

**„Kunst ist nicht Luxus,
sondern Notwendigkeit“**

**Abhandlungen der Humboldt-Gesellschaft
für Wissenschaft, Kunst und Bildung e.V.**

Band 36, März 2016

**„Kunst ist nicht Luxus,
sondern Notwendigkeit“**

mit Beiträgen von

Tilman Borsche, Inge Brose-Müller, Udo von der Burg, Hartmut Fröschle,
Helen Geyer, Rosmarie Günther, Erhard Meyer-Galow und Matthias Paul

Humboldt-Gesellschaft
für Wissenschaft, Kunst und Bildung e.V.

Die Beiträge geben ausschließlich die Meinung der Verfasser wieder.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Humboldt-Gesellschaft für Wissenschaft,
Kunst und Bildung e.V., Mannheim
ISBN: 978-3-940456-70-0

Copyright 2016 by Humboldt-Gesellschaft für Wissenschaft, Kunst und Bildung e.V.
Sitz Mannheim

Jede Art der Vervielfältigung und Wiedergabe ist untersagt.
Redaktion: Prof. Dr. Dr. Dagmar Hülsenberg, 98693 Ilmenau
Layout, Druck und Verlag: TZ-Verlag & Print GmbH, 64380 Roßdorf
www.edition-tz.de www.tz-verlag.de

Inhalt

Anschriften der Autoren.....	4
Vorwort.....	5
UDO VON DER BURG „Kunst ist nicht Luxus, sondern Notwendigkeit“ – Gedanken zum Thema der 102. Tagung der Humboldt-Gesellschaft in Mannheim	7
INGE BROSE-MÜLLER Die Stadt – die Kunst – der Mensch. Die Kunst ist eine Tochter der Freiheit (sagt Schiller).....	23
ROSMARIE GÜNTHER Das Mannheimer Schloss als Residenz und Zentrum der Wissenschaft und Kunst.....	35
TILMAN BORSCHKE Kunstwerke des Geistes. Wilhelm von Humboldts Vorschlag, die Verschiedenheit menschlicher Sprachen zu denken.....	53
ERHARD MEYER-GALOW Die Neue Integrale und Nachhaltige Wirtschaftsethik 3.0 – Wie man in der Wirtschaft Brücken zur Seele und zum Geist bauen und gleichzeitig erfolgreich wirtschaften kann.....	69
HELEN GEYER Thuringia canta-ba-t. Auf Entdeckungsreise durch Thüringens Bibliotheken und Archive – der Nach-Wende-Blick einer „Zugereisten“	93
HARTMUT FRÖSCHLE Der frustrierte Theaterdirektor – Goethes Verhältnis zur Dramatik der Romantiker	105
MATTHIAS PAUL Die Religion Wilhelm von Humboldts	129

Anschriften der Autoren

Borsche, Tilman, Dr. phil., Prof. em.; Universität Hildesheim,
Institut für Philosophie, Kulturcampus Domäne Marienburg;
31141 Hildesheim
borsche@uni-hildesheim.de Tel.: 05121 81114

Brose-Müller, Inge, Studiendirektorin i.R.; Nadlerstr. 1; 68259 Mannheim
ingebrosemueller@t-online.de Tel.: 0621 823131

Burg, Udo von der, Dr. phil., PD; Massenezstr. 25; 44265 Dortmund
u.vdb@hotmail.de Tel.: 0231 460116

Fröschle, Hartmut, Dr. phil, Prof. em.; Ailenbergstr. 6; 70329 Stuttgart
hartfro@t-online.de Tel. 0711 324439

Geyer, Helen, Dr. phil., Prof., Hochschule für Musik „Franz Liszt“ Weimar,
Platz der Demokratie 2/3; 99423 Weimar
geyer@hfm-weimar.de Tel.: 03643 555164

Günther, Rosmarie, Dr. phil., Akademische Oberrätin a. D.; Taubertstr. 7;
68167 Mannheim
rosmarie.guenther@phil.uni-mannheim.de

Meyer-Galow, Erhard, Dr. rer. nat., Prof. em.
meyergalow@gmx.com
Autorenseite im Internet www.ligw.de bzw. <http://www.ligw.de>

Paul, Matthias, Dr. theol.; Lutherstr. 6; 06343 Mansfeld

Vorwort

„Kunst ist nicht Luxus, sondern Notwendigkeit“, eine Feststellung von Lyonel Feininger, war nicht nur das Motto der 102. Tagung der Humboldt-Gesellschaft in Mannheim, sondern der Ausspruch integriert auch den größeren Teil der in dem vorliegenden 36. Band der Abhandlungen abgedruckten Beiträge.

Wie es für die Humboldt-Gesellschaft die Regel ist, enthalten die Abhandlungen Manuskripte der Vorträge zu den vergangenen Tagungen der Humboldt-Gesellschaft (quasi wie die Sitzungsberichte einer Wissenschaftsakademie), aber auch frei eingereichte Beiträge unserer Mitglieder zu ihrer wissenschaftlichen, literarischen oder künstlerischen Arbeit sowie Fachaufsätze, die die Brüder Humboldt betreffen (wie die Abhandlungen im engeren Sinne einer Wissenschaftsakademie). Der vorliegende Band der Abhandlungen zeichnet sich darüber hinaus dadurch aus, dass einige Beiträge sehr persönlich gehaltene Einblicke in das Denken und Wirken ihrer Verfasser erlauben. Dafür sei den Autoren besonders gedankt.

Hervorzuheben ist, dass unser Mitglied, Frau Professor Helen Geyer, am 29. September 2015 mit dem Verdienstkreuz am Bande der Bundesrepublik Deutschland ausgezeichnet wurde. Natürlich hat ihr der Präsident der Humboldt-Gesellschaft, Herr Professor Nenniger, dazu gratuliert. Eigentlich hätte auch unsererseits eine Laudatio verfasst werden müssen. Wer aber kann besser als sie selbst darstellen, was die Basis für die Auszeichnung war? Unsere diesbezügliche Bitte hat Frau Professor Helen Geyer in dankenswerter Weise positiv beantwortet. Im Ergebnis ist ihr Beitrag in den 36. Abhandlungen entstanden, der letztlich 25 Jahre engagierte und erfolgreiche Tätigkeit in der Thüringer Welt der klassischen Musik zusammenfasst.

März 2016

DAGMAR HÜLSENBERG
Koordinatorin des Akademischen Rates
der Humboldt-Gesellschaft

„Kunst ist nicht Luxus, sondern Notwendigkeit“ – Gedanken zum Thema der 102. Tagung der Humboldt-Gesellschaft in Mannheim*

VON UDO VON DER BURG

1. Bezug zu Tagungsthema und Tagungsort – Wilhelm von Humboldt und die Kunst

Das Thema ist, als ich es formulierte, mir einfach so in den Sinn gekommen, gewissermaßen als Eingebung. Ich wusste weder, dass es einen gleichlautenden Ausspruch des Malers, Grafikers und Karikaturisten Lyonel Charles Adrian Feininger (1871-1956) gibt, auch nicht, dass dieser Ausspruch – online-belegbar – vielfach zitiert wird, häufig als Werbe-Slogan, noch war mir bekannt, dass im Februar 2012 vor dem Landtag des Landes Baden-Württemberg der Abgeordnete Manfred Kern aus Schwetzingen, von Beruf Steuerberater, zu diesem Thema eine Rede zum Kulturhaushalt des Landes Baden-Württemberg gehalten hat¹. Meine Einbildungskraft sagte mir lediglich, dass mit einer solchen Formulierung Wilhelm von Humboldts Auffassung von Kunst umgriffen werden und dass die Formulierung einen treffenden Leitgedanken für diese Tagung abgeben könne. Unter dieser Perspektive trage ich hier nicht eine streng systematische Analyse vor. Vielmehr ziele ich auf die Sinnhaftigkeit und Sinngerichtetheit Humboldt'scher Theorie der Kunst ab, wie sie in Wilhelms Schrift „*Ueber Göthes Herrmann und Dorothea*“ formuliert ist².

Wilhelm und Karoline von Humboldt waren ausgesprochene – auch aktive – Kunstliebhaber. Bekanntlich lässt dies ihre Lebensgestaltung während des Rom-Aufenthaltes und auch in den späteren Jahren deutlich erkennen. Entsprechende Neigungen finden sich bereits in den Vorfahren angelegt: Im 17. Jahrhundert hatte Hans Magnus von Dachröden (1584-1650) eine Familiengeschichte begonnen – noch Karolines Vater hat daran gearbeitet. Caspar von Dachröden auf

* Manuskript des Vortrags, gehalten zur 102. Tagung der Humboldt-Gesellschaft am 2. Oktober 2015 in Mannheim.

1 <http://www.manfredkern.de/landtag/reden-grussworte/1022012-kunst-ist-nicht-luxus-sondern-notwendigkeit/>

2 Ich bleibe damit innerhalb des ersten der drei von Wilhelm von Humboldt entworfenen Ziele: „1. *Das eigentliche Wesen der Kunst ins Licht zu stellen*“ (*Brief an Schiller vom 19.04.1798*, in: Schillers Werke. NA. Bd. XXXVII. Teil I. Briefwechsel. Briefe an Schiller, S. 277). Die anderen beiden Zielsetzungen galten der Natur der epischen Dichtung und „*Göthe's Eigenthümlichkeiten*“. – Der Einfachheit halber werden im Folgenden nur Band- und Seitenzahl der Nationalausgabe zitiert.

Thalebra (1579-1634) hat zu Leichenpredigten Trauergedichte beigetragen. Maria Sophia von Hopfgarten geb. von Dachröden (1706-1789), eine Großtante von Karoline, schrieb eine umfassende Familiengeschichte der Hopfgarten sowie Schauspiele und Gedichte. Die großmütterliche Familie von Posadowsky gehörte im 17. Jahrhundert zum Bekanntenkreis der schlesischen Barockdichter. Karolines Vater besaß eine Münz- und eine Kupferstich-Sammlung. Karolines Bruder Ernst (1764-1806), später Stiftsrat in Zeitz, sammelte Predigten und Kirchenlieder und gab ein Gesangbuch heraus. Karoline selbst erhielt Klavierunterricht bei dem Erfurter Organisten Johann Christoph Kittel (1732-1809)³, einem Schüler von Johann Sebastian Bach (1685-1750). Karoline musizierte auch auf Veranstaltungen des Erfurter Komponisten und Organisten Johann Wilhelm Häbler (1747-1822), der Neffe von Johann Christoph Kittel war. In der Statthaltereirei und im Hause Dacheroeden fanden im Wechsel regelmäßig musikalische Abendunterhaltungen statt⁴. Der Erfurter Professor Johann Blasius Siegling (1760-1835) erteilte Karoline Unterricht im Zeichnen. Auch der Koadjutor Carl Theodor von Dalberg (1744-1817) ließ es sich nicht nehmen, Karoline in diesem Fach zu unterweisen.

In der Familie Humboldt sind unbedingt die Vorfahren der Mutter hervorzuheben. Die Familie de Moor-Colomb hat die Spiegelmanufaktur in Neustadt an der Dosse betrieben, in der qualitativ äußerst hochwertige Spiegel hergestellt wurden. Heinrich Colomb, der Vater von Marie Elisabeth verwitwete Baronin von Holwede und dann verheiratete von Humboldt, hinterließ eine Bibliothek mit einer beachtenswerten Reihe von Fachliteratur: Bei der Produktion von Spiegeln musste die Qualität der hergestellten Produkte mit scharfem Auge begutachtet werden.

Die erhaltene Bücherliste aus der Zeit von Wilhelm und Alexander von Humboldt führt auch einige Titel aus dem künstlerisch-musischen Bereich auf. Denkbar ist es, dass es sich bei einigen Titeln um Publikationen handelt, die ursprünglich der Kunstliebhaberin Karoline gehörten. Und es ist durchaus möglich, dass auch Marie Elisabeth von Humboldt entsprechende Ambitionen pflegte. Recht bezeichnend ist da schon das Vorhandensein des Titels: „*Beßler, die Statuen in Charlottenburg, Berlin 1768*“.

3 Brück, Helga: *Kantoren und Organisten des 16. bis 19. Jahrhunderts in Erfurt*, in: Die Bibliothek des Evangelischen Ministeriums zu Erfurt. Geschichte, Bestände, Forschungsbereiche, hrsg. v. Michael Ludscheidt, Bucha bei Jena (1998), S. 114f., 117-119.

4 Brück, Helga: *Musik in der Residenz der Kurmainzischen Statthalter in Erfurt*, in: Residenzkultur in Thüringen vom 16. bis zum 19. Jahrhundert, hrsg. v. Roswitha Jacobsen, Weimar (1999), S. 280.

Wie die Humboldt-Gesellschaft Themen formuliert, die unter der Schaffensperspektive der Brüder Humboldt stehen, so gilt es ebenfalls, die Tagungsorte im Hinblick auf einen biographischen Bezug zu Wilhelm und Alexander auszusuchen. Und da wird man in Mannheim durchaus fündig. Auf seinem Rückweg von der Reise nach Paris und der Schweiz 1789 machte Wilhelm am 21. bis 23. September in Mannheim Station. Dazu finden sich in seinem Tagebuch u. a. folgende Notizen:

„Schloss, mehr gross als schön. ... Bildergalerie, 9 säle. Vorzüglich holländische stükke. Eindruck auf mich machte allein ein knabenkopf von Carlo Dolce. Sonst sind ein schöner Raphael, ein paar vortreffliche landschaften von Vernet, gute Werfs und Rembrandts, auch Rubens. Lukas Giodano's Seneka mag wahr sein, aber er ist weder schön noch angenehm. Troosts Cato mit den eingeweiden in der hand ist abscheulich. – Bibliothek. Schöner saal. – Regierungsrath Medicus. Sieht treuherzig und gut aus, spricht viel, und erzählt zum sterben vor langer weile. Seine frau geschwätzig und tatschlich“⁵.

Am Folgetag (22. September) notierte Wilhelm: *„Schlossgarten, schlechterdings nicht von bedeutung, doch vom wall rings umher schöne aussichten. – Zeughaus, schönes gebäude, aber sonderbarer contrast der deutschen und lateinischen inschrift. – Antikensaal in der Bildhauerakademie. Schöne abgüsse von den berühmtesten antiken. – Sternwarte, schön gebaut, obgleich zur sternwarte viel zu hoch. Vortreffliche aussicht von oben. – Spaziergang vorm Rheinthor. Unlateinische inschrift über dem thor. – Markt. Schöner plaz. Das monument in der mitte gefiel mir nicht sonderlich.“*

Sodann im weiteren Verlauf des Tages: *„Naturaliencabinet, vorzüglich reich an mineralien“⁶. Am Abend: „Schauspiel. Guter saal, doch schlecht erleuchtet. Schöne decorationen. Emilie Galotti. Ueberall nur mittelmäßiges spiel. Bei vielen schlecht. Emilie, die Witthöft, nicht simpel und edel genug. ‚Madame‘ Engst als Orsina, recht gut, nur mit zu wenig ausdrük wahren gefühls. Claudia, ‚Madame‘ Renschüb, Odoardo, Herr Müller, Marinello, Herr Renschüb, der prinz, Herr Böck, spielten weniger als mittelmäßig, Appiani, Herr Beck, abscheulich schlecht“.*

⁵ Wilhelm von Humboldt: *Tagebücher*, hrsg. v. Albert Leitzmann. Erster Band. 1788-1798, Berlin (1916), S.140f. (Nachdruck 1968) (= Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften, hrsg. v. d. Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften Bd. XIV).

⁶ A. a. O., S. 143.

Die Notizen zeigen, dass Wilhelm mit großer Schärfe beobachtete. Die mehr oder weniger durchgehend verwendete Gedankenstruktur „zwar – aber“ macht deutlich, dass Wilhelm nicht unbedingt pauschal verurteilt, jedoch seine Kritik unmissverständlich äußert.

Noch am 23. September, inzwischen bereits in Heidelberg, berichtete Wilhelm in einem Brief an Georg Forster (1754-1794): „*Das Theater sah ich nicht in seinem Glanze. Sie gaben Emilia Galotti, und das soll eins ihrer schlechtesten Stücke sein. In der That blieben auch beinah alle weit unter dem Mittelmäßigen stehn. Nur die Witthöft, als Emilie, und Mad. Engst, als Orsina, spielten ziemlich gut. Doch verfehlete, dünkt mich, die Witthöft die edle Einfalt der Emilie, und die Engst den großen hohen Geist und das tiefe Gefühl der Orsina. Sie machte bloß eine witzelnde Spötterin aus ihr. In der Bildergallerie gefielen mir nur wenig Stücke und ganz vorzüglich keins. Allenfalls ein Knabenkopf von Carlo Dolci*“⁷.

Man erkennt: Wilhelm ist alles andere als ein Jubel-Tourist.

2. Was ist Luxus?

Das Wort „Luxus“ geht auf indogermanische Wurzeln zurück (griechisch: leukos, althochdeutsch: liocht), ist also verwandt mit neuhochdeutsch „Licht“. Im Lateinischen besitzt Luxus die Bedeutung: Verschwendung, Liederlichkeit, ursprünglich aber auch Pracht, üppige Fruchtbarkeit – das Licht der Sonne führt ja auch in der Natur zu Fruchtbarkeit. Der Begriff ist also von der Wertbesetzung her ambivalent, subjektiv. Luxus kann bei dem einen schädlich, dem anderen unschädlich sein. Luxus ist, so Werner Sombart, ein Relationsbegriff⁸. Es geht darum festzustellen, inwieweit ein Durchschnittsmaß physiologischer oder kultureller Notdurft zum Exzess hin überschritten wird.

Die Wirtschaftstheoretiker des ausgehenden 18. Jahrhunderts vertraten die Auffassung, dass Luxus der Hebel der Staatsökonomie sei, als deren Seele sie die Industrie sahen – „*denn je mehr Nationalbedürfnisse, desto mehr Anstrengung*

7 Leitzmann, Albert: *Georg und Therese Forster und die Brüder Humboldt*, Bonn (1936), S. 34.

8 Sombart, Werner: *Liebe, Luxus und Kapitalismus*, München (1967), S. 86.

*und Ausbildung der Fähigkeiten, desto mehr Volksbildung und Volksreichtum.*⁹ Luxus sorgt dafür, dass Arbeitsplätze geschaffen werden und dadurch höhere Lebensqualität erreicht wird. Vom Luxus wurde auch eine Minderung gesellschaftlicher Schranken erhofft: *„Durch den Luxus lernt der Mächtige und Reiche den Wert seines armen Bruders erst kennen; denn dieser hat sich durch seine Tätigkeit emanzipiert und unentbehrlich gemacht; er ist es, der ihm sein Gold, das ungenießbare, in ... abertausend Gegenstände des Genusses verwandelt.“*

Doch wird auch deutlich auf die Schädlichkeit von Luxus eingegangen. Dann liegt eine „Ueberfeinerung“ vor, es wird zu sehr auf „Menge“, „künstliche Gegenstände“ und „zwecklosen Wechsel“ gesetzt, die zu „Ueberdruss“ führen, den guten Geschmack verderben. Das „äußere Scheinbare“, nicht der „innere Wert“, geben dann den „Ton“ an. In Johann Georg Krünitzens (1728-1796) umfassender *„Ökonomische Encyclopädie“*¹⁰ findet sich die Definition: *„Luxus ist die Ueberfeinerung des sinnlichen Geschmacks in Gegenständen des Bedürfnisses, der Bequemlichkeit und Lebensverschönerung, oder auch blos des Bedürfnisses und Lebensverschönerung in Absicht auf Menge, Wechsel und Kostbarkeit.“*

Die Zeitgenossen erfuhren Luxus offensichtlich auch unter der Perspektive des Nationalbewusstseins: Luxus ist – so Krünitz –, wenn das Fremdländische, der ausländische Tand übertrieben, das Vaterländische dagegen unterdrückt wird. Als „Vaterland“ des Luxus galt bis tief ins 18. Jahrhundert hinein Frankreich, sodann geriet England in diesen doch zweifelhaften Ruhm.

Die mit dem Luxus verbundene Problematik griff in mehreren Beiträgen selbstverständlich auch die „Berlinerische Monatsschrift“ auf, das Organ der Berliner Aufklärung, in dem Wilhelm von Humboldt selbst einige Beiträge veröffentlicht hat. Brisante Themen wurden, besonders als unter König Friedrich Wilhelm II. (1786-1797) die Zensur verstärkt wurde, in die historische – und damit

9 *Damen-Conversations-Lexikon*, hrsg. im Verein mit Gelehrten und Schriftstellerinnen von Carl Herloßsohn. Neu vorgestellt und mit einer Nachrede versehen von Peter Kaeding, 2. Aufl., Berlin (1989), S. 152f. Die Original-Ausgabe (1834–1836) bestand aus 10 Bänden. – In der zeitgenössischen Fachliteratur gab es durchaus Publikationen, die speziell weibliche Intellektuelle ansprechen wollten. Zum Beweis wird deshalb hier dieses Lexikon zitiert. Auch der Bücherbesitz der Familie Humboldt enthält entsprechende Titel, mit denen sich möglicherweise Marie Elisabeth von Humboldt befasst hat.

10 *Oekonomische Encyclopädie oder allgemeines System der Staats-Stadt-Haus- und Landwirthschaft*, erschienen von 1772-1858 in 242 Bänden. Das Stichwortfeld „Kunst“ ist in Bd. 55, erschienen 1791, abgehandelt; „Luxus“ in Bd. 82, erschienen 1801.

weniger angreifbare – Perspektive verlegt¹¹. So erschien in Heft 1 des Jahrgangs 1789 der anonyme Artikel: „*Luxus in der Kurmark zur Zeit des dreissigjährigen Krieges*“, der aus einem fiktiven „*Schreiben des Raths der Stadt Fürstenwalde an den Kurfürstl. Brandenburgischen Kanzler Friedrich Pruckmann*“^[12] zu Berlin“ bestand. In dieser angeblich im April 1626 verfassten Eingabe – also mitten im dreißigjährigen Krieg – beklagte der Rat der Stadt Fürstenwalde, dass anlässlich von Verlobungen, Hochzeiten, Kindtaufen und Begräbnissen dermaßen Schlemmerei und Überfluss herrsche, „*daß die Burgerschaft und Einwohner allbereit theils gänzlich verarmet, theils auch an ihrer Nahrung so viel Abbruch erlitten, daß sie sich kaum nunmehr nottdürftigk erhalten*“¹³ (S. 601) und auch die kurfürstlichen und die städtischen Steuern nicht mehr entrichten könnten. Die Bewirtungen zögen sich oft bis zu einer Woche hin, umfassten „*etliche zwanzig Tische Volks*“. Es müsse so viel an Nahrungsmitteln, Getränken, Obst, Gebäck und Süßigkeiten gereicht werden, wie es selbst „*mancher vornehme Mann in Berlin, der diesergleichen Leute an Vermögen sehr hoch übertrifft*“ (S. 602), nicht betreiben müsse. Die Gäste nähmen gewöhnlich so viele Reste von den Tafeln mit nach Hause, dass man sich davon noch tagelang ernähren könne, während die Gastgeber dies alles zuvor mit „*saurem Schweiß*“ (S. 603) erwerben und sich vom Munde absparen müssten.

In Heft 2 des Jahrgangs 1792 der „*Berlinischen Monatsschrift*“ meldete sich dann Carl August Graf von Struensee (1735-1804) zu Wort, seit 1791 preußischer Minister des Accise-, Zoll-, Commercial- und Fabrikenwesens, also Wirtschaftsminister, Mitglied der aufklärerischen Berliner Mittwochsgesellschaft und alter Bekannter der Familien Humboldt und Dacheroeden. Struensees Aufsatz ist betitelt: „*Einige zerstreute Sätze über den Luxus*.“ Das Wesen des Luxus besteht, so Struensee, „*in einer ausgesuchten Art und Weise ..., wie man seine Bedürfnisse befriedigt. Weder das Bedürfnis an und für sich, noch die bloße Befriedigung desselben macht den Luxus aus. Erst alsdann, wann ich auf die Art raffiniere, oder auch nur eine gewisse Art verlange, wie ich das Bedürfnis befriedige, kann mir Luxus beigemessen werden*“ (S. 154). Es kommt dabei nicht auf „*das Bedürfnis selbst und dessen Moralität*“ an, sondern auf die Form der Befriedigung des Bedürfnisses. Luxus ist zunächst weder Sünde noch ein Verbre-

11 Es erschien z. B. im Mai-Heft des Jahrgangs 1792 der Beitrag: „*Über die Pflicht der Ergebung, in Zeiten, wann die Wahrheit verfolgt wird. Eine Predigt, gehalten in England unter König Jakob II. Aus dem Englischen*“. Der Aufsatz war auf die restaurative Religionspolitik von Friedrich Wilhelm II. gemünzt. Der Verfasser, Dietrich Hermann Hegewisch (1746-1812), war Professor in Kiel und somit von der preußischen Verwaltung bzw. Justiz nicht belangbar.

12 Joachim Friedrich Pruckmann (1562-1630).

13 Die Seitenverweise sind hier wie auch bei weiteren Zitaten aus Gründen der Vereinfachung in den Text eingeschoben.

chen, „*wird es aber, sobald dadurch höhere Pflichten verletzt werden*“ (S. 136). Es handelt sich nicht um eine allgemeine Beurteilung, sondern um eine solche „*in den besonderen Fällen, nach der daraus sich ergebenden Proportion oder Disproportion*“ (S. 137). Das Tadelhafte dabei besteht „*in dem unverhältnismäßigen Aufwande von Kräften, Zeit oder Geld*“.

3. Was ist Kunst?

Kunst ist ein vielperspektivischer Begriff. Als Kunst wird bezeichnet:

- a) die schöpferische, gestaltende Tätigkeit des Menschen (damals oft als Beispiel angeführt: die Regierungskunst). Diese ist in verschiedene Disziplinen aufgeteilt;
- b) auch die Gesamtheit der Erzeugnisse dieser Tätigkeit;
- c) das künstlich Geschaffene;
- d) das Können, die Fertigkeit, die Geschicklichkeit.

Zu den engeren Begriffen von Kunst zählten bis zum Ende der alten Universitätstradition die sieben freien Künste, die „*septem artes liberales*“¹⁴, d. h. die grundlegenden Studienfächer, die herkömmlich auf die drei traditionellen Universitätsfakultäten Theologie, Jurisprudenz sowie Medizin vorbereiteten.

Davon unterschieden sich die „*Schönen Künste*“, worunter im ausgehenden 18. Jahrhundert diejenigen Künste verstanden wurden, die die Dinge des täglichen Gebrauchs verschönern, die sie angenehm machen. Beispiele dazu nannte Johann Georg Sulzer (1720-1779) in seinem vielbeachteten Lexikon: „*Allgemeine Theorie der Schönen Künste*“¹⁵: Gebäude, die ursprünglich bloß nützlich waren, die Sprache, die ursprünglich nur zur dürftigsten Verständigung verhalf. Krünitz definierte näherhin: Unter den schönen Künsten versteht man diejenigen, „*welche allein, oder doch vornehmlich das Vergnügen zum Gegenstande haben, und daher in ihrer Ausübung mehr Kenntniß und Anwendung allgemeiner Wahrheiten erfordern, als die bloß mechanischen.*“ Bei Völkern ohne Kunst herrscht „*Barbarey und Indolenz*“. Wo man Künste liebte, da „*blühte Stats-Verfassung und öffentliches Glück*“, da gab es keine Sittenverderbnis. „*In Griechenland und Italien fin-*

14 Gegliedert in: a) das Trivium: Grammatik, Rhetorik, Dialektik; b) das Quadrivium: Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie.

15 Wilhelm von Humboldt besaß die 2. Auflage, Leipzig (1792).

gen die Künste an, sich in ihrer Vollkommenheit zu zeigen, als die Denkungs-Art und die Sittlichkeit einen hohen Grad von Güte erreicht hatten.“

Und das neue Bildungsideal gründet sich noch tiefer: Die Schönen Künste – so Krünitz – nehmen Einfluss auf den Charakter der Nation, kein Volk sah das so richtig ein „*wie das cultivirteste, die Atheniensier*“. Die Bild-Säulen und Gemälde auf den öffentlichen Plätzen stellen vorbildhafte Begebenheiten dar, „*große Taten als Muster einer ruhmvollen Nacheiferung*“, und die „*Büsten verehrungswürdiger Männer ... sagen uns oft mehr, als ihre Geschicht-Schreiber*“.

4. Wilhelms Theorie der Kunst

Wir werden jetzt darauf achten, ob Kunst Wilhelm von Humboldts Auffassung zufolge Überfeinerung darstellt, unverhältnismäßig ist, höhere Pflichten verletzt. Dann sieht Wilhelm von Humboldt Kunst als Luxus. Wenn aber Kunst seiner Meinung nach Vorbildhaftes, Verehrungswürdiges festhält, die eine Richtschnur für Individuum und Gesellschaft abgeben, dann ist Kunst notwendig.

1785

Es mag erstaunen, dass sich Wilhelm von Humboldt schon sehr früh mit der Theorie der Kunst befasst hat. Es existiert eine Handschrift, betitelt „*Ueber den Begriff der Kunst*“, von Wilhelm selbst durch eine Randbemerkung auf „*März 1785*“ datiert. Leitzmann vermutete, dass dieses Fragment zu einer Reihe weiterer Stücke gehöre, die verlorengegangen sind¹⁶. Die Ausarbeitung sei, so Leitzmann, wohl als Aufgabe eines Lehrers entstanden. Er fand jedoch keine Anhaltspunkte dafür, um welchen Lehrer es sich gehandelt haben könnte. Wilhelm von Humboldt gibt selbst durch den Vermerk „*Nach Harris*“ den Verfasser seiner Vorlage an. Er hat aber offensichtlich nicht die 1744 von James Harris, einem Neffen und Schüler des Philosophen Shaftesbury, erschienene Schrift „*Three treatises, concerning art; music, painting and poetry*“ benutzt, sondern deren 1780 in Halle veröffentlichte anonyme Übersetzung: „*Jacob Harris' Abhandlungen über Kunst, Musik, Dichtkunst und Glückseligkeit*.“

Humboldt geht, um den Begriff der Kunst zu bestimmen, vier Fragen nach: Was ist Kunst? Welches ist deren Gegenstand, welches deren Absicht und welches deren Wirkung?

16 Wilhelm von Humboldt: *Werke. Paralipomena*, hrsg. v. Albert Leitzmann. Bd VII.2, Berlin (1908), S.359f. (Nachdruck 1968) (= Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften, hrsg. v. d. Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften Bd. VII).

Zur ersten Frage lautet die Antwort: Kunst „*ist die Ursach einer gewissen Wirkung*“ (S. 355). Sie ist „*eine freie, in einer erworbenen Fertigkeit gegründete Handlung, durch die etwas hervorgebracht wird*“ (S. 356). Beide, „*die Hervorbringung einer Wirkung*“ wie „*auch das blossе Vermögen sie hervorzubringen*“, heißen Kunst. Jegliche Kunst verfügt über „*Regeln, und Kunst überhaupt ist, vollständig defnirt, eine erworbene Fertigkeit eines Menschen, eine gewisse Wirkung, nach Maassgabe festgesetzter Regeln, hervorzubringen*“ (S. 357).

Als Gegenstände der Kunst kommen „*nur diejenigen veränderlichen und zufälligen Dinge, die innerhalb des menschlichen Wirkungskreises liegen*“ (S. 357), in Betracht.

Worin besteht die Absicht der Kunst? „*Der Mensch ist von Natur hilflos und schwach, ohne Bedeckung und ohne Waffen. Darum erfand er die Arzneykunst, darum die Baukunst und alle übrigen Künste, welche zu seiner Erhaltung, und zur Befriedigung seiner Nothdurft unentbehrlich sind. Der Mensch strebt nicht allein, sein Leben, und seine Gesundheit zu erhalten, er wünscht auch, seine Seele, und seinen Körper in eine angenehme Tätigkeit zu versetzen.*“

Als Wirkung der Kunst sieht Wilhelm entweder ein Werk – dann ist die Kunst bildend – oder eine Energie – dann ist die Wirkung eine energische. Bei der bildenden Kunst stehen die hervorgebrachten Teile nebeneinander, so das Bild einer fürstlichen Familie. Bei der energischen Kunst stehen die hervorgebrachten Teile in einer Aufeinanderfolge oder sind zugleich aufeinanderfolgend und nebeneinanderstehend – in einem Park blühen oder entwickeln sich das Jahr über nacheinander die verschiedensten Gewächse.

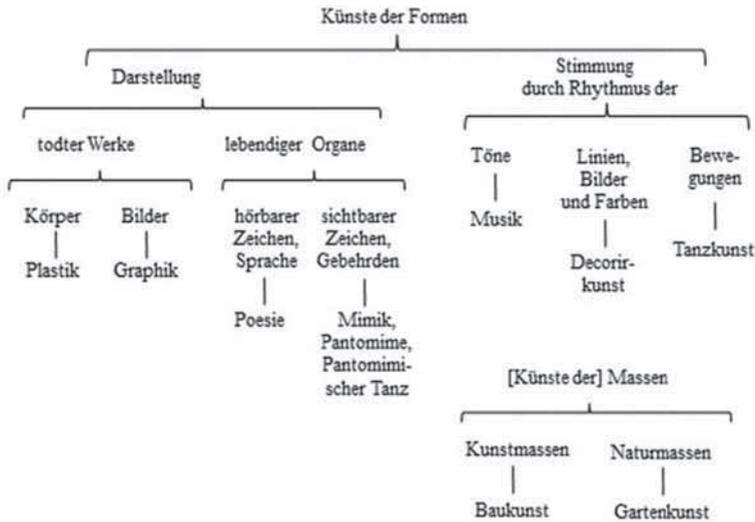
Wilhelm fasst den nach Harris gebildeten Kunstbegriff wie folgt zusammen:

„*Kunst ist: ein erworbenes Vermögen eines Menschen, eine gewisse Wirkung, nach Maassgabe gewisser festgesetzter Regeln, hervorzubringen – und zwar ein Vermögen, dessen Gegenstand alle diejenigen veränderlichen und zufälligen Dinge ausmachen, die innerhalb des menschlichen Wirkungskreises liegen – dessen Absicht dahin geht, uns gewisse Güter zu verschaffen, welche wir begehren, die unsrer Natur angemessen sind, zu deren Besitz wir gelangen können, die wir jedoch durch bloss natürliche, ununterrichtete Fertigkeiten nicht zu erwerben mögen – dessen Wirkung endlich entweder ein Werk, oder eine Energie ist.*“ (S. 359)

Soweit Wilhelms Schulweisheit!

1797/1798

Wilhelm von Humboldt entwickelte eine eigentliche, die eigene Theorie der Künste im Wesentlichen in zwei Schriften, die etliche Jahre später datieren. Es geschieht einmal in dem Fragment: „*Schema der Künste*“, sodann in der Schrift „*Ueber Göthes Herrmann und Dorothea*“. Wann genau das Fragment „*Schema der Künste*“ entstanden ist, lässt sich nicht feststellen. Leitzmann schwankt, ob die Niederschrift 1797 während des Dresden- oder des Wien-Aufenthaltes oder erst in Paris vorgenommen wurde¹⁷. So ist das Schema wohl als eine Art Vorarbeit mit dem Ziel zu werten, sich selbstständig einen Überblick über das Sachgebiet zu verschaffen. Einen Hinweis auf die etwaige Entstehungszeit könnte der einleitende Satz abgeben: „*Die Kunst besteht in der Vernichtung der Natur, als Wirklichkeit und in ihrer Wiederherstellung, als Product der Einbildungskraft.*“¹⁸ Dieser Gedanke ist zum ersten Mal in „*Ueber Göthes Herrmann und Dorothea*“ fassbar¹⁹. Den Abschluss von Humboldts Auflistung bildet das folgende Schema:



17 Ebd., S.586.

18 Wilhelm von Humboldt: *Werke. Paralipomena*, S. 584.

19 Dort heißt es im einleitenden Theorie-Teil: „*Daher ist die Kunst die Fertigkeit, die Einbildungskraft nach Gesetzen productiv zu machen; und dieser ihr einfacher Begriff ist zugleich auch ihr höchster*“ (Wilhelm von Humboldts Werke, hrsg. v. Albert Leitzmann. II. Band. 1796-1799, Berlin (1904), S. 124 (Nachdruck 1968) (= Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften, hrsg. v. d. Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften Bd. II). Vgl. auch Brief an Schiller v. 23.06.1798; Bd. XXXVII, Teil 1. Auf S. 308 heißt es, dass „*productive Einbildungskraft*“ für die Franzosen „*ganz leere Worte sind*“.

Wilhelm von Humboldt fügte hinzu, dass sich die Künste auch „*unter andre Classen zusammenordnen*“ (S. 585) lassen, so „*als Künste durch den organischen lebendigen Körper: Mimik und Tanzkunst*“, oder „*als Künste der Gedanken und Empfindungen: Poesie und Musik*“ (S. 586). Dies ist zugleich der indirekte Hinweis darauf, dass die zeitgenössische Fachliteratur ein reichhaltiges Angebot an Einteilungsmodellen vorhielt, die der belesene Wilhelm mehr oder weniger zur Kenntnis genommen haben dürfte.

Die Arbeit an der Schrift: „*Ueber Göthes Herrmann und Dorothea*“ begann Humboldt gegen Ende seines Wien-Aufenthaltes im Herbst 1797 und setzte sie in Paris fort. Schon in den Jahren zuvor hatte er sich mit anthropologisch-ästhetischen Studien befasst und entsprechende Materialien gesammelt. Es ging ihm um ein charakterbestimmtes Bild der Menschheit, und zwar auch von einzelnen Nationen, sowie um eine „*Bestimmung des Charakters unserer Zeit, des Charakters also, in dem wir selbst jetzt vorwärts schreiten sollen*“²⁰. Zentral sind für Humboldt die Kunstwerke der Alten, die er als „*Portraits ... der Menschheit und gerade in ihrem reinsten und vollsten Sinne*“ (S. 49) wertet. Wesentliche Anregungen dürften ferner insbesondere die zahlreichen Beiträge in Friedrich von Schillers Monatsschrift „*Die Horen*“²¹ geboten haben, zu deren aktiven Mitarbeitern Wilhelm zählte. Dessen während dieser Zeit aus Berlin an Friedrich von Schiller gerichtete und durchweg sehr ausführliche Briefe machen seinen Gedankenweg zu einer ausgearbeiteten Kunsttheorie deutlich²². Schließlich kamen die Kunstbegegnungen während des Dresden-Aufenthaltes im Frühjahr 1797 hinzu²³, die Wilhelm in den Folgemonaten geistig verarbeitete, sowie Anregungen aus der Lektüre von Schriften von Johann Joachim Winckelmann (1717-1768), Gotthold Ephraim Lessing (1729-1789), Johann Gottfried Herder (1744-1803) und Immanuel Kant (1724-1804).

20 Brief v. 25.06.1797; Bd. XXXVII.Teil1, S. 49.

21 Die Horen erschienen in 12 Bänden von (1795 bis 1797). Als Leitgedanken formulierte Schiller: „*Zu einer Zeit, wo das nahe Geräusch des Kriegs das Vaterland ängstiget, wo der Kampf politischer Meynungen und Interessen diesen Krieg beynahe in jedem Zirkel erneuert, ... möchte es eben so gewagt als verdienstlich seyn, den so sehr zerstreuten Leser zu einer Unterhaltung von ganz entgegengesetzter Art einzuladen. ... Aber jemehr das beschränkte Interesse der Gegenwart die Gemüther in Spannung setzt, einengt und unterjocht, desto dringender wird das Bedürfniß, durch ein allgemeines und höheres Interesse an dem, was rein menschlich und über allen Einfluß der Zeiten erhaben ist, sie wieder in Freyheit zu setzen, und die politisch getheilte Welt unter die Fahne der Wahrheit und Schönheit wieder zu vereinigen.*“ (Horen Band I, S. III/IV)

22 Im Brief v. 12.10.1795; XXXV. Bd., S. 377.

23 Dazu die Briefe v. 25.06. und v. 16.07.1797; Bd. XXXVII, S. 47ff., 69ff.

Regelmäßige Tagebuch-Eintragungen in Paris geben über den Fortschritt an der Arbeit *„Ueber Göthes Herrmann und Dorothea“* Auskunft. Am 28. Februar 1798 notierte Wilhelm: *„Ich endigte Hermann und Dorothea, es bleibt mir aber noch viel zu ändern und nicht wenig umzuarbeiten übrig.“*²⁴ (XIV, 428) Am 05.03.1798: *„Eilf Tage an Herrmann und Dorothea gearbeitet“* (S. 430). Ende März sodann: In diesem Monat nur *„dreizehn Tage gearbeitet, und diess an den Aenderungen in meiner Arbeit über Herrmann und Dorothea“* (S. 437). Der letzte Vermerk, dass er an dieser Schrift gearbeitet habe, stammt vom 13. April 1798 (S. 441).

Bei der Fachwelt, der Wilhelm in Paris begegnet, ist *„die Theorie der Kunst“* kein Thema. Eben weil er dort nur *„oratorischen und malerischen Schmuck“*²⁵ vorfindet, nicht jedoch die Charakteristika der eigentlichen Kunst, nämlich *„Objectivität und Identität, die reine Wirkung auf die Einbildungskraft“* zeigen, wird Wilhelm selbst *„auf das wahre Wesen der Kunst und Poesie gebracht“*. Im französischen Nationalcharakter spielt *„der Verstand die Hauptrolle“*²⁶, und wenn die Franzosen einmal ins Moralische verfallen, dann *„nicht gerade in die geistvollste Moralität“*. Die Moral der Franzosen *„ist ein bloßes Berechnen des größten Vorteils, und es ist schrecklich zu hören, wie materialistisch alle ohne Ausnahme über diesen Punkt reden.“*²⁷ Überhaupt benutzte Wilhelm den Parisaufenthalt dazu, den französischen und den deutschen Nationalcharakter zu vergleichen. Er erhoffte sich davon, dass ihm *„die Deutsche Natur in ihrem Adel und ihrer Vortreflichkeit ... recht klar werden wird“*²⁸. Im nächsten Brief teilte Wilhelm sodann mit, dass er seine *„Deutschheit in Paris nicht ablege“*, dass sie vielmehr wachse *„durch den Kontrast“*²⁹.

Unter dem 26.12.1797 vermerkte Humboldt in seinem Tagebuch noch eine weitere Schrift, die in diesen gedanklichen Zusammenhang gehört: *„Die Idee*

24 Wilhelm von Humboldt: *Tagebücher*. Erster Band. 1788-1798, Berlin (1916), S. 428. (Weitere Eintragungen: 30.12.1797 (S. 388); 31.12.1797 (S. 390); 31.01.1798 (S. 399): Er müsse *„noch eine bessere Methode suchen, um theils ... mehr Vollkommenheit zu geben, theils nicht soviel Zeit damit zuzubringen“*.

25 Brief v. vor dem 20.01.1798; Bd. XXXVII, Teil 1, S. 224.

26 Brief v. Anf. Dezember 1797; Bd. XXXVII. Teil 1, S. 191.

27 Brief v. 23.06.1798; Bd. XXXVII. Teil 1, S. 308. Vgl. hierzu das Gespräch zwischen Wilhelm und Alexander am 7. Juni 1798, in: *Tagebücher*, hrsg. v. Albert Leitzmann. Erster Band. 1788-1798, Berlin (1916), S.505f; ferner der frühere Beitrag des Verfassers: *„Als Nation null“ – zeitgenössische Gedanken Wilhelm von Humboldts zur Französischen Revolution in Briefen und Tagebuchnotizen der 90er Jahre*, in: Kurt-Ingo Flessau und Friedhelm Jacobs (Hrsg.): *Erziehungsdanken im Bannkreis der Französischen Revolution*, Bochum (1998), S. 147-170 (= Dortmunder Beiträge zur Pädagogik. Bd. 24).

28 Brief v. Anfang Dezember; Bd. XXXVII, T.1, S. 197.

29 Brief vor dem 20. Januar; ebd., S. 228.

der Schrift über die letzte Bestimmung des Menschen und den großen Stil im Denken, Dichten und Handeln gefasst“ (S. 278). Unter Bezug auf diese Notiz schätzt Leitzmann die Schrift „Über den Geist der Menschheit“ als den an diesem Tage niedergeschriebenen Entwurf für den gefassten Gesamtplan ein. Der Entwurf zeigt im Übrigen gedankliche Berührungen mit der Einleitung zu der Schrift über Herrmann und Dorothea, Berührungen, die schließlich auch in der Schrift „Das achtzehnte Jahrhundert“ vorliegen³⁰.

Nach Fertigstellung von „Ueber Göthes Herrmann und Dorothea“ zeigte sich Wilhelm von Humboldt sehr zufrieden³¹. Seine Arbeitsweise hat eine neue Qualität erreicht: Bei der Abfassung seiner bisherigen Arbeiten seien ihm immer noch neue Ideen gekommen, die ihn ungewiss und schwankend gemacht hätten. Diesmal jedoch seien ihm seine Ideen „so vollkommen deutlich“ geworden. Die Schrift hat sodann bei Zeitgenossen große Beachtung gefunden – es ging schließlich auch um ein Dichtwerk des berühmten Goethe. Christoph Martin Wieland (1733-1813) z. B. äußerte sich dem Weimarer Gymnasialdirektor Karl August Böttiger (1760-1835) gegenüber wie folgt (31. August 1799):

„Ich bin mit Humboldts Kritik ganz zufrieden und lese sie mit großer Aufmerksamkeit. Schade nur, dass er seine ganze Theorie in die Beurtheilung des Göthischen Gedichts einficht. Er hätte jene unabhängig von diesem vorausschicken sollen.“³²

„Ueber Göthes Herrmann und Dorothea“

Jedermann in seiner Zeit – so Humboldt – stellt sich „bei dem allgemeinen Wechsel, in welchem Meynungen, Sitten, Verfassungen und Nationen fortgerissen werden“³³, die Frage, wie er sich dem gegenüber verhalten soll.

30 Nähere chronologische Angaben zur Bearbeitungs- und Abfassungszeit sowie eine Präzisierung von inhaltlichen Berührungen bzw. Abhängigkeiten sind durchaus möglich, können jedoch in dem vorliegenden Rahmen nicht geleistet werden.

31 Brief v. 19.04.1798; Bd. XXXVII, S. 276ff.

32 Böttiger, Karl August: *Literarische Zustände und Zeitgenossen. Begegnungen und Gespräche im klassischen Weimar*, hrsg. v. Klaus Gerlach und Rene Sternke, Berlin (2006), S. 260. – Wieland missbilligte also Humboldts Gestaltungsstruktur. Ob diese Äußerung auch Eifersucht gegenüber Goethe erkennen lässt, sei dahingestellt.

33 *Wilhelm von Humboldts Werke*, hrsg. v. Albert Leitzmann. II. Band. 1796-1799, Berlin (1904), S. 124 (Nachdruck 1968) (= Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften, hrsg. v. d. Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften Bd. II).

Wenn Humboldt von dem „*allgemeinen Wechsel*“ spricht, so ist dies kein Allgemeinplatz. Humboldt hat nicht in einer Zeit gelebt und geschrieben, in der in Europa das allgemeine Leben im tiefsten Frieden ablief. Europa war alles andere als eine Idylle. Die Revolution in Frankreich mit ihren Auswirkungen in Europa und über Europa hinaus, die ständigen Kriege und die Unruhen, die allerorten im Deutschen Reich aufbrachen, erschreckten zutiefst. Der Adel aus den von den Franzosen besetzten westlichen Rheingebieten suchte in den östlichen Reichsteilen Zuflucht, der kurfürstliche Hof von Mainz residierte in Erfurt – ständig beunruhigten militärische Durchmärsche Stadt und Land. Preußische und andere Truppen rückten erst gegen die Franzosen aus, dann marschierten die Regimenter ostwärts, um die aus den polnischen Teilen erworbenen Provinzen zu besetzen. In Paris erlebte Wilhelm das Kriegspanorama aus der Sicht Frankreichs: Politische und soziale Umwälzungen, das Zerschneiden jahrhundertalter Ordnungen ereigneten sich in atemberaubender Geschwindigkeit.

Diese Frage, wie man sich angesichts der unübersehbaren Unsicherheiten und Wirren verhalten soll, findet Humboldt in den mannigfaltigsten Gestalten der Kunst aufgeworfen und „*auch so beantwortet, dass die Antwort ihm mit der Belehrung zugleich Kraft zum Handeln und Muth zum Ausharren in die Seele haucht*“. Der Dichter – so Goethe bei Herrmann und Dorothea, und allgemein gesehen der Künstler – ergreift mit seinen Gestalten den Betrachtenden „*bei der ganzen Individualität seines Wesens*“ und lässt ihn seine Phantasie gebrauchen: „*Denn durch einzelne Bilder der Phantasie den Geist auf einen hohen und weitmenschauenden Standpunkt zu führen, ist die schönste Bestimmung des Künstlers*.“ (S. 125) Die Kunst ist nicht für den Künstler da, vielmehr für diejenigen, „*welche die Werke der Kunst genießen*“; es schafft die Poesie „*nicht glücklichere Dichter, aber geweihtere Zuhörer*“³⁴.

In Humboldts Gedankenentwicklung kommt dem Begriff der Einbildungskraft besondere Bedeutung zu³⁵. Das Feld des Dichters ist die Einbildungskraft. Das Wirkliche ist aus der sinnlichen Anschauung heraus in ein Bild zu verwandeln, und dies „*ist die allgemeinste Aufgabe aller Kunst*“ (S. 126). Durch die Phantasie des Künstlers geht die Wirklichkeit über in die Phantasie des Zuschauers. Als Fähigkeit hierzu steht die Einbildungskraft bereit. „*Daher ist die Kunst die Fertigkeit, die Einbildungskraft nach Gesetzen pro-*

34 Brief v. 12.07.1798; Bd. XXXVII, S. 319.

35 Goebels, Arnim: *Das Verfahren der Einbildung: ästhetische Erfahrung bei Schiller und Humboldt*, Frankfurt a. M. (1994), S. 222f.

duktiv zu machen“ (S. 127), und dies ist *„ihr einfachster Begriff ... [und] zugleich auch ihr höchster“*. Die Kunst ist *„die Darstellung der Natur durch die Einbildungskraft“* (S. 135).³⁶

Die Einbildungskraft des Künstlers muss die Einbildungskraft des Betrachtenden entzünden. Dabei verändert der Künstler den Gegenstand, der ein Teil der Wirklichkeit war, und bringt ihn als neue Schöpfung hervor, das Wesen des Gegenstandes wird verändert *„und wird zu einer andren Höhe erhoben“* (S. 128). Im „Schema“ heißt dies: *„Die Kunst besteht in der Vernichtung der Natur, als Wirklichkeit und ihrer Wiederherstellung, als Product der Einbildungskraft“* (S. 584). Der Gegenstand ist der Realität entgegengesetzt und somit idealisch. *„Auf diese Weise muss daher alles werden, was die Hand der Kunst in das reine Gebiet der Einbildungskraft hinüberführt.“* Die Kunst veredelt und verschönt die Natur. Natur und Kunst sind verschiedene Gebiete *„und erlauben daher auch nicht mehr denselben Maassstab“* (S. 130). Der Unterschied ist, dass *„die Wirklichkeit zu den Sinnen, die Kunst zu der Phantasie spricht“* (S. 131).

