

Die Religion der Romantik.

Von Dr. Käte Friedemann.

(Schluss.)

Wir wenden uns nun der Epoche der subjektiven Gefühlsreligion zu, die wir wohl als die schöpferische der Romantik bezeichnen können. Vorher wandelt sie in den Bahnen der Aufklärung, später bekannte sie sich zu den vorgeschriebenen Dogmen der Kirche, — in dieser Zeit schöpft sie aus Eigenem. Und man mag über die Entwicklung, die der romantische Geist genommen, wie auch immer denken, so wird man doch zugestehen müssen, dass in dieser Zeit fruchtbare Keime steckten, und dass es die Zeit des Jakobsringens mit dem Göttlichen war.

Subjektiv war zunächst die Religiosität dieser Athenäum-Periode. Und wenn auch das Wesen des Romantischen durchaus nicht, wie so oft behauptet worden, im Subjektivismus wurzelt, für diesen Moment, für dieses Stadium ihrer Entwicklung trifft es entschieden zu.

Das heisst, nicht in dem Sinne, dass das Subjekt nicht über sich und seine eigenen Zustände hinausgegangen wäre. Das Objekt der religiösen Anschauung ist auch hier das Absolute, aber das Organ, durch das das Absolute erfasst wird, ist der einzelne, individuelle Mensch. Es ist die Zeit, in der Fr. Schlegel die objektive Religion als Vorurteil bezeichnet¹⁾ und in der ihm Lessing, der für jede Bildungsstufe der Menschheit eine ihr eigentümliche Religionsform als die richtige aufstellt, noch zu positiv ist. Er selbst proklamiert eine unendliche Zahl von Religionen, als gleichberechtigt, damit jeder die ihm genehme finde²⁾.

Das ist natürlich nur dann möglich und kein Widersinn, wenn das Wesen der Religion überhaupt nicht mehr in das Objekt verlegt wird, das es wahrheitsgemäß zu erkennen gilt, sondern ausschliesslich in das Gefühl, in die Stimmung des Subjekts. Im strengen Sinne gilt für Fr. Schlegel nur das als Religion, „wenn man göttlich denkt und dichtet und lebt, wenn man voll von Gott ist; wenn ein Hauch von Andacht und Begeisterung über unser ganzes Sein ausgegossen ist, wenn man nichts mehr tut um der Pflicht willen, sondern alles aus Liebe, bloß weil man es will, und wenn man es nur darum will, weil es Gott sagt, nämlich Gott in uns“³⁾,

¹⁾ F. Schlegel, s. Rouge, Frédéric Schlegel (Bordeaux 1904) S. 303.

²⁾ Ebenda und Glave a. a. O. S. 14.

³⁾ F. Schlegel, Ueber die Philosophie, Minor II, S. 324.

Man beachte dies „Gott in uns“, das natürlich nicht in dem Sinne gebraucht wird, wie es auch der Christ anwendet, wenn er sagte: „Nicht ich lebe, sondern Christus in mir.“ Nicht von einer realen Gegenwart Gottes im Menschen ist die Rede, sondern der Mensch selbst, in seinem besten und tiefsten Wesen ist Gott. Das wahrhaft Menschliche im Menschen ist für Friedrich Schlegel das Göttliche¹⁾. So bezeichnet er z. B. „ein Projekt, was lebendig und ganz aus unserem Innersten entspringt“, als „eine Art von Gott“²⁾. Ja, er geht sogar so weit, es der Geliebten zuzugestehen, in diesem Sinne „den Geliebten anzubeten und so die menschenvergötternde Religion der menschlichen Griechen zu modernisieren“, wenn nämlich „der Mann, den Du meinst, anders der ursprünglichen Natur des Mannes getreu und von erhabenem Sinne ist“³⁾.

Die Menschheit ist ihm in diesem Moment noch das Primäre; ihr unendliches Wesen und Werden teilt sich in das und erzeugt das, „was wir Gott und Natur nennen“⁴⁾. Religion ist ihm „eine ursprüngliche eigene und reichliche Quelle reiner Begeisterung“ im Inneren der Menschheit⁵⁾. Die Innerlichkeit, die stille Regsamkeit alles Dichtens und Trachtens betrachtet er nicht nur als die wesentliche Anlage zur Religion, sondern als diese selbst⁶⁾.

Steht der Mensch als solcher nun derart im Mittelpunkt von Friedrich Schlegels religiösem Kultus dieser Epoche, so ist es auch nicht zu verwundern, dass menschliche Bildung ihm zu einem Teil dieses Kultus wird, ja, dass er die Religion schlechthin mit universeller, ethischer und ästhetischer Bildung identifiziert⁷⁾. Die Religion der Frühromantik ist eine durchaus aristokratische, in der „die Armen im Geiste“ keinen Platz haben.

Diese sehr hohe Einschätzung der geistigen Kultur finden wir auch anderwärts bei Konvertiten vor der Bekehrung. So hören wir von der Fürstin Gallizin, dass sie ihren Gatten nur geheiratet hatte in der Hoffnung dass dieser, ein Freund Diderots und Voltaires, die Mängel ihrer Bildung ergänzen werde⁸⁾.

Nun aber konstatieren wir bei Friedrich Schlegel eine merkwürdige Wendung, die uns zunächst als unlogisch erscheinen muss. Er hatte gesagt, dass universelle Bildung selbst Religion sei, jetzt hören wir ihn die Religion als allbelebende Weltseele der Bildung, als viertes unsichtbares Element neben Philosophie, Moral und Poesie, verkünden. Sie sei nicht nur ein Teil der Bildung, sondern ihr Zentrum, das Erste und Höchste⁹⁾

1) Vergl. Rouge a. a. O. S. 165.

