

Von Novalis für Europa lernen?

So oft im polyphonen Europadiskurs der vergangenen Jahre der Versuch einer Bestimmung dessen unternommen wurde, was denn die innere Identität dieses Europa jenseits einer bloßen Zweckgemeinschaft für Wirtschaft und Sicherheit ausmache, gelangte ein Text in großer Regelmäßigkeit zu Ehren der Zitation. Gemeint ist die in wenigen Wochen zwischen Anfang Oktober und dem 9. November 1799 entstandene Europa-Rede des Freiherrn Georg Philipp Friedrich von Hardenberg (1772–1801), genannt Novalis. Vorgetragen wurde sie am 13. oder 14. November 1799 beim Jenaer Romantikertreffen, und erstmals 1826 auf Veranlassung des Verlegers Georg Reimer fast vollständig unter dem nicht von Novalis stammenden Titel „Die Christenheit oder Europa“ gedruckt¹.

Bereits die ersten Sätze dieses Textes lassen erahnen, worin die Ursache für seine aktuelle Beliebtheit liegen dürfte:

„Es waren schöne glänzende Zeiten“, so heißt es in betont schwebender Datierung, „wo Europa ein christliches Land war, wo *Eine* Christenheit diesen menschlich gestalteten Welttheil bewohnte; *Ein* großes gemeinschaftliches Interesse verband die entlegensten Provinzen dieses weiten geistlichen Reichs. – Ohne große weltliche Besitzthümer lenkte und vereinigte *Ein* Oberhaupt, die großen politischen Kräfte“ (507)².

Was Novalis seinen Lesern in dieser wie ein Fanal der Sehnsucht und der Rückkehr klingenden Exposition vor Augen führt, ist das Bild eines Kontinents, dessen Homogenität durch die gemeinsame Religion und die Weisheit der geistlichen Führer gestiftet wird – eine wahre Steilvorlage für heutige Verfechter eines Vereinigten Europa auf der gemeinsamen Basis genuin christlicher Werte.

Doch hält dieser geschichtsphilosophische Essay wirklich, wofür er im aktuellen Europadiskurs vereinnahmt wird? Lassen sich diesem frühromantischen Zeugnis aus der Zeit an der Schwelle zum 19. Jahrhundert Impulse abgewinnen, die am Beginn des 21. Jahrhunderts zu einer Präzisierung der strittigen Unbestimmtheit einer europäischen Identität beitragen können? Gibt es triftige Gründe dafür, weshalb Europapolitiker noch heute Novalis lesen sollten? Oder müssen wir nach eingehender Prüfung doch von einem „unnützen“³ Aufsatz sprechen, wie dies der ungekrönte König der Romantik, Ludwig Tieck, bereits 1837 unverblümt getan hat?

Zur Beantwortung dieser Fragen soll in einem ersten Schritt zunächst die Struktur des Textes nachgezeichnet werden, um zu verdeutlichen, wie Novalis darin die abendländische Geschichte triadisch als Heilsgeschichte entwickelt. Dem τέλος,

dem Ziel dieser Heilsgeschichte widmet sich dann der darauffolgende Abschnitt, ehe abschließend der von Novalis genannte „Zauberstab der Analogie“ auch mit Blick auf unsere Gegenwart angewandt werden soll, um nach der Relevanz dieses romantischen Referenztextes für den aktuellen Europadiskurs zu fragen.

Zur Struktur der Europa-Rede

Novalis gliedert seine Beschreibung der Geschichte des christlichen Europa cum grano salis in sieben Schritte: Am Anfang steht der Preis des Mittelalters, der „ächt-katholischen oder ächt christlichen Zeiten“ (509), und damit gleich einer der aufsehenerregendsten Züge des Essays, der die erwachende Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts stark befruchtet hat. Europa folgt, wie eingangs zitiert, der Leitung der Kirche. Ein Papst vermittelt Frieden zwischen den Königen und zwischen den Völkern. Mit klugem Rat und sakramentaler Hilfe lenkt die „Zunft“ (507) der Priester das Leben der einzelnen Menschen im Sinn des Topos „vita est navigatio“ (das Leben ist eine Seefahrt) durch die Unbilden des Erdenlebens der „himmlischen Heimath“ (508) entgegen.

