die Geschichte, dass jeder universalgeschichtliche Zusammenhang in seiner Verankerung in allen drei Zeitebenen als mythologisch betrachtet werden kann: „Universalgeschichtliches Reden ist mythologisch, kann nur mythologisch sein.“ (Hempelmann, Gott ein Schriftsteller, S. 34.)

⁵⁰⁹ vgl. Bayer, Wahrheit oder Methode, S. 169.

⁵¹⁰ Im weiteren Verlauf dieses Kapitels erfolgt die Interpretation der Richelieu-Anekdote aus der Einleitung der „Sokratischen Denkwürdigkeiten“ (N II 65ff) die Zitatangaben im Text erübrigen sich also.

Die Anekdote ist aber nicht nur eine dem Mythos verwandte Geschichte, sondern wie bereits erwähnt auch eine Parabel, denn eingangs erklärt Hamann, dass es der *Geschichte der Philosophie* ähnlich ergangen wäre wie dem Standbild Richelieus: Auf Kosten eines Potentaten wären zunächst beide von einem Künstler geformt worden. So weit ist die Parabel leicht zu verstehen, enthält aber dennoch bereits einen bedeutenden, weiterführenden Hinweis: Ein Künstler schafft das eindruckliche Bild, welches dem Lebenden so ähnlich wird, dass der Mensch es um Rat fragt. Die Frage aber ist eine Grundvoraussetzung der Hermeneutik, und auch die Hinweise auf Mythologie und poetisches Verständnis passen in den Kontext der hermeneutischen Typologie.⁵¹¹

Die Anekdote offenbart vier Wege des Umgangs mit der Geschichte: ihr eine künstliche oder künstlerische Form zu geben, sie nur in dieser Form zu bestaunen oder ihren Rat zu suchen.⁵¹² Gründer erblickt hinter der Parabel eine Verheißung an den Philosophen: „Wenn der Philosoph nicht in Absehung von der Geschichte der Philosophie sein Geschäft treibt, sondern bei ihr in die Lehre geht, verwandelt sich beides: die vordem tote ‚Historie‘ gewinnt Leben und bringt der vordem leeren Systematik erst ihre eigentliche Fülle zu.“⁵¹³ Der richtige Umgang mit der Geschichte ist wie Peters Tat eine offene Hinwendung, fragend und die eigene Unwissenheit eingestehend. Hamann nennt diese Tat eine „Schwachheit“, was aber keine negative Konnotation haben muss, da diese auch im Zeichen der Kondeszendenz verstanden werden kann: Der Mensch, hier selbst ein Schöpfer, lässt sich zum Kunstwerk herab und gibt ihm mit seiner Erinnerung und Phantasie eine Vergangenheit und Zukunft, schenkt ihr also Geschichte und Leben. Peter, den Hamann auch einen *Schöpfer seines Volkes* nennt, wird damit zum Abbild Gottes.⁵¹⁴ Bezüglich der Geschichtsschreibung sagt die Parabel zweierlei aus: Erstens verweist Hamann auf eine mögliche Verwandlung der aktuellen Geschichtsschreibung, die in künftigen Interpretationen als Mythologie behandelt und *poetisch verstanden* werden könnte. Und zweitens zeigt sie im Verhalten Peters den richtigen Umgang mit der Geschichte auf. Der ideale Historiograph, der sich hier abzeichnet, wird daraufhin auch beim Namen genannt: Es ist der *Dichter* (N II 63).

8.1.1.3 Prophetische Geschichte

Was wäre die genaueste, sorgfältigste Erkenntnis des Gegenwärtigen ohne eine göttliche Erneuerung des Vergangenen, ohne eine Ahnung des Künftigen [...]. Was für ein Labyrinth würde das Gegenwärtige für den Geist der Beobachtung sein – ohne den Geist der Weissagung und seine Leitfäden der Vergangenheit und Zukunft [...]. (N III 398)

⁵¹¹ vgl. Kapitel 4.1.5 Typologie.

⁵¹² Anders: Veldhuis, Ein versiegeltes Buch, S. 151. Hier werden nur drei Wege erkannt.

⁵¹³ Gründer, Figur und Geschichte, S. 171.

⁵¹⁴ vgl. Strässle, Geschichte, S. 77.

Ähnlich wie bei ihrer Beschäftigung mit der Gegenwart ergeht es der Vernunft geleiteten Analyse mit der Geschichte, die Hamann aus dieser Sicht mit dem Bild eines weiten Feldes *voller Beine* umschreibt (N II 176, 12), ein Bild, das Herder von ihm übernehmen wird (KH IV 96). Der Geist der Weissagung ist notwendig, um diese *historischen Skelette* (N II 176, 9) und *anatomischen Gerippe* (N II 73) zu ihrem früheren Leben wiedererstehen zu lassen: *Niemand als ein Prophet kann von diesen Beinen weissagen, daß Adern und Fleisch darauf wachsen und Haut sie überziehe.* (N II 176, 13f) Mit den Mitteln der poetischen Sprache verkündigt dieser ihre Vergangenheit und beseelt sie so mit neuem Leben. Ebenfalls im „Zweiten Hellenistischen Brief“ ruft Hamann den Historiker dazu auf, das Vergangene prophetisch zu betrachten, also als Verkündigung der Zukunft zu lesen und zu beschreiben (N II 175).

Die Fähigkeit der prophetische Weissagung des Künftigen aus dem Vergangenen wird dem Historiker allerdings erst durch die Einsicht in einen größeren Zusammenhang ermöglicht. Diesen Interpretationsrahmen liefert für Hamann die Heilsgeschichte. Alle Geschichte konzentriert sich hier auf einen bestimmten Punkt, und in dieser christozentrischen Sicht gewinnt die Vergangenheit ganz von selbst die Qualität einer Verkündigung. Der Historiker wird ihr Interpret, der die heilsgeschichtlichen Hinweise aufspüren und bündeln soll. Sein Handwerkszeug bilden die Hermeneutik und die Typologie, sowie *Sagacität und vis diuinandi* – ein geschärfter Blick und prophetische Fähigkeiten also (N II 175). Auch der Geist der Beobachtung spielt noch eine Rolle, aber nur in der Unterordnung unter den Geist der Weissagung, denn beide hält ein *unzertrennliches Band* zusammen (N III 398).

Die Grundlage dieser neuen Historiographie bildet das *historische und prophetische Material der ältesten Urkunden* (N III 384). Durch das biblische *Sehrohr historischer und prophetischer Vorerkenntniß* wird dann auch der *Beobachtungsgeist* das *exemplarische Ideal* der Heiligen Schrift in der Geschichte wiedererkennen (N III 386). Geschichtsschreibung wird hier zur praktischen Wissenschaft der religiösen Heilsv Verkündigung im Medium der prophetischen Poesie.⁵¹⁵ So finden die *positiven Kräfte und Mittel der Beobachtung und Weissagung* (N III 394) wieder zueinander, indem sich der Geist der Beobachtung dem der Weissagung annähert und unterordnet, spricht, sich von Letzterem leiten lässt. Dieser in die richtigen Bahnen gelenkte, neue Beobachtungsgeist darf über der Abstraktion das Individuelle nicht mehr vergessen. Sein erweiterter offener Blick lässt den Historiker tiefer schauen und macht ihn zum *Pro- und Epipheten* (N III 129).⁵¹⁶

⁵¹⁵ vgl. Wyss, Das emanzipatorische Interesse, S. 37; und Veldhuis, Ein versiegeltes Buch, S. 156.

⁵¹⁶ vgl. Kapitel 9.1.

8.2 Geschichtsschreibung bei Herder

8.2.1 Negative Beispiele

Wers bisher unternommen, den Fortgang der Jahrhunderte zu entwickeln, hat meistens die Lieblingsidee auf der Fahrt: Fortgang zu mehrerer Tugend und Glückseligkeit einzelner Menschen. Dazu hat man alsdenn Fakta erhöht, oder erdichtet: Gegenfakta verkleinert oder verschwiegen; ganze Seiten bedeckt, Wörter für Wörter genommen, Aufklärung für Glückseligkeit, mehrere und feinere Ideen für Tugend – und so hat man „von der allgemeinfortgehenden Verbesserung der Welt“ Romane gemacht – die keiner glaubte, wenigstens nicht der wahre Schüler der Geschichte und des Menschlichen Herzens. (KH IV 39f.)

Mit der Geschichtsschreibung seiner Zeitgenossen geht Herder hart ins Gericht. Vor allem der blinde Glaube an den stringenten Fortschritt in der Geschichte, der in der europäischen Aufklärung seinen absoluten Höhepunkt findet, ist ihm ein Dorn im Auge. Aber auch die unwissenschaftlichen Methoden, welche die Versuche dieses Weltbild zu untermauern häufig begleiten, prangert er an. Die Anhänger jener Schule verspottet er an anderer Stelle als *philosophische Epopeengeschichtsschreiber* (KH IV 73). Das andere Extrem, den historischen *Skeptizismus*, der jeden *Plan* oder *Fortgang* in der Geschichte leugnet, lehnt Herder allerdings ebenfalls ab (KH IV 40).

Den *Philosophen im nordischen Erdental* fragt er spöttisch, ob er, mit der *Kinderwaage* seines *Zeitalters in der Hand* die *Vorsehung selbst* an Einsicht übertreffen wolle (KH IV 37). Die *Kinderwaage* steht hier für die Bewertung der Vergangenheit *nach dem Muster anderer Zeiten, spätern Vorbildern, dem Ideal des Katheters* oder der *Laune* des Philosophen (KH IV 36). Herder verurteilt diese Bewertung *vergängerer Zeiten* nach dem *Preisideal seiner Zeit* als unhistorische *Anmaßung* (KH IV 79).

Montesquieus Esprit nennt er zwar ein *edles Riesenwerk*, Herder wirft dem Autor aber dennoch vor, nur einen *Ruinenhaufen* mit zuwenig *Data hingetrümmert* zu haben (KH IV 88). Und die Kritik an den *Büchern unsrer Voltäre und Hume, Robertsons und Iselins* ist noch weit härter, wenn er ihnen vorwirft, *ganze Jahrhunderte* zur Erhöhung der eigenen Zeit auf ihre *dunkeln Seiten* zu reduzieren (KH IV 51).⁵¹⁷

Anstatt der historischen *Torheit* zu verfallen *mit dem Maßstabe einer andern Zeit zu messen* (KH IV 22), rät Herder für die Beschäftigung mit der Geschichte *alle enge Gedankenformen, die aus der Bildung Eines Erdstrichs, wohl gar nur Einer Schule genommen sind* zu *verleugnen* (KH VI 35). *Allgemeines Charakterisieren* hält er generell für eine *Schwäche* der Geschichtsphilosophen (KH IV 32).

⁵¹⁷ Mehr zur Aufklärungsgeschichtsschreibung findet sich in Kapitel 5.1.

8.2.2 Herders Ideal einer unvoreingenommenen, pragmatischen Geschichtsschreibung

*Wir sind von gestern und wissen nichts
unsre Tage sind ein Schatten auf Erden.
Frage das älteste Geschlecht
bereite dich zu forschen die Väter
Sie werden dichs lehren und dir sagen
und dir ausschütten die Schätze ihres Herzens.*
(KH V 495)

Die Anerkennung der eigenen Wurzeln in der Vergangenheit und das sokratische Eingeständnis der eigenen Unwissenheit werden hier – genau wie bei Hamann – als die unumgänglichen Voraussetzungen jeder Erforschung der Geschichte dargestellt. Die *Tradition*, die *Lehre voriger Zeiten*, wird als *Erfahrung* zum Wahrheitsgaranten und ersetzt so das *Wissen* (KH V 12).⁵¹⁸ Dennoch will Herder seriöse Forschung betreiben, ja sogar zum *Forscher der Menschheit* werden (KH VI 464). Aber dem *kalten leeren Eishimmel* der philosophischen Spekulation will er die wärmende Flamme des historischen Denkens entgegenhalten,⁵¹⁹ denn die *historische Rechnung* ist oft *so verwickelt, daß es einen Hypothesen-freien Geist erfordert, den Faden nicht zu verlieren* (KH VI 509).

Allerdings ist für die historiographische Erfassung der historischen Ähnlichkeiten und Figuren, die es aufzuspüren gilt, ein ordnendes Kriterium vonnöten. Häfner verortet dieses Kriterium in der „siebenteiligen anthropologischen Hieroglyphe“, deren hermetisch-kabbalistische Prägung er allerdings nicht erkennt.⁵²⁰

8.2.2.1 Wahrheit

*Die Geschichte will Wahrheit, und eine Philosophie zur Geschichte
der Menschheit wenigstens unparteiische Wahrheitsliebe.* (KH VI
677)

Herders historischer Wahrheitsanspruch ließe sich noch an vielen weiteren Stellen dokumentieren. Die historische Wahrheit, der er nachspürt, findet ihren Urgrund – wie bei Hamann – in Gott, dem Schöpfer, der als einziger den Plan der Geschichte durchschaut. Für den forschenden Historiker oder Philosophen der Geschichte läßt sich dieser Plan nur erahnen, indem er die Geschichte wie die Natur als Hieroglyphe, spricht als verschlüsselte Offenbarung Gottes, deutet. Die Erde erscheint so gesehen, gleichgültig ob in ihrem augenblicklichen Zustand oder in ihrer historischen Entwicklung betrachtet, *als ein Treibhaus natürlicher Sinne und*

⁵¹⁸ Hier befindet sich Herder im offenen Widerspruch zur vorherrschenden Philosophie seiner Zeit, welche die „Tradition“ als Wahrheitsgarantin gerade zugunsten einer überzeitlichen Vernunftwahrheit zu entmachten trachtete. vgl. Herz, *Dunkler Spiegel – helles Dasein*, S. 192f.

⁵¹⁹ HB V 111.

⁵²⁰ Häfner, *Johann Gottfried Herders Kulturentstehungslehre*, S. 238.

Gaben, Geschicklichkeiten und Künste, Seelenkräfte und Tugenden in ziemlich großer Verschiedenheit derselben (KH VI 327).

Herder träumt schon Anfang der siebziger Jahre von einer Wissenschaft der Geschichte, die analog zur *Naturkunde* die *ganze, treue Naturgeschichte der Völker* entwickelt und diese *nicht verschöne*, sondern *gebe, wie sie ist* (KH III 61f.). In den „Ideen“ nimmt er diesen Ansatz später wieder auf, wenn er die *ganze Menschengeschichte* als eine *reine Naturgeschichte menschlicher Kräfte, Handlungen und Triebe nach Ort und Zeit* behandelt (KH VI 568).

In seinen geschichtsphilosophischen Schriften versucht Herder selbst der im „Journal“ herbeigewünschte „Newton der Geschichte“⁵²¹ zu werden und Letztere als *Wissenschaft dessen was da ist* von *sinnloser Willkür* und allen *Wundern* zu befreien (KH VI 568f. und 623).⁵²² So sollen über den *Charakter der Nationen* ausschließlich die *Data ihrer Verfassung und Geschichte*, also harte Fakten, Auskunft geben, und es spielt keine Rolle, was hätte *sein können*, wenn es nicht wirklich real wurde (KH IV 34).⁵²³ Die Beschränktheit seines *Horizonts* behindert den naturwissenschaftlich arbeitenden Historiker hierbei allerdings nicht unerheblich (KH IV 39). Und nur die sympathisierende Einfühlung ist in der Lage diese Schranken zu überwinden.⁵²⁴

8.2.2.2 Hermeneutik und Historismus

Herders oben bereits zitiertem Postulat, *fühle dich in alles hinein*, entsprechend, soll der ideale Historiker *ein Hausgenosse, ein Ministerial des Zeitgeistes* der behandelten Epoche werden (KH IV 33 und SWS II 260). Die Fakten dürfen über dieser Technik der Einfühlung jedoch niemals vernachlässigt werden.⁵²⁵

Herders Impetus, das *Wesen* einer Zeit zu ergründen, um eine *pragmatische Anwendung* dieser Erkenntnis *auf unsere Zeit* zu ermöglichen, offenbart einen weiteren Grundzug seines „historisch-kritischen Bewußtseins“: nämlich ein „systematisches Interesse an Geschichte, das gleichfalls die Methode spontaner ‚Einfühlung‘ immer wieder überschreitet“.⁵²⁶

Aber die Ansprüche an den idealen Historiker erschöpfen sich noch keineswegs in den bisher genannten Eigenschaften. Vor allem muss der *Geschichtsschreiber der Menschheit* alles *unparteiisch sehen und Leidenschaftlos richten* (KH VI 509). Er soll wie der *Naturforscher*, welcher *Rose und Distel* für gleichwertig hält, das

⁵²¹ Ulrich Dierse, *Der Newton der Geschichte*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*. 30 (1986/87), S. 158-182.

⁵²² Wolfgang Förster bescheinigt Herder daher auch, ein ernst zu nehmender Historiker zu sein: „Ungeachtet aller Metaphorik und poetischen Diktion ist Herders Geschichtsdenken von realistischem Sinn geprägt und am zeitgenössischen Forschungsstand orientiert.“ Förster, *Johann Gottfried Herder: Weltgeschichte und Humanität*, S. 384.

⁵²³ Auf diesen Gegensatz zu Novalis und Bollachers diesbezügliche Fehleinschätzung wurde bereits in Kapitel 4.2.2 hingewiesen.

⁵²⁴ Simon, *Das Gedächtnis der Interpretation*, S. 116.

⁵²⁵ Herder selbst wird diesem Anspruch durch aus gerecht, wie Suphan in seinem Nachwort zu Band XIV (SWS XIV 679ff.) und Herz, *Dunkler Spiegel – helles Dasein*, S. 193, belegen.

⁵²⁶ Herz, *Dunkler Spiegel – helles Dasein*, S. 172.

untersuchen, *wobei er am meisten lernet* und nicht, was ihm oder seinem theoretischen System am angenehmsten erscheint (KH VI 510). Wählt er hingegen einen einzigen *Völkerstamm ausschließend zu seinem Lieblinge*, so *verkleinert* er den Eigenwert der anderen unweigerlich (KH VI 706).

Herder selbst behauptet von seiner Untersuchung der christlichen Geschichte, dass auch ein *Fremdling*, sei er *Muselman* oder *Mammluke*, die Sache nicht anders beschreiben würde als er (KH IV 46). Es ist eher zweifelhaft, ob er diesem Anspruch wirklich gerecht wird, aber man muss Herder auf jeden Fall zugestehen, der Geschichtsschreibung viele neue Wege der angemesseneren und ausgewogeneren Behandlung ihres Sujets aufgezeigt zu haben.

So durchbricht er nicht nur den historischen Eurozentrismus, indem er in den „Ideen“ auch die Sicht der Afrikaner und Indianer bezüglich ihrer Ausbeutung durch die Europäer zu Wort kommen lässt. Er verabschiedet sich auch generell von der Siegesgeschichte der wenigen Mächtigen, die sich durchzusetzen vermochten, indem er auch die von den Römern unterdrückten Völker behandelt. Und später fordert er sogar eine Art Alltagsgeschichte aus der Sicht des kleinen Mannes ein.⁵²⁷

Die Individualität wird neben der Entwicklung zum zweiten Hauptpfeiler seines frühen Historismus.⁵²⁸ In der Bückeburger Schrift heißt es hierzu: *jede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt* (KH IV 39). Als letzte Konsequenz aus dem Dogma der Individualität könnte nun der historische Relativismus drohen. Herder selbst schreibt auch: *im Grunde wird alle Vergleichung mißlich* (KH IV 38). Aber der ideale Historiker soll, wie oben gezeigt wurde, eben doch richten, nur unvoreingenommen und unparteiisch muss er sein und *zuerst eine Geschichte im Ganzen* entwerfen, bevor er *über alles zu urteilen* beginnt (SWS XXXII 87). Nicht der Vergleich an sich ist das eigentliche Problem, sondern der wertende Vergleich.

Der Vorwurf des interesselosen Historismus ohne jeden Bezug zur Gegenwart trifft auf Herder nicht zu, denn für ihn hat die Geschichte bei aller Betonung des Eigenwerts der Epochen doch immer noch eine belehrende Funktion, die den Bezug zur Gegenwart aufrecht erhält:

*Schwermütig auf den Trümmern der Vorwelt sitzen, mag eine
malerische Stellung seyn; sie ist aber weder gnügsam noch nützlich.*
(SWS XVI 51)

Um ihre Lehren zu vermitteln muss die Geschichte allerdings zunächst einmal selbst dem zu Belehrenden vergegenwärtigt werden, und hierzu benötigt der Historiker das ästhetische Mittel der Fiktion.

⁵²⁷ vgl. Martin Bollacher, Kommentar zu Herders „Ideen“, KH VI 930; und Kapitel 8.2.2.3 dieser Arbeit.

⁵²⁸ Zur Entwicklung vgl. Kapitel 5.1.

8.2.2.3 Historiographische Projekte und Ansätze

Schon im „Journal“ nimmt sich Herder vor, eine *Geschichte des Menschlichen Geschlechts* zu schreiben,⁵²⁹ und in seinen beiden geschichtsphilosophischen Werken, der Bückeburger Schrift und den „Ideen“, setzt er diesen Plan in die Tat um. Sie sind nicht nur philosophische, sondern zugleich historische und literarische Texte. Darüber hinaus fordert er in den „Ideen“ eine *unparteiliche, pragmatische Geschichte des Papsttums* ein und versucht diese auch sogleich selbst in ebendiesem Werk voraus zu skizzieren (KH VI 806ff). Anhand seiner Behandlung der Völkerwanderung verlangt er weiter nach einer *physisch-geographischen Geschichte der Abstammung und Verartung unsres Geschlechts nach Klimaten und Zeiten* (KH VI 281). Diese physisch-geographischen Determinanten prägen auch seinen historischen Ansatz in den „Ideen“ selbst.

In der Bückeburger Schrift stellt Herder die Geschichte als einen Prozess der „Bildung und Umbildung geschichtlicher Phänomene“ vor und in den „Ideen“ setzt er dieses Konzept, vor allem in der Darstellung der Antike, konsequent um.⁵³⁰ Herder trennt wie seine Zeitgenossen nicht klar zwischen Geschichtsphilosophie und Historiographie. Er sucht nach einem Weg, Geschichte darstellbar und nachvollziehbar zu machen. Und während er diesen Weg theoretisch fundiert, setzt er ihn ansatzweise auch gleich in die Tat um: Deskription und Reflexion verschwimmen in seinem ganzheitlichen Ansatz.

Das für die heutige Geschichtswissenschaft interessanteste Projekt Herders ist zweifelsohne seine oben bereits erwähnte Skizze einer „Alltagsgeschichte von unten“ beziehungsweise einer Mentalitätsgeschichte:

Es wäre zur Menschengeschichte ein schöner Beitrag, wenn man mit unterscheidender Genauigkeit alle Nachrichten der Alten von ihrer Gestalt und Größe, von ihren Nahrungsmitteln und dem Maß ihrer Speisen, von ihren täglichen Beschäftigungen und Arten des Vergnügens, von ihrer Denkart über Liebe und Ehe, über Leidenschaft und Tugend, über den Gebrauch des Lebens und das Dasein nach diesem Leben Ort- Zeitmäßig sammlete. Gewiß würde auch schon in diesen kurzen Zeiträumen ein Fortgang des Geschlechts bemerkbar.
(KH VI 658)

Die alltäglichen Beschäftigungen der „kleinen Leute“ treten hier ins Zentrum des Interesses, das bis dahin stets die wenigen Mächtigen für sich beanspruchen konnten. Hinter diesen *berühmtesten Namen der Welt* sieht Herder die *Würger des Menschengeschlechts* (KH VI 366). Politisch wie historisch ist dies ein bahnbrechend innovativer Ansatz, da der Fokus von der Politik- und Ereignisgeschichte genommen wird. Ein alltagsgeschichtlicher Ansatz, der in der

⁵²⁹ Shichiji, *Geschichte und Offenbarung*, S. 47.

⁵³⁰ Bernhard Gajek (Hrsg.), *Hamann – Kant – Herder. Acta des vierten Internationalen Hamann-Kolloquium in Marburg/Lahn 1985, Frankfurt a.M. 1987*, S. 163.

Geschichtswissenschaft erst im 20. Jahrhundert durch die französische Schule der *Annales* vertreten wurde.

Dieser gedanklichen Freiheit und seinem nicht minder modernen historistischen Geschichtsdenken steht allerdings eine tiefe Verhaftung im religiösen Denken gegenüber. Der göttliche Heilsplan als letzte sinnstiftende Instanz der *trümmervollen Geschichte* bleibt stets präsent (KH IV 90).⁵³¹ Daher kann Herder auch mit Hamann die Bibel oder vielmehr das Alte Testament zum Leitfaden idealer Historiographie erheben (KH IV 89).⁵³² Es gilt, die ganze Geschichte als positive, sinnvolle Einheit darzustellen, die im Nachvollzug der Bildung der Menschheit diese weiter befördert.⁵³³

Der so konstruierte Zusammenhang impliziert noch einen weiteren Schluss, denn, wenn die Gegenwart stets Partikel einer fortwirkenden Vergangenheit enthält, dann trägt Erstere im logischen Umkehrschluss auch den Keim der Zukunft in sich.⁵³⁴

Diese Erkenntnis in Verbindung mit der Idee eines göttlichen Planes macht den Historiker zum Propheten. Ihre Umsetzung hingegen erfordert eine poetische Geschichtsschreibung, denn erst die Erzählung als Metageschichte schafft die notwendigen Zusammenhänge.⁵³⁵ *Im Erzählen der Geschichte* verortet Herder die *größte Wahrheit, im Fassen und Beurteilen den vollständigsten Zusammenhang* derselben (KH VI 568f.). Die einheitsstiftende Narration wird somit zum Wahrheitsgaranten.

Es ist also nicht weiter verwunderlich, wenn Herder dem *Genie* der Ältesten Urkunde folgen und sich als Historiker an ihrem Beispiel und den nicht minder vorbildhaften historischen Dramen Shakespeares orientieren will, um seinen Gegenstand wie diese nach Sinn und Ziel zu strukturieren.⁵³⁶ Um den tieferen Zusammenhang der historischen Ereignisse zu erfassen, muss der Historiker den sicheren Boden der Tatsachen verlassen und aus dem Bereich der reinen Faktensammlung in denjenigen der fiktionalen Narration hinüberwechseln: *Historische Fakta und Untersuchungen, Entdeckungen und Reisebeschreibungen*, schreibt Herder schon in Bückeburg, *liegen da: wer ist, der sie sondere und sichte?* Diese höhere Arbeit ist sein Ziel als Geschichtsphilosoph und Historiker. Auch das Ergebnis dieser Ordnung der historischen Bruchstücke liegt schon fest: *Der Gang Gottes über die Nationen !* (KH IV 88) Als „triceps“ also als „Historiker, Philosoph und Dichter oder als Sensualist, Rationalist und Analogiedenker“ versucht Herder diesem Ziel gerecht zu werden.⁵³⁷

⁵³¹ vgl. vom Hofe, „Weitstrahlsinnige“ Ur-Kunde: zur Eigenart und Begründung des Historismus beim jungen Herder, S. 309.

⁵³² Zu Herders Interpretation des Alten Testaments als idealer Geschichtsschreibung siehe auch: Kapitel 9.2.5.2 Gott als Dichter – die Bibel als Quelle und Paradebeispiel poetischer Geschichte.

⁵³³ Tino Markworth, Unterwegs zum Historismus. Der Wandel des geschichtsphilosophischen Denkens Herders von 1771-1773, in: Johann Gottfried Herder: Geschichte und Kultur, hgg. von Martin Bollacher, Würzburg, 1994, S. 51-59, S.58.

⁵³⁴ Jacobs, „Universalgeschichte der Bildung der Welt“, S. 71.

⁵³⁵ Gaier, Poesie oder Geschichtsphilosophie? S. 12.

⁵³⁶ vgl. Kapitel 9.2.6 dieser Arbeit.

⁵³⁷ Gaier, Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik, S. 11.

8.2.2.4 Pragmatische Geschichte

Dazu ist nun die Geschichte geschrieben [...] damit nach allen Unordnungen der Mensch endlich lerne [...] (KH VI 646).

Der alte Topos der „*historia magistra vitae*“ kehrt also auch bei Herder wieder.⁵³⁸ Der scheinbare Gegensatz dieser Tradition zu seinem historistischen Ansatz verflüchtigt sich unter den theologischen Prämissen seiner Geschichtsphilosophie. Herder selbst betont den didaktischen Charakter der Geschichte und die Nützlichkeit der historischen Arbeit steht für ihn absolut im Vordergrund. So schreibt er an Scheffner: *Meine Fragmente sind blos geschrieben um genutzt zu werden* (HB I 92). Über den Nutzen der Menschheitsgeschichte heißt es in den „Ideen“:

Keinen edlern Gebrauch der Menschheitsgeschichte gibt's, als diesen: er führt uns gleichsam in den Rat des Schicksals und lehrt uns in unsrer nichtigen Gestalt nach ewigen Naturgesetzen Gottes handeln. (KH VI 671)

Für Herder ist es also möglich aus der Geschichte zu lernen. Und was für den großen Allzusammenhang gilt, gilt natürlich auch für einzelne, menschliche *Fehler*, in deren *Natur* es liegt, sich früher oder später zu zeigen, so dass der wache Geist sie künftig *aus besserer Einsicht der Sache* vermeiden kann (KH VI 641). Ein Paradebeispiel für den vorbildlichen Gebrauch der Geschichte bietet die Art und Weise, *wie die Römer von den Griechen gelernt haben* (KH I 311). Genauso sollen auch Herders Zeitgenossen aus der Vergangenheit ihre Lehren ziehen und das tradierte Wissen nützen. Auch der Plan einer *Universalgeschichte der Bildung der Welt* aus dem „Journal“ läuft darauf hinaus, die *Geschichte aller Zeiten recht nutzen zu lernen* (SWS IV 353 und 364).⁵³⁹ Sogar schon die „Kritischen Wälder“ stellen die antike griechische Historiographie lobend als pragmatische Mischung aus Darstellung und Lehren vor. Und an Thomas Abbt lobt Herder ausdrücklich seinen *pragmatischen Gebrauch der Historie* (SWS II 273). Der pragmatische Charakter der „Ideen“ selbst schließlich dürfte außer Frage stehen.⁵⁴⁰

8.2.2.5 Die Analogie als Werkzeug der Geschichtsschreibung

[...] jener wirksame Trieb in uns, Analogien zu schaffen [...] (SWS XV 565)

Laut Herder ist es dem Menschen ein tiefes Bedürfnis, Bilder zu erschaffen, Übereinstimmungen in seiner Umwelt zu finden und seine so gewonnenen Erkenntnisse mit anderen zu teilen. Soll dieses Mitteilungsbedürfnis wirklich gestillt werden, müssen die anderen diese Erkenntnisse natürlich nachvollziehen können. Um aber eben dieses sicher zu gewährleisten, muss die Botschaft verständlich und

⁵³⁸ Cicero, *De oratore*, II,36: „*Historia vero testis temporum, lux veritas, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur?*“

⁵³⁹ vgl. Jacobs, „*Universalgeschichte der Bildung der Welt*“, S. 61.

⁵⁴⁰ vgl. Martin Bollacher, *Kommentar zu Herders „Ideen“*, KH VI 929.

fassbar sein. Hamanns Einschätzung folgend, dass „*Sinne und Leidenschaften* [...] *nichts als Bilder*“ verstehen könnten,⁵⁴¹ fordert auch Herder eine *sinnliche Darstellung für sinnliche Geschöpfe*.⁵⁴² Die Fähigkeit aber „unsinnliche Dinge sinnlich [zu] machen, ist das Wesen der Poesie“, wie schon Lavater bemerkte.⁵⁴³ Genau diese Fähigkeit meint Herder wenn er von *Gegenwärtig machen* oder *Vergegenwärtigen* spricht.⁵⁴⁴

Häfner verweist anlässlich seiner Untersuchung des geistesgeschichtlichen Hintergrunds der Entstehung von Metaphern auf Herders Vorstellung der *Verwandlung*, nach der die menschliche Seele die Kraft besitze, „die sinnlich erfahrbare Welt ‚in ihr Wesen zu wandeln‘“.⁵⁴⁵ Die Nähe dieser Vorstellungen zu und vor allem die Herkunft der Begrifflichkeit aus dem magisch-hermetischen Gedankengut übersieht er allerdings. Liegt doch gerade in dieser Fähigkeit der Anverwandlung der Kern der hermetischen Lehre und das Ziel der sogenannten weißen Magie.⁵⁴⁶

Die *analogische Erfindungskraft* ist in der Lage die Grenzen des Verstandes wie auch die Schranken des zwischenmenschlichen Verständnisses zu überwinden. Herder rechnet sie als Kunstform der poetischen Sprache zu.⁵⁴⁷ Die Methode mittels analogischer Bilder vom Bekannten auf Unbekanntes zu schließen vereint in sich die drei menschlichen Vermögen: der Einbildungskraft, die das Bild erschafft, der Einfühlung, die es vermittelt, und des Verstandes, der die Verbindung erkennt.⁵⁴⁸ Das Verfahren der Analogie ist also gleichermaßen von Logik wie von Fiktionalität, der Grundeigenschaft der Poesie, geprägt. Diese ganzheitliche Verbindung der menschlichen Vermögen entspricht Herders Einschätzung, dass alles Denken symbolisch geprägt und daher eine saubere Unterscheidung von Sinnlichkeit, Reflexivität und Fiktion diesbezüglich ohnehin nicht möglich wäre.⁵⁴⁹

8.2.2.5.1 Die Lebensalteranalogie

Die wohl bekannteste geschichtsphilosophische Analogie Herders ist die Einteilung der Menschheitsgeschichte bis zur Zeit der Römer nach menschlichen Lebensaltern.⁵⁵⁰ Herder führt hier systematisch einen Vergleich zwischen der

⁵⁴¹ J. G. Hamann, „Ästhetica in nuce“ (1762), N II 197.

⁵⁴² Herder an Friedrich Heinrich Jacobi, 6. Februar 1784, HB V 29.

⁵⁴³ Johann Kaspar Lavater, Ueber Poesie und Prophezei, in: ders., Ausgewählte Schriften, hgg. von Johann Kaspar Orelli, Zürich 1841, S. 146.

⁵⁴⁴ Zu dieser *Wunderkraft der Fiction* vgl. Kemper, Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozeß Bd. I, S. 136.

⁵⁴⁵ Häfner, Johann Gottfried Herders Kulturentstehungslehre, S. 124.

⁵⁴⁶ Zur Vereinigung von Wahrnehmung und Denken in der Hermetik vgl. z.B. c.h. IX 1.

⁵⁴⁷ vgl. Hans Dietrich Irsmscher, Beobachtungen zur Funktion der Analogie im Denken Herders, in: Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 55 (1981), S. 64-97; sowie Bollacher, „Natur“ und „Vernunft“ in Herders Entwurf einer Philosophie der Geschichte der Menschheit, S. 122; und Martin Bollacher, Kommentar zu Herders „Ideen“, KH VI 934.

⁵⁴⁸ Gaier, Poesie als Metatheorie, S. 220.

⁵⁴⁹ Proß, Herders Shakespeare Interpretation, S. 107.

⁵⁵⁰ Zum Inhalt dieses Bildes vgl. Kapitel 7.1.

kulturellen Entwicklung der Menschheit und dem natürlichen Prozess des Erwachsenwerdens durch. Dass diese *Analogie von menschlichen Lebensaltern hergenommen, nicht Spiel sei*, hat Herder selbst in aller Deutlichkeit klargestellt (KH IV 20). Er sieht in dieser analogisierenden Verbindung von Universalgeschichte und natürlicher Alterung vielmehr einen Rückbezug seiner Geschichtsphilosophie auf die sichere Basis natürlicher Tatsachen. Die menschliche Entwicklung vom Kind zum Erwachsenen folgt eindeutigen Naturgesetzen. Eben diese versucht Herder auf die Geschichte zu übertragen. Außerdem schafft dieser Rückbezug auf den Menschen auch noch eine weit tiefer greifende Verbindung, denn wenn er Geschichte anhand der menschlichen Natur erklärt, so bezieht er sich damit indirekt auch auf den Schöpfungsplan Gottes, der sich in der Natur des Menschen offenbart.⁵⁵¹

Herders Lebensalteranalogie setzt allerdings eine nachvollziehbare Verwandtschaft der Menschheitsgeschichte mit der Entwicklung des Einzelnen voraus. Diese Verbindung basiert auf der Annahme, das Menschengeschlecht bestehe aus einer Vielzahl von Individuen, die doch alle einen weitgehend identischen Kern besäßen.⁵⁵² Die Natur des Menschen wird so zur Konstanten der Geschichte, die sich zwar in immer neuen Variationen zeigt, aber in ihrem Kern doch erhalten bleibt. Natürlich setzt diese Deutung der Menschheitsentwicklung auch die Annahme eines Wirkungszusammenhangs zwischen den einzelnen handelnden Individuen oder gar die Idee eines kollektiven Handlungsträgers voraus.

Herder hat die Lebensalteranalogie jedoch keineswegs selbst erfunden. Er greift vielmehr eine Tradition dieses Bildes auf, die sich über Iselin und Fontanelle bis zu Augustinus zurückverfolgen lässt.⁵⁵³ Das Besondere dieses Bildes liegt in seiner äußerst vielfältigen Aussagekraft: Die Lebensalteranalogie strukturiert Geschichte nicht nur chronologisch, sondern bindet die einzelnen Zeitalter in einen organischen Entwicklungsprozess ein, der ihre jeweiligen Stadien zwar als Durchgangsstufen zur weiteren Entwicklung benötigt, diese aber keineswegs auf ihre Mittlerfunktion beschränkt.

Maurer sieht im vierteiligen Schema der Lebensalteranalogie „eine säkularisierte Neufassung der traditionellen Vierreichelehre“, also des von Hieronymus bis zu den Reformatoren dominanten Musters der Geschichtsdeutung.⁵⁵⁴ Und in der Tat steht auch Herders Vorstellung eines höheren göttlichen Plans in der Tradition christlicher Heilsgeschichte.⁵⁵⁵

Der Gebrauch der Lebensalteranalogie zieht sich mit variierenden Bezügen durch Herders gesamtes Werk: Schon vor 1768 spricht er von den *Lebensaltern einer Sprache* (SWS II 68ff.), im „Journal“ reflektiert er über die Lebensalter der

⁵⁵¹ Die Wurzeln dieser Vorstellung in der kabbalistischen Figur des „Adam Kadmon“ wurden bereits in Kapitel 4.2.3 aufgezeigt.

⁵⁵² Heinz bezeichnet diesen Kern als den „Grundstoff“ der menschlichen „Seele“: Heinz, Historismus oder Metaphysik?, S. 83.

⁵⁵³ Gaier, Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik, S. 29; und Irmscher, Analogie, S. 72.

⁵⁵⁴ Maurer, Die Geschichtsphilosophie des jungen Herder in ihrem Verhältnis zur Aufklärung, S. 151.

⁵⁵⁵ vgl. Kapitel 6.2.2.

menschlichen Seele und in den späteren geschichtsphilosophischen Werken erscheint die hier dargestellte historische Variante immer wieder.⁵⁵⁶ Mit dem Erreichen des Erwachsenenalters bricht Herder allerdings die im weiteren Verlauf nicht mehr wertfrei zu gebrauchende Analogie ab und wechselt über verschiedene andere Bilder⁵⁵⁷ zu einer neuen Orientierungsinstanz, der Weltenbaummetapher (KH IV 53ff.).

8.2.2.5.2. Weitere Beispiele historischer Analogien

[...] *das Schicksal zog, (Allerdings mit großem Getöse, und ohne daß die Gewichte da ruhig hangen konnten), die große abgelaufne Uhr auf! da rasselten die Räder!* (KH IV 53)

In dieses Bild der Uhr fasst Herder den Beginn einer neuen Zeit, die für ihn mit dem Untergang des römischen Reiches eingeläutet wird. Die Kontinuität der historischen Entwicklung lässt sich an dieser Stelle nicht mehr mit dem Bild der Lebensalter fortführen, da hier Alter, Verfall und Tod folgen müssten. Also kreiert Herder in der Weltenbaummetapher einen neuen organischen Zusammenhang der Zeitalter: Die Epoche bis zum Fall Roms entspricht demnach dem Wachstum des Stamms und das Ende Roms markiert den Übergang vom einheitlichen Stamm in die vielfältigen Verästelungen der Baumkrone. Die einzelnen *Äste und Zweige* sind zwar *ausgebreiteter, luftiger und höher* als der Stamm, aber sie besitzen nicht seine Stabilität und bedürfen daher stets der Verbindung mit ihm und seinen Wurzeln (KH IV 54f.). So verknüpft Herder in einem Bild Kritik und Anerkennung des folgenden Zeitalters.

Simon stuft das Bild vom Weltenbaum als eine „absolute Metapher“ ein, welche die divergierenden Vorstellungen vom einheitlichen Ursprung der Menschheit – in der einen *heiligen Zeder* – und ihrer späteren Disparität – als *junger Wald*, der seinen *Saft* allerdings immer noch aus dieser ursprünglichen Wurzel zieht – miteinander vereinigt (KH IV 13).⁵⁵⁸ Ob in neuen Trieben aus einer gemeinsamen Wurzel oder in den *Zweigen* eines Baumes, der Weltenbaum nimmt die verschiedensten *Völker und Nationen unter seinen Schatten* (KH IV 31).

Ein weiteres Bild zur Vereinheitlichung der Menschheitsentwicklung ist das des Vorsehungs- oder Schicksalsfadens, an dem sich alle scheinbaren *Zufälle* zu einem Plan der *mütterlichen Vorsehung* aufreihen (KH IV 11).⁵⁵⁹ Ein weltgeschichtlicher Umbruch, wie der Untergang des römischen Reiches, führt in diesem Bild zu einem *Riß im Faden der Weltbegebenheiten*, der wieder *geheilt* werden muss, um die Geschichte weiterhin als Ganzes betrachten zu können (KH IV 42). Derartige Risse

⁵⁵⁶ Sogar in der eher theologischen Schrift „Vom Geist der Ebräischen Poesie“ greift Herder das Bild erneut auf: KH V 965; vgl. auch Herz, *Dunkler Spiegel – helles Dasein*, S. 343, Anm. 45.

