

Jacob Grimm und die geschichtliche Welt.

von

Professor Dr. Klaus Ziegler

(Universität Göttingen)

I.

Nicht nur die Familien des deutschen Volkes, sondern auch die Familien mancher anderen Völker kennen den Namen der "Brüder Grimm". Denn dieser Name steht über jener Märchensammlung, über jener Sammlung von "Kinder- und Hausmärchen", die sich, seitdem sie 1812 bis 1814 zum ersten Mal erschien, die Herzen ungezählter Kinder, aber auch ungezählter Erwachsener gewonnen hat. Doch darüber weit hinaus besitzt unter den beiden Brüdern Jacob und Wilhelm Grimm, die Zeit ihres Lebens durch eine innige Herzens- und Arbeitsgemeinschaft miteinander verbunden blieben, gerade J a c o b grundlegende Bedeutung für die Geschichte der deutschen Wissenschaften und des deutschen Geistes im 19. Jahrhundert. Dies gilt unter mancherlei Aspekten - und sie erscheinen sämtlich schon in Grimms Biographie vorgezeichnet.

Jacob Grimm wurde in Hanau, einer kleinen Stadt am Main, 1785 geboren. Von 1802 bis 1804 studierte er in Marburg Rechtswissenschaft. Hier wurde er menschlich und geistig ganz entscheidend durch Friedrich Carl Freiherrn von Savigny gefördert, der damals als Professor für römisches Recht und Rechtsgeschichte in Marburg wirkte¹. Durch Savigny, der tief dem Geist der deutschen Romantik verbunden war, wurde Grimm mit Clemens Brentano und Achim von Arnim bekannt; und mit dem letzteren blieb er bis zu dessen Tode eng befreundet. Freundschaften mit anderen führenden Persönlichkeiten der deutschen Romantik oder, genauer gesagt, der Spätromantik, schlossen sich an - so etwa die Freundschaft mit Joseph Görres. Demgemäss erscheint Grimms Weltanschauung und Wissenschaft von der Romantik her entscheidend geprägt. Ja, Grimm selber darf wohl als einer ihrer umfassendsten und tiefgründigsten Vertre-

ter gelten. Deshalb erscheint ohne genaue Kenntnis seiner Persönlichkeit und seines Werkes auch ein hinreichendes Verständnis dieser geistes- und dichtungsgeschichtlichen Bewegung gar nicht denkbar.

Zunächst wurde, und zwar schon während der Marburger Studienjahre, auch Grimm von der leidenschaftlichen Liebe der Romantik zur deutschen Vergangenheit und Geschichte ergriffen - insbesondere zur Geschichte der älteren deutschen Dichtung. Der wissenschaftlichen Erforschung dieser Bereiche widmete Grimm sein ganzes weiteres Leben: von 1808, allerdings mit einer längeren Unterbrechung während der Freiheitskriege, bis 1829 als Bibliothekar in Kassel; danach bis 1837 als Bibliothekar und Universitätsprofessor in Göttingen; und schliesslich von 1841 bis zu seinem Tode 1863 als Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Berlin.

Grimms Erforschung des "deutschen Altertums" wurde zunächst stark durch Brentano und mehr noch durch Arnim beeinflusst². Beide widmeten sich gerade damals, als sie mit Grimm am engsten befreundet waren, jener Sammlung älterer deutscher Volkslieder, die dann unter dem Namen "Des Knaben Wunderhorn" erschienen und berühmt geworden ist. Durch das Freundespaar Arnim und Brentano wurden auch die Brüder Grimm zu ähnlicher Sammlertätigkeit angeregt. Sie führte 1812 bis 1814 zur gemeinschaftlichen Herausgabe der "Kinder- und Hausmärchen" sowie 1816 bis 1818 zur gemeinschaftlichen Herausgabe der "Deutschen Sagen." Doch im Letzten war Grimms Interesse weit umfassender: es galt der gesamten Geschichte der "altdeutschen" Poesie überhaupt. Freilich erkannte er bald, dass ein dichtungs- und geistesgeschichtlich wahrhaft hinreichendes Verständnis der mittel- und althochdeutschen Literatur nicht möglich sei ohne ein einwandfrei gesichertes Verständnis der mittel- und althochdeutschen Sprache und Grammatik. Jedoch war diese Voraussetzung damals noch keineswegs erfüllt. Um hier Wandel zu schaffen, wandte Grimm sich intensiv der deutschen und germanischen Sprachgeschichte zu. Als Frucht dieses Studiums erwuchs die "Deutsche Grammatik", deren erster Band 1819 erschien. Bis 1837 folgten noch drei weitere Bände - doch gedieh das unübersehbar umfangreiche Werk niemals zum letzten Abschluss. Trotzdem hat es Grimms Namen mehr als jedes andere seiner Werke berühmt gemacht. Denn es schuf die Grundlagen, auf denen im Grossen und Ganzen bis heute hin die gesamte weitere Entwicklung der deutschen und germanischen Sprachwissenschaft beruht.

Dies gilt unter doppeltem Aspekt. Einerseits vollzog sich in der "Grammatik" die erstmalige Entdeckung oder wenigstens die endgültige Formulierung grundlegender Erscheinungen und Gesetzlichkeiten der

deutschen und germanischen Sprachentwicklung. Dies gilt insbesondere im Hinblick auf die Gesetze des Lautwandels, also des Ablauts und Umlauts oder der Lautverschiebung. Es gilt aber auch für die Unterscheidung starker und schwacher Verben, für die Verhältnisse des grammatischen Geschlechts, für den ethymologisch grundlegenden Bedeutungswandel der Sprachworte vom Sinnlich-Konkreten zum Abstrakt-Begrifflichen. Doch über all diese Einzelerkenntnisse hinaus trug Grimms Grammatik wesentlich dazu bei, innerhalb der deutschen und europäischen Philologie einen ganz neuen Typus, eine ganz neue Methode der Grammatik zu begründen. Nicht zufällig hat Grimm den ersten Band der "Grammatik" seinem Lehrer Savigny gewidmet. Denn Savigny war der Hauptbegründer jener wissenschaftlichen Richtung, die wir als "Historische Schule" zu bezeichnen pflegen. Im Gegensatz zu der vorwiegend systematisierenden und normativen, deduktiven und spekulativen Wissenschaft der Aufklärung und des Deutschen Idealismus hat sie jenen Typus der "geschichtlichen Geisteswissenschaften" begründet, der in Deutschland bis heute hin eine führende Rolle spielt. So wurde die Jurisprudenz und Nationalökonomie weitgehend in Rechts- und Wirtschaftsgeschichte, so wurde die Ästhetik und nach Hegels Tod sogar die Philosophie weitgehend in Kunst- und Philosophiegeschichte aufgelöst. Dieser "historischen Methode" verhalf Grimms Werk auch im Gebiet der Grammatik zu siegreichem Durchbruch- und so trug es dazu bei, jenen Typus der "historischen Grammatik" zu begründen, der von da an die Philologie beherrschte.

Die sprachgeschichtlichen und sprachwissenschaftlichen Ergebnisse der "Deutschen Grammatik" hat Grimm in einem Alterswerk, in seiner 1848 erschienenen "Geschichte der deutschen Sprache" weiter ausgebaut; und vor allem hat Grimm in Gemeinschaft mit seinem Bruder Wilhelm das "Deutsche Wörterbuch" begründet, das zur Ehrung seiner Urheber später den Namen "Grimmsches Wörterbuch" erhielt - eine allseitige Sammlung und Auswertung des deutschen Wortschatzes, die erst in unseren Tagen ihrer Vollendung entgegenreift. Doch beschränkte sich Grimms Interesse niemals auf die Linguistik und Philologie. Vielmehr stand es im Zeichen einer grossartigen Universalität: noch einmal fasste Grimm in seiner Persönlichkeit und in seinem Werk Forschungsgebiete zusammen, die inzwischen längst in gesonderte Teilfächer und Einzeldisziplinen auseinandergefallen sind. So gab er in den "Deutschen Rechtsaltertümern" (1828) einen kühnen Grundriss der altdeutschen Verfassungs- und Sozialgeschichte; und ähnlich, wie er in der "Deutschen Grammatik" die Beschäftigung mit der Sprache eigentlich überhaupt erst in den Rang

einer echten Wissenschaft erhoben hatte - so vollzog seine "Deutsche Mythologie" (1835), der in der Entwicklung der deutschen und germanischen Religionsgeschichte ein wichtiger Platz gebührt, den Übergang von der vielfach willkürlich spekulierenden und phantastischen Mythendeutung der Romantik zu einer wahrhaft wissenschaftlichen Mythenforschung.

Demnach galt Grimms Interesse und Arbeit der Geschichte des deutschen und germanischen Altertums in eigentlich allen Formen ihrer Erscheinung, in eigentlich allen Sphären ihrer Entfaltung. Letztlich richtet sich seine empirisch-historische Einzelforschung auf das allumfassende Ganze und auf das allerinnerste Wesen der Geschichte überhaupt - oder das Gleiche noch zutreffender ausgedrückt: auf das Wesen des Menschen, das nach Grimms Meinung nur im Medium der menschlichen Geschichte gegeben und verstehbar ist. Hier wird also die Geschichtlichkeit des Menschen als eine schlechthin fundamentale Kategorie seiner Existenz begriffen - und deshalb wird die wissenschaftliche Historie gleichsam als eine Art von "philosophischer Anthropologie" aufgefasst und betrieben. Gerade diese zutiefst anthropologische und philosophische Ansicht der Geschichte und Geschichtswissenschaft verbindet Grimm mit dem Geist der Historischen Schule - ja, mit dem Geist der Goethe-Zeit überhaupt, die von Möser und Herder bis hin zu Hegel und Ranke vielfach einem leidenschaftlichen Kult der Geschichte, einer enthusiastischen Geschichtsvergötterung huldigte. Hierin beruht eine weitere, und zwar die letztlich wohl entscheidende geistesgeschichtliche Bedeutung Jacob Grimms: er ist ein repräsentativer Vertreter des "geschichtlichen Bewusstseins" der Goethe-Zeit - und deshalb lässt es sich den inneren Gesetzmäßigkeiten seiner Entstehung und Entwicklung, seinen weltanschaulichen wie seinen soziologischen Voraussetzungen und Zielsetzungen nach an Grimm besonders sinnfällig erhellen.

Doch das "geschichtliche Bewusstsein" der Goethe-Zeit³ war keineswegs nur eine Angelegenheit der weltanschaulichen und wissenschaftlichen Theorie, sondern auch eine Angelegenheit der politischen Praxis. Keimhaft schon bei Möser und Herder, vor allem dann in der Romantik verband sich die kontemplative Liebe zur deutschen Vergangenheit mit dem Willen zur aktiven Gestaltung der deutschen Gegenwart und Zukunft. So hängt das geschichtliche Bewusstsein der Goethe-Zeit eng mit der Entwicklung des modernen deutschen "Nationalgefühls" und "Nationalbewusstseins" zusammen - besonders mit der seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts schnell und stark anwachsenden Sehnsucht nach der nationalen, nationalstaatlichen Einigung Deutschlands. Diese Verknüpfung der histo-

rischen und der politischen Sphäre wirkt auch in Grimms Biographie mannigfach hinein. Von Kassel aus war er unmittelbar vor und nach dem Abschluss der Freiheitskriege im diplomatischen Dienst des Kurfürstentums Hessen in Paris und Wien tätig. Hier gewann er Einblicke in das Getriebe der damaligen Diplomatie, die sein Geschichtsbild tief beeinflussten⁴. Seine ohnehin nicht geringe Abneigung gegen die modernen Staats- und Gesellschaftsverhältnisse verstärkte sich weiterhin - und zwar vornehmlich im Zeichen der Verständnis- und Teilnahmslosigkeit, mit der die Regierungen der deutschen Klein- und Obrigkeitsstaaten sowie der europäischen Grossmächte dem nationalen Einigungswillen des deutschen Volkes gegenüberstanden.

