

# Schönheit, welche nach Wahrheit dürstet

Beiträge zur deutschen Literatur  
von der Aufklärung bis zur Gegenwart

Herausgegeben von  
GERHARD KAISER  
HEINRICH MACHER

Universitätsverlag  
WINTER  
Heidelberg

Stefan Matuschek

Poesie und Prosa der Europa-Idee.

Novalis' *Die Christenheit oder Europa* und seine modernen Leser

## I Verstehensbedingungen

Der Erinnerungsrhythmus, den Schriftstellertodestage geben, führte jüngst zu Novalis, zu Friedrich von Hardenberg, der 1801, also vor 200 Jahren starb. In diesem Rhythmus rücken auch die Texte, die in den Klassikerausgaben dauerhaft bereitliegen, immer erneut ins Gedächtnis, so dass der 200. Todestag den Anlass gibt, nach dem Novalis-Text zu fragen, der thematisch am aktuellsten und zugleich am umstrittensten ist: nach dem Text, den man heute unter dem Titel *Die Christenheit oder Europa* liest. An diesem Text ist alles problematisch: seine Fassung, sein Titel, seine Gattung und der damit vom Text selbst erhobene und reflektierte Geltungsanspruch, seine Begriffe von Religion und Politik sowie schließlich, und darin liegt ja die Brisanz des Ganzen, das Verhältnis von beiden. *Die Christenheit oder Europa* formuliert auf der Grundlage eines idealisierten mittelalterlichen Katholizismus eine aktuelle europäisch-politische als religiöse Heilserwartung. Deren erste Sätze sind bekannt:

Es waren schöne glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo *Eine* Christenheit diesen menschlich gestalteten Welttheil bewohnte; *Ein* großes gemeinschaftliches Interesse verband die entlegendsten Provinzen dieses weiten geistlichen Reichs. – Ohne große weltliche Besitzthümer lenkte und vereinigte *Ein* Oberhaupt, die großen politischen Kräfte. (III, 507)<sup>1</sup>

Was ist es, das so anfängt: ein Märchen oder eine ernsthafte politische Rede, ein Kabinettstück transzendentalpoetischer Reflexion oder das Bekenntnis und Plädoyer eines Gläubigen? Dass dies alles problematisch sei, ist nicht einfach so gesagt, sondern nur die kurze Formulierung einer grundsätzlichen Einsicht, auf deren Beherzigung es hier vor allem ankommt. *Die Christenheit oder Europa* ist ein Lehrstück dafür, dass literarische Texte nicht von sich aus ohne weiteres, sondern immer in bestimmten Funktionszusammenhängen gegeben und verstehbar sind. Auf diese generelle Einsicht wird man hier im besonderen gestoßen,

<sup>1</sup> Alle Novalis-Zitate unter Angabe der Band- und Seitenzahl nach: Novalis: *Schriften - Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, hg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel, dritte, nach den Handschriften ergänzte, erweiterte und verbesserte Auflage in vier Bänden und einem Begleitband, Darmstadt 1977ff.

weil der Text so deutlich wie wenige andere die Vorstellung seiner authentischen Gegebenheit verwehrt. Entstanden ist er unmittelbar vor dem Jenaer Romantikertreffen im November 1799, auf dem Novalis ihn vortrug. Gedruckt wurde er das erste Mal 1826 in der vierten Auflage der von Ludwig Tieck und Friedrich Schlegel herausgegebenen *Schriften* des Novalis, die allerdings schon seit ihrer ersten Auflage 1802 einzelne Auszüge des Textes als Fragmente enthielten. Sie weichen in manchem von der integralen Fassung von 1826 ab. Die historisch-kritische Novalis-Ausgabe bietet heute eine Kompilation beider Fassungen. Was man dort als Novalis' Text liest, ist die späte Zusammensetzung einer gestuften postumen Überlieferung. Das betrifft auch den Titel. Novalis selbst nennt seinen Text brieflich einmal „Europa“.<sup>2</sup> Der bis heute übliche Doppeltitel, der den geographisch-politischen dem religiösen Begriff quasi synonym nachordnet, scheint von den Herausgebern zu stammen. Die Differenz zwischen Autor und Herausgeber, damit die zwischen Entstehungs- und Veröffentlichungskontext ist überhaupt das zentrale Problem. In ihr steckt das gesamte Spannungsgefüge der deutschen Romantik zwischen künstlerisch-philosophischer Avantgarde und restaurativer Borniertheit. Am einfachsten kann man diese Differenz zeitlich auslegen, so dass Autor und Entstehungskontext der revolutionären Jenaer Frühromantik und Herausgeber und Veröffentlichungskontext der Wiener Restauration zuzuschlagen sind. Diese Unterscheidung ist wichtig. Denn es ist etwas ganz anderes, ob die katholische Utopie, die der Text entwirft, 1799 während der durch Napoleon erzwungenen Vakanz des Papstthrones in einem kleinen Kreis von protestantisch geprägten Intellektuellen vorgetragen oder ob sie 1826 nach dem Triumph der Heiligen Allianz gedruckt wird. Im ersten Fall hat man es mit einem provokanten Gedankenexperiment zu tun, im zweiten Fall mit restaurativer Staatsrhetorik. Die Novalis-Forschung hat diese Differenz zwischen der frühromantischen Konzeption und der konservativen Rezeption herausgearbeitet.<sup>3</sup> Die heutige Erinnerung an *Die Christenheit oder Europa* muss, wenn sie sich für Novalis interessiert, diese Differenz bedenken, so dass frühere Urteile einer politisch motivierten Germanistik, man könne diesen Text „nicht ohne Schaudern“ lesen<sup>4</sup>, als wissenschaftsgeschichtlich überholt und neuerliche Diagnosen, man habe es hier mit einem Exempel von religiösem Fundamentalismus zu tun<sup>5</sup>, als zu kurz greifende Empörung anzusehen sind. Andersherum wäre aber auch jede Apologie verfehlt, die Novalis gegen seine Rezipienten in Schutz nehmen wollte. Für diejenigen, die das *Athenaeum* schätzen, kann es reizvoll sein, sich vorzustellen, wie der Text unter dem Titel

<sup>2</sup> Im Brief an Friedrich Schlegel vom 31.01.1800, vgl. IV, 317.

<sup>3</sup> Vgl. Hermann Kurzke: *Romantik und Konservativismus - Das „politische“ Werk Friedrich von Hardenbergs (Novalis) im Horizont seiner Wirkungsgeschichte*, München 1983.

<sup>4</sup> Vgl. Claus Träger: *Novalis und die ideologische Restauration - Über den romantischen Ursprung einer methodischen Apologetik*, in: *Sinn und Form* 13 (1961), S. 618-660, hier S. 646.