⁵⁵⁷ Zu den einzelnen Bildern, vgl. auch Heinz Meyer, *Überlegungen zu Herders Metaphern für die Geschichte*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 25 (1982), S. 88-114.

⁵⁵⁸ Simon, *Das Gedächtnis der Interpretation*, S. 111. Der Begriff „absolute Metapher“ stammt von Hans Blumenberg, vgl. Josph Wetz, *Hans Blumenberg zur Einführung*, Hamburg 1993, S.17ff.

⁵⁵⁹ Hierzu mehr in Kapitel 6.2.2 Schicksal – Vorsehung – Göttlicher Plan.

oder Zäsuren in der Universalgeschichte überbrückt Herder häufig mittels organischer Analogien, die Wachstum und Verfall als Einheit darstellen: Jedes *Volk*, schreibt Herder beispielsweise, hat *seine Periode des Wachstums, der Blüte und der Abnahme gehabt* (KH IV 34). Und so kann er direkt im Anschluss an diese Erklärung der scheinbaren Widersprüche zu einem mechanischen Bild, wie dem *Rad des menschlichen Schicksals*, zurückkehren. Für länger andauernde Zustände der scheinbaren geschichtlichen Diskontinuität, wie zum Beispiel im Mittelalter, verwendet er das Bild der *Gärung* (KH IV 53).

Diese Bildervielfalt erweckt leicht den Anschein der Unvereinbarkeit und Uneinheitlichkeit. Simon stellt daher in Herders „nachkopernikanischer“ Zeit die Möglichkeit der „Weltkorrespondenz“ für „metaphorische Sinntopologien“ generell in Frage.⁵⁶⁰ Absolute Metaphern können nach Simon zwar häufig einen komplexen Sachverhalt angemessen übersetzen, aber sie verlieren ihre Fähigkeit, Orientierung zu schaffen, sobald der Betrachter die nötige Distanz verliert. Wenn Herder sich selbst und seine Zeitgenossen also beispielsweise auf die höchsten Äste des Weltenbaumes setzt, so verlieren alle Beteiligten den Überblick über das, was genau unter ihnen liegt.⁵⁶¹ Ob sich hinter derartigen Brüchen der metaphorischen Sinnstrukturen allerdings, wie Simon meint, ein Konzept verbirgt, nach welchem Herder die absoluten Metaphern bewusst destruiert oder zu Sprengmetaphern umfunktioniert,⁵⁶² bleibt m.E. eher fraglich: Für Herder sind all seine Analogien lediglich „Versuche der Annäherung an eine dem menschlichen Blick letztlich unerkennbare, allenfalls zu erahnende Wahrheit“,⁵⁶³ denn *jedes allgemeine Bild, jeder allgemeine Begriff* ist für ihn nur eine *Abstraktion*, welche die nur dem *Schöpfer* offenbare *Einheit der Mannigfaltigkeit* nie vollständig zu erfassen vermag (KH IV 34f.).

Eine letzte Ebene der Analogie gilt es hier noch zu erwähnen: In seinem „Shakespeare-Aufsatz“ entwirft Herder ein doppelt analogisches System, in dem er die Geschichte als Weltendrama und die Dramen Shakespeares als dramatisierte Geschichte auffasst.⁵⁶⁴ In der streng eingehaltenen Kongruenz des menschlichen Verhaltens in der Geschichte und im Drama sieht er den Garanten für die Fruchtbarkeit wechselseitiger Interpretationen der Geschichte als Drama beziehungsweise aus dem Drama und des Dramas als oder aus der Geschichte.⁵⁶⁵ Und analog zu seiner Vision Shakespeares auf dem Felsengipfel will auch Herder, allerdings als Historiker, auf einer imaginären *Höhe* das *ungeheure Schattenspiel von Zeitaltern, Denkart und Gattungen des Geschmacks* überblicken.⁵⁶⁶

⁵⁶⁰ Simon, Das Gedächtnis der Interpretaton, S. 116.

⁵⁶¹ ebenda, S. 113ff.

⁵⁶² So Simon, Das Gedächtnis der Interpretaton, S. 125f.

⁵⁶³ Jacobs, „Universalgeschichte der Bildung der Welt“, S. 69.

⁵⁶⁴ vgl. Harth, Kultur als Poiesis, S. 345.

⁵⁶⁵ Auf diese Möglichkeit der Interpretation des einzelnen Dramas aus der Geschichte und der Geschichte als Drama verweist auch Herz, Dunkler Spiegel – helles Dasein, S. 307.

⁵⁶⁶ J.G. Herder, Fragmente, hg. von Regine Otto S. 581f. Zitiert nach Herz, Dunkler Spiegel – helles Dasein, S. 301.

8.3 Geschichtsschreibung bei Novalis

Die besten bisherigen Geschichten sind mehr geographische unvollständige Kroniken mit einzelnen historischen Bemerkungen durchwebt. (HKA III 668)

Diese Einschätzung aus den „Fragmenten und Studien“ des Jahres 1800 zeigt deutlich die negative Meinung, die Novalis von der Masse der historischen Fachliteratur seiner Zeit hat. Zusätzlich zeigt dieses Zitat aber auch die direkte Herderrezeption Hardenbergs, da es das Urteil der Bückeburger Schrift über *Historische Fakta und Untersuchungen, Entdeckungen und Reisebeschreibungen*, unverändert übernimmt.⁵⁶⁷ Sogar die Schlussfolgerung über deren Verwertbarkeit ist lediglich eine Steigerung des herderschen Ansatzes: Ohne poetische Anreicherung kommt die Geschichtsschreibung auch für Novalis nicht über den Stellenwert einer Quelle – im Unterschied zu Herder allerdings für dezidiert poetische Pläne – hinaus, da sie „unpoetisiert“ in seinen Augen immer *unvollständig* bleiben muss.

Einer *wahren Geschichte*, die man neben ihrem künstlerischen Charakter an ihrer inneren *Einheit* erkennen kann, kommen für Novalis noch am ehesten einzelne Werke nahe, die *Lebensbeschreibungen, Geschichten der Wissenschaften und Künste, Geschichten der Verfassungen* oder die *Geschichte der Menschheit in Rücksicht ihrer Zivilisirung* zum Inhalt haben (HKA III 668).

Auf Novalis' Vorstellungen einer wahren poetischen Geschichtsschreibung und seine eigenen Versuche in diesem Bereich wird jedoch erst an späterer Stelle eingegangen werden.⁵⁶⁸

8.3.1 Der Historiker

HISTORIK. Die bloße Geschichte (Bewegung, Bildung) ist musicalisch und plastisch. Die musicalische Geschichte ist die Philosophie. Die plastische Geschichte die Kronick – die Erzählung – die Erfahrung. Jede Materialien Masse ist Kronik – Jede Beschreibung ist Erzählung. (HKA III 335)

Ähnlich wie hier im „Allgemeinen Brouillon“ die Geschichte unterteilt Novalis die Historiker. Der direkte Historiker behandelt die reine plastische Geschichte philologisch, so dass sie einseitig und unzusammenhängend bleibt. Der reflektierende Historiker hingegen lässt diese unvollkommene Vorstufe einer höheren Geschichte hinter sich, indem er musikalische Geschichte schreibt.

⁵⁶⁷ vgl. Herder Kapitel 8.2.2.3

⁵⁶⁸ vgl. Kapitel 9.3.3.

8.3.1.1 Der direkte Historiker oder bloße Geschichte

Den directen kann man auch den beobachtenden Historiker nennen. (Die Beobachtung bereitet den Beweis vor.) (Jeder Beweis ist eine Ahnenprobe.) Der Beweis ist die umgekehrte Auflösung. Bey der Auflösung folgt die Integration der Differentiation – bey dem Beweise umgekehrt. (Integrat[ion] und Diff[erentiation] nehm ich hier nicht ganz in d[er] gewöhnl[ichen] Bedeutung.) (HKA III 286)

Der direkte Historiker sammelt also – ganz im Sinne von Hamanns *Geist der Beobachtung* – Daten, um sie dann philologisch auszuwerten. Er beobachtet, ordnet die gefundenen Fakten und integriert sie in ein System, dessen Ziel stets ein Beweis, sprich Wahrheitsfindung, ist. In einem anderen Fragment des „Allgemeinen Brouillons“ bezeichnet Novalis diese Art der Geschichte, die auch eine Statistik zum Zweck haben könnte, als *pragmatische Geschichte* (HKA III 261).⁵⁶⁹

Schon diese Art von Geschichtsschreibung muss allerdings gewissen Ansprüchen genügen, denn sie soll beispielsweise die *historisch kritische Beschreibung eines Volks* (HKA III 394) liefern können. Als *Materialien* hierzu führt Novalis *Quellen, Zeitungen* oder *Historien* an. Diese soll der direkte Historiker *kritisch* zu *Gleichungen* ordnen, also zu einer Aufgabe, deren Lösung später den reflektierenden Historiker beschäftigen soll (HKA III 285).

Kritisches Arbeiten kann der direkte Historiker anhand von Zeitungen lernen, die ein *Verzeichniß individueller Nachrichten* bilden. So wie sich in den Zeitungen falsche oder einseitige Nachrichten aufdecken und benutzen lassen, indem man sich widersprechende Meldungen relativiert und die Gemeinsamkeiten sucht, so soll er auch mit seinen historischen Quellen verfahren (HKA III 285). Hält er sich an diese Vorgaben, so kann durchaus auch der direkte Historiker Novalis' Lob erheischen:

Es giebt geistvolle Historiker des Buchstabens Philologische Antiquare. (Der Antiquar ist eigentlich ein Restaurator des Buchstabens – ein Auferwecker desselben. (HKA III 580)

Dieses Zitat soll jedoch nicht über die insgesamt eher negative Bewertung des direkten Historikers hinwegtäuschen, der die meist negative Verwendung des Wortes „Buchstabe“ entspricht.⁵⁷⁰ Beide charakterisiert Novalis als unvollständig:

Der Buchstabe ist – was ein Tempel oder Monument ist; Ohne Bedeutung ist es freylich todt. (HKA III 580)

Der Chronikenschreiber ist *der Stümper in der Geschichte*, der zwar *alles geben* will, aber nur *affenmäßig* nachahmen und so nur eine langweilige unreflektierte Aneinanderreihung von Fakten liefern kann, weil ihm, wie jedem Stümper, der *Sinn*

⁵⁶⁹ Diese Verwendung und Bewertung des Prädikats „pragmatisch“ steht selbstverständlich nur scheinbar im Gegensatz zur Klassifizierung der Herderschen Geschichtsschreibung durch die vorliegende Arbeit als „pragmatisch“, da sie auf einen vollständig anderen Wortsinn abzielt. Vgl. Herder Kapitel 8.2.2.4 Pragmatische Geschichte.

⁵⁷⁰ Zum Bild des toten Buchstaben bei Hamann und Herder vgl. zu Hamann Kapitel 8.1.1 und 9.1.2 sowie zu Herder Kapitel 9.2.4.

für das *Wesentliche der Kunst* fehlt (HKA III 591). Kunst aber soll die Geschichte sein oder – mit Novalis Worten – musikalische Geschichte.

8.3.1.2 Der reflektierende Historiker oder musikalische Geschichte

Der Einsiedler im „Heinrich von Ofterdingen“ beklagt die Tatsache, dass viele Historiker nicht über ihre Arbeit nachdenken und so statt einer vollständigen und ordentlichen Beobachtung nur willkürlich zusammengestückelte Sammlungen von einzelnen Nachrichten liefern. Wie ein Kind bei der Beschreibung einer komplizierten Maschine ergingen sie sich in weitschweifigen Erzählungen, ohne jedoch das *Wissenswürdigste* zu erfassen, nämlich *das was erst die Geschichte zur Geschichte macht, und die mancherlei Zufälle zu einem angenehmen und lehrreichen Ganzen verbindet* (HKA I 259).

Die genaue Kenntnis der Tatsachen ist zwar eine wichtige Voraussetzung für ein gutes Geschichtswerk, aber der reflektierende Historiker muss über die reine Sammlung von Fakten hinausgehen. Er soll die Tatsachen so aufarbeiten, dass sich die großen Entwicklungslinien abzeichnen. Das eigentlich anzustrebende Ziel ist schon für den jungen Novalis ein *historisches Gemälde* (HKA II 9). Auch dieses Bild übernimmt er von Herder, der in der Bückeburger Schrift ein *lebendiges Gemälde* (KH IV 33) der Geschichte fordert und selbst liefern will. Der Weg zu diesem Ideal führt auch für Novalis über die Belebung des Stoffes,⁵⁷¹ wie im Blütenstaubfragment Nr. 92 beschrieben: *Der Geschichtschreiber organisirt historische Wesen.* (HKA II 454)

Er ist es, welcher der Masse der historischen Daten die Form gibt. Sein Mittel zu diesem Zweck ist die *Belebung*, da die gesamte Geschichte unter den *Grundsätzen der Belebung und Organisation* steht. Ohne diese Grundsätze aber kann es folglich auch keine *ächtigen historischen Kunstgebilde* geben, und nur in den seltenen Fällen, in denen *unwillkürliches Genie* am Werke war, kann es zu *Spuren zufälliger Belebungen* kommen (HKA II 454).

Um ein historisches Kunstwerk zu schaffen, muss der Historiker also empirisch arbeiten, aber gleichzeitig auch spekulativ denken und hierzu das oben beschriebene Mittel der Analogie nutzen. Eine weitere Voraussetzung für die Fähigkeit, historische Kunstwerke zu schaffen, ist eine gewisse geistige Reife. Der Einsiedler im „Ofterdingen“ hat dieses Stadium nach einem erfüllten und bewegten Leben erreicht und erhebt im Bewusstsein seiner geistigen Unabhängigkeit für alle Historiker die Forderung:

Von der Geschichte sollten nur alte, gottesfürchtige Leute schreiben, deren Geschichte selbst zu Ende ist, und die nichts mehr zu hoffen haben, als die Verpflanzung in den Garten. (HKA I 258)

Die folgende Begründung zeigt noch einmal das Ideal einer ästhetisierten und funktionalisierten Geschichtsschreibung, das sich deutlich von den langweiligen

⁵⁷¹ Zur Belebung der Geschichte vgl. zu Hamann Kapitel 4.1.2; 8.1.1 und 9.1.6; sowie zu Herder Kapitel 9.2.2 und 9.2.6.

Aufzählungen vieler Chroniken unterscheidet und dem hier noch eine religiöse Färbung beigemischt wird: Denn weder *finster* noch *trübe* werde die Arbeit dieser Auserwählten ausfallen, da der Heilige Geist über ihren Werken schweben und *ein Strahl aus der Kuppel* einen Hauch von Erleuchtung über ihr Werk breiten werde (HKA I 258). Novalis geht also einen neuen Weg der Parallelisierung von Geschichte und Bibel: Er hält den Historikern nicht nur wie Hamann und Herder die Bibel als nachzuahmendes Ideal vor, sondern er beschreibt die ideale Geschichte direkt als vom Heiligen Geist inspiriert.

Des Weiteren muss der Historiker schon deshalb die hier geforderte geistige Reife besitzen, weil er nur von einem höheren Standpunkt aus, den ihm wiederum nur eine umfassende Bildung und ausreichende Lebenserfahrung bieten können, die Geschichte als ganzes überschauen kann. Dieser Überblick aber ist unerlässlich, um universale Zusammenhänge aufzudecken und so die Geschichte als Weltgeschichte behandeln zu können. Wer diese Fähigkeit nicht besitzt, kann nach Novalis gar keine Geschichte schreiben, denn:

Partielle Geschichten sind durchaus nicht möglich (HKA III 566).

Für ihn muss jede Geschichte immer auch Weltgeschichte sein, da erst der Bezug zur Makrogeschichte die wirklich *historische Behandlung* der Mikrogeschichte, also *eines einzelnen Stoffs*, überhaupt ermöglicht (HKA III 566).

Das Repertoire des reflektierenden Historikers ist aber noch um eine weitere Quellengattung und Erkenntnismöglichkeit reicher als das seines oben beschriebenen Kollegen oder Vorarbeiters: Auch die Träume der Menschen, die nach Novalis' Ansicht⁵⁷² die Kultur und Menschheitsbildung, also die Geschichte der Menschheit, entschieden beeinflusst haben, zählen zu seinen Quellen. Im Kontext des auch ansonsten weitgehend anthropozentrischen Geschichtsbildes Hardenbergs erscheint diese Begründung relativ plausibel, und auch die eingeforderte spekulative Denkungsart und der Zauberstab der Analogie passen sehr gut zu den Träumen. Im „Heinrich von Ofterdingen“ zeigt sich eine weitere Möglichkeit der Verknüpfung von Traum und Geschichte, wenn der Mond, *selbst wie ein Traum der Sonne*, in Heinrich und allen Kreaturen *wunderliche Träume* aufsteigen lässt und so die Natur in die *fabelhafte Urzeit* zurückführt (HKA I 252). Die Verknüpfung all dieser Eigenschaften und Möglichkeiten lässt den Historiker dann zum rückwärts gewandten Propheten im schlegelschen Sinne oder, wie Novalis es nennen würde, zum Dichter werden. Und genau das fordert auch der Einsiedler im „Ofterdingen“:

Wenn ich das alles recht bedenke, so scheint es mir, als wenn ein Geschichtschreiber notwendig auch ein Dichter sein müßte, denn nur die Dichter mögen sich auf jene Kunst, Begebenheiten schicklich zu verknüpfen, verstehn. In ihren Erzählungen und Fabeln habe ich mit stillem Vergnügen ihr zartes Gefühl für den geheimnisvollen Geist des

⁵⁷² vgl. HKA III S. 356.

Lebens bemerkt. Es ist mehr Wahrheit in ihren Märchen, als in gelehrten Chroniken. Sind auch ihre Personen und deren Schicksale erfunden: so ist doch der Sinn, in dem sie erfunden sind, wahrhaft und natürlich. Es ist für unsern Genuß und unsere Belehrung gewissermaßen einerlei, ob die Personen, in deren Schicksalen wir den unsrigen nachspüren, wirklich einmal lebten, oder nicht. Wir verlangen nach der Anschauung der großen einfachen Seele der Zeiterscheinungen, und finden wir diesen Wunsch gewährt, so kümmern wir uns nicht um die zufällige Existenz ihrer äußern Figuren. (HKA III 259)

Der Einsiedler folgt hier eindeutig der Argumentation Herders in dessen Shakespeare-Aufsatz: Die innere Stringenz und Wahrscheinlichkeit steht über der nebensächlichen Realität, die historische Handlungsweise und Überzeugungskraft der realistischen Charaktere über deren belegbarer Existenz. Allerdings verschärft Novalis Herders Thesen, indem er das Gewicht noch weiter von der Wahrheit zur Wahrscheinlichkeit verschiebt und sogar den Wahrheitsanspruch des Märchens über den der historischen Tatsachen stellt. Auf das Verhältnis von Poesie und Geschichte sowie die Rolle des Märchens wird jedoch in Kapitel 9.3 noch einmal zurückzukommen sein.

8.3.2 Der Historiker als Redner

Zusätzlich zu den oben geschilderten historisch-kritischen und poetischen Forderungen stellt Novalis noch eine weitere auf: Der Historiker soll unter gewissen Umständen, nämlich dann, wenn es um die direkte Vermittlung seines nach obigen Kriterien erlangten und aufgearbeiteten Wissens geht, auch noch die Regeln der Rhetorik befolgen. Begründet wird diese Notwendigkeit mit dem prophetischen Charakter der Geschichte:

Der Historiker muß im Vortrag oft Redner werden – Er trägt ja Evangelien vor, denn die ganze Geschichte ist Evangelium. (HKA III 586)

Beinahe nebenbei verweist Novalis hier auf den Offenbarungscharakter der Geschichte, ein Thema mit dem sich Hamann und Herder weit intensiver auseinandersetzen. Diese kurze Bezugnahme zeigt aber einmal mehr die selbstverständliche Rezeption der Thesen Herders.

Novalis selbst war mit den Regeln der antiken Rhetorik schon von der Schule her vertraut, wo er beispielsweise Ciceros „De oratore“ kennen gelernt hatte.⁵⁷³ Das Fragment Nr. 547. aus dem Frühjahr des Jahres 1800 gibt einen Überblick über Hardenbergs Vorstellung einer *wahren Rede* (HKA III 648f):

Um sein Publikum zu *überraschen* und den *Gegenstand von einer neuen Seite zu betrachten*, schlüpft der wahre Redner in die verschiedensten Rollen und

⁵⁷³ vgl. HKA IV 568, und auch Kasperowski, Mittelalterrezeption, S.55.

Charaktere, er muß jeden Ton annehmen können und stellt sich mal überzeugt, mal einfältig, gerührt, muthig. Seine Rede soll so durch alle Zustände gehen und letztendlich natürlich die Zuhörer überzeugen. So wird die Rede zum abwechslungs- und geistreichen *Tableau der innern Betrachtung eines Gegenstandes*. Sie soll ein *monologes Drama* sein, wozu der Redner fragen und antworten, also einen Dialog mit sich selbst führen muss. Des Weiteren soll er erzählen und scheinbar abschweifen, nur um dann plötzlich wieder zum eigentlichen Thema zurückzukehren. Um zu überzeugen, darf er selbst hinterlistig sein und so tun, als ob alles vorbei und beschlossen wäre.

Stilistisch verwirft Novalis alles Schwülstige und fordert offene, gerade Redner. Die ächte Rede vergleicht er dem hohen Lustspiel, das nur einzeln mit großer Poesie verwebt ist, sonst aber klare, einfache Prosa (HKA III 649).

Ein Paradebeispiel für die Umsetzung dieser Postulate liefert die „Europa“, an deren Einstufung als Rede schon Novalis selbst in seinem Brief vom 31.1.1800 an Friedrich Schlegel keinen Zweifel lässt:

Die Europa schickt (sic!) mir wieder – ich habe eine andre Idee damit – sie kann zu einigen andren öffentlichen Reden kommen, und mit diesen besonders gedruckt werden. (HKA IV 317f)

8.3.2.1 Die „Europa“ als Beispiel einer Rede über die Geschichte

Auf den ersten Blick die reaktionäre und religiöse Antwort auf die Französische Revolution und die Aufklärung⁵⁷⁴ ist die „Europa“ bis auf den heutigen Tag das wohl am heftigsten umstrittene Dokument der Geschichtsverarbeitung Hardenbergs.⁵⁷⁵ Schon im Kreis der Romantiker kontrovers diskutiert, von Goethe als zur Veröffentlichung ungeeignet eingestuft und auch von Ludwig Tieck, einem der ersten Sachverwalter des literarischen Vermächnisses Friedrich von Hardenbergs, als nicht historisch genug bewertet,⁵⁷⁶ musste sie sich bis in die Gegenwart immer wieder den Vorwurf der Geschichtsverfälschung gefallen lassen.⁵⁷⁷

Die „Europa“ behandelt die langen Zeiten, die nach Christi Tod und Auferstehung verfließen sind, also den Teil der Menschheitsgeschichte, der in den „Hymnen“ noch ausgespart bleibt. Sie setzt allerdings erst im Mittelalter ein und schildert dann die Geschichte der europäischen Christenheit über die Reformation und Aufklärung

⁵⁷⁴ vgl. W. Krauss, Französische Aufklärung und deutsche Romantik, in: Romantische Utopie – Utopische Romantik. Hgg. von G. Dischner und R. Faber. Hildesheim 1979, S. 101.

⁵⁷⁵ Paul Michael Lützel, (Hg.) Europa. Analysen und Visionen der Romantiker. Frankfurt a.M. 1982, S. 9-53. Die inhaltliche Interpretation der Europa erfolgt in Kapitel 7.

⁵⁷⁶ Ludwig Tieck fand „die Historische Absicht zu schwach und ungenügend, die Folgerungen zu willkürlich, und die ganze Abhandlung schwach, so dass sehr leicht die Blößen von jedem Kundigen entdeckt werden konnten“ (HKA, V 175), Friedrich Schlegel hingegen sah die Rede als einen Spiegel der Gesinnung Hardenbergs, und was sich in ihr an historisch Unreifem oder Einseitigen finde, gäbe es auch im übrigen Nachlass (HKA V 172).

⁵⁷⁷ So beispielsweise von R. Haym (1870), W. Dilthey (1907), A. Henkel (1967) oder C. Träger (1961), Buchtitel im Literaturverzeichnis.

bis zur Französischen Revolution. Die Gegenwart wird nicht nur einer eingehenden Kritik unterzogen, sondern den Zuhörern wird auch ihr in eine neue Zeit verweisender Charakter verdeutlicht. Historisch ist die „Europa“ viel konkreter als die „Hymnen“, und gerade die Untersuchung ihrer zahlreichen Details eröffnet den Blick auf ein sehr viel differenzierteres Geschichtsbild, als ihre Kritiker es unterstellen. So wird beispielsweise der Ursprung, der kritisierten Missstände der Gegenwart im Verfall der Kirche im Spätmittelalter gesehen.

Der Vorwurf des Konservatismus kann seit Kurzkes diesbezüglicher Untersuchung als entkräftet betrachtet werden.⁵⁷⁸ Kurzke stellt vielmehr fest, dass Hardenbergs Texte zwar immer wieder des Konservatismus bezichtigt wurden, dieser Vorwurf aber stets auf der Unterschlagung ihres transzendentalen Momentes basierte. Natürlich kritisiert Novalis Reformation, Aufklärung und Revolution, aber seine Ideale unterscheiden sich dennoch eklatant von denen des Konservatismus, da er die Gegenbegriffe der Monarchie und der Einheit religiös anreichert und in ein größeres Friedens- und Freiheitskonzept einbettet.

Für die „Europa“ als Einzelwerk gilt außerdem, dass sie als Rede natürlich einseitig überspitzte Kritik übt, um eben eine gewisse Wirkung beim Rezipienten hervorzurufen. Ihr Ideal, für das sie den Zuhörer gewinnen soll, ist aber keineswegs rein konservativer Natur, da die Hierarchie der frühmittelalterlichen Kirche hier nicht selbst das Ideal, sondern nur dessen Symbol ist.⁵⁷⁹ Ziel der Geschichte ist die Erneuerung des *heiligen Sinns* als Voraussetzung für ein kommendes Gottesreich und nicht die Wiederherstellung der alten Papstherrschaft.

Diese Einschätzung findet sich schon bei Samuel, der die Geschichte des heiligen Sinns und des modernen Unglaubens, nicht aber die politische Entwicklung für den zentralen Gegenstand der „Europa“ hielt.⁵⁸⁰ Und Samuel war es auch, der ihren Charakter als Rede als erster in den Mittelpunkt seiner Interpretation stellte. Als logische Folge dieser Einschätzung musste er natürlich ihren Wirklichkeitsbezug relativieren.

Einen ähnlichen Ansatz verfolgt Malsch, der die „Europa“ als Erzählung behandelt, die sich gleichzeitig selbst interpretiert.⁵⁸¹ Er setzt die Bewertung einzelner Phänomene und Epochen mit dem Gesamtwerk in Verbindung und erkennt so die je nach Gebrauch im jeweiligen Zusammenhang der rhetorischen Struktur unterschiedlichen Hintergründe. So wird beispielsweise die Aufklärung einmal – im Kontext der Auflösung des heiligen Sinns – extrem negativ und andererseits, als unverzichtbarer Schritt auf dem Weg zur Mündigkeit der Völker, positiv bewertet. Auch die Rolle der Jesuiten beleuchtet Malsch differenzierter als viele seiner Vorgänger:⁵⁸² Er meint der Orden werde zwar als positiver Widerpart zur

⁵⁷⁸ H. Kurzke, *Romantik und Konservatismus. Das "politische" Werk Friedrich von Hardenbergs (Novalis) im Horizont seiner Wirkungsgeschichte*, München 1983.

⁵⁷⁹ vgl. Mähl, *Das goldene Zeitalter*, S. 372.

⁵⁸⁰ Samuel, *Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung*, S. 56.

⁵⁸¹ Wilfried Malsch, *Europa. Poetische Rede des Novalis. Deutung der Französischen Revolution und Reflexion auf die Poesie in der Geschichte*, Metzler, Stuttgart 1965.

⁵⁸² ebenda S. 53ff.

Entfernung vom *heiligen Sinn* durch Reformation und Aufklärung dargestellt, deshalb aber keineswegs verherrlicht.

Malsch unterteilt die Rede nach ihren Absätzen (als §§ dargestellt) in fünf Teile:⁵⁸³
I. Poetische Erinnerung der „einen Christenheit“ oder die „schönen wesentliche Züge der echtkatholischen oder echtchristlichen Zeiten“ (§§ 1-2).
II. Mittelalter, Reformation, Gegenreformation und Absolutismus oder das „heimliche Mündigwerden“ Europas (§§ 3-9).
III. Aufklärung, Revolution und ästhetisch-philosophische Kultur in Deutschland oder die ‚Wiederbringung alles Verlorenen‘ *durch die Tat* (§§ 10-15).
IV. Hypothetische Konstruktion und metaphorische Beschwörung der Friedensmöglichkeit Europas (§§ 16-21)
V. Peroratio (§§ 22-31).

Für die Teile I.-IV. oder den ‚Fabel‘-Teil bietet Malsch noch einmal eine andere Benennung, da sie, wie er zu erkennen meint, die Struktur der Bibel nachzeichnen.⁵⁸⁴

I. ‚Paradies‘ oder *die echtkatholischen Zeiten* (§§ 1-2);
II. ‚Sündenfall‘ oder das heimliche Mündigwerden der *guten Köpfe aller Nationen* (§§ 3-9);
III. ‚Verstoßung und Erlösung‘ oder die Peripetie der *Anachoreten in den Wüsten des Verstandes* (§§ 10-15);
IV. ‚Wiedereinsetzung‘ unter der Bedingung, dass die *Nationen ihren fürchterlichen Wahnsinn gewahr werden* (§§ 16-21)

Von Versuchen die einzelnen Teile chronologisch einzugrenzen rät Malsch ab, da er die wenigen eingestreuten Daten für Signale hält, die den Leser eben gerade „vor dieser falschen Fährte warnen möchten“⁵⁸⁵, indem sie auf die Überschneidungen zwischen den einzelnen Epochen hinweisen. Zu einer ähnlichen Erkenntnis gelangt auch Mähl, der von einer „legendenhaften Stilisierung“ der frühmittelalterlichen Welt spricht.⁵⁸⁶ Mähl weist ebenfalls auf die „Unschärfe“ hin, welche die Zurechnung der Einführung des Priesterzölibats aus dem Jahre 1074 zur Verfallszeit derselben Epoche erzeugt, in deren Glanzzeit auch die Verurteilung der kopernikanischen Lehre fallen soll.

Die Peroratio wirbt schließlich für die Wahrheit des vorher „Bewiesenen“ und für die Erkenntnis, dass alle Menschen Teil einer einzigen *Gemeinde* sind, deren Ziel der ewige Friede im Gottesreich sein muss.⁵⁸⁷ Sie ist ihrer Funktion nach also der

⁵⁸³ Die folgende Einteilung befindet sich ebenda S. 48.

⁵⁸⁴ ebenda S. 144.

⁵⁸⁵ ebenda S. 48.

⁵⁸⁶ Hans-Joachim Mähl, Utopie und Geschichte in Novalis' Rede Die Christenheit oder Europa, in: Aurora 52 (1992), S.1-16, hier S. 7.

⁵⁸⁷ Malsch, Europa, S. 165ff.

direkte Appell an die Zuhörer, den Ausführungen geistig und tätig zu folgen. Als Ziel der Rede verortet Malsch dementsprechend nicht die „Ausführung der eingestreuten Geschichtsphilosophie“, sondern die Demonstration der „Notwendigkeit“ des dargestellten Geschehensverlaufs.⁵⁸⁸

An Malschs Einschätzung der „Europa“ als Rede hält auch Ira Kasperowski fest, die für Malsch hieraus folgende Relativierung des Wirklichkeitsbezuges lehnt sie jedoch ab.⁵⁸⁹ Das Ziel der Rede sieht sie in der Schöpfung eines historischen Vorbildes für das kommende Goldene Zeitalter. Mit Stockinger hält sie die Rede für eine politische Rede im Sinne des aristotelischen *genus deliberativum*.⁵⁹⁰ Die ersten drei Abschnitte entsprächen demnach der *narratio*, der 4.-22. der *argumentatio* und die letzten sieben der *peroratio*. In der *narratio* aber ist die einseitige Darstellung des Themas zu Gunsten der folgenden Argumentation durchaus üblich. Unter der Annahme einer Plausibilisierung der Utopie als Ziel der Rede wäre die positive Darstellung des Mittelalters als Vorstufe der kommenden Goldenen Zeit⁵⁹¹ ein unverzichtbarer Bestandteil der *argumentatio*.

⁵⁸⁸ ebenda S. 37.

⁵⁸⁹ Kasperowski, *Mittelalterrezeption*, S. 56.

⁵⁹⁰ L. Stockinger, *Religiöse Erfahrung*, S. 382.

⁵⁹¹ vgl. hierzu auch Mähl, *Die Idee des goldenen Zeitalters*, S. 384.

IX Natur, Philosophie und Poetische Geschichte

9.1 Hamann: Vernunftkritik und *zeitliche Geschichtswahrheiten*

Die Abgrenzung von anderen Denkern seiner Zeit war für Hamann zeitlebens ein wichtiges Anliegen; Oswald Bayer nennt ihn nicht umsonst einen „Zeitgenossen im Widerspruch“. In zahlreichen Bereichen der Wissenschaft und der schönen Künste erhob er Einspruch gegen Einseitiges und Widersprüchliches. Seine Stärke lag weniger im freien Schaffen als vielmehr in der konstruktiven Rezeption und Kritik seiner Zeitgenossen. Als Vielleser saugte er das Wissen seiner Zeit nicht nur begierig in sich auf, sondern glänzte auch in vielen Rezensionen und Kommentaren durch seine tiefe Einsicht in die Gedankengänge und -brüche des Gelesenen.

Zwischen den äußerst zahlreichen intertextuellen Bezügen und Anspielungen in Hamanns Werk sind seine eigenen Gedanken oftmals nur bei näherer Betrachtung zu identifizieren. In der Tat ist Hamann häufig ohne die Kenntnis der Thesen seiner Gegner schwer oder überhaupt nicht zu verstehen, denn er schreibt dezidiert für das gebildete und informierte Publikum seiner Zeit. Dem heutigen Leser fehlen also viele den Zeitgenossen durchaus gegenwärtige Hintergrundinformationen, um die oft nur dunkel angedeuteten tieferen Zusammenhänge zu ergründen.

Die zentrale Rolle des handelnden Gottes in Hamanns Denken bildet den Kern der Auseinandersetzung mit den Vertretern der Aufklärung. Der cartesianischen Basis aufklärerischer Philosophie „*cogito ergo sum*“ und ihrem anthropozentrischen Gehalt setzt Hamann sein religiös begründetes *Est; ergo cogito* entgegen.⁵⁹² Gegenüber dem *schlau*en Kunstgriff Descartes‘, das Denken von der uns umgebenden Lebenswelt zu isolieren, ruft Hamann zur Rückbesinnung auf den hebräischen Gott auf, dessen ursprüngliche Stellung sich schon in seinem Namen manifestiert: „Ich bin, der ich bin“ (Ex 3,14). Das menschliche Denken kann für Hamann nie absolut gesetzt werden, da es immer eine Antwort auf den göttlichen Anstoß, der ewigen Kommunikation zwischen Schöpfer und Geschöpf bleiben muss. Die Existenz des Menschen aus dem Kontext dieses Gesprächs zu lösen hieße, ihn seiner Herkunft und Lebenswelt zu berauben und ihn so zum toten Abstraktum zu degradieren.⁵⁹³

Diese Weigerung Hamanns das menschliche Denken als einzige Erkenntnisgrundlage absolut zu setzen bedingt auch seine vehemente Kritik am Vernunft-

⁵⁹² ZH V 488, 24-28; an Jacobi, am 2.6.1785.

⁵⁹³ O. Bayer, Wahrheit oder Methode? Hamann und die neuzeitliche Wissenschaft, in: Johann Georg Hamann und die Krise der Aufklärung. Acta des fünften Internationalen Hamann-Kolloquiums in Münster i.W. (1988), hgg. von Bernhard Gajek und Albert Meier, Peter Lang, Frankfurt a.M./Bern/New York/Paris 1988, S. 162ff.

glauben im wolffschen oder kantschen Sinne.⁵⁹⁴ Wenn Christian Wolff glaubt, aus dem „was in der Welt geschieht“ induktiv „Regeln“ ableiten zu können, „was Gott wollen kann“,⁵⁹⁵ so scheint das zunächst auch für Hamann durchaus vorstellbar. Die Differenz ergibt sich aus dem Weg des Erkenntnisgewinns, denn Wolff legt an die Offenbarung die Messlatte der Vernunft an.⁵⁹⁶ Hamann hingegen leugnet zwar nicht die Offenbarung Gottes in der Natur, aber wie die Geschichte erscheint sie ihm als ein *Buch mit sieben Siegeln*, das zu erfassen weder die menschlichen Sinne noch die Vernunft, sondern lediglich der Glaube oder die Empfindung in der Lage sind (N I 148). Natur und Geschichte gewinnen nur durch den sinnlichen Mit- und Nachvollzug der Sprache Gottes an Sinn und nicht durch menschliche Logik.⁵⁹⁷ Ein logisch-immanenter Weltsinn existiert für Hamann nicht und die einzig unumstößliche Erkenntnisbasis ist daher der Glaube, denn:

Was man glaubt, hat [...] nicht nöthig bewiesen zu werden, und ein Satz kann noch so unumstößlich bewiesen seyn, ohne deswegen geglaubt zu werden. (N II 73)

Während Voltaires Anhänger noch von der alleinigen Herrschaft der Vernunft träumen, die im enthusiastisch als „aufgeklärt“ bezeichneten Jahrhundert in der Tat ihren Siegeszug angetreten hat, sieht Hamann mit Rousseau die Gefahren einer Tyrannis der Vernunft, die alles ihr Zuwiderlaufende zu unterdrücken droht. Doch anders als Rousseau idealisiert Hamann nicht den natürlichen Menschen. Seine Vernunftkritik verteidigt die Position der Religion, nicht diejenige der Natur. Selbst der Traum ist für Hamann der Vernunft überlegen, da er sich direkt auf göttliche Eingebung beziehen kann und den sinnlich geprägten Strukturen menschlichen Denkens eher entspricht als abstrakte Logik.⁵⁹⁸

Der Unterricht Gottes im Schlaf und im Traume macht uns weiser und glücklicher als das Wachen der Vernunft und unserer natürlicher Kräfte und guten Neigungen (N I 194)

Auch hier also wieder eine klare Absage an Rousseaus natürlichen Idealmenschen zugunsten der direkten Kommunikation mit dem Schöpfer.

9.1.1 Hamanns Metakritik der „Kritik der reinen Vernunft“

Gegen den Glauben an eine absolute Vernunft argumentiert Hamann außerdem auch historisch. So hält er im Gegensatz zu Kant weder die reine Vernunft noch

⁵⁹⁴ vgl. Bayer, Zeitgenosse im Widerspruch, S. 92f.

⁵⁹⁵ Christian Wolff, Vernünfftige Gedanken von GOTT, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt / Den Liebhabern der Wahrheit mitgeteilet von Christian Wolff, 1733, § 1007-1012.

⁵⁹⁶ ebenda § 1014.

⁵⁹⁷ Den hier propagierten Weg der Naturerkenntnis wird Novalis später in den „Lehrlingen zu Sais“ aktiv umsetzen.

⁵⁹⁸ vgl. die im vorigen Kapitel Behandelten Ausführungen Hardenbergs zur ontologischen Bedeutung des Taumes. Aber die Belehrung des Menschen im Traum findet sich bemerkenswerter Weise auch in der Hermetik: „... redet Gott, in der Nacht durch Träume...“ (c.h. XII 19).

irgendwelche anderen a priori angenommenen Fixpunkte in der Philosophie für möglich, da alles Denken in der Sprache gründet, die an sich historisch und sinnlich geprägt ist.⁵⁹⁹ Diese Prägung aber überträgt sich automatisch auf jede Philosophie, und die Annahme eines voraussetzungslosen, freien Denkens entpuppt sich somit als wirkungslose Selbstverleugnung des Menschen, der immer nur NACH-denken kann. Die von Kant postulierte „Scheidung des Empirischen vom Rationalen“⁶⁰⁰ würde die historische Kluft zwischen der göttlichen Offenbarung in *Worten* und *Zeichen* und der ungläubigen menschlichen *Vernunft* nur noch weiter vertiefen, aber keinen wirklichen Erkenntnisgewinn erzielen.⁶⁰¹

Wie die Philosophie in der Sprache, so findet die Vernunft in der Geschichte ihre Grundlagen und Grenzen. Die Sprache wiederum verbindet die sinnliche Evidenz mit der ordnenden Kraft des Verstandes.⁶⁰² Mit der sprachlichen Bindung an die Geschichte ist Hamanns diesbezüglicher Gedankengang allerdings immer noch nicht vollständig nachgezeichnet. Er führt weiter zurück zu Gott, der als Handelnder die vermeintlichen Zufälle der Geschichte im Verborgenen lenkt. Gott spricht durch die Geschichte zu den Menschen. Und so wird jene zur Heilsgeschichte, deren Herkommen, Sinn und Ziel der Mensch nur annehmen, sprich glauben kann.⁶⁰³

Den Optimismus der aufklärerischen Vordenker kann und will Hamann trotz oder gerade wegen seiner intensiven Auseinandersetzung mit ihren Gedanken nicht teilen. Noch Jahre nach seiner ersten Reaktion auf Kants Thesen schreibt er 1785 an Scheffner: *Reine Vernunft und guter Wille sind immer noch Wörter für mich, deren Begriff ich mit meinen Sinnen zu erreichen nicht im stande bin...*⁶⁰⁴ Beides sind für ihn leere Worthülsen geblieben, da sie sich seiner sinnlichen Herangehensweise verschließen. Doch trifft dies nur auf die extremen Abstraktionen beider Ideen zu, denn die Vernunft an sich ist für Hamann nicht vollkommen nutzlos, sie steht als Instrument des Erkenntnisgewinns vielmehr neben Sprache und Offenbarung, die sie allerdings bedingen.⁶⁰⁵ Und auch der gute Wille ist nur isoliert von der historischen und vor allem religiösen Prägung der Menschen eine leere Vokabel. Auch Hamann will aus der Philosophie *Erkenntnis* gewinnen (N II 176), aber er kann nicht aus seiner christlichen „Haut“ und hält dieses Unvermögen für eine Tugend, ja die Grundvoraussetzung wirklicher Erkenntnis.