Doch Geschichte ist für Novalis „Oszillation, ein Wechsel entgegengesetzter Bewegungen“ (510), und so läßt der Ausschlag des Pendels in die Gegenrichtung nicht lange auf sich warten. Denn noch ist „die Menschheit für dieses herrliche Reich nicht reif, nicht gebildet genug“, noch kann sie dem „Drucke des Geschäftslebens“ (509) nicht standhalten. Die Geistlichen richten sich allmählich allzu irdisch ein, vernachlässigen ihr eigentliches Amt, werden geistig träge und ergeben sich den „niedrigen Begierden“ (510). Die Menschen tauschen „Glauben und Liebe“ gegen „Wissen und Haben“ (510), bis die Erosion des Religiösen solche Ausmaße annimmt, daß eine Gegenbewegung unausweichlich wird.

Als „ein feuerfangender Kopf“ (511) namens Martin Luther zum Aufstand ruft, kommt es zur Reformation als Revolution. So berechtigt für Novalis dieses Aufbegehren der protestantischen „Insurgenten“ (511) gegen die aufgezeigten Mißstände ist, so fatal sind seiner Ansicht nach die Folgen für das Christentum. Denn im Ergebnis ist nicht nur die Teilung der „untheilbaren Kirche“, die Gefangennahme der Religion in „Staats-Gränzen“ (511) und der damit einhergehende Verlust ihres „großen politischen friedestiftenden“ (512) Einflusses zu verzeichnen. Auch dringt „irdische Wissenschaft in die Religionsangelegenheit“ (512) ein. Der Glaube selbst gerät unter die Herrschaft der „Philologie“ (512), das Wort Gottes wird durch die Schuld des Reformators und seiner Nachfolger der trockenen Buchstabengelehrsamkeit ausgeliefert.

Auch hier läßt die oszillierende Gegenbewegung in Gestalt der „Regeneration“ (513) des Christentums in der Gegenreformation nicht lange auf sich warten, welche Novalis fast ausschließlich als Werk des Jesuitenordens betrachtet. Dieser „ge-

genreformatorischen Pioniertruppe“⁴ gelingt es, erneut den ganzen „Zauber des katholischen Glaubens“ (514) zu entfalten, die Botschaft Christi bis an die Enden der Erde zu tragen und zumindest den „päpstlichen Stuhl“ vor dem Ansturm der lutherischen „Genossen des Teufels“ (514) zu retten. Zugleich beginnen jedoch auch die in der Reformation ausgesäten Samen zu keimen. „Die guten Köpfe aller Nationen“, heißt es, „waren heimlich mündig geworden, und lehnten sich ... gegen verjährten Zwang auf“ (515). „Das Licht war wegen seines mathematischen Gehorsams und seiner Frechheit ihr Liebling geworden. Sie freuten sich“, so Novalis in ironisch-symbolischem Spiel mit dem *Licht der Aufklärung* und der Lehre Isaac Newtons von der Zerlegung des weißen Sonnenlichts, „daß es sich eher zerbrechen ließ, als daß es mit Farben gespielt hätte, und so benannten sie nach ihm ihr großes Geschäft, Aufklärung“ (516). Für die christliche Religion ist auch diese neue Epoche verheerend. Mit „Toleranz“ als „Losungswort“ wird, sobald sich nur „irgendwo ein alter Aberglaube an eine höhere Welt“ (516) regt, dergleichen mit vereinter Kraft zum Erliegen gebracht. Zwar bringt das Zeitalter der Aufklärung „Gelehrsamkeit“ und Freiheit, aber sie führt auch „Religions-Haß“ herauf, Materialismus und Anthropozentrik, dazu den Haß gegen „Fantasie“ und Kunst (515).

Damit hat Novalis die Geschichte Europas bis an die „staatsumwälzenden Zeiten“ (517) seiner Gegenwart am Ende des 18. Jahrhunderts herangeführt. Die zur Zeit der Abfassung der Europa-Rede immer noch in ihren Ausläufern das geistige Klima des Landes mitbestimmende Aufklärung hat die alte europäische Ordnung in Trümmer gelegt. Die „zweite Reformation“ (517), gemeint ist die Französische Revolution, hat nicht nur die Staatsordnung umgeworfen, sondern durch die erzwungene Sedisvakanz nach dem Tod Pius' VI. im Exil von Valence am 29. August 1799 auch die Ordnung der Kirche.