<sup>5</sup> Vgl. Bernd Fischer: *Peace in Future Perfect: Novalis' „Die Christenheit oder Europa“*, in: *The Poetics of Memory*, ed. by Thomas Wägenbaur, Tübingen 1998, S. 223-230.

„Europa“ in dieser Zeitschrift erschienen wäre, noch reizvoller, wenn man sich Schellings satirische Erwiderung, das *Epikurisch Glaubensbekenntniß Heinz Widerporstens*, daneben denkt.<sup>6</sup> „Mein einzig Religion ist die / Daß ich liebe ein schönes Knie“, heißt es dort in einem gegenüber Novalis krass parodistischen Lob des Katholizismus, das auf Schlemmerei und fröhlichen Beischlaf sowie die Intellektualität eines „Schafstalls“ hinausläuft.<sup>7</sup> Novalis selbst fand diese Parodie geistvoll und hat ihre Nichtveröffentlichung bedauert.<sup>8</sup> Wer die Frühromantik ihrer publizistischen Kühnheiten wegen schätzt, wird sich diesem Bedauern anschließen. Novalis' *Europa* zusammen mit Schellings *Widerporst* gäben die beste kontrastive Ergänzung etwa zu Friedrich Schlegels *Ideen* im dritten Band des *Athenaeums*. Deren poetisch-philosophische Religions-Aphoristik erhalte zwei Gegengewichte und die literarische Gestalt der romantischen Ironie wäre um einige Striche reicher. Doch bleibt diese Vorstellung unreal. Sie ist ein Ausflug in die unverwirklichten Möglichkeiten, kein Eindringen in die geschichtlichen Gegebenheiten von Novalis' Text. Ihn ganz in eine heutiger Intellektualität wahlverwandte frühromantische Ironie einzugliedern oder ihm durch transzendentalpoetische Subtilisierung doch einen politisch progressiven Sinn abzugewinnen wäre überspannt. Eine solche Apologie verharmloste die Probleme, auf die schon die ersten Hörer und Leser des Textes aufmerksam wurden. August Wilhelm und Dorothea Schlegels, Goethes und Schleiermachers Widerstände gegen den Text und seine Publikation sind brieflich dokumentiert.<sup>9</sup> Wer das frühromantische Konzept von Novalis' *Europa* gegen deren restaurative Rezeption neu verstehen will, kann nicht so tun, als ob es ein dem Entstehungskontext kongruentes Verständnis gäbe. Denn bei dem Versuch, dies zu erschließen, stößt man vor allem auf Kontroversen und die Sorge um Missverständnis. Die Differenz von Entstehungs- und Veröffentlichungskontext ist also nicht so auszulegen, dass ein rekonstruierbarer ursprünglicher Sinn durch äußere politische Veränderungen verdreht worden wäre. Es stellt sich richtiger so dar, dass eine ursprüngliche Kontroverse und Sorge um Missverständnis durch äußere politische Veränderungen beseitigt worden sind. *Die Christenheit oder Europa* war offenbar viel leichter an einen restaurativen Katholizismus anschließbar als an die frühromantische Poetologie.

Der Erinnerung an diesen Text ist damit schnell vorzuschicken, worum es heute nicht gehen kann: weder um eine Empörung über die Restauration noch um eine spekulative Neubelebung der Frühromantik. So erledigt das eine, so

<sup>6</sup> So tut es z. B. Walter Jens in seinem Aufsatz über *Die Christenheit oder Europa (Ein Friedensfest auf den rauchenden Walstätten)*, in: W. J., Hans Küng: *Dichtung und Religion – Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka*, München 1985, S. 183-202, hier S. 187).

<sup>7</sup> Abgedruckt in: *Aus Schellings Leben – In Briefen*, 1. Bd.: 1775-1803, Leipzig 1869, S. 282-289, Zitate S. 284 und 288.

<sup>8</sup> Vgl. den Brief an Friedrich Schlegel vom 31.1.1800, in: IV, 318.

<sup>9</sup> Vgl. die Briefe von Friedrich, Dorothea und August Wilhelm Schlegel an Schleiermacher vom 9., 10. und 16. 12. 1799, in: IV, 648f.

unangemessen und vergeblich wäre das andere. Um *Die Christenheit oder Europa* zu verstehen, wirkte es eher störend, wenn man Novalis gegen seine Herausgeber und Rezipienten neu ins Recht setzen wollte. Ich halte es für aufschlussreicher, die Rezeptionszeugnisse als Heuristik für ein schärferes Textverständnis zu nutzen. Der Funktionszusammenhang, in dem und für den ich dieses Verständnis suche, ist die Frage nach der ideellen Füllung und dem ideellen Anspruch des politischen Europa-Begriffs. Was Novalis' Text auf diese Frage für ein heutiges Interesse zu bieten hat, ist weniger eine inhaltliche als vielmehr eine strukturelle Orientierung. Zusammen mit seinen Rezeptionszeugnissen dient er zur exemplarischen Problemstudie über die ideelle Aufladung des Europa-Begriffs.

## II Gattungs- und Geltungsfragen: „progressive Universalpoesie“ als Diskurskombinatorik

Beginnt man damit, sich im Entstehungskontext zu orientieren, dann findet sich für die Gattungsfrage eine klare Antwort – wenngleich eine andere Antwort, als sie der Verfasser selbst anbietet. Novalis hat seinen Text als Rede bezeichnet.<sup>10</sup> Die neuere Novalis-Forschung ist, wohl sekundiert durch die allgemeine Wiederbelebung eines germanistischen Rhetorik-Bewusstseins, ganz darauf eingegangen und hat *Die Christenheit oder Europa* dem *genus deliberativum*, also der politischen Beratungsrede zugeordnet. Aus deren Gattungsnormen will sie auch das Mittelalterbild, das Ideal der „schönen glänzenden Zeiten“ erklären, und zwar als eine auf Parteiinteressen zugeschnittene *narratio*, die zwar einseitig, doch nicht utopisch sei, insofern sich Novalis mit seiner Schilderung immerhin an zwei zeitgenössische historiographische Arbeiten zum Frühmittelalter von Johannes Müller und Edward Gibbon gehalten habe.<sup>11</sup> So richtig es ist, dass Novalis' *Europa* auch etwas von einer politischen Rede hat, so einseitig aber und in einer entscheidenden Hinsicht falsch erscheint mir die Zuordnung zum *genus deliberativum*. Denn diese Gattung verlangt etwas, was Novalis' Text fehlt. Es ist die grundlegende Voraussetzung, die in der aristotelischen Definition der Beratungsrede gleich zu Anfang genannt wird. Das *genus deliberativum* gründet sich auf ein klares Bewusstsein dessen, was von menschlichen Handlungen abhängt, weil über diejenigen Dinge, die, wie die Aristotelische *Rhetorik* sagt, „mit Notwendigkeit schon eingetreten sind oder eintreten werden“, gar nicht zu beraten ist.<sup>12</sup> Novalis rückt seine Perspektive auf ein christlich befriedetes Europa

<sup>10</sup> Im Brief an Friedrich Schlegel vom 31. I. 1800, vgl. IV, 317.

