

*Sonderdruck aus:*

# ROMANTISCHE RELIGIOSITÄT

HERAUSGEGEBEN VON  
ALEXANDER VON BORMANN

IN VERBINDUNG MIT  
GERHART VON GRAEVENITZ, WALTER HINDERER,  
GERHARD NEUMANN, GÜNTER OESTERLE  
UND DAGMAR OTTMANN

Verlag Königshausen & Neumann  
Postfach 6007 – D-97010 Würzburg

Maximilian Bergengruen

## Vita longa

### Transformationen einer theosophischen Denkfigur: Jean Pauls *Siebenkäs* und Novalis' *Europa*-Rede

#### I.

#### Theologischer Versicherungsbetrug (Jean Paul)

Aufzuerstehen und die Verklärung des Fleisches zu erleben, muß ein außergewöhnlicher Vorgang sein, der sich wahrscheinlich nur dadurch steigern läßt, daß man ihn vorzieht – in *diese* Welt und *vor* den Tod.

Genau das ist das Projekt, das sich Leibgeber für seinen Freund Siebenkäs – aus Jean Pauls gleichnamigem Roman – ausgedacht hat. Der Scheintod Siebenkäs' ist nicht nur ein perfekter Versicherungscoup, nicht nur ein kynisches Ex-tempore im ansonsten stoisch inszenierten Welttheater, sondern auch die jean-paulinische Umsetzung paulinischer Theologie: „Es wird [...] auferstehen ein geistlicher Leib“ (1 Kor 15,44).<sup>1</sup>

Nicht zufällig spekuliert Siebenkäs, ganz im Sinne von Lavaters *Aussichten in die Ewigkeit*, über die Gestalt, die das Ich nach Auferweckung und Verwandlung des Fleisches haben wird. Das Fazit seiner Überlegungen lautet so: „Wenn der Tod unsere Geschwister über das Gewölke unserer Irrthümer hinausgehoben“ hat, werden sie einen Körper haben, der ihre Seele erkennbar macht, da sie „im durchsichtigen Aether, ohne die Entstellung der hiesigen Hohlspiegel und Nebel, als schöne Menschen schweben“ (7k 430).<sup>2</sup>

Auf eine solche Transfiguration arbeitet auch Siebenkäs für sich selbst hin – nur will er sie vor seinem Tod erreichen. Er glaubt nämlich, daß sich schon hier auf Erden sein „Leib[ ] [...] an den hohen Netzen“ der Justiz „in Todtenstaub verwandeln,“ und er selbst „dann frei durch und über alle Maschen fliegen wird“ (7k 335). Doch ganz ohne Hülle muß Siebenkäs' Ich auch nach der Entkörperung nicht auskommen. Dem Leser wird mitgeteilt, daß seine Seele „statt seines bald verfliegenden Körpers“ die eigenen literarischen Texte – Siebenkäs schreibt

---

<sup>1</sup> Ich zitiere nach der Übersetzung Martin Luthers.

<sup>2</sup> Ich zitiere unter der Sigle ‚7k‘ nach der Ausgabe: Jean Paul: *Siebenkäs*. Hrsg. von K. Pauler. München 1991. Ich halte mich im allgemeinen an die erste Auflage. Der Rekurs auf Passagen, die nur in der zweiten Auflage enthalten sind, wird durch Hochzahl gekennzeichnet.

die satirischen „Teufelspapiere“ und das empfindsame „Abendblatt“ – als neue Heimat vorzöge, also von nun an „in den Papieren wohnte“ (7k<sup>2</sup> 334).<sup>3</sup>

Diese Gedankenfigur – der selbst verfaßte literarische Text als neuer himmlischer Körper und Ersatz für den irdischen – überträgt Leibgeber in die Performanz. Mit Aufführung seiner Realsatire „Der Scheintod“, einer „Einschiebtragödie, die in der Tragödie des Lebens selber nur eine Szene ist“ (7k 426), inszeniert er für seinen Freund eine Wirklichkeit, die für diesen tatsächlich wie die ‚zweite Welt‘ – wahrgenommen durch einen himmlischen Körper – erscheinen muß. Nach seinem vorgeblichen Tod ersteht Siebenkäs als Leibgeber, das heißt als Inspektor von Vaduz, auf. Alle brennenden Sorgen, insbesondere die immensen Geldprobleme, lösen sich in der Finanzoase Liechtenstein in Luft auf. Zugleich wird nun, wie Siebenkäs früher nur hoffen konnte, seine schöne Seele tatsächlich erkennbar: Während seine charakterlichen Feinheiten für Lenette in einem Buch mit sieben Siegeln eingeschlossen waren, trifft Siebenkäs in Natalie eine Frau, die seine psychischen Vorgänge lesen und verstehen kann.

Doch es ist Jean Paul wichtig festzuhalten, daß keine tatsächliche Auferstehung und Verklärung des Leibes Siebenkäs' stattgefunden hat, sondern dieser einen himmlischen Körper *auf Erden* erlangt hat: „Es war eine neue Erde, er [Siebenkäs] ein neuer Mensch, der durch die Eierschale des Sarges mit reifen Flügeln durchgebrochen war“ (7k 453). Der Sarg ist nicht die Durchgangsstation zu einem himmlischen Leben, sondern eine Interim-Hülle für einen neuen Körper *vor dem Tod*. Die Verklärung des Leibes wird auf die biologische Realität der Metamorphose reduziert.

Die Verbindung der Theorie der Metamorphose mit der des himmlischen Körpers übernimmt Jean Paul von dem Präformationstheoretiker Charles Bonnet, dessen Gedankenfiguren mit Vorliebe um den inneren oder ätherischen Körper kreisen. Dieser ätherische Körper – im *corpus callosum* fest eingeschlossen – dient der Seele nach Bonnet nicht nur als Kommunikationsmittel mit der Materie, sondern auch als ein Stadium innerhalb einer präformistisch gedachten „Progression“. Bonnet läßt seine sukzessiven Realisierungen von Informationen, die Gott in den ersten Keim eingeschlossen hat, nämlich nicht mit dem Tod abbrechen, sondern mit der Verwandlung des Menschen in seinen himmlischen Zustand weitergehen. Der innere Körper ist, so Bonnet, nichts anderes als ein „Keim dieses geistlichen und verklärten Leibes, den die Offenbarung dem thierischen und groben Leibe entgegen setzt“. Von diesem Gedanken ist Jean Pauls Rückverlagerung der Auferstehung in die *irdische* „Progression“ nur noch ein kleiner, wenn auch entscheidender, Schritt.

<sup>3</sup> Zur Leib-Seele-Metaphorik und ihren literarischen Transmutationen bei Jean Paul vgl. Verf.: *Schöne Seelen, groteske Körper. Jean Pauls ästhetische Dynamisierung der Anthropologie* Hamburg 2003. (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 26)

<sup>4</sup> Charles Bonnet: *Betrachtungen über die Natur*. Übers. u. hrsg. von J.D. Titius. Leipzig <sup>2</sup>1772, S. 157.

<sup>5</sup> Ebd., S. 85.

