

im Prolog ist ja nicht sein eigenes, sondern nur ein Bericht darüber, was die Franciae magistri sagten. Vielleicht rückte er daher nach Fertigstellung gar nicht so recht eigentlich in die Oeffentlichkeit heraus.

Eine Schwierigkeit gegen die Zuweisung der Uebersetzung an den Pisaner Burgundio scheint darin zu liegen, dass die Uebersetzung des Italieners Boethius in so mangelhaftem und verwahrlostem Zustand, wie ihn der Prolog schildert, im italienischen Pisa überliefert worden sein soll. Darauf ist zu antworten, dass es sich nicht darum handelt, was nach unseren Vorstellungen in ruhigen Zeitläuften sein könnte oder sein sollte, sondern dass der Uebersetzer im Prolog einfach die Tatsache feststellt, welche im Wandel so vieler Jahrhunderte von manchem Zufall bedingt war.

Immerhin dürfte meine Untersuchung einige beachtenswerte Momente herausgestellt haben, welche noch immer trotz des Einspruches von Haskins den Satz, dass der Verfasser der neuen, von derjenigen des Jakob von Venedig verschiedenen griechisch-lateinischen Uebersetzung, die in der von Ch. H. Haskins untersuchten Handschrift von Toledo an erster Stelle steht, Burgundio von Pisa sein könne, mit hoher Wahrscheinlichkeit bekleiden.

## Die Religion der Romantik.

Von Dr. Käte Friedemann.

(Fortsetzung.)

### 3. Die positive Religion.

Die Romantiker waren nicht erst zu Ende ihrer Entwicklung, sondern von Anfang an Freunde der positiven Religion; nur dass sie zunächst noch nicht die eine unter ihnen, das Christentum, zur einzigen erhoben. Von der „natürlichen Religion“ der Aufklärung will schon die Frühromantik nichts wissen, weil in ihr die persönliche Ausbildung auf Individualisierung nicht zu ihrem Rechte komme. Schleiermacher betont die Notwendigkeit einer Fülle von Religionen<sup>1)</sup>, da die Grundanschauung jeder von ihnen ein ergänzender Teil des unendlichen Ganzen sei<sup>2)</sup>, da in jedem Individuum der Religion „irgend eine einzelne Anschauung des Universums aus freier Willkür — zum Zentralpunkt der ganzen Religion gemacht“ werde<sup>3)</sup>. Die positiven Religionen sind ihm die „bestimmten Gestalten — unter denen die unendliche Religion sich im Endlichen darstellt“<sup>4)</sup>. Und die Religion kann daher „nicht anders als in einer unendlichen Menge

<sup>1)</sup> Schleiermacher, Reden über die Religion, Göttingen 1906. S. 147, 149.

<sup>2)</sup> Ebenda S. 188. — <sup>3)</sup> Ebenda S. 160. — <sup>4)</sup> Ebenda S. 154.

durchaus bestimmter Formen vollständig gegeben werden“<sup>1)</sup>. Ja, Schleiermacher geht sogar so weit, dem einzelnen, der unter den bereits bestehenden historischen Formen nicht die ihm zusagende findet, das Recht der Schaffung einer neuen Form für sich selbst zuzugestehen<sup>2)</sup>.

Was diesen Anschauungen Schleiermachers vor allem ihren Charakter verleiht, ist das Moment der Individualisierung. Dieser Bewunderer des Universums, dieser stete Mahner des Menschen, sich an das Ganze hinzugeben, vermag das Ganze doch nur im Teil und durch den Teil zu erfassen. Deshalb ist es das breite Nebeneinander in den einzelnen Erscheinungsformen, das er ständig betont. Der Gedanke des Nacheinander, der Entwicklung liegt ihm fern. Denn jede Stufe der Entwicklung umfasst ja in sich alle vorhergehenden und hebt diese damit als Sondererscheinungen gleichsam auf. Schleiermacher scheut sich sogar nicht, das alte Rom mit seiner friedlichen Duldung aller Kulte nebeneinander dem neuen Rom als Vorbild lobend gegenüberzustellen<sup>3)</sup>.

In gleicher Weise wie Schleiermacher betont auch der junge Friedrich Schlegel die religiöse Individualität in den verschiedensten Religionsbekenntnissen<sup>4)</sup>. Und Zacharias Werner, der in seinen „Söhnen des Tals“ den ganzen tragischen Prozess, der den Tempelherren gemacht wird, darauf gründet, dass diese im aufklärerischen Sinne dem Volke die positive Religion mit ihren Symbolen rauben wollen, lässt doch ebenda seine von Osten her kommende Astrais zu Horus und Isis beten, da es ihr immer wieder aus dem Gedächtnis schwindet, „dass hier zu Land des Tales Meister Christus heisst“.

Schleiermacher versucht es, in seinen „Reden über die Religion“ einzelne positive Religionen dadurch zu charakterisieren, dass er die in ihnen in den Mittelpunkt gestellte Anschauung des Universums hervorhebt, und er greift als zwei Beispiele das Judentum und das Christentum heraus.

Indem er es entschieden ablehnt, nur deshalb vom Judentum zu sprechen, weil er in ihm einen Vorläufer des Christentums erblicke — „Ich hasse in der Religion diese Art von historischen Beziehungen, ihre Notwendigkeit ist eine weit höhere und ewige, und jedes Anfangen in ihr ist ursprünglich“<sup>5)</sup>, sucht er vielmehr das eigentlich Religiöse in ihm „die überall hindurchschimmernde Idee des Universums“ in dem Gedanken „einer allgemeinen unmittelbaren Vergeltung“, „einer eigenen Reaktion des Unendlichen gegen jenes einzelne Endliche“<sup>6)</sup>. Gott wird stets „belohnend, strafend, züchtigend“ dargestellt<sup>7)</sup>.

<sup>1)</sup> Ebenda S. 154. — <sup>2)</sup> Ebenda S. 162. — <sup>3)</sup> Ebenda S. 41.

<sup>4)</sup> F. Schlegel. Seine prosaischen Jugendschriften, herausg. von Minor. Wien 1882, II. S. 258.

<sup>5)</sup> Schleiermacher, Reden, a. a. O. S. 176.

<sup>6)</sup> Ebenda S. 176. — <sup>7)</sup> Ebenda S. 177.

Die Idee des Christentums aber ist ihm eine davon durchaus verschiedene. Sie ist ihm die des Mittelalters, wovon weiter unten noch die Rede sein wird.

Hier ist wohl am stärksten die Vorstellung von der Kontinuität des religiösen Lebens abgelehnt, hier am deutlichsten gezeigt, dass es sich nicht um ein Nacheinander, nicht um eine Entwicklung, sondern um ein Nebeneinander handelt.

Um ein gleichberechtigtes Nebeneinander?

Schleiermacher hatte zunächst, wie wir sahen, theoretisch diesem Gedanken Ausdruck verliehen, weil er eben in jedem Individuum der Religion eine Gestalt erblickte, unter der sich „die unendliche Religion im einzelnen darstellt“. Nun aber, als er auf verschiedene noch bestehende Religionsformen zu sprechen kommt, entwickelt er diesen Gedanken nicht ganz folgerichtig. Jetzt ist ihm, dem Christen und dem christlichen Theologen, doch das Selbstverständliche, dass die christliche Religion die höchste sein müsse. „Der Judaismus“ wird, trotz gleichzeitiger Ablehnung des Entwicklungsgedankens, als eine längst tote Religion bezeichnet, als eine „unverwesliche Mumie“<sup>1)</sup>, während ihm das Christentum Religion in höherer Potenz, „Religion der Religionen“ ist<sup>2)</sup>. Und schliesslich kommt er, der zunächst nicht müde wird, die Notwendigkeit einer Fülle von nebeneinander bestehenden Religionen zu predigen, nicht etwa in einer späteren Epoche seines Lebens, sondern nur in einem späteren Teil des gleichen Werkes, dazu, für das Christentum Proselyten zu machen und die Menschen aufzufordern, in die christliche Gemeinschaft einzutreten, weil diese alle Religionen umfasse, und weil allein in ihr jede von ihnen bestehen könne<sup>3)</sup>.

Schleiermacher macht es hier in Bezug auf die Religion nicht anders als Fichte bei seiner Würdigung des nationalen Lebens. Auch Fichte predigt zunächst den kosmopolitischen Gedanken und gelangt dann schliesslich dazu, diesen allein im Deutschtum verwirklicht zu sehen.

Weit folgerichtiger als bei Schleiermacher entwickelt sich die Idee des Christentums als der absoluten Religion aus dem Evolutionsgedanken, der dem grössten Teil der Romantiker näher liegt, als der des Nebeneinander. Was Lessing in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts“ predigt, ein stufenweises Erfassen der religiösen Wahrheit, nach dem Stande der jeweiligen Kultur, das ist ein Gedanke, der einen grossen Teil der Romantiker beherrscht, nur dass sie diese Entwicklung nicht auf die jüdische Tradition beschränkt wissen wollen.

So ist z. B. für Solger die Stufenfolge, in der sich die religiösen Ideen durch die verschiedenen Völker hindurch entwickelt haben, aufzeigbar<sup>4)</sup>. Aber — und das unterscheidet den romantischen Entwicklungs-

<sup>1)</sup> Ebenda S. 176. — <sup>2)</sup> Ebenda S. 190. — <sup>3)</sup> Ebenda S. 191.

<sup>4)</sup> Solger, Philosoph. Gespräche, Berlin 1917. 16. I 163.

gedanken wesentlich von den modernen, rein anthropologisch-psychologischen Anschauungen — die Entwicklung bedeutet hier nicht bloß eine stufenweise Entfaltung des menschlichen Wesens, sondern eine Entfaltung der göttlichen Wahrheit selbst. Die innere Einheit, die eben in den verschiedenen, einander folgenden Bekenntnissen zu finden ist, erklärt sich Solger nur durch eine sich in ihnen allmählich enthüllende Offenbarung <sup>1)</sup>. Das Göttliche hat für ihn „bei den verschiedenen Völkern und im Laufe unermesslicher Zeiten“ ganz verschiedene Schicksale bestanden <sup>2)</sup>. Und Schelling versucht, selbst diese Stufen in der göttlichen Offenbarung aufzuzeigen, die von den mythologischen Religionen des Heidentums durch die alttestamentliche hindurchgehen und die ihren Gipfelpunkt — ganz wie es Lessing wollte — in dem Johannäischen Christentum der Zukunft haben sollen, nachdem das Christentum des Petrus (der Katholizismus) und das paulinische Bekenntnis (der Protestantismus) überwunden sein werden <sup>3)</sup>. Gott enthüllt sich für ihn in der Mythologie seiner Natur, in der im engeren Sinne geoffenbarten Religion seiner Persönlichkeit nach <sup>4)</sup>.

Und nun kommt bei den Romantikern noch ein Gedanke hinzu. Die Stufenfolge der verschiedenen Religionen bedeutet ihnen nicht bloß eine Entwicklung in der göttlichen Offenbarung an die Menschheit, sondern gleichzeitig eine Entwicklung des göttlichen Wesens selbst.

Es sind vor allem Schelling und Solger, die diesem kühnen Gedanken Sprache verleihen, indem Schelling die göttliche Offenbarung als fortschreitende Potenzierung, als Erhebung in höhere Seinsformen erfasst <sup>5)</sup>, während für Solger sich das göttliche Wesen selbst durch eine stufenweise Entwicklung „in das, was innerer Grund seines Daseins und was sein Dasein selbst ist, unterscheidet“ <sup>6)</sup>.

