

# PHILOSOPHISCHE FORSCHUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON

KARL JASPERS

ORD. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE  
IN HEIDELBERG

SECHSTES HEFT

FRIEDRICH SCHLEGEL

VON

BENNO VON WIESE



BERLIN  
VERLAG VON JULIUS SPRINGER  
1927

FRIEDRICH SCHLEGEL  
EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DER  
ROMANTISCHEN KONVERSIONEN

VON

DR. BENNO VON WIESE



BERLIN  
VERLAG VON JULIUS SPRINGER  
1927

ISBN 978-3-642-50350-4      ISBN 978-3-642-50659-8 (eBook)  
DOI 10.1007/978-3-642-50659-8

**ALLE RECHTE,  
INSBESONDERE DAS DER ÜBERSETZUNG  
IN FREMDE SPRACHEN, VORBEHALTEN.  
COPYRIGHT 1927 BY JULIUS SPRINGER  
IN BERLIN.**

# Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung . . . . .	I
Erster Teil: Entwicklung des Lebenszusammenhanges.	
1. Jugendgeschichte . . . . .	4
2. Ausbildung der Grundbegriffe und Grundprobleme . . . . .	13
3. Bildungsjahre. . . . .	17
4. Die Polarität in der weiteren Ausbildung der Grundbegriffe und Grundprobleme. . . . .	28
5. Konversionszeit . . . . .	46
6. Die Auflösung der Polarität als Ausdruck der Konversion . . . . .	55
Zweiter Teil: Entwicklung des Ideenzusammenhanges.	
1. Klassik und Romantik . . . . .	60
2. Die frühromantische Geschichtsphilosophie FRIEDRICH SCHLEGELS . . . . .	65
3. FRIEDRICH SCHLEGELS frühromantische Religions- und Kunstphilosophie . . . . .	75
4. Romantik und Restauration . . . . .	86
5. FRIEDRICH SCHLEGELS Wendung von der romantischen Kunstphilosophie zur katholischen Restauration (1803/04) . . . . .	93
6. Einbauung der romantischen Ideologie in das katholische Glaubenssystem (1805/06) . . . . .	102
7. Romantischer Katholizismus (1827/29) . . . . .	112
Verzeichnis der benutzten Schriften . . . . .	121

## Abkürzungsverzeichnis.

- Ath. = „Athenaeumsfragmente“ in FRIEDRICH SCHLEGELS prosaischen Jugendschriften, hrsg. von J. MINOR. 2 Bde. Wien 1882.
- BOISSERÉE = SULPIZ BOISSERÉE. Selbstbiographie und Briefwechsel. Stuttgart 1862.
- Br. an PAULUS = Briefe von DOROTHEA und FRIEDRICH SCHLEGEL an die Familie PAULUS. Hrsg. von R. UNGER. Deutsche Literaturdenkmale 1903, Nr. 146.
- CAROLINE I-II = CAROLINE. Briefe aus der Frühromantik. Hrsg. v. ERICH SCHMIDT. Leipzig: Inselverlag 1913.
- DILTHEY I-IV = Aus SCHLEIERMACHERS Leben. In Briefen. Hrsg. von WILHELM DILTHEY in 4 Bdn. Berlin 1858—1863.
- DOR. I-II = Briefwechsel DOROTHEA SCHLEGELS mit ihren Söhnen JOHANNES und PHILIPP VEIT. Hrsg. von J. M. RAICH in 2 Bdn. Mainz 1881.
- D. V. = Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturgeschichte und Geistesgeschichte.
- Europa = Europa. Eine Zeitschrift. Hrsg. von FRIEDRICH SCHLEGEL. Frankfurt a. M. 1803.
- Id. = „Ideen“ in FRIEDRICH SCHLEGELS prosaischen Jugendschriften, hrsg. von J. MINOR. 2 Bde. Wien 1882.
- KÖRNER = Briefe von und an FRIEDRICH und DOROTHEA SCHLEGEL. Gesammelt und erläutert durch JOSEPH KÖRNER. Berlin: Askaniischer Verlag 1926.
- LESSING I-III = FRIEDRICH SCHLEGEL: LESSINGS Geist, aus seinen Schriften oder dessen Gedanken und Meinungen zusammengestellt und erläutert. In 3 Teilen. Leipzig 1804.
- Luc. = FRIEDRICH SCHLEGEL: Lucinde. Inselbücherei Nr. 295.
- Lyc. = „Lyceumsfragmente“ in FRIEDRICH SCHLEGELS prosaischen Jugendschriften, hrsg. von J. MINOR. 2 Bde. Wien 1882.
- MINOR I-II = FRIEDRICH SCHLEGEL: Seine prosaischen Jugendschriften. Hrsg. von J. MINOR. 2 Bde. Wien 1882.
- MINOR: NOVALIS = NOVALIS' Schriften. Hrsg. von J. MINOR in 4 Bdn. Jena: Eugen Diederichs 1923.
- RAICH = NOVALIS: Briefwechsel mit FRIEDRICH, AUGUST WILHELM, CHARLOTTE und CAROLINE SCHLEGEL. Hrsg. von J. M. RAICH. Mainz 1880.
- S. W. = FRIEDRICH SCHLEGEL: Gesammelte Werke in 15 Bdn. Zweite Original-Ausgabe. Wien 1846.
- WALZEL = FRIEDRICH SCHLEGEL: Briefwechsel mit seinem Bruder AUGUST WILHELM. Hrsg. von O. WALZEL. Berlin 1890.
- WIND. = FRIEDRICH SCHLEGEL: Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804—1806. Hrsg. von WINDISCHMANN. 2 Bde. Bonn 1836.

## Einleitung.

FRIEDRICH SCHLEGEL gehörte in die Reihe jener Geister, deren Werk niemals vollständig auszudrücken vermochte, was in ihnen lebendig war und bei denen dieses Sich-nicht-Entsprechen von Leben und Lebensausdruck in ihrem eigenen Wesen begründet lag. Nacheinander suchte er sich der verschiedenen Sphären des geistigen Daseins zu bemächtigen, aber er scheiterte immer wieder daran, daß die unbegrenzte Mannigfaltigkeit seiner Gedanken und Einfälle sich nicht in den eigengesetzlichen Formen des Geistes auszusprechen vermochte. So bleibt seine tatsächliche Leistung eine nur durch sein Wesen zusammengehaltene Fülle von Bruchstücken, Ansätzen, Versuchen und Antizipationen. Wie vielen Romantikern, so wird man auch ihm nicht gerecht, geht man nicht auf ihn selber zurück. Denn immer wieder werden die vielerlei schillernden und widerspruchsvollen uns überlieferten Zeugnisse dazu verlocken, dem Ursprunge dieses Menschen näherzukommen und die Einheit seines Wesens auch noch in so verschiedenen objektiven Brechungen und in so viel Wandlungen der Meinung und Überzeugung zu veranschaulichen. Jedoch nicht nur als eine widerspruchsvolle Privatnatur, bei der Leben und Leistung sich nicht entsprechen konnten, beansprucht FRIEDRICH SCHLEGEL unser Interesse, sondern nicht minder als eine geistesgeschichtlich bedeutsame, die eine ganze Spanne ihres Lebens dem Zusammenhang von Mensch und Werk nachgesonnen hat und die die Frage nach diesem Zusammenhang in historisch wirksamer Weise gestellt und zu lösen versucht hat. Werk als geistig objektiver Niederschlag war für die aufklärerische Epoche ein gegenständliches Bemeistern, ein Her- und Fertigstellen nach den Normen und Formen der rationalen Gesetzgebung. Es war richtig oder nicht richtig, beurteilbar für jedes klare Bewußtsein, sachliches, allgemeines Gut; nicht an ein einzelnes Individuum geknüpfte Schöpfung. Jeder Vernunftmensch konnte sich dem Prinzip nach durch jeden Vernunftmenschen vertreten lassen. Erst mit den Gegenströmungen gegen die Aufklärung wird dieser klar durchschaubare Zusammenhang von Mensch und Werk fragwürdig. Wurde vorher das Werk unter dem Bilde des technischen Herstellens als Produkt gesehen, so nähert sich der Gegenpol dem irrationalen Ver-

gleich des organisch gewachsenen Gebildes. Hiermit verband sich eine neue Fragestellung. Nicht mehr apriorische, rationale Gesetzmäßigkeiten waren die Grundlage für Werke, sondern genetische oder morphologische: Gesetze des Wachstums und der Gestalt. Infolge dieser Verknüpfung von Leben und Werk trat das Leben aus seiner unbestimmten wertindifferenten Stellung heraus und wurde der Nährboden, auf dem einmal und auf dem allein Werke entstehen konnten. Lebensführung, Geselligkeit, Liebe waren nicht mehr lebenswürdige Vergnügungen von Sonderpersonen oder sympathische Verschönerungen des vernunftgemäßen gesellschaftlichen Daseins, sondern der Gehalt des geistigen Lebens bemächtigte sich nach Ansicht der Romantiker unmittelbar dieser Lebensformen, um sich in ihnen auszudrücken. Es ergab sich für die Romantik eine neue Auffassung der Mensch-Werkbeziehung. Bestand für die Aufklärung die Frage darin, wie Werke in den allgemeinen vernunftgemäßen Zusammenhang des gesellschaftlichen Daseins eingegliedert werden könnten, so wird für die in einer reichen geistigen Welt (vor allem Kunstwelt) aufgewachsene Romantik gerade die Lebensgrundlage problematisch, die die Autonomie der Kunst begründen sollte. Darum galt ihre Fragestellung nicht der Kunst als solcher (diese war autonom und gesichert), sondern dem Künstler, der diese ganze Sphäre erst hervorbringt. Von hier aus wurden die Grenzen zwischen Werk und Leben verwischt. Ob man sich im Werke objektivierte oder nicht, spielte eine untergeordnete Rolle, da die Lebensäußerungen selber schon als Objektivationen des Geistes angesehen wurden. Der Seufzer des Kindes sei schon ein Gedicht<sup>1</sup>, ein phantasie reich gebildetes Leben ein Roman. Daß man diesen Roman auch schreibe, ist nach FRIEDRICH SCHLEGELS Ansicht nicht vonnöten<sup>2</sup>. Die gemeinsame Formel fand diese Vermischung der Grenzen von Leben und Werk in der Forderung, daß das Leben selber ein Kunstwerk sein solle. Man kann dieses Mensch-Werkproblem als das eigentliche romantische Lebensproblem vor der katholischen Phase betrachten; FRIEDRICH SCHLEGEL, als den, der es sowohl persönlich durchlitten, wie auch geistesgeschichtlich formuliert hat. So wird hier ein persönliches Schicksal, eine Spannung in dem einmaligen Leben zugleich, indem sie sich ausspricht und über sich selbst klar zu werden suchte, gemeinsame Situation von historischer Tragweite und Bedeutsamkeit. Jedoch die Fragwürdigkeit des Mensch-Werkverhältnisses ist in der Romantik nicht gelöst worden; weder durch die Lebensführung, noch durch die Lehre. Mit der Unterwerfung unter die katholische Kirche war sowohl auf die hervorbringende Freiheit des Subjektes Verzicht getan, als auch auf die Selbständigkeit und

<sup>1</sup> Vgl. Ath. 116.

<sup>2</sup> Vgl. Lyc. 78, Lyc. 89.

metaphysische Selbstherrlichkeit der künstlerisch-philosophischen Welt, des Kosmos der Künste und Wissenschaften, der nun in den Dienst einer Verklärung der Kirche trat. Die Autonomie des Bildungsgedankens wurde zugunsten der kirchlich-katholischen Ordnung aufgegeben. Auch dieser Vorgang war in FRIEDRICH SCHLEGELS Leben zugleich ein privates persönliches Schicksal und Ausdruck einer geistesgeschichtlichen Wandlung: das eine Mal das biographisch-psychologisch begründete Ereignis eines einzelnen Lebenszusammenhangs, das andere Mal Anzeichen einer bestimmten ideengeschichtlichen und soziologischen Konstellationsveränderung, die Verwandlung der Romantik in Restauration. Diese zwiefache Bedeutsamkeit eines gleichen Geschehens wird die Entwicklung unserer Darlegung bestimmen. Zunächst soll die Entwicklung von FRIEDRICH SCHLEGELS Lebenszusammenhang von der Jugendzeit bis zur Konversion, die allmähliche Ausbildung seiner persönlichen Lebens- und Denkprobleme verfolgt werden. Es ist zu zeigen, inwieweit die Konversion in diesem gesamten Lebenszusammenhang angelegt ist, inwieweit sie Ergebnis von Schicksalen und Begegnungen oder Ausdruck einer inneren Wandlung ist. Ideengeschichtliche Zusammenhänge werden hier nur unter dem Aspekt ihrer Bedeutung für die Ausbildung dieses Lebenszusammenhangs betrachtet. Es wird zu zeigen sein, in welcher Weise die Bildungsidee, das Mensch-Werkproblem sich allmählich ausbildet, formuliert, religiös umdeutet und im Katholizismus aufgegeben wird. Der zweite Teil soll dann FRIEDRICH SCHLEGELS Entwicklung verfolgen nicht im Hinblick darauf, wie er gelebt und was er gewesen ist, sondern im Hinblick darauf, was er behauptet, dargestellt und verwirklicht hat, d. h. den ideengeschichtlichen Zusammenhang seiner Produktion, die Entwicklung von Romantik zur Restauration.

Eine vergleichende Darstellung der Konversionen ADAM MÜLLERS und ZACHARIAS WERNERS müssen wir uns in diesem Zusammenhang versagen. Sie soll an anderer Stelle und zwar so, daß sie die spezifisch religiöse Problematik des Novalis miteinbezieht, versucht werden.

## Erster Teil.

# Entwicklung des Lebenszusammenhanges.

## 1. Jugendgeschichte.

Als junger Leipziger Student, noch schwankend zwischen juristischem Studium und Schriftstellerei, bringt FRIEDRICH SCHLEGEL einmal in einem Brief an seinen Bruder sein gesamtes Streben auf die Formel, die sich wie ein Leitmotiv durch sein Leben bis zu seiner Konversion hindurchzieht und die zugleich das Leitmotiv der romantischen Generation geworden ist. Er begründet dort seine Pläne zur literarischen Tätigkeit „nicht aus Liebe zum Werke, als aus einem Triebe, der mich von früh an schon besessen, dem verzehrenden Triebe nach Tätigkeit, oder, wie ich ihn noch lieber nennen möchte, die Sehnsucht nach dem Unendlichen“<sup>1</sup>. Den jungen Studenten, der, noch unberührt, in Abhängigkeit vom älteren Bruder eine Unmenge Bücher sehr verschiedenen Inhalts, Historie, Philosophie, antike und moderne Dichtung planlos verschlingt, finden wir in unsteter, selbstquälerischer Unruhe. Der Enthusiasmus wechselt mit Ekel ab und schon früh hat er erkannt, daß er „ewig unbefriedigt sein würde“<sup>2</sup>. Das Sprunghafte dieses Lebens äußert sich in der jähen Folge von höchster Selbstzufriedenheit, genialisierender Selbsteinschätzung und entsprechender Niedergeschlagenheit, die mit dem Gedanken des Selbstmordes spielt bis zu innerlicher Leere und Zerrüttung. Sogar vor einem neuen Zusammensein mit dem geliebten Bruder schreckt er zurück, weil er „vielleicht bald auch hier Leere fühlen und von neuem in das Bewußtsein der tiefsten Armut herabgestoßen werden würde“<sup>3</sup>. Die Religion vermag in diesen Auflösungsprozessen keinen Trost zu geben. Das überlieferte Glaubensbekenntnis ist frühzeitig unter dem Einfluß der modernen Bildung über Bord geworfen worden, und so wechseln selbstische Überhebung bis zur persönlichen Vergottung mit Anklagen gegen einen gleichsam fiktiv gedachten Gott, die Summe des erfahrenen Widerstandes, miteinander ab; das eine wie das andere

<sup>1</sup> WALZEL, S. 18.

<sup>2</sup> Ebenda, S. 11.

<sup>3</sup> Ebenda, S. 28.

Ausdruck einer zerrissenen Seele, die unfähig ist, mit sich und der Welt fertig zu werden. Zwar fordert er den Bruder emphatisch auf, den Enthusiasmus in seiner Seele stark und vollkommen zu machen, „dessen Gegenstand als denn im männlichen Alter der Wille und die Gedanken deines eigenen besseren Selbst sein könnte, dieses ist nicht Egoismus, sondern es heißt sein eigener Gott sein“<sup>1</sup>. Er weist darauf hin, daß er „groß“ handeln müsse, um „eine glorreiche Gelegenheit“ zu haben, „Gott zu verachten“<sup>2</sup>. Er ist bereit, selbst das, „was die Welt Sünde nennt“, „durch die Tat oder durch Schweigen“ für den Bruder auf sich zu nehmen. Aber dieser auf seine eigene Größe gestellte Titanismus fühlt sich doch dem so verachteten Gott auch wieder ausgeliefert, der die engen endlichen Wesen nur in einem unendlich machte, „in der Zerrüttung“<sup>3</sup>. Daher bleibt nur „die armselige Genugtuung, den Gott zu verfluchen, der seinen blutigen Spott mit uns treibt“<sup>4</sup>. Die Gottesvorstellung ist hier nicht eine auf Tradition beruhende verpflichtende Bindung, sondern der in der Realität erfahrene Widerstand, der Inbegriff der objektiven realen Mächte, die den grenzenlosen Drang des freischwebenden disharmonischen Einzelwesens gegen seinen Willen beschränken und hemmen wollen. Das Lebensbild, das in der feindlichen Auseinandersetzung mit dieser Realität inmitten einer chaotischen, aber immer wieder reflektierten Lebensführung ausgebildet wird, ist das der „Größe“. Größe ist das, was der junge SCHLEGEL gleichsam im Kampfe gegen Gott von der höheren Gattung der Menschen fordert. Der Mensch, „der nur ein mittleres Maß an allen Seelenkräften hat“, „ein gewöhnlicher Mensch“, die eigentliche Mittelmäßigkeit des Geistes, wird in Strenge und nicht ohne Verachtung von den Genien geschieden, die die „eterna fontana des Lebens“ sind, „eine ganz andere Art Wesen, die mit anderen nichts gemein haben“. Mehr zu sich selber als zu seinem Bruder schreibt er, „daß es nur auf Dich ankömmt, ein großer Mensch zu werden“<sup>5</sup>. „Ich wünschte sehr, das, was so feurig in mir glüht, in den toten Buchstaben gießen zu können, — die Größe, die ich weiß, daß Du erreichen kannst, wenn Du mit Ernst willst“<sup>6</sup>. Diese Unterscheidung von gewöhnlichen Menschen und großen Menschen, ohne daß eine Brücke vom einen zum anderen hinüberführte, die Selbstverständlichkeit, mit der der junge SCHLEGEL sich zur höheren Kaste rechnete auf der einen Seite und die maßlosen Verzweiflungsausbrüche auf der anderen Seite, wo ihn selbst „das Beste“, was er sich „zu denken vermag“, seine „Tugend anekelt“<sup>7</sup>, sind nur zwei Seiten eines gleichen

<sup>1</sup> WALZEL, S. 4.<sup>2</sup> Ebenda, S. 22.<sup>3</sup> Ebenda, S. 27.<sup>4</sup> Ebenda, S. 34.<sup>5</sup> Ebenda, S. 18.<sup>6</sup> Ebenda, S. 33 u. 34.<sup>7</sup> Ebenda, S. 25.

Vorganges. Das unbefriedigte Suchen nach den höchsten und letzten Dingen, jener „verzehrende Trieb nach Tätigkeit“ trennte schon den jungen, noch tastenden und gestaltungsunfähigen Schüler von den vielen, die sich rasch beruhigen oder auf eine geringe Teilaufgabe beschränken. Aber die Unruhe wurde in den programmatischen Verkündigungen der Briefe Reichtum, das Abseits und Jenseits vom gewöhnlichen alltäglichen Menschen Größe, das Unzusammenhängende der Lebensaugenblicke Vorrecht des Genies. „Das wahre Genie oder der Reichtum kann sich nicht in diesen fremden Maßstab fügen, bald überspringt es ihn weit, bald bleibt es zurück“<sup>1</sup>. Wenn die Deutung eines seelischen Zustandes diesen in eine höhere Ebene zu erheben versucht, als er sich tatsächlich abspielt, entsteht eine Krisis. Das Leben läßt sich nicht ohne Gefahr in willkürlicher Weise bestimmen, und keiner wird ungestraft sich für ein Genie halten, der trotz aller Begabung weit davon entfernt ist, es zu sein. Die Lehre von der Größe wird zersetzt; ein tiefer Wahrheitssinn und eine unendliche Reflexion über eigene Zustände führen FRIEDRICH SCHLEGEL zu der Einsicht, daß er seiner Forderung nicht genügen kann. „Ich darf mich kaum noch einen Mann nennen; was meinen Verstand betrifft, so habe ich doch nicht selten die lächerlichsten Irrtümer begangen, ich betrüge mich sehr leicht selbst“<sup>2</sup>. Gerade das, was ursprünglich als Kennzeichen des Genies nach Analogie des eigenen Zustandes ausgegeben wurde, das Überspringen und Zurückbleiben, wird nunmehr von ihm als sein Grundfehler getadelt<sup>3</sup>. Diese Auflösung des geglaubten Lebensbildes durch Wahrheitstrieb und Reflexion führt bis zur völligen Negation. Zunächst hört auch das bisher Selbstverständliche auf, ein fester Halt zu sein. Den Menschen gilt er doch nur als ein „Sonderling, das ist ein Narr mit Geist“<sup>4</sup>. An der freundschaftlichen Liebe des Bruders wird gezweifelt. „Wenn ich geliebt würde, so würde ich lebenswürdiger werden. Aber fast fürchte ich, es ist auch bei Dir mehr Interesse als Liebe“<sup>5</sup>. Die vielerlei kühnen Projekte werden rücksichtslos durchschaut, indem er „Mangel an innerer Kraft durch Pläne“ ersetzt<sup>6</sup>, und ihren letzten auflösenden Ausdruck findet diese Reflexion aus Wahrheitstrieb in der Verteidigung der Lüge<sup>7</sup>. Die Lüge ist der Menschheit notwendig. Ohne Lüge kann sie die Schrecklichkeit des Lebens nicht ertragen. Ohne Irrtum würde die Tätigkeit erlahmen, und die reine Wahrheit würde das menschliche Gefäß zerstören. Die wenige Wahrheit, die er erkannt hat, hat ihn unglücklich gemacht und ihn der Liebe beraubt. „So ist es nicht übertrieben,

<sup>1</sup> WALZEL, S. 5.

<sup>2</sup> Ebenda, S. 25.

<sup>3</sup> Ebenda, S. 26.

<sup>4</sup> Ebenda, S. 61.

<sup>5</sup> Ebenda, S. 61.

<sup>6</sup> Ebenda, S. 63.

<sup>7</sup> Ebenda, S. 62 u. 63.

wenn ich zweifle, ob in vieler Leben ein einziger Moment ohne Lüge war.“ Er endet mit dem skeptischen Ausruf: „Niemand hat mir noch meine Frage beantworten können, warum wir aufrichtig sein sollten?“ Fragen wir aber, wie dieser ganze Prozeß, der bis zu der geschilderten Auflösung führte, in FRIEDRICH SCHLEGELS Wesen begründet war, so läßt sich diese Frage nicht einheitlich beantworten. Der letzte Ursprung liegt in jener „Sehnsucht nach dem Unendlichen“. Der Wunsch, alles zu ergreifen und zu durchdringen, scheiterte an Mangel an innerer Kraft, Hochgespanntheit des Zieles, Unfähigkeit der Selbstbegrenzung und der endlichen Bedingtheit des Geistes, sobald er sich ausspricht und objektiviert. Aber nicht nur an den Gesetzen der Welt, den Begrenzungen und Formungen des Geistes, scheiterte jener Trieb, das Unendliche zu ergreifen, sondern auch an einer Gespaltenheit, die in FRIEDRICH SCHLEGEL selber angelegt war und über die sein ruheloser Geist immer von neuem reflektierte. Diese Disharmonie in seinem Wesen kam nach zwei Seiten hin zum deutlichen Ausbruch, einmal in dem Verhältnis von Sinnlichkeit und Geist, das andere Mal in dem Verhältnis von Ratio und Liebe.

Die Erotik hat zwar in FRIEDRICH SCHLEGELS Leben immer eine Rolle gespielt, hat aber doch andererseits den inneren Aufbau seiner geistigen Welt nicht in der entscheidenden Weise bestimmt, wie es etwa bei ZACHARIAS WERNER der Fall gewesen ist. Man kann sagen, sie ist niemals von ihm ganz ernst genommen worden. Dort wo die Frau zum Bildungsfaktor wird, ist sie der eigentlich geschlechtlichen Natursphäre enthoben, die nicht „Sitz und Stimme im gesetzgebenden Rate der Vernunft“<sup>1</sup> hat, und wird Geistesgefährtin des Mannes. Der Geist ist das Gemeinsame, dem beide durch Philosophie und Poesie dienen sollen. Der Geschlechtsunterschied als das niedere verschwindet vor dieser mann-weiblichen Berufung, die durch Ausgleich der Geschlechtsunterschiede, durch Anteil männlicher Züge am weiblichen Wesen und weiblicher Züge am männlichen Wesen am ehesten geleistet werden kann<sup>2</sup>. Aber gerade durch dieses Absperrern und Depravierern der Erotik dem Geiste gegenüber wird sie für FRIEDRICH SCHLEGEL eine Quelle dauernder Disharmonie. Zwar gibt er zu, sinnlich zu sein, doch scheint es ihm „gegen die Würde der Gesinnungen zu sein, sich mit der Kreatur so gemein zu machen“<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> MINOR II, 321.

<sup>2</sup> Vgl. MINOR I: Über die weiblichen Charaktere in den griechischen Dichtern. S. 28ff. Über die Diotima S. 46f. MINOR II: Rezension von Schillers Musenalmanach für 1796, S. 4; Über die Philosophie, S. 317ff. (Vgl. FRITZ GIESE: Der romantische Charakter, Bd. 1; Die Entstehung und Entwicklung des Androgynenproblems in der Frühromantik, Langensalza 1919.)

<sup>3</sup> WALZEL, S. 11.

In seinen Jugendjahren — vor der Begegnung mit Caroline — wechselt ein heftiges sinnliches Bedürfnis mit der Verachtung der weiblichen Natur. „Ich habe bei Weibern nie etwas von diesem Triebe nach dem Unendlichen gefunden“<sup>1</sup>. Aber zugleich klagt er über seine Einsamkeit und mag nicht daran denken, „was ein Weib“ ihm „sein könnte“ und daß er „eins der größten Güter so ganz entbehre“<sup>2</sup>. Während sein Geist — in Selbsttäuschung befangen — glaubt, das gesamte geistige Leben umfassend reproduzieren zu können, wird er durch die dumpfe Schwere seines sinnlichen Temperaments immer wieder herabgezogen, gehemmt und erniedrigt. Argwohn, Verachtung, Stolz, Mißtrauen und Eitelkeit wechseln miteinander ab<sup>3</sup>. Die wenig erfreuliche Erzählung seiner Leipziger Liebesabenteuer ist in den Briefen an den Bruder und in der Lucinde zu lesen. Vergeblich sucht die Leidenschaft sich als Liebe auszugeben, so wie die gequälte Unruhe, die vom einen zum anderen jagte, vergeblich sich als genialischer Reichtum zu verstehen versuchte. Der auf Wahrheit dringende Intellekt durchschaut die Kläglichkeit dieser Fiktion, und auch hier wird FRIEDRICH SCHLEGEL bis an einen letzten Abgrund geführt. „Meine Schmerzen habe ich mir selbst zu danken. Es war verwegen, Liebe in Lüge und Lust erzeugen, die feinste Verstellung mit meiner unverberglichen Heftigkeit, Launen, Mangel an gesellschaftlicher Erfahrung, Geld und Zuversicht gegen ein Weib durchführen zu wollen“<sup>4</sup>. Dennoch war diese „armselige Raserei“ nur der Anlaß, nicht der eigentliche Grund seines seelischen Zusammenbruchs. Zwar zerren Sinnlichkeit und Geist nach verschiedenen Richtungen an derselben Kette, aber der Ursprung dieses quälerischen Vorganges liegt in der grenzenlosen Sehnsucht nach dem Unendlichen, die den Geist zu der alleinigen Realität erhob, gegen die sich die entwertete Natur immer wieder von neuem aufbäumen mußte. Daß die Frau nur Anlaß, nicht Grund der inneren Zerrüttung war, hat er selber gegen seinen Bruder ausgesprochen. „Wie konnte das Mißverständnis entstehen, daß ein Weib, ein Weib mich zu dieser Unwürdigkeit treiben konnte? Der Wert meines Lebens hängt nicht von einem Weibe ab“<sup>5</sup>.

Aber nicht bloße Sinnlichkeit allein veranlaßte FRIEDRICH SCHLEGEL die Frauen zu suchen und Leidenschaft für Liebe auszugeben, sondern zugleich auch jene unbezwingbare Sehnsucht nach Liebe, die ihn sein ganzes Leben lang nicht verlassen hat und die in seinem Wesen mit einem grenzenlosen, wenn auch oft naiven und kindlichen Egoismus unauflöslich verbunden war. Die Liebe war in seinem Herzen nicht das die getrennten Geisteskräfte harmonisch vereinigende Band,

<sup>1</sup> WALZEL, S. 44.

<sup>2</sup> Ebenda, S. 54.

<sup>3</sup> Ebenda, S. 65.

<sup>4</sup> Ebenda, S. 66.

<sup>5</sup> Ebenda, S. 70.

Quelle, aus der der Geist immer wieder hätte Beruhigung und Rechtfertigung schöpfen können, sondern Ausdruck verzehrender Sehnsucht, der Inbegriff alles dessen, was er nicht war und nicht sein konnte, zugleich aber auch die für seine differenzierte Natur bestehende Nötigung zur Aussprache, Verbindung, Geselligkeit, Kommunikation. Erst in der Vereinigung erfuhr er sich selber. Entbehrte er sie, so bedrohte ihn die Verzweiflung. Daher treibt er einen Kultus mit der Freundschaft und erhebt die Forderung des „Symphilosophierens“, „Synexistierens“, „Symmenschens“. Eine sehr ausgebildete und fast überbildete, mannigfach organisierte Individualität ist besonders dazu angelegt, eine solche „Magie“ der Geselligkeit auszubilden. Der romantische Geist konnte sich erst entfalten, wenn seine verschiedensten und entgegengesetzten Seiten zum Schwingen gebracht wurden, und dazu gehörte ein Konzert sehr verschiedener Musiker und Instrumente. Aber das schmerzliche Bekenntnis FRIEDRICH SCHLEGELS, daß die Liebe das Höchste sei, wurzelt in der Gewißheit, sie nicht zu besitzen. Mitten im geistigen Leben klagt er sich zu großer Verständigkeit an. „Kunst, Wissenschaft, Umgang müssen mich aufrecht halten — doch ist das letzte jetzt nur Spiel des Verstandes für mich, denn ich liebe nichts, gar niemand. Bedenke, was in diesen Worten liegt, und preise Dich glücklich, daß Du große Leiden hast“<sup>1</sup>. Er klagt sich an, daß er nie etwas sehr Gutes getan, wohl einiges Schlechte, „und übrigens habe ich gedacht, und bin oft seelenkrank gewesen“<sup>2</sup>. So sucht er in immer erneuter Reflexion seine Sehnsucht nach dem Unendlichen zu beruhigen. Aber indem er es immer wieder von neuem zu denken versucht, entgleitet es ihm, und er fühlt sich betrogen. Wahrhaftigkeit und Sehnsucht zwingen ihn jedoch, sich mit dem bloßen lebenswürdigen Genießen, geruhsamen Betrachten und erbaulichen Verweilen nicht zu begnügen, sondern bis zu dem inneren verpflichtenden Gehalte vorzudringen, der ihm gerade in tragischer Weise durch die Reflexion verlorengeht. Da es ihm aber auf das Unendliche ankommt und nicht auf den Intellekt, der es vergeblich zu erfassen sucht, so endet er auch hier damit, sein liebstes Medium, den Geist selber zu verfluchen, entsprechend wie er aus Wahrheitstrieb bis zur Verteidigung der Lüge geführt wurde. „Es fehlt mir die Zufriedenheit mit mir und anderen Menschen, die Sanftmut, die Grazie, welche Liebe erwerben kann. Ich wünschte so auf die Menschen zu wirken, das von meiner Rechtfchaffenheit immer mit Achtung, von meiner Lebenswürdigkeit allgemein, oft und viel und mit Wärme geredet würde. Von meinem Geiste brauchte gar nicht die Rede zu sein oder höchstens sollte man

---

<sup>1</sup> WALZEL, S. 17.

<sup>2</sup> Ebenda, S. 25.

mich verständig finden. Jedermann mich gut nennen, wo ich hintrete, sollte sich alles erheitern, sich nach seiner Art an mich schließen, und die sich was dünken, mich gnädig anlächeln. Aber längst habe ich bemerkt, welchen Eindruck ich fast immer mache. Man findet mich interessant und geht mir aus dem Wege. Wo ich hinkomme, flieht die Laune, und meine Nähe drückt. Am liebsten sieht man mich aus der Ferne, wie eine gefährliche Rarität. Gewiß, manchen flöße ich bitteren Widerwillen ein. Und der Geist? Den meisten heiße ich doch ein Sonderling, das ist ein Narr mit Geist<sup>1</sup>. So fühlt er sich überflüssig, vereinzelt und außerhalb der Welt. „Ich habe Verstand, aber ich bin unerfahren, beschränkt, und vor allem — es wäre ungerecht, mir Seele abzusprechen, aber die Seele der Seele, lieber Wilhelm, die fehlt mir doch ganz offenbar, nämlich der Sinn für Liebe“<sup>2</sup>. Wenn er beten könnte, was er längst verlernt hat, dann würde er „Gott nicht um Verstand, sondern um Liebe bitten“<sup>3</sup>. Aber diesem Bekenntnis auf der einen Seite steht ein grenzenloses Fordern und ein naiver Egoismus in freundschaftlichen Beziehungen gegenüber. Von dem immer nachsichtigen Bruder, dessen Freundschaft die größten Opfer ohne Vorwurf auf sich nimmt, fordert er in der unliebenswürdigsten und selbstverständlichsten Weise Geld, um seine Schulden bezahlen zu können. Die Begründung lautet: „Wenn man weiß, daß man geben würde, so darf man fordern“<sup>4</sup>. Häufig wiederholen sich in den Briefen die Vorwürfe, daß der Bruder ihm nicht sein ganzes Vertrauen schenke, und daß er ihm alles und jedes mitteilen solle, nichts verschweigen dürfe, wenn er ihn wirklich liebe. Seine eigene „Rauheit“ ist ihm dabei quälend bewußt, nicht aber, daß eine solche Forderung zu vertrauen, dem Sinn der Freundschaft gerade entgegengesetzt ist, die auf der freiwilligen Gegenseitigkeit beruht. Die gemeinsame Freundschaft überlastet er mit einem anspruchsvollen Programm, das mehr an den Partner als an ihn selber gerichtet ist. „Eine Verbindung mit mir muß auf gegenseitiger Anregung der Sittlichkeit beruhen; denn diese Verbindung nimmt ewig zu und vor allem aber muß der, den ich lieben soll, fähig sein, nur in einem zu leben und über einem alles zu vergessen. Vor allem aber dieselbe Stärke der Liebe, die aus der Sehnsucht nach dem Unendlichen herrühren kann, indem das Herz das unendliche Gut, was ihm fehlt, in dem Geliebten zu finden vermeint“<sup>5</sup>. Dieser im tiefsten Grunde kommunikationslose Egoismus in der Freundschaft, der zu dem Zusammenbruch aller seiner Jugendfreundschaften geführt hat (bis auf die mit NOVALIS, wo der Tod dazwischentrat) verhält sich charakteristisch in einer Briefstelle an seinen Bruder. Hier

<sup>1</sup> WAIZEL, S. 61.<sup>2</sup> Ebenda, S. 108.<sup>3</sup> Ebenda, S. 25.<sup>4</sup> Ebenda, S. 71.<sup>5</sup> Ebenda, S. 46.

wird der Freund zu einem bloßen Mittel, zu einem vermeintlich, keinem wahrhaft unbedingten Gut. „Ich sage Dir aber, daß ich es so mit Dir halte, wie LAVATER mit Christus, der ihm geradezu erklärt, daß wenn er noch ein besseres Medium mit Gott findet, er den ersten Platz räumen muß“<sup>1</sup>. Der magische Kultus freundschaftlicher Geselligkeit ist nur Medium, um den unendlichen Geist ergreifen zu können. Um des Geistes teilhaftig zu werden, würde auch sie — wenn es sein muß — geopfert werden, wobei dieses Opfer an das des Hyazint in NOVALIS' Märchen von Hyazint und Rosenblüte erinnert, der das, was er gewinnen will, gerade dadurch verliert, daß er ihm das opfert, worin er es schon besitzt<sup>2</sup>. Es ist kein Zufall, wenn die Lieblingsgestalt des jungen SCHLEGEL Hamlet gewesen ist<sup>3</sup>. Hier glaubte er das Bild seiner selbst wiederzufinden. Das zerbrechliche menschliche Dasein kann den göttlichen Forderungen, die es so dringlich erlebt, nicht Genüge leisten. „Eine heroische Verzweiflung“, d. h. „eine unendliche Zerrüttung in den allerhöchsten Lebenskräften“ ist die Folge dieser durch kein Mittel aufzuhebenden Disharmonie, die ihre unversöhnlichen Gegensätze sowohl im Verhältnis des Menschen zur Welt oder zu Gott als Summe des erfahrenen Widerstandes, wie auch im Verhältnis des Menschen zu sich selber gegeneinander spielen läßt.

Wir sehen so den jungen FRIEDRICH SCHLEGEL, unfähig mit den Schwierigkeiten seines Lebens fertig zu werden, einem Abgrund entgegenzueilen, der entweder zum Selbstmord oder zu innerer und äußerer Verschleuderung und Verknechtung führen mußte. Wenn keines von beiden geschehen ist, so sind es verschiedene Gründe, die diese Rettung herbeiführten. Zunächst einer, der sich nur sehr mittelbar wieder veranschaulichen läßt: eine Rettung aus Freiheit! Der Lebenswille und das ihm eigene Ethos erwies sich als stärker als die Flucht in die Auflösung, und so gelang es FRIEDRICH SCHLEGEL trotz aller Veranlagung und Zwiespältigkeit sich zu einem unbedingten Rettungsentschluß durchzuringen, an dem er auch in der Folgezeit festgehalten hat. Mitten in der chaotisch reflektierten Selbstzerstörung hören wir gänzlich unvermittelt einen neuen Ton. „Sollte es nicht tunlich sein, daß ich meinen Platz selbst aussuchte und bildete? Alle Neigungen, die ich vergebens so lange Zeit niederzudrücken suchte, suchen mußte, schlugen mit neuer Macht empor; ich will das Spiel wagen, weil ich muß. Ich brauche Dir nun schon nicht zu sagen, welches mein Ziel ist, zu leben, frei zu leben, und habe ich dies erreicht, Dich frei zu machen, und mich mit Dir zu vereinigen“<sup>4</sup>. Dieser plötz-

<sup>1</sup> WALZEL, S. 18.

<sup>2</sup> MINOR: NOVALIS IV, S. 20—24.

<sup>3</sup> Vgl. WALZEL, S. 94ff.; MINOR II, 12, 13.

<sup>4</sup> WALZEL, S. 90.

liche Entschluß, den bürgerlichen Beruf aufzugeben und als freier Geistesarbeiter sich auf der „lichten Bahn des Ruhmes“ zu behaupten, leitet eine neue Phase in FRIEDRICH SCHLEGELS Leben ein. „Ich sehe die offenbare Unmöglichkeit ein, mich in ein bürgerliches Joch zu schmiegen, um einen dürftigen Lohn meinen Geist, das bessere Teil meines Lebens, unwiederbringlich hinzuopfern, ohne Ersatz, ja ohne Linderung des harten Schicksals“<sup>1</sup>. Mit diesem Lebensentschluß beginnt auch eine Umwertung. Statt des genialischen Wechsels wird jetzt die Kontraktion der Kräfte gefordert. Schon früher stellte er an den Bruder, dabei eigentlich an sich selber, die Forderung: „Laß doch ja nicht die Gottheit aus Deiner Brust aus Trägheit allmählich entweichen.“ Das Lebensbild der Größe wird zwar beibehalten, aber die inhaltliche Bestimmung wird aus einer ideologischen Rechtfertigung verworrenere Seelenzustände zu einer Lebensforderung an sich selber. Jetzt ist gerade Größe mit Konzentration der Kräfte und innerem Gleichgewichte verbunden. „Ich weiß, daß ich gar nicht leben kann, wenn ich nicht groß bin, d. h. mit mir zufrieden“<sup>2</sup>. Der Umschwung wird auch im äußeren Zeichen sichtbar. Der Ort so vieler Verirrungen, Leipzig, wird unerträglich und Dresden der Ausgangspunkt neuer Lebensbahnen. Zurückblickend spricht er von jener „Periode meines Lebens, die ich jetzt nur als ein unzertrennbares Ganzes betrachten kann“ und führt beurteilend fort: „Ich halte sie zwar für natürlich und notwendig, ja für relativ gut zur Bildung für mein ganzes Leben, aber an sich war sie schlecht und meine Schuld groß“<sup>3</sup>. Nun soll „das Schauspiel seiner Entwicklung“ durch „Werke“ geschehen. Diesen Anspruch an sich selber hat FRIEDRICH SCHLEGEL erfüllt. Die ersten kleineren Aufsätze über die Antike und das Buch, das ihn berühmt machte, „Die Poesie der Griechen und Römer“ sind in Dresden niedergeschrieben worden. Die Lebensweise wechselt völlig. Gesellschaftliche Zerstreung wird gemieden, der Tag mit einsamer Arbeit angefüllt, die Geldausgaben auf das Notwendigste beschränkt. Jedoch trug zu dieser Rettung FRIEDRICH SCHLEGELS auch ein schicksalhaftes Ereignis bei. Es war die persönliche Bekanntschaft mit CAROLINE BÖHMER. In der Lucinde ist die Bedeutung CAROLINENS für FRIEDRICH SCHLEGELS Entwicklung kurz zusammengefaßt. Er traf in ihr eine Frau, „die seinen Geist zum ersten Male ganz und in der Mitte traf“. Ihre persönliche Hoheit und geruhssame Sicherheit konnten selbst der rastlos zersetzenden Reflexion FRIEDRICH SCHLEGELS standhalten. Er schreibt über CAROLINE an seinen Bruder, „sonst bin ich gewiß, daß man wahr gegen sie sein darf, und Größeres läßt

<sup>1</sup> WALZEL, S. 90.<sup>2</sup> Ebenda, S. 94.<sup>3</sup> Ebenda, S. 160.

sich von keinem Menschen sagen“<sup>1</sup>. Ein noch in seinen Selbstanklagen so hochmütiger Mensch wie FRIEDRICH SCHLEGEL, der den Frauen den Sinn für das Unendliche abgesprochen hatte, erkennt neidlos die Überlegenheit ihres Verstandes über den seinigen an. Die Verbundenheit des geliebten Bruders mit CAROLINE zwingt ihn, allen persönlichen Wünschen zu entsagen, und dieser Verzicht, ohne Ressentiment vollzogen, läutert ihn und macht ihn ruhiger, besonnener und gegen sich selbst gerechter. CAROLINE vereinigte Klugheit mit Grazie, die Reflexionen ihres Geistes stammten aus dem Innersten ihrer Natur, aber auch die ursprünglichsten und schlichtesten Äußerungen ihrer natürlichen Weiblichkeit entbehrten nie des geistigen Zaubers. Sie vermochte es, weiblich zu beglücken und geistig zu herrschen; sie erfüllte in Wesen und Charakter, was bei FRIEDRICH SCHLEGEL Wunsch und Forderung blieb. CAROLINE bedeutete für FRIEDRICH SCHLEGEL die sichtbare Bestätigung dafür, daß Größe in Wesen und Charakter möglich ist; zugleich aber auch wies sie ihn durch ihre lebendige und reiche, niemals verworrene Harmonie gleichsam absichtslos auf seine Maßlosigkeit und Zusammenhangslosigkeit hin und führte ihn durch persönlichen Umgang, überzeugendes Beispiel und seelenvolle Klarheit von der Verachtung zur Anerkennung, von der Prahlerei zur Tätigkeit, von der grübelnden Sehnsucht nach Liebe zur wirklichen und selbstlosen Anteilnahme. Statt der vielen spielerischen Tändeleien ein Eindruck, von dem er vom ersten Augenblick an spürte, daß er „ewig sei“. Die Größe dieser Seele war nach dem Bekenntnis in der Lucinde die Seite, von der aus CAROLINE FRIEDRICH SCHLEGEL am meisten ergriffen hat.

## 2. Ausbildung der Grundbegriffe und Grundprobleme.

In den Leipziger Tagen, in einer Zeit, wo sich die romantische Schule noch nicht gebildet hatte, können wir doch bei FRIEDRICH SCHLEGEL in jener von uns geschilderten Seelenkrise die Grundelemente seines Denkens in ihrer ersten Ausbildung verfolgen. In diesem Zusammenhang kommt es uns nicht auf ihre geistesgeschichtliche Tragweite an, vielmehr sind sie uns nur die ersten sichtbaren Problemstellungen, in denen sich die Grundspannung seines Wesens auszusprechen versuchte. Wir sahen, wie sie sich zunächst in dem Lebensbild der Größe zu verstehen versuchte. Das Umschauen nach dem Gestaltwerden des Unendlichen im großen Menschen führte ihn zur Biographie. „Überhaupt glaube ich könnte ich großen Geschmack

<sup>1</sup> Ebenda, S. 110.

gewinnen an dieser Art Lektüre, die Schriften und das Leben eines großen Mannes zusammen zu vergleichen und ein Ganzes daraus zu bilden. Es kann zu vielen Gedanken Anlaß geben, indem man alles Bemerkte zusammennimmt, so gut als möglich auf etwas Gemeinschaftliches zurückführt, indem man das weiter ausführt, wie es in der höchsten Vollkommenheit gewesen sein würde, indem man sich zu erklären sucht, wie es wurde, und wie es sich nach der jedesmaligen äußeren Welt modifizierte, und an sie anschloß, indem man auf die Übergänge und Änderungen achtet, oder die Anomalien zu entdecken sucht usw.

Das Leben eines außerordentlichen Menschen zeigt eine Vollkommenheit, die in die verwickeltsten Verhältnisse hineingeschaffen, an ein stets wandelbares Wesen befestigt und gegen den ewigen Widerstreit unendlich vieler Wesen geschützt ist<sup>1</sup>. Größe bedeutete nicht die von einer bestimmten allgemeinen Norm aus gesehene konkretinhaltlich geschichtliche Erfüllung dieser Norm, sondern erst in der konkreten Anschauung selber ergab sich der Maßstab, mit dessen Hilfe Gehalt, Umfang und Bedeutsamkeit des geschichtlich Vielfältigen bestimmt werden konnte. Zu der Vollkommenheit eines großen wandelbaren Menschen gesellte sich die Vollkommenheit anderer. GOETHE, DANTE<sup>2</sup>, KANT<sup>3</sup> und SCHILLER konnten ohne Widerstreit Sinnbilder jener Forderung nach Größe werden. Durch diese Vertiefung in das einzelne, stets wandelbare Wesen entstand in FRIEDRICH SCHLEGEL jener unvergleichliche Sinn für Individualität und die Abneigung, die einmalige bedeutende Erscheinung einem allgemeinen Gesetz zuliebe aufzuopfern<sup>4</sup>. Zugleich aber war das einzelne Wesen niemals der völlige Inbegriff des Unendlichen; erst in der endlosen Reihe vielfältiger und unbegrenzter Individualitäten, in dem Spielraum einer reichen Universalität konnte sich der Trieb nach dem Unendlichen genügen. Mit dem Sinn für das einmalig Einzelne verband sich der für das reichhaltig Vielfältige. Die Vertiefung in den einzelnen großen Menschen wechselte mit dem Wunsch, eine Universalgeschichte zu schreiben. Erst auf der Grundlage dieser beiden Kategorien Individualität und Universalität in gegenseitiger Bezogenheit hat sich

<sup>1</sup> WALZEL, S. 15 u. 16.

<sup>2</sup> DANTE ist FRIEDRICH SCHLEGEL durch die Dante-Arbeiten seines Bruders nähergebracht worden.

<sup>3</sup> Die Stellung zu KANT änderte sich aus ursprünglicher Verehrung in „Anti-Kantik“.

<sup>4</sup> Diesen Sinn für Individualität teilte FRIEDRICH SCHLEGEL mit SCHLEIERMACHER. Aber bei diesem war er durch das Gesamtweltbild begründet und ging auf das Individuum schlechthin, während FRIEDRICH SCHLEGEL auf das Konkrete, Zusammenhängende, Charakteristische eines einzelnen Falles gerichtet war (FORSTER, LESSING, JACOBI).