Die Wirkung der Kunst erregt *„die innersten Kräfte des Menschen“*, ihr Werk *„flösst die höchste und schönste Begeisterung zu grossen Thaten ein, aber erst indem es den Menschen sich selbst giebt, schenkt es ihn der Welt“*. Die Kunst versteht es, *„das ganze Leben der Phantasie vorzuführen oder den ganzen Menschen in seinem Innersten zu erschüttern und also immer auf einmal alles zu umfassen, was ihn zu rühren vermag“* (S. 134), und darin hat *„niemand die Alten übertroffen“*. Sie stellen dar *„die Erhabenheit der Götter, die Macht des Schicksals, die Abhängigkeit des Menschen, aber auch die Größe der Gesinnung und die Höhe des Muths, durch welche er sich gegen das Schicksal zu behaupten oder gar über dasselbe zu erheben vermag“*. Von dieser Totalität aus übersieht der Mensch *„sein Verhältniss zu der Welt und dem Schicksale“*; daraus entsteht *„die beruhigende Wirkung, die jedes rein gestimmte Gemüth bei der Lesung der Alten erfährt“*. Dann ist es *„nicht mehr schwer, eine Welt zu bewegen, wenn man einen Punkt ausserhalb derselben gefunden hat, auf den man mit Sicherheit fussen kann“* (S. 137).³⁷

Und was heißt es: *„Sich gegen das Schicksal zu behaupten, oder gar über dasselbe zu erheben“*? Was erschüttert, was rührt uns in unserem Innersten? In *„Herrmann und Dorothea“* appelliert das Schicksal an unsere Größe der Gesin-

³⁶ Die Abschnitte III bis etwa X (S. 126-140) können als Ausarbeitung der Thesen 1 und 2 des „Schemas der Künste“ angesehen werden. Dieses Schriftstück dürfte mithin parallel zu *„Herrmann und Dorothea“* entstanden sein. Ob gleich zu Anfang der Arbeit an dem Epos, bleibt unsicher, da nach Beendigung der Arbeit am 28. Februar noch einige und z. T. umfassende Umarbeitungen erfolgt sind. ³⁷ Vgl. die Zielsetzung der „Horen“, s. oben Anm. 21.

nung und an die Höhe unseres Mutes und fordert uns zu höchster und schönster Begeisterung und zu großen Taten auf:

„Im Vordergrund einige Charaktere, Menschen, die Gleichheit des Wohnorts, der Beschäftigung, der Gesinnungen in einem engen Kreis mit einander verbindet; dann in der Ferne ein Zug von Ausgewanderten, durch Krieg und bürgerliche Unruhen aus ihrer Heimath vertrieben. Gleich hier also steht die Menschheit und das Schicksal vor uns da, jene in reinen, festen, idealischen und zugleich durchaus individuellen Formen, dieses in einer Staaten erschütternden, wirklichen und historischen Begebenheit. Die Ruhe einer Familie contrastirt gegen die Bewegung eines Volks, das Glück einzelner gegen den Unternehmungsgeist vieler.“ (S. 271f)

Kunst, so der Schriftsteller und Politiker Ernst Fischer (1899-1972), ist zwar jeweils zeitbedingt und stellt die Wirklichkeit dar, wie sie der gesellschaftlichen Formation entspricht. Aber Fischer betont, dass sie *„zugleich über diese Begrenztheit hinausgeht, im geschichtlichen Augenblick zugleich ein Moment der Menschheit, ihrer fortschreitenden Entwicklung gestaltet“*³⁸. Die Geschichte der Menschheit ist ein Kontinuum. *„Uraltes, scheinbar Verscholtenes ist in uns aufbewahrt, bricht plötzlich auf und spricht zu uns, wie die Schatten des Hades, denen Odysseus von seinem Blut zu essen gab.“* Niemals *„ist Kunst nur wissenschaftliche Beschreibung der Wirklichkeit; immer ist es ihre Funktion, den ‚ganzen‘ Menschen zu ergreifen, die Teilnahme des Ich an fremdem Dasein und Schicksal zu ermöglichen, es zu befähigen, sich mit dem andren zu identifizieren, sich zu eigen zu machen, was es nicht ist und dennoch zu sein vermag“*³⁹. Kunst ist wesentlich Aufklärung und *„Anleitung zum Handeln“*⁴⁰.

Und so fließt, was Kunst notwendiger Weise ausmacht, in Wilhelm von Humboldts Kernforderung ein, dass dem Menschen *„die höchste und proportionirlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen“* gelinge. Die Entwicklung der menschlichen Kräfte erfordert Freiheit. Freiheit gewinne ich durch eben jenen Punkt außerhalb der Welt, der mich in die Lage versetzt, dass ich über die Welt verfüge, nicht mehr die Welt über mich. Die Mannigfaltigkeit der Situationen, an denen ich meine Kräfte wette, das sind die vielfältigen Erscheinungsformen, die mir die Kunst bietet.

38 Fischer, Ernst: *Von der Notwendigkeit der Kunst*. Mit einem Nachwort von Karl-Markus Gauß. Frankfurt/Main (1985), S. 15.

39 A. a. O., S. 17.

40 A. a. O., S. 18.

Die Stadt – die Kunst – der Mensch **Die Kunst ist eine Tochter der Freiheit (sagt Schiller)***

VON INGE BROSE-MÜLLER

Bei einem Besuch in Weimar behauptet Varnhagen von Ense im Tagesblatt vom 8. Juli 1825: *„Weimar ist fast nur ein Abglanz von Goethe's Geist; das ganze Land ist von ihm befruchtet, alle Anstalten, Einrichtungen, Pflanzungen, Bauten u. s. w. tragen seinen Anteil; die Wissenschaften, die Kunst, die Lebensbildung, hängen mit seinem Dasein zusammen.“*⁴¹ Das sagt ein Zeitgenosse. Doch es trifft auch heute zu – trotz der Musikhochschule „Franz Liszt“, trotz der Bauhaus-Ära und obwohl auch Herder und Schiller dort lebten. Durch die Stellung als Minister und gleichzeitig Dichter hatte Goethe in freundschaftlicher Verbindung zu Großherzog Karl August und zu Anna Amalia die Macht, aber auch die Fähigkeit, das Stadtbild einerseits und die kulturelle Entwicklung andererseits zu gestalten. Stadt, Kunst, Mensch bilden ein Wirkungsdreieck.

Gilt das auch für die ehemalige Residenzstadt Mannheim? Nicht auszudenken, was aus Mannheim geworden wäre, hätte Schiller nach seinem Jahr als Theaterdichter nicht weiterziehen müssen. Oder hätte Mozart die begehrte Anstellung beim Mannheimer Akademie-Orchester bekommen, das heute auf eine lange Tradition zurückblickt. Von Mozart zeugt (außer der Aufführung der Akademiekonzerte im „Mozartsaal“) nur noch eine Plakette im Eingang des C & A – Hauses am Paradeplatz. Dort stand früher das Hotel Pfälzer Hof, wo Mutter und Sohn Mozart kurze Zeit abstiegen, bis sie in die billigeren F-Quadrate umzogen (Der historische Kern Mannheims ist in Quadrate gegliedert, die, vom Ehrenhof des Schlosses aus gesehen, links der Breiten Straße von A bis K und rechts von L bis U bezeichnet sind und seitlich fortlaufend durchnummeriert werden). Schiller findet sich in den sommerlichen Schiller-Festspielen des Mannheimer Nationaltheaters (am Goetheplatz) wieder und damit etwas mehr als an anderen Bühnen. Sein Denkmal steht auf dem Schillerplatz, wo in klassischer Zeit das Theater war (B 3). Dass Schiller in Mannheim im Bewusstsein geblieben ist, zeigte die große Schiller-Ausstellung des Reiss-Engelhorn-Museums im 200. Todesjahr des Dichters 2005.

* Manuskript des Vortrags, gehalten zur 102. Tagung der Humboldt-Gesellschaft am 3. Oktober 2015 in Mannheim.

1 Varnhagen von Ense, *Tageblätter*, in Varnhagen, *Werke*, hrsg. von Konrad Feilchenfeldt, Frankfurt (1994), V, 109.

Eine Schiller- oder Mozart-Stadt ist Mannheim nicht geworden, und dennoch ist es die Kunst, die dieser Stadt ein Gesicht gibt, sie unverwechselbar macht.

Ein Gang durch die Stadt führt zu Zeugen der Vergangenheit. Den Mittelpunkt des Friedrichsplatzes bildet das Mannheimer Wahrzeichen, der Wasserturm, mit typischem *Jugendstil*-Dekor. Gebaut wurde er zwischen 1886 und 1889 nach dem prämierten Entwurf des Berliner Architekten Gustav Halmhuber, der auch am Reichstag in Berlin mitwirkte. Der Turm versammelt in der Runde ein ganzes Jugendstilensemble in rotem Sandstein. Der Kunsthalle sieht man den Baustil auf der Vorderseite, wo der moderne Mitzlaff-Bau abgerissen ist, nicht gleich an. Doch auf der Rückseite erhebt sich das Jugendstilportal, das in den kürzlich sanierten Altbau führt, den der Architekt Hermann Billing bis 1907 errichtete. In jenem Jahr wurde zum dreihundertsten Stadtjubiläum das Museum mit einer Jugendstil-Ausstellung eröffnet, auf die sich die gegenwärtige Präsentation bezieht. Verfolgt man die Runde am Friedrichsplatz weiter, so wirken die beiden Arkadenbauten wie ein Tor, das sich zur Augusta-Anlage öffnet, wo moderne Kunst auf dem Mittelstreifen für Diskussionen sorgt. Weitergehend, gelangt man zum „Rosengarten“, der Musik- und Kongresshalle Mannheims, die den Jugendstil nicht nur architektonisch zeigt, sondern mit den Rosen auch im Namen zu tragen scheint. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass der Name von „Rossegarten“ kommt, weil die Bürger ihre Pferde abends außerhalb der „Quadrate“ auf die Weide führten. Der Rosengarten wurde 1900 bis 1903 nach Plänen von Bruno Schmitz errichtet. Nach den Zerstörungen im II. Weltkrieg stellte man nur die Fassade wieder her, und dahinter entstand, geplant von Karl Schmucker, ein Neubau, der heutiger Nutzung gerecht wird. Selbst die Laternen rund um den Friedrichsplatz sind mit Jugendstil-Adlern geschmückt. Diese Geschlossenheit des Platzes ist bemerkenswert, auch wenn das Ensemble moderne Bauwerke, wie die kommende Kunsthalle, integrieren muss.

Im Zentrum der Stadt trifft man auf Zeugen einer anderen Zeit. Die Planung der *barocken* Stadt Mannheim ist vom Schloss her zu denken. Die Kurfürsten Karl Philipp und Karl Theodor bescherten uns die Quadrate-Stadt, bauten das zweitgrößte Barockschloss nach Versailles. Das diente der Selbstdarstellung, gab aber auch vielen Künstlern und Handwerkern Brot. Als 1777 die bayerische Linie der Wittelsbacher ausstarb, erbt Karl Theodor auch dieses Kurfürstentum, musste aber seinen Hof nach München verlegen und nahm einen Teil des Glanzes in seinem Hofstaat mit. Doch Mannheim versank nicht in Unbedeutendheit. Noch hier hatte Karl Theodor einen bis dahin unbekanntem Musikstil gefördert, in dem seine Hofkapelle unter Johann Stamitz zusätzliche Instrumente aufnahm und durch dynamischen Orchestervortrag mit Crescendo und Decrescendo den „empfindsamen Stil“ bewirkte und zum Wegbereiter der deutschen Klassik wurde. Die „Mann-

heimer Schule“ blieb in der Musikgeschichte die „Mannheimer Schule“, obwohl Karl Theodor nach München ging. Auch das kurz vor 1777 in B 3 erbaute Schauspielhaus sollte als Wirtschaftsfaktor in der ehemaligen Residenzstadt bleiben. Der Kurfürst ernannte den Freiherrn Wolfgang Heribert von Dalberg zum ersten Intendanten. Hier werden Schillers *Räuber* uraufgeführt, doch sein *Fiesko* findet keine Gnade. Die Mannheimer Entwicklung zeigt, wie vom Kurfürsten als Mäzen starke kulturelle Impulse ausgehen, doch nach der Residenzzeit wird die Kunst von anderen Persönlichkeiten vorangetrieben. Das Verdienst der Prägung kann nicht einem Einzelnen zugeschrieben werden – wie Goethe in Weimar.

Mannheim ist nicht nur Kunststadt. Die Industrialisierung hat dem Wachstum Anschlag gegeben. Der Hafen wurde zu einem wichtigen Umschlagplatz ausgebaut, die Dampfschiffe brachten mehr Menschen hierher, also mussten Anfang des 19. Jahrhunderts mehr Hotels gebaut werden. Entsprechend dem Wachstum konnte auch umfangreicher in Kunst investiert werden, was man der prachtvollen Architektur der Bürgerpalais ansieht. Waren in der Barockzeit Fürsten die Mäzene, ging diese Aufgabe im 19. Jahrhundert mehr auf das Bürgertum über, das dann auch den Jugendstil getragen hat.

Obwohl die Stadt Mannheim von Jahr zu Jahr einen beträchtlichen Kulturetats hat, ließen sich die kulturellen Aktivitäten nicht bewältigen, wenn es das moderne Mäzenatentum der reichen Bürger und Firmenchefs nicht gäbe. In Fördervereinen kann sich aber jeder Bürger dafür engagieren. Das kommt dem Theater, der Oper, dem Tanztheater, der Malerei, den Konzerten, aber auch der Wortkunst in Lesungen z. B. zugute. Die Pop-Akademie begeistert die junge Generation. Aber es ging ein Aufschrei durch die Bevölkerung, als die Kultusministerin von Baden-Württemberg ihretwegen die Mittel für die Mannheimer Musikhochschule dezimieren wollte. Die Bedeutung der „Mannheimer Schule“ war wohl auf Landesebene in Vergessenheit geraten!

Bisher habe ich anzudeuten versucht, in welcher Vielfalt Kunst in der Stadt vertreten ist. Doch *die Stadt, die Polis*, steht auch für das Politische im Zusammenhang mit Kunst und Menschen, den schaffenden und den rezipierenden. Die Bedeutung des Politischen und der Kunst für die Vervollkommnung des Menschen beschreibt Schiller in seiner Schrift „*Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*“².

² *Schillers Werke*, Nationalausgabe, begr. von Julius Petersen, hrsg. von Benno von Wiese, Norbert Oellers u. a., Weimar (1953ff.), 20. Band, *Philosophische Schriften*, Erster Teil, unter Mitwirkung von Helmut Koopmann, zit.: NA mit Band- und Seitenzahl. Hier: NA 20, 309-412.

Schiller gerät nach seiner Heirat mit Charlotte Lengefeld und trotz seiner Anstellung als Geschichtsprofessor in Jena durch Krankheit in wirtschaftliche Not. Im Dezember 1791 vermittelt der dänische Dichter Jens Baggesen ihm ein dreijähriges Stipendium des Prinzen Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Augustenburg und des Grafen Ernst Heinrich Schimmelmann, seines Ministers. Es bedarf also des Vermittlers, der aus eigener Erfahrung die Knappheit kennt, und es bedarf des Mäzens, der einen großen Denker wahrnimmt.

Schiller bedankt sich im ersten seiner 27 Briefe an den Augustenburger zunächst devot, stellt dann seinen Plan vor: *„Ich werde von einem Gegenstande sprechen, der mit dem besten Teil unsrer Glückseligkeit [die emotionale Seite] in einer unmittelbaren, und mit dem moralischen Adel der menschlichen Natur [der Vernunft] in keiner sehr entfernten Verbindung steht. Ich werde die Sache der Schönheit vor einem Herzen führen, das ihre ganze Macht empfindet und ausübt ...“* [NA 20, 309].

Der Dichter setzt mit der Analyse seiner aktuellen politischen Situation ein, den inhumanen Ausschreitungen des Revolutionsjahres 1793 in Paris. Die Schreckensherrschaft zwingt zum Nachdenken über die Erziehung des Menschen, der sich im Zeitalter der Aufklärung zwar auf ein hohes theoretisches Niveau erhoben habe, der aber die praktische Kultur vermissen lasse. Ihm fehle der Sinn für das Schöne, ohne welchen moralisches Denken nicht entstehe [NA 26, 266]. Schiller führt dem prorevolutionär eingestellten Augustenburger die Kehrseite der Französischen Revolution vor Augen, um dann gegen die gesellschaftlichen Zustandsformen, die Barbarei der >niedern< und die Verweichlichung der >civilisierten Klassen<, das Heilmittel der Kunst, die Erziehung zum Geschmack einzusetzen [NA 26, 263; Alt II, 126]³.

„Meine Ideen, mehr aus dem einförmigen Umgange mit mir selbst als aus einer reichen Welterfahrung geschöpft oder durch Lektüre erworben, werden ihren Ursprung nicht verleugnen“ [NA 20, 309]. Er beruft sich ausdrücklich auf Kantische Grundsätze. Dennoch ist es für Kunst und ästhetische Theorie von großer Bedeutung, dass die Ideen durch ihn hindurchgehen. Nur durch die eigene Empfindung und intellektuelle Bewältigung entstehen ein neuer Gedanke oder neue Kunst. Der fortschreitende individuelle Wahrnehmungsprozess ermöglicht, alte Phänomene neu zu verstehen. Diese Fähigkeit gilt nicht für jeden. Im Brief an Körner vom 03.02.1794 untersucht Schiller, *„... was man sich von einer Theo-*

3 Peter-André Alt, *Schiller – Leben, Werk, Zeit, I und II*, München (2000), zit.: Alt mit Band- und Seitenzahl

rie des Schönen zu erwarten und besonders in Rücksicht auf die hervorbringende Kunst zu versprechen hat. Dies führt mich natürlicherweise auf die von aller Theorie unabhängige Erzeugung des Originalschönen durch das Genie. Hier bin ich gerade jetzt, und es wird mir gar schwer, über den Begriff des Genies mit mir einig zu werden ... Wenn das Genie durch seine Produkte die Regel gegeben hat, so kann die Wissenschaft diese Regeln sammeln, vergleichen und versuchen, ob sie unter noch allgemeinere und endlich unter einen einzigen Grundsatz zu bringen sind. Da sie aber von der Erfahrung ausgeht, so hat sie auch nur die eingeschränkte Autorität empirischer Wissenschaften. Sie kann bloß zu einer verständigen Nachahmung gegebener Fälle, aber niemals zu einer positiven Erweiterung führen. Alle Erweiterung in der Kunst muß von dem Genie kommen; die Kritik führt bloß zur Fehlerlosigkeit.“

Schiller stellt seine Überlegungen in ein polares Spannungsfeld: >Schönheit und Moral< stehen hier zur Debatte; an anderer Stelle >Anmut und Würde< oder >Naive und sentimentalische Dichtung<, die jeweils die Bereiche der Vernunft und des Gefühls kontrastieren.

Unter dem Begriff des Genies lassen sich gerade Schillers und Goethes Schaffensprozess gegenüberstellen, so wie Schiller ihn als sentimental oder naïv charakterisiert. Schiller denkt über das Genie nach, wie das Zitat oben zeigt, wobei die Definitionen innovativ sind; Goethe führt uns in Werther den genialen Künstler vor, der seine Unfähigkeit als Maler paradox behauptet und gleichzeitig ein geniales Wortkunstwerk schafft: *„Ich bin allein [schreibt Werther an seinen Freund Wilhelm] und freue mich meines Lebens in dieser Gegend, die für solche Seelen geschaffen ist wie die meine. Ich bin so glücklich, mein Bester, so ganz in dem Gefühle von ruhigem Dasein versunken, daß meine Kunst darunter leidet. Ich könnte jetzt nicht zeichnen, nicht einen Strich, und bin nie ein größerer Maler gewesen als in diesen Augenblicken. Wenn das liebe Tal um mich dampft, und die hohe Sonne an der Oberfläche meines Waldes ruht, und nur einzelne Strahlen sich in das innere Heiligtum stehlen, ich dann im hohen Grase am fallenden Bache liege, und näher an der Erde tausend mannigfaltige Gräschen mir merkwürdig werden; wenn ich das Wimmeln der kleinen Welt zwischen Halmen, die unzähligen, unergründlichen Gestalten der Würmchen, der Mücken näher an meinem Herzen fühle, und fühle die Gegenwart des Allmächtigen, der uns nach seinem Bilde schuf, das Wehen des Allliebenden, der uns in ewiger Wonne schwebend trägt und erhält; mein Freund! wenn's dann um meine Augen dämmt, und die Welt um mich her und der Himmel ganz in meiner Seele ruhn wie die Gestalt einer Geliebten – dann sehne ich mich oft und denke: Ach könntest du das wieder ausdrücken, könntest du dem Papiere das einhauchen, was so*

*voll, so warm in dir lebt, daß es würde der Spiegel deiner Seele, wie deine Seele ist der Spiegel des unendlichen Gottes!*⁴

Die Analyse der sich steigernden Konditionalsätze und des aussagestarken Anakoluths vermeide ich, weil hier der geniale Künstler unmittelbar als neuer Schöpfer vor uns steht. Goethe gestaltet schon 1774, was Schiller 1793 als positive Erweiterung durch das Genie bezeichnet.

Im Laufe der Briefe wendet sich Schiller von seiner Zergliederung des Schönen (so im Brief vom 20.06.1793 an Körner) ab und widmet sich den Fragen der Wirkung des Schönen und der Kunst. Die Frage bleibt: Kann Kunst wahre Humanität ermöglichen? Eine heutige Frage stellt sich Schiller nicht: Ist Kunst immer schön?

Schiller schreibt über sein Thema zunächst in den Kallias-Briefen an Gottfried Körner, 1793 verfolgt er es in den Briefen an den Augustenburger weiter. Doch nach dem 10. Brief im Januar 1794 werden fast alle Abhandlungen bei einem Brand des Kopenhagener Schlosses zerstört. Schiller verspricht, den Verlust aus seinen Notizen zu ersetzen. Aufgrund seiner weitergehenden Einsichten, die er in den Briefen an Körner entwickelt hat, entsteht eigentlich ein neues Werk, das er unter dem Titel *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen* in der Zeitschrift *Die Horen* 1795 publiziert.

Schiller ist in seinem Plädoyer für Schönheit und Kunst nicht blauäugig; immer wieder geht er von dem physischen Zustand einer Nation aus, hat die Grundbedürfnisse im Blick: „*Der Mensch ist noch sehr wenig, wenn er warm wohnt und sich satt gegeben hat, aber er muß warm wohnen, und satt zu essen haben, wenn sich die beßre Natur in ihm regen soll. ... Erst muß der Geist vom Joch der Nothwendigkeit losgespannt werden, ehe man ihn zur Vernunftfreiheit führen kann.*“ (An Christian von Augustenburg, 11. Nov. 1793. NA 26, 299).

Das europäische Flüchtlingselend heute kann man demnach nicht mit Kunst lösen, aber die Überwindung hässlicher Bilder der Flucht durch menschliche Aufnahme wäre ein notwendiger Schritt zur humanen Vervollkommnung – beider Seiten.

Wenn der Unternehmer Würth seinen Mitarbeitern Bilder der eigenen Kunstsammlung eröffnet, sind sie in Brot und Lohn, haben Sinn für die Kunstsphäre,

4 *Goethes Werke*, Hamburger Ausgabe (HA) (1951), hrsg. von Erich Trunz, 6, 9.

um aus gedanklicher Begrenzung herauszukommen. Das Angebot fördert individuelle Entwicklung.

Doch von solchen praktischen Gedanken hält Schiller Abstand. Er geht aber von der politischen Wirkung auf die Kunst aus, wenn er schreibt: *„Der Lauf der Begebenheiten hat dem Genius der Zeit eine Richtung gegeben, die ihn je mehr und mehr von der Kunst des Ideals zu entfernen droht. Diese [Kunst] muß die Wirklichkeit verlassen, und sich mit anständiger Kühnheit über das Bedürfniß erheben; denn die Kunst ist eine Tochter der Freyheit, und von der Nothwendigkeit der Geister, nicht von der Nothdurft der Materie will sie ihre Vorschrift empfangen.“* [NA 20,311] D.h., die Kunst ist der Freiheit nachgeboren! Daher widmet sich Schiller bis zum 8. Brief dem Zusammentreffen von Staat und Individuum. Im 9. – geradezu hymnischen – Brief wendet er sich dem Künstler und seiner Sendung zu. Er ist sich eines möglichen Zirkelschlusses bewusst:

„Die theoretische Kultur soll die praktische herbeyführen und die praktische doch die Bedingung der theoretischen seyn? Alle Verbesserung im politischen soll von Veredelung des Charakters ausgehen – aber wie kann sich unter den Einflüssen einer barbarischen Staatsverfassung der Charakter veredeln? Man müßte also zu diesem Zwecke ein Werkzeug aufsuchen, welches der Staat nicht hergiebt, und Quellen dazu eröffnen, die sich bey aller politischen Verderbniß rein und lauter erhalten. Jetzt bin ich an dem Punkt angelangt, zu welchem alle meine bisherigen Betrachtungen hingestremt haben. Dieses Werkzeug ist die schöne Kunst, diese Quellen öffnen sich in ihren unsterblichen Mustern.“ [NA 20, 332f.]

Bei diesen „unsterblichen Mustern“ mag jedem von uns ein anderes Beispiel einfallen, Schiller denkt vor allem an die Kunst der Griechen, der er Vollkommenheit zuschreibt. Dem Dichter in seiner Zeit gibt er den Rat: *„... strebe, aus dem Bunde des Möglichen mit dem Nothwendigen das Ideal zu erzeugen* [NA 20, 334]. *... gieb der Welt, auf die du wirkst, die R i c h t u n g zum Guten, so wird der ruhige Rhythmus der Zeit die Entwicklung bringen. ... Lebe mit deinem Jahrhundert, aber sey nicht sein Geschöpf; leiste deinen Zeitgenossen, aber was sie bedürfen, nicht was sie loben. ... Verjage die Willkühr, die Frivolität, die Rohigkeit aus ihren Vergnügungen, so wirst du sie unvermerkt auch aus ihren Handlungen, endlich aus ihren Gesinnungen verbannen. Wo du sie findest, umgieb sie mit edeln, mit großen, mit geistreichen Formen, schließe sie ringsum mit den Symbolen des Vortrefflichen ein, bis der Schein die Wirklichkeit und die Kunst die Natur überwindet.“* [NA 20, 335f.] [Sehr idealistisch! „Wirklichkeit“ meint das Ding an sich, „Schein“ sein Erscheinen, das wir wahrnehmen.]

Anfangs habe ich mich gefragt, wer denn in der ästhetischen Erziehung des Menschen der Erzieher ist. Hier, im 9. Brief, lässt Schiller ihn hervortreten: Es ist der Künstler. Für unsere heutige Welt eine kühne Behauptung! Aber versucht nicht der chinesische Künstler Ai Wei Wei auch, seine Gesellschaft zu erziehen?

Mit dem Auftrag an den Künstler endet der erste Teil (Brief 1 – 9), in dem der Autor seine Zeit und das aufgeklärte Individuum analysiert und auch die kulturpolitische Erneuerung fordert. Der zweite Teil (Brief 10 – 16) bringt den Kern der Abhandlung, in dem Schiller sich damit beschäftigt, was im Menschen vorgeht. Er beschreibt die „*Triebstruktur des Menschen und die aus ihr ... abgeleitete Definition des Schönen als vermittelnde Kraft, welche die widerstreitenden Energien des Individuums auszugleichen vermag. Der letzte Abschnitt (Brief 17 – 27) durchleuchtet schließlich den ästhetischen Zustand des Subjekts, seine integrative Leistung und dessen Funktion innerhalb der menschlichen Entwicklungsgeschichte.*“ [Alt II, 129]

In der Untersuchung der Triebstruktur des Individuums will Schiller zur Totalität des Menschen, die durch die theoretische Kultur der Aufklärung verloren gegangen ist, erneut hinführen. Die gegensätzliche Verirrung seines Zeitalters in „Rohigkeit“ einerseits und „Erschlaffung“ andererseits (der <niedern> und <civilisierten Klassen>) will er durch die „schöne Kultur“ überwinden, fragt sich aber, wie ein Heilmittel gegen solche Antipoden wirken kann. Da er bei seinen Definitionen auch mögliche Gegenargumente erwägt und Begriffe unterschiedlich formuliert, z. B. von der „Kunst“, die er mit der Schönheit gleichsetzt, und von der „schönen Kunst“ spricht, so als gäbe es zu ihr eine Vorform, ist die klare Aussage schwer fassbar. Schillers Überlegungen gelten sowohl der Phylogense wie der Ontogenese des Menschen. Aus diesem Überblick schreibt er: „*Der reine Vernunftbegriff der Schönheit, wenn ein solcher sich aufzeigen ließe, müßte also – weil er aus keinem wirklichen Falle geschöpft werden kann, vielmehr unser Urtheil über jeden wirklichen Fall erst berichtigt und leitet – auf dem Wege der Abstraktion gesucht, und schon aus der sinnlichvernünftigen Natur gefolgert werden können: mit einem Wort: die Schönheit müßte sich als eine nothwendige Bedingung der Menschheit aufzeigen lassen.*“ [NA 20, 340] Abstraktion ist das Mittel, mit dem der Autor unterschiedliche Kräfte im Menschen feststellt: Das, was bleibt, nennt er seine Person, das Wechselnde seinen Zustand. Das Bleibende kann nicht aus der Veränderung hervorgehen, und daher ist für Schiller die Idee des in sich selbst gegründeten Seins Freiheit. Der Zustand hingegen ist von außen bestimmt, dieses *abhängige Seyn oder Werden* erfolgt in der *Z e i t* [NA 20, 342].

Die Persönlichkeit allein „... *und unabhängig von allem sinnlichen Stoffe betrachtet, ist bloß die Anlage zu einer möglichen unendlichen Aeußerung; und solange er [der Mensch] nicht anschaut und nicht empfindet, ist er noch weiter nichts als Form und leeres Vermögen. Seine Sinnlichkeit, für sich allein und abgesondert von aller Selbstthätigkeit des Geistes betrachtet, vermag weiter nichts, als daß sie ihn, der ohne sie bloß Form ist, zur Materie macht, aber keineswegs, daß sie die Materie mit ihm vereinigt. Solange er bloß empfindet, bloß begehrt, und aus bloßer Begierde wirkt, ist er noch weiter nichts als Welt, wenn wir unter diesem Namen bloß den formlosen Inhalt der Zeit verstehen. Seine Sinnlichkeit ist es zwar allein, die sein Vermögen zur wirkenden Kraft macht, aber nur seine Persönlichkeit ist es, die sein Wirken zu dem seinigen macht. Um also nicht bloß Welt zu seyn, muß er der Materie Form ertheilen; um nicht bloß Form zu seyn, muß er der Anlage, die er in sich trägt, Wirklichkeit geben.*“ [NA 20, 343]

Diesen Voraussetzungen entsprechend, stellt Schiller im 12. Brief erstens den sinnlichen Trieb (auch Sachtrieb genannt) und zweitens den Formtrieb einander gegenüber. Der erste will Veränderung und dass die Zeit einen Inhalt hat; der zweite geht von der vernünftigen Natur des Menschen aus und will sie in Freiheit setzen. Er will in allem Wechsel des Zustands seine Person behaupten. Da ein Antagonismus dieser Triebe besteht (13. Brief), ist es Aufgabe der Kultur⁵, beiden Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Dazu müssen Gefühlsvermögen und Vernunftvermögen ausgebildet werden. Die Kultur muss die Sinnlichkeit gegen Eingriffe der Freiheit schützen, und sie muss die Persönlichkeit gegen die Macht der Empfindungen bewahren. (13. Brief)

Die Aufgabe des Menschen sieht Schiller darin, sich der Idee seines Menschseins zu nähern, ein unendlicher Prozess, ohne dass das Ziel erreicht werden kann. Als Idealist formuliert Wilhelm von Humboldt den Gedanken ähnlich, wenn auch ohne den Dualismus der Triebe. In den Briefen an Charlotte Diede schreibt er: „... *jeder Mensch trägt eigentlich, wie gut er sey, einen noch besseren Menschen in sich, der sein viel eigentlicheres Selbst ausmacht, dem er aber wohl einmal untreu wird, und an diesem inneren und nicht so veränderlichen Seyn, nicht an dem veränderlichen und alltäglichen muß man hängen, auf jenes dieses zurückführen, und manches verzeihen, woran jenes tiefere Seyn unschuldig ist.*“ [Leitzmann I, 57, Burgörner 1822]⁶. Hier sieht Humboldt die Norm

⁵ Schiller definiert „Kultur“ nicht. Zu denken ist wohl an die Übereinkunft in Werten und Vorstellungen, aber auch an das dementsprechend Geleistete wie Kunstwerke.

⁶ *Wilhelm von Humboldts Briefe an eine Freundin*, 2 Bde, hrsg. von Albert Leitzmann, Leipzig (1910).

statisch. Wie der Mensch zu diesem Kern kommt, sagt er nicht. In dem Bruchstück aus den frühen 1790er Jahren „*Theorie der Bildung des Menschen*“⁴⁷ äußert er sich – bis in die Terminologie hinein – ähnlich wie sein Freund Schiller: „*Im Mittelpunkt aller besonderer Arten der Thätigkeit nemlich steht der Mensch, der [...] nur die Kräfte seiner Natur stärken und erhöhen, seinem Wesen Werth und Dauer verschaffen will. Da jedoch die bloße Kraft einen Gegenstand braucht, an dem sie sich üben, und die bloße Form, der reine Gedanke, einen Stoff, in dem sie, sich darin ausprägend, fort dauern könne, so bedarf auch der Mensch einer Welt außer sich. [...] Bloss weil beides, sein Denken und sein Handeln nicht anders, als nur vermöge eines Dritten, nur vermöge des Vorstellens und des Bearbeitens von etwas möglich ist, dessen eigentlich unterscheidendes Merkmal es ist, NichtMensch, d. i. Welt zu seyn, sucht er, soviel Welt, als möglich zu ergreifen, und so eng, als er nur kann, mit sich zu verbinden.*“ [Humboldt, Werke, I, 235] Auch Humboldt sieht als Ziel „*innere Verbesserung und Veredelung*“ (ebd.).

Schiller und Humboldt wohnen in dieser Zeit mit ihren Familien in Jena am Markt, leben in täglichem Gedankenaustausch; gemeinsam besuchen sie 1794 Fichtes Vorlesung, an dessen Gegenüberstellung von Ich und Nicht-Ich Humboldts „NichtMensch“ erinnert.

Schillers Modell ist aber stärker dynamisch, weil widerstreitende Kräfte am Werk sind, und es geht einen Schritt weiter. Bei der Ausgangsfrage, wie gelange ich zum Menschsein, müssen der sinnliche Trieb mit dem Gegenstand *L e b e n* und der Formtrieb mit dem Gegenstand *G e s t a l t* vermittelt werden durch den *S p i e l t r i e b*, dem Schiller *l e b e n d e G e s t a l t* zuspricht. Wie kann diese Vermittlung geschehen?

„*Haben wir uns [...] dem Genuß ächter Schönheit dahin gegeben, so sind wir in einem solchen Augenblick unsrer leidenden und thätigen Kräfte in gleichem Grad Meister, und mit gleicher Leichtigkeit werden wir uns zum Ernst und zum Spiele, zur Ruhe und zur Bewegung, zur Nachgiebigkeit und zum Widerstand, zum abstrakten Denken und zur Anschauung wenden. Diese hohe Gleichmüthigkeit und Freyheit des Geistes [...] ist die Stimmung, in der uns ein ächtes Kunstwerk entlassen soll, und es giebt keinen sicherern Proberstein der wahren ästhetischen Güte.*“ [NA 20, 380] Das Kunstwerk versetzt uns also in Freiheit. Dem möchte man mit innerem Wohlbehagen zustimmen, auch wenn moderne

7 Wilhelm von Humboldt, *Werke* – in fünf Bänden, hrsg. von Andreas Flitner und Klaus Giel, Darmstadt, 3. Aufl. (1980). Bd. 1, 234-240.

Kunst anders ausgerichtet ist; Brechts episches Theater z. B. beunruhigt und fordert zum Handeln auf, verstärkt also den Formtrieb. Auch Joseph Beuy' Werke haben eine andere Ästhetik.

Doch Schiller verheißt dem Menschen: *„Sobald er anfängt, mit dem Auge zu genießen und das Sehen für ihn einen selbständigen Wert erlangt, so ist er auch schon ästhetisch frey und der Spieltrieb hat sich entfaltet. Gleich so wie der Spieltrieb sich regt, der am Scheine Gefallen findet, wird ihm auch der nachahmende Bildungstrieb folgen, der den Schein als etwas Selbständiges behandelt. Sobald der Mensch einmal so weit gekommen ist, den Schein von der Wirklichkeit, die Form von dem Körper zu unterscheiden, so ist er auch im Stande, sie von ihm abzusondern; denn das hat er schon gethan, indem er sie unterscheidet.“* [NA 20, 400f.]

„... anfängt, mit dem Auge zu genießen und das Sehen für ihn einen selbständigen Wert erlangt“ – das ist Werthers Situation an jenem wunderbaren Maimorgen, an dem er zu sich und seinem künstlerischen Dasein findet, was ihm später verloren geht. Für den glücklichen Augenblick gilt, dass *„die Welt um mich her und der Himmel ganz in meiner Seele ruhen wie die Gestalt einer Geliebten“*. Das innige Gefühl der Liebe nimmt Schiller auch in den Bereich der Kunst auf: *„Wie frühe oder wie spät sich der ästhetische Kunsttrieb entwickeln soll, das wird bloß von dem Grade der Liebe abhängen, mit der der Mensch fähig ist, sich bey dem bloßen Schein zu verweilen.“* [NA 20, 401]

Von seinen Zeitgenossen (Herder, Jean Paul, Fichte, Novalis, Hegel) hat Schiller viel Kritik einstecken müssen wegen seiner nicht präzisen Begrifflichkeit, auch der Augustenburger war mit dem Stil nicht einverstanden, kritisierte aber auch in der Sache, (er als aufgeklärter Herrscher wollte den Vernunftbestimmten Menschen). Dennoch empfindet man Schillers Gedanken heute als interessant, manches wird – wenn auch ohne direkten Bezug – im 20. Jahrhundert entsprechend gesehen. Im Nolde-Museum in Seebüll fand ich einen Ausspruch des Malers groß an die Wand projiziert: *„Ein Kunstwerk sehen und dann ist es gesehen und abgetan – das ist gar nichts von der Liebe zur Kunst, die immer wieder gesehen, gehört, geliebt sein will; und der Liebende kann es gar nicht lassen.“*

Nach 1795 wandte sich Schiller von der theoretischen Ästhetik ab, vielleicht hatte er die Gedanken für sich hinreichend geklärt, und er erkannte seine stärkere Begabung in der Literatur. Darum möchte ich ihn zum Schluss als formenden Künstler im ästhetischen Spiel zeigen mit einem Auszug aus seinem Lehrgedicht *„Die Künstler“* [NA 1, 201], das zwar vor der *„Ästhetischen Erziehung des Menschen“* entstand, aber die Ideen schon enthält:

Die Stadt – die Kunst – der Mensch
Die Kunst ist eine Tochter der Freiheit (sagt Schiller)

*„Im Fleiß kann dich die Biene meistern,
in der Geschicklichkeit ein Wurm dein Lehrer seyn,
dein Wissen theilest du mit vorgezogenen Geistern,
die K u n s t , o Mensch, hast du allein.“* [NA 1, 201]

Das Mannheimer Schloss als Residenz und Zentrum der Wissenschaft und Kunst*

VON ROSMARIE GÜNTHER

Anlässlich der 102. Tagung der Humboldt Gesellschaft fand am 3. Oktober 2015 eine Führung durch das Mannheimer Schloss statt, das Alexander von Humboldt, der sich vom 9.-11. Oktober 1789 in Mannheim aufhielt, ebenfalls gesehen hat. Wie bei ihm, nahm die Führung ihren Anfang in der heutigen **Schlosskirche**. Van Geuns spricht von der kurfürstlichen Kapelle, „*die mit vielen prächtigen Stücken und Reliquien geschmückt ist.*“¹ Sie werden im Folgenden aufgezählt.

Am 2. Juli 1720 wurde hier feierlich der Grundstein für die neue Palastanlage gelegt. Kurfürst Carl Philipp war mit seinem Hofstaat aus der Sommerresidenz Schwetzingen angereist. Der Weihbischof von Worms nahm die Weihe des Grundsteins vor, in den „*verschiedene alte Gelder, neue von Gold und Silber geprägte Medaillen, auch der Nachbemeldeten [Teilnehmer-] Namen, so auf Pergament geschrieben waren, in den ersten Stein*“² laut Ratsprotokoll eingelegt waren. Er wurde trotz der Zerstörung der Kirche, **Abbildung 1**, im Zweiten Weltkrieg nicht gefunden.

Sowohl die Schlosskirche als auch die Wohnung Carl Philipps wurden 1731 fertiggestellt. Die Hofkapelle blieb während der ganzen Residenzzeit **die** Hofkirche für das gesamte klerikal-höfische Zeremoniell.³

Der Wiederaufbau der Kirche gelang im Bereich des Deckengemäldes, einst durch Cosmas Damian Asam gemalt, nun von Karolus Vocke nach älteren Fotografien wiederhergestellt, recht gut. Auch die Unterbringung der Orgel anstelle der beheizbaren Kurfürstenloge kann als gelungen gelten. Lediglich die Altarseite hat erhebliche Veränderungen erfahren.

* Die Autorin des Beitrags führte am 3. Oktober 2015 die Mitglieder der Humboldt-Gesellschaft durch die Schlossanlagen.

1 Steven Jan van Geuns, *Tagebuch einer Reise mit Alexander von Humboldt durch Hessen, die Pfalz, längs des Rheins und durch Westfalen im Herbst 1789*, hrsg. von Bernd Kööbel und Lucie Terken u. a., Berlin (2007), S. 135.

2 Friedrich Walter, *Mannheim in Vergangenheit und Gegenwart*, Jubiläumsausgabe der Stadt, Bd. I, Mannheim (1907), S. 406.

3 Die Jesuitenkirche hatte andere Funktionen. S. dazu ausführlich Johannes Theil, *...unter Abfeuerung der Kanonen, Gottesdienste, Kirchenfeste und Kirchenmusik in der Mannheimer Hofkapelle nach dem Kurpfälzischen Hof- und Staatskalender*, Mannheim (2008), S.75ff.



Abbildung 1: Schlosskirche

„Dort, wo sich ursprünglich die Orchester- und Orgeltribüne befand, wurde die Kirche erheblich verkleinert und ihr die Tiefe genommen. Dies ist insofern eine fatale Bausünde der ahistorischen Nachkriegszeit, da dieser Raum Sitz des berühmten Hoforchesters war, das die so genannte ‚Mannheimer Schule‘ begründete. Für den heutigen Betrachter ist nicht vorstellbar, dass dort einst ein hundertköpfiges Orchester Platz fand.“⁴

4 Rosmarie Günther, *Zu Gast bei Carl Theodor. Ein historischer Universitätsführer*, Mannheim o.J. S. 50.

Erwähnt werden muss, dass in der Krypta der Kirche Carl Philipp und seine Gattin zur Linken Gräfin Violanta von Thurn und Taxis ihre letzte Ruhestätte fanden. Geplant war von Carl Philipp die Grablege für alle ihm nachfolgenden Wittelsbacher, die in Mannheim residieren würden. Das bayrische Erbe verhinderte dies.⁵

Zurückgekehrt in den Ehrenhof, wurde während der Führung kurz auf die **frühe Baugeschichte** des Schlosses eingegangen. Die alte Residenz Heidelberg war zwar in Teilen wiederaufgebaut, aber das Schloss war für den barocken Repräsentationswillen mit seinem aufwendigen Zeremoniell zu klein geworden. Schließlich fiel mit dem Kirchenstreit um die Heiliggeistkirche in Heidelberg die Entscheidung.⁶

Seit der Zusammenlegung von Stadt und Zitadelle Mannheim 1709 stand ein großräumiger und repräsentativer Bauplatz mit hervorragender Orientierung auf die Stadt und zum Rhein hin zur Verfügung. Erste Pläne waren schon aus der Zeit Jan Willems mit einem Entwurf von Jean Marot vorhanden. So begann im Februar 1720 Johann Caspar Herwarthel aus Mainz mit den Arbeiten. Er hatte den Zuschlag erhalten weil er

„sich als Entrepeneur, eine Art Generalunternehmer, anbot, der den Schlossbau gegen die im Voraus vereinbarte Summe von 445.000 fl ohne großen Verwaltungsaufwand für seinen Auftraggeber umsetzen sollte.“⁷

Dabei hatte er sich deutlich übernommen. Er starb am 5. November 1720 völlig unerwartet. Sein Nachfolger Johann Clemens Froimon kalkulierte erheblich vorsichtiger. Da Herwarthel schon die Fundamente gelegt hatte, stand die Grundkonzeption des Schlosses als Dreiflügelanlage mit Ausrichtung auf die Nord-Süd-Achse der Stadt fest. Die Bauarbeiten konzentrierten sich auf das westliche Corps de Logis (die zukünftige Wohnung des Kurfürsten) und die Hofcapelle.

1726 wurde, weil der unbegründete Verdacht der Unterschlagung gegen Froimon aufgekommen war, ein dritter Baumeister berufen, nämlich Guillaume d’Hauberat. Er musste sich im Wesentlichen auf die Fertigstellung und den Innenausbau des Baukörpers um den Ehrenhof begrenzen.

5 S. S. 47

6 Zur Verlegung der Residenz von Heidelberg nach Mannheim s. Eleonore Kopsch, *Pfälzische Wittelsbacher*, Mannheim (2013), S. 107 ff.

7 *Schloss Mannheim. Neuordnung des Mittelbaus unter wiederhergestellten Mansarddächern*, hrsg. vom Finanzministerium Baden-Württemberg, Stuttgart, 2. Aufl. (2008), S. 48.

Wie schon berichtet, konnte Carl Philipp 1731 seine neue Wohnung beziehen. Im Zusammenhang mit dem Einzug wurde ein gründliches Inventar, so zu sagen eine Bestandsaufnahme, angefertigt, das auch die Abguss-Sammlung in Düsseldorf einschloss. Mobiliar und Gemälde wurden aus Düsseldorf, der ehemaligen Residenz von Carl Philipps Bruder Johann Wilhelm, geholt.

Ab 1736 wurde nach einer Pause während des polnischen Erbfolgekrieges die Bautätigkeit fortgesetzt mit dem Ziel, zum Beginn des Jahres 1742 auch den Innenausbau der Bauteile um den Ehrenhof und das Opernhaus abgeschlossen zu haben.

Carl Philipp plante für den Beginn dieses Jahres eine politische Machtdemonstration des Hauses Wittelsbach. Sie begann am 17./18. Januar mit der **Doppelhochzeit** seiner Enkelinnen Elisabeth Auguste (1721-1794) mit Carl Theodor und Maria Anna (1722-1790) mit Clemens Franz von Bayern. Zu diesen Feierlichkeiten reiste der Erzbischof von Köln, ebenfalls ein Wittelsbacher, an, der die Trauungen vollzog.

Der politische Hintergrund dieser großen Feierlichkeiten war indessen die österreichische Erbfolge⁸, um die sich u. a. Carl Albert von Bayern beworben hatte. Die Kaiserwahl sollte am 24. Januar 1742 in Frankfurt stattfinden. Von den acht Kurfürsten waren alleine vier Wittelsbacher⁹. Die wittelsbachische Familienzusammenkunft in Mannheim war deutlich als politische Machtdemonstration gegen das Haus Habsburg ausgelegt. Sie blieb nicht ohne Erfolg, denn am 12. Februar 1742 wurde Carl Albrecht als Carl VII. in Frankfurt zum Kaiser¹⁰ gekrönt. Die Wohnungen dieser beiden hohen Gäste wurden dauerhaft nach Ihnen bezeichnet, nämlich das kaiserliche und kölnische Quartier.

Die Epoche Carl Philipps ging mit seinem Tod in der Silvesternacht des gleichen Jahres zu Ende. Den Schlossbau sollte sein Nachfolger Carl Theodor bis 1760 vollenden.

Die Führung am 3. Oktober 2015 nahm nun den westlichen Teil des Schlosses in den Blick, wo damals das Ballhaus und die **Hofoper** ihren Platz gefunden hat-

8 *Barockschloss Mannheim. Geschichte und Ausstattung*, hrsg. von Staatl. Schlösser und Gärten Baden-Württemberg, Konz. Wolfgang Wiese, Petersberg (2007), S. 43f.

9 Es sind die Kurwürden von Bayern, der Pfalz, Köln und Trier.

10 Während Carl Albrecht in Mannheim und Frankfurt weilte, hatten die Truppen Maria Theresias im österreichischen Erbfolgekrieg München besetzt, und Carl Albrecht musste zunächst im Exil bleiben.

ten. Beide Gebäude wurden durch den Beschuss der Österreicher 1795 völlig zerstört. Es existieren nur wenige Quellen, auch keine Bilder des Inneren, aber da für den Bau der Hofoper Alessandro Galli da Bibiena verantwortlich war und fast gleichzeitig das markgräfliche Opernhaus in Bayreuth von zwei Mitgliedern der Bibiena-Familie errichtet wurde, vermag das Bayreuther Haus im Kleinen einen Eindruck vom ehemaligen Aussehen der Mannheimer Hofoper zu vermitteln. Es galt jedenfalls den Zeitgenossen als eines der schönsten und technisch perfektesten Theater der damaligen Zeit.

Seine Einweihung erfolgte im Rahmen der erwähnten Doppelhochzeit am 18. Januar 1742 mit einer vierstündigen Aufführung der Oper ‚Meride‘, unterhaltsamer gemacht mit mehreren Balletteinlagen. Das Theater konnte ca. 2000 Personen¹¹ aufnehmen. Ab 1748 fanden zu den Galatagen (Geburts- und Namenstage des Herrscherpaares) regelmäßig Aufführungen statt, die bis zu 40 000 Gulden kosteten.

Eine Besonderheit war, dass neben Mitgliedern des Hofes und fremden Gästen auch kunstsinnige Bürger ohne Entgelt Zutritt erhielten. Dieser Umstand und die Nähe zu den Schauspielern und Musikern, die in der noch überschaubaren Stadt lebten, weckte in den Mannheimern eine lebhaftige Musik- und Theaterbegeisterung, die es ermöglichte, auch nach dem Weggang des Hofes ein Theater zu tragen, nämlich das Nationaltheater. Es kann als Abschiedsgeschenk Carl Theodors an die Mannheimer Bürger bei seinem Weggang 1778 nach München gelten.