Bemerkenswert ist es, dass nicht nur in der Frühromantik, sondern auch in der späteren ausgesprochen christlichen Periode dieser Zug zur Duldung des Ausserchristlichen vielfach lebendig bleibt. Oder Duldung ist hier eigentlich nicht das richtige Wort; denn die dem Christentum vorausgegangenen religiösen Systeme werden gleichsam in dieses mit hineinbezogen. Wie schon die alten Gnostiker die verschiedenen Mythen und Mysterien als Ahnungen, Vorbilder, Darstellungen des Christusgedankens deuteten, so erblickt auch Friedrich Schlegel überall „einzelne Spuren göttlicher Wahrheit“, „besonders in den ältesten orientalischen Systemen“ <sup>7)</sup>.

<sup>1)</sup> Ebenda S. 164. — <sup>2)</sup> Ebenda S. 162.

<sup>3)</sup> F. Schaper, Schellings Philosophie der Mythologie. Beilage zum Jahresbericht des Realgymnasiums zu Nauen S. 14.

<sup>4)</sup> Vergl. Braun, Hinauf zum Idealismus. Leipzig 1908. S. 153.

<sup>5)</sup> Ebenda S. 153.

<sup>6)</sup> Solger, Philosophische Gespräche, a. a. O. I S. 162.

<sup>7)</sup> Fr. Schlegel, Ueber die Sprache und Weisheit der Inder. Heidelberg 1808. S. 204.

Nach ihm besteht „die Kunde von dem verheissenen Retter und Gottmenschen“ bei allen alten Völkern<sup>1)</sup>. Goerres betont in seiner „Mythengeschichte der asiatischen Welt“, in der er sich durchaus auf katholischen Boden stellt, dass alle grossen Religionsstifter Propheten der Völker nach dem Plane Gottes gewesen seien<sup>2)</sup>. Baader weist darauf hin, dass die Amerikaner ein Bild unter dem Namen „Drei in Einem“ verehrten, und dass die Mexikaner bereits von einem zum Besten der Menschheit sich verkörpernden Gotte sprachen<sup>3)</sup>. Und der Kreis der Fürstin Gallizin verehrte in Plato einen Vorgänger Christi.

Bei diesen Anschauungen ist vor allem zweierlei bemerkenswert: einmal, dass hier die Anerkennung ausserchristlicher Bekenntnisse nicht dem Indifferentismus entsprang, nicht der aus Skepsis geborenen Resignation Nathans, der keine Entscheidung über die Echtheit der drei Ringe zu fällen wagt und der deshalb alle drei als gleichberechtigt gelten lässt. Das Christentum ist ihnen in dieser Epoche nicht eine Form unter anderen Formen, sondern es enthält die absolute Wahrheit in ihrer grössten Fülle und Reinheit, während sich allenthalben in der Welt bereits Hinweise auf diese absolute Wahrheit finden, eine Anschauung, mit der sie sich durchaus im Einklang mit dem Standpunkt der katholischen Kirche befinden. Der zweite Punkt ist der, dass die Romantiker hier, was die Tatsachen anbetrifft, auf dem gleichen Boden stehen, wie viele moderne Bibelkritiker, nur dass sie diesen Tatsachen die entgegengesetzte Deutung geben. Wenn man sich heute bemüht, allenthalben in vorchristlichen Kulturen etwas den christlichen Vorstellungen Verwandtes zu entdecken, so geschieht das nur mit der unverkennbaren Tendenz, den Offenbarungscharakter des Christentums dadurch in Abrede zu stellen und auf Entlehnungen und Beeinflussungen hinzuweisen. Für die Romantiker folgt umgekehrt aus der Annahme, dass schon in früheren Zeiten die Wahrheiten, die das Christentum predigt, im menschlichen Bewusstsein lebendig gewesen, dass in diesem nicht eine, sondern die Wahrheit gegeben sei, die Wahrheit, die der Menschheit stets gegenwärtig war, die sie dunkel ahnte, die aber in dieser dunklen Ahnung bereits göttliche Offenbarung war.

So mündet schliesslich doch die Anerkennung aller ausserchristlichen Kulte in die Apotheose des Christentums als der absoluten Religion, als der Religion schlechthin, zu der sich aller übrige Gottesdienst nur wie Ahnung und Stammeln verhält.

---

<sup>1)</sup> Fr. Schlegel, Vorlesungen, herausg. von Windischmann. Bonn 1837. II. S. 482.

<sup>2)</sup> Sepp, Goerres. Berlin 1896. S. 107.

<sup>3)</sup> Baader, Sämtliche Werke. Leipzig 1850—60. IX S. 371.

#### 4. Das Christentum.

##### a) Allgemeine Bedeutung.

Gerade die Beschäftigung mit den Anschauungen aller Völker und Zeiten, die so manchem zur Klippe wird, an der seine Ueberzeugung scheitert, gerade sie bestärkte die Romantiker in ihrer Annahme der einzigen Wahrheit der christlichen Religion. Man war des herrschenden Relativismus müde geworden und sehnte sich nach einem festen Boden unter den Füßen.

Solger gibt in seinem „Nachlass“ dieser Auffassung Ausdruck, wenn er sagt: „Wir haben in neuerer Zeit diese Mässigung im Annehmen des Wahren so weit treiben können, dass man zum Beispiel gesagt hat, die christliche Religion sei nicht die einzige noch die erste, die man sich denken könne, aber für jetzt sei sie hinreichend und man müsse sich daher vorläufig bei ihr beruhigen. Der Unsinn, der in diesem Gedanken liegt, sollte sich eigentlich einem jeden unmittelbar als solcher aufdrängen. Eine Religion, das heisst am Ende ein Glaube oder eine unerschütterliche Ueberzeugung ist keine, wenn man sich noch eine bessere für sich selbst denken kann. Denkt man sich eine solche, mit einem wirklichen Inhalt, so muss man an diese glauben, nimmt man aber an, dass eine bessere möglich sein müsse, weil der Gedanke überhaupt eine grenzenlose Möglichkeit vor sich hat, so ist die Rede gar nicht von etwas, das den Namen Religion verdient, deren Wesen ja darin besteht, die höchste von allem bloß relativen Gegensatz des Möglichen und Wirklichen befreite Ueberzeugung zu sein“<sup>1)</sup>. Und Adam Müller schreibt in dem gleichen Sinne an Gentz: „Freilich ist mir das Christentum die Religion und nicht eine Religion. Freilich habe ich an die ausschliessende „körperliche und geistige Wahrfahigkeit dieser Religion mein ganzes Leben gesetzt“<sup>2)</sup>.

Die hier ausgesprochenen Ueberzeugungen von der Wahrheit des Christentums bedeuten etwas durchaus anderes, als wenn Schleiermacher es als „die Religion der Religionen“ bezeichnet<sup>3)</sup>, womit nicht ein Urteil über seinen Wahrheitsgehalt, sondern über seinen Wert gefällt wird.

Meist begnügen sich denn auch die Frühromantiker mit einer solchen Bewertung, und man fragt sich oft, so besonders bei Novalis, ob sie wirklich an das glaubten, was sie verherrlichten. Anscheinend haben sie sich selbst diese Frage niemals ernsthaft gestellt. Wenigstens ist es auffallend, dass sie in einer Zeit, in der die Bibelkritik bereits ihre Schwingen zu regen begann, an den Fragen der historischen Echtheit der evangelischen Dokumente einfach vorübergingen. War das bewusste Opposition gegen den Geist der Aufklärung? Oder fielen diese Fragen wirklich nicht in ihr

<sup>1)</sup> Solger, Nachgel. Schriften, Leipzig 1826, II, S. 143 f.

<sup>2)</sup> Briefwechsel zw. F. Gentz und Ad. Müller, Stuttgart 1854, S. 250.

<sup>3)</sup> Schleiermacher, Reden. Göttingen 1906, S. 190.

Gesichtsfeld? Was sie einzig zu interessieren scheint, ist das Christentum als Weltanschauung, die christliche Gemütsstimmung und der spekulative Gehalt der christlichen Dogmen<sup>1)</sup>.

Wenn Novalis einmal den Ausspruch tat: „Am Christentum hat man Ewigkeiten zu studieren“<sup>2)</sup>, so handelte es sich bei diesem Studium ausschliesslich um die idealen Werte, die jenseits von wahr und falsch liegen, oder die ihre Wahrheit durch ihren Wert zu erweisen haben.

Einmal unternimmt es Friedrich Schlegel in der Athenäumszeit, festzustellen, was es denn eigentlich sei, was man unter „Christentum“ verstehe, und seine Definition sagt nur aus: „Was die Christen als Christen seit achtzehn Jahrhunderten machen oder machen wollen“<sup>3)</sup>.

Diese Definition enthält in ihrer Allgemeinheit vielleicht die einzig mögliche Antwort, denn es handelt sich ja nicht um die Frage, was das wahre Christentum, sondern was das Christentum überhaupt sei. Wenn auch heute noch vielfach Versuche gemacht werden, die Grenzen des christlichen Bekenntnisses abzustecken und festzustellen, wer ein Recht habe, sich Christ zu nennen, und wer nicht, so kann angesichts der unzähligen Formen christlichen Glaubens seit dem Bestehen dieser Religion nur das eine gesagt werden: Christ ist jeder, der Christus in den Mittelpunkt seines religiösen Lebens stellt, sei es in welcher Bedeutung auch immer.

Eine persönliche Stellungnahme war mit der Definition Friedrich Schlegels allerdings nicht gegeben, sie spricht sich weit eher in der kaum weniger allgemein gehaltenen Definition von Novalis aus, der dem Christentum dreierlei Gestalt zuschreibt: die Freude an aller Religion schlechthin, das Mittlertum überhaupt und den Glauben an Christus, seine Mutter und die Heiligen<sup>4)</sup>, und der es dem einzelnen gestattet, unter diesen drei Formen sich eine ihm zusagende zu wählen.

Es ist ganz auffallend, dass diejenigen Momente, die den meisten Apologeten des Christentums ausschlaggebend für seine Bewertung als höchste existierende Religion sind, für die Romantiker kaum in Betracht kommen, so vor allem das ethische. Wie ihnen überhaupt das Wesen der Religion nicht im Sittlichen gipfelte, so auch nicht das Wesen des Christentums. Nicht die „christliche Liebe“ zog sie vor allem in diese Bahnen. Solger spricht sogar in einem Briefe seinen entschiedenen Unwillen darüber aus, dass man die christliche Religion jetzt häufig nur als „ein allegorisches Vehikel einer auf etwas ganz anderes gegründeten Ethik“ gebrauche<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Vergl. Dilthey, Novalis, Preuss. Jahrb. XV. 1865, S. 628 ff.

<sup>2)</sup> Novalis, Schriften, herausg. von Minor, Jena 1907, III, S. 29.

<sup>3)</sup> Vergl. Glawe, Die Religion Friedrich Schlegels, Berlin 1906, S. 18.

<sup>4)</sup> Novalis, Die Christenheit oder Europa. Briefw., herausg. von Raich, Mainz 1880, S. 184 f.

<sup>5)</sup> Solger, Nachgel. Schriften. Leipzig 1826, I, S. 602.

Schleiermacher lehnt in seinen „Reden“ den Gedanken der sittlichen Vorbildlichkeit Jesu ab. Sowohl er wie später Friedrich Schlegel betonen es, dass nicht hierin der Wert des Lebens Jesu beruhe. Die Reinigkeit seiner Sittenlehre habe nur ausgesprochen, „was alle Menschen, die zum Bewusstsein ihrer geistigen Natur gekommen sind, mit ihm gemein haben“<sup>1)</sup>. Und wäre Christus nur ein „jüdischer Sokrates“ gewesen, dann wäre er nicht einmal dies<sup>2)</sup>.

Auch die dem eigenen Ich zugewandte Seite der christlichen Ethik, ihr Zug zur Aszese, lag der Romantik fern.

