

Martina Bär

## Selbstwerdung und Gottebenbildlichkeit. Der relationale Bildungsbegriff des frühen Friedrich Schlegel

*Der Frühromantiker Friedrich Schlegel entwickelte einen Bildungsbegriff, der die Selbstwerdung und die Restitution des gottebenbildlichen Potentials im Menschen zum Ziel hat. Bildung bedeutet bei Schlegel Entwicklung. Der menschliche Entwicklungsprozess ist nur durch intersubjektive Beziehungen möglich. Denn der Mensch kann weder allein aus sich selbst heraus noch in Übereinstimmung mit den gesellschaftlichen Normen ein selbstbestimmtes und gottebenbildliches Individuum werden. Er ist insbesondere auf interpersonale Liebe angewiesen, die seine Bildung in Richtung Selbstwerdung fördert. Neben der partnerschaftlichen Liebe spielt die Kunst eine wesentliche Rolle für die ganzheitliche Entwicklung. Der Selbstwertungsprozess zielt auf intrapsychische Versöhnung der Gegensätze von Mann und Frau, Endlichkeit und Unendlichkeit ab. Die Vollendung der Bildung des einzelnen männlichen und weiblichen Individuums besteht darin, das Abbild des Höchsten zu sein, der in der Frühromantik androgyn vorgestellt wird.*

„Die Französische Revolution, Fichtes Wissenschaftslehre, und Goethes Meister sind die größten Tendenzen des Zeitalters“ (Schlegel KA 2, 198, Nr. 216), schreibt der junge Friedrich Schlegel (1772-1829). Schlegel tat sich gegen Ende des 18. Jahrhunderts als freischaffender Denker und Autor des aufsehenerregenden Romans *Lucinde* (Schlegel 1799/1999) hervor. Er war einer der führenden Köpfe der Jenaer Frühromantik, die sich im *Jenaer Kreis* zwischen 1796-1801 formierte, wozu auch berühmte Frauen der Frühromantik wie Caroline Schlegel-Schelling oder Dorothea Veit, Schlegels spätere Frau, gehörten (vgl. ausführlicher Bär 2010, 201-246). Das frühromantische Denken knüpft an die Freiheitsphilosophie Johann Gottlieb Fichtes an, die der Philosoph in der *Wissenschaftslehre* (Fichte 1794/95, GA I, 2, 1965) grundgelegt hat. Darin hatte Fichte das Axiom ‚Ich bin Ich‘ nicht nur als oberstes Prinzip für die Wissenschaften veranschlagt, sondern darin lieferte er vor allen Dingen auch eine Begründung dafür, dass der Mensch ein freies, vernunftbestimmtes Wesen ist, das sich in seinem Handeln realisiert (vgl. Baumanns 1990, 20) und auf Intersubjektivität angewiesen ist. Sein philosophischer Ansatz hat für die Grundlegung der frühromantischen Transzendentalpoesie, Kunsttheorie und für den frühromantischen Bildungsbegriff eine entscheidende Rolle gespielt. Im Folgenden soll es darum gehen, den frühromantischen Bildungsbegriff Schlegels nachzuzeichnen, wie er ihn in seinem programmatischen Roman *Lucinde* dargelegt hat, und ihn kritisch zu würdigen. Das Ziel der menschlichen Bildung hat beim frühen Schle-

gel zwei Intentionen. Einerseits geht es um die Entwicklung des sich als fremdbestimmt vorfindenden Menschen zu einem selbstbestimmten Individuum – also um Selbstwerdung. Andererseits beinhaltet das Bildungskonzept die Annäherung des selbstgewordenen Menschen an Gott und die Restitution seiner Gottebenbildlichkeit, die nach christlicher Lehre durch den Sündenfall verloren gegangen war. Für die Verwirklichung dieser Bildungsziele sind die Kunst, die Liebe – die er als Religion versteht – und das andere Geschlecht unerlässliche Komponenten. Vorweggeschickt sei, dass hier die Philosophie des *frühen* Schlegel behandelt wird, die noch keine Affinität zu seiner späteren persönlichen, religiös-mystischen und politischen Entwicklung aufweist, die besonders seit seiner Konversion zum Katholizismus fragwürdig wurde. Die frühe Philosophie Schlegels steht noch ganz unter dem Eindruck der Vernunft- und Bildungskultur des 18. Jahrhunderts. Seine frühromantische Phase ist nicht zu begreifen ohne den Rekurs auf die politischen Umwälzungen durch die Französische Revolution, die philosophischen Auseinandersetzungen mit Kant und Fichte und Goethes Literatur. Dies soll kurz erläutert werden, um die Koordinaten des Schlegelschen Bildungsbegriffs besser zu verstehen.

## 1 Der philosophische Hintergrund

Schlegel war sich der kulturellen, gesellschaftlichen und religiösen Veränderungen seiner Zeit wohl bewusst. Auch er feierte die Französische Revolution und wünschte sich eine Auswirkung auf alle Bereiche der geistigen Kultur und Philosophie. Die Französische Revolution spielt die entscheidende Rolle für den von diesen jungen Intellektuellen ersehnten Prozess der Modernisierung des Ancien Régime. Der Wille zur Veränderung der Gesellschaft tritt in der bürgerlichen Revolution, wofür die Französische Revolution paradigmatisch steht, mit ihrem politischen Selbstbewusstsein am deutlichsten zu Tage (vgl. Frischmann 2005, 327).