Im „Tagebuch“ heißt es dazu: *„Das Mannheimische Theater ist mit Recht in Deutschland berühmt wegen der vortrefflichen Schauspieler, dem schönen Theater und der kostbaren Dekorationen. Neben dem von Berlin wird es für das beste in Deutschland gehalten.“*

Die beiden Reisenden besuchten zweimal die Komödie und bescheinigten den Mannheimer Bürgern *„mehr Geschmack als anderswo.“*¹²

Verfolgt man die Geschichte des Nationaltheaters weiter, so bewahrheitet sich in wunderbarer Weise das Motto der 102. Tagung der Humboldt-Gesellschaft: *„Kunst ist nicht Luxus, sondern Notwendigkeit“*.

11 Die Bayreuther Hofoper fasste nur 520 Personen. Dazu Hartmut Ellrich, Alexander Wischnewski, *Barockschloss Mannheim*, Karlsruhe (2013), S. 82.

12 *Tagebuch*, S. 145

Auf dem Rückweg zur Treppe des Westflügels wurde auf die Funktion der Erdgeschossräume des Westflügels hingewiesen. Hier befand sich der **Wirtschaftstrakt**. Die Lage des Küchentrakts unterhalb der vornehmen Wohnräume des Kölnischen Quartiers war ausgesprochen ungewöhnlich. Da die Küchendünste, vorrangig die der Braterei, die darüber Wohnenden belästigten, war immer wieder an eine Verlegung in den Hof zwischen Theater und Westflügel gedacht worden. Es kam aber nie zu einer Ausführung, so dass das Kölnische Quartier in der Zeit Carl Theodors unbewohnt blieb. Insgesamt waren ca. 900 Personen am Hof zu versorgen.

Die großen Gewölbekeller unterhalb der Küchen boten reichlich Platz zur Lagerung von Lebensmitteln und Getränken. Die Kosten für die Hofversorgung gehen aus einer Rechnung von 1758 hervor. Der teuerste Posten war das Fleisch mit 23 827 Gulden¹³, gefolgt von Spezereien, Speck, Schinken und Seefisch mit 14 078 Gulden. Übertroffen wurden diese Posten nur noch vom inländischen Wein mit 33 406 Gulden.

Im Reich der Hofkellerei und Mundschenkerei sorgte der Hofkellermeister mit drei Gehilfen für die sachgerechte Aufbewahrung der Weine, der Kellerschreiber und Credenzaufseher übten die Kontrolle aus. Ihnen gesellte sich der Mundschenk mit zwei Gehilfen zu, die für die persönliche Bedienung des Kurfürsten zuständig waren, aber auch alles beaufsichtigten, was mit dem Servieren der Weine zu tun hatte, wie z. B. die kostbaren Gläser und Karaffen. Bier und aus Heidelberg angeliefertes Wasser¹⁴ ergänzten das Angebot.

Eine Besonderheit betraf die ebenfalls dort untergebrachte Kaffeesiederei. Kaffee galt im 18. Jahrhundert noch als Kostbarkeit. Zur abendlichen Unterhaltung der Hofgesellschaft gehörten das Kartenspiel und für die Damen der Kaffeegenuss dazu.

Die offizielle Hoftafel wurde meist im 2. Vorzimmer der kurfürstlichen Wohnung abgehalten. Bei besonderen Anlässen hielt man entsprechend heutigen Staatsbanketten im Rittersaal öffentliche Schauessen ab. Dabei wurden dem Kurfürsten und ca. 30-40 ausgewählten Personen des Hofstaates oder Gästen bis zu 100 Gerichte serviert. Andere Geladene umstanden die Tische und schauten zu. Die Anordnung der Tafelgedecke, die Verzierung der aufgetragenen Speisen

13 Zum Vergleich: Ein Pfund Schweinefleisch kostete 7 Kreuzer, für 1 Gulden konnte man 60 Brötchen kaufen.

14 Das Mannheimer Wasser war vor der Entdeckung der Quellen im Käfertaler Wald brackig.

und die Üppigkeit des Angebots dienten – wie so vieles im Schloss – der Repräsentation.

Der Ehrenhofwestflügel ist der einzige Gebäudeteil, dessen Dächer im 2. Weltkrieg nicht zerstört wurden. Dadurch haben sich sowohl die kunstvollen Stuckdecken als auch die entsprechende Raumfolge der dortigen **Wohnungen** erhalten. Links und rechts von der Treppe befinden sich im ersten Stock das Kölnische Quartier und die Gemächer von Elisabeth Auguste. Am Beispiel beider Wohnungen konnte den Gästen der 102. Tagung der Humboldt-Gesellschaft die typische Abfolge von Räumen eines vornehmen Appartements gezeigt werden, die in sich hierarchisch angeordnet waren. Dies dokumentiert noch heute die Ausführung der Stuckdecken.

Die Decken des ersten und zweiten Vorzimmers sind relativ einfach gestaltet mit Bandelwerk (eine Ornamentform des 18. Jh.), Medaillons und kleinen Rosetten. Das sich anschließende Audienzzimmer ist prachtvoll ausgeführt mit Eckmedaillons, die die vier Jahreszeiten darstellen. Eine der schönsten Decken befindet sich im Audienzzimmer von Elisabeth Auguste. Auf den Gesimsen in den Ecken schauen acht weibliche Figuren auf den Betrachter herab. Sie sind als Allegorien der Künste und Wissenschaften zu verstehen: Für die Dichtkunst (Lyra) und Astronomie (Globus), für die Rhetorik (Schreibtafel) und die Musik (Laute), für die Bildhauerei (Meißel) und die Malerei (Palette und Pinsel), schließlich für die Architektur (Lot und Zange) und die Mathematik (Rechenbrett). Die Symbole begegnen uns wieder im Giebelfries des Bibliothekspavillons.

In der Hierarchie an erster Stelle steht das Schlafzimmer, im Kölnischen Quartier mit kunstvollen Eckmedaillons, mit von Wolkenschleiern umgebenen Puttenpaaren, links mit einem Löwen spielend, rechts auf einem Kamel reitend.¹⁵ Daran schließt sich das sogenannte Kabinett an. Auch diese Decke trägt in der Ausstattung der Vornehmheit des Nutzers Rechnung, der ihn als Rückzugsraum oder für vertrauliche Besprechungen gebrauchte. Elisabeth Auguste hatte hier ihr Spinett stehen. Den Abschluss dieser Quartiere bildeten ein oder zwei Räume für die Bediensteten, nun wieder mit einfachen Decken, soweit erhalten.

Erstaunen erregten die breiten Gänge vor den Wohnungen, die ausschließlich von Bediensteten begangen wurden. Hier lagerte Holz für die von außen beheizbaren Öfen, wurden Tische und Stühle abgestellt u. a. mehr. Die vornehmen Bewohner wechselten die Räume im Innern durch die dort vorhandene Enfilade.

¹⁵ Die Decke des Schlafzimmers von Elisabeth Auguste stammt aus dem 19. Jh.

Die Führung in diesem Schlosstrakt endete mit dem Hinweis auf die Toiletten in den Eckrundungen der beiden Seitenflügelrisalite. Höher gestellte Personen bedienten sich einer Retirade in der Nähe des Schlafzimmers.

Mit der Hinwendung zum Ostflügel des Schlosses ist zugleich ein Zeitenwechsel von Carl Philipp zu Carl Theodor verbunden, dem es oblag, diesen Teil fertigstellen zu lassen. Beider Monogramm zeigt **Abbildung 2**. Die Unterschiedlichkeit von Westflügel und Ostflügel lässt sich sehr gut an dem **Giebelrelief** der Schlosskirche im Vergleich mit dem Giebelrelief an der Bibliothek und dem Archiv zeigen.



Abbildung 2: Monogramm Carl Philipps (oben) und Carl Theodors (darunter) am Schlossbau

Das Giebelrelief der Schlosskirche (**Abbildung 3**), geschaffen von Paul Egell, stellt äußerst dynamisch die Dreifaltigkeit dar. Gottvater, auf einer Weltkugel schwebend und gekleidet in ein langes Gewand, empfängt mit ausgestrecktem Arm seinen Sohn, dargestellt als muskulöse Aktfigur mit einem Lendenüberwurf. Über beiden schwebt der Heilige Geist als Taube mit Strahlenkranz. Um die Hauptfiguren drängen sich Engel und Putten auf luftigen Wolkenmassen, das Ganze in quirliger und überbordender Manier.



Abbildung 3: Giebelrelief der Schlosskirche

Das Giebelrelief des Bibliothekspavillons (**Abbildung 4**) schuf Peter Anton von Verschaffelt unter dem Thema: „*Verherrlichung der Pflege der Künste und Wissenschaften und des blühenden kurpfälzischen Landes*“¹⁶ Die Darstellung wirkt erheblich statischer und stark antikisierend. Dargestellt werden vier Frauenfiguren vor einem Stadtreief, möglicherweise anspielend auf Alexandria mit seiner in der Antike weltberühmten Bibliothek. Die Hauptfigur in der Mitte stellt Athena bzw. Minerva, die Beschützerin der Künste und Wissenschaften, dar. Sie verweist auf eine zweite Figur links, die das Medaillon mit einem Bild Carl Theodors hält. Rechts von Minerva sitzt eine Figur mit Szepter und Krone. Sie wird als die Per-

¹⁶ Ferdinand Werner *Die kurfürstliche Residenz zu Mannheim*, Worms (2006), S. 297.

sonifikation der Pfalz angesehen. Die vierte Frauenfigur hat einen Umhang über den Kopf geworfen und symbolisiert – antik gedacht – vielleicht die Verbindung zur Religion. Um diese vier Personen werkeln diverse Putti in unterschiedlichster Weise – Symbole der Wissenschaften und des Handels (Astronomie, Baukunst, Bibliothekswesen, Geographie, Münzkunde, Schifffahrt). Auch hier scheint das Motto der 102. Tagung der Humboldt-Gesellschaft, „*Kunst ist nicht Luxus, sondern Notwendigkeit*“ in perfekter Weise wieder auf.



Abbildung 4: Giebelrelief der Bibliothek

Ging es Carl Philipp primär um die Rekatholisierung seines Landes, was ihm in der Mannheimer Oberstadt deutlich gelang, denn der Protestantismus war gänzlich in die Unterstadt verbannt, so bemühte sich Carl Theodor als aufgeklärter Fürst vor allem um die Wohlfahrt seines Landes durch die Förderung der Wissenschaften, Künste und Fertigkeiten jeglicher Art.

So bildete die große **Hofbibliothek** eines der Glanzstücke des Schlosses und lockte heimische und fremde Wissenschaftler an. Gestaltet wurde sie von Nicolas de Pigage, dem letzten großen Architekten am Schlossbau. Er verstand es, das Prachtbedürfnis des Kurfürsten mit den bibliothekstechnischen Notwendigkeiten aufs Beste zu vereinbaren. Zum größten Bedauern kann von diesem Glanz nichts mehr gezeigt werden. Der Raum wurde beim Wiederaufbau in den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts zur Aula der Wirtschaftshochschule umgestaltet und steht heute deshalb unter Denkmalschutz.

Es wurde aber wenigstens erwähnt, dass die Ausstattung der Bibliothek in beträchtlichem Maß gefördert wurde. Verzeichnete der erste Bibliothekskatalog von 1755 ‚nur‘ 21500 Bände, so steigerte sich der Bestand bis 1801 auf beinahe 100 000 Bände.¹⁷ Van Geuns spricht 1789 von 70 000 Bänden, „*was im Vergleich zu der kurzen Zeit seit hier begonnen wurde, nämlich 30 Jahre, sehr viel ist.*“¹⁸ Daneben besaßen Carl Theodor für sich noch eine Handbibliothek und Elisabeth Auguste die berühmte Gartenbibliothek. Diese Forschungsbibliothek wurde zwischen 1802 und 1803 nach München überführt und mit den dortigen Beständen vereint. Als Trostpflaster blieb den Mannheimern die Bibliothek des Jesuitenpaters Francois-Joseph Desbillions, heute ein besonderer Schatz der Universitätsbibliothek.

Dort hat eine andere Institution ihre Dokumente hinterlassen, nämlich die Acta der 1763 gegründeten Akademie der Wissenschaften mit einer historischen und einer naturwissenschaftlichen Klasse. Die Akademie diente vorrangig Forschungszwecken und war eng mit der Bibliothek und den Sammlungen verzahnt.

Unter der Bibliothek befand sich das **Archiv**. Dank seiner Wölbung überstand es die Zerstörung des Zweiten Weltkrieges nahezu unbeschadet, und man konnte die Räume fast unverändert für universitäre Festivitäten übernehmen. In der Zeit Carl Theodors wurden hier und in den Kellerräumen die kurpfälzischen Urkunden und Akten aufbewahrt, so zu sagen das staatspolitische Gedächtnis der Kurpfalz.

Der sich an die Bibliothek anschließende Galerieflügel nahm die zahlreichen **Sammlungen** Carl Theodors auf. Dazu gehörten das Münzen- und Medaillenkabinett, das Antiquarium, das Naturalienkabinett¹⁹, die Kupferstichsammlung, die Schatzkammer und die umfangreiche Gemäldegalerie. Das „*Tagebuch*“ vermerkt: „... *insgesamt sind es 640 Gemälde, die alle mit prächtigen Rahmen versehen und die Namen der Gemälde sind mit großen Buchstaben oben aufgesetzt.*“²⁰ Es folgt die Aufzählung einiger Gemälde.

Von dem barocken Glanz lässt sich heute nichts mehr vermitteln, denn dieser Teil des Schlosses war bis auf die Grundmauern zerstört, die Sammlungen waren zu Beginn des 19. Jahrhunderts nach München transportiert worden, und

¹⁷ Werner, S. 299.

¹⁸ *Tagebuch*, S. 135.

¹⁹ Verständlicherweise lag hier das besondere Interesse Alexander von Humboldts, und er genoss es, von Collini einen ganzen Nachmittag geführt zu werden. S. *Tagebuch*, S. 137.

²⁰ *Tagebuch*, S. 139.

heute befinden sich dort ausschließlich Verwaltungsräume und Hörsäle. Man konnte während der Führung lediglich darauf hinweisen, dass der stadtseitige Flügel mit diesen Sammlungen deutlich höher gebaut ist als der gegenüberliegende Nordflügel des Marstalls, so dass sich Repräsentationsbauten und Zweckbauten keine Konkurrenz machten.

Der **Marstall** nahm den gesamten Innenhof dieses östlichen Teils des Schlosses ein. Er wurde nach den Treppenhäusern in den Ecken Schneckenhof genannt. Dort, wo sich heute die sogenannte Badewanne befindet, erstreckte sich eine überdachte Reitbahn, von Wien her bekannter als Hofreitschule. Alle anderen Gebäude des Erdgeschosses nahmen die komfortablen Ställe auf. Im Mezzaningeschoss befanden sich beheizbare Wohnungen mit Küchen für die am Hof wohnenden Bediensteten.

Geschulte Pferde waren für ihre Repräsentationspflichten absolute Notwendigkeit. Sie hatten bei Besuchen von vornehmen Gästen im Ehrenhof Spalier zu stehen und durften bei Böllerschüssen nicht ausbrechen. Das Kurfürstenpaar liebte die Jagd und zwar in den frühen Jahren die Parforcejagd, später sogenannte gestellte Jagden. Auch zu diesen Zwecken war eine Disziplinierung der Pferde unerlässlich.

Von einer sogenannten Lustjagd – wohl die letzte Carl Theodors hier in der Pfalz – wurde 1788 berichtet. Carl Theodor hatte 1779 seine Residenz nach München verlegen müssen, weil dort Residenzpflicht bestand, wenn er das bayrische Erbe antreten wollte.²¹ Bei einem seiner seltenen Besuche in seiner geliebten Pfalz war für ihn durch den kurpfälzischen Geheimen Rat Ferdinand Joseph Wrede die Jagd vorbereitet. Im alten kurpfälzischen Wald bei Neckargemünd hatte man 130 Stück Rotwild und viele Wildschweine zusammen getrieben und nach Arten getrennt in Wildkammern bis zur Ankunft des fürstlichen Paares aufbewahrt. Nach der Freilassung blieb den Tieren nur der Weg den Hang hinab, zum Fluss und zum Abschussplatz. Dort wurde das Wild „*von den schnellen Geschossen Seiner Churfürstlichen Durchlaucht sowohl als der Gnädigsten Frau Churfürstin mit ausnehmender Fertigkeit ereilet und erleget.*“ Danach ging die Hofgesellschaft zum Mittagessen, und am späten Nachmittag fuhr man per Schiff wieder zurück, nicht ohne die Huldigungen der Bevölkerung am Ufer entgegenzunehmen.

21 Genauer dazu Stefan Mörz, *Haupt- und Residenzstadt. Carl Theodor, sein Hof und Mannheim*, Mannheim (1998), S. 142ff.

Die Führung der Mitglieder der Humboldt-Gesellschaft endete in dem heutigen **Antikensaal**, der seit einiger Zeit im zweiten Stock eines Verbindungsbaus der fünfziger Jahre, der den ‚Schmalen Hof‘ zwischen Galerieflügel und Marstall unterteilt, Heimat gefunden hat. Eine Vorstellung vom Umzug vermittelt **Abbildung 5**.



Abbildung 5: Aphrodite Kallipygos „zieht um“

An der Büste Anton von Verschaffelts wurde eine kurze Einführung in die Entstehung des Antikensaals gegeben. Johann Wilhelm von Pfalz Neuburg (1690-1716), der in Düsseldorf residiert hatte, war in zweiter Ehe mit Anna Maria von Medici verheiratet. Diese Verbindung mit den entsprechenden Kontakten nach Rom und Florenz ließ den Gedanken entstehen, eine Sammlung von Abgüssen bedeutender antiker Statuen und Gruppen anzulegen.

1711 gelangten die ersten Abgüsse von Herkules und der Flora Farnese per Schiff nach Düsseldorf. Die Sammlung wuchs stetig bis zum Tod Jan Willems. Carl Philipp hatte daran kein Interesse, aber er ließ 1731 im Zuge des Umzugs ins Schloss wenigstens ein Inventar anfertigen, das bis heute Auskunft über den Bestand gibt. Das „*Tagebuch*“ nennt einige besonders eindruckliche Statuen²², die alle in diesem Katalog aufgeführt sind.

1751 griff Carl Theodor die Idee wieder auf und beauftragte Anton von Verschaffelt, die Abgüsse und Formen nach Mannheim zu holen. Mit der Gründung der Zeichnungsakademie 1758 und dem Bau des Antikensaals²³ in F 6,1 bekamen die Abgüsse Sinn und Heimat. Sie dienten hier der Ausbildung von Schülern der Akademie. Der Antikensaal, der wie alle Sammlungen Carl Theodors öffentlich zugänglich war, erlangte schnell große Beliebtheit, und Mannheim wurde zum ‚deutschen Athen‘ (Ch. M. Wieland). Der Antikensaal wurde zur Attraktion auf der *Grand Tour* junger Adliger und gebildeter Bürger. Nach der Verlegung der Residenz nach München verblieb die Sammlung noch bis 1803 in Mannheim. Nach dem Abtransport nach München ging sie verloren.

Mit dem Versuch, wenigstens die wichtigsten Statuen für die Mannheimer Universität wiederzuerlangen, wurde 1991 die Antikensaalgalerie eingerichtet. Sie zeigt 15 Statuen und Gruppen und sechs Büsten aus Gips oder Harz.

An ausgewählten Beispielen wurden im Folgenden einzelne Statuen näher erläutert. Eines davon sei hier als Exempel zum Abschluss vorgestellt.

Es handelt sich um die Figur des **Schleifers**²⁴ (**Abbildung 6**), der als Gruppe weitergedacht werden muss. Die Hauptfigur, nämlich der an einem Baum aufgehängte Marsyas, fehlt in Mannheim. Als dritter gehörte eigentlich Apollon dazu, er wurde aber schon antik nicht mitgestaltet. Die Gruppe geht auf eine wohl im 3. Jahrhundert in Kleinasien entstandene Bronzekomposition zurück, die als Marmorkopie nach Rom gelangte. Der Legende nach erfand Athena die Doppelflöte, erkannte aber bald, dass das Blasen auf dem Instrument ihr Gesicht verunstaltete. Sie warf den Aulos weg und schickte einen Fluch hinterher. Er lande-

22 Laokoon, Herkules, Farnese, Kaunos und Biblis, Venus Medici und einige Köpfe, s. S. 139. Die Genannten befinden sich auch heute wieder im Antikensaal.

23 S. dazu *Tagebuch*, S. 139.

24 Rosmarie Günther, *Apoll, Marsyas und der Schleifer*, in: ‚*Ein Wald von Statuen*‘ Kolloquium zum 20jährigen Bestehen der Antikensaal-Galerie in Mannheim, hrsg. von Joachim Franz, Rosmarie Günther und Reinhard Stupperich, Mainz, Ruppolding (2014), S. 47-56.

te in Phrygien, wo ihn Marsyas fand und trotz des Fluches bespielte. Sein Spiel entzückte seine gesamte Umgebung derart, dass die Göttermutter Kybele fand, selbst die Kunst Apollons reiche nicht an Marsyas Spiel heran. Das brachte den Unglücklichen auf die Idee, Apollon zu einem Wettstreit herauszufordern. Es wurde vereinbart, dass der Sieger mit dem Unterlegenen nach Gutdünken verfahren dürfe.



Abbildung 6: Der Schleifer

Zunächst siegte Marsyas. Aber beim zweiten Durchgang begann laut Diodor²⁵ Apoll, sein Spiel mit Gesang zu begleiten. Marsyas protestierte zwar, aber Apoll argumentierte, sie beide bedienten sich des Mundes und der Finger, täten also das Gleiche. Nach Apollodor²⁶ wandte Apoll folgenden Trick an: Er drehte sein Instrument und forderte Marsyas auf, mit dem seinen das Gleiche zu tun.

²⁵ Diod. Sic III 58f

²⁶ Apollodor. I 4,2



Abbildung 7: Marsyas

Es war vorbestimmt, dass Marsyas unterliegen würde. Apollon ließ Marsyas an eine Fichte, den heiligen Baum der Kybele, hängen (**Abbildung 7**) und ihm bei lebendigem Leibe die Haut abziehen, ein Werk, das der Schleifer zu verrichten hatte.

Die Legende entwickelt sich in der Folgezeit weiter, und der einstige Flussgott Marsyas wird als Silen in der römischen Welt zum Symbol der Bürgerfreiheit. So fanden sich in mehreren italienischen Städten Marsyas-Statuen auf dem Forum, auch auf dem Forum Romanum in Rom.

Am sinnfälligsten wird diese Bedeutung schließlich im Kontext der Verschwörung der Kaiser-tochter Julia gegen ihren Vater.

„Der Divus Augustus verbannte seine Tochter, über die Nachrede der Unzucht hinaus unzüchtig, und ließ die Schande des Kaiserhauses an die Öffentlichkeit kommen: Zugang habe sie den Liebhabern in Scharen gestattet, in nächtlichen Streifzügen sei sie durch die Stadt gerirt, das Forum selbst und die Rednertribüne, von der aus der Vater das Gesetz über Ehebruch eingebracht hatte, hätten der

*Tochter für unzüchtige Handlungen gefallen, tägliches Laufen zum Marsyas habe es gegeben, als sie von einer Ehebrecherin zur Prostituierten geworden, das Recht zu jeder Freizügigkeit unter einem unbekanntem Ehebrecher verlangte.*²⁷

Einen ersten Hinweis auf einen politischen Zusammenhang gibt uns Seneca, der im Zusammenhang mit früheren Attentätern des Augustus Folgendes berichtet:

*„Noch war er ihren [frühere Attentäter] Nachstellungen nicht entronnen: da setzten seine Tochter und so viele Männer durch Ehebruch gleichsam wie durch einen Eid getrieben, sein gebrochenes Alter in Schrecken und mehr noch bereits zum zweiten Mal eine Frau, die im Bunde mit Antonius zu fürchten war.“*²⁸

Julia, Objekt jahrzehntelanger augusteischer Heiratspolitik, wollte ihr Leben selbst in die Hand nehmen. Sie hatte sich mit Männern alter adliger Familien und vor allem mit Iullus Antonius zusammengetan, um den ‚Tyrannen‘ Augustus zu stürzen. Auf Iullus Antonius spielt das Zitat an. Er war Sohn der Fulvia, die in dritter Ehe mit Antonius verheiratet war.

Die Strafen, die Augustus am Senat, dem damaligen Standesgericht, vorbei, verhängte, entsprachen nicht denen der *lex de adulteriis*, sondern denen eines *crimen maiestatis*, also Hochverrat.

Mit diesem Beispiel soll nur angedeutet werden, dass es lohnt, auf jede einzelne Skulptur näher einzugehen, wozu hier nicht der Ort ist. Auch die Wirkung solcher Statuensammlungen auf die deutsche Klassik mit Goethe, Schiller, Herder und auch Alexander von Humboldt würde ein neues Kapitel öffnen.

Möglicherweise können sich die Teilnehmer der 102. Tagung der Humboldt-Gesellschaft dem Urteil eines Reisenden von 1843 anschließen:

*„...etwas ungemein Freundliches und Einladendes von innen wie nach der Außenseite, umringt von einem Kranze schöner Gärten und geschmackvoller Anlagen, aus welchen mannichfaltige Lusthäuser sich erheben, trägt die Stadt den Charakter des Großartigen, so wie sie durch ihre Regelmäßigkeit im Innern und durch eine Menge ansehnliche Gebäude wohl eine der schönsten Deutschlands ist.“*²⁹

27 Sen. benf. VI, 32.

28 Sen. de brev. vit. IV, 6.

29 *Mannheim*. Eine Reiseschilderung von Heinrich Jacobi, 1843, ND Mannheim (2009), S. 4.

Literatur

Barockschloss Mannheim. Geschichte und Ausstattung, hrsg. von Staatl. Schlösser und Gärten Baden-Württemberg, Konz. Wolfgang Wiese, Petersberg (2007)

Ellrich, Hartmut, Wischnewski Alexander, *Barockschloss Mannheim*, Karlsruhe (2013)

Geuns, Steven Jan von, *Tagebuch einer Reise mit Alexander von Humboldt durch Hessen, die Pfalz, längs des Rheins und durch Westfalen im Herbst 1789*, hrsg. von Bernd Kööbel und Lucie Terken u. a., Berlin (2007)

Günther, Rosmarie, *Zu Gast bei Carl Theodor*. Ein historischer Universitätsführer, Mannheim o.J.

Günther, Rosmarie, *Apoll, Marsyas und der Schleifer*, in: ‚Ein Wald von Statuen‘ Kolloquium zum 20jährigen Bestehen der Antikensaal-Galerie in Mannheim, hrsg. von Joachim Franz, Rosmarie Günther und Reinhard Stupperich, Mainz, Ruhpolding (2014)

Jacobi, Heinrich, *Eine Reiseschilderung 1843*, ND Mannheim (2009)

Kopsch, Eleonore, *Pfälzische Wittelsbacher*, Mannheim (2013)

Mörz, Stefan, *Haupt- und Residenzstadt. Carl Theodor, sein Hof und Mannheim*, Mannheim (1998)

Schloss Mannheim. Neuordnung des Mittelbaus unter wiederhergestellten Mansarddächern, hrsg. vom Finanzministerium Baden-Württemberg, Stuttgart, 2. Aufl. (2008)

Theil, Johannes, *... unter Abfeuerung der Kanonen, Gottesdienste, Kirchenfeste und Kirchenmusik in der Mannheimer Hofkapelle nach dem Kurpfälzischen Hof- und Staatskalender*, Mannheim (2008)

Walter, Friedrich, *Mannheim in Vergangenheit und Gegenwart*. Jubiläumsausgabe der Stadt, Bd.1, Mannheim (1907)

Werner, Ferdinand, *Die kurfürstliche Residenz zu Mannheim*, Worms (2006)

Kunstwerke des Geistes.
**Wilhelm von Humboldts Vorschlag, die Verschiedenheit
menschlicher Sprachen zu denken***

VON TILMAN BORSCHKE

Wie man die Macht eines Herrschers an seinen Titeln erkennen kann, die seinen Ruhm, sein Selbstbild, sein Programm zum Ausdruck bringen – eine Praxis, die sich in kleiner Münze in unseren Visitenkarten fortsetzt –, so kann man Autoren, aber auch Ideen und ganze Epochen, an den Titeln erkennen, unter denen sie ihre Werke der Öffentlichkeit präsentieren.

Wilhelm von Humboldt ist im kulturellen Gedächtnis des europäischen Sprachdenkens als Autor präsent durch den umständlichen Titel der Einleitung seines letzten großen sprachwissenschaftlichen Werkes, welches das Kawi, die heilige Sprache Javas, zum Gegenstand hat. Der Titel lautet: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*.

Dieser Titel charakterisiert den Autor. Dabei ist er – in Teilen jedenfalls – nicht ohne Vorläufer. Ich erwähne nur zum ersten Teil des Humboldt'schen Titels das kleine, aber programmatische Werk des gelehrten Druckers Conrad Gesner: *Mithridates. De differentiis linguarum tum veterum tum quae hodie apud diuersas nationes in toto orbe terrarum in usu sunt*, Zürich (1555), und zu dessen zweitem Teil die Arbeit des Orientalisten Johann David Michaelis: *De l'influence des opinions sur le langage et du langage sur les opinions*, Bremen (1762), die den Preis eines Ideenwettbewerbs der Berliner Akademie der Wissenschaften gewann. Doch die Kombination der beiden Teile ist einzigartig. Sie ist es, die den Titel für Humboldt charakteristisch macht. Thema der folgenden Ausführungen ist nun nicht nur die Frage, warum dieser Titel gerade für Humboldt charakteristisch ist – das ist die historische Seite meines Themas –, sondern ich möchte auch die weiter gehende wissenschaftspolitische Frage zumindest berühren, warum er für uns heute von richtungweisender Bedeutung sein könnte, und zwar als eine ernst zu nehmende Stimme gegen den alles verschlingenden Strom der gegenwärtigen Einheitswissenschaften vom Menschen.

* Manuskript des am 4. Oktober 2015 in Mannheim zur 102. Tagung der Humboldt-Gesellschaft gehaltenen Vortrags.

Ich werde diese beiden Fragen nacheinander in zwei Schritten behandeln:

1. Was ist das Besondere, das Charakteristische an Humboldts Frage nach der Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues; oder tiefer gefragt: Wo liegt hier überhaupt das Problem?
2. (a) Welches sind die Orte im Universum welcher Diskurse, an denen diese Fragen gestellt und diskutiert wurden?
(b) Welches sind die Antworten, die Humboldt vorfindet, diskutiert und weiterentwickelt? Und
(c) nicht etwa: Welches ist die richtige Antwort? Das ist eine Frage, die zu kurz greift und damit das Thema verfehlt, sondern: Worin liegt die Bedeutung der von ihm gegebenen Antwort(en)?

Letzteres werde ich nur noch andeuten können.

I. Das Problem der Verschiedenheit der menschlichen Sprachen

Beginnen wir mit einer alltäglichen Erfahrung nicht nur unserer, sondern aller Zeiten, in denen Menschen sich sprachlich verständigt haben. Wenn wir anfangen, (über Sprache) nachzudenken, haben wir immer schon viel verstanden; nicht nur viele Dinge, sondern auch viele Menschen; unsere Eltern zumindest oder diejenigen, die uns sprechen lehrten – und andere nicht. Letztere, das sind – jeweils und für uns – die Fremden. Für diese Erfahrung braucht man weder Philosophie oder Wissenschaft noch überhaupt eine Reflexion auf Sprache.

Die Fremdheit der Sprache aber kann viele Gründe haben. Irgendwann lernen wir, dass wir uns mit manchen Menschen, die wir noch nicht kennen, dennoch sprachlich verständigen können, mit anderen nicht. Wir hören und sagen dann, dass sie sprechen „wie wir“ oder dass sie „unsere Sprache“ sprechen. Diese Zuordnung ist schon nicht mehr ganz so selbstverständlich. Noch voraussetzungsreicher aber ist die Annahme, dass die fremden Menschen nicht nur anders sprechen als wir, sondern dass einige von ihnen anders als andere sprechen. Denn die Annahme, dass es nicht nur das vertraute und das fremde Sprechen gibt, sondern auch in der Fremde noch verschiedene Sprachen gesprochen werden, setzt voraus, dass Sprachen etwas und dass sie identifizierbar sind. Nur so kann man sie sinnvoll unterscheiden und dann ggf. auch lernen.

Wie versucht nun die Reflexion auf Sprache diese Erfahrung der Verschiedenheit der Sprachen zu deuten, zu erklären, zu verstehen?

Die philosophische (und damit die wissenschaftliche) Reflexion auf Sprache begann – in Europa zumindest – mit der Reflexion der eigenen Rede. Älter als alle Reflexion ist die Praxis: Man spricht, um etwas zu bewirken, um andere zu etwas zu bewegen. Die erste Reflexion auf Sprache betraf denn auch ganz natürlich die Frage nach der Macht der Worte im Leben. Sehr bald aber fand eine Sonderform der Rede besondere Aufmerksamkeit: das an sich (noch) absichtslose „Sagen, was und wie die Dinge sind“, das Wahr-Reden. Diese Sonderform der Rede wurde zur Domäne der Philosophie und damit der Wissenschaft. Auf die Frage nach der Rede selbst, was diese sei, fand man als erste Antwort das Benennen. „Reden ist Benennen (der Dinge)“; Wörter erscheinen, so verstanden, als Namen. Menschen, die reden und die ich trotzdem nicht verstehe, benennen offenbar anders, verwenden andere Namen. Ob das dann auch wirklich Namen sind?

Die erste Gestalt, in der das europäische Denken das Problem der Sprache ausführlich diskutierte, war die Frage nach der Richtigkeit der Namen. Bezeichnen sie die Dinge, die sie bezeichnen sollen, „richtig“ (wirklich, natürlich)? Wie sind sie entstanden, auf natürlichem Weg von den Sachen selbst her oder künstlich durch menschliche Setzung? Waren sie ursprünglich vollkommen und sind später vielleicht degeneriert, oder verläuft die Entwicklung umgekehrt (als Fortschritt von schlechteren zu besseren Namen)?

Ich möchte die Geschichte hier nicht einmal skizzenhaft nachzeichnen, sondern nur eines festhalten: Von Sprache (Singular zu Sprachen), von *la langue* als Gegenstand der Sprachwissenschaft, war lange Zeit überhaupt keine Rede. Die Philosophie gewann ihre Aufgaben und damit ihr Arbeitsgebiet gerade durch eine Emanzipation von der Sprache, auf deren Dienste sie zugegebenermaßen für ihr eigenes Geschäft nicht verzichten konnte (und die für sie de facto die griechische war). Was sie suchte, war das sprachunabhängige Denken, feste, ewige, sprachfreie Wahrheiten. Doch sie tat dies nicht, ohne die Rolle von Sprache überhaupt, die von der eigenen, eben der griechischen, Sprache nicht unterschieden wurde, zuvor untersucht, für die Erkenntnis als unzureichend befunden und dabei nebenher die Erfahrungswissenschaft von der menschlichen Rede (Stimme/φωνή/*vox*) auf den Weg gebracht zu haben: die *téchne grammatiké*, die sich auf der Grundlage aristotelisch-stoischer Vorgaben entwickelte und die Geschichte des europäischen Sprachdenkens bis in die Neuzeit hinein bestimmte.

Das erstaunliche Faktum ist festzuhalten: In den mehr als tausend Jahren philosophisch-wissenschaftlicher Sprachreflexion der europäischen Antike, einer Zeit, die intensiven Austausch von Menschen, Waren und Ideen praktizierte,

werden Sprachen als Gegenstände nicht thematisiert, schon gar nicht ihre Verschiedenheit. Selbstverständlich war das Phänomen der Sprachverschiedenheit bekannt und geläufig. Aber man ging nicht weiter, als die Sprachen zu benennen und, wenn es erforderlich zu sein schien, zu zählen. So etwa, wenn es mit Erstaunen zu berichten galt, dass der König Mithridates sich in den 22 Sprachen der Untertanen seines Reiches verständigen konnte, oder, mythisch tradiert, dass seit dem Turmbau zu Babel die Menschen in 72 Sprachen über den Erdboden verteilt lebten. Philosophische und sprachwissenschaftliche Überlegungen zur Sprache betrafen immer und nur die Sprache überhaupt, im platonischen Dialog *Kratylos* das *légein* bzw. *die onómata*, und noch bei Augustin das *loqui* – niemals die *lingua*, für das es im Griechischen noch nicht einmal ein gebräuchliches Äquivalent gab. Selbst die „Redeteile“ (Satzteile oder Wortarten), diese Epoche machende Entdeckung der griechischen Grammatiker, gelten für die Rede schlechthin, gleichgültig in welcher Sprache; es sind ihrer genau acht. Und wenn das Lateinische keinen Artikel kennt wie das Griechische, dann wird eher eine neue Wortart erfunden (die Interjektion) als an der kanonischen Achtzahl der Wortarten der (griechischen) Grammatik des Denkens gerüttelt.

Zwei Grundmotive wirken zusammen und bewirken, dass im Hauptstrom des europäischen Sprachdenkens das Phänomen der Verschiedenheit der Sprachen bis heute keinen bestimmenden Einfluss auf die Selbstreflexion des menschlichen Denkens gewonnen hat:

(1) Die Macht des biblischen Mythos vom Turmbau zu Babel. Bekanntlich führte der Bau zur Verwirrung der „*Einerlei Sprache*“ der Menschheit (*Gen.* 11,1). Diese Verwirrung wurde als Strafe Gottes verhängt und auch immer als eine solche verstanden. Dagegen wurde der Bericht von der pfingstlichen Gabe der Versöhnung, die die Einheit des Geistes in der Vielfalt der Zungen schenkte, kaum rezipiert.

(2) Die philosophische Sprachkritik, von Platon inauguriert, von Aristoteles für alle Zukunft der Wissenschaften fest etabliert, versteht Sprache als nachträgliche Verlautbarung des an sich sprachfreien Denkens. Sie sei zwar ein notwendiges Instrument für die Kommunikation unserer Gedanken, nicht aber deren konstitutives Medium. Folglich versteht Aristoteles die gegebene Verschiedenheit der Sprachen als ein Naturphänomen unter anderen, gleichgültig für das Denken selbst, insbesondere das eigene Denken, und lästig für die Verständigung mit dem Denken anderer. Im ersten Fall sind es religiöse, im zweiten Fall szientifische Träume, die diese Verschiedenheit dereinst in einem jenseitigen oder auch irdischen Paradies zu überwinden versprechen. Derweil müssen wir mit ihr leben wie mit andren natürlichen Bedingungen, der Sterblichkeit z. B.

Auch heute ist diese Vorstellung von der Verschiedenheit der Sprachen, d. h. die Vorstellung ihrer Gleichgültigkeit, tief im kulturellen Gedächtnis der europäisch geprägten Menschheit verwurzelt. Sie ist so tief einverleibt, dass es uns nach wie vor schwer fällt, sie überhaupt als solche zu bemerken, und erst recht, sie in Frage zu stellen. Wilhelm von Humboldt ist eine mächtige und hoch aktuelle Gegenstimme zu diesem globalen Monolog der Wissenschaften vom Menschen. Doch gleicht seine philosophische Position gegenüber dem Herrschaftsanspruch der Wissenschaften im Reich des erkennenden Denkens, historisch betrachtet, der politischen Position des Mithridates gegenüber dem Römischen Reich. Er ist ein ernsthafter Störenfried, ein Außenseiter, der bekämpft, am Ende aber besiegt wird. Doch leben und sterben Ideen anders als Menschen. Das ist eine Chance.

Bevor ich Humboldts Ideen über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues kurz darstellen und erläutern werde, erlauben Sie zunächst einige Bemerkungen zur Vorgeschichte dieser Ideen, die deren Erscheinen auf der Bühne des europäischen Geistes leichter verständlich machen können. Humboldt steht nicht allein. Seine Position ist Erbe einer Tradition der Sprachreflexion, die ebenso alt, genau genommen wohl sogar älter ist als die der Philosophie als Wissenschaft: die Tradition der Rhetorik. Die Rhetorik betrachtet die Sprache in ihren konkreten lebensweltlichen Zusammenhängen; ihr Fokus ist das, was heutige Sprachwissenschaftler die pragmatische Dimension der Rede nennen. Sie fragen, was wir mit Worten tun und was wir tun können, um etwas zu bewirken: redend und schreibend, im Gespräch und in der Politik, privat und öffentlich. Und das ist vielerlei: Wir können überzeugen und verwirren, beraten und verführen, beruhigen und erregen, heilen und verletzen u. v. m. Worte sind nicht nur Instrumente, sie können als Waffen eingesetzt werden, aber auch als Trost- und als Heilmittel. Wer weiß das besser als der hoferfahrene Diplomat Wilhelm von Humboldt? Demgegenüber erscheint die wissenschaftliche Rede als eine sehr reduzierte bzw. sehr spezielle Gebrauchsweise von Sprache. (Das bestreitet die Wissenschaft übrigens gar nicht. Sie entgegnet aber, es gehe ihr gar nicht um die Worte, sondern allein um die Sachen selbst.)

Warum, so ist man an dieser Stelle geneigt zu fragen, fand die antike Rhetorik kein Mittel gegen den so offensichtlich reduktionistischen Blick der Wissenschaft auf die Sprache? Meine Antwort, die sich aus der etwas erfolgreicherer neuzzeitlichen Opposition von Rhetorik und Wissenschaft ergibt, ist die folgende: Die antike Rhetorik beraubte sich selbst des Mittels einer überzeugenden Opposition. Denn ihre erkenntnistheoretische Grundhaltung ist, der herrschenden Überlieferung nach, die der sophistischen Skepsis. Vom berühmten Sophisten und Redner Gorgias ist das Diktum überliefert: „*Nichts ist. Wäre etwas,*

so könnten wir es nicht erkennen, könnten wir es erkennen, so könnten wir es [das Erkannte] nicht mitteilen.“ Diese Skepsis gegenüber der menschlichen Erkenntnisfähigkeit enthebt den Sophisten zwar der Mühe, eine rationale Auseinandersetzung mit den Philosophen zu suchen, aber es macht seine Position unplausibel und für viele auch inakzeptabel; jedenfalls ist sie indiskutabel. Auch der berühmte Redner und Rhetoriklehrer Cicero neigt philosophisch zur Skepsis, obwohl er in vielen praktischen Fragen eher einer stoischen (also dogmatischen) Linie folgt.

Wann aber kommt es zu einem ernsthaften Gespräch zwischen Philosophie und Rhetorik über die Sprache (und ihre Verschiedenheiten)? Antwort: Das geschieht in den Dialogen, die höfisch gebildete Gelehrte im Italien der Renaissance des 16. Jahrhunderts miteinander führen und literarisch fixieren. Ich wähle als besonders sprechendes Beispiel den *Dialogo delle lingue* von Sperone Speroni von (1542)¹, dessen historische Bedeutung Jürgen Trabant in seinem Buch *Mithridates im Paradies*, München (2003)² herausgearbeitet hat.

Hier werden nicht nur Spezialprobleme des frühneuzeitlichen Sprachenstreits um den Vorrang des Lateinischen diskutiert, sondern auch die grundlegende Frage, wozu überhaupt Sprache? Es streiten gelehrte Humanisten mit gebildeten Höflingen. Ein Wissenschaftler ist nicht beteiligt, warum sollte er über die Sprache streiten? Die literarische List der Komposition des Dialogs aber löst dieses Problem: Ein bislang unbeteiligt zuhörender Student berichtet von einem Streitgespräch zwischen dem Philosophen und Naturforscher Pomponazzi, der die aristotelische Sprachkritik radikalisiert, indem er alle Sprachen ausdrücklich für gleichwertig erklärt. (Das war für Aristoteles keine Frage, da der Gebrauch des Griechischen für ihn so selbstverständlich war wie heute für viele Wissenschaftler der Gebrauch des Englischen.) Pomponazzi sieht den Zweck der Sprachen allein darin, dass sie „*Zeugnisse unseres Geistes*“ sind, die wir „*zur gegenseitigen Bezeichnung der Begriffe unseres Verstandes*“³ gebrauchen. Dieser radikal aristotelischen Position antwortet nun der griechische Gelehrte Lascaari, der als spracherfahrener Humanist fern der sophistischen Skepsis sehr wohl auch an der menschlichen Erkenntnis interessiert ist. Er betont die Bedeutung der besonderen Sprachen nicht mehr nur in philologischer Tradition mit dem Argument, dass sie Gefäße kostbarer Textkorpora seien, sondern darüber hin-

1 Sperone Speroni: „*Dialogo delle lingue*“, in: *Trattatisti del Cinquecento, Tomo I*, a cura di Mario Pozzi, Milano/Napoli (1978), 585-635

2 Vgl. Jürgen Trabant: *Mithridates im Paradies. Kleine Geschichte des Sprachdenkens*, Verlag C. H. Beck: München (2003), bes. 3. Kap. „Bologna“, 84-121.

3 Übersetzung zitiert nach Trabant, o.O. 97.

aus mit dem neuen Argument, dass das Denken selbst unlöslich mit ihnen verbunden sei. „*Verschiedene Sprachen können verschiedene Begriffe bezeichnen (diverse lingue sono atte a significare diversi concetti)*.“⁴ Die Sprachen unterscheiden sich also nicht nur als verschiedene Lautgestalten desselben Denkens, sondern erweisen sich als das Schatzhaus verschiedener Begriffe.

Lascari geht noch einen Schritt weiter, indem er einen Vergleich Ciceros aufgreift und dessen Bedeutung erweitert: „*Was das Licht für die Farben, das ist sie [die Sprache/la lingua] für die Wissenschaften: ohne ihr Licht würde unser menschlicher Verstand nichts sehen, sondern wir würden in einer endlosen Nacht des Nichtwissens schlafen.*“⁵

Ohne Licht sind die Farben nichts, das wird hier auch von den Begriffen ohne Sprache behauptet. Was nun aber keineswegs bedeuten soll, dass die Begriffe allein von der Sprache abhängen und ohne Bezug zu den Sachen durch die Sprache kreierte würden, wie dieser Gedanke später manchmal missverstanden wurde. Jedenfalls gehören nach diesem humanistischen Einwand Lascaris Begriff und Wort notwendig zusammen. Nicht notwendig dieses Wort und dieser Begriff, wohl aber jeder Begriff, insofern er nur in einem Wort gedacht werden kann. Und da Worte nur im Rahmen von Sprachen (*lingue*) Bedeutung haben und Sprache nur als eine unter vielen existiert, betrifft diese neue Einsicht auch das Verhältnis von Begriff und Einzelsprache. Diese Verbindung wiederum führt dann bei Leibniz zu der Forderung, die verschiedenen Sprachen der Welt als das Archiv des menschlichen Geistes zu ehren und zu erforschen. Doch sind die Sprachen nicht nur das Archiv vergangener Produkte des menschlichen Geistes, sondern auch die Geburtsstätte neuer Schöpfungen, zu denen sie, jede auf ihre eigentümliche Weise, wie Wilhelm von Humboldt sagen wird, anregen und einladen.

Erst unter solchen Voraussetzungen kann die immer schon bekannte und geläufige Verschiedenheit der menschlichen Sprachen in einem positiven Sinn überhaupt bedeutsam werden. Dieser entscheidende Schritt noch einmal anders und etwas ausführlicher:

Am Anfang der Reflexion auf Sprache als Instrument der Erkenntnis lag und liegt es nahe anzunehmen, dass Wörter Sachen bezeichnen. Schon die erste genauere Untersuchung dieses Verhältnisses, die uns im platonischen Dialog *Kra-*

4 A. O. 100.

5 Ebd.

tylos überliefert ist, machte deutlich, dass man zwischen den Wörtern und den Sachen eine weitere Ebene einschieben müsse. Denn die Funktion der Wörter bleibt bestehen, auch wenn die Dinge, die zu bezeichnen sie bestimmt sind, vergehen. Nach Aristoteles ist das die Ebene der Vorstellungen, und die Vorstellungen sind nach seiner maßgebenden Lehre bei allen Menschen gleich. Nach Platon war das die Ebene der Ideen, die ebenfalls, und zwar nicht nur bei allen Menschen, als immer sich selbst gleich und zudem als ewig und unveränderlich angenommen wurden. Im Lateinischen sprach man von Begriffen (*conceptus*) des Verstandes. In allen antiken Versionen dieser Rekonstruktion des menschlichen Denkens aber spielten die Einzelsprachen und damit ihre Verschiedenheit keine Rolle für das Denken. Denn ob nun unter dem Namen von Ideen, Vorstellungen oder Begriffen (auch die stoischen *λεκτά* gehören hierher), immer gelten sie als innerlich und unsichtbar und wurden immer als im Wesentlichen bei allen Menschen gleich angesehen. Sie gelten nicht nur als gleich, sondern auch als primär. Das Denken, so heißt es, als sei das selbstverständlich, geht dem Sprechen voraus. Dieses gilt als Verlautbarung (schriftlich: als Bezeichnung) des sprachfrei Gedachten. Schon deshalb darf die Sprache für das Denken keine Rolle spielen. Die Sprache wird denn auch unter dem Namen der Stimme verhandelt (*φωνή* bzw. *vox*), sie ist materiell, mithin vielfältig, verschieden und veränderlich.

Mehr noch, aus dem Leben weiß man, wenn das auch in der Wissenschaft – eben deshalb – nie eine Rolle spielte, dass die Wörter nur im Rahmen bestimmter Sprachen Bedeutung haben und dass es der Sprachen, wenigstens *de facto*, viele gibt. Wenn nun, wie bei Speroni in den Einlassungen Lascaris, der Begriff (*conchetto*) in die Sphäre der Sprache (*lingua*) hineingezogen wird, dann hat (oder hätte?) das tief greifende Folgen für unsere Begriffe, mithin für das Denken. Man müsste nämlich nicht mehr nur bei Wörtern, sondern auch bei Begriffen die Frage stellen, zu welcher Sprache sie gehören, in welchem Kontext. Denn erst an ihrem Ort und im Rahmen von Geschichte(n) gewinnen sie die zu ihrem Verständnis notwendige Bestimmtheit. Das Denken verlöre das alte Privileg der göttlichen Universalität, auf das sein extramundaner Status von alters her gründete.

II. Die Einzelsprache, das Denken und die Wissenschaft

Erst unter diesem Generalverdacht gegen die Universalität des Denkens wird die andere Frage überhaupt relevant, die der Titel meines Vortrags anschnidet und die mich im folgenden zweiten Abschnitt beschäftigen soll: die Frage nämlich, *was eine Einzelsprache ausmache*, welches ihre Reichweite, ihre – hinder-

liche oder förderliche – Bedeutung für das Denken sei. Ob es vielleicht doch einen Unterschied in der Sache mache, wenn jemand seine Ansichten auf Mantuanisch, Mailändisch oder auf Lateinisch entwickelt und mitteilt. (Was Pomponazzi und mit ihm alle modernen Naturwissenschaftler heftig bestreiten, wie in dem genannten Dialog von Speroni berichtet wird.)