„Niemand wage mir, dies Fleisch und diese menschliche Gestalt und diese irdischen Interessen herabzusetzen, seitdem Gott selbst sich gewürdigt hat, darin einzugehen und liebend zu verweilen“, hatte Adam Müller gesagt<sup>3)</sup>. Und Baader erblickt den Grundgedanken in der Vermittelung und Versöhnung zwischen Spiritualismus und Naturalismus<sup>4)</sup>. Für ihn ist die Philosophie des Christentums ein Ideal-Realismus, und in der Lehre von der Auferstehung des Fleisches sieht er eine Heiligsprechung des Leibes, wie sie nie zuvor vom Heidentum gewagt worden sei<sup>5)</sup>.

Wir betonten bereits die stark erotischen Elemente der romantischen Religiosität, die vielleicht mit Beziehung auf das Christentum ihren Höhepunkt in Novalis' Abendmahls-, „Hymne“ finden, wo es heisst:

Wer hat des irdischen Leibes  
Hohen Sinn erraten?  
Wer kann sagen,  
Dass er das Blut versteht?  
Einst ist alles Leib,  
Ein Leib — —<sup>6)</sup>.

Wird gewöhnlich der eine Pol des gegensätzlichen Verhältnisses zwischen Antik-Heidnischem und Christlichem stets als der romantische bezeichnet, so ist es aus dem bisher Gesagten durchaus ersichtlich, dass die Romantiker selbst diese Kluft in keiner Weise als eine unüberbrückbare empfanden. Es ist damit nicht viel anders als mit dem Verhältnis der Romantik zur antiken Kunst. Auch dort suchten sie den Gegensatz zwischen der antiken und der romantischen Welt nicht schärfer herauszuarbeiten, sondern zu überbrücken.

In Bezug auf die Religion wird ein Gegensatz wohl meist nur von dem geborenen und naiv überzeugten Katholiken gefühlt, von ihm, dem

<sup>1)</sup> Schleiermacher, Reden über die Religion. Göttingen 1906, S. 184.

<sup>2)</sup> F. Schlegel, bei Glawe, a. a. O. S. 96.

<sup>3)</sup> Ad. Müller, Vermischte Schriften. Wien 1817, I. S. 349.

<sup>4)</sup> Baader, Werke herausg. von Hoffmann. IV, S. XIX.

<sup>5)</sup> Vergl. Ricarda Huch, Blütezeit der Romantik. Leipzig 1916, S. 193.

<sup>6)</sup> Novalis, Hymne. Schriften a. a. O. I, S. 87.

das Christentum nicht ein Problem, sondern die selbstverständliche Wahrheit bedeutet. Eichendorff empfindet die Welt des Heidentums ganz der alten Tradition gemäss als das berückend Verführerische, als den verderblichen Sinnenreiz <sup>1)</sup>, der aber vergänglich ist. Die Gestalten, die das trunkene Auge zur Leidenschaft entzündeten, entpuppen sich im nüchternen Tageslicht als marmorne Gespenster.

Auch bei Novalis klingen einmal verwandte Töne an, doch ist die Verwandtschaft nur eine entfernte. Wo für Eichendorff ein feindlicher Gegensatz besteht, da erlebt Novalis den Unterschied dieser beiden Welten nur als eine Steigerung von an sich durchaus Wertvollem. Denn die 5. „Hymne an die Nacht“ preist zunächst die Herrlichkeit des Lichts und seiner Gestalten, wie es der antiken Welt aufgegangen, um dann aber dem vergänglichen Schimmer die ewige Schönheit der Nacht und des Todes entgegenzustellen, in deren Bilde ihm das Christentum erscheint. Aber er will die heidnische Welt nicht überwinden; eine Synthese von beiden Sphären ist durchaus sein Ziel. Er empfindet sie als zusammengehörig, wie Altes und Neues Testament, wobei er zeitweilig sogar dem alten, heidnischen den Vorzug gibt <sup>2)</sup>, während ihm das biblische alte Testament, der „Judaismus“, mit seinem „starren Monotheismus“ einen weit stärkeren Gegensatz zum Christentum bedeutet als das Heidentum <sup>3)</sup>, das er in seinen Plänen zur Fortsetzung des „Ofterdingen“ mit diesem zu vereinigen gedachte <sup>4)</sup>.

Wie wenig dann weiter Leopold v. Stolberg und der Kreis der Fürstin Gallizin die Welt des Christentums als einen Gegensatz zu der der Antike empfand, sehen wir aus der auch später noch ausgesprochenen Verehrung Platos, der ihnen als ein Führer zu Christus erschien. Und von der anderen Seite betont ein romantischem Empfinden nahestehender Dichter, betont Hölderlin, bei aller Sehnsucht nach dem Wiederaufleben der griechischen Welt, dass die griechischen Götter nicht Feinde Christi, und dass er ihres Geschlechtes sei <sup>5)</sup>.

Die Romantiker suchen immer das „dritte Reich“. Sie suchen es in ihrer Jugend in einer „neuen Religion“, die die Elemente antiken und christlichen Empfindens in sich vereinigen sollte, und es erschien ihnen späterhin in der Kirche, die noch die meisten heidnischen Bestandteile in sich barg, in der katholischen.

Für Menschen aber, deren Christentum so stark heidnische und sinnliche Elemente umfasste, konnte sicherlich die Lehre vom Kreuz nicht das

<sup>1)</sup> Vergl. Eichendorff, Julian. Werke. Leipzig, Amelang. III, S. 474 f. 478 f., 496 f. und die Novelle „Das Marmorbild“.

<sup>2)</sup> Vgl. H. Friedemann, Die Götter Griechenlands. Diss. Berlin 1907, S. 23.

<sup>3)</sup> Novalis. Schriften, a. a. O. III f. S. 28, 193, IV, S. 260.

<sup>4)</sup> Ebenda IV, S. 248, 260.

<sup>5)</sup> H. Friedemann. a. a. O. S. 22.

Wesen dieser Religion ausmachen. Denn es fehlte den meisten von ihnen die eigentliche Vorbedingung zu dieser Anschauung, das starke Bewusstsein der eigenen Sündhaftigkeit und demgemäß das Verlangen nach dem Sühnopfer des Erlösers.

Was war es aber schliesslich, das den Romantiker zum Christen machte, wenn es weder der ethische Gehalt der christlichen Lehre noch im Zusammenhang damit das Bedürfnis nach Erlösung von der Sünde war, das die Romantiker im allgemeinen dazu bestimmte, in dieser Richtung zu gehen? Denn sie gingen in dieser Richtung. „Das Christentum ist à l'ordre du jour“, hatte schon Dorothea hinsichtlich der Gespräche ihrer Freunde gesagt. Und die Romantiker waren keine Gewohnheitschristen, die etwa von anerzogenen Vorstellungen nicht lassen konnten, sondern sie wussten, was sie suchten und warum sie es suchten.

Es war einmal der Universalismus der Religion Christi, der sie packte, Universalismus zunächst in dem Sinne, dass diese Religion an keinerlei nationale Zugehörigkeit gebunden war. „Schon darum ist der Christianismus vorzüglicher als andere Religionen“, sagt Friedrich Schlegel, „welche ihren Ansprüchen auf Universalität nicht Genüge leisten können, weil sie aus zu einfachen Bestandteilen entstanden waren“<sup>1)</sup>. Und Novalis: „Kein Umstand in der Religionsgeschichte ist merkwürdiger, als die neue Idee im entstandenen Christentum: einer Menschheit und einer allgemeinen Religion“<sup>2)</sup>. Dieser weltumspannende Gedanke ist es auch, mit dem Chateaubriand, der christliche Romantiker in Frankreich, es unternimmt, für den christlichen Glauben zu werben. »Immense et sublime idée, qui fait du chrétien de la Chine un ami du chrétien de la France, du sauvage néophyte un frère du moine Egyptien! — Chrétien, il n'est plus d'océan ou de déserts inconnus pour toi; tu trouveras partout la langue de tes aïeux et la cabane de ton père!“<sup>3)</sup>. Universalismus aber ist für den Romantiker das Christentum ferner in dem Sinne, dass es alle anderen Religionen umfasst<sup>4)</sup>, dass es schliesslich keine Religion mehr für ihn gibt, die nicht Christentum wäre<sup>5)</sup>.

Doch mit alledem ist der Inhalt dieser Religion noch nicht gegeben. Wir werden ihm im einzelnen in ihrer Dogmatik, wie sie sich im Geiste der Romantik spiegelte, nachzugehen haben. Es gab aber einen zentralen Gedanken, der für die Romantik im Mittelpunkt der ganzen christlichen Religion stand, und das war der Mittler-Gedanke.

Diese Vorstellung beherrschte von jeher das gesamte romantische Denken und Fühlen. Für den Romantiker war es der Mittler, der dem einzelnen

<sup>1)</sup> F. Schlegel, Charakteristiken und Kritiken. Pros. Jugendschriften, herausg. von Minor, Wien 1882, II, S. 106.

<sup>2)</sup> Novalis, Schriften, a. a. O. III, S. 64.

<sup>3)</sup> Chateaubriand, Le génie du Christianisme. Paris 1816. Bd IV S. 139.

<sup>4)</sup> Schleiermacher, Reden, a. a. O. S. 191.

<sup>5)</sup> Novalis, Schriften, a. a. O. III, S. 27.

das Universum in einer ihm vertrauten Gestalt nahebrachte, wobei zunächst jede beliebige Persönlichkeit, die der Mensch sich dazu ausersah, diese Rolle für ihn zu spielen imstande war.

Wenn nun aber besonders Schleiermacher in dieser Idee den Kerngedanken des Christentums erblickt, so fasst er ihn bereits etwas positiver und weniger subjektiv. Die Idee des Christentums ist ihm keine andere, als die des allgemeinen Entgegentretens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen und die Art, wie die Gottheit dies Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt und der grösser werdenden Entfernung Grenzen setzt durch einzelne Punkte, über das Ganze ausgestreut, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Menschliches und Göttliches sind <sup>1)</sup>. Für ihn stellt die Gottheit immer erhabenerer Mittler auf zwischen sich und den Menschen, immer inniger vereinigt sie in jedem späteren Gesandten die Gottheit mit der Menschheit, damit durch sie und von ihnen die Menschen lernen mögen, das ewige Wesen zu erkennen <sup>2)</sup>. Einst allerdings, so betont er, werde die Zeit kommen, „wo von keinem Mittler mehr die Rede sein wird, sondern der Vater alles in allem“. Aber diese Zeit liegt für ihn ausser aller Zeit <sup>3)</sup>.

Bei Schleiermacher ist also der Ausgangspunkt für den Mittlergedanken ein anderer als im positiven Christentum. Während es hier die Gottheit ist, die die Gestalt des Menschen annimmt, um eine Brücke zu bauen vom Himmel auf die Erde, handelt es sich bei Schleiermacher um eine Vergeistigung des Menschen, nicht um eine Verkörperlichung der Gottheit. Und vor allem ist ihm Christus noch nicht der einzige Mittler, sondern nur einer unter einer Schar Auserwählter; allerdings derjenige, der die ganze Idee symbolisiert.

Wir können also im Mittlergedanken der Romantik drei Stufen feststellen, die teils nebeneinander hergehen und sich teils auseinander entwickeln: Im ersten ist der Mittler für jeden ein anderer, im zweiten sind es bestimmte geniale religiöse Persönlichkeiten, die den Menschen mit dem Unendlichen vereinen, im dritten endlich ist es der eine Gottmensch Jesus Christus und die von ihm gestiftete Kirche.

Und damit nähern wir uns nun der Betrachtung der christlichen Dogmatik.