<sup>11</sup> Vgl. Ludwig Stockinger: *Religiöse Erfahrung zwischen christlicher Tradition und romantischer Dichtung bei Friedrich von Hardenberg (Novalis)*, in: *Religiöse Erfahrung - Historische Modelle in christlicher Tradition*, hg. von Walter Haug und Dietmar Mieth, München 1992, S. 361-393, besonders S. 382-385, und Ira Kasperowski: *Mittelalterrezeption im Werk des Novalis*, Tübingen 1994, S. 54-68.

<sup>12</sup> Vgl. Aristoteles: *Rhetorik*, übersetzt, mit einer Bibliographie, Erläuterungen und einem Nachwort von Franz G. Sieveke, München 1980, S. 23 [1359a].

aus der Reichweite menschlichen Handelns hinaus. Er formuliert sie als Heilsgewissheit („Nur Geduld, sie wird, sie muß kommen die heilige Zeit des ewigen Friedens“, III, 524), der gegenüber jede Vorstellung menschlich geschichtsbildenden Handelns als eitel erscheint („Oh! daß der Geist der Geister euch erfüllte, und ihr abließet von diesem thörichten Bestreben die Geschichte und die Menschheit zu modeln, und eure Richtung ihr zu geben.“ III, 518). Das ist prophetisches Reden, das mit der politischen Rationalität des *genus deliberativum* nichts zu tun hat. Es ist deshalb abwegig, meine ich, wenn man die brieflich beiläufige Bezeichnung des Textes als Rede rhetorisch-gattungssystematisch zu konkretisieren versucht. Gegen das rhetorische Bewusstsein des Textes spricht auch der Mangel eines reflektierten Publikumsbezugs. Er kommt nur am Ende, und dort auch nur sporadisch zur Sprache, wo die Adressaten als „Genossen meines Glaubens“ (III, 524) angesprochen werden. Das gibt einen Hinweis, dass sich der Text als esoterische Predigt versteht. Doch bleibt auch dies beiläufig. Vergleicht man *Die Christenheit oder Europa* mit Schleiermachers *Reden über die Religion*, an denen sie sich vor allem inspiriert hat, dann wird ihre Distanz gegenüber jedem rhetorischen Gattungsbewusstsein noch deutlicher. Schleiermachers Text entwickelt sich aus einer ausführlichen Reflexion seines Adressatenbezugs, der ja schon im Untertitel ausgestellt ist: „an die Gebildeten unter [den] Verächtern“ der Religion. So dient das Nachdenken über die Redesituation zur Klärung der eigenen Argumentationsbedingungen und Ziele. Die Exposition und Problematisierung des Publikumsbezugs werden zum Mittel, ein nachaufklärerisches Religionsverständnis zu formulieren. Novalis folgt dessen Botschaft, die Religion fern von aller konfessionellen Orthodoxie aus dem Vermögen der menschlichen Phantasie zu begründen. Doch sind seine Mittel grundverschieden. Seine Redesituation bleibt ohne Kontur. Deren Verschweigen suggeriert vielmehr eine universelle Botschaft, die nicht für ein bestimmtes Publikum, sondern für ein transzendentes Wahrheitsverzeichnis gemacht ist. Es herrscht die irrationale Spannung, dass ein Arkanum sich hier als allgemeine Nachricht versteht und damit jeden rationalen Publikumsbezug einklammert. Symptomatisch kann man dies an dem Widerspruch ablesen, dass der Text seine Botschaften als offensichtliche Notwendigkeiten präsentiert, an die gleichwohl keiner denke (vgl. III, 518). Die Antwort, die der Entstehungskontext auf die Gattungsfrage gibt, führt deshalb von jeder rhetorischen Konkretisierung ab zu dem eigenwilligen Anspruch der Formel, mit der Friedrich Schlegels 116. *Athenaeums*-Fragment die Frühromantik auf den Begriff gebracht hat: „progressive Universalpoesie“. Es liegt nahe, *Die Christenheit oder Europa* auf diese Formel zu beziehen, insofern auch sie dem zugehörigen Postulat der Gattungsmischung (aus Märchen, Geschichtsschreibung, geschichtsphilosophischem Traktat, politischer Rede, Predigt und Prophetie) und einem sich selbst als progressiv verstehenden Universalismus folgt. In diesem Licht gelesen, zeigt Novalis' Text dieselbe Eigenschaft, die auch Friedrich Schlegels poetisch-poetologischen Stil, vor allem den seiner Fragmente ausmacht. Es ist die Kunst, unterschiedliche Fachsprachen und damit die je zugehörigen Wirklichkeitsbereiche und Bewusst-

seinstypen so zu kombinieren, dass sich die eigenen Sätze als Ausdruck eines alles überbietenden Universalbewusstseins geben. Charakteristisch ist dabei vor allem der Kurzschluss von aktuellen wissenschaftlich-philosophischen mit tradierten rhetorisch-poetischen Begriffen sowie die unmittelbare Verknüpfung akademischer mit künstlerischer und politischer Rede. Das 216. *Athenaeums*-Fragment, das „die Französische Revolution, Fichtes Wissenschaftslehre, und Goethes Meister“<sup>13</sup> zusammenfasst, ist dafür das berühmteste Beispiel. Bei dem frühromantischen Theorem der Gattungsmischung geht es damit nicht nur um ein innerliterarisches Phänomen, dass etwa die traditionell unterschiedenen poetischen Gattungen zu einer Großform, dem Roman, verschmelzen. Es geht vielmehr um eine jeden einzelnen Satz betreffende Veränderung allen Redens und Schreibens. Statt von ‚Gattungsmischung‘, was heute an obsoletere Spezialprobleme eines künstlerischen Formenkanons denken lässt, könnte man hier deshalb besser von ‚Diskurskombinatorik‘ sprechen. Auf *Die Christenheit oder Europa* gesehen, heißt dies, dass deren Gattungsmischung keine Frage der Zuordnung des ganzen Textes ist, sondern das Problem stellt, welche Sprechweisen sich hier verbinden und welcher Geltungsanspruch daraus resultiert. Ein kurzer Auszug kann das veranschaulichen:

Nun wollen wir uns zu dem politischen Schauspiel unsrer Zeit wenden. Alte und neue Welt sind im Kampf begriffen, die Mangelhaftigkeit und Bedürftigkeit der bisherigen Staatseinrichtungen sind in furchtbaren Phänomenen offenbar geworden. Wie wenn auch hier wie in den Wissenschaften eine nähere und mannigfaltigere Connexion und Berührung der europäischen Staaten zunächst der historische Zweck des Krieges wäre, wenn eine neue Regung des bisher schlummernden Europa ins Spiel käme, wenn Europa wieder erwachen wollte, wenn ein Staat der Staaten, eine politische Wissenschaftslehre, uns bevorstände! Sollte etwa die Hierarchie diese symmetrische Grundfigur der Staaten, das Prinzip des Staatenvereins als intellektuale Anschauung des politischen Ich seyn? Es ist unmöglich daß weltliche Kräfte sich selbst ins Gleichgewicht setzen, ein drittes Element, das weltlich und überirdisch zugleich ist, kann allein diese Aufgabe lösen. (III, 522)

Das charakteristisch Frühromantische an diesem Textauszug ist der doppelte Übergang vom politischen Kommentar zunächst zur Transzendentalphilosophie und dann zur religiösen Machtbehauptung. Oder richtiger gesagt: Charakteristisch ist der stillschweigende Vollzug dieser Übergänge, der Wechsel und die Verschränkung dieser drei Sprachen auf engstem Raum unter dem Anspruch, dennoch nur eine, kohärente Sprache zu sprechen. Die ersten Sätze geben eine zwar einfältig optimistische, jedoch konkret realitätsbezogene Deutung der Französischen Revolution und der Revolutionskriege, indem sie in euphemistischer Analogie zum Wissenschaftsfortschritt darin eine aus der Krise geborene Chance zur verbesserten europäischen Verständigung sehen. Deren politische

<sup>13</sup> *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Bd. 2: *Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801)*, hg. und eingeleitet von Hans Eichner, München, Paderborn, Wien, Zürich 1967, S. 198.

Perspektive ist – ähnlich wie in Kants Schrift *Zum ewigen Frieden*, an der sich Novalis hier und in späteren wörtlichen Anlehnungen<sup>14</sup> orientiert – die Vorstellung eines Völkerbunds. Ganz anders als Kant jedoch denkt er dabei nicht in völkerrechtlichen Begriffen, sondern in denen der fichteschen Wissenschaftslehre. Er wechselt damit vom politischen Realismus zur Transzendentalphilosophie. Den Übergang schafft die Formulierung „ein Staat der Staaten“, die als mögliche völkerrechtliche Vorstellung doch zugleich den Anspruch der Wissenschaftslehre assoziiert. Denn diese versteht und präsentiert sich ja ihrerseits in analoger Wendung als ‚Wissenschaft der Wissenschaften‘. Durch die Verschiebung in die Begriffswelt der Transzendentalphilosophie steht das anfänglich politisch völkerrechtliche Problem nun völlig anders da. Statt um die Pragmatik staatlicher Friedenssicherung geht es nun um philosophische Letztbegründung. Der Friede wird nicht mehr als Ergebnis politisch rechtlichen Handelns, sondern als spekulativ Absolutes gedacht. Wie das geschieht, ist nicht als politisches Denken nachvollziehbar, sondern nur als sprachliches Verfahren zu beschreiben. In den Formulierungen „politische Wissenschaftslehre“ und „intellektuale Anschauung des politischen Ichs“ wird die Politik lediglich adjektivisch in die fichtesche Bewusstseinsphilosophie eingefügt, um deren Letztbegründungsanspruch für die eigene politische Perspektive zu reklamieren. Die Wendung „symmetrische Grundfigur der Staaten“ formuliert den gleichen Anspruch als naturwissenschaftlich-geometrisches Begründungsmuster: hier ein nur kleiner Akzent der für Novalis grundsätzlich prägenden Verknüpfung von (Fichtes) Idealismus und (Ritters) Naturwissenschaft. Der zweite Übergang nun führt aus dieser frühromantischen akademischen Aktualität im weiten Sprung hinaus zur Priesterherrschaft des mittelalterlichen Katholizismus. Dafür steht der Begriff „Hierarchie“, der an dieser Stelle stichworthaft all das wieder aufnimmt, was zu Anfang des Textes als Herrschaftsideal ausgemalt wird („Eine zahlreiche Zunft zu der jedermann den Zutritt hatte, stand unmittelbar unter demselben [sc. *einen* Oberhaupt] und vollführte seine Winke und strebte mit Eifer seine wohlthätige Macht zu befestigen.“ usw., III, 507). Hier, gegen Ende des Textes, schließt sich diese idealisierte Vergangenheit mit dem aktuellen Wissenschaftsbewusstsein zur Suggestion der zukünftigen politischen Problemlösung kurz: „Sollte etwa die Hierarchie diese symmetrische Grundfigur der Staaten, das Prinzip des Staatenvereins als intellektuale Anschauung des politischen Ichs seyn?“ Was so zunächst als Frage gestellt ist, wird durch das anschließende Verlangen nach dem Überirdischen bestätigt. Der politische Realismus, der in dem Ausdruck „Staatenverein“ steckt, und der aktuelle Wissenschaftsanspruch, für den die Begriffe „symmetrische Grundfigur“ und „intellektuale Anschauung“ stehen, gehen damit in einen religiösen Tonfall über. In ihm wird die zeitgenössisch

<sup>14</sup> Die Anlehnungen an Kant betreffen die Gegenüberstellung, was tatsächlich „Friede“ und was dagegen „nur Waffenstillstand“ heißen könne, vgl. III, 522 und zum Nachweis der Kant-Parallele III, 1015.



naturwissenschaftlich und transzendentalphilosophisch formulierte Prinzipienkompetenz zum priesterlichen Machtanspruch.

Was sich in diesem Textauszug zeigt, ist das Verfahren der „progressiven Universalpoesie“. Darunter ist keine Dichtungstheorie oder Dichtungslehre in disziplinärem Sinne zu verstehen, sondern die Aufhebung jeder Disziplin in einem alles enthaltenden und über alles verfügenden Sprechen. Der in Novalis' Text angepriesene und dann als romantisches Requisit berühmt gewordene „Zauberstab der Analogie“ („lernt den Zauberstab der Analogie gebrauchen“, III, 518) ist tatsächlich die Schreibfeder, die über alle Unterschiede hinweggleitet und das Disparateste verbindet. Dazu gehört die Versöhnung aller Gegensätze. Wie im frühromantischen Programm der ‚Neuen Mythologie‘ herrscht auch in Novalis' *Europa* das Schema, das Eigene als Harmonisierung aller Widersprüche zu präsentieren. Dabei wird das versöhnende ‚höhere Dritte‘ mit dem Beiwort „ächt“ markiert: eine rhetorische Geste, um die eigene idealistische Konstruktion gegenüber allen anders lautenden historiographisch empirischen Daten und Rücksichten ins Recht zu setzen. So spricht Novalis von den „ächt-katholischen oder ächt christlichen Zeiten“ (III, 509) als Generalversöhnung von Herrschaft und Freiheit, von Individuum und Gemeinschaft, von Glauben und Wissen, stellt er gegen Protestantismus und Reformation die Vorstellung einer „ächten Wiedergeburt“ (III, 511), bei der die notwendige Erneuerung zur alten Einheit der Kirche zurückführe, und verheißt er schließlich die „ächte Freiheit“ (III, 524) als Identität von Kirche und Staat, wodurch allein – und das als Antwort auf die Französische Revolution – „alle nöthigen Reformen“ unter Fortbestand der förmlichen Staatsordnung zu verwirklichen seien (vgl. III, 524). „Ächtkatholisch“ und „ächt christlich“, „ächte Wiedergeburt“ und „ächte Freiheit“, dann auch „ächte Religion“ (III, 524) sowie der „ächte Genius“ (III, 520) eines neuen Heilands, den Novalis verkündet: alle diese Formulierungen sind Synonyme derselben Allversöhnungsemphase, die in letzter Konsequenz auch den Beobachterstandpunkt und damit die hermeneutische Reflexion absorbiert: Diese „ächten“ Einsichten verdanken sich, wie Novalis sagt, dem „ächten Beobachter“ (III, 517).