Doch auch der ist historisch gedeckt. Es gibt einen deutlichen Hinweis im Text, daß Jean Paul die frühneuzeitlichen Wurzeln dieser Gedankenfigur erkennt und diese, stärker als die zeitgenössische Adaption, herausarbeitet. Der Hinweis liegt in der Tatsache, daß Siebenkäs' Scheinsterben als *imitatio Christi* beschrieben wird. Siebenkäs spürt seine Leiden als „Dornenkrone“ (7k 275) und andere „Paßions-Werkzeug[e]“ (7k 354), weil sie analog zu Christi Leben verlaufen. Seine persönliche Krise, der Verlust des Prozesses, kulminiert am Tag vor dem „grünen Donnerstag“ (7k 334), zu Ostern macht er sich nach Bayreuth auf, wo er die Rettung von seinen Leiden erwartet – und Natalie, die Liebe seines zweiten Lebens, trifft er nicht ganz zufällig an „Himmelfahrt“ (7k 347). Siebenkäs' Leben, scheinbares Sterben und scheinbare Auferstehung sind also Imitate von Jesu Leiden, Tod und Himmelfahrt.<sup>6</sup>

Für einen Moment mag man sich wundern, daß Siebenkäs' und nicht Stiefels Leben mit dem Jesu in Verbindung gebracht wird, drängt sich doch bei Jean Pauls Schulrat der Gedanke auf, es mit einem Namensvetter und Geistesverwandten des im 17. Jahrhundert lebhaft bekannten lutherischen Laien-Predigers Esajas Stiefel zu tun zu haben. Diesem historischen Stiefel, von dem gesagt wurde, daß er durch seine Predigten „hysterischen Frauenzimmern die Köpfe verdreht und Zwietracht und Unfrieden in Ehen stiftet“<sup>7</sup> (man denke an Lenettes Predigt-Enthusiasmus!), wurde nämlich öfters und wohl nicht zu Unrecht vorgeworfen, daß er sich für Jesus Christus gehalten habe.<sup>8</sup>

Doch das nur am Rande. Es ist also Siebenkäs' Nachfolge auf dem Leidensweg Christi, die im Roman beschrieben wird – und die ich als ein humoristisches Spiel mit einer Gedankenfigur aus der frühneuzeitlichen Naturwissenschaft, Theosophie und Mystik lese. Diese beinhaltet eine Aufforderung zur *imitatio Christi* mit der Hoffnung, nicht nur mit der Auferstehung des Fleisches der Himmelfahrt Christi nachzufolgen, sondern bereits hier im Leben einen Status zu erreichen, der dem der Verklärung sehr nahe kommt – die *vita longa*.

<sup>6</sup> Auf die Nähe von Siebenkäs' zu Jesu Leben haben bereits Gerhard Schulz: *Jean Pauls ‚Siebenkäs‘*. In: S.A. Corngold et al. (Hrsg.): *Aspekte der Goethezeit*. Göttingen 1977, S. 215–239, hier S. 231, und Gerhard Neumann: *Der Anfang vom Ende. Jean Pauls Poetologie der letzten Dinge im ‚Siebenkäs‘*. In: K. Stierle, R. Warning (Hrsg.): *Das Ende. Figuren einer Denkform*. München 1996, S. 476–494 (Poetik und Hermeneutik 16), hingewiesen. Schulz wertet dieses Detail als eine wertherisch gefärbte Modeerscheinung, die den „Frevel“ künstlerischer Lebensgestaltung bloßlegen soll (Schulz: ‚Siebenkäs‘ S. 227f.); Neumann sieht in der delegitimierten Heilsgeschichte des Romans einen – traumhaft gestalteten – Umschlag in die sich im Schreiben inszenierende [ ] Ich-Allegorie (Neumann: *Anfang vom Ende* S. 488; S. 491).

<sup>7</sup> Paul Meder: *Der Schwärmer Esajas Stiefel. Ein kulturgeschichtliches Bild aus Erfurts alter Zeit*. In: *Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Alterthumskunde von Erfurt* 20 (1899) S. 93–128, hier S. 124.

<sup>8</sup> Vgl. Siegfried Wollgast: *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung. 1550–1650*. Berlin 1988, S. 590f.

## II.

## Beschleunigungen (Paracelsus/paracelsischer Diskurs)

Für Paracelsus hat Gott die Offenbarung an die Natur delegiert („von seiner Hand in die Natur verordnet“; Paracelsus, *Astronomia magna* 35)<sup>9</sup>, bzw. durch diese Delegationsleistung ist die Natur nichts anderes als ein Prozeß der Offenbarung, der am „jüngste[n] tag“ abgeschlossen sein muß (Paracelsus, *Philosophia magna*, SW I, 14, 151). Mit ‚Offenbarung‘ meint Paracelsus eine Offenlegung aller verborgenen Wirkkräfte der Natur – er denkt dabei genauso an Heilkräfte von Pflanzen wie an die goldschaffende Kraft des Steins der Weisen –, die zum jetzigen Zeitpunkt durch die äußeren Formen (Signaturen) nur angedeutet sind. Gott will, daß seine „mysteria sichtbar [...] werden“ – und zwar „durch die Werke des Menschen“ (Paracelsus, *Astronomia magna* 44).

Die Offenbarung der Mysteria funktioniert also nach dem Franchise-Prinzip: Der Mensch soll bzw. darf die versteckten Wirkkräfte der Natur in seine eigene Praxis und sein eigenes praktisches Wissen überführen. Und in diesem Transfer steckt eine Beschleunigung und Optimierung: „Was die Natur in einem Jahr zu tun vermag, das vermag sie“ – wird sie von den Menschen künstlich stimuliert – „auch in einem Monat zu vollbringen“ (Paracelsus, *Astronomia magna* 60).

Die beschleunigende Offenbarungsleistung führt der Mensch auch an sich selbst aus – und stößt dabei auf die ‚Tatsache‘, daß unter seinem sichtbaren (elementischen) noch ein siderischer Körper verborgen ist, der ihm vom „Firmament“ gegeben wurde (Paracelsus, *Astronomia magna* 40), damit er dessen „wirkung“ annehme (Paracelsus, *Paragranum*, SW I.8, 163). Der siderische Körper ist also der menschliche Empfänger der gestirnten Informationen und unterscheidet sich vom elementischen durch seine Unsichtbarkeit, ist aber, genau wie dieser, sterblich.

Mit der Erkenntnis (und medizinischen Verbesserung) der Wirkursachen des siderischen Körpers ist die Arbeit des Naturwissenschaftlers oder Mediziners abgeschlossen. Nun beginnt, wie bei einem Stabwechsel, die der Theologie. Der Theologe findet noch einmal ein tieferes Fundament menschlicher Handlungsweisen: den himmlischen Körper. Mit ihm läßt sich das Paradox der paulinischen Theologie, daß wir „auferstan am jüngsten tag in unserm leib“ (Paracelsus, *Paramirum*, SW I.9, 117), obwohl sich die Seele im Tod vom Körper bereits gelöst hat (vgl. 1 Kor 15,44–49), verblüffend einfach lösen: Von dem äußeren oder natürlichen (also elementischen und siderischen) Körper trennt sich der Mensch im Tode, mit dem anderen (dem himmlischen) erstet er auf. Dement-

<sup>9</sup> Ich zitiere alle Texte des Paracelsus – unter der Sigle ‚SW‘ – nach der Ausgabe: Paracelsus: Sämtliche Werke. Hrsg. von K. Sudhoff. München 1929ff. – mit einer Ausnahme: Die „*Astronomia magna*“ zitiere ich – der besseren Lesbarkeit und Verfügbarkeit wegen – nach der Ausgabe: Paracelsus: *Astronomia magna* oder die ganze *Philosophia sagax* der großen und kleinen Welt. Hrsg. von N. Winkler. Frankfurt a.M. 1999.

sprechend ist der himmlische Körper nicht nur (wie der siderische) unsichtbar, sondern auch unsterblich. Eine Idee, die letztlich auf eine Stoa-Adaption des Origenes zurückgeht (Origenes, *De Principiis* IV, 10).