Schlegel würdigt Fichtes Entwurf als die höchste philosophische Leistung seiner Zeit. Zusammen mit Novalis spricht er anstatt vom gemeinsamen Philosophieren vom gemeinsamen ‚Fichtisieren‘. Die Freiheitsphilosophie Fichtes setzte philosophische Standards, an denen er sich in seinem frühromantischen Denken orientierte. Er nimmt Elemente der Fichteschen Philosophie auf und entwickelt sie teilweise weiter: das Intersubjektivitätsdenken, die Freiheitsanalysen, die hohe Bedeutung der Ethik und die Notwendigkeit der Erziehung des Menschen zur Menschlichkeit. In dem Begriff der Subjektivität sah Fichte die Intersubjektivität enthalten. Nach Fichte braucht der Mensch intersubjektive Beziehungen, um ein humaner und selbstbestimmter Mensch zu werden. Der „Mensch [...] wird nur unter Menschen ein Mensch“ (Fichte 1796/1979, 39). Für Fichte spielt der Gedanke einer möglichen ‚Vervollkommnung‘ durch die Begegnung mit einem ‚alter ego‘ eine große Rolle. In seiner Aufforderungs- und Anerkennungslehre hat er die Bedeutung des Anderen für die Selbstwerdung dargelegt. Der Andere hat die Selbstwerdung und Identitätsfindung mitzuverantworten, indem er zur freien Selbsttätigkeit auffordert und die Andersheit anerkennt. Fichte formulierte ebenso im Rahmen der Aufforderungs- und Anerkennungslehre das pädagogische Moment, dass Individuen zu Menschen erzogen werden müssen: „Alle Individuen müssen zu Menschen erzogen werden, außerdem würden sie nicht Menschen.“ (Fichte 1796/1979, 39). Ein Mensch, der bereits ein selbstbestimmtes Leben führt, ist nach Fichte nicht nur dazu angehalten, einen anderen Menschen dazu aufzufordern, ebenso seine Individualität zu entwickeln,

sondern ihn auch dabei zu unterstützen, von der heteronomen Ausgangslage des menschlichen Lebens in ein selbstbestimmtes Leben überzugleiten. Fichte geht von intersubjektiven Differenzen aus, weil jedes Subjekt ein einzigartiges Individuum ist. Wenn es zu seinem Freiheitsbewusstsein erwacht, kann und soll es in der Welt zum Wohle der Menschheit in humaner Weise handeln. Der junge Schlegel übernimmt dieses Freiheits- und Intersubjektivitätsdenken von Fichte. Außerdem wendet er die Theoreme der ‚menschlichen Einbildungskraft‘ und der ‚Sehnsucht nach dem Unendlichen‘ an, die für die Kunst und die religiöse Dimension des Schlegelschen Bildungsbegriffs eine wichtige Rolle spielen.

Die Jenaer Frühromantik setzte sich zudem mit der Weimarer Klassik intensiv auseinander. Schlegel lobt Goethes Bildungsroman *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, der 1795/96 erschien. Er ist ebenso wie Schlegels Roman *Lucinde* ein Bildungsroman, der die Entwicklung des jungen Mannes Wilhelm erzählt. Wilhelm will ganz er selbst werden („mich selbst, ganz wie ich da bin, auszubilden“, Goethe 1795/96/1998, 290). Goethe thematisiert in diesem Roman das Recht des freien Bürgers auf Bildung und erzählt mit der Ironie des auktorialen Erzählers die Entwicklung von Wilhelm Meister. Schlegel lässt sich von diesem Bildungsroman inspirieren und entfaltet ebenso literarisch seinen Bildungsbegriff in *seinem* Bildungsroman *Lucinde*, der den Untertitel *Lehrjahre der Männlichkeit* trägt.

## 2 Bildungsbegriff

Bildung meint bei Schlegel Entwicklung. Der Mensch soll sich zu seiner Individualität entwickeln. Die Intention jeder Bildung des modernen Menschen muss für Schlegel darin bestehen, dass die zerrissenen Grundkräfte des Menschen wieder vereinigt werden. So kann sich der Mensch zu seiner Individualität entfalten. Bildung ist für Schlegel „der dynamische Verwirklichungsprozess des enzyklopädischen Konzepts in einem Individuum“ (Brauers 1996, 115). Zur ganzheitlichen Bildung des Menschen gehört nach Schlegel nicht nur die intellektuelle Bildung, sondern auch die ästhetische, geschlechtliche und religiöse Dimension. Die Gründe hierfür sind leicht nachzuvollziehen. Friedrich Schlegel betrieb Gesellschaftskritik und bemängelte die durch die Aufklärung hervorgerufenen dualistischen Trennungen von Vernunft und Gefühl, Endlichkeit und Unendlichkeit, Geist und Natur, Kunst und Philosophie, Immanenz und Transzendenz, Mann und Frau. Er sah richtig, dass diese Dualismen normativ belegt sind und dazu führen, dass sich der Mensch in der bürgerlichen Gesellschaft zerrissen fühlt. So avancierte die Frage nach der Ganzheit und Einheit des Menschen zu einer zentralen Fragestellung in Schlegels frühromantischem Denken. Er entwickelte ein ganzheitliches Menschenbild, welches die körperliche, ästhetische und religiöse Dimension des Menschen in sich vereint. Der Mensch muss in der anbrechenden Moderne zu einer harmonischen Ganzheit gebildet werden, in der die Gegensätze integriert und ausgeglichen sind. Dabei spielt die Kunst bzw. die Ästhetik eine wichtige Rolle, was von der Weimarer Klassik übernommen wurde. Ebenso wird die Identifizierung der Frau als schöne Seele und Idealbild des humanistischen Menschenbildes übernommen (vgl. Kluckhohn 1946, 21). Die Frau gilt als das seelisch höher entwickelte Wesen. Der Mann kann sich selbst in ihr spiegeln, die eigene seelische Schönheit erkennen und qua Selbstspiegelung weiterentwickeln.