Genau in diesem Adjektiv „ächt“, in dessen Funktion und Anspruch, liegt das Problem von Novalis' *Europa*. Dieser Text, in nuce dessen Verwendung dieses einen Adjektivs, gibt den Idealtypus der Verheißung, dass es einen Standpunkt gäbe, von dem aus alles Partikulare und alle Widersprüche vereint und versöhnt wären. Statt eines positionierbaren Beobachterstandpunkts ist das freilich nur der Fluchtpunkt einer spekulativen Konstruktion, so dass Novalis' „ächter Beobachter“ geradezu als Antonym zu Beobachter zu verstehen ist. Man kann das ideengeschichtlich als einen Fall idealistischer Geschichtsphilosophie einordnen. Zusammen mit dem Stichwort der „progressiven Universalpoesie“ ist der Text damit literaturgeschichtlich verbucht und distanziert. In seiner Verheißung eines ‚echten Europa‘ aber steckt mehr, als mit dieser akademisch historiographischen Zuordnung gesagt ist. Als ‚Idealtypus‘ weist er auf ein mit der Romantik nicht historisch erledigtes, sondern immer neu sich stellendes Problem. Um es für

unsere eigene Gegenwart, unser eigenes Reden von Europa zu konturieren, helfen vier Rezeptionszeugnisse, die – näher an uns als an Novalis – aufschlussreiche Beispiele geben, wie sich die Erinnerung an *Die Christenheit oder Europa* mit der jeweiligen politischen Aktualität verknüpft. Sie bieten dabei zugleich eine zur akademischen Romantikforschung alternative Heuristik, was „progressive Universalpoesie“ bedeuten kann.

### III Moderne Novalis-Leser: Prosaversionen der Universalpoesie

Die vier Rezeptionszeugnisse entstammen dem mit neun Jahren engen, doch in seiner politischen Dimension extremen Zeitraum von 1942 bis 1951. Ihre Abfolge können folgende Stichwörter markieren: 1. Metaphysik des Widerstands, 2. geistige Nothilfe, 3. katholische Staatsrhetorik, 4. frustrierter Idealismus.

1. Metaphysik des Widerstands. Das vierte Flugblatt der Weißen Rose vom Sommer 1942 enthält ein langes Novalis-Zitat, das drei Stellen aus der *Europa* kompiliert. Anfang und Ende sind so gewählt, dass Novalis' Sätze unmittelbar auf die politische Gegenwart zu beziehen sind:

Wahrhafte Anarchie ist das Zeugungselement der Religion. Aus der Vernichtung alles Positiven hebt sie ihr glorreiches Haupt als neue Weltstifterin empor [...] Es wird so lange Blut über Europa strömen, bis die Nationen ihren fürchterlichen Wahnsinn gewahr werden, der sie im Kreis herumtreibt, und von heiliger Musik getroffen und besänftigt zu ehemaligen Altären in bunter Vermischung treten, Werke des Friedens vornehmen und ein großes Friedensfest auf den rauchenden Walstätten mit heißen Tränen gefeiert wird. Nur die Religion kann Europa wieder aufwecken und das Völkerrecht sichern und die Christenheit mit neuer Herrlichkeit sichtbar auf Erden in ihr friedensstiftendes Amt installieren.<sup>15</sup>

Eingeleitet wird das Zitat nur durch den Verfassernamen „Novalis:“. Unmittelbar voraus geht ein Bibelzitat, dem seinerseits die Aufforderung an den Leser voransteht, aus christlicher Überzeugung den Kampf gegen Hitler beginnen zu müssen. Novalis' Text steht damit parallel zur Heiligen Schrift als Beleg des christlichen Gewissens, aus dem das Flugblatt den Ansporn und die Zuversicht für den Widerstand motivieren will. Im Kontext der vorausgehenden Flugblätter erfüllt er dabei die zusätzliche Funktion, das Religiöse mit dem nationalen Bildungsanspruch zu solidarisieren. Das erste Flugblatt appelliert an das Gewissen des „Kulturvolks“, indem es zwei lange Goethe- und Schiller-Zitate über die Beseitigung der unrechtmäßigen Regierung in aktuelle Stellung bringt.<sup>16</sup> Das zweite Flugblatt bringt ein Zitat aus Hitlers *Mein Kampf*, um es nicht nur seines

<sup>15</sup> Flugblätter der Weißen Rose, IV, in: Inge Scholl: *Die weiße Rose*, erweiterte Neuausgabe, Frankfurt a. M. 2001, S. 89f. Die Originalstellen bei Novalis III, 517 und 523. Die einzige Abweichung der hier zitierten von der heute edierten Fassung besteht darin, dass es nicht einfach „ein großes Friedensfest“, sondern „ein großes Liebesmahl, als Friedensfest“ (III, 523) heißt.