Mit dieser Frage greife ich ein wenig vor. Meine These ist nämlich die folgende: Ein solche Frage wurde vor Wilhelm von Humboldt niemals direkt gestellt. Immerhin ging seit der Renaissance die Sorge um, und sie wurde verschiedentlich artikuliert, dass die besonderen Sprachen, die wir sprechen, einen gewissen Einfluss auf das Denken nehmen könnten. Zunächst aber wurde die Sprach(en)frage auf einem anderen, einem einerseits weniger verfänglichen, andererseits kompetitiven Feld ausgetragen: Ausgehend vom Faktum der Verschiedenheit wurde gefragt, welche Sprache am besten geeignet sei, als Vehikel des wahren, des wissenschaftlichen Denkens zu dienen. Ist die älteste Sprache der Menschheit damit zugleich die wahrste? Dann hätte das Hebräische die besten Karten. Oder gebührt der Preis derjenigen Sprache, die der Vernunft am nächsten steht (als solche wird das Französische präsentiert), oder derjenigen, welche die reichste Tradition an vorbildlichen Texten aufweisen kann (als solche ist das Lateinische anerkannt)?

Im Streit um den Primat wird die grundlegende Frage, was eine Sprache zu *einer* Sprache im Unterschied zu einer *anderen* macht, kaum diskutiert. Unterschiede zwischen dem Mantuanischen und dem Mailändischen sind den Einwohnern beider Städte sehr bewusst, aber sollen wir die beiden deswegen als zwei verschiedene Sprachen bezeichnen? Uns ist der Unterschied zwischen dem Lateinischen und dem Griechischen ebenfalls sehr bewusst. Aber die Grammatik war in den Augen ihrer wissenschaftlichen Bearbeiter für beide dieselbe. Über viele Jahrhunderte wurde die Grammatik als eine und dieselbe für alle Sprachen der Welt angesehen, man könnte sie die eine Grammatik des Denkens (*grammatica speculativa*, *grammaire raisonnée*) nennen. Grammatische Unterschiede wurden als solche der unterschiedlich vollkommenen Entwicklung der Sprachen gedeutet.

Noch einmal also: Was unterscheidet Sprachen? Was macht eine Sprache zu dieser besonderen? Pragmatisch betrachtet, sind wir gewohnt, die Sprachen nach ihren Sprechern zu klassifizieren: Was die Bewohner Mantuas sprechen, nennen wir Mantuanisch, was die die Bewohner Frankreichs sprechen, Französisch. Diese Bestimmung trägt bekanntlich nicht weit. Wir entdecken bald, dass viele Bewohner nicht die Sprache ihres Landes sprechen, welche ihrerseits und um-

gekehrt von Fremden gelernt und gesprochen werden kann. Gesucht aber sind sprachliche Kriterien zur Bestimmung der Identität einer Sprache. Unterschiede und Übereinstimmungen im Einzelnen sind leicht zu benennen, Identität und Differenz des Ganzen einer Sprache entziehen sich dem Zugriff.

Das Problembewusstsein, das am Ende zu dieser Fragestellung führt und erst bei Wilhelm von Humboldt explizit formuliert wird, entwickelt sich nur langsam. Vier Schritte kann der Historiker auf diesem Weg unterscheiden:

(1) Zunächst war es der Streit um den Vorrang bestimmter Sprachen in der Renaissance, der erste Antworten auf die gar nicht gestellte Frage nach der Identität einer Sprache brachte. Der bis dato im Abendland als selbstverständlich betrachtete, mit Dantes *De vulgari eloquentia* um das Jahr 1300 erstmals herausgeforderte Vorrang der lateinischen Sprache als der allgemeinen Sprache der höheren Bildung wurde von den Humanisten des 16. Jahrhunderts noch einmal verteidigt und dabei mit einer geradezu religiösen Aura versehen. Dafür brauchte man Argumente. Als Grund für die Vorzüglichkeit des Lateinischen wurde nun angeführt, dass es etwas Unvergleichliches, Besonderes, Eigentümliches (gr. ἰδιώμα) besitze, eine eigene Qualität, die sich nicht in Begriffe fassen lasse. Es ist hier die Rede von dem mystisch aufgeladenen „*nescio quid*“ Ciceros, das später als ästhetische bzw. erkenntnistheoretische Kategorie Karriere machen sollte. Mit dieser Bestimmung wird eine besondere Sprache, das Lateinische, zum identifizierbaren Einzelding mit ästhetischen Qualitäten von quasi-göttlicher Dignität geadelt, zu einem quasi-göttlichen Kunstwerk aus Menschenhand.

(2) Logisch betrachtet, ist es nur ein kleiner Schritt, diese Bestimmung vom Lateinischen zu lösen und auf alle Sprachen zu übertragen. Diskurshistorisch betrachtet, liegt dieser Schritt sehr nahe. Er vollzieht sich in demselben 16. Jahrhundert, und zwar durch die Aufnahme und Umkehrung der dominanten Haltung des aristotelischen Wissenschaftlers, der alle Sprachen für gleichwertig – weil gleich-gültig – hält. Jede Sprache „hat“, bald heißt es: „ist“ ein ἰδιώμα. Bei Humboldt wird das später (nach Goethes neuer Definition: „*individuum est ineffabile*“) so lauten: „*Jede Sprache ist eine geistige Individualität bzw. hat einen eigentümlichen Charakter.*“ Dazu gleich mehr.

(3) Doch das ἰδιώμα ist, inhaltlich betrachtet, völlig leer; diese begriffliche Leere ist ja gerade sein hervorstechendes Merkmal. Bei Condillac, dem vielleicht einflussreichsten französischen Philosophen des 18. Jahrhunderts, beginnt sich diese Leere zu füllen. Mit seinem Begriff des „*génie des langues*“, der nun

schon selbstverständlich alle Sprachen in den Blick nimmt, greift er anthropologische Erörterungen der Zeit auf, welche die verschiedenen Lebensformen, Sitten und Gebräuche der Völker der Welt zu verarbeiten versuchen, die durch eine unüberschaubare Flut von Reiseberichten aus den Neuen Welten den literarischen Erfahrungshorizont der europäischen Leser in kürzester Zeit dramatisch erweitert hatten. In diesem Rahmen stellt er die These auf, dass jede Sprache den Charakter des Volkes ausdrücke, das sie spricht.⁶ Im Rückgriff auf Hinweise bei Locke nennt er drei Zeichen, an denen dieser Charakter zu erkennen sei: unterschiedliche Kombinationen von Merkmalen zu Begriffen, unterschiedlich wertende Konnotationen, die den Gebrauch der Begriffe begleiten, und die Wortstellung im Satz. Die ersten beiden betreffen die Semantik: Verschiedene Sprachen bezeichnen verschiedene Begriffe.

(4) Johann Gottfried Herder geht auf diesem Weg, philosophisch betrachtet, noch einige Schritte weiter. Bei ihm wird es klar ausgesprochen: „*Der Gedanke ist das Wort.*“ Die menschliche Vernunft und ihre Begriffe sind durch und durch natürlich und historisch bedingt – durch Geographie und Klima, durch Sinne und Einbildungskraft. Vernunft erhält daher bei Herder den neuen Namen der „*Besonnenheit*“ (ein systemkonformer Neologismus). Über zahlreiche Einzelbeobachtungen zu charakteristischen Besonderheiten der verschiedenen Sprachen und ihrer Dichtungen hinaus finden sich aber bei Herder (soweit mir bekannt ist) keine expliziten Bemühungen, allgemeine Kriterien für die Bestimmung des Charakters einzelner Sprachen bzw. für den Sprachvergleich zu ermitteln.

Das ändert sich, wie gesagt, erst bei Wilhelm von Humboldt. Und so erscheint es mir gerechtfertigt zu behaupten, dass die Frage, was eine Sprache zu einer Sprache macht, mithin auch die weitere Frage, worin eine Sprache sich von anderen Sprachen unterscheidet, erst von Humboldt in ihrer vollen Bedeutung erfasst, gestellt und dann auch beantwortet wird.

Wie aber beantwortet Humboldt diese Frage? Eine Sprache ist jedenfalls kein Naturding (im aristotelischen Sinn dieses Wortes), sie kommt in der Natur nicht vor. Ihr Sein besteht vielmehr darin, dass sie von ihren Sprechern (natürlichen Menschen) verstanden und als Sprache anerkannt wird. Damit gehört sie in klassischer, wenn auch heute selbst in der Philosophie wenig vertrauter Terminologie,

⁶ Etienne Bonnot de Condillac: *Essai sur l'origine des connaissances humaines* [1746], Auvers-sur-Oise (1973), 269: „*Tout confirme donc que chaque langue exprime le caractère du peuple qui la parle.*“, zitiert in Trabandt, a.O., 176.

zu den *entia moralia* (den moralischen Gegenständen); wie z.B. auch das Gesetz und der Staat. Wie aber kann man sagen, was eine Sprache im Unterschied zu anderen Sprachen ausmacht? *Intuitiv* kennen wir die Antwort, sobald wir auch nur eine fremde Sprache gelernt haben. Denn dann haben wir die Erfahrung gemacht, dass unsere Art zu reden nicht die einzige, nicht Sprache überhaupt ist. *Pragmatisch* kennen wir die Antwort auch, denn wir kennen die Namen vieler Sprachen und wissen, dass wir Lehrbücher verschiedener Sprachen kaufen können. Begrifflich bleibt die Antwort schwierig. Auch sachlich übrigens. (Sind Serbisch und Kroatisch zwei Sprachen? Gehören Sächsisch und Friesisch zu derselben deutschen Sprache? Eine Frage der Definition, der Anerkennung, wird man sagen. Doch das gilt für alle Fragen, die die Sprache und die Sprachen betreffen, aber letztlich auch für die Wissenschaften und das Denken selbst.)

Zur Beantwortung der Frage nach der Sprache verwendet Humboldt Metaphern; geläufige Metaphern, aber doch Metaphern. Andere Bestimmungen stehen (ihm) nicht zur Verfügung. Denn unter welchem Begriff sollte man etwas fassen, das sich (bislang) dem Begriff entzieht? Es handelt sich um drei Metaphern, deren Bedeutung und Erklärungskraft ich nun im letzten Teil meiner Ausführungen vorstellen und diskutieren möchte. Ich nenne sie vorweg: Die Metaphern der Struktur, des Lebens und des Geistes. Oder unter anderen Namen: Mechanismus, Organismus und Individualität.

(1) Im eingangs genannten Titel (und an vielen anderen Stellen) spricht Humboldt, wenn er eine Sprache als Ganze beschreiben will, von ihrem Bau, näher auch „*vom grammatischen Baue der Sprachen*“. Da er gelegentlich auch französisch schreibt, muss er diese Metapher übersetzen, und hier verwendet er den Ausdruck „*structure*“, der ihm zumindest von Baron Georges Cuvier, dem berühmten zeitgenössischen Zoologen und Paläontologen, geläufig gewesen sein dürfte. Die Metapher vom Bau bzw. der Struktur bezieht sich zwar in erster Linie auf die Syntax einer Sprache, schließt aber auch Phonetik und Semantik nicht aus. Den besonderen Klang einer Sprache rechnet Humboldt ebenso zu ihrer Eigentümlichkeit wie den Bestand an Stammwörtern. Generell aber gilt, dass die Struktureigenschaften als Elemente eines mechanischen Systems verstanden werden. Es geht unter dieser Metapher um die Untersuchung eines statischen Gebildes. Aus dem Blickwinkel des Lebens der Sprache ist hier von „*Anatomie*“ die Rede, an berühmter Stelle auch von der Grammatik als einem „*totde[n] Machwerk wissenschaftlicher Zergliederung*“.⁷

⁷ Wilhelm von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 17 Bde., Berlin (1903-1936), Bd. VI, 46

(2) Humboldt erwähnt diese gewöhnliche wissenschaftliche Betrachtungsweise der Sprache aber nur, um ihr eine andere, adäquatere entgegenzusetzen. Der Wissenschaftsbegriff der Epoche befand sich im Umbruch von einer (herrschenden) mechanistischen zu einer (neuen) organischen Sicht der Dinge. Dieser Wandel betraf alle Wissensbereiche, nicht nur die Physik, auch die Metaphysik, die Geschichte und die Politik. Herder war einer der ersten und einer der emphatischsten Prediger der neuen Sichtweise. Humboldt folgt ihm hierin von Anfang an. Auch die Sprache muss nach dem „*Bild eines organischen Ganzen*“ betrachtet werden (VI, 45), nicht als ein toter Körper, sondern als ein lebendiger Prozess. Ihre Untersuchung sollte eben nicht anatomisch, sondern physiologisch verfahren. Für Humboldt ist jede Sprache, „*auch die Mundart der rohsten Nation*“, nicht nur allgemein ein „*edles Werk der Natur*“, sondern eher „*ein organisches Wesen, und man muss sie, als solches, behandeln*“ (IV, 10). Die mechanische Zergliederung führt zu einer morphologischen Beschreibung der Sprachen (nach dem Vorbild der botanischen Systematik Linnés). Sie wird in der organischen Behandlungsweise nicht überflüssig, sollte aber immer der physiologischen Betrachtung untergeordnet bleiben. Dieser gebührt in der Wissenschaft des vergleichenden Sprachstudiums der Vorzug: „*Von der Seite ihres lebendigen Wirkens aus muss daher die Sprache betrachtet werden, wenn man ihre Natur wahrhaft erforschen, und zu einer Classification mehrerer gelangen will*“ (V, 451).

(3) Bei der ausführlichen Unterscheidung dieser zwei paradigmatischen Betrachtungsweisen einzelner Sprachen und der Möglichkeit eines vergleichenden Sprachstudiums unter den beiden leitenden Metaphern macht Humboldt eine Entdeckung. Er stößt an die Grenzen der so hilfreichen Analogie von Sprache und Natur und resümiert: „*Überhaupt muss man sich wohl hüten, die Vergleichung des Sprachsystems mit Natursystemen weiter zu führen, als der Gegenstand es erlaubt. Eine Sprache kann nicht, wie ein Naturkörper, zerlegt werden.*“ Und nun folgt die entscheidende neue Begründung oder die dritte der genannten Metaphern: Denn die Sprache ist „*ein geistiger Process, wie das Leben ein körperlicher. Nichts ... in ihr ist statisch, alles dynamisch*“ (V, 369 bzw. VI, 146). Die Sprache ist hier verstanden als ein (kollektives) Kunstwerk des menschlichen Geistes!

Ich nenne noch einmal die drei Stufen: Wenn man schon zum Zweck des vergleichenden Sprachstudiums Sprachen als Naturgegenstände betrachten muss, sollte man sie wenigstens wie organische Naturgegenstände behandeln und nicht (nur) wie mechanische. In Wahrheit aber gehören Sprachen überhaupt nicht der Sphäre der Natur an, denn sie haben keinen Körper. In der Natur aber

ist alles, auch das Leben, an Körper gebunden. Sprachen unterscheiden sich dadurch von organischen Naturgegenständen, dass sie ihr „Leben“ außerhalb ihres nur gleichsam natürlichen Organismus haben. Dieser muss zum Leben immer erst erweckt werden, und zwar durch einen freien Akt des Sprechens und Verstehens. Doch dieses Leben ist kein natürliches, sondern ein Leben des Geistes.

Für das menschliche Individuum ist der Organismus des eigenen Körpers das Mittel seiner Selbstdarstellung im Reich der Natur. Er dient ihm zum Umgang mit anderen Körpern. Unter dem Gesetz der Natur aber ist er, wie alle Dinge im Raum, von einer gewissen (Lebens-)Dauer und vergänglich. Die eigene Sprache ist das Mittel der Selbstdarstellung des menschlichen Individuums im Reich des Geistes. Sie dient ihm zum Umgang mit anderem, ebenfalls individuellem Geist. Ihr Organismus ist nur im Moment seines Gebrauchs lebendig. So hat er keine Lebensdauer und ist, da er auch keinen Raum beansprucht, nicht vergänglich. Sein scheinbarer Untergang, das „Sterben“ einer bestimmten Sprache, ist ein allmähliches Vergessen, ein Nachlassen der Geltung, und damit so sehr ein Akt der Freiheit wie der Gebrauch selbst. In dieser Differenz setzt Humboldt in späteren Texten dem (natürlichen) Organismus einer Sprache ihren (geistigen) Charakter entgegen (vgl. VII, 165-192).

Organismus ist die Sprache als eine selbständige „Macht“ gegenüber dem, der sie gebraucht. Diese Macht „kann man (wenn man den Ausdruck auf geistige Kräfte anwenden will) als ein physiologisches Wirken ansehen“. Das Sprechen aber „zeigt eine Gewalt des Menschen über die Sprache“, indem es unaufhörlich ihren Charakter modifiziert. Diese Gewalt „ist ein rein dynamisches“ Wirken (VI, 184). „In dem auf ihn ausgeübten Einfluss liegt die Gesetzmäßigkeit der Sprache und ihrer Formen, in der aus ihm kommenden Rückwirkung ein Princip der Freiheit“ (VII, 65). Die Gesetzmäßigkeit des Organismus als das Moment der Natur in der Sprache ist nur momentan mit Leben durchdrungen und im Verklingen der Rede, welches deren Dasein ist, unmittelbar auch wieder vergangen. Ihre Allgemeinheit ist die einer Geltung, die sie im Verstehen für andere geistige Individuen gewährt.

Dies also sind die drei Modelle, die Wilhelm von Humboldt als mögliche Antworten auf die Frage nach dem Begriff der Sprache oder nach dem, was eine Sprache zu einer Sprache macht, präsentiert und diskutiert. Diese Modelle markieren Alternativen, die nicht auf dieselben Fragen antworten und zwischen denen auch nicht nach richtig und falsch entschieden werden kann. Dazu einige abschließende Bemerkungen:

Die ersten beiden Modelle, die anatomische bzw. physiologische Beschreibung der Sprachen, die Untersuchung ihrer Struktur bzw. ihrer Lebensprozesse, sind alternative Modelle wissenschaftlicher Sprachbeschreibung, die ihr wissenschaftstheoretisches Instrumentarium der Mechanik bzw. der Biologie entnehmen. Beide sind für jeweils bestimmte Zwecke der Sprachforschung angemessen und in ihren Aufgabenbereichen auch erfolgreich. Die These Humboldts, der leicht zuzustimmen ist, besagt nun, dass das zweite dieser Modelle der Natur der menschlichen Sprache als ganzer irgendwie näher kommt als das erste. Für andere interessante Probleme, z. B. für die Entwicklung sog. künstlicher „Sprachen“ im Bereich der Informatik, erscheint nach wie vor das erste Modell Erfolg versprechender. Allerdings handelt es sich dabei auch nur in einem übertragenen Sinn um „Sprache“. Künstliche „Sprachen“ haben wenig mit den natürlichen Sprachen der Menschen zu tun; wie die mathematischen Linguisten auch längst eingesehen haben. Einer ihrer Päpste, Noam Chomsky vom MIT, zog daraus bereits um 1980 die Konsequenz, indem er sich von der Sprachwissenschaft verabschiedete. Denn deren Gegenstand sei kein „*real object*“... „*Sprache*“ werde hier vielmehr, so Chomsky, als ein Wort der Alltagssprache verwendet („*the vague everyday notion of language*“) und sei damit als Gegenstand der Wissenschaft (natural sciences) ungeeignet.⁸

Viele Anhänger in der Sprachwissenschaft hat seit Humboldts Zeiten das zweite Modell gefunden, nach dem die Sprachen als natürliche Organismen angesehen werden sollen. Doch häufig vergaß man oder ignorierte den metaphorischen Ursprung auch dieser Bestimmung. Im sozialdarwinistischen Rausch des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts konnte es dann leicht geschehen, dass zwischen verschiedenen Sprachen ein Daseinskampf inszeniert wurde, der weltweit bis zur vielfältigen und sehr realen politischen Unterdrückung der Sprachen unterworfenen Völker und Volksgruppen führte. Humboldts deutliche Warnung wurde überhört: Allein „*zum Behuf der Betrachtung oder der Darstellung [zum Zweck des wissenschaftlichen Sprachvergleichs also] nicht um über ihre wahre Natur zu entscheiden, lassen sich Classificationen der Sprachen versuchen, nur in Hinsicht auf einzelne ihrer Beschaffenheiten. Auf diese Weise aber sind sie notwendig und unschädlich, wenn man nur dabei die jeder wahren und constitutiven Classification widerstrebende Natur der Sprache im Auge behält.*“ (VI, 151).

⁸ Vgl. Noam Chomsky: *Rules and Representations*, Oxford (1980), bes. die Auseinandersetzung mit Dummett u.a. im Abschnitt „*Knowledge of Grammar*“, 89-140, zit. 120 mit Verweis auf das Ende, 140.

Die Begründung für diese Warnung ist ebenso klar und unmissverständlich, mit ihr möchte ich schließen, denn sie beantwortet die Frage nach (der Art der Einheit und) der Verschiedenheit der menschlichen Sprachen: „*Die Naturkunde*“ – sei es Physik oder Biologie; Mechanik, Genetik oder Hirnphysiologie; kurz die moderne Naturwissenschaft – „*hat es nie mit Geistigem und nie mit Individuellem zu thun, und eine Sprache ist eine geistige Individualität*“ (VI, 151).

Abstract

Die Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts entwickelt sich aus der Grunderfahrung heraus, dass von der „*Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*“ ein starker „*Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*“ ausgeht. Der erste Teil des Vortrags zeichnet die Genese dieses Problems in der europäischen Geistesgeschichte nach, das, in der Philosophie der Antike unbekannt, erstmals im Sprachenstreit der Renaissance artikuliert wurde. Doch niemand vor Humboldt hat näher gefragt, nach welchem Modell man eine Sprache betrachten muss, damit man ihre charakteristische Form („*Eigentümlichkeit*“) beschreiben kann. Humboldt untersucht die Tragfähigkeit verschiedener Modelle. Er fragt nach dem „*Sprachbau*“ (der „*Struktur*“) der Sprachen, nach ihrem „*Organismus*“ und findet schließlich die passendste Metapher, indem er Einzelsprachen als Kunstwerke beschreibt. Jede Sprache ist eine „*geistige Individualität*“.

Die Neue Integrale und Nachhaltige Wirtschaftsethik 3.0

Wie man in der Wirtschaft Brücken zur Seele und zum Geist bauen
und gleichzeitig erfolgreich wirtschaften kann*

VON ERHARD MEYER-GALOW

Warum dieser Vortrag?

Die für die Wirtschaft entwickelte Neue Integrale Ethik leitet sich von der Tiefenpsychologie nach Jung und Neumann, der Quantenphysik, den Weisheitslehren des Westens und Ostens sowie von meiner Managementenerfahrung in der Wirtschaft ab.

Wenn man sich heute die unmoralischen Verhaltensweisen in der Wirtschaft anschaut, und diese nicht nur aktuell bei VW, dann muss man sich die Frage stellen, warum alle Bücher, Vorträge, zahlreichen Appelle und Richtlinien, Gesetze und ernstzunehmenden Beteuerungen für eine nachhaltige Ethik und moralisches Verhalten wenig nützen.

Es hilft wenig, dem Kollektiv ständig Ethik und Moral zu predigen, wenn die Individuen, die dieses Kollektiv bilden, in ihrer rational einseitigen Egozentrik steckengeblieben sind und ihre eigentliche Aufgabe im Leben, ihre Individuation, in einer Balance von Körper, Ratio, Seele und Geist ganzheitlich Mensch zu werden, ständig blockieren. Dem Menschen im Anthropozän ist diese Fehlentwicklung nicht bewusst. Da er, auf seinem Weg zum stabilen Ich, die Trennung vom Numinosen vollzogen hat, weiß er nicht, warum er leidet. Er kann deshalb zu wenig Brücken zu seiner Seele bauen, die seine Führerin ins Unbewusste sein könnte, dem großen Energiepotential für sein kleines, eingegrenztes Ich-Bewusstsein. Er hat sich selbst destabilisiert, und nun soll er sich auch noch ändern, Ethik hochhalten und moralisch handeln. Wegen des Ethikdrucks der Öffentlichkeit wird er umso mehr seine dunklen Seiten unterdrücken und in den Schatten verdrängen, aus dem sich dann immer wieder seine Unmoral in der Welt plötzlich auswirkt.

* Manuskript des Vortrags zur Beratung des Akademischen Rats der Humboldt-Gesellschaft für Wissenschaft, Kunst und Bildung e.V. anlässlich ihrer 102. Tagung in Mannheim am 2. Oktober 2015

Wie man in der Wirtschaft Brücken zur Seele und zum Geist bauen und gleichzeitig erfolgreich wirtschaften kann

Erst wenn er dieses Versäumnis der Reifung zur Ganzheit in einer Lebenskrise schmerzlich erfährt, wird er sich auf den Weg machen und wieder Anschluss finden an seine seelische und spirituelle Dimension. Diese Wende in seinem Leben setzt aber eine Initiation voraus, also eine Einsicht nach innen. Dann kann er innerlich reifen und seine dunkle Seite in seinem Selbst integrieren und kontrollieren. Das gelingt nur mit kompetenter Führung und täglichen Übungen über Jahre hinweg. Er wird sich dann zunehmend einer nachhaltigen Ethik zuwenden und moralisch handeln, nicht weil er will und soll, sondern weil er gar nicht anders kann.

Deshalb besteht immer die Hoffnung, dass dem leidenden Menschen ein Initiationsimpuls geschenkt wird, durch Vorträge, Bücher, durch Begegnungen oder jegliche Hilfe von anderen, die schon weiter sind. Dann erst kann sich das Kollektiv langsam ändern, weil gereifte Individuen die Veränderung vorleben. Der Zweck dieses Vortrages ist es also, einen Impuls für den Wandel zu Ethik und Moral in der Wirtschaft zu geben. Dazu braucht es aber Voraussetzungen.

Was ist das RATIONALE dieses Vortrages?

Erstens ist es notwendig, das Verständnis in der Wirtschaft zu schaffen, dass unethisches und unmoralisches Verhalten nicht dauerhaft zu einem angenehmen, glücklichen Leben in geschäftlichen und privaten Bereichen führen kann, nicht für sich selbst und nicht für andere.

Zweitens versuche ich klar zu machen, dass immer nur moralisch und ethisch gut sein zu wollen, nie ein angenehmes, glückliches Leben garantieren kann, weil das durch Unterdrückung und Verdrängung aufgebaute Schattenpotential das angenehme, glückliche Leben ständig stört.

Drittens braucht es bei den Managern in der Wirtschaft eine psychische Spannung, die zur Veränderung drängt.

Viertens behandle ich die Frage, was das andere ist, das bei uns als „*Invaliden einer höheren Macht*“ (Herder) fehlt, und wenn es entwickelt ist, dann zu einer zufriedenstellenden Work-Life-Balance mit tiefem innerem Frieden führen kann und uns erlöst aus Leid, Angst und Stress?

Es dauert lange, um Menschen, die mit einem Energie verbrauchenden Streben nach Erfolg und Wohlstand leben, klar zu machen, dass dieses Leben nie zu dauerhaftem innerem Frieden und Freiheit führen kann. Erfolg und Wohlstand sind wie eine Droge.

Wie man in der Wirtschaft Brücken zur Seele und zum Geist bauen und gleichzeitig erfolgreich wirtschaften kann

Aber für eine nachhaltige Ethik und Moral brauchen wir einen inneren Frieden und eine innere Ruhe, die aus innerer Entwicklung resultiert und uns genügend äußere Stärke und Macht gibt, um robust in der Außenwelt zu sein und von einem Kurs der verantwortungsvollen und nachhaltigen Ethik nicht abweichen zu wollen oder zu müssen.

Natürlich gibt es verantwortungsvolle und ethische Manager, aber die sind eine Minderheit. Dieser Vortrag richtet sich an die anderen; diejenigen, die in ihrer kindlichen Sozialisation stecken geblieben sind, sich unmoralisch verhalten und anderen schaden. Wie kann man deren Verhaltensweisen ändern?

Dazu eine direkt an den Leser gerichtete Vorbemerkung:

Wo immer Sie in unserer Gesellschaft arbeiten oder arbeiteten und was auch immer Sie an Verantwortung übernommen haben oder vielleicht auch hatten, der Segen Ihrer Arbeit hängt immer von der Tiefe und der inneren Reife der eigenen Person und der daraus resultierenden ethisch einwandfreien Wirkung ab. Karlfried Graf Dürckheim hat diese Einsicht den Besuchern, die aus der Wirtschaft nach Todtmoos/Rütte kamen, sehr ans Herz gelegt.

Es gibt viele Ansätze für eine Wirtschaftsethik:

Wirtschaftsethik 1.0

Diese Ethik (1) wurde größtenteils als Schadensbegrenzung praktiziert, die auf folgende Fragen antwortet:

Wie ist die Agenda für die Ethik des Unternehmens in seinem Markt?

Auf was ist seine Aufmerksamkeit und Energie bei ethischen Fragen besonders gerichtet?

Wie sollte das Unternehmen bei spezifische Krisen und Störfällen konkret agieren, um aus der Kritik der Öffentlichkeit hinaus zu kommen?

Wirtschaftsethik 2.0

Diese erweiterte Ethik (1) führt zu mehr proaktiven Schritten, um die Mission und Vision des Unternehmens, sein Verhalten in der Welt und seine Verantwortung zu klären. Die Unternehmen entwickeln Ethik-Richtlinien und Ethik-Training.

Wie man in der Wirtschaft Brücken zur Seele und zum Geist bauen und gleichzeitig erfolgreich wirtschaften kann

Nach der heutigen Erfahrung hat auch die Wirtschaftsethik 2.0 und die „Corporate Social Responsibility“ (CSR 2.0) als Teil von ihr in der Wirtschaft nur wenig geändert, um ein nachhaltiges moralisches Verhalten zu garantieren. Damit das Konzept funktionsfähig ist, fehlen noch einige wichtige Bausteine.

Appelle nützen offensichtlich wenig. Hans Küng (2) fordert deshalb, mehr *„Ethik braucht nicht noch mehr Appelle, sondern braucht die moralische Aktion!“*

Ich stimme dem Dalai Lama zu, der mit seinem neuen Buch behauptet: *„Ethik ist wichtiger als Religion.“* (3)

Die Veränderung des Individuums

C. G. Jung setzt sehr auf die Veränderung des Individuums, damit das Kollektiv sich ändern kann. Der Schatz der Erkenntnis liegt stets in der Tiefe unserer individuellen Seele. Der Jungianer Edward Edinger (4) versteht die Symbolik von Jungs Buch *„Aion“* korrekt, wenn er ausführt, dass das neue Wassermannzeitalter *„einzelne“* Wasserträger erzeugt. Dies bedeutet, dass die Psyche nicht mehr durch religiöse Gemeinschaften getragen wird, sondern sie wird von einzelnen Personen mit erweitertem Bewusstsein in der Welt verbreitet.

Das ist auch die Idee, die C. G. Jung in seinen Ausführungen über die anhaltende Inkarnation einführt, die Idee, dass die Menschen inkarnierende Gefäße des Heiligen Geistes werden müssen, und das auf kontinuierlicher Basis. Damit ist der stetige Individuationsprozess als Lebenssinnaufgabe gemeint.

Papst Franziskus (5) sieht das in seiner neuesten Enzyklika *„Laudato Si“* verständlicherweise anders, wenn er meint, dass die Individuen wohl kaum durch Selbstverbesserung die Probleme der derzeitigen komplexen Situation lösen können. Isolierte Individuen würden ihre Freiheit und Fähigkeit, dem konsumorientierten Verhalten zu entfliehen, schnell verlieren und letztendlich die soziale und ökologische Aufmerksamkeit schnell dem unethischen Konsum opfern. Ich stimme eher Jung zu, der vor 60 Jahren in einem Radio-Interview mit BBC gesagt haben soll (6):

„Es beginnt mit ein paar Menschen mit der Vision für das neue Zeitalter. Sie werden das Licht in der Dunkelheit sein. Führer und Hoffnung. Und ein Segen für die künftigen Generationen. Unser Schicksal hängt vom Bewußtsein dieser wenigen ab, die aber mehr und mehr sein werden. Eine neue Religion steht vor der Tür.“

Diese wenigen Menschen dürfen nicht den Ruf aus der Tiefe ihrer Seele verweigern. Was für eine große Ehre, heute zu leben“.

Cogito ergo sum

Aber seit Descartes „*Cogito, ergo sum*“ haben wir uns allzu sehr auf unser Denken, unsere Ratio verlassen und konzentriert und dabei den Kontakt zu unserer Seele verloren. Wir haben zwar viele großartige Erfindungen auf den Gebieten Naturwissenschaft, Technik, Medizin, Wirtschaft gemacht, aber um welchen Preis? Mit unserer Ego-zentrierten Weltsicht haben wir unsere humanistischen, persönlich-intrinsischen Werte verloren.

Die Ganzheit von Körper, Seele und Geist

Viele Menschen definieren Ganzheit, die das eigentliche Entwicklungsprogramm für Ihr Leben sein sollte, als die Einheit von Körper, Seele und Geist. Die Interpretation von Geist als Ratio ist ein Missverständnis und schwerwiegender Fehler. Der ganze Mensch besteht aus einer Einheit von Körper, Seele und Geist (lateinisch: corpus, anima und spiritus – griechisch: soma, psyche und pneuma). Mit Geist ist immer die göttliche, spirituelle Dimension in uns gemeint und nicht unsere Ratio, das Denken oder der Verstand. Durch diesen falschen Bezug haben wir, ohne es zu merken, unsere spirituelle Dimension einfach vergessen. Dieser Fehler ist der eigentliche Grund für viele Probleme von heute. Um die Wunden zu heilen, müssen wir wieder den Sprung vom Verstand zu der objektiven Vernunft vollziehen, die Verbindung zu unserer Seele herstellen und unsere spirituelle Dimension erfahren und entdecken lernen.

Kritik des Anthropozäns

Jürgen Manemann (7) plädiert in seiner „*Kritik des Anthropozäns*“ dringend für eine Neue Humanökologie als Philosophie der Hoffnung. Er bezieht sich auf Ulrich Horstmann (8) „*Das Untier*“, der die Weltgeschichte als eine negative Fortschrittsgeschichte darstellt, und kritisiert den immer noch andauernden Fortschrittsoptimismus Christian Schwägerls (9) in „*Menschenzeit*“. Er beschäftigt sich mit der vom Menschen angerichteten Umweltproblematik, der erforderlichen Nachhaltigkeit jeglichen Wirkens, die eine ethisch einwandfreie „*haltung*“ des Individuums voraussetzt. Die „*Menschwerdung*“ als „*Richtungspfad*“ stellt er in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen. Die Kreativität ist für ihn die Ressource dafür. Er fordert die Neuentdeckung des SELBST, die Neuentdeckung der Natur und will „*das Humanum im Sinne der Humanität*“ im

Wie man in der Wirtschaft Brücken zur Seele und zum Geist bauen und gleichzeitig erfolgreich wirtschaften kann

Zentrum wissen. Es geht ihm um Selbstverwirklichung und Mitgefühl. Er lässt aber offen, wie genau das geschehen soll.

Das ist ein Ansatz im Sinne von C. G. Jung, wie er für mich auch richtungweisend ist und den ich nachfolgend ausführen werde.

Papst Franziskus kritisiert den fehlgeleiteten Anthropozentrismus und betont, dass wir die Bedeutung der zwischenmenschlichen Beziehungen nicht unterschätzen dürfen. Seiner Meinung nach ist die ökologische Krise nur ein kleines Zeichen der ethischen, kulturellen und spirituellen Krise der Moderne und nur zu heilen, wenn die fundamentalen zwischenmenschlichen Beziehungen heilen oder heil sind.

Wir müssen uns ändern

Julius Evola (10) beschreibt im Jahr 1982 in seinem Hauptwerk „*Revolte gegen die Moderne Welt*“ einen langen Zeitraum unserer Kulturgeschichte als das Versinken einer spirituellen, kulturellen und politischen Weltordnung, und er kritisiert die sie ersetzende „*Moderne Welt*“ in ihrer ganzen inneren Gehaltlosigkeit. Er fordert zur Revolte und Rettung auf, indem er sich an den *ganzen* Menschen wendet, für den Spiritualität innerstes Anliegen ist. Er lässt jedoch offen, wie denn genau der Zukunftspfad beschriftet werden soll.

Manifest Globales Wirtschaftsethos

Wenn man nach einem starken Impuls für eine neue Wirtschaftsethik sucht, um die Nachteile der einseitigen Orientierung zu vermeiden und Konsequenzen für die Weltwirtschaft aufzuzeigen, muss man sich mit dem „*Manifest Globales Wirtschaftsethos*“ (2) beschäftigen. Nach der Finanzkrise ist die Öffentlichkeit zutiefst enttäuscht, aber die Verärgerung wird nur mangelhaft zum Ausdruck gebracht. Das Fehlen eindeutiger ethischer Standards, die die Geschäftspraktiken regeln, sei ein wesentlicher Teil des Problems.

Dieses Manifest soll verändern und ist als Diskussionsvorschlag gedacht. Es wurde am 6. Oktober 2009 im Rahmen des UN-Global Compact im UN-Hauptquartier in New York vorgestellt. Die Erstunterzeichner des Manifests sind Führungspersonen aus Wirtschaft, Politik und Religion.

Wie sieht es aus mit dem vernünftigen Wirken in der Wirtschaft?

Missbrauch und Verfall der Vernunft

Das ist der Titel des bedeutenden Buchs (11) von F. A. Hayek, Philosoph, Psychologe und Ökonom. Wenige konnten so kompetent wie er über den Riss der Ankerkette (des Verstandes zur Vernunft) schreiben. Können wir aus dem Dilemma, das wir uns mit unserem Verstand eingebrockt haben, durch Anbindung an die objektive Vernunft herausfinden?

F.A.Hayek:

„...so entspringt die gemeinsame Idee (der Hegelianer und der Positivisten), dass der menschliche Verstand sozusagen daran ist, sich an seinem Schopf aus dem Sumpfe zu ziehen, aus der allgemeinen Einstellung: dem Glauben, dass wir durch das Studium der menschlichen Vernunft von außen und als ein Ganzes die Gesetze ihrer Bewegung in einer vollständigeren und umfassenderen Weise begreifen können als durch ihre geduldige Erforschung von innen, indem wir den Prozess tatsächlich verfolgen, wie Denken und Handeln der Einzelnen ineinandergreifen...“

Der Sprung vom Verstand zur Ethik der Vernunft

In seinem Buch (12) „*Der Gegenlauf—Das grausame Gesetz der Geschichte*“ geht mein Freund Friedrich Gaede auf den Sprung vom Verstand zur Vernunft ein und erläutert die Notwendigkeit dazu, da sonst der aktuelle Titanismus weiter wächst. Der Gegenlauf beginnt und zerstört das anfänglich Gute.

Wenn schon der erfolgsorientierte Manager sich sehr schwer tue, das aus dem Verstand begonnene aus ethischen Gründen auf die Vernunftebene zu heben, dann solle er wenigstens begreifen, dass sein Erfolg sonst gefährdet ist. Das könnte doch auch Motivation genug sein.

Werden jungen Menschen in ihrer Ausbildung überhaupt zu Erfahrungen der subjektiven und objektiven Vernunft hingeführt?

OECD-Richtlinien produzieren Humankapital

Die OECD (13) spielt seit den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts nach eigenen Angaben eine zentrale Rolle bei der Bereitstellung von Indikatoren zu Bildungsleistungen und will damit die staatliche Bildungspolitik nicht nur bewerten, sondern auch zu ihrer Gestaltung beitragen. Den Plan hierzu fasste sie im

Wie man in der Wirtschaft Brücken zur Seele und zum Geist bauen und gleichzeitig erfolgreich wirtschaften kann

Jahre 1961 bei einer in Washington einberufenen Konferenz über Wirtschaftswachstum und Bildungsaufwand.

Das OECD-Programm sagt der gewachsenen Pluralität von Bildungszielen und Diskursen, die diese Ziele beständig reflektierten und erneuerten, den Kampf an, um sie durch eine einzige, neuartige Vorstellung zu ersetzen: In der Schule soll jener Grundsatz von Einstellungen, von Wünschen und Erwartungen geschaffen werden, der eine Nation dazu bringt, sich um den Fortschritt zu bemühen, wirtschaftlich zu denken und zu handeln. Es soll lediglich Humankapital für die Wirtschaft ausgebildet werden. Humankapital ist für mich schon an sich ein inhumaner Begriff. Dann muss man sich nicht wundern, wenn junge Menschen, die in die Wirtschaft eintreten, keine Voraussetzungen in ihrer Bildung erhalten haben für ein nachhaltiges ethisches Grundprinzip und für moralisch einwandfreies Handeln.

Das Ergebnis fehlender Ethik und Moral bringt Benedikt Herles auf den Punkt. Der Elite-Student und ehemalige Unternehmensberater nennt deshalb in seinem Buch (14) diese einseitig auf Leistung fixierten Manager „*Die Kaputte Elite*“.

Fredmund Malik (15) spricht sogar von „*der verlorenen Generation*“ hinsichtlich der Wirtschaftsethik.

Woher bekommen wir Hoffnung und Hilfe für mehr Ethik in der Wirtschaft?

Ethik in Handlungsnetzen

Peter Knauer hat in seinem Buch (16) „*Handlungsnetze*“ mit hoher Kompetenz Grundprinzipien der Ethik aufgezeigt, die aus seiner philosophischen und christlichen Sicht helfen können, die unmoralischen Missstände in der Wirtschaft zu verringern.

Die beste Zusammenfassung aller ethischen Reflexionen sei die „*Goldene Regel*“, anderen das zu tun, was man selbst an ihrer Stelle vernünftigerweise wünschen würde.

Für Knauer ist das traditionelle Prinzip der Doppelwirkung das Grundprinzip der Ethik:

„Unsere Handlungen haben häufig (wenn nicht sogar immer) mehrere Auswirkungen, von denen die einen erwünscht, die anderen aber unerwünscht sind. Um solche Handlungen zu beurteilen,

Wie man in der Wirtschaft Brücken zur Seele und zum Geist bauen und gleichzeitig erfolgreich wirtschaften kann

wurde in der traditionellen, von der Scholastik beeinflussten Ethik das ‚Prinzip der Doppelwirkung‘ entwickelt.“

Das Prinzip der Doppelwirkung will auf die Frage antworten, unter welchen Bedingungen man neben erwünschten auch unerwünschte Auswirkungen zulassen oder sogar verursachen darf. Das Prinzip wird traditionell so formuliert: Die Zulassung oder Verursachung eines Schaden ist dann erlaubt, wenn

- a) die Handlung nicht „in sich schlecht“ ist,
- b) der Schaden nicht direkt als Zweck beabsichtigt ist,
- c) der Schaden auch nicht als Mittel zum Zweck direkt beabsichtigt ist und
- d) für die Zulassung oder Verursachung des Schadens ein entsprechender Grund vorliegt.

Mystik und Ethik

Braucht Ethik die Öffnung und Erfahrung der Mystik?

Karl Rahner, Religionsphilosoph und Ethiker, ist da ziemlich klar: *„Der Christ der Zukunft wird ein Mystiker sein. Einer, der etwas erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein.“*

Mein Lehrer Willigis Jäger (Benediktiner, ZEN-Meister und Kontemplationslehrer) ergänzt (17):

„Die Frage nach der Ethik im Zen ist dadurch neu aufgebrochen. Aber letztlich geht es nicht nur um Zen und Ethik, sondern um die Frage: Woher kommt alle Ethik; die Ethik des Christentums und der Mystik nicht ausgeschlossen. Alle Mystik der Welt steht auf zwei Säulen: Erkenntnis und Liebe oder, wie es in der östlichen Mystik meist genannt wird, Weisheit und Mitgefühl. Jede wirklich tiefe mystische Erfahrung führt in eine große Offenheit und Toleranz zu allen Lebewesen und zu einer allumfassenden Liebe.“

Es gibt heute eine Vielzahl von Initiativen, um Spiritualität als eine fehlende Ergänzung zur Wirtschaftsethik hinzuzufügen und daraus die Entwicklung eines ganzheitlichen Ethik-Modells abzuleiten. Das Ergebnis ist als *„Spiritual-Based Ethics“* bekannt (18). Dieses Konzept schätze ich in hohem Maße.

Aber wenn ich mir mein Berufsleben von fast 40 Jahren vor Augen halte, davon 20 Jahre als Vorstandsmitglied in Chemiekonzernen, habe ich ernsthafte Zwei-

Wie man in der Wirtschaft Brücken zur Seele und zum Geist bauen und gleichzeitig erfolgreich wirtschaften kann

fel, dass die wichtigsten Personen in der Gesellschaft in der Lage sind, Auslöser einer Veränderung zu mehr Ethik und Moral nur dadurch zu sein, dass man sie auffordert, sich auf einen Weg des spirituellen inneren Wachstums zu begeben. Sie werden weder verstehen, was gemeint ist, noch werden sie die Notwendigkeit zu einer Veränderung ihres bisherigen Verhaltens sehen. Einer, der nie Spiritualität in seinem Sein erfahren hat, wird nicht ihre Vorteile und Bereicherung verstehen und somit nicht die Notwendigkeit oder Zweckmäßigkeit der Hinwendung zu mehr Spiritualität mit Priorität verstehen.

Natürlich gibt es eine wachsende Gruppe von Menschen, die mit einer spirituellen Praxis begonnen haben, aber sie können in einem so genannten „*spiritual flight*“ blockiert sein. Sie wissen viel über Spiritualität und die Praxis spiritueller Übungen, aber wenn sie unter Druck geraten, übernimmt ihre dunkle Seite die Regie. Sie sind immer noch sehr viel auf eine durch ihr Ich-Bewusstsein reduzierte Spiritualität beschränkt.

Spiritualität ist aus meiner Sicht natürlich nicht das einzige fehlende Bindeglied, sondern eines von mehreren.

Was fehlt darüber hinaus für einen ganzheitlichen Ansatz? Weshalb reichen die Wende vom Verstand zur Vernunft, die Anwendung philosophischer und religiöser Erkenntnisse und auch das Einbringen der Spiritualität nicht aus, um das Verhalten des Individuums und des Kollektivs wirklich nachhaltig zu mehr Ethik und Moral zu beeinflussen?

Quantenphysik und Ethik

Ein anderes fehlendes Glied zur ganzheitlichen Ethik ist die Quantenphysik. Fast 100 Jahre nach Werner Heisenbergs Theorie und Erfahrung lernen wir jetzt erst, mehr und mehr, was sie für uns bedeutet. Es entwickelt sich der Fokus auf gegenseitige Verbundenheit, Kreativität, Nicht-Dualität und Nicht-Linearität, und natürlich hat diese Erkenntnis einen großen Einfluss auf die Ethik. Die Wirklichkeit, die wir Gott nennen, andere Brahman, Jahweh, Allah, Leere, Selbst, Stille usw., nennen die Quantenphysiker „*Kooperatives Hintergrundfeld*“, wie Hans-Peter Dürr mir oft erklärte. Dieses Feld ist leer, hat aber eine Eigenschaft, die Potentialität oder Potenz, wie mein Lehrer Willigis Jäger sagt, sich in jedem Augenblick neu als „*Realität*“ zu manifestieren.

Im Buddhismus heißt es: „*Leere ist Form und Form ist Leere!*“

Wie man in der Wirtschaft Brücken zur Seele und zum Geist bauen und gleichzeitig erfolgreich wirtschaften kann

Alles ist aus dieser Wirklichkeit entstanden und somit verbunden. Wenn wir also mit unserer Realität, die aus dieser Wirklichkeit entstanden ist, anderen Realitäten schaden, dann handeln wir gegen das Ethikprinzip dieser Wirklichkeit unmoralisch.

Tiefenpsychologie und Ethik

Aus meiner Sicht gibt es ein weiteres wichtiges und unverzichtbares Bindeglied zur Erreichung eines ganzheitlichen Ethikansatzes, und dieses kann der Schlüssel sein, um zu verstehen, weshalb Menschen, die nur gut sein wollen, oft völlig unerwartet unmoralische Handlungen durchführen. In der Tiefenpsychologie von C. G. Jung und Erich Neumann wird deutlich, dass die unterdrückten und verdrängten dunklen Seiten der Menschen die guten und hellen Seiten, die wir eigentlich nur sein wollen, blockieren. Aber wir sind beides, dunkel und hell. Die Integration unserer dunklen Seite ist maßgeblich und unerlässlich, wie Jung es nennt. Aber die helle Seite und unser inneres Wachstum müssen entwickelt werden, damit wir unsere dunkle Seite tragen und integrieren können. Falls kein inneres Wachstum bisher erreicht wurde, können wir leicht Opfer unseres eigenen „*Dunklen Bruders/Schwester*“ werden und sind schutzlos den Angriffen von anderen ausgesetzt. Wir wehren uns schnell – unüberlegt und emotional – und handeln dann auch unmoralisch. Unser Ego-Verstand ist so dominant, dass er uns gezwungen hat, uns von unseren inneren Quellen zu trennen; unseren wichtigsten Wurzeln. Wir müssen aber wieder Anschluss finden, um unsere Wunden heilen zu können und reif zu werden für Ethik und Moral.

Integrale Wirtschaftsethik 3.0

Deshalb müssen wir eine neue Wirtschaftsethik entwickeln, die über alle bisherigen Ansätze hinausgeht, diese aber auch beinhaltet und sie verbindet. Diese neue, ganzheitliche Ethik nenne ich

Integrale Wirtschaftsethik 3.0

Sie geht weit über die Ansätze der Wirtschaftsethik 1.0, 2.0 und unser mentales Bewusstsein hinaus und resultiert aus der Erfahrung eines neuen, integralen Bewusstseins.

Wenn wir Haltung und Entscheidungen der Unternehmer und die Manager in der Wirtschaft ändern wollen, müssen wir versuchen, ihre Sprache zu sprechen.

Wie man in der Wirtschaft Brücken zur Seele und zum Geist bauen und gleichzeitig erfolgreich wirtschaften kann

Wir haben ihnen Beispiele zu geben, um deutlich zu machen, was wir meinen. Wir müssen sie bei ihren eigenen Problemen abholen, und die sind heutzutage zahlreich. Burn-Out, Depression, Angststörungen, Aggressionen, Einsamkeit, Verlustangst, Versagensangst, Eitelkeit, usw. führen zu zweistelligen Wachstumsraten der Psychopharmaka.

Sie werden schon gar nicht auf theologische, philosophische und spirituelle Lehren und Weisungen von Menschen hören, die keine detaillierten Erfahrungen in der Wirtschaft haben, auch wenn sie hochentwickelte Konzepte vertreten. Aber Tiefenpsychologie ist meiner Ansicht nach eine mehr verständliche und deshalb leichter zu akzeptierende „*Einflugschneise*“ in die Wirtschaft als die Spiritualität. Viele Vertreter haben bereits oder sind auf dem Weg, schwere psychische Probleme zu entwickeln, und können nur noch durch viele so genannte Kompensationshandlungen und Projektionen überleben. Sie leiden in der Welt, in der Volatilität, Unsicherheit, Komplexität und Mehrdeutigkeit (VUCA) noch nie so hoch wie heute waren und wo disruptive Innovationen alte Technologien ständig zerstören und neue Technologien schaffen.

Wenn man sein eigenes Leiden verringern und anderen Wege aufzeigen will, ihre Leiden zu heilen, dann muss man die Hauptströmung der jetzigen Zeit verstehen. Trotz großem Engagement nützen Einzelaktionen, die die Hauptströmung nicht berücksichtigen oder gegen sie arbeiten, wenig oder nichts. Es ist schon oft tragisch, Menschen, die es gut meinen, aber wegen der nicht erkannten Hauptströmung wenig Einfluss entfalten können, bei ihren Hilfsaktionen zu beobachten.