#### b) Die Dogmatik.

Es gehörte zu den hergebrachten Vorurteilen des achtzehnten Jahrhunderts, die Bedeutung des Dogmas zu unterschätzen. Seit Lessing seinen Streit mit Götze ausgefochten und diesem zu beweisen gesucht hatte, dass der „rechte Glaube“ nicht notwendig die rechte Liebe erzeuge, war man dahin gekommen, den Wahrheitsgehalt in den einzelnen Glaubensvorstellungen überhaupt für entbehrlich zu halten.

<sup>1)</sup> Schleiermacher, Reden, a. a. O. S. 178 f.

<sup>2)</sup> Ebenda S. 180. — <sup>3)</sup> Ebenda S. 189.

Als ob schon je etwas über den Wert einer Sache ausgemacht wäre durch den Hinweis darauf, dass sie nicht mit einer anderen Sache identisch ist! Und seltsam, dass gerade die Freidenker, die sonst der Erkenntnis der Wahrheit um ihrer selbst willen einen so hohen Wert zugestehen, die Natur und Menschheit bis auf den Grund zu erforschen unternehmen, der Frage der Erkennbarkeit letzter metaphysischer Wahrheiten gleichgültig den Rücken wenden und in ihnen ein müßiges Spekulationsgelüst zurückgebliebener Geister erblicken, zum mindesten etwas, das mit ihrem Leben in keinerlei Zusammenhang steht.

Es ist hier nicht die Rede von jenen, die sich resigniert damit abfinden, dass der endliche Verstand des Menschen über das Wesen der Gottheit nichts auszusagen vermag, sondern von jenen, denen die Frage, wie weit sie etwas von der göttlichen Wesenheit zu erfassen vermögen, überhaupt gleichgültig ist, und die in den Dogmen nichts zu sehen vermögen als äusserliche Formen. Gewiss sind sie Formen, oder wenn man will, auch Formeln, ebenso wie sie uns in der Mathematik und in der Chemie entgegentreten, aber Formeln, die den Anspruch erheben, wie die jener Wissenschaften, auf dahinter verborgene Wahrheiten hinzudeuten.

Die Romantiker gehörten nicht zu diesen Verächtern der Dogmatik. Mochten sie an die absolute Wahrheit der christlichen Dogmen glauben oder nicht, ihren spekulativen Wert haben sie nicht verkannt.

In den Vorlesungen aus den Jahren 1803/4 spricht es Fr. Schlegel aus, er finde in der christlichen Symbolik eine solche Tiefe und Fülle, dass sie ihm alle heidnische Mythologie weit übertreffe und ihm die neue Mythologie ersetze, die er einst für die neue Zeit gesucht<sup>1)</sup>.

Die Romantiker verhielten sich auch in der Frühzeit ihrer religiösen Entwicklung weder polemisch gegen die christliche Dogmatik, noch bedeutete sie ihnen einen poetischen Bilderschmuck, sondern, wie es Dilthey sehr fein für Novalis bemerkt: „In tief bewegten Stunden, da er in den nächtlichen Himmel einer jenseitigen Welt hinausblickte, formte sich das Chaos unendlicher Welten für ihn zu diesen Sternbildern, zu denen der einsam Dahinschreitende als zu leitenden Stützen sehnsüchtig emporblickte“<sup>2)</sup>.

Ein Hauptdogma der christlichen Religion ist das Dogma von der Trinität. Die Romantiker suchen es dadurch als ein wahres zu erweisen, dass sie es sowohl als denknwendiges, zu allen Zeiten in der Menschheit lebendiges aufzeigen, wie auch dadurch, dass sie allenthalben, im Menschen und in den Dingen, Analogien für die Tatsache des Eins in Dreien oder zunächst im Vielen, nachzuweisen bestrebt sind. So bezeichnet Fr. Schlegel den gewöhnlichen Zustand unseres jetzigen Bewusstseins als den eines zwiefachen Gegensatzes zwischen Verstand und Willen, Vernunft und

<sup>1)</sup> F. Schlegel, bei Windischmann, a. a. O. II, S. 483.

<sup>2)</sup> Dilthey, Novalis, Preuss. Jahrbücher, XV, 1865, S. 630.

Phantasie, der in der Liebe wieder zur Einheit zu gelangen berufen sei<sup>1)</sup>. Baader ist der Begriff der Liebe der der Trias d. h. des Ausgleichens zweier Ungleichen<sup>2)</sup>. Oder er weist auf die zur Einheit verbundenen Glieder eines Organismus hin<sup>3)</sup> und wendet das Wort Goethes: „Kein Lebendiges ist Eins, immer ist es ein Vieles“ gegen jenen flachen Abstraktionsbegriff des Einen (z. B. den Mendelssohnschen) als der aller Vielheit und Fülle leeren an<sup>4)</sup>. Und einen Hegelschen Gedanken spricht bereits Fr. Schlegel aus, wenn er betont, dass die Dreiheit in der Einheit selbst gegeben sei, „durch die Rückkehr der gemeinen Einheit zu der höheren“<sup>5)</sup>.

Der Gedanke der Dreieinigkeit ist für die Romantiker — und Schelling sucht das nachzuweisen — kein speziell christlicher, d. h. durch das Christentum erst eingesetzter. Nicht weil es ein Christentum gibt, existiert dieser Gedanke für ihn, „sondern umgekehrt vielmehr, weil diese Idee die ursprünglichste von allen ist, darum gibt es ein Christentum“. Diese Idee ist „so alt, ja älter, als die Welt. Spuren von ihr finden sich in allen Religionen der Welt, sie ist eine mit dem menschlichen Bewusstsein selbst verwachsene“<sup>6)</sup>.

Die Romantik begnügt sich nun aber nicht mit der Behauptung des trinitarischen Wesens der Gottheit schlechthin, — es wird auch der Versuch gemacht, etwas über die Bedeutung der drei Personen in ihr auszusagen.

So deutet für Goerres „alles Geistige in der geschaffenen Welt, als Freigegebenes unter den Gottesmächten auf den Vater hin“<sup>7)</sup>.

Für Fr. Schlegel ist der Vater der schwierigste philosophische Begriff innerhalb der Gottheit, „obgleich die gewöhnliche Philosophie nur auf diesen hinzuweisen pflegt“. Der Sohn, der uns den Vater erst offenbart, liegt uns näher. Denn die Erkenntnis des Vaters kann nicht aus der gemeinen Erfahrung der umgebenden Welt gewonnen werden, er ist auch nicht eigentlicher Schöpfer der Welt im physikalischen Sinne, welche Funktion Fr. Schlegel dem Geiste zuerteilt, sondern der Vollender des Reellen in allen Wesen, der das Idealische in ihnen zur Reife bringt. Er ist Gesetzgeber nicht im Reiche der Natur, sondern der Sittlichkeit<sup>8)</sup>.

Die zweite Person in der Gottheit, der Logos, ist da, wo die Gottheit sich selbst bestimmen will, das bestimmte Element, während der Vater

<sup>1)</sup> F. Schlegel, Philosophie der Sprache und des Wortes. 1828/29 Werke, Wien 1846, XV, S. 31.

<sup>2)</sup> Baader, Werke, a. a. O. I, II. S. 239.

<sup>3)</sup> Ebenda S. 360. — <sup>4)</sup> Ebenda S. 160.

<sup>5)</sup> F. Schlegel, bei Windischmann, a. a. O. II. S. 79.

<sup>6)</sup> Schelling, Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten, Werke, Leipzig 1907, III, S. 832 ff.

<sup>7)</sup> Goerres. Glauben und Wissen. München 1806, S. 27.

<sup>8)</sup> F. Schlegel, bei Windischmann, a. a. O. II, S. 232 f., 239 f.

der bestimmende ist<sup>1)</sup>. Auf ihn deutet alles Physische „als abbildliches Zweitgesetztes“<sup>2)</sup>. Oder: „Der Sohn ist nicht das unmittelbare Prinzip in der Natur, sondern vielmehr die dieses unmittelbare Prinzip der Natur überwindende, die das ausser sich Seiende und insofern Verlorene wiederbringende Potenz“<sup>3)</sup>. „Einmal identifiziert Friedrich Schlegel die Person des Sohnes auch mit der des Erdgeistes, dessen Einwirkungen auf das irdische Element durch die Sonne vermittelt werden“<sup>4)</sup>.

Dieser abstrakt-philosophische, zeitlose Gedanke, wie er für den Romantiker mit Notwendigkeit aus dem Wesen der Gottheit und ihrem Verhältnis zur Menschenwelt hervorging, verwirklichte sich nun aber in einer historischen Gestalt. Gott wurde Mensch in dem Vertreter einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Volkes. „Denn nur Persönliches kann Persönliches heilen“, sagte Schelling, „und Gott muss Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme“<sup>5)</sup>.

Und wir müssen nun die Frage stellen: Was bedeutete dem Romantiker die Erscheinung des Gottmenschen Jesus Christus? Auf diese Frage allein kommt es hier an. Jene andere Frage: Wer war Jesus? Wer war in Wirklichkeit der, von dem die Kirche den Anspruch erhebt, dass er Gott selbst gewesen, und was lehrte er?, diese Frage existierte für den Romantiker nicht. Und wir müssen leich vorausschicken, dass die Persönlichkeit Jesu, der historische Mensch, überhaupt eine ziemlich geringe Rolle im romantischen Leben spielt. Hier berührt sich das romantische Christentum mit dem des Orients, in dem auch stets die Tatsache der Menschwerdung Gottes, das Eingehen des ewigen Wesens in unsere zeitliche Welt im Vordergrund der religiösen Betrachtung stand. Und es ist eigentlich kein Zufall, dass die Romantik ihren Weg zum positiven Christentum über den Orient nahm.

Der Mittler ist es, der Mittler als solcher, der sich in der Gestalt Jesu Christi verkörpert. Wie weit ihnen dieser Mittler wirklich Gott war, ist zumeist nicht ganz klar ersichtlich. Novalis, dem es als irreligiös erschien, keinen Mittler anzuerkennen, betont doch gleichzeitig, dass es Götzendienst sei, diesen Mittler für Gott selbst zu halten<sup>6)</sup>. Für Baader besteht das Leben in Gott darin, dass man in Gottes Bild ganz umgewandelt

<sup>1)</sup> Goerres, Vorträge über Encyclopädie des akad. Unterrichts, München 1891, S. 133.

<sup>2)</sup> Goerres, Die christliche Mystik, a. a. O. I, S. 42.

<sup>3)</sup> Schelling, Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten a. a. O. S. 834.

<sup>4)</sup> Vergl. Glaws, Die Religion Fr. Schlegels, Berlin 1906, S. 48 f.

<sup>5)</sup> Schelling, Das Wesen der menschlichen Freiheit, Werke, a. a. O. III. S. 17, 176. Ähnliches bei Goerres, Vorträge über Encyclopädie etc. a. a. O. S. 139. — Die christliche Mystik, a. a. O. I, S. 169 f.