⁵⁹⁹ Auf diese „sensualistisch-empirische Tradition“ verweist auch Bayer in seinem umfangreichen Kommentar zu Hamanns Metakritik: Bayer: Vernunft ist Sprache, S. 333.

⁶⁰⁰ I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S. 291.

⁶⁰¹ Gründer, Figur und Geschichte, S. 189.

⁶⁰² Bayer führt die Metakritik maßgeblich auf die sich hierin zeigenden divergierenden Sprachauffassungen Kants und Hamanns zurück. vgl. beispielsweise Bayer: Vernunft ist Sprache, S. 356.

⁶⁰³ Fritsch, *Communicatio idiomatum*, S. 208; vgl. auch die oben bereits zitierte Stelle des „corpus hermeticum“: c.h. IX 10.

⁶⁰⁴ H V 434, 24-26.

⁶⁰⁵ Gründer, Reflexion, S. 52f.

9.1.2 Wahrheit und Geschichte

Die Geschichte, die Natur, die Offenbarung sind die drei Quellen, aus denen euer Verstand eine Menge fruchtbarer Einsichten schöpfte und die ihr niemals in Erfindung der Wahrheit aus den Augen setzen müßtet. Was unsere Philosophen dafür ausgeben, ist ein Schattenspiel des Witzes. (N IV 217)

Die benannten drei Quellen der Wahrheit stehen für Hamann nicht einfach nebeneinander, sie bedingen und erklären sich gegenseitig und bilden so eine Einheit der göttlichen Anrede an den Menschen. Wenn die Philosophie mit ihrer Suche nach vor- oder übergeschichtlichen Wahrheiten versucht, sich aus dieser Einheit zu lösen, so beraubt sie sich der einzigen ontologischen Basis, die Hamann gelten lässt. Das Ansinnen der Philosophie, mittels Abstraktion das dem Menschen in Welt und Geschichte Gegenwärtige zu isolieren, führt zu einem sophistischen *Schattenspiel*. Auch die Gegenwart ist für Hamann eine Ebene der Geschichte, die eingebunden in eine höhere Entwicklung in engem Zusammenhang mit Vergangenheit und Zukunft steht.⁶⁰⁶

Dem trügerischen Bestreben der Philosophen, mit dem Gegenwärtigen den Boden der Geschichte zu verlassen, stellt er die Fähigkeit der Dichter gegenüber, Vergangenes und Zukünftiges in die Gegenwart zu ziehen und so den historischen Kontext zu erschließen. Beiden gemeinsam ist die Bindung an die Sprache, die eine Emanzipation aus der Geschichte durch ihre eigene Historizität unmöglich macht. Die Folgerung fasst ein Brief an Hartknoch drastisch zusammen: *Philosophie ohne Geschichte sind Grillen und Wortkram.*⁶⁰⁷

Dem „herrschaftlichen Wahn des Besitzes unverbrüchlicher Wahrheiten“ setzt Hamann seinen „biblischen Panhistorismus“ entgegen.⁶⁰⁸ Selbst die religiös begründeten *ewigen Wahrheiten* bleiben für ihn *unaufhörlich zeitlich* (N III 303), denn die Wahrheit selbst ist *die Tochter der Zeit*.⁶⁰⁹ Diese Überzeugung führt zum Streit mit den Vertretern der Aufklärung über den Wert des Buches der Geschichte und des Buches der Offenbarung für die Erkenntnis:

Wie nun! Soll eine scheinheilige Philosophie und hypokritische Philologie das Fleisch kreutzigen und das Buch ausrotten, weil der Buchstabe und historischer Glaube desselben weder Siegel noch Schlüssel des Geistes seyn kann? (N III 227)

Neben Reimarus, Kant, Michaelis und Semler wendet Hamann sich hier vor allem gegen Mendelssohn und Lessing.⁶¹⁰

⁶⁰⁶ vgl. Kapitel 6.1.3 Vorsehung und Heilsgeschichte.

⁶⁰⁷ H IV 342. (23.10 1781)

⁶⁰⁸ Wyss, Das emanzipatorische Interesse, S. 101.

⁶⁰⁹ HH VII 105. Siehe auch H VI 162,26.

⁶¹⁰ Bayer, Zeitgenosse im Widerspruch, S. 164.

9.1.2.1 Zu Mendelssohn und Lessing

Mendelssohn erklärt 1783, die „ewigen Wahrheiten“ der „Vorsehung“ seien unabhängig von „Wort und Schrift“ allen „vernünftigen Geschöpfen“ leicht verständlich „in die Seele geschrieben“.⁶¹¹ Er trennt also das Zeitliche vom Ewigen. Den Erkenntnissen aus der Geschichte oder Geschichtswahrheiten spricht Mendelssohn lediglich den Charakter des Wahrscheinlichen zu. Diese Abwertung des Historischen übernimmt Lessing, wenn er „notwendige Vernunftwahrheiten“ über „zufällige Geschichtswahrheiten“ stellt.⁶¹² Mendelssohn zitierend erwidert Hamann:

Wenn sich aber „alles menschliche Wissen auf wenige Fundamentalbegriffe einschränken“ läßt, und wenn „sowohl in der Redensprache dieselben Laute, als in verschiedenen hieroglyphischen Tafeln dieselben Bilder öfters vorkommen, aber immer in anderer Verbindung, wodurch sie ihre Bedeutung vervielfältigen“: so ließe sich diese Beobachtung auch auf die Geschichte anwenden,... (N III 310)

Und hierauf aufbauend erklärt er die *Geschichte des jüdischen Volks* zum *Elementarbuch aller historischen Literatur* (N III 310).

Der Suche Mendelssohns und Lessings nach einer absoluten, überhistorischen Wahrheit stellt Hamann sein Verständnis der *zeitlichen Geschichtswahrheiten* als *Tatsachen* entgegen, die allerdings der bestätigenden Sanktionierung durch eine höhere Autorität durchaus noch bedürfen. Diese Funktion aber übernimmt bei Hamann nicht die säkulare Vernunft, sondern die Einbindung in die christlich-religiöse Heilsgeschichte. Die Geschichte liefert also

Thatsachen, die durch einen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen in einem Zeitpunkt und Erdraum w a h r geworden, und also nur von diesem Punkt der Zeit und des Raums als w a h r gedacht werden können, und durch Autorität bestätigt werden müssen. (N III 304)

Ohne diese Autorität verschwindet die *Wahrheit der Geschichte mit dem Geschehen selbst* in der Tiefe der Bedeutungslosigkeit und des Vergessens (N III 304). Hamann bestreitet also nicht die Grenzen historischer Erkenntnis an sich, aber Geschichte ist für ihn dennoch keine Reihe blinder Zufälle.⁶¹³ Die Herablassung Gottes taucht alle scheinbar sinnlosen Details der Geschichte in ein neues Licht, das oftmals die Grenzen der Vernunft übersteigt. „Ohne die Zufälligkeit als Prädikat der

⁶¹¹ Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften* (Jubiläumsausgabe), Band 8, *Schriften zum Judentum II* (bearbeitet von A. Altmann) Stuttgart-Bad Canstatt 1983, S. 191.

⁶¹² „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.“ G. E. Lessing, *Werke*, hgg. von G. Göpfert, Band VIII, München 1979, S. 12.

⁶¹³ vgl. J. v. Lüpke, *Hamann und die Krise der Theologie im Fragmentenstreit*, in *Acta des fünften Internationalen Hamann-Kolloquiums in Münster i.W. 1988*, Frankfurt a.M. 1990, S. 82.

Geschichtswahrheiten zu leugnen, will Hamann die Präsenz des göttlichen Geistes im Medium der Kontingenz zu verstehen geben."⁶¹⁴

Der Kern der hamannschen Verteidigung der Geschichtswahrheiten als Tatsachen liegt in seinem Gottesverständnis: Der handelnde Gott prägt die Geschichte, und die eine Geschichte seiner Menschwerdung und Hingabe für die Menschheit ist der Schlüssel zu ihrer Bedeutung.

9.1.2.2 Vergangene und künftige Geschichtswahrheiten

Dem *jüdischen Weltweisen* Mendelssohn wirft Hamann weiter vor, die *zeitlichen Geschichtswahrheiten* des alten Testaments nicht in all ihren *Dimensionen* erfasst zu haben. Er hätte sie sich im *Zusammenhange* ihrer ganzen *Länge, Breite, Höhe und Tiefe*, aber vor allem der *Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft* vergegenwärtigen, ja *anschaulich* machen sollen (N III 385). Hamann erweitert hier kühn den Geltungsbereich der Geschichtswahrheiten von der Erkenntnis der Geschichte auf die Verkündigung der Zukunft:

Geschichtswahrheiten nicht nur vergangen er sondern auch zukünftiger Zeiten, welche vorausverkündigt und vorhergesagt werden, durch den Geist einer so allgemeinen als einzelnen Vorsehung, und die ihrer Natur nach, nicht anders als durch Glauben angenommen werden können. (N III 305)

Der Glaube als einziges Medium der adäquaten Wahrheitserfassung⁶¹⁵ verweist auf die „Universalität der religiösen Wahrheit“, welche Hamann im Sinne Lessings versteht; neu hingegen ist Hamanns Verlagerung dieser Wahrheit in historische Einzelfälle.⁶¹⁶ Hier stellt sich natürlich die Frage nach dem Zusammenhang dieser Einzelfälle oder der Kausalität der Geschichte.

9.1.3 Kausalität

Ja, Wißt ihr endlich nicht, Philosophen! daß es kein physisches Band zwischen Ursache und Wirkung, Mittel und Absicht giebt, sondern ein geistiges und idealisches... (N III 29)

Die hier negierten einfachen Kausalitäten suchte beispielsweise Chladenius, ein Schüler Wolffs.⁶¹⁷ Hamann hält ihm und anderen das *geistige und idealische* Band des *Glaubens*, als einzig real existierendes entgegen (N III 29). Eine Begründung für das Fehlen der von den aufklärerischen Geschichtsphilosophen gesuchten

⁶¹⁴ ders., *Wege der Weisheit. Studien zu Lessings Theologiekritik* (Göttinger Theologische Arbeiten 41), Göttingen 1989, S. 363.

⁶¹⁵ Die hermetischen „Stobaeus-Fragmente“ verbinden den Glauben ähnlich wie Hamann untrennbar mit der Philosophie: „Wer Gott ehrt, wird den höchsten Grad des Philosophierens erreichen. Ohne Philosophie ist es unmöglich, den höchsten Grad der Gottesverehrung zu erreichen“ (c.h. Stobaeus-Fragment II B 2); vgl. auch die oben bereits zitierte Stelle des „corpus hermeticum“: c.h. IX 10.

⁶¹⁶ Fritsch, *Communicatio idiomatum*, S. 219.

⁶¹⁷ vgl. Bayer, *Zeitgenosse im Widerspruch*, S. 153.

Zusammenhänge gibt Hamann nicht, er hält sich vielmehr selbst an die von ihm geforderte Methode der gläubigen Annahme solcher im hermeneutischen Nach- und Mitvollzug der Geschichte empfundenen Einsichten. Seine Stärke liegt im Glauben, nicht in systematischen Theorien.

Dabei braucht er sich seiner fehlenden Systematik und seines Nichtwissens nicht zu schämen, denn Nichtwissen wird für Hamann zur „geschichtlich existentiellen Erfahrung“.⁶¹⁸ In seinen Augen kann die Vernunft die Geschichte nicht erfassen, und daher ist gerade dem Unwissenden mittels *Einfühlung* die *Empfindung* der Wahrheit möglich, denn die *Unwissenheit des Sokrates war Empfindung* (N II 23). Die oben gezeigte Multidimensionalität der Geschichtswahrheiten kann nur mittels dieser Empfindung subjektiv erfasst werden.

Zusammenfassend lässt sich mit Karl Gründer feststellen, dass Hamann sich nicht gegen die Aufklärung an sich, sondern deren Bestreben der Emanzipation des Denkens von der Geschichte wendet.⁶¹⁹

9.1.4 Sprache und Geschichte

Wie die Natur uns gegeben, unsere Augen zu öffnen; so die Geschichte unsere Ohren. (N II 64)

Hamanns Idee einer sinnlichen Geschichtswahrnehmung widerspricht nicht nur Descartes' Lehre vom voraussetzungsfreien Denken, sondern auch Hegels Meinung, nur wem Hören und Sehen vergangen sei, der beginne zu denken.⁶²⁰ Hamann zieht die einfältigste Geschichte und die Sinne des Menschen – so sehr sie auch *trügen* mögen – den *Luftschlössern* der Philosophen vor, die mit *Ideen und Speculationen gegen Data und Facta, mit theatralischen Täuschungen gegen historische Wahrheiten, mit plausiblen Wahrscheinlichkeiten gegen Zeugnisse und Documenta ein bloßes Spiegelgefecht* treiben.⁶²¹

Diese Betonung des Eigenwertes des Geschichtlichen steht nach Karlfried Gründer ganz in der Tradition des christlichen Glaubens und Weltbildes: „Das Volk Israel erfährt seine Geschehnisse als Handeln Gottes. Der Erlösungsglaube gründet sich auf geschichtliche Ereignisse: Menschwerdung, Kreuzestod, Auferstehung Christi.“⁶²² Und beides wird tradiert in der geschichtlichen Sprache der Bibel. Hamann sieht einen tiefgreifenden Zusammenhang zwischen Sprache und Geschichte jedes Volkes und zieht daraus die historische Konsequenz:

In der Sprache jedes Volkes finden wir die Geschichte desselben. Da das Geschenk zu reden unter die unterscheidenden Vorzüge des

⁶¹⁸ Strässle, *Geschichte*, S. 85.

⁶¹⁹ Gründer, *Figur und Geschichte*, S. 192.

⁶²⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hg. von Johannes Hofmeister, Hamburg 1952, S. 102.

⁶²¹ ZH V 265f; und ZH VI 256; vgl. auch Bayer, *Wahrheit oder Methode*, S. 168; wo beide Stellen behandelt werden.

⁶²² Gründer, *Figur und Geschichte*, S. 190.

Menschen gehört; so wundert mich, daß man noch nicht die Geschichte unseres Geschlechts und unserer Seele von dieser Seite näher zu untersuchen einen Versuch gemacht. (ZH I 393f)

Nicht umsonst gelten die Griechen, ihrem sprachlich fassbaren Primat des Sehens entsprechend, als Schöpfer der Philosophie, wohingegen die Betonung des Hörens in der semitischen Sprache und Tradition eher der Entwicklung des Historischen dienlich war. Hier zeigt sich ganz offensichtlich die von Hamann postulierte Beziehung zwischen Sprache und Geschichte. Aber für ihn geht die Bedeutung der Sprache noch weiter, denn sie wirkt nicht nur in ihren unterschiedlichen Ausprägungen auf die Geschichte der verschiedenen Sprachräume, sondern auch auf die innere Geschichte des einzelnen Menschen (*unserer Seele*) und der ganzen Menschheit (*unseres Geschlechts*) prägend ein. Von der Sprache her will Hamann folglich die Geschichte und den Menschen verstehen.

Wie schon in Kapitel 4.1.5 zur Typologie angemerkt, kann man Hamanns Sicht der *Historie als Mythologie* (N II 65) auch als Hervorhebung ihres sprachlich-bildhaften Charakters deuten. „Denn dies ist ein weiteres Implikat der Typologie, daß sie als Methode der Schriftauslegung jeweils den Sinn einer S c h r i f t, einer r z ä h l t e n Geschichte also, deutet. Reale, konkrete Geschichte ist nicht „ansichseiendes“ Objektives, sondern immer schon geschriebene, gedeutete S p r a c h w i r k l i c h k e i t.“⁶²³ Diese Sprachwirklichkeit gilt es ihrer bildhaften Sinnlichkeit wegen *mit einem andern Kalbe als unserer Vernunft zu pflügen* (N II 65). Die *Chiffren* und *verborgenen Zeichen* der Geschichte bleiben bei analytisch-kritischer Untersuchung Geheimnisse (N I 308).

So wohl die allgemeine Geschichte als die Historie einzelner Völker, Gesellschaften, Secten und Menschen, eine Vergleichung mehrerer Sprachen und einer einzigen in verschiedener Verbindung der Zeit, des Orts und des Gegenstandes, liefern hier ein Weltmeer von Beobachtungen, die ein gelehrter Philosoph auf einfache Grundsätze und allgemeine Klassen bringen könnte. (N II 122, 20-22)

Die Untersuchung der Sprache einer Gruppe oder einer Zeit soll Aufschluss über deren Wesen geben. Sie kann das durch die historische Prägung der Sprache, die sich vor allem in ihren Bildern zeigt. Jedes Volk, heißt es an dieser Stelle weiter, offenbare seine *Denkungsart* durch seine Sprache (N II 122, 28f). Geschichte und Sprache stehen also durch die Denkungsart eines Volkes in direkter Verbindung. Diese Denkungsart spiegelt vergangene Ideen, Gefühle, Bräuche und Ereignisse. Sie prägt seine Sprache wie seine Geschichte und wird von beiden beeinflusst. So bedingen sich über dieses Bindeglied Sprache und Geschichte selbst gegenseitig. Durch diese Verbindung gewinnt die Sprache historisierende Kraft: Sie stellt den Menschen als Sprecher und Zuhörer beständig in den Kontext seiner und ihrer Geschichte, ja sogar jener der ganzen Menschheit. Sprache bewahrt Geschichte in

⁶²³ Wyss, Das emanzipatorische Interesse, S.101.

sich und macht sie erfahrbar, sie verkörpert Letztere geradezu.⁶²⁴ Vor allem aber schafft die Sprache die Möglichkeit des historischen Erkenntnisgewinns, indem sie den Schlüssel zur Geschichte, nämlich die Offenbarung im **Wort** Gottes liefert, und so die Verknüpfung zwischen Menschheits- und Heilsgeschichte offenbart.

Strässle nennt die „Aesthetica in nuce“ einen Versuch, „von der Geschichte und vom menschlichen Verhalten gegenüber der Geschichte her, das Wesen der menschlichen Sprache zu ergründen“.⁶²⁵ Hier sei lediglich noch einmal auf den sinnlichen Charakter der Sprache hingewiesen, denn für Hamann ist ohne jeden Zweifel die *Poesie* die *Muttersprache des menschlichen Geschlechts* (N II 197). In den „Biblischen Betrachtungen“ grenzt Hamann die Welt erschaffende Sprache Gottes von jener des Menschen ab. Dennoch gewinnt mit der göttlichen Sprache auch die des Menschen an Schöpfungskraft, und gemeinsam konstituieren sie die Geschichte.

Die Schöpfung selbst begreift Hamann als trinitarische Anrede Gottes an den Menschen, als Rede durch die Kreatur an die Kreatur (N II 198). Die Geschichte wiederum vermittelt diese Rede Gottes an den Menschen, sie tut dies sinnlich als *Zeichen, Muster, Bild, Vorbild, Sinnbild, Allegorie, Analogie, Gleichnis* oder *Typos*.⁶²⁶

Reden ist übersetzen – aus einer Engelsprache in eine Menschensprache. (N II 199)
Im Medium der Sprache nähert sich der Mensch seinem Schöpfer an, so wie sich dieser stets von Neuem sprechend zu ihm herablässt.

9.1.5 Gott als Geschichtsschreiber und Poet

Hamann spricht sowohl vom *göttlichen Geschichtsschreiber* (N I 26) als auch vom Heiligen Geist als Quell der Geschichte.⁶²⁷

Wie hat sich Gott der heilige Geist erniedrigt, da er ein Geschichtsschreiber der kleinsten, der verächtlichsten, der nichts bedeutendsten Begebenheiten auf der Erde geworden, um dem Menschen in seiner eigenen Sprache, in seiner eigenen Geschichte der Ratschlüsse, die Geheimnisse und die Wege der Gottheit zu offenbaren? (N I 91)

Diese Kondeszendenz des Heiligen Geistes erhebt das Individuelle, das nicht nur ihm gegenüber verächtlich und unbedeutend erscheint, in die Sphären göttlicher Wahrheit. Er wählt die sinnliche Sprache des Menschen, um sich verständlich auszudrücken und er offenbart mit prophetischem Geist die Geheimnisse hinter der Geschichte.⁶²⁸ In diesem Bild vereinigen sich alle Bestandteile der für Hamann

⁶²⁴ vgl. Gründer, Figur und Geschichte, S. 192.

⁶²⁵ Strässle, Geschichte, S. 117.

⁶²⁶ Um nur einige Stellen zu nennen: N I 27, 39, 43f, 46, 123, 196, 198 und 247. Weitere erschließt das Register der historisch kritischen Ausgabe.

⁶²⁷ siehe auch N I 99; und N II 43.

⁶²⁸ vgl. die oben bereits angeführten Stellen zum hermetischen Verständnis der göttlichen Sprache: c.h. XI 22 und C.H. XII 14

idealen Geschichtsschreibung: Hochachtung vor dem Individuellen, sinnlich poetische Sprache und prophetischer Anspruch.

Gott ist also das ideale Urbild des Historikers. Aber er ist auch Poet, nicht nur als Schöpfer, sondern auch als Erzähler. Er offenbart sich in bildhaften Geschichten, in Erzählungen, deren Figuren und *Zeichen* (N I 112) der menschliche Historiker als Typen erfassen und in den Zusammenhang des Heilsplanes stellen kann.

„Hamann bekennt Gott als den, der im Wort, in erzählten Geschichten zu ihm kommt – als ihm zuvorkommend und zuvorgekommen. Gott begegnet in Geschichten und legt den diese alten Geschichten Hörenden durch sie so aus, daß dieser verändert, ein neuer Mensch wird.“⁶²⁹

Kemper verweist in diesem Zusammenhang auf die Entstehung von Hamanns Autorästhetik aus der Rolle Gottes als *Schriftsteller* (N I 9) und dessen sprechende „Autor-Handlung“ in Genesis 1,4: „Und Gott Sprach ... und es ward“.⁶³⁰ Erheblich deutlicher als die alttestamentarische Überlieferung hebt diese schöpferische Macht des Wortes allerdings die hermetische Tradition hervor: „Heilig bist du, der durchs Wort alles hingestellt hat.“⁶³¹ Neben dieser mehrfachen Hervorhebung der schöpferischen Macht des Wortes wird hier auch der Dichter in eine besondere Nähe zum Schöpfergott gestellt: „Nimm alle Vorstellungen der Dichter in dir selbst zusammen“ heißt es hier, „Und wenn du dieses alles gleichzeitig bedenkst – Zeiten, Orte, Taten, Qualitäten und Quantitäten –, kannst du Gott schauen“.⁶³²

Das Alte Testament erzählt also primär Geschichten, nicht Geschichte.⁶³³ Gott wählt diese Form und das Beispiel der jüdischen Geschichte, um *die Gesetze seiner Weisheit und Liebe* für den rein anschauenden Verstand des Menschen *sinnlich* zu machen (N I 303). Wenn Gott vom Menschen verstanden werden will, dann *kann er durch keine andere Zeichen mit uns reden, als durch körperliche oder sinnliche* (N I 121). Das gleiche gilt natürlich auch für den Historiker.

9.1.6 Poetische Geschichte

Poesie ist nach Hamann wie gesagt *die Muttersprache des menschlichen Geschlechts* (N II 197). Die Basis der *poetischen* Veranlagung des Menschen ist mit derjenigen seiner *historischen Kräfte* identisch, und *die unserer Natur tief eingeprägte Liebe des Wunderbaren* bildet ihren gemeinsamen Ursprung (N III 385). Eine Leseliste Hamanns zum „Zweiten Hellenistischen Brief“ gibt Aufschluss über seine Bewertung der Poesie, Geschichte und Philosophie: Er beginnt mit der Lektüre der griechischen Poeten, wendet sich dann den Philosophen zu und widmet sich erst zuletzt den Historikern, obwohl Letztere als die einfachsten antiken

⁶²⁹ Bayer, *Zeitgenosse im Widerspruch*, S. 72.

⁶³⁰ Kemper, *Göttergleich*, S. 181.

⁶³¹ c.h. I 41 (Hervorhebung von mir); auch c.h. I 141 betont die Schöpfung durch das Wort noch einmal explizit.

⁶³² Beide Zitate in: c.h. XI 20.

⁶³³ N I 11.

Schriftsteller gelten und von seinen Zeitgenossen meist als Einstieg empfohlen wurden (N II 174f). Diese Reihenfolge verrät eine eindeutige Aufwertung der Poesie, deren Bilder nicht nur zum Verständnis des Folgenden beitragen sollen, sondern auch die leichteste Annäherung an die Griechen versprechen, da sich in diesen Bildern deren Gedanken sinnlich widerspiegeln. Entscheidend ist jedoch, dass das *Zukünftige*, also der Gegenstand der Poesie, das *Gegenwärtige*, den Bereich der Philosophie, und *dieses das Vergangene*, sprich die Geschichte, bestimmt (N II 175).

Im Gegensatz zu Novalis trennt Hamann die *poetische Wahrheit*, die in der Vorstellbarkeit ihrer *Möglichkeit* gründet, von der *philosophischen* und *historischen* (N IV 375f). Wenn die Poesie allerdings leidenschaftlich wird, gewinnt die *poetische Wahrheit* faßt die *gleiche Strenge* wie die historische, *weil man glauben muß, um gerührt zu werden* (N IV 376). Hamanns Hochschätzung der historischen Wahrheit fußt also im Glauben, der dann auch im Stande ist, deren poetische Schwester zu adeln. Die mythisch geprägte Poesie Homers rückt somit in die unmittelbare Nähe der historischen Offenbarung Gottes.⁶³⁴ Hamann zieht ohne jede Bedenken Parallelen zwischen *Troja* und *Jerusalem*, der *Iliade* und den *Kreuzzügen* (N IV 375, 3-13), und auch eine *Anekdote* Suetons aus dem *Leben des Augustus* ist für ihn eine verlässliche historische Quelle (N III 231f). Die Vermengung von Mythologie, Poesie und Geschichte bei den antiken Schriftstellern und Historikern ist für Hamann völlig unproblematisch, ja zum Teil sogar beispielhaft für die wahre Natur der Geschichte.⁶³⁵

Der sinnliche Zeichen- und Abbildcharakter der Geschichte steht für Hamann stets im Vordergrund. Erst in der Form einer Erzählung spricht er ihr die Fähigkeit zu, den Menschen zu erreichen.⁶³⁶ Die Erzählung aber gehört zum Wesen der Geschichte, die nur in der Erzählung lebt, wie zu dem des Menschen.⁶³⁷

Aus dem poetischen Naturell der Geschichte und der vergegenwärtigenden Kraft der Poesie folgt für Hamann die Notwendigkeit, Historisches auch poetisch darzustellen, wie er es in den „Sokratischen Denkwürdigkeiten“ vorführt. Ohne poetische Aufarbeitung bleibt die Geschichte armselig oder wie Hamann in der „Aesthetica in nuce“ drastisch formuliert:

Taugt unsere Dichtung nicht: so wird unsere Historie noch magerer als Pharaos Kühe aussehen. (N II 205)

Schon seit den „Biblischen Betrachtungen“ zeigt sich bei ihm der „Primat der Bildstruktur“⁶³⁸ und auch in der „Aesthetica in nuce“ verweist Hamann den Leser auf seine *Sinne und Leidenschaften* (N II 197). In einem Zeitungsbeitrag ruft er zum Studium der *poetischen Geschichtskunst unserer Voltairen* auf (N IV 382).

⁶³⁴ Bayer, *Zeitgenosse im Widerspruch*, S. 225.

⁶³⁵ Hier begibt sich Hamann in Opposition zu Bolingbroke. vgl. Veldhuis, *Ein versiegeltes Buch*, S. 154.

⁶³⁶ vgl. Wyss, *Das emanzipatorische Interesse*, S. 38; und Bayer, *Wahrheit oder Methode*, S. 167; wo es heißt: „Keine Erklärung ohne Erzählung!“

⁶³⁷ Bayer, *Zeitgenosse im Widerspruch*, S. 73.

⁶³⁸ Gründer, *Figur und Geschichte*, S. 147.

Poetische Geschichtsschreibung ist also eine Kunst. Der Kunstgriff aber liegt in der interpretierenden Erzählung der Historie, in bildhaften Geschichten: Die Einbildungskraft des Poeten und der Glaube an die göttliche Offenbarung verbinden die toten Fakten zu einer Erzählung, die dem Leser eine sinnliche Begegnung mit der Geschichte ermöglicht.

Wer Moses und den Propheten nicht glaubt, wird daher immer ein Dichter, wieder sein Wissen und Wollen, wie Buffon über die Geschichte der Schöpfung und Montesquieu über die Geschichte des Römischen Reiches (N II 64).

Die zwei genannten Werke werden hier zu Vorbildern der Geschichtsschreibung, wenn ihre Autoren sich auch noch nicht zu der praktisch bereits vollzogenen Innovation der poetischen Geschichtsschreibung bekennen.⁶³⁹ Poetisch verstehen oder einfach glauben muss man auch die Erzählung Moses', da er keine Erklärung der Schöpfung sondern ein Bild ihrer Entstehung liefert.

Das poetische Genie äussert seine Macht dadurch, daß es, vermittelt der Fiction, die Visionen abwesender Vergangenheit und Zukunft zu gegenwärtigen Darstellungen verklärt. (N III 384, 3-5)

Erst in dieser poetischen Verklärung vereinigen sich die *positiven Kräfte und Mittel der Beobachtung und Weissagung* (N III 384, 7f) zur wahren Geschichte. Die trockenen historischen Fakten können also poetisiert werden, indem ihre Verbindung zur Gegenwart als *Fiction* versprachlicht wird.⁶⁴⁰ Diese Arbeit erfordert allerdings das Talent eines Dichters. Mit den Mitteln der Poesie und Rhetorik kann dieser die von der Abstraktion des Geistes der Beobachtung zerstückelten Zusammenhänge wiederbeleben. Vor der Abstraktion ist die Geschichte ein Gesamtbild. Die Aufgabe des Historikers besteht nun für Hamann darin, diese Bildstruktur erstens typologisch nachzuvollziehen, indem er sie wie ein Maler oder *mußiger Zuschauer* betrachtet (N II 63) und sie daraufhin in einem zweiten Schritt poetisch nachahmt, um auch andere an diesem Nachvollzug teilhaben lassen zu können.

Die *Einbildungskraft, zu welcher uns ein Dichter oder Geschichtsschreiber so viel als möglich zu helfen* (N I 8) suchen soll, wird zur wichtigsten Eigenschaft in der Auseinandersetzung mit der Geschichte. Der Geschichtsschreiber muss zum Dichter werden, um die lebendige Vielfalt der Vergangenheit für die Gegenwart und Zukunft zu erhalten.

⁶³⁹ Zu dieser Stelle und Thematik vgl. Bayer, Zeitgenosse im Widerspruch, S. 89; Bayer, Wahrheit oder Methode, S. 167; und Strässle, Geschichte, S. 80.

⁶⁴⁰ vgl. Wyss, Das emanzipatorische Interesse, S. 102.

9.2 Natur, Philosophie und poetische Geschichte bei Herder

Ich möchte, wie ein Dichter, den weithinsehenden Apoll und die Töchter des Gedächtnisses, die allwissenden Musen anrufen; aber der Geist der Forschung sei mein Apoll und die Parteilose Wahrheit meine belehrende Muse. (KH VI 515)

9.2.1 Natur und Geschichte

„Die Natur lügt nicht, sie gibt sich der nachforschenden, ja der *Gott nachahmenden Vernunft* (KH VI 23) zu erkennen.“⁶⁴¹ Als ein „Newton der Geschichte“ will Herder eine Naturgeschichte der Menschheit schreiben.⁶⁴² Sein Ansatz steht im offenen Widerspruch zur zeitgenössischen Historiographie, wenn er beispielsweise die *Gänse, die das Kapitol retteten zu römischen Schutzgöttern* erhebt (KH VI 622). Nicht von ungefähr stellt Herder den „Ideen“ ein Zitat aus Plinius’ „*Historia naturalis*“ voran. Die Wahrheit im Buch der Natur erschließt sich seiner Ansicht nach allerdings „weniger dem analysierenden, zergliedernden Denken als vielmehr der poetischen – und das heißt der schöpferischen – Intuition, die nicht von den Teilen zum Ganzen, sondern vom Ganzen zu den Teilen, und von dort wieder zum Ganzen geht“.⁶⁴³

Der menschliche Verstand versucht lediglich *der schaffenden, erhaltenden Gottheit*, im Rahmen seiner beschränkten Möglichkeiten, *ordnend nachzufolgen* (KH VI 147). Auf diesem Wege lassen sich dann allerdings den newtonschen Naturgesetzen vergleichbare Regeln für die Geschichte aufstellen. Wenn Herder also die Entwicklung der Menschheit als eine *reine Naturgeschichte menschlicher Kräfte, Handlungen und Triebe nach Ort und Zeit* betrachtet (KH VI 568), so kann er auch die für die Natur postulierte – ebenfalls hermetisch angehauchte – aufsteigende Folge von Kräften und Formen auf die Menschengeschichte übertragen.⁶⁴⁴ *Nichts aber in der Natur geht Sprungweise*, stellt er dementsprechend fest (KH V 12), und die *Gesetze, die wir allenthalben gleich wirksam, unwandelbar und regelmäßig* in der *physischen Natur* finden, sollen auch *im Reich der Menschheit mit seinen Kräften, Veränderungen und Leidenschaften* gelten (KH VI 568). *Aus der Geschichte und der Menschlichen Natur* kann der umsichtige Historiker *Lehrsätze beweisen* (KH V 11).

Die eben geschilderte Vorgehensweise ist der Naturwissenschaft entlehnt und beweist einmal mehr Herders Nähe zum Hermetismus, „dessen Faszination auf viele Frommen nicht zuletzt aus seinem Anspruch herrührte, die biblischen Lehren (insbesondere diejenigen über die Natur) in ihrem ‚eigentlichen‘ Sinne erklären und

⁶⁴¹ Martin Bollacher, Kommentar zu Herders „Ideen“, KH VI 925.

⁶⁴² Maurer, Die Geschichtsphilosophie des jungen Herder in ihrem Verhältnis zur Aufklärung, S. 151.

⁶⁴³ Bollacher, „Natur“ und „Vernunft“ in Herders Entwurf einer Philosophie der Geschichte der Menschheit, S. 118.

⁶⁴⁴ Hierzu mehr in Kapitel 6.2.1.2 und bei Novalis: Kapitel 6.3 Dreieinige Geschichte – Novalis’ triadisches Geschichtsbild.

damit auch gegenüber den modernen mechanistisch-materialistischen Theorien verteidigen zu können“.⁶⁴⁵

Herder hat viele Namen und Bilder für die Orientierungsinstanz seiner Geschichtsphilosophie: Das Buch der Schöpfung (KH VI 16), das *Himmelsbuch* (KH VI 22), und das *Buch der Zeiten* (KH VI 551) stehen alle für die eine göttliche Ordnung, die sich im mosaischen Schöpfungsbericht, der Schöpfung selbst und deren späterer Entwicklung gleichermaßen offenbart. *Überall*, bekennt Herder in den „Ideen“, *hat mich die große Analogie der Natur auf Wahrheiten der Religion geführt* (KH VI 17). Zunächst bemüht er sich zwar, seinem naturwissenschaftlichen Ideal zu folgen, aber nach eingehenden Studien kommt er dennoch zu dem Schluss: *Die Natur ist kein selbständiges Wesen; sondern Gott ist Alles in seinen Werken* (KH VI 17). Folglich ist auch die Natur ein weiterer Schlüssel zum Verständnis von Geschichte, da sie den göttlichen Allzusammenhang in bildlicher Sprache vermittelt. Diese Denkfigur der bildhaften Ansprache Gottes an den Menschen durch seine Anwesenheit in der Natur steht eindeutig in der Tradition der hermetischen Lehre von der göttlichen Manifestation in Sprache und Schöpfung. Im corpus hermeticum heißt es hierzu: „Darum hat er doch all dieses gemacht, damit du ihn durch alles erkennst.“ (c.h. XI 74) und „Also ist die Sprache Bild und Gedanke Gottes...“ (c.h. XII 14).⁶⁴⁶

9.2.2 Philosophie und Geschichte

Unser Jahrhundert hat sich den Namen: Philosophie! mit Scheidewasser vor die Stirn gezeichnet, das tief in den Kopf seine Kraft zu äußern scheint – ich habe also den Seitenblick dieser philosophischen Kritik der ältesten Zeiten, von der jetzt bekanntlich alle Philosophen der Geschichte, und Geschichten der Philosophie voll sind, mit einem Seitenblicke obwohl Unwillens und Ekel erwidern müssen, ohne daß ich mich um die Folgen des Einen und des Andern zu bekümmern nötig finde. (KH IV 19)

Der Modedisziplin seines Jahrhunderts, der Philosophie, wirft Herder vor allem vor, dass sie geblendet vom schon zu hellen Licht der Aufklärung – *dieses lichtsten Jahrhunderts* – vieles nicht mehr sieht (KH IV 12). Ihrem *Maulwurfsauge* entgeht

⁶⁴⁵Kemper, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*, Bd. III, S. 77. Häfner verweist zwar auf Herders Übernahme naturwissenschaftlicher Termini und Methoden, übersieht aber den hermetischen Hintergrund dieser Vorgehensweise.

⁶⁴⁶Die Hermetik bezieht eindeutig Stellung zu Gottes andauernder Anwesenheit in der Natur: „Deshalb schafft er, damit er sichtbar wird. Und immer erschafft er, folglich bleibt er sichtbar.“ (c.h. XIV 3) Der erklärte Pantheismus des fortwährend schaffenden Schöpfergottes – „Gott enthält das Seiende: Weder ist etwas außerhalb von ihm, noch ist er außerhalb von etwas.“ (c.h. IX 9) – wird allerdings durch die Abstaltung dieses Schöpfers von Ursprünglichen Geist, aus dem auch dieser emanierte zum Pantheismus, dem auch Herder anhing. Der Schöpfergott begründet die eigene Ewigkeit in seiner permanenten Schwangerschaft und Geburt, der ursprüngliche Geist hingegen beschränkt sich auf sein Sein an sich. vgl. allerdings auch Sap 13,1.5.9 und Röm 1,20; sowie natürlich Hamann Kapitel 6.1.2 Der Kondeszenzgedanke.

vor allem die göttliche Präsenz im zu untersuchenden Gegenstand und so konstatiert Herder scharfzünftig:

Ein Geschäft auf der Welt, wollt ihrs übel besorgt haben, so gebts dem Philosophen! Auf dem Papier wie rein! wie sanft! wie schön und groß; heillos im Ausführen! bei jedem Schritte staunend und starrend vor ungesehenen Hindernissen und Folgen. (KH IV 62)

Die *Abstraktion* hält Herder als Fundament einer seriösen Geschichtsphilosophie oder Historiographie für absolut untauglich (KH VI 286). Hume, Voltaire, Robertson und anderen Dichtern, die Geschichtsschreiber und Philosophen sein wollen, wirft er ganz konkret vor, es mit der Wahrheit nicht allzu ernst zu nehmen⁶⁴⁷. Die historische Wahrheit kann für Herder nämlich, wie oben gezeigt werden konnte, nur durch überprüfbare Fakten und nie mittels abstrakter Systeme schlüssig bewiesen werden.⁶⁴⁸ Ein im kantschen Sinne a priori geführter Beweis besitzt für ihn keinerlei Evidenz.⁶⁴⁹ Der Vernunft gestützten Logik Kants stellt er, Hamann folgend, die „Sinne und Leidenschaften“ als die natürlichen Organe der menschlichen Welterfassung gegenüber.⁶⁵⁰

„Für Herder ist die Geschichtsphilosophie keine Disziplin, sondern ein Prinzip.“⁶⁵¹ Mit dieser Einstellung begibt Herder sich jedoch deutlich in Opposition zu allen vorherrschenden philosophischen Richtungen, die er in ihrer *allverachtenden, allein selbstgefälligen* Art für *kurzsichtig* und unwirksam hält (KH IV 80). Aber es gibt für ihn auch eine *gesündere Philosophie*, nämlich diejenige der *Naturgeschichte und Mathematik* (KH VI 569).⁶⁵² Er sieht die *wahre Würde der Philosophie* in der Aufgabe, aus den *Geschichten menschlicher Kräfte und Ordnungen ein Gutes, ein Vortreffliches, ein Weises zu entwickeln* (SWS V 455f.).

Die Vernunft, der alleinige Leitstern der Philosophie der Aufklärung, ist für Herder – ähnlich wie für Hamann – nur noch von rein formaler Bedeutung.⁶⁵³ Sie *mißt und vergleicht den Zusammenhang der Dinge, daß sie solche zum daurenden Ebenmaß ordne* (KH VI 655). Der visuellen Dominanz und Metaphorik der Aufklärung setzt Herder darüberhinaus die lapidare Frage entgegen: *Ist denn der ganze Körper bestimmt zu sehen? und muß, wenn Hand und Fuß Auge und Gehirn sein will, nicht der ganze Körper leiden?* (KH IV 63) Dem körperlichen Leiden entspricht für Herder das geistige Gebrechen der Aufklärer, die wegen ihrer einseitigen Weltsicht mit gnoseologischer Blindheit geschlagen sind. Lediglich eine ganzheitliche Betrachtungsweise verspricht die Linderung dieser Krankheit der gesamten zeitgenössischen Geschichtsphilosophie.