### 3 Funktion der Kunst bei der Verwirklichung der ganzheitlichen Bildung

Die Kunst soll nach Schlegel den Menschen von gesellschaftlichen Konventionen befreien. In der frühromantischen Ästhetik wird daher die herrschende Moral in der Gesellschaft kritisch reflektiert. Auch die Beschränktheit einer jeden individuellen Perspektive soll mittels der Kunst reflektiert und aufgehoben werden. Dies geschieht im Roman mithilfe des frühromantischen Ironiekonzeptes. Schlegels Verdienst ist es, das antike Ironiekonzept als rhetorisches Stilmittel, bei dem man genau das Gegenteil von dem meint, was man sagt, weiterentwickelt zu haben und es mit der sokratischen Ironie als philosophischer Methode der Erkenntnistheorie vermittelt zu haben (vgl. Frischmann 2005, 344f.). Die Kernthese des Ironiekonzeptes besteht darin, dass der Mensch nie zur endgültigen Wahrheit gelangen kann. Er kann nur nach Wissen streben. Das jeweils erreichte Wissen auf der Suche nach der Wahrheit kann den Reflexionsstufen entsprechend nur symbolisch ausgedrückt werden. Dies deswegen, weil die Einbildungskraft als ein Vermögen des menschlichen Geistes das Denken von Widersprüchen und das Schweben (Hin- und Herpendeln) zwischen zwei Seiten eines Gegensatzes ermöglicht. Das Schweben selbst kann die gegensätzlichen Pole so vermitteln, dass sie zugleich bestehen bleiben und doch wechselseitig relativiert werden. Diese Bewegung macht die Agilität des Denkens aus und beschreibt das dynamische Grundprinzip der Wahrheitssuche: „Ironie ist klares Bewußtsein der ewigen Agilität“ (Schlegel KA 18, Nr. 279). Eine so verstandene Ironie eröffnet immer wieder neue Perspektiven und ermöglicht eine multiperspektivische Betrachtungsweise. Die Ironie will zur Einsicht verhelfen, dass jede Individualansicht potentiell relativierbar ist – ebenso gesellschaftliche Konventionen, wie zum Beispiel gesellschaftlich konstruierte Rollenbilder von Mann und Frau. So können jede Form von Fremdbestimmung aufgedeckt und die Maßstäbe für das Urteilen und Handeln wieder in das freie, eigentlich zur Harmonie bestimmte Individuum zurückgelegt werden (vgl. Brauers 1996, 95).

Eine weitere Funktion der Kunst besteht darin, dass sie zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit vermittelt. Der frühromantische Roman soll mithilfe von Poesie über die Grenzen des Epischen hinaus in die Unendlichkeit verweisen. Der romantischen Poesie kommt somit die Aufgabe zu, die Beziehung des modernen Menschen zum Unendlichen herzustellen. Die von Schlegel beklagte Zerrissenheit in der Selbstwahrnehmung und Ich-Identität des Menschen in der Moderne kann die Poesie heilen, denn die Kunst ist das vermittelnde Prinzip, das zwischen Diesseits und Jenseits eine Brücke zu schlagen vermag. Die romantische Poesie ist ‚Transzendentalpoesie‘: Sie ist die Bedingung der Möglichkeit zur Erkenntnis des Unendlichen, also zur Erkenntnis Gottes. Denn sie verweist in mannigfaltigen und dynamischen Ausdrucksformen auf das Unendliche. Sie schafft im Kunstwerk vermittelnde Formen, die eine Beziehung zwischen Endlichem und Unendlichem herstellen. Als vermittelnde Form verweist das Kunstwerk aber nur in fragmentarischer Weise auf das Unendliche, weil das Unendliche nicht darstellbar ist. Das Unendliche als das nicht Darstellbare wird in der romantischen Poesie durch Allegorien bzw. Symbole ausgedrückt (vgl. Brauers 1996, 85). Denn das „Höchste“ kann man nach Schlegel, „weil es unaussprechlich ist, nur allegorisch sagen“ (Schlegel KA 2, 324).

#### 4 Selbstwertung und Gottebenbildlichkeit als Bildungsziele in Lucinde

Schlegel verfasst seinen Roman *Lucinde* im Kontext der Ausformulierung seiner frühromantischen Kunst- und Romantheorie. Er gibt Auskunft über die Bedeutung der Religion bei der Bildung des Menschen zu einem ganzen Wesen. *Lucinde* beschreibt, wie das in sich zerrissene Ich des Romanhelden Julius durch die Begegnung mit der Geliebten Lucinde, die das romantische Ideal der Ganzheit verkörpert, wieder Zusammenhang gewinnt. Er unternimmt den Versuch, die Liebe zwischen Mann und Frau, Julius und Lucinde, als Musterbeispiel einer harmonischen Vereinigung der Geschlechter und deren Beziehung aufgrund ihrer gegenseitigen Liebe als ein Ideal versöhnter Totalität von Individuen zu präsentieren (vgl. Brauers 1996, 156). Er propagiert in dem Roman die Einheit von sinnlich-körperlicher und seelisch-geistiger Liebe in der Paarbeziehung. Da diese Einheit die Darstellung der erotischen Dimension mit umfasst, war der Roman nach seiner Veröffentlichung als obszön aufgefasst worden. In die ganzheitlich frühromantische Auffassung von Liebe ist auch die Freundschaft zwischen Mann und Frau als das hochgehaltene Ideal der Empfindsamkeit integriert:

„Es ist alles in der Liebe: Freundschaft, schöner Umgang, Sinnlichkeit und auch Leidenschaft; und es muß alles darin sein, und eins das andere verstärken und lindern, beleben und erhöhen“ (Schlegel KA 5, 83).

Als eine explizite Bildungsgeschichte ist das Kapitel *Lehrjahre der Männlichkeit* im Mittelteil des Romans zu verstehen. Dort erzählt der Ich-Erzähler Julius seine Entwicklungsgeschichte, in der er sich durch die Liebesbeziehung zu Lucinde zu einem Mann und „Virtuosen der Männlichkeit“ (Schlegel KA 5, 21) bildet. Die Jugend von Julius ist von Disharmonie, Verzweiflung, unbefriedigter Sehnsucht und Zerrüttung gekennzeichnet, denn die Welt und die Gesellschaft geben ihm keinen Halt, keinen Sinn und keine Identifikationsmöglichkeit (vgl. ebd., 36). Sogar in fröhlicher Gesellschaft fühlt er sich einsam, vereinzelt und fragmentarisch zerrissen. Hierin verdeutlicht sich Schlegels Sichtweise auf die Situation des Menschen in der Moderne. Sie ist gekennzeichnet von Vereinzelung und Zerrissenheit, weil die Fähigkeiten und Kräfte des Menschen nicht ausgebildet werden können. Heilung findet diese Zerrissenheit, wo die einzelnen Teile durch eine „harmonische Bildung“ ausgeglichen werden. In Schlegels Bildungstheorie bedeutet dies, dass *alle* Kräfte des Menschen ausgebildet werden müssen (vgl. Korte 1995, 226). Dazu zählen besonders die Entwicklung der eigenen Geschlechtlichkeit, die sich hier durch die Liebesbeziehung mit Lucinde entwickelt, sowie die kreativen Kräfte des Menschen. Julius wird, nachdem er mithilfe seiner verschiedenen Lehrmeisterinnen, die ihm im Laufe der Erzählung begegnen, zur Ruhe gekommen ist, Künstler. Damit möchte Schlegel jedoch nicht einer rein ästhetischen Existenzweise das Wort reden, sondern rückt seiner Philosophie entsprechend die kreative Dimension des Menschseins paradigmatisch ins Zentrum. Seiner Ansicht nach sollen sich Poesie, die für ihn das Prinzip aller Kunst darstellt, und Leben gegenseitig befruchten. Die Poesie soll sich mit der Philosophie, mit der Wissenschaft, letztlich mit der Natur vermählen. Für die Vermählung von Kunst und Natur steht die liebende Vereinigung von Lucinde und Julius allegorisch, weil die Frau als Naturwesen und der Mann als Kulturwesen aufgefasst werden.

