

doch, dass diese zunächst dem Bewusstsein der Gesamtheit, nicht des einzelnen angehört. Dass im einzelnen — innerhalb bestimmter Grenzen — der Gedanke auch ohne religiöse Grundlage lebendig bleibt, scheint dann wesentlich verständlicher zu sein, als wenn ihm die Grundlage in erster Linie im religiösen Bewusstsein des einzelnen gegeben wird.

Die Religion der Romantik.

Von Dr. Käte Friedemann.

I. Wesen der Religion.

Ob der Romantiker von der Natur spricht oder von der Geschichte, vom Menschenleben, von Kunst und Dichtung — immer ist es für ihn das Ewige, das sich im Endlichen spiegelt, das Ganze, das sich in der Einzelerscheinung offenbart.

Er spricht von den Dingen nie, als wären sie um ihrer selbst willen da, sondern als legten sie nur Zeugnis ab von einem dahinter waltenden Unsichtbaren, als trete in ihnen das „Reich Gottes“ in die Erscheinung. Es ist nicht die „Weltfrömmigkeit“ eines Goethe oder Gottfried Keller, deren Sinn sich an der Breite der Erscheinungen freut, um dann die bunte Vielheit auf ein einheitliches Prinzip zurückzuführen. Schleiermacher, dessen Religiosität im Anschauen des Universums gipfelt, spricht sich entschieden gegen die Auffassung aus, als machten Raum und Masse die Welt aus, als seien sie der Stoff der Religion. „Als nicht die Kräfte jener Welten entdeckt waren“, sagt er, „ja, als man noch gar nicht wusste, dass leuchtende Punkte Weltkörper waren, war dennoch das Universum nicht weniger herrlich anzuschauen als jetzt . . . Ist nicht der begrenztteste Körper in dieser Rücksicht ebenso unendlich, als alle jene Welten?“¹⁾

Der Romantiker dringt nicht von der Peripherie ins Zentrum, sondern er ist im Zentrum zu Hause und begrüßt dessen Geist überall, wo er ihm in der Peripherie begegnet, als ein ihm Vertrautes und Verwandtes.

Wenn wir nun, trotzdem uns das religiöse Element in allem begegnet, was in den Blickpunkt der Romantik fällt, von diesem Element in seinem An sich sprechen, so tun wir dies einmal, um dem nachzuspüren, was für ihn eben das Wesen dieses Elementes ausmachte, und weiter, weil die Romantik sich nicht dauernd damit begnügte, den Inkarnationen des Göttlichen innerhalb der einzelnen Kulturgebiete nachzugehen, sondern weil ihr schliesslich die Religion zu einem Sondergebiet wurde, das zwar alle

¹⁾ Schleiermacher, *Reden über die Religion* (Göttingen 1906) S. 52. Aehnliches S. 50 f., 54 f.

Lebensgebiete zu durchdringen berufen war, das aber doch ihnen gegenüber absolute Priorität besitzt.

Das allerdings war der Romantik auch von Beginn an das Selbstverständliche, dass die Religion, so sehr sie eine vage Verbindung mit den einzelnen Kulturgebieten einging, doch niemals, wie in der Aufklärung, zu deren Dienerin herabsank.

Für die Aufklärung ist die Moral das Allbeherrschende; sowohl Kunst wie Religion können ihre Daseinsberechtigung nur als deren Vasallen nachweisen, so dass, wenn sich etwa dartun liesse, dass das sittliche Verhalten der Menschen ohne sie zu regeln wäre, beide damit überflüssig würden. Die Religion der Aufklärung war also durchaus moralisierend. Selbst in ihrem besten Vertreter, in Lessing, ist die Moral absolut und die Religion relativ, d. h. sie hat nur so weit Berechtigung, als sie der sittlichen Forderung der Menschen nützt. Ein selbständiger Wert wird ihr überhaupt nicht zuerkannt.

Die Romantik wahrt die volle Selbständigkeit des religiösen Wertes, sowohl dem Gebiete der Ethik wie dem der Kunst gegenüber. Die Religion war für sie niemals dienendes Glied. Sie ist entweder — wie z. B. bei Schleiermacher — ein Gebiet völlig für sich, oder sie steht im Mittelpunkt des ganzen Lebens und gibt jedem Kulturgebiet sein Gepräge. Sie ist, wie es Friedrich Schlegel in den „Ideen“ des *Athenäums* ausspricht, „nicht bloß ein Teil der Bildung, ein Glied der Menschheit, sondern das Zentrum aller übrigen, überall das Erste und Höchste, das schlechthin Ursprüngliche“¹⁾.

Die Romantiker suchen diesen einen Gedanken in immer neuen Bildern zum Ausdruck zu bringen. Wo Friedrich Schlegel vom Zentrum spricht, da spricht sein Bruder August Wilhelm von der „Wurzel des menschlichen Daseins“²⁾ und Solger vom „Urquell“³⁾ und vom „Ring, . . . an welchem die grosse Kette unseres übrigen Erkennens und Lebens allein befestigt ist“⁴⁾. Der Einzige, der diesen Universalismus der Religion nicht gelten liess, indem er die Religion streng von anderen Lebensgebieten sonderte, war Schleiermacher⁵⁾.

„Die Moral“, führt er aus, „betrachtet den Menschen als freies, die Religion als abhängiges Wesen“⁶⁾. Irgendeinen Einfluss auf das sittliche Verhalten erkennt er der Religion überhaupt nicht zu⁷⁾. Nur „wie eine

¹⁾ F. Schlegel, Pros. Jugendschriften, herausgeg. v. Minor (Wien 1882) II S. 105, 290.

²⁾ A. W. Schlegel, Vorlesungen über dram. Kunst und Lit. Werke (Leipzig 1846] V S. 14.

³⁾ Solger, Philosophische Gespräche (Berlin 1817) I S. 197.

⁴⁾ Ebenda S. 192.

⁵⁾ Schleiermacher, Reden. a. a. O. S. XLIV.

⁶⁾ Ebenda S. 33. — ⁷⁾ Ebenda S. 23.

heilige Musik“ sollen die religiösen Gefühle das Tun des Menschen begleiten¹⁾. Die Religion ist absoluter Selbstzweck²⁾. Man könnte bei Schleiermacher von einer Religion für die Religion sprechen, analog zu dem „l'art pour l'art“ in der Kunst. Sie wirkt ausschliesslich auf das Gefühl und die Anschauung, während es die Moral mit dem Handeln zu tun hat³⁾.

Aber diese Einschränkung ist nur eine scheinbare, denn sie geschieht nicht im Interesse der übrigen Lebensgebiete, sondern im Interesse der Religion. Und diese absolute Bewertung der Religion bleibt sich bei den Romantikern gleich durch die ganze Breite ihrer Entwicklung, von den ersten Anfängen frühromantisch-revolutionären Seins bis zu den konservativen Idealen eines Haller und eines Adam Müller, die im mittelalterlichen Sinne am liebsten alle Wissenschaften von der Religion beherrscht sehen möchten⁴⁾.

Aber wir haben bisher immer nur gefragt, was die Religion für den Romantiker nicht war, und in wessen Dienst sie sich nicht stellte. Was aber ist sie ihrem innersten Wesen nach? Worauf gründet sich ihr Anspruch, alle übrigen Kulturgebiete zu durchdringen und sich dienstbar zu machen?

Es ist charakteristisch für das religiöse Fühlen der Romantiker, wie oft bei ihnen die Worte „unendlich“ und „ewig“ zu finden sind. Die ganzen „Reden über die Religion“ Schleiermachers sind gleichsam damit durchtränkt. Er braucht den Begriff des Unendlichen in derselben Bedeutung wie den Begriff des Universums und fasst beides, wie wir bereits erwähnten, nicht im Sinne räumlicher Ausdehnung, sondern innerer Gesetzmässigkeit. „Alles Einzelne als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion“⁵⁾, heisst es in den „Reden“.

Auch Friedrich Schlegel bewegt sich durchaus in den Begriffsbahnen seines Freundes⁶⁾. Solger bezeichnet die Fähigkeit, „das Wesentliche und Allgemeine, und nicht bloß die besonderen Erscheinungen der Dinge ausser uns, oder unserer eigenen Persönlichkeit in uns, als unmittelbar gegenwärtig wahrzunehmen“, als zur Religion durchaus erforderlich⁷⁾. Und die Einheit, die er im Universum spürt und als deren Teil er sich fühlt, sie ist auch wiederum das vereinheitlichende Prinzip seines Inneren“, die stets gegenwärtige und doch unerschütterliche Einheit aller unserer Bestrebungen

1) Ebenda S. 44. — 2) Ebenda S. 20, 22. — 3) Ebenda S. 32.

4) Haller, Die Restauration der Staatswissenschaften (Winterthur 1820) IV S. 42. Ad. Müller, Verm. Schriften (Wien 1917) I S. 263 f.

5) Schleiermacher, Reden (Göttingen 1906) S. 36.

6) Vgl. Glawe, Die Religion Fr. Schlegels (Berlin 1906) S. 20, 29.

7) Solger, Philosoph. Gespräche (Berlin 1917) S. 225.

und Erkenntnisse, die den festen Halt des Lebens gewährleisten¹⁾. Für Schleiermacher bildet sich „im inneren Leben das Universum ab“²⁾. Die Erfassung, die Anschauung, das Fühlen des Universums, als des Ganzen, das in seinem Wesen den beschränkten Einzelnen überragt, darin liegt das Wesen der Religion, oder, wie es Baader ausdrückt, die Anerkennung eines Höheren ist nun Religion, sei es im Erkennen (Forschen), Wollen oder Schaffen“³⁾.