⁶⁴⁷ KH IV 38. Mehr zur aufklärerischen Geschichtsschreibung in den Kapitel 5.1.1.

⁶⁴⁸ vgl. Kapitel 8.2.2.1

⁶⁴⁹ Proß, Herders Shakespeare Interpretation, S. 103.

⁶⁵⁰ Hamann, „Aesthetica in nuce“, N II 206.

⁶⁵¹ Adler, Die Prägnanz des Dunklen, S.162.

⁶⁵² Zum zeitgenössischen Streit um die Mathematisierbarkeit der Wissenschaften vgl. Gaier, Poesie als Metatheorie, S. 202.

⁶⁵³ vgl. Kapitel 9.1 Vernunftkritik und zeitliche Geschichtswahrheiten.

Von den Vertretern der kritischen Philosophie, allen voran von Kant selbst, wurde und wird Herder häufig vorgeworfen, sich mit seinem ästhetischen Geschichtsverständnis von jeglicher Wissenschaftlichkeit zu entfernen.⁶⁵⁴ Gegenüber Müller beklagt sich Herder 1785, dass sein *eigner ehemaliger Lehrer, Kant*, ihm in seiner Rezension der „Ideen“ den Rang eines Philosophen abspreche und sein Werk als absolut unphilosophisch diffamiere.⁶⁵⁵

In der Tat tut Kant Herder Unrecht, wenn er dessen ganzheitlichen Ansatz anhand seiner eigenen, völlig entgegengesetzten Philosophie bewertet. Während Kant die allzu lebhaftige Einbildungskraft Herders als unangebracht erscheint, ist diese für Herder integraler Bestandteil seiner Erkenntnistheorie, da nur sie die Wahrheitsgaranten der Erfahrung wiederzubeleben vermag. Im Gegensatz zu Kants Vernunftfixiertheit geht Herder von einer Trias menschlicher Begabungen oder *Vermögen* aus, die nur gemeinsam zu wahren Einsichten führen. Kants Postulat der Trennung von poetischer und philosophischer Sprache stellt Herder die substantielle Einheit von Verstand, Gefühl und Einbildungskraft oder Wissenschaft, Geschichte und Dichtung gegenüber.⁶⁵⁶ Schon 1768 gesteht Herder dem *Weltweisen* zu, auch *unbestimmt* zu sprechen, *wenn er nur vielseitig spricht* (SWS II 98). Auch das Verhältnis von Philosophie, Geschichte und Poetik definiert er völlig neu, indem er in Anlehnung an Horaz' Formel des *prodesse et delectare* verkündet:

Wenn die Philosophie von der Geschichte geführt, und die Geschichte durch die Philosophie belebt wird: so wird sie doppelt unterhaltend und nützlich. (KH I 159)

Die Geschichte soll also einerseits die Führungsrolle der Philosophie übernehmen und andererseits von dieser belebt werden. Eine Belebung der Geschichte vermag die Philosophie jedoch gar nicht wirklich zu leisten, da nur die Einbildungskraft und die ihr zugehörige Disziplin der Poetik im Stande sind ihr Leben einzuhauen.⁶⁵⁷ *Der Dichter würde also da anfangen, wo der Philosoph aufhört* (KH I 480). Der Poet aber spricht in Bildern *und Bilder können die Philosophen nicht leiden*, obwohl sie den einzigen Weg darstellen um wirklich verstanden zu werden (SWS IX 246). Dieser Erkenntnis folgend entwickelt Herder selbst einen dialektischen Schreibstil, den Gaier als einen besonders erfolgreichen, metatheoretischen Diskurs beschreibt:

„Herders scheinbar konfuser Denkstil ist die hochkalkulierte Antwort eines erkenntnistheoretischen Skeptikers auf die Einsicht, daß die den Rationalismus der Aufklärung tragende verstandesmäßige Erkenntnis

⁶⁵⁴ vgl. Herz, *Dunkler Spiegel – helles Dasein*, S. 170.

⁶⁵⁵ Herder an J.G. Müller, Dezember 1785, HB V 158-160; Zitat S. 160.

⁶⁵⁶ Zur Rolle der Imagination oder Einbildungskraft vgl. Kapitel 9.2.4 Die drei Wege der Erkenntnis; Gaier, *Poesie als Metatheorie*, S. 209; und Martin Bollacher, *Johann Gottfried Herder: Geschichte und Kultur*, Würzburg 1994, Vorwort, S. X. Herz hält den Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit ohnehin für unhaltbar, „da der historische Diskurs des 18. Jahrhunderts die strikte Scheidung von Wissenschaft und Literatur bzw. Philosophie nicht kannte“ oder zumindest weitgehend ignorierte. Herz, *Dunkler Spiegel – helles Dasein*, S. 171.

⁶⁵⁷ Adler klärt diesen Sachverhalt, unter Rückbezug auf Baumgartens Ästhetik, eindeutig auf: Adler, *Die Prägnanz des Dunklen*, S.165.

die unzergliederliche Wahrheit, den gestaltlosen schöpferischen Grund der Dinge nicht erfassen kann, sondern nur eine von mehreren konkurrierenden und für sich unzureichenden Zeichenarten ist und den Menschen von seiner Menschheit entfremdet, daß die Wahrheit des Ich und der äußeren Objekte immer nur als stumme Bedeutung eines dreifachen dialektisch widersprüchlich aufgebauten Zeichens in das Zentrum der Umschreibung gesetzt werden kann.⁶⁵⁸

9.2.3 Ästhetik und Geschichte

Nicht nur Herders Postulat der „Einführung“, sondern seine ganze Geschichtsphilosophie ruht auf der Basis sinnlicher Erkenntnis. In der Tradition der leibniz-baumgartenschen Ästhetik setzt er voraus, dass der Mensch die Wirklichkeit sinnlich, unmittelbar erlebt. In Baumgartens „Meditationes“ findet er den *Grundriß zu einer Metapoetik* oder *wahren Philosophischen Poetik* (SWS XXXII 184). Auf dessen sinnlich fundierter Gnoseologie fußt Herders bahnbrechende Neubewertung der Poesie als eigenständigem Erfahrungsraum und damit als historischer Quelle.⁶⁵⁹ Bei unzureichender Faktenlage rät Herder dem Historiker aus der Retroperspektive auf Wahrscheinlichkeiten zu schließen. Er übernimmt also Leibniz' Aufwertung des Wahrscheinlichen und gesteht der Wahrscheinlichkeit Baumgarten folgend zu, an der Wahrheit teilzuhaben. Dies gilt im übrigen auch für die Dichtung, wie Herder zur „Ebräischen Poesie“ bemerkt:

Man siehet, ich brauche Dichtung hier nicht für Lüge: denn im Reich des Verstandes ist die Bedeutung des Symbols, das dichterisch zusammengesetzt ward, Wahrheit. (KH V 972)

Der Verweis auf das *Reich des Verstandes* ermöglicht auch hier eine hermetische Interpretation des Gesagten, denn im *corpus hermeticum* heißt es hierzu, die Wahrheit lasse sich niemals „sehen oder sagen“ aber „denken, wenn Gott es will“, da die sinnliche Welt nur aus „Vorstellungen und Meinungen“ oder „Nachahmung der Wahrheit“ bestehe.⁶⁶⁰

Herder radikalisiert Baumgartens Theorie sogar partiell, was nach Solms zu einer „Präzisierung der Ästhetik als Wissenschaft“ führt.⁶⁶¹ Baumgarten definiert die Ästhetik als „ars analogon rationis“, die wie die Vernunft geleitete Logik wissenschaftliche Erkenntnis allerdings aus den sinnlichen Kräften der menschlichen Seele ermöglicht.⁶⁶² Herder folgt diesem Ansatz zunächst, wendet sich jedoch von Baumgartens Weg des „schönen Denkens“ ab, um die Wissenschaftlichkeit der

⁶⁵⁸ Gaier, Poesie als Metatheorie, S. 219.

⁶⁵⁹ Gaier verweist in diesem Zusammenhang auch auf den Einfluß der Ästhetiken Hobbes' und Bacons. Gaier, Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik, S. 21.

⁶⁶⁰ c. h. Stobaeus-Fragment II A 2 und 7.

⁶⁶¹ Friedhelm Solms, *Disciplina aethetica: zur Frühgeschichte der ästhetischen Theorie bei Baumgarten und Herder*, (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft (45)), Stuttgart 1990, S. 140.

⁶⁶² Irmscher, *Zur Ästhetik des jungen Herder*, S. 50.

Ästhetik weiter zu forcieren. Ausführlich beschäftigt er sich mit dem Verhältnis der schönen zu den höheren Wissenschaften:

Schöne Wissenschaften sind die, welche die sogenannten untern Seelenkräfte, das sinnliche Erkenntnis, den Witz, die Einbildungskraft, die sinnlichen Triebe, den Genuß, die Leidenschaften und Neigungen ausbilden; Ihre Erklärung selbst zeigts also genugsam, daß sie auf die höhern Wissenschaften, die sich mit dem Urteile und Verstande, dem Willen und den Gesinnungen beschäftigen, den schönsten und besten Einfluß haben? (KH IV 221)

Da aber ein *bündiges Urteil* ohne die Teilhabe der *Einbildungskraft* niemals möglich sein könne, fährt Herder fort, wäre es eine *Torheit, die höhern ohne die schönen Wissenschaften anzubauen* (KH IV 222). Die schönen sollen den höheren Wissenschaften dabei stets *vorausgehen*, und was das Wichtigste ist: Beiden soll hierbei die *Wahrheit zum Grunde* liegen (KH IV 227). Unter dem Begriff der schönen Wissenschaften verbirgt sich bei Herder allerdings keineswegs nur Kunst oder Dichtung im engeren Sinne. Herder subsumiert ausdrücklich *Sprachen, Poesie, Rhetorik, Geschichte* und *Geographie* und definiert sie alle als *Humaniora* oder *Wissenschaften und Übungen, die das Gefühl der Menschlichkeit in uns bilden* (KH IV 230).⁶⁶³ Als Beispiel für das Zusammenspiel der Wissenschaften nennt er ausdrücklich die *Naturgeschichte*, die der *Physik* und die *Geschichte der Menschheit*, welche der *Metaphysik* und *Sittenlehre* vorangehen und zuarbeiten sollen (KH IV 227).

Die Poesie aber ist die „Kunst der Künste“ und gleichzeitig auch *sinnliche Wissenschaft*, wie Herder in seinem „Plan zu einer Aesthetik“ feststellt (KH I 669). Hier führt Herder den alten Plänen einer *negativen Wissenschaft* entsprechend die Idee einer *Aesthetica negativa* aus (KH I 662). Häfner identifiziert diese negative Logik mit der historischen Anthropologie und verortet deren Kernproblematik im Verhältnis von Ästhetik und Logik.⁶⁶⁴ Herz wiederum sieht die Grundlage von Herders eigener Ästhetik in seiner Geschichtsphilosophie.⁶⁶⁵ Diese „geschichtsphilosophische Ästhetik“ stellt Herder der Nachahmungs- und Regelästhetik als Widerpart entgegen.⁶⁶⁶ Herder sucht demnach das Wesen der Kunst in der Natur des Menschen, die sich in seiner Geschichte offenbart. Andererseits betrachtet Herder die ganze Welt als Dichtung oder *lebendiges Gemälde* (KH IV 33). Ihre Geschichte kann also nur mit einem ästhetischen Organon rezipiert werden. *Die elenden Beschreiber* sind Herder in ihrer unpoetischen, trockenen Art ein Ärgernis (KH V 748). Die Frage nach dem angemessenen historischen Schreibstil zieht sich dementsprechend von seinen frühen Literatur-Fragmenten (1768) über das „Journal“ bis zu den „Ideen“. In der parallel zu den „Ideen“ entstandenen Schrift „Vom Geist der Ebräischen Poesie“

⁶⁶³ vgl. auch KH IV 973.

⁶⁶⁴ Häfner, Johann Gottfried Herders Kulturentstehungslehre, S. 6 und 176.

⁶⁶⁵ Herz, Dunkler Spiegel – helles Dasein, S. 336ff.

⁶⁶⁶ ebenda S. 342.

verweist er auf die Entstehung der Geschichte aus den Sagen alter Völker und betont für das vorbildhafte Alte Testament, es sei *dem Styl nach, fast immer Sage geblieben* (KH V 972). Diese *poetischen Bilder und Empfindungen* sind für Herder über jegliche stilistische Kritik absolut erhaben (KH V 964).

Die hier behandelte *Geschichte* des Orients hat nach Herder also oftmals den *Umriß der Fabel* und die Prägung einer *poetischen Geschlechtssage*, aber diese äußere Gestalt mindert nicht den Gehalt, wie man an gleicher Stelle ließt:

Der Wahrheit tut dies keinen Eintrag; es bestimmt und bekräftigt dieselbe vielmehr dadurch, daß die Erzählung auch in ihrem Ton und Umriß gleichsam ihre Urkunde mit sich führet (KH V 971).

Die poetische Gestalt des gesamten Alten Testaments folgt für Herder aus der hohen poetischen Form des Schöpfungsberichts als Spiegel der göttlichen Poesie: *Ihre Materie und Ton ward Grund der folgenden Poesie und Geschichte* (KH V 923). Und in der wirkungsmächtigen Rezeptionsgeschichte dieses Werkes sieht Herder den Beweis für die göttliche Bestimmung der Geschichte zur poetischen Form. Er betont ausdrücklich: *dies ist Faktum und kein theologischer Mystizismus* (KH V 878). Und diesem Faktum entsprechend entwickelten sich für Herder auch die Werke eines *Hesiodus und Homer, Aeschylus und Pindar* dieser Schablone entsprechend, die doch *ein poetischer Auszug aller Geschichte* sei (KH V 866).

Ästhetik und Poesie werden also zur Metatheorie der Geschichtsphilosophie (KH I 480), denn die Ästhetik vereint als *Logik der Seelenkräfte* alle menschlichen Vermögen in sich (KH II 413) und wird so zum geeigneten Werkzeug den anthropologischen Schlüssel der Welterkenntnis aufzufinden und zu benutzen.⁶⁶⁷

Darüber hinaus beeinflusste Herder mit seiner Verknüpfung von Geschichtsphilosophie und Ästhetik beide theoretischen Diskurse entscheidend.⁶⁶⁸

Das Fundament der Poetisierung der Geschichte bildet die theologische Seite von Herders Geschichtsphilosophie: Die Schöpfung, als poetisches Werk Gottes verstanden, kann nur vom Dichter als „second Maker“⁶⁶⁹ nachempfunden, verstanden und abgebildet oder erklärt werden. Das Schöpferische im Menschen,

⁶⁶⁷ Eine ähnliche Verknüpfung von Philosophie und Poesie findet sich bei Novalis, der letztere unter anderem als *einen Theil der phil[osophischen] Technik* bezeichnet (HKA III 399). Hierzu vgl. auch Kemper, Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozeß Bd. I, S. 135.

⁶⁶⁸ Diese Verbindung beider Diskurse führte in der Herderforschung zum häufigen Gebrauch des Begriffes „ästhetischer Historismus“. Andreas Herz warnt in diesem Zusammenhang allerdings völlig zu recht vor dem mißverständlichen Gebrauch dieses Begriffes: Denn weder wollte Herder eine reine Geistes- oder Kulturgeschichte schreiben, noch beschränkt sich sein historischer Ansatz auf das Erfühlen historischen Lebens (Herz, Dunkler Spiegel – helles Dasein, S. 191). Auch die Vereinnahmung Herders für eine „bürgerliche Selbstbemächtigung der Historie“ (So vom Hofe, „Weitstrahlsinnige“ Ur-Kunde: zur Eigenart und Begründung des Historismus beim jungen Herder, S. 368, und Hannelore Schlaffer/Heinz Schlaffer, Studien zum ästhetischen Historismus, Frankfurt a.M. 1975 S. 27) mittels der Ästhetik gilt es kritisch zu hinterfragen (Herz, Dunkler Spiegel – helles Dasein, S. 168).

⁶⁶⁹ Shaftesbury, Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times, 2 Bde., hg. v. John M. Robertson, London 1900, Bd. I., S. 136: „a second Maker: a just Prometheus, under Jove“. Mehr zu dieser Vorstellung bei Herder in Kapitel 9.2.6 Dramatische Geschichte.

das seinen Grund in seiner Sinnlichkeit findet (SWS XXXII), befähigt ihn allein zur Erkenntnis der historischen Wahrheit. Der innovative Schritt Herders besteht also in seinem Versuch, die Empfindung und den Verstand des Menschen bei der Suche nach der historischen Erkenntnis durch eine dritte Kraft, seine Einbildungskraft, zu unterstützen. Jedem dieser drei Vermögen – der Empfindung, dem Verstand und der Einbildungskraft – entspricht eine eigene Logik. Und diese drei Logiken oder Ordnungen können nur gemeinsam als gleichwertige Partner dem verborgenen Plan Gottes auf die Spur kommen.

9.2.4 Die drei Wege der Erkenntnis

Ein Mensch der allein Kopf seyn will, ist so ein Ungeheuer, als der allein Herz seyn will; der ganze gesunde Mensch ist beides. (SWS IX 504)

Schon 1763 wendet sich Herder in seinem „Versuch über das Sein“ gegen die einseitige Dominanz der Empirie oder des Rationalismus. Er postuliert hier eine *egoistische Gedankenwelt*, die ohne *sinnliche Eindrücke* oder *gegebene Begriffe* in uns existiert (KH I 11). Der Shakespeare-Aufsatz von 1773 fasst die Kritik an der vorherrschenden Überschätzung der Vernunft in das Bild des Kindes, das seine Bildung nur durch *Ansehen*, *Eindruck* und die *Göttlichkeit des Beispiels und der Gewohnheit* erhält (KH II 499). Der Analogieschluss vom Kind auf die Nationen, also von der individuellen Entwicklung zur Menschheitsgeschichte, verschärft diese Kritik noch. Auch das den „Ideen“ vorangestellte Plinius-Motto verweist auf Herders ganzheitliche Herangehensweise an die Geschichte.

Der Mensch ist für Herder primär ein sinnliches Wesen. Das innere Gefühl, *ich fühle mich – ich bin*, ersetzt als *der erste sinnliche Begriff* die rationale Erkenntnis in Descartes' „Ich denke, also bin ich“ (KH I 19). Das Dasein oder Sein widersetzt sich für Herder allen logischen Beweisen, ist aber dennoch keine rein empirische Größe. Sinnlichkeit und Erfahrung müssen die forschende Vernunft unterstützen. Vom „allgemeinen Menschen“ des Rationalismus wendet sich Herder ab und dem Individuum zu.⁶⁷⁰ Er entwirft eine sinnliche „Erkenntnislehre des Dunklen“ und eine Erfahrungswissenschaft der Sinne, die Ästhetik wird zum „Desiderat der Gnoseologie“.⁶⁷¹ Vernunft und Empfindung, sinnliche Anschauung und logische Reflexion verschmelzen zu einem einzigen Weg der Erkenntnis. Diese Verschmelzung von Wahrnehmung und Empfindung nennt Herder wie Leibniz „Apperzeption“, allerdings tritt bei ihm noch die Einbildungskraft hinzu, welche die Sinnesreize ordnet und dem Verstand zur weiteren Verwendung serviert.⁶⁷²

⁶⁷⁰ Heinz, Historismus oder Metaphysik? S. S. 79.

⁶⁷¹ Adler, Die Prägnanz des Dunklen, S. IX.

⁶⁷² Herz, Dunkler Spiegel – helles Dasein, S. 207f. „Der entscheidende Unterschied von Herders Theorie der Sinnlichkeit zu der Leibniz-Wolffschen Schule besteht“ hierbei, wie Marion Heinz ausführt, „darin, daß Herder die sinnlichen Vorstellungen nicht nur als minder deutliche Vorstellungen des Verstandes definiert, sondern als in bestimmter Weise strukturiertes Vorstellen von etwas in den Dimensionen von Raum, Zeit und Kraft.“ Heinz, Historismus oder Metaphysik? S. 77.

Die *Einbildungskraft* kann hierbei durchaus die Rolle der Reflexion übernehmen (SWS IV 111 und 47). Nach Kemper erhebt die Poesie im Zeitraum „um 1770“ zunehmend „selbst den Anspruch, ein einzigartiges, durch keine andere Wissenschaft oder Kunst ersetzbares Organ der Selbstwahrnehmung und Weltdeutung zu sein, deren Wahrheit in der unhintergehbaren Einzigartigkeit des Dichtergenies gründet“.⁶⁷³ Eine der wichtigsten Grundlagen hierfür bildet die hermetische Spekulation über die Teilhabe der göttlichen Einbildungskraft bei der Schöpfung: „Durch die Vorstellung bringt er alle Vorstellungen hervor. [...] Denn die Schöpfung ist nichts anderes als Vorstellung.“⁶⁷⁴

Neben die Identifikation der Schöpfung mit der göttlichen Imaginationskraft tritt hier die enge Verwandtschaft der menschlichen Vorstellungswelt zur göttlichen. Auch Häfner registriert Herders Einschätzung der Welt als *Denkbild* Gottes in der „Ältesten Urkunde“ übersieht allerdings die hermetische Tradition hinter dieser Vorstellung.⁶⁷⁵

Hermetiker wie beispielsweise Conrad Dippel (1675-1734) formulierten die Abstammung der Welt aus der göttlichen Imaginationskraft immer wieder, und auch der logische Schluss, dass der Mensch mittels seiner eigenen Imagination die göttliche Kraft nachahmen und somit nachvollziehen könne begegnet schon lange vor Herder und Novalis im hermetischen Gedankengut.⁶⁷⁶

Der Mensch versucht seit je her den Ursprung dessen, was da ist, entweder *historisch zu erfahren* oder *philosophisch zu erklären* oder *wahrscheinlich zu mutmaßen*, legt Herder 1766 dar (KH I 933). Der *cognitio historica* und der *cognitio philosophica* stellt er also als dritte Kraft noch eine *cognitio poetica* zu Seite.⁶⁷⁷ Herder nennt die einzelnen Teilvermögen auch *Logiken* oder *Ordnungen*. Ein „neues philosophisch poetisches Verfahren“, das Herder als *schöne Prosa* umschreibt, soll alle drei in sich vereinen und so den Horizont des Verstandes um die Perspektiven der Sinnlichkeit und der Einbildungskraft erweitern.⁶⁷⁸

Herder misst jeder der einzelnen Logiken den gleichen Wert zu, jede von ihnen eröffnet dem Menschen eine spezifische Teilerkenntnis der Welt, und nur gemeinsam vervollständigt sich das Bild zur umfassenden Erkenntnis. Übernimmt eine der Logiken die Führung oder gewinnt sie auch nur das Übergewicht über eine andere, so verändern sich die anderen Vermögen.

Dieses Phänomen versucht Gaier in einer Tabelle in seiner historische Genese zu veranschaulichen: Die ursprüngliche Dominanz der Sinnlichkeit lässt im Laufe der kulturellen Entwicklung der Menschheit immer stärker nach. Die Einbildungskraft

⁶⁷³ Kemper, „Göttergleich“ S. 171.

⁶⁷⁴ c.h. V 1; vgl. auch Kemper, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*, Bd. III, S. 83.

⁶⁷⁵ Häfner, *Johann Gottfried Herders Kulturentstehungslehre*, S. 218.

⁶⁷⁶ vgl. Kemper, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*, Bd. III, S. 85.

⁶⁷⁷ Die Ausführungen hierzu basieren auf Ulrich Gaiers Theorie der drei Logiken. Hier: Gaier, *Poesie oder Geschichtsphilosophie?* S. 15.

⁶⁷⁸ Gaier, *Poesie als Metatheorie*, S. 223. vgl. auch Gaier, *Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik*, S. 59.

erhebt den Menschen und seine Gefühlswelt über die rein sinnliche, tiernahe Ebene zum Stadium der wahren Poesie. Sie wird aber alsbald von der dritten Kraft verdrängt und es beginnt die prosaische Epoche des Verstandes, dessen Übergewicht Herders Gegenwart kennzeichnet. Seine Zeit hat in Herders Augen ihre ursprüngliche poetische Muttersprache verloren, und Herder hält eine Umkehr dieser Entwicklung, im Gegensatz zu Hamann, nicht mehr für möglich. Er wünscht sich vielmehr, die Weiterentwicklung der toten Prosa seiner Zeitgenossen zu einer *schönen Prosa*, die ein Gleichgewicht zwischen den drei Ordnungen der menschlichen Vermögen herstellen soll:

Tabelle 1:⁶⁷⁹

	„Ursprung“		deutsche Gegenwart
Zeitlinie	▶		
dominantes Vermögen	Empfindung	Einbildungskraft	Verstand
Kommunikationsform	mündlich	mündlich und/oder schriftlich	schriftlich
Äußerung	Dichterei	Dichtkunst ... Prosa	schöne Prose (Fachprosa)
Zeichen	Totalzeichen	Bilder, Erfahrungsbegriffe	Systembegriffe

Diesem Schaubild Gaiers erlaube ich mir ein weiteres hinzuzufügen, welches das Zusammenspiel der einzelnen Vermögen und die daraus resultierende Form der Äußerung noch anschaulicher machen soll:

Tabelle 2:

Zeit: Vorgeschichtliche Zeit	historische Vergangenheit	Herders Gegenwart	Zukunft
Empfindung	<i>Pseudo- poesie</i>	<i>F o e</i>	<i>S c h ö</i>
	Einbildungskraft	<i>s i e</i>	<i>n e P</i>
		Verstand	<i>r o s a</i>

Die historische Entwicklung der Menschheit und ihrer Vermögen entspricht hier wieder der natürlichen Entwicklung des Individuums. Diese Analogie wird besonders deutlich, wenn Herder den drei Vermögen die menschlichen Sinne zuordnet: Für ihn ist die erste dominante Wahrnehmungsart des Kindes das Gehör, welches er der Empfindung zuordnet (*dein Gefühl töne*). Es folgt das der

⁶⁷⁹ Gaier, Poesie als Metatheorie, S. 217.

Einbildungskraft zugehörige Gefühl und erst zuletzt die, für die Aufklärer so zentrale, Sinneswahrnehmung des Sehens und damit der Verstand.

Kants Kritik an der Vermischung philosophischer und poetischer Sprache in den „Ideen“ und an der unwissenschaftlichen Betonung der Empfindung und Einbildungskraft im Denken Herders ist also vollkommen unangebracht. Sie ist die Kritik des reinen Verstandesmenschen, der die gewollte Vielseitigkeit der herderschen Gnoseologie nicht nachvollziehen konnte.⁶⁸⁰ Herders Ziel war ja gerade die Vereinigung der scheinbar konträren Vermögen und ihrer sprachlichen Formen der Äußerung und seine *schöne Prose* sollte die tote Wissenschaftssprache des zeitgenössischen Kritizismus überwinden. Er verwirft auch die klassische Vorstellung dreier verschiedener Grundkräfte der Seele und betont die Herkunft aller drei Vermögen *aus einer Grundkraft der Seele, sich Vorstellungen zu verschaffen* (KH II 280).

Der ideale Historiker und Geschichtsphilosoph muss also die Vereinigung der drei Logiken in seiner Vorgehensweise erreichen. Es gilt, *den Dichter mit dem Philosophen zu verbinden, und was beide liefern in Geschichte zu verwandeln* (KH I 602). In der Vereinigung der drei Logiken wird der Forscher zum *Triceps*, der versucht, den Ursprung dessen, was da ist, *entweder historisch zu erfahren oder philosophisch zu erklären oder dichterisch zu mutmaßen* (KH I 601).

Das funktionierende Zusammenspiel der drei Vermögen beschreibt Gaier wie folgt: „Die Einbildungskraft reproduziert die erinnerte, also stark abgeschwächte Empfindung oder verarbeitet sie produktiv, der Verstand befaßt sich reflexiv und abstrahierend mit ihren Merkmal-Elementen.“⁶⁸¹ Der so vorgehende Triceps entspricht exakt dem Ideal der Ganzheitlichkeit des Sturm und Drang und in der Poesie, oder genauer gesagt in der *schönen Prosa*, findet sich der universelle Gipfel der menschlichen Suche nach Erkenntnis. Die Poesie bezeichnet Herder explizit als *sinnliche Wissenschaft* (KH I 668f.). Sie wird zum „Totalzeichen“ aller Künste und Logiken und findet in den Bezeichnungen *philosophische Poesie* oder *Poesie der Vernunft* ihren Rückbezug auf die vom Verstand dominierte Prosa (KH I 240).⁶⁸² Die Fiktion wird zum Teil der Wissenschaft, denn: „Ohne Einbildungskraft gibt es [...] weder eine schöpferische literarische Produktion, noch ein Verstehen, eine schöpferische Rezeption literarischer und historischer Quellen.“⁶⁸³ 9.2.5 Herders poetische Quellen⁶⁸⁴

9.2.5.1 Profane poetische Quellen

Die alten Staatseinrichter, die menschlicher dachten, dachten hierin auch klüger. Die Kultur des Volkes setzten sie in gute Sitten und

⁶⁸⁰ vgl. Herz, Dunkler Spiegel – helles Dasein, S. 45.

⁶⁸¹ Gaier, Poesie als Metatheorie, S. 211.

⁶⁸² vgl. ebenda, S. 221ff.

⁶⁸³ Herz, Dunkler Spiegel – helles Dasein, S. 446.

⁶⁸⁴ Der Begriff „Quelle“ ist natürlich im historischen Sinne als Basis der historischen Forschung zu verstehen.

nützliche Künste; zu großen Theorien, selbst in der Weltweisheit und Religion, hielten sie das Volk nicht geschaffen, noch solche ihm zuträglich. Daher die alte Lehrart in Allegorien und Märchen, [...] (KH VI 460).

Diese alte Lehrart der Bildlichkeit findet Herder beispielsweise in den alten Schriften der *Bramanen* und *Sinas*, also in den Zeugnissen der seiner Meinung nach ältesten menschlichen Kulturen im Fernen Osten (KH VI 460). Der Ursprung der poetischen Quellen ist nicht immer zu rekonstruieren, aber in ihrer literarisch bedingten „Gleichzeitigkeit mit der Gegenwart“⁶⁸⁵ sind sie trotzdem immer wieder in der Lage, einer produktiven Lektüre gnoseologische Einsichten zu ermöglichen.

Mythen und Sagen sind für Herder wie schon für Hamann die tradierten Überreste der poetischen Muttersprache des Menschengeschlechts (KH I 31).⁶⁸⁶ Sie entstanden durch *analogische Erfindungskraft* und sollen durch diese *brauchbarste* menschliche *Seelenkraft* wiederbelebt und erschlossen werden, um *aus dem Lande der Dichtung ins Land der gewissesten Wahrheit* zu gelangen (SWS XV 550ff.). Ähnlich verhält es sich mit der neueren Poesie, die zwar selbst nicht mehr Mythos, aber dessen Nachfolgerin ist, da sie auf dem Weg über die menschliche Sinnlichkeit und Einbildungskraft dessen „Verfahren rettet, die Welt nicht durch Begriffe und Begründungen zu erklären, sondern durch Namen, Bilder und Geschichten, die es mit der Logik nicht so genau nehmen“.⁶⁸⁷

Dieses poetische Verfahren der Welterschließung entspricht der Natur des Menschen, von dem Herder 1787 schreibt, sein *ganzes Leben* sei *gewissermaßen eine Poetik*, da er *nicht sehe*, sondern sich *Bilder erschaffe* (SWS XV 526). Aus diesem Grund aber entwickelt *jedes Geschöpf seine eigene Welt* (KH VI 89) und jede Nation in *allgemeinen Begriffen ihre eigene Sehart* (KH VI 549). In frühester Zeit entstanden also überall *Theologisch-Philosophisch-Historische Nationaltraditionen*, die alle eine *sinnliche, bildervolle* und *phantasiereiche Sprache* gemein haben (KH V 14). Kurzum, diese Urkunden der Ältesten Geschichte mussten *sehr dichterisch* werden (KH V 14).

Herder zählt eine ganze Reihe dieser *Nationalgesänge* auf, die *jede Nation des Altertums* gehabt habe:

Die Edda der Celten und <...> der Indianer, die Kosmogonien Theogonien und Heldengesänge der ältesten Griechen, und die gemeine Nachrichten von Spaniern, Galliern, Deutschen, und Allem was Barbar hieß, alles ist Eine gesamte Stimme, ein einziger Laut von solch Poetischen Urkunden voriger Zeiten. (KH V 16)

Diese poetischen Werke zählt Herder nicht nur in seiner Schrift „Über die ersten Urkunden des Menschengeschlechts“ zu den historischen Quellen. Auch in seiner Bückeburger Schrift rechnet er den *Zug der Argonauten* und den *Feldzug gegen*

⁶⁸⁵ Gadamer, Wahrheit und Methode, S. 372.

⁶⁸⁶ vgl. Hamann Kapitel 8.1.1.2.

⁶⁸⁷ Herz, Dunkler Spiegel – helles Dasein, S. 358.

Troja, von denen er doch nur poetische Quellen besitzt, zur griechischen Geschichte (KH IV 28). Außerdem erklärt er in den „Ideen“ zunächst Griechenland zur *Geburtsstätte der Geschichtsphilosophie*, da dort zuerst die *Sprache von der Poesie zur Prose und in dieser zur Philosophie und Geschichte* geführt worden sei, um den *fabelnden Homer* und die *Sänger der Argonauten* dann doch zu den Historikern zu zählen (KH VI 514). Wenn er auch im weiteren Verlauf darauf hinweist, wie sich mit Herodot *die eigentliche Geschichte von der Poesie loswand* (KH VI 515), so zählt er einige poetische Quellen des Mittelalters wie *Tasso's unsterbliches Gedicht* doch wieder selbstverständlich zur Quellenbasis des Historikers (KH VI 872), eine Wertschätzung poetischer Quellen, die man viel eher bei Novalis als bei Herder vermutet hätte. Wie sehr die Grenzen zwischen historischen Tatsachen und poetischen Werken allerdings auch bei Herder zerfließen zeigt seine Prognose, *in ein paar Jahrtausenden* werde man die Geschichte der Entdeckung Amerikas *wie einen Roman lesen*, so wie wir jetzt *die Geschichte der Eroberung Troja's* (KH VI 658). Diese Einschätzung klingt beinahe wie eine Vorwegnahme der frühromantischen Position Hardenbergs, nach der die Geschichte unweigerlich wieder poetisch – sprich Roman oder gar Märchen – werde und werden müsse.⁶⁸⁸

9.2.5.2 Gott als Dichter – die Bibel als Quelle und Paradebeispiel poetischer Geschichte

Und doch seid Ihr, liebe, älteste und ewige Sagen meines Geschlechts Kern und Keim seiner verborgensten Geschichte! Ohn Euch wäre die Menschheit, was so viel Andres ist, ein Buch ohne Titel, ohn' erste Blätter und Aufschluß; mit Euch bekommt unsre Familie Grundstein, Stamm und Wurzel bis auf Gott hin und Vater Adam. (KH V 494)

Herder ordnet die Bibel hier nicht nur der Dichtung zu, sondern hält sie sogar für das Urbeispiel gelungener Poesie.⁶⁸⁹ Er folgt also Hamanns Auffassung Gottes als idealem Metapoeten. Die Bibel enthält zum einen *die Geschichte selbst*, und wirkt zum anderen *in der ganzen uns bekannten Geschichte der Kultur und ihrer Weltveränderungen* (KH V 664). Sie lässt für Herder all das aufleben, was in seinem eigenen, profanen Jahrhundert in Vergessenheit zu geraten droht: *die wahre Gestalt des sinnlichen Menschen, das ganze Gymnasium der Einbildungskraft und der Dichtung, die erste und starke Politik des Witzes und Scharfsinns sowie die einfachen Triebfedern der Leidenschaften und Nationalvorurteile* (KH V 16). Als „*Hen kai pan*“ zeigt das Schöpfungsgesang der Genesis die ganze Welt, denn *der Lobsänger Gottes in der ganzen lebenden erwachenden Natur, das ist der Dichter*

⁶⁸⁸ vgl. Novalis Kapitel 9.3.3 Geschichte und Poesie – Poetische Geschichte.

⁶⁸⁹ vgl. Hans-Georg Kemper, Gott als Mensch – Mensch als Gott. Hamann und Herder, in Johann Georg Hamann, hg. von Oswald Bayer, Tübingen 1998, S.156-189, hier S. 174. Sowie Kemper, Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, Bd. 6.2, S. 268ff.

der Schöpfung (KH V 245).⁶⁹⁰ Dieses Schöpfungslied interpretiert Herder als ein hebräisches *Nationalstück* und *Gedächtnislied des Morgenlandes* (SWS VI 56). Die Form dieses Liedes ist poetisch und sinnlich, da Gott in ihm zu welt- und kulturgeschichtlichen Kindern sprach, deren Denken noch viel sinnlicher geprägt war als das für Herder beim Menschen generell der Fall ist. Dementsprechend vertritt Herder in der „Ältesten Urkunde“ eine „neue Art der Bibelexegese, indem er die bisherigen Ansätze radikalisiert und die biblischen Aussagen nicht mehr allegorisch oder ‚wörtlich‘ versteht, sondern *symbolisch* auslegt“.⁶⁹¹ Um die poetische Sprache des göttlichen Dichters zu verstehen und adäquat wiedergeben zu können, muss der Mensch sich allerdings ebenfalls der poetischen Bilder- und Zeichensprache bedienen.⁶⁹²

In der *Poesie der Ebräer* erblickt Herder die *Geschichte ihrer Väter* (KH V 663). Diese Geschichte erhält ihre poetische Prägung unter anderem aus dem omnipräsenten Bild der Schöpfung im Sonnenaufgang, dessen Beschreibung Herder in der mosaïschen Genesis ausführlich interpretiert. Er versucht also, wie Hermes in den Fragmenten des Stobaeus, die tiefere Erkenntnis aus der Anschauung dieses göttlichen Bildes im Aufgang der Sonne zu erlangen.⁶⁹³

Das besondere Gewicht, das Herder auf diese vermeintlich „älteste Urkunde“ legt, markiert auch den Gegensatz zu Hamanns Bibelinterpretation: Herder teilt hier und generell keineswegs die christozentrische Sicht Hamanns auf das Alte Testament. Für ihn ist Christus nicht der dominante „Antitypus“, von dem her alles interpretiert werden muss. Herders Interesse gilt vielmehr dem *Keim*, „in dem alle Erfüllung bereits angelegt ist“.⁶⁹⁴ Für ihn ist das Alte Testament, als Nationaldokument ältester Volkspoesie, dem Neuen weit überlegen, und seine Interpretation geht dementsprechend den entgegengesetzten Weg der Hamannschen Deutung:

Studiere man also das A.T., auch nur als ein menschliches Buch voll alter Poesien, mit Lust und Liebe; so wird uns das Neue in seinere Reinheit, seinem hohen Glanz, seiner überirdischen Schönheit von selbst aufgehn. Sammle man den Reichtum jenes in sich; und man wird auch in diesem kein leerer, Geschmackloser oder gar entweihender Schwätzer werden. (KH V 670)

Diese Sätze stehen nicht Umsonst in der besonders wirkungsmächtigen Position am Ende des ersten Bandes der Schrift „Vom Geist der Ebräischen Poesie“, die Herder ursprünglich zur Vorarbeit seiner eigenen Bibelübersetzung dienen sollte, denn wie er selbst meinte sollte jeder Theologe sich die Schriften des Alten Testaments unbedingt in eigener, direkter Textarbeit erschließen.

⁶⁹⁰ vgl. vom Hofe, „Weitstrahlsinnige“ Ur-Kunde: zur Eigenart und Begründung des Historismus beim jungen Herder, S. 376.

⁶⁹¹ Kemper, Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozeß Bd. I, S. 104.

⁶⁹² vgl. Kemper, „Göttergleich“ S. 182.

⁶⁹³ vgl. c.h. Stobaeus-Fragment XXIII 7.

⁶⁹⁴ Kemper, Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozeß Bd. I, S. 107. Laut Kemper relativiert Herder sogar die heilsentscheidende Rolle der Menschwerdung Christi und reduziert diesen zum vorbildlichen Menschen. ebenda, S. 115.

Vor allem der Schöpfungsbericht in Genesis 1,1 ist für Herder von zentraler Bedeutung, da er hier das Abbild der ältesten Offenbarung vermutet. Die Suche nach dieser ursprünglichen Mitteilung teilt er mit den Bemühungen der Kabbalisten die erste und vollkommene Offenbarung Gottes an den paradiesischen Adam zu rekonstruieren und der Bemühung der Hermetiker, aus allen griechischen und orientalischen Kulturen die eine Urweisheit heraus zu destillieren.⁶⁹⁵ So erklärt sich auch die Faszination, welche das „corpus hermeticum“ als vermeintlich ältere Verschriftlichung der selben göttlichen Weisheit auf Herder wie auf viele seiner Zeitgenossen ausübte. Und dementsprechend steht die Sonne, als hermetisches Symbol und „Abbild des himmlischen Schöpfergottes“, auch im Zentrum seiner Interpretation der Schöpfungshieroglyphe.⁶⁹⁶

Herder versucht das *Schicksal der gesamten Menschheit aus dem Buch der Schöpfung zu lesen*, wehrt sich aber vehement gegen den Vorwurf *bloßer metaphysischer Spekulation* (KH VI 16). Er sucht den *Gang Gottes in der Natur* nachzuvollziehen, wobei er sich auf *Erfahrungen und Analogien der Natur* beruft (KH VI 16). Hiermit steht er zwar in der Tradition der aufklärerischen Interpretation der Geschichte als moralischer Fabel Gottes im gottschedschen Sinne, erhebt die Bibel und die Geschichte aber zur Dichtung Gottes, die nur von einem weit blickenden Interpreten richtig gedeutet werden kann.⁶⁹⁷ Aus diesem neuen Ansatz folgert Adler: „Wenn die Schöpfung als eine Fiktion Gottes rezipierbar ist, so ist die Geschichte der Menschheit ein Teil davon, und die Geschichtsphilosophie ist deren ‚Poetik‘.“⁶⁹⁸ Hamanns Vorreiterrolle in diesem Bereich übersieht er jedoch.