#### 4.1 Entwicklungsstufen der männlichen Selbstwerdung

Julius' Lehrmeister beim Fortkommen auf den Entwicklungsstufen der Lehrjahre der Männlichkeit sind bemerkenswerterweise Frauen. Er berichtet von zwei unerfreulichen Affären mit Frauen, von dem Versuch, sich durch Männerfreundschaften zu heilen, die ihn aber letztlich an den Rand des Zusammenbruchs führen. An diesem Punkt, an dem der Höhepunkt der inneren Krise erreicht ist, erscheint „sein äußeres Betragen, jeder bürgerlichen und gesellschaftlichen Ordnung gemäß, und gerade jetzt fingen die Menschen an, ihn vernünftig zu nennen“ (Schlegel KA 5, 47). Damit führt Schlegel die starke Normierung von Verhaltensweisen in der bürgerlichen Gesellschaft, ihr Verständnis von Vernunft in der Form der Konvention vor Augen, hinter deren Kulissen sich Tragödien abspielen können (vgl. Korte 1995, 229). Der Mensch kann aber weder allein aus sich selbst heraus noch in Übereinstimmung mit den gesellschaftlichen Normen zu seiner Bestimmung, dem Ziel seiner Bildung und Entwicklung, gelangen. Er ist auf die Aufforderung dazu und auf die Kommunikation mit Anderen angewiesen. Die Aufforderung zu dieser Selbstbestimmung kommt von einer Frau, einer seiner Lehrmeisterinnen. Sie ist älter, verfügt bereits über „selbständige Weiblichkeit“ (Schlegel KA 5, 45) und über mehr Bildung. Die Forschung hat darauf aufmerksam gemacht, dass es sich um die autobiografische Spiegelung der Begegnung Friedrich Schlegels mit Caroline Schlegel-Schelling handelt. Die Überlegenheit der Frauen in der Frühromantik kommt daher, dass sie immer älter sind als ihre Freunde. Die ältere Frau tritt als Erzieherin des jüngeren Mannes auf (vgl. Korte 1995, 230). Die Lehrmeisterin verhilft dem Jüngling dazu, sich seinem eigentlichen Beruf, der Kunst zu widmen.

Nach dieser Lehrmeisterin begegnet Julius seiner großen Liebe, Lucinde. Nun kann er behaupten, seine Bestimmung in der Liebe gefunden zu haben. Die Liebe befreit ihn aus der Isolierung und Zerrissenheit. Durch die Liebe wird er zu einem ganzen, harmonischen Menschen. Seine Männlichkeit entwickelt sich zur „sanften Männlichkeit“ (Schlegel KA 8, 45). Das bewirkt die Liebe, weil sie für Schlegel eine kreative, progressive und dynamische Dimension hat (vgl. Korte 1995, 234f.). Der Jüngling Julius durchläuft die Entwicklungsstufen Wollust, Fantasie und harmonische Wärme, wobei er mit der letzten Entwicklungsstufe die Lehrjahre der Männlichkeit abgeschlossen hat. Das Ziel in der Entwicklung der Männlichkeit ist, wie Schlegel im Roman expliziert, zugleich die intrapsychische Vollendung der Menschheit. Erreicht ein Mann die letzte Entwicklungsstufe, ist „in ihm [...] die Menschheit vollendet“ (Schlegel KA 5, 22). Darunter versteht Schlegel, dass sowohl weibliche als auch männliche Aspekte der Liebe verwirklicht, vermittelt und harmonisch ausgebildet sind. Dabei ist nach Schlegel die Liebe selbst das synthetische Prinzip der Vermittlung aller Gegensätze, der Kern in jedem Menschen und die kausale Kraft, die nach Vollendung und Versöhnung der Gegensätze strebt (Schlegel KA 12, 52f.). Das Interessante an den Entwicklungsstufen ist, dass sie nicht im Sinne eines Fortschrittsprozesses durchlaufen werden, um sie jeweils zu überwinden, sondern um sie auszubilden und in die jeweils nächste Stufe der Entwicklung zu integrieren. Dies erinnert an den dialektischen Prozess der Aufhebung von Gegensätzen in einer Synthese. Schlegels Intention ist es, alle Kräfte des Menschen, auch die körperlich-sinnlichen (Wollust), in seiner Entwicklungs- und Bildungstheorie des Menschen, der sich zu einem harmonischen und ganzen Menschen entwickeln soll, mit einzubeziehen (vgl. Korte 1995, 236). Mit der Fantasie wiederum überwindet Schlegel die Nüchternheit und Rationalität. Sie öffnet auf das Unendliche, auf Transzendenz hin. Das zu erreichende Ziel des

Jünglings ist die „sanfte Männlichkeit“, die harmonische Wärme, dessen Sanftheit dadurch zustande kommt, dass die ‚weibliche‘ Liebe integriert worden ist (vgl. Schlegel KA 5, 21f.). Hiermit ist das frühromantische Ideal der Androgynität als Vollendung des Menschen angesprochen: männliche und weibliche Aspekte sind auf der seelischen Ebene integriert und ausgeglichen.