An diesem Punkt der totalen Vernichtung – die Parallele zu den Anfängen unseres heutigen Vereinigten Europa ist evident – sieht der junge Geschichtsphilosoph nun die Zeit für einen Neuanfang, eine Neuschöpfung Europas gekommen. Er sieht sich am Ende einer Epoche und an der Schwelle zum Anbruch „einer neuen Welt“ (519), deren „Herzschlag“ (521) er bereits gewiß zu spüren vermeint. Indem Novalis nach seiner Tour de Force durch Vergangenheit und Gegenwart im folgenden anhebt, poetisch die Keime einer möglichen neuen Entwicklung zu entdecken, tritt die triadische Grundstruktur seiner Europa-Rede deutlich hervor. Denn aufbauend auf Johann Gottlieb Fichte und Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, dessen frisch erschienene „Reden über die Religion“ er sich Mitte September durch einen Expressboten aus Jena nach Weißenfels hatte bringen lassen, entwickelt Novalis die abendländische Geschichte als Heilsgeschichte. Wie viele seiner Vorgänger, zu nennen wären neben den beiden Erwähnten etwa auch Gotthold Ephraim Lessing, Johann Gottfried Herder, Immanuel Kant und Friedrich Schiller, betrachtet er Geschichte teleologisch, als auf ein τέλος, ein Ende und Ziel, einen Zweck, eine Vollendung hin ausgerichtet.

Der „Zauberstab der Analogie“ und die „heilige Zeit des ewigen Friedens“

Wie gewinnt nun Novalis seine Vorstellung von diesem τέλος? Aufschlußreich hierfür ist Novalis' Auffassung von dem Verhältnis von Geschichte und Prophetie, das er kurz und prägnant in einer Notiz festgehalten hat, die sich in unmittelbarer zeitlicher Nähe zur Konzeption seiner Europa-Rede befindet. Sie lautet: „(Ächt historischer Sinn ist der prophetische.) / Visions Sinn – Erklärbar aus dem tiefen unendlichen Zusammenhange der ganzen Welt“ (601). Geschichte muß also daraufhin befragt werden, ob sie Erkenntnisse über einen in der Zukunft liegenden utopischen Zustand liefern kann. Erst wenn dies der Fall ist, liegt für Novalis ein wahrhaft „historischer Sinn“, das heißt ein wirkliches Verständnis für die Vergangenheit vor.

Anders gewendet haben wir in dieser Auffassung den Grund dafür zu sehen, weshalb Novalis zu Beginn seiner Rede überhaupt dieses vielzitierte historische Vorbild präsentiert. Denn haben die dort evozierten „ächtkatholischen oder ächt christlichen Zeiten“ (509) auch nicht die Vollendung erreicht, bedeuten sie für Novalis doch einen Fixpunkt in der Geschichte, von dem aus ein „Analogieschluß“⁵ auf das anbrechende neue Zeitalter gezogen werden kann. Explizit heißt es im Text: „An die Geschichte verweise ich euch, forscht in ihrem belehrenden Zusammenhang, nach ähnlichen Zeitpunkten, und lernt den Zauberstab der Analogie zu gebrauchen“ (518).

Novalis, „im Schoße der protestantischen Kirche geboren und erzogen“⁶, wie Heinrich Heine zu Recht in seiner „romantischen Schule“ betont, wollte demnach keineswegs das katholische Mittelalter oder eine wie auch immer geartete theokratische Hierarchie an sich glorifizieren. Dieser Vorwurf, der ihm bereits unmittelbar nach der ersten Lesung seines Textes gemacht wurde, zielt ins Leere. Er mußte vielmehr zunächst in hinführenden Präludien das historische Material so darbieten, daß sich eine Geschichtsprophetie aus ihm ableiten ließ. Das verklärende Bild des Mittelalters zu Beginn hat also die Funktion, die Plausibilität des Gedankengangs auf die utopische Idee hin zu unterstützen und den Glauben der potentiellen Hörer daran zu wecken, daß ein solches Idealbild schon einmal geschichtlich Gestalt gewonnen hat und daher einmal wieder, nun allerdings auf einer höheren Stufe, Gestalt gewinnen wird und gewinnen muß.