C. G. Jung gibt uns seine Antwort (6), die er in seinen Visionen für das neue Zeitalter erfahren hat.

Vieles zerbricht derzeit, was in den letzten 2000 Jahren meistens durch männlichen Egozentrismus aufgebaut worden ist. Täglich können wir diese Entwicklung in den Medien sehen. Die Sophia, die bisher unterdrückte göttliche Weisheit, bricht sich Bahn und schafft Neues im Sinne der nachhaltigen Weisheit. Bevor dies geschehen kann, breitet sich meistens Chaos aus.

Jung bekam von seiner Seele drei Antworten auf die Frage nach der Zukunft der kommenden Generationen:

- Krieg und Zerstörung
- Schwarze Magie
- Eine neue Religion

Wie man in der Wirtschaft Brücken zur Seele und zum Geist bauen und gleichzeitig erfolgreich wirtschaften kann

Seiner Meinung nach sind wir „*apokalyptischen*“ Entwicklungen ausgesetzt. Jung bedauerte die nach ihm kommenden Generationen. Dazu gehören wir und unsere Kinder und Kindeskiner. Krieg geschieht immer noch in einem schrecklichen Ausmaß auf der ganzen Welt. Terrorismus bedroht unsere Gesellschaften in einem bisher nie bekannten Ausmaß.

Mit Magie meinte er „*Schwarze, zerstörerische Magie*“, die uns ständig unsere Achtsamkeit des Augenblicks zerstört. Das könnte die Digitalisierung der globalisierten Welt sein.

Die neue Religion ist noch nicht da, die dies alles heilt und die Menschen vereint.

Auf die Frage, wie lange dieses Schreckensszenario der Apokalypse dauern könnte, antwortete Jung in einem BBC-Interview vor 60 Jahren (6): „*600 Jahre!*“

50-100 Jahre des neuen Wassermannzeitalters haben wir erst hinter uns. Ich hoffe nicht, dass Jung Recht hat. Aber die schwierige und langsame Einsicht des Individuums und die daraus folgende Veränderung im Verhalten des Individuums und des Kollektivs verlaufen eben dann auch sehr langsam.

Die Händler auf dem Finanzmarkt lieben Volatilität, weil sie dann mehr Geld verdienen können, aber der Rest der Menschen leidet.

Wir sind in uns immer mehr volatil, unsicher, komplex und mehrdeutig. Als Folge ist auch das Kollektiv volatil, unsicher, komplex und mehrdeutig; also wie innen so außen und wie außen so innen. Wir sind selbst der Grund für dieses Dilemma und wissen es nicht. Aber wir sind in einer Welt, in der wir immer den anderen die Schuld zuweisen, eine klassische Projektion unseres eigenen Dilemmas.

Und jetzt ist es unsere Verantwortung auch noch, uns als Individuen zu verändern und damit die Welt, in der wir leben, zu verbessern. Ändern heißt, die eigene psychische „*Individuation*“ wachsen zu lassen und unsere spirituelle Erfahrung und unser Bewusstsein zu erweitern. Individuation ist ein Prozess der Transformation, wobei das persönliche und kollektive Unbewusste in unser Bewusstsein überführt wird.

Wenn wir die Aufmerksamkeit der Geschäftsleute gewinnen, indem wir sie über die Psyche erreichen, dann können spirituelle Themen folgen. Dann werden sie offener für Brücken zu ihrer Seele, statt zu ihrem Geist, noch nicht wissend, was Geist bedeutet (s. o.).

Braucht es nicht Jahre der Meditation, um das innere Wachstum zu erfahren?

Geschäftsleute haben keine Zeit zu verlieren bei ihrer Fokussierung auf Leistung und Erfolg. Aber nur dann, wenn sie das Gefühl haben, psychisch sich wirklich schlecht zu fühlen, und wenn ihre Leistung auf dem Spiel steht, dann werden sie auf Impulse zur Übung eines angemessenen Verhaltens reagieren und die erforderliche Veränderung ernstnehmen. Wenn sie das nicht tun, ist es nur eine Frage der Zeit, dass sie aus dem Gleichgewicht geraten und auch dann aus dem Geschäft sind.

Tiefenpsychologie kann die Vorbereitung auf einen nachfolgenden Beginn des spirituellen Trainings oder die Unterstützung während der Meditationspraxis sein. Zumindest hilft die Tiefenpsychologie, die Übungen auf einem spirituellen Weg nicht zu stoppen, wenn unser Ego-Verstand mit seiner dunklen Seite versucht, uns vom inneren Wachstum abzuhalten. Wir bleiben besser in der Spur. Innere Ruhe und eine gute Work-Life-Balance sind der Gewinn, der zu mehr Gelassenheit, Heiterkeit, Humor, Harmonie und Liebe führt. Dann ist es viel einfacher, an einer Neuen Ethik festzuhalten und moralisch zu handeln.

100 Jahre nachdem C. G. Jung sein *Rotes Buch* (19) geschrieben hat, das bis vor kurzem auf Grund seiner Verfügung noch geheim war und dadurch erst 2013 erschien, sind wir jetzt gut vorbereitet. Erich Neumann hilft uns zu verstehen, warum die alte Ethik auf der Grundlage der jüdisch-christlichen und griechischen Quellen es versäumt hat, die Verantwortlichen in der Wirtschaft für ein nachhaltiges Führungsprinzip zu gewinnen, das eine akzeptable Ethik und nachhaltige moralische Handlungen als oberstes Ziel hat und allen Versuchungen standhält.

Es besteht deshalb ein dringender Bedarf für eine Neue Ethik. Aus meiner Sicht ist die Tiefenpsychologie von C. G. Jung und Erich Neumann besser geeignet, eine neue Ethik zu entwickeln als beispielsweise die Sozialpsychologie, die Analytische Psychologie von S. Freud, die Gestalttherapie von Fritz Perls, der Behaviorismus, die Humanistische Psychologie, die Kognitive Psychologie oder jede Art der Biopsychologie.

Tiefenpsychologie und eine Neue Ethik

Erich Neumann hat 1948 sein sehr beachtetes Buch (20) „*Tiefenpsychologie und eine Neue Ethik*“ veröffentlicht, das Aufsehen erregte, aber heute leider in Vergessenheit geraten ist.

Wie man in der Wirtschaft Brücken zur Seele und zum Geist bauen und gleichzeitig erfolgreich wirtschaften kann

Es gibt erfreulicherweise aber wieder Kommentare aus heutiger Sicht. Erich. M. Walch (21) geht auf Neumanns Werk ausführlich ein und skizziert die Ziele und Werte einer Neuen Ethik.

Die Alte Ethik

Die Alte Ethik mit all ihren Gesetzen und Verboten einerseits und den immer nur guten Idealen und Vorbildern andererseits zwingt den Menschen, alles Negative, was dem nicht entspricht, in den Schatten zu verdrängen. So versucht der egozentrierte Mensch einigermmaßen zu überleben. Er lebt hinter einer Maske (Jung, Persona), damit seine Umgebung seine negativen Anteile, wie Gier, Eitelkeit, Arroganz, Hass, Neid, Gesetzesbruch, Betrug, Lüge, Sünden, nicht erkennt.

Die Verdrängung dieser negativen Anteile in den Schatten führt zwar einerseits zu einem scheinbar guten Gewissen, jedoch gleichzeitig zur ICH-Inflation, zur Schwächung des ICHs.

Die Alte Ethik spaltet die äußere von der inneren Realität und damit Mensch, Welt und Gott in duale Gegensätze auf: in Licht und Dunkelheit, in rein und unrein, in gut und böse, in Gott und Teufel. Das Ich, das sich mit der Lichtseite zu identifizieren hat, wird dadurch in den Kampf für das Nur-Gute, Nur-Reine, Nur-Lichte getrieben. Diesen Kampf erleben wir überall. Doch dieser Kampf ist aussichtslos, denn das scheinbar besiegte Böse steht immer wieder von Neuem auf. Die Stärke des Gewissens zeigt sich in einem oft unbewussten Schuldgefühl. Dieses wird vom Schatten ausgelöst. Anstatt jedoch den Schatten anzunehmen, projizieren wir ihn nach außen. Wir suchen einen Sündenbock, der nun zum stellvertretenden Opfer wird, auf das wir die Kollektivschuld übertragen. Der kollektive Sündenbock-Mechanismus besteht solange, wie das unbewusste Schuldgefühl vorhanden ist.

Stufen ethischer Entwicklung

Neumann zeigt den Zusammenhang zwischen ethischer Entwicklung und Bewusstseinsentwicklung auf, die mit der Geburt beginnt. Ethik beginnt immer beim Individuum. Nach Dürckheim ist der Mensch bis zu seinem dritten Lebensjahr noch in seiner Ganzheit. Aber auf dem Weg zum Kind, zum Jugendlichen, zum Erwachsenen zählt bei der Entwicklung des ICHs nur noch, was das Individuum weiß, kann und hat. Das führt zu einer stetigen Verdrängung der negativen Aspekte der Person in den Schatten und zu wachsenden Ängsten, dass man etwas nicht weiß, nicht kann und das verliert, was man hat. Auch die Ursache dieser Ängste ist uns meistens nicht bewusst.

Die Neue Ethik

Die Neue Ethik von Neumann geht deshalb immer vom Individuationsprozess des Individuums aus. Voraussetzung für die Wende hin zu einer Neuen Ethik ist oft die notwendige Erschütterung des ICH-Bewusstseins und von dessen Werten durch die Konfrontation mit der Ganzheit der Persönlichkeit und mit dem Unbewussten. Nach Jung braucht es oft eine „*psychische Spannung*“, damit sich der Mensch zur Änderung auf den Weg macht. Die moralische Umorientierung vollzieht sich durch die Integration des Schattens und durch die Verarbeitung der Persona.

In der neuen, ganzheitlichen Ethik wird – statt eines Teils – die gesamte Persönlichkeit als Grundlage des ethischen Verhaltens einbezogen. Dabei wird die Auswirkung der individuellen Bewusstseinshaltung sowohl auf das Kollektiv außen als auch auf das Unbewusste innen berücksichtigt.

Durch diesen Prozess erkennt man unsere menschheitliche Zusammengehörigkeit und unsere kollektive Mitverantwortung. Damit enden die Schattenprojektion, der Sündenbock-Mechanismus und der ethisch getarnte Ausrottungskampf gegen das Böse. Stattdessen gelangen wir durch das Annehmen des eigenen Bösen zu einer viel stabileren Haltung, sowohl individuell als auch kollektiv.

Ziele und Werte der Neuen Ethik

Die Hauptaufgabe der Neuen Ethik besteht aus tiefenpsychologischer Sicht in der Integration der gegensätzlichen Persönlichkeitsanteile in eine einheitliche menschliche Struktur.

Die Ganzheit der Persönlichkeit bildet auch die beste Grundlage für moralisches Verhalten und für schöpferische Prozesse.

Der Weg des Erwachsen- und Selbständig-Werdens verlangt von uns, Böses zu tun, damit wir es erkennen und verarbeiten können. In diesem Zusammenhang sei erwähnt, dass Jung gern gesagt hat: „*Nur gut ist schlecht!*“

Es ist erfreulich, dass sich immer mehr Personen damit beschäftigen, die Abläufe in der Wirtschaft tiefenpsychologisch zu verstehen und Ansätze für eine Neue Ethik entwickeln.

Erschütternd ist, dass der Mensch kein starkes Motiv braucht, um seine Menschlichkeit abzustreifen, wie Milgram es nach seinen bekannten Experimenten nannte.

Wie man in der Wirtschaft Brücken zur Seele und zum Geist bauen und gleichzeitig erfolgreich wirtschaften kann

Das Milgram-Experiment ist ein erstmals 1961 in New Haven durchgeführtes psychologisches Experiment, das von dem Psychologen Stanley Milgram entwickelt wurde, um die Bereitschaft durchschnittlicher Personen zu testen, autoritären Anweisungen auch dann Folge zu leisten, wenn sie in direktem Widerspruch zu ihrem Gewissen stehen (Wikipedia).

Auch ohne Anweisung sind Menschen im Kollektiv darüber hinaus bereit, anderen zu schaden, wenn die Vorgesetzten und Kollegen das auch machen.

Das Lebende lebendiger werden lassen

Hans Peter Dürr (22) erklärte mir oft, dass die Wirklichkeit ein großer geistiger Zusammenhang sei und unsere Welt voller Möglichkeiten ist. Wir würden in einer viel größeren Welt leben, als uns im Allgemeinen bewusst ist. Er definierte Nachhaltigkeit als

„Das Lebende lebendiger werden lassen“.

Darum geht es eigentlich bei einer Neuen Ethik. Der Mensch sollte darauf achten, bei allen Aktionen einen Beitrag zu leisten, dass das *Lebende lebendiger wird*.

Wie können wir unsere Individuation vollziehen?

Jung's Methode zur Integration des Schattens ist die „*Aktive Imagination*“ (23). Darunter versteht Jung einen Übungsweg zum Emporheben, Beleben und Bewahren der Bilder des kollektiven und persönlichen Unbewussten. Die einfachste Definition der Aktiven Imagination ist vielleicht die, dass sie uns die Möglichkeit gibt, *Verhandlungen* zu eröffnen und uns mit diesen Kräften und Gestalten des Unbewussten allmählich zu einigen. In dieser Hinsicht unterscheidet sie sich vom Traum, in dem wir keine Kontrolle über unser eigenes Verhalten haben“.

Jung selbst empfiehlt in einem Brief 1932:

„Denken Sie sich z.B. eine Phantasie aus und gestalten Sie sie mit allen Ihnen zur Verfügung stehenden Kräften. Gestalten Sie sie, als wären Sie selbst die Phantasie oder gehörten zu ihr, so wie sie eine unentrinnbare Lebenssituation gestalten würden. Alle Schwierigkeiten, denen Sie in einer solchen Phantasie begegnen, sind symbolischer Ausdruck für Ihre psychischen Schwierigkeiten und in dem Maße, wie Sie sie in der Imagination meistern, überwinden Sie sie in Ihrer Psyche.“ (Briefe I, S.146)

Wie man in der Wirtschaft Brücken zur Seele und zum Geist bauen und gleichzeitig erfolgreich wirtschaften kann

Im Rahmen der Reifung durch Individuation sind die Versöhnung mit dem Dunklen Bruder, die Traumarbeit und die Anima-Animus-Integration sehr wichtig.

Es geht also um die Wiederherstellung der Einheit und die Entwicklung der „ganzen Person“. Person kommt von lat. „*personare*“, d. h. durchtönen. In der griechischen Tragödie tönte bei den Darstellern durch die Maske (Persona) die Botschaft der Götter. Wenn Dürckheim von „*Person werden*“ sprach, meinte er, dass man einen Übungsweg zu vollziehen hat, um „*transparent zu werden für die immanente Transzendenz*“, die er auch das „*Wesen*“ nannte.

Mir gefällt immer wieder der Ausspruch von Brigitte Dorst, dass die Tiefenpsychologie uns bis an die Türe Gottes führen kann.

Es gibt noch einen Weg, der Psychologie und Spiritualität miteinander verbindet. Die Transpersonale Psychologie ist ein Teilfeld der Psychologie, die Aspekte der menschlichen, spirituellen Erfahrung mit der modernen Psychologie verbindet. Es ist auch möglich, diese Richtung als eine „*spirituelle Psychologie*“ zu definieren.

Die Entwicklung des inneren Wachstums durch Erfahrung der Spiritualität sei hier nur stichwortartig erwähnt.

Das kann durch viele Wege geschehen. Ich bevorzuge die ZEN-Meditation seit nunmehr 31 Jahren, initiiert durch Karlfried Graf Dürckheim. Nach seinem Tod wurde ich Schüler von Willigis Jäger.

Aikido, Judo, Kyodo, Ikebana sind andere ZEN-Wege. Yoga ist vielen bekannt, aber leider oft nur als Gymnastik praktiziert und nicht als Meditation. Die Kontemplation ist ein im Christentum bevorzugter Weg.

Es geht immer um die Übung der Achtsamkeit im Augenblick. Das kann auf der Matte geschehen oder in vielen Erfahrungsräumen, die ich in meinem Buch „*Leben im Goldenen Wind*“ beschrieben habe. Dazu gehören Natur, Musik, Kunst, Tanz, Theater, Begegnung, Krankheit, der ganze Alltag, egal, wo wir sind und üben.

In den USA entwickelt sich, ausgehend von Kalifornien vor 5 Jahren, eine große Bewegung für mehr Achtsamkeit und Mitgefühl in der Wirtschaft.

Wie man in der Wirtschaft Brücken zur Seele und zum Geist bauen und gleichzeitig erfolgreich wirtschaften kann

Zynga, PayPal, Google, Apple, Microsoft, LinkedIn, Cisco, um nur ein paar zu nennen, begannen mit großem Erfolg die erste Wisdom 2.0 Konferenz in Mountain View/Kalifornien (24). Viele Konferenzen folgten mit wachsenden Teilnehmerzahlen. Ich nahm an der Konferenz WISDOM 2.0 in Dublin in der Google-Zentrale im September 2014 teil. „*Achtsamkeit und Mitgefühl im digitalen Zeitalter*“ war das Thema. Achtsamkeit ist nur der Anfang eines spirituellen inneren Wachstums. Das wird die ganze Denkweise und Verhaltensweise der Mitarbeiter ändern.

Nun unterstützen diese Unternehmen das innere Wachstum ihrer Mitarbeiter. Es gibt eine tiefe Sehnsucht in der jungen Y-Generation, in einem Unternehmen zu arbeiten, das ihre inneren Werte fördert. Die Unternehmen, die dieser Nachfrage folgen, sind die Gewinner. Sie bekommen die besten Talente.

Mindfulness (Achtsamkeit) und Compassion (Mitgefühl) sind Ausdrücke und Übungen aus dem Buddhismus, der bei Google wohl am stärksten seinen Einfluss hat. Es wird berichtet, dass, nachdem *Thich Nhat Hanh* im Google Headquarter war, es dort sog. „*mindfull lunches*“ gibt. Er forderte die Mitarbeiter auf, durch Meditation in sich mehr Raum zu schaffen, und behauptete, dass Unternehmen sich verändern, wenn die Mitarbeiter sich verändern.

Das gibt Hoffnung für die Zukunft.

Auch, wenn man heute vielleicht noch vermuten könnte, dass diese Bewegung eher opportunistisch angelegt sei, so wird sich über Jahre auch das Unternehmen zu mehr Menschlichkeit entwickeln.

Integrale und Nachhaltige Wirtschaftsethik 3.0

Wieso ist diese Neue Ethik eine Integrale Ethik?

Jean Gebser (25) entwickelte die nachfolgenden Strukturen und Stufen menschlichen Bewusstseins:

- 1) Die archaische Struktur
- 2) Die magische Struktur
- 3) Die mythische Struktur
- 4) Die mentale Struktur

Eine Struktur entwickelt sich aus der anderen und ist in der anderen auch noch in Fragmenten enthalten.

Wie man in der Wirtschaft Brücken zur Seele und zum Geist bauen und gleichzeitig erfolgreich wirtschaften kann

Gebser geht davon aus, dass wir uns aus dem derzeitigen mentalen Bewusstsein wegen der nach und nach erkannten Defizite in ein integrales Bewusstsein hineinentwickeln, in dem wir alles, was vorhanden ist und uns bewusst ist, integrieren.

Das Adjektiv integral wurde erstmals in einem spirituellen Kontext von Sri Aurobindo (1872-1950) verwendet.

Die neue Wirtschaftsethik 3.0 ist integral über alles, was wir wissen, und beinhaltet frühere Ethikansätze. Sie ist ein Integral über alles, was wir hinsichtlich Ethik und Moral gelernt und bisher erfahren haben. Sie beinhaltet die Vernunft anstelle des Verstandes und des Denkens, zahlreiche philosophische Richtungen, ausgehend vom aristotelischen Ansatz und den nachfolgenden Erkenntnissen der Ethik-Philosophen. Sie beinhaltet auch theologische Überlegungen von vielen verschiedenen Religionen, die Psychologie und hier besonders die Tiefenpsychologie sowie die Spiritualität der Lehren der Weisheit des Ostens und Westens.

Wie Gebser sagte, entwickelt sich immer eine Bewusstseinsstufe aus der vorhergehenden, und so ist es auch bei der Ethik. Sie entwickelt sich aus der vorhergehenden und ist auch in der nachfolgenden Ethik noch vorhanden. Um die Integrale Ethik auch in der Wirtschaft anzuwenden, ist eine qualifizierte Ausbildung und langjährige Erfahrung in der Unternehmensführung eine wichtige Voraussetzung. Ohne praktische Geschäftserfahrung bleibt Ethik oft im theoretischen Ansatz oder im Appell stecken, und dann besteht das Risiko, dass sich der Manager unter Druck doch unmoralisch verhält.

Von der Integralen Ethik zur Nachhaltigen und Integralen Ethik:

Wie schon erwähnt, bedeutet für Hans-Peter Dürr Nachhaltigkeit: „*Das Lebende lebendiger werden lassen!*“

Wenn man eine integrale Ethik nachhaltig lebt, dann achtet man darauf, dass möglichst alle Entscheidungen das Lebende in uns selbst, in anderen Menschen, in Tieren und in der ganzen Schöpfung lebendiger werden lassen. Deshalb ist es mir wichtig, die Neue Integrale Wirtschaftsethik 3.0 auch nachhaltig zu nennen.

Dank dem Internet und der großen Offenheit des Erfahrungs- und Gedankenaustauschs hat die Menschheit beispiellosen Zugang zu einem Verständnis, das alle Aspekte der Wirtschaftsethik 3.0 beinhaltet. Sie ist die ideale neue Ethik für die

Wie man in der Wirtschaft Brücken zur Seele und zum Geist bauen und gleichzeitig erfolgreich wirtschaften kann

heutige digitalisierte und globalisierte Wirtschaft, um aus der ganzen Tragik ihres oft unmoralischen Verhaltens herauszukommen.

Integrative Wirtschaftsethik

Die Integrale Wirtschaftsethik 3.0 bietet zusätzlich einen sehr wichtigen, aktiven und bewussten „*integrativen*“ Ansatz. Dieser neue ethische Ansatz trennt nicht, sondern integriert und führt zusammen. Er beinhaltet hell und dunkel, gut und böse, Subjekt und Objekt, männlich und weiblich, jung und alt, Ich und Selbst, Ego-Geist und Vernunft, Lieferanten und Kunden, Unternehmen und Aktionäre, Führungskräfte und Mitarbeiter, Unternehmen und Umwelt. Alle diese scheinbaren Gegensätze sind lediglich Polaritäten der einen Wirklichkeit, die nicht beschrieben, sondern nur erfahren werden kann. Die Erfahrung der gegenseitigen Verbundenheit entwickelt und verbessert sich sowohl aus der modernen Quantenphysik und Tiefenpsychologie seit hundert Jahren als auch aus der Mystik seit tausenden von Jahren und integriert die scheinbaren Gegensätze in einer einzigen Einheit. Dieser Vereinigungsprozess ist das, was Jung als Individuation bezeichnet und der zur „*Coincidentia Oppositorum*“ führt, die natürlich und verständlicherweise nahtlos zu ethischen und moralischen Entscheidungen und Verhaltensweisen führt.

Anwendungsbeispiele in der Wirtschaft

Die Neue Integrale und Nachhaltige Wirtschaftsethik 3.0 kann und sollte in allen Bereichen der Wirtschaft Einzug halten.

Dann könnte John Maurice Clark (26), der vor 100 Jahren in einem Aufsehen erregenden Artikel behauptet hat, dass verantwortliches Handeln in der Wirtschaft auch profitabel sein kann, doch Recht behalten, obwohl man derzeit den Eindruck gewinnen kann, dass der besonders erfolgreich ist, der unmoralisch ist und anderen zum eigenen Nutzen schadet.

Stichworte für Anwendungsgebiete in der Wirtschaft:

- Nachhaltige Personalführung
- Nachhaltige Intuition und Innovation
- Nachhaltige Unternehmensführung
- Nachhaltige Akquisitionen
- Nachhaltige Investitionspolitik
- Nachhaltige Unternehmenssteuerpolitik
- Nachhaltige Strukturen und Organisationsabläufe

Wie man in der Wirtschaft Brücken zur Seele und zum Geist bauen und gleichzeitig erfolgreich wirtschaften kann

- Nachhaltige Kundenbindung
- Nachhaltiges Marketingkonzept
- Nachhaltiger Umweltschutz
- Nachhaltiges Verbraucherverhalten

Hat der ethische und stets moralisch handelnde Mensch überhaupt eine Chance in der Wirtschaft?

Wird er nicht zu sehr bekämpft von denen, die ungehindert ihre schmutzigen Geschäfte machen wollen?

Meine Antwort ist klar: JA, er hat eine Chance. Es sind zu Anfang jedoch immer wenige, die das Alte verlassen, wenn es unerträglich wird, und zu neuen Ufern aufbrechen.

Mahatma Ghandi: „*Be the change you want to see the world changing*“ und „*Instead of improving the world let us concentrate on self-improvement.*“

Literatur

- 1) David W. Gill, *Business Ethics 2.0: Beyond Damage Control*, May 14th 2014, www.cardus.ca
- 2) Hans Küng et al., *Manifest Globales Wirtschaftsethos*, dtv, (2010)
- 3) Franz Alt, *Dalai Lama, der Appell des Dalai Lama an die Welt: Ethik ist wichtiger als Religion*, Benevento, (2015)
- 4) Edward Edinger, *Commentary of Aion Lectures of C. G. Jung*
- 5) Papst Franziskus, *Laudato Si, Enzyklika*, w2.vatican.va, (2015)
- 6) Lance S. Owens, *The Red Book Lectures*, www.gnosis.org
- 7) Jürgen Manemann, *Kritik des Anthropozäns: Plädoyer für eine neue Humanökologie*, xtexte (2014)
- 8) Ulrich Horstmann, *Das Untier. Konturen einer Philosophie der Menschenflucht*, Bibliothek des skeptischen Denkens (2012)

Wie man in der Wirtschaft Brücken zur Seele und zum Geist bauen und gleichzeitig erfolgreich wirtschaften kann

- 9) Christian Schwägerl, *Menschenzeit: zerstören oder gestalten? Wie wir heute die Welt von morgen erschaffen*, Goldmann (2012)
- 10) Julius Evola, *Revolte gegen die Moderne Welt*, Ansata, (1982)
- 11) Friedrich A. von Hayek, *Missbrauch und Verfall der Vernunft*, Knapp, (1959)
- 12) Thomas Arzt, Friedrich Gaede, *Der Gegenlauf: Das „grausame Gesetz“ der Geschichte*, Königshausen und Neumann, (2012)
- 13) Silja Graupe, Jochen Krautz, *OECD Guidelines-Die falsche Entscheidung*, FAZ, 06.12.2013
- 14) Benedikt Herles, *Die Kaputte Elite: Ein Schadensbericht aus unseren Chefetagen*, btb, (2014)
- 15) Fredmund Malik, *Wirtschaftsethik: Die verlorene Generation*, Die Zeit, 01.12.2005
- 16) Peter Knauer, *Handlungsnetze: Über das Prinzip der Ethik*, Books on Demand GmbH, (2002)
- 17) Willigis Jäger, *Zen und Ethik-Mystik und Ethik*, Vorträge Benediktushof
- 18) Peter Pruzan, *Spiritual-Based Leadership, The Palgrave Handbook of Spirituality and Business*, Palgrave Macmillan, (2011)
- 19) C. G. Jung, *Sonu Shamdasani, Christian Hermes, Das Rote Buch*, Patmos, (2013)
- 20) Erich Neumann, *Tiefenpsychologie und eine neue Ethik*, Fischer, (1986)
- 21) Erich M. Walch, *Die Integration des Schattens*, im JUNG Journal Heft Nr. 32, September 2014
- 22) Hans-Peter Dürr, *Das Lebende lebendiger werden lassen: Wie uns neues Denken aus der Krise führt*; oekom, (2011)
- 23) Brigitte Dorst, Ralf T. Vogel, *Aktive Imagination: Schöpferisch leben aus inneren Bildern*, Kohlhammer, (2014)
- 24) Soren Gordhamer, *Wisdom 2.0: The New Movement toward Purposeful Engagement in Business and Life*
- 25) Jean Gebser, *Ursprung und Gegenwart*, Novalis, (1999)
- 26) John Maurice Clark, *The Changing Basis of Economic Responsibility*, in the Journal of Political Economy, 24 (3), 1916, pp. 209-229.

Thuringia canta-ba-t¹
Auf Entdeckungsreise durch Thüringens Bibliotheken und Archive
– der Nach-Wende-Blick einer „Zugereisten“

VON HELEN GEYER

Man könnte fast meinen, dass es vor der Reformation in jenem mitteldeutschen Landstrich, welchen wir heute als Thüringen bezeichnen, nur Wälder und eine – zumindest das Klingende und die Musikkultur betreffende – Wüste des Schweigens gab. In der Tat hat die enorme Zerstörung an kulturellen Werten, die die Reformation nach sich gezogen hatte, nicht nur zur Auslöschung einer nicht genahen religiös-christlichen, nämlich der katholischen, Ebene geführt, sondern zu einer *Tabula rasa* einer sehr dichten klösterlichen Landschaft, wobei nicht nur die Bewohner der Klöster getötet oder vertrieben, ihre Kirchen und Klosteranlagen weitgehend dem Erdboden gleichgemacht und damit deren Kunstschatze vernichtet oder die Mauern als Steinbruch benutzt wurden, sondern es wurden auch die Scriptorien und die Bibliotheken zu einem großen Teil zerfleddert, verbrannt, vernichtet, ausgelöscht und damit nicht nur Gedächtnis und kulturelle Identität, sondern zugleich auch ein blühendes musikalisches Leben, welches den Tagesablauf mit Gregorianischem Gesang und Kompositionen gliederte, die täglichen Messen, die viele Fest- und Hochamtstage auszeichneten. Und doch

¹ Als Abwandlung jenes Schlagwortes, das Thüringen über viele Jahrhunderte anhaftete, wobei unter „Thüringen“ weniger die heute geschlossene Länderstruktur zu verstehen ist, sondern vielmehr jene sich aus vielen kleinen Residenzen (damit unterschiedlichen Hoheiten) und freien Handelsstädten zusammensetzenden Gebiete. Sie waren zweifelsohne eine bedeutende Wiege und bildeten einen fruchtbaren Nährboden der deutschen philosophischen, dichterischen und musikalischen Kultur. Zeuge hierfür war eine einmalige, reich blühende und vor allem klingende Kulturvielfalt mit den zahlreichen Orchestern, mehrpartigen Theaterhäusern bis in jüngste Zeit hinein – als Reflex der einst dichten Herrschaftsstrukturen. In einem merkwürdigen, von allen Parteien im Grundkonsens geteilten Aktion wurde allerdings diesem Phänomen der musikkulturellen Dichte seit der Wende der Garaus bereitet, bis hin zu den jüngsten, massiven und empfindlichen finanziellen Kürzungen, ungeachtet der Tatsache, dass es sich hierbei um die Streichung des eigentlichen Reichtums des Landes handelt – wie abermals die jüngsten Tourismuszahlen bestätigen, denn es handelt sich um einen Kulturtourismus, weniger um den so beschworenen Waldtourismus, der rückläufig ist. Im Vertrauen auf eine allgemein-humanistische, verpönt als bürgerliche und letztlich nicht im Sinne der beiden Humboldts gepflegten Bildungsferne und auf den dank der Demographie natürlichen Gedächtnisschwund – an das geflügelte Wort des „Theaters als Erziehungsanstalt“ wird natürlich nicht mehr erinnert – versucht man gewaltsam, einen Identitätsverlust nicht nur für Thüringen, sondern letztlich für Europa oder auch global gesehen zu forcieren. Gerade die kulturelle Dichte unserer mitteldeutschen Landschaft dient als bewundertes Vorbild in anderen Kontinenten und Ländern – ihr Verlust: eine der Voraussetzungen für den nun vielbeschworenen aktuellen „gesellschaftlichen Wandel“?

tauchen Spuren immer wieder auf – wie jene wunderbaren Handschriften in der Amploniana, oder die Relikte, welche in Weimar aufgefunden und bewahrt wurden. Reichhaltig war das Erbe. Ganz zerstören ließ es sich nicht, denn es überlebte in zwar lächerlich kleinen Bestandteilen beispielsweise in den Chorbüchern: Als ein Wunder hat sich das bis in das 19. Jahrhundert in Gebrauch gewesene Eisenacher Kantorenbuch erhalten, dessen Neuordnung nach der Restaurierung von mir initiiert wurde, unterstützt von meinen Kollegen Prof. Dr. Körndle und Prof. Dr. Brusniak. Hierzu zählen auch jene Phänomene, welche unter der Rubrik „lutherischer Choral“ subsumiert werden. Das Staunen ob der hervorragenden, damals dornröschenhaft wirkenden Bibliothek des Augustinums und der Amploniana Mitte der 90er Jahre des vorigen Jahrhunderts wirkte auf mich wie ein Eintauchen in eine vergessene Welt, an Umberto Eco gemahnend, und es erinnerte mich an die Atmosphäre der wunderbaren Kapitular-Bibliothek in Gnežno/Gnesen oder an manche italienische Klosterbibliothek.

Eine Spur, welche bis zur Wende wenig verfolgt werden konnte, war sie doch darauf angewiesen, jene Grenzen ständig zu missachten, die auch dem Denken auferlegt wurden, allein aufgrund der Tatsache der nicht vorhandenen Sekundärliteraturressourcen oder der synoptischen Abgleichmöglichkeiten der Primärressourcen, geschuldet den enormen Reisebeschränkungen und dem generell schwierigen wissenschaftlichen Austausch zwischen Ost und West, war die „Entdeckung“ einer wundersamerweise allen Vernichtungen der Kriege, der devisenbeschaffenden Verkäufe und mancher mutwilligen jüngsten Zerstörung zum Trotz „europäischen“ Musikkultur. Damit sind jene erhaltenen italienischen und auch französischen und grundsätzlich nicht vor Ort produzierten musikalischen Quellen gemeint, die gemeinsam mit den Kompositionen und Werken der heimischen Kapellmeister und Komponisten, wie auch der Gäste, sich in noch mancher Thüringer Bibliothek finden: Zeugnisse und Zeugen eines blühenden europäischen, keinesfalls verengten, klingenden Musizierens, das zweifelsohne zum allgemeinen Lebens- und Bildungsverständnis der damals Herrschenden, aber auch im weiteren Sinne breiter Teile der Bevölkerung gehörte.

So sei zunächst ein Spaziergang durch Residenzliche Bibliotheken unternommen:

Ob in Sonderhausen, in der Bibliothek in Rudolstadt, ob in Meiningen, Gotha oder auf den teils aschebestreuten Spuren der musikalischen Hofbibliothek in Weimar, stets wird man mit einer Sehnsucht ganz eigenen Zuschnitts konfrontiert. Sie ist nicht nur erklärbar mit der generellen Sehnsucht nach Arkadien, und damit dem Süden, der kulturellen Wurzel und Wiege europäischer Identität, sondern vielmehr auch mit dem Ehrgeiz und der Selbstverständlichkeit, stets am

Zenit moderner musikalischer Produktion stehen zu wollen, auch angesichts aller vielleicht eingeschränkter Möglichkeiten.

Erstaunlich sind jene Sammlungen, die Sondershausen aufzubieten hat: Seit ca. 1997 begannen meine systematischen Entdeckungsreisen, u. a. nach Sondershausen, auch mit meinen Studierenden, später auf den Fahrten der „Academia Musicalis Thuringiae“ (AMT, s. u.) mit den wunderbaren Visionen eines Wiedererklingens im eigenen Kopf und an der Seite beispielsweise Wolfgang Katschner, Leiter der Lautten-Compagny, als wir gemeinsam Musikschätze bargen. – Dies war der Beginn eines zunehmenden Stromes an Musikern, wie Claus Mertens für Caldara und Meiningen, oder Gerd Amelung und Bernhard Klapprott mit ihren Ensembles, die im Zusammenhang mit oder auf Anregung der Academia Musicalis Thuringiae ins Leben gerufen wurden. Es war unsere Wanderung in jenes Arkadien, aber auch in ungeahnte Schätze thüringischer Musikkultur, beflügelt von großartigen „Entdeckungen“, z. B. der frühen Passionsproduktion, und speziell jener Schätze, die mich in mein geliebtes Sehnsuchtsland Italien entführten, das letztlich sehr nahe zu liegen schien.

Diese einstige Sehnsuchts- und Traumwelt, stets verbunden mit dem modernsten und besten aktuellen musikalischen Stil, dieses virtuelle Arkadien haben sich manche Fürsten selbst zusammengestellt auf ihren Kavaliereisen nach Italien, Frankreich, Antwerpen und London, oder sie ließen sie zusammenstellen und ergänzen durch ihre Hofkapellmeister, Konzertmeister und jene, die systematisch in die Fremde ausgesandt wurden, um sich selbst weiterzubilden und Musikalien, Instrumente und Sängerinnen und Sänger, Virtuosen und Know How zu akquirieren.

So legte Fürst Günther I. den Grundstein der Bestände der Hofmusik in Sondershausen, und in Meiningen war es Herzog Anton Ulrich. In beiden Sammlungen haben sich ungeahnte Schätze erhalten, bis hin zu Unikaten und absoluten Raritäten, die in der Regel Kantaten und Opernauszüge sind, oder seltene Versionen von Opernfassungen überliefern, wie es beispielsweise für die Vivaldischen „Relikte“ des *Orlando finto pazzo* und für manche anderen Opernausschnitte zutrifft.² In Sondershausen spiegelt der italienische Bestand ein bunt zusammengestelltes Repertoire wider, das sicher – wie es auch für Meiningen zutrifft – gewisse Vorlieben des Herrschers erkennen lässt. Die Einzigartigkeit

² S. hierzu meine Erläuterungen in: „*Blick in weite Fernen – Venedig als repräsentatives Vorbild für ausgewählte mitteldeutsch-thüringische Residenzen*“, Kongressbericht *Alta Ripa – Am hohen Ufer*, hrsg. von Sabine Meine, etc. i. Dr., Vortrag gehalten (2014).

der Sondershausener Sammlung liegt beispielsweise darin, dass wir es mit einer vielgestaltigen Zusammensetzung verschiedener italienischer Kantatentraditionen der Zeit um 1700 zu tun haben, sich aber auch wahre Raritäten aus Opern der damaligen Zeit noch erhalten haben. Zudem ist eine bemerkenswerte Verbindung zum Braunschweigisch-Hannoveranischen Hof auch bzgl. des Repertoires festzustellen: Wunderbare Szenenfigurinen illustrieren damals beliebte Opern, die aus Agostino Steffanis Feder stammten. Diese Kompositionen waren üppig ausgestattet mit Balletten, welche ihre deutlichen Spuren in den Musikalien Sondershausens hinterlassen haben – als Verbeugung vor der „französischen“ Lebensart des Tanzes, des Balletts, das allerdings auch in Italien beliebt war.

Dagegen erweist sich in Meiningen das Repertoire als ein relativ geschlossener Kopienbestand des Wiener Musiklebens der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts mit selten erhaltenen Partituren (Kopien) von Opern und Oratorien von Johann Joseph Fux, den beiden Bononcini (Giovanni Battista und Antonio Maria), Domenico Sarri, Antonio Caldara, Francesco Conti und vielen anderen, aber auch mannigfachen Kantaten. Und weil vieles so nicht mehr in Wien vorhanden ist, handelt es sich auch hier um ein Zeugnis hoher Rarität, vergleichbar mit jener viel bunter zusammengestellten Sammlung in Sondershausen. – Es waren erstaunliche Entdeckungsreisen, nicht im geringsten weniger spannend als jene langen Reisen auf der Suche nach Manuskripten, die mich in zwei Schüben ein Jahrzehnt lang durch fast ganz Europa geführt haben, von Bibliothek zu Bibliothek die Reiseschritte lenkend, oft auf Verdacht ein Anklopfen nahelegten, und nicht selten wurde man fündig – und bis heute gilt, dass viele Manuskript-Schätze mitnichten über die digitale Vernetzung erfasst sind, oder es je werden.

Thüringen – der Schmelztiegel. Schnell war mein Begriff für das überschäumende Phänomen geboren, der seitdem durch die Lande eilt und das Erbe des kleinen Durchgangsgebietes von Ost nach West, von Nord nach Süd und umgekehrt kennzeichnet – und folglich: Thüringen als ein weltoffenes Land, als ein europäisches Land, das vielleicht nur auf Grund dieser Ausrichtung zu jener kulturellen und geistigen Wiege erwachsen konnte, die ihren Höhepunkt im Bereich Gotha-Erfurt-Weimar-Jena um 1800 entfalten sollte.

Diese atemberaubenden musikalischen Schätze italienischer und französischer Provenienz, die ruhig neben den nicht minder faszinierenden, heimischen Produkten lagern, wie die Passionskompositionen des ausgehenden 17. und 18. Jahrhunderts, die unzähligen Kantaten eines Gottfried Heinrich Stölzel, Georg Gebel, Johann Balthasar Christian Freislich, Georg Philipp Telemann, Philipp Heinrich Erlebach oder Traugott Maximilian Eberwein etc., die Opernpartituren, die sich

seit dem späteren 18. Jahrhundert angesammelt haben am hochentwickelten Theaterhof Weimar, die Anna Amalia in ihrer Privatbibliothek hortete und die teils u. a. ein Goethe und Schiller zur Aufführung brachten. Wenigstens dieser Bestand – durchgängig bis zur Gegenwart erhalten – ist noch studierbar im Archiv des Landesmusikarchivs, welches sich in den Räumen der Hochschule für Musik „Franz Liszt“ (HfM) befindet, zudem alle Schätze höfischer Musikkultur, die sich ergänzen lassen durch die Hinweise über die Inventarlisten, und all jenes, was sich sicher noch beispielsweise in Ostthüringen finden lässt, stellen nur einen der zahlreichen klingenden Leuchttürme dieses Landstriches dar.

Nicht minder bedeutend und italophil bzw. international war die Verbreitung des Musikaliendrucks, und hierfür waren die Handelswege, die Kaufleute, die reichen Bürgerhäuser der Handelsfamilien ein wesentlicher Träger und nicht zuletzt die zahlreichen heimischen Druckereien, die natürlich Madrigale, Motetten etc. verbreiteten. Dabei galt Italien allerdings als die wahre „hohe Schule“ der Musik – dafür stand Italien, und zunehmend war es Venedig. Diese Vorbildhaftigkeit lässt sich schon an der Verbreitung der frühen Petrucci-Drucke bis in mitteldeutsche und schlesische Lande ablesen, wo nicht nur die Franko-Flamen überliefert sind. Auf dieser Druck-Ebene fand eine bemerkenswerte Rezeption italienisch-venezianischer Kompositionen statt. Nach der Universitätsgründung in Jena 1558 wurden derartige Bestände, abgesehen von den atemberaubend schönen und inhaltlich kostbaren sog. Jenaer Chorbüchern, aus der Wittenbergischen Universität übernommen. Zugleich gab es nicht nur in Nürnberg, Augsburg und Strasbourg gerade für den mitteldeutschen Raum, der als Umschlagplatz für Schlesien und Polen wie für Danzig fungierte, wichtige Druckereizentren, sondern in Jena selbst, in Erfurt, Saalfeld und in Mühlhausen – Zentren, die uns heute nicht mehr im Bewusstsein sind. Rezipiert wurden Madrigale und Motetten.

Gerade die venezianischen Druckerwerkstätten Scotto und Gardano ließen im Durchschnitt zehn, manchmal erheblich mehr Drucke pro Jahr meist als Anthologien erscheinen. Häufig waren es Lautenbücher, was für viele bürgerliche Kreise gerade der mitteldeutschen Kaufmanns- und Handelsschicht eine hohe Attraktivität für häusliches Musizieren auf modernste Weise besaß. Solche Drucke waren gewinnträchtig, und sie spiegelten gewissermaßen die Hitliste Venedigs und Oberitaliens wider. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts treten Psalmenkompositionsveröffentlichungen hinzu, abgesehen von *Canzoni*, *villanesche* oder *napoletane*, verbreitet über das Verlagshaus Neuber in Nürnberg. Hinzukommen die Anthologien für die Gymnasien, wie *Afra*, *Grimma* und *Schulpforta*, und es sei nur auf die drei Druckteile des *Florilegium Portense*

durch Erhard Bodenschatz verwiesen, 1603-1618-1621³, die einen imposanten Eindruck über das beinahe lawinenartige Anwachsen des italienischen Repertoires vor allem des ausgehenden 16. Jahrhunderts vermitteln, beginnend mit Kompositionen von Luca Marenzio und Giovanni Gabrieli, ganz abgesehen von Werken Andrea Gabrielis oder Marc Antonio Ingegneris; diese markante italienisch-venezianische Präsenz ist schon 1603 beobachtbar.

Vergegenwärtigt man sich die Druckveröffentlichungen, so erkennt man die modische Brisanz der „welschen“ Publikationen seit 1587, als in Erfurt bei G. Bauman das *Primus liber suavissimas praestantissimorum nostrae aetatis artificum italianorum cantilenas 4.5.6. & 8. vocum continens, quae partim latinis, partim germanicis, sacris ac pijs textibus ornatae, et nusquam hactenus in Germania excusae sunt. Der erste Theil. Der lieblichsten wälschen Gesenge, mit 4,5,6, und 8 Stimmen, welche aus den vortrefflichsten Meistern dieser Zeit gezogen* erschien.

Zu beachten sind auch die Lindner-Drucke in Nürnberg der *Cantiones Sacrae*, die seit den späten 80er Jahren des 16. Jahrhunderts eine weite Verbreitung fanden und als Kopistenvorlage dienten. Spannend sind Drucke, welche die Kontrafakturen benennen, wie jener Druck von 1624 aus Nürnberg bei S. Halbmayer: *Erster Theil lieblicher welscher Madrigalien, auss den berühmtesten Musicis italicis mit allem Fleiss zusammen colligirt, mit 3.4.5.6.7. und 8. Stimmen, darunter deutsche weltliche Text applicirt, auch mit lateinischen Lemmatibus gezieret, und in Druck verfertigt*, herausgegeben von Valentin Diezel. Dieser weitverbreitete Druck zeichnet sich durch Umdichtungen von Madrigalen aus. Hier verkünden einst weltliche Madrigale, neu versehen mit einem frommen, geistlichen und deutschen Text, protestantische Theologie und Überzeugungen, ungeachtet der ursprünglichen textlichen Aussagen, nämlich oftmals höchst erotischen oder derben Inhalts. Die hehren kontrafacierten Exempla stammen aus der Feder berühmter Meister der Zeit, Andrea Gabrieli, Giovanni Giacomo Gastoldi, Luca Marenzio und vieler anderer. Dies alles verbürgte Modernität und Qualität, und es wirkte in die Adjuvantenkreise des ländlichen, dörflichen Musizierens in Mitteldeutschland.

Das Adjuvantenwesen⁴, der weitere ungemein wirksame und populäre Leuchtturm, der sicher einst das geflügelte Wort „Thuringia cantat“ ausgelöst hatte, war

3 Das *Florilegium Portense* ist in mehreren Teilen erschienen: 1603: *Florilegium selectissimarum cantionum* (Teil I) und 1621: *Florilegium musici Portensis* (Teil II). 1618 erschien die weit verbreitete gekürzte Sammlung: *Florilegium Portense contineus*.

4 Hierzu habe ich ausführlich in „*In Modernster Manier – Die hohe Kunst der Musik: Thüringens Residenzen, Städte, Dörfer – weltoffen und innovativ*“, in: *Im Umfeld der Weimarer Klassiker* – 100. Tagung der Humboldt-Gesellschaft, Bd. 34, Roßdorf (2015), S. 37-70, berichtet.

wirksam bis weit in das 19. Jahrhundert hinein, in Relikten bis in die jüngste Zeit. Hier wurde auf höchstem Niveau „the best of the best“ musiziert, beispielsweise Giovanni Gabrielis mehrhörige Werke wie auch die *Psalmen Davids* von Heinrich Schütz, oder man kontrafacierte populäre Madrigale, „protestantisierte“ sie gewissermaßen. Teilweise wurden die Werke mehrhörig mit einem ausgeprägten Instrumentarium zum Erklingen gebracht, wie wir in immer umfänglicheren Erforschungen heute rekonstruieren können. Aus der Adjuvantentradition haben sich bis heute bedeutsame Sammlungen auf den Kirchenböden erhalten. Übrigens ist dieses Phänomen bis nach Schlesien und in Norddeutschland zu beobachten. Es ist verknüpft mit der beschriebenen weitumfassenden Italienrezeption, gerade der venezianischen Gabrieli-Schule. So hat sich beispielsweise im berühmten und einmaligen Bestand Udestedt, einem heute unscheinbaren Dörfchen nordöstlich von Erfurt, eine erstaunliche Sammlung italienischer modernster Magnificat-Kompositionen erhalten. Abgesehen davon erklangen viele umgedichtete und dabei abgewandelte und manchmal auch leicht vereinfachte Madrigale, Instrumentalmusik o. ä.

Adjuvantensammlungen sind häufig: Jedes Dorf hatte wohl seine Adjuvanten, aber auch die Kaufmannskirche zu Erfurt verfügte über solche „Helfer“. So darf es nicht verwundern, dass wir heute, stets wenn ein neuer Bestand erschlossen wird, nur noch voller Hochachtung dem musikalisch-vielfältigen und anspruchsvollen Reichtum gegenüberstehen, der eine frühe Monteverdi-Rezeption erahnen und ganze Landschaften lebendig erklingen lässt, die heute in der Vergessenheit der Geschichte einen Dornröschen-Schlaf führen bzw. deren Dörfer weitgehend verlassen sind.

Die jüngste, emotional berührende „Forschungsreise“, die immer wieder meine Aufmerksamkeit beansprucht, ist allerdings keinesfalls sehr „romantisch“ im Sinne einer Entdeckung durch Reisen. Sie führt in die Restaurierungswerkstätten nach Legefild, wo Christian Märkl und ich uns der sog. Aschebücher angenommen haben, jener teils erstaunlich gut erhaltenen, teils verkohlten, teilweise bis zur Unkenntlichkeit zerstörten und in Aschestaub zerfallenen Handschriften und Drucke der einstigen Amalienbibliothek und der Folgesammlungen, die aus dem eingefrorenen Zustand auf ihre Konservierbarkeit, d. h. „Rettung“, geprüft werden, die identifiziert und irgendwie wieder zumindest virtuell zusammengesetzt werden, für die der Restaurator Müller eine überzeugende Konservierungs- und auch Restaurierungsmethode gefunden hat. Nicht nur frühe Drucke mit Musikalien und handschriftlichen Eintragungen lassen erahnen, welche Kostbarkeiten in Rauch aufgegangen sind. Vielmehr gelingt es immer wieder, Widmungsexemplare an das Herrscherhaus, aus fernen russisch-zaristischen Gefil-

den stammend oder von durchreisenden Musikern als Geschenk hinterlassen, zu identifizieren; auch Eigenkompositionen des Herrscherhauses oder seltene, unwiederbringlich verloren geglaubte Partituren sind aufzufinden – eine Entdeckungsreise eigener Art, die Asche letztlich in einen klingenden Phönix zu verwandeln – ein Projekt, das wir gemeinsam mit den Studierenden ab Herbst 2016 in Weimar starten wollen.