In die gleiche Richtung wirkte ein anderes, biographisch besonders einschneidendes Ereignis. Grimms Überzeugung, dass auch und gerade der moderne Staat sich den allgemeinen Normen der christlichen Religion und Ethik unterzuordnen habe, verstrickte 1837 ihn und sechs andere Professoren der Göttinger Universität in einen Konflikt mit dem damaligen König von Hannover - ein Konflikt, der schliesslich mit der Vertreibung der "Göttinger Sieben" aus ihrem Amt wie überhaupt aus dem Königreich Hannover endete. Auch Grimms letzter Versuch, das öffentliche Leben seiner Zeit und seines Volkes zu beeinflussen, blieb erfolglos. 1848 liess er sich als Abgeordneter in das Revolutionsparlament der Frankfurter Paulskirche wählen, dessen nationale Einigungs- und liberale Freiheitsbestrebungen jedoch an seiner realen Machtlosigkeit schnell und kläglich scheiterten. Ebenso wie Grimms Biographie erscheint aber auch seine gesamte historische Wissenschaft mit der politischen Wirklichkeit des modernen deutschen Nationalbewusstseins eng verbunden: darin, dass Grimm als ein geistig führender Repräsentant seiner Entwicklungstendenzen, seiner Ideengehalte, seiner problematischen Spannungen gelten darf, beruht ein weiteres wichtiges Motiv seiner geistesgeschichtlichen Bedeutung.

Alles in allem bildet demnach Grimms Idee der Geschichte das wesentliche Zentrum seiner gesamten Geisteswelt: in dieser Idee liegen alle weltanschaulichen Voraussetzungen beschlossen, auf denen seine Wissenschaft aufbaut, wie alle weltanschaulichen Zielsetzungen, denen sie dienen möchte. Grimms Auffassung der Geschichte wird ihrerseits nun aber wiederum in seiner Theorie der "Naturpoesie" und der "Kunstpoesie" am deutlichsten greifbar - wobei er für den Begriff der "Naturpoesie" gleichsinnig oft auch den Begriff der "Volkspoesie" verwendet. Diese Ideen besitzen schon vor Grimm eine lange Tradition. Sie begegnen uns zuerst bei Herder und unter seinem Einfluss im Sturm und Drang. Von ihm

wandern die gleichen Begriffe zur Romantik weiter, wo sie bei August Wilhelm Schlegel, Joseph Görres, Achim von Arnim eine wichtige Rolle spielen. Auch von Grimm werden sie übernommen. Zuerst entwickelt er ihren Sinngehalt in kleineren Aufsätzen seiner Jugendzeit - und zwar mit essayistisch lockerer und spekulativ eigenmächtiger Subjektivität. Später sucht er mittels der so gewonnenen Begriffe und Kategorien das historische Quellen- und Tatsachenmaterial seiner grossen wissenschaftlichen Werke zu ordnen und zu deuten. Damit erhebt sich für uns die Frage: welche Aufschlüsse gewährt Grimms Theorie der Natur- und Kunstpoesie über seine grundsätzliche Ansicht und Deutung der Geschichte?

2.

Zunächst scheinen die Begriffe der Natur- und Kunstpoesie, ihrer wörtlich unmittelbaren Bedeutung gemäss, sich nur auf den poetisch-ästhetischen Bereich der Dichtungs- und Literaturgeschichte zu beziehen. Doch in Wahrheit besass Grimm gerade für die eigentlich künstlerischen Qualitäten der Dichtung sehr wenig Sinn. Vielmehr interessierte sie ihn fast durchweg lediglich als Gefäss sprachgeschichtlicher und sprachwissenschaftlicher, realgeschichtlicher und soziologischer, geistesgeschichtlicher und weltanschaulicher Tatsachen- und Bedeutungsgehalte. Demgemäss kommt auch den Begriffen der Natur- und Kunstpoesie ganz umfassende Geltung zu. "Die heutige Wissenschaft pflegt alles haarklein zu spalten" - unsere Vorfahren "aber trennten nichts, sondern genossen alles aus einem vollkommen zureichenden Grund": "Was aber aus einer Quelle springt, das ist sich jederzeit auch selbst verwandt und greift in einander; die Poesie wird folglich das Recht enthalten wie das Gesetz die Poesie in sich schliesst"¹.

Wenn Grimm hier Dichtung und Recht, Sitte und Brauchtum der Vergangenheit als unmittelbare und unbedingte Einheit fasst - so verfährt er gleichermassen auch mit anderen Sphären der Kultur: "Die älteste Geschichte jedweden Volkes ist Volkssage. Jede Volkssage ist episch. Das Epos ist alte Geschichte. Alte Geschichte und alte Poesie fallen notwendig zusammen."² Solchermassen ist "das Studium der alten Geschichte" schlechthin gleichbedeutend mit dem Studium der alten "Poesie" wie weiterhin mit dem Studium der "Sage", also des Mythos³.) Dieser Ansicht entsprechend beziehen sich die Begriffe der Natur- und Kunstpoesie letztlich auf **a l l e** sprachlichen und kulturellen Erscheinungsformen des "objektiven Geistes" - auf die menschliche Geistesgeschichte in ausnahms-

los allen Bereichen ihrer lebendigen Entfaltung. Ja, die Unterscheidung von Natur- und Kunstpoesie gilt, wie sich späterhin genauer zeigen wird, ihrem tiefsten Sinn nach nicht nur für die geistesgeschichtliche, sondern sogar auch für die realgeschichtlichen Äusserungs- und Daseinsformen der Menschheit - also ebenfalls für die Bereiche des sozialen und politischen, des wirtschaftlichen und staatlichen Lebens. Alles in allem stellen sich die Begriffe der Natur- und Kunstpoesie keineswegs als poetisch-ästhetische Sonder- und Teilkategorien, sondern vielmehr als geschichtliche Totalkategorien, als durchaus universalhistorische Kategorien dar.

Diese Feststellung gilt noch unter einem anderen Aspekt. Von Herder bis hin zu Schlegel und Arnim pflegte man die Begriffe der Natur- und Kunstpoesie zwar keineswegs ausschliesslich, aber doch weitaus überwiegend in einem zeitlos ungeschichtlichen oder übergeschichtlichen Sinn zu verwenden. Demzufolge galten Natur- und Kunstpoesie als zwei ewig beharrende Grundformen und Haupttypen der menschlichen Dichtung - als Formen und Typen demnach, die im Zeichen vielfältiger Übergänge und Mischungen gleichzeitig neben- und miteinander existieren. Solchermassen wird der Unterschied von Natur- und Kunstpoesie etwa durch Arnim aufgefasst: "Leicht mag in einem Menschen eine von beiden beherrschend das Übergewicht gewinnen" - aber grundsätzlich bleibt es trotzdem ein für alle Mal dabei: "Nie ist eine ohne die andere". Nicht zufällig findet sich diese Äusserung Arnims gerade in einem Brief an Grimm (vom 5. April 1811). Denn dieser vertritt eine Auffassung, die sich von der bisherigen Tradition tief unterscheidet. So äussert er sich, und zwar ebenfalls im Briefwechsel mit Arnim, über den "Unterschied zwischen Natur- und Kunstpoesie": "Diesen habe ich als etwas historisches aufgenommen und immer so vorgestellt, nie aber als etwas Gleichzeitiges gedacht, da ich ihn auch aus der Historie beweise."⁴

Grimm möchte das Verhältnis von Natur- und Kunstpoesie also nicht in einem überzeitlich-typologischen, sondern in einem historisch-epochalen Sinn verstanden wissen. Die beiden Haupt- und Grundformen des menschlichen Geistes existieren nicht gleichzeitig neben- und miteinander. Vielmehr wird im allmählichen Fortgang der Menschheits- und Völkergeschichte das jeweils frühere und ältere Stadium der Naturpoesie durch das jeweils spätere und jüngere Stadium der Kunstpoesie abgelöst und verdrängt. Unter diesem Aspekt stellt sich Grimms Theorie der Natur- und Kunstpoesie gleichsam als eine "dynamische Theorie" der geschichtlichen Entwicklung dar. Denn nach Grimm vollzieht sich sowohl die Geschichte der Menschheit im Ganzen wie insbesondere die Geschichte

aller einzelnen Völker als unvermeidlicher Wandel und Übergang von dem Frühstadium eines "naturpoetischen" zu dem Spätstadium eines "kunstpoetischen" Zeitalters. Damit erweist sich die Menschheitsgeschichte sowohl der Gliederung wie der Richtung wie schliesslich dem Ergebnis ihres Ablaufs nach einer überall gültigen Entwicklungs- und Ordnungsgesetzlichkeit unterworfen. So fungieren die Begriffe der Natur- und Kunstpoesie bei Grimm in der Tat als durchaus universa lhistorische, ja, zutiefst sogar als durchaus geschichtsp hilosophische Kategorien.

Dieser "philosophische" Grundzug wird ebenfalls unter methodologischem und erkenntnistheoretischem Aspekt deutlich greifbar. Grimm vermag in seiner sprach-, geistes- und sozialgeschichtlichen Forschung die Vergangenheit des "Altertums", das ihm als unverfälschter Ausdruck der Naturpoesie gilt, gegen die neuere und modernere Epoche der Kunstpoesie zeitlich niemals klar und genau abzugrenzen. Vielmehr verschwimmen beide Zeitalter ihrer Chronologie nach immer wieder vieldeutig und unscharf ineinander. Dies geschieht keineswegs zufällig: denn naturgemäss konnte Grimms grob schematische, generalisierend vereinfachende Zweiteilung der Menschheits- und Völkergeschichte niemals auch nur annähernd dem unendlich vielgestaltigen Reichtum der individuellen Geschichtsepochen, überhaupt der unübersehbar bunten Verschiedenartigkeit des geschichtlichen Quellen- und Tatsachenmaterials gerecht werden. Oder das Gleiche in umgekehrter Wendung ausgedrückt - eine Wendung, die sich übrigens auch von Grimms Biographie, von dem Gang seiner weltanschaulichen und wissenschaftlichen Entwicklung her belegen lässt: er hat die These von der Aufeinanderfolge eines natur- und eines kunstpoetischen Zeitalters nicht auf dem prägnant "wissenschaftlichen" Wege einer empirisch forschenden und induktiv schliessenden Verarbeitung der geschichtlichen Erfahrungs- und Tatsachenwirklichkeit gewonnen - vielmehr hat er jene These auf dem mehr "philosophischen" Wege einer apriorisch deduktiven Setzung und Deutung an die Empirie des historischen Quellenmaterials heran- und in sie hineingetragen. Unbewusst steht Grimm damit unter dem Einfluss jener wesentlich "spekulativen" und "idealistischen" Erkenntnismethode, die für die grossen Systeme der deutschen Philosophie nach Kant, insbesondere für die Philosophie Schellings und seiner Jünger charakteristisch war.

Auch noch in anderer Hinsicht weist Grimms Auffassung der Geschichte "idealistischen" Charakter auf. Schon von Herder bis hin zu Schlegel und Arnim deutete man die Begriffe der Natur- und Kunstpoesie inhaltlich im Sinn entschiedener Gegensätze. Natur- und Kunst-

poesie sollen sich zueinander verhalten wie etwa das Natürliche zum Konventionellen und Gekünstelten: wie das volkstümlich Einfache und Verständliche zur Abseitigkeit des Erklügelten und Verbildeten; wie die warme Innigkeit des Herzens und seiner Gefühle zur kalten Sachlichkeit des Verstandes und Intellekts; wie die lebensvolle Buntheit des sinn- und bildhaft Anschaulichen zur Leere und Dürre des abstrakten Begriffs. Doch vor Grimm setzte man diese Gegensätze niemals absolut. Vielmehr fasste man, wie wir wissen, alle geschichtlich wirkliche Dichtung als eine wechselseitige Mischung beider Dichtungstypen auf. Demgegenüber neigte Grimm gern dazu, den Gegensatz von Natur- und Kunstpoesie zur *Antithese* zu übersteigern; und er übertrug die antithetische Deutung jener Begriffe auch auf die beiden Geschichtsepochen, die er ihnen jeweils zu- und unterordnete.