Von dieser Warte aus entwickelt Novalis im letzten Abschnitt der Europa-Rede seine Vision von diesem τέλος der Geschichte. Quellpunkt seiner Überlegungen ist ihm, wie schon angeklungen, seine unmittelbare Gegenwart. Die Europa mit wenigen Unterbrechungen seit 1792 im Gefolge der Französischen Revolution zerfleischenden militärischen Auseinandersetzungen waren mit Beginn des zweiten Koalitionskrieges gegen Frankreich im März 1799 in eine neue Phase getreten. Napoleon stand mit seiner Armee zunächst noch in Ägypten, Frankreich befand sich innenpolitisch in einer Krise, und der Stuhl Petri war nach dem Tod Pius' VI. nach

wie vor und noch für längere Zeit verwaist. Am 9. Oktober, also genau in den Tagen, als Novalis seinen Essay begann, erreichte Napoleon in Fréjus wieder französischen Boden, am 9. November, als die Arbeit an der Europa-Rede gerade beendet war, stürzte Napoleon im Staatsstreich des 18. Brumaire das Direktorium.

Vor diesem zeitgeschichtlichen Hintergrund verwundert die Bemerkung des jungen Romantikers nicht, daß „die Mangelhaftigkeit und Bedürftigkeit der bisherigen Staatseinrichtungen ... in furchtbaren Phänomenen offenbar geworden“ seien, und daß es „auf dem Standpunkt der Kabinetter“ unmöglich sei, „daß weltliche Kräfte sich selbst ins Gleichgewicht“ setzen und einen ersehnten „Waffenstillstand“ herbeiführen könnten (522). Allein ein „drittes Element, das weltlich und überirdisch zugleich ist“ (522), kann für ihn diese Aufgabe lösen.

Denn der Krieg, so fährt Novalis in der ihm eigenen poetischen Sprachgewalt fort, „wird nie aufhören, wenn man nicht den Palmzweig ergreift, den allein eine geistliche Macht darreichen kann. Es wird so lange Blut über Europa strömen bis die Nationen ihren fürchterlichen Wahnsinn gewahr werden, der sie im Kreise herumtreibt, und von heiliger Musik getroffen und besänftigt zu ehemaligen Altären in bunter Vermischung treten, Werke des Friedens vornehmen und ein großes Liebesmahl, als Friedensfest, auf den rauchenden Wahlstätten mit heißen Thränen gefeiert wird“ (523).

Und dann folgt der entscheidende Satz, auf den Novalis mit seinen historischen Präludien hingearbeitet hat: „Nur die Religion kann Europa wieder aufwecken und die Völker sichern und die Christenheit mit neuer Herrlichkeit sichtbar auf Erden in ihr altes friedentiftendes Amt installieren“ (523). Wie dieses in prophetischer Naherwartung als unmittelbar bevorstehend erhoffte neue goldene Zeitalter, diese „heilige Zeit des ewigen Friedens“ (524), aussehen könnte, wird von Novalis allerdings im folgenden nicht deutlich entworfen. Er nähert sich diesem kommenden Äon nur durch Bilder und Rätselworte. Nichts wäre diesem „Meisterstück der religiösen Redekunst“⁷, dieser poetisch-prophetischen Rede auch unangemessener, als die Frage nach begrifflicher und theologisch-dogmatischer Stringenz. Novalis schreibt:

„Noch sind alles nur Andeutungen, unzusammenhängend und roh, aber sie verrathen dem historischen Auge eine ... neue Geschichte, eine neue Menschheit, die süßeste Umarmung einer jungen überraschten Kirche und eines liebenden Gottes, und das innige Empfängniß eines neuen Messias in ihren tausend Gliedern zugleich“ (519).

Er führt dieses Bild, das den religiösen Erotiker der nahezu zeitgleich entstandenen „Hymnen an die Nacht“ aufblitzen läßt, noch etwas weiter:

„Wer fühlt sich nicht mit süßer Schaam guter Hoffnung? Das Neugeborene wird das Abbild seines Vaters, eine neue goldne Zeit mit dunkeln unendlichen Augen, eine profetische wunderthätige und wundenheilende, tröstende und ewiges Leben entzündende Zeit sein – eine große Versöhnungszeit, ein Heiland, der wie ein ächter Genius unter den Menschen

einheimisch, nur geglaubt nicht gesehen werden (kann), und unter zahllosen Gestalten der Gläubigen sichtbar, als Brod und Wein, verzehrt, als Geliebte umarmt, als Luft geathmet, als Wort und Gesang vernommen, und mit himmlischer Wollust, als Tod, unter den höchsten Schmerzen der Liebe, in das Innre des verbrauchenden Leibes aufgenommen wird“ (519f.).