Dem hohen und vielfältigen musikalischen Erbe fühlt sich die von mir gemeinsam mit meinen Kollegen der „Alten Musik“, den Professoren Myriam Eichberger und Bernhard Klapprott, den einstigen Direktoren des Bach- und Schützhauses, Dr. Ingeborg Stein und Dr. Claus Oefner, dem Präsidenten des LMR, Herrn Dr. Eckart Lange, und Herrn Ministerialrat Dr. Wolfgang Müller 1998 gegründete Academia Musicalis Thuringiae e.V. (AMT) zutiefst verpflichtet: Wir traten an, um das Erbe zu heben, einem breiteren Publikum kund zu tun, auch um Identitäten zu schaffen. 2007 folgte in diesem Rahmen die Gründung der „Adjuvantentage“, maßgeblich geleitet und konzipiert von Dr. Claus Oefner und mittlerweile mit vielen Ideen und Ausstellungen unterstützt vom Leiter des Thüringischen Landesmusikarchivs, Dr. Christoph Meixner, wo sich ja heute die Adjuvantenschätze zum großen Teil befinden bzw. wohin sie gelagert werden können. Aufgrund einer Initiative von Dr. Oefner und mir zu Beginn unseres Jahrhunderts kam es zu einem Vertrag zwischen der Hochschule für Musik „Franz Liszt“ (HfM) Weimar und der evangelischen Kirche, so dass jene Aufbewahrungen ohne Besitzstandsverlust möglich wurden.

Beide große Initiativen, die in den „Adjuvantentagen“ und dem seit 1999 stattfindenden Festival „Guldener Herbst“ gipfeln, die maßgeblich unterstützt werden durch die MBM (Mitteldeutsche Barock Musik) und das Land Thüringen sowie durch die Sparkassen-Kulturstiftung Hessen-Thüringen bzw. die Sparkassenstiftungen in Thüringen wie durch viele private Spenden und durch Zuwendungen der Veranstaltungsorte selbst, sind dem international- europäischen Musikerbe Thüringens verpflichtet: Die „Adjuvantentage“ beleben die Musik aus den Archiven, und dies bedeutet konkret, dass sie an wechselnden Adjuvantentorten stattfinden und dort Musik aus dem jeweiligen Archiv zum ersten Mal nach Jahrhunderten wieder erklingt – ein faszinierendes Erlebnis für die Bewohner wie für alle teils weit anreisenden Besucher, ganz zu schweigen von der Entdeckerfreude, die die Musizierenden erleben.

Das mittlerweile international bekannte Festival „Guldener Herbst“, das vom Land als das zweitbedeutendste Festival für Alte Musik in Thüringen erachtet wird, hat das Ziel, auf altem Instrumentarium, bzw. in Ausnahmefällen

zumindest historisch informiert, immer wieder „Ausgrabungen“ zum Erklären zu bringen. Thematisch werden bestimmte Bereiche in einen internationalen Diskurs gestellt: Neuentdeckungen und Schätze aus unseren Bibliotheken werden erschlossen und mit den damaligen zeitgenössischen Strömungen konfrontiert; unterschiedliche Stilrichtungen des Interpretierens kommen zum Tragen, ein Diskussionsforum ist in Form von Vorträgen oder auch als Symposia integriert, es gibt Stadtführungen und Kinderprogramme, und das Festival ist über das Land gestreut, um der breit gewachsenen Kulturlandschaft gerecht zu werden.

Wir haben Teil-Schätze aus Rudolstadt u. a. mithilfe Herrn Prof. Dr. Fechners und Ludger Remys gehoben, Kleinodien aus Sondershausen und Meiningen mit kräftiger Unterstützung durch Frau Dr. Maren Goltz, der Leiterin der Meininger Bibliothek, und einiges zu Gotha und der dortigen frankophil ausgerichteten Tradition angehörig. Zum ersten Mal seit Jahrhunderten erklangen auf diese Weise bereits viele Werke. Flankiert und dokumentiert werden diese Ereignisse und die Ziele des Festivals für Alte Musik in Thüringen durch manche CD-Einspielungen und die Publikationsreihen, die seit dem zehnjährigen Bestehen existieren und nicht nur generell die Kulturlandschaft in den Blick nehmen, sondern auch jüngst die Weimarer Hofkapelle (Prof. Dr. Christian Ahrens), oder die Musikgeschichte Eisenachs (Dr. Claus Oefner) oder auch wichtige Komponisten, wie Johann Ludwig Krebs und Philipp Heinrich Erlebach, dokumentieren und in Symposien diskutieren.

Stets sind dies zugleich die Ebenen für unseren jungen musikalischen, (musizierenden und wissenschaftlichen) Nachwuchs – der u. a. auch in andere, davon unabhängige, Projekte eingebunden ist, die vielmehr an meine Tätigkeit an der HfM gebunden sind, wie die Johann Melchior Molter-Entdeckungen 2015 (Gera-Altenburg), die damit zusammenhängende Molter-Edition, die ich gemeinsam mit Michael Pauser und dem Verlagshaus Kamprad in Altenburg durchführe. Solche Initiativen zollen im Grunde der Musiker- und Komponistenschmiede Thüringen Tribut. Man zog hochreputiert und bestens ausgebildet in nahe und ferne Lande und prägte, initiierte Musikleben und Musikkultur, wie jener schon erwähnte Telemann-Zeitgenosse Johann Melchior Molter aus Tiefenort bei Eisenach, der nicht nur in Eisenach, sondern vor allem in Karlsruhe gewirkt hatte, aber sich auch auf langjährigen Reisen in Italien befand und faszinierende Werke aus seiner Feder fließen ließ, oder wie Johann Valentin Meder, der in Riga seine Spuren nachhaltig hinterlassen hatte, oder der Schüler Daniel Eberlins Georg von Bertouch aus Helmershausen, der in Oslo gewirkt hatte – die Reihe ließe sich um viele erweitern. Alle fanden neue Impulse aus den Stilverschmel-

Auf Entdeckungsreise durch Thüringens Bibliotheken und Archive – der Nach-Wende-Blick einer „Zugereisten“ zungen und Anregungen unterschiedlichster Traditionen auf der Grundlage einer „gründlichen“ kompositorischen und auch kontrapunktischen Ausbildung.

Diesen Ausführungen liegen die seit 1997 immer wieder durchgeführten kleineren und größeren Forschungsreisen zugrunde, jene Reisen, die mich in die Dörfer, auf die Dachböden und in die kleinen Kirchenarchive geführt haben, später waren es mehrere Mitstreiter, jene Reisen, die angestoßen wurden durch Laienforscher wie Herrn Wolfgang Stolze, der nachhaltig auf die Udestedter Bestände hinwies, jenes Nachdenken, das angeregt wurde durch lange Diskussionen mit der damaligen Leiterin des Schützhauses, Frau Dr. Ingeborg Stein, oder dem damaligen Direktor des Bachhauses, Herrn Dr. Claus Oefner. –

Und beide waren Zeitzeugen, Zeitzeugen eines Umbruchs, einer damals noch stattfindenden Zerstörung in letzter DDR-Sekunde, so wie es geschah mit der Hofbibliothek des Schlosses Crossen oder manchen Platzbeschaffungsmaßnahmen, denen Bestände zum Opfer fielen, abgesehen von den später immer noch virulenten Umlagerungen, die die Adjuvantenbestände anbetrafen, deren Verbleib in Thüringen teils lange nicht hinreichend gesichert war. Ich selbst – aus dem Westen kommend, weitgereist und viele Jahre im Ausland lebend, von Neugierde besessen – war stets mit Entdeckerlaune auf der Suche. Es halfen mir meine vielen Auslandserfahrungen, Erfahrungen in und vor verstaubten Archiven, manchmal bei Minustemperaturen, in Umgebungen eines verwunschen wirkenden Traumes: Und manche dieser Erfahrungen wiederholten sich. Unvergesslich sind jene Gespräche mit den verantwortlichen Archivaren, wie mit Frau Hirschler in Sondershausen oder mit Frau Dr. Goltz in Meiningen, vor Ort, die große Hilfsbereitschaft. Ermunternd wirkte manche Tasse dampfenden Kaffees, um die Geister zu erfrischen, und jene komplett aufbauende Freundlichkeit, die manche schwierigere Arbeitsbedingung oder langwierigen Anreisewege vollkommen vergessen ließen, wo nichts als eine hohe Bereitschaft des Willkommens, fast einer gemeinsamen Entdeckerfreude spürbar war. Dies sind jene Erfahrungen in einem Neuen Land, welches für mich Thüringen hieß, heute mir zur Heimat geworden ist und dessen musikalisch-klingender und auferzwungener Kulturverlust die Geschichte mit Hohn tritt.

Folgende Aufsätze, die ich in den vergangenen Jahren publiziert habe, mit den dort erwähnten Literaturhinweisen, dienen diesem „Entdeckungsspektrum“ als Grundlage:

Einige Überlegungen zur italienischen Oper in Weimar im ausgehenden 18. Jahrhundert. in: *Mitteldeutschland im Glanz seiner Residenzen* (= Ständi-

Auf Entdeckungsreise durch Thüringens Bibliotheken und Archive – der Nach-Wende-Blick einer „Zugereisten“
ge Konferenz Mitteldeutsche Barockmusik), Jahrbuch (2002), hrsg. von Peter
Wollny, S. 89–100.

„Nach dem neuesten Geschmacke“. Überlegungen zum italienischen Hofmusik-
repertoire des frühen 18. Jahrhunderts am Beispiel des Hofes zu Sondershau-
sen. in: *Mitteldeutschland im musikalischen Glanz seiner Residenzen* (= Ständi-
ge Konferenz Mitteldeutsche Barockmusik), Jahrbuch (2004, 2005), S. 65–80.

Arie, cantate, ah quasi delle opere intere si sentiva... – Italienische Spuren im Re-
pertoire der Hofmusik zu Schwarzburg-Sondershausen. in: *Musikgeschichte der
Stadt Sonderhausen*, hrsg. von Karla Neschke, Sondershausen (2004), S. 23–32.

Johann Sebastian Bach in Weimar: Vision und Aufbruch zu neuen Horizonten.
in: *Johann Sebastian Bach in Weimar (1708-1717)*, hrsg. von Helen Geyer, Göt-
tingen (2008), S. 9–22.

Die Sehnsucht in die Ferne – Nicht nur Arkadien in Thüringen, in: *Johann Se-
bastian Bach in Weimar (1708-1717)*, hrsg. von Helen Geyer, Göttingen (2008),
S. 63–74.

*Arkadien – die Sehnsucht nach Italien oder Modernität und Aufgeschlossen-
heit. Höhepunkte –Wiederbegegnungen*, in: *Alte Musik in der Kulturlandschaft
Thüringens*. Beiträge zum zehnjährigen Bestehen der Academia Musicalis Thu-
ringiae, hrsg. von Helen Geyer, Franz Körndle, Christian Storch, Altenburg,
(2010), S. 133–150.

*Bestände „italienischer“ Renaissance- und Frühbarock-Musik im thüringi-
schen Mitteldeutschland*. in: *Alte Musik in der Kulturlandschaft Thüringens*.
Beiträge zum zehnjährigen Bestehen der Academia Musicalis Thuringiae, hrsg.
von Helen Geyer, Franz Körndle, Christian Storch, Altenburg, (2010), S. 1-24.

*Wenig beachtete Transfer-Wege italienischer Renaissance- und Frühbarock-
Musik im thüringischen Mitteldeutschland*, in: *Freiberger Studien zur Orgel,
Schriften der Silbermanngesellschaft*, Bd. 11, hrsg. von Felix Friedrich, Alten-
burg (2010), S. 30–50.

*Die Musikaliensammlung der Herzogin Anna Amalia Bibliothek. Ein Spiegel
europäischer Identität (Erhaltungsziele 3)*, in: *Restaurieren nach dem Brand.
Die Rettung der Bücher der Herzogin Anna Amalia Bibliothek*, hrsg. von Jürgen
Weber und Ulrike Hähner, Weimar – Petersberg (2014), S. 56-59.

Auf Entdeckungsreise durch Thüringens Bibliotheken und Archive – der Nach-Wende-Blick einer „Zugereisten“

Transferprozesse: Heinrich Schütz und die Venezianische Schule, in *Schütz-Jahrbuch 2014*, hrsg. von Walter Werbeck, S. 23-32.

In Modernster Manier – Die Hohe Kunst der Musik: Thüringens Residenzen, Städte, Dörfer – weltoffen und innovativ, in: *Im Umfeld der Weimarer Klassiker* – 100. Tagung der Humboldt-Gesellschaft, Bd. 34, Roßdorf (2015), S. 47-70.

Der frustrierte Theaterdirektor – Goethes Verhältnis zur Dramatik der Romantiker*

VON HARTMUT FRÖSCHLE

Das Theater spielte eine bedeutende Rolle in Goethes Leben. Das erste Theatererlebnis hatte der Vierjährige, als ihm seine Großmutter Textor ein Puppentheater schenkte. Wie Goethe in „Dichtung und Wahrheit“ berichtet, ließ sie den Kindern an einem Weihnachtsabend ein Puppenspiel vorstellen. *„Dieses unerwartete Schauspiel zog die jungen Gemüter mit Gewalt an; besonders auf den Knaben machte es einen sehr starken Eindruck, der in eine große, langdauernde Wirkung nachklang.“* (1) In dem Roman „Wilhelm Meisters Lehrjahre“ gibt es eine liebevolle Schilderung des Puppenspiels. Die Bedeutung, die Goethe dem Theater zumaß, geht auch daraus hervor, dass die Urfassung des Romans ganz als Theaterroman mit dem Titel „Wilhelm Meisters theatralische Sendung“ geplant war.

Als Junge besuchte er auf Einladung des bei den Goethes einquartierten französischen Königsleutnants Graf Thoranc das französische Theater, das während der Besetzung Frankfurts durch die Franzosen von 1759 bis 1763 dort existierte. Dort sah er Dramen von Diderot, Rousseau, Palissot, Destouches, Marivaux, Lemierre und anderen. Als Sechzehnjähriger trat er sein Jurastudium in Leipzig an, frequentierte dort das neue Komödienhaus und verfasste selbst einige kleinere Dramen, von denen „Die Laune des Verliebten“ und „Die Mitschuldigen“ am bekanntesten sind. Großen Eindruck machte Lessings „Minna von Barnhelm“ auf ihn. Während seines Studiums in Straßburg wurde ihm durch Herder Shakespeare nahe gebracht (2).

Als Herzog Karl August 1775 den berühmten Autor des „Werther“ nach Weimar einlud, gab es dort keine Spielstätte, denn das Theater war im Vorjahr abgebrannt, in dem die Schauspielertruppe des Theaterdirektors Abel Seyler drei Jahre lang gespielt hatte. Eine Liebhabergruppe, an der Goethe eifrig teilnahm, musste ihre Aufführungen in verschiedenen Lokalisationen durchführen. Er verfasste auch einige kleine dramatische Stücke, von denen das Singspiel „Die Fischerin“ im Park von Anna Amalias Sommersitz Tiefurt aufgeführt wurde. Die ehrgeizigste Liebhaber-Aufführung war die Prosafassung der „Iphigenie“ in Etersburg. Dieses Ereignis ist in dem Bild von Angelika Kauffmann festgehalten,

* Manuskript des Vortrags gehalten am 16. September 2013 vor der Goethe-Gesellschaft in Berlin.

das Goethe als Orest und Corona Schröter als Iphigenie darstellt. Innerhalb von acht Jahren hat Goethe bei dem Weimarischen Liebhabertheater 20 Rollen gespielt, trotz seiner vielen anderen Beschäftigungen.

1779 ließ der Herzog ein eigenes Theatergebäude errichten, das Redouten- und Komödienhaus, welches auch den Bürgern offen stand. Bespielt wurde es seit 1784 von der festverpflichteten Truppe Joseph Bellomos, der sieben Jahre lang das Theaterleben Weimars bestimmte (3). Bellomos Repertoire bestand vor allem aus Stücken für den Durchschnittsgeschmack, aber enthielt auch klassische Stücke von Lessing, Schiller und Shakespeare sowie Mozarts Oper „Die Zauberflöte“. Dominiert wurde die Textauswahl von dem Vielschreiber Kotzebue.

Anfang 1791 kündigte der Herzog den Vertrag mit Bellomo, da im Laufe der Jahre nicht nur die Zufriedenheit von Karl August und Anna Amalia, sondern auch die der Zuschauer gesunken war. Er beschloss, dass für das Personal des Theaters einzelne Schauspieler angeworben werden sollten. Zum Direktor ernannte er seinen Berater für Kunst und Wissenschaft: Goethe.

Das neue Ensemble, bestehend aus elf männlichen und zehn weiblichen Mitgliedern, trat schon am 7. Mai 1791 vor die Öffentlichkeit. Goethes Prolog zur Eröffnung bezeichnete „*Harmonie des ganzen Spiels*“ als Ziel der Aufführung. Er äußerte die Hoffnung, dass „*bald ein schöner Kranz der Kunst vollendet werde.*“ (4) Die Aufgabe, durch das Theater das Publikum an die große Kunst heranzuführen und zu gewöhnen, reizte ihn. Er wollte aus dem Weimarer Theater ein vorbildliches Kunstinstitut schaffen. Gleichzeitig war er aber Realist genug, um sich durch finanzielle und andere Schwierigkeiten nicht abschrecken zu lassen. Im Vorspiel des „Faust“ weist er im Streitgespräch zwischen dem Dichter und dem Direktor auf die einander widerstrebenden, nur sehr schwer miteinander zu verbindenden Gedanken und Wünsche der beiden Protagonisten hin. Als Dichter und Direktor zugleich musste er aber dieses Dilemma lösen (5).

Anfänglich unterschied sich Goethes Repertoire nicht wesentlich von dem seines Vorgängers und bot viel leichte Kost (6). Im Rückblick erklärte Goethe seine Textauswahl: „*Von der Tragödie bis zur Posse mir war jedes Genre recht; aber ein Stück mußte etwas sein, um Gnade zu finden. Es mußte groß und richtig, heiter und graziös, auf alle Fälle aber gesund sein und einen gewissen Kern haben. Alles Krankhafte, sowie alles Schreckliche, Schwache, Weinerliche und Sentimentale, Greuelhafte und die gute Sitte Verletzende war ein für allemal ausgeschlossen; ich hätte gefürchtet, Schauspieler und Publikum damit zu verderben.*“ (7) Als Theaterdirektor war Goethe „*ein Praktiker mit Effizienzkriteri-*

en. Sein Ziel blieb es, ambitionierte Spielplangestaltung und Rücksicht auf den Publikumsgeschmack zu verknüpfen.“ (8)

Das breite Spektrum des Spielplans umfasste klassizistische Hofdramen, bürgerliche Rührstücke, antike Tragödien, Dramen der Weltliteratur und Opern. Kotzebue und Iffland dominierten mit ca. 20 % der Aufführungen das Repertoire. In einer Leistungsbilanz, die Goethe im November 1795 für den Herzog – den Anhänger eines maßvollen Klassizismus – anfertigte, erwähnte er als Werke, die auf bleibende Wirkungen zielten: Sophokles' „Antigone“, Plautus' „Gespenst“, Komödien von Terenz, Shakespeares „Hamlet“, „Macbeth“, „Henry IV“, „King John“, „Othello“ und „Julius Caesar“, Otways „Venice Preserved“. Calderons „La vida es sueño“ und „El Principe constante“, Corneilles „El Cid“, Komödien Goldonis („Il servitore di due patroni“) und Gozzis „Turandot“. Das Musikprogramm umfasste vor allem Mozart-Opern, aber auch solche von Gluck und italienische Opern. *„In den 26 Jahren von Goethes Direktorat wurden 4.136 Aufführungen gezeigt, wobei sich das Repertoire verteilte auf 2.797 Sprechstücke, 1.084 Opern und 255 Ballette...“ (9)*

1796 begann die stets zunehmende Kooperation mit FRIEDRICH SCHILLER, dem der Herzog aus politischen Gründen mit einem gewissen Misstrauen begegnete. Schillers Dramen wurden zur Achse des klassischen Repertoires. Sein „Wallenstein“ wurde 1798 und 1799 im neu hergerichteten Hoftheater uraufgeführt. Vorher waren schon „Don Carlos“, „Die Räuber“ und „Kabale und Liebe“ gezeigt worden. Es folgten meist wiederholte Aufführungen von „Maria Stuart“, „Die Braut von Messina“, „Die Jungfrau von Orleans“, „Wilhelm Tell“ und „Die Verschwörung des Fiesco“. Außerdem wurden Racines „Phèdre“, Shakespeares „Macbeth“ und Gozzis „Turandot“ in Schillerscher Bearbeitung aufgeführt.

Mit der Aufführung eigener Werke hielt sich Goethe zurück. In den ersten beiden Jahren wurden „Der Groß-Cophta“, „Clavigo“ und „Die Geschwister“ gezeigt. 1793 folgte „Der Bürgergeneral“, 1796 rang ihm Schiller den „Egmont“ ab. Erst 1802 wagte Goethe, die „Iphigenie auf Tauros“, inszeniert von Schiller, auf der Weimarer Bühne zu zeigen. Den „Tasso“ führte er erst 1807 auf Druck der Schauspieler auf, die das Stück heimlich einstudiert hatten. Dazwischen gab es einige Aufführungen der frühen Stücke. 1800 hatte Goethe seine Bearbeitung von Voltaires „Mahomet“ einstudiert (10).

Über Goethes langjährige intensive Bemühungen um das Weimarer Theater wissen wir aus diversen Quellen; aus zwei Aufsätzen: „Weimarisches Hoftheater“

(1802) und „Über das deutsche Theater“ (1815), sowie Anweisungen für Schauspieler (1803), die Eckermann 1824 mit Goethes Billigung als „Regeln für Schauspieler“ in 91 Paragraphen redigierte und die im vierten Nachlassband der Goetheschen Ausgabe letzter Hand publiziert wurden; außerdem Notizen in den „Tag- und Jahresheften“, Briefen und Gesprächen, vor allem mit Eckermann, Verwaltungsakten und Erinnerungen von Menschen, die ihm als Mitarbeiter zur Seite standen, zuvorderst von Eduard Genast (11) und Karoline Jagemann (12).

Goethe strebte einen Bühnenstil an zwischen höfischem Klassizismus und dem Naturalismus der vom Publikum geliebten Familiendramen und Lustspiele. Er wollte das Schöne mit dem Wahren verbinden. Unermüdlich arbeitete er an der Verbesserung seiner Schauspieler, hielt Leseproben und Spielproben ab und schärfte ihnen unentwegt Regeln für angemessene Aufführungspraxis ein, zum Beispiel Werktreue, klare Aussprache, Vermeidung des Dialekts, gedämpftes Pathos der Verssprache, unmanirierte, an der antiken Bildhauerei orientierte Gestik und Mimik, keine „missverständene Natürlichkeit“, vor allem harmonisches Zusammenspiel des Ensembles ohne Starallüren herausragender Einzelnr, stilgerechte Dekorationen und Kostüme. Gleichzeitig hob er das Niveau der Schauspieler, erhöhte die Reputation dieses wenig geachteten Berufsstandes und führte das Theatervölkchen in die bessere Gesellschaft ein.

Goethes künstlerische Bemühungen wurden vom Publikum honoriert und fanden mehrfach Lob und Anerkennung aus berufenem Munde. Johanna Schopenhauer verglich 1803 anlässlich ihres Englandaufenthalts das dortige Theater mit dem Weimarer: „*Das weimarische Hoftheater, begünstigt durch ein Zusammenreffen vieler seltener außerordentlicher Umstände, ist vielleicht das einzige in Deutschland, auf welchem man noch zuweilen einzelne Darstellungen einiger Meisterwerke der vorzüglichsten Dichter erblickt, die sich durch das Zusammenpassen jedes Teils zum Ganzen der Vollkommenheit nähern.*“ (13)

August Wilhelm Schlegel äußerte 1809 großen Respekt für Goethes Regieleistung: „*Was Goethe durch seine Leitung des Weimarischen Theaters in einer kleinen Stadt und mit geringen Mitteln leistet, wissen alle Kenner. Seltene Talente kann er weder schaffen, noch belohnen, aber er gewöhnt die Schauspieler an Ordnung und Schule, wovon sie sonst meistens nichts wissen wollen, und gibt dadurch seinen Vorstellungen oft eine Einheit und Harmonie, die man auf größeren Theatern vermisst, wo jeder spielt, wie es ihm eben einfällt.*“ (14)

Der als Wiener Burgschauspieler berühmt gewordene Heinrich Anschütz schrieb in seinen Erinnerungen: „*Was sich mir zunächst aufdrängte, war eine bis in das*

kleinste Detail wirkende Harmonie und Abrundung in allen Teilen der Darstellung [...] fast jede Vorstellung [machte] den Eindruck der Vollendung; Goethe wusste mit seinem alles überschauenden Geiste für jede noch so bedeutende oder unbedeutende Rolle beinahe mit Unfehlbarkeit die geeignetste Schauspielerindividualität auszuwählen, und unter seiner Anleitung lebte sich unwillkürlich jeder Darsteller in seine Aufgabe so hinein, dass alles ineinandergriff wie das Räderwerk einer künstlich kombinierten Uhr.“ (15)

Da dem Weimarer Theaterdirektor trotz Gastspielen in Erfurt, Rudolstadt und vor allem in Lauchstädt nur ein numerisch geringes Publikum zur Verfügung stand, war er ständig auf der Suche nach jungen Talenten, die Dramen für die Bühne schreiben konnten.

Er hatte dabei den Blick besonders auf die begabten jungen Autoren gerichtet. So begrüßte er es, dass AUGUST WILHELM SCHLEGEL 1796 nach Jena umzog und sich dort als Privatdozent niederließ (16). Dieser hatte sich durch seine Rezensionen in dem „Göttinger Musenalmanach“, den „Göttinger Gelehrten Anzeigen“ und anderen Zeitschriften, seit Mitte 1795 auch durch seine Mitarbeit an Schillers „Horen“ als Literaturkritiker einen Namen gemacht. Am 26.12.1795 drückte Goethe Schiller gegenüber seine Befriedigung darüber aus, „dass der Rezensent des poetischen Teils der Horen in die Hände eines Mannes aus der neuen Generation gefallen ist, mit der alten werden wir wohl niemals einig werden“. (17)

Persönlich lernte er Schlegel Mitte Mai 1796 in Jena kennen. Ein Briefentwurf vom 17. Mai an Johann Heinrich Meyer unterrichtet über Goethes ersten angenehmen Eindruck: „Wilhelm Schlegel ist nun hier, und es ist mir höchst wahrscheinlich, dass er einschlägt. So viel ich habe vernehmen können, ist er in ästhetischen Haupt- und Grundsätzen mit uns einig, ein sehr guter Kopf, lebhaft, tätig und gewandt.“ In der am 20. Mai abgesandten Version des Briefes sind allerdings die Worte „es ist mir höchst wahrscheinlich“ abgeändert in „es ist zu hoffen.“ (18) . Für den Theaterdirektor, der ein festes Repertoire guter Dramen aufbauen wollte, waren Schlegels Shakespeare-Übersetzungen sehr nützlich. So wurden dessen Bearbeitungen von „Julius Caesar“ 1803, „Hamlet“ 1809, „Der Kaufmann in Venedig“ 1812 und „Romeo und Julia“ 1818 in Weimar aufgeführt. Auch Schlegels Übersetzung von Calderons „Standhafter Prinz“ erfuhr zwei Weimarer Aufführungen, im Januar und April 1811.

Goethe schätzte die Nähe Schlegels, der ihn nicht nur mit der spanischen, sondern auch mit der altdeutschen Literatur und den Werken der Frühromantik be-

kannt machte und ihm als Apologet, metrischer Ratgeber sowie als Berater beim Aufbau eines Mitarbeiterstammes für die „Neue Allgemeine Literaturzeitung“ zur Seite stand, während dessen Jenaer Zeit als Positivum ein. Dies geht nicht nur aus Korrespondenz und Tagebüchern hervor, sondern wird auch im Rückblick der „Tag- und Jahreshefte“ auf das Jahr 1799 vermerkt: *„Auch die Gegenwart Wilhelm August Schlegels [sic] war für mich gewinnreich. Kein Augenblick ward müßig zugebracht, und man konnte schon auf viele Jahre hinaus ein geistiges gemeinsames Interesse vorhersehen.“* (19) Der enge Kontakt, den Goethe von 1799 bis 1802 mit den Jenaer Romantikern hatte, wurde von einigen Zeitgenossen mit Spott kommentiert. So schrieb Böttiger am 08.03.1802 an Rochlitz: *„Die Eingebungen der Schellingisch-Schlegelschen Clique, von welcher sich Goethe ganz beherrschen lässt, machen ihn täglich herrischer und gewalt-samer in seinen Maßregeln...Goethe ist jetzt fast beständig in Jena, wo er sich in Wehrauchwolken einhüllen lässt.“* (20)

Nachdem Schiller infolge eines literarischen Angriffs von FRIEDRICH SCHLEGEL gegen ihn nicht nur mit diesem, sondern auch seinem älteren Bruder den persönlichen Kontakt abgebrochen hatte, befand sich Goethe in einem gewissen Dilemma, das er in den „Tag- und Jahreshften“ von Anfang 1802 folgendermaßen schildert: *„Der große Zwiespalt, der sich in der deutschen Literatur hervortat, wirkte, besonders wegen der Nähe von Jena, auf unseren Theaterkreis. Ich hielt mich mit Schillern auf der einen Seite, wir bekannten uns zu der neuern strebenden Philosophie und einer daraus herzuleitenden Ästhetik, ohne viel auf Persönlichkeiten zu achten, die nebenher im besonderen ein mutwilliges und freches Spiel trieben.“* (21) Im hohen Alter, in einem Brief vom 16. 01. 1830 an Adele Schopenhauer, erläuterte Goethe seine damalige Position: *„Soviel aber weiß ich recht gut: dass ich Schillern oft zu beschwichtigen hatte, wenn von den talentvollen Brüdern die Rede war; er wollte leben und wirken, deshalb nahm er es vielleicht zu empfindlich, wenn ihm etwas in den Weg gelegt wurde, woran es denn die geistreichen jungen Männer mitunter nicht fehlen ließen.“* (22)

Die Brüder Schlegel versuchten mit zwei dramatischen Werken, zu Goethes Experiment beizutragen, Werke der Antike in würdiger, aber der Gegenwart angemessener Form auf das Theater zu bringen, August Wilhelm mit „Ion“ (publiziert 1803) und Friedrich Schlegel mit „Alarcos“. Auf die Einstudierung dieser totgeborenen Dramen verwendete Goethe große Mühe. Am 2. Januar 1802 erfolgte die Uraufführung des „Ion“ in Anwesenheit einer Reihe von Prominenten. Die schauspielerischen Leistungen wurden allgemein anerkannt (23). Die Reaktion des Publikums war aber der in die Inszenierung investierten Anstrengung

bei weitem nicht angemessen. Der Schauspieler Genast berichtet von der Enttäuschung Goethes nach der Uraufführung (welcher nur sechs weitere Aufführungen folgten): *„Als ich den andern Tag meinen Rapport an Goethe überbrachte, sagte er zu mir: ‚Nun, ich bin zufrieden mit der gestrigen Vorstellung, und was die anderen Leute dazu sagen, geht mich und Euch nichts an.‘ Er sprach das mit großer Gleichgültigkeit aus, und ich fühlte recht gut heraus, dass ihn die Niederlage verstimmt hatte. Es war ihm gar nicht gleichgültig, was das Publikum zu seinen Experimenten sagte.“* (24) In dem Aufsatz von 1802 „Weimarisches Hoftheater“ verteidigt er das Stück nach dem Lob der Schauspieler und der Ausstattung wie folgt: *„Was das Stück selbst betrifft, so lässt sich von demselben ohne Vorliebe sagen, dass es sich sehr gut exponiere, dass es lebhaft fortschreite, dass höchst interessante Situationen entstehen und den Knoten schürzen, der teils durch Vernunft und Überredung, teils durch wundervolle Erscheinung zuletzt gelöst wird. Übrigens ist das Stück für gebildete Zuschauer, denen mythologische Verhältnisse nicht fremd sind, völlig klar...“* (25)

Nicht wenige Zuschauer und Leser des „Ion“ sowie viele Rezensenten fanden das Drama unsittlich, da Apollo die Vergewaltigung Kreusas (anders als bei Euripides) offen beschreibt und nicht bereut (26). Die Intention Schlegels, die Handlung symbolisch zu verstehen, wurde nicht verstanden. Es war ihm nicht gelungen, das Drama des Euripides durch Betonung der Familienproblematik und den Einbau sentimentaler Handlungselemente adäquat zu modernisieren, das Publikum zu packen. Die zeitgenössischen Rezensionen, denen die spätere Literaturgeschichte folgte, waren durchweg negativ (27). Cum grano salis wurde das Urteil Wilhelm von Humboldts bestätigt, das er nach einer Aufführung des „Ion“ in Berlin fällt: *„Allein auch die Bessern finden ihn zwar schön versifiziert, mit einzelnen großen Sentenzen, im Ganzen aber frostig, nüchtern und trocken.“* (28)

Goethe bemühte sich intensiv, die negative Berichterstattung zu begrenzen. Als er von einer Rezension des Dramas durch Böttiger erfuhr, die dieser in Bertuchs „Journal des Luxus und der Moden“ veröffentlichen wollte, verhinderte er dies, indem er dem Verleger drohte, im Fall einer Veröffentlichung beim Herzog vorstellig zu werden. Bertuch gab nach und übertrug Goethe selbst das Ressort Berichterstattung über das Weimarer Theater.

Im Alter wurden Goethes Stellungnahmen zu A. W. Schlegel immer negativer, bis zu seiner vernichtenden Gesamtcharakteristik der Brüder in einem Gespräch mit Eckermann am 28.03.1827 (29) und dem Brief an Zelter vom 20.10.1831 (30).

Im November 1831 lieh sich Goethe aus der Bibliothek den „Ion“ des Euripides aus und fand das Werk im Gegensatz zur Abwertung in Schlegels Literaturkritik erhebend und belehrend. Er las das Drama „von der Seite hoher sittlicher Rhetorik“ und befand: *„In jenem Sinn zeugt es von der größten Reinheit, in diesem von der größten Gewandtheit.“* Hierzu passt die deutliche Äußerung vom 13. Februar 1831 zu Eckermann über die Euripideskritiker, bei der ohne Namensnennung Schlegel einbegriffen ist, wenn auch offen bleibt, ob Goethe diesen zur ersten oder zur zweiten Kategorie rechnet: *„Aber freilich, um eine große Persönlichkeit zu empfinden und zu ehren, muß man auch wiederum selber etwas sein. Alle, die dem Euripides das Erhabene abgesprochen, waren arme Heringe und einer solchen Erhebung nicht fähig; oder sie waren unverschämte Scharlatane, die durch Anmaßlichkeit in den Augen einer schwachen Welt mehr aus sich machen wollten und auch wirklich machten, als sie waren.“* (31)

Das zweite wichtige Experiment des Weimarer Theaterdirektors stellte die Inszenierung von Friedrich Schlegels „Alarcos“ dar, der mit dieser Tragödie romantische Elemente in Goethes Repertoire guter Stücke einzubringen suchte. Seine Hauptquelle war eine alte spanische Romanze, und die Verssprache war vielgestaltig.

Friedrich war am 7. August 1796 seinem Bruder nach Jena gefolgt (32). Durch negative Urteile in Schlegels in der Zeitschrift „Deutschland“ erschienenen Rezension von Schillers „Horen“ war dieser so verärgert, dass er den persönlichen Kontakt mit den Brüdern abbrach. Wegen der Spannungen in Weimar, vielleicht auf den Rat Goethes hin, zog Schlegel Mitte Juni 1797 nach Berlin um.

Erst Mitte September 1799 kehrte er nach Weimar zurück. Nun gelang es ihm, in ein näheres Verhältnis zu Goethe einzutreten. Für dieses Jahr ist eine Reihe von Treffen der beiden verbürgt. Das Jahr 1800, in dem sich Goethe mehrmals für längere Zeit in Jena aufhielt, stellt den Höhepunkt des Gedankenaustausches mit dem jüngeren Schlegel dar. Dieser empfahl sich mit einer lobenden Rezension des „Wilhelm Meister“. Vorübergehend nach Dresden umgesiedelt, reiste er von dort zur Aufführung des „Alarcos“ nach Weimar, bevor er nach Paris umzog.

Auf die Einstudierung dieses Dramas hatte Goethe große Mühe verwandt, und Schlegel dankte ihm brieflich von Paris aus dafür: *„Die vortreffliche Anordnung des Ganzen, die gute Deklamation der Verse, Kostüm, Dekoration und glückliche Aktion mussten bei der Darstellung des Alarcos auf Ihrem Theater einen Totalindruck in mir erzeugen, der mir unvergesslich sein wird.“* (33)

Man hat viel herumgerätselt, wie Goethes literarischer Geschmack und sein Realitätssinn hinsichtlich des Publikums so fehlgehen konnte, dass er den „Alarcos“ in den Spielplan der Weimarer Bühne aufnahm. War es tatsächlich so, dass Goethe eine Zeitlang, wie es Böttiger im Oktober 1801 beklagte, ganz in den Händen der Brüder Schlegel war? Oder war es gerade die heftige Opposition gegen die Romantiker seitens Kotzebue und Seinesgleichen, die ihn in seiner positiven Haltung den Brüdern Schlegel gegenüber versteifte? Schiller, dem er während seiner Abwesenheit von Weimar die Einstudierung des Dramas größtenteils übertragen hatte, hatte Goethe mehrfach gewarnt, „*ein so seltsames Amalgam des Antiken und Neuest-Modernen*“ auf die Bühne zu bringen, und befürchtete eine blamable Niederlage, die dann auch eintrat.

Die formalen Neuerungen auf der Bühne wurden vom Publikum nicht geschätzt: Schlegel verwandte Assonanzen, Terzine, Sonette, Romanzen, Stanzen und Madrigalverse. Henriette von Egloffstein berichtete über die Aufführung: „*Im Anfange der Vorstellung verhielten sich die Zuschauer völlig passiv; je weiter aber das Stück vorwärts schritt, desto unruhiger wurde es auf der Galerie und im Parterre...In der Szene, wo gemeldet wird, dass der König, den die auf seinen Befehl ermordete Gattin des Alarcos vor Gottes Richterstuhl zitierte, aus Furcht zu sterben, endlich gar gestorben sei –, da brach die Menge in ein tobendes Gelächter aus, so daß das ganze Haus erbebe... Aber nur einen Moment. Im Nu sprang Goethe auf, rief mit donnernder Stimme und drohender Bewegung: ‚Stille! Stille!‘, und das wirkte wie eine Zauberformel auf die Empörer. [(34)] Augenblicklich legte sich der Tumult, und der unselige Alarcos ging ohne weitere Störung zu Ende.*“ (35)

Die Rezensionen waren größtenteils negativ, zum Teil vernichtend (36). Garlieb Merkel empörte sich in seinen „Briefen an ein Frauenzimmer...“ (1802): „*Es gibt eine Stufe von Erbärmlichkeit, welche die Menschliebe zu rügen verbietet*“ und er bescheinigte dem Drama eine „*unbegreifliche Abgeschmacktheit*“. Karl August Böttiger verspottete dieses Drama als „*tragisches Marionettenspiel in Assonanzen*“; die „Leipziger Literaturzeitung“ monierte die Unwahrscheinlichkeiten und den Mangel an Zusammenhang der „*magre[n] Fabel*“ sowie die „*schleppende Eintönigkeit*“ der Dialoge und Monologe. In der „Neuen allgemeinen deutschen Bibliothek“ wurde der „Alarcos“ als poetischer Wechselbalg charakterisiert. „Der Freimütige“ griff vor allem das diktatorische Verhalten des Theaterdirektors an, der „*dieses drollige Marionettenspiel*“ auf die Bühne brachte; in seiner Spottschrift „*Expectorationen. Ein Kunstwerk und zugleich ein Vorspiel zum Alarcos*“ legte Kotzebue weiter nach. Das Periodikum „Der Widersprecher“ bescheinigte dem Werk einen „*Wust von Unnatürlichkeit*“,

Verschrobenheit und verfehlter Originalität“. Gerhard Anton Gramberg (1803) kennzeichnete Schlegels Sprache als „steif und ängstlich... Welche Fülle von Trivialitäten und Plattitüden, neben hochschäumendem Schwulst.“ (37) Auch in der privaten Kommunikation dominierte die Ablehnung, z. B. bei Wilhelm von Humboldt und Brentano. Aber es gab auch Zustimmung, z. B. bei Jean Paul, Fichte und Raumer.

Goethe versuchte zunächst, seine Handlungsweise zu verteidigen. F. A. Wolf gegenüber pries er Mitte Juni 1802 den theatralischen Effekt des „Alarcos“ auf der Bühne. Wilhelm von Humboldt berichtete am 2. Oktober 1802: „Der Alarcos hat ihn frappiert, wie es ihm manchmal geht, noch jetzt sagt er, man könne nicht einzelnes angreifen. Alles lasse sich mit Stellen aus Calderon, Dante, Shakespeare usf. belegen.“ Doch hasse er jetzt das Produkt, und zu Caroline von Humboldt habe er gesagt, man müsse das Stück verfluchen. In den „Tag- und Jahresheften“ von 1802 ringt sich Goethe zu einem halben Eingeständnis seiner Niederlage durch: „Über alles Erwarten glückten die Vorstellungen des „Ion“, „Turandot“, „Iphigenie“, „Alarcos“. Sie wurden mit größter Sorgfalt trefflich gegeben: letzterer konnte sich jedoch keine Gunst erwerben. Durch diese Vorstellungen bewiesen wir, dass es uns Ernst sei, alles, was der Aufmerksamkeit würdig wäre, einem freien reinen Urteil aufzustellen.“ (38)

Die dramatischen Werke eines anderen wichtigen Frühromantikers, JOHANN LUDWIG TIECKS (39) nahm Goethe zur Kenntnis, konnte sich aber zu einer Aufführung nicht entschließen. Im Herbst 1799 beschäftigte er sich mit dem „Prinz Zerbino“. Den ernsten Charakteren und den lyrischen Partien des Dramas zollte Goethe Beifall und forderte Tieck auf, diese zusammenzuziehen und zu einem Ganzen abzurunden in Hinsicht auf eine Aufführung in Weimar. Tieck ging nicht auf diesen Vorschlag ein, da ihm die ironischen Partien wichtig waren. Ob sich unter den abgelehnten und zurückgesandten Lustspielen bei dem Preisausschreiben der Weimarer Bühne ein Stück von Tieck befunden hat, ist ungeklärt.

Während eines Aufenthalts in Jena las ihm der begnadete Vorleser Tieck am 5. und 6. Dezember 1799 in seinem Zimmer auf dem Schloss sein gesamtes Drama „Leben und Tod der heiligen Genoveva“ vor, das Goethe so gefangen nahm, dass es ihm nach 30 Jahren noch in Erinnerung war, wie sein Brief vom 09.09.1829 an den Autor bezeugt.: „Gar wohl erinnere ich mich, teuerster Mann, der guten Abendstunden, in welchen Sie mir die neuentstandene Genoveva vorlasen, die mich so sehr hinriß, daß ich die nahertönende Turmglocke überhörte und Mitternacht unvermutet herbeikam.“ (40)

Am 3. Mai 1802 kritisierte Goethe A. W. Schlegel gegenüber Tiecks „Kaiser Octavianus“ wegen seiner Diffusion, „*ob man gleich*“ – so fügte er hinzu –, *„das Tieckische Talent, im einzelnen, nicht verkennen kann.“* (41) Am 26. Februar 1809 ließ sich Goethe im Schopenhauerischen Salon „*sehr lustig und spaßhaft*“ über „Ritter Blaubart“ aus (42). In eine harte Kritik vom 23. Oktober 1812, die von dem vertrauten Gesprächspartner Friedrich von Müller überliefert ist, ist auch Tieck einbezogen, den Goethe wegen seines Gesamtwerkes und besonders als Shakespeare-Kenner durchaus achtete: *„Tieck, Arnim und Konsorten haben ganz recht, dass sie aus früheren Zeiten herrliche Motive hervorziehen und geltend machen. Aber sie verwässern und versauen sie gewaltig und lassen oft gerade das Beste weg. Soll ich alle ihr Torheiten mitschlucken? Es hat mich genug gekostet, zu werden, was ich bin, soll ich mich immer von neuem beschmutzen, um diese Toren aus dem Schlamm zu ziehen, worin sie sich mutwillig stürzten?“* (43) Angesichts der Unmöglichkeit, Fouqués und Arnims Lustspiele für die Bühne zu bearbeiten, erinnerte er sich 1814 daran, dass eine solche Bearbeitung auch bei den früheren Arbeiten Tiecks undurchführbar war (44).

Auch ACHIM VON ARNIM, den Goethe als Mensch schätzte und dessen Volksliedersammlung er in einer Aufsehen erregenden Rezension lobte, entging als Dramatiker nicht dem Zorn Goethes. Am 30. Oktober 1808 beklagte sich Goethe in einem Brief an Zelter: *„Die Kunstwelt liegt freilich zu sehr im Argen, als dass ein junger Mensch so leicht gewahr werden sollte, worauf es ankommt. Sie suchen es immer wo anders als da, wo es entspringt, und wenn sie die Quelle einmal erblicken, so können sie den Weg dazu nicht finden. Deswegen bringen mich auch ein halb Dutzend jüngere poetische Talente zur Verzweiflung, die bei außerordentlichen Naturanlagen schwerlich viel machen werden, was mich erfreuen kann. Werner, Oehlenschläger, Arnim, Brentano und andere treibens immerfort; aber alles geht durchaus ins Form- und Charakterlose. Kein Mensch will begreifen, dass die höchste und einzige Operation der Natur und Kunst die Gestaltung sei, und in der Gestalt die Spezifikation, damit jedes ein besonderes Bedeutendes werde, sei und bleibe.“* (45)

Vier Jahre später folgte die Kritik an „*Tieck, Arnim und Konsorten*“, die wir im Zusammenhang mit Tieck zitiert haben (43). Vermutlich ist das Drama „Halle und Jerusalem“, das Goethe vom Autor im Januar 1811 zugeschickt bekam, in diese Kritik einbezogen. Am 16.02.1814 übersandte Arnim den ersten Band seiner „Schaubühne“ und wagte den Vorschlag, das darin enthaltende kleine Schauspiel „Die Befreiung von Wesel“ hinsichtlich einer Aufführung in Weimar zu prüfen. Goethe lehnte ab, einerseits aus politischen, andererseits aus dramaturgischen Gründen: *„Die Vorzüge dieser kleinen Stücke haben mir als ei-*

nem Schauspieldirektor abermals die unangenehme Empfindung gemacht, dass talentvolle Männer nicht die Beschränkung des Theaters berücksichtigen wollen, und ein für allemal verschmähen, in den notwendigen, unerläßlichen und so leicht zu beobachtenden Formen ihr Gutes mitzuteilen. Wie manches Geist- und Herzerhebende brächte man da unters Volk, das man jetzt immer mit seiner eigenen Gemeinheit füttern muß.“ (46)

Die „Annalen“ von 1814 ziehen das resignierende Fazit hinsichtlich der Möglichkeit, romantische Dramen für die Bühne zu bearbeiten: *„Indem man sich nun nach etwas Neuem, Fremdem und zugleich Bedeutendem umsah, glaubte man aus den Schauspielen Fouqués, Arnims und anderer Humoristen einigen Vorteil ziehen zu können, und durch theatermäßige Bearbeitung ihrer öfters sehr glücklichen und bis auf einen gewissen Grad günstigen Gegenstände sie bühnengerecht zu machen: ein Unternehmen, welches jedoch nicht durchzuführen war, so wenig als bei den früheren Arbeiten von Tieck und Brentano.“ (47)* Auf das ihm 1819 zugesandte Schauspiel „Die Gleichen“ reagierte Goethe nicht mehr.

CLEMENS BRENTANO gehört zu den identifizierten Autoren, die sich an dem Weimarer Preisausschreiben beteiligten. Ende 1800 wurde in den „Propyläen“ ein Preisausschreiben angekündigt und um die Einsendung von Lustspielen, besonders Intrigenstücken gebeten. Für das beste Drama gab es einen Geldpreis. Außerdem wurde in Aussicht gestellt, dass die bühnenfähigen Stücke auf dem Weimarer Theater aufgeführt und dass alle Texte in den „Propyläen“ rezensiert würden.

Dreizehn Autoren beteiligten sich an der Ausschreibung, darunter ein nicht identifiziertes Mitglied des Schlegel-Tieckschen Kreises in Jena. Brentano beteiligte sich mit einem Lustspiel „Laßt es euch gefallen“, das später mit dem Titel „Ponce de Leon“ publiziert wurde. Goethe sandte dem Autor sein Stück mit verbindlichen Worten zurück. Doch in den „Tag- und Jahreshften“ konnte er seine Enttäuschung nicht zurückhalten: *„Zu den Theaterangelegenheiten ist noch zu bemerken, dass wir in diesem Jahr uns gutmütig begeben ließen, auf ein Intrigen-Stück einen Preis zu setzen. Wir erhielten nach und nach ein Dutzend, aber meist von so desparater und vertrackter Art, dass wir nicht genugsam uns wundern konnten, was für seltsame falsche Bestrebungen im lieben Vaterland heimlich obwalteten, die dann bei solchem Aufruf sich ans Tageslicht drängten. Wir hielten unser Urteil zurück, da eigentlich keins zu fällen war, und lieferten auf Verlangen den Autoren ihre Produktionen wieder aus.“ (48)* In Goethes Fazit von 1814 hinsichtlich der Unaufführbarkeit romantischer Dramen ist Brentano expressis verbis einbezogen.