Nun aber betont Schleiermacher, der, wie wir wissen, ja auch schon die Religion von der Ethik trennte, dass die Religion auch mit der Metaphysik durchaus nichts zu tun habe⁴⁾. Ja, er geht so gar so weit, die Ideen von Gott und Unsterblichkeit für die Religion entbehrlich zu finden.

Das berührt uns zunächst seltsam. Die Religion, deren eigenstes Gebiet die höchsten transzendenten Ideen sind, — und ihrem Wesen nach von der Metaphysik getrennt?

Worauf es ankommt, ist aber dies: Die Metaphysik hat es mit bestimmten, klar definierbaren transzendenten Begriffen zu tun, die in ihrer Realität ganz unabhängig von der einzelnen Menschenseele sind, oder die, soweit sie im Menschen Platz haben, dort als theoretische Gebilde leben und eine Möglichkeit, niemals eine lebendige Wirklichkeit bedeuten. Daher sagt auch Friedrich Schlegel, dass die Philosophie nur bis an die Schwelle der Religion führe.⁵⁾ Die Religion aber lebt von der Beziehung des Menschen zum Unendlichen. Für sie handelt es sich darum, dass der im Leben empirisch gegebene Riss, der das Endliche vom Unendlichen trennt, der das Endliche sich seiner Endlichkeit bewusst sein und in ihm das Erlösungsbedürfnis entstehen lässt, überbrückt werde. Deshalb ruht auch die Religion im Gegensatz zur Metaphysik auf einem durchaus praktischen Bedürfnis der Menschenseele.

Diesen Riss deutet sich die Romantik der späteren Epoche ganz im Sinne der biblischen Tradition, als einen Abfall von Gott und sieht Wesen und Ziel aller Religion in der Wiedervereinigung dieser abgefallenen Natur mit ihrem göttlichen Ursprung. Sie empfindet aber von Anfang an einen starken Dualismus, den sie nicht weiter zu erklären unternimmt, sondern der als Tatsache anerkannt wird. Die Welt stellt sich ihr dar in ihrem Gegensatz von Endlichem und Unendlichem, von Teil und Ganzem. Und „Religion ist der Akt der unwillkürlichen Vereinigung des Endlichen als Endlichen mit dem Ewigen, ein leuchtender Funke des Bewusstseins eines Endlichen von seinem Verhältnisse zum Ewigen.“⁶⁾

¹⁾ Ebenda S. 119.

²⁾ Schleiermacher, Reden, a. a. O. S. 56.

³⁾ Baader, Werke (Leipzig 1850—60) III S. 208 f.

⁴⁾ Schleiermacher, Reden, a. a. O. S. 10, 14, 78.

⁵⁾ F. Schlegel, s. Raich, Novalis' Briefw. (Mainz 1880) S. 84.

⁶⁾ Solger, Nachgel. Schriften (Leipzig 1826) S. 116 f.

Besteht aber der Kern der Religion nicht in der Anerkennung metaphysischer Wesenheiten, sondern in der Vereinigung des Menschen mit dem Göttlichen, so liegt es nahe, dass das erotische Element ein wesentliches in ihr ist. Sowohl Pantheismus wie Christentum, diese beiden religiösen Richtungen, in denen das Einssein des Menschen mit dem Göttlichen wohl am stärksten, wenn auch jedesmal in ganz verschiedenem Sinne betont wird, haben dies Element stets gepflegt, und die Romantik, die beide Richtungen bis zu einem gewissen Grade in sich vereint, hat auch den geistigen Eros stets als zum Wesen der Religion gehörend empfunden.

So bezeichnet Novalis die Religion „als ein unendliches Einverständnis, eine ewige Vereinigung liebender Herzen“¹⁾, und er setzt das Gefühl der Wollust mit dem der Weltseele in Beziehung.²⁾ Schleiermacher spricht davon, wie er am Busen der unendlichen Welt liege, wie er mit ihrer Seele eins sei, wie er ihre Muskeln und ihre Glieder als seine eigenen fühle.³⁾ Für Zacharias Werner symbolisiert sich der Prozess des Aufgehens und Verfließens in die Gottheit in der Liebe,⁴⁾ und von Baader erzählt Ricarda Huch, dass er häufig Anstoss darüber erregte, weil er stets die geistigsten religiös-philosophischen Vorgänge durch Herbeiziehung erotischer Bilder erläuterte.⁵⁾ Speziell die christliche Religion wird von Novalis als die eigentliche Religion der Wollust bezeichnet.⁶⁾ Es ist ja bekannt, wie er besonders die Vorstellung vom Abendmahl mit erotischen Vorstellungen verbindet.⁷⁾ Von Friedrich Schlegel berichtet Grillparzer wegwerfend, er hätte sich bei einem Ehebruch völlig beruhigt gefühlt, wenn er dabei nur an die symbolische Vereinigung Christi mit der Kirche gedacht habe.⁸⁾

Das ist die ganz natürliche Kehrseite einer Auffassung, die, wie wir das durchgängig bei den Romantikern finden, die Liebe selbst religiös-metaphysisch bewertete. Denn die Romantik huldigt nicht etwa der heute vielfach von Psychiatern vertretenen Ansicht, die das Sexuelle zum Zeugungselement der Religion macht. Die Religion vermag im Gegenteil nur deshalb sinnliche Momente in sich zu fassen, weil die Sinnlichkeit selbst ein religiöses Moment ist.

Nicht dauernd hat aber die Romantik Religion und Metaphysik in schroffer Weise voneinander getrennt, wie es Schleiermacher tat. Dies konnte nur ein Produkt der Frühromantik sein, die in Opposition gegen den religiösen Rationalismus des 18. Jahrhunderts, in dem das persönliche

¹⁾ Novalis Schriften, herausg. von Minor (Jena 1907) IV S. 176.

²⁾ Ebenda III S. 381.

³⁾ Schleiermacher, Reden, a. a. O. S. 48.

⁴⁾ Vgl. Poppenberg, Zacharias Werner (Berlin 1893) S. 20.

⁵⁾ Ric. Huch, Blütezeit der Romantik (Leipzig 1916) S. 275.

⁶⁾ Novalis, Schriften, a. a. O. II S. 296. — ⁷⁾ Ebenda I S. 87, III S. 54, 66.

⁸⁾ Vgl. Bartels, Gesch. der deutschen Lit. (Leipzig 1902) S. 86 f.

Verhältnis des Menschen zur Gottheit überhaupt keine Rolle spielte, nun den ganzen Schwerpunkt ausschliesslich auf dieses Verhältnis legte und der darüber die Gottheit in ihrem An sich beinahe unwesentlich wurde. So hat sie es eigentlich überhaupt mit keinem religiösen Gegenstande mehr zu tun, sondern in Schleiermacher nur noch mit einer subjektiven Religiosität, mit einer gefühlsmässigen Beziehung des Einzelnen zum Ganzen, mit der Ahnung des Unendlichen, Unbegreiflichen, Unbedingten,¹⁾ mit „Anschauung und Gefühl des Universums“²⁾, mit „Sinn und Geschmack für das Unendliche“³⁾

Friedrich Schlegel geht noch weiter, indem er schon „eine ursprüngliche und reichliche Quelle reiner Begeisterung in seinem Innern“ ganz gleich für welchen Gegenstand, als Religion gelten lassen will,⁴⁾ und Novalis bezeichnet es gar als Religion, „wenn das Herz abgezogen von allen wirklichen Gegenständen, sich selbst empfindet, sich selbst zu einem idealischen Gegenstande macht“⁵⁾. Religion ist also demnach für Novalis Liebe zur Liebe selbst, anstatt zu ihren einzelnen Objekten.

Aber je länger je mehr vollzieht sich ein Wandel im Blickpunkt den transzendenten Dingen gegenüber, den wir auch heute, in einer ähnlichen Entwicklung stehend, wieder an uns erleben. Bei Schelling und Solger spüren wir bereits diese Wandlung, so wenn sich Schelling, mit einer entschiedenen Anspielung auf die Schleiermachersche Gefühlsreligion, gegen das wendet, „was ein krankhaftes Zeitalter“ Religiosität nennt, das heisst „müßiges Brüten, andächtiges Ahnden, oder Fühlen — Wollen des Göttlichen.“ „Denn Gott“, fährt er fort, „ist in uns die klare Erkenntnis oder das geistige Licht selber, in welchem erst alles andere klar wird.“⁶⁾ Das sind bereits Hegelsche Klänge. — Und Solger betont, dass in der Religion unser eigenes Bewusstsein in den göttlichen Gedanken als bloße Offenbarung desselben aufgeht,⁷⁾ dass wir unser persönliches Bewusstsein aufzugeben hätten.⁸⁾

Gewiss ist dies auch die Forderung Schleiermachers, wie sie sich besonders deutlich aus seiner Opposition gegen den persönlichen Unsterblichkeitsglauben ergibt.⁹⁾ Aber die Selbstaufgabe des Mystikers hatte von

1) Schleiermacher, Reden, a. a. O. S. 34.

2) Ebenda. — 3) Ebenda.

4) Minor II S. 319. — Auch Novalis bezeichnet Begeisterung als Element der Religion. Schriften a. a. O. III S. 110.

5) Vgl. Hettner, Die romant. Schule (Braunschweig 1850) S. 150.

6) Schelling, Philosoph. Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, Werke (Leipzig 1907) III S. 488.

7) Solger, Aesthetik (Leipzig 1829) S. 68 f.