FRIEDRICH SCHLEGELS historisches Denken entwickelt<sup>1</sup>. Denn die Individualitäten in ihrer Vielheit relativieren sich wechselseitig, ohne sich darum aufzuheben. „Es gibt eine Größe und eine Schönheit für jedes Klima, auch für den Nordpol, und für jedes noch so entartete Geschlecht der Menschen. Unser Geist ist wundersam biegsam und kleidsam so wie unser Leib“<sup>2</sup>. Oder an anderer Stelle: „Es gibt eine eigene Poesie nicht nur für jeden Stand, Volk, Zeitalter, sondern auch für jeden Einzelnen. Zwar alles Gute, aller Geist ist eigentlich allgemein; aber der Geist, der zu eigentümlich wirkt, ist nur denen wenigen verständlich, deren Sphäre sehr groß ist“<sup>3</sup>. So tut sich der unendliche Geist auf unendlich verschiedene Weise kund, nur daß jede Weise gleichsam ihre eigene Sprache redet<sup>4</sup>. Es entstanden individualistisches und historisches Denken nicht als entgegengesetzte Positionen, sondern sie sind nur zwei sich entsprechende Seiten, in denen der Trieb nach dem Unendlichen sich zunächst sehr allgemein und mehr in formalen Bestimmungen objektiviert.

Der Gegensatz von großen Menschen und Mittelmäßigkeit des gewöhnlichen Geistes veranlaßt FRIEDRICH SCHLEGEL schon in dieser Zeit eine später besonders wichtige Trennung vorzunehmen, die des Exoterischen und Esoterischen. Es wird eine öffentliche Dichtkunst, die auf das Volk wirken und ihm Vergnügen bereiten soll, von einer aristokratischen geheimen Dichtkunst für die wenigen unterschieden<sup>5</sup>. Auf der einen Seite muß der Dichter populär sein; „denn was das Herz von Millionen ausfüllt, das muß in seinem Geiste Raum haben“. Auf der anderen Seite bedienen sich die wahrhaft Eingeweihten einer eigenen Terminologie, die später zu den Chiffren und Geheimausdrücken der romantischen Schule geführt hat.

Schließlich findet die Zwiespältigkeit von Mensch und Werk in den Leipziger Tagen ihre erste, schon romantische Lösung. Die Reflexion über den eigenen Lebensprozeß, der Sinn für Größe und Individualität, die Auffassung geistiger Erscheinungen vom tragen-

<sup>1</sup> BAXA bezeichnet im Anschluß an SPANN den Universalismus als die spezifische Betrachtungsart der Romantik und auch FRIEDRICH SCHLEGELS. Diese Behauptung erscheint mir ebenso falsch wie die des Gegenteiles (CARL SCHMITT), der in FRIEDRICH SCHLEGEL gerade den Vertreter eines schrankenlosen okkasionalistischen Subjektivismus sieht. In Gedanken der Künstlergilde, den BAXA als charakteristisch für FRIEDRICH SCHLEGELS universalistische Denkart anführt, liegt zwar einerseits die Betonung des Gemeinsamen, Geselligen, Universalumfassenden; andererseits aber auch gerade das Herausheben isolierter, freischwebender esoterischer Einzelwesen, Aristokraten des Geistes, Künstler. (Vgl. ausgewählte Abhandlungen von ADAM MÜLLER, herausgeg. von BAXA, Jena 1921; ADAM MÜLLER und die deutsche Romantik, S. 155). In der Kritik beider Auffassungen, der von CARL SCHMITT und der von BAXA, bin ich einig mit PAUL KLUCKHOHN „Individuum und Gemeinschaft in der Romantik“, Halle 1925.

<sup>2</sup> WALZEL, S. 26.

<sup>3</sup> Ebenda, S. 88.

<sup>4</sup> Ebenda, S. 143.

<sup>5</sup> Ebenda, S. 28.

den Lebensmedium aus, alle diese Tendenzen des SCHLEGELschen Geistes verbinden sich schon frühzeitig in einer Theorie der Kunst. Aber hier kreuzt sich zugleich ein überliefertes Erbe mit einer entgegengesetzten Wesenshaltung. Aufgewachsen in der Luft der Aufklärung und in der durch die Klassik vertieften Aufklärung, als Schüler KANTS und SCHILLERS, steht für FRIEDRICH SCHLEGEL die Gesetzesfrage im Vordergrund. Welche Gesetze konstituieren die wahre Dichtkunst? Wie entsteht Vollkommenheit und Gültigkeit eines dichterischen Gebildes? Und wie läßt sich der Wert eines Kunstwerkes bestimmen? Aber diese noch aufklärerische Fragestellung, die auf Normierung und Klassifizierung drängt, wird vom Boden einer lebensphilosophischen Haltung aus beantwortet. Nicht nach Maßgabe rationaler Normen, ästhetischer Doktrinen wird der Wert eines Kunstwerkes bestimmt, sondern nach seinem inneren Gehalte. Der innere Gehalt aber ist nur die Objektivierung eines lebendig wirksamen Geistes, und die Lebenskraft, die Fülle, das gesamte Ausmaß an „Vielheit“, „Einheit“ und „Allheit“ in diesem Geiste bestimmen erst den Wert eines Kunstwerkes. Ein gutes Gedicht „muß mehr als vollkommen sein, einen großen Gehalt haben, „muß“, wie KLOPSTOCK sagt, „uns mächtig daran erinnern, daß wir unsterblich sind“. Nur der menschliche selbsttätige Geist und seine Taten haben selbsteigenen Wert. Je menschlicher, je würdiger. So viel geistiges Leben ein Werk enthält, so viel Wert hat es“<sup>1</sup>. So ist das Werk in die Sphäre seines Schöpfers wieder zurückbezogen, und es kommt nun nicht mehr darauf an, daß es Werke gibt, sondern schaffende Geister, d. h. lebendige Größe. Das Gesetz der Kunst bezieht sich nicht mehr auf die Ordnung der Gebilde oder deren Vollkommenheit, sondern auf die Person selber. „Ich gebe ja kein Gesetz, daß die Dichter ihre Werke sittlich machen sollen. Sie müssen selbst gut und edel sein“<sup>2</sup>. Nicht mehr der Wert des Kunstwerkes soll beurteilt werden, sondern der Wert des Menschen. Ein Mensch aber „hat so viel Wert, als Dasein, d. h. als Leben, Kraft und Gott in ihm ist“<sup>3</sup>. Zusammenfassend formuliert sich diese Kunsttheorie, die ihren Ursprung in der Forderung der Größe hat, programmatisch: „Die Seele meiner Lehre ist, daß die Menschheit das Höchste ist und die Kunst nur um ihrentwillen vorhanden sei“<sup>4</sup>. Aus diesem Bekenntnis aber ergibt sich eine neue Betrachtungsweise für die Kritik. Der Wert der Objektivierungen läßt sich nicht mehr von allgemeingültigen Gesetzen aus für jedermann feststellen. Vielmehr heißt es „sich selbst Gewalt antun“, wenn man das, „was sich nur fühlen läßt“, beweisen und erklären will. Die Kenntnis und Beur-

<sup>1</sup> WALZEL, S. 78.

<sup>2</sup> Ebenda, S. 119.

<sup>3</sup> Ebenda, S. 125.

<sup>4</sup> Ebenda, S. 125.

teilung menschlicher Werke ist unbegrenzt; Unfehlbarkeit aber durch keine Methode zu erreichen<sup>1</sup>. Fassen wir zusammen. Die Jugendgeschichte FRIEDRICH SCHLEGELS führte zu der Ausbildung der Grundbegriffe und Grundprobleme des SCHLEGELschen Geistes. Solche Grundbegriffe waren Individualität und Universalität, exoterisch und esoterisch; Grundprobleme aber zeigten sich uns in der Weise, in der die unendliche Lebenskraft menschlicher Größe als Ursprung begrenzter, objektiver und Gesetzen unterworfenen geistiger Gebilde angesehen wurde.

### 3. Bildungsjahre.

Einer stürmischen und widerspruchsvollen Jugend (Leipzig) war eine enthaltsame, einsam asketische Arbeitszeit (Dresden) gefolgt. Die Schriften über die Antike machten den jungen Forscher berühmt und führten zu der Anknüpfung literarischer Verbindungen. Literarische Aufsätze lenkten ihn von der Vollendung seines Buches über die Griechen und Römer ab und nötigten ihn, sich mit literaturpolitischen Tagesfragen auseinanderzusetzen. Die Interessenrichtungen FRIEDRICH SCHLEGELS gehen in dieser Zeit nach sehr verschiedenen Richtungen auseinander. Im Vordergrund stehen ästhetische Interessen, sowohl historischer Art in bezug auf Geschichte der Poesie, wie auch philosophischer Art in bezug auf Wert und Gehalt der Poesie. Daneben aber nimmt das Rezensieren einen weiten Raum ein; er bildet eine neue Weise der Rezension aus, indem er nicht ein Buch, sondern einen ganzen Menschen rezensierte (JAKOBI, FORSTER, LESSING). Schließlich nimmt die Beschäftigung mit der Philosophie immer mehr zu. Die Kenntnis KANTS geht schon auf frühe Zeit zurück; dieser wird jedoch unter dem Einfluß FICHTEScher Gedankengänge zunehmend kritischer hingenommen, zum mindesten FICHTE als Vollender des KANTschen Systems aufgefaßt<sup>2</sup>. In dieser Weise geistig vielfach interessiert, in der Gefahr sich zu zersplittern, als guter Kenner der Antike und viel belesen in der Moderne, jung berühmt und auch schon angefeindet, kommt FRIEDRICH SCHLEGEL nach Berlin. Hier beginnt diejenige Phase seines Lebens, die geistesgeschichtlich am bedeutsamsten geworden ist und die zur Gründung der romantischen Schule geführt hat. Vier Vorgänge sind es, die hier in Berlin die Entwicklung seines Lebenszusammenhanges in neuer entscheiden-

<sup>1</sup> WALZEL, S. 143.

<sup>2</sup> DILTHEY III, S. 79. „Göttlich ist aber, daß Du aus KANT bist. Nur nimm ja den FICHTE mit; vielleicht wäre es am besten, ihm zu zeigen, daß sein System von Moral und Naturrecht mit dem Kantischen identisch sei, wie ich es dafür halte, im ganzen nämlich.“

der Weise bestimmt haben. Erstens der Bruch mit SCHILLER und die geistige Auseinandersetzung mit GOETHE und FICHTE, zweitens die Freundschaft mit SCHLEIERMACHER und die weiter dauernde mit Novalis; drittens die Gründung des Athenäums und die damit verbundene Pflege romantischer Geselligkeit; viertens die Liebe zu DOROTHEA VEIT. Wir haben zu verfolgen, in welcher Weise und in welchem Grade diese verschiedenen Vorgänge seine Konversion mitbestimmt haben. Es war von der religiösen Entwicklung FRIEDRICH SCHLEGELS bisher noch wenig die Rede. Der Grund dafür ist ein einfacher. Die Religion, sofern man darunter ein bestimmtes kirchlich-gebundenes Bekenntnis versteht, spielte in seiner Entwicklung keine wesentliche Rolle. Als jungen Menschen sehen wir ihn im Zwiespalt mit Gott, der sich dem unbegrenzten Titanismus als Summe erfahrener Widerstände gegenüberstellte, ein Zwiespalt, der mit keiner Aussöhnung endete, sondern mit dem Verzicht auf religiöse Fragestellung. Der Hader und die Auflehnung gegen die religiöse Welt waren nur sehr vorübergehende Erscheinungen, Symptome jener seelischen Auflösungsprozesse, die wir geschildert haben. Die Lösung brachte nicht die Religion, sondern Arbeit in Kunst und Philosophie, d. h. Bildung. Die künstlerischen und philosophischen Interessen lassen kein Ernstnehmen der religiösen Formenwelt aufkommen. Aber andererseits besteht auch keine Feindschaft gegen sie. Bei aller Kritik der Seelenunfreiheit, „der Jagd nach himmlischen Empfindungen“, der Duckmäuserei und kriecherischen Orthodoxie<sup>1</sup> wird das Christentum als historisch gewordene Macht, der noch zahlreiche weitere Ausbildungen bevorstehen, zwar ohne innere Beteiligung, aber aus historischem Sinn heraus anerkannt. Religiöse Bedürfnisse lagen FRIEDRICH SCHLEGEL weder von Haus aus, noch seinem ursprünglichen Wesen nach nahe, dessen unbegrenzte Sehnsucht nach dem Unendlichen sich einer freieren und ungebundenen Symbolsprache bedienen mußte; noch auch seinem Bildungsgange nach, in dem die Religion keine Rolle gespielt hat. So ist auch FRIEDRICH SCHLEGEL nicht von sich aus, aus eigenem Ursprung zur Religion gekommen, sondern auf einem Bildungsumweg, der die zu anderen Zwecken geprägte symbolische Ausdruckswelt erst nachträglich in eine religiöse uminterpretierte. Zunächst jedoch müssen wir sehen, wie die weitere Ausbildung dieser Bildungswelt biographisch und psychologisch bestimmt gewesen ist.

FRIEDRICH SCHLEGELS Bildungsinteressen waren vorwiegend ästhetisch-philosophisch gerichtet. Ihre eigentliche Ausbildung erfuhren sie in den Tagen der Frühromantik in Berlin und Jena um die Wende

<sup>1</sup> MINOR II, S. 81, 72, 92 ff.

des Jahrhunderts. Die geistigen Mächte, die sie entscheidend bestimmt haben, sind die GOETHES und FICHTEs, da Schiller aus persönlichen und literaturpolitischen Gründen in den Hintergrund getreten war<sup>1</sup>. Fragen wir uns, was GOETHE für FRIEDRICH SCHLEGELs Entwicklung bedeutet hat, so ist es vor allem (neben weniger wichtigen) zweierlei: Einmal die Gewähr für die neue romantische Poesie, die den Gegensatz zwischen klassischer und moderner Dichtung im unendlich fortschreitenden Progreß überwinden sollte; daneben aber ist GOETHE der eigentliche Träger und Begründer der Bildungsidee, sowohl der Person nach, wie in seinem programmatischen Bildungsroman, dem Wilhelm Meister. Die Bildungsidee wird das Zentrum der SCHLEGELschen Gedankengänge und Forderungen der Lebenskunst, des ästhetischen Verstehens, der Allaufnahmefähigkeit mit Hilfe der Philosophie bis zu einem metaphysischen ästhetischen Idealismus (wie wir es hier der Kürze halber — den Inhalt des nächsten Teiles vorwegnehmend — bezeichnen wollen) ausgeweitet und vertieft. Das metaphysische Erweitern der an sich mehr formalen und selbstgenugsamen Bildungsidee GOETHES, die auf Lebenssinn, Lebenskunst und Lebensbeherrschung zielte, geschieht mit Hilfe der FICHTEschen Philosophie. Hier wird das Ich aus seiner bloß pädagogischen Bestimmbarkeit herausgehoben und im überzeitlichen Akte der Freiheit sich selbst und das Nicht-Ich setzend Ursprungspunkt aller empirisch-individuellen Fülle, wie auch aller objektiven Bestimmungen, Grenzen, Werke und Kräfte. Diese Richtung auf das Ich, der Weg nach innen ist, wie schon R. HUCH richtig bemerkte, dasjenige, das die Romantiker an FICHTE so fasziniert hat und sie die Differenzen übersehen ließ. So glaubte FRIEDRICH SCHLEGEL (es sei dahingestellt, ob mit Recht oder mit Unrecht) in FICHTEs Wissenschaftslehre die systematische Rechtfertigung seiner Lehre zu finden, daß die Menschheit das Höchste sei. Ähnlich hat Novalis die FICHTEsche Philosophie im Sinne einer geheimnisvollen Magie, mit der sich das Ich seines unsichtbaren Teiles und der Natur bemächtigt, um sie durch Bewußtmachen zu beherrschen, umgedeutet<sup>2</sup>. Religion aber

<sup>1</sup> Vgl. für FRIEDRICH SCHLEGELs Verhältnis zu SCHILLER ALT „SCHILLER und die Brüder SCHLEGEL“, Weimar 1904. Dazu WALZELs Kritik im Euphorion, Bd. 12, 1905. Außerdem SCHILLERS und GOETHES Briefwechsel mit A. W. und F. SCHLEGEL, hrsg. von J. KÖRNER, 1926.

<sup>2</sup> Für die Frühromantiker ist Reflexion und Unmittelbarkeit des Absoluten kein Gegensatz. Das Absolute ist im von vornherein als erfüllt gedachten Prozeß der unendlichen Reflexion gegeben. Das Denken des Denkens ist darum eine Potenzierung; das Absolute wird nicht abgeleitet oder vermindert, sondern vielmehr gesteigert; daher auch die zahlreichen Potenzierungsvorgänge, Poesie der Poesie, Kritik der Kritik, Philosophie der Philosophie. Die im Gegensatz zu FICHTE unendlich erfüllte Reflexion ist das einzige und allein mögliche Medium für die Allgegenwart des Absoluten (vgl. W. BENJAMIN: Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik. Bern 1920).

nannte FRIEDRICH SCHLEGEL, nachdem er einmal diesen Terminus für seine eigenen Ideen verwandte, dieses in FICHTEsche Metaphysik Verwandeln der GOETHEschen Bildungsidee. Hieraus ist sein Ausspruch zu verstehen, daß in FICHTE die als Philosophie gebundene Religion enthalten sei, und daß in FICHTE weit mehr Religion zu finden sei als in GOETHE. Aus welchen biographischen Gründen hat nun FRIEDRICH SCHLEGEL für seinen Kultus mit der Bildungsidee den Terminus Religion verwandt? Die persönliche Achtung vor FICHTE, die aus einem Gefühl unbewußter Abhängigkeit und einem ehrfürchtigen Respekt gemischt war (waren ja doch in FICHTE gerade die Eigenschaften ausgebildet, die FRIEDRICH SCHLEGEL abgingen, Konsequenz des Denkens, systematische Folgerichtigkeit, Strenge des Arbeitens, Geradlinigkeit des Charakters bis zur persönlichen Enge), veranlaßte ihn, neben der scheinbaren Gemeinsamkeit ihrer Ideen im Atheismustreit eine entschiedene Stellung für FICHTE einzunehmen, bei der sogar eine öffentliche Äußerung „Für FICHTE“ geplant war. Der Vorwurf des Atheismus brachte die Gespräche über Religion in dem romantischen Kreise an die Tagesordnung und entsprechend ihrer polemischen Neigung, dem Gegner den eigenen Vorwurf zurückzugeben, wurde das romantisch FICHTE-GOETHEsche Bildungsbekenntnis als Religion ausgegeben und die religiösen Dogmatiker als Vertreter des schwärzesten Unglaubens angesehen. FICHTE selber hatte diese Parole ausgegeben<sup>1</sup>. Dies jedoch waren nur Anlässe, daß über Religion debattiert wurde. Daß sie als Bildungsmacht in FRIEDRICH SCHLEGELS Denken aufgenommen wurde, ist eine Folge der Einwirkung von NOVALIS und SCHLEIERMACHER.

NOVALIS hatte seiner Erziehung und Uranlage nach alte religiöse Überlieferung Herrenhutischer Tradition aufgenommen und suchte sie mit den Ideen seines Freundes SCHLEGEL zu verbinden. SCHLEGEL seinerseits äußert sich zwar ursprünglich gegen CAROLINE mit offensichtlicher Abneigung gegen NOVALIS' „Herrenhuterei“, „Verkehrtheit“, in die er rettungslos versunken ist, und bezeichnet sie abfällig als „absolute Schwärmerei“<sup>2</sup>. Die Freundschaft mit dem Theologen SCHLEIERMACHER, der ebenfalls die Erbschaft einer pietistischen Frömmigkeit mit den modernen, romantischen GOETHE-FICHTE-Ideen zu verbinden suchte, der weiter wirkende persönliche Glanz NOVALISScher Frömmigkeit, das uneingestandene Gefühl, hier einer fremden Welt gegenüberzustehen und der unersättliche Trieb, auch diese Ursprünge für den Aufbau seiner eigenen Bildungswelt zu verwerten, alle diese

<sup>1</sup> Vgl. FICHTE: Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung 1798. FICHTEs Werke, hrsg. von MEDICUS, Bd. 3.

<sup>2</sup> CAROLINE I, S. 393.

Gründe haben FRIEDRICH SCHLEGEL dazu geführt, die von NOVALIS und SCHLEIERMACHER ihm nahegebrachten religiösen Vorstellungen und Formeln als Chiffren für seine eigenen Gedankengänge zu benutzen. Von NOVALIS stammt dabei weniger eine bestimmte Idee, als vielmehr eine leicht verklärte, beschwingte, nach poetisch religiöser Suggestion strebende Art sich mitzuteilen; mehr zu überreden als zu überzeugen, mehr sich einzuschmeicheln als in Klarheit zu bestimmen; die Magie, die mit dem Worte Religion selber getrieben wurde, bis es zu einer mystischen Zauberformel wurde, deren Sinn nur noch die Eingeweihten verstanden oder zu verstehen glaubten. Von SCHLEIERMACHER hingegen stammt die entkirchlichte Fassung des Religionsbegriffes und seine von SPINOZA hergeleitete Identifizierung der Religion mit Anbetung des Universums<sup>1</sup>. Die enge Freundschaft mit SCHLEIERMACHER vor allem hat einmal FRIEDRICH SCHLEGEL dazu geführt, den Terminus Religion in seine Bildungsmetaphysik als wesentlich mitbestimmenden Faktor einzuführen und so die Religion aus ihrer bisher wertindifferenten historischen Betrachtbarkeit in die programmatische Sphäre romantischer Menschen und Weltforderungen zu übertragen; andererseits SCHLEIERMACHER dazu veranlaßt, bestimmte romantische Bildungsideen unter der Maske der Religion in die religiöse Sphäre einzuschmuggeln<sup>2</sup>.

Der eigentliche Brennpunkt aber, in dem die verschiedenen Einflüsse von GOETHE, FICHTE, NOVALIS, SCHLEIERMACHER alle zusammentrafen, war das Athenäum. Das Athenäum gehört in diesen Zusammenhang, weil es für FRIEDRICH SCHLEGEL nicht nur ein beliebiges äußeres Organ war, in dem er seine Ideen einem größeren Publikum mitteilen konnte, sondern der sinnbildliche Ausdruck romantischer Freundschaft und Geselligkeit. In diesem Sinne hat sich FRIEDRICH SCHLEGEL für seine Entstehung eingesetzt, und so wird uns während seines dreijährigen Bestehens diejenige Phase in FRIEDRICH SCHLEGELS Leben nach außen hin sichtbar, die ihn seiner trotzigen und selbstzerstörerischen oder selbstherrischen Einsamkeit enthob und ihn zum Gefährten, Freunde, Führer und Vermittler eines in freier Harmonie und Wechselwirkung sich bildenden Kreises machte, einer „Republik von Despoten“. Das gemeinsame Wirken mit den Freunden, die prophetische Vertretung einer zwar kleinen, aber ausgezeichneten, berufenen und esoterischen Schar sind für FRIEDRICH SCHLEGELS geistige Entwicklung nicht ohne Folgen geblieben. Zunächst wurde die individualistische Grund-

<sup>1</sup> DILTHEY III, S. 81: „Das ist meine Treue gegen das Universum, in das ich knollig verliebt, ja vernarrt bin. Du hältst doch auch noch etwas auf dasselbe und darin laß uns immer fraternisieren.“

<sup>2</sup> Vgl. F. GUNDOLF: SCHLEIERMACHERS Romantik, D. V. 1924, S. 418ff., Bd. II.

haltung mehr nach dem universalistischen Pole hingedrängt; daneben außer dem seinem Wesen eigentümlichen Sinn für Gegensätze der für Harmonie und Zusammenspiel geweckt, für das Universum im kleinen und im großen. Schließlich wurde jene schroffe Trennung von dem gemeinen Volke noch deutlicher, die Begründung einer esoterischen Aristokratie des Geistes, die die Symbole der Religion benutzte, um ihre an keinerlei Objektivitäten mehr nachprüfbaren Wünsche und Forderungen ins Grenzenlose, aber auch ins Verantwortunglose auszuweiten; einerseits Ausbildung einer bewußt kultischen Geheimsprache, andererseits aber auch der Wille, den Lebenszusammenhang des Kreises zu popularisieren und das neue Evangelium ins Große und Weite zu übertragen. Das Athenäum sollte eine Symphonie der verschiedenen romantischen Geister bedeuten, nicht nur der unverdauliche „Fredéric tout pur“, sondern auch „esprit de Wilhelm“, „esprit de Caroline“, „esprit de Schleiermacher“. Aus NOVALIS' philosophischen und chemischen Fragmenten, CAROLINENS persönlichen, SCHLEIERMACHERS ethischen und WILHELMS ästhetischen sollte das neue Evangelium verkündet werden, wobei FRIEDRICHS Fragmentengenius alles durcheinandermischte und in ein gefälliges Chaos verwandelte. Freilich ging das nicht ohne Streit ab. Religion war das Zauberwort und die Stimmung, in der diese außerordentlich differenzierten Naturen sich in persönlichen Kontakten und unorganisierten Formen zusammenfinden konnten. Das Gemeinsame war der unendliche Geist und der leidenschaftliche Wunsch, sich seiner zu bemächtigen, Religion der Ausdruck aller Unbestimmbarkeiten und Unbegrenzbarkeiten, die dieses unbedingte und grenzenlose Vorhaben in sich schloß. „Eine ganz persönliche und unaussprechliche, in Wahrheit unmittelbare und nur durch Suggestion übertragbare Macht der religiösen Stimmung wurde hier gefeiert, die allenfalls künstlerische Symbole und kleine persönliche Andachtskreise dulden konnte, aber kein allgemeines rationales Dogma und keine bürgerliche allgemeine Verfassung der Kirche“<sup>1</sup>. Der Leichtsinn, die Unverantwortlichkeit, mit der hier mit religiösen Formeln gespielt wurde, um die geistige Geselligkeit zu erhöhen, zeigt sich etwa darin, wie FRIEDRICH SCHLEGEL und NOVALIS ihre Bibelprojekte austauschen. FRIEDRICH SCHLEGEL bezeichnet es als Ziel seiner literarischen Pläne, eine neue Bibel zu schreiben und „auf MOHAMMEDS und LUTHERS Fußstapfen zu wandeln“. NOVALIS soll als CHRISTUS und er als PAULUS der neuen Religion figurieren<sup>2</sup>. Wie alle diese Projekte der eigentlichen Ernsthaftigkeit entbehrten und nur geistreiche Launen

<sup>1</sup> Vgl. F. TROELTSCH: Die Restaurationsperiode am Anfang des 19. Jahrhunderts, Riga 1913.

<sup>2</sup> Vgl. RAICH, S. 85.

eines intimen Zirkels sind, zeigt sich nicht nur darin, daß nichts verwirklicht wurde, sondern auch in dem jähen Wechsel, in dem von einem zum anderen übergesprungen wurde. Anfänglich äußert sich FRIEDRICH SCHLEGEL sehr zurückhaltend und mehr charakterisierend: „Hat HARDENBERG mehr Religion, so habe ich vielleicht mehr Philosophie der Religion“<sup>1</sup>. Bald jedoch treten unter dem Einfluß der durch SCHLEIERMACHERS Reden über Religion veranlaßten allgemeinen Religionsstimmung die kühnen Projekte auf. So 1798 an SCHLEIERMACHER: „Es ist mein höchster literarischer Wunsch, eine Moral zu stiften“<sup>2</sup>. Am selben Tage aber schreibt er an CAROLINE, ohne daß die „Moral“ mit einem Worte erwähnt würde: „Ihr seid Weltkinder, WILHELM, HENRIETTE und auch AUGUSTE. Wir sind Geistliche, HARDENBERG, DOROTHEA und ich. Im Ernst, meine Religion fängt an, aus dem Ei ihrer Theorie zu treten“<sup>3</sup>. Auch SCHLEIERMACHER konnte sich diesem Gedanken einer neuen Religion, der damals überhaupt dem Zeitbedürfnis entgegenkam<sup>4</sup>, nicht entziehen: „Nicht der hat Religion, der an eine Heilige Schrift glaubt, sondern der, welcher keiner bedarf und wohl selbst eine machen könnte“<sup>5</sup>. DOROTHEA schildert in einem Briefe an SCHLEIERMACHER die spielerische Art und Weise, in der von Religionsdingen in Jena die Rede war. „Das Christentum ist hier à l'ordre du jour, die Herzen sind etwas toll. TIECK treibt die Religion wie SCHILLER das Schicksal; HARDENBERG glaubt TIECK und ist ganz seiner Meinung, ich will aber wetten, was einer will, sie verstehen sich selbst nicht und einander nicht“<sup>6</sup>. Selbst FRIEDRICH SCHLEGEL, der die neue Religion in Briefen an NOVALIS mit den großartigsten Worten proklamiert hatte und gleich die Bibel für sie übernehmen wollte, wird dieses ganze Religions-treiben zuletzt zuviel, und spielerisch in das Gegenteil zurückfallend, schreibt er an SCHLEIERMACHER: „Hier geht's ziemlich bunt und störend durcheinander, Religion und Holberg Galvanismus und Poesie.“ — „Da die Menschen es so grimmig treiben mit ihrem Wesen, so hat SCHELLING dadurch einen neuen Anfall von seinem alten Enthusiasmus für die Irreligion bekommen, worin ich ihn denn aus allen Kräften bestätige“<sup>7</sup>. Wie sehr unter dem geselligen Zauberwort Religion sich die verschiedensten Geisteshaltungen vorläufig noch ohne Feindschaft und ohne in Klarheit hervorzutreten hinter einer allgemeinen Stimmung verbargen, zeigt die Tatsache,

<sup>1</sup> WALZEL, S. 368.<sup>2</sup> DILTHEY III, S. 80.<sup>3</sup> CAROLINE I, S. 465.<sup>4</sup> Vgl. S. H. SCHUBERT: Selbstbiographie, Erlangen 1854, S. 353. — Z. WERNER: Briefe, hrsg. von FLOECK, München 1914, Bd. I, S. 193. — Zu NOVALIS, Idee eines Evangeliums der Zukunft MINOR: NOVALIS III, S. 283; RAICH, S. 74ff.<sup>5</sup> Vgl. SCHLEIERMACHERS Reden über die Religion, Berlin 1798, S. 122.<sup>6</sup> DILTHEY III, S. 132.<sup>7</sup> Ebenda, S. 133 u. 134.

daß man so entgegengesetzte Arbeiten wie NOVALIS Europaaufsatz und SCHELLINGS „Epikurisch Glaubensbekenntnis von HANS WIEDERBORST“ ins Athenäum aufnehmen wollte und nur durch GOETHES Schiedsspruch bewogen wurde, beide zu unterdrücken<sup>1</sup>. So also sah die Religion aus, die aus dem Ei ihrer Theorie ans Licht treten wollte; sie umfaßte sowohl die verschiedensten Konfessionen, wie auch die verschiedensten philosophischen Weltanschauungen; sie war ebenso kirchenfremd wie ungläubig; sie war der spielerische Ausdruck einer kultivierten geistigen Geselligkeit, deren feinere und verstecktere Reize nur in flüchtigen Schwingungen, anklingenden Sympathien, kurzum in jenem „ewigen Gespräch“ erfahren werden konnten, das dasjenige, was ihm an Gehalt fehlte, durch analogisierende Virtuosität und ästhetische Leichtigkeit zu ersetzen suchte.

Welche Rolle spielte nun das Christentum, wenn in dieser Weise von Religion die Rede war. Im Sinne des ganzen Kreises hat sich SCHLEIERMACHER in seinen Reden dazu geäußert (5. Rede). Das Christentum ist die Religion der Religionen, zwar eine historisch überlieferte Erscheinung, aber so weit und umfassend, daß es Spielraum läßt für eine Unzahl neuer Religionen, für die es alle Platz hat, wenn sie entstehen sollten. Die Romantiker benutzten in diesem Stadium das Christentum als ein großes Arsenal, das ihnen ihre Motive lieferte. Was ihnen genehm war, verwerteten sie, um ihre allgemeine romantische Religion daraus zu brauen; was sich für die persönliche Übertragung von Geist zu Geist nicht eignete, wurde übersehen oder als bloße äußere Form ohne Wesen erklärt. FRIEDRICH SCHLEGEL verband seine historische Ansicht des Christentums mit seinem neuen Bildungsevangelium, ohne den einen Standpunkt zugunsten des anderen aufzugeben. Die Entwicklung des Christentums, der Gehalt seiner Mysterien führen zum kritischen Idealismus<sup>2</sup>; das Christentum ist als solches ein bloßes „Supplement oder gar ein Surrogat der Bildung“<sup>3</sup>. Der gebildete kritische Idealismus ist das letzte geschichtliche Produkt der bisherigen Entwicklung des Christentums. Zugleich aber ist das Christentum auch erst ein „angefangenes Faktum“<sup>4</sup>. Mit dem revolutionären romantischen Wunsch, das Reich Gottes durch die neue Religion zu realisieren, beginnt die neue Geschichte; hier ist der Ausgangspunkt romantischer progressiver Bildung<sup>5</sup>. So verlangt er von NOVALIS, daß er sich entschließen müsse, das Christentum „wenigstens in einem gewissen Sinne absolut negativ zu setzen“<sup>6</sup>. Das bedeutet ihm so viel wie historisch entwickelt und als Vergangenheit abgetan. NOVALIS, der dieser Ansicht zustimmt, sieht doch zu-

<sup>1</sup> DILTHEY III, S. 139.<sup>2</sup> Ath. 230.<sup>3</sup> Ath. 233.<sup>4</sup> Ath. 221.<sup>5</sup> Ath. 222.<sup>6</sup> RAICH, S. 86.

gleich im Christentume die „Grundlage der projektierenden Kraft eines neuen Weltgebäudes und Menschentums“<sup>1</sup>. In diesem Sinne, der auch zugleich SCHLEGELS Meinung wiedergibt<sup>2</sup>, ist es „Apotheose der Zukunft, dieser eigentlich besseren Welt“. Diese Doppelstellung des Christentums als antiquarische Historie und Verheißung für die Zukunft macht SCHLEGELS Stellung zum Christentum in dieser Zeit so schillernd. So fordert er NOVALIS auf, „entweder der letzte Christ, der Brutus der alten Religion, oder der Christus des neuen Evangeliums zu sein“<sup>3</sup>. Aber diese schroffe Antithese, innerhalb deren man zu wählen hat, wird dadurch wieder aufgehoben, daß die Keime der neuen Religion im Christentume liegen sollen, wenn auch ziemlich vernachlässigt<sup>4</sup>. Was aber ist die neue Religion? Synthesis von GOETHE und FICHTE, d. h. metaphysisch gedeutete Bildungsidee. So heißt es: „Gibt die Synthesis von GOETHE und FICHTE wohl etwas anderes als Religion?“<sup>5</sup> Diese Synthesis von GOETHE und FICHTE aber ist sowohl das Ergebnis der stufenartig fortschreitenden Entwicklung des Christentums, wie auch der revolutionäre Ausgangspunkt einer neuen Welt.

Zu diesen biographischen Ereignissen, die FRIEDRICH SCHLEGELS Bildungsweg bestimmt haben, gesellt sich als letztes die Freundschaft und Liebe zu DOROTHEA VEIT. Eine erschöpfende Darstellung kann hier nicht gegeben werden. Vielmehr ist nur die Frage zu beantworten, inwiefern DOROTHEA durch ihr Wesen und ihr Handeln auf FRIEDRICH SCHLEGELS Konversion mit eingewirkt hat<sup>6</sup>. Zwei Züge lassen sich in ihrem Charakter als besonders hervorstechend festhalten: das eine ist eine große Willenstärke, die sich sowohl im grenzenlosen Erleidenkönnen, wie auch in entschlossenem Tun äußerte. Das Große in ihrem Schicksal liegt in der Selbstverständlichkeit, mit der es hingenommen wurde. Sie ist fähig gewesen, Mißgunst und Verachtung zu ertragen, wenn sie es für notwendig und für wahrhaft hielt. Aber mit dieser Eigenheit und Selbständigkeit eines fast männlichen Willenslebens verbindet sich eine geistige Abhängigkeit und Unselbständigkeit, die die von ihr selbst empfundene Disharmonie in ihrem Charakter hervorbringt. Nicht, daß sie unklug oder ungeistig gewesen wäre! Aber ihr mehr ins Breite als ins Tiefe dringender Verstand, ihre stets willige Aufnahmefähigkeit und ihre leider oft bis zur Schwatzhaftigkeit ausartende Beobachtungsfähigkeit bedurften einer sicheren

<sup>1</sup> RAICH, S. 106.<sup>2</sup> Ebenda, S. 130.<sup>3</sup> Ebenda, S. 87.<sup>4</sup> Ebenda, S. 90.<sup>5</sup> Ebenda, S. 87.

<sup>6</sup> Die Beurteilung DOROTHEAS in der Romantikforschung ist recht widerspruchsvoll. So steht z. B. dem anerkennenden Urteile DILTHEYS die schroffe Absage R. HUCHS gegenüber.

und vor allem konsequenten geistigen Leitung. Gerade das aber konnte FRIEDRICH SCHLEGEL nicht leisten. Das Unstete, Sprunghafte und Unsichere seines Wesens, sein polemische Don-Quichotterie, seine zwischen Selbstdünkel und Selbstverachtung schwankende quälerische Selbstzersetzung hat in den späteren Jahren zwar immer mehr abgenommen, nicht aber weil er sich zu einer geschlossenen eigentümlichen Ansicht des Lebens durchgerungen hätte, sondern unter dem drückenden Einfluß von Amt, Kirche und Gewohnheit. DOROTHEA hat sich trotz aller Anbetung des geliebten Mannes seine Unfreiheit und Schwere im Leben und Produzieren nie gänzlich verheimlichen können. So sagt sie von FRIEDRICH: „Wird er aber schwer über den Dingen, oder die Dinge schwer über ihm? Es ist nicht zu entscheiden, aber gewiß ist, daß das Leben ihm sauer wird. Gott helfe ihm und gebe ihm Ruhe“<sup>1</sup>. Oder sie weist darauf hin, daß es ihm zwar nicht an innerem Reichtum fehle, daß er aber in Gefahr sei, an der aufgenommenen Fülle zu ersticken. Häufig entschuldigt sie SCHLEIERMACHER gegenüber FRIEDRICHS Unzuverlässigkeit (SCHLEIERMACHER nennt es „den gewohnten Wechsel zwischen eilfertigen Veranstaltungen und langen Verzögerungen“)<sup>2</sup> mit diesem Schwerwerden seiner Natur, dem quälerischen Bohren seiner Reflexion, der Ruhelosigkeit seines Charakters, dem Gedrückten seiner äußeren Lage. Zwar hofft sie anfänglich, daß mit einer Besserung der ökonomischen Zustände die großen Leistungen kommen würden, aber mit den Jahren scheint sie zunehmend resigniert zu haben. Wenn sie auch bei aller Idealisierung sich diesen hie und da auftauchenden trüben Einsichten nie ganz verschließen konnte, so hat sie doch andererseits, ohne es zu wollen, und aus der ihr innewohnenden geistigen Abhängigkeit heraus FRIEDRICH SCHLEGELS Zerstreuung und geistige Erschlaffung mit beschleunigt. Zwar steht es über allem Zweifel, daß sie eine gute Mutter und unendlich aufopferungsvolle Gattin war, die stets ihre eigenen Wünsche zugunsten anderer zurückstellte. Aber FRIEDRICH SCHLEGEL, eine schlechthin gegensatzreiche Natur, hin und her pendelnd zwischen hartnäckiger Anstrengung und phlegmatischer Gleichgültigkeit, höchstem Enthusiasmus und verärgertem Beleidigtsein, glühender Hingabe und kalter Selbstliebe, hätte des dauernden Ansporns, der Kritik, des geistigen Widerstandes, der Weckung und Ermunterung bedurft. Nicht mit Unrecht sagt CAROLINE von ihm, daß er zu den Naturen gehöre, die in der Unterdrückung am besten gedeihen. Statt dessen hat DOROTHEA sich ihm sklavisch unterworfen, seine persönlichsten Entscheidungen widerspruchslos zu den ihren gemacht, auf eigene Ansicht völlig verzichtet, und da ihr in FRIEDRICH SCHLEGEL nicht die

<sup>1</sup> DILTHEY III, S. 240.

<sup>2</sup> Ebenda, S. 271.

formende Geistesmacht entgegentrat, die einer solchen bedingungslosen Unterwerfung gewachsen gewesen wäre, hat sie nur seiner Eitelkeit und Selbstliebe geschmeichelt und ihn mit ihr zusammen der Unterwerfung unter eine gemeinsame höhere Autorität, die Kirche, entgegengetrieben. Darum ist der Anteil DOROTHEAS an SCHLEGELS Konversion nicht gering zu beziffern. Nicht nur, daß sie auch äußerlich der antreibende Teil war, ihre der Unterwerfung gefügige Natur hat den mühsam ringenden, aber in höchstem Maße selbsttätigen FRIEDRICH SCHLEGEL durch Widerstandslosigkeit und aus Bedürfnis nach geistiger Anlehnung zum Bequemen, Geruhamen, Erbaulichen und Kampflosen gebracht. Zunächst allerdings scheint sie in FRIEDRICH SCHLEGEL gerade das Unkatholische ausgelöst zu haben. In freier Liebe verbinden sich die Gattin von SIMON VEIT und der jugendliche Literat, und das Produkt dieser gesellschaftlichen Auflockerung, dieser aus Sinnlichkeit und Reflexion gemischten Liebesatmosphäre ist die Lucinde, jenes „künstlichste der Kunstwerke“ FRIEDRICH SCHLEGELS, eine Mischung von geistreichem Witz und spielerischer Erotik, vorgetragen als romantisches Evangelium. Die Lucinde brachte den Forscher FRIEDRICH SCHLEGEL in den Geruch eines Libertins, erschreckte die an das Paradoxe und Exzentrische gewohnten Freunde, und war für den Katholiken FRIEDRICH SCHLEGEL eine unangenehme Erinnerung. So wie der Religionskultus der ideologische Überbau zu den Stimmungskontakten romantischer Geselligkeit war, so ist die Lucinde und SCHLEIERMACHERS Briefe darüber Ausdruck erotischer Freigeisterei und gesellschaftlicher Entfesselung, verkündet und ausgesprochen als romantisch religiöses Lebensprogramm. Für FRIEDRICH SCHLEGELS Entwicklung bedeutet sie einen neuen Lösungsversuch seiner Grundspannung. Das Unendliche soll nicht mehr in der Zerrüttung des Hamlets erscheinen, in den Gegensätzen sich bekämpfender Kräfte, der Ruhelosigkeit des unendlichen Progresses; sondern in der von der Bildungsidee her konzipierten spielerischen Harmonie von Geist und Sinnlichkeit. Der ganze Mensch im Genuß seiner selbst! Die spielerische Freiheit der Ironie als Ausdruck des geselligen Miteinanderwirkens entgegengesetzter Kräfte! Das „Zauberspiel der schaffenden Willkür“, das die Fäden im Gewebe der geistigen Bildung schafft, die „Magie der Freude“, die zusammenbildende und einheitstiftende Kraft der Liebe bewirken, daß das Leben zum Kunstwerk wird. „So ward ihm auch sein Leben zum Kunstwerke, ohne daß er es eigentlich wahrnahm, wie es geschah. Es ward Licht in seinem Innern, er sah und übersah alle Massen seines Lebens und den Gliederbau des Ganzen klar und richtig, weil er in der Mitte stand“<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Luc., S. 65.

Fassen wir zusammen: Die Lucinde beruht auf der romantischen Geselligkeit, die sowohl als erotische Freigeisterei, wie als metaphysisch gedeutete Bildung sich äußerte, beides aber zusammenfaßte in dem als Religion ausgegebenen Gedanken, daß das reichhaltigste Leben sich selbsttätig zum harmonischen Kunstwerk gestalten solle unter dem Einflusse einer genießenden, spielerischen, ironischen und religiösen, enthusiastischen geistigen Lebensstimmung. Aber darüber ist nicht zu übersehen: Die Spannung zwischen reflektierendem Geist und spielerischer Sinnlichkeit ist nur scheinbar überwunden. Das Unendliche scheint zwar mit dem Endlichen versöhnt, ganz, rein, friedlich und kampfflos zu erscheinen; das Kunstwerk als Ausdruck der Bildung und die Bildung, die das Leben zum Kunstwerke formt, scheinen die Harmonie von Natur und Geist zu begründen. Aber sowohl im Leben, wie auch im Werke sollte sich diese Versöhnung als Täuschung herausstellen. Im Leben brach die Magie universeller romantischer Geselligkeit zusammen, um in bittere Feindseligkeit auszuarten; im Werke ist die Versöhnung von Geist und Leben zwar programmatisch verkündet, nicht aber erreicht. Quälerisch zerstörend steht der reflektierende Geist neben dem sinnlichen Ausbruch. Nur scheinbar und allzu künstlich sind geistliche Wollust und sinnliche Seligkeit vermischt. Zwar soll die Reflexion die Gefühle steigern („ich genoß nicht bloß, sondern ich fühlte und genoß auch den Genuß“), aber es erscheint uns eher, als ob die Reflexion die Gefühle zu bloß dialektischen Zwittern, rhetorischen Aussprüchen und klugen Sentenzen herabwürdigte. Was DOROTHEA aber betrifft, so ist das ganze Treiben der Lucinde ihrem aufrichtigen und geraden Sinn stets innerlich zuwider gewesen. Als schamlos hat sie die Veröffentlichung des Privaten empfunden. Dem Trubel erotischer Freigeisterei hätte sie ein eheliches Heim vorgezogen. Unfreiwillig und nur durch das Schicksal ihrer Liebe war sie in ein Bohème-Dasein hineingezogen worden; aber sie war im Innersten ihres Herzens von jeher auf äußerliche Beamtung und familienhaftes Zusammenleben bedacht. Weder war sie eine geniale Abenteurerin des Herzens wie CAROLINE, noch ein kühl überlegener schmerzlicher Intellekt wie die RAHEL.

#### 4. Die Polarität in der weiteren Ausbildung der Grundbegriffe und Grundprobleme.

Bevor wir jedoch zeigen, inwieweit DOROTHEA FRIEDRICH SCHLEGELS Konversion nun auch tatsächlich mitveranlaßt hat, als der romantische Liebestraum der Lucinde ausgeträumt war, Tagesnotwendigkeiten und Trennungen an die Stelle freigeistiger roman-

tischer Geselligkeit getreten waren, wollen wir die Grundspannung in FRIEDRICH SCHLEGELS Wesen, die er selber Sehnsucht nach dem Unendlichen genannt hat, nun auch in der Ausbildung seiner Grundgedanken und Grundfragestellungen verfolgen, d. h. veranschaulichen, mit welchen Ausdrucksmitteln und mit welchen für sein Wesen besonders charakteristischen Gehalten er die Polarität von Endlichem und Unendlichem zu bezwingen versuchte. Wir wollen diese Veranschaulichung durch vier Gegensatzpaare hindurchführen, jedesmal die Spannung in einer anderen Ebene wieder aufnehmend; zunächst Ironie, Witz und Enthusiasmus in ihrem gegenseitigen Zusammenhang untersuchen, dann Fragment und System, Popularität und Polemik und abschließen mit dem Gegensatz, der sich in der Subjekt-Objekt-Beziehung von Mensch-Bildung und Werk darstellt. Um jedoch die Gehalte Witz und Ironie verstehen zu können, müssen wir auf den Wesensursprung der SCHLEGELschen Terminologie überhaupt zurückgehen. Es ist FRIEDRICH SCHLEGEL eigentümlich, sowohl gebräuchliche wie ungebräuchliche Termini mit scheinbarer Willkür zu behandeln, teils ihnen einen eigenwillig gewählten Sinn beizulegen, ohne ihn dann in Strenge beizubehalten, vielmehr ihn in bunter und immer neuer anschaulicher (nicht definitiver) Erfüllung zu variieren; teils gebräuchliche unscharf abgerundete Termini mit der Akzentuiertheit und Schärfe eines epigrammatischen Stiles zu gebrauchen. Auf der ersten Seite stehen jene eigenwilligen Selbst- oder Umprägungen, „jene mystische Terminologie“, wie es sein Bruder genannt hat, wie „Witz“, „Ironie“, „Urbanität“, „Festivität“, „Liberalität“, „Zynismus“, „Zentrum“, „Symphilosophie“, „Symbol“, „Roman“; auf der zweiten Seite jene mit scharfem Akzent versehenen charakterisierenden Termini wie „Freudigkeit“, „Sanftheit“, „Reizbarkeit“, „Adeligkeit“, „freundliche Hoheit“, „erhabene Leichtigkeit“ usw. Im Laufe seiner Entwicklung wird die zweite Reihe mehr und mehr gebräuchlicher, die erste verschwindet fast ganz, und zugleich werden die Prägungen der zweiten Reihe aus akzentuierten zu malerischen, aus in Schärfe charakterisierenden zu weit-schweifig ausfüllenden. Die Erwähnung dieser Eigentümlichkeit ist nicht unwichtig für die Erfassung des SCHLEGELschen Wesens. Denn es verraten sich in jener zwiefachen Wortbildung zwei entgegengesetzte Tendenzen seines Wesens. Auf der einen Seite in das Unendliche geöffnet, entsprechend jener Deutung LESSINGS als eine jener „krummen Linien, die mit sichtbarer Tätigkeit und Gesetzmäßigkeit forteilten, immer nur im Bruchstück erscheinen können, weil ihr eines Zentrum in der Unendlichkeit liegt“<sup>1</sup>, wird jeder Termini-

<sup>1</sup> MINOR II, S. 428.

nus als unzulänglich empfunden, weil er begrenzt; daher immer von neuem Termini erbildet, die sich biegen und brechen lassen, um einen unendlichen Gehalt teils durch mystische Hypostasierung im Worte, teils in unendlich fortlaufender, an Bildern und Assoziationen reicher Reflexion zu erfassen. Das niemals genau Bestimmte und niemals korrekt Gesagte, jene schwer zu beschreibende Mischung von Klarheit und Unklarheit, von terminologischer Hypostasierung und terminologischer Geheimlehre, die allen diesen Prägungen der ersten Reihe gemeinsam ist, entspringt aus dem Bedürfnis, das, was eigentlich nicht zu sagen ist (das Unendliche), zugleich zu sagen und zu verschweigen. Auf der anderen Seite besteht das Verlangen, sich in das Einmalige zu vertiefen, zu verweilen, festzuhalten und in Absonderung zu bestimmen. In einer Zeit, wo die subtilen Wortnuancen noch nicht ausgebildet waren, blieb nur die Möglichkeit, allgemeine, gleichsam abgeschliffene Termini gewaltsam als geschliffene zu gebrauchen und durch diese Gewaltbarkeit die gewollte Suggestion beim Leser zu erzwingen. Es ist also aller SCHLEGELschen Terminologie (wenigstens in seiner Frühzeit) gemeinsam, daß der Terminus und der durch ihn betroffene Gehalt sich gegenseitig fordern. Die Wortprägung kommt nicht aus einem bereitstehenden Begriffsarsenal hinzu, um einen Gedanken auszudrücken, sondern der Gedanke drückt sich nur zugleich mit dem erbildeten Terminus aus, und die Schöpfung eines neuen Terminus ist zugleich die Geburt eines Gedankens. Dies gilt vor allem von den eigentlich SCHLEGELschen Prägungen der ersten Reihe, von denen Termini wie Witz, Ironie auch noch heute ihre willkürliche Herkunft durch das Bei- und Kennwort romantisch verraten. Aus den Ausführungen über den Wesensursprung dieser Terminologie ergibt sich, daß es in ihrem Gehalte sich jedesmal darum handeln wird, eine Unendlichkeit mit einer Endlichkeit in Beziehung zu setzen. Versuchen wir also auch nach der inhaltlichen Seite uns zunächst an zwei zentralen terminologischen Gehalten FRIEDRICH SCHLEGELS, der „Ironie“<sup>1</sup> und dem „Witz“<sup>2</sup>, uns den Ursprung seines Wesens zu vergegenwärtigen.