Insbesondere ist die antithetische Wesensbestimmung von natur- und kunstpoetischem Zeitalter für Grimm gleichbedeutend mit einer schroffen Antithetik ihrer *Wertung*. Vornehmlich dem jungen Grimm gilt das Altertum als Träger durchaus positiver, hingegen die Moderne als Träger durchaus negativer Sinn- und Wertprinzipien. Demgemäss stellt sich die geschichtliche Wirklichkeit des naturpoetischen Zeitalters als eine irdische Verwirklichung der "Idee" und des "Ideals" dar - als eine innerweltliche Entfaltungs- und Offenbarungsstätte des erkenntnistheoretisch und ethisch, des metaphysisch und religiös Gültigen. So steht Grimms Deutung des Altertums im Zeichen einer unmittelbaren und unbedingten Identität des Ideellen und des Realen, des Vernünftigen und des Tatsächlichen, des Gesollten und des Seienden; und wiederum erscheint diese Auffassung weitgehend durch den teils unmittelbaren und teils mittelbaren, teils bewussten und teils unbewussten Einfluss des nachkantischen Idealismus, insbesondere der Metaphysik sowie der metaphysisch begründeten Natur- und Geschichtsphilosophie des Schelling-Kreises bestimmt⁵.

Freilich erweist sich Grimms "idealistische" Konzeption der Geschichte von einer schwerwiegenden Problematik überschattet. Die moderne Welt besitzt an den *positiven* Sinn- und Wertgehalten der menschlichen und geschichtlichen Vernunft- und Seinsordnung ja eigentlich nur noch in der mittelbaren Form ihrer entschiedenen *Vereinigung* Anteil. Demnach stellt sich für Grimm die Menschheits- und Völkergeschichte im Übergang vom natur- zum kunstpoetischen Zeitalter nicht als *Aufstieg* vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, sondern als *Abstieg* vom Vollkommenen zum Unvollkommenen dar. In schneidendem Gegensatz zu dem zivilisatorischem Optimismus der Aufklärung wird die

Geschichte wesentlich nicht als "Entwicklung" im Sinn des "Fortschritts", sondern vielmehr als "Entartung" und "Verfall" verstanden. So steht Grimm - und Gleiches gilt weithin für die Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie der Spätromantik überhaupt - gewissermassen mitten zwischen den geistesgeschichtlichen Fronten des 19. Jahrhunderts: mitten in Übergang von jener gäubigen Selbstgewissheit der Vernunft, die dem Deutschen Idealismus um und nach 1800 eignete, und jener skeptischen Umdüsterung des idealistischen Vernunftglaubens, die im Deutschland des späteren 19. und des 20. Jahrhunderts vielfach um sich griff.

Andererseits zogen freilich die in naturwissenschaftlicher und technischer, in wirtschaftlicher und sozialer Hinsicht gleich grossen "Fortschritte" des vergangenen Jahrhunderts in Europa und Deutschland teilweise auch eine neue Hochflut des zivilisatorischen Fortschrittsoptimismus nach sich. Hiermit hängt es wohl zusammen, dass Grimm sich in den späteren Phasen seiner Entwicklung von der jugendlichen Einseitigkeit seines historischen Wertungsschemas weithin befreite. Ja, in gewisser Weise verkehrte er es - wie beispielsweise aus der berühmten Abhandlung seines Alters "Über den Ursprung der Sprache" (1851) hervorgeht⁹ - geradezu in sein Gegenteil. Nun neigte Grimm dazu, den Wandel von der sinnhaft-anschaulichen Bilder- und Gefühlssprache des naturpoetischen Zeitalters nicht nur als unvermeidlich, sondern als durchaus begrüssenswert, als eindeutigen Fortschritt zu betrachten.

Doch in Wahrheit eignet diesem "Umsturz der Werte" nur eine höchst beschränkte Tragweite. Auch im Alter hat Grimm die grundlegende Gliederung der Geschichte in zwei Epochen, die ihren einzelnen Wesensmerkmalen nach einander schroff widersprechen, niemals aufgegeben. Ebenso behielt er im Entscheidenden auch die inhaltliche Charakteristik des natur- und des kunstpoetischen Zeitalters unverändert bei; und wenn er späterhin der modernen Welt eine weitaus mildere und gerechtere, eine weitaus positivere Beurteilung angedeihen liess als in seiner Jugend - so blieb die eigentliche Liebe seines innersten Herzens doch auch jetzt noch der Vergangenheit des Altertums und seiner Naturpoesie vorbehalten. Aber wie kam es eigentlich dazu? Worin liegt diese Haltung Grimms begründet? Welchen Sinn verband er überhaupt im Letzten und Tiefsten mit seiner Unterscheidung eines natur- und kunstpoetischen Zeitalters? Dieses Problem wollen wir wenigstens andeutungsweise unter zwei besonders wichtigen und miteinander eng zusammenhängenden Aspekten zu klären suchen. Wir fragen einmal nach dem **metaphysisch-religiösen** und zum andern nach dem **soziologischen**

Sinn der Grimmschen Unterscheidung eines natur- und eines kunstpoetischen Zeitalters.

3.

Wir betonten schon, dass Grimm die wechselseitige Beziehung von Altertum und Moderne unter vielen Aspekten zu erfassen sucht. Beispielsweise verhalten sich, wie nur flüchtig angedeutet sei, die Weltanschauungen beider Epochen in erkenntnistheoretischer Hinsicht wie "Wahrheit" und "Irrtum", wie "Wahres" und "Falsches" zueinander; und wenn Grimm diese Unterscheidung fast durchgängig mit derjenigen von "Wahrheit" und "L ü g e" gleichzusetzen pflegt - so verleiht er damit dem erkenntnistheoretischen Gegensatz eine entschieden *ethische* Wendung. In der Tat gilt für Grimm das Altertum gewissermassen als irdisch-diesseitige Entfaltungs- und Offenbarungsstätte des "summum bonum" - als makelloser Inbegriff des Reinen und Edlen, der Unschuld und Tugend, überhaupt des Guten schlechthin. Demgemäss bringen Grimms Werke - im Unterschied zur Moderne, der gegenüber gerade umgekehrt verfahren wird - mit schroffer Parteilichkeit die sittlich **positiven** Seiten des Altertums stets weit umfassender und betonter zur Darstellung als seine sittlich **negativen** Seiten. Ja, Grimm sucht sogar solche Bräuche des Altertums, die, wie etwa die Verbrennung von Witwen oder die Aussetzung von Schwachen, Kranken und Greisen oder gar die Ersetzung eines unfruchtbaren Ehemannes durch einen Stellvertreter, die dem modernen Humanitätsgefühl gemeinhin als un- und widersittlich gelten, als eigentlich ganz "natürlich", ganz "vernünftig" und vor allem durchaus "sittlich" zu rechtfertigen - sie entweder verständnisvoll zu entschuldigen oder gar beifällig zu verklären.

Die Unterscheidung des natur- und kunstpoetischen Zeitalters unter dem ethischen Aspekt von "Gut" und "Böse" leitet nun bereits unmittelbar zu dem metaphysisch-religiösen Sinn dieser Unterscheidung über. Ihm zufolge verhalten sich Altertum und Moderne zueinander wie eine Epoche der Gottesnähe und Gottesfülle, der Religiosität und Frömmigkeit zu einer Epoche der Gottesferne und Gottesleere, der Gottlosigkeit und Entgötterung: "Die alten Menschen sind grösser, reiner und heiliger gewesen als wir, es hat in ihnen und über sie noch der Schein des göttlichen Ausgangs geleuchtet, etwa wie helle, reine Körper noch eine Weile fortleuchten oder glänzen, wenn man sie unmittelbar aus dem grellen Sonnenstrahl in dichte Dunkelheit versetzt." ¹

Die Religiosität des Altertums offenbart ihr Wesen vor allem in

der Sage, im Mythos. Der entscheidende Gegenstand und Inhalt jeder Mythik beruht nämlich in den spezifisch religiösen Mächten und Ordnungen der Götter: "Den Kern aller Mythologie bilden die Gottheiten" ² - denn "jedem Volk ist Glaube an Götter notwendig wie die Sprache." ³ Solchermassen stellt sich der Mythos wesenhaft als "Theoria" und "Theologia" im wörtlichen Ursprungssinn dieser Begriffe dar: als "Götterschau" und "Götterlehre". Was sagt die mythische Religiosität des Altertums nun aber konkret über das Wesen der Götter und des Göttlichen aus?

Der Aufklärung des 18. Jahrhunderts galt der Mythos mit seinen Göttern und Halbgöttern, mit seinen Geistern und Dämonen als eine traum- und scheinhaft phantastische Wunder- und Märchenwelt, die mit der "wirklichen" Welt nichts gemeinsam habe. Diese aufklärerische Abwertung des Mythos als grundsätzlich unwirklich und unwahr war auch in Grimms eigener Zeit noch vielfach lebendig. Demgegenüber betrachte man die Kapitel- bzw. Seitenüberschriften der "Deutschen Mythologie": in ihnen ist von den vier Elementen, von den Tages- und Jahreszeiten, vom Wetter und vom Himmel, von der Erde mit ihren Bergen, Flüssen und Wäldern die Rede - aber auch von den Handfertigkeiten und Geräten des Menschen, von seiner Wohnung und Kleidung, von Ackerbau und Viehzucht, von Jagd und Krieg, von den Glaubensvorstellungen der menschlichen Seele ebenso wie von den Krankheiten des menschlichen Körpers oder schliesslich den Helden und Völkern der menschlichen Geschichte. All diese Phänomene werden vom Mythos erfasst und durchdrungen, gespiegelt und gedeutet. So bewegt er sich keineswegs in einem Phantasie Reich reiner Willkür. Im Gegenteil erscheint er durch ein unendliches Mass an Wirklichkeitsnähe und Wirklichkeitsfülle gekennzeichnet. Der Mythos ist der Inbegriff menschlicher Welterfahrung auf der Entwicklungsstufe des Altertums - in ihm findet während des naturpoetischen Zeitalters das Welterlebnis des Menschen den ihm gemässen Ausdruck: "In ihnen (das heisst: den Sagen) hat das Volk seinen Glauben niedergelegt, den es von der Natur aller Dinge hegend ist, und wie es ihn mit seiner Religion verflucht". ⁴

Freilich erfährt und erlebt der **mythische** Mensch die Wirklichkeit der naturhaften und geschichtlichen Welt sehr anders als der **moderne** Mensch. Denn dem mythischen Menschen stellt sich alles welthaft Wirkliche als Träger **personaler** Qualitäten, d. h. als ein lebendig beseeltes, als ein seelenvoll fühlendes, wollendes, denkendes Dasein oder Geschehen dar. Demnach erweist sich die "mythische Personifikation" als schlechthin die Fundamentalkategorie des mythischen Weltbildes überhaupt: in "Poesie und Fabeln", in "Sage und Sprache" pflegt es alles stoffliche

und dingliche Dasein "zu **personifizieren**" - also das Prädikat einer lebendig beseelten "Persönlichkeit auf Tiere, Pflanzen, Sachen oder Zustände ... zu erstrecken." ⁵ Demnach glaubt der Mensch des Altertums an eine durchgängige All-Lebendigkeit und All-Beseelung des welthaft Wirklichen - und aus diesem Glauben erwächst auch die mythische Götterwelt: "Man könnte sagen, die Götter des Heidentums seien überhaupt hervorgegangen aus den verschiedensten Personifikationen, die der Sinnesart und Entwicklung jedes Volks zunächst gelegen haben." ⁶