Es hat jedoch etwas Verführerisches, von Gott und der Natur auch die Offenbarungsleistung am eigenen Leib übertragen bekommen zu haben, vor allem dann, wenn sich der Mensch selbst überholt und mit seinem Wissen (um seinen Zustand nach dem Tod) weiter ist als mit seinem aktuellen metaphysischen Status (nämlich vor dem Tod).

Die Verführung liegt in der Möglichkeit, Offenbarungsarbeit nicht nur zu beschleunigen, sondern in Erlösungsarbeit umzuwandeln (und ebenfalls zu beschleunigen).<sup>10</sup> Um so zu denken, muß man auf den in Röm 8,11 angelegten Gedanken rekurrieren, daß die Auferstehung des Fleisches in Nachfolge Christi Himmelfahrt geschehe. Daraus läßt sich eine Pflicht zur *imitatio Christi* ableiten. Der Mensch muß das Erlösungswerk Jesu, nämlich die Überwindung des Sündenfalls, am eigenen Körper nachvollziehen: also den Weg von Adam (= Sündenfall) zu Christus (= Erlösung) nachgehen. Für Jakob Böhme, der diesen Gedanken systematisiert und ins Zentrum seiner Überlegungen stellt, besteht das „*Philosophische* [...] werck“ darin, „ingleichen“ so zu tun, wie „Christi

<sup>10</sup> Die theologischen Theoreme werden in den meisten Studien zur Wissenschaft und Wissenschaftstheorie des Paracelsus nur am Rande behandelt. Selbst das sonst so genaue Grundlagenwerk von Walter Pagel: *Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*. Basel et al. 2. Aufl. 1982, läßt diesen Teil gänzlich unerwähnt, obwohl die theologischen Konzepte die Basis für die naturwissenschaftlichen darstellen. Ähnlich Heinrich Schipperges: *Magia et Scientia bei Paracelsus*. In: *Sudhoffs Archiv* 60 (1976) S. 76–92, hier S. 77ff. Dementsprechend erstaunt es auch nicht, daß Paracelsus in der Forschung, die sich explizit theologischen oder sogar mystischen Fragen zuwendet (z.B. Walter Pagel: *Paracelsus als Naturmystiker*. In: A. Faivre, R.C. Zimmermann [Hrsg.]: *Epochen der Naturmystik / Grand Moments de la Mystique de la Nature / Mystical Approaches to Nature*. Berlin 1979, S. 52–104), als ‚Naturmystiker‘ (wenn auch in Anführungszeichen) bezeichnet wird, bei dem trotz ausdrücklicher Warnung (ebd., S. 62), daß bei Paracelsus Gott und Natur streng getrennt sind, die *unio mystica* mit dem Erkenntnisobjekt der Natur (in der Gott qua Emanation immer schon enthalten ist) in den Vordergrund gestellt (ebd., S. 67) und die rein theologische Konzeption, die an einem höheren Grad der Emanation ansetzt, weitgehend ignoriert wird. Auch Rudolphs Aufsatz zur Laientheologie übersieht die mystische Dimension bei Paracelsus (Hartmut Rudolph: *Paracelsus' Laientheologie in traditionsgeschichtlicher Sicht und in ihrer Zuordnung zu Reformation und katholischer Reform*. In: Ders., P. Dilg [Hrsg.]: *Resultate und Desiderate der Paracelsus-Forschung*. Stuttgart 1993, S. 79–98). – Einige Grundsteine sind jedoch gelegt: Das Verhältnis von Luthers Psalmenübersetzung und Paracelsus' exegetischen Schriften lotet Martin Brecht: *Der Psalmenkommentar des Paracelsus und die Reformation*. In: P. Dilg, H. Rudolph (Hrsg.): *Neue Beiträge zur Paracelsus-Forschung*. Stuttgart 1995, S. 71–88, aus. Die Rezeption der theologischen Schriften im paracelsischen Diskurs wird in Carlos Gilly: „*Theophrastia Sancta*“. *Der Paracelsianismus als Religion im Streit mit den offiziellen Kirchen*. In: J. Telle (Hrsg.): *Analecta Paracelsia. Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit*. Stuttgart 1994, S. 425–488, ausgebreitet.

Person“ (Böhme, *De Signatura*, Werke 672; 671)<sup>11</sup>, nämlich „den alten Adam [zu] tödten“ und aus ihm „den neuen Leibe / der da soll vom Todt auffstehen“, hervorgehen zu lassen (Böhme, *De Signatura*, Werke 563).

Adam bzw. der Sündenfall wird im paracelsischen Diskurs der Frühen Neuzeit also mit dem natürlichen (das heißt vor allem dem elementischen) Körper, die Überwindung des Sündenfalls durch Christus mit der Erlangung des himmlischen Körpers gleichgesetzt. Der Erlösungsweg des Menschen von Adam zu Christus besteht dementsprechend in der gleichen Arbeit wie der des offenbarenden Naturwissenschaftlers bzw. Theologen: in einer virtuellen archäologischen Selbstabtragung der eigenen Schichten – vom elementischen zum himmlischen Körper.

Die Tatsache, daß der himmlische Körper eigentlich dem Zustand nach dem Tode vorbehalten ist, kann metaphorisch überbrückt werden. Die Metapher vom himmlischen Körper auf Erden baut bei Paracelsus auf der neuplatonischen Gleichsetzung von Natur und Vielheit (im Gegensatz zum göttlichen Einem) auf. Durch den Sündenfall ist der an sich göttliche Mensch der Natur anheimgefallen – und hat durch sie seine Individualität (die Natur teilt jedem „einen anderen Sinn“ und „eine andere Form“ zu – Paracelsus, *Astronomia magna* 115) erhalten. Die Summe dieser Individualitäten macht logischerweise die Vielheit der menschlichen Natur aus, die sie vom göttlichen Einem unterscheidet.

Derjenige, der Christus „nachfolgen“ (ebd.) und den Sündenfall überwinden will, muß genau dieser natürlichen Vielheit entkommen:

Dorauf dan folgt der spruch Christi, der mit mir wil sein, der verleugne sein selbs, das ist, er verleugne der dinge, so [er] aus der natur hat [...] und nem sein creuz auf sein rücken, das ist das joch, das im die natur aufgelegt hat (Paracelsus, *Philosophia magna*, SW I.14, 185f.).

Paracelsus recurriert hier, wie vor ihm „Thomas a Kempis“<sup>12</sup> in seinem Erbauungsbuch, auf das Gründungsdokument der Imitatio-Christi-Idee: Mat 16,24, fügt aber den Gedanken ein, daß das „selbs“ in unmittelbarer Verbindung zur „natur“ steht. Denn die hier gemeinte „natur“ ist nichts anderes als der äußere Körper oder, wie Böhme es nennt, der „eussere[] Mensch[]“. Und der wiederum entspricht einem Leben in „Jchheit“, die erstirbt, wenn auch wir „Christi tod sterben / vnd in jhme auffstehen“. Dieses Leben in mystischer „Gelassenheit“ (Böhme, *De Signatura*, Werke 703) und Ich-Vergessenheit ist dann ein Leben im „himlische[n] Leib“ (Böhme, *De Signatura*, Werke 561).