8) Ebenda S. 70.

9) Schleiermacher, Reden, a. a. O. S. 82 f.

jeder eine subjektive Färbung. Wir könnten hier beinahe von einer ins Seelische übertragenen optischen Täuschung sprechen. Der Mystiker will mit seinem Ich in die Abgründe des göttlichen Seins versinken, und er versinkt in die Abgründe der eigenen Seele. Es würde ihm wenig damit gedient sein, wenn er von der Seligkeit dieses Versinkens nichts spürte.

Weit mehr Ernst mit ihrem Verlangen nach Objektivität in der Religion machen jene, die zwar das Individuum bestehen lassen, es aber in seiner ganzen Existenz einer göttlichen Norm unterwerfen, die nicht im einzelnen entstanden ist, sondern die den einzelnen trägt. So wenn Adam Müller als die eigentliche Grundlage aller Religionen den Gehorsam bezeichnet.¹⁾ oder wenn Friedrich Schlegel, Schelling und Solger das Leben der Religion in der Geschichte nachzuweisen bestrebt sind.

Die Richtung, in die die romantische Religiosität hier ausmündet, könnten wir als eine Synthese aus der Religion der Aufklärung mit ihren klar definierbaren Begriffen und deren Gegenslag, der rein subjektiven Gefühlsreligiosität, ansehen. Eine Synthese, wie sie von jeher die katholische Kirche verkörpert hatte. Wohl wird auch jetzt noch die Beziehung des Endlichen zum Unendlichen, des Menschen zur Gottheit, als wesentliches Element der Religion betrachtet, aber es ist nicht mehr gleichgültig, ob das Gefühl sich nur an sich selbst klammert, ob es sich Phantasiegegenstände schafft. Es kommt nun vor allem darauf an, dass es einen, dass es den absolut realen Gegenstand, dass es Gott ergreift, dass es vom Absoluten selbst befruchtet wird. Religion und Metaphysik sind auf diesem Standpunkt nicht mehr voneinander zu trennen. Für Friedrich Schlegel ist der Begriff der Kirche als eines Organs des Wortes Gottes selbst ein durchaus philosophischer, der zuerst in der christlichen Kirche realisiert wurde.²⁾

Hier haben wir es mit einer Entwicklung zu tun, die sich um die Wende des 19. Jahrhunderts auf allen Gebieten vollzog, die wir nach Ablauf gewisser Zeitspannen immer wieder beobachten können und die wir deshalb nicht als im Wesen der romantischen Bewegung wurzelnd betrachten wollen. Nicht das Subjektive oder das Objektive macht das Wesen romantischer Religiosität aus. Wir müssen hier tiefer graben und es in der Beziehung der Menschenseele zum Unendlichen und Absoluten schlechthin erblicken, in dieser Beziehung, die die Tendenz hat, das ganze Leben zu durchdringen und in ihm die Mittler zu ergreifen, die das Endliche zum Unendlichen hinleiten.

¹⁾ Briefw. zwischen F. Gents und Adam Müller (Stuttgart 1854).

²⁾ F. Schlegel, *Philosoph. Vorlesungen*, herausgeg. von Windischmann (Bonn 1837) S. 236, 239.

II. Gott.

Wären die Romantiker jene Dämmerungsmenschen, als die sie noch immer in der Vorstellung der meisten leben, — in ihrer Beziehung zur Gottheit müsste sich diese ihre Anlage am ehesten feststellen lassen. Hier, wo selbst der Himmelsstürmer Faust sich mit der rein gefühlsmässigen Ahnung: „Wer darf ihn nennen und wer bekennen“ begnügt, hier sucht der Romantiker die klare Vorstellung von dem, was ihn erfüllt. Für die Aufklärung war Gott nur ein Gedankending, ein Postulat unserer Vernunft, der Romantiker fühlt ihn, wie ihn kaum ein anderes menschliches Wesen zu fühlen vermag. Aber er besitzt ihn erst, sobald er dies Gefühl, das ja auch eine subjektive Illusion bedeuten könnte, vor dem Verstande gerechtfertigt hat. Und er rechtfertigt ihn vor dem Verstande selbst da, wo er diesem die Kompetenz zur Gotteserkenntnis abspricht; denn die Erörterungen über die Frage selbst sind von verstandesmässiger Art.

Dabei muss aber festgestellt werden, dass der Verstand für den Romantiker nicht die Gottesvorstellung schafft, sondern nur das Siegel darauf drückt, gerade als wollte ein musikalischer Mensch nachträglich die gefühlte Harmonie der Töne noch einmal in Zahlen ausdrücken.

Den meisten Romantikern steht die Gottesvorstellung im Mittelpunkt ihres religiösen Lebens, jedoch nicht für alle. Schleiermacher ist sie nur „eine einzelne religiöse Anschauungsart“¹⁾, die von der Richtung der menschlichen Phantasie abhängt²⁾, und er bezeugt, dass ihm die Religion geblieben sei³⁾, als Gott und Unsterblichkeit dem zweifelnden Auge verschwanden⁴⁾. Für Friedrich Schlegel hingegen ist schon in seiner Jugend die „Idee der Gottheit die Idee aller Ideen“⁴⁾, und späterhin bedeutet für ihn Gott den Schlußstein des ganzen menschlichen Bewusstseins⁵⁾.

Trotzdem nehmen die Argumente für die Existenz der Gottheit einen Raum in den Vorstellungen der Romantiker ein, die sie uns weit fortrückt von den naiv Gläubigen. Denn überall da, wo nach Argumenten gesucht wird, ist die naive Gewissheit entweder geschwunden, oder gilt sie als unzureichend. Es liegt in ihnen das Ringen um einen Besitz, der absolut sicher gestellt werden soll, und es hat manchmal etwas Ergreifendes, wenn man sieht, mit wie unzulänglichen Waffen oft dies Gut erstritten wird, das einer ganz anderen Sphäre angehört, als die Waffe, die es erobern möchte.

¹⁾ Schleiermacher, Reden über die Religion (Göttingen 1906) S. 78, 79.

²⁾ Ebenda S. 81.

³⁾ Ebenda S. 10.

⁴⁾ F. Schlegel, Pros. Jugendschriften, herausg. v. Minor (Wien 1882) II S. 290.

⁵⁾ F. Schlegel, Philosophie der Sprache und des Wortes (Vorlesungen, Dresden 1828/29), Werke (Wien 1846) XV S. 135.

Dass Gott nicht aus der Natur und dem Bewusstsein zu erschliessen sei, diese Ansicht wird besonders von Friedrich Schlegel verfochten. „Denn — führt er aus — wir müssten Gott bereits erkannt haben“, „um seine Spuren in der Natur und im Bewusstsein wieder zu finden“¹⁾. In der „sogenannten Natur und Erfahrung“ sei nichts zu finden, was auf den Gottesbegriff mit Sicherheit führen könne²⁾. Da das göttliche Wesen als über die Sinnenwelt erhaben zu denken sei, so könne man es niemals aus dieser ableiten³⁾.

Ebensoweuig sei Gott der menschlichen Vernunft zugänglich⁴⁾. „Amdemonstrieren und eindemonstrieren lasse er sich nicht“, wie überhaupt das Leben, so muss auch dieses höchste Leben aus dem Leben und aus eigener Erfahrung selbst erlernt und ergriffen, lebendig ergriffen werden“⁵⁾. Wie aber ergreifen wir Gott lebendig? — Durch die Phantasie — sagt Friedrich Schlegel in seiner Jugend. „Die Phantasie ist das Organ des Menschen für die Gottheit“⁶⁾. Für Schleiermacher, auf den Friedrich Schlegel sich bei dieser Aussage stützt, ist hiermit allerdings keine Gewissheit gegeben, die er aber auch gar nicht verlangt⁷⁾.

Friedrich Schlegel selbst vermochte bei solchen Halbheiten nicht stehen zu bleiben. „Wir kennen Gott eher und klarer als uns selbst“, sagt er später. „Das erste ist unmittelbar, das letzte nur mittelbar“⁸⁾. Und „Der Beweis vom Dasein des bösen Geistes ist das eigentliche Fundament der Philosophie, eines Beweises für das Dasein Gottes bedarf es gar nicht“⁹⁾. Novalis betont, dass Gott im Glauben zu ergreifen sei. Aber der Glaube bedeutet ihm nicht ein unbeweisbares Fürwahrhalten überlieferter Vorstellungen, sondern eine schöpferische Kraft im Menschen selbst. „Aller Glaube ist wunderbar und wundertätig. Gott ist in dem Augenblick, als ich ihm glaube“¹⁰⁾. Auch Solger, bei dem im übrigen noch ein Rest des ontologischen Gottesbeweises spukt¹¹⁾, gründet das Erfassen der Gottheit auf innere Wahrnehmung¹²⁾. Und noch einmal Friedrich Schlegel führt die

¹⁾ F. Schlegel, Ueber die Sprache und Weisheit der Inder (Heidelberg 1808) S. 104.

²⁾ F. Schlegel, bei Windischmann, a. a. O. II S. 228.

³⁾ Ebenda I S. 182. — Aehnliches, Philosophie des Lebens, 1827, Werke (Wien 1846) XII S. 6.

⁴⁾ F. Schlegel, bei Windischmann, a. a. O. I S. 209.

⁵⁾ F. Schlegel, Philosophie des Lebens, a. a. O. 210.

⁶⁾ F. Schlegel, bei Minor, a. a. O. II 290.

⁷⁾ Vgl. Schleiermacher, Reden a. a. O. S. 81.