Doch "da alle einzelnen Götter und göttlichen Eigenschaften auf der Idee eines Elements, eines Gestirns, einer Naturerscheinung, einer Kraft und Tugend, einer Kunst und Fertigkeit, eines Heils oder Unheils beruhen, die sich als Gegenstände heiliger Anbetung geltend gemacht haben: so erlangen auch ihnen verwandte, an sich unpersönliche und abgezogene Vorstellungen auf Vergötterung Anspruch. Tieren, Pflanzen, Sternen, die sich auf besondere Götter beziehen oder aus (ihrer) Verwandlung entstanden sind, wird eine bestimmte Persönlichkeit gebühren." ⁷ Solchermassen wird dem Mythos alles Irdische zum "Symbol der göttlichen Kraft" ⁸ und ihrer personalen Qualität: das Diesseitige wird ebenso vergöttlicht wie das Göttliche verdiesseitigt. Nun pflegen wir eine Weltanschauung, welche die Absolutheit des Göttlichen grundsätzlich mit der Fülle des welthaft Wirklichen gleichzusetzen trachtet, als "pantheistisch" zu bezeichnen. In der Tat trifft diese Kennzeichnung nach Grimms Ansicht auch auf den Mythos zu. Denn "zwischen viel und alles vergöttern fällt eine Grenze schwer." ⁹ So ist der mythische **Polytheismus** seinem innersten Wesen nach eigentlich **Pantheismus**: "die Personifikation", bemerkt Grimm ausdrücklich, "scheint in das Gebiet des Pantheismus überzustreifen." ¹⁰

Doch erscheint die mythische Religiosität durch ihre "pantheistische" Tendenz noch keineswegs erschöpfend charakterisiert. Nach Grimm erweisen sich nämlich die mythischen Götterhierarchien ohne Ausnahme **trilogisch** gegliedert: "Im ganzen Heidentum treten Trilogien der Hauptgötter vor" ¹¹; und gemäss dem Axiom, dass "diese Dreiheit, gleich jeder andern, auf anfängliche Einheit zurückweist" ¹², deutet der trilogisch gegliederte Polytheismus der mythischen Götterwelt auf einen uranfänglichen **Monotheismus** zurück: "Unter allen Formen ist monotheistische, wie der Vernunft die angemessenste, der Gottheit die würdigste. Auch scheint sie die ursprüngliche, aus deren Schoss dem kindlichen Altertum leicht sich Vielgötterei entwand, indem des **einen** Gottes erhabenste Eigenschaften erst trilogisch, hernach zur Dodekalogie gefasst wurden." ¹³ Gerade dies, dass die mythischen Götter sich als "Verviel-

fachung der einen, höchsten, unerfasslichen Gottheit" darstellen, betont Grimm immer wieder: "Der Monotheismus ist etwas so Wesentliches und Notwendiges, dass fast alle Heiden in ihrer Götter buntem Gewimmel, bewusst oder unbewusst, darauf ausgehen, einen obersten Gott anzuerkennen, der schon die Eigenschaften aller übrigen in sich trägt, so dass diese nur als seine Ausflüsse, Verjüngungen und Erfrischungen zu betrachten sind." ¹⁴

Diese Einheit und Einigkeit der mythischen Götterwelt bezeugt und verbürgt aber eine entsprechende Einheit und Einigkeit des Seins überhaupt. Unter diesem Aspekt deutet Grimm vornehmlich "das Verhältnis der Götter und Menschen": "Wie den Erschaffnen ein kindliches Gefühl seiner Abhängigkeit von dem Schöpfer durchdringt, dessen Gnade Gebete und Opfer anflehen, freut auch die Gottheit sich ihrer Schöpfung und trägt um sie väterliche Sorge. Des Menschen Sehnsucht steht nach dem Himmel, die Götter aber richten ihr Auge über die Erde, das Tun der Sterblichen zu bewachen und zu lenken." ¹⁵

Hiernach untersteht das Wesen der Götter im Letzten einer doppelten Bestimmung. Zunächst sind sie die "Schöpfer" des menschlichen Daseins: in ihnen verkörpert sich der Inbegriff all jener Gewalten, die das menschliche Schicksal allmächtig gestalten und beherrschen. So bezeichnet der "Name Gott ... in allen deutschen Zungen von jeher .. das höchste Wesen" ¹⁶; und im Einzelnen erscheint vornehmlich der oberste aller germanischen Götter, nämlich Wotan, als der "Wilde, Ungestüme und Heftige" ¹⁷, als "der Stürmende, Schrecken Bringende, die Natur Durchschauende" ¹⁸. Entsprechend vermutet Grimm als indogermanische Wurzelbedeutung des deutschen Wortes "Gott" den Sinn: "a se datus", "increated" - "selbsterschaffener Gott" ¹⁹. Dergestalt erlebt der Mensch des Altertums in den mythischen Göttern das Sein der Welt als ein ihn selber unendlich Überraschendes und ihm selber unendlich Überlegenes - als das schlechthin Unbedingte und Ungeheure, dem er seinerseits, gemäss der Schleiermacherschen Definition des Religiösen, sich im Sinn einer "schlechthinnigen Abhängigkeit" preisgegeben fühlt: in der übermenschlich majestätischen Grösse der Götter oder, um mit den Begriffen Rudolf Ottos zu sprechen, im "Fascinatum" und "Tremendum" des "Numinosen", erfährt der Mensch des Altertums sich selber als ein "kleinliches" und "unmächtiges" ²⁰ G e s c h ö p f des Daseins und Schicksals.

Alles in allem mahnt demnach die mythische Religiosität des Menschen an die geschöpflichen Begrenzungen und Bedingtheiten seiner Existenz. Doch deutet der Mythos die Abhängigkeit des Menschen von den Göttern durchaus positiv: nämlich im Sinn einer paradiesisch friedevollen

und seligen Harmonie von Göttlichem und Menschlichem. Deutlich tritt dies ebenfalls schon in jener Äusserung zutage, die wir zuvor über "das Verhältnis der Götter und Menschen" anführten: ihr zufolge "freut .. die Gottheit sich ihrer Schöpfung und trägt um sie väterliche Sorge." Zunächst leitet der Mythos "freudige und segensreiche Naturerfolge aus dem unmittelbaren Einfluss der Götter" her: "wo ihre Füße wandeln, spriessen Blumen" ²¹ und demgemäss verbindet Grimm auch den Namen "Wotan" etymologisch mit der Grundbedeutung "sich regen und bewegen, wimmeln, üppig wachsen und gedeihen" ²²: "so ist er die **alldurchdringende, schaffende und bildende Kraft**, der den Menschen und allen Dingen Gestalt wie Schönheit verleiht, von dem Dichtkunst ausgeht und Lenkung des Kriegs und Siegs, von dem aber auch die Fruchtbarkeit des Feldes, ja ... alle höchsten Güter und Gaben abhängen." ²³

In den Göttern verkörpert sich also der "Inbegriff von Heil und Seligkeit, die Erfüllung aller Gaben" ²⁴ - und Nämliches wie für die männlichen Götter gilt für die weiblichen Göttinnen: sie erscheinen vorwiegend als "Göttermütter, von denen das menschliche Geschlecht die Geschäfte und Künste des Haushalts wie des Ackerbaus erlernt" - und "diese Arbeiten führen Ruhe und Frieden im Lande mit sich" ²⁵. Im Ganzen deutet demnach der Mythos die Götter unbedingt positiv: als gnaden- und liebevoll fürsorgliche Wesen, von denen sich die menschliche Existenz sicher getragen, durch die sie sich brüderlich bestätigt, in denen sie sich vertraulich geborgen fühlen darf. Dergestalt begründen und verbürgen die mythischen Götter eine selige Einheit und Einigkeit zwischen dem Menschen und der Welt - eine selige Harmonie zwischen seinem Herzen und ihren Dingen.

Demgemäss betont Grimm besonders häufig und nachdrücklich, dass sowohl in ethisch-moralischer wie in metaphysisch-religiöser Hinsicht "unser Altertum insgemein auf keinen Dualismus ausgeht und für alle höheren Wesen die Vorstellung des Guten überwiegt" ²⁶: "Einen durchdringenden idealistischen Unterschied zwischen gutem und bösem Geist ... kennt weder die indische und griechische noch die deutsche Götterlehre." ²⁷ Freilich scheint der Mythos - etwa in den Gestalten Wotans wie des Teufels und des Todes, in den Gestalten der Hexen und gewisser Naturdämonen - zuweilen auch bösen und verderblichen Mächten göttlichen oder jedenfalls numinosen Rang zu verleihen. Doch nach Grimm handelt es sich in solchen Fällen fast durchweg um spätere, oft christliche Verdunklung und Verfälschung einer ursprünglich segensvoll guten Wesenheit ²⁸. Demgemäss bleibt das harmonische oder gar optimistische Welt- und Lebens-

gefühl der mythischen Religiosität letzthin unerschüttert: "Unser einheimisches Heidentum erscheint ungedrückt durch traurige Vorstellungen vom Elend des herabgesunkenen Daseins (wie die indische Emanationslehre), es huldigt sorgenfreiem Fatalismus und glaubte ein Paradies, Weltenerneuerung, vergötterte Helden." ²⁹

Im Ganzen erweist sich also Grimms weltanschauliche Deutung des Mythos als ein fest geschlossenes, streng einheitliches Gebilde. "An und für sich betrachtet erscheinen fast alle einzelnen Gottheiten Ausflüsse und Zerspaltungen einer einzigen: die Götter als Himmel, die Göttinnen als Erde, jene ... Luft, Feuer, Wasser beherrschend, die Göttinnen nährend, spinnend, ackerbauend." ³⁰ Demgemäss möchte Grimm "in der Mythologie die vielfachen göttlichen Erscheinungen auf ihre Einheit hin" zurückführen ³¹. Hiernach geht es der mythologischen Forschung und Wissenschaft Grimms im Grunde um den philologisch-historisch verfahrenen und vermittelnden Nachweis und Nachvollzug einer metaphysischen All-Einigkeit und All-Geborgenheit des Seins. "Weisen die wunderbaren Tiefen der Sprache überall auf eine ursprüngliche Entbundenheit von allen Gegensätzen hin" ³²; "erkennt die Sprache nirgends einen Gegensatz", da "alle Wörter" sich darstellen als "gespaltene und sich spaltende Strahlen eines wunderbaren Ursprungs" ³³ - so gilt Gleiches wie für die Sprache auch und vor allem für den Mythos. Denn er spricht ja allen Einzelbeständen des menschlichen und welthaften Daseins einen unmittelbaren Anteil an der Persönlichkeits- und personalen Liebesqualität des Göttlichen zu. Aber damit huldigt der Mythos einer durchaus "monistischen" Metaphysik - ingestalt des Glaubens an eine wesentliche Harmonie oder gar Identität des Subjektiven und des Objektiven, von Idealität und Realität, des Spirituellen und des Materiellen.