<sup>11</sup> Ich zitiere die Texte Böhmes – unter der Sigle ‚Werke‘ – nach der Ausgabe: Jacob Böhme: Werke. Hrsg. von F. van Ingen Frankfurt a.M. 1997. (Bibliothek der Frühen Neuzeit. Bd. II.6)

<sup>12</sup> Vgl. zur Autoren-Problematik, B.J.H. Biggs: Introduction. In: Thomas a Kempis: The Imitation of Christ. The First English Translation of the ‚Imitatio Christi‘. Hrsg. von B.J.H. Biggs. Oxford 1997, S. XIX–LXXX, hier S. XXXff.

Wir, als „nachfolger“ Christi, können dessen „*Auferstehn* [...] in vns“ noch einmal erleben – so Valentin Weigel<sup>13</sup> – wenn er im „glauben“ lebt. Und das heißt: Er „neige sich zum Vatter, er hassse sich selbst, habe nicht lusst an im selber, verlier sich selbst, vnnnd sein leben, verlaugne vnnnd vergesseße sein selbst“ (Valentin Weigel, Schriften III, 97f.).

Die Aufgabe des Selbst bzw. des individuellen Willens in Gott (*unio*) ist ein Konzept, das im Allgemeinen als ‚mystisch‘ bezeichnet wird.<sup>14</sup> Dabei ist zu beachten, daß die im paracelsischen Diskurs entwickelte theologische (und naturwissenschaftliche) Methode bereits einer mystischen Konzeption unterliegt: Paracelsus’ oben geschildertes Konzept einer Naturwissenschaft, die bei den „mysteria“ (Paracelsus, *Astronomia magna* 44) ansetzt, ist nichts anderes als „Mystische Theologie“ – so der Titel eines Werkes aus dem späten 5. Jahrhundert, als deren Verfasser Dionysios Areopagita<sup>15</sup> überliefert wird –, zu der die Selbstentäußerung und *unio* mit Gott in einem zweiten Schritt als adäquate Methode hinzukommt.<sup>16</sup>

Allerdings wird die mystische Gedankenfigur im paracelsischen Diskurs erstens durch den Optimierungsgedanken magisch bzw. alchimistisch angereichert und zweitens durch eine weitere Gedankenfigur ergänzt: die Analogie von natürlichen und himmlischen Transmutationen (Lapis-Christus-Parallele). Der belgische Chemiker Johann Baptist van Helmont zum Beispiel, auch ein Paracelsus-Schüler, läßt seine Leser wissen, daß die Verwandlung von Quecksilber in Gold „der Wiedergeburt etlicher massen gleich ist“, da beides auf Wärme basiere. Denn auch „unser Leib und Seel“ werden „wiedergebohren [...], wenn nur eine

<sup>13</sup> Vgl. zu Weigels Rückgriff auf die mittelalterliche Mystik Horst Pfefferl: Einleitung. In: Valentin Weigel: Sämtliche Schriften. Neue Edition. Hrsg. von H. Pfefferl. Stuttgart 1996ff. Bd. III, S. XI–XLVII, hier S. XXVIII. Valentin Weigel wird – unter der Sigle ‚Schriften‘ – nach dieser Ausgabe zitiert. Vgl. weiterhin den, wenn auch etwas thesenarmen, Aufsatz von Winfried Zeller: Naturmystik und Theologie bei Valentin Weigel. In: Faivre, Zimmermann (Hrsg.): Epochen (Anm. 10) S. 105–124, hier S. 109, sowie Winfried Zeller: Meister Eckhart bei Valentin Weigel. In: Ders.: Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze. Marburg 1971ff., Bd. II, S. 55–88, und die Hinweise in Siegfried Wollgast: Der deutsche Pantheismus. Berlin 1972, S. 269. Immer noch aufschlußreich für das Verhältnis von Epistemologie und Mystik bei Weigel: Heinz Längin: Grundlinien der Erkenntnislehre Valentin Weigels. In: Archiv für Geschichte der Philosophie 41 (1932) S. 479–513.

<sup>14</sup> Vgl. die Aufzählungen der *opinioniones communes* und deren Präzisierung für den christlichen Kontext in Peter Dinzelsbacher: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Paderborn et al. 1994, S. 9ff., und G. Ruhbach, J. Sudbrack: Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausenden. München 1989, S. 18f.

<sup>15</sup> Zur Verfasser-Frage vgl. Dinzelsbacher: Christliche Mystik (Anm. 14) S. 70, zur Rezeption, vgl. ebd., S. 73, und Adolf Martin Ritter: Gesamteinleitung. In: Pseudo-Dionysios Areopagita: Über die mystische Theologie und Briefe. Übers. u. hrsg. von A.M. Ritter. Stuttgart 1974, S. 1–53, bes. S. 4–19 und S. 31ff.

<sup>16</sup> Vgl. Pseudo-Dionysios Areopagita: Über die mystische Theologie (Anm. 15) S. 74 (Abschnitte 1 und 2). Zur argumentatorischen Strategie der *via negationis* in der „Mystischen Theologie“ vgl. Dinzelsbacher: Christliche Mystik (Anm. 14) S. 21f.

gebührende Hitze und Feuer der Andacht / in den glaubigen darzu gebraucht wird“ (van Helmont, Aufgang 1238).<sup>17</sup>

Diese Gleichsetzung von naturwissenschaftlicher und mystisch-theologischer Arbeit führt van Helmont in seinem Traktat zur *vita longa* weiter. Für ihn ist es ausgemacht, daß sich der Tod durch den Sündenfall „in die Menschliche Natur eingeschlichen“ hat (van Helmont, Aufgang 1158). Gott habe nämlich, so van Helmont weiter, ursprünglich an eine geistige Fortpflanzung und eine Geburt ohne Schmerzen gedacht (vgl. van Helmont, Aufgang 1171; 1188).

Der Sündenfall wird – wie nun bereits mehrfach erwähnt – durch Jesu Erlösungsleistung und durch die – als *imitatio* gedachte – „Auferstehung“ (van Helmont, Aufgang 1176) des Menschen nach dem Tode und seine „Wiedergeburt“ (van Helmont, Aufgang 1181) rückgängig gemacht – oder eben etwas früher. Es ist nämlich das „Gemüth“, das in der „künfftigen Verklärung“ die „Verwandlung“ des Leibs durchzuführen hat (alle Zitate: ebd.). Und wer hindert dieses Vermögen, seine Arbeit schon auf Erden durchzuführen und sich schon dort durch mystische „Übungen“ aus dem „finstern Kercker“ des irdischen Daseins zu befreien (van Helmont, Aufgang 1201)?

Wie nahe Mystik und Medizin bzw. Naturwissenschaft miteinander verbunden sind, läßt sich auch an van Helmonts Referenz-Text, Paracelsus' Traktat zur *vita longa*, ablesen. Dort diskutiert der Autor bei der Lebensverlängerung nicht nur „arznei“ (Paracelsus, *vita longa*, SW I.3, 221) in einem herkömmlichen Sinne, sondern behauptet, daß das Paradies wie die hiesige Welt (der „externus“) „naturale“ sei. Und deswegen könne man den (an sich) himmlischen Zustand des Menschen wie eine irdische Arznei verwenden: „wie uns aurum den aussaz praeservirt, also praeservirt paradisus vor dem tot“ (Paracelsus, *vita longa*, SW I.3, 233).