Durch Frauen gelangen Männer zur Sanftheit und Wärme – der Verwirklichung des androgynen Menschenbildes, aber auch zu künstlerischer Kreativität und Handlungsfähigkeit in der Gesellschaft. Damit sind die Bildungsziele des Mannes umschrieben. Julius resümiert dies folgendermaßen in einem Brief an Lucinde:

„Ich fühle eine große Veränderung in meinem Wesen: eine allgemeine Weichheit und süße Wärme in allen Vermögen der Seele und des Geistes, wie die schöne Ermattung der Sinne, die auf das höchste Leben folgt. Und doch ist's nichts weniger als Weichlichkeit. Vielmehr weiß ich, daß ich alles, was meines Berufes ist, von nun an mit größerer Liebe und frischer Kraft treiben werde. Ich fühlte nie mehr Zuversicht und Mut, als Mann unter Männern zu wirken, ein heldenmäßiges Leben zu beginnen und auszuführen und mit Freunden verbrüdet für die Ewigkeit zu handeln“ (Schlegel KA 5, 65).

## 4.2 Funktion der Liebe

Die Einsicht, dass die Liebe das größte (Schöpfungs-)Geheimnis des Lebens ist, kommt in dem Satz „Die Liebe ist der Funke d[er] Gottheit durch d[en] das Universum Natur wird“ (Schlegel KA 18, 153, Nr. 361) zur Geltung. Sie geht Julius in der Begegnung mit der Geliebten seines Lebens auf. Denn im Roman werden nicht nur die Entwicklungsstufen des Jünglings, der zum Mann und Künstler reift, nachgezeichnet, sondern der Roman verkündet auch das „hohe Evangelium der echten Lust und Liebe“ (Schlegel KA 5, 25). Das Liebeserleben in geistiger und körperlicher Hinsicht wird zu einem religiösen Erleben: „Durch alle Stufen der Menschheit gehst du mit mir von der ausgelassensten Sinnlichkeit bis zur geistigen Geistigkeit“ (ebd., 11). Das ist ein wesentlicher Aspekt der frühromantischen Auffassung von Liebe. Julius und Lucinde umarmen sich „mit ebenso viel Ausgelassenheit als Religion“ (ebd., 8). Julius betet das „heilige Feuer“ der geliebten Lucinde an, die dort zum „Sinnbild der Gottheit“ (ebd., 23f.) stilisiert wird. Damit ist nicht nur die Geliebte sakralisiert, sondern die Personifikation des Feuers der Liebe selbst. Die Liebe ist für Schlegel – ebenso wie für Novalis, dem diese Erkenntnis durch die Liebe zu seiner Verlobten Sophie aufging – der Schlüssel zum Heil und mit Religion schlechthin identisch. Friedrich Schlegel stellt fest: „Liebe ist durchaus Religion“ (Schlegel KA 18, 270, Nr. 917) und lässt Julius den gegenseitigen Gedankenaustausch, der wechselseitig im Anderen als Keim aufsprösst, mit der Liebe vergleichen: „So schlingt die Religion der Liebe unsre Liebe immer inniger und stärker zusammen“ (Schlegel KA 5, 12). Dazu passt dann auch, dass Schlegel in dem Kapitel *Metamorphosen* in Anspielung auf Platons *Symposion* die Liebe nicht nur als das „stille Verlangen nach dem Unendlichen“ qualifiziert, sondern als den „heilige[n] Genuß einer schönen Gegenwart. Sie ist nicht bloß [...] ein Übergang vom Sterblichen zum Unsterblichen, sondern sie ist eine völlige Einheit beider“ (ebd., 60). Die Tatsache, dass die Liebe in der Endlichkeit gegenwärtig ist und in ihr sich Endlichkeit und Unendlichkeit vereinen, soll genossen werden. Des Weiteren ist in seinem Verständnis die Liebe dann rein, wenn sie einfach und ruhig ist, wenn „einer wie der andere“ dasselbe gibt, was er nimmt, „alles ist gleich und ganz und in sich vollendet wie der ewige Kuß der göttlichen Kinder“ (ebd.,

60) – womit die Unschuld und Reinheit einer solchen Liebe ausgedrückt ist, die nichts bezweckt und niemanden instrumentalisiert.

Eine solche Liebe setzt wie die Kunst Entwicklung, also Selbstwerdung, in Gang. Liebe stiftet Einheit zwischen Gegensätzen und unterstützt die Entwicklung hin zur Individualität. Die Einheit der sich liebenden, hingebenden Partner löst aber die Individualität einer Person nicht auf, sondern lässt sie im Gegenteil noch deutlicher spüren. Schlegel beschreibt diesen Zustand folgendermaßen: „Sie waren ganz hingeeben und eins und doch war jeder ganz er selbst, mehr als sie es noch je gewesen waren“ (ebd., 54). Durch diese in der Selbsthingabe evozierte intersubjektive Einheitserfahrung erfahren sich beide mehr denn je als Individuum, was auf den ersten Blick wie eine Paradoxie erscheint. Aber durch die wechselseitige Liebe erlebt *in sich* eine Person ihre Einzigartigkeit und Einheit mit sich selbst. Als Einheit trägt sie zugleich den Aspekt der Unendlichkeit in sich und verweist auf das Unendliche: „Nur in der Antwort seines Du kann jedes Ich seine unendliche Einheit ganz fühlen“ (ebd., 61). Die Liebe, die intersubjektive Einheit herstellt, bewirkt also, dass das Individuum sich als Einheit fühlt, die als solche in die Unendlichkeit weist. Mit anderen Worten: In der Erfahrung der Einheit mit sich selbst kommt die gottebenbildliche Dimension im Menschen zum Vorschein. Die Liebe vermittelt demnach zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit und stillt die Sehnsucht und das Verlangen der Seele nach Einheit – nach Einheit mit sich selbst, dem geliebten Partner und dem Unendlichen. Durch die menschliche Liebe wird eine Verbindung zum Unendlichen hergestellt und das Unendliche scheint in der Liebe auf. Zusammenfassend gesagt fasst Schlegel die sinnlich-körperliche Liebe und ihren Genuss als etwas Schönes und Natürliches auf. Er sakralisiert die Liebe, indem er sie mit Religion identifiziert und die Natur als (weibliche) Gottheit auffasst.