Unter Aufgreifen der alten apokalyptisch-chiliastischen Gedanken von einer Wiederkehr Christi und ihrer spiritualistischen Umwandlung in die Vorstellungsförm eines dritten Zeitalters des heiligen Geistes hat der Traum des jungen Romantikers von einem künftigen goldenen Zeitalter als τέλος der Geschichte hier seine umfassende, geschichtsprophetische Verkörperung gefunden – und dies in einer genialen Synthese aller Ideen, die Novalis selbst wie seine gleichgestimmten Zeitgenossen erfüllten. Er verband das politische Einheitsideal, wie er es bereits in seiner 1798 in den „Jahrbüchern der Preußischen Monarchie“ erschienenen Fragmentensammlung „Glauben und Liebe oder Der König und die Königin“ formuliert hatte, und das wissenschaftliche Einheitsideal, das in der Europa-Rede als das Symptom der neuen Zeit gleichfalls aufgerufen wird, mit der vor allem im Pietismus fortwirkenden Idee eines kommenden tausendjährigen Reiches und Gottesstaates. Dabei ist zu betonen, daß der Text trotz des apokalyptischen Tonfalls, mit dem Novalis „das neue Jerusalem“ als „die Hauptstadt der Welt“ erwartet, keinen Zweifel an der unbedingten Diesseitigkeit dieses kommenden Friedensreichs läßt (524).

Diese irdische Zukunft aus der Kraft der Religion heraufzuführen, den „Geburtsvorgang der neuen Zeit“⁸ zu beschleunigen und der Vollendung zuzuführen, ist im teleologischen Geschichtsverständnis des Novalis unverhandelbare Aufgabe der europäischen Christenheit. „Die andern Welttheile warten“, mahnt er am Ende seiner Rede, „auf Europas Versöhnung und Auferstehung, um sich anzuschließen und Mitbürger des Himmelreichs zu werden“ (524). Aus diesem Grund müsse die Christenheit „wieder lebendig und wirksam werden“ (524). Es müsse sich aus den Ruinen der alten Kirche wieder „eine sichtbare Kirche ohne Rücksicht auf Landesgränzen bilden, die alle nach dem Ueberirdischen durstigen Seelen in ihren Schooß“ aufnehme und „das alte Füllhorn des Seegens wieder über die Völker“ ausgieße (524).

Noch ein letztes Mal fällt Novalis zum Abschluß in den prophetischen Sprachgestus:

„Aus dem heiligen Schooße eines ehrwürdigen Consiliums wird die Christenheit aufstehn, und das Geschäft der Religionserweckung, nach einem allumfassenden, göttlichen Plane betrieben werden. Keiner wird dann mehr protestiren gegen christlichen und weltlichen Zwang, denn das Wesen der Kirche wird ächte Freiheit seyn, und alle nöthigen Reformen werden unter der Leitung derselben, als friedliche und förmliche Staatsprozesse betrieben werden“ (524).

Wann genau dieses „Reich des Geistes“⁹ Wirklichkeit werden wird, darüber schweigt sich der Dichter aus. Aber daß es Wirklichkeit werden wird, davon gibt er sich überzeugt:

„Wann und wann eher? darnach ist nicht zu fragen. Nur Geduld, sie wird, sie muß kommen die heilige Zeit des ewigen Friedens, wo das neue Jerusalem die Hauptstadt der Welt seyn wird; und bis dahin seyde heiter und muthig in den Gefahren der Zeit, Genossen meines Glaubens, verkündigt mit Wort und That das göttliche Evangelium, und bleibe dem wahrhaften, unendlichen Glauben treu bis in den Tod“ (524).