Da wir über die „substanz“ (ebd.), gemeint ist wohl der innere Körper, am himmlischen Menschen bereits jetzt teilhaben, können wir – wenn auch in abgeschwächtem Maße – auch auf Erden von der Unsterblichkeit profitieren. Das Paradiesische als lebensverlängernde Wirkung – hier sind Theologie und Medizin nicht mehr von einander zu unterscheiden.

Dieser Gedanke findet sich im späteren Diskurs in einer noch radikaleren Form wieder. Böhme zum Beispiel geht davon aus, daß, da die Natur aus permanenten Prozessen der Reproduktion besteht, sich auch Christus und der ihm nachfolgende Mensch in einem – von Thomas wegen der Gefährdung der Erlös-

<sup>17</sup> Van Helmont wird – unter der Sigle ‚Aufgang‘ – zitiert nach: Johann Baptist van Helmont: Aufgang der Artzney-Kunst. Übers. von C. Knorr von Rosenroth. 2 Bde. München 1971 (= Nachdruck der Ausgabe Sulzbach 1686). Zu den mystisch-alchemistischen Parallelen in van Helmonts Schriften vgl. – trotz der wie bei Paracelsus irreführenden Bezeichnung des ‚Naturmystikers‘ – Walter Pagel: Johannes Baptista van Helmont als Naturmystiker. In: Faivre, Zimmermann (Hrsg.): Epochen (Anm. 10) S. 169–211, und die Hinweise in: Ders.: The Spectre of van Helmont. In: Ders.: From Paracelsus to van Helmont. Hrsg. von M. Winder. London 1986, Kap. XIII, S. 100–109 (Originalzählung).

sungsleistung Christi noch streng ausgeschlossenen (Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* IV, 82) – Prozeß der *multiplen*, ja *permanenten* Wiedergeburt befinden müssen. Da Gott in „Sternen / Elementen / Erden / Steinen / Menschen“ – also in der Natur – eine „ewige Geburth“ (Böhme, *Morgenröthe*, Werke 407 und 409) erlebt und sich auch Jesu Wiedergeburt „immer wieder“ ereignet (Böhme, *Morgenröthe*, Werke 112), so müssen auch die, die „zum Process Christi greiffen“ und seine permanente „*transmutation*“ nachahmen, die Wunder der Zeit „in die Ewigkeit einführen“ (Böhme, *De Signatura*, Werke 584ff.). Kurz: Die Erlösung des Menschen hat nun den gleichen Beschleunigungsfaktor wie die Offenbarung.

### III.

#### *Vita longa* eines politischen Körpers (Novalis)

Ich möchte im folgenden zeigen, daß Novalis die Geschichte der „Christenheit oder Europa“ als eine solche Erlösungsbeschleunigung im Sinne Paracelsus' bzw. des paracelsischen Diskurses erzählt. Dabei ist im Auge zu behalten, daß die Gedankenfigur vom himmlischen Körper nur der eine Teil eines metaphorischen Korrelates ist, auf deren anderer Seite die zeitgenössische Vorstellung der Natur bzw. der Geschichte als Organismus steht.<sup>18</sup> Weiterhin ist anzumerken, daß mit ‚Metapher‘, wie bei allen Tropen der Frühromantik, ein Begriff gemeint ist, der den Bereich des Rhetorischen zugunsten einer gedanklichen Figur (σχήμα) übersteigt.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Zur Ineinsetzung von Staats- und Organismustheorie in der Romantik, insbesondere bei Novalis (allerdings nicht in der „Christenheit“), vgl. Ethel Matala de Mazza: Der verfasste Körper. Zum Projekt einer organischen Gemeinschaft in der Politischen Romantik. Freiburg 1999, S. 131–172. Der Anspruch von Siegbert Peetz: Jerusalems Rache. Zur universalgeschichtlichen Deutung der Moderne bei Novalis. In: G. Hübinger et al. (Hrsg.): Universalgeschichte und Nationalgeschichte. Freiburg 1994, S. 137–156, hier S. 143, die romantische Naturphilosophie und Auseinandersetzung mit der Transzendentalphilosophie als die der „Europa“ „zugrundeliegende Gedankenoperation[ ]“ zu verstehen, wird im Aufsatz nicht eingelöst. Dies liegt nicht zuletzt daran, daß Peetz die wichtigen Studien von Manfred Frank nicht berücksichtigt. Damit bleibt er m. E. auf dem Niveau der früheren Novalisforschung, die Novalis' Staatstheorie lediglich als eine – letztendlich affirmative – Auseinandersetzung mit Fichte begriff (vgl. z.B. Klaus Peter: Studien der Aufklärung. Moral und Politik bei Lessing, Novalis und Friedrich Schlegel. Wiesbaden 1980, S. 93–103).

<sup>19</sup> Zur Abgrenzung des frühromantischen Gebrauchs der Tropen gegenüber der rein rhetorischen Verwendungsweise vgl. Manfred Frank: Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen. Frankfurt a.M. 1989, S. 344f. Zur logischen Ausdifferenzierung des Verhältnisses der beiden Glieder einer Metapher vgl. Verf.: Ästhetische und rhetorische Metapher. In: Sprache und Literatur 29.2 (1998) S. 73–92.

Novalis spricht, wenn er seine Utopie ausführt, von einer „Auferstehung“ (Novalis, *Christenheit*, HKA III, 524)<sup>20</sup>, die ihre Teilnehmer zu „Mitbürger[n] des Himmelreichs“ macht – allerdings eines „Himmel[s] auf Erden“ (ebd.). Zu der „Auferstehung“ gehört eine „Verjüngung, in neuer, tüchtiger Gestalt“ (Novalis, *Christenheit*, HKA III, 510). Es handelt sich um „Verwandlungen“ (ebd.), aus denen der Mensch „mit neuem Leibe bekleidet“ (Novalis, *Christenheit*, HKA III, 521) hervorgeht.

Diese Veränderung mitsamt ihren Vorzeichen wird – in guter theosophischer bzw. mystischer Tradition – als „Wiedergeburt“ (Novalis, *Christenheit*, HKA III, 511), als „neues [...] Leben“ (Novalis, *Christenheit*, HKA III, 518f.) bzw. als neue „Geburt“ bezeichnet, deren „Wehen“ – inklusive des „Herzschlag[s]“ (Novalis, *Christenheit*, HKA III, 521.) des „Neugeborne[n]“ (Novalis, *Christenheit*, HKA III, 519) – bereits vernommen werden können.

Doch damit nicht genug der Rekurse auf die paracelsische Theosophie. Die notwendige Bedingung für die Geburt ist – analog zum Tod Adams – ein vorheriges Sterben: der „Leichnam der Verfassung“ (Novalis, *Christenheit*, HKA III, 511), das „Verschlingen“ (Novalis, *Christenheit*, HKA III, 519) und das „Vernichtet“-Sein der alten Zeit („Papstthum“ – Novalis, *Christenheit*, HKA III, 524) bzw. die „Vernichtung alles Positiven“ (Novalis, *Christenheit*, HKA III, 517). Letztlich läuft die Argumentation der Rede auf eine Rechtfertigung der Kriege als theologisch notwendige „Vertilgungskriege“ hinaus (Novalis, *Christenheit*, HKA III, 515). Der „Zweck des Krieges“ ist das Auslösen einer „neue[n] Re-gung“ (Novalis, *Christenheit*, HKA III, 522). Nota bene: Um den *alten* Adam zu töten, müssen anscheinend *junge* Männer sterben.