2) F. Schlegel, Ueber die Philosophie a. a. O. S. 337.

3) F. Schlegel ebenda S. 324.

4) Ebenda S. 335. — 5) Ebenda S. 319. — 6) Ebenda S. 322.

7) Glawe a. a. O. S. 24. — 8) Nielsen a. a. O. I, S. 224.

9) Glawe a. a. O. S. 29.

Also einmal war die Bildung das Zentrum der Religion, nun ist die Religion das Zentrum der Bildung.

Die Lösung ergibt sich, wenn wir uns von Fr. Schlegel sagen lassen, was er im Grunde unter Bildung versteht. Die Seele der Bildung ist — so verkündet er — die Anbetung des Universums. Und damit wären wir an dem Punkte angelangt, wo der Mensch plötzlich über sich selbst hinauswächst und zu einem Repräsentanten des Absoluten wird.

Der Kultus des Universums stammt von Schleiermacher, der in seinen „Reden über die Religion“ Gefühl und Anschauung des Universums als das Wesen der Religion bezeichnet hatte. Von da aus ergriff seine Lehre — gleich einem Rausche — den ganzen Kreis der Romantiker. Aber wie das bekannte Wort sagt: Wenn zwei dasselbe tun, ist es nicht dasselbe; so könnte man auch behaupten: Wenn zwei dasselbe Wort brauchen, so meinen sie nicht dasselbe. Schleiermacher, von der Mystik des Herrenhutertums herkommend, bringt dem Universum dieselben inbrünstigen Bräutigamsgefühle entgegen, wie sie nur je die christliche Seele dem Seelenbräutigam gegenüber empfand. Er ist ganz passive Hingabe (den aktiven Teil seines Wesens trennt er prinzipiell von dem Gebiet der Religion ab), und wenn auch die Menschheit für ihn die grosse Bedeutung besitzt, dass in ihr das Universum sich manifestiert, so verlegt er doch nicht hierher den Schwerpunkt, sondern eben dahin, dass der Mensch sich an das Universum hingibt, dass er es in sich wirken lässt. In diesem Sinne hatte Zacharias Werner, auch eine mehr feminine Natur, die Idee aufgegriffen und seine „Söhne des Tals“ zu einer Apotheose dieser Hingabe, dieser völligen Selbstpreisgabe des menschlichen Individuums an das Ganze gemacht.

Auch Fr. Schlegel nahm die Gedanken seines Freundes auf und verkündete: „Der Gedanke des Universums und seiner Harmonie ist mir Eins und Alles, in diesem Keime sehe ich eine Unendlichkeit guter Gedanken, welche uns Licht zu bringen und auszubilden ich als die eigentliche Bestimmung meines Lebens fühle“¹⁾. Wer ein wenig zwischen den Zeilen zu lesen versteht, der wird sofort den Unterschied in der Stimmung bemerken. Friedrich Schlegel kann nicht stillhalten. Hatte er auch in der „Lucinde“ die „göttliche Faulheit“, also mit anderen Worten das kontemplative Leben, als Ideal hingestellt, so tat er das wohl nur deshalb, weil es ihm eben ein unerreichtes Ideal bedeutete. Er, der stets voller Projekte war, der immer etwas unternehmen musste, begnügt sich auch hier nicht mit der Rolle des passiven Anbeters. Das Universum ist ihm nicht Selbstzweck, er lässt es nicht ruhig in sich wirken, sondern der Gedanke daran bedeutet ihm nur einen Keim, aus dem er erst die darin

¹⁾ F. Schlegel, Minor II, S 324.

schlummernde Fülle guter Gedanken auszubilden und zu entwickeln sich berufen fühlt.

Die Religiosität Fr. Schlegels besitzt im Gegensatz zu der Schleiermachers vielleicht etwas von der Hegelschen Färbung. Die Aktivierung des Göttlichen im Menschen steht ihm durchaus im Mittelpunkt.

Wir können eine ähnliche Beobachtung bei den Anhängern der indischen Reinkarnationslehre machen, für die eine unendliche Zahl von Wiedergeburten schliesslich ihren Abschluss in der Einnüdung der vollendeten Seele in die Gottheit findet. Auch hier wird — je nach Temperament und Charakter — der Schwerpunkt entweder in die Gottheit verlegt, im Hinblick auf die der ganze Prozess nur ein zu ertragendes Purgatorium bedeutet, das an sich und als solches keinen Wert besitzt, oder man findet gerade in dem Gedanken an diesen Weg, auf dem das eigene Ich sich von Stufe zu Stufe höher entwickelt, sein volles Genüge und betrachtet das Endziel mehr als einen Grenzbegriff.

In dem einen aber waren sich die Romantiker dieser Epoche einig: dass der Weg, der zum Göttlichen führte, ausschliesslich durch das Individuum hindurchgehe. Schleiermacher wünscht die Kirche, die ihm auch nur einen Zusammenschluss von Individuen bedeutet, vom Staate zu trennen, Fr. Schlegel spricht sich in der Woldemar-Rezension gegen jede religiöse Gewissheit aus, die ohne Anstrengung, durch historische Offenbarung (oder auch durch Intuition) gewonnen werde, und bezeichnet die Menschen, die sich ihr hingeben, als Sybariten. Leidenschaftlicher Unglaube, der jedenfalls immer ein Zeichen von innerer Aktivität ist, erscheint ihm jetzt als in hohem Maße religiös¹⁾. Es ist dies die Zeit, in der er den Protestantismus — nicht im Sinne des Luthertums, sondern als die Religion des freien, auf sich gestellten Individuums, dessen selbständiger Forschung keine Grenzen gesetzt sind — ganz besonders hoch bewerten musste. Er rühmt an ihm das revolutionäre Element und feiert ihn als die universelle und progressive Religion²⁾.