Den Terminus der Ironie übernimmt SCHLEGEL anfänglich aus seiner Beschäftigung mit Platon. In diesem Sinne erwähnt er in der Poesie der Griechen und Römer „jene sokratische Mischung von Scherz und Ernst“, und in seiner FORSTER-Charakteristik bezeichnet er die sokratische Ironie „als ein zartes, geflügeltes und heiliges

<sup>1</sup> Über Ironie vgl. Lyc. 42, 48, 55, 108.

<sup>2</sup> Über Witz vgl. Lyc. 9, 22, 34, 56, 59, 71, 90, 104, 109, 126. Eine gute verständnisvolle Analyse der FRIEDRICH SCHLEGELschen Auffassung vom Witz und seines eigenen Witzes findet sich in der Münchener Dissertation von LEWALTER: Friedrich Schlegel und sein romantischer Witz, München 1917.

Ding“. Das berühmt gewordene Fragment über die Ironie Lyzeum 108 geht denn auch von der sokratischen Ironie aus, um zugleich diesem historisch überlieferten Terminus ohne Bedenken einen erweiterten romantischen Gehalt zu geben.

„Die sokratische Ironie ist die einzige durchaus unwillkürliche und doch durchaus besonnene Verstellung. Es ist gleich unmöglich, sie zu erkünsteln und sie zu verraten. Wer sie nicht hat, dem bleibt sie auch nach dem offensten Geständnis ein Rätsel. Sie soll niemanden täuschen als die, welche sie für Täuschung halten und entweder ihre Freude haben, an der herrlichen Schalkheit alle Welt zum besten zu haben, oder böse werden, wenn sie ahnden, sie wären wohl auch mit gemeint. In ihr soll alles Scherz und alles Ernst sein, alles treuherzig offen und alles tief verstellt. Sie entspringt aus der Vereinigung von Lebenskunstsinne und wissenschaftlichem Geist, aus dem Zusammenreffen vollendeter Naturphilosophie und vollendeter Kunstphilosophie. Sie enthält und erregt ein Gefühl von dem unauflösbaren Widerstreit des Unbedingten und des Bedingten, der Unmöglichkeit und Notwendigkeit einer vollständigen Mitteilung. Sie ist die freieste aller Lizenzen, denn durch sie setzt man sich über sich selbst hinweg und doch auch die gesetzlichste, denn sie ist unbedingt notwendig. Es ist ein sehr gutes Zeichen, wenn die harmonisch Platten gar nicht wissen, wie sie diese stete Selbstparodie zu nehmen haben, immer wieder von neuem glauben und mißglauben, bis sie schwindlig werden, den Scherz gerade für Ernst und den Ernst für Scherz halten. LESSINGS Ironie ist Instinkt; bei HEMSTERHUYS ist's klassisches Studium; HÜLSENS Ironie entspringt aus Philosophie der Philosophie und kann die jener noch weit übertreffen.“

Das Unendliche — so lautet die Formel für das romantische Lebensgefühl — verbietet jede Festlegung. Ist es objektiv gesagt, gebildet, gezeugt, ausgesprochen, ist es für die romantische Sinnesart zugleich aufgegeben und geopfert. Dieser Zug FRIEDRICH SCHLEGELS weist auf die Mystik. Nur in der Tiefe des unergründlichen Erlebnisses kann nach mystischer Ansicht das Unendliche gegenwärtig sein, freilich auch dann nur bei Verzicht auf jede Prägung und gestaltete Erscheinung. Aber das Unendliche existiert für den jungen FRIEDRICH SCHLEGEL nicht in der Tiefe des niemals zu Sagenden, in der schlechthinigen Unverständlichkeit einer subjektiven Erfahrung, sondern vielmehr in der Idee, „die der stete, sich selbsterzeugende Wechsel zwei streitender Gedanken ist“<sup>1</sup>. Nur im bewegten Prozesse, der das ganze Reich höherer gegenständlicher Welten, Wissenschaft, Kunst,

<sup>1</sup> Ath. 121.

Philosophie, gleichsam durchdringt und in diesem Prozesse aufleuchtend ist es vorhanden. Vorhanden und nicht vorhanden! Vorhanden als das allgegenwärtige Produkt, nicht vorhanden als bloßer Ursprung, von dem nur die Mischungen und Scheidungen im gegenständlichen Medium sichtbar werden. So gibt es auch nur eine Weise, es zu fassen. Es ist die Weise der Paradoxie, des absoluten Widerspruches. „Wer Sinn fürs Unendliche hat, und weiß, was er damit will, sieht in ihm das Produkt sich ewig scheidender und mischender Kräfte, denkt sich seine Ideale wenigstens chemisch und sagt, wenn er sich entschieden ausdrückt, lauter Widersprüche“<sup>1</sup>. Ironie nun im SCHLEGEL'schen Sinne ist jene auf allumfassende Universalität gerichtete Stimmung, die jedes Einzelne ergreift und die sich von jedem Einzelnen durch seine aus dem Ganzen stammende Notwendigkeit bestimmen läßt, es ergreifend, aber es zugleich zerstörend; im Hinnehmen es wegwerfend, es setzend, zugleich sich darüber-setzend, es in die Höhe hebend, zugleich sich darüber-hebend. Sieht man in ihr nur — wie etwa HAYM — die Übertragung des sich selbst setzenden absoluten Ichs bei FICHTE auf die schrankenlose Willkür des individuellen Subjektes, so verkennt man, daß sie zwei Seiten hat; daß sie nicht bloß eine Vernichtung des Gegenstandes in dem grenzenlosen universon Spiel des Subjektes ist, sondern daß sie nur in dem „Wechsel von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung“ besteht, indem sie das Ergriffene aufhebt durch ein Höheres, zugleich aber auch es dadurch erst wahrhaft setzend und besitzend. Jene Zweideutigkeit der Ironie wird deutlich, wenn man erwägt, daß sie nicht nur eine Verhaltensweise eines Subjektes den Dingen gegenüber ist, sondern zugleich auch eine Verhaltensweise eines Subjektes gegen sich selbst. Man kann im Sinne SCHLEGEL'S sagen, ohne daß es in dieser Schärfe irgendwo ausgesprochen wäre, daß das Subjekt seiner Unendlichkeit nur in der Bewegung, im Stimmungsmedium der Ironie bewußt wird. Sie äußert sich in dieser Sphäre als Wechsel von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung. So heißt es Lyc. 37: „Dadurch (nämlich durch den Wunsch des Künstlers alles sagen zu wollen) verkennt er den Wert und die Würde des Selbstbeschränkung, die doch für den Künstler wie für den Menschen das Erste und das Letzte, das Notwendigste und das Höchste ist. Das Notwendigste: denn überall wo man sich nicht selbst beschränkt, beschränkt einen die Welt, wodurch man ein Knecht wird. Das Höchste: denn man kann sich nur in den Punkten und aus den Seiten selbst beschränken, wo man unendliche Kraft hat, Selbstschöpfung und Selbstvernichtung“<sup>2</sup>. Somit frei und notwendig zugleich, ein offenes Rätsel, ist die Ironie in ihrer Freiheit ein Vor-

<sup>1</sup> Ath. 412.

<sup>2</sup> Vgl. Lyc. 28, Ath. 51.

behalt der Stimmung, die auf das Unendliche geht gegenüber allem Endlichen; nicht die Ironie des Skeptikers, für den alles sich relativierend auflöst in gleiche Wertnichtigkeit, sondern vielmehr die Ironie des Enthusiasmus, für den alles Wertvolle sich steigert zu einem noch mehr an Werterhöhung, d. h. dem in allem hingebenden Ergreifen wertvoller Gegenständlichkeit es letztthin ankommt auf das absolut Werthafte, das nicht mehr zu ergreifen ist, es sei denn in diesem Prozesse im Stimmungsmedium der Ironie, das schlechthin Unendliche. Wir haben somit auch in SCHLEGEL jene Polarität von Enthusiasmus und Ironie, und man kann geradezu seine Ironie als eine enthusiastische Ironie bezeichnen. Denn der Enthusiasmus ist der Ironie nicht feindlich entgegengesetzt, weil beide „Stimmung“ sind, die ebenso wie sie in einem Augenblick völlig herrschen kann, auch im nächsten schon gänzlich verschwunden sein kann. Enthusiasmus ist der an glückliche Augenblicke gebundene Aufschwung der Begeisterung, die aus dem gewöhnlichen Dasein den Menschen erhebt zur Beschäftigung mit Kunst und Wissenschaft. Aber noch in dem Augenblicke des Enthusiasmus, wo der Gott in uns übermächtig wird, kann die Freiheit der Ironie wirksam sein, die zwar nicht auf den Enthusiasmus an sich, sondern auf dessen Vergänglichkeit und auf die Relativität aller seiner erzeugten Werke vor dem unendlichen Geist herablächelt. Ja der Enthusiasmus bedarf ebenso der Ironie wie die Ironie des Enthusiasmus. Der Enthusiasmus bedarf der Ironie, um nie zu erlahmen, um immer wieder das ironische Verhalten aus seiner Kühle in ein glühendes zu verwandeln. Denn beide gehen ja auf das Unendliche dem Endlichen gegenüber, nur ihre „Temperaturen“ (um dieses Bild zu gebrauchen) sind verschieden. Aber auch die Ironie bedarf des Enthusiasmus, um nicht ohnmächtig zu werden, d. h. damit man ihr den Vorbehalt des Unendlichen glauben kann. Die Kraft zum Unendlichen muß wirksam sein, damit als ihr Gegenspieler die Ironie jede tatsächliche Äußerung dieser Kraft des Unendlichen noch als notwendig endlich und ungenügend verglichen mit dem ewigen Ziel, dem Unendlichen, verspotten kann. So fordern sich in FRIEDRICH SCHLEGELS Geist Enthusiasmus und Ironie gegenseitig, ohne daß er sich selber über diese Wechselbeziehung völlig klar geworden wäre. In ihrem Zusammenwirken, der Paradoxie ihrer Abfolge, wird die Spannung zwischen Endlichem und Unendlichem sichtbar und der Progreß unendlicher Lösungsversuche, in dem diese Spannung überwunden werden soll.

Wir greifen zurück auf das am Anfang Gesagte. Die eigentümliche Prägung terminologischer Gehalte bei FRIEDRICH SCHLEGEL lag in seinem Wesen begründet, daß ein schlechthin unsagbares und un-

begrenzbare Erlebnis — das Erlebnis des Unendlichen — dennoch mit rationalen Mitteln und Zeichen aussprechen und deuten wollte. Die Weise, in der sich dies verwirklichen konnte, war die der Paradoxie als einer Bewegung zwischen Gegensätzen. Es fragt sich, inwieweit dieser Ursprung sich in den terminologischen Gehalt „Witz“ umgesetzt hat. Was Witz sei, wird im Lyzeum in immer neuen Variationen gesagt, ohne daß die jeweiligen Bedeutungszusammenhänge sich immer völlig miteinander deckten. Wir finden dort drei solcher Bedeutungszusammenhänge des Wortes Witz, die wenigstens nicht direkt miteinander in Beziehung stehen. Witz ist auf Formeln gebracht danach erstens das Organ der Geselligkeit („Witz ist unbedingter geselliger Geist oder fragmentarische Genialität“), („Witz ist logische Geselligkeit“); zweitens ist er — und dieser Zusammenhang nimmt den meisten Raum ein — „chemischer Geist“ oder anders ausgedrückt: Geist, begriffen in seiner eigentlich auflösenden und zersetzenden Wirklichkeit. Drittens ist Witz „Zweck an sich wie die Tugend, die Liebe und die Kunst“ und als solcher „Prinzip und Organ aller Universalphilosophie“; d. h. nicht der Geist von einer besonderen Seite seiner Wirksamkeit aus betrachtet, sondern der Aktus, der aller besonderen Tätigkeit des Geistes erst vorausgehen muß. Jedoch ist dieser Aktus, sofern er beschrieben und erkannt werden soll, immer schon der Geist selber, insofern er als chemischer in Erscheinung tritt. Witz, sofern er erscheint, ist chemischer Geist; Witz, sofern er ein Lebensorgan und Erkenntnisorgan ist, das den Geist erst zur Erscheinung bringt, ist Prinzip und Organ der Universalphilosophie. (Eine Trennung, die zwar bei SCHLEGEL angelegt, aber nicht methodisch durchdacht ist.) Daß der Witz in solchen verschiedenen Bedeutungszusammenhängen auftritt, ist nicht willkürlich, sondern als Organ und Anzeichen des Unendlichen ist er auch nur spielend und in Bewegung begriffen zu erfassen. Nehmen wir alle drei Auffassungen zusammen unter der gemeinsamen Bezeichnung Witz, so läßt sich diese Bewegung des Witzes an einigen Gegensatzpaaren, zwischen denen er hin und her pendelt, veranschaulichen. Erstens der Witz als Bewegungsprinzip des geistigen Schaffens ist sowohl auf Individualität wie auf Universalität gerichtet. In diesem Gerichtetsein setzt er die Ironie als Lebensstimmung voraus. Aber während die Ironie auf die Betrachtung des Einzelnen das Erlebnis des Ganzen, d. h. der unendlichen Universalität anwendet, sei es als „Universum“, sei es als „Wechselsättigung aller Formen und aller Stoffe“, sei es überhaupt als das Unendliche schlechthin und in diesem Vorbehalt des Unendlichen allem Endlichen gegenüber als Stimmung gleichsam in ihrer Möglichkeit immer konstant besteht, setzt der Witz zwar die

innigste universale Mischung geistiger Stoffe voraus, um aber dann im einmalig vollzogenen Akt einer blitzartig eintretenden enthusiastischen Intuition ein nur schlechthin Einmaliges zu besitzen, das aber in seiner „kristallinen Durchsichtigkeit“, seinem „barocken Äußern“, seinem „frischen Kolorit“ zugleich den Ausblick in den unendlichen Spielraum universeller Möglichkeiten offen läßt. „Ein witziger Einfall ist eine Zersetzung geistiger Stoffe, die also vor der plötzlichen Scheidung innigst vermischt sein mußten. Die Einbildungskraft muß erst mit Leben jeder Art bis zur Sättigung angefüllt sein, ehe es Zeit sein kann, sie durch die Friktion freier Geselligkeit so zu elektrisieren, daß der Reiz der leisesten freundlichen oder feindlichen Berührung ihr blitzende Funken und leuchtende Strahlen oder schmetternde Schläge entlocken kann“<sup>1</sup>. Während also die Ironie das Erlebnis des Einzelnen erst nachträglich auf die Universalität des Ganzen bezieht und dadurch das Einzelne vom Ganzen aus relativiert, sucht der Witz gerade umgekehrt innerhalb der vorgegebenen universalen umfassenden Sphäre die Einmaligkeit als solche durch eine enthusiastische Intuition plötzlich zu ergreifen. — — — Zweitens ist der Witz einerseits eine Absolutierung und Objektivierung (des Individuellen), als solche ein geistiger Gehalt; andererseits nur die assoziative Form einer spielenden Verknüpfung. Terminologisch hypostasierend, Wort und Gehalt identifizierend, als ob ein treffendes Wort schon eine richtige Einsicht vermittele, ist er seinem Wesen nach absolut, „Zweck an sich“. Andererseits äußert sich in ihm die spielende Willkür des Subjektes, das Entferntes nach Belieben vereinigen will, in offener Vielfarbigkeit individuelle Erscheinungen kombinierend, auf die Unendlichkeit ausgerichtet. Als solcher ist er spielende Freiheit. Das eine Mal die „Schwerfälligkeit, die bei dem einzelnen Gedanken verweilen und ihn ausschöpfen möchte“, das andere Mal „die Kurzatmigkeit, die auf eilige Gewinnung des Zieles hindrängt“<sup>2</sup>. In dieser zweiten Funktion spielender leichtfertiger Verknüpfung tritt er auf als „die Erscheinung, der äußere Blitz der Phantasie“. In seiner Gehalte übermittelnden Funktion bedient er sich mit Vorliebe solcher Formen, in denen im kleinsten Raum die weitesten Ausblicke möglich sind, wie im Fragment. Als spielerische Willkür verwendet er mit Vorliebe solche, in denen in endloser Reihe spielerisch verknüpft werden kann, wie in der Arabeske. Denn die Arabeske im SCHLEGELschen Sinne verweilt bei dem reizvollen Einzelnen, es spielerisch relativierend gegenüber dem Geiste, um zugleich in unendlich assoziativer Bewegung den Geist innerhalb dieses bewegten Spieles zu genießen.

<sup>1</sup> Lyc. 34.

<sup>2</sup> Vgl. LEWALTER.

Drittens ist der Witz auf der einen Seite (und diese Eigenschaft übergreift die vorige Antinomie) fragmentarisch und assoziativ arabesk, auf der anderen Seite aber auch systematisch. „Es gibt eine Art von Witz, den man wegen seiner Gediegenheit, Ausführlichkeit und Symmetrie den architektonischen nennen möchte. Äußert er sich satirisch, so gibt das die eigentlichen Sarkasmen. Er muß ordentlich systematisch sein und doch auch wieder nicht; bei aller Vollständigkeit muß dennoch etwas zu fehlen scheinen, wie abgerissen. Dieses Barocke dürfte wohl eigentlich den großen Stil im Witz erzeugen“<sup>1</sup>. Die spielerische Freiheit vereinigt sich mit absolutem Zweckbewußtsein. Dem bloßen witzigen Behaupten, das mehr ist als alles Beweisen und schwieriger<sup>2</sup>, ist die Ausführlichkeit, Symmetrie und Architektonik als gleichfalls witzig entgegengesetzt. Aber diese Antinomie von fragmentarischer Behauptung und System ist erst bei einer näheren Betrachtung des SCHLEGEL'schen Systembegriffes vollkommen zu verstehen, dem wir uns in der Folge zuwenden. Hier genügt es uns abschließend zu bemerken, daß sich auf dieser Stufe nur das alte Grundverhältnis wiederholt, das die schlechthinige Relativität jedes Einzelnen gegenüber dem Unendlichen und das Unendliche gegenüber den Ansprüchen alles Einzelnen zu retten hat und das sich bei dieser gegenseitigen Rettung in notwendigen Widersprüchen bewegen muß.

Zum Verständnis FRIEDRICH SCHLEGEL'S ist eine Analyse seines Systembegriffes von größter Fruchtbarkeit, nicht als ob es sich hier nur um einen geistesgeschichtlich wichtigen Gedanken handelte, sondern die Polarität, die in allem Endlichen immer auf das Unendliche zielt, und die in der Ruhelosigkeit ihrer Bewegung niemals den adäquaten, völlig deckenden, objektiven Ausdruck finden kann, kommt hier besonders sichtbar zur Erscheinung. Zunächst möchte man versucht sein, FRIEDRICH SCHLEGEL für einen unsystematischen Geist zu halten. Er selbst hat das Fragment als die „Naturform“ seines Wesens bezeichnet und eine gehaltvoll witzige Verknüpfung einer logisch zwingenden vorgezogen. Das Fragment ist ihm eine abgesonderte, in sich selbst vollendete Ausdrucksweise („wie ein Igel“), die aber gerade durch ihren deutlich sichtbaren Brennpunkt die weitesten Ausblicke in das Unendliche ermöglichte. Als Fragmentisten großen Stils liebte er LESSING. Auf ihn berief er sich gerne, wenn er seine Gedanken nebeneinander hinstellte, ohne sie zu verbinden und oft schwer verständlich. Man sollte meinen, als ein solcher Vorkämpfer fragmentarischer Ausdrucksweise hätte er das System in Bausch und Bogen abgelehnt. Das ist jedoch nicht der Fall gewesen. Vielmehr gehört ihm sogar seine eigentliche Liebe. Darum charakterisiert er

<sup>1</sup> Ath. 383.

<sup>2</sup> Ath. 82.

den architektonischen Witz als vorwiegend systematisch<sup>1</sup>. Und wenn er es auch für den Geist als tödlich bezeichnet, ein System zu haben, so sei es doch nicht minder tödlich, keines zu haben. „Er wird sich also wohl entschließen müssen, beides zu verbinden“<sup>2</sup>. Wir fragen uns, wie das im Sinne SCHLEGELS möglich ist. Zunächst ist daran zu erinnern, daß System hier nicht das bedeutet, was man gemeinhin darunter zu verstehen pflegt. Nicht bloße Klassifikation, auch nicht Deduktion aus einem Prinzip, vielmehr ist System die durchgehende lebendige Zusammengehörigkeit, die auf Universalität („Allseitigkeit“) gerichtete Ganzheit, die auch die entlegensten Bezüge noch als zugehörig empfindet. Der Enthusiasmus für das System gilt mehr dem Geist des Systems, der lebendige Einheit, Konkretheit, organischen Zusammenhang stiften will; die Antipathie gegen das System gilt dem geschlossenen, klassifizierten, abstrakten, lebentötenden Systemprodukt<sup>3</sup>. Diese auf Lebendigkeit zielende Fassung des Systembegriffes legte von vornherein den später durchgeführten Vergleich mit dem Organismus nahe. Aber schon in den Briefen an den Bruder wird der Systemgedanke mit diesem irrationalen Einschlag umfassender Universalität konzipiert. „Was wir in Werken, Handlungen und Kunstwerken Seele heißen, im Menschen Geist und sittliche Würde, in der Schöpfung Gott — lebendigster Zusammenhang — das ist in Begriffen System. Es gibt nur ein wirkliches System — die große Verborgene, die ewige Natur oder die Wahrheit. Aber denke Dir alle menschlichen Gedanken als ein Ganzes, so leuchtet ein, daß die Wahrheit die vollendete Einheit, das notwendige, obschon nie erreichbare Ziel alles Denkens ist. — — — Und laß mich's hinzusetzen, daß der Geist des Systems, der etwas ganz anderes ist als ein System, allein zur Vielseitigkeit führt, welches paradox scheinen kann, aber sehr unleugbar ist“<sup>4</sup>. System als nie gänzlich realisierte Idee, Intention jeder Äußerung, die insofern als Systemprojekt, Hinweis auf System angesehen werden muß, ist eine jener Zauberformeln für das Unendliche. Allseitigkeit, das Unendliche in seiner Fülle ist der nie zu erreichende Inbegriff des Systems; Vielseitigkeit in einer Unzahl fragmentarischer Äußerungen der stets in Bewegung begriffene Weg darauf hin<sup>5</sup>. In diesem Sinne bezeichnet er sich selbst als ein „System von Fragmenten“<sup>6</sup>. So verstehen wir auch die mystische Gleichsetzung von Individualität und System. „Kann man etwas anderes charakterisieren als Individuen? Ist, was sich auf einem gewissen gegebenen Standpunkt nicht weiter multiplizieren läßt, nicht ebensogut eine historische Ein-

<sup>1</sup> Ath. 383.<sup>2</sup> Ath. 52.<sup>3</sup> Ath. 46.<sup>4</sup> WALZEL, S. III.<sup>5</sup> WALZEL, S. 126. („Daß Vielseitigkeit zur Allseitigkeit der Weg ist, ist doch einleuchtend?“)<sup>6</sup> Ebenda, S. 336.

heit, als was sich nicht weiter dividieren läßt? Sind nicht alle Systeme Individuen, wie alle Individuen auch wenigstens im Keime und der Tendenz nach Systeme? Ist nicht alle reale Einheit historisch? Gibt es nicht Individuen, die ganze Systeme von Individuen in sich enthalten?“<sup>1</sup> Das Individuum als eine schlechthin unauflösbare unendliche Größe, die sich weder multiplizieren noch dividieren läßt, in keiner ihrer Bestimmungen gänzlich zu fassen, unendliche, nie deutlich bestimmbare Aufgabe ist eben jene Allseitigkeit, umfassende Universalität des Systemes, die in fragmentarischen, antithetischen Formen, kontrastierenden Gruppen ihre Projektionen sehen läßt, ohne selbst in völliger Ganzheit erscheinen zu können. Das System aber greift über sich selbst hinaus zum System der Systeme. Einheiten in wechselseitiger Verbundenheit sind Ausdruck dieses Kosmos der Systeme, der objektiv gesehen das Ganze der Künste und Wissenschaften ausmacht, subjektiv gesehen den umfassenden Bereich menschlicher Geistes- und Seelenkräfte. Zusammengefaßt: Die Fassung des Systembegriffes ist Ausdruck einer gegensätzlichen Seelen gerichtetheit, die das Ganze als das Unendliche, das nur in der Idee und Aufgabe gegenwärtig ist, ebenso in jeder Denk- und Lebensäußerung aufleuchten lassen möchte, wie auch das Einzelne, historisch Besondere, einmalig Abgesonderte. Das Mittel zu diesem nur im unendlichen Fortschreiten, nie ganz auflösbaren Vorhaben bietet die Idee des Systems, die sich in Fragmenten als Systemprojekten realisiert.

Wir lassen die Gegensätzlichkeit, die aus der Spannung des Unendlichen und Endlichen heraus an den verschiedensten Punkten des SCHLEGELschen Denkens auftritt, noch einmal an zwei für ihn sehr charakteristischen Gehalten sichtbar werden: „Popularität“ und „Polemik“. Popularität ist eine Forderung SCHLEGELS, die sich wie ein roter Faden durch seine verschiedenen Schriften hindurchzieht. Es berührt seltsam, sie gerade bei SCHLEGEL anzutreffen, der das Athenäum später wegen seiner Unverständlichkeit zu verteidigen hatte<sup>2</sup>. Wenn er trotzdem die Geheimsprache esoterischer Romantik und die Forderung der Popularität niemals als Widersprüche erkannt hat, so hat das verschiedene Gründe. Zunächst bedeutet Popularität für ihn nicht, daß ihn alle verstehen sollen. Das ist die „falsche Popularität“, die bloß „in konsequenter Mittelmäßigkeit“ besteht. Sie erlangt nur darum allgemeines Verständnis, weil sie keine Anforderungen stellt. Aber ebenso rasch, wie sie anerkannt worden ist, verschwindet sie wieder, weil sie keine wahrhafte Wirkung hinterläßt. Wirkung aber ist es, worauf es FRIEDRICH SCHLEGEL ankommt. Popularität ist ihm

<sup>1</sup> Ath. 242.

<sup>2</sup> MINOR II, S. 386ff.

der Ausdruck dafür, daß Philosophie und Kunst die Verbindung mit dem Leben nicht verloren haben. Gedanken müssen fruchtbar sein; sie müssen einen „großen und allgemeinen Effekt“ hervorbringen<sup>1</sup>. Darum forderte schon der junge SCHLEGEL, daß der Dichter die Gefühle des Volkes ausdrücken soll. Populär sein, das bedeutet soviel wie wirksam, lebendig, in Kommunikation, offen, nach Verbindung strebend; unpopulär soviel wie starr, abgeschlossen, rein begrifflich, ohne Lebenskraft. Daß Popularität nicht schlechthin Vielgenantheit, Berühmtheit, allgemeine Aufnahme, den nur nach außen sichtbaren Effekt bedeutet, geht aus der ironischen Absage an diese Art von Popularität hervor: „Zur Popularität gelangen deutsche Schriften durch einen großen Namen, oder durch Persönlichkeiten, oder durch gute Bekanntschaften, oder durch Anstrengungen, oder durch mäßige Unsittlichkeit, oder durch harmonische Platttheit, oder durch vollendete Unverständlichkeit, oder durch vielseitige Langweiligkeit, oder durch beständiges Streben nach dem Unbedingten“<sup>2</sup>. Aber dieser Ironisierung der falschen Popularität stehen enthusiastischen Preisungen der wahren gegenüber. „Je populärer ein alter Autor ist, je romantischer ist er“<sup>3</sup>. Oder er preist FICHTE'S Popularität als „eine Annäherung der Philosophie zur Humanität im wahren und großen Sinne des Wortes, wo es erinnert, daß der Mensch nur unter Menschen leben soll“<sup>4</sup>. Man sieht deutlich, wie hier Popularität der Ausdruck für jene Verbindung esoterischer Geistesbetätigung mit den allgemeinen höheren praktischen Bedürfnissen des menschlichen Lebens ist. In dieser nicht nur für FRIEDRICH SCHLEGEL, sondern für den ganzen frühromantischen Kreis charakteristischen antinomischen Situation wird die Vereinigung theoretisch formulierter Weltanschauungssätze mit praktischen Anprüchen und Bedürfnissen als Problem und Forderung erfahren. Der Geist sucht auch jene Sphären zu ergreifen, die sich ihm zunächst entziehen. Der Zwiespalt zwischen formulierten geistigen Gehalten und der Eigengesetzlichkeit der Lebenswirklichkeit — gleichgültig ob diese Lebenswirklichkeit als Formung des Lebens zum Kunstwerk, als politische Determination (französische Revolution), als soziale Bindung und Entbindung interpretiert wird — soll von dem universalen Geiste aufgelöst werden, die esoterische Religionsideologie soll den ganzen Bereich des menschlichen Lebens durchdringen (am deutlichsten sichtbar bei A. MÜLLER), die Ideologie in ihrer rein geistigen Wirklichkeit wird der Zauberschlüssel auch für alle zunächst materiell gebundenen Lebensverhältnisse; die Theorie erprobt ihre Wahrheit an dem Maße ihrer praktischen Vermittlung und Ein-

<sup>1</sup> WALZEL, S. 322.

<sup>2</sup> Lyc. 79, vgl. Ath. 245.

<sup>3</sup> Ath. 153.

<sup>4</sup> MINOR II, S. 333.

wirkung. In welcher Weise kann nun Popularität den Geist wirksam und menschlich machen? Indem sie den ganzen Menschen ergreift. Was populär ist, isoliert nicht, sondern wendet sich an alle Geisteskräfte. In diesem Sinne charakterisiert F. SCHLEGEL GEORG FORSTER. „Nie beschäftigt er die Einbildungskraft, das Gefühl oder die Vernunft allein; er interessiert den ganzen Menschen. Alle Seelenkräfte aber in sich und anderen gleich sehr und vereinigt auszubilden, das ist die Grundlage der echten Popularität, welche nicht bloß in konsequenter Mittelmäßigkeit besteht“<sup>1</sup>. Aber während so die Bildung die ganze Weite des menschlichen Lebens durchdringen soll, wird sie doch andererseits von einer kleinen Schicht Auserwählter getragen. Diese wahrhaft Gebildeten, die „Künstler“, sind die Keimzelle für alle weiteren Expansionen; sie halten die „Urversammlungen der Menschheit“ ab und sind nicht eine durch Geburt, sondern durch freie Selbsteinweihung geadelte Kaste. Sie auch bedienen sich ihrer eigenen paradoxen Ausdrucksweise, die in ihren höchsten Formen letzte Quintessenz der Lebensbildung ist, als solche aber wieder absolut „populär“. So sind nur „die mittleren Grade der Paradoxie unpopulär, die höchsten aber wieder absolut populär“<sup>2</sup>. Popularität ist somit Ausdruck für die unendliche pädagogische Aufgabe der Bildung, die praktische Weise, in der sich die Universalitätsidee SCHLEGELS äußern sollte. Das Unendliche soll als Bildung ergriffen werden, d. h. zugleich nur als populär, mit dem Leben verbunden, in sichtbarer Auswirkung vorhanden. Das aber dem Unendlichen entgegenstehende Prinzip, das Endliche, sofern es nicht in das Unendliche als Bildung aufgenommen wird, muß durch „Polemik“ bekämpft werden. „Wenn Verstand und Unverstand sich berühren, dann gibt es einen elektrischen Schlag. Das nennt man Polemik“<sup>3</sup>. Oder deutlicher: „Die Polemik kann nur den Verstand schärfen und soll die Unvernunft vertilgen. Sie ist durchaus philosophisch; der religiöse Zorn und Ingrimms über die Beschränkung verliert seine Würde, wenn er als Polemik erscheint in bestimmter Richtung auf einen einzelnen Gegenstand oder Zweck“<sup>4</sup>. Schließlich am deutlichsten ausgesprochen: „Die Kunst aber, das böse Prinzip der Gemeinheit und Unwissenheit bis in ihre höchsten Potenzen und bis zu der Höhe zu verfolgen, wo sie als Nachäffung des wahren Wissens und Bildens bis zur höchstmöglichen Täuschung getrieben hat, diese Kunst ist die Polemik“<sup>5</sup>. So sind Popularität und Polemik die praktischen Ausdrucksweisen für die Spannung, in der sich der unendliche Geist mit der endlichen Beschränkung befindet und innerhalb deren er durch Bildung in stets erneuten

<sup>1</sup> MINOR II, S. 123.<sup>2</sup> WALZEL, S. 321, vgl. S. 352.<sup>3</sup> Ath. 300.<sup>4</sup> Id. 93.<sup>5</sup> Lessing II, S. 11.

Versuchen das Unendliche durch das Endliche zu realisieren versucht. Hier haben wir den Punkt erreicht, wo diese in den verschiedensten Weisen auftretende Polarität des SCHLEGELschen Denkens über die persönliche Formulierung und Forderung hinaus zugleich auch ein geistesgeschichtliches Problem zu lösen versuchte. Das Verhältnis von Mensch und Werk — aufgefaßt als Problem der Bildung — soll uns jetzt als der Ausdruck des SCHLEGELschen Wesens beschäftigen, zu dem alle bisherigen Gegensatzpaare wie zu einer letzten Spitze hinzudrängen schienen. Der Bildungsgedanke stammt bei FRIEDRICH SCHLEGEL ursprünglich unter der Einwirkung FICHTEs aus dem Ethos. Er wird konzipiert im Sinne jener Unterscheidung von gewöhnlichen Menschen und eigentlich höheren, sittlichen, humanen, universalen Menschen. Das Bildungsziel ist Überwindung der Zufälligkeit des Lebens durch sittliche Bestimmung im Sinne der Größe. Diese sittliche Bildung hat aber für den Schüler KANTS und FICHTEs zunächst nichts mit Willkür zu tun; sie wendet sich als solche, „welche Gesetze ehrte und sich in Taten bewiese“ ablehnend gegen „die gesetzgebende Kraft des Genies“, „die Lizenzen hoher Poesie, welche Heroen sich wider die Grammatik der Tugend erlauben dürften“<sup>1</sup>. Aber diese strenge Tugend der Pflicht wird doch zugleich im Sinne der Größe, d. h. im revolutionären Sinne als Gesetze stürmend verglichen mit den Regeln der gewöhnlichen Menschheit aufgefaßt. In diesem Sinne wird von der „Sittlichkeit der übergesetzlichen Handlungen des Brutus“ gesprochen, deren sittlicher Wert und Gehalt auch „jenseits der Gesetze des Katechismus“ besteht<sup>2</sup>. Mag auch die ganze Fülle des empirischen Daseins dem Sittengesetze unterstehen, so läßt sich trotzdem oder gerade deswegen das Sittengesetz in eine einzige Forderung zusammenfassen, „alles Zufällige in uns und außer uns durch den ewigen Teil unseres Wesens zu bestimmen und demselben zu verähnlichen“. Dafür hat aber dann diese höhere Sittlichkeit freies Spiel gegenüber allen empirischen Verhältnissen, Regeln und Gesetzen; ja der „himmelweite Unterschied zwischen der Sittlichkeit des Menschen und der Gesetzmäßigkeit seiner Handlungen“ wird noch ausdrücklich hervorgehoben<sup>3</sup>. Das Sittengesetz als Bildungsgesetz ist also so hoch und erhaben aufgefaßt, daß es einerseits mit den konkreten menschlichen Konflikten und Konfliktlösungen, die aus den Besonderheiten der Zustände und Individualitäten entstanden sind, niemals in ernsthaften Zusammenstoß kommen kann, sondern gerade die Möglichkeit eines reichen Spielraumes für diese Individualitäten offen läßt; andererseits aber auch nicht mit andersgearteten Seelenkräften, weil

<sup>1</sup> MINOR II, S. 89 u. 90.    <sup>2</sup> Ebenda II, S. 124 u. 125.    <sup>3</sup> Ebenda, S. 126, 127.

es diesen übergeordnet ist und sie alle in ihrer gegenseitigen Gemeinschaft und Wechselwirkung beherrschen soll. „Die sittliche Bildung umfaßt alle Wollungen, Begehungen und Handlungen.“ Zwei große Aufgaben bestehen für die so gefaßte sittliche Bildung. Die eine heißt Universalität der geistigen Kräfte. Sie ist das treibende Agens für „die unbedingt notwendige Wiedervereinigung aller der Grundkräfte des Menschen, welche im Urquell, Endziel und Wesen eins und unteilbar, doch verschieden erscheinen und sich bilden müssen“. Daher ist der Gegenstand der Polemik, die „Erbsünde der modernen Bildung“, „die gänzliche Trennung und Vereinzelung der menschlichen Kräfte, welche doch nur in freier Vereinigung gesund bleiben können“<sup>1</sup>. Das Bildungsziel also ist die ganze Menschheit bzw. der einzelne Mensch, in dem die ganze Menschheit zur Erscheinung kommt. Aber gerade dies kann nur geschehen, wenn der Spielraum persönlicher Eigentümlichkeiten von vornherein unbegrenzt sein soll. Denn für das Miteinanderwirken menschlicher Geisteskräfte gibt es nicht ein bestimmtes geltendes allgemeines Maß — das sittliche Gesetz ist nur das allgemeine Bildungsprinzip — noch besteht die Eigentümlichkeit des Einzelnen in dem Vorherrschen einer bestimmten Geisteskraft, sondern in der Harmonie und dem geselligen Verhältnis aller zueinander, wie sie in diesem einen Menschen in gegenseitige Wechselwirkung treten<sup>2</sup>. — Wir sehen also, wie die FICHTEsche Sittlichkeitsidee im Sinne der SCHLEGELschen Denkformen Individualität und Universalität uminterpretiert wird. Das Allumfassen geistiger Kräfte und die Besonderheit des Einzelnen, in der sich ihre Vereinigung vollzieht, haben nicht mehr der sittlichen Idee zu dienen, sondern diese ist nur die Bildungsformel, um eine reichhaltige Universalität (der Mensch als Polytheist, der einen ganzen Götterhimmel in sich trägt) und eine einmalige Individualität (die sich nicht mehr multiplizieren und dividieren läßt) in Erscheinung treten zu lassen. Zweierlei ist damit erreicht. Einmal ist die Bildungsidee im Individuum zentriert; andererseits aber ist der einzelne Mensch zugleich objektiv bedeutsam geworden, Träger der Menschheit. Da aber der Mensch als Menschheit nicht nur sittliches Wesen ist, verliert die Bildungsidee als sittliche Idee mehr und mehr am eigentlichen Gehalte, und das, was ursprünglich nur Mittel war, um das Sittengesetz zu verwirklichen, der universale Mensch, tritt an seine Stelle. Sich bilden ist nur das allgemeine Medium für das unbedingte Ziel: die Menschheit, das Genie, die Universalität, den Geist, den Gott in uns, Ausdrücke, mit denen jedesmal das gleiche schlechthin Unbedingte bezeichnet werden soll und die nur Chiffren

<sup>1</sup> MINOR II, S. 131, 73.

<sup>2</sup> Ebenda, S. 139.

sind, um den Gehalt des Unendlichen fassen zu können. Die Spannung, die zwischen Unendlichem und Endlichem besteht, ursprünglich noch im Sinne FICHTE'S und SCHILLER'S als Spannung zwischen Sittengesetz und Mensch aufgefaßt, verschiebt sich rasch zu dem Gegensatz, Mensch als Menschheit (d. h. der gebildete Mensch als Individualität) und Mensch als empirisches, begrenztes, endliches Wesen (gewöhnlicher Mensch). Daher wird jetzt Genialität als die wahre Tugend bezeichnet<sup>1</sup> oder die Moralität einer Handlung davon abhängig gemacht, ob „sie die ganze Fülle der Menschheit atmet“ oder nicht. Ist sie das Werk einer bloß abgesonderten Kraft, so ist sie nicht moralisch<sup>2</sup>. Ein guter Mensch sein, Mensch sein überhaupt, sich bilden, Gott werden, sind Ausdrücke, die beliebig füreinander zu verwenden sind<sup>3</sup>. Zunächst betrachten wir einmal den Menschen als Menschheit, den Menschen als gebildetes Wesen, sofern er Inbegriff des Unendlichen ist. Von ihm gilt es, wenn SCHLEGEL sagt: „Genie zu haben ist der natürliche Zustand des Menschen“ oder „Genie ist nicht Sache der Willkür, aber doch der Freiheit, wie Witz, Liebe und Glauben, die einst Künste und Wissenschaften werden müssen. Man soll von jedermann Genie fordern, aber ohne es zu erwarten. Ein Kantianer würde dies den kategorischen Imperativ der Genialität nennen“<sup>4</sup>. Ein solcher Genius, d. h. ein solches auf das Unendliche ausgerichtetes Wesen, ist zugleich in dem schon mehrfach angeführten Sinne der universale Geist. Sein Leben ist „eine ununterbrochene Kette innerer Revolutionen“. „Alle Individuen, die ursprünglichen, ewigen, leben in ihm. Er ist echter Polytheist und trägt den ganzen Olymp in sich“<sup>5</sup>. Aber ebenso kann man ihn auch als Geist schlechthin bezeichnen, Geist in seiner Lebendigkeit. Denn diese beiden Sphären sollen untrennbar miteinander verschmolzen werden. Aller Geist soll lebendig und alle Lebendigkeit Geist sein<sup>6</sup>. Die Ganzheit des Geistes, mit der verglichen die Natur keinerlei „Sitz und Stimme im gesetzgebenden Rat der Vernunft“ hat, ist es, was die lebendige Einheit des Menschen ausmacht. Aber dieser natürliche Genius, dieser universale Polytheist, diese lebendige Ganzheit des Geistes ist zugleich der Gott in uns. Ja als Träger dieses Göttlichen, als Voraussetzung, daß es sich im Bildungsprozeß überhaupt realisieren kann, ist der Menschheit noch ein höherer Rang zuzusprechen als den göttlichen Weltkräften. Schon der ganz junge SCHLEGEL hatte sich dahin zusammengefaßt, daß die Seele seiner Lehre sei, daß die Menschheit das Höchste sei. Auf dieser Stufe wird dieser Gedanke der Mittelpunkt des Bildungsideales. „Denn das Menschliche ist überall das Höchste und höher als das

<sup>1</sup> Vgl. Id. 36.

<sup>4</sup> Id. 19, vgl. Lyc. 16.

<sup>2</sup> Vgl. Id. 33.

<sup>5</sup> Ath. 451.

<sup>3</sup> Vgl. Ath. 262.

<sup>6</sup> MINOR II, S. 87.

Göttliche“<sup>1</sup>. Aber dieser emphatische Enthusiasmus für die Menschheit konnte FRIEDRICH SCHLEGEL nicht übersehen lassen, daß der Mensch auch endlich sei. Er spricht diese Gegensätzlichkeit in Gedanken des Menschen selber aus: „Denk’ Dir ein Endliches ins Unendliche gebildet, so denkst Du einen Menschen“<sup>2</sup>. Auf zweierlei Weise versuchte er den Menschen als Menschheit und den Menschen als Endlichkeit zu versöhnen. Das eine ist der Gedanke des Zentrums. Auf den Menschen als endliches Wesen kommt es für sich betrachtet nicht an; er ist zufällig, er ist nur der Stoff, an dem die Bildung als der Progreß in das Unendliche ihre niemals beendigte Tätigkeit aufnehmen soll. Er ist gemein. Er hat für sich isoliert gedacht nichts vom Gott in uns. „Das reine Leben bloß um des Lebens willen ist der eigentliche Quell der Gemeinheit, und alles ist gemein, was gar nichts hat vom Weltgeist der Poesie und Philosophie“<sup>3</sup>. Die Aufgabe der Bildung aber ist es, das Zentrum, die wahre Mittē zu finden, „zu der man immer wieder zurückkehrt von den exzentrischen Bahnen der Begeisterung und der Energie, nicht die, welche man nie verläßt“<sup>4</sup>. „Ein wahrer Mensch ist, wer bis in den Mittelpunkt der Menschheit gekommen ist“<sup>5</sup>. Der zweite Gedanke, in dem sich die im Menschen als Menschheit zentrierte Bildungsidee über die Polarität klar zu werden versuchte, ist der des Lebens als Kunstwerk. Die Aufgabe des höheren Lebens besteht darin, das Unendliche im Endlichen zu verwirklichen; der Weg, dies zu erreichen, darin, daß man das Leben zu einem Kunstwerk macht, was in FRIEDRICH SCHLEGELS Sinn so viel bedeutet wie das Leben zu einem Ganzen, zu einem „System“, zu einer zusammenhängenden Organisation selbsttätig zu gestalten, in welcher in der freien Tätigkeit und Harmonie der Widerstreit von Endlichem und Unendlichem zwar gegenwärtig, aber gleichsam in der höheren Einheit, der Idee des Menschen als Menschheit, aufgehoben ist. Aber seine deutlichste Fassung bekommt der Gegensatz von Unendlichem und Endlichem erst in dem Verhältnis des Menschen zu seinem Werke. Die Bildungsgeschichte dieser Werke ist zugleich das Sichtbarwerden des Reiches Gottes auf Erden. Nur vom lebendigen Subjekt und seiner Einheit aus können sie verstanden werden. Die gotthaltigen Kräfte des Menschen schlagen sich in Poesie und Philosophie nieder. Denn nur in diesen beiden „kann auch das einzelne Werk die Welt umfassen, und nur von ihnen kann man sagen, daß alle Werke, die sie jemals hervorgebracht haben, Glieder einer Organisation sind“<sup>6</sup>. Dabei wird zwar in Hinsicht auf die objektive Welt der Umkreis auf Philosophie und Poesie beschränkt und alles andere, zumal das

<sup>1</sup> MINOR II, S. 322.<sup>2</sup> Id. 98.<sup>3</sup> MINOR II, S. 325.<sup>4</sup> Ebenda, S. 326.<sup>5</sup> Id. 87.<sup>6</sup> MINOR II, S. 325.