⁸⁾ F. Schlegel, bei Windischmann, a. a. O. II S. 443.

⁹⁾ Ebenda S. 488.

¹⁰⁾ Novalis, Schriften, a. a. O. S. 295.

¹¹⁾ Solger, Philosoph. Gespräche (Berlin 1817) I. S. 228.

¹²⁾ Ebenda I S. 224.

innere Erfahrung als Gottesargument an, betont aber, dass es sich hier um eine Erfahrung aus einer höheren Ordnung der Dinge handle¹⁾.

Hier finden wir bereits den Uebergang von der subjektiven Auffassung der Gottheit, von der die Romantiker in ihrer Frühzeit beherrscht sind, zu der objektiven, durch Offenbarung gegebenen ihrer späteren Periode.

Es könnte als Widerspruch erscheinen, dass Friedrich Schlegel einmal Gott nicht aus dem Bewusstsein heraus meinte erklären zu können, und dass er dann wieder eben dies Bewusstsein als die Stelle bezeichnet, an der Gott sich dem Menschen enthüllte. Dieser Widerspruch ist aber ein bloß scheinbarer. „Ganz im Gegensatz der selbst erdachten Vernunftsysteme der sonst herrschenden Zeitphilosophie“ sagt er, . . . , ist die Philosophie überhaupt eine innere geistige Erfahrungswissenschaft, die nur von Tatsachen ausgeht und überall auf Tatsachen beruht, wengleich es in manchen Fällen allerdings Tatsachen einer höheren Ordnung sind, auf welche sie sich gründet, oder auf die sie sich zu beziehen hat. In einer solchen höheren Beziehung und in höchstem Sinne des Wortes kann die Philosophie auch wohl eine göttliche Erfahrungswissenschaft genannt werden. Wenn das gesamte Menschengeschlecht niemals etwas von Gott in Erfahrung gebracht hätte, wenn der Mensch überhaupt Gott zu erfassen nicht fähig wäre, was könnte er dann von ihm wissen? Ein solches Wissen ohne jede Erfahrung wäre ja doch nur ein selbstgemachtes des eigenen Ich, eine innere Einbildung und bloßer Widerschein der Vernunft und inneren Nichtigkeit, und es möchte auf einem solchen Wege ein bloß idealischer Begriff von Gott, oder wenigstens der Zweifel, dass er nichts als ein solcher sei, schwer abzuwenden sein²⁾. Diese Ausführungen unterscheiden sich durchaus von den Worten Baaders, der auch einmal ein sich im menschlichen Bewusstsein offenbarendes Bedürfnis zum Ausgangspunkt für den Gottesbeweis nimmt, indem er dartut: „Der einzig mögliche und überzeugende innerlichste Beweis für die Existenz des Wassers ist — der Durst“³⁾. Bei Friedrich Schlegel handelt es sich nicht um ein Bedürfnis, sondern um einen Besitz, um eine Erfahrung, die auf übersinnlichem Gebiete als genau so real wahrgenommen wird, wie nur je die sinnliche Erfahrung von dem ausgesprochenen Empiriker. Und ebenso wie dieser glaubt, dass ihm die Gegenstände seiner Erfahrung gegeben sind, dass nicht sein Ich es ist, das sie erst schafft, ebenso nimmt auch Friedrich Schlegel an, daß religiöse Wahrheiten dem Bewusstsein unmittelbar eingegossen werden. Was der Mensch selbst dazu tun kann, dass ihm eine solche Offenbarung zuteil werde, das ist, dass er den Boden vorbereite, auf dem das göttliche Samenkorn gedeihen kann. „Das Verdienst“, sagt Goerres, „besteht darin, dieses Organ von Trübung frei zu halten, dass es

¹⁾ F. Schlegel, Philosophie der Sprache etc. a. a. O. 57.

²⁾ Ebenda S. 57.

³⁾ Baader, Tagebuch, 1786, Werke (Leipzig 1850—60) II S. 145.

immer durchsichtig für die höhere Strahlung bleibt¹⁾. „Wesentlich aber ist es, dass der Mensch allein aus sich die Gottesvorstellung nicht zu erzeugen vermag“. „Gott wird nur durch einen Gott erkannt“, sagt Novalis²⁾. Will der Mensch seiner gewiss werden, so muss Gott sich ihm selbst offenbaren. Und nach Friedrich Schlegel lässt es sich „auch philosophisch dartun, dass der wahre Begriff der Gottheit dem Menschen nur durch Offenbarung mitgeteilt werden kann, weil weder die Vernunft noch die Sinnenwelt in stande ist, diesen Begriff in ihm zu erzeugen“³⁾. Nicht wir sind es, die sich zu der göttlichen Idee erheben, sondern diese ist es vielmehr, welche uns ergreift und mitgeteilt wird und in uns wirkt“⁴⁾.

Aber dem Romantiker genügt es nicht, des Seins der Gottheit gewiß zu sein, auch über ihr Wesen bedarf er der Erleuchtung. Und dieser Durst nach Aufklärung steigert sich in demselben Masse, als die Romantik sich von der „Aufklärung“ entfernt, als sie, um es mit einem viel gebrauchten Schlagwort zu bezeichnen, „reaktionär“ wird. Denn erst in dieser Zeit wird es ihr mit dem Besitze Gottes als eines nicht von ihr selbst erzeugten Phantoms wirklich ernst.

Dass für den Schleiermacher der „Reden“ Gott nur irgendeine einzelne religiöse Vorstellung war, von deren Vorhandensein durchaus nicht die Tatsache des religiösen Lebens selber abhängig sei, betonten wir bereits. Ob dieser Gott persönlich zu fassen ist, hängt für Schleiermacher von dem Belieben des einzelnen ab⁵⁾. Ob er einer ist oder viele, dergleichen; denn Schleiermacher verachtet nichts so sehr, als die Zahl⁶⁾. Ebenso will Friedrich Schlegel in der Aufklärungszeit nur einen Gott gelten lassen, den er selbst hervorgebracht, jeder andere ist ihm ein Abgott⁷⁾.

Den stärksten Gegensatz zu diesen rein subjektiven Ahnungen und Phantasien bildet wohl die Anschauung Adam Müllers. „Für ihn gibt es überhaupt kein Ich ohne ein bleibendes persönliches Du“. Und zwar „nicht ein von mir gemachtes, von meinem Wissen und Fühlen geschmitztes, sondern ein wahrhaft äusseres, mir von aussen eröffnetes, d. h. offenhartes Du“⁸⁾.

¹⁾ Goerres, Aphorismen. Polit. Schriften (München 1854—60) V. S. 139.

²⁾ Novalis, Schriften, a. a. O. III S. 95.

³⁾ F. Schlegel, bei Windischmann, a. a. O. I S. 209 Vgl. auch Lederbogen, F. Schlegels Geschichtsphilosophie (Leipzig 1908) S. 89.

⁴⁾ F. Schlegel, Philosophie der Sprache und des Wortes. 1828/29. Werke (Wien 1846) XV, S. 242 f. Vgl. auch Goerres, Vorträge über Encyclopädie und Methodologie des akadem. Unterrichts (München 1891) S. 130.

⁵⁾ Schleiermacher, Reden, a. a. O. S. 116.

⁶⁾ Ebenda S. 79.

⁷⁾ F. Schlegel, bei Minor, a. a. O. II S. 105.

⁸⁾ Ad. Müller an Gentz. 28. Mai 1818. Briefwechsel zwischen F. Gentz und Ad. Müller (Stuttgart 1854) S. 250.

Wenn hier Adam Müller von einem „äusseren“ Du spricht, so meint er damit nur ein nicht im einzelnen menschlichen Subjekt entstandenes, sondern ein solches, das primär ist, auf dem die einzelne menschliche Existenz als auf ihrem Grunde ruht. Ein Gott, „der nur von aussen stiesse“, ist der Romantik auch in späterer Zeit etwas Fremdes. Mit ausdrücklicher Ablehnung des Pantheismus betont Adam Müller: „Das einzige Unendlichpersönliche ist Gott; alles, was du ausser ihm wahrnimmst, ist Ding, ist Lebensschein, ist Hohnlächeln des Todes. Denke dich in Gott, und die ganze Lebenserscheinung, durchdrungen von seinem Geiste, so wird alles persönlich, lebendig und unendlich“¹⁾. Die Personifizierung Gottes wird hier also nicht anthropomorph gefasst, Adam Müller denkt sich Gott nicht persönlich, weil der Mensch es ist, sondern der Mensch ist es für ihn gar nicht wahrhaft und wird es erst dadurch, dass er sein Leben in Gott gründet. Auch Solger lehnt die Vorstellung Gottes als eines „anderen persönlichen Wesens“ ab, „das von andern sich nur unterscheidet durch einen unendlich trefflichen Verstand, nach welchem er alle wirklichen Dinge auf das Zweckmässigste gemacht und geordnet habe“²⁾. Gott ist ihm das „allgemeine Individuum“³⁾. Und ganz ähnlich wie Adam Müller betont er: „Durch die Idee Gottes wird erst das Bewusstsein mit sich selbst einig. Denn erst dadurch wird es selbst in seiner Allgemeinheit zugleich individuell“⁴⁾. Innerweltlich ist schliesslich auch der persönliche Gott von Novalis. Er bezeichnet ihn als die personifizierte Gattung⁵⁾, als Person des Weltalls⁶⁾, als romantisiertes Universum⁷⁾. Und er leitet den Begriff der Persönlichkeit Gottes von dem unserer eigenen Persönlichkeit ab⁸⁾. Wir denken uns Gott persönlich, wie wir uns selbst persönlich denken. Gott ist gerade so persönlich und individuell wie wir — denn unser sogenanntes Ich ist nicht unser wahres Ich, sondern nur sein Abglanz“⁸⁾. Hier ist also die anthropomorphe Gottesvorstellung in dem Sinne abgelehnt, dass unser endliches, erkennbares Ich nicht als das wahre bezeichnet wird, sondern dass das wahre Ich ein ebenso grosses Mysterium sei, wie Gott selbst. Ganz zu vermeiden ist natürlich der Anthropomorphismus nicht, wollen wir Gott überhaupt mit dem Herzen und nicht nur mit dem Verstande näher kennen“. (Dies ist es, was A. W. Schlegel der Aufklärung zum Vorwurf macht, dass sie gegen jeden Anthropomorphismus eifert.