<sup>6)</sup> Novalis, Schriften, a. a. O. II, S. 127.

werde, dass man ihn anschauet im Sohne<sup>1)</sup>. Für Schelling ist der Sohn Gottes das Symbol der ewigen Menschwerdung Gottes im Endlichen<sup>2)</sup>. Und auch Fr. Schlegel in seiner Spätzeit sowie Adam Müller sehen die Immanenz Gottes in der Welt in Christus verwirklicht, nur mehr mit Beziehung auf die einzelne Menschenseele. Ganz im Geiste der Mystik ist ihnen Christus das innerste Selbst ihres Selbst, das alle Zeit vor ihm ausser oder über sich gesucht habe<sup>3)</sup>. Und endlich erscheint uns die Mittlerrolle Christi noch in einer neuen, seltsamen Gestalt, in einer Gestalt, in der der Gottmensch nicht mehr das Band zwischen dem göttlichen und dem irdischen Element bedeutet, sondern wo er dazu berufen ist, die beiden Hälften der Menschheit, in seiner Erscheinung zu einen und damit den Dualismus in der geschaffenen Welt aufzuheben. Gestützt auf Ideen Platos und Jakob Böhmes, sehen Novalis und Baader das Menschheitsideal verwirklicht in der Einheit des männlichen und weiblichen Elements, das der Menschheit in Adam verloren ging, in Christus aber wiedergewonnen wurde. Christus vereinigt, ebenso wie die Engel, beide Naturen in sich und weist damit der Menschheit das Ziel, dessen Weg ihr durch die Geschlechtsliebe vorgezeichnet ist<sup>4)</sup>.

Wir betonten schon, dass hinter der Idee der Inkarnation und des Mittlertums Christi der Gedanke an seinen Opfertod entschieden zurücktritt. Auch bei Schleiermacher, der das Wesen der Mittlerrolle dahin deutet, dass der Mittler den vom Universum abgefallenen Einzelnen mit diesem wieder vereine, wird der Schwerpunkt durchaus auf das Erscheinen, nicht aber auf den Tod des Mittlers gelegt.

Einige Andeutungen auf das Leiden des Gottes sind zuweilen gegeben, so bei Schelling und Solger, doch ist unter dem Leiden im Grunde mehr das Leben in menschlicher Erscheinungsform verstanden als der Tod, der im Gegenteil von Solger als eine Rückkehr der Idee zu sich selbst bezeichnet wird, nachdem sie durch das irdische Leben Christi in die Wirklichkeit eingegangen war<sup>5)</sup>. Das eigentliche Opfer Gottes besteht in seiner irdischen Erscheinung. „Indem Gott in unserer Endlichkeit existiert oder sich offenbart, opfert er sich selbst auf und vernichtet sich in uns: denn wir sind Nichts. Und es ist unser ganzes Verhältnis zu ihm fortwährend dasselbe, welches uns im Christentum zum Typus aufgestellt ist“<sup>6)</sup>. Derselbe Gedanke bei Schelling, wenn er sagt: „Auch Gott leidet, nicht bloß der Mensch. Leiden ist der Weg zur Herrlichkeit. Jedes Wesen lernt

<sup>1)</sup> Baader, a. a. O. II<sup>1</sup> S. 77.

<sup>2)</sup> Schelling, Philosophie der Kunst. Werke a. a. O. III, S. 79.

<sup>3)</sup> F. Schlegel an Fr. v. Stransky. Wien 1911, 3. Febr. 1826, II, S. 13.

<sup>4)</sup> Vergl. Ric. Huch, Blütezeit der Romantik. Leipzig 1916. S. 274.

<sup>5)</sup> Solger, Aesthetik, a. a. O. S. 144 f.

<sup>6)</sup> Solger an Abecken, 23. Januar 1818, Nachgel. Schriften und Briefe, a. a. O. I, S. 603 f.

durch Leiden seine eigene Tiefe kennen. Aller Schmerz kommt von dem Sein, und weil alles Lebendige sich erst in das Sein einschliessen muss, und aus der Dunkelheit desselben durchbrechen zur Verklärung, so muss auch das an sich göttliche Wesen in seiner Offenbarung erst Natur annehmen und insofern leiden, ehe es den Triumph seiner Befreiung feiert<sup>1)</sup>.

Weil den Romantiker wesentlich das Erfassen der Idee des Gottmenschen zum Christen machte, deshalb neigt er auch dazu, das Faktum der Menschwerdung Gottes nicht als ein einmaliges, zeitlich begrenztes zu fassen, sondern in ihm eine ewige, symbolische Wahrheit zu erkennen. „Die Menschwerdung Gottes“, sagt Schelling, „ist also eine Menschwerdung von Ewigkeit. Der Mensch Christus ist in der Erscheinung nur der Gipfel und insofern wieder der Anfang derselben, denn von ihm aus sollte sie dadurch sich fortsetzen, dass alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes wären, von dem er das Haupt ist“<sup>2)</sup>. Schelling macht diese Einmaligkeit dem Christentum und den Theologen zum Vorwurf<sup>3)</sup>. Er, der Protestant, sah nicht, dass neben ihm, im katholischen Christentum, der Gedanke der ewigen Inkarnation verwirklicht war, sowohl in der Idee der Kirche selbst, wie in der ständigen Menschwerdung Gottes beim Messopfer.

Für Novalis aber ist die Inkarnation nicht nur ewig, sondern er erwägt die Möglichkeit eines Eingehens Gottes in die Welt über den Bereich des Menschlichen hinaus: „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“<sup>4)</sup>.

Wir kommen endlich zur Betrachtung der dritten Person der heiligen Dreifaltigkeit. „Der heilige Geist“ ist die geistige Kraft, die vom Vater ausgeht, die ganze geistige Kraft Gottes. Er ist auch das Licht, aber in den einzelnen Ausstrahlungen Gottes<sup>5)</sup>.

Zunächst neigten die Romantiker dazu, nach dem Vorbilde mittelalterlicher Sekten und Lessings, das Reich des heiligen Geistes in die Zukunft zu verlegen. Später erklärt Fr. Schlegel „die alte Theorie von drei Weltaltern und Epochen der Menschheit nach dem Vater, dem Sohne und dem Geiste“ für „grundfalsch“<sup>6)</sup>. In einem den Gnostikern verwandten Sinne hält er jetzt den heiligen Geist, und nicht den Vater, für den eigentlichen Schöpfer der Welt, da es so viele Produktionen gibt, die unvollendet und so des Vaters als des höchsten Herrschers nicht würdig sind“.

<sup>1)</sup> Schelling, vgl. Braun, Hinauf zum Idealismus, Leipzig 1908, S. 153.

<sup>2)</sup> Schelling, Philosophie der Kunst. Werke, a. a. O. III, S. 79.

<sup>3)</sup> Ebenda. — Vorlesungen über die Methode des akadem. Studiums. Werke a. a. O. II, S. 628.

<sup>4)</sup> Novalis, Schriften, a. a. O. II, S. 212.

<sup>5)</sup> F. Schlegel, bei Windischmann, a. a. O. II, S. 229.

<sup>6)</sup> Ebenda II S. 491.

Es ist eigentümlich, dass Fr. Schlegel hier nicht der Widerspruch aufgefallen sein sollte, der darin gipfelt, dass er den heiligen Geist als die ganze geistige Kraft Gottes bezeichnet und ihm dann gleichsam doch eine untergeordnete Rolle zuweist, indem er ihn zum Schöpfer eines Werkes macht, das des Vaters nicht ganz würdig sei.

Wir sehen, wie die Romantiker sich in ihren Spekulationen über die christliche Dogmatik im wesentlichen an die überlieferte Lehre anschliessen, diese aber durchaus mit eigenem Geiste durchdringen. Sicherlich war es nicht bloß eine nachträgliche Rechtfertigung hergebrachter Normen, die den romantischen Geist zu solchen Spekulationen veranlasste. Das Mysterium der Einheit in der Vielheit und der Vielheit in der Einheit, das ihm in der ganzen Welt und in seinem eigenen Ich als das herrschende entgegentrat, es ist so recht das Problem für den romantischen Geist mit seinem Doppelbedürfnis nach schrankenloser Individualisierung und ebenso schrankenloser Hingabe an ein Ganzes, als dessen Teil er sich fühlen durfte. „Ueber der Trias“, sagt Goerres, ganz im Sinne Meister Eckharts, „wird die Gottheit ebenso erhaben stehen, wie diese über ihrem Geschaffenen; das Unennbare wird alle Personen gleich sehr in seiner Unergründlichkeit befassen“<sup>1)</sup>. Aber diese Einheit darf keine starre sein. Nur durch die Freiheit besteht für ihn die Möglichkeit einer persönlichen Manifestation der Gottheit, eines wahrhaft lebendigen Verkehrs ihrer mit der Zeitlichkeit<sup>2)</sup>.

Das Christentum, das sich hier vor unseren Augen enthüllte, war sicherlich kein Christentum für die Armen im Geiste. Es wurde schon auf die nahe Verwandtschaft hingewiesen, in der die Romantik in ihrem Bestreben, religiöse Wahrheiten mit höchsten Spekulationen zu vereinen, mit der Gnosis stand. Die Romantik durchdringt die christliche Dogmatik mit einer Fülle abstrakten Denkens, das zugleich ihr mit der Intensität des Fühlens zu Gebote stand. Das Fühlen des Romantikers ist die andere Seite seines Denkens, wie die Musik die andere Seite des mathematischen Verhältnisses der Töne. So betont denn Baader: „Man kann die christliche Religion die Religion der Idee par excellence nennen, weil sie im Begriffe der Menschwerdung Gottes die Idee der Einheit oder Einigung . . . des Einen, Allgemeinen mit dem Besonderen par excellence darstellt“<sup>3)</sup>.

Und Hand in Hand mit dieser Apologetik des Christentums als einer Religion, die auch den höchsten Ansprüchen der Vernunft genüge, werden auf eihischem Gebiet die ritterlichen Grundsätze der Ehre auf den Einfluss des Christentums zurückgeführt<sup>4)</sup> und wird in der Aesthetik ein besonderer

<sup>1)</sup> Goerres, Glauben und Wissen, München 1806, S. 30.

<sup>2)</sup> Goerres, Ueber die grundl. Glieder und Zeitenfolge der Weltgesch., Breslau 1830, S. 100

<sup>3)</sup> Baader, Werke, a. a. O., III, S. 205.

<sup>4)</sup> A. W. Schlegel, Ueber Literatur, Kunst und Geist des Zeitalters. Europa II, S. 70.

christlicher Schönheitsbegriff dem heidnischen gegenübergestellt<sup>1)</sup>. Allenthalben ist man bemüht, den Erweis zu bringen, dass Christentum und wahre Grösse sehr wohl miteinander vereinbar, dass das Christentum nicht bloß eine Sache für kleine Geister sei.

### 5. Die religiöse Entwicklung.

(Der Weg nach Rom.)

Im bisherigen hatten wir es unternommen, zeitlos die einzelnen Gebiete des religiösen Lebens und die Beziehung der Romantiker zu ihnen darzustellen. Jetzt gehen wir einen anderen Weg. Da es sich im religiösen Bewusstsein der Romantik um eine Entwicklung handelt, die je nach dem Standpunkt des Beurteilers als ein Aufstieg oder als ein Niedergang angesehen wird und die wir einfach als organische Entfaltung erkennen wollen, so gilt es jetzt, die einzelnen Etappen zu verfolgen, die auf dem Wege nach Rom zurückgelegt wurden.

Zunächst: Was waren es für Menschen, die eine solche Entwicklung genommen?

Es ist billig, zu sagen, dass es haltlose Naturen gewesen, die ihr Zentrum nicht in sich gehabt, und die es daher in einem Aeusseren gesucht haben, „poetische Phantasten, die nach einem unruhigen Leben ohne sittlichen und religiösen Halt ein lebhaftes Verlangen nach Ruhe und Frieden empfanden“<sup>2)</sup>. Gewiss, das waren sie zum Teil. Und das trifft besonders auf Clemens Brentano und Zacharias Werner zu. Brentano, das heisse Herz, das in jeder menschlichen Beziehung, in jeder Liebe und jeder Freundschaft ein Sakrales suchte und sich immer wieder ernüchtert fühlte, weil nichts Irdisches ihm volles Genüge zu geben vermochte, — Zacharias Werner, der von sich hätte sagen können: „Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht, aber das Böse, das ich nicht will, das tue ich“ Dieser Mensch, in dem religiöse Sehnsucht und Unsittlichkeit einst eng nebeneinander wohnten, nicht im Sinne der Heuchelei, sondern wirklich als eine Unfähigkeit, das als gut Erkannte aus eigener Kraft zu verwirklichen. Und endlich Friedrich Schlegel, der theoretische Grübler, der bis in die Wolken hinein spekulierte und doch schliesslich zu der Ueberzeugung gelangte, dass die Wirklichkeit dem Suchenden offenbart sein müsse.