Politisch-Soziale grenzenlos entwertet<sup>1</sup>. Poesie und Philosophie sind es, mit denen verbunden der Mensch sich über das bloße Menschsein erhebt. Indem er sie ergreift, bildet er den Augenblick in die Ewigkeit um und verwandelt „Tugend und Liebe, wo sie erscheinen, in Kunst und Wissenschaft“<sup>2</sup>. Andererseits wird aber der Bezirk des Objektiven als Kunst und Wissenschaft grenzenlos erweitert und in seiner Erweiterung als ein zusammenhängendes, unteilbares eines System konstruiert, das zwar jedes einzelne Produkt aus dem Geist des Ganzen heraus noch mehr individualisiert, „die Poesie poetischer“, „die Kritik kritischer“, „die Historie historischer“ macht<sup>3</sup>, alle zusammen aber als eine große, übergeordnete Einheit auffaßt. Zugleich aber hat alle Objektivität ihren objektiven Gehalt von Gnaden des Subjektiven. Denn das, was den Erzeugnissen ihre Wahrheit und ihren Gehalt erst verleiht, ist die Fülle der Menschheit. Darum kommt es auch eigentlich nicht darauf an, daß sie geschrieben, ausgeführt, vollendet werden, weil die Lebensgestaltung schon als solche die Einheit schafft und die objektiven Gebilde nur Mittel sind, um diese übergeordnete Subjekt-Objekt-Einheit des lebendigen Geistes zu versinnbildlichen. Die Aufgabe, die für FRIEDRICH SCHLEGEL aus dieser Entwicklung seines Bildungsgedankens resultierte, war die der „Enzyklopädie“, die Bildungsgeschichte des Geistes in seinen verschiedenen Phasen zu verstehen. Da dem Zentrum des Einzelnen der Organismus der Künste und Wissenschaften entspricht und beide ein unteilbares Ganze bilden, so kommt es darauf an, das Zentrum nun auch in diesem Organismus der Künste und Wissenschaften wiederzufinden, d. h. „das Gesetz und die Geschichte dieses Organismus“ darzulegen. „Diese Bildungslehre, diese Physik der Phantasie und der Kunst dürfte wohl eine eigene Wissenschaft sein, ich möchte sie Enzyklopädie nennen; aber diese Wissenschaft ist noch nicht vorhanden“<sup>4</sup>. FRIEDRICH SCHLEGEL hat diese Aufgabe weder gelöst, noch zu lösen versucht. Warum dies nicht geschehen ist, kann jedoch nur verstanden werden, wenn wir die Konversion als biographisches Ereignis seines Lebens betrachten, das auch sein Denken in neue Richtungen weisen sollte.

<sup>1</sup> ADAM MÜLLER tadelt diese Nichtbeachtung der ökonomisch-sozialen Sphäre als verhängnisvolle schöngeistige Einseitigkeit, wobei freilich innerhalb seiner eigenen Lehre die soziale Sphäre nicht in ihrer Eigengesetzlichkeit gesehen wird, sondern in die ideologische Totalität des frei schwebenden Geistes ihrerseits noch mit einbezogen wird (vgl. ADAM MÜLLER: Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur, hrsg. von A. SALZ, München 1920).

<sup>2</sup> MINOR II, S. 331.

<sup>3</sup> Id. 123.

<sup>4</sup> MINOR II, S. 424, vgl. auch LESSING II, S. 12 u. 13.

## 5. Konversionszeit.

Wir haben den biographischen Zusammenhang bis zur Konstituierung und öffentlichen Verkündigung der romantischen Lehre verfolgt. Es sei in Kürze an die wichtigsten Ergebnisse erinnert. Die von GOETHE her bestimmte Bildungsidee war unter dem Einflusse FICHTES metaphysisch verstanden worden, zugleich aber durch das Eindringen der Geistigkeit SCHLEIERMACHERS und NOVALIS' die Uminterpretation in die religiöse Ausdrucksweise angebahnt; die romantische Geselligkeit bediente sich im Zeichen des Athenäums der Religion als einer Zauberformel für das Zusammen- und Gegenspiel esoterischer Geister. Schließlich war durch die Trennung DOROTHEAS von ihrem Manne und die vorläufig freie Verbindung mit FRIEDRICH SCHLEGEL neben der geistigen Unabhängigkeit und ihrer magisch geselligen Verklärung die erotische Unabhängigkeit mit der entsprechenden Liebesideologie in der Lucinde gefunden worden. Ein Traum war diesen frühen Romantikern gemeinsam; den Gehalt des Lebens aus der Kunst heraus zu gewinnen und mit Hilfe der engen Verbindung von Kunst und Philosophie eine neue Religion zu stiften. So hat denn auch der kurze Hinweis SCHLEIERMACHERS in den Reden auf die in der Historie bisher noch nicht verwirklichte Kunstreligion auf die Romantiker besonders eindringlich eingewirkt (zumal auf TIECK und NOVALIS). Die von SCHLEIERMACHER als Mutmaßung ausgesprochene Möglichkeit, daß auch aus Kunst Religion entstehen könne (da beide geschwisterlich benachbart, wenn auch ihrem Wesen nach verschieden sind) wurde zu dem dogmatischen Glaubensbekenntnis, daß in diesem Zeitaugenblicke nur aus Kunst Religion entstehen könne und daß beide im Grunde ein und dasselbe seien. Dieser Gedanke wurde erst aufgegeben, als die Grundlage, aus der heraus er allein zu verstehen ist, ins Wanken geriet. Diese Grundlage war die romantische Geselligkeit. Aus der nach Art einer Sekte sich vereinigenden Gemeinde, in der der Einzelne im Namen aller redete, wenn der Geist über ihn kam (analog bildete sich bei SCHLEIERMACHER seine Kirchenvorstellung), entsprang bittere Feindschaft. Zunächst wurden die innigen Beziehungen zwischen den Brüdern dadurch erschüttert, daß die Frauen neben sie traten und als „besseres Medium zu Gott“ nun ihrerseits den ganzen Menschen für sich forderten. DOROTHEA und CAROLINE waren tief entgegengesetzte Naturen. DOROTHEA im Willen stark und männlich, im Geiste unfrei und von ihrer Umgebung bestimmt, disharmonisch, zwischen Wille und Verständigkeit hin und her getrieben; CAROLINE, eine Frau, die in den verwickeltsten Situationen des geistigen Daseins noch aus dem Herzen

heraus unmittelbar entscheiden konnte und sich einzig und allein dieser persönlichen Leitung überließ, dabei freilich in den Willensentscheidungen des Lebens abenteuerlich von Pol zu Pol hin und her getrieben, um auch noch in diesen Schwankungen ihre natürliche geistige Überlegenheit und geruhsame Sicherheit zu bewahren. Sie hätte niemals konvertieren können! Wie überlegen äußert sie sich schon über SCHLEIERMACHERS Reden und entzieht sich ohne Schwierigkeit dem religiös-christlichen Jenenser Tumult. So ist sie auch als einzige dem in GOETHE verkörperten Menschenbilde treu geblieben. Nur in dem Rausch romantischer Gemeinsamkeitsseligkeit wurde das tiefe Nichtverstehen dieser beiden Naturen anfangs verdeckt. Aber verhältnismäßig nebensächliche Anlässe führten dann zu einer um so tieferen Entfremdung und später zu beinah mörderischer Hasse. Aber auch FRIEDRICH SCHLEGEL und CAROLINE konnten sich auf die Dauer gegenseitig nicht gerecht werden. CAROLINE beharrte ruhevoll und sicher in sich selber, sie tat aus natürlichem Instinkt das Rechte und Notwendige, welches dann zugleich als natürliche Anmut und geistige Würde in Erscheinung trat; sie war weit entfernt von den Gegensätzen, zwischen denen sich der nie zur Entscheidung, geschweige denn zur Sicherheit kommende FRIEDRICH SCHLEGEL bewegt hat. Zwar waren beide klug und geistesmächtig genug, um auf dem Wege der „Anerkennung ewiger Verschiedenheit, Scheidung und Nichtverstehen“ und aus der persönlichen Liebe heraus, die in gemeinsam erlebten schweren Tagen entstanden war, diesen Wesensgegensatz nicht unnötig zu verschärfen<sup>1</sup>. Dennoch war CAROLINE der Anlaß zum Streit zwischen den Brüdern, der auch später nach offizieller Aussöhnung nie gänzlich überwunden worden ist. Im ganzen aber muß man sagen, daß FRIEDRICH SCHLEGEL an dem Zusammenbruch der romantischen Geselligkeit die Schuld trägt, sofern man in diesen Dingen überhaupt von Schuld reden kann. Sein grenzenloser Egoismus und seine „Unersättlichkeit in der Freundschaft“ führten zur Zerstörung dieser verwickelten Lebensbeziehungen, in denen jeder Teil dem anderen Opfer bringen mußte. Er zwang den Bruder zu der Entscheidung, entweder ich oder CAROLINE, und sollte ihn dadurch verlieren. Er bemühte sich nicht, SCHLEIERMACHER gerecht zu werden, um sich in dessen zurückhaltendere, stillere und weniger rücksichtslose Natur zu vertiefen, sondern behauptete verbittert, er „hätte ihn von Anfang an nicht verstanden, ginge exoterisch mit ihm um“<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> CAROLINENS Weltlichkeit und NOVALIS' Mystizismus ließen auch zwischen diesen beiden keine nähere, innige Verbindung aufkommen; für TIECK hat FRIEDRICH SCHLEGEL von Anfang an wenig übrig gehabt. Es ist anzunehmen, daß diese Abneigung gegenseitig war. Hingegen waren TIECK und NOVALIS — wohl auf Grund dichterischer Gemeinschaft — eng befreundet.

<sup>2</sup> DILTHEY III, S. 117.

Und als SCHLEIERMACHER vorsichtig und liebevoll die Beziehung wieder neu anzubahnen suchte, antwortete er rauh und selbstquälend: „Oder glaubst du, daß zerrissene Blumen durch Dialektik wieder wachsen“<sup>1</sup>? In ähnlicher Weise hatte er früher in Leipzig die Freundschaft mit NOVALIS vorübergehend dadurch zerstört, daß er in beinahe brutaler und nichtachtender Weise dem Freunde erklärte, manchmal müsse er ihn verachten. Aber die Gutherzigkeit und Kindlichkeit zusammen mit dem Zauber einer bestrickenden Ideenfülle und einer faszinierenden Art sich auszuströmen, die FRIEDRICH SCHLEGEL zu eigen gewesen sein müssen, haben allem Anschein nach damals NOVALIS<sup>2</sup> wie später SCHLEIERMACHER dazu veranlaßt, solche Äußerungen nicht in ihrer ganzen Schärfe aufzunehmen und mit unermüdlicher Geduld von neuem um die Freundschaft FRIEDRICH SCHLEGELS zu werben. Dennoch mag in SCHLEIERMACHER auch nach der Aussöhnung eine leise Enttäuschung fühlbar gewesen sein, die vielleicht schwer zu tilgen gewesen wäre. Jedoch wagen wir dies nicht zu entscheiden. Soviel ist gewiß. Der romantische Kreis zerfiel. DOROTHEA und CAROLINE wurden Feindinnen, die Brüder dadurch entfremdet, die Ehe A. WILHELMS durch CAROLINENS Liebe zu SCHELLING völlig zerstört, und im Hintergrunde dieser erschütternden Ereignisse warf der Tod der lieblichen AUGUSTE, CAROLINENS hochbegabter Tochter aus erster Ehe und die mit ihm verbundenen häßlichen Verleumdungen gegen SCHELLING einen dunklen Schatten auf den allgemeinen Zerfall. So löste sich der Kreis von Jena auf. Tod und Trennungen machten dies nach außen hin sichtbar. Im Jahre 1801 starb NOVALIS. FRIEDRICH SCHLEGEL, unfähig in diesen Wirrnissen sich zu behaupten, viel weniger noch helfend einzugreifen, nie von sich selber loskommend, in peinliche Geldsorgen verstrickt, befreit sich aus allen diesen Schwierigkeiten auf gewaltsame und unerwartete Weise, indem er 1802 mit DOROTHEA nach Paris fährt. Auf SCHLEIERMACHERS erstaunte Anfrage warum antwortet er in einer geradezu frivolen und absichtlich paradoxen Weise: „Ich kann nur zwei entgegengesetzte Leben führen oder gar keines“<sup>3</sup>. Mit ihm war das Zentrum des Kreises davongegangen; A. WILHELM reiste denn auch bald als Wanderprediger romantischer Ideen in Deutschland und Österreich herum, SCHLEIERMACHER wurde von Berlin nach Stolpe verschickt; TIECK fuhr 1804 nach Italien ab, und SCHELLING, mit CAROLINE verbunden, wurde von Jena nach Würzburg berufen. Wir führen diese Daten darum so genau an, weil sie zeigen, wie FRIEDRICH SCHLEGEL durch seine Abreise nach Paris sich geradezu in die Verbannung, Einsamkeit und Isolierung

<sup>1</sup> Ebenda III, S. 125.

<sup>2</sup> Nähere Zeugnisse darüber sind nicht vorhanden.

<sup>3</sup> DILTHEY III, S. 304.

rung begeben hat. Er sollte auch allmählich seine alten Freunde verlieren. Mögen ihn in Paris orientalische Studien und Beschäftigung mit der bildenden Kunst auch zunächst die Abwesenheit der Freunde ersetzt haben, mit der vorübergehenden Übersiedlung nach Köln, wohin ihn die Brüder BOISSERÉE eingeladen hatten, wird die Entfremdung deutlich sichtbar. Die Briefe aus dieser Zeit sind voll von Anklagen. Wir finden sie in den Briefen an die Familie PAULUS und in denen an SCHLEIERMACHER, die spärlich genug sind und wo auch der Empfänger ersichtlich mit gemeint ist. Nur eine Stelle an PAULUS sei hier angeführt: „Meine ehemaligen und sogenannten Freunde aber, kalvinistische, lutherische, herrenhutische, theistische und idealistische mit eingerechnet, haben, meinen einzigen leiblichen Bruder ausgenommen, der aber auch ein schlechter Kalviner ist, sich sämtliche als wahres Zigeunergesindel gegen mich aufgeführt“<sup>1</sup>. FRIEDRICH SCHLEGEL aber konnte aus Wesensgründen, die wir dargelegt haben, nicht in der Einsamkeit, auf sich gestellt, sein Leben führen. Er bedurfte der Anteilnahme und des Wiederhalles, um sich selber ertragen zu können. So treten denn neue Freunde an die Stelle der alten. Diese neuen Freunde aber, von denen die Brüder BOISSERÉE am deutlichsten nachzuweisen sind, waren katholisch. Durch den persönlichen Umgang mit ihnen, den Einfluß der alten katholischen Kölner Tradition wird FRIEDRICH SCHLEGEL mit dem katholischen Geistesleben in Berührung und bald in vertraute Teilnahme gebracht. Daher schreibt er auch an PAULUS: „Wenn Sie uns für etwas parteisch halten für die Katholiken, so muß ich nur gestehen, daß dies zum Teil der Fall ist aus persönlicher Freundschaft. Diese allgemeine Achtung und herzliche Freundschaft fand ich nur bei diesen so sehr verdammten Menschen“<sup>2</sup>. Hiermit steht es im Zusammenhang, wenn FRIEDRICH und DOROTHEA SCHLEIERMACHER gegenüber „den finstersten und schlechtesten aller französisch-deutschen Orte“, nämlich Köln, nachdrücklich verteidigen und sich von der Verpreußung SCHLEIERMACHERS abwenden<sup>3</sup>.

Die gegen ihn eingetretene „allgemeine Seelenverhärtung“, das lebenswürdige Werben der katholischen Freunde, haben in biographischer Hinsicht FRIEDRICH SCHLEGELS Konversion mit veranlaßt. Daneben hat uns nun auch der Anteil DOROTHEAS zu beschäftigen. DOROTHEA hatte zwar auch schon früher leicht katholisierende Neigungen gezeigt<sup>4</sup>, ohne daß ihnen viel Gewicht beizulegen wäre. In

<sup>1</sup> Br. an PAULUS, S. 90; vgl. ferner DILTHEY III, S. 384, 408 u. 409, 422 u. 423; WALZEL, S. 522; HOLTEI: Briefe an Tieck, III, S. 330; VARNHAGEN: Galerie von Bildnissen aus Rahels Umgebung I, S. 236.

<sup>2</sup> Br. an PAULUS S. 90.

<sup>3</sup> DILTHEY III, S. 384, 409.

<sup>4</sup> Vgl. CAR. I, 604, DILTHEY III, S. 130.

Paris äußert sie sich entschieden protestantisch und antikatholisch und tritt denn auch bald zu dem damaligen Bekenntnis ihres Gatten über. „Übrigens lese ich hier in Paris als ein Gegengift in der Bibel: LUTHERS Übersetzung. Ich lese mit Aufmerksamkeit beide Testamente und finde nach meinem Gefühl selbst das protestantische Christentum doch reiner und dem katholischen weit vorzuziehen. Dies hat mir zuviel Ähnlichkeit mit dem alten Judentume, das ich sehr verabscheue. Der Protestantismus dünkt mich aber ganz die Religion Jesu zu sein und die Religion der Bildung; im Herzen bin ich gewiß, soviel ich aus der Bibel verstehen kann, Protestantin; das öffentliche Bekenntnis halte ich nach meinem Glauben gar nicht für nötig, denn sogar in diesem öffentlichen Bekenntnis liegt mir eine katholische Ostentation, Herrschsucht und Eitelkeit“<sup>1</sup>. Diese Briefstelle, November 1802 geschrieben, scheint mir darauf hinzudeuten, daß FRIEDRICH SCHLEGEL um diese Zeit — mochte er sich auch mit katholischer Philosophie beschäftigen — von dem Gedanken eines Übertrittes zur katholischen Kirche noch weit entfernt war, und DOROTHEA wie immer nur seine Glaubensüberzeugung in größeren Ausmaßen spiegelte, worauf auch die Gleichsetzung des Protestantismus mit einer Religion der Bildung hinzuweisen scheint. Zur Belegung dieser Meinung sei eine Stelle in der Biographie des Sulpiz Boisseree angeführt. Er spricht dort von FRIEDRICH SCHLEGELS Aufenthalt in Paris. „Denn obwohl SCHLEGELS religiöse Gesinnung noch nicht so entwickelt war, wie sie sich später ausgesprochen hat, bekannte er sich doch schon damals für den höchsten Idealismus“<sup>2</sup>. FRIEDRICH SCHLEGEL dachte in Paris mehr an die Vollendung der idealistischen Philosophie als an einen Anschluß an die katholische Geisteswelt. Was nun DOROTHEA betraf, so hatte sie die erotische Freigeisterei der Lucinetage mit innerem Widerstreben mitgemacht. Sie widersprach ihrer einfachen und aufrichtigen, auf Geradlinigkeit drängenden Art, und so war ihr die eheliche Verbindung mit SCHLEGEL innigst erwünscht. Aber nicht nur das! Das Bohème-Leben war ihrem Wesen in jeder Weise fremd, und so hat sie auch den Wunsch, FRIEDRICH SCHLEGEL in Amt und Ehren zu sehen, gelegentlich ausgesprochen. Ebenso wie sie in ihrem bürgerlichen Leben auf eine sichere, überschaubare und geordnete Lebensweise hindrängte, so auch in ihrem religiösen. Nachdem FRIEDRICH SCHLEGEL für den Katholizismus Zuneigung gefaßt hatte, muß sie ihn eifrig darin unterstützt haben. Denn daß FRIEDRICH SCHLEGEL nicht aus äußeren Gründen übergetreten ist, um in Wien leichter einen Posten zu erhalten, läßt sich

<sup>1</sup> DILTHEY, S. 329.

<sup>2</sup> BOISSERÉE I, S. 24.

nachweisen. Die Konversionsabsicht geht auf das Jahr 1804 zurück, wo an einen Wiener Posten noch gar nicht gedacht wurde. Die BOISSERÉE-Biographie erwähnt, daß FRIEDRICH SCHLEGEL schon in Paris „eine günstige Ansicht vom Mittelalter und Katholizismus gefaßt“ hatte<sup>1</sup>. Ein Brief aus dem Jahre 1806 an SULPIZ BOISSERÉE stellt diesen Sachverhalt völlig klar. Damals bestand die Möglichkeit einer Kölner Versorgung, derentwegen FRIEDRICH SCHLEGEL von der Konversion abstand, um nicht einen falschen Anschein zu erwecken. „Seltsame Heilige sind aber doch diese alten kölnischen Herren, wenn sie mir wirklich so wohlwollen, daß sie, da meine Gesinnungen seit 2 Jahren in Köln über jenen Punkt hinlänglich bekannt waren, mir nicht wenigstens einen feinen Wink geben ließen. Recht lieb aber ist's mir, daß sie mir diese Verlegenheit erspart haben. Nur wünschte ich jetzt, daß die Leute es wüßten, daß ich bloß darum jetzt nicht katholisch geworden bin, was ich sonst längst getan haben würde, damit man nicht glauben könnte, ich habe es der Stelle wegen getan“<sup>2</sup>. DOROTHEAS Briefe an die Familie PAULUS aus den Jahren 1804 und 1805 zeigen deutlich, daß beide damals schon katholisch dachten, wenn FRIEDRICH SCHLEGEL auch in einer Nachschrift erklärt, er wolle sich in die theologischen Streitigkeiten zwischen seiner Frau und CAROLINE PAULUS nicht hineinmischen. Der schon erwähnte Hinweis auf die katholischen Freunde und die Unselbständigkeit und deutliche Vergrößerung in den „theologischen Streitigkeiten“ DOROTHEAS zeigen, daß FRIEDRICH SCHLEGEL 1804 auf dem Boden der katholischen Kirche stand. Vom Übertritt als solchem ist seit 1806 die Rede. DOROTHEA spricht von dem „Vorhaben“. Sie treibt an. „Was nun das Bekenntnis oder den Übergang zur Kirche selbst betrifft, so muß ich Dir wohl bekennen, ich wünschte nicht, daß Du Dich von irgendeiner geheimen oder öffentlichen Rücksicht länger von der wirklichen Ausführung abhalten ließest“<sup>3</sup>. Selbst die Rücksichtnahme auf die Mutter, die den Übertritt bisher verzögert hatte, soll nun überwunden werden, indem man „sehr schonend zu Werke geht“, um „sie nicht heftig zu kränken“. Der Vorgang soll sich in der Stille vollziehen, was später freilich durch Indiskretion Dritter mißlang. Es berührt seltsam und wirft ein deutliches Schlaglicht auf DOROTHEAS geistige Unselbständigkeit, wenn sie sich gegen das „geräuschvolle Bekanntmachen“ mit dem Argumente wendet, es sei „dem katholischen Wesen ganz entgegen, ist vielmehr protestantisch“, wenn man sich daran erinnert, daß sie in derselben Weise — zwar damals mit umgekehrten Vorzeichen — nur 3 Jahre früher das protestantische Bekenntnis dem katholischen gegenüber rühmend hervorgehoben hatte. Die allmähliche Hinneigung

<sup>1</sup> BOISSERÉE I, S. 27.<sup>2</sup> KÖRNER, S. 82.<sup>3</sup> DOR. I, S. 195—197; S. 224.

zum Katholizismus<sup>1</sup> ist auch aus dem Tagebuche DOROTHEAS aus dem Jahre 1806 zu veranschaulichen, worin ich als für die Wandlung besonders charakteristisch nur auf den Vergleich des Athenäums mit der Schlange hinweisen möchte, „durch welche sie sind verführt worden vom Apfel des Erkenntnisses des Guten und Bösen zu essen“<sup>2</sup>. Der Vorgang selbst vollzog sich in der Stille am 16. April 1808. SULPIZ BOISSERÉE berichtet darüber<sup>3</sup>. Ferner äußert sich DOROTHEA, die „Tränen des innigsten Dankes“ für ihr „großes, nie verdientes Glück“ vergossen hat<sup>4</sup>. Das öffentliche Bekanntwerden ist jedoch nicht nach FRIEDRICH SCHLEGELS Sinn gewesen<sup>5</sup>. Die Konversion FRIEDRICH SCHLEGELS, des Dichters der Lucinde, wirkte überraschend und für die meisten unerfreulich. Für die Zeitgenossen mag sie unerwartet gekommen sein; für den historischen Betrachter ist sie lange, zumindest seit 1805, vorbereitet gewesen. Es liegt uns ob, nach dieser Darstellung des Tatsächlichen den psychologischen Vorgang, soweit dies mit Hilfe der Ergebnisse der bisherigen Darlegungen möglich ist, zu verstehen.

Zunächst war für die romantische Geisteshaltung das Katholische ebensogut Stoff des geistigen Erlebens wie irgendein anderer Bereich. Es war ja eines der Kennzeichen SCHLEGELScher Ironie, daß sie sich nach Belieben „stimmen“ konnte und diese Fähigkeit, einen bestimmten geistigen Gehalt zu „romantisieren“, ihn als unverbindlichen Ausgangspunkt subjektiver Sensationen und persönlicher Bereicherungen zu nehmen, konnte natürlich auch auf das Katholische ausgedehnt werden, sofern es aus geistesgeschichtlichen Gründen in den Blickkreis romantischer universeller Empfänglichkeit rückte. Aber das Sich-zum-Glauben-Stimmen, die stimmungsmäßige Benutzung einer hierarchischen Religionsordnung, ist noch weit davon entfernt, sie als verbindlich und alleinseigmachend anzuerkennen. Wie kam FRIEDRICH SCHLEGEL dazu, die romantische unverbindliche Allseitigkeit und die persönlich ihm zu eigene freie Selbsttätigkeit einer kirchlichen Lehre, die auf Autorität gegründet war, aufzuopfern? Persönliche religiöse Uranlagen (wie bei NOVALIS), religiöse Bedürfnisse des Gemütes oder schwelgerische Hingabe an mystische Glaubensformen (wie bei ZACHARIAS WERNER) lagen seinem Wesen ferne. Selbst sein glühendster Enthusiasmus, der dem Unendlichen galt, war weniger Affekt oder Leidenschaft des Herzens, als vielmehr eine angestrengte Umsetzung in die intellektuelle Sphäre, da selbst die verhängnisvollsten Gegensätze seines Erlebens, Spannungen zwischen Erotik und Geist, Liebe

<sup>1</sup> Vgl. zu DOROTHEAS katholischen Neigungen ferner DOR. I, S. 198, 207.

<sup>2</sup> DOR. I, S. 256.

<sup>3</sup> Vgl. BOISSERÉE I, S. 44 u. 45.

<sup>4</sup> DOR. I, S. 237.

<sup>5</sup> Vgl. BOISSERÉE I, S. 49.

und Bewußtsein als intellektuelle Probleme erlebt, durchlitten, formuliert und erledigt wurden. Es wäre gleich falsch, ihn als rationalen wie als irrationalen Menschentypus zu bezeichnen. Es ist gewiß, daß er sich um das Irrationale (was immer man auch darunter verstehen möchte) bemühte und daß es ihm darum zu tun war; aber nicht weniger gewiß, daß es für ihn Aufgabe und Ziel eines rationalen Begriffen-werdens war. Der Geist sollte über die Natur den Sieg davontragen. Ja, die irrationalen Antriebe und Gegensätze erlebte er infolge einer überwachen Reflexion als rationale Probleme und Antithesen. So war er noch rationalistisch im Irrationalen, gepeinigt von dem philosophischen Zwange, nicht als selbstverständlich in sich beruhen zu lassen; sondern, was immer es auch sei, unter dem Brennspeigel eines kritischen Verstandes zu zersetzen. Aber der Antrieb zu einer solchen kritischen Zergliederung lag wiederum in jenem irrationalen Wahrheitsdurst, der unendlichen Liebe zum Unendlichen, für die es keine Beruhigung, auch nicht vor dem Forum eines klaren Verstandes geben konnte. Wenn man eine religiöse Formel für diese unkontemplative, nur im ruhelosen Progreß sich bewährende Lebenshaltung wählen wollte, so wäre es jedenfalls die des Protestantischen und nicht die des Katholischen. So hat denn noch 1804 SCHLEGEL den ihm eigentümlichen Geist der Polemik mit dem Geist des Protestantismus identifiziert. Wesensanlage führte ihn nicht zum katholischen Bekenntnis; aber auch erzieherische Einwirkungen lassen sich nirgends nachweisen, da schon der Jüngling sich den Religionsformen entfremdet hatte. Schließlich führte der von uns geschilderte Bildungsweg zwar bis zur sympathischen Berührung mit der Religion schlechthin und einer Verwandlung des Bildungsgedanken in den Religionsgedanken, außerdem zu Kontakten mit katholischen Menschen und katholischem Geistesleben, ohne aber die Konversion hinreichend begründen zu können. So bleibt uns nur eine letzte Verstehensmöglichkeit. Die Konversion, wenn auch nicht blitzartig an eine einzelne Stunde geknüpft, keinerlei „Bekehrung“, ist dennoch eine Wandlung in SCHLEGELS Leben, von der aus man — bildlich gesprochen — die Jahre seines Lebens neu zählen könnte und in deren Folgezeit die im biographischen Lebenszusammenhang ausgebildeten Grundbegriffe nicht mehr in derselben Weise auftreten konnten wie bisher. Das ist denn auch tatsächlich der Fall gewesen. Die Spannung zwischen Unendlichem und Endlichem, innerhalb deren in der verschiedensten Weise FRIEDRICH SCHLEGEL sich zu behaupten versuchte, ist mit der Konversion aufgegeben worden. Nicht mehr in der Bewegung des Lebensprozesses wird entschieden, sondern von Gott her. Das Unendliche ist nicht mehr das Ziel, das niemals gänzlich zu verwirk-

lichende „Ideal“ endlicher Strebungen, sondern der Anfang, oder besser gesagt, die von Anfang an bestehende ewige Ordnung, von der aus betrachtet das Endliche nur Abfall oder Schein ist. Der Einzelne erzeugt den unendlichen Gehalt nicht mehr in der Kette universaler Lebensrevolutionen, sondern ist der an sich nichtige Träger einer von Gott aus begründeten Gottesordnung, die ihm erst Kraft verleiht. Jetzt gibt es keine Spannung mehr, sondern nur noch eine Unterordnung des Endlichen unter das Unendliche; keine dynamische Wechselbeziehung, sondern eine geltende statische Ordnung. Fragt man sich nach der Ursache eines solchen Vorganges, der nicht nur Veränderung theoretischer Wertungen ist, sondern auch Wandlung der Lebens- und Denkformen schlechthin, so ist an eine Antwort (wenigstens innerhalb einer immanenten psychologischen Beurteilung, auf die wir uns in diesem Teile beschränken) unvermeidlich eine Wertung geknüpft. Entweder sieht man das Wesentliche des SCHLEGELschen Lebens, das was bei SCHLEGEL eigentlich SCHLEGEL bedeutete, in jener Phase, die wir bisher verfolgt haben; dann wird man eine solche Wandlung als Ermüdung, als ein Nicht-zu-Ende-Gehen, als eine Erschlaffung der sich in Gegensätzen bewegenden Polarität zugunsten einer trägen Beruhigkeit und Einordnung ansehen, das „salto mortale in den Abgrund der göttlichen Barmherzigkeit“, wie er es selber früher JACOBI vorgeworfen hat und die Zeit nach der Konversion als Zeit des abgedankten, kapitulierten SCHLEGEL betrachten, der — wenn nicht als geistesgeschichtlich bedeutsame — mindestens als menschlich bedeutsame Persönlichkeit unser Interesse verliert, da er auf die Freiheit des Geistes und damit auf sich selber Verzicht getan hat. Oder aber man betrachtet den Entwicklungsgang bis zur Konversion als Mißverständnis, als Nicht-zu-sich-selber-gekommen-sein, als Kette jugendlicher Irrungen, die in der Erkenntnis des wahren Gottes und in der Unterwerfung unter diese Erkenntnis erst zu ihrem eigentlichen Gehalte kommt. Es liegt uns ferne, jede Konversion nur in der ersten Art auffassen zu wollen. Es wäre denkbar, daß, wie bei GÖRRES, der Wesensursprung sich gerade in der Unterwerfung unter die Kirche gefunden hätte. Bei SCHLEGEL jedoch ist dies nicht der Fall gewesen. Von ihm muß man sagen, daß er sich mit seinem Übertritte aufgegeben hat. Vielleicht ist er ein guter Kirchenkatholik geworden, aber ein wirklich und wahrhaft aus innerstem Wesen heraus glaubender Katholik konnte er niemals werden. Dazu war die Geisteshaltung des Katholizismus seinem persönlichen Dasein zu sehr entgegengesetzt. Wenn ihm wenigstens eine höhere Einigung der Konfessionen in einer gleichsam überkatholischen Kirche vorgeschwebt hätte! Statt dessen hat er seine romantischen Ideen nach den Gesetzen der katholischen Geistes-

welt langsam umgebildet, wobei beide zu kurz kamen<sup>1</sup>. So ist das, was er nach der Konversion geschrieben hat, zwar oft vermittelnd und liebenswürdig, aber schwunglos und meist geschwätzig. Schärfe, Prägnanz und Geist gingen bei einer solchen Versöhnung verloren; eigentliche Tiefe hat er nie wieder erreicht. Seine religiösen Gedichte sind wie seine Vaterlandsposen Ausdruck reiner Virtuosität, spielerisch aufgelöster Gefühle, ohne jeden eigenen Ton und ohne jede eigene Haltung; die der ironischen Vernunftskepsis beraubte, kirchlich sanktionierte reine Stimmung, deren Inhalte zufällig und deren Ausdrucksweisen unwahr sind. Das *sacrificio del intelletto* hat ihm zwar Beruhigung und Erbaulichkeit des Daseins gebracht, zugleich aber auch den endgültigen Verzicht auf „Größe“, die SCHELLING und HEGEL erreichen sollten, ohne daß ihre geistige Begabung der seinen von vorneherein überlegen gewesen wäre. Wir verfolgen seinen biographischen Lebenszusammenhang nicht weiter. Er wird ein braver Ehegatte, kirchenpolitisch interessierter guter Katholik und untergeordneter Staatsbeamter Metternichs. Den Zusammenhang der Ideenentwicklung stellen wir im nächsten Teile dar. Hier ist nur noch abschließend zu zeigen, wie durch die Konversion die Spannungen, innerhalb deren sich die Sehnsucht nach dem Unendlichen auszudrücken versuchte, aufgegeben oder beruhigt werden.

## 6. Die Auflösung der Polarität als Ausdruck der Konversion.

Entscheidende Gehalte der Lebensdeutung waren für den jungen SCHLEGEL Ironie, Witz und Enthusiasmus gewesen. Unsere Darstellung zeigte, in welcher Weise sich in ihnen das Gegenspiel von Unendlichem und Endlichem auszusprechen versuchte. In den philosophischen Vorlesungen aus den Jahren 1805 und 1806 ist zwar noch eine Theorie des Witzes und des Enthusiasmus entwickelt, die auf den ersten Blick an die alten Gedankengänge zu erinnern scheint, bei der aber die Polarität, deren ursprünglicher Ausdruck Ironie und Enthusiasmus waren, aufgegeben ist. Nur weil Witz und Ironie hier keine absoluten Seelenvermögen mehr sind, in denen das Verhältnis von Unendlichem und Endlichem schlechthin unbedingt in Erscheinung tritt, kann im Zusammenhang mit einer philosophischen Lehre und Theorie des Bewußtseins ihre abgeleitete Theorie entwickelt werden. Abgeleitet aus einer allgemeinen Theorie des Bewußtseins nehmen sie

<sup>1</sup> Die Umwandlung romantischer Ideen in Restaurationsphilosophie bleibt der Darstellung des zweiten Teiles vorbehalten.

eine bestimmte, aber nicht erstrangige Stelle unter den Seelenvermögen ein<sup>1</sup>. Der Gedankengang der philosophischen Vorlesungen könnte ohne sie bestehen. Sie sind Zugaben, Hinterlassenschaften des jungen SCHLEGEL an den älteren. Zwar gibt sich durch den Witz das Unendliche kund, indem „das höhere Bewußtsein in das niedere gleichsam herunterfährt“; er entspringt aus der Abgerissenheit und dem fragmentarischen Charakter des Bewußtseins<sup>2</sup>; aber das Unendliche wird nicht mehr in diesem polaren Gegenspiel von Abgerissenheit und umfassender Universalität des geistigen Lebens erzeugt, sondern eine dritte Instanz, die übergeordnet ist, tritt hinzu. Diese wird über das bloß abgeleitete Bewußtsein des Einzel-Ich hinaus als höheres Bewußtsein aufgefaßt<sup>3</sup>, von der her das einzelne Bewußtsein seine Rangordnung empfängt. Enthusiasmus und Witz fordern sich nicht mehr gegenseitig ihrem Wesen nach, sondern sind bloße Ergänzungen. Während durch den Witz das höhere Bewußtsein sich des niederen bemächtigt, sucht durch den Enthusiasmus das niedere in das unendliche übergeordnete gleichsam aufzustreben<sup>4</sup>. Dieser Enthusiasmus als vorübergehender Zustand ist einem höheren, dauernden unterzuordnen wie Liebe und Gewissen. So wird 1806 die SCHLEGELSche Terminologie noch weiter mitgeschleppt, verliert aber in dem Umkreis neuer Auffassungen ihren eigentlichen Gehalt. In den späteren Jahren hört die Zauberkraft dieser terminologischen Gehalte gänzlich auf; die Ironie wird nur noch historisch im Anschluß an Sokrates bestimmt — dies geschieht auch schon in den Vorlesungen — ohne sie romantisch zu erweitern. Ist auch in den späteren Vorlesungen einmal von einer „Ironie der Liebe“ die Rede, so kann man gerade an ihr zeigen, daß die ursprüngliche Spannung aufgegeben ist. Die Ironie der Liebe entsteht nämlich aus „dem scheinbaren Widerspruche des Gefühls der Endlichkeit mit der in jeder wahren Liebe mitgeschlossenen Idee eines Unendlichen“<sup>5</sup>. Aber bei geläuterter Liebe vermag dieser ja nur scheinbar bestehende Widerspruch, der durch die katholische Idee des Unendlichen aufgelöst wird, keine „Störung mehr im höheren Gefühle“ zu veranlassen. Während so Ironie, Witz

<sup>1</sup> Hierbei ist als Vorzug nur zu buchen, daß Witz und Ironie in diesen Zusammenhängen noch bemerkt werden. Der Sinn für die Vielgliedrigkeit des Bewußtseins, über seine bloß rationalen Instanzen hinaus, ist eine aus dem romantischen Bildungsgange übernommene Einsicht. Aber das Entscheidende bleibt doch, daß sie unwesentlich werden und nur der Vollständigkeit wegen vorhanden sind.

<sup>2</sup> WIND, II, S. 91.

<sup>3</sup> Ebenda, S. 89.

<sup>4</sup> In dem Begriff dieses höheren Bewußtseins verbinden sich romantische FICHTE-Philosophie und katholische Hierarchie. In seiner hierarchischen Übergeordnetheit weist es auf die katholische Lehre hin, als „Welt-Ich“ erinnert es an FICHTEs und FRIEDRICH SCHLEGELs frühere Ideen, vgl. WIND, II, S. 91.

<sup>5</sup> S. W., Bd. 15, S. 56.

und Enthusiasmus ihre Wichtigkeit für die SCHLEGEL'schen Gedankengänge, in denen sie vor der Konversion mystisch hypostasiert waren, mehr und mehr verlieren und aus dem Umkreis seines Denkens bis auf Reste verschwinden, wird in den Polaritäten Fragment-System, Popularität-Polemik, deutlich das eine zugunsten des anderen aufgegeben. Das als die Naturform seines Wesens bezeichnete Fragment verschwindet. In den Konversionsjahren tritt das System an seine Stelle und später die allgemeine, verständlich vorgetragene katholische Lebensphilosophie, die sich einer unsystematischen, nicht aber fragmentarischen Form bedient. Wenn zunächst das System gewollt wird, das reine, abgeschlossene idealistische System, freilich mit mancherlei Hinweis auf Historie und Genese und vorhergehender Kritik alter Systeme, so ist hierin der Rest des ursprünglichen Gegensatzpaares zu erkennen, der aber in der Ordnung untereinander statt gegeneinander das Fragment entwerten mußte. Zwar sind uns von WINDISCHMANN Fragmente aus allen Jahren FRIEDRICH SCHLEGELS überliefert; aber diese Fragmente tragen ihren Titel zu Unrecht. Denn sie sind vielmehr angehäuften Notizen, abgekürzte Entwürfe und Veranschlagungen zu größeren systematischen Arbeiten, nicht aber abgerundete, in sich selbst beruhende Igelstücke. Wenn FRIEDRICH SCHLEGEL später die unsystematische Form erbaulicher Vorträge dem geschlossenen System vorzog, so geschah es aus verschiedenen Ursachen. Einmal, weil seine philosophische Gestaltungskraft zum System nicht ausreichte, seine Produktionen viel mehr aus Einfällen als aus Zusammenhängen bestanden. Vor allem aber, weil für ihn das unkatholische Prinzip sich immer mehr in der idealistischen „Vernunftphilosophie“ verkörpert hatte, und er deren antichristlichen Geist mit dem Geist des Systems identifizierte. Schließlich war die Entwicklung historischer Betrachtungsweise auf die Dauer mit dem Streben nach System nicht mehr zu vereinen. Der systematische Geist einer deduzierenden Vernunft galt für die romantische Reaktion der Restauration als das aufklärerisch revolutionäre Prinzip des reinen Denkens, das der konkreten, historisch geoffenbarten Erscheinung unversöhnlich entgegenstand. Von einem Wunsch oder gar einer Forderung, Fragment und System miteinander zu verbinden, ist niemals mehr die Rede gewesen. Schließlich wurde aus dem großen Verteidiger der Polemik der Verächter der Polemik. Das letzte und einzige Ziel bleibt die Popularität, die sich zunehmend aus „Wirkung“, Verbindung von Leben und Geist in die Idee der Allgemeinverständlichkeit, Empirie und öffentlichen Anteilnahme umdeutet, ohne daß die ursprüngliche Auffassung gänzlich aufgegeben würde. Vielmal wird sogar das Problem des Zusammenhanges von kirchlich-katholischer Welt-

anschauung und politisch-sozialer Praxis des Lebens erst in dieser Spätzeit von eigentlicher entscheidender Wichtigkeit. Dabei hat aber der spätere SCHLEGEL die Verständlichkeit und das Erfahrungshafte seiner katholischen Lebensphilosophie allem esoterisch-idealistischen Philosophieren gegenüber als entscheidenden Vorzug hervorgehoben. Schon in der Vorrede zur „Europa“ 1803 wird die Popularität gegen die Polemik ausgespielt; man soll auf Polemik verzichten. Denn der Kampf gegen die Polemik ist zugleich die Absage an das Esoterische. Er beginnt mit der gegen SCHLEIERMACHER ausgesprochenen neu auftauchenden Abneigung gegen das Rezensieren. Freilich ist in den Kölner Vorlesungen aus den Jahren 1805 und 1806 die theoretische Entscheidung noch nicht endgültig gefallen. Idealistische Philosophie ist etwas Esoterisches, für Wenige, aber sie hat doch nur auf ihre Weise und mit ihren für die Gebildeten bestimmten Mitteln die populäre katholische Philosophie darzustellen. Wenigstens soll der Geist beider übereinstimmen, was uns als eine sehr fragwürdige Doppelsinnigkeit erscheinen muß. Praktisch jedoch äußert sich in denselben Jahren die Absage an die Polemik als Friedfertigkeit und Streitunlust. Späterhin sind Toleranz und Versöhnlichkeit, eine konziliante und lebenswürdige Art dem katholisch gewordenen SCHLEGEL eigentümlich gewesen. In den Briefen an PAULUS spricht er von der „Abneigung gegen allen Krieg, die ich durch den Genuß des Friedens eingesogen habe“<sup>1</sup>. DOROTHEA bestätigt dies gelegentlich, indem sie erwähnt, FRIEDRICH habe sich an die Friedfertigkeit gewöhnt<sup>2</sup>. Oder er schreibt: „Daß ich kein Freund der modischen Streitsucht sei, die manchem Philosophie scheint, glaube ich am besten dadurch bewiesen zu haben, daß ich seit nunmehr 5—6 Jahren weder jemand direkt oder indirekt angegriffen, noch auch auf viele Angriffe, die gegen mich geschehen, nur eine Silbe geantwortet“<sup>3</sup>. Derselbe SCHLEGEL munterte vor Jahren seinen Bruder zu schlagkräftigerer Kritik auf und wich nicht nur Angriffen nicht aus, sondern trat ungerufen auf den Kampfplatz, um das Gericht Gottes, die Scheidung des Guten und Bösen durch Polemik vorzunehmen. Für den katholischen SCHLEGEL ist Polemik wie alles Absolute das Widergöttliche, Teufelsgut, Zeitgeist, der durch seine Unbedingtheit die göttliche Offenbarung und das historisch Gewordene blind zerstört.

Endlich sollte mit der Konversion auch die angebaunte Lösung des Bildungsgedankens durch die Enzyklopädie aufgegeben werden. Die Spannung, die zwischen Mensch und Werk, unendlichem Wesen (Menschheit) und begrenzter Produktion (Kunstwerk) sich auswirkte, wird zugunsten einer mystischen Subjektivität aufgelöst. Das in Gott

<sup>1</sup> Br. an PAULUS, S. 15.

<sup>2</sup> Ebenda, S. 66.

<sup>3</sup> Ebenda, S. 64.

zentrierte „Leben“ wird die unergründliche Tiefe, in der alles versinkt; an die Stelle der rationalen Durchleuchtung tritt die auf das Gefühl gegründete, mühsame, aber populäre, nur letztthin unzureichende Beschreibung dieses Lebens. Die Vergegenwärtigung dieses Lebens bringt, von ihren phänomenologischen Feststellungen abgesehen, kein Klarwerden, sondern nur Erbaulichkeit; sie kommt den Bedürfnissen des Herzens und Gemütes entgegen. Anstatt daß der Organismus der Künste und Wissenschaften aus dem Leben heraus genetisch verstanden würde, wird er in dessen geheimnisvolle, nur erlebbare Irrationalität mit einbezogen und der Aufbau des geistigen Lebens, der Spannung zwischen Ratio und Dunkelheit beraubt, in der spannungslosen subjektiven Schattenatmosphäre nur erlebbarer, bestenfalls beschreibbarer Mensch-Gott-Beziehungen erweicht, verflüchtet und mystifiziert. Während der junge SCHLEGEL sich unsäglich mühte, das Unsagbare des Lebensprozesses dennoch auszusprechen und zu deuten, muten die Schriften des späten SCHLEGEL, wie ein Verzicht auf dieses Ringen an, und Erfahrungen des Gefühls und der Innerlichkeit werden neben beschreibender Vergegenwärtigung der Bewußtseinstatsachen teils popularisierend in breiter Weise bequem erzählt, teils in vielfachen Anspielungen auf das „Lebendige“ mit Hinweisen auf die katholische Glaubenslehre in dem Abgrund ihrer Unergründlichkeit gelassen; sie sind weder gestalteter Geist, noch mystische Lebenstiefe. Es fehlte FRIEDRICH SCHLEGEL auf Grund seiner unreligiösen Natur an den erschütternden Erlebnissen katholischer Gottesnähe, die in ihrer Gewalt für sich selber geredet hätten. Zugleich aber hatte er auf die Bezwingung des Unergründlichen im unendlichen Prozeß der Reflexion Verzicht getan. So blieb ihm — ungeachtet aller geistesgeschichtlichen Bedeutung für die katholische Restauration — in Hinsicht auf seine Wesenheit nur ein träges, unentschiedenes Drittes, ein verständiges, niemals gänzlich wirksames Glaubensbekenntnis, eine durch als selbstverständlich übernommene Glaubenslehren lahmgelegte Geistigkeit.

## Zweiter Teil.

# Entwicklung des Ideenzusammenhanges.

## 1. Klassik und Romantik.

Ungefähr um die Wende des 18. Jahrhunderts sehen wir in Deutschland eine zunächst literarische Bewegung, die Romantik, entstehen, die sich mit den großen geistigen Mächten, die ihr unmittelbar vorausgegangen sind oder sie umgaben, Aufklärung, Sturm und Drang, Empfindsamkeit, Klassik, Transzendental-Philosophie auseinanderzusetzen versuchte. Die Ausbildung der romantischen Ideenzusammenhänge erfolgt dabei nicht in einem unmittelbaren Gegensatz zu diesen sie umgebenden oder ihr vorausgegangenen geistigen Mächten<sup>1</sup>. Daher darf von einem grundsätzlichen Gegensatz einer klassischen und romantischen Wesensbestimmung nicht ausgegangen werden<sup>2</sup>. Der Aufbau der romantischen Welt, wie er in FRIEDRICH SCHLEGELS Entwicklung langsam vollzogen wird, ist von klassischen Gedankengängen durchdrungen und wesentlich damit verwachsen. Er weiß sich als Schüler WINCKELMANNS und ursprünglich sogar SCHILLERS. GOETHE wird ihm das Sinnbild für die romantische Gedankenwelt, und die Stürmer und Dränger sind ihrer geistigen Struktur nach als gegenrationale, „natürliche“ Bewegung dem romantischen Wesen weit entgegengesetzter<sup>3</sup> als die Klassik, mit der sie die Kunstphilosophie und den Glauben an die Ideen teilt. Wenn wir die Ausbildung der romantischen Geisteswelt und ihre unklassische Weiterbildung in einem politischen Katholizismus verfolgen wollen, so kann man weder die klassischen und

---

<sup>1</sup> A. H. KORFF: Geist der Goethezeit, Bd. 1 (Leipzig 1923), hat mit Recht hervorgehoben, daß die Zeit von LESSING bis GOETHE'S Tod als eine geistige Einheit zu betrachten ist, die nur in verschiedene dialektisch auseinander hervorgehende Perioden des Ideenzusammenhanges gegliedert werden muß.