<sup>16</sup> Vgl. ebd. S. 76-79.

zynischen Inhalts wegen (zitiert wird der Satz „Man glaubt nicht, wie man ein Volk betrügen muß, um es zu regieren.“), sondern auch sprachlich zu verurteilen: „ein Buch, das in dem übelsten Deutsch geschrieben worden ist, das ich je gelesen habe“. Die Fortsetzung dieses Satzes appelliert abermals an das deutsche Bildungsbewusstsein: „dennoch ist es [sc. Hitlers Buch] von dem Volke der Dichter und Denker zur Bibel erhoben worden.“<sup>17</sup> Längere Lao-tse-Zitate am Ende des zweiten<sup>18</sup> und ein Auszug aus Aristoteles' *Politik* am Ende des dritten Flugblatts<sup>19</sup> weiten diese Strategie zur Mobilisierung eines universellen Bildungsrückhalts gegen Hitler aus. Das vierte Flugblatt rückt den Widerstand ins Licht christlicher Metaphysik, die sogleich mit biblischen Sätzen belegt wird. Das unmittelbar darauf folgende Novalis-Zitat setzt dies fort und führt zugleich zu dem zu Beginn angerufenen deutschen Bildungskanon zurück. *Die Christenheit oder Europa* wirkt so als Schlussstein eines weiten, über die vier Flugblätter gespannten Zitatbogens, in dem sich ein deutsches literarisches und ein universalistisch philosophisch-religiöses Gewissen treffen. Die Mobilisierung durch klassische Autorität, auf die alle vier Flugblätter mit ihren ausgedehnten Zitaten aus sind, erreicht hier ihren Höhepunkt – und zugleich die Schwelle, an der die konkrete Widerstandsgesinnung in eine transzendente Heilsperspektive übergeht. Das Flugblatt stellt diese Differenz ausdrücklich heraus, indem es die „rationalen“ und notwendig militärischen Mittel des Widerstands von dem „metaphysischen Hintergrund“ abhebt.<sup>20</sup> Mögliche rationale Mittel werden benannt. Dadurch bleibt bewusst, dass Novalis' Text nicht die Realität, sondern die Metaphysik eines befriedeten Europas bietet.

2. geistige Nothilfe. Im letzten Kriegswinter 1944/45 hält der damalige Freiburger Dozent und spätere Marburger Professor für Neuere deutsche Literaturgeschichte, Erich Ruprecht, einen Vortrag über „Novalis und das Christentum“. Er ist Teil einer Vortragsreihe, die Ruprecht zur „Geistigen Nothilfe, Königsfeld“, einer am Sanatorium im Schwarzwälder Königsfeld organisierten Veranstaltungsreihe, beiträgt. 1947 werden diese Vorträge unter dem Titel *Die Botschaft der Dichter* gedruckt. Der Titel ist religiös zu verstehen, und zwar in situativ eingeschränktem Sinne als Trost und Erbauung. Es geht um Überwinterung in metaphorischer Bedeutung: ums Durchhalten in widriger Zeit. Dazu bietet der Novalis-Vortrag eine ganz auf den christlichen Auferstehungsglauben ausgerichtete Interpretation der *Hymnen an die Nacht*, die sich zum Abschluss mit der *Christenheit oder Europa* ins Politische wendet. Ruprecht zitiert viel, als ausführlichste zusammenhängende Stelle genau die Sätze, die auch das Flugblatt der Weißen Rose anführte: „Es wird solange Blut über Europa strömen, bis die Nationen ihren fürchterlichen Wahnsinn gewahr werden, der sie im Kreise heruntreibt [...]“ usw. Im Winter 1944/45 evozieren diese Formulierungen wohl schriller noch als im Sommer 1942 die unmittelbare Gegenwart. Doch so wie

<sup>17</sup> Alle Zitate ebd. S. 80.

<sup>18</sup> Vgl. ebd. S. 82f.

<sup>19</sup> Vgl. ebd. S. 87.

<sup>20</sup> Vgl. ebd. S. 89f.

Ruprecht diese Sätze kommentiert, lenkt er vom konkreten Bezug auf den gegenwärtigen Krieg ab, indem er allgemein von der „technisch-materialistischen Zivilisation des 19. Jahrhunderts“ und abstrakt von „chaotischer Wirrnis“ spricht, in der die „Weisung des seherischen Dichters“ zwar bislang ungehört, doch weiterhin gültig und hoffnungsvoll sei.<sup>21</sup> Für die Hörer im Winter 44/45 ist die Rede von „chaotischer Wirrnis“ und gleich darauf die von „aller Not und Angst der Welt“<sup>22</sup>, gegen die Ruprecht die Botschaft des Novalis aufbietet, keineswegs abstrakt zu verstehen. Doch wirkt sie in ihrer Allgemeinheit schonend, wirkt sie als Euphemismus, der an die eigene Gegenwart denken lässt, ohne sie zu benennen. Ebenso allgemein bleibt der Anspruch, dass Novalis' Europa-Vision „an der Zeit“<sup>23</sup>, dass sie überhaupt politisch relevant und vermittelbar sei. Statt argumentativer gibt es hier eine bloß stimmungshafte Gegenanstrengung gegen die eigene Zeit: geistige Nothilfe als Palliativ. Das Vorwort zur Veröffentlichung 1947 bemüht sich ausdrücklich, das „lebendig wirkende Wesen“ der Dichtung gegen den Vorwurf „zeitfremder Träumer[e]i“ zu beweisen.<sup>24</sup> Ehrbar, doch hilflos. Ruprechts Erinnerung an *Die Christenheit oder Europa* bleibt auch 1947 palliative Literaturfrömmigkeit.

3. katholische Staatsrhetorik. Mitte Dezember 1946 erscheint im ersten Jahrgang der Zeitschrift *Begegnung* ein Aufsatz „Novalis und der Friede Europas“. Auch er lässt seine vielen Zitate aus der *Christenheit oder Europa* auf genau die Stelle zulaufen, die das Flugblatt der Weißen Rose und Ruprechts Nothilfe-Vortrag herausheben. Ende 1946 indes ist der Gegenwartsbezug um einen entscheidenden Schritt verschoben. Die Prophetie der Blutströme scheint überwunden und das Friedensamt der Religion zum Greifen nahe. Auf das Novalis-Zitat antwortet der Artikel:

Fast 150 Jahre haben diese dichterische Prophezeiung bestätigt. Die Ströme Blutes sind zu einem Meer geworden, und es erhebt sich riesengroß vor uns die Frage, ob die Nationen nun endlich des fürchterlichen Wahnsinns gewahr werden, der sie im Kreise herumtreibt, und sich mit Ernst und für immer den Werken des Friedens zuwenden wollen. Und auch die Überzeugung bricht sich mit Gewalt Bahn, daß nur die Religion den Frieden Europas sichern und nur die Christenheit Bürge dieses Friedens sein kann.<sup>25</sup>

Aus diesen Sätzen spricht das politische Nachkriegs-Selbstbewusstsein der Katholischen Kirche. Die Zeitschrift *Begegnung* wird 1946 in Koblenz gegründet, dem Ort von Görres' *Rheinischem Merkur*, und ihr Herausgeber, Wilhelm Peuler, steht während dieser Zeit in enger Beziehung zu F. A. Kramer, der am

<sup>21</sup> Vgl. Erich Ruprecht: *Novalis und die Christenheit*, in: ders.: *Die Botschaft der Dichter - Zwölf Vorträge*, Stuttgart 1947, S. 247-279, hier S. 277f.

<sup>22</sup> Ebd. S. 279.

<sup>23</sup> Ebd. S. 275.

<sup>24</sup> Vgl. Erich Ruprecht: *Vorwort* [Anm. 21], S. 10.