Fassen wir diese Menschen im negativen Sinne, so waren es Menschen, die den Halt nicht in sich fanden, fassen wir sie positiv, so waren es solche, die mehr wollten als das, was der Mensch in sich selbst zu finden

<sup>1)</sup> F. Schlegel, Philosophie der Sprache und des Wortes. Werke a. a. O., XV, S. 199. — Tieck an Solger, 18. Dez. 1817. — Solger, Nachgel. Schriften a. a. O. I, S. 587, vergl. auch die Bestrebungen Wackenroders

<sup>2)</sup> Frederik Nielsen, Aus dem inneren Leben der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert. Karlsruhe und Leipzig 1882. S. 383.

vermag. Denn schauen wir uns einmal die an, die allein mit dem Leben fertig werden — es sind meist solche, die an irgend einer Stelle ihre Forderungen an das Leben — so weit sie überhaupt allerhöchste Anforderungen gestellt haben — fallen liessen. Es sind Menschen, die resigniert haben, die in Bezug auf metaphysische Erkenntnis zu Positivisten wurden, d. h. gewaltsam die metaphysischen Bedürfnisse ihrer Natur unterdrückten, oder sich mit der Ahnung eines Allerletzten begnügten, da wo der Romantiker Gewissheit haben muss, weil er fühlt, dass er nur auf dieser Gewissheit sein Leben aufbauen kann.

Es ist keine Schande, ein Suchender zu sein, wenn das gesuchte Gut ein unendliches ist, und es bedeutet Demut im echtsten Sinne, sich einzugestehen, dass das Endliche niemals aus eigener Kraft sich das Unendliche zu eigen zu machen vermag.

Die Romantiker sind einen langen Weg gegangen, bis sie zu dieser letzten Erkenntnis gelangt waren. Zunächst haben sie unter Menschen das Unmögliche gesucht und sich den mannigfaltigsten Einflüssen hingegeben.

Was bedeuten Einflüsse?

Es wird heute in der literarhistorischen Forschung viel mit ihnen gearbeitet, und man glaubt häufig schon eine Erscheinung dadurch erklärt zu haben, dass man nachweist, wo sie herkommt.

Einflüsse sind ja doch im Grunde nichts anderes, als Teile unseres eigenen Wesens. Denn wir lassen uns von niemandem und von nichts beeinflussen, das nicht irgendwie in einem inneren Verhältnis zu uns steht, sei es in dem der Verwandtschaft oder der Polarität. Wenn es oft behauptet worden ist, dass ein Mensch, der von klein an auf einer einsamen Insel ausgesetzt wäre, geistig verkümmern müsste, so bedeutet das nicht, dass einem solchen Menschen die Einflüsse von aussen fehlten, sondern dass Bestandteile seines eigenen Wesens allenthalben über die Welt verstreut sind, und dass, sie zu entdecken, und mit ihnen in Beziehung zu treten, nicht nur das Glück, sondern die Entfaltungsmöglichkeit der menschlichen Seele bedeutet. Wer da in stolzer Selbstgenügsamkeit meint, niemanden zu bedürfen, der verkennt, dass die Menschheit eine Einheit ist und dass er selbst zu einem Atom wird, wenn er sich nicht im anderen zu erleben vermag.

Unter den Philosophen waren es vor allem Spinoza, Fichte, Schelling, Plato, Plotin und Hemsterhuis, die, und zwar häufig auf die gleichen Persönlichkeiten und zu gleicher Zeit, stark eingewirkt haben.

Es könnte als ein logischer Widerspruch erscheinen, dass z. B. Fichtes All-Ich-Lehre und Spinozas All-Gott-Lehre in dem gleichen Geiste gleichzeitig zu einem Erlebnis wurden. Aber es ist ebensowenig ein Widerspruch, wie es einer ist, dass Fichte selbst mit der Ich-Lehre begann und mit der Gott-Lehre endete. Denn sein Ich ist ja kein individuelles Ich, sondern das vorstellende schlechthin, und sein Gott ist keine begrenzte

Person, die der Welt gegenüberstünde<sup>1)</sup>. In Friedrich Schlegels Augen hat Fichte die Religion entdeckt<sup>2)</sup>. Sein Einfluss auf die Romantik beschränkt sich auch durchaus nicht nur auf seine „Wissenschaftslehre“, die Friedrich Schlegel zu den grössten Tendenzen des Zeitalters zählte, sondern in religiöser Beziehung war es vor allem seine „Anweisung zum seligen Leben“, von der sich Zacharias Werner stark ergriffen fühlte, so dass er Fichte als einen Johannes betrachtete, als einen Vorläufer der Zeit, in der Glauben und Kraft sich vereinigen sollten<sup>3)</sup>.

Plotin und Hemsterhuis werden besonders von Novalis (für sich) in Anspruch genommen<sup>4)</sup>, und diese sowohl wie ihr Urbild, Plato, spielen im Kreise der Fürstin Gallizin, die Plato als denjenigen bezeichnet, der sie bis zu Christus hingeleitet habe, eine hervorragende Rolle<sup>5)</sup>. Es sei ferner auf die intensiven Plato-Studien Friedrich Schlegels und Schleiermachers verwiesen.

Ein besonders starker Einfluss besteht von Rousseau auf Zacharias Werner. Er datierte das Neujahr nicht vom 1. Januar, sondern vom 2. Juli, Rousseaus Sterbetage, an, und schrieb noch im Jahre 1809, als er schon katholische Bahnen wandelte, an diesem Tage in sein Tagebuch: „Hochamt, Fest Mariä Heimsuchung und meines Rousseau“.

Daneben, jedoch weit schwächer, wirken Kants Vorlesungen auf Zacharias Werner ein<sup>6)</sup>, wie wir denn überhaupt konstatieren müssen, dass die Romantik im Allgemeinen vor Kant eine hochachtungsvolle Reverenz macht, dass er ihr aber nicht ans Herz gewachsen ist. Diese unromantischste aller Naturen bildete nicht, wie es etwa die Antike in Fr. Schlegels Jugend tat, den anderen, notwendig ergänzenden Pol zur romantischen Wesensart, sondern er musste von ihr im Innersten abgelehnt werden und sich mit dem Respekt begnügen, den man einer bedeutenden Erscheinung zu zollen sich verpflichtet fühlt.

In Schelling haben wir den romantischen Philosophen kat exochen zu erblicken, auf den die romantische Schule — ich denke an Schleiermachers „Reden über die Religion“<sup>7)</sup> — annähernd ebenso stark einwirkte, wie er auf sie.

Unter den eigentlich religiösen Schriftstellern, die eine Rolle im Leben der Romantiker spielten, müssen wir entschieden Jakob Böhme die Krone

<sup>1)</sup> Collin, Die Weltanschauung der Romantik und Fr Hebbel (Grenzbotten 1894) I, S. 146, setzt den Anfangs- und Endpunkt Fichtes in starken Gegensatz, meiner Auffassung nach mit Unrecht.

<sup>2)</sup> Glawe, Die Religion Friedrich Schlegels. Berlin 1906. S. 25.

<sup>3)</sup> Dünzer, Zwei Bekehrte. Leipzig 1873, S. 73 f.

<sup>4)</sup> Novalis, Briefwechsel. Herausg. von Raich. Mainz 1880. S. 95.

<sup>5)</sup> Goyau, L'Allemagne religieuse. Paris 1905. 21, S. 284 f.

<sup>6)</sup> Dünzer a. a. O. S. 5.

<sup>7)</sup> An A. W. Schlegel, 3. Juli 1801. Gundelfinger, Romantikerbriefe. Jena 1907. S. 366.

zugestehen. Dieser ergreift zunächst Tieck und Novalis, die ihn dann an Friedrich Schlegel weitergeben<sup>1)</sup>. Tieck spricht davon, dass ihm Böhme durch einen Zufall in die Hand gekommen sei<sup>2)</sup>. Aber gibt es solche Zufälle? Wohl ebensowenig, wie es ein Zufall ist, dass allerhand Krankheitskeime in der Luft schwirren und dann der für sie Disponierte darauf reagiert. Dass Tieck unter den zahllosen Schriftstellern, die ihm nahe gebracht wurden, gerade Böhme ergriff, und dass er in seinem, wie in dem gesamten Leben der Romantik Epoche machte, das war eben Bestimmung des romantischen Geistes. Bei Friedrich Schlegel wirkt dieser Einfluss noch weit hinein in seine letzte Epoche, während wir von Luise Hensel hören, dass sie den Böhme fortwarf, als sie bei ihm den Anspruch entdeckte, in derselben Weise Offenbarung sein zu wollen wie die Bibel<sup>3)</sup>. Z. Werner erblickt die Spuren Böhmes in dem religiösen Buche der Frühromantik, in Schleiermachers „Reden“, ja, er nennt diese geradezu, ohne sie damit im geringsten herabsetzen zu wollen, eine Nachahmung des Böhme<sup>4)</sup> in den er selbst sich gläubig versenkt<sup>5)</sup>.

Späterhin sind es dann mehr positiv religiös gerichtete Geister, die auf die Romantiker einwirken; so auf Fr. Schlegel De Maistre, St. Martin und der späte Schelling<sup>6)</sup>, auf Zacharias Werner Thomas a Kempis (Tagebuch, 7. März 1810). Auch Bossuet hat, — wenn wir Stolberg unter die Romantiker zählen wollen, — deren Bahnen gekreuzt, indem er Stolberg das Verständnis für mehrere katholische Dogmen eröffnete<sup>7)</sup>.

Doch nicht nur von aussen — wollen wir dies Wort gelten lassen als Bezeichnung dessen, was ausserhalb des engeren romantischen Kreises lag — sind Einflüsse in das Leben der Romantiker eingedrungen und haben ihre religiöse Entwicklung mitbestimmt. Sie hätten nicht eine romantische Schule gebildet, wenn nicht auch in ihrem religiösen Leben dieser starke Trieb zur Gemeinsamkeit geherrscht hätte, der sie, wie wenig anderes, dazu praedisponierte, dereinst Glieder der katholischen Kirche zu werden<sup>8)</sup>. Im Kreise der Schulgenossen ist das Wort „Einfluss“ hier nicht einmal am Platze, da es sich um gemeinsames Streben und Arbeiten handelte. So wie Schleiermacher regsten Anteil an Schlegels „Lucinde“

<sup>1)</sup> Rosenthal, Konvertitenbilder. Schaffhausen 1871. I. S. 128.

<sup>2)</sup> Tieck, Schriften. Berlin 1828. X. S. LXXIII.

<sup>3)</sup> Nielsen, Aus dem inneren Leben der kathol. Kirche im 19. Jahrh. Karlsruhe und Leipzig 1882. S. 393.

<sup>4)</sup> An Hitzig, 18. März 1801. Hitzig, Zach. Werner. Berlin 1823. S. 23.

<sup>5)</sup> Poppenberg, Zach. Werner, Berlin 1893. S. 16.

<sup>6)</sup> Glawe, a. a. O. S. 73. Zach. Werner, Tagebuch. 26. Okt. 1808.