<sup>2</sup> Dieses mag schon eher möglich sein, wenn man Klassik und Romantik als verschiedene Stiltypen miteinander vergleicht, wie FRITZ STRICH: Deutsche Klassik und Romantik, 2. Aufl., München 1924. Zur Kritik STRICH'S vgl. W. BRECHT: Anzeiger für deutsches Altertum LXII, S. 40 ff., und TH. A. MEYER: Form und Formlosigkeit, Viertelj. f. Lit. u. Geistesg. III, S. 321 ff.; J. PETERSEN: Die Wesensbestimmung der deutschen Romantik, Leipzig 1926, S. 84 ff.

<sup>3</sup> Vgl. Ath. 306.

romantischen Ideenzusammenhänge zunächst scharf gegeneinander abgrenzen; noch die Romantik als Synthese von Rationalismus und Irrationalismus mit den vorausgegangenen Perioden verbinden<sup>1</sup>. Denn diese Synthese ist in der Klassik durch GOETHE'S Bildungs-idee und SCHILLER'S ästhetische Briefe längst angebahnt worden. Wenn wir also den geistesgeschichtlichen Wandel erfassen wollen, der um die Wende des 18. Jahrhunderts sich vollzieht, so ist er weniger in entgegengesetzter Lehre und Weltanschauung zu finden (hier laufen die Fäden hinüber und herüber), als in einem Wandel der Bedeutungen, die die ausgebildeten Begriffe und Kategorien in einer veränderten Lebenssituation erfahren haben. Denn von „Idee“, von „Unendlich“, „Menschheit“, „Natur“, „Freiheit“, „Totalität“, „Einung der Gegensätze“ ist bei den Romantikern wie bei den Klassikern ohne eine grundsätzliche Verschiedenheit die Rede<sup>2</sup>. Hier lassen sich die Veränderungen des Zeitalters nicht unmittelbar erfassen. Sie liegen vielmehr „hinter“ diesen ideengeschichtlichen Prägungen und lassen sie in einem neuen Lichte sehen, weil die tragenden Standorte sich verschoben haben. Denn auf die geruhende bürgerliche Sicherheit eines in freier Muße nach ästhetischer und philosophischer Bildung strebenden Standes war unter der Macht politischer und sozialer Umwälzungen eine Gruppe freischwebender, isolierter, literarischer Einzelseelen gefolgt, von denen niemand hätte sagen können, wohin sie gehörten und die die Bodenlosigkeit der Vereinzelung, die sich mit dem Rausch der Vergemeinschaftung (Geselligkeit) in notwendiger Weise verbindet<sup>3</sup>, gleichsam bis in ihre letzten Konsequenzen und Fragwürdigkeiten hinein erfuhren. In diesem Lichte muß uns die Jugendgeschichte FRIEDRICH SCHLEGEL'S als ein Symptom erscheinen. Der Geist reißt sich aus den ererbten Berufstraditionen heraus, und es bilden sich auf dem Boden der Großstadt in der Atmosphäre kluger jüdischer Salons und einer reichhaltigen intellektuellen Bildung literarische Existenzen, die teils von dem Bildungsüberfluß ihrer Zeit profitieren, teils diese Bildung zu einem alleinigen und letzten Zweck von differenzierten Einzelwesen machen. Eine Generation, die im vollen Besitz eines weitläufigen geistigen Schatzes ist, andererseits sozial ungebunden, ohne angestammte oder erworbene Beziehung zu den Tatsachen des gesellschaftlichen Lebens, wird auf Grund ihrer sozialen Isolierung den Sinn und die Bedeutung rein geistiger Zusam-

<sup>1</sup> Dies wird versucht bei MAX DEUTSCHBEIN: Das Wesen des Romantischen, Cöthen 1921; und GEORG STEFANSKY: Das Wesen der deutschen Romantik, Stuttgart 1923; vgl. die Kritik PETERSENS, S. 50.

<sup>2</sup> Vgl. PETERSEN, S. 51.

<sup>3</sup> Vgl. KARL JASPERS: Psychologie der Weltanschauungen, S. 379 ff.; und L. v. WIESE: Allgemeine Soziologie, Bd. I, S. 60 ff.

menhänge unendlich ausdehnen und so die ideologische Wirklichkeit mit der realen verwechseln. So erleben wir in der Romantik, daß ihr Glaube an die Macht des Geistigen keine Grenzen kannte. Der Auflösungsprozeß einer gesellschaftlichen materiellen Wirklichkeit wurde in der Anteilnahme an der französischen Revolution zwar miterlebt, aber nicht tätig revolutionär, sondern schon im gebrochenen Spiegel der ideologischen Betrachtung. Grenzen und Widerstände einer gesellschaftlichen Wirklichkeit wurden entweder gar nicht oder als rein geistige Grenzen und Widerstände erfahren. Da aber die unbundenen geistigen Kräfte keinen Widerstand fanden, an dem sie sich beschränken und ihre tatsächliche Tragweite erfahren konnten, trat die Lehre, das Programm an Stelle der Darstellung. Mit einem Wort: die Ideologie wurde mit der Wirklichkeit verwechselt. Dieser Vorgang ist in Deutschland durch das Zusammentreffen der verschiedenen geschilderten Umstände herbeigeführt worden. Um sie noch einmal zu nennen:

1. Die Bildung einer freischwebenden Gattung von Einzelexistenzen, die sowohl bildungsmäßig, wie ökonomisch auf dem Boden eines neu entwickelten geistigen Besitztumes allein möglich waren.

2. Durch die Auflösung und Umbildung, die die bisher selbstverständliche gesellschaftliche Ordnung in Europa erfuhr, und

3. dadurch, daß diese Umbildung in Deutschland nicht in ihrer tatsächlichen Wirklichkeit, sondern gleichsam vom Katheder aus erfahren wurde, diskutiert, aber nicht sachlich entschieden, von der Idee als Problem des Geistes, nicht von der Realität der Wirklichkeit aus aufgenommen wurde. Die unter diesen Umständen ausgebildete Ideologie läßt sich durch die Kategorie der „Möglichkeit“ charakterisieren<sup>1</sup>. Innerhalb der umfassenden Totalität des Geistes wird alles möglich. Die zahllosen Objekte für die mögliche Reflexion werden im Prozesse dieser Reflexion gesteigert, potenziert und erhöht. Der Geist als absolute Realität im Spiele seiner unendlichen Möglichkeiten erscheint im Bewußtsein als grenzenlose Freiheit und Selbstherrlichkeit. Versuchen wir zu schildern, was eine solche Situation zu leisten und was sie nicht zu leisten vermag. Ihre Leistung besteht in der einzigartigen Konsequenz, mit der der auf sich selbst gestellte Geist zu Ende

<sup>1</sup> In gleicher Weise gehen von der Kategorie der Möglichkeit aus CARL SCHMITT: Politische Romantik, 2. Aufl., München 1925, S. 99; und BÄUMLER: Einleitung zu Bachofen: Der Mythos von Orient und Okzident, München 1926, S. CCXXII. Im Gegensatz zu CARL SCHMITT würden wir jedoch die durch die Kategorie der Möglichkeit gekennzeichnete soziologische Situation der freischwebenden romantischen Existenz nicht rein negativ beurteilen. Sie besitzt ihre eigene Produktivität aus der vereinsamten Seele heraus, die zwar im Ursprunge ästhetisch, dennoch auch in anderen Bezirken des Lebens Gehalte frei und sichtbar machen kann, die in einer gebundenen gesellschaftlichen Welt ihren eigenen Spielraum nicht entfalten können.

gelebt, gedacht und erfahren wird, bis er in der Bodenlosigkeit seiner Vereinzlungen gleichsam sich selbst ad absurdum führt. Ein ungeheurer Reichtum an Plänen, Einfällen und Kombinationen, eine bis ins Grenzenlose gehende Erweiterung des geistigen Horizontes, eine überraschende Verbindung fernliegender und getrennter Bezirke, wird in dieser Lebenssituation erfahren. Darüber hinaus noch bilden sich die verstehenden und genießenden Organe des menschlichen Geistes bis zur Virtuosität aus, und der Reichtum und die Tiefe rein menschlicher Beziehungen von Mensch zu Mensch erfährt eine ungeheure Erweiterung. Denn für diese isolierten Personen wird die Vereinigung mit anderen eine Lebensnotwendigkeit. Das Zusammenspiel komplizierter Seelenleben, eine Begleiterscheinung jener gesellschaftlichen Zusammenhangslosigkeit, wird bis in seine letzten Zerwürfnisse und Disharmonien, wie auch bis in seine letzten Beseligungen und Ekstasen erfahren. Das Bündnis von Enthusiasmus und Ironie ist der ideologische Ausdruck für eine Lebenslage, in der der freischwebende Geist die vermeintlich totale Welt umfaßt, und die Geistwesen als Ich und Du und nur als Ich und Du sich begegnen, anziehen, genießen, abstoßen und verfallen. Eine ironisch-enthusiastische Lebensstimmung setzt nicht nur eine verwickelte und vieldeutig gewordene seelische Differenzierung voraus, sondern zunächst einen Vorbehalt allen gesellschaftlichen Bindungen gegenüber, innerhalb dessen das differenzierte, sich zwischen Polaritäten bewegende Verhalten erst in Erscheinung treten kann; der Geist an kein Gehäuse, keine Weltordnung, keine Religion, kein systematisches Gefüge mehr endgültig und verpflichtend gebunden, macht sich selbst zum Objekt und treibt ein Spiel mit sich selber. Ironie ist der Vorbehalt des geistigen Spiels gegen die Wirklichkeit, Enthusiasmus der Anspruch jene ideologische Welt innerhalb der aufgelösten schlechten empirischen Realität im unendlichen Progreß zu realisieren. Aber auf der anderen Seite, eine solche Generation wird niemals das leisten können, was sie vermeintlich zu leisten glaubte. Sie verwechselt das bloße Spiel mit der Entscheidung, sie will sich offenhalten für alles, ohne am Ende sagen zu können, was sie wirklich übrigbehält, sie verwechselt das Getane mit dem Gedachten, das Gewollte mit dem Geschehenen, die Begriffe mit den durch sie gemeinten Inhalten, das Mögliche mit dem Wirklichen. Diese romantische Ideologie zeigt sich etwa als „neue Religion“, als „Geniekult“, als „progressive romantische Universalpoesie“, als „Vereinigung von Natur und Geist“. Das was sich hinter diesen Forderungen verbarg, war nicht der Beginn einer neuen Religion, sondern Kontakte der Geselligkeit; nicht die Arbeit schaffender Genien, sondern Stimmungen vielseitiger literarischer nervöser Sonderexistenzen; nicht

Anfänge einer neuen Dichtung, sondern Ausbildung eines musikalischen und kritischen Sinnes für eine schon vorhandene Dichtung; nicht die Verwirklichung einer geschlossenen Lebensform, sondern das Wunschbild verwirrender Tendenzen eines empfänglichen, aber disharmonischen Innenlebens. Von einer solchen Verschiebung der Lebensgrundlage aus ist der Gegensatz zum klassischen Wesen erst richtig verständlich. Die Klassiker erlebten die Fülle des geistigen Lebens noch bodenständig, Abenteuer des Geistes lagen ihnen ferne. Sie strebten, die Fülle zur ideenhaft geprägten Gestalt zu läutern, es verlangte sie, das Unbegrenzte zu begrenzen, das Unendliche durchschaubar, verständlich und sichtbar zu machen, sei es nun durch gesetzgebende Ratio oder durch gesetzgebende Anschauung<sup>1</sup>. Sie hatten auf der Grundlage einer gesicherten, selbstverständlichen bürgerlichen Existenz, innerhalb der Neutralität eines Staates, der sich um Welthandel nicht kümmerte, die Lebensenergien gleichsam in eine höhere Bildungsebene transformieren können und strebten nun wieder das bescheidene einfache tatsächliche Leben mit diesem höheren Leben aus der Idee zu erfüllen, zu bilden, zu durchleuchten. Daher bei aller Vergeistigung dieser Epoche die Abneigung gegen das Uferlose der Metaphysik, daher bei aller lebendigen Fülle das Streben nach Klarheit der Form und nach pädagogischer Bestimmung. Wenn man den Gegensatz klassischer und romantischer Lebensformen erfassen will, dann vergleiche man SCHILLERS Briefe über GOETHES Wilhelm Meister und SCHLEGELS Rezension. Wo der eine die Begrenzung, Erhöhung und Verschönerung des Lebens sieht, Klarheit der Plastik und Selbstgenugsamkeit der Idee, helles eindeutiges Tageslicht; da sieht der andere musikalische Komposition, unendliches, schweifendes Bildungstreben des freien Geistes, Geheimnis des menschlichen Lebens und zweideutiges (ironisches) Lebensverhalten, Dämmerung. Die meisten Ideen und Kategorien der Klassik hat die Romantik übernommen. Aber es geschieht in einem neuen Sinne. Soll für die klassische Geistesart das Unendliche bezwungen, rationalisiert werden, ohne seinen Gehalt zu verlieren, so sucht der Romantiker die Grenzen zu verwischen. Die überströmende Lebendigkeit soll noch in den Begriff mit aufgenommen werden. Daher wird einmal die strenge Form und Norm des Geistes verlebendigt, ins Grenzenlose, Metaphysische, Unendliche aufgelöst, andererseits aber auch der Bereich des Naturhaften, Wirklichen zunehmend in bloßen Geist verwandelt. Das Geschäft der Romantik ist die „Auflösung“ („Auflösung aller Formen und Stoffe“). Die freischwebende Existenz überträgt die Wider-

<sup>1</sup> Vgl. A. H. KORFF: Das Wesen der klassischen Form, Zeitschr. f. Deutschkunde 1926, S. 9—21.

standslosigkeit des Möglichen auf das Medium, in dem sie sich bewegt, den Geist. Alle Normen und Formen werden in Bewegung, Lebendigkeit verwandelt; alle Lebendigkeit ihrerseits eingeschlossen in die alles übergreifende Totalität der unendlichen Reflexionen des Geistes.

## 2. Die frühromantische Geschichtsphilosophie Friedrich Schlegels.

In Hinblick auf den geschilderten soziologischen und ideengeschichtlichen Hintergrund muß der Ideenzusammenhang der SCHLEGELschen Werke erfaßt werden. Denn nur von hier aus läßt sich die Wendung der Romantik zum Katholizismus, die sich uns in FRIEDRICH SCHLEGEL repräsentiert, hinreichend verstehen. Die Verwandlung der romantischen Ideen in Restaurationsphilosophie ist erst eine Folge einer Wandlung des Lebenszentrums und der Lebensform. Zunächst jedoch haben wir nur den Gesichtspunkt entwickelt, unter dem wir nun die klassischen Ausgangspunkte FRIEDRICH SCHLEGELS in ihrer Verschiebung ins Romantische betrachten wollen und von denen aus auch die spätere Entwicklung dargestellt werden soll. — FRIEDRICH SCHLEGELS geisteswissenschaftliche Anfänge liegen in der Beschäftigung mit den Griechen und Römern. Es war eine der Hauptaufgaben des Zeitalters gewesen, die moderne Poesie aus dem Kontrast mit der antiken heraus zu verstehen und in der Auseinandersetzung mit der Antike das Wesen des Schönen überhaupt zu erfassen. Hieran arbeiteten — wenn auch in verschiedener Weise — LESSING, WINCKELMANN, GOETHE, SCHILLER und WILHELM VON HUMBOLDT. Es ist nicht unsere Aufgabe, den philologischen Wert der SCHLEGELschen antiken Forschung zu beurteilen, ebensowenig aber auch seine Ergebnisse mit denen seiner großen Zeitgenossen zu vergleichen und ihnen ihre Stelle im Zusammenhang der antiken Forschung anzuweisen. Vielmehr beschäftigt uns die Umbildung, die das Geschichtsbild durch die antike Forschung in der neuen sozialen Situation erhält. Zunächst konzipierte FRIEDRICH SCHLEGEL die antike Dichtungsgeschichte im Sinne WINCKELMANNs; er will der WINCKELMANN der griechischen Poesie werden. Es ist ihm darum zu tun, eine Naturgeschichte des Schönen zu entwickeln. Wenn schon WINCKELMANN die Kunst des Altertums als organisches Erzeugnis eines gesegneten Klimas und einer entwickelten Kultur betrachtet hat, so führt SCHLEGEL diesen Gedanken als organischen Kreislauf der „natürlichen Bildung“ der Griechen im absichtlich herausgehobenen Kontrast zur modernen zerrissenen „künstlichen“ Bildung durch. War für die klassische Anschauung das moderne Bildungserlebnis mit der

antiken Anschauung des Schönen gesättigt, so wurde für den freischwebenden romantischen Typus zunächst die unüberbrückbare Kluft zwischen der Gesetzlichkeit griechischer Schönheit, dem verlorenen Paradiese, und dem Konstruieren moderner, „interessanter Individualität“ sichtbar. Das moderne Zeitalter, zu dem jedoch auch schon CERVANTES und SHAKESPEARE gehören, ist der Ausdruck der Zerrissenheit der Seelenkräfte. Statt des gesetzmäßigen Zusammenwirkens allgemeine Verwirrung, Grenzüberschreitung und Gesetzlosigkeit; statt der reinen Schönheit und ihrer geordneten Formen entweder Reize oder Korrektheit, formlos mit bloßer Sucht nach Stoff; statt des freien Spieles Zwecke des Verstandes; statt der vom objektiven Gehalt erfüllten Individualität die interessante Individualität. Nur in der Anschauung der griechischen Dichtungsgeschichte wird das klassische Bildungsideal, umfassende Harmonie ästhetischer und menschlicher Bildung, sichtbar. Hier ist das Menschliche in einem organisch natürlichen Zeitpunkte der Geschichte in seinem ganzen Umfange objektiv geworden. Der Antike ist eine Tendenz zum Objektiven zu eigen gewesen, „die sich dem rein Menschlichen nähert, das einzelne Selbst zum allgemeinen erhebt und im Eigentümlichen eigentlich nur das allgemein Gültige darstellt“<sup>1</sup>. „Diese Zusammenhänge gegen unsere Zerstückelung, diese reinen Massen gegen unsere unendlichen Mischungen, diese einfache Bestimmtheit gegen unsere kleinliche Verworrenheit sind Ursache, daß die Alten Menschen im höheren Stil zu sein scheinen“<sup>2</sup>. Daher ist die Anschauung des Griechentums gesetzgebend; hier ist das „höchste Schöne“, das „Urbild der Kunst und des Geschmacks“ verwirklicht worden. So erleben wir ein sich widerstreitendes Geschichtsbild. Das Menschliche in gesetzlich antiker Harmonie bei den Griechen und das Menschliche in subjektiv zerstörendem Widerstreit in der Moderne. Wenn man diese Lehre auf die geschilderten Hintergründe hin betrachtet, so sehen wir, wie hier noch unverbunden die traditionell gebundene, nach gesetzhafter Gestalt strebende klassische Lebenshaltung und die auflösende, mischende, scheidende, durch die Kategorie der „Möglichkeit“ charakterisierte romantische Lebenshaltung nebeneinander stehen. Von FRIEDRICH SCHLEGELS Wesen aus gesehen versucht hier das Erlebnis der auf sich selbst gestellten isolierten Disharmonie zum letztenmal in der Anschauung eines erhabenen harmonischen Urbildes seine Unzulänglichkeiten zu überwinden<sup>3</sup>. Jedoch FRIEDRICH

<sup>1</sup> MINOR I, S. 130.

<sup>2</sup> Ebenda, S. 21.

<sup>3</sup> Man darf die Stoffe nicht mit den Aspekten verwechseln, unter denen sie aufgenommen werden. Das Griechentum ist an sich ebensowenig romantisch wie das Mittelalter. Aber die Weise, in der es von der freischwebenden romantischen Existenz gesehen wurde, ist romantisch. Das Erlebnis der Einsamkeit und Zwiespältigkeit

SCHLEGELS Einheitsstreben, seine Neigung, Entgegengesetztes zu verbinden, war zu groß, als daß er nicht versucht hätte, den Bruch in der Universalgeschichte zu vermeiden. Daher unterbaut er den Gegensatz antiken und modernen Wesens durch eine geschichtsphilosophische Konstruktion. — Das menschliche Wesen wird von zwei entgegengesetzten Bestrebungen bestimmt, „von innen die ewigen Richtungen des strebenden Gemüts (Freiheit)“, „von außen die unwandelbaren Gesetze der Natur (Schicksal)“. Durch den Widerstreit und die Auflösung von Schicksal und Freiheit entsteht Disharmonie und Harmonie. Der Wechsel in dem Verhältnis von Freiheit und Schicksal bestimmt die geschichtliche Entwicklung. Menschheit ist der Ausdruck für die Vereinigung beider. (SCHLEGEL nennt es den „gesamten zusammengesetzten menschlichen Trieb“.) „Es ist schon oft bemerkt worden, die Menschheit sei eine zwitterhafte Spielart, eine zweideutige Mischung der Gottheit und der Tierheit. Man hat es richtig gefühlt, daß es ihr ewiger, notwendiger Charakter sei, die unauflöselichen Widersprüche, die unbegreiflichen Rätsel in sich zu vereinigen, welche aus der Zusammensetzung des unendlich Entgegengesetzten entspringen“<sup>2</sup>. Bildung oder Entwicklung der Freiheit ist nun weniger etwas, was aktiv wirksam hinzutritt, als vielmehr ein Erleiden jenes Widerstreites<sup>3</sup>. Der unendliche Widerstreit nämlich findet im geschichtlichen Verlaufe zwei entgegengesetzte Lösungen, die eine ist die der natürlichen Bildung (Antike), die andere ist die der künstlichen Bildung (Moderne). In der natürlichen Bildung ist „der gesamte zusammengesetzte Trieb der unumschränkte Gesetzgeber und Führer der Bildung“. Die Natur in ihrer ganzen Fülle als Menschheit entwickelt gleichmäßig und unbewußt den ganzen Menschen und damit auch seine Freiheit und Selbsttätigkeit. Auf dem Boden der unendlichen Menschheit (als Natur) ist die Beschränktheit der Kunst erst gewachsen. Die Geschichte der griechischen Bildung zeigt den ganzen „Kreislauf der organischen Entwicklung der Kunst“. Sie ist eine Blüte am Baume der Menschheit. Rein, naturhaft, unschuldig beginnt die Kunst als Produkt der Natur sich zu regen. Aber mit ihrer

suchte sich durch die Gegenkonstruktion der antiken Harmonie aufzuheben. Daher ist denn auch bei dem Klassiker SCHILLER der Gegensatz naiv und sentimental, der zur gleichen Zeit wie SCHLEGELS Schrift konzipiert wurde, nicht zu jener übertreibenden Schärfe getrieben worden, wie bei SCHLEGEL. Das moderne Sentimentale steht gleichberechtigt neben dem antiken Naiven. Für SCHLEGEL hingegen ist die moderne Zerrissenheit der Ursprung aller Qual und gerade das, was durch die Anschauung des antiken Urbildes endgültig überwunden werden soll.

<sup>2</sup> MINOR I, S. 96.

<sup>3</sup> So heißt es MINOR I, S. 96: „Bildung oder Entwicklung der Freiheit ist die notwendige Folge alles menschlichen Tuns und Leidens, das endliche Resultat jener Wechselwirkung der Freiheit und der Natur.“

fortschreitenden Ausbildung wird auch ihre Selbsttätigkeit weiter ausgebildet. Einen Augenblick erreicht sie, wo Gehalt und Form, Gesetz und Eigentümlichkeit in freier Vereinigung und gleichmäßig vollständiger Ausbildung miteinander bestehen können<sup>1</sup>. Das Gesetz wird aus natürlicher Neigung aufgenommen und befolgt. Aber die Herrlichkeit dieses Augenblickes ist mit einem tiefen Fall unzertrennlich verbunden. Die Herrschaft des gesamten menschlichen Triebes führt zwar bis zur Ausbildung höchster Selbsttätigkeit, aber zugleich auch zu deren Niedergang. Denn die unendliche Fülle der Natur kann in ihrem organischen Entwicklungsverlauf nicht stehenbleiben, sie überschreitet das gegenseitige Maß, und Entartung ist die Folge. „Der Trieb fängt an mit Natur und endigt in Natur. Nur in der Mitte vereinigt er die Natur mit dem Menschen“<sup>2</sup>. So führt die unzertrennliche Mischung von Menschheit und Tierheit, der Trieb als mächtiger, aber blinder Führer ebenso zur höchsten Objektivität der Antike wie zu deren Verfall. Gerade umgekehrt ist das Verhältnis in der modernen Dichtung. Dort hat die Freiheit das Übergewicht über die Natur. Diese von der Natur abgesonderte Freiheit tritt als „Absicht“ auf, sie zerspaltet den Menschen, isoliert seine höhere Natur, die Sinnlichkeit wird unterdrückt oder sucht sich zu empören. Die Folge der Isolierung, der Zerreißung von Sinnlichkeit und Geistigkeit ist steigende Disharmonie. Jetzt herrscht das Subjektive im Sinne der Absicht im Gegensatz zur organisch sich entwickelnden Menschheit (Natur); Begriffe lenken, nicht der Trieb. Die Geschichte der Dichtung ist nicht mehr ein Ganzes, sondern eine Reihe auseinandergefallener Stücke ohne Zusammenhang. Die Künstler führen eine isolierte Existenz, Philosophie und Poesie werden vermischt.

Aber die Einheit der Geschichte ist durch das metaphysische Prinzip der Wechselwirkung von Freiheit und Natur nicht hinreichend begründet. Zunächst ist nicht einzusehen, aus welchen inneren Gründen es in der Universalgeschichte überhaupt zu diesem radikalen Umschwung von natürlicher zu künstlicher Bildung kommen muß. Außerdem ist das leitende Prinzip für die antike Geschichte ein gänzlich anderes als für die moderne. Die Antike vollführt eine organische Kreisbewegung, die in sich selber zurückkehrt. Für die Moderne wird das teleologische Prinzip des 18. Jahrhunderts zu Hilfe genommen. Sie strebt nach „Perfektibilität“. Ihre Bildungsgeschichte ist trotz aller Wirrnisse auf die Vervollkommnung ausgerichtet. Aber der teleologische Gedanke, der noch in LESSINGS und KANTS Geschichtsbild den Leitfaden bildete, wird für SCHLEGEL widerspruchsvoll. Einmal scheitert er an dem Faktum der Ungleichheit der Fortschritte,

<sup>1</sup> Vgl. MINOR I, S. 132.

<sup>2</sup> Ebenda, S. 22.

„der Divergenz in dem Grade der Ausbildung der verschiedenen Bestandteile der Bildung, der Rückfälle und des Stillstandes“. Geht SCHLEGELS Glaube an „notwendige Stufen der inneren Entwicklung“ auch so weit, daß er für die Geschichte der Menschheit einen Newton voraussieht, der aus dem allgemeinen Gesichtspunkte heraus, ohne die Einzelheiten zu verfälschen, den künftigen Gang der menschlichen Bildung vorausbestimmen kann, so zweifelt er dennoch daran, ob „die unendliche Perfektibilität allein ein hinreichendes Prinzip der Geschichte der Menschheit sei“<sup>1</sup>. Warum reicht aber das teleologische Prinzip als Leitmotiv der Geschichte nicht mehr aus? Weil die gesetzmäßige Norm weder als rational geltender Wert, noch als intelligibles Substrat dem Geschichtsprozesse unterlegt wird, sondern erst im Laufe der fließenden Geschichte in einem Zeitaugenblicke verwirklicht wird. Vervollkommnung besteht also nur als ein entleertes, formales Prinzip. Ihre inhaltliche Erfüllung kann, — da sie nun einmal geschichtlich relativiert, dennoch aber ihre Gültigkeit behalten soll, — nur aus dem Geschichtsprozesse selber und seiner immanenten Bewegung entnommen werden. Anders ausgedrückt: das teleologische Prinzip, wenn es nicht gänzlich aufgegeben werden soll, kann nicht aus dem überzeitlichen Wesen der Vernunft abgeleitet werden, sondern die Geschichte selber muß es in ihrem Verlaufe notwendig hervorbringen. So sehen wir FRIEDRICH SCHLEGELS frühe Geschichtsansicht in mancherlei Zwiespalt befangen. Die klassische Anschauung der schönen Gestalt kämpft mit der romantischen Sehnsucht nach dem Unendlichen, die auflöst statt begrenzt, die das Wirkliche dem Möglichen aufopfert. — Verschiedene Umstände treffen denn auch zusammen, um den Schwerpunkt endgültig von der objektiven Begrenzung in die subjektive Sphäre des Möglichen zu verlegen. Gehen wir von dem geschilderten Ideenzusammenhang selber aus! Die Geschichte brachte die endgültig verlorene Gesetzlichkeit der griechischen Schönheit und die Zerrissenheit, aber bis ins Unendliche vervollkommnungsfähige Zerrissenheit der Moderne hervor. Worin anders aber sollte die Vervollkommnung liegen als in einer Versöhnung antiken und modernen Wesens! Man darf nicht vergessen, daß die Beschäftigung mit der Antike aus modernen Nöten geboren war, um mit Hilfe eines bewunderten Urbildes diese Nöte überwinden zu können. Bevor SCHLEGEL die antike Forschung überhaupt begonnen hatte, bezeichnet er schon dem Bruder gegenüber die Vereinigung des Antiken und Modernen als das Ziel der modernen Geschichte. Nachdem aber einmal der selbständige Wert der Moderne erkannt war, — das Streben der Freiheit nach unendlicher Realität gleichberechtigt neben dem un-

<sup>1</sup> Vgl. MINOR II, S. 53 ff.

endlichen Streben der Natur nach endlicher Realität bestehen darf, — soll der „Standpunkt und die Bedingungen der absoluten Identität der Antiken und Modernen, die war, ist oder sein wird“<sup>1</sup>, gefunden werden. Die Bildungsgeschichte der Moderne stellte „nichts anderes dar als den steten Streit der subjektiven Anlage und der objektiven Tendenz des ästhetischen Vermögens und das allmähliche Übergewicht des letzteren“<sup>2</sup>. In ihrer steten stufenmäßigen Vervollkommnung ist sie auf die Zukunft ausgerichtet. Die Betrachtung der urbildlichen Antike schließt mit dem Hinweis auf die Zukunft ab, die die Vereinigung des Antiken und Modernen verwirklichen soll. Die Verbindung der Herrschaft der Freiheit mit der Anschauung des Urbildes bestimmt die geschichtsphilosophische Perspektive für den weiteren Geschichtsverlauf. „Ich meine die große moralische Revolution, durch welche die Freiheit in ihrem Kampf mit dem Schicksal endlich ein entscheidendes Übergewicht über die Natur bekommt. Dies geschieht in dem wichtigen Moment, wenn auch im bewegenden Prinzip, in der Kraft der Masse die Selbsttätigkeit herrschen wird; denn das lenkende Prinzip der künstlichen Bildung ist ohnehin selbsttätig. Nach jener Revolution wird nicht nur der Gang der Bildung, die Richtung der ästhetischen Kraft, die Anordnung der ganzen Masse des gemeinschaftlichen Produktes nach dem Zweck und Gang der Menschheit sich bestimmen, sondern auch in der vorhandenen Kraft und Masse der Bildung wird das Menschliche das Übergewicht haben“<sup>3</sup>. Einfacher ausgedrückt: Die Freiheit wird nicht mehr isolierte Absicht sein, sondern mit der Natur wieder verbunden auch das lenkende Prinzip der Natur sein, nicht nur deren Dienerin wie in der Antike. In dieser ideengeschichtlichen Weise spielt sich bei FRIEDRICH SCHLEGEL die Verschiebung der objektiven Norm in das subjektive Reich grenzenloser Möglichkeiten ab, dessen wesensmäßigen und sozialen Hintergrund wir früher aufzuweisen versuchten. Für die entbundene, in disharmonischer Einsamkeit freischwebende romantisch-gesellige Einzelexistenz wurde die Zukunft der Bestimmungsgrund für die geschichtliche Ansicht. Hier ließ sich das Geschäft der Auflösung und Verbindung am ehesten vollziehen, weil niemand einen rechtlich begründeten Einspruch erheben konnte. Der gewaltige Eindruck der GOETHESchen Dichtung schien diese Ansprüche auf die Zukunft zu bestätigen. Noch gab es kein Verständnis, geschweige denn eine Theorie der beginnenden neuen Kunst. Die Weltgeschichte schien in eine neue,

<sup>1</sup> Ath. 149.

<sup>2</sup> Vgl. MINOR I, S. 171ff. Die Entwicklung vollzieht sich innerhalb der Moderne in drei Stufen: Auf die Ausbildung einseitiger Nationalcharaktere folgt die subjektive Nachahmung der Antike und schließlich die wahre Objektivität.

<sup>3</sup> MINOR I, S. 116.

entscheidende Phase zu treten. Durch FICHTE wurde dann das grenzenlose Schweifen ins Unendliche legitimiert. Seit die Wissenschaftslehre geschrieben war, stand neben dem klassischen Bekenntnis zur schönen antiken Gestalt das Evangelium der nur im unsichtbaren Prozeß gegenwärtigen geistigen Freiheit. Von dieser Freiheit aus sollte in FRIEDRICH SCHLEGELS Sinn erst die ganze Fülle der Menschheit als Natur wieder aufgenommen und bestimmt werden. Die Ausbildung romantischer Geselligkeit löste sich dann völlig von den „naturgesetzlichen“ Gebundenheiten der bürgerlichen Gesellschaftsordnung und lebte von der Illusion des isolierten Geistes, der das Unendliche im universalen Spielraum grenzenloser Möglichkeiten im niemals beendigten Reflexionsprozeß zu leben, darzustellen und zu deuten glaubte. Entsprechend jener sozialen und ideengeschichtlichen Umbildungen verschiebt sich die Denkweise. Das objektiv-organisch, ästhetisch-gegenständliche Denken wird durch das zyklische, sich stets von neuem organisierende und desorganisierende philosophische Denken abgelöst. Die Philosophie wird dabei zunächst gänzlich undogmatisch von der Sphäre des Subjektes her betrachtet<sup>1</sup>. Philosoph kann man in den Prozessen des Geistes werden. Glaubt man es zu sein, so ist man es schon nicht mehr<sup>2</sup>. Entsprechend dieser dynamischen Denkart des Philosophierens geht die Philosophie nicht auf ein bestimmtes Resultat aus, sondern bewegt sich im Kreise, hat zyklischen Charakter, fängt in der Mitte an<sup>3</sup>. Sie muß sich immer von neuem organisieren und desorganisieren und kann sich nicht bei einem feststehenden Systeme beruhigen<sup>4</sup>. Ganz im Sinne eines historischen Relativismus entscheidet die Widerlegung eines philosophischen Systems nicht über seinen Wert<sup>5</sup>, aber andererseits sind wieder die einzelnen Systeme „notwendige Fortschritte der stufenmäßigen Annäherung zum Ziel“. So wie die gegenständlich-systematische Philosophie in dem Prozeß des Philosophierens wieder aufgelöst wird, wird auch die ästhetisch objektive Normierung durch den Vorgang des Dichtens und Bildens selber zerstört. „Nicht die Kunst und die Werke machen den Künstler, sondern der Sinn und die Begeisterung und der Trieb“<sup>6</sup>. Kunstgeist und Kunstwerk werden identifiziert; das bildnerische Vermögen mit dem gebildeten Objekte verwechselt. Die romantische Poesie wird das Schlagwort, in dem sich diese isolierte Haltung einer freischwebenden ästhetischen Geistigkeit ausdrückt. Grenzen und Bindungen sind weggefallen. Als oberstes Gesetz erkennt die romantische Poesie an, „daß die Willkür des Dichters

<sup>1</sup> Vgl. Ath. 413, 220.

<sup>3</sup> Vgl. Ath. 43, 84.

<sup>5</sup> Vgl. MINOR II, S. 117.

<sup>2</sup> Vgl. Ath. 54.

<sup>4</sup> Vgl. Ath. 304.

<sup>6</sup> Lyc. 63.

kein Gesetz über sich leide“<sup>1</sup>. Sie ist keine aufweisbare neue Gattung oder Form ästhetischer Gestaltung, sondern die unumschränkte Verherrlichung des frei phantasierenden Kunstgeistes, der „über nichts in Affekt geraten und ohne Veranlassung phantasieren kann“<sup>2</sup>. Ihr Reich ist das der Zukunft als Reich unbegrenzter Möglichkeiten. Denn da sie die metaphysische Lehre von dem unendlichen Kunstgeiste selber ist, so gibt es kein Ende der Gestaltungen für sie, ja es ist „ihr eigentlichstes Wesen, daß sie ewig nur werden, nie vollendet sein kann“. Aber sie steht auch in keinem eigentlichen Gegensatz zur Vergangenheit. Das Beste an den Kunstwerken vergangener Zeiten ist die von zufälligen Formen befreite Herrlichkeit des absoluten Kunstgeistes, d. h. die romantische Poesie. „In einem gewissen Sinne ist oder soll alle Kunst romantisch sein.“ Da sie nicht gegenständlich bestimmbar ist, läßt sie sich nicht mit anderen Künsten vergleichen; vielmehr ist sie den historisch bestimmbareren Künsten, „was der Witz der Philosophie und die Gesellschaft, Umgang, Freundschaft und Liebe im Leben ist“. Somit die Einheit stiftend in den unübersehbaren Reichtum der Kunstdenkmäler, in die unendlichen Möglichkeiten der Zukunft in kontinuierlicher Vervollkommnung hinweisend, steht sie auch in keinem wesensmäßigen Gegensatz zur Klassik. Vielmehr eröffnet sie sich selber durch unendliches Organisieren und Vereinheitlichen (auf den Vorgang wird abgezielt, nicht auf das Ergebnis) „die Aussicht auf eine grenzenlos wachsende Klassizität“. Wenn auch scherzend, so doch in sehr bezeichnender Weise, schreibt FRIEDRICH SCHLEGEL an seinen Bruder, daß er ihm die Erklärung des Wortes romantisch nicht senden könne, da sie 125 Bogen umfassen würde. Romantisch, das ist für ihn die Formel, in der der unendliche Spielraum des geistig Möglichen nach seiner ästhetisch künstlerischen Seite hin als eine unendliche Totalität angeschaut werden soll. Es ist nicht zufällig, daß die Frühromantik ihre Ideologie der Möglichkeit gerade vorwiegend auf den ästhetischen Bereich übertrug. Denn die ästhetische Lebenseinstellung ermöglicht die weitliegendsten Kombinationen, ohne daß man sich entscheiden müßte. Sie hat die Hindernisse der realen Welt hinter sich gelassen und kann nach Belieben schalten und walten. Es gibt für sie weder eine sachliche Verpflichtung, noch eine tatsächliche Hemmung, die sie an dem Geschäft der Auflösung und Verbindung des Aufgelösten verhinderte. In ihr ist alles möglich, zumal dann, wenn sie sich die Verwirklichung im ästhetischen Gebilde für die Zukunft vorbehält. „Liebe und Glauben, die einst Künste und Wissenschaften werden müssen“<sup>3</sup>. In dem Worte „einst“ liegt der ganze genießende Leichtsinn möglichen Lebensformen gegenüber,

<sup>1</sup> Vgl. auch im folgenden Ath. 116.

<sup>2</sup> Ath. 433.

<sup>3</sup> Lyc. 16.

die man zwar nicht ablehnt, aber denen gegenüber man sich in Reserve verhält, um von dem unendlichen Kunstgeiste nichts der beschränkten Wirklichkeit aufzuopfern<sup>1</sup>. So wird denn auch die unter dem Einflusse FICHTES ethisch konzipierte Bildungsidee, die ursprünglich noch im Sinne KANTS Gesetz und Freiheit unlösbar miteinander verkettete, nach Maßgabe der ästhetischen Lebenseinstellung in die Lehre von der Willkür des Genies umgewandelt (vgl. Teil I, 4. Kapitel). An SCHLEIERMACHER, NOVALIS und FRIEDRICH SCHLEGEL sieht man deutlich, wie die übernommenen ethischen Probleme ihre normative Geltung verlieren und ihr objektiver Charakter als Menschheitsgesetz durch die Lehre einer Vielzahl freier Individualitäten und durch die genialische Selbstbestimmung der einzelnen Individualität relativiert wird. Ursprünglich standen für FRIEDRICH SCHLEGEL Religion und Kunst noch im Dienste der Sittlichkeit. Die ästhetischen Sitten konnten zur Beherrschung der Leidenschaften dienen und die Tugend vorbereiten<sup>2</sup>. Er bekämpft den „Mysticism der Gesetzesfeindschaft“, die Lehre „von der gesetzgebenden Kraft des moralischen Genies“<sup>3</sup>. Die Religion eines Individuums wird „durch das Maß seiner wirklichen Moralität“, „durch den Grad seiner Annäherung zum Ziel der Sittlichkeit“ bestimmt<sup>4</sup>. Unter dem Einflusse der romantischen Geselligkeit, der Verbindung der FICHTESchen Freiheitslehre mit der GOETHEschen Bildungsidee und durch die Übertragung des Bildungsgedankens in die ästhetische Sphäre wird dann die Lehre von der gesetzlichen Freiheit durch die von der Willkür des Genies, die Lehre von der reinen Menschheit durch die von der Individualität, die Lehre von der Bestimmung der Kunst und der Religion durch die Sittlichkeit durch die von der Bestimmung der Sittlichkeit durch den Kunstgeist abgelöst. Die geistesgeschichtliche Wandlung von der objektiven Form zur subjektiven Unendlichkeit findet — und damit kehren unsere Darlegungen zu ihrem Ausgangspunkt zurück — auch ihren Ausdruck im Verhältnis zur Geschichte. Geschichte, soviel ergab sich aus den bisherigen Darlegungen, sah FRIEDRICH SCHLEGEL in seiner frühromantischen Epoche aus dem Aspekte der Zukunft. Die in die Zukunft hinaus projizierten grenzenlosen Möglichkeiten wurden dann erst nachträglich im Vergangenen wiedergefunden. Die Geschichte überhaupt wurde damit das Reich des Möglichen, das neue Medium für die Unendlichkeit des Geistes. Es gab für die Vielfalt romantischer Individualitäten nicht mehr den Geist an sich, als gesetz-

<sup>1</sup> CARL SCHMITT weist mit Recht auf die ästhetische Grundfunktion des romantischen Bewußtseins hin, aus der die Haltung des sich Reservierens verstehbar hervorgeht. CARL SCHMITTS Identifizierung der romantischen Struktur mit der okkasionalistischen scheint mir freilich daraus nicht zu folgen.

<sup>2</sup> MINOR II, S. 9, 10.

<sup>3</sup> Ebenda, S. 90.

<sup>4</sup> Ebenda, S. 105.

hafte, von der Idee aus bestimmte Totalität; sondern „eine Größe und Schönheit für jedes Klima“. Der Geist war „biegsam“ geworden, um die Fülle der Natur noch in sich aufnehmen zu können; die Geschichte der Schauplatz, auf dem die Geister ihre Feste feierten. Aber während so die Geschichte mit ihren zahllosen Stufen, Übergängen, Wandlungen und Widerstreiten Gelegenheit bot, das Gesetz in Einzelwesen und Einzelkulturen aufzulösen, wobei freischwebend, jeder sich mit jedem unverbindlich, oft rein genießend, um sich zu „stimmen“, in Verbindung setzte, war doch andererseits der gegenwärtige Standpunkt, von dem aus die Romantiker die Geschichte relativierten, nicht in den Umkreis ihrer Betrachtungen einbezogen. Es gab nicht das Erlebnis der Relativität der eigenen Situation und des eigenen Standortes. Die frühromantische Geschichtseinstellung ist voller Optimismus für die Zukunft. Ihre losgelöste Geistigkeit setzte sich selbst absolut, ohne zunächst den Illusionscharakter dieses Erlebnisses zu durchschauen. Weil die Romantiker ihre losgelösten esoterischen Ich-Du-Beziehungen als schlechthin grenzenlos und alles umfassend, mit dem Möglichen das Wirkliche, mit dem Bildnerischen das Gebildete, erfuhren, konnte die teleologische Geschichtsbetrachtung des 18. Jahrhunderts weiter nachwirken. Bei allem Eigenwert vergangener Perioden ordnen sie sich doch wieder auf die Gegenwart hin, die in der vollkommenen Freiheit des Geistes den Anfang vom unendlichen Ende, die „progressive Universalpoesie“ bedeutet. Wir finden dieses Verhältnis bei FRIEDRICH SCHLEGEL sowohl in Hinsicht auf Poesie, als auch auf Philosophie und Religion. Die vergangene Poesie ist gleichsam die noch nicht bewußt gewordene romantische; jetzt beginnt unter der Leitung der Kritik und des philosophischen Bewußtseins die progressive Universalpoesie. Philosophische Systeme konnten zwar nebeneinander bestehen, waren aber doch „notwendige Fortschritte der stufenmäßigen Annäherung zum Ziel“. Schon früh 1797 wird in derselben Weise die Religion aufgefaßt. Die Menschheit durchläuft verschiedene Stufen von der Zähmung der Tierheit bis zur Freiheit. Für jede muß es „eine eigene Religion geben“. Es besteht ein positiver Wert des Katholizismus darin, daß er diesen Ansprüchen auf historische Universalität Genüge leistet. Er bemüht sich „allen Alles sein zu wollen und für jede Stufe der sittlichen Kultur vom Halbtier bis zum Weisen auf angemessene Art zu sorgen“<sup>1</sup>. Die Religion spielt in diesem Stadium noch keine Rolle für die Konstituierung der romantischen Gedankenwelt. Sie wird historisch-relativ gesehen. Der Kunstgeist ist es, der zunächst die geeignete Grundlage für die romantische Ideologie bilden kann, deren sozialen Hintergrund und geschichtsphilosophischen

<sup>1</sup> MINOR II, S. 106.

ideengeschichtlichen Zusammenhang wir an FRIEDRICH SCHLEGELS Gedankengängen aufzuweisen versuchten.

Fassen wir in Kürze die Ergebnisse zusammen. Die Antike war im klassischen Geist von der gestalteten Idee aus aufgefaßt worden (wobei freilich der Ursprung dieser antiken Forschung ein romantischer war); aber die „Kunstgesetze der reinen Vernunft“, wie sie in den Griechen anschaulich geworden waren, waren das Ergebnis eines geschichtlich-organischen Prozesses. Die ideengeschichtliche Richtung auf eine Synthese der gestalthaften Antike mit der unendlichen Moderne, der Eindruck der GOETHEschen Dichtung, die soziale Auflösung und Verbindung einsamer literarischer wurzelloser Existenzen bewirkten eine zunehmende Verschiebung von der Objektivität der Antike zur Subjektivität der Moderne, die einmal die Lebenselemente der Natur in Geist verwandelt, das andere Mal diesen Geist seiner normativen und gesetzmäßigen Seite nach aufzulösen strebt und lebendig fließend machen will. Alle diese Zusammenhänge verbinden sich in der Ausbildung von Individualität und Geselligkeit und der Übertragung romantischer Lebensbeziehungen auf den Bereich geschichtlichen Werdens. Die Vielfalt historischer Augenblicke wird gesehen; aber stufenmäßig auf die absolut erlebte romantische Gegenwart angeordnet, die den Ausblick in die unbegrenzte, mögliche Zukunft enthält und alle entgegengesetzten Elemente miteinander verbinden soll.