Mit diesen Worten schließt Novalis seine poetische Vision vom τέλος der Geschichte – eine Vision, die ihre Logik und zwingende Überzeugungskraft aus der Aufeinanderfolge der Gedanken, aus dem im Text selbst geforderten Gebrauch des „Zauberstabs der Analogie“ erhält. Noch einmal hat er damit am Ende der Rede anklingen lassen, daß es ihm weder darum zu tun ist, den Hörern „eine rosige Zukunft im Schafstall der Religion zu prophezeien“¹⁰, noch sie zur Restauration der „ächtkatholischen“ (509) Zeiten vergangener Jahrhunderte zu ermuntern¹¹.

Die Idee und Verkündigung des goldenen Zeitalters besteht für Novalis gerade nicht in einer rückwärtsgewandten Welt- und Wirklichkeitsflucht, sondern sie beinhaltet eine geistige Programmbildung, welche in einer grausamen Gegenwart die Tatkräfte der Verbesserung wecken, die bestehenden Zustände verändern will und diese Veränderung von einer innerlichen Erweckung und Umwandlung des Menschen abhängig macht. Sie ist bei aller Tendenz zur historischen Rückschau eindeutig in die Zukunft gerichtet und auch in der visionären Vergegenwärtigung des Zukunftsziels noch „Ausdruck eines der Gegenwart zugewandten, kulturrevolutionären Willens“¹².

Europa neu denken

„Allein was sollen uns solche Träume?“¹³ – ist man versucht, auch heute noch mit Thomas Mann zu fragen. Sie sollten zunächst einmal nicht, wie häufig geschehen, als Steinbruch prägnanter, aber aus dem Kontext herausgelöster Zitate mißbraucht werden, um das „Hohelied der Katholizität“¹⁴ anzustimmen, und die europäische Christenheit zur Rückkehr in den Schoß der „una sancta ecclesia catholica“ als Allheilmittel für die schmerzenden Wunden der Postmoderne aufzufordern. Dieser Flucht unter den Mantel der katholischen Kirche in das träumerische Halbdunkel alleinseligmachender reiner Lehre „bis mitten in die Ultramontanei“¹⁵ hinein wollte Novalis mit seiner Europa-Rede mit Sicherheit nicht Vorschub leisten.

Es gibt gleichwohl Gründe, weshalb es im Blick auf den aktuellen Europadiskurs auch heute noch fruchtbar sein kann, dieses frühromantische Zeugnis aus dem bewegten Herbst des Jahres 1799 zu lesen. Wenigstens ein Leitgedanke sei hier zum Abschluß genannt.

Angesichts der jüngsten Verwerfungen im europäischen Einigungsprozeß sind wir gerade im „Drucke des Geschäftslebens“ (509) dringender denn je aufgefordert, wieder klar zu formulieren, was wir überhaupt meinen, wenn wir von Europa spre-

chen. Denn geographisch würde man diese Halbinsel am westlichen Rand Asiens kaum als einen Kontinent bezeichnen können. Und ethnisch ist dieser „menschlich gestaltete Welttheil“ (507) durch eine außerordentliche Vielfalt bestimmt. Ein Blick in die Geschichte zeigt: „Europa *war* nie einfach Europa, es blieb sich immer fraglich und mußte sich darum auch immer erst als Europa *begreifen*.“¹⁶ Nur seine kulturelle und religiöse Geschichte begründet, warum wir Europa überhaupt einen Kontinent nennen. Und nur im Rekurs auf dieses gemeinsame Erbe wird es uns vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Sinnkrise Europas auch wieder gelingen, Europa neu zu denken, „une certaine idée de l'Europe“¹⁷ (eine gewisse Idee von Europa) zu gewinnen – und uns damit zumindest ein Stück weit der Vorstellung von einem *τέλος* europäischer Geschichte wieder zu nähern. Die von Brüssel nolens volens anberaumte und mit „Zeit der Reflexion“ umschriebene „Denkpause“ sollte hierzu intensiv genutzt werden¹⁸.

Für dieses Unterfangen sind aus der Europa-Rede des Novalis starke Impulse zu gewinnen. Denn ruht das Fundament Europas auch auf den bekannten und gegenwärtig häufig zitierten drei Säulen, die auf ihren unterschiedlich geformten Kapitellen die Inschriften Athen, Rom und Jerusalem führen könnten, so fällt es der zum Kontinent gewordenen phönizischen Königstochter Europa doch in besonderem Maß schwer, sich gerade zu der dritten hier genannten Säule, der jüdisch-christlichen Tradition, zu bekennen. Ja, man könnte mit dem in Johannesburg geborenen, in New York und Brügge lehrenden jüdischen Professor für Internationales Recht und Europarecht, Joseph H. H. Weiler, sogar von einer sich ausbreitenden Christophobie im Europa am Ende des 20. Jahrhunderts und dem Skandal der abwesenden Stimme der europäischen Christenheit sprechen¹⁹.