Darüber hinaus werden beide – an Paracelsus dargestellten – mystischen Komponenten (Offenbarung von Mysterien und Selbstentäußerung) für die Argumentation verwandt, allerdings von der Individualitätsebene auf die Kollektivebene übertragen. Die Entwicklung der europäischen Staatengemeinschaft zur neuen Geburt ist dabei nicht nur ein politischer, sondern zugleich ein epistemischer Prozeß: eine Auseinandersetzung mit den Mysterien, mit dem „Wunderbare[n] und Geheimnißvolle[n]“ (Novalis, *Christenheit*, HKA III, 516) – aber natürlich nicht in dem Sinne, daß die Geheimnisse der Natur aufgeklärt und zerstört werden sollten. Ganz im Gegenteil. Es gilt (wie bei Paracelsus und im paracelsischen Diskurs), sich vielmehr mit der Natur eins zu machen und durch „Mystifikationsversuche“ die „Heiligkeit der Natur“ zu optimieren (eine „Erregung“ ihrer Kräfte, heißt es in der *Christenheit*, HKA III, 520ff.) – und zwar ohne ihren Charakter als „geheimnißvoll“ (Novalis, *Allgemeines Broullion*, HKA III, 420) zu zerstören.

Die Optimierung der Natur und der politischen Verhältnisse ist dabei – und damit ist das zweite Element der Mystik (in dem Sinne, wie der Begriff im para-

<sup>20</sup> Ich zitiere – unter der Sigle ‚HKA‘ – nach der Ausgabe: Novalis: Schriften. Historisch-kritische Ausgabe der Schriften Friedrich von Hardenbergs. Hrsg. von P. Kluckhohn, R. Samuel. Stuttgart 1960ff.

celsischen Diskurs gebraucht wird) angesprochen – zugleich ein Prozeß der Entselbstung bzw. Entindividualisierung. Die Steigerung der natürlichen und politischen Natur heißt nicht, so der Redner an seine Zuhörer, „die Menschheit zu modeln, und eure Richtung [...] zu geben“, sondern sich zuerst dem Gang der Geschichte mit Böhmescher bzw. Weigelscher Gelassenheit anheimzugeben.<sup>21</sup> Die Zuhörer sind aufgefordert „sie [sc. die Geschichte] zu studiren, ihr nachzugehen, von ihr zu lernen“ (Novalis, *Christenheit*, HKA III, 518). Dementsprechend war die Zeit des ‚alten Adam‘, also die vorutopische Zeit, ein Zustand der zu stark ausgebildeten Individualität. Es sind die „niedrigen Begierden“ einzelner (Novalis, *Christenheit*, HKA III, 510), die das „vereinigende[ ], individualisierende[ ] Prinzip[ ]“ der *Christenheit* (Novalis, *Christenheit*, HKA III, 512) unterlaufen. Um den Satz richtig zu verstehen: ‚Individualisieren‘ meint hier nicht vereinzeln, sondern *ein* Individuum oder, wie es in der Rede heißt, eine „universelle Individualität“ (Novalis, *Christenheit*, HKA III, 519) herzustellen.

Folgt man den theosophisch-mystischen Denkmustern so konsequent, kann auch das christologische Moment nicht fehlen: die *imitatio*. Wie bei Weigel – nur staatspolitisch gewendet – ist die neue Geburt des Menschen gleichermaßen die „innige Empfängniß eines neuen Messias in ihren tausend Gliedern“ (Novalis, *Christenheit*, HKA III, 519). Durch diese ‚Doppelgeburt‘ ist Christus nicht nur im Sakrament, in der Natur, in der Geliebten, sondern in uns selbst (im „Innre[n] des verbrauchenden Leibs“) „einheimisch“ (Novalis, *Christenheit*, HKA III, 520).<sup>22</sup>

Auch das bei Böhme aus dem letztgenannten Gedanken resultierende Prinzip der Permanenz der Auferstehung (unendliche Neugeburten statt einer) wird bei Novalis adaptiert. Der Redner sieht die Geschichte nicht auf *ein telos* hinlaufen (in seiner Metaphorik: die Geburt des neuen Menschen), sondern als eine unendliche Annäherung an dieses *telos* („fortschreitende, immer mehr sich vergrößernde Evolutionen“ – Novalis, *Christenheit*, HKA III, 510), deren dynamisches Prinzip das von Wechselwirkungen ist: „eine Oszillation, ein Wechsel ent-

<sup>21</sup> Zum Begriff des Modelns vgl. Hermann Kurzke: Romantik und Konservatismus. Das politische Werk Friedrich von Hardenbergs (Novalis) im Horizont seiner Wirkungsgeschichte. München 1983, S. 247.

<sup>22</sup> Erst die Auseinandersetzung mit der *Imitatio-Christi*-Lehre und dem Projekt eines himmlischen Lebens auf Erden scheint mit die Basis zu liefern für Mähls sehr allgemeine These von der approximativ gedachten Christus-Wiederkehr (Hans-Joachim Mähl: Der poetische Staat. Utopie und Utopiereflexion bei den Frühromantikern. In: W. Volkamp [Hrsg.]: Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie. Stuttgart 1982. Bd. III, S. 273–302, hier S. 289, und ders.: Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen. Heidelberg 1965, S. 329ff., sowie ders.: Utopie und Geschichte in Novalis' Rede ‚Die Christenheit oder Europa‘. In: *Aurora* 52 [1992], S. 1–16, hier S. 14) und Malschs Formulierung von der Auferstehung des getöteten Geschichtsziels, der französischen Revolution (Wilfried Malsch: Europa. Poetische Rede des Novalis. Deutung der Französischen Revolution und Reflexion auf die Poesie in der Geschichte. Stuttgart 1965, S. 161).

gegengesetzter Bewegungen“; ebd.). Diese dialektischen Bewegungen zeichnen sich dabei dadurch aus, daß in jeder von ihnen das *telos*, in diesem Falle: die „Auferstehung“ und „Verjüngung“ (ebd.), immer, wenn auch unvollkommen, enthalten ist.