Ein Dramatiker, mit dem Goethe eine Zeitlang große Hoffnung verband, war ZACHARIAS WERNER (49). Dieser, ein glühender Goethe-Bewunderer, sandte ihm im Juli 1804 sein Drama „Die Söhne des Tals“ mit einem schmeichlerisch-untertänigen Brief, den der Empfänger unbeantwortet ließ. Im Juli 1806 erhielt Goethe Nachricht von Zelter über die erfolgreiche Aufführung des Wernerschen Dramas „Die Weihe der Kraft, oder Martin Luther“ in der Inszenierung Ifflands, worin dieser die Hauptrolle spielte. Mit dieser Produktion unternahm der Berliner Schauspieldirektor eine Gastspielreise durch Deutschland, die Werner als Dramatiker berühmt machte. Eine frühere Schilderung dieses Dramas durch Zelter hatte Goethe verdrießlich gestimmt: *„Das soll nun Ideen heißen und sind nicht einmal Begriffe. Indessen werden die Menschen darüber konfus, und da man ihnen etwas vorzeigt, was sie nicht beurteilen können, so lassen sie’s eine Weile gut sein.“* (50) Auf einer Abendgesellschaft bei Johanna Schopenhauer spottete Goethe über Werners halb mystisches Poetisieren und forderte Schütze auf, Werners „Luther“ zu persiflieren. Goethes Interesse war groß genug, um sich das Luther-Drama vorlesen zu lassen, und er empfahl Eichstädt eine Rezension: *„Es ist der Mühe wert, dieses nicht verdienstlose, aber monströse Werk gehörig zu würdigen.“*

Werners nächste Tragödie „Attila, König der Hunnen“ erhielt Goethe am 25. Oktober 1807 durch einen Wiener Schauspieler. Er war also mit Werners Dramatik einigermaßen vertraut, als dieser, enttäuscht aus Wien kommend, Anfang Dezember 1807 mit dem Weimarer Theaterdirektor zusammentraf. Dieser weilte gerade in Jena, als der Wanderer am 1. Dezember dort eintraf. Der Ankömmling gewann Goethes Jenaer Kreis im Sturm; in den nächsten zwei Wochen bis zu Goethes Rückkehr nach Weimar war er fast täglich mit diesem zusammen. Er las an mehreren Tagen sein neues Drama „Wanda, die Königin der Sarmaten“ vor. Seine Vorlesung des „Kreuzes an der Ostsee“ erfolgte an mehreren Tagen bei Frommann.

Eine Reihe von Tagebuchnotizen und Briefstellen Goethes befassen sich mit Werner als Mensch und Dichter. Gleich nach dem Kennenlernen kennzeichnete er ihn Frau von Stein gegenüber als *„interessant und sogar liebenswürdig“*. Dem Freund J. H. Meyer gestand er am 11.12.1807: *„Er ist ein sehr genialischer Mann, der einem Neigung abgewinnt, wodurch man denn in seine Produktionen, die uns andern erst einigermaßen widerstehen, nach und nach eingeleitet wird.“* Den Freunden Zelter und F. A. Wolf gegenüber erläuterte Goethe seinen Stimmungsumschwung mit dem Hinweis auf Werners lebendige Persönlichkeit, seine Kunst des Vorlesens und seine Selbstinterpretation. Letzterem schrieb Goethe am 18. Dezember: *„Werner der Talsohn ist auch bald vierzehn*

Tage hier. Seine Persönlichkeit hat uns in seine Schriften eingeführt. Durch seinen Vortrag, seine Erklärungen und Erläuterungen ist manches ausgeglichen worden, was uns schwarz auf weiß schroff entgegenstand. Es ist in jedem Sinne eine merkwürdige Natur und ein schönes Talent.“

Goethe kehrte am 18.12.1807 nach Weimar zurück, Werner folgte ihm am nächsten Tag und wurde in der Nähe des Goethehauses einlogiert. Der Gastgeber stellte ihn der Weimarer Gesellschaft vor, die seine Vorlesungen des „Kreuz[es] an der Ostsee“ und des „Attila“ im Goethehaus, im Schopenhauer-Zirkel, bei Karoline Jagemann und bei Ziegesar genoss. Werner war auch der Gegenstand einer Reihe von Gesprächen, die Goethe im Tagebuch notiert hat (51). Die Häufung solcher Notizen zeigt, dass Goethe sich eine Zeitlang redlich bemühte, Werners Liebes- und Todesmystik zu verstehen, den dieser Ende 1808 so zusammenfasste: *„Heiland, Kunst, Liebe, Tod jedes [ist] in seiner Art für uns Mittler, es sind beinahe Synonyme, die uns ins Universum, aus dem wir genommen, für das wir da sind, wieder mit mütterlichen Händen versenken.“* (52)

In zwei Briefen vom Januar und März 1808 an F. H. Jacobi versuchte Goethe, seine die Freunde befremdende Faszination durch den jungen, religiös geprägten Romantiker mit dem Hinweis auf den Zeitgeist zu rechtfertigen. Im ersten Brief heißt es: *„Besonders hat Werner, der Sohn des Tals, den du ja auch kennst, uns durch sein Wesen, so wie durch seine Werke unterhalten und aufgeregt. Es kommt mir, einem alten Heiden, ganz wunderbar vor, das Kreuz auf meinem eigenen Grund und Boden aufgepflanzt zu sehen, und Christi Blut und Wunden poetisch predigen zu hören, ohne dass es mir gerade zuwider ist. Wir sind dieses doch dem höheren Standpunkt schuldig, auf den uns die Philosophie gehoben hat. Wir haben das Ideelle schätzen gelernt, es mag sich auch in den wunderbarsten Formen darstellen.“*

Auch im Märzbrief betont Goethe die Zeitgemäßheit von Werners Religiosität: *„Es ist ein vorzügliches Talent. Daß er dem modernen Christenwesen anhängt, ist seinem Geburtsorte, seinem Bildungskreise und seiner Zeit gemäß. Daß die deutsche Dichtung diese Richtung nahm, war unaufhaltsam; und wenn etwas daran zu tadeln ist, so tragen die Philosophen auch ein Teil der Schuld. Die gemeinen Stoffe, die das Talent gewöhnlich ergreift, um sie zu behandeln, waren erschöpft, und verächtlich gemacht. Schiller hatte sich noch an das Edle gehalten; um ihn zu überbieten, mußte man nach dem Heiligen greifen, das in der idealen Philosophie gleich bei der Hand lag. Bei den Alten, in ihrer besten Zeit, entsprang das Heilige aus dem sinnlich fassbaren Schönen. Zeus wurde erst durch das olympische Bild vollendet. Das Mo-*

derne beruht auf dem sittlich Schönen, dem, wenn man will, das sinnliche entgegensteht; und ich verarge dir's nicht, wenn du das Verkoppeln des Heiligen mit dem Schönen oder vielmehr Angenehmen und Reizenden nicht vertragen magst: denn es entsteht daraus, wie uns selbst die Wernerschen Sachen den Beweis geben, eine lüsterne Redouten- und Halb-Bordellwirtschaft, die nach und nach noch schlimmer werden wird.“ (53)

Dass in Goethes Verteidigung Wernerscher erotischer Skurrilitäten auch ein Schuss mephistophelischer Schadenfreude über das leichtgläubige und sensationslustige Publikum steckt, verhehlte Goethe nicht, indem er Jacobi verrät: *„Eben so macht mir Werner Spaß, wenn ich sehe, wie er die Weiblein mit leidlich ausgedachten und artig aufgestutzen Theorien von Liebe, Vereinigung zweier prädestinierter Hälften, Meisterschaft, Jüngerschaft, verastralisierten Mignons zu berücken weiß; die Männer mit ineinander geschachtelten Mönchs- und Rittergraden, mit nächtlichen Kirchen und Kapellen, Särgen, Falltüren, teuflischen Baffometesköpfen, Geheimnisse mehr versprechenden als verbergenden Vorhängen, so künstlich als listig anzuregen, ihre Neugierde zu hetzen, ihr eignes dunkles Geheimnisreiches noch mehr zu trüben und zu verwirren und sie dadurch sämtlich für sich zu interessieren versteht. Dem ich denn allem bestens Vorschub tue, um einen so vorzüglichen Mann zu fördern und die Menschen dabei glücklich zu machen. Was haben sie sich nicht von mir abgewendet und mich gescholten, als ich ihnen die platten Resultate, worauf das Cophtische Wesen zuletzt doch führen muß, in einer lustigen Komödie vor Augen stellte. Wie hätten sie mich dagegen angefreundet und geliebt, wenn ich mir hätte die Mühe geben sollen, ein Schelm oder Halbschelm zu sein und sie zum besten zu haben.“ (54)*

Auf der Suche nach einem Drama zur Feier der Herzogin Luise am 30. Januar 1807 entschied sich Goethe für „Wanda“, deren Aufführung am 30. Januar von Goethe als Erfolg verbucht wurde. Er prophezeite weitere Vorstellungen, die dann auch stattfanden. In einer Passage der „Tag- und Jahreshefte“ von 1807 erläuterte der von Werner als der „gesundeste aller fernhinschauenden Titanen“ bezeichnete Goethe seine Hingezogenheit zu dem zerrissenen, exzentrischen Romantiker: *„Anfang Dezember kam Werner nach Jena, und man kann nicht leugnen, dass er Epoche in unserer Kreise gemacht. Er mußte sogleich als ein merkwürdiger Mensch betrachtet werden. Ein sehr schönes poetisch-rhetorisches Talent hatte sich in dem wunderlichsten Individuum verkörpert. Dieser seltsame Gast war ohne Frage großer Ansichten über Welt und Leben fähig, die ihm aber bei einem zerstörten Innern und zerrütteten Leben nicht genug taten und die er daher mit phantastisch-religiösen Gesinnungen verknüpfte. Dies zog ihn dem Sinne nach zu den Herrnhutern, der äußern Form nach zum Katholizismus; denn indem er ein sitt-*

lich religiöses Streben bekannte, kämpfte in seinem Innern eine gewisse Lüsternheit, die auch seinen Produktionen eine eigene Richtung gab.“ (55) Trotz seines grundsätzlichen Wohlwollens konnte sich Goethe nicht zur Einstudierung eines weiteren Dramas von Werner entschließen.

Ende März 1808 sah sich Werner wegen eines erotischen Skandals gezwungen, Weimar vorübergehend zu verlassen, und er reiste nach Paris. Brieflich berichtete er an Goethe detailliert darüber, der die Briefe mit Interesse zur Kenntnis nahm. Am 21. Dezember 1808, offenbar gegen Goethes Rat, kehrte Werner nach Weimar zurück. Zur neuen Atmosphäre in der Stadt gehörte Goethes wachsende Skepsis hinsichtlich der Romantiker. Ein Brief an Zelter, in dem er gegen die Dramatik der Romantiker polemisierte, nannte er Werner an erster Stelle. Trotzdem wurde dieser nach seiner Ankunft von Goethe freundlich empfangen, und es gab einige Treffen im Januar und Februar 1809. Am Silvestertag 1808 ereignete sich ein ernstes Zerwürfnis, als Werner in einem Sonett den Mond mit einer Hostie verglich. Henrik Steffens hat diese Szene in seiner Autobiographie festgehalten: *„Ich hasse“*, rief er, *„diese schiefe Religiosität, glauben Sie nicht, dass ich sie irgendwie unterstützen werde; auf der Bühne soll sie sich, in welcher Gestalt sie auch erscheint, wenigstens hier nicht geben lassen... Er erhob sich aber bald, entfernte sich, und man sah es ihm wohl an, dass er tief verletzt war und in der Einsamkeit Beruhigung suchte.“* (56)

Die Missstimmung seit dieser Auseinandersetzung verhinderte zunächst die Aufführung von Werners unter Goethes unmittelbarem Einfluss entstandenen Dramas „Der 24. Februar“, gemäß Pauline Gotters Brief an Schelling *„das beste nach Goethes Meinung, was Werner in seinem Leben gemacht hätte, oder machen würde.“* Goethe hatte ihm eingeschärft, *„all sein verruchtes Zeug diesmal wegzulassen und etwas Ordentliches zustande zu bringen, das ganze Stück dürfe nur aus drei Personen bestehen.“* (57)

Am 4. Juni 1809 nahm Werner gerührt Abschied von Goethe und begab sich auf eine erneute große Reise. In seinen Briefen teilte er auch mit, dass „Der 24. Februar“ in Coppet bei Frau von Staël eine Aufführung erlebt habe mit ihm selbst, A. W. Schlegel und Madame de Staël als Schauspieler. Goethes Inszenierung des Schicksalsdramas, das ihn in einigen Zügen an die antike Tragödie erinnerte, am 24. Februar 1810, war ein Erfolg und wurde mehrfach wieder aufgeführt. Zu Inszenierungen anderer Dramen Werners konnte er sich nicht entschließen.

Werner war im November 1809 nach Italien gereist und am 9. Dezember in Rom angekommen. Am Gründonnerstag 1810 trat er zum Katholizismus über, wagte

aber erst am 16. März 1811, Goethe das Ereignis mitzuteilen. Zu seiner Verblüffung musste dieser in dem Schreiben lesen, dass eine Stelle in seinen „Wahlverwandtschaften“ entscheidend dazu beigetragen habe, dass Werner konvertierte. Goethe würdigte den Konvertiten keiner Antwort, verlor allerdings nie ein gewisses Interesse an diesem seltsamen Menschen, der in den Redemptoristen-Orden eintrat und sich als Prediger in Wiens Stephansdom einen Namen machte.

Das letzte Wort in Sachen Werner sprach Goethe im Jahre 1828, als er sich mit Carlyles Literaturkritik befasste und diesem seine Bewunderung ausdrückte für seinen Aufsatz über *„dieses seltsame Individuum...dessen fratzenhaftes Betragen bei einem entschiedenen Talente mir so viel Not gemacht.“* Goethes Ambivalenz gegenüber diesem exzentrischen Romantiker noch im Alter kommt auch in seinem Aufsatz über englisch-schottische Zeitschriften in seiner Zeitschrift „Über Kunst und Altertum“ zum Ausdruck: *„Werners Leben scheinen sie [die Autoren] mit dem billigsten Ernst behandelt zu haben, aber wir gestehen gern, dass uns der Mut fehlte, jenen Komplex von Vorzügen, Verirrungen, Torheiten, Talenten, Missgriffen und Extravaganzen, Frömmlichkeiten und Verwegenheiten, an denen wir mehrere Jahre, bei redlich-menschlicher Teilnahme, bitterlich gelitten, nochmals historisch-kritisch gelassenen Schrittes zu verfolgen.“* (58)

Einen vielversprechenden jungen Autor glaubte Goethe anfangs auch in HEINRICH VON KLEIST entdeckt zu haben. Am 31. Juli 1807 sandte der Dresdener Publizist Adam Müller die Manuskripte von zwei Lustspielen Kleists, den von ihm veröffentlichen „Amphitryon“ und das Manuskript von „Der zerbrochene Krug“, an Goethe, der diese Stücke in Karlsbad las. Laut Tagebuchnotiz verwunderte er sich *„über das seltsame Zeichen der Zeit“*; im Rückblick der „Tag- und Jahreshefte“ von 1807 kennzeichnete er das Drama *„als ein bedeutendes, aber unerfreuliches [sic] Meteor eines neuen Literaturhimmels“*.

Goethes Antwort vom 28. August an Müller offenbart eine gewisse Unsicherheit des Urteils: *„Über Amphitryon habe ich manches mit Gentz gesprochen; aber es ist durchaus schwer, genau das rechte Wort zu finden. Nach meiner Ansicht scheiden sich Antikes und Modernes auf diesem Wege mehr als dass sie sich vereinigen.“* (59)

Viel positiver war Goethes anfängliche Reaktion auf den „Zerbrochenen Krug“. Im Schreiben an Müller wies er allerdings auf mögliche Schwierigkeiten einer Inszenierung hin: *„Der ‚Zerbrochene Krug‘ hat außerordentliche Verdienste, und die ganze Darstellung dringt sich mit gewaltsamer Gegenwart auf. Nur schade, dass das Stück auch wieder dem unsichtbaren Theater angehört. Das*

Talent des Verfassers, so lebendig er auch darzustellen vermag, neigt sich doch mehr gegen das Dichterische hin; wie er es denn selbst in dieser stationären Prozessform auf das wunderbarste manifestiert hat. Könnte er mit eben dem Naturell und Geschick eine wirklich dramatische Aufgabe lösen und eine Handlung vor unsern Augen und Sinnen sich entfalten lassen, wie er hier eine vergangene sich nach und nach enthüllen lässt, so würde er es für das deutsche Theater ein großes Geschenk sein.“

Anfang Dezember entschloss sich Goethe zu einer Inszenierung, deren Vorbereitung tatkräftig betrieben wurde. Die Aufführung am 2. März 1808 wurde vom Publikum und den wenigen Rezensenten negativ aufgenommen. Goethe musste in den „Tag- und Jahreshften“ vom 1809 eingestehen, dass dieses „*problematische Stück...gar mancherlei Bedenken erregte und eine höchst ungünstige Aufnahme zu erleben hatte.*“ In einem Gespräch mit Falk beklagte er sich über Kleist: „*Sein Hypochonder ist gar zu arg; er richtet ihn als Menschen und Dichter zugrunde. Sie wissen, welche Mühe und Proben ich es mir kosten ließ, seinen ‚Wasserkrug‘ aufs hiesige Theater zu bringen. Daß es dennoch nicht glückte, lag einzig in dem Umstande, dass es dem übrigens geistreichen und humoristischen Stoffe an einer rasch durchgeführten Handlung fehlt.*“

Der in der Forschung viel diskutierte Misserfolg führte zu tiefgreifender Verärgerung bei Goethe und maßloser Enttäuschung bei Kleist. Mehrere Faktoren können zur Erklärung des Scheiterns beitragen. Der Schauspieler Genast sah den Hauptgrund in dem breiten und langweiligen Vortrag des Hauptdarstellers. In der Forschung werden weitere Gründe für das Misslingen der Aufführung genannt: Goethes Einteilung des Stückes in drei Akte; die ungeschickte Art des Streichens, die den übermäßig langen, stark epischen dritten Teil des Dramas nicht antastete, und die übermäßige Länge des ganzen Abends, da neben dem Drama auch eine einaktige Oper geboten wurde (60).

Am 17. Dezember 1807 hatte Müller nach Weimar geschrieben: „*Kleist, tief bewegt durch Ihren Tadel [an „Amphitryon“], will durch seine Trauerspiele ‚Penthesilea‘ und ‚Robert Guiscard‘ den einzigen Richter gewinnen, auf dessen Urteil es ihm ankommt.*“ Die Zusendung dieser beiden Fragmente in einer „Phoebus“-Ausgabe begleitete Kleist mit einem Schreiben, in dem er bekannte, zu furchtsam gewesen zu sein, dem Publikum die Tragödie als Ganzes vorzustellen, die er folgendermaßen rechtfertigte „*Es ist übrigens eben so wenig für die Bühne geschrieben, als jenes frühere Drama: ‚der Zerbrochene Krug‘, und ich kann es nur Ew. Exzellenz gutem Willen zuschreiben, mich aufzumuntern, wenn dies letzere gleichwohl in Weimar gegeben wird. Unsre übrigen Bühnen*

sind weder vor noch hinter dem Vorhang so beschaffen, dass ich auf diese Auszeichnung rechnen dürfte, und so sehr ich auch sonst in jedem Sinne gern dem Augenblick angehörte, so muß ich doch in diesem Fall auf die Zukunft hinsehen, weil die Rücksichten gar zu niederschlagend wären.“ (61)

Goethes Antwort vom 1. Februar 1808 klang zwar gereizt, ließ aber die Möglichkeit einer Fortsetzung des Dialogs offen. Mit der Hoffnung auf ein Theater der Zukunft hatte Kleist allerdings einen wunden Punkt Goethes getroffen, und dieser konnte sich in diesem Punkt nur mit Mühe zügeln: *„Mit der ‚Penthesilea‘ kann ich mich noch nicht befreunden. Sie ist aus einem so wunderbaren Geschlecht und bewegt sich in einer so fremden Region, dass ich mir Zeit nehmen muß, mich in beide zu finden. Auch erlauben Sie mir zu sagen (denn wenn man nicht aufrichtig sein sollte, so wäre es besser, man schwiege gar), dass es mich immer betrübt und bekümmert, wenn ich junge Männer von Geist und Talent sehe, die auf ein Theater warten, welches da kommen soll. Ein Jude, der auf den Messias, ein Christ, der aufs neue Jerusalem, und ein Portugiese, der auf den Don Sebastian wartet, machen mir kein größeres Missbehagen. Vor jedem Brettergerüste möchte ich dem wahrhaft theatralischen Genie sagen: hic Rhodus, hic salta! Auf jedem Jahrmarkt vertraue ich mir, auf Bohlen über Fässer geschichtet, mit Calderons Stücken, mutatis mutandis, der gebildeten und ungebildeten Masse das höchste Vergnügen zu machen. Verzeihen Sie mir mein Geradezu, es zeugt von meinem aufrichtigen Wohlwollen.“ (62)*

Anlässlich des Erscheinens des „Kätchen von Heilbronn“ tadelte Goethe an Kleist dessen nordische Schärfe des Hypochonders und bat Falk, ihm die Hauptmotive davon zu erzählen. Danach wolle er entscheiden, ob er es selbst lesen werde. Die Reaktion Goethes nach seiner Lektüre überliefert E. W. Weber in seinem Buch „Zur Geschichte des Weimarischen Theaters“: *„Ein wunderliches Gemisch von Sinn und Unsinn! Die verfluchte Unnatur!‘ und warf es in das lodrende Feuer des Ofens mit den Worten: ‚Das führe ich nicht auf, wenn es auch halb Weimar verlangt.‘“ (63)* In dem oben schon zitierten Gespräch mit Falk fuhr Goethe fort: *„Beim Lesen der ‚Penthesilea‘ bin ich neulich gar zu übel weggekommen. Die Tragödie grenzt in einigen Stellen ans Hochkomische, zum Beispiel wo die Amazone mit Einer Brust auf dem Theater erscheint und das Publikum versichert, dass alle ihre Gefühle sich in die zweite, noch übriggebliebene Hälfte geflüchtet hätten; ein Motiv, das auf einem neapolitanischen Volkstheater im Munde einer Colombine, einem ausgelassenen Polichinell gegenüber, keine üble Wirkung auf das Publikum hervorbringen müsste, wofern ein solcher Witz*

nicht auch dort durch das ihm beigesellte widerwärtige Bild Gefahr liefe, sich einem allgemeinen Missfallen auszusetzen.“ (64)

Das 1821 von Tieck veröffentlichte Schauspiel „Prinz Friedrich von Homburg“, dessen versöhnliche Tendenz Goethe eigentlich mit Kleist hätte versöhnen müssen, hat er offenbar nicht mehr zur Kenntnis genommen. Sein Erklärungsversuch an Zelter anlässlich des Selbstmords von dessen Sohn dürfte Goethes Gedanken über den Selbsttod Kleists entsprechen: *„Wenn der taedium vitae den Menschen ergreift, ist er nur zu bedauern, nicht zu schelten... Wenn man sieht, wie die Welt überhaupt und besonders die junge, nicht allein ihren Lüsten und Leidenschaften hingegeben ist, sondern wie zugleich das Höhere und Bessere an ihnen durch die ernstesten Torheiten der Zeit verschoben und verfratzt wird, so dass ihnen alles, was zur Seligkeit führen sollte, zur Verdammnis wird, unsäglichen äußern Drang nicht gerechnet, so wundert man sich nicht über Untaten, durch welche der Mensch gegen sich selbst und andere wütet... Die meisten jungen Leute, die ein Verdienst in sich fühlen, fordern mehr von sich als billig. Dazu werden sie aber durch die gigantische Umgebung gedrängt und genötigt... Niemand bedenkt leicht, dass uns Vernunft und ein tapferes Wollen gegeben sind, damit wir uns nicht allein vom Bösen, sondern auch vom Übermaß des Guten zurückhalten.“ (66)*

Im hohen Alter begegnete Goethe der Name Kleist nochmals in Tiecks „Dramaturgischen Blättern“, einer Sammlung von Theaterkritiken. In einer 1826 geschriebenen Rezension dieses Werks setzt er sich mit Tiecks Darstellung Kleists folgendermaßen auseinander: *„Seine Pietät gegen Kleist zeigt sich höchst liebenswürdig. Mir erregte dieser Dichter, bei dem reinsten Vorsatz einer aufrichtigen Teilnahme, immer Schauer und Abscheu, wie ein von der Natur schön intentionierter Körper, der von einer unheilbaren Krankheit ergriffen wäre. Tieck wendet es um: er betrachtet das Treffliche, was von dem Natürlichen noch übrigblieb; die Entstellung lässt er beiseite, entschuldigt mehr, als dass er tadelte; denn eigentlich ist jener talentvolle Mensch auch nur zu bedauern, und darin kommen wir denn beide zuletzt überein.“ (62)*

Es ist von Zeitgenossen und in der Forschungsliteratur öfters betont worden, dass es Goethe trotz geringer finanzieller Mittel und einem sehr begrenzten Potential von Zuschauern gelungen ist, in der kleinen Residenzstadt Weimar ein Theater zu schaffen, das einen Vergleich mit den großen Bühnen im deutschsprachigen Raum, mit Berlin und Wien, nicht zu scheuen brauchte. Was ihm bei allen Erfolgen nicht gelang, war die Tatsache, dass er nicht vermochte, begabte Romantiker als verlässliche Mitarbeiter für die Weimarer Bühne zu gewinnen.

Er musste für ein abwechslungsreiches Repertoire nicht nur Autoren à la Kotzebue ins Programm aufnehmen, sondern auch eine Reihe weniger begabter jüngerer Autoren, wie Körner, Zschokke, Salice-Contessa, Klingemann, Pichler, Stoll, Müllner und Houwald. Seine wenigen großen Niederlagen bei Erstaufführungen erlitt er mit Werken bekannter Romantiker. So ist es nicht verwunderlich, dass angesichts dieser Lage in vielen überlieferten brieflichen und mündlichen Äußerungen die Frustration des Theaterdirektors zum Ausdruck kommt.

Anmerkungen

- 1) In: *Goethes Werke. Weimarer Ausgabe*. Bd. 26, (1889). Neudruck Bd. 30, (1987), S. 19
- 2) Vgl. Günter Ziegler, *Theaterintendant Goethe*. Leipzig (1954), S. 10-12; und Wolfdietrich Kopelke, *Was wir bringen. Das Weimarisches Hoftheater unter Goethe*. Bonn (1987), S. 8-14
- 3) Kopelke, S. 16-20; Birgit Himmelseher, *Das Weimarisches Hoftheater unter Goethes Leitung. Kunstanspruch und Kulturpolitik im Konflikt*. Berlin (2010), S. 4
- 4) Vgl. Willi Flemming, *Goethe und das Theater seiner Zeit*. Stuttgart (1968), S. 109
- 5) G. Ziegler, op. cit., S. 88: Iffland zählte in seinem „Almanach für Theaterfreunde“ solche Schwierigkeiten auf: „*Es wäre mal kein Wunder, wenn der Theaterdirektor nach und nach alle seine fünf Sinne einbüßte: das Gesicht durch die viele Nachsicht mit Kabalen, Anmaßungen und Ausflüchten, das Gehör durch ewiges Schimpfen und Fluchen über abgeschlagene Zulage-, Benefiz- und Urlaubsgesuche, den Geschmack durch die unschmackhaften Ragouts, die ihm aus den dramatischen Küchen der neuesten Zeit allzu häufig aufgetischt werden, den Geruch durch die Vermischung von Assa foetida (Teufelsdreck) der Missvergnügten mit dem Weihrauche der Schmeichler und endlich das Gefühl durch die unaufhörlichen Rutenstreiche der Theaterkritiker und die Rippenstöße des Publikums, das dem größten Teil nach nie recht weiß, was es eigentlich will.*“
- 6) Vgl. C. A. H. Burkhardt, *Das Repertoire des Weimarischen Theaters unter Goethes Leitung 1791 – 1817*. Leipzig (1891); W. Flemming, op. cit. S. 258-266: Verzeichnis wichtiger Aufführungen
- 7) Vgl. Flemming, S. 110f., Ziegler, S. 54
- 8) Peter-Andre Alt, *Klassische Endspiele. Das Theater Goethes und Schillers*. Beck Vlg. (2008), S. 13

- 9) *Ibd.*, S. 14
- 10) Vgl. Flemming, S. 234f.
- 11) *Aus Weimars klassischer und nachklassischer Zeit. Erinnerungen eines alten Schauspielers.* Neu hrsg. von Robert Kohlrausch, Stuttgart (1905)
- 12) *Erinnerungen.* Hrsg. von Eduard von Bamberg, Dresden (1926)
- 13) Kopelke, S. 39f.
- 14) Alt, S. 25f.
- 15) Ziegler, S. 24
- 16) Zu Goethes Verhältnis zu A. W. Schlegel vgl. Hartmut Fröschle, *Goethes Verhältnis zur Romantik.* Würzburg (2002), S. 161-197, von nun an zit. als Fröschle
- 17) *Goethes Briefwechsel, Weimarer Ausgabe.* Bd. 10, S. 354; von nun an zit. als Briefw.
- 18) Vgl. *Goethe und die Romantik. Briefe und Erläuterungen.* Hrsg. von Carl Schüddekopf und Oscar Walzel. Bd. 1. Weimar (1898), S. 314, von nun an zit. als Schüddekopf-Walzel I
- 19) Tag- und Jahreshefte (1799), WA Bd. 40, S. 85. Von nun an zit. als TJh
- 20) *Goethes Gespräche...* Hrsg. von Wolfgang Herwig. Bd. 1. (1749-1805). Zürich. Stuttgart (1965). S. 845. Ab nun zitiert: Herwig I
- 21) TJh (1802), WA Bd. 40, S. 120
- 22) Briefw. Bd. 46., WA Bd. 139, S. 213
- 23) Ein Beispiel: Caroline Schlegel schrieb am 04.01.1802 an Sophie Bernhardi, „*dass es die vollkommenste Vorstellung war, welche ich auf diesem Theater gesehn habe, das doch mit Recht für seine harmonische Ausbildung berühmt ist. Sie schien mit wahrer Liebe dirigiert worden zu sein, und die unsägliche Mühe, die dabei aufgewendet sein mußte, war in einem Grade gelungen, der einen sehr glänzenden Beweis abgeben konnte, was sich durch treue Mühe ausrichten lässt.*“ Zit. in Herwig I, S. 825
- 24) Georg Reichard, *August Wilhelm Schlegels „Ion“.* Das Schauspiel und seine Aufführungen unter der Leistung von Goethe und Iffland. Bonn (1987), S. 249
- 25) Fröschle, S. 175
- 26) Vgl. die harten Worte Karoline Herders: G. Reichard, S. 244-247
- 27) *Ibd.*, S. 11-15, 244-262
- 28) *Ibd.*, S. 273

- 29) *Goethes Gespräche mit Eckermann*. Leipzig: Insel o.J. S. 291
- 30) Briefw. Bd.49, WA Bd. 142. S. 118-120
- 31) Eckermann, S. 583
- 32) Zu F. Schlegels Beziehungen zu Goethe vgl. Fröschle, S. 199-205
- 33) Fröschle, S. 207
- 34) Nach den Erinnerungen E. Genasts soll Goethe gerufen haben: „*Man lache nicht!*“ Vgl. Herwig I, Nr. 1764
- 35) Herwig I, S. 854
- 36) Vgl. *Friedrich Schlegel, Alarcos. Ein Trauerspiel. Historisch-kritische Edition mit Dokumenten*, hrsg. von Mark-Georg Dehrmann unter Mitarbeit von Nils Gelker. Hannover (2013). S. 103-185: *Rezeptionsdokumente*; S. 211-219: *Die Rezeption des „Alarcos“*
- 37) Zitate ibd., S. 103f. 108f., 145, 149
- 38) WA I, 35. S. 120
- 39) Zu Tiecks Verhältnis zu Goethe vgl. Fröschle, S. 217-237
- 40) Schüddekopf-Walzel I, S. 311
- 41) WA IV, 16, S. 75
- 42) Tagebuch von Riemer, vgl. Herwig II, S. 424
- 43) Herwig II, S. 748
- 44) TJh (1814), WA I, 36, S. 88
- 45) WA IV, 20, S. 192
- 46) Schüddekopf-Walzel II, S. 149-152
- 47) WA I, 36, S. 88
- 48) WA I, 35, S. 129f.
- 49) Zu Goethes Beziehungen zu Werner vgl. Fröschle, S. 303-324
- 50) Ibd., S. 304, Brief vom 28.06.1806
- 51) Details bei Fröschle, S. 307f.
- 52) Brief vom 05.12.1813 an Peguilhen. Vgl. *Briefe des Dichters Friedrich Ludwig Zacharias Werner*. Hrsg. von Oswald Floeck. München (1911), Bd. I, S. 21
- 53) WA IV, 20, S. 5 (Brief vom 11.01.1808)
- 54) Ibd.. S. 28
- 55) WA I. 36. S. 391f.

- 56) H. Steffens, *Was ich erlebte*. Zit. nach Herwig II, S. 405f.
- 57) *Ibd.*, S. 538 (Brief vom 17.06.1810)
- 58) WA IV, 44, S. 137; der Aufsatz erschien in Bd. 6, H. 2 (1828) von „*Kunst und Altertum*“
- 59) Schüddekopf-Walzel II, S. 68f.
- 60) *Ibd.*, S. 69. Zu Goethes Verhältnis zu Kleist vgl. Fröschle S. 279-302. Gespräch mit Falk: Herwig II, S. 60.
- 61) Schüddekopf-Walzel II, S. 72-74
- 62) *Ibd.*, S. 74f.
- 63) *Ibd.*, S. 1174
- 64) *Ibd.*, S. 600f.
- 65) WA IV, 23, S. 185-187
- 66) WA O. 40, S. 178f.

Die Religion Wilhelm von Humboldts*

VON MATTHIAS PAUL

Einleitung

„Der Kaiser ist nicht das Haupt der Christenheit“, „des Kaisers Schwert hat nichts zu schaffen mit dem Glauben, es gehört ins leibliche, weltliche Sachen“¹, so formulierte einst Martin Luther angesichts der Türkengefahr in seiner Schrift „Vom kriege widder die Türcken“ (1528), eine seiner folgenschweren Entdeckungen. Wer in den Krieg zieht, vollziehe dies nicht im Namen einer Religion, sondern im Namen einer Obrigkeit, und zwar, so Luther, pflichtgemäß gegenüber Obrigkeit oder dem Gesetz. Die Waffen der Christenheit seien hingegen allein das Wort und das Gebet. Für Luther gab es in diesem Sinne keine Religionskriege. Und, das ist das Zweite: Ein christliches Abendland im Sinne einer Identität von Staat und Religion gehört nicht zum Wesen dessen, was Luther unter christlicher Religion verstehen wollte. Das war nicht die Wirklichkeit zu Luthers Zeiten oder auch später, aber eine seiner tiefstinnigsten und mittelbar folgenreichsten Ideen.

Nahezu drei Jahrhunderte später, im Jahre 1796, schrieb der damals weithin bekannte evangelische Theologe und Kirchenhistoriker Gottlieb Jakob Planck (1751-1833), durchdrungen von den Ideen der Aufklärung: „Man ist fast allgemein nicht nur von jenen Formen, sondern selbst von mehreren Grundideen der Älteren weggekommen, man ist sich bewußt, daß man davon weggekommen ist. Man fürchtet auch nicht mehr, daß der Geist unsrer Theologie jemals von selbst wieder dahin zurückkehren oder zurückgezwungen werden könnte, und betrachtet sie deswegen als ganz gleichgültige Antiquität.“² Das Gesagte beinhaltet eine resolute Distanzierung von Luthers Theologie, oder besser, vom sogenannten Altprotestantismus insgesamt.

Beides wollte ich Ihnen an den Anfang stellen, um damit zugleich schlaglichtartig die Grenzen zu markieren. Die kurz gesteckte Aufgabe des Titels des Vor-

* Manuskript des Vortrags anlässlich des Reformationstages 2015 im Mansfeld-Museum Burgörner. 1 D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 30. Bd., Zweite Abteilung, Weimar (1909), S. 130f.

2 Zitiert nach Emanuel Hirsch: *Fichtes, Schleiermachers und Hegels Verhältnis zur Reformation*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, hrsg. von Hans Martin Müller, Waltrop (1998), S. 121-168, hier S. 123.

trages ist nämlich viel zu weit gesteckt. Der Schwerpunkt soll auf der religiösen Entwicklung des jungen Humboldt liegen, an die dann punktuell weiterführende Linien angeknüpft werden. Sowohl die religiöse Bedeutung des „Weiblichen“ in Humboldts Gedankenwelt, irrationale Elemente, wie etwa die „Nacht“, das „Dämonische“, oder die konkrete Kirchenpolitik, seien hier heute ausgeklammert. Die in der Frühphase wichtigste, zudem in Burgörner verfasste, Schrift Wilhelm von Humboldts lieferte einen programmatischen Entwurf, wie es in Preußen staatlicherseits angesichts der Französischen Revolution weiter gehen sollte. Nicht umsonst enthielt der Titel die Begriffe „Ideen“ und „Grenzen“ „Wirksamkeit“ und „Staat“. Eine der zentralen Diskussionsebenen bildete dabei das Verhältnis des Staates zur Bildung, zur Religion und zur Kunst.

Das zweite Zitat führt einen Befund vor Augen: Luther oder die Lehrgebäude der Reformationskirchen schienen in den gebildeten Kreisen Ende des 18. Jahrhunderts keine maßgeblichen bzw. unhinterfragbaren Autoritäten mehr, um sich den wesentlichen Fragen des gesellschaftlichen und privaten Lebens zu nähern und sie zu beantworten. Man war sich in vielen aufgeklärt-evangelischen Kreisen einig, man sei darüber hinaus, man habe eine neue Stufe erklommen. Wenn man etwa in Großörner³ Martin Luther im Jahre 1803 erstmalig in den deutschsprachigen Ländern ein Denkmal zum Reformationsjubiläum 1817 setzen wollte, war das eher eine Ausnahme, jedenfalls kein mehrheitlicher oder gar harmonisch-unisoner Chor.

Eine Art Gegenprobe: Die Spender für das Projekt waren nicht nur deutsche oder europäische Protestanten, sondern auch Katholiken und Juden. Luther wurde dabei aber eben nicht als der Herold des wahren evangelischen Glaubens oder gar der evangelischen Kirche, sondern als der Freiheitsheld der Menschheit, als Befreier von Tradition und Institution gefeiert. Den Luther des Mittelalters, den knallharten Konfessionspolemiker, den intoleranten und unversöhnlichen Grobian oder den Organisator des landesherrlichen Kirchenregiments hielt man auf Distanz. Auch fehlte ein Verständnis für den Luther, der ein solch tief verwurzeltes Verständnis von den Abgründen des menschlichen Lebens hatte, das er mit den überkommenen Begriffen Sünde, Erbsünde oder Übel ausdrückte. Es war eben zuletzt auch nicht der Mönch Luther, der im 18. Jahrhundert von Interesse war.

Im Herrenhaus in Burgörner⁴ verhielt man sich übrigens eher reserviert gegenüber dem Großörnerschen Vorhaben. Die spätere Zeit hat, auf breiter Quellenba-

3 Gelegen nahe Hettstedt im jetzigen Kreis Mansfeld-Südharz.

4 Hier verbrachte Wilhelm von Humboldt nach seiner Heirat mit Karoline von Dacheröden (1766-1829) im Jahr 1791 seine ersten Ehemonate.

sis argumentierend, zwischen einem Altprotestantismus und einem Neuprotestantismus unterschieden. Dies bezeichnet einen epochalen Umschlag. Das heute in der breiten Öffentlichkeit wenig bekannte Phänomen einer Zäsur im Protestantismus der Neuzeit betrifft nun das eigentliche Thema des Vortrages. Es heißt bewusst nicht, das Christentum Humboldts oder der christliche Glaube Humboldts, sondern die Religion Humboldts.

Damit ist gesagt, und damit möchte ich die Vorbemerkungen abschließen: Mit einem heutigen, angeblich authentischen Lutherbild oder der heutigen Erscheinung von Christentum, Kirche oder Reformation geht man weit an dem vorbei, womit sich Wilhelm von Humboldt auseinandersetzte. Konkret: Es wäre historisch unsachgemäß, eine heutige Messlatte von Kirche oder Christentum anzulegen, um dann zu schließen: Humboldt war Christ, oder Humboldt war Heide, durchdrungen von einer idealisierten Antike, oder ein aufgeklärter Protestant ohne ein inneres Verhältnis zum überlieferten und gelebten Christentum. Alle drei Interpretationen gibt es ja in der Literatur. All dies bedürfte aber der einhelligen Übereinkunft darüber, was denn ein Christ oder ein Protestant usw. sei. Nicht zu unterschlagen wäre zudem die Standortverhaftetheit des jeweilig Urteilenden. Man muss, das ist jedenfalls die Absicht dieses Vortrages, Humboldt in seiner Zeit zu verstehen suchen. Manch einer mag ja dennoch erst einmal festere Anhaltspunkte wünschen. Im Werk Humboldts spielt die Religion eine auffallend häufige Rolle gerade dort, wo es um aktuelle Fragen zum Staat, zur Bildung oder zur Kunst ging. Weiß man um die Debattenlage der damaligen Zeit, kann das nicht ernsthaft verwundern. Wie bereits beschrieben, soll es nun um die religiöse Entwicklung des jungen Humboldt gehen. Immerhin wird ja in der Literatur festgestellt: *„Von allem Kirchlichen von vornherein abgesehen, so sind die Brüder Humboldt, wie ihr Leben bewiesen hat, nicht nur in der Jugend von jedem Element, welches der religiösen Erfahrung der europäischen Welt irgendwie angehörte, vollkommen unberührt geblieben.“*⁵

Religiöse Impulse in der Entwicklung des jungen Humboldt

Wilhelm von Humboldts wurde am 22. Juni 1767 in Potsdam geboren und starb am 8. April 1835 in Tegel. Seine Mutter, Maria Elisabeth geborene Colomb (1741-1796), hatte 1766 Alexander Georg von Humboldt geheiratet. Er, ein Militär, soll – so Zeitgenossen – ein Mann von „einfachem Verstand“ und „feinem Charakter“ gewesen sein. Im Militärischen hat er sich denn auch Verdien-

⁵ Siegfried A. Kaehler: *Wilhelm von Humboldt und der Staat. Ein Beitrag zur Geschichte deutscher Lebensgestaltung um 1800*, 2. Aufl. Göttingen (1963), S. 46.

te erworben. Er starb aber bereits 1779, und die Söhne mussten als Halbwaisen aufwachsen. Briefe von Wilhelm zeigen, dass dies nicht spurlos an ihm vorüberging. „*Rechenschaft und Güte*“ sprach er dem verstorbenen Vater im Angedenken zu. Der offenbar die Erziehungs- bzw. Versorgungsrolle vertretende Bruder des Vaters starb ein Jahr später. Er „*sorgte ... für uns, wie ein zweiter Vater*“.

Die Mutter erscheint m.E. als die wichtigere Person. Sie entstammte einer wohlhabenden Hugenottenfamilie aus Burgund. Die Aufhebung des Ediktes von Nantes durch Ludwig XIV. im Jahre 1685 ließ die Familie über Dänemark nach Deutschland ins Brandenburgische nach Neustadt an der Dosse flüchten. Die „Integration“ einer französischen Familie mit reformierten Wurzeln in der neuen Heimat gelang. Marie Elisabeths Vater besaß die Spiegelmanufaktur in Neustadt. Aus Marie Elisabeths erster Ehe mit Friedrich Ernst Baron von Holwede (1723-1765) erbte sie das Gut in Tegel. Hier wuchsen ihre Kinder Wilhelm und Alexander auf. Die Erziehung erfolgte durch Hauslehrer. Die Mutter plante dies offenbar mit Sorgfalt und erstaunlichem Weitblick.

Viele der Lehrer, wie Joachim Heinrich Campe (1746-1818), Johann Jacob Engel (1741-1802) und Gottlob Johann Christian Kunth (1757-1829), waren von den Gedanken der Aufklärung getragen. Die engste Verbindung stellte die zu Kunth dar.⁶ Das hat Wilhelm mehrfach betont. Kunths eigene Prägung ist mehr als interessant. Er hatte zur Vorbereitung zum Studium auf der Universität das Pädagogium Regium in den Franckeschen Stiftungen in Halle besucht und stand damit im Bannkreis eines pietistisch-aufgeklärten Erziehungsprogramms, das in seiner philosophischen Grundierung auf den Lehren Christian Wolffs und Sigmund Jacob Baumgartens gründete. Studiert hatte der außerordentlich begabte Sohn eines Superintendenten dann in Leipzig, musste sich aber aus finanziellen Gründen eine Hauslehrerstelle suchen.

In einem Brief an seinen ersten Lehrer Campe vom 31. August 1781 schrieb Wilhelm von Humboldt begeistert über Kunth, der bereits seit 1777 als Hofmeister angestellt worden war, und strich vergleichend heraus: „*Ich wusste ... fast gar nichts, als Herr Kunth zu uns kam.*“⁷ Darauf schilderte er ausführlich die Ge-

6 Vgl. Albert Leitzmann: *Wilhelm von Humboldt und sein Erzieher. Mit ungedruckten Briefen Humboldts*, Berlin (1940), (= Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Jg. 1940, phil.-hist. Klasse Nr. 5).

7 Vgl. zum Folgenden die Briefe von Wilhelm von Humboldt an Campe vom 27.02. und 31.08.1781 in: *Wilhelm von Humboldt: Briefe 1781 bis Juni 1791*, hrsg. von Philip Mattson, Berlin (2014), S. 21-26.

genstände seines Unterrichts: Ausführliche Lektüre der lateinischen Schriftsteller, gründliche Übungen im Französischen, zeitgenössische deutsche Autoren, Welt- und deutsche Geschichte, Arithmetik und Geometrie, Geographie, Botanik, Naturgeschichte. Hinzu kamen die Exemplare der Erziehungs- wie Kinder- und Jugendliteratur des Philanthropen Campe selbst. Aufmerksam las er offenbar Campes *Entdeckung von Amerika* sowie auch den *Robinson Crusoe*, den sein Bruder als Weihnachtsgeschenk erhalten hatte, ein Buch, das in seiner Originalfassung aus dem gestrandeten Robinson einen Bibel lesenden wie dann erweckten Christen und aus dem „Wilden“ Freitag ebenfalls einen Christen macht. Imprägniert von puritanisch wie christlich-aufgeklärtem Denken und Ethos wird die Welt im Naturzustand in konkreten Schritten zu einer kultivierten Welt gestaltet, in der nicht nur nebenbei ihre konfessionsübergreifende Toleranz betont und das Streben und Erfahren von Glückseligkeit thematisiert werden.⁸

Viel interessanter als das Original sind aber Campes „Zutaten“ zu seiner Robinsonausgabe für Kinder, denn diese lasen die Humboldts.⁹ Campe steigerte die Aufmerksamkeit seiner direkten Zöglinge, indem er zudem ihm vertraute Personen in die Geschichte einwob. Während ein Vater seinen Kindern nacherzählend das Gescheh des Robinson in Abschnitten schildert, unterrichtet er sie sogleich in Gesprächsform über religiös-moralische Inhalte. Ein ganzes theologisch-didaktisch aufbereitetes Programm wird so entfaltet. Es geht um christliche Lehrstücke, wie die Schöpfung oder die Vorsehung, in denen das kindliche Gefühl des Staunens, der Dankbarkeit wie der Ehrfurcht geweckt werden soll. Enthalten sind ferner kindlich aufbereitete Erklärungen zur Theodizeefrage (der Tod der Schiffsbesatzung im Sturm, nur Robinson wird gerettet). Sichtlich geht es um den lebenspraktischen Nutzen von Religion. Schicksalsschläge sind Erziehungsmittel eines gütigen und allsorgenden Vaters, dessen Absichten und Ziele in Krisen und Extremsituationen zwar nur bedingt einsehbar sind, aber deren man sich fortwährend im alltäglichen Leben vergewissern kann. Wissensaneignung (als Schutz auch vor Aberglaube und rohen Sitten), Einübung von Pflichten und Tugenden verhelfen immer zu mehr Glückseligkeit, denn in ihrer Ein- und Ausübung zeigen sich Erfüllungsgehalte (Dankbarkeit, Freude, Ruhe, Frieden, reines Gewissen). Dabei geht der Vater immer auch auf die die Lehren begleitenden Affekte und Gefühle ein oder lässt den Robinson einfach Paul Gerhards Lied „*Wer nur den lieben Gott lässt walten*“ singen. Ein weite-

8 Zu Daniel Defoes Robinson Crusoe vgl. Jörg Lauster: *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*, München (2014), S. 439-443.

9 Joachim Heinrich Campe: *Robinson der Jüngere, zur angenehmen und nützlichen Unterhaltung für Kinder* [zwei Teile], Hamburg (1779/1780), beim Verfasser und in Commission bei Carl Ernst Bohn.

res dem Robinson in den Mund gelegtes Lied wird sogar als historisch abständig bezeichnet, gleichwohl als Nachempfindung eines Gellertschen Kirchenliedes aufgeführt.¹⁰ Die Kinder erfahren, wie Robinson durch Elemente von Reue und Buße (etwa aus dem Verhältnis zu seinen Eltern, die er nun so sehr vermisst) mehr und mehr zu einem geläuterten Christenmenschen heranwächst, da er als Kind einen schlechten Umgang und Unterricht erfahren habe. Der Philanthrop Campe bot also mit dem Robinson eine freie und aufgeklärte Einübung ins Christentum für Kinder an.

Im „*wissenschaftlichen Bereich*“, so heißt es in der Abfolge des Briefes von Humboldt an Campe, steht an erster Stelle die Theologie: „*Ich fange mit der Theologie an. Herr Kunth lehrt sie nach Dietrich's Unterweisung zur Glückseligkeit nach der Lehre Jesu. Er hat dis Büchelchen oft mit mir durchgenommen, und ich habe es daher auch so ziemlich im Kopfe. Wenn Sprüche aus der Bibel darin angeführt werden, so schlage ich sie immer auf.*“¹¹ Wenn man so will, haben wir damit den Katechismus des jungen Humboldt vor uns. Die Schrift war in den Kreisen der theologischen Aufklärung, genau genommen der Neologie, weit verbreitet. Dass Humboldt keine religiöse und theologische Prägung im Christentum in seiner Kindheit und Jugend erfahren haben soll, ja dass er geradezu ein Dilettant auf diesem Felde war, wie Kählers Schrift über Humboldt und den Staat zuweilen behauptet, ist schlicht unrichtig.

Beim Aufsuchen weiterer Lehrer wird das noch klarer, etwa wenn Humboldt im Jahre 1790 von Hebräisch-Studien berichtet. Sein Lehrer, der Philologe und Professor am Grauen Kloster in Berlin, Georg Ludwig Spalding (1762-1811), war Sohn des berühmten Theologen und Oberkonsistorialrates Johann Joachim Spalding (1714-1804) und hatte in Halle Theologie studiert. Ihm verdankte Humboldt seine Hebräisch-Kenntnisse. Er schätzt diese uralte Sprache, weil er mit ihr in die ursprüngliche Gestalt von Ideen einzutauchen vermeinte – „*so viele Spuren der ersten rohen Ideenentwicklung.*“¹² Dass dieser Sprachunterricht anhand des Alten Testaments erfolgte, braucht wohl nicht nur vermutet zu werden.

Beim Theologieprofessor Josias Friedrich Löffler (1752-1816), wiederum ein Aufklärungstheologe und späterer Generalsuperintendent und Oberkonsistori-

¹⁰ „*Dein erstes Werk sei Preis und Dank*“ heißt die dichterische Nachempfindung Campes. Das Original Christian Fürchtegott Gellerts: „*Mein erst Gefühl sei Preis und Dank*“. Vgl. Campe: *Robinson der Jüngere*, Teil 1, S. 112-114.

¹¹ *Wilhelm von Humboldt: Briefe* (wie Anm. 7), S. 22-26, hier 24.