<sup>7)</sup> Nielsen a. a. O. S. 265

<sup>8)</sup> Max Scheler sieht — wohl nicht ganz mit Unrecht — in dem seelischen Verantwortlichkeitsgefühl des einen für den anderen ein Hauptkennzeichen des Katholizismus, s. Krieg und Aufbau, Leipzig 1916, S. 198.

hatte, so war dieser wiederum ein geistiger Mitschöpfer seiner „Reden“. Wurde doch kein geistiges Kind zur Welt gebracht, ohne dass die Freunde Geburtshelferdienste leisteten.

Von Einfluss im eigentlichen Sinne des Wortes können wir nur da sprechen, wo die Dinge nicht gemeinsam gezeugt, sondern als ein Fertiges vor einen suchenden Geist traten. Am auffallendsten ist dies der Fall bei Z. Werner. Auf ihn haben ganz besonders stark Schleiermachers „Reden“ gewirkt. In demselben Briefe an Hitzig vom 18. März 1801, in dem Werner darauf hinweist, wie viel Schleiermacher dem Jacob Böhme verdankt, schreibt er: „Wegen Schleiermacher — du weisst es vielleicht, und ich mache auch keinem ein Geheimnis daraus, dass ich seinen vortrefflichen Reden über die Religion sehr viel Anregung in mir schlummernder Ideen verdanke; selbst was ich Dir heute geschrieben habe, klingt wie Nachbeterei, ist es aber nicht, wie ich glaube, wenigstens schreibe ich nicht ein Wort, welches ich nicht in succum et sanguinem mit meiner innersten Ueberzeugung amalgamiert hätte.“ Man spürt diesen Einfluss auch da, wo nicht eigens darauf hingewiesen wird, ganz deutlich in den „Söhnen des Tals“, in der starken Polemik gegen die individuelle Unsterblichkeit. In dem Briefe an Hitzig heisst es darüber: „Ich mache mir, unter uns gesagt, nicht viel mehr aus dieser Unsterblichkeit und fühle wohl, warum der Glaube an sie — sei er auch gegründet — in den Reden über Religion irreligiös genannt wird“. Wir spüren den Einfluss weiter in der Trennung der Moral von der Religion. „Kunst und Religion“, heisst es in einem undatierten Briefe an den Buchhändler Sander, „sollen meiner Meinung nach das Herz wie ein Gefäss durch Anschauen des Schönen und des Universums nur reinigen, soweit, dass es für die höheren Wahrheiten der Moral empfänglich ist, nicht dem Herzen diese Wahrheiten selbst eintrichtern“. Wir sehen diesen Einfluss weiter in der in den „Söhnen des Tals“ ausgesprochenen schrankenlosen Hingabe des einzelnen an das Universum, als dessen Teil er sich fühlt und endlich in der Auffassung der positiven Religion als einer notwendigen Form, in der das Universum sich von einer Seite darstellt, eine Auffassung, die bei Werner so weit geht, dass er sie zum tragischen Angelpunkt seines ganzen Dramas macht und denen, die ihr zuwider handeln, den Prozess erklären lässt.

Der direkte Einfluss Friedrich Schlegels auf Z. Werner fällt in eine spätere Zeit, wo Werner sich auf dem Wege nach Rom befindet, und Friedrich Schlegel dies Ziel bereits erreicht hat. Hier verzeichnet Werner mehrfach in seinem Tagebuch (am 15. und 22. Oktober 1808) interessante Gespräche mit Friedrich über Katholizismus. Aus früherer Zeit finden sich Andeutungen Schlegelscher Ideen, ohne dass sein Name dabei genannt wäre. Es ist indessen anzunehmen, dass Werner mit diesen Ideen bekannt war. So, wenn er davon spricht, dass alle Kunst nur die Propyläen zu einer neuen Religion sei, die der Welt Not tue, und dass er nicht den

Ehrgeiz besitze, Stifter, sondern nur Mitglied dieser neuen Sekte zu werden wofür er alle poetischen Lorbeerkrone hingeben würde<sup>1)</sup>. Sein Biograph Hitzig berichtet dann von ihm, dass er in der neuen Schule nichts weniger als eine neue Kirche fand<sup>2)</sup>, was jedenfalls darauf hinweist, dass er sie zunächst einmal dort gesucht hatte. Der persönliche Eindruck von Friedrich Schlegel auf Zacharias Werner im Jahre 1801 war: „Halb Halbgoth, halb Unmensch“<sup>3)</sup>.

Was Werner neben den „Reden“ Schleiermachers zunächst daran glauben liess, dass sich in der Romantischen Schule eine neue Kirche vorbereite, waren wohl deren weitere religiöse Schöpfungen. Wir finden noch aus dem Jahre 1810 mehrfach Aufzeichnungen darüber, dass er in Novalis' „Geistlichen Liedern“ gelesen (Tagebuch vom 24. November und 9. Dezember 1810), und wir vernehmen, mit welcher Freude er sich den Einwirkungen Tiecks und Wackenroders hingibt. Von der „Genoveva“, den „Phantasien über die Kunst“ und den „Herzensergiessungen“ schreibt er, sie seien für ihn einzig und würden ihm noch Trost auf dem Sterbebette geben<sup>4)</sup>.

Die Einwirkungen, die Brentano von der frühromantischen Schule empfängt, konzentrieren sich auf seine Jenenser Studienzeit und haben in ihrer freigeistig-genialischen Art wohl kaum in religiöser Beziehung bestimmend auf ihn gewirkt, es sei denn, dass sie ein retardierendes Moment auf dem Wege bildeten, den er gehen sollte. Ebenso möchten wir seine inneren Beziehungen zu Arnim und Savigny bewerten, die ihm ja äusserlich schon als Verwandte nahe standen, und die in einer Epoche der religiösen Wirrnisse einen Moment lang die Wage sich nach der protestantischen Seite hin neigen liessen<sup>5)</sup>.

Bei Goerres wissen wir, nachdem er sich zunächst dem Einflusse der frühromantischen Philosophie Fichtes und Schellings hingegeben, von seiner Beziehung zum Heidelberger Kreis. Zwar gehen diese Einwirkungen zunächst mehr nach der national-politischen Seite, die jedoch eng mit seinem religiösen Umschwung verknüpft ist.

Religiöse Einwirkungen privater Art, d. h. von Persönlichkeiten, die uns nicht als literarische Erscheinungen bekannt sind, finden sich besonders viel im Leben Brentanos. Es genügt hier bloß der Hinweis auf Luise

<sup>1)</sup> An Hitzig, 17. Oktober 1803. Schütz, Zach. Werner. Grimma 1841 I. S. 30. So spricht niemand, bei dem Kunst und Poesie letztes Ziel waren und die Religion, — die katholische Religion — wie es oft behauptet worden nur eine Mythologie, um jene zu fördern

<sup>2)</sup> Hitzig, Zach. Werner, a. a. O. S. 119 f.

<sup>3)</sup> An Hitzig, 18. März 1801.

<sup>4)</sup> 17. Okt. 1803.

<sup>5)</sup> Wegener, Anna Katharina Emmerich und Clemens Brentano. Dülmen i. W. 1900. S. 31.

Hensel, auf Katharina Emmerich, auf Windischmann, auf Ringseis sowie auf einige Wiener Schriftsteller katholischer Richtung, deren Einwirkungen er sich bei gleichzeitiger Hinneigung zu Vertretern rationalistischer Richtungen hingab.

Bei Zacharias Werner hören wir von dem Einfluss eines gewissen Jakob Mnioc, den er als einen „wahrhaft grossen Dichter und Religiosen“ bezeichnet und durch den freimaurerische Ideen in ihm erweckt wurden<sup>1)</sup>, seines nahen Freundes Hitzig, den er als einen „Koloss“ bezeichnet, „den seine Zeit nicht genug erkannt hat, weil es sein Schicksal wollte, dass überall, wo er seine Stimme erhob, Grössere als er gleichzeitig das Aehnliche auszusprechen suchten“<sup>2)</sup>, und Christian Meyers, einer seltsamen Erscheinung, der geheimer Sekretär beim Minister Wöllner gewesen, und der es verstand, alle Religionsbekenntnisse in sich zu vereinigen. Es wird von ihm erzählt, dass er oft morgens, auf dem Angesicht liegend, Messe hörte, dann in der protestantischen Kirche predigte, und den Tag mit einem Besuch bei den Menoniten, den Herrenhutern, der Synagoge und der Freimaurerloge beschloss<sup>3)</sup>.

Es scheint, dass auch von hier aus das religiöse Bekenntnis in den „Söhnen des Tals“ zu allen denkbaren Religionsformen als gleichberechtigten Symbolen für die eine, unfassbare Wahrheit seine Nahrung bekommen habe.

Wir sprachen im bisherigen immer nur von Einwirkungen persönlicher Art. Es bleibt aber noch der Hinweis auf den Geist der Zeit, wie er sich in welthistorischen Ereignissen oder in Gemeinschaftsbildungen dokumentierte. Voran steht hier die französische Revolution, die einer innerlich revolutionierten Jugend, wie es die romantische zunächst war, zu einer Offenbarung werden musste. Fr. Schlegel rechnet sie — und das ist bezeichnend dafür, dass er nicht ihren Körper, d. h. die äussere politische Gestaltung, sondern ihre geistige Struktur im Auge hatte, — mit Fichtes „Wissenschaftslehre“, diesem abstraktesten der Bücher, unter die grössten Tendenzen des Zeitalters<sup>4)</sup>. Es ist in beiden die Emanzipation des Ich gegenüber der Umwelt, der Gedanke, nichts gelten zu lassen, was nicht der erkennende Geist selbst geschaffen hat. Auch bei Goerres merken wir diese Einwirkung sehr stark, bei ihm aber in weniger formalem Sinne, da sie ihn zu leidenschaftlicher politischer Parteinahme begeisterte, bis sich dann bei näherer Bekanntschaft, in Paris selbst, bereits der Umschwung vorzubereiten begann<sup>5)</sup>. Merkwürdigerweise verspürt Werner, der doch sonst allen Einflüssen offen war, von dieser Seite nur eine geringe Wirkung<sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> Poppenberg a. a. O. S. 15 f.

<sup>2)</sup> Ebenda S. 15. — <sup>3)</sup> Ebenda S. 18 f.

<sup>4)</sup> Minor II. S. 236 (Athenäum-Fragment 216).

<sup>5)</sup> In „Resultate meiner Sendung etc.“. Galland, Joseph v. Goerres a. a. O. S. 293 f.

<sup>6)</sup> Dünzer, Zwei Bekehrte, a. a. O. S. 8.

Umsomehr gab er sich geheimen Gesellschaften, vor allem der Freimaurerei hin, die vielleicht im Leben der Frühromantiker nur deshalb keine so grosse Rolle spielte, weil sie selbstständig gemeinschaftbildende Tendenzen verfolgten. Wer eine neue Kirche stiften will, wird kaum je das Bedürfnis empfinden, sich an eine bereits bestehende anzuschliessen. Für Werner bedeutete die Freimaurerei (er trat 1796 der Loge „zum goldenen Leuchter“ bei) eine der Kunst und Religion verwandte Erscheinung, und Christus fasste er damals als den „einzigsten höchsten Meister der Maurerei“ auf<sup>1)</sup>. In den „Söhnen des Tals“ spüren wir auch diesen Einfluss. Ja, das „Tal“ selbst bedeutet eine Loge, wie er sie erträumte. Die wirkliche liess ihn auf die Dauer unbefriedigt<sup>2)</sup>).