Wir haben es um diese Zeit im Grunde mit einer Religion ohne Gott zu tun, nicht in dem Sinne, wie man den Buddhismus als eine solche bezeichnen könnte, der ja eigentlich überhaupt keine Religion ist, sondern nur eine praktische Anweisung zur Ueberwindung des Leidens. Nicht wie Gautama lehnt die Romantik jede über das menschliche Heilsbedürfnis hinausgehende metaphysische Spekulation von vorneherein ab, nur der Gottesbegriff als solcher bedeutet ihr nicht allzuviel. Er kommt nicht in Betracht gegenüber dem Universum und ist eine von den Vorstellungen, deren Annahme Schleiermacher in das Belieben jedes einzelnen stellt,

¹⁾ Ebenda S. 329.

²⁾ K ö p k e, Tieck u. a. O. II, S. 7.

ohne dass sich dadurch der religiöse Standpunkt des Betreffenden wesentlich änderte¹⁾. Auch Z. Werner findet die Idee eines Gottes unerheblich für die Religion²⁾, und in demselben Sinne redet Fr. Schlegel Dorothea an: „Wie dürfte man Dir also die Religion bloß deshalb absprechen wollen, weil es Dir vielleicht an einer Antwort fehlen dürfte, wenn man Dich fragte, ob Du an Gott glaubst“³⁾. Bemerkenswert aber ist, dass er dann fortfährt, dass die Untersuchung darüber, „ob es Einen Gott gäbe oder drei oder so viel Du willst“, die, wie er annimmt, für die Geliebte ein ziemlich uninteressantes Gedankenspiel bedeuten würde, ihm immerhin noch interessant genug sei, auch als bloßes Gedankenspiel. Dasjenige, was ihm später Herzenssache wurde, beschäftigte schon jetzt seinen Verstand als interessantes Phänomen.

Wo die Romantiker dieser Epoche sich religiösen Spekulationen hingeben, da sind sie sich jedenfalls ziemlich einig darüber, dass das Göttliche unpersönlich gefasst werden müsse im Sinne eines allgemeinen Weltgeistes. Auch Görres, der sich viel mit Naturwissenschaften beschäftigte, huldigt in dieser Phase seines Lebens pantheisierenden Gottesvorstellungen⁴⁾. Aus Gott haben sich nach ihm alle Metamorphosen des Alls entwickelt, und der Akt des göttlichen Selbstbewusstseins ist ihm zugleich der Schöpfungsakt⁵⁾.

Dieselbe unwesentliche Rolle für die Religion wie der Gottesbegriff spielte in dieser Zeit auch der Glaube an Unsterblichkeit. Ja, unwesentlich ist eigentlich viel zu schwach ausgedrückt. Er wird direkt als irreligiös bezeichnet, weil er die Tendenz hat, das Individuum in seinen engen Grenzen festzuhalten, anstatt es — wo dies nicht schon im Leben möglich ist — wenigstens im Tode sich auflösen zu lassen in das Ganze, in das Universum. Es sind wiederum Schleiermachers „Reden“, welche diesem Gedanken Ausdruck verleihen, und hier greift ihn Zach. Werner auf und macht ihn zu einem wesentlichen Bestandteil seiner „Söhne des Tals“.

Ganz besonders wichtig für das religiöse Leben dieser Epoche ist die Kunst, ja, so wichtig, dass man vielleicht sogar ihre Bedeutung für die Romantik überschätzt hat und schliesslich deren gesamtes Verhalten — auch ihre spätere Wendung zum Katholizismus — auf ästhetische Bedürfnisse zurückführen wollte. Dass dies nicht der Fall ist, wird aus den folgenden Ausführungen wohl deutlich hervorgehen.

„Kunstwerke sind Vorarbeiten zu der neuen Religion, die der Menschheit gegeben werden muss“, so hatte Z. Werner im Jahre 1863 an Hitzig

¹⁾ Schleiermacher, Reden über die Religion (Göttingen 1906) S. 78 f., 81.

²⁾ Poppenberg a. a. O. S. 20.

³⁾ F. Schlegel, Ueber die Philosophie, Minor II S. 323.

⁴⁾ Galland a. a. O. S. 110. — ⁵⁾ Ebenda S. 301 f.

geschrieben¹⁾. Dies war in einer Zeit, als für die frühromantische Schule im engeren Sinne der Rausch, eine solche neue Religion zu stiften, der sie am Ausgang des Jahrhunderts ergriffen hatte, bereits verfliegen war²⁾.

Es ist bemerkenswert, dass mit dem ausgesprochenen Individualismus dieser Epoche Hand in Hand ein ebenso ausgesprochen gemeinschaftsbildender Trieb geht, — ein Widerspruch in sich; denn wenn mit der äussersten Individualisierung der Religion Ernst gemacht wurde, und jedes Individuum eine eigene Religion für sich zu beanspruchen hatte, dann schloss sich damit jede gemeinsame Pflege religiösen Lebens von selbst aus.