Die eben beschriebene Weltansicht verlangt nach einer ästhetischen Auseinandersetzung mit der Geschichte. Daher „steht der gewaltige Entwurf der ‚Ideen‘ als eine in poetischen Bildern sich ausdrückende geschichtsphilosophische Sinndeutung keineswegs im Schatten des Zeitgeistes“.⁶⁹⁹

Herder betrachtet die Bibel als eine der modernen Naturwissenschaften gleichwertige „theoretische Schematisierung von Welterfahrung“.⁷⁰⁰ Wie die Natur wird somit auch das Alte Testament zum Analogon der Geschichte: *Such einen Vorfall in der Geschichte aller Zeiten, der hier nicht Riesenvorbild finde.* (KH V 657) Ein

⁶⁹⁵ Nach Kemper erblickten viele Hermetiker in den Ähnlichkeiten des corpus hermeticum mit dem mosaischen Schöpfungsbericht den Beweis für die Übereinstimmende Quelle beider Traditionen. Da Moses aber in Ägypten erzogen worden war, lag der Schluss nahe, dass die hermetische Variante die ältere und damit unverfälschtere sein könnte. vgl. Kemper, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*, Bd. III, S. 71-75.

⁶⁹⁶ c.h. Stobaeus-Fragment XXI 2.

⁶⁹⁷ Diese Interpretation der Geschichte als göttliche Dichtung stützt sich unter anderem auf die hermetische Vorstellung der magischen Schöpferkraft des Wortes: „Heilig bist du, der durchs Wort alles hingestellt hat.“ (c.h. I 31); vgl. auch c.h. I 131. Demnach ist auch die „Sprache Bild und Gedanke Gottes“ (c.h. XII 14), der sich in seiner Schöpfung dem Menschen offenbart (c.h. XI 22).

⁶⁹⁸ Adler sieht in dieser Wendung einen wichtigen „Beitrag zu der zeitgenössischen Diskussion um das Verhältnis von Historik und Poetik, und verweist auf die historischen Ausführungen Kosellecks zum Thema: Adler, *Die Prägung des Dunklen*, S. 165; Koselleck, „Geschichte, Historie“, S. 659ff.

⁶⁹⁹ Martin Bollacher, *Kommentar zu Herders ‚Ideen‘*, KH VI 935. Das Zitat ist syntaktisch verändert aber selbstverständlich dem ursprünglichen Sinn gemäß wiedergegeben.

⁷⁰⁰ Herz, *Dunkler Spiegel – helles Dasein*, S. 411.

Lehrsatz, der direkt auf Hamanns typologische Geschichts- und Bibeldeutung verweist. Doch nicht nur die historischen Begebenheiten selbst sind für Herder wie für Hamann in der Bibel vorgebildet, auch die Historiographie findet hier für beide ein ideales Muster. Ein Muster poetischer Geschichte, denn die Offenbarung ist selbst *Gesang, Drama und Fabel* (KH V 657), deren gestalterische Vielfalt Herder dem Poeten und Historiker gleichermaßen zur Nachahmung empfiehlt:

Die Sage hat tausend Stimmen, sie ändert sich mit der kleinsten Farbe des Gegenstandes auch im Tone, sie enthält jeden Ton, wie alle Geschichte. Nirgends und überall sich selbst gleich. Geschichtsschreiber, Weise, Dichter euer größtes und verkanntestes Vorbild.
(KH V 658)

Die einzelnen historischen Ereignisse und natürlichen Gegebenheiten liegen vor dem Historiker und Naturforscher wie unverbundene Trümmer eines nur noch zu erahnenden Ganzen. Allein der Dichter erkennt den Zusammenhang dieser *disiecti membra poëtae* (KH V 74), welche wiederum stark an Hamanns *Feld voller Beine* erinnern (N II 176 und KH IV 96). Im Nachvollzug der planvollen Schöpfung Gottes wird er selbst zum „second Maker“ und damit zu einem Gott in seiner Welt.⁷⁰¹ Ist der göttliche Allzusammenhang aber erst einmal nachvollzogen, so lassen sich natürlich auch Prognosen über den weiteren Verlauf der Geschichte aus ihm herleiten:

Philosoph, willst du den Stand deines Jahrhunderts ehren und nutzen: das Buch der Vorgeschichte liegt vor dir! mit sieben Siegeln verschlossen; ein Wunderbuch voll Weissagungen: auf dich ist das Ende der Tage kommen! lies! (KH IV 85)

Die poetische Vorgeschichte enthält also *Weissagungen*⁷⁰² für die Zukunft, und auch wenn Herder selbst betont, es sei nicht sein *Amt* zu *weissagen*, tut er es doch, wenn er direkt im Anschluss von *fernen Zeiten* spricht und auf die *große Zukunft* hinweist, auf welche wir *zu arbeiten* (KH IV 100). Aus der Vergangenheit soll der Historiker die Zukunft erschließen, wenn Herder ihn auffordert: *Aber siehe das höhere Zeitalter, was vorwirkt.* (KH IV 96) Wie der „rückwärts gekehrte Prophet“ Schlegels⁷⁰³ soll er die verborgenen Hinweise der Geschichte auf den göttlichen Plan deuten und so auf die weitere Entwicklung im Rahmen dieses Planes schließen.⁷⁰⁴ Der *große Grundsatz* der „Ideen“ – *Was im Reich der Menschheit nach dem Umfange gegebener National-, Zeit- und Ortumstände geschehen kann, geschieht in ihm wirklich* (KH VI 567) – begründet die Möglichkeit historisch fundierter Zukunftsprognosen aber noch auf eine zweite, säkulare Art und Weise. Wenn

⁷⁰¹ Mehr zu dieser Vorstellung bei Herder in Kapitel 9.2.6 Dramatische Geschichte.

⁷⁰² vgl. Hamanns Ausführungen zum Geist der Weissagung in Kapitel 8.1.1 *Geist der Beobachtung und Geist der Weissagung*.

⁷⁰³ Friedrich Schlegel, Athenäums-Fragment 80, Kritische Ausgabe, I. Abt., Bd. II (Charakteristiken und Kritiken I), München 1967, S. 176.

⁷⁰⁴ vgl. vom Hofe, „Weitstrahlsinnige“ Ur-Kunde: zur Eigenart und Begründung des Historismus beim jungen Herder, S. 373.

nämlich alles eintrifft, was möglich oder vorstellbar ist, so wird die Einbildungskraft zum Wegweiser in die Zukunft, der sich nur noch an den in der Geschichte als möglich bewiesenen Bahnen orientieren muss, um den Status einer unfehlbaren Prophezeiung zu gewinnen.

9.2.6 Dramatische Geschichte

9.2.6.1 Dichtung als Welt – Drama als Geschichte – Shakespeare

Eine Welt Dramatischer Geschichte, so groß und tief wie die Natur; aber der Schöpfer gibt uns Auge und Gesichtspunkt, so groß und tief zu sehen (KH II 511).

In den Dramen Shakespeares erblickt Herder eine eigene Welt, welche die Geschichte naturgetreu abbildet und so den Menschen näher bringt. Herders Auseinandersetzung mit den Dramen Shakespeares und deren historischem Wert beginnt, wie Herz zeigen konnte, schon in den „Fragmenten“ und den „Kritischen Wäldern“, in denen viele Gedanken der beiden Vorentwürfe von 1771 und 1772 und der Endfassung des „Shakespeare-Aufsatzes“ von 1773 bereits vorab formuliert wurden.⁷⁰⁵ Und noch 1792 schreibt Herder in „Tithon und Aurora“: *Shakespeare ist Geschichte der Menschheit in Anschauen gebracht* (SWS XVI 111).

Shakespeare bedient sich historischer Stoffe, die er um ihrer Wirkung willen umformt, was Herder schon 1765 in seiner Oden-Abhandlung lobend erwähnt (KH I 82). Im „Shakespeare-Aufsatz“ beschreibt er dieses Verfahren wie folgt: *Shakespeare nahm Geschichte, wie er sie fand, und setzte mit Schöpfergeist das verschiedenartigste Zeug zu einem Wunderganzen zusammen* (KH II 508). Diese *Dramatisierte Geschichte Shakespeares* (KH II 540) orientiert sich für Herder am *Ideal einer Historischen Begebenheit* (KH II 548), einer Begebenheit also, die vielleicht manchmal *mehr in die Geschichte, als auf die Bühne zu gehören scheint* (KH II 539).

Im historischen Stoff sieht Herder auch die Klammer aller Stücke Shakespeares, die *endlich nichts als Geschichte gemein haben* (KH II 525 und 533). Jedes Stück ist *History* oder *Historie* (KH II 520) ja *Geschichte, so voll, so ganz so lebendig, wie sie im großen Zusammenlauf der Weltbegebenheiten nur geschehen kann* (KH II 525).

Der *Zusammenlauf* und das *Wunderganze* stehen für die originäre Funktion des Dichter-Genies, das als Sehender oder Eingeweihter in den großen Zusammenhang der Geschichte allein den Überblick über diese vermitteln kann. „Shakespeares Drama wird zum Spiegelbild der Geschichte, er selbst zum Anwalt der Theodizee.“⁷⁰⁶ Er sieht als erster den verborgenen Plan Gottes in der Geschichte und übersetzt diese Erkenntnis auf vorbildliche Weise für seine blinden Mitmenschen:

⁷⁰⁵ Herz, *Dunkler Spiegel – helles Dasein*, S. 302.

⁷⁰⁶ ebenda, S. 301.

Shakespear, der Sohn der Natur, Vertrauter der Gottheit, Dolmetscher aller Sprachen und Leidenschaften und Charaktere, Führer und Verwickler des Fadens aller Begebenheiten, die Menschliche Herzen treffen können – was sehe ich, wenn ich ihn lese! Theater, Kulisse, Komödiant, Nachahmung ist verschwunden: Ich sehe Welt, Menschen, Leidenschaften, Wahrheit! (KH II 526)

Indem der Dichter die *Geschichte der Welt, der Natur, der Menschheit* darbietet, entwirft er den *Schattenriß einer dunkeln Symbole zur Theodizee! zur Rechtfertigung eines unendlichen Plans der Weisheit!* (KH II 534), denn dieser Plan ist der *Plan der dichtenden Vorsehung* (KH II 535). Ein Dichter wie Shakespeare „repräsentiert als *Universalgenie* in seiner Individualität und mit seiner Bildersprache zugleich die Totalität von Natur und Geschichte, er wird zum Koinzidenzpunkt der Kommunikation seiner Epoche“.⁷⁰⁷ Dieser Dichter erkennt als „second Maker“ das Werk des größeren *unsichtbaren Dichters* und erläutert dieses (KH II 526).

In „Vom Geist der Ebräischen Poesie“ nennt Herder den *Genius der Poesie* zugleich *menschlich und göttlich* (KH V 962): Den *Ursprung der Poesie* identifiziert er hier als *göttlich*, weil Gott dem Menschen *dichterische Kräfte und Sprache* gab – gleichzeitig sei er aber *nach dem Maß, nach der Eigenheit der Empfindung und ihres Ausdrucks* auch *menschlich*. Dieses Zusammenspiel des Menschen mit seinem Schöpfer in der analogen Schöpfung beider findet sich auch in der Hermetik. Dort wird „der Geist des Alls“ als „der Schöpfer aller Dinge“ dem des Menschen als Schöpfer „der Dinge auf der Erde“ gegenübergestellt, und Gott erlaubt dem Menschen ausdrücklich die Immitation seiner Schöpfungstat.⁷⁰⁸ Auch die Vorstellung Gottes als Künstler findet sich schon hier,⁷⁰⁹ und sogar der Weg der Gotteserkenntnis durch die Vorstellungskraft des Dichters ist hier vorgezeichnet: „Nimm alle Vorstellungen der Dichter in dir selbst zusammen [...] Und wenn du dieses alles gleichzeitig bedenkst [...] kannst du Gott schauen.“⁷¹⁰ Außerdem impliziert die Vorstellung des Dichters als „second maker“ eine Deifizierung der menschlichen Sprache im Sinne der Charakterisierung der Sprache Adams durch Jakob Böhme.⁷¹¹

Dass Shakespeare nicht nur ein Priester oder Prophet, sondern der eben beschriebene „second Maker“ ist, steht für Herder außer jedem Zweifel:

Hier ist kein Dichter! ist Schöpfer! ist Geschichte der Welt! (KH II 512)

Als *Nachahmer der Natur* wird der Engländer zum *unsichtbaren Himmlischen Boten der Vorsehung* (KH II 535), seine mythisch-poetische Einbildungskraft holt den göttlichen Plan in die beschränkte Vorstellungswelt der Menschen. Dabei besteht – wie gesagt – nicht der geringste Zweifel, dass seine Stücke selbst *Geschichte* sind,

⁷⁰⁷ Kemper, Gott als Mensch – Mensch als Gott, S. 175.

⁷⁰⁸ c.h. X 18; und c.h. I 13.

⁷⁰⁹ c.h. V 7.

⁷¹⁰ c.h. XI 20.

⁷¹¹ vgl. Kemper, Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, Bd. III, S. 8.

da sie historische Strukturen abbilden (KH II 533).⁷¹² Und stellt der zweite Entwurf von 1772 Shakespeare noch als *großen Nachahmer* vor, der *Illusionsvorstellungen aller großen Weltbegebenheiten* liefert (KH II 544), so radikalisiert Herder diese Position 1773 in der Endfassung zu einer Vorstellung Shakespeares als *wahren Dichter der Welt* (KH II 514) und *großen Schöpfer von Geschichte und Weltseele* (KH II 520), der hier eindeutig selbst zum beinahe gleichberechtigten Schöpfer wird:

Schöpfer! Dichter! Dramatischer Gott! Als solchem schlägt dir keine Uhr auf Turm und Tempel, sondern du hast Raum und Zeitmaße zu schaffen, und wenn du eine Welt hervorbringen kannst, und die nicht anders, als in Raum und Zeit existieret, siehe, so ist da im Innern dein Maß von Frist und Raum; dahin du alle Zuschauer zaubern, das du Allen aufdringen mußt. (KH II 515)

Neben der Abbildung historischer Strukturen und Zusammenhänge macht vor allem die Darstellung realistischer Charaktere den historischen Wert und Anspruch der Stücke aus, die Herder als *die lebendigste, vollste und lehrendste Geschichte der Menschlichen Natur* bezeichnet (KH II 549). Gestützt auf diesen Realismus *Historisch handelnder* Charaktere (KH II 533) regt die perfekte Illusion die Einbildungskraft der Zuschauer an, die historischen Stoffe selbst neu zu beleben. Es entsteht *lebendige Geschichte* (KH II 511). Bei dieser aber kommt es weniger *auf Historische und Philologische Richtigkeit*, sondern auf die Seele der Dinge und der Menschen selbst an; denn in ihnen zeigt der Dichter seinem Publikum *das Buch der Vorsehung* (KH II 536). Seine Dichtung wird „zum Modell von Strukturen, die sich in Natur, Geschichte und menschlicher Gesellschaft zeigen“.⁷¹³ Die analogische Erfindungskraft des Genies stellt dem scheinbaren Chaos der Weltgeschichte ein systematisches und vor allem überschaubares Ganzes gegenüber, das individuelle Freiheit und höhere Notwendigkeit harmonisch miteinander vereint. Shakespeare wird zum Paradigma einer modernen, „ebenso realistischen wie philosophischen Geschichtsdramatik“.⁷¹⁴

Ein besonders anschauliches Bild Herders für Shakespeares Geschichtsverarbeitung ist dasjenige des *Malers der Geschichte zur höchsten Theatralischen Illusion*, der die Welt in eine *magischen Laterne* komprimiert (KH II 540). In diesem Modell geht es natürlich um den Zusammenhang und nicht um genaue Detail- und Faktentreue, denn *nicht diese Historische Wahrheit* ist der Zweck der dramatischen Geschichte:

Also hat Shakespear Geschichte, aber nicht als Geschichte aufs Theater gebracht! Als was denn? [...] – Dramatische Geschichte <!Da> ist schon die ganze Antwort! (KH II 537)

⁷¹² Markworth, *Unterwegs zum Historismus*, S. 53.

⁷¹³ Gaier, *Poesie oder Geschichtsphilosophie?* S. 15.

⁷¹⁴ Herz, *Dunkler Spiegel – helles Dasein*, S. 306.

Diese Dramatische Geschichte ist ein Ideal, von dem auch der Historiograph einiges lernen könnte: Die *Geschichtschreiber* könnten Shakespeare *Kunstgriffe abmerken*, wie er selbst *einem Schattenriß der Geschichte noch Farben, Fülle und Leben* gebe und ihm einen Plan abgewinne (KH II 539). An dieser Stelle verweist Herder allerdings auch ausdrücklich auf die Gefahr, dass der Historiker bei zu starker Nachahmung der genialen Techniken des Dichters selbst zum reinen Dichter werden könnte, als Historiker soll er der Wahrheit vor der Wahrscheinlichkeit verpflichtet bleiben, sich aber der dramatischen Belebungs-techniken im Rahmen des historisch Vertretbaren bedienen.⁷¹⁵ Wenige Seiten später bezeichnet Herder den Dichter jedoch wieder als *schöpferischen Geschichtsschreiber* (KH II 541) und stellt ihn mit Gott, dem *größten Dichter der Geschichte* und dem Urquell aller Wahrheit, auf eine Stufe (KH II 547).

9.2.6.2 Geschichte als Drama

Neben der Vorstellung von Shakespeares Dramen als lebendiger Geschichte begegnet bei Herder häufig auch das umgekehrte Bild der Geschichte als Weltendrama.⁷¹⁶ In der Bückeburger Geschichtsphilosophie spricht er beispielsweise vom *unendlichen Drama* oder der *Epopoe Gottes durch alle Jahrtausende, Weltteile und Menschengeschlechter* sowie von der *tausendgestaltigen Fabel voll eines großen Sinns* (KH IV 83). Die Epoche Kaiser Julians bezeichnet Herder als *Schauspiel* des Kampfes der *beiden berühmtesten Religionen* (KH IV 46) und in derselben Schrift spricht er vom *Drama, voll Weisheit und Knote des Erfinders* (KH IV 83) und dem nahen *neuen Auftritte* in diesem Stück (KH IV 101).

Außerdem überträgt Herder viele Grundbegriffe der Dramenpoetik auf die Geschichte. Diese wird zur Bühne der Vorsehung, auf der das Drama des göttlichen Dichters sich abspielt, ohne dass die einzelnen Akteure, die wie Marionetten als *blinde Werkzeuge* nur ihren Part spielen, das ganze Stück überschauen könnten (KH II 508ff.).⁷¹⁷ Dieselbe Problematik der fehlenden Einsicht der Menschen in das *Folgeganze* des Weltendramas findet sich natürlich auch in der Bückeburger Schrift, wo Herder darauf hinweist, dass:

- alle Szenen *noch etwa ein Ganzes, eine Hauptvorstellung machen können, von der freilich der einzelne, eigennützig Spieler nichts wissen und sehen, die aber der Zuschauer im rechten Gesichtspunkte und in ruhiger Abwartung des Folgeganzen wohl sehen könnte.* – (KH IV 82)

⁷¹⁵ vgl. KH II 519 und 548.

⁷¹⁶ Auf die lange Tradition dieses Topos kann hier nicht weiter eingegangen werden. Mehr dazu liefert Herz, *Dunkler Spiegel – helles Dasein*, S. 307; und Ralf Konersmann, *Der Schleier des Timanthes. Perspektiven der historischen Semantik*, Frankfurt a.M. 1994.

⁷¹⁷ vgl. Harth, *Kultur als Poiesis*, S. 344.

9.2.7 Das Ideal der poetischen Geschichte und Herders Stil

Unser ganzes Leben ist gewissermaassen [...] eine Poetik: wir sehen nicht, sondern wir erschaffen uns Bilder. (SWS XV 526)

Dieser in seiner Abhandlung „Über Bild, Dichtung und Fabel“ (1787) niedergelegten Erkenntnis folgend, sind alle Schriften Herders von einer kaum übersehbaren Fülle von Bildern durchwirkt. Außerdem erschwert eine meist dialektische Struktur die Lektüre, die den Leser in seinem Rezeptionsprozess zur Humanität bilden soll.⁷¹⁸ Diese beiden Charakteristika von Herders Werken zeigen die Konsequenz, mit der er seine sprachphilosophischen Theorien selbst umsetzt. Beispielsweise die „Ideen“ sind demzufolge „nicht nur ein Geschichtswerk hohen Ranges, sondern zugleich ein Werk der Kunst und Poesie“.⁷¹⁹ Schon Kant beschrieb in seiner Kritik an Herders „Ideen“ dessen Vorgehen als die Verfahrensweise des poetischen Genies.⁷²⁰ Diese Erkenntnis sollte heute jedoch nicht mehr zum Verdacht der Unwissenschaftlichkeit führen. Herder selbst schreibt hierzu 1774 an seinen Verleger Hartknoch: *Alle schreien gegen Phantasie, Einbildung, Styl u. niemand weiß ein Wort gegen die Sache.*⁷²¹

Dabei war Herders Stil in seiner Zeit gar nicht so außergewöhnlich: Fragmente, Parabeln, Gespräche, philosophische Romane und Märchen gehörten für viele seiner Zeitgenossen zum selbstverständlichen Repertoire einer experimentier-freudigen neuen Wissenschaft. Der rationale Diskurs war noch nicht vollständig von den lebendigen Formen der Poesie losgelöst. Und die erneute Annäherung beider Diskurse in unserer Zeit, die in den Thesen Roland Barthes‘ und Hayden Whites gipfelt, scheint diesen frühen Verschmelzungsversuchen recht zu geben.⁷²² Für Herder jedenfalls bietet gerade die poetische Form seiner Abhandlungen die Möglichkeit, natürliche und historische Strukturen ab- und nachzubilden. Außerdem stiftet die Erzählung erst die für seinen universalgeschichtlichen Ansatz notwendigen Zusammenhänge.

Schon in der Bückeburger Schrift wendet sich Herder gegen jede Form der langweiligen, zusammenhangslosen Faktenhuberei: Historische Fakten sind natürlich auch eine wichtige Grundlage seiner Historiographie, aber der Überblick und die *weite Aussicht* sind das, worauf es ihm eigentlich ankommt (KH IV 35). Der höhere Plan lässt sich zwar, wie oben gezeigt wurde, nicht erkennen, aber dennoch ansatzweise erahnen.⁷²³ Diese Ahnung ist hypothetischer Natur und Herder erlaubt sich, wo die Fakten fehlen, dementsprechend frei auf mögliche Zusammenhänge zu schließen oder besser gesagt: er versucht sie zu *erraten*.

⁷¹⁸ Gaier, Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik, S. 11.

⁷¹⁹ Martin Bollacher, Kommentar zu Herders „Ideen“, KH VI 932.

⁷²⁰ Gajek (Hrsg.), Hamann – Kant – Herder, S. 158.

⁷²¹ HB III 122.

⁷²² Auch die Vertreter der sogenannten Nouvelle Histoire gestehen der Geschichte wieder ein gewisses Maß an Fiktionalität zu. vgl. Herz, Dunkler Spiegel – helles Dasein, S. 187.

⁷²³ vgl. Kapitel 8.2.

Herders Versuch einer Einheit stiftenden Metaerzählung führt ihn, wie Simon ausführt, direkt in die Poesie.⁷²⁴ Und in der Tat will er ein *lebendiges Gemälde* der Geschichte erschaffen (KH IV 33).⁷²⁵ Wie bereits beschrieben, erhofft er sich dabei allerdings *aus dem Lande der Dichtung endlich ins Land der gewissensten Wahrheit* zu gelangen (SWS XV 552f.). Hierbei wirkt der Dichter als Leben spendender Schöpfer oder zumindest als *belebender Magus*, der das *nackte Datum* sinnhaft und sinnlich einkleidet (SWS V 364 und 386).

Um den Gang des Archipoeten durch die Geschichte nachzuvollziehen, empfiehlt und vollzieht Herder also „eine ästhetische Anschauung und poetische Darstellung von Historie“.⁷²⁶ In der *Dramatischen Geschichte* zeigt er wie Shakespeare nicht nur die einzelnen Begebenheiten, sondern ordnet sie sinnhaft und nachvollziehbar an, so dass die poetische Historiographie gleichzeitig zur Geschichtsphilosophie wird. Herder schreibt also Geschichtsdichtung, Geschichtsschreibung und Geschichtsphilosophie in einem, die Poesie wird zur Metatheorie.⁷²⁷

9.2.8 Dichter oder Wissenschaftler?

So [...] siehet man jetzt Schönwissenschaftler und Schönkünstler, wie man sie gern entbehrte; ästhetische Prediger, witzige Juristen, malende Philosophen, dichtende Geschichtsschreiber, hypothetisierende Meß-künstler und Ärzte. (KH IV 218)

Derartige Kritik an den dichtenden Historiographen findet sich nicht nur in Herders Abhandlung „Über den Einfluß der schönen Wissenschaften auf die höheren“, sondern auch in seinen geschichtsphilosophischen Schriften. In den „Ideen“ heißt es beispielsweise: Wer an in der Naturgeschichte wirkende Feen glaube, *mag ein sinnreicher Dichter sein, aber nie wird er als Natur- oder als Geschichtsforscher glänzen* (KH VI 569). Sooft man der Kritik am übertriebenen Einfluss der Phantasie auf die Geschichtsschreibung jedoch begegnet, es finden sich auch stets wieder Passagen, die in die entgegengesetzte Richtung weisen.⁷²⁸ Wie ist dieser permanente Widerspruch zu erklären?

⁷²⁴ Simon, Das Gedächtnis der Interpretaton, S. 140f.

⁷²⁵ Vgl. auch den Brief an Graf Schaumburg-Lippe vom Juli 1774, indem Herder seine „Ideen“ als *Gemälde* bezeichnet. HB III 102.

⁷²⁶ vom Hofe, „Weitstrahlsinnige“ Ur-Kunde: zur Eigenart und Begründung des Historismus beim jungen Herder, S. 382. Vgl. auch ders., Schöpfung als Dichtung. Herders Deutung der Genesis als Beitrag zur Grundlegung einer theologischen Ästhetik, in: ders./Peter Pfaff/Hermann Timm (Hrsg.), Was aber (bleibt) stiften die Dichter? Zur Dichter-Theologie der Goethezeit, München 1986, S. 65-87.

⁷²⁷ „Daß Herder tatsächlich vom philosophischen Diskurs über die Form der angestrebten Erkenntnis und Überzeugung bis zur Stilistik diese höhere Poesie als Metatheorie, Metahistorie und Metapoetik anstrebt, habe ich in mehreren Arbeiten nahelegen gesucht und damit die an Herder immer wieder kritisierte Pluridiskursivität als bewußte Kompositionsabsicht herausgearbeitet [...]“. Gaier, Poesie oder Geschichtsphilosophie? S. 16.

⁷²⁸ Die poesiefreundlichen Stellen wurden in ihrer Mehrzahl bereits in diesem Kapitel zitiert, eine Wiederholung erübrigt sich also.

Die Geschichte ist und bleibt für Herder in allen seinen Schaffensphasen *die Wissenschaft dessen was da ist* (KH VI 569). Eine absolut zentrale Rolle spielt also stets der Wahrheitsanspruch des Berichteten:

Aber bei allen diesen Traditionen, wo ist reine Wahrheit, Geschichte, festes Datum? Poetische Einkleidungen, lebhaft, rührende, populäre Vorstellungen können täuschen: Nationalerzählungen die ganz Nation bezaubern und lenken: der Rhythmus der Poesie kann Ohr und Geist stehlen, und die fortgepflanzte Rede ins Gedächtnis der Menschen auf ewig hineinsingen – aber wo ist Wahrheit, und Überzeugung? Ich irre unter den Völkern der Erde, wie in einem Romantischen Hain voll Zaubergesänge und fesselnder Stimmen umher; wo aber, um nicht in den Zauberkreis eingeschlossen zu werden, eine feste sichere Stimme ewiger Wahrheit? (KH V 17)

Die Fiktion darf also – anders als bei Novalis – nie die Oberhand über die historische Wahrheit gewinnen, sonst wird aus der Historiographie *Dichterei*. Selbst die *poetischen Einkleidungen* führen, wenn sie dominant werden, in die Irre. Die *sichre Stimme ewiger Wahrheit* allein hilft dem Forschenden aus der Unsicherheit seiner Quellen. Diese theologische Lösung des Wahrheitsproblems durch die Hoffnung auf göttlichen Unterricht, bildet wie schon bei Hamann die wichtigste Legitimation der historischen Narration. Aber auch ohne diesen Rückbezug auf den höheren Sinn der göttlichen Vorsehung ist poetische Geschichte möglich, wenn die Fiktion sich im Rahmen wahrscheinlicher, auf Analogien aus der Natur und Geschichte ruhender Strukturen bewegt. Gleichzeitig fordert Herder vom Historiker, alles Spekulative als seine eigenen Hypothesen kenntlich zu machen.

Erlaubt, ja geradezu notwendig ist dieser kontrollierte Gebrauch der Fiktion, um die Geschichte anschaulich zu machen und so ihre Lehren der menschlichen Erkenntnis zu erschließen. 1796 schreibt Herder: *Unsere Vernunft bildet sich nur durch Fiktionen* (SWS XVIII 485), denn in Letzteren sieht er die elementarste Ausdrucksform der menschlichen Vernunft. Wenn Herder aber – wie oben gezeigt wurde – die Stücke Shakespeares gleichzeitig als *Historie* und *Illusion* und *Täuschung* bezeichnet (KH II 520ff.), so zeigt sich hierin sein radikaler Illusionsbegriff, der die wahrscheinliche Fiktion in den Rang der Wahrheit setzt. Geschichtsschreibung soll im Idealfall nicht Poesie, sondern *schöne Prosa* sein, die nur der *triceps* als Historiker, Dichter und Philosoph mittels sinnlicher Wahrnehmung, fiktionaler Reproduktion und Erläuterung sowie logischer Erfassung und Verknüpfung hervorbringen kann.⁷²⁹ Ein erstes Aufleuchten dieser angestrebten Vereinigung der auf alle drei menschlichen Vermögen gestützten Wahrnehmung und ihrer sinnlich bildhaften aber auch verständlichen Formulierung sieht Herder in der griechischen Geschichtsschreibung eines Herodot.⁷³⁰

⁷²⁹ vgl. Kapitel 9.2.4 Die drei Wege der Erkenntnis.

⁷³⁰ vgl. Gaier, Poesie als Metatheorie, S. 219ff; und Herz, Dunkler Spiegel – helles Dasein, S. 346.

9.3 Novalis: Von der Naturgeschichte zur poetischen Geschichte

9.3.1 Natur und Geschichte

Alles Göttliche hat eine Geschichte und die Natur, dieses einzige Ganze, womit der Mensch sich vergleichen kann, sollte nicht so gut wie der Mensch in einer Geschichte begriffen sein oder, welches eins ist, einen Geist haben? (HKA I 99)

In den „Lehrlingen zu Sais“⁷³¹ scheint die Frage nach der Geschichtlichkeit der Natur eindeutig im positiven Sinne geklärt zu sein. Novalis geht hier sogar noch weiter und erklärt den *Naturhistoriker* zum *Zeitenseher*, der die Natur und ihre Bedeutung versteht und sie *weissagend verkündet* (HKA I 99). Im „Allgemeinen Brouillon“ Nr. 54 hingegen, das etwa gleichzeitig mit den „Lehrlingen“ entstanden sein dürfte, spielt er mit dem Gedanken, die Frage zu untersuchen, *ob sich nicht die Natur mit wachsender Kultur wesentlich geändert habe* (HKA III 248). Hier ist die geschichtliche Seite der Natur für ihn also noch durchaus fraglich. Allerdings könnte diese Notiz im „Brouillon“ auch noch vor den „Lehrlingen“ entstanden sein, welche dann die Behandlung der Frage enthielten. Das eindeutig später entstandene Fragment Nr. 197 erklärt die Natur zum *Boden der Geschichte* (HKA III 580). Eine Tatsache, die eine solche Theorie durchaus plausibel erscheinen lässt.

In den „Lehrlingen“ erteilt Novalis dem Naturverständnis der Aufklärung, das *die Natur zur einförmigen Maschine, ohne Vorzeit und Zukunft, erniedrigt* habe, jedenfalls eine klare Absage (HKA I 99). Steine, Pflanzen und Tiere sind für ihn Individuen mit einer eigenen Geschichte, und die Physik als Lehre von den Körpern – also Naturwissenschaft im wörtlichen Sinne – hält er für die wahre Geschichte:

*Die Physik überhaupt ist die ursprüngliche, eigentliche Geschichte.
Die gewöhnlich so genannte Geschichte ist nur [ab]geleitete
Geschichte. (HKA III 246)*

Diese Vorstellung der Natur als Basis der Geschichte erinnert stark an Herder, der ja aus den Gesetzmäßigkeiten der Natur die Gesetze der Geschichte ableiten wollte. Samuel sieht diesen Zusammenhang allerdings nicht, da, wie er meint, Novalis die Gesetze der Geschichte von der Geschichtlichkeit der Natur trenne.⁷³² Neben Herder finden sich auch bei Schelling, Goethe, Hemsterhuis und Spinoza ähnliche Gedanken, die den Naturpantheismus der „Lehrlinge“ mitgeprägt haben könnten.⁷³³

In den „Lehrlingen“ behandelt Novalis die Naturgeschichte als Menschen-geschichte, was bedeutet, dass er die Entwicklung der Natur und der Menschheit analog betrachtet, genau wie in den „Hymnen“ die Geschichte der Menschheit und

⁷³¹ Im Folgenden verwende ich die Kurzform „Lehrlinge“.

⁷³² Samuel, Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung, S. 25.

⁷³³ vgl. ebenda S. 168, woher auch die Bezeichnung Naturpantheismus stammt.

das Schicksal eines einzelnen Individuums. Zwischen den „Lehrlingen“ und den „Hymnen“ findet gedanklich eine Moralisierung der Welt und ihrer Geschichte statt. Die Natur tritt ihre Schöpferrolle an Gott ab und der magische Realismus entwickelt sich zum mystisch-theosophischen Realismus, dessen Ziel jetzt die Vereinigung mit Gott ist. Der Pantheismus der „Lehrlinge“ wird zum Panentheismus der „Hymnen“. Auch in dieser zentralen Frage des Gottesverständnisses folgt Novalis also Herder.⁷³⁴

9.3.2 Philosophie und Geschichte

Die Philosophie ist von Grund aus anth[i]historisch. Sie geht vom Zukünftigen, und Nothwendigen nach dem Wirklichen – Sie ist die W[issenschaft] des all[gemeinen] DivinationsSinns. Sie erklärt die Vergangenheit aus der Zukunft, welches bey der Geschichte umgekehrt der Fall ist. (Sie betrachtet alles isolirt, im Naturstande – unverbunden) (HKA III 464f)

Im „Allgemeinen Bouillon“ zieht Novalis einen scharfen Trennungsstrich zwischen der Philosophie und der Geschichte.⁷³⁵ Während die Geschichte in der Vergangenheit nach Hinweisen auf die Zukunft suchen soll, schließt die Philosophie vom Notwendigen, das heißt vom Zukünftigen, auf die Wirklichkeit, also Vergangenheit und Gegenwart. Ein anderes Fragment dieser Sammlung treibt die Trennung sogar noch weiter, indem es auch die Grundlagen der beiden Wissenschaften für einander entgegengesetzt erklärt: *Das historische Wissen (Ged[ächtniß]) ist polarisch dem verständigen Wissen (Phil[osophie]) entgegengesetzt.* (HKA III 298)

Die historische Wahrheit enthält für Novalis mehr Phantasie als die Erkenntnisse des Verstandes, weshalb er ihr auch einen höheren Stellenwert einräumt. Schon die Basis der Geschichte hält er für sicherer, da sie in der unkonstruierten, lebendigen historischen Wirklichkeit nach den Wurzeln der Zukunft sucht.

Im Teplitzer Fragment Nr. 24 findet sich hingegen ein Ansatz zur Relativierung der Trennung von Geschichte und Philosophie: Hier heißt es, alles Historische beziehe sich auf *ein Gegebenes* und alles Philosophische auf *ein Gemachtes*, die Geschichte habe aber durchaus einen *phil[osophischen] Theil* (HKA III 599). Und dieser philosophische Teil der Geschichte wird wiederum im „Allgemeinen Bouillon“ (Nr. 886) näher umrissen, wo *jeder Geschichtliche Gegenstand* zum *Analogon der Philosophie* erhoben wird, weil Letzere ja eine *Geschichte der philosophischen Versuche* sei (HKA III 438).

Dennoch kann die Philosophie nie *Urgeschichte*, sondern immer nur *Gesetz des unmittelbaren Daseyns* sein, da sie ihre Ideen nie *verfolgen*, sondern nur *darstellen* darf (HKA II 254). Aber Philosophie und Naturgeschichte haben doch Einiges

⁷³⁴ vgl. Kemper, „Göttergleich“ S. 180.

⁷³⁵ Nr. 1061, HKA III, S. 464f.

gemeinsam: So teilen beide *in Alt und Jung – in ursprünglich und abgeleitet* (HKA III 334). Und ein gemeinsames Problem der bisherigen Philosophie und Naturgeschichte sieht Novalis darin, dass in beiden stets nur von *einzelnen Kriterien* ausgegangen wurde, was zu *einseitigen Systemreihen* geführt habe (HKA III 333). Manchmal seien zwar *mehrere Kriterien* gewählt worden, da dieses aber ohne eine *Kritik* derselben geschehen sei, seien dabei nur *confuse Systeme* entstanden. Folglich ist eine *Kritik der philosophischen Kriterien für die Philosophie* (HKA III 333) genau wie die *Kritik der Naturhistorischen Kriterien für die Naturgeschichte* (HKA III 334) absolut unumgänglich.

Eine weitere Verbindung der beiden Wissenschaften bildet die Geschichte der Philosophie, die für Novalis unabdingbarer Bestandteil jedes philosophischen Systems ist (HKA III 335). Diese Geschichte der Philosophie aber ist *die allgemeine philosophische Geschichte aller Wissenschaften* (HKA III 378). Samuel schreibt über sie: „Die Philosophie der Geschichte erhöhte er schließlich zur Poesie der Geschichte, in der seine historische Wissenschaftslehre gipfelt und die ihre Darstellungsform im Märchen und Roman, im Mythos und der Legende findet, ohne den Wirklichkeitsgehalt aufgeben zu wollen.“⁷³⁶

9.3.3 Geschichte und Poesie – Poetische Geschichte

Geschichte – Philosophie – und Poesie – Die Erste schafft an – Die 2te ordnet und erklärt – / Die Dritte hebt jedes Einzelne durch ausgesuchte Kontrastierung mit dem übrigen Ganzen (HKA III 372)

Diese Aufstellung entstammt den „Philosophischen Studien“ des Jahres 1797. Sie ist also erst nach den „Fichtestudien“ entstanden. Das ist deshalb von Bedeutung, weil der junge, von Fichte beeinflusste Novalis die Geschichte noch eher negativ sah und sie wohl kaum neben die Philosophie und Poesie gestellt hätte, wie er es hier tut. Die spätere Entwicklung, hin zu einer Überlegenheit der Geschichte über die Philosophie, wurde ja bereits im vorigen Kapitel aufgezeigt. Die Basis dieser Höherbewertung bildete eine Poetisierung der Geschichte, welche im Folgenden näher beleuchtet werden soll.

Der echte Historiker soll die Geschichte zu einem organischen Kunstwerk zusammenfügen. Der angestrebte Realitätsgehalt dieses Ideals bleibt allerdings bis heute umstritten. Samuel behauptet von Novalis: „Was er als historischer Künstler erfassen will, ist nicht das Tatsächliche, sondern sein Gehalt, nicht die zufällige historische Erscheinungsform, sondern die in ihr wirkende Idee.“⁷³⁷

Während Samuel, Mähl und Schanze Novalis in diesem Sinne unterstellen, die einzelnen Epochen nicht, wie sie waren, sondern wie sie sein wollten, beschrieben zu haben, um so das Ideal oder die Idee einer Zeit festzuhalten, verweisen Malsch

⁷³⁶ Samuel, Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung, S. 51.

⁷³⁷ ebenda S. 44.

und Kasperowski auf die seriösen Quellenstudien und die differenzierte Darstellung auch der idealisierten Epochen.⁷³⁸

Die realitätsstiftende Rolle, welche die Poesie für Novalis einnimmt, manifestiert sich schon in seinen frühesten Werken und zieht sich wie ein roter Faden durch sein Gesamtwerk. Schon in der „Ode beim Tode Josefs“ vereinigt die Poesie historisches Wissen und prophetischen Sinn, also vergangene und künftige „Wahrheit“, in sich:

*Ha! Ist's die Muse! Sage du Göttliche, Der Vorzeit kundige Seherin
künftiger Jahrhunderte, ... (HKA I 517)*

Und auch im späteren und theoretischen Werk bleibt diese Wertung der Poesie als Quelle der Wahrheit und Wirklichkeit erhalten. So nennt ein Fragment als das *ächt absolut Reelle* die Poesie und als den *Kern* der Philosophie Hardenbergs den einfachen Lehrsatz: *Je poetischer, je wahrer* (HKA II 647).

Die wohl bekanntesten Beispiele hardenbergscher Geschichtsbehandlung bilden die „Europa“ und der Ofterdingen-Roman, aber auch in seinen übrigen Werken findet sich die poetische Geschichtsdarstellung.⁷³⁹ So künden die „Lehrling zu Sais“ von einer Goldenen Vorzeit, und auch die „Hymnen an die Nacht“ bieten poetische Geschichte, wenn sie das Evangelium als Fabel mit mythologischen Bildern schildern. So wie die „Europa“ die Menschheitsgeschichte in Legendenform wiedergibt, versuchen die „Hymnen“ sie als Mythos zu erfassen.