¹² Ebd., S. 343.

alrat in Gotha, vertiefte Humboldt in der Begleitung Kunths und seines Bruders 1787/88 in Frankfurt an der Oder das Griechische mit Begeisterung. Das Lehrer-Schüler-Verhältnis bestand da schon geraume Zeit. Humboldt wohnte in Frankfurt übrigens bei Löffler im Hause. Jedenfalls legte dieser zweifelsfrei die Fundamente für seine späteren Studien über die Antike.¹³ Es dürfte auch anzunehmen sein, das Humboldts Verständnis vom christlichen (Neu)Platonismus hier entscheidende Impulse erhalten hat.

Schaut man sich nun die besagte Schrift¹⁴ von Diterich an, dann bemerkt man schnell, dass in ihr die konfessionellen Gegensätze zwischen Luthertum und Calvinismus keine Rolle mehr spielen sollten. Der Titel gibt das Thema nachdrücklich an: „*Unterweisung zur Glückseligkeit nach der Lehre Jesu*“. Im Zentrum stehen die „Pädagogik“ und die Person Jesu, nicht die dogmatischen Lehrstücke der lutherischen oder reformierten Theologie (konkret der Christologie), nicht die Polemik gegen den Katholizismus. Es geht im Kern um natürliche Religion, die gleichsam aus der Bibel, vor allem dem Neuen Testament (vernünftig) geborgen wird. Der Ausgangspunkt wird vom Humanum genommen: Jeder Mensch will glücklich werden. Und sein Bedürfnis: Kann ich denn, und wenn ja, wie kann ich als Mensch glücklich werden? Jeder Mensch, so die religiöse Interpretation, hat eine Bestimmung, in der er sich bilden und in sie hineinwachsen soll, in der er glücklich wird.

Der Lehrer des Menschengeschlechts ist nun dieser Jesus.¹⁵ Er zeigt, wie Gott ein Vater und als solcher Liebe und Güte ist, wie er die Welt geschaffen hat und alles zum Besten lenkt. Eigentlich könnte dies der Mensch aus sich heraus und aus der Natur erkennen, wenn er sich die ganze Schöpfung ansichtig macht. Damit aber die Absichten Gottes besser, leichter und vertiefter erkannt werden, sind besondere „bevollmächtigte Personen“ erforderlich. Und die vorzüglichsten darunter sind eben Jesus Christus und die Apostel, die von diesem berichten. „Schicksal“ und Missgunst sind Erziehungsmittel Gottes, kommen nicht von ungefähr oder von einem zornig rachewütigen Wesen. Es geht um das Glück im Hier und Jetzt und in der Ewigkeit. Es geht um Pflichten und Tugenden, die in sich ewigkeitsgesättigte Glücksgehalte tragen und zum Wachstum im guten Menschen anregen und anleiten.

13 Vgl. Gustav Schlesier: *Erinnerungen an Wilhelm von Humboldt*, Bd. 1., Stuttgart (1847), S. 18 u. 29.

14 [Johann Samuel Diterich:] *Unterweisung zur Glückseligkeit nach der Lehre Jesu*. Hamburg (1786) [1. Aufl. 1772].

15 Ebd. S. 1f. „*Aus Jesus Lehren aber, die wir in der heil. Schrift aufgezeichnet finden, lernen wir: 1) daß wir ganz und auf immer glücklich werden können, und 2) was wir zu thun haben, um es in der That zu werden*“.

Was steht nun dazwischen? Nicht die Erbsünde, nicht einmal das radikale Böse, wie es Kant festhalten will. Nun eigentlich nur, dass die Sinne des Menschen ihm vorgaukeln, es sei angenehmer und verheißungsvoller, Gott nicht dankbar und wohlgefällig zu leben. Unter jener Fehlleitung wird der Mensch durch eigenes Tun unglücklich und läßt durch unzählige Verstrickungen persönliche Schuld auf sich.

Humboldt scheint später die in ihrem Kern für ihn undurchsichtig bleibende Schuldverhaftetheit durchaus thematisiert zu haben, gerade indem er sich gegen (offensive) Fremd- und Eigenzuschreibungen vehement wehrte. Er wäre damit mutmaßlich ein frühes Beispiel für eine sich ausprägende Schuldfähigkeitskultur im Gegensatz zu einer Kultur der Schuld.

Von einer Erbsünde bzw. -schuld oder der tiefen Sündenverhaftetheit des Einzelnen oder des menschlichen Geschlechtes vermittelte Diterichs Schrift, wie gesehen, kaum mehr etwas. Am Leben und der Lehre Jesu kann einem der richtige Weg aufgeschlossen werden, wie man in seinem Leben glücklich wird. In diesem Rahmen wird auch das zentrale Thema der klassischen Satisfaktionslehre entwickelt oder – besser gesagt – eben nicht. Der pro-me-Charakter¹⁶ des Wirkens Christi bleibt gleichwohl erhalten.¹⁷ Das Vertrauen auf die göttliche Vorsehung, die ausgespannten Weisen der Selbstkritik, das Streben nach Glück und Vervollkommnung, schließlich das ewige Leben kennzeichnen dieses Verständnis vom Christentum.

16 Pro me (lat.): für mich. Zur Erläuterung sei eine Stelle aus Martin Luthers „Adventspostille“ von 1522 zu Mt. 21, 1 – 9 zitiert: „*Es liegt deine Seligkeit nicht darin, daß du glaubst, Christus sei den Frommen ein Christus, sondern daß er dir ein Christus und dein sei. Dieser Glaube macht, daß dir Christus lieblich gefällt und süß im Herzen schmeckt, da folgen nach Lieb und gute Werke ungewungen*“.

17 „*Der vornehmste unter den Gesandten Gottes an die Menschen ist Jesus Christus, der ... die Menschen von dem Willen Gottes zur ihrer Glückseligkeit unterrichtet hat. ... Jesus hat es ausdrücklich und beständig von sich behauptet, daß er von Gott gesandt worden, die Menschen in seinem Namen zu ihrem Heil zu belehren; und es erweckt schon für die Richtigkeit seiner Aussage eine gute [127] Vermuthung; - daß er dabey keine irdische Ehre und Vortheile gesucht, sondern sie vielmehr von sich abgelehnt hat; - daß er sich immer in seinem Betragen als einen Freund der Wahrheit und Tugend gezeigt hat; - und daß er selbst den gewaltsamen Tod wegen dieses Bekenntnisses von sich zu erdulden nicht gescheut hat. ... Jesus hat lauter solche Lehren vorgetragen, welche einer Offenbarung Gottes würdig sind. Seine Versicherungen betreffen die wichtigste Angelegenheit des Menschen, ihr wahres und ewiges Glück; - sie stimmen nicht nur mit sich selbst überein, sondern auch mit den Lehren einer gesunden Vernunft; - sie bestätigen nur das, was uns Gott schon durch die Natur zu unserm Besten lehret, sondern setzen es auch in ein noch helleres Licht.*“ Ebd. S. 126 f.

Persönliche Äußerungen Humboldts über seine Religiosität sind in der Tat selten anzutreffen. Eine andere Frage bliebe trotzdem, wie sich die angeeignete Frömmigkeit seiner Kindheit echohaft später niederschlug. Wie gesehen, offenkundig nicht mit oder durch den Kleinen Katechismus Luthers. Man denke nur an die reformierte Prägung der Mutter. Aber sehr wahrscheinlich hat er als Kind regelmäßig Gottesdienste besucht und Kirchenlieder gelernt. Dafür spricht indirekt, dass er später die alten Kirchenlieder, etwa eines Paul Gerhard, vor den Neueren bevorzugt wissen wollte. Auch für neue Lieder empfahl sich ihm die Anlehnung an die biblische Sprache in der Übersetzung Martin Luthers.¹⁸ Weiß man um die weite Verbreitung von Kirchengesangbüchern im Geist der Aufklärung, die nicht zuletzt Diterich durch eigene Ausgaben und Lieddichtungen befördert hatte – er wurde später zum „Gesangbuchvandalen“ diskreditiert –, dann kann dies wohl als weiteres Indiz verbucht werden, dass Humboldt durchaus ein reflektiertes Verhältnis zu seiner eigenen religiösen Prägung und Frömmigkeitspraxis pflegte.

Es lässt sich auch wahrscheinlich machen, dass er mit bestimmten Erwartungshaltungen Predigten hörte, deren Erbaulichkeit und Volkstümlichkeit er einforderte. Aufmerksam spürte er ab, ob die Predigt erbaulich sei oder wie die von Johann Gottfried Herder (1744-1803) in Weimar zwar „*unendlich anziehend*“ in ihrer Wirkung auf viele, aber für ihn selbst viel zu kurz und zu „*wenig ins Herz*“ drang.¹⁹ Er beobachtete und schilderte den Gottesdienst der Anglikaner während seines Englandaufenthaltes, der ihm ganz und gar nicht zusagte. Es fehlte ihm offenbar die wechselseitige Erbauung im gemeinsamen Gesang und natürlich eine Predigt, die als frei verantwortete religiöse Rede eben nicht kalt und trocken oder gar zu kurz ausfiel, sondern für ihn substanziell zum „*Genuss*“ eines Gottesdienstes gehörte.²⁰ Positiver urteilt er über die religiöse Gemeinschaft der Quäker. Er konnte sogar den dort frei gesprochenen Gebeten einiges abgewinnen.²¹

Gegenüber seiner Frau Karoline äußerte er sich zur Janusköpfigen Gestalt kirchlicher Rituale bereits in der Brautzeit 1790: Ihm seien „*die religiösen Zeremonien manchmal so lieb ... – das Weißen, die Reliquien, das Seligwerden nicht durch Verdienst, nur durch Gnade und Buße – aber das macht sie mir auch so*

¹⁸ Eine ausführliche Auseinandersetzung in einem Brief an Charlotte Diede aus dem Jahr 1833, vgl. *Wilhelm von Humboldt's Briefe an eine Freundin*. Mit einer Einleitung von Robert Habs, Leipzig (1884), S. 547-549.

¹⁹ Ebd., S. 543 u. 567.

²⁰ Ebd., S. 327.

²¹ Ebd., S. 328.

*verhaßt, weil sie das zu Zeremonien gemacht haben. Doch viel verhaßter noch ist mir die Aufklärung, die das auch und gerade da ausrotten will, wo es wahres Gefühl ist.*²² Er vermochte also in den Ritualen einiges zu entdecken, was seinen Gefühlen Nahestehendes veranschaulicht und darstellt, aber immer schon – und das ist zugleich ihre Schattenseite – in einem denselben Gefühlen widerstrebenden Korsett, das ihm als Äußeres und damit Fremdes oder gar Entstelltes gegenübertritt und somit das Gefühl gleichsam wieder erstickt oder gar fehlerleitet. Allerdings wollte er den radikalen Schritt einiger Aufklärer nicht mitgehen, die sämtliche Gestalten positiver Religion ablehnten. Sie werden einige Jahre später unter dem Begriff „*Aristokratie des Verstandes*“ subsumiert.

Zwei Briefe seiner Frau erlauben einen kleinen Einblick in die Feiertagsreligiosität der Humboldts, insbesondere im Hinblick auf das Christfest. Hier braucht es das festlich geschmückte Zimmer, die Geschenke, zwei kleine Weihnachtsbäume u. a. Anscheinend waren derlei vorgestellte Weihnachtsbräuche allerdings vornehmlich durch Humboldts Frau bestimmt.²³

Einige Tage zuvor berichtete er seiner Frau über Entwürfe zur Fertigstellung des Kölner Domes, über die er geradezu ins Schwärmen verfällt. „*Es ist die reinste Ausführung gotischer Baukunst, die man sich denken kann.*“ Alle Teile „*entfalten*“ sich wie in einem „*organischen Leben*“, Ausdruck von „*Einfachheit und Erhabenheit*“. Der preußische König sollte, so Humboldt, den Dom vollenden. Es wäre das „*schönste Monument*“, das Preußen „*über den Rhein*“ setzen könnte. Das Unternehmen würde für „*Enthusiasmus*“ und „*Nahrung*“ in der gesamten Gegend sorgen.²⁴ Das zweifelsfrei deutlich erkennbare politische Kalkül überdeckt allerdings all zu leicht den Humboldt, für den (gotische) Architektur auf das „*Erhabene*“ und auf etwas organisch Lebendiges verweist – eine bemerkenswerte Aussage, zumal er ja gerade dem Mittelalter ansonsten nicht viel abgewinnen konnte.

Es muss noch erwähnt werden, dass er bekanntlich zum Tode des berühmten Theologen Friedrich Schleiermacher, zu dem es einige familiäre wie persönliche Kontakte gab, einen geradezu schwärmerischen Nachruf formulierte. „*Spekulation und Glaube werden oft als einander feindselig gegenüberstehend angesehen, aber diesem Mann war es gerade eigentümlich, sie auf das innigste*

22 *Wilhelm an Caroline v. Humboldt*, 23.09.1790, in: *Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen*, hrsg. von Anna von Sydow, 1. Band, 6. Aufl., Berlin (1910), S. 222-225, hier S. 225.

23 *Wilhelm an Caroline v. Humboldt*, 23. u. 29.12.1815; in: *Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen*, hrsg. von Anna von Sydow, 5. Band, Berlin (1912), S. 161-163, hier S. 161 u. S.163.

24 *Wilhelm an Caroline v. Humboldt*, 17.12.1815, ebd. S. 152-154, hier S. 152f.

miteinander zu verknüpfen, ohne weder der Freiheit und Tiefe der einen, noch der Einfachheit des andern Eintrag zu thun.“ Seine Predigten seien „frei von aller Kunst“ gewesen. „Seine Stärke war seine tief zum Herzen dringende Rede im Predigen und bei allen geistlichen Verrichtungen. ... Es war die überzeugende, eindringende und hinreißende Ergießung eines Gefühls, das ... ihm von selbst gleichgestimmt zur Seite ging. ... sein Glaube entsprang ganz eigentlich aus dem Herzen.“²⁵ Man wird – etwa mit Haym und Spranger – durchaus sagen können, dass Humboldts Religion in eine erstaunliche Nähe zu Schleiermacher gelangt und in obigem Zitat auch eine Verwandtschaft andeutet: Religion als ein Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit, als Anschauung des Universums, eine Religion, die in ihrem Wesen vorprädikativ ist. Sie sei im Kern kein Gegenstand von Wissen oder Moral. Sie habe eine eigene Provinz im Gemüt und damit einen eignen Wert, der nicht instrumentalisiert werden dürfe, schon gar nicht vom Staat.

Dies sei an Schlagworten genug. Man wird einschränkend sagen müssen, dass Humboldt zwar in dieser Weite und auch Weise orientiert ist, aber Schleiermachers theologische Werke wohl kaum intensiv studiert hat. Insofern kämen dann andere Autoren, Gesprächspartner, nicht zuletzt die Lehrer und Bücher in Humboldts Kindheit und Jugend, durchaus wieder in Frage.

Niederschläge und Entwicklungsstränge

Machen wir einen Sprung zurück. Der junge Wilhelm von Humboldt blieb in der weiteren Entwicklung zunächst ein Anhänger der natürlichen Religion. Darunter verstand man so etwas wie einen Vernunftkern, der sich in jedem Menschen und an jedem Ort als das Wahre, Schöne und Erhabenste anbietet. Den Begriff hatte im 17. Jahrhundert der Protestant und Laie Edward Herbert von Cherbury (1583-1648) aus England geprägt. Die menschliche Vernunft kann erkennen, dass es ein höchstes Wesen gibt, dass es sich gebühre, dieses zu verehren, dass es eine Pflicht zu einem tugendgemäßen Leben gebe, dass Fehler durch aufrichtige Reue erkannt und wiedergutmacht werden müssten, schließlich dass es am Ende eine ausgleichende Gerechtigkeit gebe. Dieser Kernbestand sei durch die Priester und die Kirche, durch Ritus, Aberglauben und Magie verstellt worden. Die Versöhnung der Kriegsparteien und der streitenden Konfessionen im 30jährigen Krieg könnte mit diesen fünf Konsensartikeln erfolgen, insbesondere wenn sich „besonnene Laien“ der Sache annehmen würden. Im 18. Jahrhundert hatten sich diese Gedanken auch in aufgeklärten Kreisen Deutschlands tief

²⁵ *Briefe an Charlotte Diede* (wie Anm. 18), S. 563f.

verankert, wenn auch in unterschiedlichsten Schattierungen.²⁶ Dass Humboldt zumindest einzelne seiner Schriften mit Namen kannte, ist übrigens belegt.²⁷

Protestantische Aufklärungstheologen nannten ihre theologischen oder populärwissenschaftlichen Schriften: „*Bestimmung des Menschen*“, „*Religion eine Angelegenheit des Menschen*“, so etwa Spalding, „*Die Religion der Vollkommenen*“, so Jerusalem usw., oder eben schlicht „*natürliche Religion*“, wie ein Reimarus.

Als Humboldt seine ersten schriftstellerischen Fingerübungen unternahm, schrieb er ganz im Bannkreis der theologischen Neologie mit einer Imprägnierung durch die Philosophie von Christian Wolf und Leibniz – daran kann kein Zweifel bestehen –: „*Sokrates und Plato über die Gottheit, über die Vorsehung und Unsterblichkeit*“²⁸ (1787). Zwischen religiöser Schwärmerei/Enthusiasmus, Fanatismus und kühl verständigem Atheismus/Skeptizismus oder greller Religionsfeindlichkeit gibt es einen Mittelweg, den die menschliche Vernunft mit Hilfe der Demonstrationkunst in der „Metaphysik“ oder aber durch Vermittlung des Lebensdienlichen und des alltagstauglichen Nutzens der Wahrheiten der natürlichen Religion zu entdecken vermag, deren Reichweite Humboldt nicht nur auf das Glück des einzelnen erstreckt sieht. So „*hat man jetzt alle Kräfte der Vernunft angewandt, um Wahrheiten in ein helleres Licht zu setzen, von denen nicht bloss die Glückseligkeit des einzelnen Menschen, von denen die Ruhe ganzer Staaten abhängt.*“ „*Beide Methoden haben ihren unstreitigen Werth. Man muss, wenn es möglich ist, Beweise haben, die jedem Einwurf, die jedem Zweifel Trotz bieten; aber sie allein, was werden sie wirken? Sie gleichen einem Feuer, das leuchtet, ohne zu erwärmen; und wenn sie Überzeugung hervorbringen: ist diese Ueberzeugung darum die fruchtbare Mitte edler Gesinnungen und Thaten? Jene ändern hingegen beleben das Herz, dass es, von Wahrheiten der natürlichen Religion durchdrungen, die Pflicht jedes Verhältnisses williger erfüllt, jeden Schmerz des Lebens leichter trägt, jede Freude höher empfindet. Denn gewiss ist es nur das Eigenthum weniger Edlen, in dem blossen Anschauen ihrer eigenen Güte, und der Vollkommenheit des Ganzen glücklich zu seyn.*“

26 Vgl. Ulrich Barth: (Art.) *Religion*, in: *Handbuch Europäische Aufklärung. Begriffe – Konzepte – Wirkung*, hrsg. von Heinz Thoma, Stuttgart und Weimar (2015), S. 439-449, hier: S. 439-441.

27 Vgl. *Briefe von Wilhelm von Humboldt an Friedrich Heinrich Jacobi*, hrsg. von Albert Leitzmann, Halle (1892), S. 1-4, hier 4. Ein dem Brief vom 17.11.1788 beigelegter Zettel nennt: *De veritate, de causis errorum und de religione Laici*. Humboldt stellt in Aussicht, für Jacobi auf Wunsch Auszüge aus den Schriften anzufertigen (S. 100).

28 Wilhelm von Humboldt: *Werke. 1785-1795*, hrsg. v. Albert Leitzmann, Bd. I, Berlin (1903), S.1-45 (Nachdruck 1968) (= *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. I).

Der Mensch ist aber kein reines Vernunftwesen, so könnte man ergänzen. Eine Formulierung fällt bei näherer Betrachtung der Schwärmer besonders ins Auge: Sie „*wollen nicht räsonniren, sie wollen glauben; nicht denken, sondern empfinden. ... wer führt uns, wenn wir uns bloss dunklen Gefühlen, Ahnungen, Träumen überlassen? wer bewahrt uns dann vor Glauben an Visionen, an Prophezeiungen, und Wunderkuren, und vor jeder andern Verirrung des menschlichen Verstandes?*“²⁹ Vorausgesetzt ist unzweifelhaft ein Harmoniekonzept von Vernunft und Glaube. Es gibt offenbar positiv besetzte Empfindungen, aber auch negativ besetzte, die in den Bereich der Religion hineinragen. Ihr jeweiliger Bezug zur Vernunftdimension ist ausschlaggebend.

Namhafte Forscher haben geurteilt, das sei noch nicht Humboldt selbst, sondern eben eine Art erledigte Hausaufgabe, ohne innere Beteiligung und vertiefte Auseinandersetzung. Ein Grund ist in dem doch erstaunlich weiter entwickelten Gedankenkreis zu erblicken, den der Aufsatz „*Über die Religion*“ (1789) oder der Abschnitt über die Religion in den „*Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*“ (1792) zu entwerfen scheinen. Indes erweist sich dies als zu einseitig.

Gegenüber seiner Braut Karoline ging Humboldt im November 1790 auf sein Verhältnis zu seinem Lehrer Engel ein, bei dem er 1785/86 eine Privatvorlesung über Philosophie besucht hatte. „*Meine erste bessere Bildung erhielt ich durch Engel. ... Der Unterricht war ganz Wolfisch, fast immer nur logisch.*“ Diese die anscheinend obige Ansicht gänzlich bestätigende Äußerung erfuhr nun eine erstaunliche Korrektur: „*Trotz der Richtung, die nun das meinem Kopf hätte geben müssen, fand ich immer Wege, meine Empfindung zu beschäftigen und beides zu vereinen. In der Metaphysik nun war hie und da Gelegenheit, die ich nie unbenutzt ließ, und die mir mit die frohesten Momente gab, die ich in meinem Leben kenne.*“ Worauf Humboldt damit anspielte, war das religiöse Substrat, das die Monadenlehre von Leibniz beinhaltet bzw. freisetzt. „*Kannst Du Dir etwas Spitzfindigeres und allem Gefühl Widersprechenderes denken? Und doch erinnere ich mich sehr gut, wie dies System mich erwärmt hat. Vorzüglich einmal in Tegel. Ich saß einen Abend bei sternenhellem Himmel in einem kleinen Akazienwäldchen. Wie es nun immer so lebhafter in mir wurde, daß alles, was mich umgab, Wesen wie ich wären, jedes Blatt, das um mich rauschte, jeder Boden, den ich betrat, und daß die schlafenden Kräfte dieser Wesen einst geweckt und erhöht würden, da geriet ich in eine Begeisterung, noch fühl ich es, wie mir war, wie ich hinkniete und vor Freude weinte und zu dem sternbesäten Him-*

29 Ebd., S. 1-3.

mel so fromm betete. Ach! so fromm war ich immer, so bin ich's noch, sonst betete ich zu ungekannten, ersehnten, geahndeten Wesen, jetzt, jetzt ist mein Sehnen, mein Bewundern, mein Anbeten bestimmt, schweift nicht mehr unsicher umher, jetzt bet ich die Urgestalt aller Schönheit an, zu der Dein Anblick mich hebt, jetzt, was ich in Dir bewundernd anschau und verloren in stummen Entzücken zu umfassen ringe und nicht vermag, daß das arme unterliegende Herz zu vergehen wähnt. ³⁰

Einzelne Prägungen und Erfahrungen der Jugend hat er also verinnerlicht und mitgeführt. Mit konkreten dogmatischen Lehrstücken insbesondere der Soteriologie, der Göttlichkeit Jesu Christi, seiner stellvertretenden Leiden und Sterben, mit christlicher Nächstenliebe gar als sklavischer Nachfolge Jesu usw. setzte er sich nicht schriftlich auseinander, hielt sich eher bedeckt, aber das war eben eine Variante der theologischen Aufklärung und zumal ihrer Frömmigkeit. Selbst höchste Kirchenfunktionäre in Preußen blieben hier (bewusst) wortkarg oder bedienten sich (vorsichtig tastend) freier Neuinterpretationen. Der Name eines Spalding ist schon gefallen. Zur positiven Religion, zur gepflegten Kirchlichkeit und kirchlichen Institutionen blieben aufgeklärte Protestanten auf kritischer bzw. sympathisierender Distanz, wenn man sie nicht sogar, wie etwa Lessing, ganz ablehnte.

Nichtsdestoweniger gefiel Humboldt der Furor einzelner französischer Kirchen- und Religionskritiker und Freigeister überhaupt nicht. Auf seiner zweiten Parisreise im Jahr 1798 bewegte er sich in derlei geprägten Milieus. So traf er auf Charles-François Dupuis (1742-1809), welcher während der Französischen Revolution dem Konvent und dem Rat der 500 angehörte. Er hatte versucht, anstelle des Christentums einen neuen dualistisch aufgebauten Sonnenkult einzuführen, dessen Anfänge er bereits im Altertum nachzuweisen suchte. Die Aberwitzigkeit und das historisch Unhaltbare stellte Humboldt in der Diskussion deutlich heraus. Das konkrete Beispiel: Humboldt deutete den Kern antiker Religionen gegenüber Dupuis geradezu konträr. Religionen des Altertums weisen sich durch Opferkulte (von Tieren) aus, die selbst im Judentum und später im frühen Christentum eine wichtige, wenn auch nun symbolische Bedeutung einnehmen. Das Opferlamm Gottes – Jesus Christus. Das Lamm in der antiken Welt, so Humboldt, sei kein Stellvertreter für ein gutes oder böses Prinzip, sondern das vorzüglichste Opfertier. Humboldt entdeckte in dieser Auseinandersetzung, wie wohltuend der Protestantismus in Deutschland gewirkt hätte.

³⁰ *Wilhelm von Humboldt an Caroline, 12.11.1790; in: Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen* (wie Anm. 22), S. 280 f.

Stattdessen wären die Beurteilungen der christlichen Religion in Frankreich, die Religion nur auf Kult, Betrug und Aberglaube zurückführten, ein Ergebnis des französischen Katholizismus, in seiner engen Verklammerung von absolutistischem Staat und kirchlicher Institution. Befremdlich, einseitig und vorurteilsbehaftet erschien ihm dies. Von einem Menschheitslehrer, nämlich Jesus Christus, schienen jene jedenfalls gar nichts zu wissen.

Das Beschriebene sei vorsichtig beurteilt. Es sagt ja nichts über Humboldts innere Stellungnahme zum Christentum, aber es zeigt ihn deutlich als einen, der sich im Protestantismus beheimatet weiß. *„Ich sah aus dem Ganzen, dass sie gar keinen Begriff und noch weniger Gefühl von Religiosität in andern haben, dass sie sich unter Religion nur Culte, nur Teufel und Hölle, (...), dass es ohne Teufel keine Religion gebe), nur Furcht und Hoffnung denken, dass ihnen der protestantische Begriff einen großen Wohlthäter des Menschengeschlechts in Christus zu sehn ganz abgeht; dass sie nur Cärimonien und kalte Phantasiespiele im Sinne haben, und darum von den Begriffen Sonne und Natur mehr, als von der Menschheit und Moral erwarten, dass sie keine Kenntnis des menschlichen Herzens, und noch weniger edle Schonung seiner Empfindungen besitzen ... dass die Aristokratie des Verstandes grösser ist, als vielleicht je; sie waren alle ziemlich einig, dass das Volk ... nie aufzuklären sei. – Der Wohlstand muss grösser, der Erwerb erhöht werden, dann hilft das Physische dem Moralischen auf.“*³¹

Wie gesagt, für sich genommen lässt dies noch keine Bestimmung des Verhältnisses Humboldts zum gelebten Christentum der damaligen Zeit zu. Aber sollte das Gesagte nicht auch irgendwie in der eigenen Vorstellungswelt verankert und in eigener Erfahrung einen Hintergrund gefunden haben, zumal es ein Tagebucheintrag in Form einer Selbstreflexion ist? Religion eine Sache des Begriffs, ja, aber noch weitaus mehr eine des Gefühls und des Herzens, so sagt er es ausdrücklich. Und indirekt sieht man auch, dass er mit der Vorstellung von einer Religion, die Angst macht, die mit Strafen und dem Teufel droht, eben nichts anzufangen wusste, ja für ein Zerrbild von Religion hielt. Aber eben jene ganz davon verschiedene Einsicht hielt er für protestantisch, genauso wie die Vorstellung von Moral und Menschheit im Gegensatz zu einem plumpen Materialismus, in dem der Mensch zu einem Stück nachgerade willenloser Materie herabgestuft wird. Der Mensch, ein Stück Lava im Mond, so nannte der Idealist

31 Vgl. *Wilhelm von Humboldt: Tagebücher*, hrsg. v. Albert Leitzmann. *Erster Band. 1788-1798*, Berlin (1916), S. 579-581, Zitat S. 580 (Nachdruck 1968) (= *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften Bd. XIV).

und Protestant Fichte diese ihm nicht einleuchtende, wohl aber auch heute anzutreffende Einstellung.

Im Zitat fiel auch das Wort von der verderblichen „*Aristokratie des Verstandes*“. Genau dies war auch ein zentrales Aufbauelement in Humboldts Gedanken über die Religion, gegen die er sich wandte. Religion wird für ihn spätestens seit 1789 vor allem eine Sache der „*Empfindung*“, „*ein Bedürfnis der Seele*“. Die zuvor noch vertretenen Beweise und Demonstrationen treten deutlich in den Hintergrund. Religion sei heute nicht mehr wie einst „*Zwangsmittel*“, sondern „*Bildungsmittel*“. Sie ist „*nicht des Bürgers, sondern des Menschen*“ und hat somit Anteil an der Persönlichkeitsentwicklung. In der Geschichte der Menschheit kenne sie unterschiedliche Ausprägungen, nicht minder aber unterschiedliche kulturelle Grade im einzelnen Menschen selbst. Sie „*bezieht sich auf seine Sittlichkeit, seine individuelle Glückseligkeit*.“ Doch bevor wir dazu kommen, sei auf eine Publikation eingegangen, die Humboldt zwar nicht selbst geschrieben, aber intensivst in ihrer Entstehung begleitet hat. In ihr wird ein weiteres Element der Humboldt'schen Religiosität greifbar.

Friedrich der Große (1712-1786) hatte die Jesuiten (Aufhebung des Ordens 1773) in Preußen zwar nicht verboten, aber die Aufnahme von Novizen untersagt. Sein Nachfolger, Friedrich Wilhelm II., wird jedoch die „*Jesuitengüter*“ einziehen. In vielen protestantischen Kreisen gäbe gleichwohl ein Verdacht. Heimlich und intrigant würde der Katholizismus um sich greifen. Berichte über Konversionen hatten Konjunktur. Ein Humboldt durchaus vertrauter Romantiker, er hieß Ludwig Tieck (1773-1853), wird schriftstellerisch seine Bekehrung in Rom zum Katholizismus ausführen: „*Brief eines jungen deutschen Malers in Rom*“³². Die Wirkung dieser Abhandlung (erschieden in den „*Herzensergießungen eines frommen Klosterbruders*“, 1797) war erheblich und erregte viele Protestanten. Tieck ist aber gar nicht konvertiert. Im Jahr 1789 hatte ein konkretes Beispiel zu einer polemischen, ja beinahe Hetzschrift ebenjener aufgeklärten Kreise in Berlin geführt, zu denen gewissermaßen auch Humboldt zuvor gehört hatte. Man erkennt jedoch zugleich, dass sie durchaus plural verfasst waren. Die Aufklärung war auch in Berlin nicht homogen.

Die Entgegnung wurde unter dem Titel „*Über Proselytenmacherei. An die Herausgeber der Berlinischen Monatsschrift 1789*“ veröffentlicht. Der Verfasser war der damalige Oberbibliothekar an der Mainzer Universität und bald darauf

32 Vgl. Wilhelm Heinrich Wackenroder: *Werke und Briefe*, Heidelberg (1967), S. 89-95, S. 614 (hier zur Verfasserschaft Tiecks).

glühende Anhänger der französischen Revolution, Georg Forster (1754-1794). Allgemein bekannt ist nun, dass Humboldt ihr Werden nicht nur sporadisch begleitet, sondern intensiv mitgewirkt hat. Für Haym bildete es mithin Humboldts „*Glaubensbekenntniß*“ jener Zeit. Sie ist ein Plädoyer für Toleranz, eine Toleranz, die auch duldet, dass Menschen einen Weg einschlagen, den man nicht für richtig hält, gerade in Religionsfragen. Die gelebte Religion ist eben eine Angelegenheit des Menschen, und ihre Motive und ihre Erscheinungen seien so individuell und vielfältig, dass ihr weder mit Offenbarungswahrheiten noch mit Vernunftschlüssen beizukommen sei. Es muss also zudem nicht allein Verführung oder Vergewaltigung sein, wenn jemand meint, katholisch werden zu müssen. Die besagte Schrift Forsters endete mit der Ringparabel aus Gotthold Ephraim Lessings „*Nathan der Weise*“. Man wird geradezu sagen müssen, dass Humboldt, wie der eigentliche Verfasser Forster, Toleranz zum Wesensmerkmal aufgeklärter Religion erklärte. Genau dies hielt er offenbar für protestantisch.

Bekanntlich wurde die Figur des Nathan in seiner idealtypischen Gestalt als eine Würdigung des jüdischen Aufklärungsphilosophen Moses Mendelsohn (1729-1786) und von dessen Verständnis der natürlichen Religion verstanden. Seine Schriften ebenso wie die von Lessing wurden in den aufgeklärten Kreisen mit Begeisterung gelesen. Humboldt wird sich später für die Juden in Preußen kräftig einsetzen. Dahinter stand – wie gesehen – ein religiös begründetes Motiv, nicht zuletzt verstärkt durch vielerlei Kontakte und Freundschaften Wilhelm von Humboldts zu Männern und insbesondere Frauen der jüdischen Religion.

Hier ist natürlich an erster Stelle Henriette Herz (1764-1847) zu nennen, zu welcher und in deren engsten Kreis Kunth den jungen Humboldt vermittelt hatte. In einem seine zukünftige Frau verteidigenden Briefabschnitt eröffnete Humboldt Henriette 1788, dass es sogar für ihn Gründe gebe, warum es ein Leben nach dem Tod geben könne: *„Es ist wahr, sie [Karoline v. Dacheröden] hängt sehr an Religionsideen, aber diese Ideen sind von der Art, daß sie der aufgeklärteste Mann, der kälteste Philosoph haben kann, ohne erröthen zu dürfen. Gewiß beschuldigt Ihr mich nie der Bigotterie noch der Schwärmerei. Aber in den Augenblicken, in welchen mein Herz den Gefühlen der Dankbarkeit, der Liebe, der Freude offen ist, habe und nähre ich eben die Ideen, die L. [Karoline v. Dacheröden] nährt. Du sagst, Jette, sie hinge fest an der Meinung des Wiedersehens jenseits des Grabes, und ich bestärkte sie darin. Es ist wahr, sie sprach mit mir über diese Materie jenen glückseligen Morgen in der himmlischen Laube, ich fing die Idee in ihr auf, gab ihr neue Gründe dafür. Nicht aber aus Nachgiebigkeit, nein, aus wahren innerem Gefühl. Sage nicht, daß ich der entgegengesetzten Meinung bin. Ich bin es nicht. ... Und warum soll die arme L. nun diese Idee*

*nicht nähren? Weil sie Wahn ist? Aber wer vermag denn dies so geradehin zu entscheiden? Und noch sah ich keinen Grund dagegen, manche dafür.*³³

Zurück zum Aufsatz über die Religion. Die Bildung des Menschen als Ganzen (nicht Wissensvermittlung) ist keine Sache eines Unterrichtsfaches oder einer Schule, das man zeitlich und räumlich begrenzt abarbeitet, oder der Kenntnisse, des Wissens allein, sondern sie zielt auf eine sich ins Unendliche erstreckende Gestaltung der eigenen Persönlichkeit, die ihre Natur und Bestimmung gleichsam in sich selbst trägt, und zwar indem sie sie hervorbringt. Um sie zu realisieren, um Mensch zu werden, bedarf es durchaus vielerlei „Hebel“. Der Mensch ist zwar frei, aber eben endlich, nicht nur Vernunft, sondern auch ein sinnenfiziertes Wesen, und gleichwohl, das einmal im Menschen „Angelegte“ müsste doch als Schritt zur Vervollkommnung entwickelt werden.

In seiner Jugend und wiederum im Alter hatte Wilhelm von Humboldt hierfür den Gedanken der Vorsehung eingebunden, die gleichsam für den Ausgleich individuellen Glückstrebens und Erleidens, Wollens und Handelns und des persönlichen Schicksals/göttlicher Fügungen sorgt. Eine Harmonie, ein Ausgleich, der allerdings auf Erden äußerst selten durchschaubar wird. Warum widerfährt dem Guten so viel Böses, warum ist der gut Gesinnte so häufig nicht glücklich? Es ist markant, dass in Humboldts späterer Entwicklung der Schicksalsgedanke (der Griechen) schließlich nie gegen die Religion gewendet wird, obgleich er die Vorstellung einer persönlichen Führung nicht mehr teilen konnte, die gerade in den durch den Pietismus geprägten Milieus ausgesprochen lebendig war. Es sei eine Verkleinerung des Göttlichen, es gleichsam zum immer neuerlichen Umwenden des Unglücks zum Glück einzuspannen. Die Weise, wie dies dann geschehen müsse, gebäre zudem eine fortwährende ängstliche und kniefällige Kleinmütigkeit, die, als angebliche Verehrung der Gottheit betrachtet, doch am Ende nur die Menschheit herabwürdige, zugleich aber die zum Wesen der Religion gehörende „*Scheu vor dem Unbegreiflichen, Uebersinnlichen*“ schädige.³⁴

33 Vgl. *Humboldt an Henriette Herz, 11. November 1788*, in: *Aus dem Nachlaß Varnhagen's von Ense. Briefe von Chamisso, Gneisenau, Haugwitz, W. von Humboldt, Prinz Louis Ferdinand, Rahel, Rückert, L. Tieck u.a. Nebst Briefen, Anmerkungen und Notizen von Varnhagen von Ense*, Erster Band, Leipzig (1867), S. 108-116, hier S. 112f.

34 Vgl. Wilhelm von Humboldt: *Werke. 1799-1818*, hrsg. v. Albert Leitzmann, Bd. III, Berlin (1904), S. 152. (Nachdruck 1968) (= *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften Bd. III). – Die Band- und Seitenverweise sind im Folgenden aus Gründen der Vereinfachung in den Text eingeschoben.

Diese Wendung geschieht nicht im aggressiven Ton, ist aber deutlich gerade da, wo der Schicksalsbegriff mehr und mehr „ursprüngliches“ Gelände des lutherischen bzw. aufgeklärten Vorsehungsgedankens besetzte bzw. ersetzte. Das Schicksal ist nicht ein von Ferne, gar extramundan Einwirkendes, es hat kein objektiv erkennbares Telos (etwa durch offenbarte Wahrheiten oder die Metaphysik erkannt), verschließe sich jedoch heilsam *„der unseligen, alles zerstörenden Methode, alle Erscheinungen der moralischen Welt erklären, alles Wunderbare abschneiden, überall menschlicher Weise Wirkung aus Ursach herleiten zu wollen, unter dem Namen des Zufalls übersehene, nicht beobachtete anzunehmen, und das ewige Wirken der Urkräfte zu verkennen“*.³⁵ Hier klagt geradezu der Schicksalsgedanke die Unabhängigkeit der Religion gegenüber einer kausalen Welterklärung und einer rational-verständigen Fassung religiöser und moralischer Vorstellungen und Empfindungen ein. Das Schicksal sei ein im Inneren die Individuation des Menschen Bestimmendes, an dem die Persönlichkeit/Charakter ausgebildet wird.

Humboldt kann das Schicksal sogar als „Stoff“ begreifen, anhand dessen sich der Mensch überhaupt erst frei bestimmen kann bzw. muss. Gleichwohl bemerkte Humboldt unüberbrückbare Aporien, die sowohl den antiken Schicksalsbegriff wie die christliche Vorsehung betreffen. Indem das Griechentum (als Ideal) im *„Lichte der Anschauung“* das *„Absolute in der Totalität der Welt findet“*, übergeht es den darin liegenden Widerspruch zum Einzelnen und kann ihn nur in der Idee des Schicksals in ein *„allgemeines Gleichgewicht“* überführen. In das gleiche Dilemma gerate aber auch das *„Christentum“*, wenn es im *„Hell-dunkel des Gefühls“* das *„Absolute in der Tiefe des Ichs“* aufsuche. Soll nicht Verzweiflung die Oberhand gewinnen, dann müsse die *„Idee der Gnade und Versöhnung durch Wunder“* einen vollkommenen Ausgleich erwirken. Einen Vermittlungsweg oder gar eine neue Synthese zwischen dem *„Griechentum“* und dem *„Christentum“* sah Wilhelm von Humboldt, wenn auch nur mit großer Schwierigkeit, dann doch: *„Die einzige Ausgleichung ist, dass das wahrhaft nicht bloß (wie bei den Griechen) symbolisch Höchste durchaus nicht bestimmt ist, sich in seiner Totalität in dem Wesen eines Menschen oder einer Nation darzustellen, dass es in der Wirklichkeit nur theilweise erscheinen, als Ganzes aber nur von dem Gedanken, nur in der Tiefe der Brust, und nur in einzelnen glücklichen Augenblicken angeschaut und geahndet werden kann.“*³⁶

35 Sie [die Schicksalsidee der Griechen] zog dieselbe [die Religion] von dem Himmel, als einem abgesonderten, uns unzugänglichen Sitze herab, und senkte sie mitten in die Natur, aus deren wundervollen Kräften und ihrem rätselhaften Zusammenwirken doch nur jenes unverstandene Schicksal hervorgehen konnte.“ Ebd., S. 153.

36 Wilhelm von Humboldt: *Werke. Paralipomena*, hrsg. v. Albert Leitzmann. Bd VII.2, Berlin (1908), S. 615f. (Nachdruck 1968) (= *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften Bd. VII).

Die Bildung der Menschheit erfolge in der Bildung eines jeden Einzelnen. Besonders greifbar wird dies in Humboldts Äußerungen seiner Frau gegenüber nach dem Tode des Sohnes Wilhelm (1803). Interessanterweise konnte Humboldt diesen Schlag durchaus positiv mit seinem Bildungsbegriff deuten. Persönliches Glück ist eben nur etwas am Äußerlichen Haftendes. Erst im Alter treten positiv besetzte Bilder des Vorsehungsglaubens wieder stärker hervor, die dann bis hin zur Verwendung christologischer Termini reichten, wie etwa der Nächstenliebe, Demut usw., und damit Anlass boten, von dem „Christen“ Humboldt zu sprechen. Aber das Für und Wider in der Abwägung hat gleichwohl Grenzen. Der Vorsehungsglaube, der sich auf das einzelne Wehe und Wohl bezieht, ja in der göttlichen Vorsehung, wie bei pietistischen Vorstellungen, eine in das persönliche Leben wundertätig eingreifende, lenkende und regierende Größe sah, wird ihm gedanklich freilich fremd bleiben.

Bildung ist vor allem ein sich ins Unendliche erstreckender Prozess der Selbstbildung, der aber am Ende immer eines Ausgleiches bedarf, der im Unendlichen verankert wird, aber sich keineswegs von selbst mit christlichen Inhalten füllt oder gar gefüllt werden muss. Ein Lehrer kann in diesem Sinne Bildung „nur“ anregen, kann, wie eine Hebamme, Hilfe leisten. Das „Nur“ jedoch ist seine höchste Würde. Das „Nur“ ist hier keine Defizitbeschreibung, sondern das Höchste, was überhaupt möglich und anzustreben ist. Eine „Erkenntnis“, eine Idee, die nicht zur eigenen und damit zur neu geborenen Erkenntnis, zu einem Ideal, wird, ist keine solche. Angeregt wird die dazu nötige Einbildungskraft durch die Kunst, die damit nicht mehr eine Helferin der Moral oder Religion ist, indem sie deren Inhalte anschaulich ausdrückt, sondern zu einer gleichberechtigten „Schwester“, die an der Veredelung des Menschen beteiligt ist. Die Kunst vermittelt zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem, zwischen Irdischem und Unendlichem. „*Ausbildung und Verfeinerung muss das bloss sinnliche Gefühl erhalten durch das Aesthetische. Hier beginnt das Gebiet der Kunst, und ihr Einfluss auf Bildung und Moralität.*“³⁷ Ja, er kann sogar von der „*Religion der Kunst*“ (I, 66) sprechen, die auf die „*moralische Bildung*“ des Menschen im höheren Sinne einwirke. Vorausgesetzt sei (hier im Hinblick auf die Poesie) „*die Anerkennung sittlicher Pflicht, und die Notwendigkeit sich dieser zu unterwerfen; dazu religiöses Gefühl, Überzeugung von einem höchsten Wesen, Glaube und vertrauende Liebe, Zuversicht, dass mit dem Tode das wahre Daseyn des Menschen erst beginne*“ (VII, 658). Der damit gesetzte Bildungsbegriff bein-

37 Wilhelm von Humboldt: *Werke. 1785-1795*, hrsg. v. Albert Leitzmann. Bd I, Berlin (1903), S. 59 (Nachdruck 1968) (= *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften Bd. I).

hältet keine Kritik oder gar den Aufruf zur Abschaffung eines an Realien oder an Zielen oder Kompetenzen orientierten Unterrichts. Der Blick ist viel weiter gespannt. Er berücksichtigt allerdings die Vielfalt individuellen Lebens und zugleich auch die Vielfalt religiöser Vorstellungen. Ihr Kern im Menschen wird genau wie in der moralischen Bildung als Selbstbildungsprozess angesehen, den man nur anregen, aber nie wirklich lehren oder bewirken kann: „*Denn alle Bildung hat ihren Ursprung in dem Innren der Seele, und kann durch äussre Veranstaltungen nur veranlasst, nie hervorgebracht werden.*“ (I, 70)

Ausblick

Ein kleiner Ausblick sei noch erlaubt: Humboldts „*Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*“³⁸, geschrieben in Burgörner 1791/92, wurden vollständig erst nach Humboldts Tod veröffentlicht. Der darin enthaltene politische Zündstoff war offenbar allzu groß und schreckte die Verleger und wohl auch am Ende Humboldt selbst ab.

Humboldt ging es nicht um die Abschaffung des Staates zugunsten eines schrankenlosen Individualismus⁷ oder war gar ein Aufruf zur Anarchie, das ist wichtig zu betonen. Konservative u. a. haben ihm das immer wieder vorgeworfen. Sein Grundgedanke: Der Staat wird zunächst rein funktional betrachtet. Er soll für den Menschen da sein. In einem Staat sollen die Bürger zu Menschen werden dürfen. Bürger sind sie von Rechts wegen, zu Menschen sollen sie sich bilden. Dafür fordert Humboldt den größtmöglichen Freiraum. Es bedeutet für den Staat: Er hat letztlich nur eine wesentliche Aufgabe: Er soll vor Unmittelbarkeit schützen. Eine reine Schutzfunktion hat er also, nach innen wie nach außen.

Das ist beileibe nicht wenig. Und das bedeutet, dass menschliche Organisationsformen, wie die Wissenschaft, das Bildungswesen, die Kunst und eben auch die Religion, unangetastet bleiben sollen. Der Staat soll hier fördernd eingreifen, aber in dem Sinne, dass er die freie Ausübung schützt und eben nicht einschränkt. Der Gedankengang, der heute auch zu einem Großteil in unserem Grundgesetz verankert ist, war damals ungeheuer. Was aber zugleich werden soll – die Religion ist keine Staatsangelegenheit. Dies würde ihren für den Menschen veredelnden Charakter zerstören, wenn der Staat bestimmen wollte, was die Leute zu glauben haben. Es geht Humboldt also keineswegs um die Abschaffung von Religion. Es entspricht vielmehr ihrem Wesen. Genauso urteilte er übrigens über staatlich geförderte Erziehungsanstalten. Und er setzt noch etwas

38 Ebd., S. 97-254.

hinzu: Jeder Mensch könne seine moralischen Pflichten erkennen. Dazu braucht es keine Religion, auch wenn sie, wie gesagt, fördernd und veredelnd einwirkt und dem Pflicht- und Tugendstreben hilfreich zur Seite tritt.

Aber die Humboldt so wichtige Individualität des Menschen muss es auch bedingen, dass in ihm gar keine Religion zur Praxis wird, also in Empfindungen oder in Frömmigkeitsleben übergeht. Dem muss der Staat also auch Rechnung tragen, kann also nicht irgendeine Religion oder Weltanschauung bevorzugen. Heute würde man sagen: Der Staat ist zu größtmöglicher weltanschaulicher Neutralität verpflichtet. Humboldt stellte sich dies in Fragen der Bildung wie in Religionsfragen als ein Reich freier Geister vor, wie es einem Leibniz oder wie es Luther sogar im Gedanken des Priestertums aller Gläubigen vorschwebte, indem sich die Glaubenden selbst Gesetze zu geben vermögen. Wirklich frei gelebte Religion und/oder Moralität bildet sich in einer Gemeinschaft, die sich in der unabschließbaren Selbstbildung des Menschen ein Fundament gibt. Ein Abschlussgedanke, die regulative Idee eines höchsten Gutes, der durch die Vorstellung von Ordnung, Vorsehung sowie Glücks- und Vollkommenheitsgehalten, das Tugendstreben des Menschen stabilisiert, veredelt und in eine Übereinstimmung bringen kann, ist wünschenswert, aber für den rein nach dem Sittengesetz lebenden Menschen keine Bedingung mehr.

Am Abschluss zum Anfang: Humboldt führte den Namen Luthers selten in seinen Schriften an. Er würdigte seine Bibelübersetzung, ja, aber das geschieht auch noch heute. Welcher gebildete Mensch sollte sich dieser Würdigung verschließen? Er nennt ihn denn aber doch noch an vermeintlich entfernter Stelle. In seiner *„Geschichte des Verfalls und Unterganges der griechischen Freistaaten“* (1807) nennt Humboldt gleichsam die großen Bewegter, durch die der *„Begriff der Menschheit“* eine *„erweiternde Gestalt“* (III, 207) erhalten habe. Humboldt betitelt sie als *„eigentlich idealische Charaktere“*, die *„das Vorrecht besitzen einzeln zur Gattung zu werden.“* (III, 208) Ihre Anzahl sei natürlich nur klein, insbesondere wenn man noch darin unterscheidet, wer von diesen nicht nur mit Ideen, sondern zudem in konkreten Handlungen gewirkt habe. Für die neuere Zeit sind es ausschließlich zwei Namen: Martin Luther und Friedrich der Große. Einschränkend setzte Humboldt hinzu, natürlich träten in einem Individuum immer nur *„Züge, nur Elemente der Idealität“* in Erscheinung. Da haben wir wieder beide Sphären: Den Staat und die Religion. Und wenn es eines der spannendsten Felder der heutigen Zeit zu benennen gilt, dann ist es wohl das Verhältnis von Staaten und Religionen oder ganz konkret von Staat und Christentum und Islam in Deutschland.