Man könnte es beinahe als Ironie der Weltgeschichte bezeichnen, dass auch Goethe bestimmend auf die religiöse Entwicklung des romantischen Geistes eingewirkt hat, ja, dass er es war, der ganz wesentlich dazu beigetragen hat, Z. Werner seiner letzten Bestimmung entgegenzuführen. Und zwar tat er das nicht dadurch, dass er den zuvor stets Kunst und Religion Verquickenden durch die Kunst hindurch über den Kultus der katholischen Kirche hinweg in deren Inneres geführt hätte. Z. Werner weiss in dem Moment, wo es ihm mit dem Uebertritt Ernst ist, von keiner ästhetischen Spielerei mehr — sondern er rüttelte durch sein moralischstes Werk, durch die „Wahlverwandschaften“ so stark das Sünderbewusstsein Werners auf, dass dieser, wesentlich um sich zu entschulden, den Anschluss an die Kirche suchte und fand<sup>3)</sup>.

Und somit wären wohl im wesentlichen die Einflüsse erschöpft, die in religiöser Richtung auf die Romantik eingewirkt haben, die aber — dies sei hier nochmals betont — nicht hätten einwirken können, wäre der Boden für sie nicht bereitet gewesen. Verfolgen wir nun im einzelnen die Wege, die sie zu ihrem Ziele führten.

Die meisten Romantiker waren nicht christlicher Herkunft, d. h. sie waren nicht überzeugte Anhänger einer nichtkatholischen christlichen Konfession, sodass es sich bei ihnen nur um den Wechsel einzelner Dogmen gehandelt hätte. Und das ist bedeutungsvoll. Wer bereits auf christlichem Boden, ja, auch nur auf dem Boden einer Offenbarungsreligion steht, der hat zwar — wie dies besonders beim Uebergang vom protestantischen zum katholischen Standpunkt der Fall ist — unter Umständen mehr eingewurzelte Vorurteile zu besiegen, als der Freidenker, aber immerhin bringt er doch von vorneherein vieles mit, was der zuvor Ungläubige neben den speziell katholischen Vorstellungen erst erwerben muss.

Nur von ganz wenigen Romantikern oder solchen, die dem romantischen Kreise nahestehen, wissen wir, dass sie aus frommem christlichem Hause

<sup>1)</sup> An Regiomontanus, Dünzer a. a. O. S. 43.

<sup>2)</sup> Poppenberg, a. a. O. S. 16.

<sup>3)</sup> Dünzer, a. a. O.

stammen. Wir hören es von Stolberg, dass er in streng protestantischer Richtung erzogen wurde<sup>1)</sup>, dass er auch später die liberale protestantische Theologie hasste, die Christus und die Erbsünde leugnete<sup>2)</sup>, und dass er die katholische Religion nach gründlicher Vergleichung mit der lutherischen dieser vorzog<sup>3)</sup>. Luise Hensel war eine protestantische Pfarrerstochter, für die der Offenbarungscharakter der Evangelien von jeher so festgestanden hatte, dass sie, wie bereits erwähnt, den Jakob Böhme fortwarf, als sie bei ihm den gleichen Anspruch auf Autorität entdeckte, und die zeitlebens aszetischen Idealen gehuldigt hatte. Wir wissen, dass sie Brentano nicht nur um seiner Person willen zurückwies, sondern weil ihr überhaupt jede andere als freundschaftliche Annäherung an den Mann widerstrebte. Auch Steffens begann seine Laufbahn als fanatischer Lutheraner, ehe er ebenso fanatischer Katholik wurde<sup>4)</sup>. Und ebenso brachte Overbeck aus seinem Elternhause eine entschieden christliche Richtung mit<sup>5)</sup>. Schleiermacher stammt zwar auch aus frommem Hause, verlässt aber vollkommen den Boden der anerzogenen Anschauungen, ehe er zu einem religiösen Führer der Frühromantik wurde; doch kommt er ja auch hier für uns nicht in Betracht, da seine Entwicklung eine andere Richtung genommen hat. — Bei Z. Werner darf uns die Tatsache, dass er vor seiner Bekehrung ein Luther-Drama schrieb, nicht dazu verführen, in ihm den überzeugten Protestant zu sehen. Dieser Luther ist sicherlich so „unlutherisch“ wie möglich.

Einige von denen, die wir getrost als Konvertiten bezeichnen können, sind sogar geborene Katholiken, wie Brentano und Goerres. Brentano erinnert sich noch später gern der Zeit, als er, noch ein Kind, zur Beichte ging und den Beichtstuhl erleichtert wieder verliess, und er betont, dass ihm das Bedürfnis danach sein Leben lang — auch in der Zeit des Unglaubens — treu geblieben<sup>6)</sup>. Aber diese Jugendeindrücke waren doch nicht sehr tiefgreifender Art, da der Geist in der Familie Brentano ihnen keine Nahrung gab. Man liess Clemens die Formen des Kultus mitmachen, aber er behauptet selbst, in seiner Jugend nie in das Wesen der Religion eingeführt worden zu sein<sup>7)</sup>. Das Haus Brentano war ja doch vom Geiste Goethes gestreift worden, und wollen wir Vererbtem eine Bedeutung zugestehen, so müssen wir uns daran erinnern, dass schon der Kanzler von Laroche, obgleich erster Beamter eines geistlichen Kurfürsten, doch im

<sup>1)</sup> Rosenthal, Konvertitenbilder I, a. a. O. S. 9.

<sup>2)</sup> Goyau, a. a. O. I<sup>2</sup> S. 176.

<sup>3)</sup> Rosenthal, a. a. O. I, S. 30.

<sup>4)</sup> Köpke, Tieck, Leipzig 1855, I, S. 293.

<sup>5)</sup> Nielsen, a. a. O. S. 428.

<sup>6)</sup> Brief an Arnim, 3. Okt. 1804, R. Steig und H. Grimm, A. v. Arnim und die ihm nahe standen, a. a. O. I, S. 113.

<sup>7)</sup> Wegener, a. a. O., S. 5 f. 33.

Innersten der Aufklärung huldigte und daran arbeitete, die deutschen Kirchen von Rom loszutrennen<sup>1)</sup>. Es kommen dann die antikatholischen Einflüsse im Hause der Tante Möhn<sup>2)</sup> sowie die der Schule hinzu<sup>3)</sup>, sodass die Keime, die eine mehr äusserliche Berührung mit der katholischen Kirche gesät hatten, wenn auch nicht erstickt, so doch lange Zeit von Gewächsen ganz anderer Art überwuchert wurden.

Auch die erste Erziehung von Goerres war, wie gesagt, eine gläubige gewesen. Aber wenn wir die Frage nach der Herkunft des religiösen Lebens stellen, dann sollten wir vielleicht erst da beginnen, wo der junge Mensch mit einer gewissen Selbständigkeit religiöse Vorstellungen nicht nur einfach hinnimmt, sondern sie mit Bewusstsein als seine Ueberzeugungen betrachtet. Und sehen wir dies Stadium als das erste an, so können wir wohl getrost behaupten, dass die meisten Romantiker, die späterhin mehr oder weniger gläubige Katholiken wurden, zunächst mit radikalem Unglauben begonnen hatten. In den meisten Fällen ist das erste Erwachen des geistigen Lebens bei ihnen durchaus irreligiöser, ja nicht selten anti-religiöser Art. Wir machen diese Beobachtung sowohl bei Friedrich Schlegel wie bei Schleiermacher, bei Tieck, Z. Werner, Goerres und Brentano.

Es ist dies die Zeit, in der für die französische Revolution geschwärmt wird, deren Verlauf Stolberg und Goerres bereits aus ihrer Begeisterung aufrüttelt<sup>4)</sup>, wo Stolberg Freiheit und Aufklärung auf seine Fahnen schreibt<sup>5)</sup>, wo Friedrich Schlegel einem ausgesprochenen Atheismus huldigte und stolz darauf ist, „Gott zu verachten“<sup>6)</sup>, wo Tieck seine William Lovell-Periode durchmacht, mit ihrer grundsätzlichen Skepsis gegen alle metaphysischen Werte (charakteristisch ist dabei, dass dasjenige, wozu sich die übrigen freudig bekennen, bei Tieck Gegenstand tiefster Verzweiflung ist), in der Schleiermacher in Opposition gegen die Herrenlutische Erziehung seiner Jugend einem ausgesprochenen Positivismus huldigt und in der Schelling höchstens ein rein historisches Interesse für das Alte und Neue Testament bekundet, während er es im ganzen ablehnt, sich „im Staube des Altertums“ zu „begraben“, anstatt sich vom Gange seiner Zeit alle Augenblicke mit fortreissen zu lassen<sup>7)</sup>. Und wollen wir über die Grenzen Deutschlands hinausgehen, so sehen wir auch in Chateaubriand einen solchen, der von der Aufklärung seinen Ausgang genommen hat<sup>8)</sup>.

War in dieser Epoche die Religion an sich schon Gegenstand der Verachtung, so ganz gewiss die christliche, speziell die katholische Religion.

<sup>1)</sup> Ebenda S. 3. — <sup>2)</sup> Ebenda S. 9. — <sup>3)</sup> Ebenda S. 8 f.

<sup>4)</sup> Goerres, Resultate meiner Sendung etc. Galland a. a. O. S. 293 f. — Für Stolberg vergl. Nielsen a. a. O. S. 25 f. und Rosenthal, a. a. O. I, S. 9 ff.

<sup>5)</sup> Rosenthal, a. a. O. I, S. 9 ff.

<sup>6)</sup> Rouge, F. Schlegel, Bordeaux 1904, S. 165 f.

<sup>7)</sup> An Hegel 1795, vgl. Gundelfinger, Romantikerbriefe, a. a. O., s. 155 f.

<sup>8)</sup> Nielsen a. a. O. S. 91.

Schon die Fürstin Gallizin erblickte in ihrer Frühzeit das Christentum unter dem Bilde einer Pöbelreligion<sup>1)</sup>. Goerres erscheint zunächst die kirchliche Hierarchie ebenso unhaltbar, wie der politische Despotismus<sup>2)</sup>, und Werner singt in seiner Jugend von Aberglauben, heiliger Dummheit und Jesuiterei<sup>3)</sup>. Allerdings spricht er auch in seinem Lebenslauf (1813) davon, dass er bereits als Knabe katholische Eindrücke empfangen habe, da das Haus eines Onkels, den er täglich besuchte, der katholischen Kirche gegenübergelegen, und dass dort eine entschiedene Vorliebe für das katholische Ritual in ihm geweckt worden sei<sup>4)</sup>. Aber von der Etappe, die wir soeben betrachtet haben, bis zu diesem Endziel wurde von ihm wie von den übrigen Romantikern noch ein langer Weg zurückgelegt.

Trotzdem hier, wie wir es auch anderswo in Bekehrungsgeschichten lesen, oft von einer plötzlichen Erleuchtung gesprochen wird, die den bis dahin Zweifelnden mit einem Schlage zum Gläubigen machte, so dringt diese Erleuchtung doch nicht in die allertiefste Nacht des Unglaubens und der Gottesentfremdung ein. Dass hier irgendwo plötzlich aus einem Saulus ein Paulus geworden, d. h. aus einem Feinde des Christentums ein begeisterter Anhänger und Apologet, davon wird uns nirgends berichtet. Zwischen der Periode des krassen Naturalismus und dem Bekenntnis zur Kirche liegen noch zwei Perioden, die wir ziemlich durchgehend bei den meisten Romantikern konstatieren können: zunächst die einer subjektiven, unbestimmten Religiosität und sodann die des Bedürfnisses nach Anschluss an eine positive Religion, ohne zunächst noch zu wissen, welche als die wahre zu ergreifen sei.

<sup>1)</sup> Ebenda S. 232.

<sup>2)</sup> Galland, a. a. O. S. 292 f.

<sup>3)</sup> Eichendorff, Ueber die eth. u. rel. Bedeutung der neuen romant. Poesie in Deutschland, Leipzig 1847, S. 124.

<sup>4)</sup> Dünzer, a. a. O. S. 3 f.