Der „Heinrich von Ofterdingen“ stellt ein Paradebeispiel der poetischen Geschichte im Medium des Romans vor, er ist allerdings, wie Uerlings treffend feststellt, kein historischer Roman.⁷⁴⁰ Kasperowski hält ihn für einen Vorläufer dieses Roman-typus.⁷⁴¹ Laut Tieck plante Novalis nach dem „Ofterdingen“ unter anderem einen Roman, der die Geschichte behandeln sollte wie jener die Poesie.⁷⁴² Aber auch schon der „Ofterdingen“ sollte gemäß der „Fragmente“ die *Bedeutung der Geschichte* offenbaren (HKA I 340): Bereits in dessen erstem Teil stellt Klingsohr fest, die Geschichte sei Heinrich *unter der Gestalt eines Einsiedlers begegnet* (HKA I 283).

9.3.3.1 Geschichte als Gedicht, Fabel, Anekdote, Roman oder Drama

*Die Geschichte Xsti ist eben so gewiß ein Gedicht, wie eine
Geschichte, und überhaupt ist nur die Geschichte, Geschichte, die
auch Fabel seyn kann. (HKA III 566)*

Das Evangelium Christi dient hier als Beispiel für die poetische Geschichte. Novalis begreift nicht nur die Berichte der Evangelisten als Geschichtsschreibung, sondern

⁷³⁸ Malschs Wertung wurde schon anlässlich des Exkurses zur "Europa" als Rede in Kapitel 8.3.2.1 vorgestellt.

⁷³⁹ zur "Europa" vgl. Kapitel 8.3.2.1, zu den "Lehrlingen" 9.3.1.

⁷⁴⁰ Uerlings, Novalis, S. 459.

⁷⁴¹ Kasperowski, Mittelalterrezeption, S. 194.

⁷⁴² vgl. HKA I 359.

er deklariert sie wegen ihres poetischen Gehalts sogar zum Ideal für die Vereinigung von Poesie und Geschichte. So wie an anderem Ort das Alte Testament als beispielhafte Form einer bunten Geschichtserzählung, wird hier also das Neue Testament zum Lehrbeispiel für den Historiker.⁷⁴³ Außerdem wird die Geschichte Christi bei Novalis stellvertretend für die ganze Weltgeschichte zum Stoff dichterischen Schaffens. Zum Kriterium für die wahre Geschichte erhebt er ihre Tauglichkeit zur Fabel. Die Bibel und die Fabel gehören, wie wir im Ofterdingen-Roman erfahren, eng zusammen. Dort heißt es, die *Begeisterung* verhalte sich so zur *Fabellehre* wie die Religion zur Tugend (HKA I 333). Und genauso, wie die heilige Schrift die *Geschichten der Offenbarung* enthalte, bilde sich in der Fabellehre und ihren *wunderbarenstandnen Dichtungen* das Wesen einer *höhern Welt* in aller Vielfalt ab. *Fabel und Geschichte*, erklärt Novalis weiter, *begleiten sich in den innigsten Beziehungen auf den verschlungensten Pfaden und in den seltsamsten Verkleidungen, und die Bibel und die Fabellehre sind Sternbilder Eines Umlaufs.* (HKA I 333)

Aber die Fabel *begleitet* die Geschichte nicht nur, sie hilft auch Letztere zu verstehen, indem sie den inneren Zusammenhang der Weltgeschichte, das Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart und deren Rolle als Determinanten der Zukunft begreift. Als Grundlage dieses Verständnisses nutzt sie die *Geschichte der Urbildlichen Welt* (HKA II 456).

In einem anderen Fragment bezeichnet Novalis die Geschichte als eine *große Anekdote*, die wiederum eine Reihe kleinerer Anekdoten enthält (HKA III 567). Die Anekdote wiederum begreift er als historisches Element, *Molecule oder Epigramm*. Als Beispiel eines aus Anekdoten bestehenden Geschichtswerkes führt er Voltaires Schriften an, die dementsprechend ein *höchst interessantes Kunstwerck* seien. Inhaltliche und ästhetische Ansprüche werden also zu einer Einheit verschmolzen. Novalis geht an dieser Stelle allerdings noch weiter, indem er die Geschichte selbst und nicht erst ihre ideale Verarbeitung als eine *Reihe von Anekdoten* auffasst, welche zu einem Kontinuum ineinander fließen (HKA III 567).

Für die Geschichtsschreibung sieht er den großen Vorteil der Anekdote gegenüber der reinen Aneinanderreihung historischer Fakten in der Fähigkeit, Menschen und damit auch Ereignisse zu charakterisieren. Die Geschichte soll also poetisiert werden. Aber auch in umgekehrter Richtung hält Novalis eine Befruchtung für möglich – die Geschichte kann nämlich ihrerseits die Dichtung beleben. Beide Varianten dieser gegenseitigen Befruchtung finden sich genau so schon in Herders Shakespeare-Aufsatz. Und die Hochschätzung der Anekdote wegen ihrer Fähigkeit zu charakterisieren findet sich sogar schon bei Hamann, der mit der Anekdote von Peter dem Großen eben diesen Vorteil nutzt.⁷⁴⁴

⁷⁴³ *Der Biblische Vortrag ist unendlich bunt – Geschichte, Poesie alles durcheinander* – (HKA III 570).

Diese Vorbildfunktion der Bibel bildet eine weitere Verbindung zu Hamanns und Herders Geschichtsphilosophie.

⁷⁴⁴ vgl. Hamann Kapitel 8.1.1.2 Sinnliche Geschichte und Mythos.

In den Blütenstaubfragmenten erfahren wir von einer *geistigen Gegenwart*, die eine Mischung aus Vorzeit und Zukunft enthalten soll (HKA II 461). Diese Mischung *durch Auflösung* aber bezeichnet Novalis hier ausdrücklich als das *Element* oder die *Atmosphäre des Dichters*, denn:

Nichts ist poetischer, als Erinnerung und Ahndung oder Vorstellung der Zukunft. (HKA II 461)

Dieser Zusammenhang von Geschichte und Dichtung erklärt auch, warum der Ofterdingen-Roman, dessen Gegenstand ja die Poesie sein soll, so enge Bezüge zur Geschichte sucht. Als Beispiele seien hier nur die Ausführungen des Einsiedlers zur Geschichtsschreibung, die Einsichten Heinrichs in die Zusammenhänge der Geschichte und die vielen eingestreuten Hinweise, genannt, die den „Ofterdingen“ beinahe zu einem historischen Roman – im Sinne der Klassik – werden lassen. In den „Fragmenten und Studien“ erfahren wir Folgendes über den Zusammenhang zwischen Roman und Geschichte:

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. (HKA III 668)

Dasselbe Fragment bezeichnet den Roman außerdem als *freye Geschichte* und *Mythologie der Geschichte*. Die unvollkommene Geschichte soll also im Roman durch Poetisierung und Mythologisierung vollendet werden. Neben dieser neuen Verbindung von Geschichte und Roman zieht Novalis aber auch die älteren Parallelen zwischen Drama und Geschichte nach. Im Sommer 1800 schreibt er hierzu:

Wer recht poetisch ist, dem ist die ganze Welt ein fortlaufendes Drama. (HKA III 677)

Diese Sicht der Geschichte als Weltdrama findet sich auch in Novalis' Dramentheorie wieder, wo der Inhalt des Dramas als ein Läuterungsprozess aus Werden und Vergehen begriffen wird. Auch hier folgt Novalis Herders Gedanken aus dem Shakespeare-Aufsatz und radikalisiert diese: Für ihn muss jegliche *Darstellung der Vergangenheit* ein *Trauerspiel* sein, während er für die Zukunft das Lustspiel als passende Form wählt (HKA II 530).

Historische Dramen zählt er zur *angewandten Historie* (HKA III 689). Sie können demnach allegorisch oder auch schon als *Poesie der Geschichte* verstanden werden, da sie die Zeit in *wenige einfache* Dialoge zwängen. Solche Dialoge können folglich *local, personnel* oder auch *temporell* sein (HKA III 689). Als Paradebeispiel dieser *angewandten Historie* führt Novalis – wie Herder – Shakespeares Stücke an, die *Geschichte in Gespräch aufgelöst* darstellen (HKA III 685). Sie seien zwar der *wahren Geschichte* entgegengesetzt, aber eben doch Geschichte, *wie sie sein soll* – *weissagend und synchronistisch* (HKA III 685).

Geschichte soll also prophetisch sein. Diese Beurteilung der Geschichte nach ihrem Bezug zur Zukunft ist das wirklich Neue der poetischen Geschichtsauffassung. Alles weist auf das Goldene Zeitalter als Endpunkt und Erfüllung der Welt-geschichte hin, in welchem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu einem zeitlosen, aber doch lebendigen Ideal verschmelzen.⁷⁴⁵ Um auf diese Zeit verweisen und sie somit vorbereiten zu können, muss der Historiker Dichter sei. Dabei soll er keineswegs die wirkliche Welt durch reine Phantasie ersetzen, sondern im Gegenteil eine höhere Wirklichkeit besser zu erfassen suchen, denn nur der Dichter erblickt schon in der Gegenwart Vergangenheit und Zukunft im vereinten Endzustand des Goldenen Zeitalters, eine Gesamtschau, die bei Hamann noch dem größeren Schöpfer vorbehalten war. Die poetische Geschichtsschreibung soll das Wesentliche der Menschheitsgeschichte in Roman, Mythos, Märchen und Legende darstellen, ohne den Wahrheitsanspruch des Historikers aufzugeben. Bei aller Betonung der poetischen Seite bleibt also doch die Nähe zu Herder erhalten, der ebenfalls eine – wenn auch leicht differierende – Ausgewogenheit zwischen Poesie und historischer Wahrheit postulierte.

9.3.3.2 Märchen und Geschichte

Höchst sonderbar ist die Ähnlichkeit unsrer heiligen Geschichte mit Märchen – Anfänglich eine Bezauberung – dann die wunderbare Versöhnung – etc (HKA III 639)

Die Bibel, die wie oben gezeigt wurde, dem Ideal einer poetischen Geschichte sehr nahe kommt, kann auch zur Demonstration der Nähe zwischen Geschichte und Märchen herangezogen werden. Das Märchen spiegelt die ursprüngliche, natürliche und ideale Welt, kommt aber, um mit dem Einsiedler des Opferdingen-Romans zu sprechen, der Wahrheit oft näher als gelehrte Chroniken.⁷⁴⁶

Das „Allgemeine Brouillon“ charakterisiert das *ächte Märchen* als *wunderbar, geheimnißvoll* und *unzusammenhängend*, eine wunderliche Mischung aus Natur und *Geisterwelt* (HKA III 280). Diese Welt ist der *Welt der Wahrheit (Geschichte)* absolut entgegengesetzt, was aber für Novalis eben gerade eine Verwandtschaft signalisiert, eine Ähnlichkeit wie zwischen *Chaos* und *vollendeter Schöpfung* (HKA III 281). Die Analogie zwischen Vorzeit und Zukunft ist die wahre Stärke des Märchens, das in der *Zeit vor der Welt* die *Zeit nach der Welt* aufschwimmern lässt (HKA III 280). Es ist also *prophetische, idealische* und *nothwendige Darstellung*, denn: *Der ächte Märchendichter ist ein Seher der Zukunft.* (HKA III 281)

Er soll nicht konkrete Tatsachen liefern, sondern Bilder für die Grundzüge der Weltentwicklung. Die direkte Geschichtsdarstellung bleibt dem Mythos und der Legende vorbehalten, in welchen allerdings auch der Geist des Märchens spürbar sein soll. Die Trennung zwischen Märchen und Geschichte wird sich mit der

⁷⁴⁵ Zum Begriff des Goldenen Zeitalters und seiner Bedeutung für Novalis sei auf die bereits zitierte umfassende Studie Hans-Joachim Mähls zum Goldenen Zeitalter verwiesen.

⁷⁴⁶ vgl. Kapitel 8.3.1.

Annäherung an das von der Geschichte angestrebte und vom Märchen prophezeite Goldenen Zeitalter von selbst erübrigen:

Mit der Zeit muß d[ie] Gesch[ichte] Märchen werden – sie wird wieder, wie sie anfieng. (HKA III 281)

Mit dieser extremen Position geht Novalis weit über Herders Vorarbeit hinaus, die Einheit von historischer Quellentreue und poetischer Darstellung erscheint zugunsten der Poesie aufgelöst.

9.4 Poetische Geschichte – Der Dichter-Historiker als rückwärts gekehrter Prophet⁷⁴⁷

9.4.1 Wahrheit

Schon für Hamann bildet die sinnliche Wahrnehmung der Welt die alleinige Grundlage aller menschlichen Erkenntnis. Zeitliche Geschichtswahrheiten stellt er hierbei über die Regeln der Vernunft, welche nur einen Teil der menschlichen Vermögen repräsentiert und somit in der Isolation nie zur vollen Wahrheit führen kann. Ein voraussetzungsfreies Denken existiert für Hamann nicht, und der allein dem Menschen vorbehaltenen Möglichkeit des NACH-denkens entspricht seine Rückbindung der Vernunft an die Geschichte.

Aus der Geschichte als Basis allen menschlichen Denkens will er folglich tiefere Einsichten für die Gegenwart und Zukunft herleiten. Zu dieser Arbeit benötigt der Historiker jedoch beide Komponenten des menschlichen Geistes, diejenige der Beobachtung und die der Weissagung. Der Geist der Weissagung steht zwar eindeutig über demjenigen der Beobachtung, doch für die Erkenntnis der historischen Wahrheiten sind beide gemeinsam unerlässlich. Die historische Wahrheit aber rangiert wie gesagt über der philosophischen, und zu diesen beiden stellt Hamann als dritte, jedoch keineswegs minderwertige Genossin die poetische Wahrheit.

Bei Herder begegnet stärker als bei Hamann der Anspruch historischer und *unparteiischer Wahrheitsliebe* (KH VI 677). Garanten dieser Wahrheit sind allerdings auch bei ihm *Tradition* und sinnliche *Erfahrung* und nicht die Vernunft (KH V 12). Die vormalig rein poetische Form der Wahrscheinlichkeit gewinnt bei ihm teil an der Wahrheit. Selbst die Fiktion wird zum Element des historischen Diskurses, solange sie sich an die Regeln jener Wahrscheinlichkeit hält. Das Beispiel Shakespeares zeigt deutlich Herders Idealvorstellung einer auf analogischer Abbildung realistischer Strukturen basierenden poetischen Geschichte. Auch in seinem eigenen Werk wird mit der Erzählung einer planvollen Metageschichte die Narration zum Garant der historischen Wahrheit. Wie Hamann für die Zukunft will Herder für die tiefere Erkenntnis der Gegenwart aus der Geschichte lernen.

⁷⁴⁷ Dieses treffende Bild stammt von Friedrich Schlegel (KA II 176), erscheint aber durchaus auch für die Bezeichnung der hier behandelten Positionen geeignet.

Novalis schließlich baut auf Hamanns und Herders diesbezügliche Vorarbeiten auf und geht teilweise weit über diese hinaus, wenn er die poetische Wahrheit nicht mehr nur als der historischen und philosophischen ungefähr gleichwertig beschreibt, sondern sie weit über beide erhebt. Für ihn gilt der einfache Lehrsatz: *Je poetischer, je wahrer* (HKA II 647).

9.4.2 Poesie, Geschichte und Philosophie

Wie eben bereits angedeutet wendet Hamann sich strikt gegen die Scheidung des Empirischen vom Rationalen, und auch Herder und Novalis teilen diese Opposition gegen Kant. Die Abstraktion bildet für keinen der behandelten Autoren ein geeignetes Fundament für die Geschichtsbetrachtung. Und in der menschlichen Vernunft sehen alle drei ein mangelhaftes Teilvermögen des menschlichen Geistes, dem sie ihr gemeinsames Ideal eines ganzheitlichen Weges zur Erkenntnis entgegensetzen.

Für Hamann bestehen dessen Hauptkomponenten allerdings noch aus Glaube und Empfindung, wohingegen Herder eher zu einer Mischung aus sinnlicher Wahrnehmung, phantasievoller Belebung und rationaler Verarbeitung tendiert. Novalis erreicht in seiner stärkeren Rückbesinnung auf den Glauben bei gleichzeitiger Höherbewertung des Fiktionalen also eine Verbindung beider Ausprägungen. Nimmt die Vernunft für Herder und Hamann noch eine formale Funktion wahr, so spielt sie für Novalis fast gar keine Rolle mehr.

Einig sind sich alle drei Autoren hingegen in der Forderung einer absolut notwendigen Belebung der Geschichte, die für die Vernunft stets tot bleiben müsse. Hinweise auf die enge Verwandtschaft von Mythos und Geschichte finden sich ebenfalls bei allen drei Autoren. Und auch Hamanns Postulat einer bildhaften Aufbereitung historischer Fakten zur demnach künstlerischen Narration befürworten Herder und Novalis ebenfalls. Differenzen bestehen hier lediglich im verlangten Grad der Poetisierung.

Rechnet Hamann die Historiographie zu den schönen Künsten, so folgt ihm Herder hierin, wenn er die Geschichte als *schöne Wissenschaft* (KH IV 230) und die Poesie ebenfalls als schöne oder *sinnliche Wissenschaft* (KH I 669) bezeichnet. Novalis geht auch hier einen Schritt weiter, indem er die herkömmliche Hierarchie der Wissenschaften völlig auf den Kopf stellt. Die Geschichte steht für ihn über der Philosophie, da sie poetischer ist. Die Poesie wird also zum Maß aller Dinge, einschließlich der Wissenschaftlichkeit.

Die *wahre Geschichte* steht für Novalis kraft ihrer inneren narrativen Einheit und ihres künstlerischen Wertes über der *bloßen* Faktensammlung der Buchstabengeschichte (HKA II 454). Der Chronikenschreiber ist für ihn der *Stümper* unter den Historiographen, da er nur ein totes Faktengerippe liefere (HKA 591), wohingegen der reflektierende Historiker ein lebendiges Gemälde der großen historischen Entwicklungslinien liefere (HKA II 9 und 454). Diese starke Betonung des lebendigen Überblicks über die an sich toten Fakten begegnet zuvor nicht nur bei

Herder (KH IV 35), sondern bereits bei Hamann (NIII 227). Alle drei wenden sich vom toten Buchstaben ab und der belebenden poetischen Erzählung zu.

9.4.3 Poetische Geschichte

Für Hamann ist die Belebung der Geschichte eine Wiederbelebung der historischen Vielfalt, welche typologisch nachvollzogen und in der bildlichen Nachahmung poetisiert werden soll. Die Poesie dient also der Vergegenwärtigung abwesender Bilder aus der Vergangenheit. Diese starke Betonung der historischen Typen spiegelt sich bei Herder und Novalis höchstens in der prominenten Funktion der Analogie wieder, aber die bildhafte Struktur der Geschichte bleibt bei allen dominant.

Die Erzählung liegt für Hamann in der Natur des Menschen und der Geschichte, die er als eine Narration Gottes interpretiert. Die Geschichte beginnt also schon bei ihm mit dem Mythos und der Poesie zu verschmelzen. Eine Verbindung, die auch Herder immer wieder andeutet und die Novalis endgültig vollzieht. Der gemeinsamen Präferenz Hamanns und Novalis für die Poesie als Muttersprache des Menschengeschlechts setzt Herder allerdings sein Ideal einer in ihrer Verbindung von Faktischem und Fiktionalem zeitgemäßen schönen Prosa entgegen. Stärker als Hamann und Novalis betont er dementsprechend auch die Rolle der Wahrscheinlichkeit für die Historiographie. Ein Übermaß an Fiktion führt für ihn zur negativ konnotierten *Dichterei* (KH V 17). Eine Einschätzung, die im diametralen Gegensatz zur Dominanz der wahrheitsstiftenden Funktion der Poesie bei Novalis steht.

Herder folgt dem Ideal einer lebendigen aber wahrscheinlichen Geschichte in schöner Prosa als Verbindung der *cognitio historica* mit der *cognitio poetica* und *philosophica*. Dies bedeutet eine starke Einschränkung gegenüber Hamanns Ideal einer sinnlich poetischen Sprache, das bei Novalis wieder stärker in den Vordergrund tritt. Für Novalis übernimmt sogar die poetische Form des Romans die Funktion einer Mythologie der Geschichte (HKA III 668). Und neben den Roman als *freie Geschichte* stellt er das Märchen als absoluten Gegensatz und Ziel der Geschichte.

Nichtsdestotrotz sehen alle drei Autoren in den antiken Mythen und den oft nicht minder poetischen Texten des Alten Testaments die Vorbilder einer neuen poetischen Geschichte. Novalis und Herder verbindet darüber hinaus auch die Hochschätzung der Stücke Shakespeares als beispielhafte Muster lebendiger dramatischer Geschichte. Und sieht Herder deren Stärke im großen Zusammenhang, der über der Faktentreue stehe, so erhebt Novalis sogar die Fabeltauglichkeit einer Geschichte zum historiographischen Dogma (HKA III 566).

9.4.3.1 Shakespeare

Das poetische Genie äussert seine Macht dadurch, daß es, vermitteltst der F i c t i o n, die Visionen abwesender Vergangenheit und Zukunft zu gegenwärtigen Darstellungen v e r k l ä r t. (N III 384, 3-5)

Dieses Zitat Hamanns deckt sich exakt mit dem Lob Herders und Novalis' für Shakespeares historische Dramen. Findet Herder bei Shakespeare die *Geschichte der Menschheit in Anschauung gebracht* (SWS XVI 111), so preist Novalis sie als *angewandte Historie* (HKA III 689), welche die *Geschichte in Gespräch aufgelöst* präsentierte (HKA III 685). Und lobt Herder Shakespeares perfekte historische Illusion, die durch die Phantasie des Zuschauers zur *lebendigen Geschichte* erhoben werde (KH II 511), so nähert er sich hierin Novalis' Ideal einer absolut poetischen Geschichte, denn bei aller Betonung der Wahrscheinlichkeit wird Shakespeare hier eben doch zum beinahe autonomen *Schöpfer von Geschichte und Welt* (KH II 512 und 520). Hardenberg selbst hält Shakespeares Stücke für *Geschichte wie sie sein soll – weissagend und synchronistisch* (HKA III 685).

9.4.4 Der Historiker als Dichter und Prophet

Hamann nennt den idealen Historiker explizit einen Dichter (NII 63), der die Geschichte allerdings prophetisch betrachten müsse (N II 75). Gott ist hierbei das Urbild des Historikers, da er als Schöpfer und Erzähler selbst Poet und Ursprung des prophetischen Sinnes ist. Er gibt dem Menschen den Geist der Weissagung, der zwar stets zweideutiger Natur, aber doch dem einfachen Geist der Beobachtung weit überlegen ist und ermöglicht so die prophetische Geschichtsdichtung als Krone der Historiographie.

Auch Herder sieht Gott als einen Dichter an, dessen Welt folglich einen poetischen Charakter gewinnt, welchen der Dichter als *second maker* am ehesten nachvollziehen kann. Dichter wie Propheten können für ihn also die Deutung der Geschichte übernehmen.⁷⁴⁸ Und obwohl Herder selbst betont, es sei *nicht sein Amt zu weissagen* (KH IV 100), wagt er eben doch mehrfach, wenn auch nur kurze, Ausblicke in die Zukunft.⁷⁴⁹ Diese prophetischen Versuche legitimiert er mittels des göttlichen Planes, der, einmal entschlüsselt, den Historiker unweigerlich zum Propheten beruft. Für Novalis muss der Historiker natürlich ebenfalls ein Dichter sein (HKA III 259), aber auch ein Redner und als solcher ein Prophet, denn der *ächt historische Sinn* ist für ihn *ein prophetischer Visions Sinn* (HKA III 601). Analog zu Herders verborgenem göttlichen Plan entwirft er das Prospekt eines *tiefen unendlichen Zusammenhanges der ganzen Welt*, dessen höhere Wirklichkeit der Dichter-Historiker erfassen soll, um zum Propheten des kommenden goldenen Zeitalters zu werden.

9.4.5 Ausblick

Es zeichnet sich also eine deutliche Entwicklungslinie der poetischen Geschichtsphilosophie von Hamann über Herder bis Novalis ab, die alle bisherigen Abgrenzungen zwischen dem so genannten Irrationalisten Hamann, dem

⁷⁴⁸ Zur Rolle des Dichters als Prophet auch bei Herder vgl. Kemper, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*, Bd. 6.2, S. 182ff.

⁷⁴⁹ vgl. KH VI 933.

vermeintlichen Historisten Herder und dem angeblich unwissenschaftlichen Poeten Novalis tief erschüttert. Diese zweite Linie der Geschichtsphilosophie, die im 18. Jahrhundert, wie gezeigt werden konnte, in unmittelbarer Nähe zur historisch-kritischen Geschichtswissenschaft entstand, ja zeitweise geradezu mit jener zu harmonisieren schien, verdient gerade heute erneut unsere gesteigerte Aufmerksamkeit. In ihr finden sich nämlich die Wurzeln zahlreicher zeitgenössischer Tendenzen des vermeintlich „neuen“ Umgangs mit der Geschichte.

Historische Romane, Dokumentationen und Spielfilme erleben gerade in den letzten Jahrzehnten einen noch nie dagewesenen Boom.⁷⁵⁰ Und selbst im Geschichtsunterricht gewinnt die fiktionale Aufarbeitung der Geschichte einen neuen Stellenwert, wenn die Normativität historischer Prozesse und deren didaktische Aufarbeitung die reine Empirie und bloßes Faktenwissen zunehmend verdrängen.

Die in der vorliegenden Arbeit am Geschichtsverständnis dreier Autoren des 18. Jahrhunderts aufgezeigte Betrachtungsvariante der Geschichte, als Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, besitzt ebenfalls eine ungebrochene Aktualität: Karl-Ernst Jeismann definiert ‚Geschichte‘ heute als einen „auf Überreste und Tradition gestützten Vorstellungskomplex von Vergangenheit, der durch das gegenwärtige Selbstverständnis und durch Zukunftserwartungen strukturiert und gedeutet wird“, also eben nicht als reale Vergangenheit, sondern als ein „Bewusstseinskonstrukt“, das vom subjektiven Standpunkt des Betrachters ebenso abhängig ist, wie von den überlieferten Quellen.⁷⁵¹

Das Geschichtsbewusstsein unserer Zeit wird nachweislich am stärksten durch die poetisch-fiktionale Aufarbeitung der Geschichte geprägt: Historische Romane und Spielfilme wirken gerade durch die ihnen immanente Möglichkeit der verbindenden Narration besonders nachhaltig auf unsere Vorstellungen ein. Zusammenhängende Informationen werden leichter auf- und angenommen als vereinzelte Details. Reinhard Koselleck begründet dieses Phänomen wie folgt: „Erst ein Minimum an Vorher und Nachher konstituiert die Sinneinheit, die aus Begebenheiten ein Ereignis macht.“⁷⁵² Zusammenhängende, spannende Geschichten aber entsprechen unseren Auffassungsgewohnheiten, wie schon Herder feststellte, wohl wirklich am ehesten. Die Lehren aus dieser Erkenntnis machen sich heute nicht nur Romane und Spielfilme zu Nutze, sondern auch historische Dokumentationen im Stile Guido Knopps oder Ulrich Schamonis.⁷⁵³ Das fiktionale Element gewinnt hier immer mehr an Bedeutung, und wie im Spielfilm oder Roman wird der Rezipient durch die

⁷⁵⁰ Als Auftakt kann unter anderem Umberto Eco's Roman „Der Name der Rose“ von 1980 angesehen werden, es folgten zahlreiche historische Kriminalromane, beispielsweise von Lindsey Davis, Petra Oelker und Anne Perry, ganz zu schweigen von der Flut historischer Romane im Stile Ken Folletts oder Tanja Kinkels. Das historische Drama erfreut sich natürlich ebenfalls weiterhin ungebrochener Beliebtheit.

⁷⁵¹ Karl-Ernst Jeismann, „Geschichtsbewusstsein“ als zentrale Kategorie des Geschichtsunterrichts, in: Gerold Niemetz (Hrsg.), Aktuelle Probleme der Geschichtsdidaktik, Stuttgart 1990, S. 49.

⁷⁵² Koselleck, Vergangene Zukunft, S. 145.

⁷⁵³ Vgl. Guido Knopp und Siegfried Quandt (Hrsg.), Geschichte im Fernsehen. Ein Handbuch, Darmstadt 1988; und als kritische Stimme: Frank Schirrmacher, Hitler nach Knopp. Enthusiasmus des Bösen – Die neue Ästhetik des ZDF, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 18.4.1998.

Perspektive sogenannter „kleiner Leute“ also „von unten“ emotional mit einbezogen. Auf die Wurzeln auch dieser „neuen“ Perspektive bei Herder wurde bereits hingewiesen.

Die Warnung vor der drohenden Steigerung dieser Fiktionalität durch immer ausgefeiltere Bildhaftigkeit, Dramatik und vermeintliche Konkretheit zum Illusionismus, der dem Rezipienten eine vergangene Realität vorgaukele,⁷⁵⁴ spiegelt abschließend noch einmal den immernoch andauernden Konflikt zwischen der absolut poetischen Haltung von Hardenbergs und der herderschen Warnung vor uneingeschränkter Dichterei.

⁷⁵⁴ Michael Sauer, Geschichte unterrichten. Eine Einführung in die Didaktik und Methodik, Seelze-Velber 2001, S. 237.

X Die drei Autoren und die Geschichte – ein Resümee

10.1 Hamann als Prophet der Geschichte

Gott ist für Hamann der Autor und damit der Urgrund aller Geschichte. Er vereinigt das ideale Urbild des Historikers und des Poeten, als Schöpfer und Erzähler, in sich selbst. Der christlichen Trinitätslehre folgend, verortet Hamann den Quell der Geschichte im Heiligen Geist (N I 91). Er allein ist Inspiration und Ursprung der Heiligen Schrift als sprachliche Offenbarung Gottes, welche die Welt als manifeste Offenbarung erklären kann. Die Bibel wird also zum Schlüssel für die Erkenntnis der Geschichte und der ganzen Welt.

Explizit bezeichnet Hamann das Alte Testament als das *Elementarbuch* der Geschichte und der ganzen Schöpfung (N III 310). Die jüdische Geschichte ist für ihn das Paradebeispiel der Entwicklung eines Volkes. Parallelen hierzu finden sich in den Geschichten und Mythen aller Völker. Die Bibel als göttliches Urbild enthält somit poetische Bilder aller historischen Ereignisse und Personen.

Während der Sinn der Menschheitsgeschichte der Vernunft verschlossen bleibt, kann der Mensch nach Hamann der göttlichen Erklärung folgen und jenen Sinn in Bibel und Natur unmittelbar anschauend, also sinnlich, erkennen. Empfindung und Glauben ermöglichen dem Menschen so, was seiner Vernunft verwehrt bleibt. Wenn Hamann die Geschichte als einen mathematischen Riss oder ein Muster der Schöpfung versteht, so ist die Vernunft alleine trotzdem nicht in der Lage diese Aufgabe zu lösen. Sinnliche Erkenntnis, Glauben und zeitliche Geschichtswahrheiten stehen für Hamann weit über den Möglichkeiten der Vernunft: Auch wenn oder gerade weil Gott in der Geschichte zum Menschen spricht, kann dieser den historischen Sinn eben nur annehmen oder glauben, niemals jedoch logisch erschließen, was über sein beschränktes Fassungsvermögen hinausgeht.

Hamann verwirft Kants Scheidung des Empirischen vom Rationalen und setzt der seiner Ansicht nach mangelhaften Erkenntnisfähigkeit menschlicher Vernunft ein ganzheitliches Ideal aus Glaube, Empfindung und der in maßvolle Schranken verwiesenen Vernunft entgegen. Ganz ohne Vernunft ist allerdings auch für ihn keine Erkenntnis denkbar, denn selbst wenn sie seiner Meinung nach nur Analogien erfassen kann, ist sie eben zu dieser Leistung absolut notwendig. *Sinne und Leidenschaften reden und verstehen nichts als Bilder.* (N II 197; Hervorhebung von mir) Beide gemeinsam begründen die sinnliche Wahrnehmung der Wirklichkeit als Grundlage aller Erkenntnis.

Und doch liegt die hauptsächlichliche Betonung auf der sinnlichen Komponente. Da Hamann die Geschichte als Kommunikation Gottes mit den Menschen interpretiert, zeigt sich die göttliche Weisheit gerade in der sinnlichen Natur dieser Anrede. Die Bilder sind für die Menschen verständlich, und die Wiederholungen Gottes in Natur, Bibel und Welt ermöglichen dem Menschen den ganzheitlich begründeten Analogieschluss, den alleinigen Schlüssel zum Verständnis der Details wie auch des

größeren Zusammenhangs. Die diffuse Vielzahl der Geschichten findet so ihre Einheit in Gott, dem Autor.

Auf dieser Einheit wiederum fußt die christozentrische Typologie als wichtigste Grundlage für Hamanns Geschichtsbild. Der in den Büchern Mose offenbarte Plan der Vorsehung kann mit ihrer Hilfe vom Menschen sinnlich erfasst werden. Den Weg zu dieser Erkenntnis eröffnet die typologisch geprägte Hermeneutik Hamanns. Sie basiert auf dem Glauben an Kondezendenz und christliche Heilsgeschichte, unter deren Dach jedes historische Detail sein typologisches Vor- oder Abbild findet. Die Geschichte ist für Hamann folglich nichts weiter als ein Konglomerat von Vor- und Abbildern, das erst mit dem Rückbezug auf die Heilsgeschichte an Sinn gewinnt. Hamann säkularisiert die Typologie und wendet diesen vormals theologischen Interpretationsansatz auf die gesamte Menschheitsgeschichte an. Im Gegenzug reichert er allerdings die Geschichte religiös an, indem er die Bibel als Bezugssystem wählt.

Einen weiteren Schlüssel zum tieferen Geschichtsverständnis findet Hamann in sich selbst. Das menschliche Individuum ist für ihn nicht nur ein Abbild der gesamten Menschheit, sondern auch ihrer Entwicklung. Die persönliche Lebensgeschichte wird somit zum typologischen Bezugssystem der Geschichtsbetrachtung. Und im Bewusstsein des Betrachters verschmelzen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu einer dem Göttlichen analogen Einheit.

Die Menschheitsentwicklung ist für Hamann die Geschichte der Vollendung der Schöpfung Gottes. Adam als Urtypos markiert ihren Anfang, Christi Geburt ihren Mittelpunkt und seine Wiederkunft ihr Ziel. Auf den Sündenfall folgt ein Prozess der Menschwerdung Gottes und der damit einhergehenden Vergottung des Menschen. Ziel dieser Entwicklung ist die Wiedervereinigung im „Neuen Menschen“, als dem wahren Ebenbild Gottes, am Ende der Zeit.

In diesem zielgerichteten Rahmen der Makrogeschichte findet sich nach Hamann noch genügend Raum für individuelle Geschichten. Jeder historische Augenblick ist trotz seiner typologischen Einbindung in sich selbst *vollkommen rund*, und für die Abfolge dieser individuellen Vollkommenheiten verwendet Hamann das Bild einer Perlenschnur (N I 125). Zwischen all den Perlen ist der Faden der Vorsehung jedoch nur äußerst schwer zu erkennen. Die göttliche Vorsehung aber begründet alle historischen Kausalitäten im Rückbezug auf den Heilsplan.

Hamann postuliert einen pragmatischen Umgang mit der Geschichte. Diese Herangehensweise ermöglicht seiner Meinung nach die Gewinnung tieferer Einsichten in die Welt als Gottes Schöpfung und damit in Gegenwart und Zukunft. Zur Gewinnung und Vermittlung dieser Einsichten benötigt der Historiker den Geist der Beobachtung und den Geist der Weissagung. Der Geist der Beobachtung dient hierbei lediglich der Erfassung und Abstraktion des Gegenwärtigen. Dies verdeutlicht seine Unterlegenheit gegenüber dem Geist der Weissagung, welcher mit der abwesenden Vergangenheit und Zukunft ein weit größeres Terrain bewirtschaftet. Außerdem vermag nur der Geist der Weissagung die Geschichte zu

beleben. Dafür ist er, den vielen Seiten des zeitlich Abwesenden entsprechend, stets zwei- oder mehrdeutig.

Die Geschichtsschreibung aber soll die Vielfalt der Geschichte typologisch nachvollziehen und poetisch nachahmen, sprich wiederbeleben, denn die Erzählung gehört für Hamann zur Natur des Menschen, wie zur Natur der Geschichte. Die Poesie schließlich besitzt alleine die Kraft der Vergegenwärtigung des Abwesenden und entspricht zudem dem Primat der Bildstruktur.

Die poetische Wahrheit steht für Hamann auf einer Stufe mit der historischen und philosophischen, was eine bemerkenswerte Aufwertung der Poesie gegenüber der Tradition Bacons und Platons bedeutet. Indem er sie der Zukunft zuordnet, stellt Hamann die Poesie sogar über die der Gegenwart zugehörige Philosophie und die Geschichte des Vergangenen.

Signifikant ist zudem die Einheit von Mythologie, Poesie und Geschichte im Denken Hamanns. Sie ist zweifellos auf seine Vorstellung von der Poesie als Muttersprache des menschlichen Geschlechts zurückzuführen (N II 197). Der ideale Historiker muss demnach ein Dichter sein (N II 63), und die Geschichtsschreibung wird zur Kunst. Ihr Ziel ist die interpretierende Erzählung der Historie in bildhaften Geschichten:

Das poetische Genie äussert seine Macht dadurch, daß es, vermitteltst der F i c t i o n, die Visionen abwesender Vergangenheit und Zukunft zu gegenwärtigen Darstellungen v e r k l ä r t. (N III 384, 3-5)

In diesem besonders zentralen Zitat zeigt sich auch die zweite Komponente des hamannschen Geschichtsbildes: Die Einheit von Vergangenheit und Zukunft. Die Geschichte muss dementsprechend prophetisch betrachtet werden (N II 75).

Die ideale Geschichtsschreibung soll also, neben der unbedingten Hochachtung des Individuellen, von sinnlich-poetischer Sprache und prophetischem Anspruch geprägt sein. Kurz gefasst bedeutet dies die Zielvorstellung einer prophetischen Geschichts-Dichtung.

10.2 Herder als holistischer Historiker

Dem beschränkten menschlichen Geist ist es nach Herder nicht möglich von selbst einen größeren Zusammenhang oder gar Sinn in der Geschichte zu erblicken. Um die Geschichte verstehen zu können bedarf es also eines neuen Weges. Hinter dem scheinbaren Chaos der Einzelereignisse vermutet Herder einen verborgenen göttlichen Plan, dem es nachzuspüren gilt. Wenn dieser Plan aber von Gott kommt, so müssen sich dessen Paradigmen auch aus der biblischen Offenbarung ableiten lassen.

Gott ist für Herder der Quell aller Wahrheit und die Geschichte eine Hieroglyphe, sprich eine verschlüsselte Offenbarung. Folglich lehren *Gottes Stimme* und die *Urgeschichte unseres Geschlechts* die Geschichte zu verstehen (KH V 495). Die Deutung dieser Hinweise und damit der Geschichte traut Herder nur dem Dichter zu, und wenn dieser den göttlichen Plan durchschaut, so wird er außerdem zum

Propheten. Herder selbst betont zwar einerseits, es sei *nicht sein Amt zu weissagen*, seine eigenen Ausführungen über die zu erwartende Zukunft stehen dem jedoch diametral entgegen (KH IV 100).

Der Dichter ist für Herder prädestiniert, die Geschichte zu verstehen, da Gott für Herder selbst ein Dichter ist, dessen poetisches Schöpfungswerk nur der menschliche Dichter als „second maker“ nachvollziehen könne. Dennoch verlangt Herder auch von diesem Dichterhistoriker *unparteiische Wahrheitsliebe*, was seinen ungebrochenen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit belegt (KH VI 677).

Den Weg zum Verständnis der einzelnen Epochen sieht Herder in einer neuartigen Hermeneutik. Seine Methode der Einfühlung soll ähnlich der Naturbetrachtung das gesamte Umfeld des zu untersuchenden Gegenstandes mit einbeziehen. *Fühle dich in alles hinein*, lautet seine historisch-hermeneutische Maxime (KH IV 33). Und wie Hamann nimmt er sich Sokrates zum Vorbild, für die unvoreingenommene, fragende Betrachtung eines jeden Details. Die eigene historische Position des Betrachters hält er hierbei für ein gefährliches Hindernis. Und in der Tat glaubt Herder, er könne seine eigene zeitgenössische Position ausklammern und so die wahre historische Erkenntnis losgelöst vom eigenen Standpunkt erlangen. Sympathetische Mitschwingung soll dabei die trockene Analyse historischer Fakten ersetzen.

Des Problems der kulturellen Differenzen und der zeitlichen Distanz ist sich Herder hierbei durchaus bewusst. Im Umgang mit der griechischen Antike definiert er die Grenzen der Einfühlung eindeutig: Diese Zeit ist dem Betrachter zu fremd, um sie wiederbeleben zu können, aber ihrem Verständnis leistet der Versuch der Einfühlung dennoch Vorschub. Der faktischen Unmöglichkeit einer selbst- und zeitvergessenen Unparteilichkeit ist sich Herder hingegen ebensowenig bewusst wie der überhöhten Anforderung dieser Methode an den Historiker, der hierzu einer wirklich universellen sprachlichen, geographischen und kulturellen Bildung bedürfte.

Nichtsdestotrotz ist Herders Anspruch den Zeitgeist jeder Epoche hermeneutisch zu erfassen zweifellos einer der ersten Grundsteine des Historismus. Seine Betonung der Individualität führt allerdings ebenso sicher zu einer gewissen Relativität der Ereignisse. Herder entzieht sich dieser drohenden Gefahr des historischen Relativismus mit dem Verweis auf ein neues sinnstiftendes Paradigma: Der verborgene göttliche Plan macht für ihn eine Metaerzählung wieder möglich. Außerdem gewinnt er in der als grundsätzlich unveränderlich postulierten Natur des Menschen eine weitere Konstante.