¹⁾ Ad. Müller, s. Rosenthal, Conventenbilder aus dem 19. Jahrhundert (Schaffhausen 1871) I S. 72.

²⁾ Solger, Nachgel. Schriften, a. a. O. II S. 87.

³⁾ Ebenda II S. 311.

⁴⁾ Ebenda II S. 284.

⁵⁾ Novalis, Schriften, a. a. O. III S. 113.

⁶⁾ Ebenda IV S. 332.

⁷⁾ Ebenda III S. 64.

⁸⁾ Ebenda II S. 183.

„Denn“, sagt er, „sobald der Mensch sich . . . in eine persönliche Beziehung zur Gottheit setzt, so kann er gar nicht aus dieser Vorstellungsart heraus und wird im Hintergrunde seines Gemüts „bewusster oder unbewusster Weise eine menschliche Bildung schweben“¹⁾. Denn darüber muss man sich doch klar werden, dass im Grunde alle Gottesvorstellungen in dem Sinne anthropomorph sind, dass wir eben nicht anders als von Tatsachen unseres eigenen Bewusstseins ausgehen können, und diese dann auf das Absolute übertragen.) So nehmen wir in uns eine Fülle von Kräften und gleichzeitig eine sie vereinheitlichende Kraft wahr und übertragen diese mit Friedrich Schlegel auf die Gottheit. „Gott . . . ist der Hauptbegriff der Einheit und Fülle“²⁾. Wir fühlen unmittelbar unser Ich als das Zentrum unseres Wesens, dem gegenüber alles andere an uns Peripherie ist und wir schliessen von da, dass auch die Welt als Ganzes einen solchen innerlichsten Kern besitzen wird, und bezeichnen ihn als das Weltich³⁾, als den Geist der Geister⁴⁾, als die Weltseele der Idealwelt⁵⁾, als das Eine in der Totalität⁶⁾. Wir konstatieren einiges in uns als unwesentlich, als Schale, und anderes als wirklich und wesenhalt, und bezeichnen die Gottheit als das Wirkliche, als das Wesen schlechthin⁷⁾. Wir empfinden uns endlich als eine Einheit von Natur und Geist und sagen mit Novalis: „Natur und Geist = Gott“⁸⁾.

Diese Tatsache des bewussten und unbewussten Ausgehens von menschlichen Eigenschaften hat ja zu allen Zeiten den Gottesleugnern zur Stütze ihres Atheismus gedient und sie zu dem von Feuerbach formulierten Schluss geführt: „Der Mensch schuf Gott nach seinem Ebenbilde“. Aber bei diesem Schlusse wurde eines vergessen: Warum empfand denn die Menschheit von jeher eine Nötigung, einige ihrer Eigenschaften auf ein göttliches Sein zu übertragen? Warum begnügt sie sich nicht damit, dass sie selbst diese Eigenschaften besitzt? Handelte es sich nicht um eine sinnlose Verdoppelung des eigenen Wesens, wenn es eben nichts weiter wäre, als eine Verdoppelung? Und warum hätte wohl die Natur diesen sinnlosesten aller Triebe in die Menschenseele gepflanzt, sie, die sonst so zweckmässig, so ökonomisch verfährt? Die Romantiker selbst fanden ja, wie wir sahen, den Einwand, Gott könne vielleicht nur menschliche Schöpfung sein, für nicht ganz abweisbar und gelangten von da zur Annahme der Offen-

¹⁾ A. W. Schlegel, Ueber Lit. Kunst und Geist des Zeitalters. Europa II S. 72.

²⁾ F. Schlegel, bei Windischmann, a. a. O. II S. 301. S. auch ebd. I S. 210.

³⁾ F. Schlegel, bei Lederbogen, a. a. O. S. 93.

⁴⁾ Novalis, Schriften, a. a. O. III S. 172.

⁵⁾ Ebenda III S. 190.

⁶⁾ Schelling, Schrift von der Weltseele, Hamburg 1809 S. L.

⁷⁾ Solger, Aesthetik, a. a. O. S. 137.

⁸⁾ Novalis, Schriften, a. a. O. II S. 195.

barung. Was hier gezeigt werden sollte, war nur, dass selbst die sublimsten Eigenschaften, die von romantischer Spekulation als das „Wesen“ der Gottheit ausmachend festgesetzt wurden, dem notwendigen Anthropomorphismus so wenig entgehen, wie diejenigen, die wir gewöhnlich mit diesem Ausdruck bezeichnen. In welcher Weise für die Romantik die Gottheit dieser Eigenart der Menschenseele durch die Inkarnation entgegenkommt, werden wir in dem Abschnitt über das Christentum zu betrachten Gelegenheit haben.

Wir verfolgen zunächst die weiteren Bestimmungsversuche der göttlichen Eigenschaften und ihre Begründung.

Mit der Voraussetzung, dass im Grunde alle Gott beigelegten Eigenschaften symbolisch zu fassen seien, kann derjenige, der auf dem Standpunkt der göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen steht, sehr wohl, von menschlichen Eigenschaften ausgehend, annähernd zu der Bestimmung göttlichen Seins gelangen. So folgert Friedrich Schlegel von der Bestimmung: „Gott ist ein Geist“, dass er einen allwissenden Verstand und einen allmächtigen Willen habe; dagegen spricht er ihm die Vernunft und die Phantasie ab, letztere, da man damit das Gebiet der Mythologie beschreiten würde, erstere, weil die Vernunft das „verknüpfende, folgernde, vermittelnde Denkvermögen“ ist, ein solches „Aneinanderreihen der Gedanken oder Vorstellungen“ aber auf Gott nicht anwendbar sei, „in welchem vielmehr alles nur mit einem Male und zugleich vor ihm stehend, oder aus ihm hervorgehend, gedacht werden kann“¹⁾. Dagegen bezeichnet Novalis Gott als „Weltvernunftwesen“²⁾, wobei er aber wohl den Begriff Vernunft in anderem Sinne fasst, als Friedrich Schlegel. Ein andermal ist ihm Gott die Liebe, denn die Liebe ist das höchste Reale — „der Urgrund“³⁾. Aus der Tatsache, dass Gott nicht bloss ein Sein, sondern das Leben ist, und dass alles Leben ein Schicksal habe, leitet weiter Schelling ab, dass er auch dem Leiden und Werden untertan sei, dass er sich diesem freiwillig unterworfen habe⁴⁾. Diese Annahme habe allen Mysterien zugrunde gelegen⁵⁾. Gott ist aber nicht bloss leidend, er ist auch handelnd⁶⁾, ja, er ist die unendliche Tätigkeit schlechthin⁷⁾. Und als solche muss „der wahre Begriff von der Allmacht Gottes . . . etwas Moralisches sein, was allen Be-

1) F. Schlegel, Philosophie der Sprache und des Wortes, a. a. O. S. 40 f.

2) Novalis, Schriften, a. a. O. III S. 33.

3) Ebenda II S. 285.

4) Schelling, Philosoph. Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit. Werke (Leipzig 1907) III S. 499. — F. Schlegel, bei Lederbogen, a. a. O. S. 93.

5) Schelling, Philosoph. Untersuch. über das Wesen etc., a. a. O. S. 153.

6) Schleiermacher, Reden, a. a. O. S. 82.

7) Novalis, Schriften, a. a. O. III S. 183.

griff übersteigt“¹⁾. Gott ist „das sittliche Wesen par excellence“²⁾. Ja, einmal geht Friedrich Schlegel sogar so weit, Gott ausschliesslich zum „Stifter des von den Naturgesetzen ganz verschiedenen Sittengesetzes“ zu machen³⁾.

An diesem Punkte hat die Romantik eine bemerkenswerte Wendung im Laufe ihrer Entwicklung genommen. Wir sahen bei unserer Betrachtung über das Wesen der Religion, wie sie es anfangs, besonders in Schleiermacher, ablehnte, religiöses und sittliches Leben irgendwie zu vermischen. Mit Ausnahme von Novalis, bei dem wir wohl überhaupt von keinem einheitlichen System sprechen können, besteht in der Frühromantik die Tendenz, religiöses Fühlen und Schauen von sittlichem Handeln völlig zu trennen, merkwürdigerweise gerade in der Epoche der grossen Fichte-Begeisterung, für den ja Moral und Religion schlechthin zusammenfielen. Was die Romantiker damals zu Fichte zog, war ausschliesslich das aus seiner Ich-Lehre abstrahierte künstlerisch-schöpferische Prinzip. Erst viel später tritt das sittliche Moment im religiösen Leben ihnen lebendig ins Bewusstsein, in dem Maße, als fest umrissene christliche Gottesvorstellungen an Stelle der vagen Gottesahnungen treten.