### 4.3 Restitution der Gottebenbildlichkeit durch Liebe

Friedrich Schlegel fordert aber nicht nur ein ganzheitliches Verständnis von Liebe und sakralisiert diese, indem er Eros und Religion verbindet, sondern bringt sie auch mit der Restitution der menschlichen Natur in Verbindung, indem eben durch eine so verstandene Liebe die Gottähnlichkeit der menschlichen Natur restituiert wird: „Wenn man so liebt wie wir, kehrt auch die Natur im Menschen zu ihrer ursprünglichen Gottähnlichkeit zurück“ (Schlegel KA 5, 67). Nach christlicher Lehre ist durch den Sündenfall die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit des Menschen verloren gegangen. Bei Paulus ist das Gleichgestaltwerden in das Bild Christi, der das wahre Bild Gottes ist, ein wichtiges Thema. Er denkt diese Metamorphose als fortschreitenden Prozess (vgl. 2 Kor 3,17f.). Die Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit des Menschen stellt die Vollendung des einzelnen Menschen und der ganzen Menschheit dar. Schlegel greift diesen Gedanken der Vollendung des Menschen auf. Seine Aussagen über die Restitution der Gottebenbildlichkeit durch die Liebe und Sexualität stellt aber eine Umkehrung des augustini-schen Paradigmas von der verderbten Natur des Menschen und der Amoralisierung der sexuellen Lust dar, die im Christentum vorherrschend wurde. In Augustinus' sexualfeindlicher Theologie hielten gerade die sexuelle Begierde und die Frauen den Mann von einem gottförmigen Leben ab. In der Logik des Kirchenvaters konnten Frauen und die Natur sicherlich nicht zur Restitution der Gottebenbildlichkeit beitragen, vielmehr mussten sie überwunden werden. Schlegel hingegen argumentiert, dass gerade durch die Liebe zwischen Mann und Frau, zu der die Sexualität hinzugehört, die menschliche Natur

restituiert wird und so ihrer göttlichen Bestimmung näher kommt. Zu dieser Sichtweise kann er kommen, weil in der Frühromantik die Natur und die Frau eine enorme Aufwertung erfuhren. Durch die Spinoza-Rezeption wurde nämlich die Natur als Gottheit verehrt, die weiblich konnotiert war. Die Frau wurde mit Natur gleichgesetzt und als Naturwesen bestimmt – so war sie gottähnlicher als der Mann, das Kulturwesen. In *Lucinde* heißt es:

„Laß mich’s bekennen, ich liebe nicht dich allein, ich liebe die Weiblichkeit selbst. Ich liebe sie nicht bloß, ich bete sie an, weil ich die Menschheit anbete, und weil die Blume der Gipfel der Pflanze ist [...]“ (Schlegel KA 5, 23).

In diesem Bekenntnis wird einerseits eine Analogie zwischen der Blume als dem Gipfel der Pflanzenwelt und der Weiblichkeit als Sinnbild der vollendeten Menschheit hergestellt, andererseits wird die Verehrung der Natur als Gottheit angesprochen und damit der spinozistische Pantheismus adaptiert: „Die Natur ist das Bild der werdenden Gottheit. Das Ganze wird als Individuum gedacht“ (Schlegel KA 12, 54). Der besondere Bezug der Frau zur Natur, die Stilisierung der Frau als Naturwesen und ihre darin liegende vollkommene Menschlichkeit, ja sogar Göttlichkeit, zeigt sich an vielen Stellen im Roman, etwa wenn der weibliche Geist mit der Unschuld und dem Schoß der Natur verglichen wird, wenn Lucinde mit Julius auf das Land zieht und ihn so der Natur wieder zuführen möchte, wenn Lucinde schließlich Mutter wird und so ihre Bestimmung als Naturwesen erfüllt. In der Frühromantik wurde im Vergleich zur traditionellen christlichen Lehre die Frau also weder als ein minderer Mensch betrachtet, noch galt ihre menschliche Natur als verderbt. Vielmehr ist die Frau, gerade weil sie als Naturwesen identifiziert wird, bereits ein ganzes, harmonisches und quasi vollendetes Vorbild der Menschheit, die schöne Seele. Hier liegt jedoch zugleich der kritische Punkt in Schlegels Selbstwerdungskonzept begründet. Auch wenn die Frau und die Natur im Vergleich zur traditionellen christlichen Lehre eine Aufwertung erfuhren, so wird sie bei Schlegel dann doch wiederum auf ein schönes Naturwesen reduziert, das kaum mehr der Entwicklung bedarf.

Bei dem im Roman beschriebenen Selbstwerdungsprozess geht es hauptsächlich um den Mann. Schlegel plante zwar einen zweiten Band, in dem die ‚Lehrjahre der Weiblichkeit‘ behandelt werden sollten, hat ihn aber nie zu Ende gebracht. In einem Brief an seinen Verleger verbalisiert er sogar seinen Zweifel an der Notwendigkeit der weiblichen Lehrjahre: „[...] und ich bezweifle, ob es Lehrjahre der Weiblichkeit giebt“ (Schlegel KA 24, 252). Ein weiterer Kritikpunkt liegt darin, dass die Frau für die Restitution der Gottebenbildlichkeit des Mannes funktionalisiert wird. Der Mann ist auf die Frau angewiesen, weil die Frau durch ihre Nähe zur Natur gottähnlicher geblieben ist. In der Liebe der Frau als schöner Seele und gottähnlichem Naturwesen kann der Mann mittels der Selbstreflexion seine eigene seelische Schönheit erkennen und sich seiner Gottähnlichkeit annähern. Immerhin löst im Roman aber auch die Liebe des Mannes heilend-erlösende Prozesse bei der Frau aus:

„Auch sie lebte lange in gewaltsamer Verslossenheit, und nun brachen zwischen den Umarmungen in Strömen der Rede das zurückgedrängte Zutrauen und die Mitteilung mit einem Male hervor aus ihrem innersten Gemüte. In einer Nacht wechselten sie mehr als einmal, heftig zu weinen und laut zu lachen. Sie waren ganz hingegeben und eins, und doch war jeder ganz er

selbst, mehr als sie es noch je gewesen waren, und jede Äußerung war voll von tiefstem Gefühl und eigenstem Wesen“ (Schlegel KA 5, 54).