Aber man versuchte zunächst das Unmögliche. Man hätte das starke Bedürfnis, sich zur Pflege seiner Ideale zusammenzuschliessen und eine Kirche zu gründen, die, frei von Dogmen, jeden nach dem Göttlichen Strebenden in sich aufnahm. Schleiermacher hatte das Bild einer solchen Kirche in seinen „Reden“ entworfen, und nach ihm Novalis in seinem Aufsatz „Die Christenheit oder Europa“, wo er diese Kirche, auf den ursprünglichen Sinn des Wortes „katholisch“ gleich „allgemein“ zurückgehend, als katholische bezeichnet. Und eine solche Kirche war wiederum Werners Tal-Brüderschaft.

Eine Fülle von Ideen schwirrte in der Luft und verlangte in diesen spekulativen Köpfen gebieterisch nach einer Synthese. Fr. Schlegel selbst fühlte sich zu diesem Werk berufen. „Hat Hardenberg mehr Religion“, so schreibt er im Jahre 1798, „so habe ich vielleicht mehr Philosophie der Religion“³⁾. Er hatte es ausgesprochen, dass die Religion lehr- und lernbar sei⁴⁾. So rationalistisch das klingt (und die Romantik vereinigt mit aller Mystik ein gutes Teil Rationalismus), so liegt diesen Bestrebungen doch ein religiöses Bedürfnis, nicht, wie oft behauptet worden, bloß ein ästhetisches zugrunde.

Dies Missverständnis stammt aus einigen Bemerkungen, die dahin zielen, dass der modernen Kunst und Poesie ein mythologisches Stoffgebiet fehle, und dass dieses daher aus den modernen Anschauungen heraus gebildet werden müsse. Ganz abgesehen davon, dass Kunst und Poesie in der Romantik religiöse Bedeutung besitzen, dass also ihnen dienen so viel

¹⁾ Vergl. Eichendorff a. a. O. S. 128.

²⁾ Es sei ein für allemal darauf hingewiesen, dass wenn hier von einer bestimmten Periode der religiösen Entwicklung gesprochen wird, und verschiedene Persönlichkeiten als ihre Träger angeführt werden, damit nicht immer gesagt ist, dass bei ihnen das gleiche Entwicklungsstadium stets in die objektiv gleiche Zeit fällt. Es kann bei dem einen früher, bei dem anderen später eintreten. Wir rechnen hier nach Epochen im inneren Leben der Menschen, nicht nach Kalenderjahren.

³⁾ Glawe a. a. O. S. 15.

⁴⁾ F. Schlegel, Minor I S. 324.

bedeutet, wie der Religion dienen, sind auch die Bestrebungen nach Bildung einer neuen Mythologie mit denen nach Schaffung einer neuen Religion nicht identisch. Dass Friedrich Schlegel in seiner „Geschichte der alten und neuen Literatur“ aus dem Jahre 1815 seinen Zuhörern in Wien die Bibel als eine Quelle der Poesie und Kunst vorführte, die für unsere Zeit das sein sollte, was Homer für die Antike war¹⁾, hat an und für sich mit einer Erneuerung des religiösen Lebens nichts zu tun. Hier wird nur, nachdem der Versuch, eine neue Mythologie zu künstlerischen Zwecken selbst zu schaffen, gescheitert war, auf eine bereits vorhandene hingewiesen, die nach Auffassung der Romantiker unserem Empfinden näher läge, als die der Antike.

Die Mythologie ist das Gewand der Religion, sie kann aber auch das poetische Gewand einer reinen Naturanschauung sein, die mit dem menschlichen Seelenleben — und ohne dies ist ja Religion undenkbar — nichts zu tun hat. So fasst sie Goerres in dieser Epoche seines Lebens²⁾. Aber wir könnten eine solche Mythologie, wenn sie wirklich geschaffen werden könnte, vollkommen ohne Gemeinschaftsbildung denken, etwa im Gewande der Dichtung, wie es heute Spitteler versucht, der ebensowenig wie die Romantik hier schöpferisch zu sein vermag, sondern sich an alte mythologische Vorstellungen anlehnt.

Eine neue Religion aber verfolgt stets sektenbildende Tendenzen. Dieser leidenschaftliche Wunsch, einer religiösen Sekte anzugehören, war es ja auch, der Werner so inbrünstig nach einer neuen Religion verlangen liess, die zu stiften er nicht den Ehrgeiz besass, nein, der er nur angehören wollte³⁾.

Halten wir also auseinander: Die Romantiker waren in dieser Uebergangsepoche bestrebt, sowohl eine neue Religion wie eine neue Mythologie zu poetischen Zwecken zu schaffen. Beide Bestrebungen haben im Grunde nichts miteinander zu tun, und in beiden kommen sie schliesslich nicht über eine Anlehnung an bereits vorhandene Vorstellungen hinaus.

Für das künstlerische Gebiet konstatierten wir bereits diese mythologische Anleihe bei der Bibel. Wir müssen nun aber feststellen, dass die eigentlich religiösen Vorstellungen, die dazu berufen waren, Bestandteile einer neuen Religion zu werden, doch auch kaum über die des Christentums hinausgingen, nur dass man diese Vorstellungen um diese Zeit auf seine eigene Weise deutete. „Das Christentum ist à l'ordre du jour“, so hatte bereits Dorothea in der Athenäumszeit an Schleiermacher geschrieben⁴⁾.

¹⁾ Goyau, *L'Allemander religieuse* (Paris 1905) 2^I S. 189 f.

²⁾ Galland a. a. O. S. 300 f.

³⁾ An Hitzig 7. Okt. 1803. Schütz a. a. O. S. 41.

⁴⁾ 18. Nov. 1799. Vergl. Dorothea v. Schlegel, Briefwechsel, herausg. von Raich (Mainz 1881) S. 20.