An dieser Stelle wird deutlich, daß Novalis historische Konzepte mit aktuellen eng führt. Böhmes protodialektisches Prinzip der Permanenz findet seine Entsprechung und Umwandlung in Novalis' Denkfigur der „Wechselsätze“ (Novalis, *Fichte-Studien*, HKA II, 186) oder „Wechselrepraesentationen“ (Novalis, *Allgemeines Broullion*, HKA III, 266) – ein Theorem, das sein Autor dem fichtekritischen Diskurs des Jenaer Kreises entnimmt. Statt einer naiven Haftwerdung des „Absoluten“, so die Antwort des Jenaer Kreises auf die Vorgaben Fichtes, könne dieses nur approximativ erreicht werden – und zwar durch wechselseitige Steigerung entgegengesetzter Prinzipien (vgl. Novalis, *Fichte-Studien*, HKA II, 269f.).<sup>23</sup>

Diese Theorie überträgt Novalis von den *Fichte-Studien* auf das *Allgemeine Broullion* – und damit in die Naturphilosophie. Die dort wie in der *Europa* verzeichneten Rekurse auf die natürliche Magie und Theosophie der frühen Neuzeit sind dadurch motiviert, daß Novalis Parallelen zu dem zeitgenössischen Erfolgsmodell in Sachen Naturwissenschaft und Metaphysik zieht: der von Wolff und Blumenbach entwickelten, von Kant vorsichtig systematisierten und von Schelling metaphysisch extendierten Organismus-Theorie. Diese Parallelen liegen, ich kann das hier nur andeuten, in der gemeinsamen neuplatonisch-orientierten Verneinung eines Substanz-Dualismus: Die Theosophie *vor* Descartes und Newton und die Organismus-Theorie *danach* gehen beide gerade nicht von einer strengen Trennung von Gott und Natur bzw. Seele und Körper aus, sondern von einer (wenn auch graduell gestuften) Einheit.<sup>24</sup>

Nimmt man diese Analogie ernst, ist die theosophische Argumentation des Novalis immer in einem metaphorischen Verhältnis zu seinen organologischen Überlegungen zu lesen. Wobei mit Organismus nicht nur die Natur, sondern auch die Geschichte der Menschheit gemeint ist. So wird zum Beispiel die permanente Wiedergeburt des Menschen als Regeneration des Ganzen aus seinen Teilen verstanden: Die Realisierung der Reproduktion des „Einzelne[n]“ (der „künstliche [ ] Wachstum eines Theils“; Novalis, *Christenheit*, HKA III, 514) ist derjenigen des geschichtlichen Ganzen untergeordnet. Das entspricht genau der Definition eines organischen Systems bei Kant in der „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ (Kant, *Kritik der Urteilskraft* A 288) und wird bei ihm auch, zum

<sup>23</sup> Vgl. hierzu Manfred Frank: Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik. Frankfurt a.M. 1997, S. 802ff.

<sup>24</sup> Vgl. hierzu ausführlicher Verf.: Magischer Organismus. Ritters und Novalis' „Kunst, die Natur zu modificiren“. In: Britta Hermann/Barbara Thums (Hrsg.): Ästhetische Erfindung der Moderne? Perspektiven und Modelle 1750–1850. Würzburg 2003, S. 39–54. (Stiftung für Romantikforschung; Bd. 17)

Beispiel in der Anthropologie (Kant, *Anthropologie*-Druckfassung A 328f.), auf die moralische und politische Geschichte der Menschheit übertragen.

Dieses organologische Verständnis von Geschichte wird mit dem Brownschen Gesundheitsmodell verschnitten:<sup>25</sup> Während der Protestantismus als eine Vernichtung der „Irritabilität“ (Novalis, *Christenheit*, HKA III, 512), also als sthenisch, bezeichnet wird, ist nun, in einer Art Gegenbewegung, der überkommene Zustand (insbesondere im vorrevolutionären Frankreich) „asthenisch [ ]“ (Novalis, *Christenheit*, HKA III, 517). Dementsprechend muß die ‚Heilung‘ der Geschichte bzw. der Natur durch eine ausgleichende Reizerhöhung („Erregung“; Novalis, *Christenheit*, HKA III, 520f.) bewirkt werden.

Führt man die beiden Glieder der Metapher – gesunder Organismus und himmlischer Körper auf Erden – zusammen, so hat man so etwas wie einen gesunden, himmlischen Organismus. Um zu verstehen, was das heißt, muß man berücksichtigen, daß Novalis einen Gedanken aufnimmt, der sich von Thomas bis Lavater (Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* IV, 85; Lavater, *Aussichten*)<sup>26</sup> verfolgen läßt. Dieser Gedanke besagt, daß der himmlische Körper dem irdischen gleicht, aber ihm gegenüber in epistemischer und moralischer Hinsicht gesteigert ist, also vor allem mit einem verbesserten Sensorium ausgestattet ist.

Novalis nennt diese Verbesserung des Körpers im himmlischen Zustand das „Gedeihen der höhern Sinne“, die Ausbildung des „heilige[n] Organ[s]“ (Novalis, *Christenheit*, HKA III, 523) oder der „höhern Organe“ (Novalis, *Christenheit*, HKA III, 517; vgl. auch HKA III, 520). Wie die Paracelsisten verlegt Novalis den himmlischen Körper ins irdische Jetzt bzw. genauer: in das paracelsische Projekt der *vita longa*. Der Tod läßt sich, so Novalis im *Allgemeinen Broullion* „in unbestimmte Fernen hinaussetzen“ (Novalis, *Allgemeines Broullion*, HKA III, 315).

Novalis übersetzt in diesem Fragment das Brownsche Modell der Gesundheit, das im Gleichgewicht zwischen Erregung und Erregbarkeit steht, in seine Theorie der Wechselverhältnisse: Gesundheit ist nicht nur ein Ausgleich zwischen erregbarem Körper und erregenden Reizen, sondern ein Ausgleich zwischen Reizen von der Welt auf die Seele (äußeren Reizen) und Reizen von der Seele auf die Welt (inneren Reizen). Diese Reize werden jedoch nicht unvermittelt ausgetauscht, sondern nur auf den Körper, das „Medium der Erregung“ (Novalis, *Allgemeines Broullion*, HKA III, 314), abgegeben, so daß sich dort das Wechselspiel zwischen außen und innen ablesen läßt.

<sup>25</sup> Vgl. zur Brownschen Begrifflichkeit allgemein Jörg Jantzen: Physiologische Theorien. In: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Historisch-Kritische Ausgabe. Hrsg. von M. Baumgartner et al. Reihe I. Ergänzungsband zu den Bänden 5–9. Stuttgart 1994, S. 466ff., und bei Novalis im besonderen Kurzke: Romantik (Anm. 21) S. 239.

<sup>26</sup> Lavater spricht, wenn er den himmlischen (Körper des) Menschen nach der Auferstehung beschreibt, von einer „Verschärfung der Sinne“, „Erhöhung unserer Geisteskräfte“ und gesteigerten „moralische[n] Fertigkeit“ – Johann Caspar Lavater: *Aussichten in die Ewigkeit*. In: *Ausgewählte Werke in historisch-kritischer Ausgabe*. Hrsg. von R. Dellsberger et al. Zürich 2001ff. Bd. II, S. 432; S. 434; S. 441.



Da äußere Reize genug vorhanden und beherrschbar sind, geht es für den „Künstler[] der Unsterblichkeit“ (Novalis, *Allgemeines Broullion*, HKA III, 315) darum, den „innere[n] Reiz“, also den Reiz, den die Seele auf den Körper (und durch seine Vermittlung auf die Welt) ausübt, sukzessive zu steigern (einer „Allmälliche[n] Vermehrung“ auszusetzen – ebd.). Diese Modifikation setzt jedoch nicht an der Seele, sondern am Körper selbst an. Er ist nämlich nicht nur das „Product“, sondern auch „das Modificans“ (Novalis, *Allgemeines Broullion*, HKA III, 314) der Reizverteilung. Der Körper muß so manipuliert werden, daß eine „Verengerung“ gegenüber den äußeren und eine „Erweiterung“ (Novalis, *Allgemeines Broullion*, HKA III, 315) gegenüber den inneren Reizen geschaltet werden kann. Und diese Erweiterung gegenüber inneren Reizen, diese kommunikative Permeabilitätssteigerung – das ist nichts anderes als die Modifikation des Körpers zum allfähigen Organ der Seele, dessen Vorbild der himmlische Körper ist. Durch das durch Brown inspirierte, aber wechselrepräsentatorisch gewandte Reizverteilungsmodell hat man einen geistigen oder unsterblichen Leib – und das auf Erden.