So sieht Friedrich Schlegel im Gewissen „das Vermögen, worin alle Verhältnisse des menschlichen zum göttlichen Bewusstsein vorkommen“⁴⁾, in der Sittlichkeit ist ihm der Punkt gegeben, an dem Menschliches und Göttliches sich berühren.

Diese Frage: Wie verhält sich das menschliche Bewusstsein zum göttlichen? beschäftigt überhaupt die Romantiker in hohem Maße; denn hier ist es ja, wo religiöses Leben überhaupt erst einsetzt, während jene abstrakte Bestimmung göttlicher Eigenschaften in ihrem Fürsich ausschliesslich ins Gebiet der Metaphysik gehört.

Einen Gott, der dem Menschen als ein anderes Wesen gegenüberstehe, lehnt die Romantik fast durchgehends ab, lehnt ihn auch dann noch ab, als christliche Glaubensinhalte die Oberhand in ihr gewinnen. Jene Differenz, die immer wieder bei bewusstem Abwenden von pantheistischen Vorstellungen hervorgehoben wird, erhebt sich doch auf dem Grunde einer Identität im Letzten. So fasst Solger unser besonderes Bewusstsein zugleich als die allgemein wirkende Seele der Welt, „nur in einer besonderen Gestalt“⁵⁾. Baader bestreitet es, dass der Mensch als Subjekt im Gebete seinem Gotte als bloßes Objekt gegenüberstehe. Dieses sich ausser Gott hinausstellen sei ganz der Schriftlehre zuwider, gemäss welcher nur jenes

1) F. Schlegel, bei Windischmann, a. a. O. II S. 468.

2) Novalis, Schriften, a. a. O. III S. 245

3) F. Schlegel, bei Windischmann, a. a. O. II S. 255.

4) F. Schlegel, bei Windischmann, a. a. O. II S. 88.

5) Solger, Philosoph. Gespräche, a. a. O. I S. 121.

Tun in Gott vollendet werden kann, das Er in uns anfängt“¹⁾. Friedrich Schlegel nimmt an, dass göttliches und menschliches Bewusstsein in früheren Zeiten eins gewesen sind²⁾, und dass die Vergottung des Menschen das Ziel der Zukunft³⁾, „die Gottheit den Schlußstein des menschlichen Bewusstseins bilde“⁴⁾. Für Novalis ist Gott das höhere Ich in uns, das sich zum Menschen verhält, wie der Mensch zur Natur oder der Vater zum Kinde⁵⁾. Oder: „Gott ist die übersinnliche Welt rein — wir sind ein unreiner Teil derselben“⁶⁾. Und dennoch offenbart sich „in den menschlichen Begebenheiten, in menschlichen Gedanken und Empfindungen . . . der Geist des Himmels am hellsten“⁷⁾.

Wie weit es Ziel des Menschen ist, sich vollständig in die Gottheit zu verlieren, sich als gesondertes Individuum ganz aufzugeben, darüber sind wohl je nach dem Temperament — denn hier wie nirgend hat das Temperament mitzusprechen — die Ansichten der Romantiker geteilt. Im allgemeinen können wir wohl sagen, dass das romantische Temperament eine Neigung dazu besitzt, das menschliche Ich in das höhere Welt-Ich verfließen zu lassen. Das ist z. B. für Solger der Sinn des Opfers. Das Schicksal, wie es die Alten auffassten, ist für ihn „nicht allein das Furchtbarste und Schrecklichste, sondern zugleich das Herrlichste und Erhabenste, denn es ist die Verherrlichung des offenbarten Göttlichen, das sich nur dem sich Aufopfernden zeigt, nur in der Vernichtung zur Erscheinung kommt“⁸⁾. Der Mensch soll für ihn in die Gottheit aufgelöst werden⁹⁾, soll sich ungeteilt verlieren als etwas Nichtiges und Wesenloses und mit allen Kräften seiner Seele . . . sich festhalten an dem Wesen des Lebens, in welchem er allein sich wiederfinden kann“¹⁰⁾. Bei Goerres handelt es sich um ein immer wechselndes Zerstreuen und sich Sammeln der Seele in immer höherer Stufenfolge des Lebens; von der Natur, durch das Ich, und von dort zu Gott¹¹⁾. Der ausgesprochen männliche Schelling dagegen, der „Granit“, wie ihn seine Gattin Caroline nannte, sträubt sich vor diesem Sich-Verlieren. Wenigstens ist für ihn das Versinken in Gott nur „herrlich

¹⁾ Baader, Werke, a. a. O. III S. 375.

²⁾ F. Schlegel, bei Windischmann, a. a. O. II S. 222, 257, 259; vergl. Glawe, a. a. O. S. 64.

³⁾ F. Schlegel, bei Minor, a. a. O. II S. 247. — Novalis, Schriften a. a. O. III S. 169.

⁴⁾ F. Schlegel, Philosophie der Sprache und des Wortes, a. a. O. S. 135.

⁵⁾ Novalis, Schriften, a. a. O. II S. 184.

⁶⁾ Ebenda II S. 183.

⁷⁾ Ebenda II S. 292.

⁸⁾ Solger, Aesthetik (Leipzig 1829) S. 98.

⁹⁾ Solger, Philosoph. Gespräche (Berlin 1817) I S. 218.

¹⁰⁾ Ebenda S. 221.

¹¹⁾ Goerres, Aphorismen, Polit. Schriften (München 1854) V S. 174.

als Fassung und Zustand des Empfangens, aber nicht als Ausbildung des Empfangenen“¹⁾.

Da sich für den Romantiker Gott — wie auch immer — in der menschlichen Seele offenbart, so ist für ihn die Geschichte ebenfalls der Schauplatz seiner Wirksamkeit. Er ist nach Goerres „Anfang, Ende und Zentrum aller Weltgeschichte“²⁾, für Adam Müller ihr eigentlicher Inhalt³⁾ und für Solger der Schauplatz seiner Selbstentfaltung. Solger nimmt an, dass das Dasein des Göttlichen „aus seinem eigenen notwendigen Grunde durch verschiedene Abstufungen hervorgehe“. Um zu leben und zu wirken müsse es sich „wie alles Lebendige . . . über die Notwendigkeit, in der sein Wesen beschlossen lag, erheben und sich aus derselben entwickeln“. Die Stufenfolge jener Entwicklung aber erkennt er am deutlichsten in der Geschichte, die er aber nicht auf die Geschichte im gewöhnlichen Sinne des Wortes beschränkt wissen will, sondern zu der er auch die Umwälzungen der Natur und die Folge der verschiedenen Religionen rechnet⁴⁾.

Ueber die Folge der verschiedenen Religionen wird noch an anderer Stelle zu sprechen sein. Was die Offenbarung Gottes in der Natur betrifft, so spielt sie seltensamerweise in der Romantik nicht die Rolle, die wir bei ihrem Hange zu naturphilosophischer Betrachtung erwarten sollten. Aber vielleicht liegt auch gerade hierin die Erklärung dafür. Erhob sich die Romantik über alle mechanistische Naturauffassung, war für sie das Leben in der Natur durchaus das Erste, so ist es klar, dass eben das Leben des Geistes, wie es sich auch in der Natur auf seiner tiefsten Stufe entfaltet, reicher und vollkommener in den höheren Regionen des Lebens zu suchen ist.

Ganz auffallend zeigt sich das bei Friedrich Schlegel. „Wie schon der Mensch in seinem Leben mehr ist, als bloße Natur, so lässt sich für ihn erst recht nicht „Gott“, die durchgehende Beziehung auf welchen den Menschen eben zu dem macht, was er ist, aus einer solchen bloßen Natur-Philosophie nachweisen, herleiten oder verständlich und klar machen“⁵⁾. „Der Vater ist für ihn Stifter des von den Naturgesetzen ganz verschiedenen Sittengesetzes“⁶⁾. Für Novalis hat Gott mit der Natur überhaupt nichts zu schaffen⁷⁾. Ein andermal bezeichnet er ihn als Natur plus Geist⁸⁾. Für Baader ist er der Vollender der Natur⁹⁾.

¹⁾ Schelling an Windischmann, 30. Juli 1806. S. Gundelfinger, Romantikerbriefe (Jena 1907) S. 417.

²⁾ Galland, Joseph v. Goerres (Fribourg 1876) S. 3.

³⁾ Ad. Müller, Die innere Staatshaushaltung, Concordia (Wien 1823) S. 146 f.

⁴⁾ Solger, Philos. Gespräche, a. a. O. I S. 166 f.

⁵⁾ F. Schlegel, Philosophie d. Lebens, 1827, Werke (Wien 1846) XII S. 210 f.

⁶⁾ F. Schlegel, bei Windischmann, a. a. O. II S. 255.

⁷⁾ Novalis, Schriften, a. a. O. II S. 288 — ⁸⁾ Ebenda II S. 195.

⁹⁾ Baader, Werke, a. a. O. I^{VIII} S. 42.

Es bliebe uns zuletzt noch die Frage nach dem Verhältnis Gottes zur „Welt“ zu erörtern, wie es sich im Geiste der Romantik spiegelt. Dabei muss zunächst eine Vorfrage gestellt werden: Ist diese Frage nicht schon behandelt, wenn wir die Beziehung der Gottheit zur Menschenseele, zur Geschichte und zur Natur ins Auge fassten? Ist die „Welt“ denn noch etwas anderes, als die Summe ihrer Inhalte? Wenn wir von den einzelnen Inhalten ausgehen, gewiss nicht. Nehmen wir aber unseren Ausgangspunkt von Gott, so bedeutet „Welt“ keine bestimmte Qualität, wie sie in den Begriffen Mensch, Geschichte, Natur gegeben ist, sondern das schlechthin andere, dasjenige, was Gott nicht ist, und zwar selbst da noch, wo die Neigung besteht, Gott und Welt zu identifizieren. Denn zu dieser Gleichsetzung gehört immer das vorausgehende Bewusstsein einer Trennung beider Elemente.