In Wort und Schrift sucht man sich über das Wesen dieser Religion klar zu werden und findet es vor allem in der Idee des Mittelaltums. Christus wird zum Symbol des Mittlers schlechthin, aber eben nur zum Symbol, wie er überhaupt vorwiegend als Symbol aufgefasst wird. Für Z. Werner ist er das Symbol der vergöttlichtsten Menschheit und höchster Meister der Maurerei¹⁾, für Schelling das Endliche in der ewigen Anschauung Gottes²⁾. Ebenso bedeutet für Z. Werner in dieser Periode Maria das Symbol der höchsten Weiblichkeit³⁾; er huldigt jetzt einem „idealisierten Katholizismus“ (den bestehenden „perhorreszierte“ er)⁴⁾, einem Katholizismus, den er ganz von seiner formalen Seite fasst. Dabei ist es auffallend, dass er die bestehende Kirche nicht etwa — wie dies die Aufklärung meist tut — um ihrer Intoleranz willen hasst, sondern dass er diese geradezu in dem Inquisitor seiner „Söhne des Tals“ verherrlicht und sich dessen in einem Briefe an Hitzig rühmt⁵⁾. Er betrachtet den Katholizismus, poetisch angesehen, als das grösste Meisterstück menschlicher Erfindungskraft und ist überzeugt, dass er, auf seine Urform zurückgeführt, für ein Zeitalter, dem der Sinn der schönen Griechheit auf immer verloren gegangen, allen anderen christlichen und den unchristlichen Religionsformen vorzuziehen sei⁶⁾. Und Novalis verherrlicht einen symbolischen Katholizismus (in „Die Christenheit oder Europa“), in dem alles Herrliche und Wissenswerte Platz hat, und der eben deshalb auch intolerant sein darf, nur dass es eben kein Katholizismus im Sinne der Kirche selbst ist. Welche Entwicklung Novalis von hier aus genommen hätte, wissen wir nicht, da der Tod sie abgeschnitten hat.

Der Sinn für das Symbolische, der ja in so ausgesprochener Weise das romantische Seelenleben charakterisiert, drückt vor allem dieser Epoche der religiösen Entwicklung ihren Stempel auf. Es liegt natürlich im Wesen des Symbols, dass es als solches nicht absolut, sondern wandelbar ist, dass es nur ein Absolutes veranschaulicht. Daher in dieser ganzen Epoche

¹⁾ Z. Werner, Dünzer a. a. O. S. 44.

²⁾ Schelling, Vorlesungen über die Methode des akadem. Studiums. Werke (Leipzig 1907) II S. 624.

³⁾ Dünzer a. a. O. S. 15.

⁴⁾ Poppenberg a. a. O. S. 21 f.

⁵⁾ An Hitzig 20. Sept. 1802. Schütz a. a. O. S. 30.

⁶⁾ Schütz a. a. O. I S. 30. Wir übergangen hier die auf die rein künstlerische Bedeutung des Katholizismus hinweisenden Stellen, weil sie eben ins Gebiet der Kunst, und nicht in das der Religion gehören. Es ist schon mehrfach betont worden, dass diejenigen unter den Romantikern, die zunächst hauptsächlich die künstlerische Seite des Katholizismus ins Auge fassten, entweder (wie A. W. Schlegel niemals Katholiken wurden, oder dass später bei ihrer Konversion (wie bei Z. Werner) dieser Gesichtspunkt nicht der maßgebende war,

die Angst vor der Enge des Bekenntnisses. So weist z. B. Goerres nicht zurück, Christ zu sein, aber er will nicht nur Christ sein, obgleich er in seinen Schriften („Deutschland und die Revolution“ und „Europa und die Revolution“) Partei für den Heiligen Stuhl und die Jesuiten nimmt und Rom als das Zentrum und den Anziehungspunkt aller religiösen Ideen Europas preist¹⁾. In einem Briefe an Adam Müller betont er es eigens, dass er, im Gegensatz zu diesem, das Christentum nicht für die, sondern für eine Religion halte, wenn auch freilich für Gipfel, Mitte und Geist aller anderen²⁾. Die christliche Religion ist ihm eine höhere Potenz der indischen und griechisch-römischen, und seine Dogmen werden von ihm noch willkürlich gedeutet³⁾.

Mit dieser symbolischen Auffassung der christlichen Religion muss notwendigerweise eine weitgehende Duldung anderer Bekenntnisse als ebensolcher Symbole Hand in Hand gehen. So lässt Z. Werner in demselben Drama, in dem er die Inquisition verherrlicht, Astralis, die aus dem Osten kommt, inbrünstig zu Horus und Isis beten, da sie stets vergisst, dass „hier zu Land des Tales Meister Christus“ heisst⁴⁾, und er verkündet in gleichem Sinne: „Man kann für den Katholizismus eintreten, ein anderer indische Mythen aufstellen, die in jedem Grundwesen Mann und Weib zugleich und also die Idee der alles belebenden Liebe aufgestellt haben, ein Dritter zünde meinetwegen mit den Parsen ein Feuer an“⁵⁾.

Fragen wir uns, wie sich diese Anschauungen mit seiner Verherrlichung der Inquisition vertragen, so müssen wir feststellen, dass die Intoleranz, die Z. Werner verherrlicht, sich nur auf diejenigen erstreckt, die, wie es sein Templerorden getan, den Menschen das Symbol überhaupt rauben wollen, um sie vor die nackte, abstrakte Wahrheit zu stellen. Diesen soll der Prozess gemacht werden; denn die Menschheit braucht Symbole, und zwar braucht sie an jedem Ort und zu jeder Zeit ein ganz bestimmtes, um in ihm die Wahrheit zu erfassen.