Was wir wissen, wissen wir nur aus Analogie, von der Kreatur zu uns und von uns zum Schöpfer. (KH IV 330)

Eine Schlüsselfunktion in Herders Erkenntnistheorie kommt dem Analogieschluss zu. Gegen die spekulativen Luftschlösser der Philosophen setzt er die Analogien der Natur als Wahrheitsgaranten. Sinnliche Erfahrung soll so unbegründete Hypothesen ersetzen. Die Wahrheit der Analogie sieht Herder hierbei in der Zusammenstimmung verschiedener Bilder und nie in einem einzigen Bild. Als ihre Quellen

benennt er das Alte Testament und die Natur als die beiden Offenbarungen Gottes, welche die Struktur des Weltganzen aufdecken.

Die Analogie ist für ihn ein dem Menschen immanenter Verständigungs- und Verständnisweg, ja er spricht sogar von einem *Trieb* in uns, Analogien zu schaffen (SWS XV 565). Außerdem vereinigen sich in der Analogie alle drei menschlichen Vermögen, indem die Einbildungskraft das Bild erschafft, die Einfühlung es vermittelt und der Verstand die Verbindungslinien erkennt. Auch bei diesem Verfahren ist sich Herder der Grenzen der Erkenntnis durchaus bewusst:⁷⁵⁵ Die Analogie bildet für ihn immer nur eine Annäherung an die Realität, die er für zu komplex für jeden allgemeinen Begriff hält.

Im Mittelpunkt von Herders Denken steht der Mensch als Abbild Gottes des Wesens aller Dinge. Herder modifiziert hier Hamanns Gedanken einer göttlichen Anrede an den Menschen, wenn er den Menschen als das ihm selbst begreiflichste Bild der Schöpfung auffasst. So kann er den *Ursprung aller Wahrheit* in der menschlichen Seele suchen (SWS XXXII 39). Der Mensch als Mikrokosmos bildet also die gesamte Schöpfung in sich ab, und in dieser konstanten Natur seiner selbst liegt die Möglichkeit, sich selbst in der Geschichte wiederzufinden.

Da der Mensch aber nur ein, wenn auch prominenter, Teil der Natur ist, gelten die göttlichen Naturgesetze natürlich auch in der Menschheitsgeschichte (KH VI 665). Und auch der Umkehrschluss vom Makrokosmos auf das Individuum und seine Lebensgeschichte ist möglich.

Die Idee einer stringenten Perfektibilität der Menschheit bedenkt Herder in seiner Bückeburger Schrift mit Verachtung und Spott. In den „Ideen“ hingegen wird seine Kritik sehr viel moderater. Verwirft die Frühschrift noch alle metahistorischen Maßstäbe, so tritt im Spätwerk die Humanität in dieses Vakuum. Trotzdem hält Herder in allen Schaffensphasen an seiner Kritik einer Bewertung vergangener Zeiten nach den Idealen der eigenen Zeit als historische *Anmaßung* fest (KH IV 79). Auch der Mediatisierung einzelner Epochen tritt er entschieden entgegen, da für ihn alles immer *Mittel* und *Zweck* ist (KH IV 54). Selbst im vernünftig-humanen Perfektibilitätsgedanken der „Ideen“ ist der Fortschritt keineswegs das alleinige Ziel und die Aufklärung noch viel weniger der Höhepunkt der Geschichte. Herder sieht hier vielmehr den Sinn der Geschichte in der Ent-wicklung des Menschen als prozessuellem Vorgang.

Die Hauptmerkmale seines frühen Historismus sind ebenfalls in allen Schaffensphasen Herders zumindest latent vorhanden: Er will lediglich Wirkungen untersuchen und nie absolute Wertungen vornehmen. Individualität und Entwicklung sind für Herder also durchaus miteinander vereinbar. Wertende Vergleiche lehnt er zwar ab, aber die Geschichte bildet für ihn dennoch eine Einheit der Entwicklung. Diesen neuen Paradigmen folgend, verändert sich auch der Blickwinkel der historischen Betrachtung: Herder will die Geschichte von unten, sprich aus der Sicht der

⁷⁵⁵ vgl. SWS VIII 315.

einfachen Leute, betrachten. Dieser Plan einer Alltagsgeschichte ist ebenso revolutionär wie seine Abwendung von der Siegesgeschichte der Römer und Europäer, hin zu einer Geschichte auch der unterlegenen und unterdrückten Völker. Herders Beschäftigung mit Geschichte ist hierbei stets pragmatisch orientiert. Er will aus der Geschichte lernen und mit seiner Geschichtsphilosophie und Geschichtsschreibung der Bildung der Menschheit dienen (KH VI 646). Dieser Anspruch zeigt den Aufklärer in ihm. Herder kann also als Mittler zwischen der Aufklärungshistoriographie und dem beginnenden Historismus gesehen werden.

Gegen die Simplifizierung der Geschichte zur stetig fortschreitenden Aufklärung der Menschheit, setzt er seine Vorstellung einer *Entwicklung im höheren Sinne* (KH IV 39). Hierbei streift die Zukunft der Vergangenheit die *Schlaube* ab und übernimmt den für sie interessanten *Kern* (KH IV 96). Außerdem legt der höhere göttliche Plan verbindliche Regeln für die Geschichte fest: Diese *ewigen Naturgesetze Gottes* bestimmen den Ablauf der Menschheitsentwicklung und eben jenen versucht Herder nachzuforschen (KH VI 671).

Das oberste dieser Gesetze nennt Herder das Hauptgesetz der Geschichte oder auch Gesetz der Konvenienz oder Naturnotwendigkeit. Es besagt lediglich, *daß allenthalben auf unserer Erde werde, was auf ihr werden kann* (KH VI 510). Die Wahrscheinlichkeit wird also zum Garanten historischer Existenz und Wahrheit.

Ein weiteres explizit genanntes Naturgesetz der Geschichte ist dasjenige der *Wiedervergeltung* (KH VI 668). Ihmzufolge muss auf jeden menschlichen Fehler stets ein Übel folgen, das den Anreiz zu einer Besserung gibt. Diese pädagogische Funktion der göttlichen Naturgesetze erinnert wie schon der höhere Plan und die vier Stationen der Lebensalteranalogie stark an die Vorstellungen der christlichen Heilsgeschichte. Im Rahmen der göttlichen Naturgesetze sind Menschen und Nationen in ihren Handlungen allerdings relativ frei und erst im Spätwerk rückt Herder die Entwicklung zu mehr Humanität und Billigkeit immer stärker ins Zentrum. Das folgende Zitat aus dem dritten Teil der „Ideen“ fasst das eben beschriebene Bild und damit den Kern der Geschichtsphilosophie Herders noch einmal „in nuce“ zusammen, wenn Herder schreibt, es gebe eine *göttliche Ordnung* in der Geschichte, denn:

*was irgend geschehen kann, geschieht: was wirken kann, wirkt.
Vernunft aber und Billigkeit allein dauren; da Unsinn und Torheit
sich und die Erde verwüsten.* (KH VI 670)

Eine Lieblingsmetapher Herders für das Zusammenspiel von Individualität und Entwicklung in der Geschichte ist das Bild der Kette: In ihr bildet jedes einzelne Glied eine abgeschlossene in sich runde Einheit, und dennoch greifen diese Einheiten ineinander und vereinigen sich zu einem gemeinsamen Strang der Entwicklung. Eine zweite wichtige Metapher ist die des historischen Pendels, das den Kräften der Attraktion und Repulsion folgend die schwankenden Ausschläge der historischen Entwicklung darstellen soll. Diesen beiden und einigen minder

bedeutsamen mechanischen Bildern steht allerdings eine Fülle organischer Metaphern, wie Same, Blüte, Menschenalter und Lebensbaum, gegenüber.

Die Akteure der Geschichte verortet Herder in den Nationen. Diese finden in den äußeren Umständen ihrer Entstehung ihre individuelle Prägung und grenzen sich durch Hass weiter von ihren chronologischen wie geographischen Nachbarn ab. Dieser Hass birgt zwar die Gefahr gegenseitiger Vernichtung, stärkt aber andererseits die jeweilige Identität. Wird er, wenn auch nur partiell, überwunden, so gelingt die Übernahme fremder Errungenschaften, was den Zusammenhang und Fortschritt der Entwicklung erst ermöglicht. Diese übergreifende Höherentwicklung der Menschheit wird allerdings von einer verwirrenden Vielfalt von Einzelentwicklungen überlagert. Nicht jeder Mensch, aber die Menschheit als Ganzes entwickelt sich im Sinne einer Perfektibilisierung.

Jedes Volk und jede Zeit hat hierbei einen eigenen abgeschlossenen Zyklus zu durchlaufen: Auf eine Phase des Aufstieges und der möglichen Übernahme fremder Errungenschaften folgt die eigene kulturelle Blüte, der unweigerlich eine Phase des Abstiegs und der Degeneration folgen muss. Wenn eine Nation allerdings von einer anderen lernt, solange das Vorbild noch auf einem relativ hohen Niveau seiner eigenen Entwicklung steht, so beginnt sie ihren Zyklus auf einer höheren Ausgangsbasis, die Entwicklung geht insgesamt *ins Große* (KH IV 54 und 100).

Die Vernunft spielt in Herders Beschäftigung mit der Geschichte – wie bei Hamann – nur eine untergeordnete Rolle. Rein formal *mißt und vergleicht sie den Zusammenhang der Dinge* (KH VI 655). Logische Abstraktion allein hält er für kein tragfähiges Fundament historischer Arbeit. Geschichte ist für ihn wie die Poetik eine *schöne Wissenschaft* (KH IV 230), die Poesie selbst eine *sinnliche Wissenschaft* (KH I 669). Und da Herder mit Hamann generell eine *sinnliche Darstellung für sinnliche Geschöpfe* verlangt (HB V 29), kommen sich beide in seiner Geschichtsphilosophie unweigerlich näher.

Die für die Erfassung und Vermittlung der Geschichte unumgängliche Funktion der Vergegenwärtigung kann für Herder am besten, wenn nicht sogar ausschließlich die Fiktion gewährleisten. Dementsprechend verbindet sein wissenschaftliches Ideal einer *schönen Prosa* in sich die drei Ebenen der „cognitio poetica“, „historica“ und „philosophica“, deren Bewertung er in eben dieser Reihenfolge vornimmt. Die Wahrscheinlichkeit gewinnt bei Herder Teil an der Wahrheit, und die Metageschichte als einheitsstiftende Narration rückt selbst in die Position eines Wahrheitsgaranten (KH VI 568f).

Als wertvolle, historische Quellen und Vorbilder einer poetischen Geschichte nennt Herder in erster Linie das Alte Testament, antike Mythen und Historien und Shakespeares Dramen. Der englische Dichter ist für ihn ein *Schöpfer von Geschichte und Welt* (KH II 512 und 520), und seine Stücke liefern die *Geschichte der Welt in Anschauung gebracht* (SWS XVI 111). Shakespeares realistische Charaktere und die Abbildung historischer Strukturen in seinen Stücken machen jene qua Wahrscheinlichkeit selbst zur Geschichte. Indem er die perfekte historische Illusion

erschafft, ermöglicht Shakespeare dem Zuschauer die Belebung der Geschichte in seiner eigenen Phantasie, es entsteht *lebendige Geschichte* (KH II 511). Eben in dieser Lebendigkeit gründet die Idealität der dramatischen Geschichte Shakespeares, deren Wahrheitsanspruch sich nicht auf Details einzelner Fakten, sondern auf die Plausibilität des Zusammenhangs stützt.

Wie Shakespeare will Herder selbst ein lebendiges historisches Gemälde liefern. Zuviel Fiktion würde dieses Bild jedoch verzerren und ihm mit der Wahrscheinlichkeit seinen historischen Anspruch rauben. Anstatt Geschichte wäre es dann nur noch *Dichterei*. Die wichtigsten Stützen der Wahrscheinlichkeit, nämlich die Analogien der Natur und Geschichte, helfen dieses Abrutschen in die historische Bedeutungslosigkeit zu verhindern. Ideale Geschichtsschreibung ist für Herder also nicht rein fiktionale Poesie, sondern *schöne Prosa* als Synthese aller Diskurse.

Herder versucht diesen Anspruch in seinen eigenen Schriften umzusetzen. Abschließend sollen hier noch einmal die wichtigsten Stationen der Menschheitsentwicklung in seinen Bildern nachgezeichnet werden:

Die Frühschrift „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ folgt zunächst der Analogie menschlicher Lebensalter und stellt die patriarchisch geprägte Zeit des Alten Testaments als Kindheit der Menschheit dar. Die „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ ordnen dieser ältesten Phase der Menschheitsgeschichte zusätzlich die frühen Hochkulturen Asiens zu. Es folgt das Knabenalter mit der geordneten Staats- und Baukunst der Ägypter und der handelnden Mobilität der Phönizier sowie die erste kulturelle Blüte der griechischen Jugend. Diese ideale Jugendzeit der griechischen Antike ist allerdings für immer verloren und nichts als eine erbauliche Erinnerung der gealterten Menschheit, die in der Zeit des römischen Imperiums erwachsen wurde. Die Gewalt- und Machtentfaltung dieses Weltreiches trifft jedoch nicht nur in den „Ideen“ auf Herders vehemente Kritik. Auf den von Dekadenz geprägten Verfall der römischen Vormachtstellung folgt – einer Metamorphose gleich – ein neues Bild: Der Weltenbaum, dessen Stamm hier mit dem Untergang des römischen Reiches endet und sich in der Folgezeit in der Vielzahl seiner Äste verliert. Diese Zersplitterung des Mittelalters wird auch in der Neuzeit nicht überwunden, was eine Konterkarierung des Symbols der „Baum-Krone“ bedeutet.

Das Mittelalter ist für Herder also nicht länger eine reine Zeit des Abstiegs, sondern Teil der Entwicklung mit positiven und negativen Tendenzen. Im Gegensatz zu Antike und Neuzeit nährte diese Zeit nach Herder das Herz und nicht den Kopf. In den „Ideen“ überwiegen allerdings erneut die negativen Aspekte. Der positiven Kraft des Christentums stellt Herder in allen Schaffensphasen die negative Hierarchie der mittelalterlichen Kirche gegenüber, aber Ziel und Ausmaß der Kritik divergieren stark. Beispielsweise wird das Papsttum in der Bückeburger Schrift noch beinahe positiv beschrieben, in den „Ideen“ hingegen lediglich als ein notwendiges Übel jener *rauh*en Zeit. Auch die weltlich-geistliche Monarchie steht in den „Ideen“ als Entwürdigung der christlichen Idee im Zentrum der Kritik. Der weltverbindende

Handel hingegen wird hier zum lobenswerten Gegengewicht der verheerenden Kreuzzüge stilisiert. Dieses Lob teilen sich die zu jener Zeit entstandenen Städte als Brutstätten der Kultur und die Universitäten als Horte der Wissenschaften.

Die Neuzeit steht auch für Herder im Zeichen der Aufklärung, die bei ihm eine kritische Würdigung erfährt. Neben dem Lob ihrer Ideale steht die Kritik an seinen überheblichen Zeitgenossen. Die Französische Revolution schließlich bewertet Herder ebenfalls ambivalent: Neben den großen Errungenschaften stehen für ihn stets die zerstörerischen Folgen der Gewaltanwendung, weshalb er für Deutschland verträglichere Reformen einfordert.

Abschließend lässt sich noch einmal feststellen, dass Herders hier behandelte Werke nicht einseitig als Geschichtsschreibung, -philosophie oder -dichtung betrachtet werden sollten, sondern als eine bewusste Verschmelzung dieser nicht länger als einander entgegengesetzt begriffenen Diskurse.

10.3 Novalis als Dichter-Historiker

Die Geschichte ist nach Novalis nur für poetisch begabte und lebenserfahrene Eingeweihte verständlich, welche den *Zauberstab der Analogie* zu benutzen oder durch den *magischen Spiegel* zu sehen vermögen. Sie können wie er die Verbindungen zwischen individueller Lebensgeschichte und der Menschheitsgeschichte überblicken und sie für ein tieferes Verständnis beider Komponenten nutzen. Er zeigt also den Weg der historischen Innenschau zur makrohistorischen Erkenntnisgewinnung auf.

Statt der reinen Politikgeschichte verlangt Novalis eine absolut umfassende Kulturgeschichte, welche eine Geschichte der Wissenschaften und Künste sowie der Zivilisation als ganzes mit einschließen muss – also eine Welt- und Menschen-geschichte aus einem Guss. Diese Geschichte ist für ihn ein *andächtiges Vermächtnis* (HKA I 258) und *herrliches reiches Gemälde* (HKA II 24), welches sich auch deshalb als untersuchenswert erweist, weil die vielen fehlgeschlagenen Versuche das goldene Zeitalter zu erreichen doch Erfahrungen bergen, die zu seiner letztendlichen Realisierung beitragen können. Ebenso hält er die Beschäftigung mit der Vergangenheit zum wirklichen Verständnis der eigenen Gegenwart für unumgänglich (HKA III 586).

Sein Versuch, historische Zusammenhänge zu erkennen, setzt aber vor deren Deutung eine unvoreingenommene Geschichtsbetrachtung voraus, denn bloße *Muthmaßungen und Wahrscheinlichkeiten* (HKA II 10) helfen hier, wie er selbst schreibt, nicht weiter. Sein Vorsatz, den eigenen *historischen Sinn und Takt* sowie den *Eigenthümlichen Geist* jedes historischen Details beachten zu wollen, kann als historistischer Ansatz gewertet werden, der wahrscheinlich auf die Rezeption der geschichtsphilosophischen Ideen Herders zurückzuführen ist. In Unterschied zu diesem ist Hardenbergs Geschichtsverständnis jedoch vor allem von *Erinnerung* und *Hoffnung* geprägt, welche auf die für ihn absolut zentrale höhere Welt des goldenen Zeitalters verweisen (HKA I 162).

Die Geschichte selbst und die Geschichtsschreibung unterteilt Novalis in einen plastischen und einen musikalischen Teil, wobei der erstgenannte die in Chroniken und rein beschreibenden Erzählungen niedergelegten realen historischen Fakten umfasst, während der letztere auf die dichterisch belebte Geschichte verweist, welche in Romanen, Märchen, Legenden und Mythen Gestalt annehmen kann. Ihr ordnet er den reflektierenden Historiker zu. In der musikalischen Geschichte erfüllt sich sein Ideal eines wahrhaft poetischen historischen Kunstwerks, das die großen Züge erfasst, während die Details der Vergangenheit der minderwertigen Arbeit des direkten Historikers überlassen bleiben.

Zu den Anforderungen an die musikalische Geschichte gehören auch rhetorische Qualitäten, wie das Beispiel der „Europa“ demonstriert. Es kann also festgehalten werden, dass die historisch-politischen Aspekte der „Europa“ in den meisten Interpretationen bei weitem überschätzt werden, da Novalis' Ideal die poetische, also auch rhetorische und nicht die politische Behandlung der Geschichte einfordert. Dieses Ideal zieht aber keinesfalls zwingend den von Samuel, Mähl und vielen anderen unterstellten Realitätsverlust nach sich. Die genaue Untersuchung der betreffenden Texte hat vielmehr ergeben, dass Novalis durchaus in der Lage ist, seriöse Quellenstudien und Ergebnisse der zeitgenössischen Geschichtswissenschaft mit der poetischen Umsetzung eines Themenkreises zu verbinden. Sein Ziel ist es, das Wesentliche der Menschheitsgeschichte poetisch aufzuarbeiten, ohne dabei den Wahrheitsanspruch des Historikers aufzugeben. Als Lehrbeispiele hierfür nennt er neben dem Alten und Neuen Testament auch Shakespeares Dramen. Als ein weiteres Genre zur poetischen Erfassung der Vergangenheit führt er neben dem Drama auch den Roman an, der die unvollkommene Geschichte durch Poetisierung und Mythologisierung vollenden soll. Wie die historischen Dramen zählt ein solcher Roman zur *angewandten Historie* (HKA III 689).

Mit dem Verweis auf die Bibel geht der auf die Fabel einher, welche die Geschichte begleiten und erläutern soll. Ähnlich begreift Novalis die Rolle der Anekdote, deren großer Vorteil in der Fähigkeit bestehe, Menschen, aber auch Ereignisse zu charakterisieren, was die reine Chronik niemals könne. Und wie die Fabel wird auch das Märchen zu den Verwandten der Bibel gerechnet, denn beide spiegeln die ursprüngliche ideale Welt, womit sie der Wahrheit oft näher kommen als noch so gelehrte Chroniken. Als eine wunderbare Mischung aus Natur und Geisterwelt ist das Märchen der Wahrheit wie das Chaos der Goldenen Zeit zwar entgegengesetzt, aber gleichzeitig auch innig mit ihr verwandt. In der finalen Goldenen Zeit werden Märchen und Geschichte miteinander verschmelzen. Diese in die Zukunft weisende Funktion des Märchens läuft parallel zur prophetischen Deutung der Geschichte als Evangelium der Zukunft, das im ewigen Gottesreich des goldenen Zeitalters sein eigenes Ende ankündigt.

Der Weg in diese goldenen Endzeit ist ein Weg der Vervollkommnung der Menschheit. Novalis übernimmt also den Perfektibilitätsgedanken aus der Geschichtsphilosophie der Aufklärung. Der ebenfalls unvollkommene Mensch teilt mit der Geschichte diesen Weg und ist dabei in der Lage, aus ihren Wendungen zu

lernen, was eine erneute Anleihe an aufklärerisches Gedankengut bedeutet. Aber Novalis kehrt die Bewertungen der einzelnen Zeitalter völlig um: Das vormals „finstere“ Mittelalter wird zur beinahe perfekten Vorstufe des Ideals, das mit der Gegenwart noch keineswegs erreicht ist, da er diese als eine notwendige Verfallsepoche zwischen der vorangegangenen und der folgenden Spitze der Menschheitsentwicklung interpretiert. Und auch das Kriterium für die Bewertung der einzelnen Epochen übernimmt er nicht einfach von der Aufklärung, denn die Kultur, dort noch das Maß aller Dinge, wird bei ihm in gewissen Phasen sogar als schädlicher Faktor erkannt. Dann nämlich, wenn die einzelnen Menschen noch nicht *reif*, sprich *gebildet* genug sind, um mit dieser Stufe der Entwicklung umgehen zu können (HKA III 509). Hardenberg setzt die individuelle Entwicklung der Menschen also in ein neues Verhältnis zu ihrer gesellschaftlichen Kulturstufe.

Ebenfalls neu ist das mystische Ziel, das er der Weltentwicklung setzt. Die Liebe wird zum *Endzweck der Weltgeschichte* erhoben, womit die eigentliche Höherentwicklung in die Welt der innersten Werte verlegt wird (HKA III 248). Auf diesem neu definierten Weg markiert die Aufklärung nur noch einen Punkt in der Geschichte, der unter früheren Höhepunkten und noch immer vor dem absoluten Zenit liegt. Als Konkretisierung der erwarteten Endzeit, die Individualität und Vielfalt in einen harmonischen – nicht monotonen – Einklang bringen soll, treten neben die Liebe der ewige Frieden und die mystische Verschmelzung von Natur und Gott. Diese Verbindung von Natur- und Menschengeschichte in den „Lehrlingen zu Sais“ kann als ein weiterer Hinweis auf die Übernahme herderscher Gedankengutes interpretiert werden. Neben die Analogie vom Einzelschicksal und Weltgeschichte tritt hier noch eine zweite zwischen der Natur und der Menschheitsentwicklung.

Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind für Novalis, wie gesagt, untrennbare Bestandteile einer einzigen Entwicklung, die er in triadischer Form untergliedert. Wie das Paradies und das ewige Gottesreich in der Bibel rahmen auch in seinem Geschichtsbild zwei Stadien der Ewigkeit die Zeit der Geschichte ein. Den Endpunkt der Menschheits- und Weltentwicklung beschreibt er als einen Zustand ohne Vergangenheit und Zukunft, der aber trotzdem veränderlich bleibt. Musikalisch gesprochen folgt auf die Monotonie die Dissonanz, um sich zur Harmonie zu entwickeln, so wie der biblischen Wiedervereinigung auch Tod und Trennung vorausgehen müssen.

Zwischen diesen beiden absoluten Polen verläuft die Geschichte in einer Art kreisenden Pendelbewegung zwischen Wachstum und Abnahme in *fortschreitenden, immer mehr sich vergrößernden Evolutionen* (HKA III 510). Die Goldene Zeit klingt immer wieder an, um erneut in einer Verfallszeit zu verschwinden. Diese Entwicklung lässt sich also im Bild einer aufsteigenden Spirale veranschaulichen.

Die Goldene Zeit ist hierbei keine bestimmte Epoche in der Geschichte, sondern sie kann vielmehr durch Erinnerung und Ahnung in jede Zeit projiziert werden, da sie wie die Urheimat *überall und nirgends* zu finden ist (HKA II 352). In den „Hymnen“ ist es die Antike oder die frühchristliche Zeit, in den „Lehrlingen“ die ursprüngliche Einheit von Mensch und Natur, im „Opferdingen“ das Mittelalter oder

der Orient und in der „Europa“ ebenfalls die Sphäre eines nur vage umrissenen Mittelalters. Bei allen diesen Lokalisierungen bleibt jedoch stets eine Zeit vor dem Goldenen Zeitalter, in welcher das anfängliche Chaos als Gegenstück der geordneten Vielfalt seinen Platz findet.

Die nicht exakt fixierbare Zeit jenes ursprünglichen anarchischen Chaos bildet das Märchen ab. Ihr gilt die rückwärtige Sehnsucht des Dichters nach der *heiligen Heimat* (HKA I 14). Und ihr folgt nach einer nicht näher beschriebenen Phase der Barbarei die Antike als erstes Aufleuchten der wiederkehrenden Goldenen Zeit. Aber trotz ihrer ästhetischen Perfektion ist die Antike für Novalis nicht die ideale Zeit, da das Todesproblem noch ungelöst auf ihr lastet. Das Göttliche, das sich in ihr in der Kunst offenbart, reicht nicht aus, um diesen Makel zu tilgen. Erst das Erscheinen der christlichen Religion mit ihrer Jenseitsverheißung bringt die Lösung. Dem Licht als Ideal der Aufklärung, das auch er als Symbol der Antike beibehält, setzt Novalis in den „Hymnen“ Dunkelheit und Nacht für das fruchtbare Chaos entgegen. Mit diesem Schritt geht natürlich auch eine Neubewertung des „finsternen“ Mittelalters einher. Novalis mittlere Zeiten übernehmen den Rang der Antike als ideales Zeitalter. Damit betritt der reifere Dichter endgültig absolutes Neuland. Gerade die irrationalen Elemente dieser Epoche stellt er in den Mittelpunkt seiner Bewunderung und in der von den Aufklärern als Aberglauben gebrandmarkten Religiosität und Schwärmerei sieht er hier das Äquivalent zur Kunst der Antike. Allerdings hat auch diese Zeit ihre negativen Seiten, denn in der negativen Umsetzung vermeintlich guter Ideen wie der der Kreuzzüge⁷⁵⁶ und im Verfall der Kirche im Spätmittelalter trägt auch sie schon ihre notwendige Auflösung in sich. Das wirklich goldene Zeitalter ist also immer noch nicht erreicht.

Der eben beschriebene Verfall führt direkt zur Reformation, bei deren Bewertung Novalis das vom Beispiel der Kreuzzüge bereits bekannte Vorgehen wiederholt. Die Idee der Reformation stellt er als notwendig und begrüßenswert dar, das historische Geschehen hingegen als frevelhafte Zersetzung des heiligen Sinns und Spaltung der Christenheit. Die zuvor gepriesene Einheit des Mittelalters ist dahin, und es folgt eine erneute Epoche der Stagnation, wenn nicht sogar des Niedergangs.

Seine eigene Gegenwart zeichnet Novalis als eine unpoetische, prosaische Zeit der Zersplitterung, in der die Überbewertung der Vernunft zur Erstarrung jeder höheren Entwicklung führt. Die Jesuiten werden als Gegenspieler dieser Entwicklung zwar mit einer gewissen Bewunderung beschrieben, aber eine Verherrlichung, wie Samuel sie unterstellt, liegt nicht vor.⁷⁵⁷ Und auch das Bild der Aufklärung und der französischen Revolution erweist sich bei näherer Betrachtung als viel differenzierter als in der Forschung häufig angenommen wird. Wie die Aufklärer das Mittelalter, so schildert Novalis seine Gegenwart als notwendige Vorstufe einer höheren Zeit. Die Keime dieser Epoche sieht er bereits im Wachstum befindlich und selbst die Revolution fügt sich als Gegenstück zur Reformation in dieses Bild.

⁷⁵⁶ Diese Trennung der Idee der Kreuzzüge von ihrer Realisierung und die daraus folgende positive Bewertung der Idee ist natürlich auch ein Novum.

⁷⁵⁷ Samuel, Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung, S. 289.

Seiner Subsumierung der Zukunftslehre unter die Geschichte folgend, muss eine Epocheneinteilung natürlich auch die Erwartungen an eine kommende Goldene Zeit behandeln. Novalis mischt hier die christliche Tradition des tausendjährigen Reiches mit antiken Vorstellungen der Goldenen Zeit und des ewigen Friedens sowie mystischen und pietistischen Elementen.

Die Untersuchung der von Novalis verwendeten Quellen und der Vergleich mit der ihm bekannten Forschungsliteratur seiner Zeitgenossen offenbart die Wurzeln seines Geschichtsbildes, aber auch die revolutionäre Neuheit seiner Bewertungen. Mit der Erhebung der mittleren Zeiten zum historischen Ideal lässt er Herder und andere Vorläufer weit hinter sich und setzt völlig neue Maßstäbe. Dieser Schritt wird möglich, indem er die Religiosität und den heiligen Sinn als Signum des Mittelalters an die Stelle der kulturellen Blüte und ästhetischen Höchstleistungen der Antike stellt. Damit verliert das klassische Griechenland seinen Status als Wiege jeder höheren Entwicklung und Höhepunkt der Menschheitsgeschichte, den es für Schiller, Hölderlin und Hemsterhuis noch unanfechtbar innehatte.

Novalis erhebt die Geburt Christi zur wichtigsten Zäsur der Weltgeschichte und legitimiert so seine Reduktion der europäischen Geschichte in der „Europa“ auf die christliche Zeit. Das christliche Mittelalter wird hier als logische Fortführung dieser Tendenz zur Basis der europäischen Kultur. Der Abstieg von dieser Basis ersetzt den Abstieg von der Antike und auch das Ziel der Geschichte wird bei ihm völlig neu definiert. Wo Herder die Sicht der Aufklärung relativierte, stößt Novalis sie einfach um.

10.4 Hamann, Herder und Novalis

Der direkte Vergleich der Geschichtsbilder Hamanns, Herders, Schlegels und Novalis' zeigt eine deutliche Entwicklungslinie von Hamann über Herder bis zu Novalis, die der hier vertretenen Grundthese einer eigenen Tradition des poetischen Geschichtsverständnisses vollständig entspricht. Hamanns Einfluss erweist sich in diesem Zusammenhang als erheblich bedeutender, als dies in der aktuellen Forschung angenommen wird.⁷⁵⁸

Friedrich Schlegel hingegen spielt für diese Tradition offensichtlich eine sehr viel geringere Rolle, als von Novalis selbst in seinem oben zitierten Brief an den Freund und aufgrund dieses Zeugnisses von der gesamten Novalisforschung dargestellt.⁷⁵⁹

⁷⁵⁸ Vor allem M. Heinz, *Sensualistischer Idealismus*, Hamburg 1994; aber auch H. Adler, *Die Präganz des Dunklen*, Hamburg 1990; und R. Simon, *Das Gedächtnis der Interpretation*, Hamburg 1998; vernachlässigen Hamanns Einfluss und Oehlmüller sieht „zwischen Hamanns und Herders Geschichtstheorie“ sogar „große sachliche Differenzen“. W. Oehlmüller, *Lessing und Hamann, Prolegomena zu einem künftigen Gespräch*, in: *Collegium Philosophicum, Studien J. Ritter zum 60. Geburtstag*, Stuttgart/Basel 1965, S. 365.

⁷⁵⁹ Bei dem in diesem Zusammenhang so häufig zitierten Brief Hardenbergs an Friedrich Schlegel handelt es sich meiner Meinung nach um ein Zeugnis des exzessiv betriebenen romantischen Freundschaftskultes, welches daher mit äußerster Sorgfalt interpretiert werden muss und keineswegs als alleiniger Beweis für eine weitreichende Forschungsthese dienen kann.

Die zentralen Gedanken des hardenbergschen Geschichtsbildes sind weitestgehend schon vor einer möglichen Einflussnahme Schlegels, oder zumindest vor einer schriftlichen Fixierung seiner diesbezüglichen Gedanken, belegbar. Es ergibt sich also eine absolute Neubewertung des Wirkungsgefüges zwischen den genannten Autoren gegenüber der bisherigen Forschungslage.

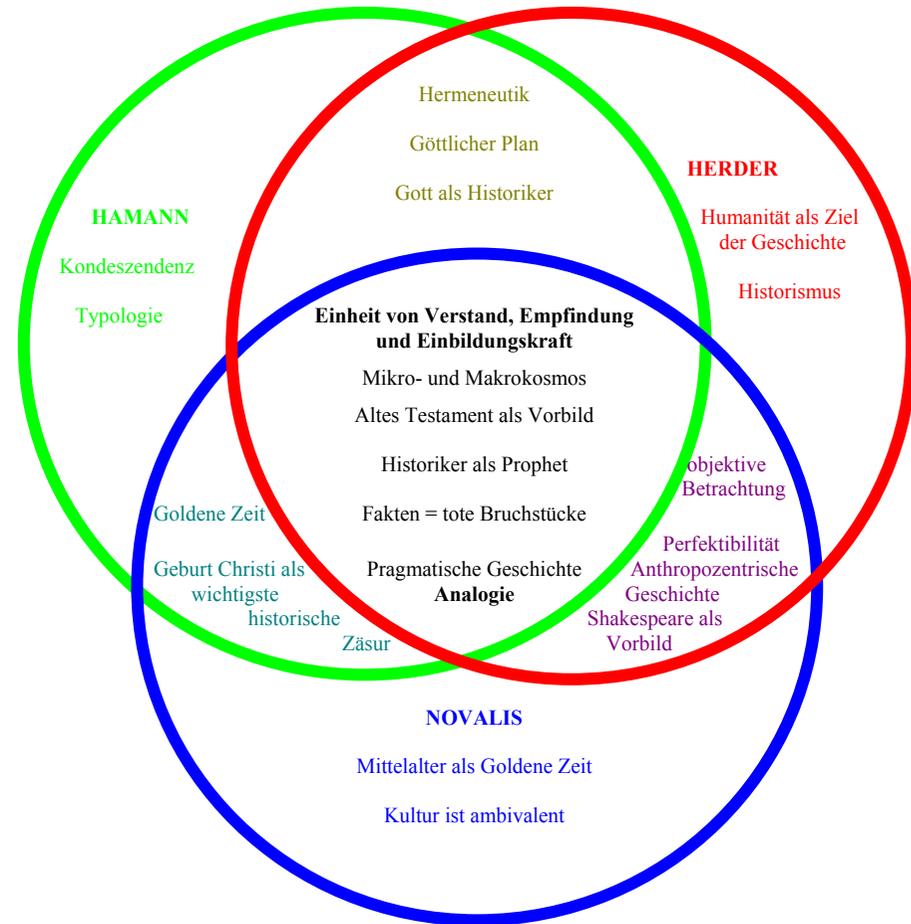
Alle drei genannten Autoren postulieren vehement die Einheit von Verstand, Empfindung und Einbildungskraft und stellen sich somit gegen die einseitige Überbetonung der Vernunft als historisch-kritischen Maßstab. Ebenso herrscht Einigkeit über die zentrale Rolle der Analogie für die wahre historische Erkenntnis, die Vergleichbarkeit der individuellen Mikro- mit der allgemeinen Makrogeschichte, die Vorbildfunktion des Alten Testaments, die prophetische Aufgabe des Historikers, die Ablehnung reiner Faktensammlungen und den Anspruch eine pragmatische, weil belehrende Geschichte zu schreiben.

Herder und Hamann eint außerdem ihr Vertrauen in den hermeneutischen Zugang zur Geschichte und in die Lenkungsfunktion eines göttlichen Planes sowie die Vorstellung von Gott als dem Urbild des Historikers. Herder und Novalis wiederum teilen den Glauben an eine gewisse, wenn auch nicht konstante und stringente Höherentwicklung in der Geschichte, das beherrschende Prinzip der Anthropologie, das Ideal einer objektiven Geschichtsschreibung und die Vorbildfunktion Shakespeares auch für den Historiker. Und selbst zwischen Novalis und Hamann gibt es Gemeinsamkeiten, die sich bei Herder in dieser Form nicht nachweisen lassen, da Letzterer weder der Goldenen Zeit noch der Geburt Christi eine vergleichbare Stellung einräumt. Für eine direkte Hamannrezeption seitens Novalis gibt es allerdings keine schlüssigen Beweise. Novalis erwähnt Hamann weder in seinen Werken noch in seinen Briefen und auch die Bücherlisten weisen keine seiner Schriften auf.

All diese Schnittmengen fasst das nachfolgende Schaubild noch einmal anschaulich zusammen. Als Ergänzung wurden zudem noch einige zentrale Begriffe angeführt, die jeweils nur für einen einzigen der drei Autoren von besonderer Bedeutung sind. So für Herder die überhistorische Zielvorstellung der Humanität und seine frühen historistischen Ansätze; für Novalis die kritische Betrachtung des kulturellen Fortschritts und die revolutionäre Neubewertung des Mittelalters als Goldene Zeit; für Hamann die Schlüsselfunktion der Typologie für die historische Erkenntnis und die omnipräsente historische Hauptfigur der Kondeszendenz Gottes.

Schaubild X:

Schnittbereiche zwischen dem Geschichtsverständnis
Hamanns, Herders und Novalis':



XI. ABKÜRZUNGEN

- BW** = J.G. Hamann, Londoner Schriften, Historisch-Kritische Neuedition, hg. von O. Bayer und B. Weißenborn, München 1993.
- c.h.** = Das Corpus Hermeticum einschließlich der Fragmente des Stobaeus: aus dem Griechischen neu übertragen von Karl-Gottfried Eckart; hg. von Folker Siegert, Münster 1999.
- H** = J.G. Hamann, Briefwechsel Band IV-VII, hg. von A. Henkel, Wiesbaden 1955, Frankfurt 1965-79.
- HB** = J.G. Herder, Briefe (Gesamtausgabe 1763-1803) bearbeitet von Wilhelm Dobbek und Günter Arnold, 8 Bände, Weimar 1977-84.
- HH** = J.G. Hamanns Hauptschriften erklärt, Band I-III, hg. von F. Blanke und L. Schreiner; Band IV-VII, hg. von F. Blanke und K. Gründer, Gütersloh 1956-63.
- HKA** = Novalis, Schriften, Die Werke Friedrich von Hardenbergs, begründet von Paul Kluckhohn und Richard Samuel, hg. von Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz, Historisch-kritische Ausgabe in vier Bänden und einem Materialienband, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1960-1988.
- KA** = Friedrich Schlegel, Kritische Ausgabe, hg. von Ernst Behler u.a., München 1962ff.
- KH** = J.G. Herder, Werke, hg. von Martin Bollacher, Jürgen Brummack, Ulrich Gaier u.a., Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1985ff.
- N** = J.G. Hamann, Sämtliche Werke, Historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler, 6 Bände, Wien 1949-1957.
- SWS** = J.G. Herder, Sämtliche Werke, hg. von Bernhard Suphan, 33 Bände, Berlin 1877ff.
- ZH** = J.G. Hamann, Briefwechsel, Band I-III, hg. von W. Ziesemer und A. Henkel, Wiesbaden 1955-57.

XII. BIBLIOGRAPHIE

1. Hamann

1.1 Primärliteratur

- Goethe, J. W. v.: Begegnungen und Gespräche. Hgg. von E. und R. Grumach. Band 1. Berlin 1965.
- Hamann, Johann Georg: Briefwechsel. Band I-III. Hgg. von W. Ziesemer und A. Henkel. Wiesbaden 1955-57.
- Hamann, Johann Georg: Briefwechsel. Band IV-VII. Hgg. von A. Henkel. Wiesbaden 1955. Frankfurt 1965-79.
- Johann Georg Hamanns Briefwechsel mit F.H. Jacobi. Hgg. von C.H. Gildemeister, 1875 (J.G. Hamanns, des Magus in Norden Leben und Schriften. Hgg. von C.H. Gildemeister. Band 5)
- Johann Georg Hamanns Hauptschriften erklärt. Band I-III. Hgg. von F. Blanke und L. Schreiner; Band IV-VII. Hgg. von F. Blanke und K. Gründer. Gütersloh 1956-63.
- Hamann, Johann Georg: Londoner Schriften. Historisch-Kritische Neuedition. Hgg. von O. Bayer und B. Weißenborn. München 1993.
- Hamann, Johann Georg: Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler. 6 Bände. Wien 1949-1957.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke. Hgg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel (Suhrkamp Theorie Werkausgabe). Frankfurt a.M. 1986ff.
- ders: Phänomenologie des Geistes. Hgg. von Johannes Hofmeister. Hamburg 1952.
- Herder: Siehe 2. Herder.
- Hervey, J.: Remarks on Lord Bolingbroke's letters on Study and Use of history (London 1752). Aus diesem Buch wird nach der von Hamann 1774 in Mitau erschienenen Übersetzung zitiert: Heinrich St.Johann Vitzgraf Bolingbroke und Jakob Hervey.
- Hume, David: Dialoge über natürliche Religion. Übersetzt und hgg. von N. Hoerster. Stuttgart 1981.
- Kant, Immanuel: Werke in 6 Bänden. Hgg. von W. Weischedel. Darmstadt 1970.
- Lessing, Gotthold Ephraim: Werke. Hgg. von G. Göpfert. Band VIII. München 1979
- Mendelssohn, Moses: Gesammelte Schriften (Jubiläumsausgabe). Band 8. Schriften zum Judentum II (bearbeitet von A. Altmann). Stuttgart-Bad Canstatt 1983.