### 3. Friedrich Schlegels frühromantische Religions- und Kunstphilosophie.

Wir versuchten zu zeigen, wie FRIEDRICH SCHLEGELS Ideenentwicklung eine zunehmende Verschiebung vom objektiv gegenständlichen Pol zum freischwebenden subjektiven darstellt, eine Verschiebung, deren letzte bewegende Gründe in der sozialen und der seelischen Lebenssituation des romantischen Kreises zu suchen sind. In der weiteren Darstellung haben wir diesen Vorgang bis zu den letzten ideengeschichtlichen Konsequenzen, zu denen er gelangt ist, zu verfolgen. Die Auflösung der gegenständlichen Formen der geistigen Welt im unendlichen Geiste gelangte in eine neue Phase, als die Religion aus ihrer historischen Betrachtbarkeit in die ideologische Sphäre romantischer Welt- und Menschenansichten gehoben wird (vgl. Teil I, 3. Kapitel). Die religiösen Gedanken von SCHLEIERMACHER und NOVALIS verbanden sich mit der GOETHE-FICHTEschen Bildungsidee FRIEDRICH SCHLEGELS. Wir müssen darstellen, in welcher Weise die romantische Ideologie durch diese neue Verbindung eine neue Gestalt

annimmt. Sucht man die Stufen der Versubjektivierung in FRIEDRICH SCHLEGELS Bildungsgang zu systematisieren, so ergibt sich folgende Einteilung: erste Stufe Objektivität der Antike, zweite Stufe Verbindung mit dem FICHTESchen Ethos, dritte Stufe Umbildung nach Maßgabe einer ästhetischen Lebensform in den romantischen Universalgedanken, vierte Stufe Mystifizierung der romantischen Bildungslehre. Diese Mystifizierung hat uns zu beschäftigen. Solange FRIEDRICH SCHLEGEL, die Religion in ihrer stufenmäßigen Ausbildung, als „Supplement der Bildung“, auf kritischen Idealismus hinführend, betrachtete, und das FICHTESche Freiheitsgesetz mit der antiken Schönheitsnorm zu verbinden suchte, war ihm Mystik zuwider. „Welche Knechtschaft“, sagt er 1797, „ist gräßlicher als die mystische? Jede förmliche Knechtschaft hat doch Grenzen, jene ist eine bodenlose Tiefe, unendlich wie das Ziel, nach dem sie strebt, und die Verkehrtheit, aus der sie entspringt“<sup>1</sup>; oder er spottet über den „Schafstall der an Mystik glaubenden Mitbrüder“<sup>2</sup>. Mystik ist ihm Verzicht auf Freiheit, Handlung, Kampf und Wirklichkeit, die Seligkeit im Traume, „sehr wohlfeil oder auch sehr teuer“ erkauft. Die Ablehnung der Mystik ist in diesem Stadium SCHLEGELScher Entwicklung in der wachgehaltenen Spannung zwischen Subjekt und Objekt begründet. Antikes und modernes Wesen sollten durchdrungen werden; der Geist sich seine Unendlichkeit in dem steten Wechsel streitender Gedanken erzwingen, nicht aber sich in seine eigene, bodenlose Tiefe verlieren. Der bewegte Prozeß, in dem der Geist zu sich selber kommt, ist die progressive Bildung. In ihrer Richtung auf die Zukunft war sie „der Anfang der modernen Geschichte“; andererseits aber schließt sie an schon ausgebildete Bildungsstufen, vornehmlich des Christentums sich an, so daß die Doppelstellung des Christentums als antiquarische abgetane Historie und als „angefangenes Faktum“, als Ausgangspunkt einer neuen Welt entsteht. Das Wesen dieser progressiven Bildung haben wir schon gekennzeichnet. Sie sucht alles zu umfassen, alles aufzulösen und alles zu verbinden. Die Geschichte, von dem Aspekt der Zukunft aus gesehen, ist der Schauplatz ihrer verwirrenden Tätigkeiten. Sie will das Antike und das Moderne vereinigen. Aber sie löst die geformten Gestaltungen auf, da es ihr auf den reinen Kunstgeist ankommt, der sie hervorbringt. Wenn sie über sich selbst phantasiert, tritt sie in eine erhöhte, potenzierte Tätigkeit. Alles verwandelt sich ihr in Individualität; sowohl jede einzelne künstlerische und philosophische Bildung wie auch das Ganze der Philosophie und Poesie. „Sinn für Poesie und Philosophie hat der, für den sie ein Individuum ist“<sup>3</sup>. Aber auch die

<sup>1</sup> MINOR II, S. 88.<sup>2</sup> Ebenda, S. 98, vgl. auch Ath. 398.<sup>3</sup> Ath. 415.

großen Bildungsindividuen Poesie und Philosophie werden gleichsam noch einmal individualisiert. Jeder Mensch trägt „seine eigene Poesie in sich“<sup>1</sup>. Jedoch nicht nur das Reich des Geistes, sondern auch das im Geist begründete Reich der Natur wird gleichfalls individualisiert<sup>2</sup>. Aber indem der ungeheure Bereich des geschichtlich Möglichen sich in die Vielfalt der Individualitäten, Menschen, Gedichte, Werke, Projekte, Systeme verwandelt, wird die Nötigung zur Einheit um so dringlicher. Das, was soeben erst aufgelöst, durcheinandergemischt wurde, soll nun wieder in Eines zusammengenommen werden. In dem besonderen Menschen ist die ganze Menschheit gegenwärtig<sup>3</sup>; in dem einzelnen Gedicht der Organismus der gesamten Kunst; „alle Werke sind ein Werk, alle Künste eine Kunst, alle Gedichte ein Gedicht“<sup>4</sup>. Die Einheit des Geistes soll sich gerade durch die in Myriaden durcheinander gemischter Individualitäten aufgelöste Welt darstellen. Die eigengesetzlichen Bereiche des Geistes werden in so enge Verbindung miteinander gebracht, daß dadurch ihre Eigengesetzlichkeit aufgehoben wird. „Alle Kunst soll Wissenschaft, und alle Wissenschaft soll Kunst werden. Poesie und Philosophie sollen vereinigt sein“<sup>5</sup>. Auflösung und Mischung, Vertauschung und Vereinigung, Lösung und Bindung sind die sich gegenseitig fordernden Vorgänge, mit denen die isolierte freischwebende Existenz ihre Welt- und Geschichtsherrschaft im Sinne des Möglichen ausübt. Diese Lebensform des romantischen Kreises suchte FRIEDRICH SCHLEGEL nicht nur geschichtsphilosophisch, sondern auch religionsphilosophisch zu unterbauen. Die aufgelöste geistige Welt, deren objektive Einheit sich nicht mehr begründen ließ, erfüllte sich ihm mit einer Unzahl von „Göttern“. „Götter“ waren einmal die in der Mitte eines Menschen wirksamen Weltkräfte, Ideen als unendliche, immer in sich bewegliche göttliche Gedanken<sup>6</sup>, die von der Natur gereinigten geistigen Gehalte, ob sie nun Ideale<sup>7</sup> oder von ihrem irdischen Anteile befreite Vorstellungen heißen<sup>8</sup> oder „Projekte“, die aus unserem „Innersten“ entspringen<sup>9</sup>. „Alle Tätigkeit, die nicht von den Göttern ausgeht, ist des Menschen unwürdig.“ Göttlich sind aber auch die sichtbaren Gestaltungen des unendlichen Menschengeistes, Poesie und Philosophie als unendliche Individuen und die ganze Vielfalt ihrer individuellen Bildungen und Anschauungen. Denn eben diese schroffe Trennung von Subjekt und Objekt wird in Hinsicht auf das Unendliche aufgegeben<sup>10</sup>. Dieses erscheint in seiner Fülle ebenso in allen natürlichen Dingen, wie auch in der letzten Tiefe

---

<sup>1</sup> MINOR II, S. 338.

<sup>4</sup> Ebenda, S. 426.

<sup>7</sup> Vgl. Ath. 406.

<sup>10</sup> Vgl. MINOR II, S. 335.

<sup>2</sup> Vgl. Id. 47; Id. 60.

<sup>5</sup> Lyc. 115.

<sup>8</sup> Vgl. MINOR II, S. 329.

<sup>3</sup> Vgl. MINOR II, S. 339.

<sup>6</sup> Vgl. Id. 10, 17.

<sup>9</sup> Ebenda, S. 337.

einer Menschenseele<sup>1</sup>. Die Unendlichkeit des menschlichen Geistes teilt sich wie eine aufschießende Wassermasse in eine Unzahl einzelner Tropfenbildungen, womit nicht nur die menschlichen Einzelwesen gemeint sind, sondern auch die zahlreichen Bildungen, die sie aus der Tiefe des Unendlichen heraus darstellen können. So verwirren sich Menschheit und Göttlichkeit; einmal sind die menschlichen Dinge göttlich, weil sie aus der Unendlichkeit des Geistes stammen; andererseits aber auch alle Götter als Weltkräfte, Ideen, Projekte, Systeme, Individuen oder, wie immer sie genannt werden mögen, menschlich, weil der unendliche Geist, der sie hervorbringt, der Geist der alles umfassenden Menschheit ist<sup>2</sup>. In dieser religionsphilosophischen Ansicht FRIEDRICH SCHLEGELS besteht also zunächst die größte Mannigfaltigkeit durcheinandergemischter vertauschbarer subjektiver und objektiver Bildungen und Gebilde, Mannigfaltigkeit der Endlichkeiten aus dem Unendlichen heraus, in das sie immer wieder zurückgenommen werden sollen; andererseits aber auch die letzthin mögliche Einheit, indem im unendlichen Geiste alle diese Götter, Ideen, Systeme, Projekte, Ideale, Weltkräfte, Individuen mitinbegriffen sind. Die letzte Chiffre für diese übergreifende personale Geistes-einheit ist der werdende Gott. Das unendliche Wesen, niemals an sich anschaubar, stellt sich nur im Werden, in der Fülle seiner göttlichen Vielfältigkeiten dar<sup>3</sup>. Gott ist der „Abysus von Individualität, das einzig unendlich Volle“, das „schlechthin Ursprüngliche und Höchste, also das Individuum selbst in der höchsten Potenz“<sup>4</sup>. Die Geschichte als das ewige Werden in ihrer immer fortschreitenden Universalität ist die Darstellung Gottes. Die in der Geschichte gewordene Menschheit wird als eine große Person (besser Überperson) aufgefaßt. „In dieser großen Person der Menschheit ist Gott Mensch geworden“<sup>5</sup>. Diesen unendlichen Menschheitsgott in irgendeiner seiner Formen endgültig auffassen zu wollen, ist ein müßiges Beginnen. Ein Begriff von Gott ist unmöglich<sup>6</sup>. Aber überall kann das Göttliche in seinen bedeutungsreichen Erscheinungen angeschaut werden, und jede dieser Anschauungen ist eine eigene und originelle<sup>7</sup>. So geht die Lehre von der „Unendlichkeit des menschlichen Geistes“, der „Göttlichkeit aller natürlichen Dinge“ und der „Menschlichkeit der Götter“ in die SCHLEIERMACHERSche von der subjektiven Anschauung des Universums über, nur daß dieses Universum hier kein All, sondern eine Person ist<sup>8</sup>. —

<sup>1</sup> Vgl. Id. 44.      <sup>2</sup> Vgl. MINOR II, S. 335.      <sup>3</sup> Ebenda, S. 335.      <sup>4</sup> Id. 6, 47.

<sup>5</sup> Vgl. Id. 24.

<sup>6</sup> Vgl. Id. 15.

<sup>7</sup> Vgl. Id. 44, 13.

<sup>8</sup> Die Abhängigkeit von SCHLEIERMACHER ist unverkennbar. Nur daß das FICHTEsche Freiheitsgesetz, umgewandelt in den Geniegedanken, das ästhetische Element des freien Hervorbringens (Gott wird durch den Akt des Möglichen sichtbar gemacht,

Es liegt uns ob, diese religionsphilosophische Ansicht FRIEDRICH SCHLEGELS als Ausdruck der romantischen Lebenssituation zu verstehen. Die romantische Geselligkeit war einmal das Erlebnis der entbundenen, einzelnen, freischwebenden, isolierten Existenzen; zugleich aber auch kam diese isolierte Existenz erst in der innigsten und schmerzlichsten Verbindung mit anderen freischwebenden Existenzen zu dem Bewußtsein ihrer selbst. So erfuhr sie eine grenzenlose Fülle möglicher Lebensbeziehungen, zugleich aber auch eine illusionäre Einheit, da alle an dem der Realität beraubten Geist, wenn auch in verschiedener Weise, so doch gemeinsam Anteil zu nehmen glaubten. Die geistige Welt wird vergöttlicht. Das Organ des Möglichen, die Phantasie, wird zugleich das religiöse Organ<sup>1</sup>. Der Verstand wäre allzu rasch an seine Grenze geführt worden. Die entbundene Phantasie jedoch vermag das Bildnerische wie das Gebildete, das Mögliche wie das Wirkliche zu umfassen. Die religionsphilosophischen Ansichten FRIEDRICH SCHLEGELS, nicht minder wie die SCHLEIERMACHERS, der ihr geistiger Urheber ist, sind eine Deutung dieser Lebenserfahrung. Der Einzelne ist in das Unendliche hineingebildet, in das er immer tiefer zu graben sucht, ohne auf den Grund zu kommen. Er hat ja selber durch die Phantasie den Grund und die Grenzen vernichtet. Alles ist göttlich geworden, weil es außerhalb der Totalität des Geistes nur noch Wesenloses oder „Gemeines“ gibt. Der religiöse Lebensraum ist mit zahllosen vergöttlichten ästhetischen Bildungen erfüllt. Das Phantastische dieser Lebensdeutung wird durch ihren rauschhaften Enthusiasmus; ihre vielfältige Auflösung durch die Illusion einer imaginären Einheit alles Möglichen im unendlichen Geiste verdeckt. Innerhalb einer solchen Lebensform konnte für die Objektivität einer Lehre oder die Gebundenheit einer Kirche keinerlei Raum bestehen.

Wir haben nun im weiteren zu untersuchen, in welcher Weise FRIEDRICH SCHLEGEL diese im Anschluß an SCHLEIERMACHER in fragmentarischen Andeutungen ausgebildete Religionsphilosophie mit seinem Bildungsgedanken in Beziehung setzte. Dies geschieht durch eine Mystifizierung der Bildung. Die Religion wird „die allbelebende Weltseele der Bildung, das vierte unsichtbare Element der Philosophie, Moral und Poesie, welches gleich dem Feuer, wo es gebunden ist, in der Stille allgegenwärtig wohltut, und nur durch Gewalt und Reiz von außen in furchtbare Zerstörung ausbricht“<sup>2</sup>. Bildung war ja für FRIEDRICH SCHLEGEL die Verwandlung des Unendlichen in Endliches;

Id. 29) eine größere Rolle spielt. Die Verbindung mit dem romantischen Bildungsgedanken ist stets fühlbar. Freilich ließe sich auch an SCHLEIERMACHERS Religionsphilosophie um 1798—1799 die Lebensform des romantischen Kreises in ihrer religionsphilosophischen Überbauung darstellen.

<sup>1</sup> Vgl. Id. 8.

<sup>2</sup> Id. 4.

sich bilden hieß den Menschen als endliches Wesen durch die Verbindung mit Philosophie und Poesie zur Menschheit, d. h. in die Sphäre der Götter erheben. Indem die Religion die allbelebende Weltseele der Bildung wird, ist die Bildung von den objektiven Formen der Poesie und Philosophie, in denen im klassischen Sinne das Unendliche sich als geprägte Idee ausdrücken sollte, noch weiter entfernt worden und gleichsam ins Unsichtbare verlegt, so daß alles Sichtbare erst Bedeutung und Gewicht in seiner Beziehung auf das Unsichtbare gewinnt. Damit verändert sich die Stellung zur Mystik. Die Feindschaft gegen die Mystik entsprang aus der umgekehrten Haltung. Das unsichtbar Unendliche hatte nur Bedeutung und Gewicht, insofern es in endlichen Erscheinungen wirksam ist. Mystik war von da aus gesehen das quietistische Bemühen, den Prozeß der Erscheinung des Unendlichen im Endlichen in der gestaltlosen Tiefe des bloßen Fühlens und Erlebens zu verflüchtigen. Jetzt, im Stadium einer zunehmenden Auflösung, mit der sich eine um so größere Anbetung der Einheit des freischwebenden unendlichen Geistes verbindet, soll in der Vielfalt individueller Erscheinungen die unendliche Tiefe, deren Zeichen sie sind, den verlorengegangenen Zusammenhang der objektiven Welt ersetzen. „Diese Innerlichkeit, diese stille Regsamkeit alles Dichtens und Trachtens ist die wesentliche Anlage zur Religion oder vielmehr sie selbst“<sup>1</sup>. Indem so die unergründliche Tiefe des Unendlichen der letzte Beziehungspunkt wird, in dem alle Objektivität verankert wird, wird auch jede Beziehung des Menschen auf das Unendliche Religion<sup>2</sup>. Dabei löst sich wiederum die Möglichkeit einer solchen Beziehung auf das Unendliche in zahllose einzelne mögliche Beziehungen auf, von denen sich der Mystiker für keine bestimmte entscheiden kann, weil ihm diese objektive Bindung unerträglich wäre. Das ästhetische Prinzip des Möglichen wird auf die religiös gedeutete Bildungssphäre übertragen, und das mystisch verstandene Unendlichkeitserlebnis unbegrenzt möglicher Beziehungen zur Gottheit zerschlägt die Einheit der Religionsform in eine Unzahl individueller Kontakte zum alles umschließenden Geiste. Freilich wäre es falsch, Romantik mit Mystik zu identifizieren. Denn es besteht dieses unobjektive Erlebnis einer innerlichen Unendlichkeit nicht wie in aller mit Recht so benannten Mystik um seiner selbst willen. Es ist zwar das Erlebnis des „göttlichen Instinktes“, der „allbelebenden Weltseele“, des „lichten Chaos“, des „innersten Geistes“, aber ohne jede eigene Sprache. Es ist gleichsam das, was übrigbleibt, wenn man von der Bildung alles Objektive abgezogen hat. Jedoch ist dieses mystische Erlebnis der stillen inner-

<sup>1</sup> MINOR II, S. 322.

<sup>2</sup> Vgl. Id. 81.

lichen Regsamkeit des Unendlichen für sich allein betrachtet zu gegenstandslos und gestaltlos, um irgendeine Bedeutung gewinnen zu können. Diese erhält es erst in der Verbindung mit den großen Bildungsmächten Poesie und Philosophie, die den ungebundenen Weltgeist in ihre gebundene Form aufnehmen. Daher kann man zur Religion nur durch Philosophie oder Poesie gelangen<sup>1</sup>. Man muß durch die vielerlei objektiven endlichen Bedeutungszusammenhänge in das Unendliche „immer tiefer graben“<sup>2</sup>, bis man auf jenen Ungrund gekommen ist, der die universale Einheit aller objektiven Reiche erst aus sich entläßt. Entsprechend heißt es in dem Brief über die Philosophie an DOROTHEA: „Vielleicht tätest Du gut, von der Philosophie selbst auch nicht mehr zu erwarten, als eine Stimme, Sprache und Grammatik für den Instinkt der Göttlichkeit, der ihr Keim, und wenn man das Wesentliche sieht, sie selbst ist“<sup>3</sup>. SCHLEGEL macht gegen SCHLEIERMACHER, der die Religion als selbständige Größe neben die Bildungsreiche stellt, geltend, daß dadurch die Bildungsreiche entwertet würden. „Wenn man ihnen erst den innersten Geist aussagt, so ist das, was übrigbleibt, in der Tat von geringem Wert“<sup>4</sup>. Die „Harmonie des Ganzen“ soll durch die Religion konstituiert werden, indem man sie Moral, Philosophie, Poesie nicht als gleichberechtigte Macht beordnet, sondern zu dem Ursprungspunkte macht, der das, was in den objektiven Formen gebunden enthalten ist, noch ungebunden als Keim und Quelle enthält<sup>5</sup>. Daher wird ohne Poesie die Religion „dunkel, falsch und böse“, ohne Philosophie „ausschweifend in aller Unzucht und wollüstig bis zur Selbstentmannung“<sup>6</sup>. Poesie und Philosophie sind nur „verschiedene Sphären, verschiedene Formen oder auch die Faktoren der Religion. Denn versucht es nur, beide wirklich zu verbinden, und ihr werdet nichts anderes erhalten als Religion“<sup>7</sup>. Zusammengefaßt: einmal wird die Unendlichkeit des Bildungserlebnisses ins Mystisch-Religiöse umgedeutet. Von der in sich selbst wirkenden innerlichen Unendlichkeit aus gesehen wird alle objektive Deutung und Ansicht nur relatives Zeichen einer möglichen Vereinheitlichung, um in den Abgrund des Unendlichen bis zum „Zentrum“ immer tiefer graben zu können. Andererseits ist der Weg in dieses Unendliche hinein von den gebundenen Bildungsformen der Poesie und Philosophie abhängig, weil sie dem gestaltlosen religiösen Bildungserlebnis erst die Sprache und Grammatik verleihen. Nur durch die Artikulationen objektiver Bildungswelten hindurch ist das mystische Religionserlebnis möglich. Die SCHLEIERMACHERSche subjektive An-

<sup>1</sup> Vgl. MINOR II, S. 318; Id. III.

<sup>2</sup> Id. 30.

<sup>3</sup> MINOR II, S. 318.

<sup>4</sup> Ebenda, S. 311, Id. 14.

<sup>5</sup> Vgl. Id. 25, III; MINOR II, S. 327.

<sup>6</sup> Id. 149.

<sup>7</sup> Id. 46.

schauung des Universums wird mit dem GOETHE-FICHTEschen Erziehungs- und Bildungsgedanken verbunden.

Man kann die Entwicklung FRIEDRICH SCHLEGELS vom Objektiven zum Subjektiven, von der endlichen Erscheinung zur Unendlichkeit des Geistes, einem großen Opfergange vergleichen, in dem der Un-ergründlichkeit des Unendlichen von Stufe zu Stufe immer mehr geopfert wird, um die Lebenserfahrung des unendlichen Geistes von allen Schlacken und Widerständen gänzlich befreien zu können. Wenn aber das Sichtbare nur noch die Wahrheit einer Allegorie hat und es darauf ankommt, im Unsichtbaren zu leben<sup>1</sup>, wird auch das Individuum in seiner genialischen Selbstherrlichkeit bedroht. Zunächst wurde zwar die in den objektiven Formen gebundene Geistigkeit wieder in dem „Zentrum“, der „Mitte“ eines Menschen verankert. Das normierende Freiheitsgesetz wurde in die Selbstherrlichkeit der im Namen des Geistes regierenden Individuen aufgelöst. An die Stelle des kategorischen Imperativs der Pflicht trat der kategorische Imperativ der Genialität. Aber indem so das Individuum der isolierte Punkt wurde, von dem aus die gesamte Mannigfaltigkeit der geistigen Welt ihren Ursprung nahm, erlebte es zugleich seine grenzenlose Einsamkeit. Es stand dem unendlichen Geiste, der in ihm lebte und den es aussprechen sollte, zwar mit dem ganzen Vorbehalte der freien Willkür gegenüber; aber diese vermeintliche Herrschaft über ein so mächtiges Wesen war zu gewaltig, als daß sie nicht auf die Dauer drückend und unbequem empfunden wurde. Niemand wollte dem freischwebenden Individuum bei diesen Regierungsgeschäften zu Hilfe kommen. Zunächst mochte zwar nach der unmittelbaren Befreiung von naturwissenschaftlichen und normativen Gesetzen das Gefühl des Möglichen und Spielerischen, der ironischen Herrschaft und der witzigen Kombination, das der Vereinzelung und Vereinsamung übertönen. Aber nachdem die freischwebende Existenz sich selbst absolut gesetzt hatte und niemanden mehr über sich anerkannte, drängte es sie um so stärker nach der Verbindung und Vereinigung, damit das Unendliche in dem „Spiel der Mitteilung und der Annäherung“ alles erfassen und durchströmen sollte. Mochte aber das Pathos des Unendlichen im einzelnen noch so stark sein, so war es doch untrennbar verbunden mit dem Erlebnis des Endlichen, welches in dem Wechselspiel der freien geistigen Verbindung sich erst ins Unendliche erheben sollte. Der untülbare Erdenrest zog die unendliche Existenz immer wieder in die bloße irdische Begrenztheit zurück, so daß die unendliche Freiheit des Geistes oft mehr als eine Last, denn als eine Gnade empfunden wurde. Es war also nur ein Konsequenzverhältnis, wenn in der weiteren Ent-

<sup>1</sup> Vgl. Id. 2.

wicklung das Subjekt in Hinsicht auf den unendlichen Geist in den Hintergrund tritt. Die Verherrlichung des Überpersonalen ist das letzte Ergebnis eines zu Ende geführten Individualismus. Womit der individuelle Geist zu spielen glaubte, das spielt schließlich mit ihm; nicht er produziert die Fülle des Unendlichen, sondern die Fülle des Unendlichen produziert sich in ihm. Die Magie der Geselligkeit, ursprünglich das Mittel, um die Individualität in ihre höchste Potenz zu erheben, wird nun das übergeordnete Geheimnis, von dem aus der Einzelne erst seine Funktion erfahren kann. In dieser Wendung liegt nichts Unerwartetes. Denn selbst die von allen Banden befreite Individualität bedurfte der geselligen Verbindungen, damit sie den Gott hervorbringen und sichtbar machen konnte. Werden in der romantischen Lebensform die gegenseitigen Wechselwirkungen immer gesteigerter und lebensnotwendiger, so wird die gesellige Magie unentbehrlicher, letzter Lebenszweck. Die ideologische Betrachtung verschiebt sich in einem entsprechenden Sinne, und das aktive Verhältnis wird in ein passives umgewandelt. Die Geselligkeit hat sich so gesteigert, daß nicht mehr zu scheiden ist, was gegeben und was genommen wurde. Entsprechend bereitet in der Romantik die Ausbildung einer individualistischen Staatslehre den kollektivistischen Gedanken vor. Bei zunehmender Gradstärke der gegenseitigen Lebensbeziehungen wächst auch in jedem Einzelnen das Intensitätserlebnis des Ganzen. Es bedarf nur einer Übertragung des persönlichen Lebensprinzips auf das Gesamtgebilde, welches gemeinsam erzeugt wird, und der Einzelne, tief hineingeflochten in die Gesamtwirklichkeit, wird sich ohne Widerspruch mehr empfangend als handelnd auffassen. In dieser Weise wird der unendliche Geist die übergreifende Totalität, aus der heraus der Einzelne allein existieren kann. Damit aber die ideologische Interpretation dieser Lebenserfahrung möglich sei, mußte dem bisher Gestalt- und Bodenlosen eine eigene Substanz verliehen werden. Bisher war der Einzelne es, der ihm Sprache lieh und es sichtbar machte, indem er es in Poesie oder Philosophie verwandelte. Jetzt ist es das Ganze, das dem Einzelnen Sprache verleiht, wenn der Gott über ihn kommt, nicht wenn der Gott in ihm die Götter sichtbar hervorbringt. Es entspricht der ästhetischen Lebenshaltung, die sich hier religiös verstehen will, wenn die Substanz dieses Ganzen die Kunst wird. Freilich ist jetzt Kunst keinerlei objektive Gegenständlichkeit, noch nicht einmal die als Poesie gebundene Religion; sondern sie verwandelt sich in die metaphysische Weltkraft, die alles durchwaltet und belebt. Sie ist der Gehalt der unendlichen Totalität des Geistes. Indem die Kunst das erfüllte Absolute wird, das dem Einzelnen mit dem Unendlichen in Verbindung

setzt, wird entsprechend der Geistliche zum Künstler. Die Künstler haben zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen zu vermitteln<sup>1</sup>. Sie sind höhere Wesen, Brahminen, Angehörige einer höheren Kaste<sup>2</sup>, sie halten die „Ursammlungen der Menschheit“<sup>3</sup> ab. Sie stellen das höhere Leben des Menschen dar, weil sie einerseits die Aufgabe der Vermittlung des unendlichen Kunstgeistes übernehmen, andererseits selber vermittelt werden, d. h. die Vermittlungen sind, deren sich der Kunstgeist bedient, um sich in den Menschen auszusprechen<sup>4</sup>. Jeder dieser Künstler hat eine eigene Religion; denn in jedem von ihnen ist eine originelle Ansicht des Unendlichen gegenwärtig<sup>5</sup>. Die Poesie — denn diese wird mit der Kunst identifiziert — durchwaltet das menschliche Leben. „Was sind sie (die Gedichte) gegen die formlose und bewußtlose Poesie, die sich in der Pflanze regt, im Lichte strahlt, im Kind lächelt, in der Blüte der Jugend schimmert, in der liebenden Brust der Frauen glüht<sup>6</sup>?“ Die Erde ist ein „Gedicht der Gottheit“, „dessen Teil und Blüte auch wir sind“, „weil auch ein Teil des Dichters, ein Funke seines schaffenden Geistes auch in uns lebt“. Jede persönliche Ansicht der Poesie strebt sich zu erweitern, um sich der Weltkraft anzunähern<sup>7</sup>. So wird die Poesie zur religiösen Magie. Nur durch eine solche Magie kann der isolierte Mensch sich aus seiner Isolierung erheben und in die gesellige Verbindung treten<sup>8</sup>. Die einzelnen objektiven Werke der Kunst sind nur schwache Nachbildungen des großen ewigen poetischen Werkes, „Nachbildungen von dem ewigen Spiele der Welt, dem ewig sich bildenden Kunstwerk“. Der „heilige Hauch“, der in jedem Gedichte lebt, überall als unendliches Wesen gegenwärtig, ist jener Geist der Liebe, der die metaphysische Weltkraft der Poesie be-seelt und sie ihre zahllosen Bildungen hervorbringen läßt. Mit der so ins Religiöse erhobenen Kunstreligion oder Kunstphilosophie ist die letzte weltanschauliche Konsequenz erreicht. Der unendliche Geist, d. h. das Reich des Möglichen (hier Poesie genannt) wird die alleinige Realität, aus der alles Einzelne seine Bedeutung erhält. Die romantische Ideologie endet in die Mystik und Symbolik ein: Mystik, weil alle objektiven Begriffe, Anschauungen und Gestalten in dem Abgrund der poetischen Weltkraft aufgelöst werden und keine erkennbare Grenze mehr zwischen Subjekt und Objekt besteht, das Kunstwerk zwar ein Produkt des Lebens, aber ebensowohl das Leben zum Kunstwerke wird. Dieses Kunstwerk des eigenen Lebens aber wird wiederum eines der „unendlichen Spiele der Welt“, in denen der ewig

<sup>1</sup> Vgl. Id. 44.<sup>2</sup> Vgl. Id. 43, 146.<sup>3</sup> Id. 122.<sup>4</sup> Vgl. Id. 44.<sup>5</sup> Vgl. Id. 13.<sup>6</sup> MINOR II, S. 339.<sup>7</sup> Ebenda, S. 340.<sup>8</sup> Ebenda, S. 357.

bildsame Kunstgeist sich im Menschen als Kunstwerk bildet; Symbolik, weil alles Einzelne, Gebildete, Anschaubare nur „Hindeutung“, Sinnbild ist für das „Höhere, Unendliche, Hieroglyphe der einen ewigen Liebe und der heiligen Lebensfülle der bildenden Natur“. Daß der metaphysische Kunstgeist hier wieder Natur genannt wird, zeigt, wie der ursprüngliche Gegensatz Freiheit-Schicksal völlig aufgegeben ist und die Natur ihren Gehalt durch den bildenden Kunstgeist erhält. Indem aber alles Einzelne der Kunst aus dem Ganzen seine Bedeutung erhält, muß auch die Betrachtung alles Einzelnen auf das Ganze zurückführen. Auf diesem Wege zum Ganzen gibt es keine Grenzen und Haltstellen, bis man nicht zum Mittelpunkte, der den „Organismus aller Künste und Wissenschaften“ als belebendes Prinzip zusammenhält, gekommen ist<sup>1</sup>. Während das Unendliche ursprünglich nur in der Spannung und dem Widerspruch mit dem Endlichen zur Realität erhoben wurde, sinkt jetzt das Endliche zum bloßen Scheine herab. „Indem jedes Glied das Ganze darstellt, wird erreicht, daß überall der Schein des Endlichen mit der Wahrheit des Ewigen in Beziehung tritt und dadurch in sie aufgelöst wird; durch Allegorie, durch Symbole, durch die an die Stelle der Täuschung die Bedeutung tritt, das einzige Wirkliche im Dasein, weil nur der Sinn, der Geist des Daseins entspringt und zurückgeht aus dem, was über alle Täuschung und alles Dasein erhaben ist“<sup>2</sup>. Die Bedeutung und das, was sie bedeuten soll (das Unendliche) verschmelzen miteinander; das Endliche wird als bloße Täuschung vernichtet. „Jedes Gedicht, jedes Werk soll das Ganze bedeuten, wirklich und in der Tat bedeuten, und durch die Bedeutung und Nachbildung auch wirklich und in der Tat sein, weil ja außer dem Höheren, worauf sie deutet, nur die Bedeutung Dasein und Realität hat“<sup>3</sup>. In dieser Weise werden Subjekt und Objekt in eines zusammengenommen. Indem nur noch das Unendliche übrigbleibt, hat der Einzelne nur Realität, insofern er am Unendlichen Anteil nimmt. Zwei Aufgaben, die beide nicht gelöst worden sind, ergaben sich aus dieser Kunstreligion. Einmal soll durch die Bildungsgeschichte (Enzyklopädie) der ganze Organismus der Künste und Wissenschaften aus seinem Ursprunge, dem Unendlichen im Menschen genetisch verstanden werden. Zweitens soll eine neue künstliche Mythologie<sup>4</sup> dem unendlichen Geiste Sprache und Anschauung verleihen. In dem Gedanken der neuen Mythologie gipfelt die ganze ausgebildete Ideologie der romantischen Lebensformen. Indem „ernsthaft“ daran gedacht werden soll, eine Mythologie als das „künstlichste der Kunstwerke“ hervorzubringen, zu machen, erhebt sich der freischwebende Geist

<sup>1</sup> MINOR II, S. 424.<sup>2</sup> Ebenda, S. 427.<sup>3</sup> Ebenda, S. 428.<sup>4</sup> MINOR II, S. 357—363.

noch einmal auf die ganze Höhe seiner Illusion. Er meint, den ungeheuren Reichtum einer Mythologie aus der Selbstherrlichkeit des Unendlichen freitätig hervorbringen zu können. Die Phantasie als das Organ des Möglichen soll die Einheit des unendlichen Kunstgeistes in einer Fülle von Bildern und Gestalten ausdrücken. SPINOZA hat nach der Ansicht FRIEDRICH SCHLEGELS in seiner Philosophie den Gegenstand der Mythologie bestimmt; die Bilder und Träume der Phantasie als Produkte des unendlichen und einen Alls. Die moderne idealistische Philosophie hat die Gewähr geschaffen, daß es möglich ist, sie hervorzubringen. Sie konstituiert die Akte, mit denen sich das freie Subjekt der poetischen Weltkraft bemächtigen kann, um so aus der Einheit des Geistes heraus in der neuen Mythologie dem Zeitalter einen Mittelpunkt zu geben. Der Gedanke an eine solche künstliche Mythologie, der merkwürdig rational anmutet, trotzdem er gerade das letzte Ergebnis einer zunehmenden Entrationalisierung ist, wurzelt in der Überzeugung von der selbsttätigen freien, alles übergreifenden Totalität des reinen Geistes. Er verwechselt die hervorbringenden Akte mit den tatsächlichen Mythen; den erzeugten Begriff mit dem durch ihn betroffenen Gehalt, den möglichen Gegenstand mit dem wirklichen Gebilde. Er ist der letzte sich selbst ad absurdum führende Ausdruck der isolierten, freischwebenden Lebenshaltung, die das Bildnerische mit dem Gebildeten, das Mögliche mit dem Wirklichen vertauscht. In ihrer Phantastik und Unmöglichkeit läßt hier sich die Ideologie am deutlichsten als Ideologie durchschauen. Sie führt die Illusion des zaubernden, übermächtigen Geistes, mit dem wir zaubern oder der in uns zaubert, bis zur letzten Vernichtung des rein Endlichen; aber sie bereitet auch, indem sie ihre letzten Konsequenzen auf sich nimmt, eine um so größere Desillusionierung und Enttäuschung unmittelbar vor.

#### 4. Romantik und Restauration.

Wir haben die romantische Ideologie in ihrer Grundlage und in ihrer ideellen Ausgestaltung in FRIEDRICH SCHLEGELS geschichts- und religionsphilosophischer Weltansicht dargestellt. Eine kleine Gruppe freischwebender literarischer Existenzen, aufgewachsen in einer reichen Bildungswelt unter dem Eindruck der sozialen Auflösung der französischen Revolution, deren geistige Problematik in die eigene Denkweise mit aufgenommen wurde, vereinigte sich innerhalb einer ungebundenen Lebensweise zur Vergeistigung aller Lebensstoffe und Lebensinhalte. Der Geist in seiner fließenden, auflösenden und mischenden Lebendigkeit wurde die übergreifende, metaphysische

Totalität, aus der jedes Einzelne erst Bedeutung und Wesen erhielt. Die Formen, in denen das Leben des Geistes sich aussprach, wurden von dem Geiste selber erst hervorgebracht. Ja, das Produzieren dieser Lebensformen, in denen sich der Geist aussprechen wollte, sei es Liebe, Freundschaft, Kunst (als Tätigkeit), machte unmittelbar die Leistung des Geistes selber aus. Die Form dieser Lebensweise war isoliert und gesellig zugleich; sie umfaßte das gegenseitige Kräftespiel der Individuen, aber weder hatte sie eine Organisation, noch war sie Glied innerhalb einer größeren sozialen, kulturellen oder staatlichen Gemeinschaft. Die individuellen Teilhaber am Geiste waren berufs- und im Grunde auch staatenlos. Sie wußten sich in literarischen Salons mit Anmut zu bewegen; aber es war schwierig, sie einer bestimmten sozialen Schicht zuzurechnen, mochten sie auch ursprünglich aus dem Bürgertume herkommen. Die tatsächlich bestehenden Formen des staatlichen Gebildes wurden nicht ernst genommen; die gesellschaftlich-bürgerliche Sitte durch Freigeisterei erotischer Leidenschaft aufgelöst, die Verpflichtungen gegenüber dem „Polizeistaat“ rein äußerlich, mechanisch aufgefaßt und durch einen Geisteskosmopolitismus künstlerischer und philosophischer Verbindung von Person zu Person überbaut. „Nicht in der politischen Welt verschleudere du Glauben und Liebe, aber in der göttlichen Welt der Wissenschaft und der Kunst opfere dein Innerstes in dem heiligen Feuerstrom ewiger Bildung“<sup>1</sup>. Die Gleichgültigkeit dem politisch-sozialen Nationalleben gegenüber teilte die Frühromantik mit der Klassik. Sie läßt sich auf politische und soziale Gründe zurückführen. Lange neutrale Friedensjahre hatten die Nationalität zu etwas Selbstverständlichem gemacht. Außerdem lag die Leitung und Bestimmung des Staates in den Händen des Adels; seine militärische Macht aber setzte sich nicht aus einem Volksheere zusammen, sondern aus angeworbenen Mietlingen. Das langsam zu Wohlstand gekommene Bürgertum — von der Gestaltung des Staates ausgeschlossen — entwickelte seine besten Kräfte in einem Staate in oder über dem Staate, in der Bildungsprovinz der Künste und Wissenschaften. Bildungsprovinz und Polizeistaat bestanden nebeneinander, ohne sich zu stören; das eine wurde die Voraussetzung des anderen. Die französische Revolution jedoch zerstörte die selbstgenügsame Ruhe und Bequemlichkeit des Bürgerstandes. In Frankreich wurde er in den Wirbel des politischen Lebens hineingezogen, in Deutschland übertrug er die reale Verselbständigung auf die ideologische Sphäre. Vertrug sich in der klassischen Zeit die rational-praktische (oder auch unpraktische) Ordnung des Staatganzen noch mit der Ausbildung einer im Bürger-

<sup>1</sup> Id. 106; vgl. Id. 135.

tum traditionell verhafteten überpolitischen Geistesrepublik, so beginnt in der Romantik die Loslösung und Isolierung der bürgerlichen Existenz einmal zu sozialer Ungebundenheit gegen die angestammten Berufswege und die überlieferten Sitten, außerdem zu seelisch-geistiger Individualisierung und freischwebender Kommunikation. Die Geschichte der modernen Einsamkeit, die sich im 19. Jahrhundert zu dem Gegensatz kapitalistisch organisierte großstädtische abstrakte Wirtschaftswelt und verlassen, sich nicht zurechtfindende konkrete Einzelseele zuspitzt, hat hier ihren Ausgangspunkt. Zunächst empfand sich zwar die frühromantische Geselligkeit in ihrem Bildungsoptimismus als den Ausgangspunkt eines neuen Zeitalters. Nachdem aber einmal die enthusiastische Stimmung geistiger Gründerjahre in sich zusammengebrochen war, reagierte der vereinzelt Literat mit Verachtung gegen sein Zeitalter. Die geplante Mythologie war der letzte Versuch, der Zeit ihren Mittelpunkt zu geben. Darauf erfolgte der Umschwung vom erfüllten Zeitbewußtsein zu einer der Zeit feindlichen Einstellung, den wir aus verschiedenen Wurzeln heraus verstehen müssen. Erstens aus dem Zusammenbruch der romantischen Geselligkeit (vgl. Teil I, 5. Kapitel). Die Illusion der alles umgreifenden Geistesseinheit scheiterte an der Wirklichkeit des Lebens. Der Rausch des gemeinsamen Verstehens konnte nur vorübergehend die tiefen Differenzen wesensverschiedener Naturen verdecken. Der Einzelne, innigst und schmerzlichst mit dem Einzelnen verbunden, kehrte sich um so feindlicher gegen ihn. Die Freundschaft schlug in Feindschaft um. Die dem realen Leben entrückte Sphäre romantischer Geselligkeit sah sich genötigt, wieder an die Wirklichkeit des Lebens anzuknüpfen. Berufs- und Geldfragen drängten sich störend in die freie Religionsvereinigung. Innere und äußere Gründe veranlaßten Trennungen und Abschiede für immer. Böse literarische Streitigkeiten voll persönlicher Gehässigkeit brachten den abgesonderten Geist mit dem alltäglichen Leben in unerquickliche Berührung. So folgte auf die Einheit eines Lebens im Geiste die Vereinsamung einzelner, in eine unbestimmte Zukunft führender Lebenswege. Aber hinter dieser Auflösung der romantischen Geselligkeit stand als dunkler Schatten der Zusammenbruch der französischen Revolution. Die mit Begeisterung aufgenommene Ideologie endete praktisch in Morden und Hinrichtungen; die Freiheit wurde durch die Despotie abgelöst; das politische Leben der Völker Europas unter dem Einflusse NAPOLEONS zunehmend unruhiger. Die Neutralität der freien Geistesvereinigung war durch die drückende Kriegs Atmosphäre gehemmt und unsicher geworden. Man wußte nicht, was der nächste Tag bringen würde; politische und soziale Fragen bedrohten mit ihrer unausweichlichen

Tatsächlichkeit die Ausbreitung des Bildungsgeistes. Die Romantik drückt — soziologisch betrachtet — in ihrer eigentümlichen schwebenden Polarität, die die Revolution wie die Reaktion umspannt, die esoterische, weltabgewandte Bildung wie das Streben nach öffentlicher Wirkung, die europäische Krisis der französischen Revolution nach ihrer seelisch-kulturellen Seite hin aus. Sie entsteht innerhalb der deutschen Situation, die von den Revolutionsideen gesättigt ist, ohne in ihrem faktischen sozialpolitischen Aufbau den Zusammenhang dieser Ideen auch nur von weitem zu verwirklichen. In dieser ungelösten Spannung entsteht die romantische Antithese, die Ideen werden durch die Wirklichkeit erschüttert und ohnmächtig; es gelingt dem sich zwischen den Polen bewegenden ungebundenen Geiste nicht, zur Ruhe zu kommen; im Wandel von Aufklärungsdoktrin zu politischer Reaktion sucht sich die romantische Lebenshaltung, der die Bindung und Entscheidung versagt ist, vergeblich im historischen Raume mit den heterogensten Richtungen zu vereinigen. Die europäische Krisis wird in Deutschland zum Kulturproblem, der Geist versucht die Wirklichkeit zurückzugewinnen<sup>1</sup>. Schließlich aber kommt als drittes noch ein allgemeiner Gesichtspunkt hinzu. Die Romantik war auch eine Generationsbewegung gewesen. Ihre Träger waren junge Menschen. Der jugendliche Geist neigt von vornherein mehr zur ästhetischen Lebenshaltung, zur unverbindlichen freien Geistesbildung, zur Absolutheit des subjektiven Lebens und zur damit verbundenen Unterschätzung der objektiven Welt, zumal der Gesellschaft als der ältere. Diese Disposition findet sich in der jugendlichen Struktur zu allen Zeiten<sup>2</sup>. Dies ist der Grund, warum man (allerdings nur mit teilweiser Berechtigung) eine geisteswissenschaftliche Kategorie, das „Romantische“, oft überträgt und zu einem allgemeinen Charakteristikum der jugendlichen Lebensform machen will. So viel ist freilich gewiß. Die allgemeinen Bedingungen der Zeitentwicklung kamen zunächst der Ausbildung des jugendlichen Generationstypus entgegen, so daß er in dieser Phase

<sup>1</sup> Treffend charakterisiert A. POETSCH „Studien zur frühromantischen Politik und Geschichtsauffassung“ diese romantische Polarität. „Beides ist romantisch: die ironische Überhebung des Subjektes und ein objektiv-allgemeines Kulturideal, das revolutionäre Gefühl von Sturm und Drang und die kulturpädagogische Tendenz des Klassizismus, das Exoterische und das Esoterische, das exklusiv-aristokratische Wesen des engen Kreises und der Blick auf das Öffentliche und das Streben nach „echter Popularität“, S. 37. Wenn wir auch POETSCHS Auffassung teilen, daß die Antithese Revolution-Restauration spezifisch romantisch sei, so scheint er uns doch andererseits der geschichtlichen Verschiebung nicht genügend gerecht zu werden. Es geht nicht an, die Gedanken des frühen und späten F. SCHLEGEL gemeinsam heranzuziehen, um das romantische Weltbild zu charakterisieren. Die Romantik durchläuft innerhalb eines geschichtlichen Ablaufes verschiedene Gestalten, die nicht aus einem Strukturprinzip allein abgeleitet werden dürfen.

<sup>2</sup> Vgl. E. SPRANGER: Psychologie des Jugendalters, Leipzig 1925.

deutscher Geschichte besonders sichtbar und fruchtbar wurde. Freilich darf dabei nicht übersehen werden, daß er in seiner geistesgeschichtlichen Ausgestaltung sich mit den vorhandenen geistigen Mächten in einmaliger geschichtlicher Weise verbindet und umbildet<sup>1</sup>. Jedoch erlosch auch mit dem beginnenden Altern die jugendliche ästhetische Disposition mehr und mehr oder wurde mühsam weiter festgehalten. SCHLEIERMACHERS Wort von der „ewigen Jugend“ vermochte sich höchstens in einem unerfreulichen Sinne hie und da zu bewahrheiten. Dieses Altern eines zeitgeschichtlich bedeutsamen Generationstypus fiel aber mit der geistesgeschichtlichen Verschiebung vom freien kosmopolitisch-revolutionären Geistespol zur einsamen, desillusionierten, wirkungslos gewordenen Einzelexistenz zusammen. Die neue damit geschaffene Lebenssituation äußert sich einmal in der mühsam festgehaltenen ästhetischen Sphäre als Verachtung der Zeit; andererseits aber in dem Bedürfnis, Anschluß an irgendeine der kollektiven Mächte der Zeit zu gewinnen. Der Zusammenbruch der romantischen Geselligkeit, das Ende der französischen Revolution im Despotismus, die Unsicherheit eines sterbenden Jugendalters, das sich für eine Realität entscheiden mußte, ohne es zu wollen, aber äußerlich und innerlich genötigt wird, Partei zu nehmen, alle diese Faktoren äußern sich sowohl negativ in der Zerstörung der ästhetischen Illusion des freischwebenden Geistes und in einer Wendung vom religions-seligen Optimismus zur unzeitgemäßen Gegenstellung der nicht verstandenen Einzelseele; aber auch positiv in einem Suchen und Umherschauen nach vorhandenen Bindungen und Mächten, die die verlorene Illusion ersetzen könnten. FRIEDRICH SCHLEGEL knüpft in Paris und Köln allenthalben Beziehungen an, um einen sozial gesicherten Posten zu erhalten und versucht gleichzeitig, die zerstörte romantische Geselligkeit durch neue Verbindungen mit katholischen Freunden zu ersetzen.