Die gegenseitige, vereinigende Liebe verhilft beiden dazu, auf je eigene Weise sie selbst zu sein und das einzigartige Individuum zu werden, zu dem sie geschaffen worden sind. Das gilt für beide Geschlechter. Der Mann hat nach Schlegel Selbstwertungsprozesse deswegen nötiger, weil er Kulturwesen ist und direkt im kulturell-gesellschaftlichen Geschichtsprozess (der Moderne) steht. Er braucht eine Versöhnung mit sich selbst, mit der Natur und eine Einweihung in die Liebe durch die harmonisch gebliebene Frau, die von dem Modernisierungsprozess nicht in der Weise betroffen ist wie der Mann. Schlegel zeichnet den Unterschied zwischen den Geschlechtern sogar so stark, dass er von zwei Ständen spricht: Es gibt den „bildenden und gebildeten, den männlichen und weiblichen“ (ebd., 63) Stand. Beide Stände solle eine große Ehe eingehen.

#### 4.4 Androgyne Gottebenbildlichkeit als Ziel der Entwicklung

Schlegel analysiert die Geschlechterdifferenz im Roman mit seinem ironischen Verfahren. Mann und Frau haben eine unterschiedliche Bestimmung. Er behauptet, dass beide Geschlechter „mit ewig unwandelbarer Symmetrie [...] auf entgegengesetzten Wegen sich dem Unendlichen nähern“ (Schlegel KA 5, 63). Ihre gemeinsame Bestimmung – und darin gründet für Schlegel dann ihre Gleichwertigkeit – liegt darin, verbunden zu sein „in der wirklichen Bestimmung, die bestimmt ist, alle Lücken zu ergänzen und Mittlerin zu sein zwischen dem männlichen und dem weiblichen Einzelnen und der unendlichen Menschheit“ (ebd., 63). Diese Besinnung auf die gemeinsame Bestimmung, die als wechselseitige Ergänzung und Mittlerin definiert ist, vermag die Antithesen zu verbinden. Diese Symmetrie der Geschlechter und die unterschiedlichen Bestimmungen von Mann und Frau sind naturgewollt und darin offenbart sich für Schlegel „der unglaubliche Humor, mit dem die konsequente Natur ihre allgemeinste und einfachste Antithese durchführt“ (ebd., 63). Denn die Natur will selbst den ewigen Kreislauf immer neuer Versuche der Individualisierung und Annäherung an das Unendliche – was bei allem Ernst in der Entwicklung auch humoreske und komische Züge annehmen kann –, „und sie will auch, dass jeder einzelne in sich vollendet einzig und neu sei; ein treues Abbild der höchsten unteilbaren Individualität“ (ebd., 63).

Hierin kommt das eigentliche Ziel der Entwicklung des Individuums zum Ausdruck. Wenn Schlegel davon spricht, dass die Vollendung des Menschen darin liegt, das Abbild der höchsten unteilbaren Individualität zu werden, ist die Androgyne im frühromantischen Menschenbild wie auch im Gottesbild angesprochen. Das androgyne Menschenbild bezieht sich beim frühen Schlegel auf den dem platonischen Mythos (vgl. Matuschek 2002; Friedrichsmeyer 1983) und steht im Zusammenhang mit dem frühromantischen Glauben an die präexistente unendliche Menschheit, „die da war ehe sie die Hülle der Männlichkeit und Weiblichkeit annahm“ (Schleiermacher, in: Schlegel KSF 2, 143, Nr. 364). Der androgyne Mensch ist somit das Abbild des Höchsten. Das einzelne männliche und weibliche Individuum kann dieses Idealbild, in dem seine persönliche Vollendung, d.i. die Restitution seiner Gottebenbildlichkeit, sowie die Vollendung der ganzen Menschheit liegt, nur in einem unendlichen Annäherungsprozess und in unterstützender Ergänzung durch das andere Geschlecht realisieren. Von daher ergibt sich, dass Schlegel die Bestimmung beider Geschlechter darin sieht, sich in diesem Approximationsprozess

komplementär durch die geschlechtliche Andersartigkeit zu unterstützen. Und von daher muss er auch die Gegensätzlichkeit von Frau als Naturwesen und Mann als Kulturwesen und ihren entsprechenden Bestimmungen aufrechterhalten.

## 5 Schlussbemerkung

Schlegel setzt *zwei* Liebende voraus, die in freier Praktizierung ihrer wechselseitigen Liebe auf allen Ebenen ihres Seins als liebende Einheit – genauer gesagt durch die liebende Einheit – jeweils Selbstsein erfahren. Liebe wird zu einer heilsamen Erfahrung, durch die sich beide weiter entwickeln („bilden“). Sie kommen so ihrer jeweiligen Bestimmung näher (Selbstwerdung). Gesellschaftliche oder persönliche Rollenbilder und Geschlechtsidentitäten werden im Roman anhand der frühromantischen Ironie spielerisch aufgedeckt. Die in der Gesellschaft vorhandene Doppel- oder Scheinmoral, die Mann oder Frau unfrei macht, an gesellschaftliche Konventionen bindet und dem Prozess der Selbstwerdung im Wege steht, soll durch die Ironie entlarvt werden. Bemerkenswert ist, dass Schlegel sein ganzheitliches Liebesverständnis auch für Frauen geltend macht. Darin liegt seine Fortschrittlichkeit in der Frage nach Gleichstellung von Mann und Frau begründet. Dies schlägt sich in seinem Eheverständnis nieder. Schlegel hat die Ehe in erster Linie als eine sittliche, nicht rechtliche Verbindung aufgefasst, in der die *freie* Zustimmung beider Partner in das Ehebündnis gewährleistet werden soll. Er spricht sich dafür aus, dass eine Ehe nicht mit (Staats)Gewalt aufrechterhalten werden muss (vgl. Schlegel KA 2, 170, Nr. 34). In seiner in Jena gehaltenen Vorlesung *Transcendentalphilosophie* (1800/01) äußert Schlegel sich kritisch gegenüber der rechtlichen Stellung der Frau in der bürgerlichen Gesellschaft. Er stellt fest, dass sich unter solchen Bedingungen eine Republik gar nicht konstituieren könne: „Bey dem jetzigen Verhältnis der Familie kann die Republik gar nicht stattfinden“ (Schlegel 1801/1991, 47). Er merkt kritisch an, dass in der Konstruktion der Ehe die allgemeine Moralität unterdrückt wird und nur bei Einzelnen aufzufinden ist (vgl. ebd., 48).