Gerade das Bekenntnis zu dieser dritten Säule als einem der zentralen Bestandteile in der Entwicklung unserer europäischen Zivilisation ist jedoch ureigenste Aufgabe der europäischen Christenheit jeglicher konfessionellen Couleur und unverzichtbar für die Bestimmung dessen, was denn die innere Identität Europas wirklich ausmacht. Diesen Mut zum Bekenntnis zu einem dezidiert christlichen Europa und den Mut zur Aufforderung an die „Genossen meines Glaubens“, mit Wort und Tat an „Europas Versöhnung und Auferstehung“ aus dem christlichen Glauben heraus mitzuarbeiten, kann man noch heute von Novalis lernen (524).

Dies gilt auch und gerade in dem klaren Bewußtsein, daß es ein solches Idealbild, wie es der junge Romantiker am Beginn des Textes mit seiner poetischen Rede von den „ächt katholischen oder ächt christlichen Zeiten“ evoziert hat, und wie es gegenwärtig im unreflektierten Rekurs so manches Europapolitikers auf die christlich-abendländische Kultur fröhliche Urständ feiert, in Wahrheit so nie gegeben hat. Hier gilt es wider die „terribles simplificateurs“ genau zu differenzieren. Denn wer von den christlichen Wurzeln Europas spricht, so ist mit Wolfgang Huber anzumerken, muß zugleich sein Verhältnis zum antiken Erbe ebenso wie die jüdischen und islamischen Einwirkungen auf die europäische Entwicklung ins Auge fassen:

„So wenig es einen Grund gibt, das Christliche an Europa zu marginalisieren, so unbegründet ist es auch, Europa mit dem Christentum gleichzusetzen. Für keine Epoche der europäischen Geschichte ist dies angemessen.“²⁰

Wie aufgezeigt, teilte auch Novalis, gestärkt durch seine intensiven geschichtlichen Studien im Sommer 1799, diese einfache Sicht der Dinge nicht. Und doch hinderte ihn sein historisch fundiertes Wissen nicht daran – und dies könnte beispielgebend für die europäische Christenheit heute sein –, gerade diese eine der genannten drei Säulen, die ihm als Europäer und Christ besonders am Herzen lag, und mit der er sich zutiefst im Einklang geglaubt hat, in den Mittelpunkt seiner Reflexionen zu stellen. Es hinderte ihn nicht, sich in seiner poetisch-prophetischen Rede explizit zu einer dezidiert christlichen Vergangenheit Europas zu bekennen, die es historisch zwar nie in dieser verkärten Zuspitzung gegeben hat. Aber deren Betrachtung unter dem von Novalis in der Europa-Rede angebotenen Blickwinkel kann seinen Hörern damals wie uns heute helfen, wieder „une certaine idée de l'Europe“ zu gewinnen, und sie vermag unseren Glauben daran zu stärken, daß „auf den rauchenden Wahlstätten“ ein „friedenstiftendes“ christliches Europa dereinst wieder Gestalt gewinnen kann (523).

Von Novalis lernen heißt, den „Zauberstab der Analogie“ als methodisches Prinzip recht zu gebrauchen, und mit allen Kräften an einem Vereinigten Europa der Zukunft zu arbeiten, das, „wenn es auch sein edles Erbe der humanistischen Aufklärung feiert, seine Christophobie ablegt und weder Angst noch Verlegenheit verspürt, das Christentum als einen der zentralen Bestandteile in der Entwicklung der eigenen Zivilisation“²¹ anzuerkennen. Von Novalis lernen heißt, an der „Versöhnung und Auferstehung“ (524) eines Vereinigten Europa zu arbeiten, das im öffentlichen Diskurs über die eigene Vergangenheit und die eigene Zukunft den großen Reichtum wiederentdeckt, den die Beschäftigung mit einer seiner intellektuellen und spirituellen Haupttraditionen bietet: sein christliches Erbe.