„Gibt uns das Schicksal einen Staat“, so schreibt DOROTHEA bezeichnend, „so wird er noch ein guter Bürger“. Charakteristischer noch für die geistesgeschichtliche Lage ist die Haltung ADAM MÜLLERS. Als Romantiker hält er alle Möglichkeiten in der Hand und weiß nicht, welche er als entscheidenden Trumpf ausspielen soll. Er sucht die romantische Ideologie mit dem altkonservativ-ständischen Denken zu verbinden; gleichzeitig aber ist er um einen Posten im Staate des gemäßigt eingestellten Hardenberg bedacht. Er will die Staatswelt-

---

<sup>1</sup> Die Jugendbewegung des 20. Jahrhunderts ist auch eine Generationsbewegung; aber infolge einer veränderten geistesgeschichtlichen Lage oft mit umgekehrten Absichten. Man denke an die Wendung zur Natur und den Bruch mit der Tradition, Tendenzen, die in das geschichtliche Bild der Frühromantik nicht hineingehören.

anschauungen gegeneinander spielen lassen, indem er sich erbietet, zwei Zeitungen schreiben zu wollen, eine Staatszeitung und eine oppositionelle. Durch seine Freundschaft mit GENTZ wird er veranlaßt, Beziehungen mit METTERNICH anzuknüpfen. Noch in Wien aber bezieht er das preußische Wartegeld, das ihm HARDENBERG auszahlen läßt, weiter und gibt die Verbindung mit Berlin erst in dem Augenblicke auf, wo der Bruch unvermeidlich ist. — Der nächste Schritt aber in der Feindschaft gegen die Zeit ist die Anerkennung und Würdigung der Vergangenheit gegenüber der Gegenwart. Das war schon in FRIEDRICH SCHLEGELS griechischer Geschichtsansicht der Fall gewesen. Aber während dort die Vergangenheit als gesetzgebend anerkannt wurde, um die Gegenwart zu noch größeren Leistungen anzutreiben, so schließlich unter dem Aspekt der Zukunft aufgefaßt wird, das Alte gut und vollkommen war, trotzdem es alt war, wird jetzt die bloße Tatsache des Vergangenseins, Altseins als positiver Wert gegen die in Zersplitterung und Zerfall begriffene Gegenwart ausgespielt; das Alte ist gut, weil es alt ist. Die Zukunft kann sich in sinnvoller Weise nur gestalten, wenn sie zur Vergangenheit zurückkehrt und sich mit ihr verbindet. Nicht mehr wird die Vergangenheit unter dem Aspekte der Zukunft angeschaut, sondern die Zukunft unter dem Aspekte der Vergangenheit. Diese Wandlung des geschichtlichen Bewußtseins ist nur Ausdruck für die Wandlung von der Lebensform der Möglichkeit zum konkreten Anschluß an bestimmte geschichtliche Mächte und Gebilde. Der isolierte Mensch durchschaute die Totalität des freischwebenden Geistes als Fiktion und suchte ein Gehäuse, das ihn vor der Auflösung erretten sollte. Die einsame Existenz versuchte von ihrer auf sich selbst zurückgedrängten Position aus den Zusammenhang mit der tatsächlichen Welt wieder aufzunehmen. Die Zeit jedoch bot wenig Halt und überschaubare Ordnung; sie zerstörte die Gehäuse, anstatt sie zu erhalten. Die glaubensmäßige Gebundenheit war durch die Reformation in Konfessionen, durch die Aufklärung in souveräne Verstandesische aufgelöst worden. Mit der französischen Revolution trugen die auflösenden Tendenzen auch ihren Sieg in der sozialen und politischen Sphäre davon. Gerade aber den Tendenzen aufzulösen, zu negieren, zu experimentieren wollte der desillusionierte romantische Geist entfliehen. Die Vergangenheit war der einzige Ort, von dem aus die allgemeine Auflösung, die sich dem Romantiker mit der Herrschaft der Aufklärung identifizierte, überwunden werden konnte. Innerhalb der Gegenwart aber war die Organisation der katholischen Kirche der Hort des Vergangenen. Sie vereinigte die Jahrtausende in sich und schien Dauer und Ewigkeit zu garantieren. Zu ihr wandte sich darum der Roman-

tiker, soweit er nicht an der ästhetischen Illusion in irgendeiner düftigeren Form auch alternd und ganz isoliert festhalten konnte, wie A. W. SCHLEGEL oder TIECK. FRIEDRICH SCHLEGEL jedoch und ADAM MÜLLER erlebten die Unzulänglichkeit der bloßen Möglichkeit gegenüber dem realen Leben zu stark, als daß sie nicht einen sicheren Ort suchen mußten, in dem sie existieren konnten. Die Flucht zur katholischen Kirche gründete sich nicht auf neuen Religionserlebnissen oder christlichen Erleuchtungen<sup>1</sup>. Sie war ein sozialer Vorgang, kein religiöser. Die Kirche als soziale, die Vergangenheit repräsentierende Macht wurde von ihnen aufgesucht, nicht der katholische Glaube. Erst nachdem sie innerhalb dieser Ordnung untergekommen waren, versuchten sie nachträglich ihre romantische Denk- und Sinnweise nach Maßgabe des katholischen Glaubenssystems umzuformen. In einer anderen Zeit hätte sich diese Flucht aus der nihilistischen Auflösung des desillusionierten Geistes in das Gehäuse wahrscheinlich auf eine andere Weise vollzogen. Entsprechend wie die soziale Einheit der die Vergangenheit umfassenden Kirche gegenüber der Zersetzung der Gegenwart aufgesucht wird, wird auch politisch das aufklärerisch-revolutionäre Denken mit dem erhaltenden altständisch-konservativen Denken vertauscht, wobei freilich das altständische Denken wieder „romantisiert“ wurde und eine neue Gestalt erhielt. Denn die Wendung der Romantik zur Restauration, die Wandlung des Geschichtsbildes, die Ablösung freischwebender romantischer Geselligkeit durch die soziale Macht der katholischen Kirche, des revolutionären Zukunftsideals durch die konservative Vergangenheitsbezogenheit ist nicht so zu verstehen, daß damit die Romantik aufhöre<sup>2</sup>. Das altständisch-konservative Denken war durch die Revolu-

<sup>1</sup> FRITZ STRICH lehnt zwar in seinem Buche „Deutsche Klassik und Romantik“ die Auffassung ab, daß die Romantik in der katholischen Kirche zur Ruhe komme. Er sieht in der Rückkehr zur katholischen Kirche nur eine letzte Konsequenz des romantischen Unendlichkeitsgedankens, der aller Form und Schönheit entsagt, „um unendlich und heilig zu werden“. Soweit man lediglich die Entwicklung des romantischen Sinnzusammenhanges betrachtet, kann man dem zustimmen; freilich scheint uns eine solche Betrachtung nicht auszureichen. Denn die Bedeutung dieses Sinnzusammenhanges verändert sich in der neuen Situation, die außerhalb des romantischen Ideenzusammenhanges entsteht, aber die diesen Ideenzusammenhang notwendig in einem neuen Lichte erscheinen läßt. Von der geschichtlichen Situation aus gesehen war die katholische Kirche für die Romantik ein Gehäuse, ohne daß damit über Wert und Unwert dieses Vorganges etwas ausgesagt werden soll.

<sup>2</sup> Wir müssen darum die Formulierung A. V. MARTINS: „Die Restauration ist nicht nur eine „späte Romantik“, sondern geistig der Romantik durchaus entgegengesetzt, es sind zwei Welten, deren Wege entscheidend auseinandergehen, schon in dem Mittelpunkt alles Geistigen, im Religiösen“ (D.V., 2. Bd., S. 417), als überspitzt ablehnen. Es wird gerade die Ausgabe der folgenden Kapitel sein, das gegenseitige Sich-Bestimmen und Bestimmtwerden von Romantik und Restauration am Beispiele FRIEDRICH SCHLEGELS darzustellen.

tion zu sehr erschüttert worden, als daß es nicht darnach streben mußte, sich mit fremder Hilfe von neuem zu konstituieren. So verbindet sich die romantische Lebenseinstellung mit schon vorhandenen geschichtlichen Mächten; einmal wird sie von diesen umgebildet, andererseits bewirkt sie eine Veränderung dieser Mächte selber. Es wird unsere Aufgabe sein, in FRIEDRICH SCHLEGELS Ideenentwicklung einmal den geschilderten Umschwung im einzelnen aufzuweisen, zweitens die innere Auseinandersetzung katholischer und romantischer Lebenshaltung darzustellen und drittens die romantischen Elemente in der späteren katholischen Philosophie nachzuweisen. Die Romantik hört mit dem Übertritt FRIEDRICH SCHLEGELS zum Katholizismus nicht auf, aber sie führt ein unterdrücktes, höriges Dasein; sie konstituiert nicht eine selbständige Lebensform und ein eigenes Weltbild, sondern sie sucht aus einer fremden Lebensform heraus zu existieren, die nie gänzlich angeeignet werden konnte und sucht die erlebnishaften Grundlagen eines fremden Weltbildes durch umgedeutete romantische zu ersetzen.

## 5. Friedrich Schlegels Wendung von der romantischen Kunstphilosophie zur katholischen Restauration (1803/04).

Die romantische Religionsideologie FRIEDRICH SCHLEGELS hatte den Bereich der objektiven Formen in die unergründliche Totalität des unendlichen Geistes zurückbezogen. Der Gehalt dieses Ganzen war Poesie; die Weise, in der es aufgenommen, angeschaut und erlebt wurde, Religion oder Mystizismus; die Methode, mit deren Hilfe es sich konstituierte, moderne, kritische Transzendentalphilosophie. Aus dieser Einheit des Geistes, auf den bezogen alles Endliche Bedeutung und Wesen erhielt, ergaben sich zwei große Aufgaben für das Zeitalter. Die eine Aufgabe war die der Mythologie. Die Dichtung sollte den Gehalt des unendlichen Kunstgeistes in neuen künstlerischen mythologischen Gestalten ausdrücken und so der Zeit ihren Mittelpunkt geben<sup>1</sup>. Die höhere Poesie und die Mythologie sind eins. Die Grundlage für dieses Vorhaben lieferte die kritische Philosophie (an FICHTE, nicht an KANT wird gedacht), die das Denken in seinem Werden und Entstehen aufgezeigt hatte (nicht bloß Gedachtes mitgeteilt hatte), und dadurch den unendlichen Progreß der fortschreitenden Freiheit konstituiert hatte<sup>2</sup>. Damit hatte sie auf indirekte Weise

---

<sup>1</sup> Vgl. FRIEDRICH SCHLEGEL: Gespräch über die Poesie. Ferner Europa I, S. 55 bis 58.      <sup>2</sup> Vgl. LESSING I, S. 10; Europa I, S. 44.

das Göttliche dargestellt; sie wies die Methode auf, mit deren Hilfe die Poesie ihre eigentliche Darstellung und Realisierung des Kunstgeistes allein beginnen konnte<sup>1</sup>. Die Poesie stellt den göttlichen Kunstgeist positiv dar; denn jede Darstellung „von dem, was allein und wahrhaft wirklich ist“, wird Poesie. Die Philosophie hingegen liefert nur die Werkzeuge und Mittel; sie bedeutet die Gewähr des Vorhandenseins der „göttlichen Denkart“ und beschreibt ihren Verlauf; so ist sie „das Erhaltungsmittel und die Grundlage unserer neuen Literatur“. Die zweite mit der Ausbildung des Idealismus zusammenhängende Aufgabe war die Enzyklopädie. Um die neue mythologische Dichtung hervorzubringen, bedarf es einer kritischen Grundlegung. Die Einsicht in die gesamte Bildungsgeschichte des Geistes, von der der Idealismus erst der Anfang ist, zielt darauf ab, das Entstehen der Dichtung nicht mehr dem Zufall zu überlassen, sondern diese durch eine gesamte Zusammenfassung aller Prinzipien unter der Leitung des Verstandes nach allen Seiten und in stets wachsendem Umfange auszubilden. „Will man nun nicht darauf warten, ob etwa eine wahre Literatur von selbst entstehen möchte, sondern ist es die Absicht, eine solche hervorzubringen, und zwar eine durchaus vollständige, so daß nicht etwa nur diese oder jene Gattung, wie es das Glück will, zu einiger Bildung gelangen, sondern daß vielmehr die Literatur selbst ein großes, durchaus zusammenhängendes und gleich organisiertes, in ihrer Einheit viele Kunstwelten umfassendes Ganzes und einiges Kunstwerk sei, so ist die Vollführung jener unter dem Namen Enzyklopädie bezeichneten ganz neuen und noch nicht vorhandenen Wissenschaft das erste und wichtigste Erfordernis zur Erreichung dieses Endzwecks<sup>2</sup>. Kritischer Idealismus als Organisierung der produzierenden Freiheit des Denkens und Enzyklopädie als Gesamtübersicht über die Bildungsgeschichte des Geistes sollen die Grundlage der neuen Literatur abgeben. Für das heutige Bewußtsein mutet diese Anschauung merkwürdig rationalistisch an und scheint nicht weit entfernt von der Lehre des 18. Jahrhunderts, daß man Kunst lehren könne. Sie ist jedoch nicht so zu verstehen, daß die rationale Gesetzesnorm das Hervorbringen von Kunstwerken „regele“, sondern vielmehr spricht sich in ihr die Vermischung der Grenzen von Geist und Natur aus; der Geist ist verlebendigt worden, „organisch“ gemacht worden, zugleich aber auch alles Naturhafte, Irreduzible in den Bereich der Willkür des Geistes mit einbezogen. Die idealistische Philosophie rechtfertigt nach der romantischen Ansicht die unbegrenzte Willkür des Geistes, indem sie die Methode liefert. Man muß sie nur positiv anwenden,

<sup>1</sup> Vgl. Europa I, S. 45 ff., 51.

<sup>2</sup> LESSING II, S. 13 u. 14; vgl. ebenda S. 10ff., Teil I, S. 40 u. 41.

und die künstlerische Mythologie zeigt sich dem erstaunten Auge. Denn das Vollziehen der Akte des Geistes ist Poesie, das Unendliche selbst ist zum poetischen Gehalt geworden. Indem ich mich in jenen von der Philosophie konstituierten Freiheitsakten des Unendlichen bemächtige, dichte ich. Die Zuständlichkeit aber, in der ich mich als dichtendes Wesen befinde, ist Mystizismus, d. h. poetische Religion. Diese Auffassung ist die Konsequenz des isolierten Kunstgeistes. Reflexion und naturhaftes Hervorbringen sind beides schöpferische Akte; sie finden beide im unendlichen Reflexionsmedium des Geistes statt. Die Begriffe erhalten eine eigene Wirklichkeit. Die Methode als möglicher Vollzug wird mit dem tatsächlichen Hervorbringen, das sich in Wahrheit von den Undurchdringlichkeiten des Naturhaften nie völlig lösen läßt, verwechselt. Das Mögliche ist das Wirkliche.

Indem so der Idealismus die Grundlage bildet, um die große progressive romantische Einheitspoesie hervorzubringen, ist er zugleich ein Mittel, die Zersplitterung des Zeitalters zu überwinden. Wir haben im vorigen Kapitel gezeigt, wie unter dem Eindruck des Zusammenbruches der französischen Revolution, des Zerfalles der romantischen Geselligkeit, der Desillusionierung des alternden, freischwebenden ästhetischen Geistes die Geschichtsperspektive von der Zukunft sich in die Vergangenheit verschiebt und wie der isolierte Literat Anschluß an erhaltende, kollektive tatsächliche Mächte zu bekommen sucht. Diese sozialen und seelischen Vorgänge bilden auch die romantische Ideologie FRIEDRICH SCHLEGELS in einem neuen Sinne um. Zunächst äußert sich die Desillusionierung und Vereinzelung etwa seit 1803 in einer Verachtung der Zeit. Es ist die Rede von der „gegenwärtigen Armseligkeit“ oder von der „allgemeinen europäischen Verderbtheit unseres Zeitalters“<sup>1</sup>. Das gegenwärtige Zeitalter fällt in seiner Verderbtheit mit der Herrschaft der Aufklärung zusammen<sup>2</sup>. Es fehlt ihm das Gefühl für das Große. Es hat den äußersten Grad der Trennung erreicht; die höheren Organe sind erstorben, der Mensch kann nicht mehr tiefer sinken. Diese Auflösung und Trennung zeigt sich in der gänzlichen Unfähigkeit zur Religion, da diese gerade die Einheit begründen soll. „All dies zusammen muß den denkenden Mann mit einer Verachtung gegen sein Zeitalter erfüllen, die wieder zur Gleichgültigkeit wird“<sup>3</sup>. Was soll geschehen? Wie kann diese zunehmende Trennung und Auflösung überwunden werden? Der Versuch, die Einheit durch die Mythologie auf der Grundlage des Idealismus und

<sup>1</sup> Europa I, S. 11, 29.

<sup>2</sup> Vgl. FICHTE: „Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ 1804—1805; Br. an PAULUS, S. 85.

<sup>3</sup> Europa I, S. 36; vgl. S. 35, 38.

der Enzyklopädie zu schaffen, mißglückte oder vielmehr wurde noch nicht einmal in Angriff genommen. Die Entwicklung der neueren Poesie zeigte eher ein Erlahmen und Zusammenbrechen als ein Fortschreiten<sup>1</sup>. Die Mythologie wandelte sich unmerklich in die Forderung „didaktischer Gedichte, welche das Ganze des Idealismus in symbolischer Form darzustellen suchen“<sup>2</sup>. Die Romantik als Zukunftsideologie verschwindet; sie wird in die historische Entwicklung zurückprojiziert. CERVANTES und SHAKESPEARE sind die eigentlich romantischen Dichter. Aber die Trennung und Auflösung der europäischen Bildung setzt schon bei ihnen ein; daher werden sowohl „die antike wie die moderne romantische Zeit Beispiele europäischer Trennung“<sup>3</sup>. Die Trennung zwischen Antikem und Romantischem erscheint als eine der zahlreichen europäischen Trennungen und ist im Grunde „unnatürlich und durchaus verwerflich“. Denn sowohl in der katholischen Religion ist beides vereinigt, einmal die griechische Mythologie wieder belebt, andererseits der moderne romantische Geist wirksam; zweitens aber auch in der modernen Philosophie, „die mit der Philosophie des griechischen Altertums übereinstimmt“. Die Zukunftsideologie des Romantischen wird aufgegeben. Das Romantische wird historisches Element, ein Beitrag zur allgemeinen Trennung der europäischen Geschichte, wenigstens insofern es sich vom Antiken gänzlich losgelöst hat. Wo aber ist die Einheit der Religion (denn die Einheit des gesamten Lebens erscheint dem Romantiker als Religion) zu finden? Der freischwebende Geist war schon zu desillusioniert, als daß er sie als phantastischen Zukunftstraum ad infinitum hätte weiterspinnen können. Er griff tief in die Vergangenheit zurück, um die verlorene Einheit wiederzufinden. Der Orient wird die Quelle aller wahren Religion. Schon im Gespräch über die Poesie heißt es: „Im Orient müssen wir das höchste Romantische suchen“<sup>4</sup>. Die entwertete, zerrissene Gegenwart ließ die Vergangenheit, je weiter und unkontrollierbarer sie zurücklag, um so beruhigender und verlockender erscheinen. „Was im Orient alles in Einem mit ungeteilter Kraft aus der Quelle springt, das sollte hier (in Europa) sich mannigfach teilen und künstlicher entfalten. Der Geist des Menschen wollte sich hier zersetzen, seine Kraft sich ins Unendliche trennen.“<sup>5</sup> Diese Einheit des Orients, in der das Eigentümlichste nebeneinander Platz findet, ohne sich zu stören, ist zugleich die Einheit der Religion. „Denkt man nach über die erhabene Sinnesart, welche dieser wahrhaft universellen

<sup>1</sup> Europa IV, S. 144.

<sup>2</sup> Europa I, S. 58.

<sup>3</sup> Vgl. auch im folgenden Europa I, S. 32ff.

<sup>4</sup> Vgl. zu dem Auftauchen des Orients in der romantischen Gedankenwelt, Id. 133, NOVALIS: Christenheit und Europa; NOVALIS III, S. 298.

<sup>5</sup> Europa I, S. 32.

Bildung zugrunde liegt, und selber göttlich alles Göttliche ohne Unterschied in ihrer Unendlichkeit zu umfassen weiß, so wird uns, was man in Europa Religion nennt, oder auch ehemals genannt hat, kaum noch diesen Namen zu verdienen scheinen, und man möchte demjenigen, der Religion sehen will, raten, nach Indien zu reisen, wo er gewiß sein darf, wenigstens noch Bruchstücke von dem zu finden, wonach er sich in Europa zuverlässig vergeblich aussehen würde<sup>1</sup>.“ Soll die Zukunft sich in einem neuen fruchtbaren Sinne gestalten, so muß sich Europa mit Asien verbinden, d. h. die europäische Trennung und Vereinzelung sich mit dem „Mittelpunkt der vereinigten Kraft“ vereinigen. Die Verbindung von Asien und Europa als Verbindung des Entgegengesetzten soll die „ewige Vervollkommnung“ begründen<sup>2</sup>. Diese Wendung zum Orient ist von entscheidender Bedeutung. Nicht nur hat sie die weitere Entwicklung der Romantik (CREUZER, GÖRRES) bestimmt und den europäisch geschichtlichen Blick ins Weltgeschichtliche erweitert; sie ist zugleich der entscheidende, ideengeschichtliche Ausdruck für die Verschiebung des historischen Bewußtseins. Mit ihr wandelt sich das Geschichtsbild aus der revolutionären Konstruktion einer Zukunftsideologie in die Rückkehr zu den Ursprüngen des geschichtlichen Daseins. Die Vergangenheit, und zwar die Vergangenheit je weiter sie zurückliegt, je reiner, ursprünglicher, unmittelbarer, primitiver, ungeteilter, religiöser sie ist, wird der Aspekt, unter dem die Zukunft Bedeutung erhält. Das Neue ist modisch, isoliert und schlecht, die Quellen aller Kraft liegen in den geschichtlichen Ursprüngen; in der Rückkehr zu ihnen öffnet sich erst der Ausblick in die nach Einheit strebende Zukunft<sup>3</sup>. Zugleich aber auch ist die Wendung zur asiatischen Religion der erste Anschluß an objektive tatsächliche Religionsmächte, mag auch zunächst die Religion überhaupt in ihnen gesucht werden. Die pantheistische Stimmungsreligion esoterischer romantischer Geselligkeit verschiebt sich zu einer ernsthaften Beschäftigung mit tatsächlichen Religionsformen und Religionsgehalten, deren Endabsicht nicht kritisch-historische Forschung war, sondern das Auffinden einer Religionstotalität, die der Verwirrung und Desillusionierung losgelöster Bildungsexistenzen Trotz bieten konnte.

Zu den gleichen Endresultaten führte noch ein zweiter Weg, die Beschäftigung mit der christlichen Malerei. Der unendliche Kunstgeist suchte sich nach der romantischen Ansicht in seinen Kunsterzeugnissen symbolisch darzustellen. Da aber die planmäßige, enzyklopädisch geleitete Mythologie des Kunstgeistes nicht zustande kam (wie

<sup>1</sup> Ebenda, S. 32 u. 33.

<sup>2</sup> Vgl. ebenda, 36, 39ff.

<sup>3</sup> Br. an PAULUS, S. 75 u. 76, 85 bis 87.

hätte sie auch zustandekommen können?), so wurde auch hier die Zukunftsideologie mit der Betrachtung der Vergangenheit vertauscht. Durch die Anschauung großer Vergangenheit, in der eine solche Mythologie vorhanden war, sollte die Gegenwart auf eine gleiche Höhe erhoben werden. Aufgabe der Kunst war es, den Geist der Religion, d. h. den Kunstgeist, sichtbar zu machen. In den malerischen Werken des Christentums schien dies nun in einem erstaunlichen Grade erreicht zu sein; sie dienten der Verherrlichung der katholischen Kirche, das hieß, sie sollten die Geheimnisse der Religion deutlich offenbaren. Die Malerei wird als eines der wirksamsten Mittel aufgefaßt, sich mit dem Göttlichen zu verbinden, sich der Gottheit zu nähern<sup>1</sup>. Denn der Maler drückt nur auf seine Weise den universellen Geist der Poesie aus, der als Weltgeist mit dem Geist der Religion zusammenfällt<sup>2</sup>. Daher ist auch die Malerei (wie die Poesie) eine symbolische Kunst. In ihr bricht das Göttliche im irdischen Dasein durch; sie stellt die höhere symbolische göttliche Bedeutung im irdischen Zeichen dar<sup>3</sup>. Religion und Kunst sind untrennbar miteinander verbunden. Das Erlebnis des Unendlichen (Religion) muß sich darstellen und dazu bedarf es der Kunst. Die Kunst hingegen hat nur Wert, insofern sie auf ein Höheres hinweist, von dem sie nur Zeichen ist, und dazu bedarf sie der Religion. Diese Gedanken stimmen mit denen in dem romantischen Manifest, dem Gespräch über die Poesie (1800), ihrer weltanschaulichen Haltung nach überein. Das Unterscheidende ist nur (und darin spricht sich die Wandlung des historischen Bewußtseins aus), daß nicht mehr programmatisch eine allgemeine Religionskunst und Kunstreligion des freischwebenden Geistes gefordert wird, sondern an eine bestimmte, geschichtlich lokalisierte Erscheinung angeknüpft wird. Die Künstler der jetzigen Zeit sollen die Ideenkreise der alten Maler wieder aufnehmen. Die christlich-katholischen Symbole werden die Symbole für die Religion überhaupt<sup>4</sup>. Daß eine neue Symbolik entstehe, ist durch den Zusammenbruch in der Poesie unwahrscheinlich geworden; daher ist es für das Hervorbringen zukünftiger mythologischer Malerei „das Sicherste, Anschließen an die geheiligte Tradition der alten Maler“<sup>5</sup>. Die neue Symbolik wird mit der alten Tradition vertauscht, ein Ausdruck für den Anschluß an die vergangenen geschichtlichen Mächte. Die Kontinuität des Geschichtsprozesses soll durch „Tradition“, d. h. durch Verbindung mit der Vergangenheit begründet werden, einmal durch Rückkehr zu den Religionsursprüngen im Orient, andererseits durch Weiterbildung der in Wechselwirkung zur christlichen Religion stehenden symbolisch-

<sup>1</sup> Vgl. Europa III, S. 108ff.

<sup>2</sup> Vgl. Europa III, S. 114.

<sup>3</sup> Vgl. Europa IV, S. 16, 129. <sup>4</sup> Vgl. Europa II, S. 15. <sup>5</sup> Vgl. Europa IV, S. 144.

christlichen Malerei. Die allgemeine Religion romantischer Stimmungskontakte verwandelt sich in ein geschichtlich bestimmtes Gebilde; der allgemeine Kunstgeist der romantischen Ideologie drückt sich in den symbolischen Werken zur Verherrlichung der katholischen Kirche am sichtbarsten aus.

Der Wandel des Geschichtsbildes vom Zukunftsaspekt zum Vergangenheitsaspekt, einmal sichtbar in der Wendung zum Orient, zweitens in der zur katholischen Malerei, wird drittens sichtbar in der neuen Einstellung zur französischen Revolution. Die französische Revolution hat das Vaterland und alle „alten Verhältnisse“ zerstört. Irgendwelche Reformen auszuführen oder „unvermeidliche Lücken auch des besten Staates hilfreich zu ergänzen“, konnte im Angesichte der zerstörerischen Vorgänge, die die Welt erschütterten, Staat und Menschheit bedrohten, nicht viel bedeuten. Die Frage war, ob das Wesen der menschlichen Gesellschaft selbst zerstört war, oder ob es möglich war, den Kern der gesellschaftlichen Verbindung in neue Zeiten hinüber zu retten. Um ihn aber zu erhalten, griff der desillusionierte Geist abermals in die Vergangenheit zurück. „Das eine ist not, daß nicht aller Staat und alle Menschlichkeit untergehe, daß altes Recht und alte Sitte, Ehre, Freiheit und Fürstenwürde noch einigermaßen erhalten und wieder herbeigeführt werden“<sup>1</sup>. Diese Erhaltung des Vergangenen aber sollte auf zwei Wegen herbeigeführt werden; einmal, indem die verlorenen politischen Bindungen durch solche vergangener Einheitszeiten erneuert und wiedergewonnen werden, hieraus resultierte die politische Wendung zum feudalistischen Mittelalter; zweitens durch die neue idealistische Philosophie, die durch die Wiederbelebung der Religion die verlorenen geistigen Bindungen wieder ersetzen sollte, hieraus resultierte die Wendung zur katholischen Kirche. Das politische Denken FRIEDRICH SCHLEGELS, ursprünglich republikanisch aufklärerisch, durch den Ausgang der Revolution aber aufs tiefste enttäuscht, knüpfte in eigentümlicher Verbindung mit einem romantisch katholisierenden Denken an die altständisch konservative Tradition an<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. LESSING III, Ernst und Falk (Bruchstücke eines dritten Gespräches über Freimaurerei).

<sup>2</sup> Leider konnte ich die ausgezeichnete Arbeit von K. MANNHEIM „Das konservative Denken“ (Arch. f. Sozialwissenschaften, Bd. 57, Heft 1 u. 2) nicht mehr benutzen, weil sie erst im Druck erschien, als das Manuskript dieser Arbeit schon geschlossen vorlag. Dennoch verdanken unsere Ausführungen persönlichen Gesprächen vielfache Anregung und Ergänzung. Wir möchten schon darum ausdrücklich auf die Arbeit von MANNHEIM hinweisen. Der Zusammenhang von konservativem und romantischem Denken wird dort, besonders am Beispiel A. MÜLLERS, grundlegend analysiert und die romantische Bewegung mit Hilfe einer soziologischen Fragestellung aus dem geschichtlichen Raume heraus verstanden.

Unter dem Einfluß dieser neuen geistesgeschichtlichen Perspektive, Orient, christliche Malerei, Ablehnung der französischen Revolution, verändert sich schließlich auch die gegenseitige Beziehung von Philosophie, Kunst und Religion. Die Philosophie wird statt der indirekten Darstellung des romantischen Kunstgeistes die Wegweiserin zur Religion. Ursprünglich war kritische methodische Grundlegung und Polemik die Aufgabe der Philosophie. Sie sollte die falsche, gemeine Denkungsart vernichten und die höhere, göttliche vorbereiten. Indem sie diese konstituierte, machte sie den Weg für die Poesie frei, die die göttliche Denkungsart positiv darstellte. Diese Beziehung verändert sich, als an die Stelle der Poesie die Religion tritt, eine Religion freilich, die mit der Kunst so untrennbar verbunden ist, daß es zunächst schwer zu entscheiden gewesen wäre, ob die Religion die Kunst verherrlichen soll oder die Kunst die Religion. Die durch die Kunst verherrlichte Religion sollte die Zersplitterung des Zeitalters überwinden; diese Religion ihrerseits aber wurde aus einer Erfindung und Gründung eines Zeitalters zu einem geschichtlichen Gebilde. Sie war das Ursprüngliche und Alte, darum im Orient zu finden; zugleich aber auch die universelle Einheit, die der Trennung widerstehen konnte, darum in der katholischen Kirche zu finden. Die Ablehnung des Protestantismus war nicht religiös begründet, sondern politisch, weil in ihm das Übel der Zeit, die Zersplitterung, ihren Ausgangspunkt hatte. Denn die hoffnungslose Trennung und Vereinzelung der europäischen Bildung begann nicht erst mit der Aufklärung, sondern schon mit dem Protestantismus. Mochte er auch zunächst durch sein polemisches Protestieren die Größe der katholischen Religion deutlich und sichtbar machen, in seiner weiteren Entwicklung führte er zur dauernden Veränderung (nur diese Veränderung blieb unveränderlich) und damit zur Auflösung jeder Religionseinheit; schließlich mußte er sich gegen sich selbst kehren; Protest gegen sein eigenes Wesen erheben und damit sich selber vernichten. So begründete er die verachtete Aufklärung des Jahrhunderts. Die Abkehr vom Protestantismus geht aus der geschichtsphilosophischen Perspektive unmittelbar hervor. Die in der Aufklärung begründete Zersplitterung der Gegenwart soll durch die Einheit der in den geschichtlichen Ursprüngen sichtbaren Religion überwunden werden. Der Keim des Übels, dessen Früchte jetzt so deutlich sichtbar aufgehen, liegt im Protestantismus. Die bekämpfte Aufklärung wird aus der protestantischen Lebenshaltung abgeleitet. Zur Bekämpfung der Aufklärung gilt es, die Religion wiederzufinden. Der Veränderlichkeit und Selbstvernichtung des Protestantismus mußte das Ursprüngliche, Positive, Geschichtliche entgegengesetzt werden. Beide Forderungen verbinden sich in der

einer positiven Religion; diese garantierte einmal Religion überhaupt, nicht als ideologische Phantasie, sondern als geschichtliches Gebilde; zweitens die universale Einheit, die die seit der Reformation zersplitterte Gegenwart allein überwinden konnte. Will der Protestantismus sich nicht ewig verändern und zuletzt selbst vernichten, so gibt es für ihn nur einen dritten Weg, „den einzig wahren, die Rückkehr zum Primitiven und Positiven“. „Das Ursprüngliche in allen Dingen ist gewiß auch das Beste und allen Neueren, wenn sie das Alte oft mit Unrecht verwerflich finden, kann man sagen: Geht nur noch weiter zurück und setzt an die Stelle des Alten das noch Ältere, das Allerälteste und Erste, und ihr werdet sicher das Beste und Wahre finden. Vor allem muß dies aber von der Religion gelten, die keineswegs eine Neuerung moderner Zeit ist, sondern selbst das Erste und Älteste aller Bildung und Freiheit der Menschen. Unstreitig hat es auch im Christentum eine Epoche gegeben, wo es noch nicht katholisch oder protestantisch war, in dem jetzigen Sinne des Wortes, sondern beides zugleich“<sup>1</sup>. So tritt an die Stelle der Religion überhaupt, die sich mit dem unendlichen Kunstgeiste identifizierte und in der idealistischen Philosophie ihre Sprache und Grammatik fand, schließlich im Orient gesucht wurde, jetzt das katholische Christentum. Nicht daß seine Gehalte und Lehren dazu den Anstoß gegeben hätten! Der Grund ist vielmehr ein politisch-sozialer. Die Auflösung war das Erlebnis, dem man entrinnen wollte, um an ihre Stelle die historisch gegründete Einheit zu setzen. Auflösung, das bedeutete Aufklärung, französische Revolution, Desillusionierung des Geistes . . . Der Beginn der Auflösung aber wurde in die Reformation gesetzt, und so entwickelte sich der Anschluß an die katholische Kirche als die die Einheit repräsentierende, sozial erhaltende Macht im Gegensatz zum protestantischen Denken. — Da jedoch auch die idealistische Philosophie einmal einen stark polemischen, d. h. negierend auflösenden Zug hatte, nämlich den, die herrschende Denkungsart zu vernichten, und zweitens nicht selber eine positive Einheit konstituierte, sondern nur die Methode, nämlich die des freien, sich selbst organisierenden Denkens entwickelte, so endete diese ganze Denkbewegung unter dem Aspekt des Vergangenen, von der Kunstreligion zur katholischen Kirche, in einer Umdeutung des Idealismus. Der Idealismus führt bis an die letzte Grenze, die der Mensch aus sich heraus zur erreichen vermag. Aber indem er bis an diese Grenze führt, zeigt er zugleich, was der Mensch nicht aus sich vermag. Er weist damit auf das hin, was „ohne sein Zutun dem Geiste des Menschen gegeben und offenbart“ ist. „Die Natur der Sache bringt es mit sich, daß dieser bloß menschliche, d. h. durch Menschen-

<sup>1</sup> LESSING III, S. 11 u. 12; vgl. S. 8 u. 9.

geist und Menschenkunst erfundene und gebildete Idealismus, je höher gesteigert, je künstlicher vollendet, je reiner geläutert er sein wird, von allen Seiten zurückführen muß zu jenem alten, göttlichen Idealismus, dessen dunkler Ursprung so alt ist wie die ersten Offenbarungen, den man nicht erfinden kann und auch nicht zu erfinden braucht, sondern nur zu finden und wiederzufinden“<sup>1</sup>. Damit ist die Entwicklung des romantischen Denkens zum katholischen Restaurationsdenken deutlich sichtbar geworden. Die Religion ist jetzt nicht mehr die Stimmung und Lebenshaltung, in der der Kunstgeist sichtbar werden kann, sondern die künstlerischen Werke dienen der Verherrlichung der Religion. Der Idealismus, d. h. die Philosophie, ist nicht mehr die Methode, die von dem Wirken des Kunstgeistes positiv erfüllt wird, d. h. die Grundlage der neuen Dichtung, sondern das Mittel, um die vom Zeitalter verkannte und mißachtete Religion wiederherzustellen. Die Religion aber ihrerseits ist nicht die mystifizierte Bildungsideologie, die in der romantischen Geselligkeit begründete Stimmung der unendlichen Totalität des Kunstgeistes, sondern die geschichtlich sichtbare Erscheinung der katholischen Kirche, die durch ihre universale Einheit der Auflösung des Protestantismus und der Vereinzelung der Aufklärung entgegensteht und durch ihre hierarchische Gliederung die „chaotische Masse tyrannisch revolutionärer Gleichheit“ überwinden soll. Der Idealismus soll sowohl die christliche Religion wiederherstellen, wie auch „die altdeutsche Verfassung, d. h. das Reich der Ehre, der Freiheit und treuen Sitte wieder hervorrufen, indem man die Gesinnung bildet, worauf die freie Monarchie beruht“<sup>2</sup>. Die Kunst aber soll der sichtbare symbolische Ausdruck sein für die neugewonnene soziale, religiöse und politische Einheit der katholischen Kirche, die im Geiste der Vergangenheit die Zukunft begründet.

## 6. Einbauung der romantischen Ideologie in das katholische Glaubenssystem (1805/06).

Die Wendung zum Orient, die Beschäftigung mit der christlichen Malerei und die Auseinandersetzung mit der französischen Revolution hatten FRIEDRICH SCHLEGELS Geschichtsperspektive von dem Aspekt der Zukunft in den der Vergangenheit verschoben. Die romantische Lehre vom unendlichen Kunstgeist wurde mit den erhaltenden kollektiven Mächten der Vergangenheit, der feudalistischen Tradition des Mittelalters, der universalen Einheit der katholischen Kirche in Verbindung gebracht. Die idealistische Philosophie des freien Selbst-

---

<sup>1</sup> LESSING III, S. 414.

<sup>2</sup> Ebenda, S. 421.

denkens sollte auf den „höheren Idealismus“, den man nicht erfinden, sondern nur wiederfinden kann, zurückführen; die romantische Kunst sollte die Religion verherrlichen. Die Religion aber, der jetzt beide, Philosophie und Kunst, dienen sollten, wurde aus einer subjektiven Erlebnisqualität zu einem objektiv geschichtlichen Gebilde. Dennoch wurden in dieses in der katholischen Kirche lokalisierte Gebilde die Stimmungsmomente romantisch-künstlerischer Religiosität mit aufgenommen. Der Romantiker, auf der Flucht vor dem desillusionierten unendlichen Geiste, hatte den Anschluß an das Tatsächliche und Wirkliche (das „Positive“) gewonnen oder glaubte ihn wenigstens gewonnen zu haben. Aber er trug teils bewußt, teils unbewußt seine Kategorien und Vorstellungen in die neugewonnene Einheit hinein. Die katholische Religion wurde durch die Romantik psychologisiert. Die objektiven Formen wurden auf subjektive Erlebnisformen zurückgeführt, die Glaubenslehre wurde aus einem systematischen Gebäude gültiger Sätze zu einer auf dem Gefühl gegründeten Wahrheit; der in Weisheit regierende göttliche Weltherrscher wurde zu dem unendlichen Geiste, der alles Endliche depraviert oder vernichtet. In FRIEDRICH SCHLEGELS philosophischen Vorlesungen aus den Jahren 1805 und 1806 wird der freilich unzureichende Versuch gemacht, die romantische Ideologie in das katholische Glaubenssystem einzubauen. Romantik und Katholizismus sollen miteinander versöhnt werden; ja ihre letzte Identität begründet werden (so wie einst die Identität von Klassischem und Romantischem). Freilich faßte dabei FRIEDRICH SCHLEGEL sein philosophisches Streben nicht als einen Bruch mit der idealistischen Tradition auf, sondern gerade als deren letzte Vollendung. Auch in dieser katholisierenden Philosophie noch sollte die Methode, deren sich der Kunstgeist in seinem Wirken bediente, in evidenten Klarheit und Selbsterfassung dargestellt werden. Aber inzwischen war der Kunstgeist aus seiner Absolutheit in die Sphäre geschichtlicher Bestimmungen zurückgeführt worden; er sollte die katholische Religion darstellen und verherrlichen; zweitens war der Idealismus an seine letzte Grenze geführt worden, wo der Mensch nicht mehr aus eigener Kraft die „göttliche Denkart“ produziert, sondern ein empfangendes Wesen ist, dem sie mitgeteilt wird. Dieser so umgedeutete Idealismus sollte mit dem katholisch-orthodoxen System zusammengebracht werden. Es ist nicht unsere Aufgabe, den gesamten Gedankengang der Vorlesungen hier zu entwickeln; vielmehr wollen wir darstellen, in welcher Weise in ihnen die romantischen Elemente in die katholischen aufgenommen wurden, bzw. die katholischen durch die romantischen psychologisiert werden. Die romantische Ideologie wirkt nach drei Seiten hin deutlich

weiter<sup>1</sup>. Erstens in der Lehre vom unendlichen Weltgeist (Einheit und Fülle), zweitens in der gegenseitigen Wechselbeziehung von Philosophie, Kunst und Religion, und drittens in der Lehre von der Symbolik. Alle diese Elemente aber werden in die vom Katholizismus aus gesehene philosophische Konzeption mit aufgenommen und durch diese Aufnahme relativiert. Was innerhalb der Romantik noch letztes endgültiges Religionserlebnis war, erhält hier einen untergeordneten Platz, indem es von höheren Instanzen aus, Kirche und Offenbarung, eine neue katholische Bedeutung und Färbung gewinnt.

Bevor wir jedoch die Einbauung romantischer Elemente in das katholische Glaubenssystem untersuchen, müssen wir einige grundsätzliche Bemerkungen über den Zusammenhang der persönlichen Konversionsentscheidung (vgl. Teil I, 5. Kapitel) und der ideengeschichtlich-sozialen Bezüge vorausschicken. Wir haben die bewegenden Kräfte dargestellt, die aus der Zeitsituation heraus diese Verschiebung romantischer Ideologie in romantischen Katholizismus bewirkt haben. Jedoch muß man sich hüten, diese Beziehung von kollektiver Lebenssituation und ideengeschichtlicher Wandlung als die alleinige Ursache für FRIEDRICH SCHLEGELS katholisierendes Denken anzusehen. Im ersten Teile ist entwickelt worden, wie sich sein zwischen Polaritäten bewegendes Denken, das die Spannung zwischen Unendlichem und Endlichem zu überwinden und zugleich zu erhalten sucht, sich in ein die Polarität auflösendes katholisches Denken umwandelt, das vom übergeordneten Unendlichen aus die nur scheinbare Endlichkeit in wesenhafter Ordnung erfassen und begründen will. Erst jetzt, wo der Mensch als endliches Wesen und der Mensch als unendliches Wesen nicht mehr miteinander ringen, diese Spannung sich beruhigt hat, die Gegensätze aus letzten Gegensätzen zu bloßen Elementen geworden sind, kann die gleichsam entleerte, erstarrte romantische Lebensbetrachtung in eine hierarchisch katholische Lebensform eingebaut werden, die ursprünglich ihrem Wesen zu tiefst entgegen gerichtet war. Zwar läßt sich das Erlahmen der Polarität und die damit verbundene Wandlung eines dynamisch ungegenständlichen Denkens in ein statisch objektiv gegenständliches Denken katholischer Färbung auch aus der Lebenssituation des romantischen Kreises und der gesamten Zeitkonstellation verstehen. Der unendliche Geist, den das Individuum in Freiheit hervorbrachte, war mehr und mehr das übergeordnete Mysterium geworden, aus dem der Einzelne seinen Anteil erst empfing. Das freie Produzieren hatte sich in das

<sup>1</sup> Wir sehen von den Zusammenhängen, die für unsere Darstellung weniger wichtig sind, z. B. von der aus der Enzyklopädie hergeleiteten genetischen Begriffslehre, hier ab.

willige Empfängen verwandelt. In dem Maße, als diesem freischwebenden unendlichen Geiste die alleinige Realität zugesprochen wurde, sanken die Einzelnen zu bloßen Trägern und zufälligen Empfängern hinab, bis schließlich sich die Einzelwesen als bloßen Schein empfanden und der unendliche Geist (d. h. die Ideologie in ihrer rein geistigen Wirklichkeit) allein übrigblieb. Da aber in Wahrheit alles Leben und Sichentfalten dieses freischwebenden Geistes aus den Polaritäten der sich in der romantischen Geselligkeit verbindenden Individuen stammte und seine „Personalität“ nur durch Übertragung der eigenen Personalität erzeugt wurde, so mußte mit dem Herabsinken des Einzelnen zu bloßem Schein und Träger einmal die sich immer von neuem organisierende und desorganisierende romantische Denkart aufgelöst werden und zweitens infolge der damit verbundenen Entwirklichung und Desillusionierung der isolierte Romantiker den allein übrigbleibenden unendlichen Geist in der geschichtlichen Realität zu verankern suchen, um ihn dadurch von seiner gespenstischen Phantasiewirklichkeit zu befreien. In dem Augenblicke aber, wo der unendliche Geist den Individuen übergeordnet wurde und nicht mehr von ihnen hervorgebracht wurde, war das dynamische Polaritätsdenken zugunsten eines statischen Ordnungsdenkens aufgegeben worden. Läßt sich nun auch dieser Vorgang in der hier nur skizzierten Weise aus der kollektiven Situation heraus verstehen, daß er bei FRIEDRICH SCHLEGEL tatsächlich vollzogen wird, ist nur aus der Freiheit seiner persönlichen Entscheidungen und Wesensgestaltungen her letzthin zu erfassen. Die aus seinem Wesen und Schicksal heraus vollzogene Auflösung der Polarität ist ebenso als Ausdruck eines kollektiven Zusammenhanges anzusehen, wie andererseits dieser kollektive Zusammenhang sich erst aus diesen persönlichen Bestimmungen und Entscheidungen heraus bilden und aufbauen konnte. Diese grundsätzliche Fragestellung konnte hier nicht umgangen werden, da es nur so völlig einsichtig wird, daß die soziologisch-ideengeschichtlichen Ausführungen dieses Teiles die Wesensdarstellung des ersten Teiles voraussetzen und daß das gegenseitige Verhältnis von Person und Welt (Welt hier aufgefaßt sowohl als kollektive Lebenssituation wie auch als deren ideologische Darstellung) weder von der einen, noch von der anderen Seite her von uns als bloßes Abhängigkeitsverhältnis aufgefaßt wird. Die Auflösung der Polarität also setzen wir als entschieden in den folgenden Ausführungen voraus. Sie ermöglicht erst, daß die romantischen Lebens-elemente (denn jetzt waren es nur noch Elemente) in die katholische Ordnung eingebaut werden. Um sie noch einmal zu nennen: 1. der unendliche Geist, 2. die gegenseitige Wechselbeziehung von Kunst, Philosophie und Religion, 3. die Symbolik.

Die höchste Idee, der „Urbegriff“, aus dem FRIEDRICH SCHLEGEL seine metaphysischen Gedankengänge zu entwickeln sucht, ist der der unendlichen Einheit und der unendlichen Fülle. Die unendliche Einheit strebt sich zur unendlichen Fülle zu erweitern. Verbindet man beide Begriffe, so entsteht der Begriff des „organischen Zusammenhanges“. „Denn organisch heißt gerade dasjenige, worin Einheit und Fülle aufs innigste verbunden sind, was in sich ganz und in seinen Teilen vollendet ist, ein Ganzes, wo alle Glieder und Teile in ein System harmonisch verschmolzen, zu einem Zweck wechselseitig zusammenwirken, so daß jeder Teil für das Ganze notwendig ist, die einzelnen Teile und Glieder aber doch nur durch das Ganze beherrscht sind“<sup>1</sup>. Diese Lehre von der organischen Einheit des Geistes, der Einheit in der Fülle, war — für sich betrachtet — noch Ideologie der romantischen Geselligkeit; freilich schon in einem Endstadium, wo das Ganze die Teile beherrscht, die individualistische Betrachtung in die organologisch-kollektivistische umgeschlagen ist. Der unendliche Geist soll, indem er alles umfaßt, unendliche Einheit konstituieren; außerhalb seiner ist nur Schein ohne Wesen. Aber zugleich soll er den unendlichen Reichtum der in Individualitäten aufgelösten Welt in sich begreifen, also unendliche Fülle<sup>2</sup>. Dieser organisch, d. h. lebendig gemachte Geist ist in seiner Totalität unendliche Bewegung, er sucht alles bloß Naturhafte zu vernichten oder zu entlarven. Sein eigentlicher Erbfeind ist die Substanz; SCHLEGEL wird nicht müde, die Substanz als den philosophischen Grundirrtum zu bezeichnen, ein Begriff höchstens von praktischer, nicht aber von spekulativer Bedeutung. Indem aber so die Totalität der Welt und des Menschen (das Unendliche) in bewegten, organischen Geist verwandelt wird, verschwindet das Endliche. Es bleibt nichts mehr übrig als die Realität des unendlichen Weltgeistes. „Man mache den Versuch und entferne aus dem Gegensatz des Endlichen und Unendlichen den Begriff des ewigen, unveränderlichen beharrlichen Seins und setze an dessen Stelle den entgegengesetzten Begriff des ewigen Lebens und Werdens, so . . . zeigt sich, daß nicht nur eine Verbindung zwischen dem Endlichen und Unendlichen möglich, sondern daß beide eigentlich ein und dasselbe seien und nur dem Grade und dem Maße nach verschieden seien“<sup>3</sup>. Der unendliche organische Geist wird nach Analogie des Ichs gedacht; die Erlebnisform des freischwebenden Subjektes wird auf die Kollektivität übertragen. Er ist ein „Ur-Ich“<sup>4</sup>. Dieses Ur-Ich des Geistes umfaßt alles; in seiner Totalität erst stehen sich Ich und Du einander gegenüber; das endliche Ich wird zu einem

<sup>1</sup> Wind. I, S. 93 u. 94.

<sup>2</sup> Wind. I, S. 75.

<sup>3</sup> Wind. I, S. 111 ff.