Diese Frage nach der Möglichkeit und dem Sinne einer Welt neben Gott stellt Schelling, indem er fragt, „wie jenes Untergeordnete, das durchaus anerkannt werden muss, aus Gott heraus, oder zu Gott hinzukomme“. Da ihm nun beides undenkbar erscheint, so sucht er es in Gott selbst und erklärt es als unterste Potenz Gottes¹⁾. Für Solger ist im „Weltsystem“ der Grund wirklich geworden²⁾, und für Goerres „aus dem Ueberschwänglichen, Unnennbaren die Gottheit ins Sein“ hinausgetreten, „indem sie den Akt des Selbstbewusstseins übt“. „Der Akt des göttlichen Selbstbewusstseins ist . . . zugleich der Schöpfungsakt“³⁾.

Von hier fällt, wie kaum von einem anderen Punkte, ein Streiflicht auf die Beschaffenheit der romantischen Seele, die nach sich die Welt deutet. Auch sie vermag nicht einsam in den Tiefen ihres eigenen Seins zu verharren, auch sie verlangt es, erst „wirklich“ zu werden, indem sie sich im anderen, im Du schaut. Hier liegen die tiefsten Wurzeln ihres Liebedürfnisses wie ihrer Religiosität. Denn die individuelle Seele fühlt sich leicht fremd und verloren in einer sie umgebenden und sie durch ihre erdrückende Masse vernichtenden Welt des äusseren Geschehens. Sie ist, soweit sie gezwungen ist, sich in jene Welt einzureihen, nichts als der verschwindende Punkt, das Atom, an dessen Existenz nichts liegt. Sie nur weiss von sich selbst, während alles übrige an ihr vorübergeht, ohne sie zu beachten. Und sie beginnt an ihrer eigenen Wirklichkeit zu zweifeln. Denn woher sonst jene sfändige Angst des Menschen, etwas könne unwirklich, Chimäre sein, weil es „nur“ in seiner eigenen Seele lebe. Und nun beginnt die Seele, ihre eigene Heimat zu suchen, das heisst, die Welt, die nicht nur sie selbst ist, sondern das andere, in dem sie gilt, in dem

¹⁾ Schelling, an Windischmann, München 17. Juni 1809, Gundelfinger, Romantikerbriefe. a. a. O. S. 430.

²⁾ Solger, Nachgel. Schriften, a. a. O. II S. 268.

³⁾ Goerres, Glauben und Wissen (München 1806) S. 19. — Mythengesch. der asiatischen Welt (Heidelberg 181C) I S. 2.

sie real wird, jene Welt, die mit anderen Maßstäben misst, als „diese Welt“, in der nicht der Erfolg das Entscheidende ist, sondern das Sein schlechthin, jene Welt, in der sie selbst sich wie im Spiegel sieht, das Reich der Seele, das „Reich Gottes“.

Wir kamen zu diesen Erörterungen durch die Frage der Romantiker nach Sinn und Möglichkeit der Existenz einer Welt neben Gott, als bloßer Tatsache des anderen. Nun erhebt sich aber noch eine weitere Frage, die schon oft gestellt wurde, und an der auch die Romantiker nicht vorübergingen, die Frage jeder Theodizee: Wie ist die Unvollkommenheit der Welt vereinbar mit der Güte und Allmacht Gottes? Hier ist es Friedrich Schlegel, der die Frage aufwirft und sie in dem Sinne der Gnostiker beantwortet: „Nur das Göttliche und Himmlische, das Idealische in den irdischen Produktionen kann als unvergänglich und ewig angesehen werden. Diese Idealisierung und Verklärung bestimmt der Vater . . . Er vollendet das Reelle in allen Wesen, bringt das Idealische in ihnen zur Reife, macht sie ihrem Ideale getreu und entsprechend“¹⁾. Also Gott als Vater wird an dieser Stelle überhaupt nicht als Schöpfer der gesamten Natur betrachtet, und jene einem dunklen Urgrunde überlassen.

Eine weitere Frage neben dem Warum einer Welt neben Gott ist die nach dem Wie. Das heisst: Wie stellt sich der Romantiker das — um es bildlich auszudrücken — räumliche Verhältnis zwischen Gott und Welt vor?

Er schaut es in einem doppelten Bilde: einmal die Welt in Gott, und Gott in der Welt.

So klein und anthropomorph es erscheinen mag, derartige räumliche Verhältnisse überhaupt auf die jenseits alles Räumlichen seiende Gottheit anzuwenden, so entsprechen diesen Bildern doch ganz bestimmte Gefühlsweisen, und das Verhältnis zwischen Gott und Welt verschiebt sich dementsprechend. Sicherlich wird mit der Bezeichnung: Die Welt in Gott, wie wir sie bei Goerres finden²⁾, der göttlichen Sphäre ein unendlicher Umfang gesichert und ihr gegenüber der weltlichen nur ein verschwindend kleiner. Man könnte sich vorstellen, dass Gott noch unendlich Vieles umfasst, von dem dasjenige, was wir als „Welt“ bezeichnen, nur den geringsten Teil bedeute. Umgekehrt ist bei der Bezeichnung: „Gott in der Welt“ die Sphäre der Welt unendlich gross. Ja, es gibt im Grunde nichts als sie. Aber dasjenige, was sie trägt und belebt, bezeichnen wir als Gott. So meint es offenbar Solger, wenn er Gott als Seele des Weltsystems bezeichnet³⁾, oder Friedrich Schlegel, wenn er vom Weltlich spricht⁴⁾. Auch

¹⁾ F. Schlegel, bei Windischmann, a. a. O. II S. 232 f.

²⁾ Goerres, Fall der Religion und ihre Wiedergeburt. Polit. Schriften a. a. O. I S. 172,

³⁾ Solger, Nachlass, a. a. O. II S. 268.

⁴⁾ F. Schlegel, bei Windischmann, a. a. O. II S. 201.

die Bezeichnung Gottes als des Grundes der Dinge gehört hierher¹⁾. Für Friedrich Schlegel ist das wahre Wissen ein Herausfühlen der letzten Allgegenwart Gottes aus den Gegenständen, wodurch zugleich das innere wahre Wesen derselben ergriffen wird²⁾. Novalis endlich drückt es so aus: „Gott heisst Grund und Welt zusammen. Der Grund und die Welt laufen nun in Parallellinien fort und teilen sich durchaus gleichförmig. Sie sind Eins, föglich auch im Kleinsten, in allem“³⁾.

Bei allen diesen feinen Unterschieden aber dürfen wir niemals aus dem Auge verlieren, dass es sich hier doch nur um menschliche Bilder für dunkel Geahntes handelt, und dass schliesslich dasjenige, was für den menschlichen Verstand noch als Gegensatz erscheint, im Absoluten zu einer grossen Einheit zusammenschmilzt. Denn das letzte Ziel ist doch, auch für jene, die Gott in der Welt erblickten, dass die Welt „zurückkehren muss zu ihrem Ausgang. Auf der höheren Stufe der Entwicklung muss sich das irdische Element auflösen und in eine höhere Form übergeben, in die Freiheit des höheren Elements zurückkehren“⁴⁾. In Gott, der das Wesentliche unseres Innern ist, wird schliesslich alle Wirklichkeit verschwinden und untergehen⁵⁾.

Wir haben in den bisherigen Ausführungen zuweilen einen Begriff leise anklingen hören, über den wir flüchtig hinweggingen, um ihn nicht nebenher am Wege abzufertigen, den Begriff des Pantheismus.

Waren die Romantiker Pantheisten? Waren sie es nicht?

Die Frage scheint sich zunächst sehr leicht dadurch zu beantworten, dass man sagt: Sie waren es in ihren Anfängen, und sie hörten auf, es zu sein, je mehr sie sich dem Christentum und im besonderen der katholischen Kirche zuwandten. Diese Ansicht scheint auch die ziemlich allgemein herrschende zu sein. Und doch ist die Frage nicht so einfach zu beantworten, und sie kompliziert sich um so mehr, je näher wir ihr scheinbar kommen.

Zunächst: Was ist überhaupt Pantheismus?

Halten wir uns an das Wort selbst, demzufolge alles Gott sein soll, so hat es vielleicht niemals einen wirklichen Pantheismus gegeben, der überhaupt noch einen Anspruch darauf erheben konnte, Religion genannt zu werden. Denn wo alles Gott ist, da ist es ebenso, als wäre nichts Gott. Die besondere Wertnüance, die wir der Gottesvorstellung stets entgegenbringen, nimmt ja doch ihre Färbung eben daher, dass wir Gott ein uns selbst überragendes Sein zusprechen. Jeder Atheist und Naturalist hat

¹⁾ Solger, Philos. Gespräche, a. a. O. I S. 120.

²⁾ F. Schlegel, Philosophie der Sprache und des Wortes. 1828, 29. Werke (Wien 1846) XV S. 241.

³⁾ Novalis, Schriften, a. a. O. III S. 273.

⁴⁾ F. Schlegel, bei Windischmann, a. a. O. II S. 201.