<sup>25</sup> Kurt Richter: *Novalis und der Friede Europas*, in: *Begegnung - Zeitschrift für Kultur und Geistesleben*, 1. Jg., 15. 12. 1946, S. 326f., hier S. 327.

selben Ort im selben Jahr den *Rheinischen Merkur* wiederbegründet. Anders als der *Merkur* will sich die *Begegnung* von aller tagespolitischen Meinung fernhalten.<sup>26</sup> Sie versteht sich, wie ihr Untertitel „Zeitschrift für Kultur und Geistesleben“ anzeigt, als Bildungshintergrund für den gesellschaftlichen Wiederaufbau. Im Novalis-Artikel indes setzt sich diese Bildungsarbeit in konfessionelle politische Öffentlichkeitsarbeit um. Denn das europäische Friedensamt der Christenheit, das er aktualisiert, kann hier nicht anders als der politische Anspruch des Katholizismus verstanden werden. Dazu zitiert der Artikel Novalis' Wendung: „eine sichtbare Kirche ohne Rücksicht auf Landesgrenzen“<sup>27</sup>. Da er zugleich all die Stellen verschweigt, die eine konfessionelle Auslegung von Novalis' *Christenheit* verbieten, wiederholt sich hier strukturell, was schon bei der Erstveröffentlichung geschah: Der Text wird zur katholischen Staatsrhetorik. Allerdings liegt darin diesmal ein unvergleichlich anderer Wille zur Versöhnung. Der Artikel erscheint am 15. Dezember 1946, also kurz vor Weihnachten. Nach dem Krieg und kurz vor Weihnachten: Damit ist genau die Stimmung dieser Novalis-Reminiszenz getroffen, die sich als Versöhnungshoffnung nach dem letzten, schlimmsten Krieg versteht. Doch geht es zugleich um Geltungsansprüche, geht es darum, die politische Rolle des Katholizismus nicht aus seiner tatsächlichen Partialität in der zeitgenössischen Gesellschaft zu denken, sondern ihn wie selbstverständlich in seinem etymologisch markierten universalistischen Anspruch zu restituieren. Novalis dient dazu als eine für diesen Zusammenhang vergleichsweise moderne Autorität. So wird sein Text zum Instrument katholischer Wiederaufbaupolitik.

4. frustrierter Idealismus. 1951, zum 150. Todestag, erscheint auf der Titelseite der Zeitschrift *Das literarische Deutschland*, dem damaligen offiziellen Organ der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung, der Beitrag *Der Europa-Gedanke des Novalis* aus der Feder des Literaturhistorikers, Kulturkritikers und Herausgebers zahlreicher Publikationen vor allem zur Literatur, Kunst und Musik der deutschen Romantik Richard Benz. Im selben Jahr 1951 ist die Montanunion, drei Jahre zuvor, 1948, die Organisation für europäische wirtschaftliche Zusammenarbeit gegründet worden. An diese beiden Institutionen ist zu denken, wenn Benz das zeitgenössische Europa als „reine politische und wirtschaftliche Zweckmäßigkeit“ bezeichnet, der er mit seiner Erinnerung an Novalis erst „die geistige Begründung“ liefern will.<sup>28</sup> Der Beitrag ist kurz und man darf ihn nicht kritisch überstrapazieren. Doch scheint er mir symptomatisch für eine leichtfertige Bereitschaft, alles Technische, Wirtschaftliche und politisch Organisatorische (die „technischen, wirtschaftlichen, politisch-organisatori-

<sup>26</sup> Vgl. zur Beziehung zu F. A. Kramer: Wilhelm Peuler: 10 [recte: 15] Jahre „Begegnung“ – ein Überblick, in: *Begegnung*, 16. Jg., Nr. 1 (1961), S. 1-4, hier S. 2.

<sup>27</sup> Richter: *Novalis und der Friede Europas* [Anm. 25], S. 327.

<sup>28</sup> Vgl. Richard Benz: *Der Europa-Gedanke des Novalis - Zum 150. Todestag des Dichters*, in: *Das literarische Deutschland - Zeitung der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung*, Jg. 2, Nr. 6 (1951), S.1f., hier S. 1.

schen Wünschbarkeiten<sup>29</sup>, sagt Benz) gegenüber einem sich für umfassender und gründlicher haltenden ideellen Anspruch herabzusetzen. Der Name Novalis dient hier als Autoritätssignal eines Literaturgelehrten, der sich ein besseres Verständnis von Politik anmaßt. Tatsächlich aber bietet er nicht mehr als eine polarisierende Rhetorik, die „das Hinreißende ideeller Erfülltheit“ gegen bloße „Zweckmäßigkeit“<sup>30</sup>, die einen „überweltlichen Glauben“ gegen „Weltvernunft“ und „gesunden Menschenverstand“<sup>31</sup> ausspielt. Statt über das zeitgenössische politische Europa zu reden, redet er darüber hinweg. Die anklagend gemeinte Schlusserwägung, ob Novalis wie über das 19. „auch über *unser* Jahrhundert hinweggesprochen“<sup>32</sup> habe, wird zur unfreiwilligen Selbstkritik. Denn die mit der Novalis-Erinnerung beanspruchte höhere Idee von Europa kann nicht argumentativ, sondern nur pauschal überbietend in Stellung gebracht werden. Novalis' Text dient als Faustpfand einer „anderen *Gesinnung*“<sup>33</sup>, die sich nicht problembewusst auf die Gegenwart einlässt, sondern idealistisch darüber erhebt. Was sich von ihr mitteilt, ist weniger ihr positiver Inhalt als vielmehr ihre negative Intention, ihr Ungenügen an einem wirtschaftspolitisch definierten Europa. So äußert sich in dieser Erinnerung an *Die Christenheit oder Europa* ein durch die wirtschaftspolitische Realität frustrierter Idealismus.

Vier verschiedene Texte und vier verschiedene Verwendungen von Novalis' *Christenheit*: als metaphysischer Hintergrund des bildungsbürgerlich-religiösen Widerstands gegen Hitler, als literaturfrommer Trost im und als katholischer Wiederaufbau nach dem Krieg sowie als ein von der politisch-ökonomischen Nachkriegsrealität frustrierter Idealismus. Was durch diese auch kontextuell stark differenten Novalis-Erinnerungen gleich bleibt, ist weniger inhaltlich als vielmehr strukturell zu beschreiben. Denn woraus die Vorstellung eines christlichen Europa jeweils besteht, bleibt vergleichsweise blass gegenüber der in allen vier Fällen deutlichen progressiv synthetisierenden Funktion, die der Novalis-Bezug erfüllt. Im ersten Fall fasst er das deutsch-bildungsbürgerliche mit einem allgemeinen philosophisch-religiösen Gewissen zusammen, um daraus die Motivation für den inneren Widerstand gegen den Nationalsozialismus zu gewinnen. Im zweiten Fall soll er eine Übereinkunft von christlichem Auferstehungsglauben, poetischem Kunsterlebnis und politischem Krisenbewusstsein stiften, um bei der geistigen Bewältigung der Kriegsnot zu helfen. Im dritten Fall soll er die politische Aktualität eines wieder wörtlich ins Recht zu setzenden Katholizismus verbürgen und im vierten Fall über das Unzureichende politisch-ökonomischer Organisation hinaus die wahre, zureichende Idee von Europa bieten. So funktioniert der Novalis-Bezug nach stets gleicher Struktur als progressive Synthese, in der eine umfassend gültige Diagnose, Therapie und Heils-

<sup>29</sup> Ebd. S. 2.