Gleiches liesse sich über alles bisher Gesagte auch noch unter vielen anderen Aspekten deutlich machen - etwa unter dem Aspekt der dem Mythos innig verbundenen Gesetzgebung und Rechtsprechung des naturpoetischen Zeitalters. Der "Glaube an Gott geht sichtbar durch unser ganzes altes Recht. Man kann sagen, dass es beinahe ganz auf Gottesurteil gebaut ist, und ich rechne seine innere Tugendhaftigkeit mit Fug zu einem seiner hauptsächlichsten poetischen Bestandteile. Die Poesie ist rein und fromm, nicht anders das einfache Recht des Altertums. Allerwärts sehen sie den Finger des Allmächtigen." ³⁴ Beispielsweise nehmen nach Ansicht des naturpoetischen Zeitalters an der Wahrung der sittlichen Weltordnung, von Wahrheit und Gerechtigkeit keineswegs etwa nur die Menschen, sondern auch aussermenschliche Wesen und Gegenstände teil. Denn "dazumalen scheinen die Menschen ordentlich die Sachen lieber gehabt zu

haben, sie galten ihnen nicht für tot und fühllos, sondern als solche, die ihren Abschied und Empfang haben mussten." ³⁵ Weil dem Altertum "die Sachen ... nicht für tot und fühllos" galten, rief es nicht nur Katzen, Hühner, Hunde, sondern sogar Strohhalme und andere Dinge als Zeugen und Eideshelfer vor Gericht - "im Glauben, dass" den, der vor Gericht die Unwahrheit spricht, "Gott Lügen strafen könne durch das kleinste Geschöpf." ³⁶ So bestätigt sich die mythische All-Lebendigkeit und All-Beseelung des Dinglichen sowie die mythische Identifikation des Göttlichen mit dem Irdischen, des ideell Gültigen und Gesollten mit dem tatsächlich Seienden auch in der Gesetzgebung und Rechtsprechung des Altertums.

Die Deutung, die Grimm solchermassen der mythischen Religiosität angedeihen lässt, erscheint nun aber unmittelbar durch seine eigene Religiosität bestimmt. Mit einer zuweilen fast naiv oder gar absurd anmutenden Selbstverständlichkeit und Eigenmächtigkeit projiziert Grimm seine persönlichen Glaubensüberzeugungen in den Mythos hinein - unterstellt der Religion des Altertums den Voraussetzungen seiner persönlichen Frömmigkeit. Erneut bestätigt sich damit unser früherer Hinweis auf den zutiefst "apriorischen" und "deduktiven" oder "spekulativen" Charakter der Grimmschen Geschichtsforschung und Geschichtswissenschaft. Freilich handelt es sich hierbei niemals nur um die ganz individuelle und rein subjektive Weltanschauung Grimms allein. Vielmehr erscheint sie ihrerseits durch geistesgeschichtliche Zusammenhänge sehr umfassender Art geprägt - und zwar zunächst durch die Religion des Christentums.

Zeit seines Lebens hat sich Grimm ebenso bewusst wie intensiv als Christ gefühlt. Demgemäss hat er grundlegende christliche Bekenntnisgehalte auch an den Mythos heran- und in ihn hineingetragen. Hierauf hat er selber mit programmatischer Ausdrücklichkeit hingewiesen: "Auch den Heiden keimte der wahre Gott, der den Christen zur Frucht erwuchs" ³⁷. Dies Prinzip, das übrigens als Lehre vom "Logos spermatikos" selber einen Bestandteil christlichen Glaubens bildet, hat Grimms mythologische Forschung bis in zahlreiche Einzelheiten hinein tief beeinflusst. So bekundet es sich etwa in der Theorie, dass allem heidnischen Polytheismus ein ursprünglicher Monotheismus zugrundeliege; oder in der These, dass schon dem vorchristlichen Heidentum der germanisch-deutschen Frühzeit das Göttliche als Inbegriff einer väterlich segnenden Gnade und Liebe gelte; und wenn schliesslich das Altertum ethisch als Stand sündenloser Unschuld und Reinheit gedeutet wird - so erscheint damit die theologische Vorstellung des christlichen Paradieses ins Historisch-Empirische, ins Irdisch-Weltliche hinein übertragen und umgeformt. Dem-

entsprechend verwendet Grimm zur Charakteristik der mythischen Religiosität immer wieder solche Wortprägungen und Begriffsformeln, wie sie der christlichen Frömmigkeit seiner eigenen Zeit und Umwelt geläufig waren: in der bereits zitierten Kennzeichnung des "höchsten Gottes" als "Vater, als "guter Vater" oder des Todes als "Heimgang .. zum Vater" kommt dies beispielhaft zum Ausdruck³⁸.

Grimms Mythologie erscheint jedoch keineswegs ausschliesslich durch seine Christlichkeit geprägt. Vielmehr steht sie zugleich im Zeichen einer merklichen Distanzierung vom Christentum. Des öfteren wird es teils mehr, teils minder scharf angeklagt, weil es den monistisch-harmonischen Charakter der germanischen und deutschen Ur-Religion ins Dualistische und Pessimistische hinein verfälscht und verdorben habe. Deutlich bekundet sich schon in den bisher zitierten Äusserungen die Abneigung, die Grimm in seiner mythologischen Forschung den christlichen Scheidungen von Transzendenz und Immanenz, von Jenseits und Diesseits, von Ewigkeit und Zeit sowie der christlichen Lehre von der menschlichen Sündhaftigkeit und Erbsünde entgegenbringt. In der monistisch-pantheistischen Tendenz, die Grimms Anschauung des Mythos beherrscht, kommt dieser Gegensatz zum Christentum wohl am sinnfälligsten zum Ausdruck.

So walten über Grimms Mythologie nicht nur christliche Einflüsse, sondern auch geistesgeschichtliche Einflüsse anderer Art. Vornehmlich hat wiederum die spekulative Philosophie des nachkantischen Idealismus, und zwar besonders die "Identitätsphilosophie" Schellings, den Monismus und Pantheismus der Grimmschen Mythendeutung bestimmt. Teils ging dies auf allgemeine Strömungen des Zeitgeistes, teils auf Grimms unmittelbare Lektüre und Kenntnis der Schellingschen Philosophie zurück. Schliesslich waren auch diejenigen Mythologen der deutschen Romantik, denen Grimm entscheidende Anregungen verdankt, Anhänger und Jünger der Schellingschen Metaphysik und Naturphilosophie: beispielsweise hat schon Josef Görres die mythische Weltanschauung und Religion ausdrücklich als "Pantheismus", im Sinn einer pantheistischen All-Lebendigkeit und All-Beseelung des Seins gekennzeichnet. So wird es verständlich, dass jene weitgehende Ineinssetzung von Göttlichem und Weltlichem, des Subjektiven oder Ideellen oder Spirituellen mit dem Objektiven oder Realen oder Materiellen, wie sie für Grimms Mythologie charakteristisch ist, gewissen grundlegenden Ansichten des nachkantischen Idealismus verwandt erscheint; und dieser Zusammenhang lässt sich - etwa am Beispiel der Polarität von "Einheit" und "Vielheit" oder der Kategorie der "Ema-

nation" - bis in einzelne Wortprägungen und Begriffsformeln Grimms hineinverfolgen.

Vielfach hängt aber die monistisch-pantheistische Seinsdeutung Schellings wie überhaupt der Goethe-Zeit eng mit dem naturphilosophischen Monismus und Pantheismus der italienischen Renaissance, in erster Linie Giordano Brunos, zusammen. Überall handelt es sich hier um jene optimistische Diesseitgläubigkeit und Diesseitsfrömmigkeit, wie sie, vornehmlich seit der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, insgesamt für weite Bereiche der europäischen Neuzeit charakteristisch ist. Dieser Gesinnung erweist sich demnach auch Grimms Mythologie tief verbunden. Früher stellten wir fest: entgegen dem neuzeitlichen Zivilisationsoptimismus deutet Grimm die geschichtliche Entwicklung im Allgemeinen, im Übergang vom natur- zum kunstpoetischen Zeitalter, nicht als "Fortschritt", sondern als "Entartung" und "Verfall". Demgegenüber steht Grimms Deutung des Altertums und seiner mythischen Religiosität ganz im Bann des weltgläubigen und lebensfrommen Diesseitoptimismus der Neuzeit.

4.

Doch mit allem bisher Gesagten sind die Motive, aus denen Grimms Auffassung des Altertums erwuchs, noch keineswegs erschöpft. Neben seiner metaphysisch-religiösen Auslegung der naturpoetischen Epoche im Zeichen des Mythos steht ja die **realgeschichtlich-soziologische** Deutung des gleichen Unterschiedes. Unter soziologischem Aspekt kennzeichnet Grimm die "Naturpoesie" zugleich als "V o l k s poesie". Allerdings haftet diesem Begriff, gemäss dem allgemeinen deutschen Sprachgebrauch der spätern Neuzeit, auch bei Grimm eine gewisse Doppeldeutigkeit an. Im weiteren Sinn bezeichnet das Wort "Volk" die Gesamtheit derjenigen Menschen, die über alle Unterschiede der Stände und Klassen hinweg der gleichen Sprachgemeinschaft angehören: "Was ist ein Volk? ... Ein Volk ist der Inbegriff von Menschen, welche dieselbe Sprache reden" ¹. Doch daneben eignet dem Wort "Volk" noch ein anderer, und zwar ein engerer Sinn. Ihm zufolge bedeutet "Volk" lediglich das "einfache Volk" - also die gesellschaftlichen **U n t e r k l a s s e n**. Demgemäss fällt der "Unterschied zwischen Natur- und Kunstpoesie" für Grimm mit dem Gegensatz einer "Poesie der Ungebildeten und Gebildeten" zusammen ². Alles in allem schliesst die Idee des Volkes und damit auch der Volkspoesie bei Grimm sowohl einen weiteren, einen gleichsam "nationalen", wie einen engeren, einen gleichsam "sozialen" Aspekt in sich ein. Freilich erscheint es in dem äusserlich beschränkten Zusammenhang unserer gegenwärti-

gen Ausführungen unmöglich, zugleich **beiden** Aspekten in wahrhaft zu-reichender Weise gerecht zu werden. Deshalb beschränken wir uns hier auf die beispielhafte Würdigung einer der eben angedeuteten Perspekti-ven. Wir wählen hierfür den gleichsam "sozialen" Aspekt der Grimm-schen Volkspoese und Volksidee - und zwar suchen wir seine Bedeutung zunächst anhand einer Stelle aus Grimms Jugendschrift "Über den alt-deutschen Meistergesang" zu erhellen.

Hier heisst es: "In den Gesellschaften herrschen eigentlich zwei Elemente. Das gute ist ein inneres, die Liebe, welche bindet und hält. Das andere ein äusseres und böses, wenn der Eingang ohne Weihung ist und sich die Zeichen zu sehr erheben. So wie der Staat einzig und allein in dem Worte: Vaterland verstanden wird, und ohne die Einheit der bis zum Tod bereiten Herzen alles Recht und alle Sicherheit eine elende Einrichtung bleibt, so stirbt alle Verbindung oder hat nie gelebt ohne jenen befruchten-den Tau. Je mehr wahrer Gesellschaften ein Staat zählt, desto glückseli-ger ist er zu preisen, weil da kein Staat im Staate ist, wo Liebe in Liebe wohnt." ³

Hiernach existieren zwei grundsätzlich verschiedene Formen des menschlichen Mit-einander-Lebens, die wir in Grimms Sinn einerseits als "Gesellschaft" und andererseits als "Gemeinschaft" bezeichnen können. Die "Gesellschaft", in welcher "der Eingang ohne Weihung ist und sich die Zeichen zu sehr erheben", ist ein äusserlich-mechanischer Zweck- und Zwangsverband, dessen Bestand und Ordnung allein durch die Lockung materieller Vorteile und durch den Druck einer obrigkeitlichen Befehls- und Zwangsgewalt begründet wird. Demgegenüber erscheint die "Ge-meinschaft" durch "die Einheit der bis zum Tod bereiten Herzen" cha-rakterisiert - dadurch, dass "Liebe in Liebe wohnt". So stellt sie sich gleichsam als das irdische Paradies einer menschlichen All-Liebe dar: ihr Bestand und ihre Ordnung beruht auf einer unmittelbaren Liebes-verschmelzung der menschlichen Herzen, auf einer gefühls- und gemüt-haft unbedingten Einigkeit der menschlichen Seelen.