Schon Schleiermachers „Reden“ hatten die Notwendigkeit der positiven Religion in diesem Sinne erkannt und sich entschieden gegen die „natürliche Religion“ der Aufklärung gewandt.

Aber sich an eine bestimmte Religionsform wirklich hingeben mit dem Bewusstsein, dass es nur eine unter vielen ist, bedeutet eigentlich einen inneren Widerspruch, ja, einen bewussten Selbstbetrug. Noch standen die Romantiker über den Dingen, erkennend, dass die Menschheit im Allgemeinen solche Formen brauche. Immer mehr aber kam es ihr zum Bewusstsein, dass sie selbst nicht die Uebermenschen waren, die ihrer entraten konnten. In dem Bestreben, aus eigener Machtvollkommenheit

¹⁾ Goyau a. a. O. S. 363.

²⁾ Goerres, vgl. Galland a. a. O. S. 315.

³⁾ Galland a. a. O. S. 300 f.

⁴⁾ Vergl. Poppenberg a. a. O. S. 32. — ⁵⁾ Ebenda S. 20.

neue Formen zu schaffen, waren sie gescheitert. Nun regt sich, je länger je mehr, das Bedürfnis in ihnen, sich an alte, an eine alte anzuschliessen und in dieser das Göttliche zu ergreifen.

Dass dies Bedürfnis keine ästhetische Quelle hatte, geht deutlich aus der Tatsache hervor, dass sie nicht sofort den Katholizismus ergriffen, sondern dass sie durch ein Stadium hindurchgingen, in dem sie nach der wahren Religion — wo sie sich auch finde — suchten. Immer klarer wird es ihnen, dass diese einen nicht nur symbolischen Wahrheitsgehalt besitzen könne, sondern die Offenbarung der Gottheit an die Menschheit bedeuten müsse.

Clemens Brentano schreibt in diesem Stadium seiner Entwicklung, als er sich noch in Wien in einem Gemisch der verschiedensten Ideen umhertrieb, beeinflusst sowohl von katholischen Schriftstellern wie von solchen der josephinischen Richtung, an Rahel: „Ich bin versichert, dass es jedem Menschen ratsam sei, sich an Gott zu wenden, aber Ihnen ist nicht zu helfen und mir auch nicht, ausser durch Gott und seine geoffenbarte Religion“.

Welches aber ist diese eine, offenbarte Religion? Dies war die Frage, unter deren Zeichen das nächste Entwicklungsstadium der Romantik steht.

Im Grunde konnte ja für die Romantiker nur eine einzige in Betracht kommen, weil sie von Anfang an auf sie abgestimmt waren: die katholische. Graf Keyserling hat an verschiedenen Stellen seines „Reisetagebuch eines Philosophen“ die Behauptung aufgestellt, dass der Unterschied zwischen Katholizismus und Protestantismus nicht nur ein solcher des Bekenntnisses sei, sondern dass es katholische und protestantische Naturen gebe, solche, die dazu neigen, sich einem Objektiven, Göttlichen hinzugeben und sich von ihm befruchten zu lassen, und solche, die nur das als Religion anerkennen, was sie selbst erzeugen. Es ist ganz klar, dass die Romantiker in dem Moment, wo sie am Selbsterzeugten verzweifelten, sich nicht einer Religionsgemeinschaft zuwenden konnten, die sie auch nur auf sich selbst verwies. Das wenigstens war der moderne Protestantismus. Den Romantiker düsterte nach einem Positiven, nach der ganzen Fülle des göttlichen Lebens, und er musste sich daher von einer Gemeinschaft abgestossen fühlen, die er als rein negativ empfand, bei der das einzige Band, das die heterogensten Elemente gleichzeitig umschlang, das Protestieren war. Das orthodoxe Luthertum jedoch mit seinem Glauben an den Buchstaben der Bibel führte in den Augen der Romantiker zur verknöcherten Wissenschaftlichkeit. Religion wurde Philologie. Sie aber fühlten sich dort hingezogen, wo das lebendige Wort lebte, wo das Göttliche ständig als ein Gegenwärtiges wirkte, und man sich nicht mit der Erinnerung an ein vergangenes begnügen musste.

Die Romantiker haben nicht selten recht abfällige Urteile über den Protestantismus gefällt; aber alles, was sie im einzelnen gegen ihn vorzu-

bringen hatten, der Hinweis auf seinen prosaischen, nüchternen Kultus, seine Kunstfeindlichkeit, seine Tendenz, die einheitliche deutsche Kultur zu zerstören, das sind doch — sogar die Angriffe dogmatischer Art nicht ausgenommen — nur Vordergrunddinge. Im Grunde ist es ja mit der Abneigung gegen kulturelle Strömungen nicht anders, als mit der gegen Personen und Rassen. Man hasst nicht, weil man Gründe dafür hat, sondern man sucht durch Gründe nachträglich seinen Hass zu rechtfertigen. Die eigene Wesensart ist nun einmal bestimmend für unsere Liebe und unseren Hass.