<sup>4</sup> Wind. II, S. 19.

bloßen Teil der übergeordneten unendlichen Ichheit<sup>1</sup>. „Gibt es kein Ich neben dem Ich und ist alles Werden nur ein Werden des Ich, so ist ja dieses Ich als der Inbegriff von allem gerade das, was wir sonst Welt nennen. Die Welt ist ein unendliches Ich im Werden, gleichsam eine werdende Gottheit“<sup>2</sup>. Diese romantische Lehre vom unendlich werdenden Weltgeiste wird katholisch relativiert. Das Welt-Ich ist die alleinige Realität. Es gibt nur seine Unendlichkeit. Woher aber kommt dann die endliche Beschränktheit des Menschen? Die Endlichkeit muß in Hinsicht auf die Unendlichkeit aufgelöst werden. Dies geschieht durch die katholische Gottesordnung. Die Beschränktheit des empirischen Ich ist nur so zu erklären, „daß wir nur ein Stück von uns selbst sind“<sup>3</sup>. Die menschliche Ichheit ist nur ein leidender Behälter; sie ist abgefallen von der göttlichen Ichheit und muß sich wieder zu ihr emporschwingen. Das endliche Ich soll wieder am unendlichen Welt-Ich teilnehmen. Aber da das menschliche Ich nicht mehr das göttliche in sich hervorbringt, geöffnet gegen die unendlichen Möglichkeiten der Zukunft, sondern von dem göttlichen Ich abgefallen ist, muß es auch wieder zu ihm zurückfinden, indem es zu den Ursprüngen zurückkehrt, wo das unendliche Ich sich dem endlichen Ich mitgeteilt hat. So spricht sich in dem Abfallgedanken von dem Verlust der göttlichen Einheit die geschichtsphilosophische Vergangenheitsperspektive ideologisch aus. Die Zukunft soll die unendliche Fülle in der unendlichen Einheit begründen; um sie aber begründen zu können, muß sie zur Vergangenheit zurückkehren, wo die Einheit noch erhalten war und sich noch nicht in bloße Fülle gespalten hatte. Die Einheit liegt im Welt-Ich begründet, d. h. bei Gott. Gott hat sich am Anfang der Zeit den endlichen Wesen mitgeteilt, damit es durch die Gespaltenheit bloßer Fülle den Weg zur Einheit zurückfindet. Diese Mitteilung Gottes an den Menschen ist die Offenbarung. Die Offenbarung muß wiedergefunden und bewahrt werden. Die Philosophie führt zu ihr hin, ohne das gelobte Land selber schauen zu dürfen; die katholische Kirche und ihre Kunst bewahren sie und garantieren das Ewige gegenüber dem zeitlich Vergänglichen. — Die Lehre von der Offenbarung an Stelle der Lehre vom zukünftigen Gottesreich, das ist die deutlich sichtbare religiöse Ideologie, die den Vergangenheitsaspekt gegen den Zukunftsaspekt ausspielt. Der Idealismus bringt die göttliche Denkart nicht hervor, sondern führt auf sie zurück; sie liegt am Anfang der Zeiten in der von Gott gestifteten Einheit der Religion. Die Hüterin, Wahrerin und Trägerin dieser Religion ist die katholische Kirche, die alle möglichen Religionen in sich beschließt. Der Weg der Philosophie hat nur bis zur

<sup>1</sup> Wind. I, S. 116.<sup>2</sup> Wind. II, S. 22.<sup>3</sup> Wind. II, S. 16, 17, 19.

Religion der katholischen Kirche, d. h. bis zur Religion überhaupt hinzuführen.

Freilich erinnert uns dieses werdende Welt-Ich, der unendliche Geist, der aus der Einheit durch die Fülle wieder zur Einheit strebt, trotz seiner hierarchischen Übergeordnetheit über das abgefallene empirische Individuum noch lebhaft an das pantheistisch-romantische Religionsbekenntnis. Mit beinahe spitzfindigen Mitteln sucht SCHLEGEL diese romantisch katholisierende Religionsansicht mit der Trinitätslehre des Christentums zu vereinigen. Die Welt wird zwar vom Weltgeiste produziert; aber damit die Weltentwicklung nicht unendlich schnell ablaufen muß, ist dieser Weltgeist zugleich Vater; er beruhigt, hält an, läßt den Einzelheiten Zeit, bis zur höchsten Stufe der Vollendung vorzudringen<sup>1</sup>. Zwar ist der Begriff des Vaters nur aus der religiösen Offenbarung verständlich; die Philosophie weist ihm nur die Stelle auf, die er in Beziehung auf die Welt einnehmen würde. In gleicher Weise wird die Gottwerdung Christi als philosophisch „möglich“ deduziert. Der Vater wird als möglich abgeleitet, weil sonst die Weltentwicklung zu rasch ginge (ein in keiner Weise überzeugender oder einleuchtender Gedanke); die Möglichkeit des Sohnes wird mit Hilfe phantastischer naturphilosophischer Vorstellungen von Erdgeist und Erdseele abgeleitet<sup>2</sup>. Immerhin aber ist die Ordnung der Philosophie Geist, Sohn, Vater gerade umgekehrt als die der Religion (Vater, Sohn, Geist). Der Geist allein ist philosophisch gewiß, während die beiden anderen nur in ihrer Möglichkeit gezeigt werden können, aber nur von der religiösen Offenbarung, jenseits der Philosophie, begriffen werden. Die Gezwungenheit dieser Gedankengänge ist offensichtlich. Innerhalb der idealistisch katholisierenden Philosophie FRIEDRICH SCHLEGELS spielten Vater und Sohn keine Rolle. Da aber die idealistische Philosophie mit der katholischen Glaubenslehre übereinstimmen sollte, mußten sie nachträglich als „möglich“ hineininterpretiert werden. Die Spannung zwischen vollendetem katholischem Idealismus und katholischer Glaubenslehre durchzieht alle Gedankengänge. Die Philosophie als das freie Selbstdenken führt bis zur Offenbarung. Die Lehre von der Offenbarung teilt in der Form des orthodoxen Glaubenssystems ihrerseits nur allgemein und populär mit, was die idealistische Philosophie in ewiger Annäherung zu intendieren sucht. Daher kann es auch keinen eigentlichen Widerspruch zwischen beiden geben. Die Philosophie ist nur der Weg zur Religion auf esoterische Weise, vorgetragen für die Wenigen, Gebildeten, Geheimen (hier wirkt die mystische Terminologie des romantischen Kreises nach). Das orthodoxe System ist das eso-

<sup>1</sup> Wind. II, S. 230ff.

<sup>2</sup> Wind. II, S. 236 ff.

terische, allgemein, populär, auf die Bedürfnisse des religiösen Lebens und die gegenseitigen sittlichen Verpflichtungen zugeschnitten. Letzten Endes erhält es den Vorrang. „Insofern das ganze System auf einem Glauben beruht, insofern es in Rücksicht desselben das unbezweifelt Rechte enthält und für den allgemeinen Verstand das Passendste, Objektivste ist, also das gemeinschaftliche Band der Menschen in ihrer sittlichen Vereinigung ist, sind wir sogar berechtigt oder verpflichtet, allem äußeren öffentlichen Zweifel sowie allen Veränderungen die bestimmteste Grenze zu setzen, worüber schlechterdings nicht hinausgegangen werden darf“<sup>1</sup>. Damit hat die katholische Religion und Religionslehre über die Philosophie gesiegt. Sie bestimmt den Bereich des philosophischen Forschens. Die Philosophie schließt sich an die Offenbarung an<sup>2</sup>. Die Religion weist ihr das Ziel zu; sie soll die Glaubenslehre vorbereiten. Nur scheinbar hat die Philosophie noch ihre eigene Freiheit, die sie angeblich von selber auf die Offenbarung hinführen muß.

Diese gegenseitige Verschiebung von Philosophie, Religion und Kunst wird noch deutlicher, wenn wir zunächst auf den romantischen Ursprung zurückgehen, soweit er noch in den Vorlesungen vorhanden ist. Kunst war Darstellung des Unendlichen. Diese Aufgabe behält sie. Die Einbildungskraft, das eigentlich freie, künstlerische, die Substanz überwindende Denken ist, „das Atmen der Seele, durch die die Welt wechselseitig ein- und ausgeatmet wird“<sup>3</sup>. Dieses dichtende Denken ist dem an die Substanz gebundenen praktisch-technischen vernünftigen Denken durchaus übergeordnet. Indem es sich produziert, erschafft es seinen Stoff<sup>4</sup>. Innerhalb der unendlichen Totalität des Geistes ergreift in diesem gegenseitigen dichtenden Erfassen, aus Gefühl und Liebe heraus, das Eine das Andere. Das Angeschauete und das Anschauende sind in gleicher Weise produktiv<sup>5</sup>. Die Poesie ist das magische Verfahren, durch welches das Unendliche — in dieser Weise von der Einbildungskraft in Gefühl und Liebe erlebt — dargestellt wird<sup>6</sup>. Die Einbildungskraft (Gefühl und Liebe) sind das Organ für die Gottheit (nicht der Verstand), die Dichtung aber ihre Darstellung. Aber andererseits das Wissen von der unendlichen Gottheit ist dem Menschen nur in der Ahnung und Erinnerung gegeben. Die Offenbarung ist die eigentliche Quelle, aus der es fließt. Daher muß auch die Einbildungskraft zur Offenbarung zurückkehren, wenn sie sich nicht in phantastische Wirbel verirren will. Die Hüterin der Offenbarung aber ist die katholische Kirche. „Die Kirche ist der von der Gottheit instituierte Bund unter den Menschen, wodurch die Offen-

<sup>1</sup> Wind. II, S. 250ff.<sup>2</sup> Wind. II, S. 25.<sup>3</sup> Wind. II, S. 50.<sup>4</sup> Wind. II, S. 63.<sup>5</sup> Wind. II, S. 68.<sup>6</sup> Wind. I, S. 308ff.

barung erhalten, lebendig fortgepflanzt und von allen Mißverständnissen gereinigt werden soll“<sup>1</sup>. „In Beziehung auf jenen erhabenen Zweck der Kirche erhält die Poesie die hohe würdige Bestimmung, jene älteste Tradition der Mythologie, die ungeachtet der vielen Mißverständnisse und Entstellungen unverkennbare Spuren der ersten Offenbarung enthält, lebendig fortzupflanzen“<sup>2</sup>. Mag auch die Kunst den unendlichen Weltgeist darstellen, mag auch durch sie das Reich Gottes in mythologischer Gestalt sichtbar auf Erden erscheinen, so ist sie doch jetzt nicht um ihrer selbst willen in der unendlichen Herrlichkeit des Kunstgeistes vorhanden, sondern um der christlichen Offenbarung willen, die sie verklärt. „Alle Kunst soll katholisch sein.“ Die Philosophie ist zwar nach Maßgabe ihrer romantischen Herkunft keine eigene Wissenschaft, sondern der „Geist aller Wissenschaften“<sup>3</sup>; sie besitzt nicht die Wahrheit, sondern sie soll sie nur konstituieren<sup>4</sup>. Sie ist jedoch nicht mehr die Methodenlehre der Kunst, sondern die esoterische Methode zur Religion. Ihr ist das höhere Licht der Wahrheit durchaus versagt, während die Religion „über alle Täuschung und allen Irrtum erhaben im Besitz göttlicher Weisheit fest und unerschüttert begründet ist“<sup>5</sup>. Scheinbar führt die Philosophie auf dem Wege des freien Selbstdenkens bis zur Anerkennung der Offenbarung; in Wahrheit setzt sie die Offenbarung voraus und will nachträglich auch philosophisch an sie heranführen, ohne sie selber wieder herstellen zu können.

Schließlich wird die romantische Lehre von der Symbolik noch in die katholische Glaubenslehre hineingebaut. Da die Fülle der Welt sich in die Totalität des unendlichen Geistes verwandelte, gab es nur noch Unendliches, und alles Endliche hatte nur Eigendasein, insofern es Zeichen und Bedeutung vom Unendlichen war. Diese Lehre wird in ihren Konsequenzen weiter entwickelt. Jeder Gegenstand ist nur die Hülle eines Geistes<sup>6</sup>. In der Berührung des Geistes mit einem solchen geistverhüllten Gegenstand findet ein liebevolles Einswerden von Ich und Du statt. Die Fülle der Gegenständlichkeit bedeutet in Wahrheit nur den lebendigen Geist (das Welt-Ich) in immer neuen Verkleidungen. Das Welt-Ich tritt sich selbst in den verschiedensten Gestalten entgegen und errät in der fremden Form, dem verhüllenden Stoff, immer nur sich selber. Mit Hilfe dieser romantischen Ideologie von der Symbolik des unendlichen Geistes wird jedoch die katholische Auffassung des Glaubens begründet. Nur das Gefühl kann in dem angeschauten Gegenstand den unendlichen Geist wahrnehmen<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Wind. II, S. 235.

<sup>2</sup> Wind. II, S. 243 ff.

<sup>3</sup> Wind. I, S. 14.

<sup>4</sup> Wind. I, S. 152.

<sup>5</sup> Wind. I, S. 190.

<sup>6</sup> Wind. II, S. 36 ff.

<sup>7</sup> Wind. II, S. 242.

Dieses Gefühl aber ist ein „unmittelbares Denken“, ein Verstehen aus der Liebe heraus. Dieses gefühlsmäßige Verstehen aus der Liebe heraus beruht jedoch seinerseits wieder auf dem Glauben. Denn es muß ihm die „unversiegbare Hoffnung eines Einverständnisses überhaupt, einer endlich noch zu erreichenden Einheit zugrunde liegen, und diese muß wieder auf dem Glauben gegründet sein“<sup>1</sup>. Der Glaube als religiöser (von der Kirche geforderter) Akt wird hier zur Unterbauung, Begründung und Grundlegung der romantischen Lehre von der Symbolik des unendlichen Geistes herangezogen. Eine katholische Erkenntnistheorie für eine romantische Metaphysik! So scheint es. Tatsächlich wird die in der romantischen Lebensform verhaftete Ideologie von der Symbolik nur deswegen beibehalten, weil sie sich in dieser Weise mit Hilfe der katholischen Glaubenslehre begründen und sterilisieren ließ. Ursprünglich jedoch war ihre erkenntnistheoretische Begründung eine gänzlich andere. Die Lehre vom Ich in der FICHTEschen Fassung und die formale Reflexion, die von den Romantikern in eine inhaltlich erfüllte Reflexion umgedeutet worden war, bildeten das allgemeine Denkmedium (weit über den Einzelnen hinaus), in dem das Anschauende und das Angeschauete sich ineinander, nur in verschiedenen Potenzen und Graden der Reflexion wiederfanden. Diese Einheit des durch die metaphysische Weltkraft der Kunst inhaltlich gefüllten Reflexionsmediums verwandelt sich in die auf dem Gefühl gegründete, in der Tradition der Offenbarung erhaltene göttliche Liebeseinheit. Das Wissen (die bloße Reflexion) gilt für sich allein betrachtet jetzt als tot und mechanisch. Das wahre Wissen muß sich selbst beschränken. Der auf der Liebe, dem Gefühl gegründete Glaube nötigt es zu dieser Selbstbeschränkung. Aber auch der wahre Glaube besteht nicht in seiner gefühlshaften Isoliertheit, sondern sucht sich im Wissen über sich selber klar zu werden<sup>2</sup>. So ist einmal das Wissen in dem sich Gott hingebenden Glauben begründet; andererseits strebt der Glaube nach Selbsterhellung im Wissen. An die Stelle der romantischen Reflexion ist der katholische Glaube getreten; die romantische Symbolik ist in einem veränderten Sinne in das katholische Weltanschauungssystem hineingebaut worden. Fassen wir zusammen. Die romantische Lehre vom unendlichen Weltgeiste wurde in Zusammenhang gebracht mit der Offenbarung. Der unendliche Weltgeist hat sich in der Offenbarung mitgeteilt und das Wissen von ihm im endlichen Ich ist in der Erinnerung an diese Offenbarung begründet. Die gegenseitige romantische Wechselbeziehung von Kunst, Philosophie und Religion bleibt erhalten; aber die katholische Religion

<sup>1</sup> Wind. II, S. 44 u. 45.

<sup>2</sup> Wind. II (Fragmente), S. 430, 442, 445, 464, 478.

als überlieferte Tradition der Offenbarung (Kirche) begründet einmal den methodischen Verlauf der Philosophie und zweitens die darstellende Aufgabe der Poesie. Die romantische Symbolik des in seine Mannigfaltigkeit gespaltenen unendlichen Geistes soll schließlich nicht mehr in der Einheit des Reflexionsmediums, sondern in der nur im Glauben erfaßbaren Liebeseinheit Gottes begründet sein. Die katholische Lehre ihrerseits wird durch die Lehre von dem unendlichen Geist aus einer monotheistischen Gesetzesreligion in eine mit pantheistischen Anklängen versehene Gefühlsreligion vom Welt-Ich umgedeutet; Gott und Ich treten in eine engere und untrennbarere Beziehung; der Dualismus wird in der Einheit des unendlichen Geistes aufgehoben. Zweitens verliert die katholische Religion ihren normativen Geltungscharakter, weil ihre Darstellung jetzt weniger in der Objektivität der Riten und Kulte liegt, sondern in der poetischen Verklärung, die nun ihrerseits auch den Riten und Kulturen ihren Sinn gibt. Drittens wird das glaubende Erfassen Gottes aus einem religiösen, übernatürlichen, aber objektiven Vorgange zu einem auf dem Gefühl basierten psychologischen Reagieren der Einbildungskraft, die in dem endlichen Zeichen den unendlichen Geist erfaßt.

## 7. Romantischer Katholizismus (1827—1829).

FRIEDRICH SCHLEGEL hatte in den Vorlesungen von 1805 und 1806 versucht, die romantischen Grundmotive auch noch in die veränderte Situation der an die katholische Kirche sich anschließenden romantischen Religiosität hinüberzuretten; einmal, indem er das strenge Dogmensystem des Katholizismus erweichte, fließender, unbestimmter, psychologischer machte; zweitens, indem er die von FICHTE aus bestimmte, romantisch-idealistische Kunstphilosophie bis zur Lehre von der Offenbarung hinzuführen suchte, Selbstdenken und göttliche Autorität miteinander versöhnen wollte; drittens, indem er die Aufgabe und den Wirkungskreis der Kunst innerhalb der katholischen Kirche besonders zu betonen und hervorzuheben suchte, die Philosophie aber zu einer bloßen Wegweiserin zur Religion hin entwertete, und viertens endlich, indem er die katholische Glaubenslehre mit Hilfe der romantischen Weltsymbolik zu unterbauen und metaphysisch zu begründen suchte. Die Romantik existierte als bloßes Element in einem fremden Gehäuse, wobei sie sowohl dieses Gehäuse biegsamer und unbestimmter machte, psychologisch erweichte, als auch ihrerseits den bereits vorhandenen Regeln und Gesetzmäßigkeiten dieses Gehäuses sich anzupassen suchte. Mit den Vorlesungen steht darum FRIEDRICH SCHLEGEL trotz der romantischen Sinnesart auf dem

Boden des Katholizismus. Daß der Übertritt erst 2 Jahre später (1808) erfolgte, ist für die geistesgeschichtliche Betrachtung zufällig und aus den biographischen Zusammenhängen (vgl. Teil I) zu verstehen. Für die geistesgeschichtliche Chronologie haben wir FRIEDRICH SCHLEGELS entscheidende Wendung zum Katholizismus auf die Jahre 1803 und 1804 zu verlegen, sein Bekenntnis zum romantisch aufgefaßten katholischen Glaubenssystem auf die Jahre 1805 und 1806. Unsere Darstellung eines ideengeschichtlichen Zusammenhanges, den wir versuchten, als einen kontinuierlichen, dynamischen, „nach dem Gesetz, nach dem wir angetreten“, zu entwickeln, ist hiermit zu einem gewissen Abschlusse gelangt. Der weitere verhältnismäßig ausgedehnte Lebensraum bis 1829 dient der Klärung, Sichtung und Ausscheidung. Die Vorlesungen sind noch ein Ringen entgegengesetzter Denkart; die widerstrebende Romantik soll dem Katholizismus geopfert werden. Später wird das Bekenntnis zum Katholizismus stärker und ausdrücklicher hervorgehoben. Der soziale Anschluß an die katholische Restauration vollzieht sich durch eine Anstellung im Metternichschen Staate. Die beibehaltenen romantischen Elemente werden bewußter und widerspruchsloser in das katholische Christentum eingebaut; katholisches Christentum, das ist die programmatische, „überparteiische“ Chiffre, in deren Namen FRIEDRICH SCHLEGEL von nun an lehrte, wirkte und schrieb<sup>1</sup>. Dieses letzte Kapitel soll rückblickend aus den letzten Lebensjahren 1827—1829 den vorausgegangenen Geistesprozeß noch einmal beleuchten und das endgültige Resultat dieser an so viel Wandlungen reichen Lebensentwicklung in seinem ideengeschichtlichen Gehalt — wenn auch nur skizzenhaft — uns vergegenwärtigen. Es liegt uns nicht ob, die philosophischen Schriften der Spätzeit ausführlich zu interpretieren, darzustellen und historisch einzuordnen, eine wichtige Aufgabe, die freilich bisher noch nicht gelöst worden ist. Vielmehr gelangen diese Schriften hier nur unter einem bestimmten Aspekt zur Darstellung. Es handelt sich für uns darum, welche letzte Verbindung in ihnen Romantik und Katholizismus vollzogen haben. Für die spätere Philosophie ist im Gegensatz zu den Vorlesungen von 1806 zweierlei als charakteristisch hervorzuheben. Erstens ist der Versuch, Idealismus (esoterische Philosophie) und katholisches Glaubenssystem miteinander zu versöhnen, aufgegeben worden. Die idealistische Philosophie wird als rationalistische Verirrung, Übertreibung des Ich-Prinzips und des damit verbundenen freien Selbstdenkens endgültig abgelehnt und bekämpft. Zweitens wird die aus der Enzyklopädie herstammende Lehre von den Bildungs-

<sup>1</sup> Vgl. Concordia: FRIEDRICH SCHLEGEL „Signatur des Zeitalters“, WALZEL, S. 361, 648.

gesetzen des gesamten Bewußtseins und die damit verbundene Auffassung einer allgemeinen Symbolik des Geistes endgültig mit der katholischen Lehre von der Offenbarung zusammengebracht und zur Unterbauung und Aneignung des Katholizismus benutzt, ein Prozeß, der schon in den Vorlesungen angebahnt war, nur daß die Offenbarung jetzt über die ganze Sphäre der Äußerungen des unendlichen Geistes ausgedehnt wird. Aus dieser Ausdehnung der Offenbarung über den ganzen Bereich des Erfahrenen resultierte eine neue Aufgabenbestimmung und Abgrenzung der Philosophie in Hinsicht auf Theologie und Kunst. Alle diese Zusammenhänge haben wir näher zu untersuchen.

Die Ablehnung des Idealismus resultierte aus verschiedenen geistigen Prozessen. Sie hängt einmal mit der Ablehnung des revolutionären Systemgedankens zusammen (vgl. Teil I, 4. u. 6 Kapitel). Außerdem hatte sich die in den Vorlesungen durch den Abfallgedanken (Welt-Ich-Einzel-Ich) angedeutete Distanz zwischen Gott und Mensch in der weiteren Gedankenentwicklung verschärft. Galt es dort noch als philosophisch zweckmäßig, von dem philosophischen Erlebnis der Ichheit auszugehen, so wird jetzt der Abstand zwischen Gott und Ich besonders hervorgehoben. Die Welt ist nicht Gott; sie ist von Gott verschieden, denn sie hat einen Anfang gehabt<sup>1</sup>. Die idealistische Philosophie aber geht mit Unrecht vom „Prinzip der Ichheit“, dem sich konzentrierenden Selbstdenken aus<sup>2</sup>. Sie verabsolutiert einen Teil des Gesamtlebens, das vernünftige Denken, und muß darum im toten, unlebendigen System erstarren. Indem sie von der abgeleiteten Ichheit aus die Welt rekonstruieren will, verfälscht sie die Welt, deren eigentlicher objektiver Zusammenhang nicht im Ich, sondern in Gott liegt. Mit dieser Gedankenbewegung im Sinne des Katholizismus von der Subjektivität des sich selbst setzenden Ichs über das im Welt-Ich gesetzte Ich zur Ablehnung des Idealismus, d. h. zur Objektivität des göttlichen „Lebens“ verbindet sich eine zweite im Sinne der Romantik. Das göttliche Leben wird mit der Sphäre des symbolischen Geistes in Verbindung gebracht. Der unendliche Geist soll in seiner Totalität die empirische Sphäre der Ichheit ebenso wie die im engeren Sinne des Wortes göttliche Sphäre in sich begreifen. Alles ist göttlich, d. h. aber in der Terminologie des Katholizismus gesprochen: die göttliche Offenbarung ist überall gegenwärtig, in der Kunst, im Gewissen, in der Bibel, in der Geschichte (als Vorsehung), in der Natur. Dieser göttliche, geoffenbarte Geist ist die Mitteilung Gottes an den Menschen. Das Ich hat die Aufgabe, diese Mitteilung zu ergreifen und sich aus seiner Gespaltenheit zu der Fülle der Offenbarung hinaufzuerheben. Hiermit ist zweierlei erreicht.

<sup>1</sup> S. W. 15, S. 88.

<sup>2</sup> S. W. 14, S. 128.

Die rationale Bewegung des freien Selbstdenkens wird als subjektive verabsolutierende Täuschung zerschlagen; der freie Kultus des bloßen Gefühls (romantische Kunstphilosophie) auf der anderen Seite zerstört in seiner Schwärmerei den objektiven Charakter der Offenbarung. Die Philosophie ist zur Auslegerin der Offenbarung geworden. Der romantische unendliche Geist ist völlig katholisch geworden, weil die Offenbarung nicht nur am Anfang der Zeiten steht (wie in den Vorlesungen), sondern das gesamte intellektuelle, gefühlsmäßige, handelnde und kontemplative Leben des Menschen nichts anderes ist als eine Offenbarung der übergeordneten Gottheit an die untergeordnete Ichheit. Die Symbolik des unendlichen Geistes versteht sich als katholische Offenbarungslehre. Andererseits aber ist die katholische Lehre dadurch auch völlig romantisiert worden, weil sich dieser ganze Vorgang des Sichoffenbarens in der psychologischen Sphäre abspielt. Was Gott ist, kann nur die Theologie sagen. Die Philosophie schildert, weist auf, in welcher Weise und mit welchen Mitteln seine unendliche Objektivität in der menschlichen Erlebnisweise erscheinen kann. Der menschliche Geist ist der Kreuzungspunkt für die Symbolik der göttlichen Offenbarung. Indem er alle Organe in sich ausbildet, nicht eines verabsolutiert, kann er in ewiger Annäherung sich des göttlichen Lebens bemächtigen und aus der Zerrissenheit des bloß menschlichen Bewußtseins zur dreieinigen Einheit des göttlichen Ebenbildes emporsteigen. Die Philosophie wird zu einer höheren Erfahrungswissenschaft. Sie schildert in ewiger, nie vollkommener Annäherung diesen psychologischen Prozeß, in dem der individuelle Geist sich durch die Objektivität der göttlichen Offenbarung zur Gottheit erhebt. Philosophische Irrtümer sind Charakterfehler. Sie wurzeln in der Verabsolutierung einer seelischen Funktion, die losgelöst aus dem Gesamtbereich des seelisch-symbolischen Lebens zur Erstarrung (Vernunft), zur Schwärmerei (Gefühl) oder zum Starrsinn (absolutes Wollen) führt<sup>1</sup>. — So ist die Philosophie einmal die Wissenschaft von der Offenbarung, während sie in den Vorlesungen von 1806 noch mit dem Idealismus zusammengebracht wurde und nur bis zur Offenbarung hinführen sollte, und zweitens die empirische Wissenschaft vom Bewußtsein. Der Begriff, in dem die katholische Objektivität und die romantische Subjektivität vereinigt werden, ist der des „Lebens“. SCHLEGEL nennt seine Philosophie „Philosophie des Lebens“. Worin besteht nun ihre Aufgabe und was setzt sie voraus? Sie gründet sich auf „ein inneres Leben“ und will dieses innere Leben klarmachen<sup>2</sup>. Weil sie aber dieses innere, aus Gott her stammende Leben beschreibt, ist sie eine „göttliche Erfahrungswissenschaft“<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> S. W. 12, S. 253 f.<sup>2</sup> S. W. 15, S. 17.<sup>3</sup> S. W. 15, S. 57.

Systematik lehnt sie ab, weil diese im abstrakten, vom Leben abgeordneten Denken ihren Ursprung hat<sup>1</sup>. Sie beschreibt das Wirken des Bewußtseins, d. h. die psychologische Aufnahme der göttlichen Offenbarung, sie sucht sie „lebendig“, d. h. in ihrer göttlichen Bedeutung aufzufassen und darzustellen, ohne dieses Ziel jemals gänzlich erreichen zu können<sup>2</sup>. Nur scheinbar soll diese Lebensphilosophie „selbst gedacht“, „aus einem selbst gefühlten Bedürfnis“ frei hervorgehen<sup>3</sup>, tatsächlich aber stammt ihre Wahrheit nicht aus einem persönlichen Ursprunge, sondern aus der „gegebenen höheren Wahrheit“. Das endliche Bewußtsein wendet sich zur göttlichen Objektivität (zum höheren Bewußtsein) zurück. Von hier aus wird die Philosophie gegen die katholische Theologie abgegrenzt. Die eigentlichen Glaubensinhalte überläßt sie der katholischen Theologie; sie hat es nur mit den Bewußtseinsformen zu tun, in denen dieses Positive aufgenommen wird<sup>4</sup>. Das innere geistige Leben will sie sowohl seinem Inhalte nach (Erfahrung) wie seinen Gehalten nach (Offenbarung) erhalten und theoretisch verdeutlichen, ohne dabei eine einseitige Richtung zu bevorzugen<sup>5</sup>. Diese Aufgabe ist scheinbar von der Theologie unabhängig. Aber die in diesem Leben ergriffenen symbolischen Gehalte sind ja zugleich Gegenstand der Theologie, und darum wird die Philosophie wiederum zu einer „angewandten Theologie“. Sie zeigt, wie die religiösen Gehalte psychologisch funktionalisiert werden. Sie bringt die allgemeinen theologischen Einsichten „in sehr vielfache praktische Beziehung und fruchtbare Anwendung“. Sie setzt die allgemeinen Glaubensartikel Vorsehung, Unsterblichkeit der Seele, Freiheit, „dreist voraus“, da sie „als Anlage und Gefühl im Menschen schon vorhanden sind.“ Nur die Strenge und Autorität der Theologie besitzt sie nicht. Sie kann ihre Erfahrungen nicht andemonstrieren. „Wie überhaupt das Leben, so muß auch dieses höchste Leben aus dem Leben selber erlernt und ergriffen, lebendig ergriffen werden“<sup>6</sup>. Ist so die Philosophie auf das Göttliche nur gerichtet, das allein die Theologie besitzt, so gilt das gleiche von der Kunst. Die Philosophie ist eine Anwendung des lebendigen Glaubens (Theologie) auf das Wissen; die Kunst ist eine Anwendung desselben lebendigen Glaubens auf das Leben. Sie verklärt die Offenbarung und stellt ihre innere Bedeutung (den Gehalt) innerhalb der allgemein geltenden katholischen Glaubensgemeinschaft dar<sup>7</sup>. Sie besteht nur zu Recht im Rahmen der göttlichen Ordnungen, indem sie eine Seite der Religion (die Symbolik) verherrlicht und ausbildet<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> S. W. 15, S. 21.<sup>2</sup> Ebenda, S. 78.<sup>3</sup> Ebenda, S. 187.<sup>4</sup> Ebenda, S. 203ff.<sup>5</sup> S. W. 12, S. 8, 13, 340.<sup>6</sup> Ebenda, S. 215.<sup>7</sup> Ebenda, S. 293, 300ff.<sup>8</sup> S. W. 15, S. 148—158.

Da aber so die Philosophie zugleich Erfahrungswissenschaft vom romantisch-unendlichen Geiste und der seelischen Funktionen, mit denen er ergriffen wird, und Lehre von der katholischen Offenbarung ist, so ergibt sich die Frage, in welcher Weise diese Identität von menschlichem Bewußtseinsinhalt und göttlicher Offenbarung begründet wird. Dies geschieht einmal, indem das menschliche und göttliche Bewußtsein in Verbindung gebracht werden. Das subjektive, empirische, menschliche, zerrissene „gevierteilte“ Bewußtsein, in dessen innerem Zwiespalt Verstand, Vernunft, Phantasie und Willen miteinander kämpfen, soll durch die Liebe zum höheren, dreieinigen, göttlichen Bewußtsein vereinigt werden<sup>1</sup>. Das Gefühl ist der Mittelpunkt des gevierteilten Bewußtseins<sup>2</sup>. Durch das Gefühl kann der Mensch sich auf dreierlei Weise zum höheren göttlichen Bewußtsein erheben; einmal durch die in das Unendliche hinausstrebende Sehnsucht, zweitens durch die in Gott gegründete ewige Liebeserinnerung, drittens durch die das Göttliche ergreifende Begeisterung<sup>3</sup>. Das Gefühl erhebt den Menschen zur Aufnahme der göttlichen Offenbarung. Einmal erhoben, suchen Seele und Geist die göttliche Vereinigung. „So ist eigentlich Gott der Schlußstein des gesamten menschlichen Bewußtseins“<sup>4</sup>. Wird er herausgenommen, so zerfällt das Bewußtsein in isolierte Kräfte und feindliche Gegensätze. Die Auflösung der Polarität in eine hierarchische Ordnung wird hier deutlich sichtbar. Das empirisch gevierteilte Bewußtsein soll seine fruchtbare Mitte im Gefühl finden, das Gefühl erhebt das Bewußtsein auf dreierlei Weise zu Seele und Geist, Seele und Geist wieder finden in der „über dem menschlichen Bewußtsein“ gelegenen göttlichen Liebe ihre Vereinigung. Das Individuum wird in die göttliche Objektivität aufgenommen; die Einheit des Subjektes durch die mystische Einheit des göttlichen Lebens aufgelöst. Aller Irrtum aber und alle Demoralisierung läßt sich darauf zurückführen, daß dieser hierarchische Weg nicht zu Ende gegangen worden ist, sondern vorzeitig ein einzelnes Vermögen verabsolutiert worden ist. Daher werden die seelischen Funktionen, in denen dieses Eingehen in das göttliche Leben sich realisiert, in ihrer Gegenseitigkeit dargestellt. Die seelischen Funktionen sind die im „Leben“ vereinigten Akte des Glaubens und des Wissens. Glaube ist das Aufnehmen der göttlich mitgeteilten Wahrheit (d. h. der Offenbarungsgehalte) in die Seele; das Wissen ergreift diese Wahrheit mit dem Geiste. In der von Gott mitgeteilten Wahrheit stimmen Glauben und Wissen überein. Sie sind nur verschiedene Funktionen, in denen die göttliche Wahrheit sich im menschlichen Bewußtsein realisiert,

<sup>1</sup> S. W. 15, S. 31.<sup>2</sup> Ebenda, S. 125.<sup>3</sup> Ebenda, S. 98.<sup>4</sup> Ebenda, S. 133.

und nur in ihrer Gegenseitigkeit gelingt das wirkliche Ergreifen des göttlichen Lebens. Denn das Wissen von Gott enthält in sich eine Anerkennung Gottes, also Glauben<sup>1</sup>, und tritt zu dem Glauben, der im Gefühl die Gottheit ergreift, die fortschreitende Selbsterhellung im Wissen, so ist es schon kein bloßer isolierter Glaube mehr<sup>2</sup>. Glauben und Wissen und ihre Verwandlung in göttliches Leben, das sind nur die psychologischen Akte, die den beiden Sphären Offenbarung und Erfahrung entsprechen und durch welche diese beiden Sphären, die letzthin die göttliche Einheit ausmachen, ergriffen werden. Die Erfahrung ist das Äußere, Sichtbare, Wißbare, Tatsächliche; die Offenbarung der innere Gehalt, das beseelende Lebensprinzip, der innere Daseinskern der Erfahrung<sup>3</sup>. Das Leben ist die Einheit, in der Erfahrung und Offenbarung, Dasein (Natur) und Bewußtsein, Wissen und Glauben sich vereinigen. Hier gibt es keine Grenzen, sondern nur Stufen des Übergangs. Die Natur ist die symbolische Erscheinung einer geistigen Welt, und die geistige Welt muß sich immer wieder in Erfahrungen offenbaren<sup>4</sup>. Der Mensch erhebt sich zu Gott, ebenso wie die Gottheit sich zum Menschen hinunterneigt und in ihm sich ausspricht.

Diese späte Philosophie FRIEDRICH SCHLEGELS, in der die katholische Lehre von der Offenbarung und die romantische von der Symbolik des Weltgeistes in eins verschmolzen sind, so daß nicht mehr zu trennen ist, inwieweit das Katholische das Romantische begründen soll oder das Romantische das Katholische, beide vielmehr zur gegenseitigen Rechtfertigung benutzt werden, wird mit einer katholischen Geschichtsphilosophie in Verbindung gebracht, die unter dem Aspekte der Vergangenheit (des Anfanges und der Vorsehung) die Zukunft betrachtet. Am Anfang ist Gott und die Mitteilung Gottes an den Menschen (die Uroffenbarung). Der nach dem Ebenbilde Gottes geschaffene Mensch vermag jedoch nach seinem Abfall den Sinn der Offenbarung nicht mehr adäquat zu verstehen. Die neuentstandenen Weltreligionen enthalten alle mißverstandene Offenbarung. Das zersplitterte gevierteilte Bewußtsein muß sich erst auf dem Umwege einer neuen Offenbarung in Christo zur ursprünglichen Dreieinigkeit des göttlichen Ebenbildes wieder erheben. Die Weltgeschichte macht im Sinne einer von Gott vorherbestimmten Vorsehung verschiedene Phasen durch, deren letztes Ziel die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes ist, d. h. des in Gott vereinigten Bewußtseins. — Diese Geschichtsansicht ist einmal im Sinne des 18. Jahrhunderts teleologisch. Die Weltgeschichte hat ein teleologisches Ziel. An ihrem Ende

<sup>1</sup> S. W. 12, S. 299ff.

<sup>2</sup> S. W. 15, S. 180ff.; 12, S. 284.

<sup>3</sup> S. W. 15, S. 205ff.

<sup>4</sup> S. W. 15, S. 214ff.

steht das Weltgericht. Um ihr Ziel, das in Gott zentrierte Leben zu erreichen, durchläuft sie verschiedene, von der Vorsehung bestimmte Stufen. (Stufen der göttlichen Barmherzigkeit; das Weltgericht wird aufgeschoben.) Die Vorsehung benutzt die Freiheit der Menschen, um sie ihrem letzten Ziele entgegenzuführen. Diese Geschichtsansicht ist aber zweitens auch historistisch. Die Weltgeschichte entwickelt sich aus einem Keim, der sich entfaltet. Dieser Keim ist die göttliche Uroffenbarung, das Wort Gottes an den Menschen. Da jede Entwicklungsstufe in der vorherigen gegründet ist, so hat jede ihre relative Berechtigung. In dem Ganzen des geschichtlichen Prozesses liegt die Wahrheit, nicht in einem einzelnen Abschnitte. Der „Zeitgeist“, der seine Zeit absolut setzt, d. h. sich zum absoluten Mittelpunkte macht und damit das Einzelne aus seinem historischen Zusammenhange reißt, ist das eigentlich Böse, der Teufel, das Unhistorische, d. h. das nicht im göttlichen Anfang Gegründete<sup>1</sup>. Jede Zeit will für sich nach ihren eigenen Begriffen genommen und beurteilt werden<sup>2</sup>. Diese Auffassung wird im Gegensatz zur frühromantischen Geschichtsansicht auf die eigene Zeit mit ausgedehnt. Ja es liegt das Verächtliche der eigenen Zeit gerade in jener Verabsolutierung, durch die sie den Vergangenheitszusammenhang nicht zu Worte kommen läßt. Diese Betrachtungsweise ist zwar historistisch, aber sie enthält einmal das teleologische Denken des 18. Jahrhunderts in sich, indem sie die Weltgeschichte nach einem göttlichen Weltplane aufbaut, und zweitens ist sie im Sinne des Katholizismus vom Anfange aus konzipiert, in dem gleichsam dieser Anfang absolut gesetzt wird und alle Stufen erst in Beziehung auf diesen Anfang Gewicht und Bedeutung bekommen. So ist zwar die Kontinuität des geschichtlichen Werdens gesehen, zugleich aber die Freiheit, die den Anfang in den verschiedenen Stadien der Geschichte sich mitwandeln läßt, aufgegeben worden. Die Geschichte wird organisch, als Entfaltung, nicht als dynamische Bewegung aufgefaßt und macht so die Tiefe des lebendigen Augenblicks unwirksam. Fassen wir also die letzten Ergebnisse des SCHLEGELschen Philosophierens zusammen! Die mystische Einheit des göttlichen Lebens ist an die Stelle des unendlichen Kunstgeistes getreten. In ihr ist Erfahrung und Offenbarung als Einheit von Inhalt und Gehalt gegründet. Sie ist dem empirischen Einzelwesen als Schlußstein seines Bewußtseins übergelagert, und dieses muß durch die Akte des Glaubens und Wissens danach streben, das menschliche Bewußtsein im göttlichen Leben zu verankern. Der Prozeß aber, in dem dieser Vorgang durch die verschiedenen Stufen unter göttlicher Beihilfe vollzogen wird, ist die Weltgeschichte. Die Weltgeschichte rundet sich zum Kreise. Gott

<sup>1</sup> S. W. 14, S. 237. 252.<sup>2</sup> Ebenda, S. 101.

schuf den Menschen nach seinem Ebenbilde. Der Mensch wurde abtrünnig. Der Mensch soll sich durch Gottes Hilfe wieder zum Ebenbilde erheben. Aber diese theologischen Gedanken katholischer Religiosität erhalten unter dem Einflusse romantischer Symbolik und des romantischen Subjektivismus innerhalb einer organisch-historistischen Geschichtsansicht und einer psychologischen Gefühls- und Lebensphilosophie ein neuartiges einmaliges Gepräge, das sich in der Formel: romantischer Katholizismus zusammenfassen läßt. Damit haben wir die Ideenentwicklung FRIEDRICH SCHLEGELS vom romantischen Denken zum katholischen Denken abgeschlossen. Wir haben versucht zu zeigen, wie sie einmal in der einmaligen Wesenheit eines romantischen Charakters (vgl. Teil I) begründet gewesen ist; wie sie aber andererseits auch wieder im Rahmen des geistigen Spielraumes ihrer Zeit die Entwicklung des historischen Denkens mitbestimmt hat und die Verbindung der romantischen Ideengänge freischwebender Existenzen mit den kollektiven Mächten, die im Kampf gegen das 18. Jahrhundert das 19. Jahrhundert einleiten sollten, gefördert hat. Der Katholizismus der Restauration ist trotz aller geistigen Anknüpfung an das Mittelalter ein neuartiges Gebilde. Die Restauration hat nicht nur die geschichtliche Entwicklung gehemmt, sondern auch selber in neue Bahnen gelenkt. Erst in der Auseinandersetzung mit ihr sollte das liberale und demokratische Denken des 19. Jahrhunderts zu seiner eigentlichen Entfaltung kommen. Ob damit Gutes oder Schlechtes getan wurde, Wahrheit und Unwahrheit aufgefunden wurde, hat eine geistesgeschichtliche Darstellung nicht zu entscheiden. Nicht was wahr sei, lautet ihre Fragestellung, sondern was wirklich war, und es mag diese Kluft zwischen historischer Wirklichkeit in der Relativität eines geschichtlichen Fortganges oder zwischen philosophischer Wahrheit in der Absolutheit der Frage und des Anspruches vielleicht dennoch in der Weise zu überbrücken sein, daß alle philosophische Wahrheit eben in den geschichtlichen Wirklichkeiten enthalten sein muß.

# Verzeichnis der benutzten Schriften.

## I. Quellen.

- FRIEDRICH SCHLEGEL: Seine prosaischen Jugendschriften. Hrsg. von J. MINOR. 2 Bde. Wien 1882.
- Gesammelte Werke in 15 Bänden. Zweite Original-Ausgabe. Wien 1846.
- Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804—1806. Hrsg. von WINDISCHMANN. 2 Bde. Bonn 1836.
- Lucinde. (Inselbücherei Nr. 295, Luc.)
- Europa. Eine Zeitschrift. Frankfurt a. M. 1803.
- LESSINGS Geist aus seinen Schriften oder dessen Gedanken und Meinungen zusammengestellt und erläutert. In 3 Teilen. Leipzig 1804.
- Concordia. Eine Zeitschrift. 1820—1823.
- Briefe von DOROTHEA und FRIEDRICH SCHLEGEL an die Familie PAULUS. Hrsg. von R. UNGER. Deutsche Literaturdenkmale 1903, Nr. 146.
- Briefwechsel mit seinem Bruder AUGUST WILHELM. Hrsg. von O. WALZEL. Berlin 1890.
- Briefe von und an FRIEDRICH und DOROTHEA SCHLEGEL. Gesammelt und erläutert durch JOSEPH KÖRNER. Berlin: Askanischer Verlag 1926.
- CAROLINE: Briefe aus der Frühromantik. Hrsg. von ERICH SCHMIDT. Leipzig: Inselverlag 1913.
- Aus SCHLEIERMACHERS Leben. In Briefen. Hrsg. von WILHELM DILTHEY in 4 Bdn. Berlin 1858—1863.
- NOVALIS: Briefwechsel mit FRIEDRICH, AUGUST WILHELM, CHARLOTTE und CAROLINE SCHLEGEL. Hrsg. von J. M. RAICH. Mainz 1880.
- DOROTHEA SCHLEGEL: Briefwechsel DOROTHEA SCHLEGELS mit ihren Söhnen JOHANNES und PHILIPP VEIT. Hrsg. von J. M. RAICH in 2 Bdn. Mainz 1881.
- NOVALIS' Schriften. Hrsg. von J. MINOR in 4 Bdn. Jena: Eugen Diederichs 1923.
- SCHLEIERMACHER: Reden über die Religion. Berlin 1798.
- BOISSERÉE: SULPIZ BOISSERÉE. Selbstbiographie und Briefwechsel. Stuttgart 1862.

## 2. Literatur.

- BÄUMLER, A.: Einleitung zu Bachofen „Der Mythos von Orient und Okzident“. München 1926.
- BORRIES, K.: Die Romantik und die Geschichte. Berlin 1925.
- DILTHEY, W.: Das Leben SCHLEIERMACHERS. Berlin 1870.
- ELKUSS, S.: Zur Beurteilung der Romantik und zur Kritik ihrer Erforschung. Hrsg. von F. SCHULZ. Hist. Bibliothek, Bd. 39. München 1918.
- ENDERS, C.: FRIEDRICH SCHLEGEL. Die Quellen seines Wesens und Werdens. Leipzig: Haessel 1913.
- FINCKE, H.: Über FRIEDRICH und DOROTHEA SCHLEGEL. Köln 1918.
- GLAWE, W.: Die Religion FRIEDRICH SCHLEGELS. Berlin: Trowitzsch & Sohn 1906.
- GUNDOLF, F.: SCHLEIERMACHERS Romantik. Dtsche Vierteljahrsschr. f. Literaturgesch. u. Geistesgesch., Bd. 2, S. 418ff. 1924. Hrsg. von PAUL KLUCKHOHN und F. ROTHE-ACKER.
- HAYM: Die romantische Schule. 3. Aufl. besorgt durch O. WALZEL. Berlin 1914.
- HORWITZ, H.: Das Ich-Problem der Romantik. Unter besonderer Berücksichtigung von FRIEDRICH SCHLEGEL. Leipzig 1916.
- HUCH, R.: Die Romantik. I. Bd. Blütezeit der Romantik, Leipzig 1899; II. Bd. Ausbreitung und Verfall der Romantik, Leipzig 1902.

- KLUCKHOHN, P.: Die deutsche Romantik. Leipzig 1924.  
— Individuum und Gemeinschaft in der Romantik. Leipzig 1926.  
LEDERBOGEN: FRIEDRICH SCHLEGELS Geschichtsphilosophie. Leipzig 1908.  
LERCH, P.: FRIEDRICH SCHLEGELS philosophische Anschauungen in ihrer Entwicklung und systematischen Ausgestaltung. Erlanger Diss. 1905.  
LEWALTER, F.: FRIEDRICH SCHLEGEL und sein romantischer Witz. Münch. Diss. 1917.  
MARTIN, A. v.: Das Wesen der romantischen Religiosität. Dtsche Vierteljahrsschr. f. Literaturgesch. u. Geistesgesch. Bd. 2, S. 369ff. 1924.  
NADLER, J.: Die Berliner Romantik 1800—1814. Berlin: E. Reiss 1921.  
NIPPOLD, F.: Welche Wege führen nach Rom? Heidelberg 1869.  
PETERSEN, J.: Die Wesensbestimmung der deutschen Romantik. Halle 1926.  
POETSCH, A.: Studien zur frühromantischen Politik und Geschichtsauffassung. Beitr. z. Kultur- u. Universalgesch., Heft 3. Leipzig 1907.  
ROSENTHAL: Konvertitenbilder aus dem 19. Jahrhundert. Schaffhausen 1871.  
ROUGE, R.: F. SCHLEGEL et la genèse du romantisme allemand.  
ROUGE, R.: Erläuterungen zu FRIEDRICH SCHLEGELS Lucinde. Lausanne 1904.  
RUGE, ARNOLD: Der Protestantismus und die Romantik. Ein Manifest. Hallesche Jahrb. f. deutsche Kunst u. Wissensch. Leipzig 1839.  
SCHMITT, KARL: Politische Romantik. II. Aufl. München 1925.  
STEPHUN, F.: FRIEDRICH SCHLEGELS Philosophie des Lebens. Logos, Bd. 1. 1910.  
STRICH, FRITZ: Deutsche Klassik und Romantik. II. Aufl. München 1924.  
TROELTSCH, E.: Die Restaurationsperiode am Anfang des 19. Jahrhunderts. Vorträge über wissenschaftliche und kulturelle Probleme der Gegenwart. Riga 1913.  
WALZEL, O.: Deutsche Romantik. Leipzig 1923.