Was bedeutet dies nun für die inhaltliche Deutung, die Grimm den Ideen der Natur- und Kunstpoese in soziologischer Hinsicht angedeihen lässt? Zunächst weist, unserem Zitat zufolge, die Unterscheidung von "Gemeinschaft" und "Gesellschaft" nicht sozialgeschichtlichen, sondern vielmehr einen prägnant sozialphilosophischen Charakter auf. Denn hier handelt es sich ja um zeitlos-überzeitliche, um un- oder übergeschichtliche Strukturen und Typen des menschlichen Zusammenlebens, die nicht aus historischen Tatsachenmaterialien induktiv und empirisch abgeleitet, son-dern vielmehr mit apriorisch-deduktiver Selbstmächtigkeit gesetzt er-

scheinen. Doch darüber hinaus werden die beiden strukturellen Grundtypen der Grimmschen Sozialphilosophie im weiteren Fortgang seiner wissenschaftlichen Forschung in die empirische Tatsachenwirklichkeit des historischen Quellenmaterials hineinprojiziert. Demgemäss geht es für Grimm dort, wo er sich der quellenmässigen Erforschung realgeschichtlicher Zusammenhänge zuwendet, eigentlich stets um den Nachweis, dass die Epoche der Naturpoesie durch den Sozialtypus der "Gemeinschaft", dass hingegen die Epoche der Kunstpoesie durch den Sozialtypus der "Gesellschaft" beherrscht erscheint.

Unter diesem Aspekt kontrastiert Grimm bereits in seiner (besonders berühmten) Jugendschrift "Von der Poesie im Recht" (1815) die Natural- und Tauschwirtschaft des naturpoetischen mit der Geld- und Erwerbswirtschaft des kunstpoetischen Zeitalters: "Durch das unendlich klein zu teilende und zu rechnende Münzgeld, das in sich selbst fast keinen Wert hat, sondern nur zum Handel taugt, sind die meisten Geschäfte kälter geworden, und doch vervielfältigt. Geben, Zahlen und Schätzen in Naturalien beförderte und erregte eines der angenehmsten Geschäfte: den Tausch, wo beide Teile vergnügt sind, weil jedes die ihm fehlende fremde Sache am sinnlichsten und klarsten auf sein persönliches Verhältnis beziehen kann" ⁴ - und so "haben Einkünfte, Gefälle und Zinsen, die aus solchen Dingen bestehen, offenbar das vor den Geldeinnahmen voraus, dass sie ... im einzelnen Ertrag weit mehr erfreuen können" ⁵.

Ähnlich wie alte und neue Wirtschaftsformen unterscheiden sich auch alte und neue Siedlungsformen voneinander. Beispielsweise wird der Land- und Kleinstädter Jacob Grimm tief durch den Eindruck des grossstädtischen Wien betroffen. In einem Jugendbrief beklagt er, dass hier die Einzelpersönlichkeit oder die Einzelfamilie am eigenen Erleben und Ergehen "Freunde, Nachbarn und die Stadt nicht mehr ordentlich teilnehmen lässt": "Ich erkenne auch hier in diesem Stück die Unseligkeit, welche in den über einen gewissen natürlich gegebenen Umfang aufwachsenden Städten ruht; sie vermögen sich nicht mehr zu übersehen und nicht mehr warm zu halten; der zunächst, vielleicht auf derselben Treppe Wohnende ist kein Nachbar mehr, sondern es wird sich alles gleichgültig." ⁶ Demgegenüber stiftet, den "Deutschen Rechtsaltertümern" zufolge, während des Altertums neben der "Sippe vor allem die "Nachbarschaft .. das natürlichste Band unter freien Männern" ⁷. So wird das Wort "Nachbar" oft einfach gleichbedeutend mit dem Wort "Freier" gebraucht ⁸ - und dem Bund der Nachbarschaft "entsprang" ausser Erbrecht und Blutrache insbesondere "gegenseitiger Schutz und Friede" sowie "die älteste Gemeinschaft des Grundeigentums" ⁹.

Im Lauf der geschichtlichen Entwicklung fällt das genossenschaftliche Gesamt- und Grundeigentum des Altertums allerdings fortschreitender "Vereinzelung" anheim: "Allein mit der Zeit verengerten sich die gemeinen Waldungen, nur kleine Flüsse oder Bäche verblieben dem Volk, über grosse Reviere und Ströme behaupteten die Fürsten Schutz und Bann, wodurch die Leute ausgeschlossen wurden von dem Holzen, Jagen und Fischen. Eine Bitterkeit, die etwas Unverjähbares hat." ¹⁰ Freilich waren solche "Beschränkungen" des altertümlichen Gesamt- und Gemeineigentums "an verschiedenen Orten sehr verschieden, aber mit der Zeit stiegen sie immer". Diese Tendenz "treibt bis auf heute manchen Wilddieb, der sonst nichts verbricht - und welchem natürlich empfindenden Menschen wird nicht schwül dabei, wenn er arme Leute darben sieht, die in gemeinem Fluss und Wald den ungefangenen Fisch nicht fangen, das unerlegte Wild nicht erlegen dürfen? Dürres Laub kehren, Beeren lesen, kleine Vögel fangen - das dürfen sie noch." ¹¹ Demnach "denken unsere jetzigen Gesetze und Landesordnungen" kaum mehr "an die Lust und das Vergnügen der Familien": "Die Hörigkeit und Knechtschaft der Vergangenheit war in vielem leichter und liebreicher als das gedrückte Dasein unserer Bauern und Fabriktagelöhner; die heutige Erschwerung der Ehe für den Armen und den angestellten Diener grenzt an Leibeigenschaft; unsere schmachvollen Gefängnisse sind ärgere Qual als die verstümmelnden Leibesstrafen der Vorzeit." Statt der "persönlichen Bussen" des fälschlich oft der "Rohheit" verdächtigten Altertums "haben wir unbarmherzige Strafen, statt seiner farbigen Symbole Stösse von Akten, statt seines Gerichts unter blauem Himmel qualmende Schreibstuben, statt der Zinshühner und Fastnachtseier kommt der Pfänder namenlose Abgaben in jeder Jahreszeit zu erpressen." ¹²

Gleich den Wirtschafts- und Siedlungsformen stehen demnach auch die Rechtsformen des natur- und kunstpoetischen Zeitalters zueinander in schroffem Gegensatz. Während das Recht des Altertums "unter dem Volke selbst vertraut entsprungen" war, liegt in der modernen Rechtswissenschaft "nichts Volksmässiges" mehr: "Die Leute verstehen ihr Recht und haben keine Freude am Rechtsgang, weil sie dabei untätig bleiben, wer von einem Prozess betroffen wird, nimmt sich einen Sachwalter an und muss ihn sich gefallen lassen." ¹³ Doch das naturpoetische Zeitalter erscheint nicht nur durch die volkstümliche Allgemeinverständlichkeit seines Rechts charakterisiert. Vor allem fungiert in ihm das Volk selbst in seiner Gesamtheit als letztlich entscheidender Träger aller Rechtsprechung und Rechtsgewalt: "Alle richtende Gewalt wurde von der Genossenschaft freier Männer ... ausgeübt" ¹⁴, und "befugt zu Stimme und

Urteil war" in der Gerichtsversammlung demnach "ursprünglich die Gemeinde und Genossenschaft freier Leute" ¹⁵. Ja, Analoges wie für die rechtliche Gewalt galt während des Altertums für jede staatlich-politische Herrschaftsgewalt überhaupt: in ihren "Versammlungen wählten die Menschen sich ihren König, Herrn und Vogt oder bestätigten die erblichen, wiesen ihnen alle Gerechtsame und beschlossen über wichtige Angelegenheiten, namentlich Krieg, Frieden und neue Gesetze" ¹⁶.

Die Obrigkeit existiert also stets nur kraft eines Auftrags oder kraft der Zustimmung des Volkswillens, der, falls seine Erwartungen enttäuscht werden, den gegebenen Auftrag oder die erteilte Zustimmung jederzeit zurückziehen und widerrufen kann. Demnach steht die Verfassung des Altertums im Zeichen einer weitreichenden Freiheit und Gleichheit des Volkes: "Die Freien ... sind Hauptteil und Kraft des ganzen Volkes, ja ... selbst Grundlage des Adels, der alle Befugnisse der Freien nur noch in höherem Masse besitzt" ¹⁷ - wie denn der Adel seinerseits wiederum sogar dem König durchaus ebenbürtig ist ¹⁸. Demgegenüber greifen im kunstpoetischen Zeitalter mehr und mehr die "abstrakten Begriffe einer Oberaufsicht im Staate" um sich ¹⁹. Während eigentlich in nationalen Angelegenheiten, "ehe man alle Stimmen im Volk gehört und genutzt, nichts definitiv entschieden sein" sollte ²⁰, werden die modernen Staaten, insbesondere die deutschen Obrigkeitsstaaten des beginnenden 19. Jahrhunderts, "nicht nach dem Willen der Völker, sondern bloss aus der Sünde der Staatsmänner regiert." ²¹

Alle bisher angeführten Beispiele bestimmen die von Grimm behauptete "Volksmässigkeit" und Volkstümlichkeit des naturpoetischen Zeitalters grundsätzlich in der gleichen Richtung. Während des Altertums findet sich die ideale Innerlichkeit des menschlichen Herzens von der äusseren Realität der gesellschaftlichen Institutionen brüderlich umfassen und fürsorglich getragen, in ihr vertraulich bestätigt und heimatlich geborgen. Hingegen stehen während des kunstpoetischen Zeitalters die Idealität des menschlichen Inneren und die institutionelle Realität der Gesellschaft einander in kalter Gleichgültigkeit oder gar in harter Feindseligkeit gegenüber. Demnach bildet während des Altertums die persönliche Freiheit und Würde des einzelmenschlichen Subjekts ein machtvolleres Gestaltungsprinzip der Gesamtgesellschaft. Insofern steht sie im Zeichen einer sehr betonten Menschlichkeit und Humanität: beispielsweise gründen sich die "germanischen persönlichen Rechte" auf eine dem "g a n z e n Volk innewohnende Notwendigkeit, also, könnte man sagen, eine unbewusste, im Grossen wirkende Humanität." ²²

Hingegen erscheint im kunstpoetischen Zeitalter die Subjektivität

des menschlichen Individuums zu einem mehr oder minder recht- und willenlosen Objekt der sozialen Apparaturen und Mechanismen entmächtigt und entwürdigt: sie setzen sich nun in Staat und Verwaltung, in Recht und Wirtschaft dem Menschen gegenüber autonom und absolut. Solche Herrschaft der Dinge oder wenigstens dinglicher Mächte über den Menschen gibt in der modernen Gesellschaft alles Menschliche einer weitgehenden *V e r d i n g l i c h u n g* preis. Demnach steht die Gesellschaft des spätneuzeitlichen Deutschland und Europa im Zeichen einer radikal versachlichten *Unpersönlichkeit* und damit letztlich überhaupt im Zeichen einer radikal entseelten *Unmenschlichkeit*.

Alles in allem bildet die Kontrastierung des natur- und kunstpoetischen Zeitalters einen entscheidenden Angelpunkt nicht nur der Grimmischen Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie, sondern vor allem auch der Grimmschen Geschichtswissenschaft. Die weitaus überwiegende Mehrzahl der im gegenwärtigen Zusammenhang beispielhaft angeführten Belege entstammen den "Deutschen Rechtsaltertümern". Auf den ersten Blick hin erweckt dieses Werk den Eindruck einer rein empirischen und induktiven Materialsammlung, die einer subjektiv deutenden oder wertenden Spontaneität des Autors keinerlei Raum vergönnt. Doch in Wahrheit geht Grimm in den "Rechtsaltertümern" bei der Sammlung und Sichtung, bei der Auswahl und Anordnung, bei der Auswertung und Beurteilung des historischen Quellen- und Tatsachenmaterials durchaus persönlich und nicht selten sogar höchst eigenmächtig vor. Stets sieht und formt er dieses Material im Sinn des eigenen Glaubens an den realgeschichtlich-soziologischen *Gemeinschaftscharakter* des Altertums: wie Grimm einerseits diesen Glauben als stillschweigende Voraussetzung an jeden Stoff heran- und ihn hineinträgt - so muss ihm andererseits jeder Stoff als Beleg und zur Bestätigung dieses Glaubens dienen.