Wir treten jetzt in das Entwicklungsstadium der Romantik ein, das in Bezug auf Fr. Schlegel Glawe als dessen zweite Periode bezeichnet. Sehen wir aber in der Zeit seiner völligen Religionsfeindschaft die erste, und in der seiner subjektiven Religiosität, als er sich selbst zum Stifter einer neuen Religion berufen glaubte, bereits die zweite Periode, so haben wir es jetzt mit der dritten Epoche seines religiösen Lebens zu tun. Es ist die Zeit, als er in Paris und Köln die von Windischmann herausgegebenen philosophischen Vorlesungen aus den Jahren 1804-6 hält, die die Hauptquelle für die Erkenntnis seiner religiösen Ansichten in dieser Zeit bilden. Die im Jahre 1803 erschienene Zeitschrift „Europa“ kündigt diese Entwicklung bereits an¹⁾. Was aus anderen, nicht in engerem Sinne religiösen Lebensgebieten offenbar mit dazu beigetragen hat, ihn in die christliche Richtung zu treiben, ist seine Beschäftigung mit der Weisheit der Inder, sowie sein Studium der mittelalterlichen und orientalischen Poesie — es sei denn, dass vielleicht seine immer stärker werdende Neigung zum positiven Christentum ihm die Beschäftigung mit diesen Dingen nahelegte.

Es ist die Zeit des unsicheren Tastens, in die wir hier eintreten. Die alte Zuversicht auf die Selbstherrlichkeit des Menschengestes ist verloren gegangen, aber noch treibt das Schiff steuerlos auf den Wassern, und nur zuweilen dringt ein Lichtschimmer durch den Nebel, ausgehend von dem Leuchtturm, der die Nähe des Hafens verkündet.

Die Vernunft wird jetzt von Fr. Schlegel mit Misstrauen betrachtet, die Philosophie hört auf, und an ihre Stelle tritt als Höchstes der Offenbarungsglauben²⁾. Goerres geht in seiner „Mythengeschichte“ (1810) allenthalben den Spuren einer Offenbarung nach³⁾. Und von Brentano hörten wir bereits, dass auch er die Offenbarung als das einzige Heil preist. Ver zweifelt steigt in ihm die Frage nach dem Sinn des Lebens auf: „Bei allem frage ich: Ach wozu? Alles geht vorüber. Warum habe ich diese

¹⁾ Vergl. Glawe a. a. O. S. 42 f. — Die Werke, die für dies Stadium der religiösen Entwicklung bei Goerres in Betracht kommen, wären etwa: „Die Mythengeschichte der asiatischen Welt“, „Der Fall der Religion und ihre Wiedergeburt“, „Der Rheinische Merkur“.

²⁾ Glawe a. a. O. S. 43 f.

³⁾ Galland a. a. O. S. 303.

Augen, es zu sehen? Warum bewegt es mich? Was will es mich lehren, damit ich einst wo? wem? Rechenschaft davon gebe?¹⁾ Er empfindet ein Ungenügen an allem irdischen Treiben und allem irdischen Glück²⁾. Er fühlt die Notwendigkeit, sich einer Offenbarungsreligion anzuschliessen; weiss aber noch nicht welcher, und neigt sich eine Zeit lang, unter dem Einfluss seiner Verwandten Arnim und Savigny, dem Protestantismus zu³⁾. Hand in Hand damit geht ein ablehnendes Verhalten gegen die Bibel und eine Antipathie gegen Andachtsbücher — mit Ausnahme des Thomas a Kempis⁴⁾. Z. Werner feiert gleichzeitig das Fest Mariä Heimsuchung und den Geburtstag Rousseaus⁵⁾. Und bei Stolberg hören wir aus dieser Epoche seiner Entwicklung von einem starken Bedürfnis nach Autorität und von einem „Glauben des Herzens“, ohne noch von der Wahrheit der katholischen Dogmen überzeugt zu sein⁶⁾.

Allmählich weicht das bloße Bedürfnis nach einer positiven Religion einem positiven Verhalten dem Christentum gegenüber — so bei Goerres seit seiner Uebersiedelung nach Heidelberg⁷⁾.

Als einzelne Pfeiler, die den Ansatz zu einem Brückenbau zum jenseitigen Ufer hinüber ermöglichen, können wir vielleicht die Tatsachen betrachten, dass Goerres bereits in seiner Schrift „Glauben und Wissen“ seinen früheren naturalistisch-pantheistischen Ideen gegenüber, als er die Religion nur für eine Philosophie der Natur gehalten, den Glauben an den persönlichen ausserweltlichen Gott verfiel⁸⁾, dass Stolberg stets ein Feind der liberalen Theologie gewesen⁹⁾ und dass Brentano seinen Gottesglauben niemals prinzipiell von sich geworfen hatte¹⁰⁾, wie er denn überhaupt sein Leben lang im letzten Grunde seines Wesens starke religiöse Bedürfnisse gehabt hat¹¹⁾.

Auch speziell katholische Fäden werden in dieser Zeit des Uebergangs bereits gesponnen. Sie finden sich in Fr. Schlegels philosophischen Vorlesungen (bei Windischmann)¹²⁾, sie finden sich bei Goerres in seiner Bewunderung der Kirche, der er vor allen kirchlichen Gesellschaften den Vorzug gibt¹³⁾, in seiner Anschauung von Rom als dem Zentrum der Religion¹⁴⁾ in seiner Parteiergreifung für die Jesuiten¹⁵⁾, endlich in seiner, in

¹⁾ Wegener Anna Katharina Emmerich und Clemens Brentano (Dülmen i. W. 1900) S. 35.

²⁾ Ebenda S. 30. — ³⁾ Ebenda S. 31.

⁴⁾ Ebenda S. 33. — ⁵⁾ Tagebuch 2. Juli 1909.

⁶⁾ Nielsen a. a. O. I. S. 250.

⁷⁾ Galland a. a. O. S. 303. — ⁸⁾ Ebenda S. 299.

⁹⁾ Goyau a. a. O. I^{II}, S. 176.

¹⁰⁾ Wegener a. a. O. S. 17 f.