⁵⁾ Solger, Aesthetik, a. a. O. S. 137.

natürlich die Möglichkeit, seiner „Welt“, seiner „Natur“ auch den Namen Gott beizulegen; nur dass dabei nicht das Geringste gewonnen ist, ausser einem neuen Namen, der, da er eigentlich ein alter ist, nur dazu beiträgt, tatsächliche Gegensätze zu vertuschen, anstatt sie als solche anzuerkennen. Sagt aber der Naturalist, er habe ein Recht, seine Welt Gott zu nennen, weil er sie als eine Einheit in der Vielheit denkt, so erhebt er damit schon die Einheit über die tatsächlich gegebene Vielheit, vor der er nicht einfach die Augen schliessen kann. Das Eine, was dem Vielen zugrunde liegt, ist ihm mehr und anderes, als die Summe des Vielen, es ist eine selbständig wirkende Kraft, die erst das Viele aus sich heraus erzeugt und somit eben Gott.

Hier ist die Klippe, die auch ein Spinoza nicht zu umschiffen vermochte, wenn er trotz seines „Deus sive natura“ innerhalb der Natur eine Scheidung von „Natura naturans“ und „Natura naturata“ vornahm.

Weiter: Wir vermögen gar nicht, eine scharfe Grenze zu ziehen zwischen einer vorchristlichen und einer christlichen Epoche innerhalb der Romantik, wenn wir unter „christlich“ nicht ausschliesslich die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche verstehen wollen. Schon in den ersten Anfängen der Bewegung steht, besonders bei Novalis und Schleiermacher, das Christentum immer im Mittelpunkt der religiösen Betrachtung. Schleiermacher hält die Frage nach Pantheismus oder Deismus im religiösen Leben für unwesentlich¹⁾, und wo Novalis den Begriff Pantheismus für sich in Anspruch nimmt, da gibt er eine ganz unzweideutige Erklärung darüber ab, was er unter dem Worte versteht, nämlich: „die Idee, . . . dass alles Organ der Gottheit, Mittler sein könne, indem ich es dazu erhebe“²⁾. „Es ist Götzendienst, . . . wenn ich diesen Mittler . . . für Gott selbst ansehe“³⁾. Und weiterhin betont er, dass in einer religiösen Gemeinschaft ein „persönlicher Gott“ sich gleichsam in tausend Gestalten offenbare⁴⁾.

Also da, wo in der Frühromantik ein Bekenntnis zum Pantheismus vorliegt, handelt es sich um eine Anschauung, die einmal eine Trennung von Gott und Welt annimmt und zweitens den Glauben an den persönlichen Gott nicht ausschliesst.

Andererseits aber leitet nun wieder der Mittlergedanke direkt zu christlichen, und weiterhin zu katholischen Glaubensvorstellungen, so dass wir in diesem Sinne auch späterhin noch von Pantheismus zu sprechen berechtigt wären. So könnte man in dem Momente der Inkarnation ein pantheistisches Moment sehen wollen, wenn man bei Baader liest: „Die Vollendung des Menschen ist ohne die Menschwerdung Gottes nicht zu denken und nicht zu begreifen. Denn diese Vereinigung (nicht Konfundierung) der göttlichen und der menschlichen Natur hätte auch ohne

¹⁾ Schleiermacher, Reden, a. a. O. S. 160.

²⁾ Novalis, Schriften, a. a. O. II S. 128.

³⁾ Ebenda II S. 127. — ⁴⁾ Ebenda II S. 271.

des Menschen Fall, nur auf andere Weise geschehen müssen“¹⁾. Oder bei Novalis: „Wenn Gott Mensch werden konnte, kann er auch Stein, Pflanze, Tier und Element werden, und vielleicht gibt es auf diese Art eine fortwährende Erlösung in der Natur“²⁾. Aber Baader lehnt es nachdrücklich ab, Pantheist zu sein, mit der Begründung, dass man dann auch Paulus so zu nennen berechtigt wäre³⁾. Und Friedrich Schlegel erkennt auch späterhin an, dass der Pantheismus für unser Zeitalter hie und da der Eingang zur Wahrheit gewesen sei, aber nur da, wo er, wie bei ihm selbst, und bei Novalis, „poetisch“, nicht „scientific“ genommen werde. Poetisch genommen, führe er zur „Religion der Religionen“ und weiterhin zur „wahren katholischen“⁴⁾. Und sicherlich hat Schlegel hier nicht so Unrecht, wenn wir an die früh mittelalterliche Philosophie des Dionysius Areopagita denken, mit dessen „pantheistischem“ Emanationssystem schliesslich die ganze Hierarchie der Kirche in Beziehung gesetzt werden konnte.

Da aber, wo unter Pantheismus ein streng naturalistisches System verstanden wird, ist er immer von der Romantik zurückgewiesen worden, trotz ihrer Naturbeseelung, oder vielleicht gerade wegen ihrer. Friedrich Schlegel bezeichnet ihn als leer und ohne Inhalt⁵⁾. Der Pantheist könne seiner unendlichen Einheit keine Prädikate und Qualitäten beilegen⁶⁾. Daher kennzeichnet er die Lehre einer chinesischen Sekte, dass das Ende aller Dinge das Nichts sei, als „die schärfste Spitze pantheistischer Verirrung“⁷⁾. Für Solger ist der Pantheismus gleichgültig und kalt, „weil in ihm keine . . . das Leben historisch anregende Tatsache gefunden wird“⁸⁾.

Der schwerwiegendste Vorwurf aber, der dem pantheistischen System gemacht wird, ist derjenige, dass er notwendig zu moralischem Indifferentismus führe. Das zeigt sich in erschütternder Weise in den Jugendwerken Tiecks, „William Lovell“ und „Abdallah“, in denen beiden ein ursprünglich idealistischer Jüngling durch pantheistische Lehren systematisch zum Verbrecher erzogen wird.

Stellen wir nun noch einmal die Frage, ob die Romantiker Pantheisten waren, so können wir sie getrost mit nein beantworten. Wohl neigten sie zu einer innerweltlichen Gottesauffassung, wie es auch das Christentum mit seinem „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“ tut. Aber in keinem Augenblick ist ihnen die Welt mit Gott identisch. Ganz verfehlt aber erscheint es, wenn die Ansicht vertreten wird, dass „neben“ der Christ-

1) Baader, Werke, a. a. O. II^V S. 106.

2) Novalis, Schriften, a. a. O. II S. 212.

3) Baader, a. a. O. II^V S. 154 f.

4) F. Schlegel, bei Windischmann, a. a. O. II S. 445 f.

5) F. Schlegel, Von der Sprache und Weisheit der Inder, a. a. O. S. 141.

6) F. Schlegel, bei Windischmann, a. a. O. I S. 307.

7) F. Schlegel, bei Windischmann, a. a. O. I S. 201.

8) Solger, Philosoph. Gespräche, a. a. O. I S. 119.

gläubigkeit bei Novalis ein antik pantheistisches Heidentum stehe¹⁾. Die „heisse Sinnlichkeit“, von der hier die Rede ist, besitzt nichts von antiker Heiterkeit und Naivität. Sie bildet keinen Gegensatz zu Aszese und Märtyrertum.

Die Romantiker waren Pantheisten nur so weit, wie der Pantheismus auch im Christentum Platz findet. Ihr Ziel ist, dass einst alles Gott sei. Aber der Weg zu diesem Ziel ist weit, und sie lassen sich keine Mühe verdriessen, bis sie ihn gefunden haben.

Die Grundgedanken der Philosophie de Bonalds.

Von Dr. Alfons Adams in Bonn.

Es ist nicht der Zweck der nachfolgenden Ausführungen, eine Aufzählung der Gedanken de Bonalds zu geben, die bei der übergrossen Fülle des Vorliegenden leicht in die Gefahr käme, in Unwesentlichkeiten zu verlaufen, und damit nicht die letzte Einheit und Geschlossenheit seines Denkens wiedergäbe. Vielmehr soll versucht werden, ein Bild von de Bonald als Mensch und Denker zu zeichnen, das alle Einzelzüge doch immer nur zur Darlegung und Erfassung des alle rationalen Begrifflichmachungen durchdringenden Seins heranzieht. Dadurch wollen wir das System dieses Denkers in seiner ganzen Fülle einheitlich begreifen und verstehen, ohne falsches Pressen und Interpretieren, einfach so, wie es ist, als ein aus seiner katholischen Grundhaltung erflossenes, nur von da aus verständliches, streng metaphysisches, das alle gegen die Kirche und gegen die an ihren Wahrheiten orientierte Gesellschaft erhobenen Vorwürfe grundsätzlich bekämpft. Dieses Wesensmoment allen Verstehens einer „historischen Person“, das Erfassen des letzten ursprünglichen Seins dieses Menschen, das nicht erklärt werden kann durch Bildungseinflüsse wie Milieu, Klima u. a., vermag allein uns die Gewähr für ein rechtes und wahrhaft ebensbildliches Verständnis des darzustellenden Denkers und seines Systems zu geben. Aber wenn wir auch damit die Unableitbarkeit eines Denkers aus „Einflüssen“ und „Beziehungen“ betont haben, weil die Person ein einmalig individuelles Wesen ist, freilich keine Monade ohne lebendige Beziehung zu anderen Monaden, so soll keineswegs gesagt sein, dass nicht durch die Berührung mit anderen Personen ein Denker von solchen, die ihm in der Grundhaltung gleich sind, eine wesentlich wertvolle Bereicherung seiner Persönlichkeit erfahren und von solchen, zu denen er im Gegensatz steht, nicht zu einer tieferen und klareren Erfassung des Welt-

¹⁾ Maine, Novalis, D. Türmer 3 I, 1901, S 572.