<sup>30</sup> Vgl. ebd. S. 1.

<sup>31</sup> Vgl. ebd. S. 2.

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> Ebd.

erwartung gegenüber der je zeitgenössischen politischen Situation Europas beansprucht werden.

Die Formel ‚progressive Synthese‘ – das ist offensichtlich und auch so gemeint – ahmt die der „progressiven Universalpoesie“ nach. Sie ist strukturell gleich, dabei jedoch ganz unpoetisch, und zwar in doppelter, zugleich inhaltlicher wie formaler Hinsicht. Das gleiche gilt für die zitierten vier Rezeptionszeugnisse und deren Verhältnis zu ihrer gemeinsamen Vorlage. Auch sie sind dieser Vorlage (in einer bestimmten Hinsicht) strukturell gleich, dabei jedoch ganz unpoetisch. Die Strukturanalogie betrifft das Verfahren, die politische Rede über die europäische Gegenwart perspektivisch auf eine umfassende Idee hin zu führen, oder richtiger gesagt, umgekehrt von dieser umfassenden Idee *her* so zu führen, dass die Diagnose der politischen Gegenwart in erster Linie nicht als analytische Bestandsaufnahme, sondern als ein von der ideellen Heilsvorstellung *her* zu bestimmender Unheilzustand und die Therapie der Gegenwart damit als ein umfassendes Heilsversprechen erscheinen. Novalis' *Europa* wirkt mit seinem universalpoetisch konstruierten Anspruch der „ächten Religion“ und „ächten Freiheit“ (III, 524) als Platzhalter eines ‚echten‘ als heilen Europa, dessen politische Konkretisierung minimal, dessen Heilsperspektive jedoch maximal ist. Die vier Beispiele zeigen, wie diese Platzhalterfunktion unter verschiedenen politischen Bedingungen wirken kann. Während der nationalsozialistischen Diktatur hat sie als metaphysischer Hintergrund des Widerstands, während des Kriegs als geistige Nothilfe gedient. Unmittelbar nach dem Krieg erneuerte sich ihre Verwendbarkeit zur katholischen Staatsrhetorik, und nach der wirtschaftspolitischen Definition Europas wurde sie zum Ausdruck eines frustrierten Idealismus'. Diese vier Beispiele sind situative Anwendungen von Novalis' Verheißung oder, wenn man so sagen darf, Prosaversionen seiner Universalpoesie. So klein diese Viererauswahl ist, so charakteristisch gibt sie doch über Novalis' *Europa* Auskunft. In Zeiten der Unterdrückung und Not spendet dessen poetische Utopie Hoffnung, die – in starker Version – als transzendenter Motivierungsrückhalt des Widerstands oder – in schwächerer Version – als Palliativ wirken kann. Wo es solcher Hoffnung als Nothilfe nicht mehr bedarf, schließt sich ihre poetische leicht mit konfessionell-parteilicher Religiosität kurz oder verleitet zur idealistischen Evasion aus der Verfahrenstechnik und Ökonomie der realen Europapolitik. Ich sehe in diesem Wirkungsspektrum keine beliebige Auswahl, sondern eine repräsentative Auskunft. Die vier Rezeptionszeugnisse sind eine prosaische, oder anders gesagt: hilfreich nüchterne Heuristik zur universalpoetischen Konstruktion des ‚echten‘ Europa. Sie lässt *Die Christenheit oder Europa* im Horizont von drei Funktionen verstehen: Nothilfe, Camouflage von Parteilichkeit und Frustrationsbewältigung. Das ist zugleich, meine ich, eine geeignete Heuristik für das grundsätzliche Problem, das die ideelle Aufladung des Europa-Begriffs stellt. Zusammen mit seinen vier neueren Adaptionen gesehen, bietet Novalis' Text dieses Problem mustergültig dar. Er lässt es als Strukturproblem der progressiven Synthese erkennen, deren integrativer Anspruch die politische Rationalität mit seiner Überbietungsgeste verliert. Und er lässt durch seine

Rezeptionsexempel erkennen, wie dieser integrative Überbietungsanspruch tatsächlich funktioniert. Wo nicht die aktuelle Bedrohung ihn als Notration an Hoffnung ergreifen lässt, dient er zur Camouflage von Parteilichkeit oder zur Frustrationsbewältigung eines durch die wirtschaftspolitische Realität gekränkten Idealismus. Mit diesen Erkenntnissen hilft Novalis' Text, die eigene, aktuelle Rede über Europa zu reflektieren. Der Sinn, den die heutige Erinnerung an *Die Christenheit oder Europa* haben kann, besteht – wenn es nicht um die historische Beschreibung, sondern den aktuellen Bezug geht – darin, dass dieser Text idealtypisch die Verführung zeigt, von der heutige Europa-Begriffe Abstand nehmen und gegen die sie sich zu artikulieren haben: die Verführung eines als umfassende höhere Versöhnung gedachten ‚echten‘ Europa. Es wäre zu einfach, wenn man dieser Verführung das Etikett romantisch anklebte und sie damit für historisch erledigt hielte. Dann wäre die Novalis-Lektüre heute bloße Nostalgie. Sie wird mehr, wenn man sich durch sie die Redeverfahren bewusst macht, wie man durch Überbietungsansprüche des Politischen das Politische verliert. „Progressive Universalpoesie“ mag insoweit als ein kritisches Diagnosewort gegenüber aktuellen Europa-Reden brauchbar sein. Damit ist nicht die romantische Poetik überhaupt disqualifiziert. Disqualifiziert ist nur die Vorstellung, man könnte sie anders als über eine metasprachliche Reflexion für die eigene politische Rede fruchtbar machen. Wer Novalis' *Europa* als Verheißung ernst nähme, bestätigte nur die pejorativen Konnotationen von Romantik als Restauration oder Weltfremdheit. Wer es indes in seinen sprachlichen Verfahren bedenkt, findet darin einen poetischen Intensivkurs, um seine Aufmerksamkeit auch für die moderne erwartungsvolle Europa-Prosa zu schärfen.