Schlegel kann mit seiner Ergänzungstheorie der Geschlechter auf dem Hintergrund des Subordinationsdenkens, das bis dahin im Christentum vorherrschte, durchaus als für das 18. Jahrhundert fortschrittlich bewertet werden. Auch wenn er die Bestimmung der Frau aus der Natur ableitet und sie als Naturwesen begreift, das in sich harmonisch ist, erkennt er die Frau als Individuum an, dessen Selbstwerdung nicht mit der aufopferungsvollen Liebe zum Mann identifiziert wird. Bei Schlegel wird die Frau bei aller frühromantischen naturmystischen Sakralisierung als Subjekt wahrgenommen, dem Gegenliebe gebührt, das Lust empfinden darf – auch und gerade in der Ehe – und in rechtlicher und moralischer Hinsicht gleich behandelt werden soll. Schlegel geriet mit seiner Theorie der Komplementarität und der Versöhnung aller Gegensätze durch die synthetische Kraft der Liebe, wie er es am Beispiel der Liebesbeziehung von Mann und Frau veranschaulichen wollte, in Widersprüchlichkeiten und Aporien. Die Schieflagen seiner Theorie zeigt sich an der gescheiterten Analogie der Vermittlung von antikem und frühromantischem Romantyp, was philologische Arbeiten nachgewiesen haben, und an der Stilisierung der Frau als bloßes Naturwesen. Gerade seine Konzeption von Liebe in *Lucinde*, worin sich die konkrete Erfahrung seiner Frau, der reifen und selbstbewussten Dorothea Veit, niederschlägt, eine Liebeserfahrung, die sie bewog, sich aus der unglücklichen Ehe mit dem Bankier Simon Veit zu lösen und klare Verhältnisse zu schaffen, zeigt sehr

wohl den Verve der frühromantischen Frauen, sich eben nicht als Naturwesen, sondern als selbstbestimmte Menschen zu begreifen, die ein glückliches Leben für sich beanspruchten (vgl. Hooock-Demarle 1990, 133). Schlegels Konzeption von Selbstwerdung und Gottebenbildlichkeit müsste dahingehend angepasst werden, dass die dualistischen Wesensbestimmungen von Mann und Frau als einerseits Kultur- und andererseits Naturwesen aufgehoben werden. Auf beide Geschlechter wirken in gleicher Weise Natur und Kultur als identitätsbestimmende oder entwicklungshemmende Größen auf dem Weg der Selbstwerdung und Gottannäherung. Zwischenmenschliche Beziehungen, insbesondere Liebesbeziehungen, sind auch ohne dualistische Wesenszuschreibungen förderlich für die Identitätentwicklung.

## Quellen und Literatur

- Bär, Martina (2010): Mensch und Ebenbild Gottes sein. Zur gottebenbildlichen Dimension von Mann und Frau. Würzburg: Echter.
- Baumanns, Peter (1990): J.G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie. Freiburg und München: Alber.
- Brauers, Claudia (1996): Perspektiven des Unendlichen. Friedrich Schlegels ästhetische Vermittlungstheorie. Berlin: Erich Schmidt.
- Fichte, Johann Gottlieb (1796/1979): Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre. Hamburg: Meiner.
- Fichte, Johann Gottlieb (1962-1971): [GA] Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. Reinhard Lauth u.a. 4 Bde. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Friedrichmeyer, Sara (1983): The androgyne in early German romanticism. Friedrich Schlegel, Novalis and the metaphysics of love. Bern: Lang.
- Frischmann, Bärbel (2005): Der philosophische Beitrag der deutschen Frühromantik und Hölderlins. In: Sandkühler, Hans Jörg (Hrsg.): Handbuch Deutscher Idealismus. Stuttgart, Weimar: Metzler, 326-354.
- Goethe, Johann Wolfgang von (1795/96/1998): Wilhelm Meisters Lehrjahre (Hamburger Ausgabe). München: Deutscher Taschenbuchverlag.
- Hooock-Demarle, Marie-Claire (1990): Die Frauen der Goethezeit. München: Fink.
- Kluckhohn, Paul (1946): Die Idee des Menschen in der Goethezeit. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt.
- Korte, Petra (1995): Projekt Mensch – „Ein Fragment aus der Zukunft“. Friedrich Schlegels Bildungstheorie. Münster: Lit.
- Matuschek, Stefan (Hrsg.) (2002): Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht. Platons Symposion und seine Wirkung in der Renaissance, Romantik und Moderne. Heidelberg: Winter.
- Schlegel, Friedrich (1801/1991): Transcendentalphilosophie. Eingel. v. Martin Elsässer. Hamburg: Meiner.
- Schlegel, Friedrich (1958-2009): [KA] Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hrsg. und begr. v. Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner. 35 Bde. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schlegel, Friedrich (1988): [KSF] Kritische Schriften und Fragmente. 6 Bde. Hrsg. v. Ernst Behler und Hans Eichner (Studienausgabe). Paderborn: Schöningh.

**Dr. theol. Martina Bär**, Oberassistentin am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie des Theologischen Seminars der Universität Zürich; Habilitationsprojekt zur Gottesrede in postmodernen Großstädten unter der hermeneutischen Voraussetzung der ‚Sinnverstehenden Stadtsoziologie‘. Forschungsschwerpunkte u.a.: Anthropologie, Glücks- und Sinnfragen, religiöse Transformationen im 21. Jahrhundert, Geschlechterforschung. Jüngste Publikation: Wie von Gott reden in postmodernen Städten? Social Web als Medium der Kommunikation mit postmodernen Milieus, in: *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, 1 (2015) 1, 177-197.