Wenn die Lektüre dieses frühromantischen Zeugnisses dem aktuellen Europadiskurs einen Impuls in diese Richtung geben könnte, wäre allen ungekrönten Königen der Romantik zum Trotz schon viel gewonnen. Die Zeit, Europa neu zu denken, ist da – die „ändern Welttheile“ warten.

ANMERKUNGEN

¹ Zur Entstehungs- u. Druckgeschichte vgl. R. Samuel, Einleitung, in: Novalis. Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs, Bd. 3: Das philosophische Werk II, hg. v. dems. (Darmstadt ³1983) 497–506.

² Seitenangaben im Text beziehen sich auf Novalis (A. 1).

³ Zit. nach Samuel (A. 1) 502.

⁴ O. Blaschke, Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: Geschichte und Gesellschaft 26 (2000) 38–75, 41.

⁵ I. Kasperowski, Mittelalterrezeption im Werk des Novalis (Tübingen 1994) 54.

⁶ H. Heine, Die romantische Schule. Kritische Ausgabe, hg. v. H. Weidmann (Stuttgart 1997) 32.

⁷ W. Jens, „Ein großes Friedensfest auf den rauchenden Walstätten.“, in: ders. u. H. Küng, Dichtung u. Religion. Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka (München 1988) 183–202, 183.

⁸ H. Kurzke, Novalis (München 2001) 65.

⁹ M. Neumann, Europas Einheit u. die Romantik – Novalis: Die Christenheit oder Europa, Vortrag, gehalten am 4. Dezember 2003 auf der Expertentagung der Hanns-Seidel-Stiftung „Philosophie für Europa“ (Typoskript) 8.

¹⁰ T. Buchheim, „Universelle Individualität“. Zur romantischen Fiktion Europas nach Novalis, in: Europa-Philosophie, hg. v. W. Stegmaier (Berlin 2000) 49–65, 53.

¹¹ Mit Recht verweist D. Grohnert hier auf die in der Forschung bislang kaum wahrgenommene *ökumenische* Dimension dieses sich aus den Ruinen der alten Kirche wieder erhebenden Christentums; vgl. ders., Fin-de-siècle-Visionen an der Schwelle vom 18. zum 19. Jahrhundert. Chaos u. Goldenes Zeitalter in Novalis' Heinrich von Ofterdingen, in: Kontinuität u. Wandel, Apokalyptik u. Prophetie. Literatur an Jahrhundertsschwellen, hg. v. D. Jacobsen (Frankfurt 2001) 61–82, 69.

¹² H.-J. Mähl, Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie u. zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen (Heidelberg 1965) 385.

¹³ Th. Mann, Von deutscher Republik. Gerhart Hauptmann zum sechzigsten Geburtstag, in: ders., Essays II. 1914–1926, hg. v. H. Kurzke (Frankfurt 2002) 514–559, 535.

¹⁴ Jens (A. 7) 185.

¹⁵ J. v. Eichendorff, Libertas u. ihre Freier. Ein Märchen, in: ders., Dichter u. ihre Gesellen. Erzählungen II, hg. v. B. Schillbach u. H. Schulz (Frankfurt 1993) 559–595, 563.

¹⁶ W. Stegmaier, Vorwort, in: Europa-Philosophie, hg. v. dens. (Berlin 2000) V–VIII, VI.

¹⁷ In Anlehnung an das exklusive französische Schlagwort „une certaine idée de la France“; vgl. R. C. Meier-Walser u. B. Rill, Europas Identität. Einleitender Blick in seine gemeinsame Geschichte, in: Der europäische Gedanke. Hintergrund u. Finalität, hg. v. dens. (Grünwald 2001) 5–8, 6.

¹⁸ Vgl. http://europa.eu.int/constitution/referendum_de.htm (1. Januar 2006).

¹⁹ Vgl. J. H. H. Weiler, Ein christliches Europa. Erkundungsgänge. Mit einem Vorwort v. E.-W. Böckenförde (Salzburg 2004) 75 f.

²⁰ W. Huber, Die jüdisch-christliche Tradition, in: Die kulturellen Werte Europas, hg. v. H. Joas u. K. Wiegandt (Frankfurt 2005) 69–92, 70.

²¹ Weiler (A. 19) 22.