Nun zur Metapher des unsterblichen Organismus: Novalis verbindet über den Begriff des *Organs* die metaphorischen Pole seines Denkens. Die *verbesserten Sinne* des himmlischen Körpers (die *Organe*) entsprechen den *gesundeten* oder optimierten *Teilen* des Organismus. Und wie die geschärften Sinne die Optimierung des himmlischen Körpers garantieren, so garantieren die gesteigerten oder gesundeten Glieder des Organismus die Regeneration des Ganzen.

Angewandt auf die Geschichte und ihre epistemischen Reizsteigerungen heißt das, daß eine organische Vernetzung der Wissenschaften anzustreben bzw. bereits im Gange ist („Jeder Forscher mußte sich gestehn, daß Eine Wissenschaft nicht ohne die Andere sey“ – Novalis, *Christenheit*, HKA III, 521). Organologie soll und wird also nicht nur den *Inhalt* der Wissenschaften, sondern – performativ angewandt – die „Grundfigur der Wissenschaften“ (ebd.; Herv. von mir) ausmachen. Nach dem gleichen Vorbild soll auch der politische Organismus reformiert werden. Mit Körper ist hier die europäische Staatengemeinschaft gemeint, mit deren organologischer Vernetzung die christliche Religion – und die Seele des himmlischen Körpers bzw. Organismus ist schließlich ein neu institutionalisierter Papst (die „geistliche Macht“ – Novalis, *Christenheit*, HKA III, 523).

Die Gleichsetzung von Religion und organologischer Vernetzung, das sei noch hinzugefügt, findet Novalis in Schleiermachers *Reden über die Religion*. Dort wird das religiöse Gefühl als Moment der Teilhabe am Organismus („ganz sich Eines fühlen mit der Natur“, mit „allen wechselnden Erscheinungen des Lebens“ – Schleiermacher, *Über die Religion*, KG I.12, 93)<sup>27</sup> promoviert, das insbesondere die oben beschriebene Teil/Ganze-Relation des Organismus erfahrbar

<sup>27</sup> Ich zitiere – unter der Sigle ‚KG‘ – nach der Ausgabe: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von H. Fischer. Berlin 1980ff.

werden läßt (vgl. das „demüthige Gefühl“, wie „unsere Organisation“ im „Verhältnis[] zum Ganzen“ steht – Schleiermacher, *Über die Religion*, KG I.12, 89).

Es ist nicht meine Absicht, Novalis' religiöse Variante im Friedens-Diskurs des 18. Jahrhunderts ausführlich zu rekonstruieren, und erst recht nicht, sie politisch zu bewerten. Mein Ziel war es lediglich, die Metaphern, die sie bedingenden metaphysischen Systeme und die aus beidem resultierende argumentative Struktur des Textes herauszuarbeiten. Im Mittelpunkt stehen dabei die Transformationen, die aus dem metaphorischen Wechselspiel von Idealismus/Organismus-Theorie auf der einen Seite und frühneuzeitlicher Theosophie/Mystik auf der anderen Seite entstehen.

Diese Metaphorik ist die Matrix der Argumentation der *Europa*: Die permanente und approximative Vervollkommnung des historischen Organismus ist also ein Prozeß, der auf Basis des theosophischen Paradigmas der beschleunigten Erlösung, des himmlischen Körpers auf Erden, konstruiert ist. Novalis benutzt die metaphorische Kraft dieser Gedankenfigur, um mit ihr die Theorie des Organismus und die darauf basierende Geschichtsphilosophie in zweierlei Hinsicht zu modifizieren.

Erstens wird die Theorie einer künstlichen Steigerung der Leistungen des historischen Organismus als ein *theologisches* Unterfangen definiert. Wenn die Optimierung des historischen Organismus nach dem Prinzip einer beschleunigten Erlösung funktioniert, die Entindividualisierungsleistungen belohnt, dann impliziert das, daß es Handlungen bedarf, die dieser Erlösungen würdig sind: eine Reinstitutionalisierung einer allumfassenden Religion bzw. eines überindividuellen religiösen Gefühls.

Zweitens folgt die Erneuerungstutopie dem Paradigma des *medizinischen* Projekts der *vita longa*. Dieser Gedanke wird einerseits auf die Struktur des Organismus übertragen (eine künstlich gesteigerte Gesundheit des Organismus) und in einem zweiten Schritt auf die Ebene des Historischen gehoben – so gesehen wird aus der Idee vom Aufschub des Todes die des permanenten Aufschubs des Endes der Geschichte kurz vor seinem Erreichen.

#### IV.

#### Hybridität und Humor

Hinter dem Konzept des himmlischen Körpers auf Erden bzw. der *vita longa* steckt, so läßt sich abschließend sagen, ein ethisches Konzept, das auf die Generation der Autoren um 1800 eine starke Attraktion ausübt – sei es auf der Ebene eines „Zirkel[s]“ von liebenden „schönen Seelen“ (Jean Paul, *Unsichtbare Loge* 418)<sup>28</sup>, Jean Pauls Adaption von Rousseaus „kleiner Gesellschaft“<sup>29</sup>, sei es auf der

<sup>28</sup> Die Sigle steht für Jean Paul: Die Unsichtbare Loge. Eine Biographie. Hrsg. von K. Pauler. München 1981.

Ebene der europäischen Staatengemeinschaft wie bei Novalis. Die Attraktion liegt sicher in der Anschlußfähigkeit dieses frühneuzeitlichen Konzeptes an die Wissensfigurationen um 1800 begründet. Die Forcierung von Wechselwirkungen zweier historisch differenter Theorieebenen birgt natürlich die Gefahr einer Hybridisierung. Diese Gefahr wendet ein Autor wie Novalis dadurch ab, daß er seine Theorien immer weiter differenziert und nuanciert – allerdings wohl wissend, daß er durch diesen gesteigerten Theorieaufwand die gebannte Gefahr zugleich wieder heraufbeschwört.

Jean Paul hingegen stellt seinem Protagonisten Siebenkäs, der die Idee des himmlischen Körpers auf Erden ebenso emphatisch vertritt, einen Humoristen und Kyniker namens Leibgeber gegenüber, der seinem Freund lachend zu verstehen gibt, daß wir uns weiter ernähren, verdauen und uns fortpflanzen, ganz egal für wie unsterblich wir uns auch immer halten.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Der Rousseausche Terminus der „petite société“ (Jean-Jacques Rousseau: *Discours sur l'inégalité* / Diskurs über die Ungleichheit. Übers. u. hrsg. von H. Meier. Paderborn et al. 1993, S. 182) wird von Mendelssohn mit „kleine[r] Gesellschaft“ wiedergegeben, und zwar zunächst in der Übersetzung des Zweiten Diskurses (Mendelssohn: *Zweiter Diskurs*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften* [Jubiläumsausgabe]. Hrsg. von J. Elbogen et al. Stuttgart 1971ff. Bd. VI.2, S. 129), dann, wenn auch abgewandelt, im 86. der ‚Briefe, die neueste Literatur betreffend‘ (ebd., S. 22f.).

<sup>30</sup> Vgl. hierzu Verf.: *Schöne Seelen* (Anm. 3) S. 101–107.