Dieser Primat einer philosophisch-apriorischen vor einer wissenschaftlich-induktiven Erkenntnismethode besitzt bei Grimm sogar einen philosophiegeschichtlich ganz konkreten Hintergrund. Wenn nämlich das Altertum wesentlich durch die "Identität" der "Subjektivität" und "Idealität" des menschlichen Inneren mit der "Realität" und "Objektivität" der gesellschaftlichen Institutionen und somit letztlich überhaupt durch eine innerweltlich unmittelbare und unbedingte Einung des ideell Gesollten und Gültigen mit dem wirklich und tatsächlich Seienden charakterisiert erscheint - so werden hier nachweislich wiederum gewisse ontologische und metaphysische Fundamentalkategorien der grossen philosophischen Systeme des nachkantischen Idealismus, insbesondere beispielsweise der sogenannten "Identitätsphilosophie" Schellings, ins Soziologische und

Historische hinein konkretisiert. Doch weit wichtiger noch als solche geistesgeschichtlichen Wurzeln sind die **realgeschichtlichen** Motive, also die im prägnantesten Sinn **soziologischen** sowie prägnant **politischen** Motive der Grimmschen Geschichtswissenschaft.

Sofern Grimm das Altertum wesentlich im Zeichen der "Humanität" deutet, steht er offenkundig im Bann einer Idee, deren Geltung, soziologisch betrachtet, sich unauflöslich dem deutschen und vor allem dem europäischen Bürgertum der späteren Neuzeit verbunden erweist. Zugleich hängt die spätneuzeitliche Humanitätsidee politisch betrachtet, eng mit solchen Tendenzen zusammen, die sich formelhaft als "liberal" oder auch als "demokratisch" sowie schliesslich als betont "sozial" kennzeichnen lassen. In der Tat ist die Beziehung, die Grimms Geschichtswissenschaft nicht nur mit den allgemein "humanitären" und "sozialen" Strömungen des modernen Europa, sondern insbesondere auch mit dem spezifisch **liberalen** oder gar **demokratischen** Gedankengut des gleichzeitigen Bürgertums verband, bis in viele Einzelheiten hinein nachweisbar.

Dies gilt etwa für die Entschiedenheit, mit der Grimm in der anlässlich seiner Vertreibung aus Göttingen verfassten Rechtfertigungsschrift "Über meine Entlassung" (1838) sich von dem politischen Konservatismus des damaligen Deutschland distanziert²³. Positiv findet sich die Humanitätsidee als Fundamentalkategorie der geschichtswissenschaftlichen Deutung des Altertums ganz unmittelbar in dem zuletzt angeführten Zitat bestätigt - und ebenso findet sich Grimms soziales Gefühl innerhalb der vorhin angeführten Zitate nachdrücklich belegt. Ferner hängt seine These, dass während des Altertums die Rechte des Adels nur eine Zusammenfassung und Steigerung derjenigen Rechte darstellen, die zunächst **allen Freien** eigneten, unverkennbar mit der spätneuzeitlichen Einheits- und Gleichheitsidee "liberaler" und "demokratischer" Herkunft zusammen; und Ähnliches gilt für die Anschauung, alle Herrschafts- und Obrigkeitengewalt des naturpoetischen Zeitalters habe ursprünglich auf einer grundsätzlich widerrufbaren Übertragung oder jedenfalls Zustimmung des "Volkswillens" beruht: offenkundig hängt diese These wiederum mit entsprechenden Gedankengängen des bürgerlichen Liberalismus zusammen - und zwar mit seiner verfassungsrechtlichen Deutung aller Regierungs- und Herrschaftsgewalt im Sinn eines "Mandats" bzw. einer "Repräsentation" des gesamten Volkes.

Alles in allem stellt Grimms historische Deutung des naturpoetischen Zeitalters eine nur oberflächlich verhüllte Form der Zeit- und Gegenwartskritik dar - seiner Kritik an der modernen Gesellschaft, von deren Unpersönlichkeit oder gar Unmenschlichkeit er sich im Medium eines an-

geblich wesenhaft "humanen" Altertums auf dem Wege wissenschaftlicher Interpretation und Kontemplation zu erlösen trachtet. Doch indem Grimm die Vergangenheit im Zeichen seiner politischen Gegenwarts kritik deutet - wird das Vergangene zugleich zum Inbegriff der politischen Aufgaben und Ziele, Notwendigkeiten und Verpflichtungen des Gegenwärtigen. Zunächst verwandelt Grimm die negativen Eigenschaften der modernen Gesellschaft in positive Wesensbegriffe der Gesellschaft des Altertums - und dann setzt er die letzteren wiederum in praktische Forderungen für die Politik seiner eigenen Epoche um.

Schon alle bisherigen Zitate bieten hierfür mancherlei Belege dar. Wenn beispielsweise die durchaus unsozialen Institutionen der modernen Gesellschaft anklagend und verdammend mit den entschieden sozialen Institutionen der alten Gesellschaft verglichen werden - so schliesst das soziale Gefühl, das sich hierin äussert, unmittelbar den Anspruch in sich ein, dass auch die Gegenwart ihren gesellschaftlichen Einrichtungen einen wahrhaft "sozialen" Charakter verleihen solle; und ebenso erscheint in der Feststellung, von den Diplomaten des Wiener Kongresses werde Europa "nicht nach dem Willen der Völker, sondern bloss aus der Sünde der Staatsmänner regiert", zugleich die Forderung enthalten: die äussere und innere Neugestaltung der europäischen Länder am Ende der napoleonischen Epoche habe wesentlich dem Geheiss des freien Volkswillens zu folgen - wobei dieses Postulat nichts anderes darstellt als wiederum eine Anwendung des das naturpoetische Zeitalter beherrschenden Prinzips der "Volkssouveränität" auf die politische Praxis des 19. Jahrhunderts²⁴. Vor allem äussert sich jedoch die gleiche Tendenz darin, dass Grimm jene entschieden "persönlichen" und "menschlichen" Institutionen des Altertums, die wenigstens gewissen Restbeständen nach noch in die moderne Gesellschaft hineinragen, auch weiterhin möglichst lange und kraftvoll am Leben erhalten möchte²⁵.

Demnach erweist sich Grimms Idee der Volkspoësie und damit überhaupt seine Volksidee der gesamteuropäischen Substanz des modernen Liberalismus tief verbunden. Freilich bedeutet dies keineswegs, dass Grimms Haltung mit ihm schlechthin identisch wäre. Wenn man etwa das Zitat, das wir zuvor als Beleg für Grimms "humanitäre" Deutung des Altertums anführten, über den bisher allein berücksichtigten Teil hinaus in seinem Gesamtzusammenhang würdigt - dann weist es einen zutiefst doppeldeutigen Charakter auf. Denn im Ganzen lautet es dahin, "dass der Grund der germanischen persönlichen Rechte nicht Freiheitsliebe und Humanität gewesen, sondern eine dem ganzen Volk inwohnende Notwendigkeit, also könnte man sagen, eine unbewusste, im Grossen wirkende

Humanität, keine die im einzelnen so erscheinen will, sondern sich auch vielleicht roh und rauh darstellt." Betont Grimm hier einerseits entschieden den humanitären Charakter des Altertums, so grenzt er ihn andererseits ebenso entschieden gegen die moderne Humanitätsidee ab; und in der Tat distanziert Grimm sich ebenso nachdrücklich wie von dem parteipolitischen Konservativismus auch (oder sogar erst recht) von dem parteipolitischen Liberalismus seiner Tage²⁶.

Letztlich steht also Grimms wissenschaftlich-theoretisches ebenso wie sein praktisch-politisches Verhältnis zur Geschichte und Gesellschaft im Zeichen einer merkwürdigen Gebrochenheit. Erscheint es einerseits gewichtig durch die Humanitäts- und humanitäre Freiheits-Idee des europäischen Liberalismus geprägt - so erfährt es andererseits bei Grimm eine durchaus individuelle, und zwar eine unverkennbar "traditionalistische" oder gar "restaurative" Abwandlung. Denn während der neuzeitliche Liberalismus, im Zeichen seiner optimistischen Fortschrittsgläubigkeit, sein Ideal einer wesenhaft "humanen" Gestaltung des sozialen Lebens vornehmlich in die zukünftige Gesellschaft hineinprojiziert - projiziert Grimm, im Zeichen seiner skeptischen Deutung der Geschichte als "Entartung" und "Verfall", das gleiche Ideal vornehmlich in die Gesellschaft der Vergangenheit hinein.

5.

Analoges wie für die Gehalte, die Grimms Idee der Volkspoesie und des Volkes in "sozialer" Hinsicht innewohnen, wäre auch für ihre "nationalen" Gehalte nachzuweisen. Ihrer weltanschaulichen Begründung und Erfüllung nach hängen sie ebenfalls teils mit säkularisierten Glaubens-traditionen des Christentums sowie teils mit den pantheistischen Strömungen der Goethezeit zusammen; und soziologisch projizieren sie ebenfalls politische Ideale der Gegenwart, nämlich die nationale und nationalstaatliche Einigungssehnsucht des damaligen Deutschland, in die historische Vergangenheit des Altertums und seiner Volkspoesie hinein. Doch lassen wir es im Konkreten bei unseren bisherigen Beispielen bewenden, um zum Abschluss wenigstens andeutungsweise noch einmal auf etwas ganz Grundsätzliches hinzuweisen - nämlich darauf, dass, wie schon einleitend betont, Grimms Verhältnis zur geschichtlichen Welt weithin entsprechende Gesamt Tendenzen der neueren deutschen Geistesgeschichte widerspiegelt.

Dies gilt zunächst im Hinblick auf die Mythologie der deutschen Romantik, wie sie, stark unter dem Einfluss Schellings, sich von Joseph

Görres (1776 - 1848) und Arnold Kanne (1773 - 1824) über Friedrich Creuzer (1771 - 1858) und Kral Otfried Müller (1797 - 1840) bis hin zu Johann Jakob Bachofen (1815 - 1887) entwickelt hat. Der Mythos als Träger und Vermittler einer objektiven weltanschaulichen "Wahrheit" - und ihre gleichzeitige Auslegung im Sinn einer säkularisierten christlichen Theologie wie einer pantheistischen Metaphysik: diese Grundkonzeption der Grimmschen Mythologie war auch überall sonst innerhalb der romantischen Mythologie lebendig wirksam - und vor allem gilt Analoges für die Gestaltung, die der Idee des Mythos, und zwar vielfach in unmittelbarem Zusammenhang mit den mythologischen Theorien der deutschen Romantik, von Hölderlin und Novalis bis hin zu Stefan George und Rainer Maria Rilke oder sogar den expressionistischen Lyrikern Georg Heym und Georg Trakl in der deutschen **Dichtung** des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts zuteil geworden ist.