1.2 Sekundärliteratur

- Arnold, Günter: „Eitelkeit der Eitelkeiten“ – Aufklärungskritik im Briefwechsel zwischen Herder und Hamann. In: Johann Georg Hamann und die Krise der Aufklärung. Acta des fünften Internationalen Hamann-Kolloquiums in Münster i.W. (1988). Hgg. von Bernhard Gajek und Albert Meier. Frankfurt a.M./Bern/New York/Paris 1988. S. 161-188.
- Bayer, Oswald (Hrsg): Johann Georg Hamann: „der hellste Kopf seiner Zeit“. Tübingen 1998.
- ders.: Vernunft ist Sprache: Hamanns Metakritik Kants. Stuttgart 2002.
- ders.: Wahrheit oder Methode? Hamann und die neuzeitliche Wissenschaft. In: Johann Georg Hamann und die Krise der Aufklärung. Acta des fünften Internationalen Hamann-Kolloquiums in Münster i.W. (1988). Hgg. von Bernhard Gajek und Albert Meier. Frankfurt a.M./Bern/New York/Paris 1988. S. 189-214.
- ders.: Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer. Piper. München/Zürich 1988.
- Böckmann, Paul: Das Formprinzip des Witzes in der Frühzeit der deutschen Aufklärung. Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts. Frankfurt a.M. 1932/33.
- Büchsel, Elfriede: Untersuchungen zur Struktur von Hamanns Schriften auf dem Hintergrund der Bibel. Diss. Masch. Universität Göttingen 1953.
- Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde. Band II. Hgg. von H. Burkhardt und U. Swarat. Wuppertal. Brockhaus Verlag 1993.
- Fritsch, Friedemann: Communicatio idiomatum: Zur Bedeutung einer christologischen Bestimmung für das Denken Johann Georg Hamanns. De Gruyter. Berlin/New York 1999.
- Gießner, Helmut: „Communicatio“ und ihre Strukturen bei Johann Georg Hamann. Eine theologisch-systematische Untersuchung. Diss. Masch. Universität Heidelberg 1964.
- Gründer, Karlfried: Figur und Geschichte. Johann Georg Hamanns „Biblische Betrachtungen“ als Ansatz zu einer Geschichtsphilosophie. München 1958.
- ders.: Reflexion der Kontinuitäten: zum Geschichtsdenken der letzten Jahrzehnte. Göttingen 1982.
- Hempelmann, Heinzpeter: „Gott ein Schriftsteller!“. Johann Georg Hamann über die End-Äußerung Gottes ins Wort der Heiligen Schrift und ihre hermeneutischen Konsequenzen. Wuppertal 1988.

- Lüpke, Johannes von: Hamann und die Krise der Theologie im Fragmentenstreit. In Acta des fünften Internationalen Hamann-Kolloquiums in Münster i.W. 1988. Frankfurt a.M. 1990. S. 345-383.
- ders.: Wege der Weisheit. Studien zu Lessings Theologiekritik (Göttinger Theologische Arbeiten 41). Göttingen 1989.
- Malsch, Wilfried: Zur möglichen Bedeutung von Hamanns Bibeltypologie für die Geschichtssicht Herders und der Goethezeit. In: Johann Georg Hamann: Acta des Internationalen Hamann-Colloquiums in Lüneburg 1976 / mit einem Vorwort von Arthur Henkel. Hgg. von Bernhard Gajek. Klostermann. Frankfurt a.M. 1979.
- Seils, Martin: Wirklichkeit und Wort bei Johann Georg Hamann. In: Johann Georg Hamann. Hgg. von R. Wild (WEGE DER FORSCHUNG Band 511). Darmstadt 1978.
- Strässle, Urs: Geschichte, geschichtliches Verstehen und Geschichtsschreibung im Verständnis Johann Georg Hamanns. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung der Werke zwischen 1756 und 1772. Diss. Masch. Universität Zürich. Bern 1970.
- Vaughan, Larry: Johann Georg Hamann Metaphysics of Language and Vision of History. New York/Bern/Frankfurt a.M. /Paris 1989.
- Veldhuis, Henri: Ein versiegeltes Buch: der Naturbegriff in der Theologie Johann Georg Hamanns (1730-1788). Berlin/New York 1994.
- Weishoff, Axel: Wider den Purismus der Vernunft. Johann Georg Hamanns sakral-rhetorischer Ansatz zu einer Metakritik des Kantischen Kritizismus. Westdeutscher Verlag. Opladen/Wiesbaden 1998.
- Wyss, Stephan: Das emanzipatorische Interesse in Johann Georg Hamanns Trinitarischem Sprach/Geschichtsdenken. Diss. Masch. Universität Innsbruck 1977.

2. Herder

2.1 Primärliteratur

- Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Hgg. von Erich Trunz. 10. neubearbeitete Auflage. München 1981.
- Herder, Johann Gottfried: Briefe (Gesamtausgabe 1763-1803) bearbeitet von Wilhelm Dobbek und Günter Arnold. 8 Bände. Weimar 1977-84.

Herder, Johann Gottfried: Sämtliche Werke. Hgg. von Bernhard Suphan. 33 Bände. Berlin 1877ff.

Herder, Johann Gottfried: Werke. Hgg. von Martin Bollacher, Jürgen Brummack, Ulrich Gaier u.a. Deutscher Klassiker Verlag. Frankfurt a.M. 1985ff.

Herder, Johann Gottfried: Werke. Hgg. von Wolfgang Proß. München/Wien 1987.

Kant, Immanuel: Werke in zehn Bänden. Hgg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt 1975.

2.2 Sekundärliteratur

Adler, Emil: Herder und die deutsche Aufklärung. Wien 1969.

Adler, Hans: Die Prägung des Dunklen: Gnoseologie, Ästhetik, Geschichtsphilosophie bei Johann Gottfried Herder. (Studien zum 18. Jahrhundert (13)). Hamburg 1990.

Arnold, Günter: Beiträge zur Geschichtsphilosophie J.G.Herders im Zeitalter der Französischen Revolution. Weimar 1983.

Barnard, Frederick M.: Geschichtsbewußtsein and public thinking: Rousseau and Herder. In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte (66/1). Stuttgart 1992. S.31-47.

Bauer, Roger et al (Hrsg.): Das Shakespeare-Bild in Europa zwischen Aufklärung und Romantik. Bern 1988.

Bayer, Oswald (Hrsg): Johann Georg Hamann: „der hellste Kopf seiner Zeit“. Tübingen 1998.

Bödeker, Hans Erich (Hrsg.): Aufklärung und Geschichte: Studien zur dt. Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert. Göttingen 1986.

Bollacher, Martin: „Natur“ und „Vernunft“ in Herders Entwurf einer Philosophie der Geschichte der Menschheit. In: Johann Gottfried Herder: 1744-1803. Hgg. von Gerhard Sauder. Hamburg 1987. S. 114-124.

Bollacher, Martin: Selbstwirksamkeit und Humanität: Herders Deutung der „Idealschöpfung der griechischen Kunst“ im Zusammenhang mit seiner Geschichtsphilosophie. In: Revolution und Autonomie: deutsche Autonomieästhetik im Zeitalter der Französischen Revolution: Ein Symposium. Hgg. von Wolfgang Wittkowski. Tübingen 1990. S.132-140.

- Bollacher, Martin: Johann Gottfried Herder: Geschichte und Kultur. Würzburg 1994.
- Dietze, Walter/ Dahnke Hans-Dietrich et al (Hrsg.): Herder-Kolloquium 1978: Referate und Diskussionsbeiträge. Weimar 1980.
- Dietzsch, Steffen: Ist Geschichte als Naturgeschichte möglich? Immanuel Kant und August Ludwig Schlözer als Kritiker Herders. In: Herder Kolloquium 1978: Referate und Diskussionsbeiträge. Hgg. von Walter Dietze und Hans-Dietrich Dahnke (u.a.). Weimar 1980. S.145-152.
- Döbbek, Wilhelm: J.G. Herders Weltbild. Versuch einer Deutung. Köln 1969.
- Förster, Wolfgang: Mensch und Geschichte im Denken Herders. In: Johann Gottfried Herder: Zur Herder-Rezeption in Ost- und Südosteuropa. Akademie der Wissenschaften der DDR. Zentralinstitut für Literaturgeschichte. Berlin 1978. S.47-65.
- Förster, Wolfgang: Natur, Geschichte, Humanität: Zum 175. Todestag Johann Gottfried Herders. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie (26/10). Berlin 1978. S.1221-1236.
- Förster, Wolfgang: Geschichtsphilosophie und Humanitätsbegriff Herders. In: Jahrbuch für Geschichte (19). Berlin 1979. S.7-43.
- Förster, Wolfgang: Johann Gottfried Herder: Weltgeschichte und Humanität. In: Aufklärung und Geschichte: Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert. Hrsg. Hans Erich Bödeker. Göttingen 1986. S.363-387.
- Gadamer, Hans-Georg: Nachwort. In: J.G. Herder: Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Frankfurt a.M. 1967.
- Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. 3. erweiterte Auflage. Tübingen 1972.
- Gaier, Ulrich: Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik. Stuttgart 1988.
- Gaier, Ulrich: Poesie als Metatheorie. Zeichenbegriffe des frühen Herder. In: Johann Gottfried Herder 1744-1803. Hgg. von Gerhard Sauder. Hamburg 1987. S.202-224.

- Gaier, Ulrich: Poesie oder Geschichtsphilosophie? Herders erkenntnistheoretische Antwort auf Kant. In: Johann Gottfried Herder: Geschichte und Kultur. Hgg. von Martin Bollacher. Würzburg 1994. S.1-17.
- Gajek, Bernhard (Hrsg.): Johann Georg Hamann. Acta des Internationalen Hamann Colloquiums in Lüneburg 1976. Frankfurt a.M. 1979.
- Gajek, Bernhard (Hrsg.): Hamann – Kant – Herder. Acta des vierten Internationalen Hamann-Kolloquiums in Marburg/Lahn 1985. Frankfurt a.M. 1987.
- Gockel, Heinz: Herder und die Mythologie. In: Johann Gottfried Herder 1744-1803. Hgg. von Gerhard Sauder. Hamburg 1987. S.409-418.
- Grawe, Christian: Herders Kulturanthropologie. Die Philosophie der Geschichte der Menschheit im Lichte der modernen Kulturanthropologie. Bonn 1967.
- Grundmann, Johannes: Die geographischen und völkerkundlichen Quellen und Anschauungen in Herders „Ideen zur Geschichte der Menschheit“. Berlin 1900.
- Günther, Horst: Freiheit. Herrschaft und Geschichte. Semantik der historisch-politischen Welt. Frankfurt a.M. 1979.
- Gundolf, Friedrich: Anfänge deutscher Geschichtsschreibung. Hgg. von E. Gundolf/E. Wind. Amsterdam 1938.
- Häfner, Ralph: Johann Gottfried Herders Kulturentstehungslehre: Studien zu den Quellen und zur Methode seines Geschichtsdenkens. Hamburg 1995.
- Harder, Hans-Bernd: Grundfragen der Geschichtsphilosophie Herders: Zusammenhänge mit den Schriften der Bückeburger Zeit. In: Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder (Schaumburger Studien (45)). Hgg. von Brigitte Poschmann. Rinteln 1984. S.1-9.
- Harth, Dietrich: Kultur als Poiesis. Eine Kritik an Herders kulturphilosophischen Denkbildern. In: Johann Gottfried Herder 1744-1803. Hgg. von Gerhard Sauder. Hamburg 1987. S. 341-351.
- Hassinger, Erich: Zur Genesis von Herders Historismus. In: DVJS 53 (1979). S. 251-274.
- Haym, Rudolf: Herder. Nach seinem Leben und seinen Werken. Bd. 1 Berlin 1880. Bd. 2 Berlin 1885.

- Heinz, Marion: Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie und Metaphysik des jungen Herder (1763-1778). Hamburg 1994.
- Heinz, Marion: Historismus oder Metaphysik? Zu Herders Bückeburger Geschichtsphilosophie. In: Johann Gottfried Herder: Geschichte und Kultur. Hgg. von Martin Bollacher. Würzburg 1994. S. 75-85.
- Heise, Wolfgang: Der Entwicklungsgedanke als geschichtsphilosophische Programmatik: zur Gemeinsamkeit von Herder und Goethe in der frühen Weimarer Zeit. In: Goethe-Jahrbuch (93). Weimar 1976. S.116-138
- Heizmann, Bertold: Ursprünglichkeit und Reflexion: die peotische Ästhetik des jungen Herder im Zusammenhang mit der Geschichtsphilosophie und Anthropologie des 18.Jahrhunderts (Europäische Hochschulschriften Reihe 1 (373)). Frankfurt a.M. 1981.
- Herder-Kolloquium 1978. Referate und Diskussionsbeiträge. Hgg. von Walter Dietze. Weimar 1980.
- Herrmann, Joachim: Die Bedeutung Herders für die Wissenschaft von der Frühgeschichte der Menschheit und für die Herausbildung von Forschungsrichtungen. In: Johann Gottfried Herder: zum 175. Todestag am 18.Dez. 1978 (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR). Berlin 1978. S.23-24.
- Herz, Andreas: Dunkler Spiegel – helles Dasein: Natur, Geschichte, Kunst im Werk Johann Gottfried Herders. Heidelberg 1996.
- Hinrichs, Carl: Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit. Göttingen 1954 (=Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft 19).
- Hofe, Gerhard v.: Die Geschichte als „Epopoe Gottes“: zu Herders ästhetischer Geschichtstheorie. In: Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1983 (Schaumburger Studien (45)). Hgg. von Brigitte Poschmann. Rinteln 1984. S. 56-81.
- Hofe, Gerhard v.: Schöpfung als Dichtung. Herders Deutung der Genesis als Beitrag zur Grundlegung einer theologischen Ästhetik. In: Was aber (bleibt) stiften die Dichter? Zur Dichter-Theologie der Goethezeit. Hgg. von Gerhard vom Hofe et al. München 1986. S.65-87.

- Hofe, Gerhard v.: „Weitstrahlsinnige“ Ur-Kunde: Zur Eigenart und Begründung des Historismus beim jungen Herder. In: Johann Gottfried Herder: 1744-1803. Hgg. von Gerhard Sauder. Hamburg 1987. S. 364-382.
- Iggers, Georg G.: Deutsche Geschichtswissenschaft: Eine Kritik der traditionellen Geschichtsauffassung von Herder bis zur Gegenwart. München 1976³.
- Irmscher, Hans Dietrich: Beobachtungen zur Funktion der Analogie im Denken Herders. In: Deutsche Vierteljahrsschrift (55). 1981. S.64-97.
- Irmscher, Hans Dietrich: Die Geschichtsphilosophische Kontroverse zwischen Kant und Herder. In: Hamann – Kant – Herder. Acta des vierten Internationalen Hamann-Kolloquiums 1985. Hgg. von Bernhard Gajek. Frankfurt a.M. 1987. S. 111-192.
- Irmscher, Hans Dietrich: Grundfragen der Geschichtsphilosophie Herder bis 1774. In: Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1983. Hgg. von Brigitte Poschmann. Rinteln 1984. S.10-32.
- Irmscher, Hans Dietrich: Zur Ästhetik des jungen Herder. In: Johann Gottfried Herder: 1744-1803 (Studien zum 18. Jahrhundert (9)). Hgg. von Gerhard Sauder. Hamburg 1987. S. 43-76.
- Jacobs, Jürgen: „Universalgeschichte der Bildung der Welt“. Die Problematik des Historismus beim frühen Herder. In: Johann Gottfried Herder: Geschichte und Kultur. Hgg. von Martin Bollacher. Würzburg. 1994. S.61-74.
- Kahle, Werner: Bemerkungen zur Dialektik von Tradition und Fortschritt im geschichtsphilosophischen Denken Herders. In: Herder-Kolloquium 1978: Referate und Diskussionbeiträge. Hgg. von Walter Dietze und Hans-Dietrich Dahnke u.a.. Weimar 1980. S.177-183.
- Kemper, Hans-Georg: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit. 6 Bände. Tübingen 1987ff.
- Kemper, Hans-Georg: Gott als Mensch – Mensch als Gott. Hamann und Herder. In: Johann Georg Hamann. Hgg. von Oswald Bayer. Tübingen 1998. S.156-189.
- Kemper, Hans-Georg: Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozeß: problemgeschichtliche Studien zur deutschen Lyrik in Barock und Aufklärung. 2 Bde. Tübingen 1981.

- Kemper, Hans-Georg: „Göttergleich“. Zur Genese der Genie-Religion aus pietistischem und hermetischem ‚Geist‘. In: Goethe und der Pietismus. Hgg. von Hans-Georg Kemper und Hans Schneider. Tübingen 2001.
- Kemper, Hans-Georg: Herders Konzept einer Mythopoesie und Goethes Ganymed. In: Von der Natur zur Kunst zurück. Neue Beiträge zur Goethe-Forschung. Gotthard Wunberg zum 65. Geburtstag. Hgg. von Moritz Baßler, Christoph Brecht und Dirk Niefanger. Tübingen 1997, S. 39-77.
- Koepke, Wulf: Nemesis und Geschichtsdidaktik. In: Herder today: contributions from the International Herder Conference Nov. 5.-8. 1987. Hgg. von Kurt Mueller-Vollmer. Berlin 1990. S.85-96.
- Konersmann, Ralf: Der Schleier des Timanthes. Perspektiven der historischen Semantik. Frankfurt a.M. 1994.
- Kühnemann, Eugen: Herder und Kant an ihrem hundertsten Todestage, 1904. In: E.K.: Vom Weltreich des deutschen Geistes. Reden und Aufsätze. München 1914. S. 94-111.
- Kuhles, Doris: Herder-Bibliographie 1977-1992. Stuttgart 1994.
- Ley, Hermann: Zur Ambivalenz in Herders Entwicklungshypothese. In: Herder-Kolloquium 1978: Referate und Diskussionsbeiträge. Hgg. von Walter Dietze und Hans-Dietrich Dahnke (u.a.). Weimar 1980. S.126-132.
- Litt, Theodor: Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt. Heidelberg 1949².
- Lukács, Georg: Größe und Grenzen der deutschen Aufklärung. In: Erforschung der deutschen Aufklärung. Hgg. von Peter Pütz. Königstein/Ts. 1980. S. 114-123.
- Malsch, Wilfried: Zur möglichen Bedeutung von Hamanns Bibeltypologie für die Geschichtssicht Herders und der Goethezeit. In: Johann Georg Hamann: Acta des Internat. Hamann-Colloquiums in Lüneburg 1976. Hgg. von Bernhard Gajek. Frankfurt a.M. 1979. S.93-116.
- Markworth, Tino: Unterwegs zum Historismus. Der Wandel des geschichtsphilosophischen Denkens Herders von 1771-1773. In: Johann Gottfried Herder: Geschichte und Kultur. Hgg. von Martin Bollacher. Würzburg. 1994. S. 51-59.

- Maurer, Michael: Die Geschichtsphilosophie des jungen Herder in ihrem Verhältnis zur Aufklärung. In: Johann Gottfried Herder: 1744-1803. Hgg. von Gerhard Sauder. Hamburg 1987. S.141-155.
- Meinecke, Friedrich: Werke. Band 3 und 4. Hgg. von Hans Herzfeld. München 1965².
- Menzer, Paul: Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte. Berlin 1911.
- Meyer, Heinz: Überlegung zu Herders Metaphern für die Geschichte. In: Archiv für Begriffsgeschichte (25/1). Bonn 1981. S.88-114.
- Müller-Vollmer, Kurt (Hrsg.): Herder today: contributions from the International Herder Conference Nov.5-8 1987. Berlin 1990.
- Nisbet, Hugh B.: Zur revision des Herder-Bildes im Lichte der neueren Forschung. In: Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1971. S. 101-117.
- Otto, Regine: Konflikte – Kompromisse – Korrekturen: Der Geschichtsphilosoph in Weimar. In: Johann Gottfried Herder: Geschichte und Kultur. Hgg. von Martin Bollacher. Würzburg 1994. S. 275-288.
- Pfleiderer, Otto: Herder und Kant. In: Jahrbücher für protestantische Theologie. 1. Jahrgang (1875). S. 636-687.
- Poschmann, Brigitte (Hrsg.): Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1983 (Schaumburger Studien (45)). Rinteln. 1984.
- Proß, Wolfgang: „Natur“. Naturrecht und Geschichte. Zur Entwicklung der Naturwissenschaften und der sozialen Selbstinterpretation im Zeitalter des Naturrechts (1600-1800). In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur. 3 (1978). S. 38-67.
- Proß, Wolfgang: Herder und Vico: Wissenssoziologische Voraussetzungen des historischen Denkens. In: Johann Gottfried Herder: 1744-1803. Hgg. von Gerhard Sauder. Hamburg 1987. S.88-113.
- Proß, Wolfgang: Herders Shakespeare Interpretation. Von der Dramaturgie zur Geschichtsphilosophie. Wolfgang Martens zum 60. Geburtstag. In: Das Shakespeare-Bild in Europa zwischen Aufklärung und Romantik. Hgg. von Roger Bauer et al. Bern 1988. S.162-181.

- Rathmann, János: Der gesellschaftliche Fortschritt in Herders Geschichtsphilosophie. In: Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1979 (Schaumburger Studien (41)). Rinteln. 1980. S. 94-101.
- Rathmann, János: Zur Frage nach dem Bleibenden in der Herderschen Geschichtsphilosophie. In: Herder-Kolloquium 1978: Referate und Diskussionsbeiträge. Hgg. von Walter Dietze und Hans-Dietrich Dahnke (u.a.). Weimar 1980. S.139-144.
- Riedel, Manfred: Geschichtstheologie. Geschichtsideologie. Geschichtsphilosophie. Untersuchungen zum Ursprung und zur Systematik einer kritischen Theorie der Geschichte bei Kant. In: Philosophische Perspektiven. Ein Jahrbuch. Hgg. von Rudolf Berlinger und Eugen Fink. Bd. 5. Frankfurt a.M. 1973. S. 200-226.
- Riedel, Manfred: Historismus und Kritizismus. Kants Streit mit G. Forster und J.G. Herder. In: Deutschlands kulturelle Entfaltung. Die Neubestimmung des Menschen. Hgg. von Bernhard Fabian, Wilhelm Schmidt-Briggemann und Rudolf Vierhaus. München 1980 (=Studien zum 18. Jahrhundert. Band 2/3). S. 31-48.
- Ritter, Joachim (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie (1). Artikel „Analogie“. Darmstadt 1971. S. 214-230.
- Rouché, Max: La Philosophie de l'histoire de Herder. Paris 1940
- Sauder, Gerhard (Hrsg.): Johann Gottfried Herder: 1744-1803. Vorträge der Jahrestagung der Dt. Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts (9). (Studien zum 18. Jahrhundert (9)). Hamburg 1987.
- Scheel, Heinrich: Herder und die Geschichte. In: Herder-Kolloquium 1978: Referate und Diskussionsbeiträge. Hgg. von Walter Dietze und Hans-Dietrich Dahnke (u.a.). Weimar 1980. S.28-47.
- Scheibe, Wolfgang: Herder als Begründer des geschichtlichen Bewußtseins und der historischen Methode. In: Informationen zur erziehuungs- und bildungshistorischen Forschung. Heft 3. 1975. S. 103-120.
- Schlaffer, Hannelore: Der Ursprung des ästhetischen Historismus in der bürgerlichen Geschichtsphilosophie: Herder und die Entstehung des ästhetischen Historismus. In: Studien zum ästhetischen Historismus. Hgg. von Hannelore Schlaffer und Heinz Schlaffer. Frankfurt a.M. 1975. S.25-36.

- Schlaffer, Hannelore/ Schlaffer, Heinz (Hrsg.) : Studien zum ästhetischen Historismus. Frankfurt a.M. 1975.
- Schlaffer, Heinz: Poesie und Wissen. Die Entstehung des ästhetischen Bewußtseins und der philologischen Erkenntnis. Frankfurt a.M. 1990.
- Schmidt, Wolff A. von: Berührungspunkte der Geschichtsphilosophien Herders und Friedrich Schlegels. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (33/2). Köln 1981. S.127-154.
- Schnädelbach, Herbert: Geschichtsphilosophie nach Hegel. Probleme des Historismus. Freiburg 1974.
- Seeba, Hinrich C.: Geschichte als Dichtung: Herders Beitrag zur Ästhetisierung der Geschichtsschreibung. In: Storia della Storiografia = Historische Historiographie (8). Mailand 1985. S.50-72.
- Shichiji, Yoshinori: Geschichte und Offenbarung in Herders Bückeburger Schriften. In: Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1983 (Schaumburger Studien (45)). Hgg. von Brigitte Poschmann. Rinteln 1984. S.50-55.
- Shimada, Yoichiro: Individualgeschichte und Universalgeschichte bei Herder. Geschichtlichkeit als konstruktives Prinzip das *Reisejournals*. In: Johann Gottfried Herder: Geschichte und Kultur. Hgg. von Martin Bollacher. Würzburg. 1994. S. 39-50.
- Streisand, Joachim: Herders Geschichtsdenken. In: Herder-Kolloquium 1978: Referate und Diskussionsbeiträge. Hgg. von Walter Dietze und Hans-Dietrich Dahnke (u.a.). Weimar 1980. S.137-138.
- Simon, Josef: Herder und Kant. Sprache und „historischer Sinn“. In: Johann Gottfried Herder: 1744-1803 (Studien zum 18. Jahrhundert (9)). Hgg. von Gerhard Sauder. Hamburg 1987. S.3-13.
- Simon, Ralf: Das Gedächtnis der Interpretaton: Gedächtnistheorie als Fundament für Hermeneutik. Ästhetik und Interpretation bei Johann Gottfried Herder. (Studien zum 18. Jahrhundert (23)). Hamburg 1998.
- Solms, Friedhelm: Disciplina aethetica: zur Frühgeschichte der ästhetischen Theorie bei Baumgarten und Herder. (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft (45)). Stuttgart 1990.

- Sommerhalder, Hugo: Herder in Bückeberg als Deuter der Geschichte. Leipzig 1945. besonders S. 53-61.
- Träger, Claus: Die Herder-Legende des deutschen Historismus (Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie (93)). Berlin 1979.
- Tumarkin, Anna: Herder und Kant. Bern 1896 (=Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Band 1).
- Unterreitmeier, Hans: Sprache als Zugang zur Geschichte. Untersuchungen zu Herders geschichtsphilosophischer Methode. Bonn 1971.
- Vieweg, Barbara: Bemerkungen zur Fortschrittskonzeption Johann Gottfried Herders im Spannungsfeld zwischen „weisem Schöpfer“ und tätigem Menschen. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Gesellschaftswissenschaftliche Reihe (38/6). Jena 1989. S.773-776.
- vom Hofe, Gerhard: Die Geschichte als „Epopee Gottes“: zu Herders ästhetischer Geschichtstheorie. In: Bückeberger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1983 (Schaumburger Studien (45)). Hgg. von Brigitte Poschmann. Rinteln 1984. S. 56-81.
- vom Hofe, Gerhard: Schöpfung als Dichtung. Herders Deutung der Genesis als Beitrag zur Grundlegung einer theologischen Ästhetik. In: Was aber (bleibt) stiften die Dichter? Durch Dichter-Theologie der Goethezeit. Hgg. von Gerhard vom Hofe et al. München 1986. S.65-87.
- vom Hofe, Gerhard: „Weitstrahlsinnige“ Ur-Kunde: zur Eigenart und Begründung des Historismus beim jungen Herder. In: Johann Gottfried Herder: 1744-1803. Hgg. von Gerhard Sauder. Hamburg 1987. S. 364-382.
- Vorländer, Karl: Immanuel Kant. Der Mann und das Werk. 2 Bände. Leipzig 1924.
- Weimar, Klaus: Historische Einleitung zur literaturwissenschaftlichen Hermeneutik. Tübingen 1975.
- Wetz, Fanz Joseph: Hans Blumenberg zur Einführung. Hamburg 1993.
- Weyand, Klaus: Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung. Köln 1964.

Wittkowski, Wolfgang (Hrsg.): Revolution und Autonomie: deutsche Autonomieästhetik im Zeitalter der Französischen Revolution: ein Symposium. Tübingen 1990.

3. Novalis

3.1 Primärliteratur

Adelung, Johann Christoph: Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen. Zweyte vermehrte und verbesserte Ausgabe. Leipzig 1793-1796.

ders.: Magazin für die Deutsche Sprache. Zweyten Bandes Drittes Stück. Leipzig 1784 (Nachdruck Hildesheim/New York 1969).

[Bodmer, Johann Jakob/Breitinger, Johann Jakob (Hrsg.):] Sammlung von Minnesingern aus dem schwäbischen Zeitpuncte. CXL Dichter enthaltend, durch Ruedger Manessen, weiland des Rathes der uralten Zyrich. Aus der Handschrift der koeniglich-französischen Bibliothek herausgegeben. Erster-Zweyter Theil. Zyrich 1758-1759.

Bodmer, Johann Jakob/Breitinger, Johann Jakob: Schriften zur Literatur. Hgg. von Volker Meid. Stuttgart 1980.

Burke, Edmund: Betrachtungen über die Französische Revolution. Aus dem Englischen übertragen von Friedrich Gentz [1793]. Hgg. von Ulrich Frank-Planitz. Zürich 1986.

[Funck, Karl Wilhelm Ferdinand von:] Geschichte Kaiser Friedrichs des Zweiten. Züllichau und Freystadt 1792.

Gatterer, Johann Christoph: Weltgeschichte in ihrem ganzen Umfange. Erster-Zweyter Theil. Göttingen 1785-1787.

Gibbon, Edward: Geschichte der Abnahme und des Falls des Römischen Reichs. Aus dem Englischen des Eduard Gibbon übersezt von C[arl] W[ilhelm] v[on] R[iemberg]. Erster-Vierzehnter Band. Magdeburg und Wien 1788-1792.

Herder, Johann Gottfried. Sämmtliche Werke. Hgg. von Bernhard Suphan. 33 Bde. Berlin 1877-1913.

ders.: Frühe Schriften 1764-1772. Hgg. von Ulrich Gaier. Frankfurt a.M. 1985.

Iselin, Isaak: Geschichte der Menschheit. Erster-Zweyter Theil. Carlsruhe 1784.

- Kant, Immanuel: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1 (Werkausgabe XI). Hgg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a.M. 1964.
- Möser, Justus: Patriotische Phantasien (Sämtliche Werke, Bd. 5, 2. Abt.). Bearbeitet von Ludwig Schirmeyer unter Mitwirkung von Werner Kohlschmidt. Oldenburg 1945.
- [Müller, Johannes:] Reisen der Päpste [1782]. In: Johannes von Müllers sämtliche Werke. Hgg. von Johann Georg Müller. 25. Theil. Stuttgart und Tübingen 1853.
- [Müller, Johannes:] Darstellung des Fürstenbundes. Leipzig 1787.
- Müller, Johannes: Geschichten schweizerischer Eidgenossenschaft. Erstes-Drittes Buch. Leipzig 1786-1795.
- ders.: Geschichten schweizerischer Eidgenossenschaft. Mit Ergänzungen von Robert Glutz-Blozheim und Johann Jakob Hottinger. Neu bearbeitet von H.E. Wechlin. Hgg. von E.A. Hofmann. 3 Bde. Zürich 1942.
- Novalis. Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. Begründet von Paul Kluckhohn und Richard Samuel. Hgg. von Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz. Historisch-kritische Ausgabe in vier Bänden und einem Materialienband [=HKA]. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1960-1988.
- ders.: Kommentar (Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs. Hgg. von Hans-Joachim Mähl und Richard Samuel. Bd. 3). Von Hans Jürgen Balmes. München/Wien 1987.
- Rothe, Johannes: Chronicon Thuringiae. In: Scriprores rerum Germanicarum, praecipue Saxonicarum. Hgg. von Johann Burchard Mencke. Tomus II. Lipsiae 1728, Sp. 1633-1824.
- [Rothe, Johannes:] Vita 5. Elisabethae, Landgraviae Thuringiae. In: Scriptores rerum Germanicarum, praecipue Saxonicarum. Hgg. von Johann Burchard Mencke. Tomus II. Lipsiae 1728, Sp. 2033-2103.
- Sachsenspiegel (Lehnrecht). Hgg. von Cl. Frhr. von Schwerin. Eingeleitet von Hans Thieme. Stuttgart 1987.
- Schlegel, August Wilhelm: Ueber Litteratur, Kunst und Geist des Zeitalters. Einige Vorlesungen in Berlin, zu Ende des J. 1802, gehalten. In: Europa. Eine Zeitschrift. Hgg. von Friedrich Schlegel. Zweiter Band. Frankfurt a.M. 1803 (Nachdruck Darmstadt 1963). S.3-95.

ders.: Ueber das Mittelalter. Eine Vorlesung, gehalten 1803. In: Deutsches Museum. Hgg. von Friedrich Schlegel. Zweyter Band, Eilftes Heft. Wien 1812 (Nachdruck Darmstadt 1975). S.432-462.

Schmidt, Michael Ignaz: Geschichte der Deutschen. Nach der neuen von dem Verfasser verbesserten, und unter seinen Augen veranstalteten Auflage. Erster-Vierter Theil. Ulm 1785-1787.

Spittler, Ludwig Timotheus: Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche. Zweyte verbesserte Auflage. Göttingen 1785.

3.2 Sekundärliteratur

Behler, Ernst: Gesellschaftskritische Motive in der romantischen Zuwendung zum Mittelalter. In: Das Weiterleben des Mittelalters in der deutschen Literatur. Hgg. von James F. Poag und Gerhild Scholz-Williams. Königstein/Ts. 1983. S.47-60.

Behler, Ernst: Unendliche Perfektibilität – Goldenes Zeitalter. Die Geschichtsphilosophie Friedrich Schlegels im Unterschied zu der von Novalis. In: Geschichtlichkeit und Aktualität: Studien zur deutschen Literatur seit der Romantik. Festschrift für Hans-Joachim Mähl zum 65. Geburtstag. Hgg. von Kaus-Detlef Müller u.a. Tübingen 1988.

Behrens, Klaus: Friedrich Schlegels Geschichtsphilosophie (1794-1808). Ein Beitrag zur politischen Romantik. Tübingen 1984.

Brandes, Georg: Die Hauptströmungen der europäischen Literatur des neunzehnten Jahrhunderts. Bd.II: Die romantische Schule in Deutschland. Kopenhagen 1890.

Brennan, Christopher: Novalis. In ders.: The Prose. Sydney 1962.

Dilthey, Wilhelm: Das Erlebnis und die Dichtung . Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin. 2.Aufl. Leipzig 1907.

Harms, Wolfgang: Das Interesse an mittelalterlicher deutscher Literatur zwischen der Reformationszeit und der Frühromantik. In: Akten des VI. Internationalen Germanisten-Kongresses Basel 1980. Teil 1. Hgg. von Heinz Rupp und Hans-Gert Rolof. Bern 1981. S. 60-84.

Haym, Rudolf.: Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes. Berlin 1870 (Nachdruck Darmstadt 1977).

Heinrich, Gerda: Geschichtsphilosophische Positionen der deutschen Frühromantik. Kronenberg/Ts. 1977.

Huizinga, Johan: Naturbild und Geschichtsbild im achtzehnten Jahrhundert [1933]. In: Ders., Parerga. Hgg. von Werner Kaegi. Amsterdam 1945. S. 147-174.

- Kasperowski, Ira: Mittelalterrezeption im Werk des Novalis. Tübingen 1994.
- Kemper, Hans-Georg: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit. 6 Bände. Tübingen 1987ff.
- Kemper, Hans-Georg: Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozeß: problemgeschichtliche Studien zur deutschen Lyrik in Barock und Aufklärung. 2 Bde. Tübingen 1981.
- Korff, Herrmann August: Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte. III. Teil: Frühromantik. 2.Aufl. Leipzig 1949.
- Koselleck, Reinhard: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1992.
- Kozielek, Gerard: Einleitung zu: Mittelalterrezeption. Texte zur Aufnahme altdeutscher Literatur in der Romantik. Hrsg., eingeleitet und mit einer weiterführenden Bibliographie versehen von G. Kozielek. Tübingen 1977. S. 1-43.
- Krauss, Werner: Französische Aufklärung und deutsche Romantik [1962]. In: Romantikforschung seit 1945. Hgg. von Klaus Peter. Königstein/Ts. 1980. S. 168-179.
- Krohn, Rüdiger: Die Wirklichkeit der Legende. Widersprüchliches zur sogenannten Mittelalter-„Begeisterung“ der Romantik. In: Kühnel, Jürgen et al. (Hrsg.), Mittelalter-Rezeption II. S. 1-30.
- Kühnel, Jürgen/Mück, Hans-Dieter/Müller, Ursula/Müller, Ulrich (Hrsgg.): Mittelalter-Rexemption II. Gesammelte Vorträge des 2. Salzburger Symposions „Die Rezeption des Mittelalters in Literatur, Bildender Kunst und Musik des 19. und 20. Jahrhunderts“. Göppingen 1982.
- 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. S.224-263.
- ders.: Novalis. München 1988.
- Link, Hannelore: Abstraktion und Poesie im Werk des Novalis. Stuttgart 1971.
- Mähl, Hans-Joachim: Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen. Heidelberg 1965.
- ders.: Kommentar zu: „Die Christenheit oder Eoropa“. In: Hans-Jürgen Balmes, Novalis Kommentar. S.579-604.

- Malsch, Wilfried: "Europa". Poetische Rede des Novalis. Deutung der französischen Revolution und Reflexion auf die Poesie in der Geschichte. Stuttgart 1965.
- Moon-gyoo Choi: Sinnidentität und Sinndifferenz zwischen Poesie und Geschichtsphilosophie. Eine Studie zu Friedrich Schlegels poetologischen Schriften. Bielefeld 1990.
- Neddermeyer, Uwe: Das Mittelalter in der deutschen Historiographie vom 15. bis zum 18. Jahrhundert. Geschichtsgliederung und Epochenverständnis in der frühen Neuzeit. Köln 1988.
- Peter, Klaus: Einleitung zu: Die politische Romantik in Deutschland. Eine Textsammlung. Hgg. von K. Peter. Stuttgart 1985.
- Poag, James F./Scholz-Williams, Gerhild (Hrsgg.): Das Weiterleben des Mittelalters in der deutschen Literatur. Königstein/Ts. 1983.
- Salomon, Gottfried: Das Mittelalter als Ideal in der Romantik. München 1922.
- Samuel, Richard: Die Form in Friedrich von Hardenbergs Abhandlung „Die Christenheit oder Europa“. In: Stoffe, Formen, Strukturen. Studien zur deutschen Literatur. Hgg. von Albert Fuchs und Helmut Motekat. Hans Heinrich Borchardt zum 75. Geburtstag. München 1962. S. 284-302.
- ders.: Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung Friedrich von Hardenbergs (Novalis). Studien zur romantischen Geschichtsphilosophie. Frankfurt a.M. 1925 (Nachdruck Hildesheim 1975).
- Schanze, Helmut: Es waren schöne glänzende Zeiten... Zur Genese des romantischen Mittelalter-Bildes. In: Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters. In Verbindung mit Ulrich Fellmann hgg. von Rudolf Schützeichel. Bonn 1979. S.760-771.
- Schmid, Christoph: Die Mittelalterrezeption des 18. Jahrhunderts zwischen Aufklärung und Romantik. Frankfurt a.M. 1979.
- Stadelmann, Rudolf: Der historische Sinn bei Herder. Halle/Saale 1928. Grundformen der Mittelalterauffassung von Herder bis Ranke. In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 9, 1931. S.45-88. Die Romantik und die Geschichte. In: Romantik. Ein Zyklus Tübinger Vorlesungen. Hgg. von Theodor Sreinbüchel. Tübingen und Stuttgart 1948. S.153-175.
- Steinen, Wolfram von den: Mittelalter und Goethezeit [1957]. In: Ders., Menschen im Mittelalter. Gesammelte Forschungen, Betrachtungen, Bilder. Hgg. von Peter von Moos. Bern 1967. S.285-334.
- Steinhäuser-Carvill, Barbara: Die Christenheit oder Europa – Eine Predigt. In: Seminar. A Journal of Germanic Studies 12. 1976.

Stockinger, Ludwig: Religiöse Erfahrung zwischen christlicher Tradition und romantischer Dichtung bei Friedrich von Hardenberg (Novalis). In: Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition. Hgg. von Walter Haug und Dietmar Mieth. München 1992. S.361-393.

Träger, Clauss: Novalis und die ideologische Restauration. Über den romantischen Ursprung einer methodischen Apologetik. In: Sinn und Form. Beiträge zur Literatur 13. 1961. S. 618-660.

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

4. Weitere zitierte Werke

Jeismann, Karl-Ernst: „Geschichtsbewußtsein“ als zentrale Kategorie des Geschichtsunterrichts. In: Gerold Niemetz (Hrsg.). Aktuelle Probleme der Geschichtsdidaktik. Stuttgart 1990.

Knopp, Guido/ Quandt, Siegfried (Hrsg.): Geschichte im Fernsehen. Ein Handbuch. Darmstadt 1988.

Koselleck, Reinhard: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1992.

Sauer, Michael: Geschichte unterrichten. Eine Einführung in die Didaktik und Methodik. Seelze-Velber 2001.

Vossler, Otto: Geschichte als Sinn. Suhrkamp. Frankfurt a.M. 1979.

White, Hayden: Metahistory. The Historical Imaginatioin in the Nineteenth-Centuriy Europe. London 1973.

ders.: The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation.. Baltimore and London 1987.