Ferner erscheint der Zusammenhang, der die Weltanschauung und Wissenschaft Jacob Grimms mit der Naturphilosophie und Metaphysik des nachkantischen Idealismus, insbesondere Schellings verbindet, geistesgeschichtlich sehr bedeutsam. Wiederum liesse derselbe Zusammenhang sich für die romantische Mythologie insgesamt nachweisen. So bildet sie, und zwar vorwiegend im Zeichen der Verschmelzung einer säkularisierten christlichen Theologie mit einer pantheistischen Metaphysik, eine innerlich fest geschlossene Einheit - und damit enthüllt sich jeder Versuch, im Zeichen der romantischen Mythologie eine unüberbrückbare Kluft zwischen einer angeblich "rationalen" und "idealistischen" Frühromantik sowie einer angeblich "irrationalen" und "biologisch-realistischen" Spätromantik aufzureissen, als gegenstandslos und sinnwidrig¹. Ähnliches wie für die Mythologie der deutschen Romantik gilt nun aber für das "geschichtliche Bewusstsein" der Goethezeit überhaupt. Vorwiegend steht es keineswegs, wie man nicht selten vermeint hat, im Zeichen eines schroffen Gegensatzes, sondern vielmehr im Zeichen einer organischen und wechselseitig gleich fruchtbaren Synthese von "Idealismus" und "Historismus", von philosophischer Deutung und wissenschaftlicher Erforschung der Geschichte; und zwar ist es vornehmlich wiederum die nämliche Synthese eines säkularisierten Christentums mit einem metaphysischen Pantheismus, welche, ebenso wie das geschichtliche Bewusstsein Grimms, vor allem auch dasjenige Goethes selber, wie schliesslich von Möser und Herder bis hin zu Hegel und Ranke dasjenige der Goethezeit überhaupt tief geprägt hat.

Schliesslich stellt sich, ebenso wie bei Grimm, auch das historische Gesamtbewusstsein der Goethezeit keineswegs nur als ein rein geistes-

geschichtliches, rein theoretisches und ideologisches Gebilde dar. Vielmehr erweist es sich zumeist ebenfalls intensiv den **soziologischen** Problemen und Tendenzen seiner Epoche verbunden. Zunächst hängt in Deutschland vom Sturm und Drang bis zur Romantik die allgemeine Entwicklung des **geschichtlichen** Bewusstseins über Grimm hinaus auch sonst vielfach und eng mit der gleichzeitigen Entwicklung des modernen deutschen **Nationalbewusstseins** zusammen; und zwar insbesondere mit dem spezifisch deutschen, in andere Sprachen kaum adäquat übertragbaren Wort und Begriff "Volk" - demnach also letztlich mit den nationalen und nationalstaatlichen Einigungstendenzen der damaligen deutschen Geschichte und Politik.

Ebenfalls waren die "sozialen" Gehalte, die der Grimmschen Idee der Volkspoesie und des Volkes innewohnen, im allgemeinen historischen Bewusstsein der Goethezeit lebendig wirksam. Beispielsweise begegnet uns die Klage über eine erschreckend anwachsende Rationalisierung und Mechanisierung, Versachlichung und Verdinglichung, Unpersönlichkeit oder gar Unmenschlichkeit der modernen Gesellschaft und ihrer Lebensformen keimhaft schon bei Möser. Gleiches gilt für die Weimarer Klassik: so erhellt es etwa an den einleitenden Abschnitten in Schillers Briefen "Über die ästhetische Erziehung des Menschen". Den Gipfel seiner Ausgestaltung und Geltung erreicht das nämliche Motiv jedoch in der deutschen Romantik. Aus ihrem entschieden kritischen oder gar schroff oppositionellen Verhältnis zur modernen Gesellschaft erwuchs jene Deutung der Geschichte im Sinn von "Verfall" und "Entartung", die auch Grimm tief beeinflusste. Wie bei ihm oder ansatzweise schon bei Möser führte diese geschichtspilosophische Konzeption in der Romantik ebenfalls zu einer politischen Haltung stark "konservativen" oder sogar "restaurativen" Gepräges. Vor allem aber spielen diese und ähnliche Leitmotive der romantischen Zeit- und Gesellschafts-, Zivilisations- und Kulturkritik dann von gewissen Dramen Grillparzers ("Libussa", "Ein Bruderzwist im Hause Habsburg") an über die kunsttheoretischen Schriften Richard Wagners bis hin zur Lyrik Rainer Maria Rilkes oder zur Epik Franz Kafkas schliesslich auch in der neueren und neuesten Dichtung Deutschlands eine wesentliche Rolle.

A n m e r k u n g e n

Die nachfolgenden Ausführungen stellen die etwas erweiterte Fassung einer Vorlesung dar, die April 1953 am Deutschen Seminar der Edebiyat Fakültesi der Universität Istanbul gehalten wurde. Zugleich möchte der Verfasser durch die Druckbearbeitung dieser Vorlesung seiner Dankbarkeit gegenüber Herrn Prof. Dr. Macit Gökbeğ und Herrn Prof. Dr. Gerhard Fricke Ausdruck verleihen, die als Dekan bzw. Direktor des Seminars durch ihre Einladung die Vortragsreise des Verfassers möglich machten.

Zur Grundlegung und Ergänzung dieser Ausführungen vgl. meinen Aufsatz "Die weltanschaulichen Grundlagen der Wissenschaft Jacob Grimms" (Euphorion, Bd. 46/1952, S. 241 ff.), der auch Hinweise auf die wichtigste neuere Forschungsliteratur enthält.

Für die Anmerkungen gelten folgende Abkürzungen:

DM = Jacob Grimm, Deutsche Mythologie (4. Ausgabe, 3 Bände, Berlin 1855 ff.).

DRA = Jacob Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer (4. Ausgabe, Leipzig 1899).

JB (Jugendbriefe) = Briefwechsel zwischen Jacob und Wilhelm Grimm aus der Jugendzeit (Weimar 1881).

KS = Jacob Grimm, Kleinere Schriften (Berlin und Gütersloh 1865 ff.).

SB (Savigny-Briefe) = Briefe der Brüder Grimm an Savigny (Berlin 1953).

1.

- ¹ Grimm hat der Verehrung, die er Savigny entgegenbrachte, in der Widmung zum ersten Band seiner "Deutschen Grammatik" ein unvergleichliches Denkmal gesetzt - und besonders lebensvoll bezeugt sich die Freundschaft, durch die Grimm das ganze Leben hindurch seinem Lehrer verbunden blieb, in den oben angeführten "Briefen der Brüder Grimm an Savigny".
- ² Als kostbares Zeugnis der innigen Freundschaft zwischen Jacob Grimm und Achim von Arnim vgl. ihren Briefwechsel bei Reinhold Steig, A. v. Arnim und die ihm nahe standen, Band III (A. v. Arnim und Jacob und Wilhelm Grimm, Stuttgart und Berlin 1904).
- ³ Vgl. hierzu im Allgemeinen Friedrich Meinecke, Die Entstehung des Historismus (2. Auflage 1946) sowie derselbe, Weltbürgertum und Nationalstaat (5. Auflage 1919).
- ⁴ Vgl. hierzu vornehmlich den oben angeführten "Briefwechsel zwischen Jacob und Wilhelm Grimm aus der Jugendzeit" (Weimar 1881).

2.

- ¹ KS VI, S. 154.
- ² KS IV, S. 10 Anmerkung.
- ³ Ebda. S. 27.
- ⁴ R. Steig, a.a.O. S. 116.

- ⁵ Diejenigen Werke der romantischen Mythologie, die Grimm in seinen Anfängen entscheidend beeinflussten, standen stark unter dem unmittelbaren Einfluss der Schellingschen Naturphilosophie und Metaphysik. Dies gilt vornehmlich für die "Mythengeschichte der asiatischen Welt" (1810) von Joseph Görres sowie für die "Ersten Urkunden der Geschichte oder allgemeine Mythologie" (1808) und das "Pantheum der ältesten Naturphilosophie" (1811) von Arnold Kanne.
- ⁶ KS I, S. 256 ff.

3.

- ¹ R. Steig a.a.O. S. 117.
- ² DM II, S. XIV.
- ³ DM II, S. VI.
- ⁴ KS I, S. 402.
- ⁵ DM II, S. 734.
- ⁶ DM II, S. 734.
- ⁷ DM II, S. 734.
- ⁸ DM II, S. XL.
- ⁹ DM II, S. XL.
- ¹⁰ DM II, S. XL.
- ¹¹ J. Grimm, Geschichte der deutschen Sprache, (3. Auflage, Leipzig 1868), S. 84.
- ¹² Ebda. S. 191.
- ¹³ XXXVIII.
- ¹⁴ DM I, S. 136.
- ¹⁵ DM I, S. 279.
- ¹⁶ DM I, S. 11.
- ¹⁷ DM I, S. 110.
- ¹⁸ DM I, S. 120.
- ¹⁹ DM I, S. 12.
- ²⁰ DM I, S. 56.
- ²¹ DM I, S. 274.
- ²² DM I, S. 109.
- ²³ DM I, S. 110.
- ²⁴ DM I, S. 114.
- ²⁵ DM I, S. 207.
- ²⁶ DM II, S. 746.
- ²⁷ DM II, S. 822.
- ²⁸ Vgl. im Hinblick auf Wotan DM I, S. 110 und II, S. 766; im Hinblick auf den Teufel ausser II, 791 vornehmlich Kapitel XXXVIII; im Hinblick auf den Tod Kapitel XXVII; im Hinblick auf die Hexen II, 887 f. und 924 sowie besonders im Hinblick auf Frau Holle I, 262; schliesslich im Hinblick auf Naturdämonen wie Elbe und Wichte Kapitel XVII.
- ²⁹ DM II, S. XLI.
- ³⁰ DM II, S. XVII.
- ³¹ DM II, S. XVII.
- ³² KS VI, S. 217.
- ³³ SB S. 200.
- ³⁴ KS VI, S. 182.

- 35 KS VI, S. 179.
- 36 KS VI, S. 182.
- 37 DM I, S. 6.
- 38 DM II, S. XXXVI.

4.

- 1 KS VII, S. 557.
- 2 KS I, S. 400.
- 3 J. Grimm, Über den altdeutschen Meistergesang, Göttingen 1811, S. 9.
- 4 KS VI, S. 189.
- 5 Ebda. S. 189.
- 6 JB S. 449.
- 7 DRA S. 494.
- 8 Vgl. z.B. ebda. S. 291.
- 9 Ebda. S. 495.
- 10 Ebda. S. 248.
- 11 Ebda. S. 248.
- 12 Ebda. S. XV.
- 13 KS V, S. 453.
- 14 DRA S. 749.
- 15 Ebda. S. 768.
- 16 Ebda. S. 769.
- 17 Ebda. S. 281.
- 18 Vgl. ebda. S. 269.
- 19 Ebda. S. 250.
- 20 JB S. 300.
- 21 Ebda. S. 388.
- 22 SB S. 215.
- 23 Vgl. KS I, S. 29 ff.
- 24 Ähnliches bedeutet es, wenn Grimm 1848 im Parlament der Frankfurter Paulskirche die Abschaffung aller Sonderrechte des Adels beantragte (vgl. KS VIII, S. 439 ff.): damit soll jene Gleichberechtigung aller freien Männer wiederhergestellt werden, wie sie nach Grimms Meinung in der Verfassung des deutschen Altertums herrschend war.
- 25 Dies bestätigt sich beispielsweise darin, dass nach dem Wiener Kongress Grimm die innere Gliederung Deutschlands gerne auf die altüberlieferte Einteilung der deutschen Stämme sowie die verfassungsrechtliche Mitbeteiligung des Volkes an der Regierung gern auf die altüberlieferte Einteilung der Stände gründen möchte.
- 26 Vgl. ebenfalls KS I, S. 29 ff.

5.

- 1 Vgl. hierzu die entsprechenden Thesen Alfred Bäumlers in seiner Einleitung ("Bachofen der Mythologie der Romantik") zu der von Manfred Schröter herausgegebenen Bachofen-Anthologie "Der Mythos von Orient und Okzident" (München 1926).