¹¹⁾ Grimm-Steig a. a. O. I S. 113, 346. — Wegener a. a. O. S. 6, 7, 17 f., 33.

¹²⁾ Glawe a. a. O. S. 70.

¹³⁾ Galland a. a. O. S. 312.

¹⁴⁾ Goyau a. a. O. 2^I, S. 363. — ¹⁵⁾ Ebenda.

einem Aufsatz des „Rheinischen Merkur“ vertretenen Ueberzeugung, dass die Kirche entweder nur ganz anerkannt werden oder ganz ausgetilgt werden müsse¹⁾. Auch Z. Werner besucht — wie seine Tagebuchnotizen beweisen — schon eine ganze Weile vor seinem Uebertritt katholische Andachten.

Bezeichnend ist für die Epoche, dass man in ihr beginnt, die Religion mit der Politik zu verquicken, eine dem Geiste der Frühromantik diametral entgegengesetzte Tendenz. Schleiermacher hatte in seinen „Reden“ die Trennung der Kirche vom Staate verlangt, und zwar im Interesse der Religion. Goerres stellte einstmals dieselbe Forderung, aber im Interesse des Staates²⁾. Seit seinem Aufenthalt in Heidelberg geht die Entwicklung seiner religiösen und politischen Anschauungen Hand in Hand. Die positive Religion erscheint ihm notwendig zu einer gedeihlichen Entwicklung der menschlichen Gesellschaft. Nur dass er sich hier noch nicht klar darüber ist, ob sie noch bestand oder ob sie in den Stürmen der Zeit zugrunde gegangen war³⁾.

Was war es nun, das nach einer solchen Zeit der inneren Unsicherheit schliesslich doch die verschiedenen Lebensschifflein in den Hafen der Mutterkirche landen liess?

Hier gilt es zunächst, die Romantiker von den gegen sie erhobenen Verdächtigungen zu befreien, die immer noch dahin zielen, ihnen unlautere Motive bei ihrem Glaubenswechsel, oder vielmehr bei ihrer Ergreifung des Glaubens zu unterschieben.

Einer so durchgehenden und charakteristischen Zeiterscheinung gegenüber, wie es die Konversion zur katholischen Kirche gewesen, ist es immer noch die ständige Praxis aller derer, die dieser Entwicklung unsympathisch gegenüberstehen, dass sie es — vielleicht in gutem Glauben — versuchen, den Idealismus, die Charakter- oder Geistesstärke der Romantiker anzuzweifeln oder ihnen ein schöngeistiges Spiel mit Dingen zuzutrauen, deren Ergreifung nur durch heiligsten Ernst gerechtfertigt erscheint.

So vertritt z. B. Ernst Wienecke in einer Münchener Dissertation die Ansicht, dass Fr. Schlegel durch äussere Misserfolge und inneres Schwanken zum Katholizismus getrieben worden sei. Für erstere habe er dort Hoffnungen gefunden, gegen letzteren eine, wenn auch eine Kapitulation (auch Ricarda Huch spricht im ersten Bande ihrer „Romantik“ von einer Kapitulation Fr. Schlegels) bedeutende Sicherheit⁴⁾. Gundelfinger lässt ihn, fett geworden, die Ruhe der Seele durch ein sacrificio dell' intelletto und mit unterirdischem Mönchshass gegen das helle und schöpferische Leben

¹⁾ Galland a. a. O. S. 312.

²⁾ Ebenda S. 293 f. — ³⁾ Ebenda S. 297 f.

⁴⁾ Ernst Wienecke, Patriotismus und Religion in Friedrich Schlegels Gedichten. (Diss. München 1913) S. 12.

erkaufen¹⁾, und Rupp behauptet sogar, dass ihm die Restauration des mittelalterlichen Katholizismus ein literarisches Geschäft gewesen sei²⁾.

Dieselbe Verdächtigung, er sei aus weltlichen Rücksichten katholischer Priester geworden, trifft Z. Werner³⁾, wenn man seinen Religionswechsel nicht gar auf einen fixen Wahn zurückzuführen geneigt ist⁴⁾.

Als zweites Moment, das als maßgebend für den Uebertritt angesehen wird, erscheint das ästhetische. Goyau behauptet hier in Bezug auf Fr. Schlegel, dass ihm der Katholizismus auf seinen ästhetischen Streifzügen begegnet sei⁵⁾, und Rudolph Haym erblickt in Fr. Schlegels „Rede über die Mythologie“ das katholische Vorspiel zu seinem Uebertritt zum Katholizismus⁶⁾.

Gegenüber diesen Angriffen auf der einen und den begeisterten Lobpreisungen auf der anderen Seite, die geneigt sind, nur von einer Wirkung der göttlichen Gnade zu sprechen, soll hier versucht werden, der Romantik aus ihrem eigensten Wesen heraus gerecht zu werden. Die gegen ihn erhobenen Vorwürfe lassen sich, wie wir sahen, auf vier wesentliche Punkte zurückführen:

- 1) Die Gründe zum Uebertritt waren rein äusserlicher Art.
- 2) Sie sind ästhetisch bedingt.
- 3) Sie beruhen auf Charakterschwäche.
- 4) Die Romantiker brachten durch ihren Uebertritt ein sacrificio dell'intelletto, sie entsagten dem Denken und liessen sozusagen ihren Geist umnebeln.

Der erste dieser Vorwürfe ist wohl der billigste. Wir sahen, wie die ganze bisherige Entwickelung der Romantik nach dieser Richtung drängte, wie die späteren Konvertiten bereits längst vor ihrem Uebertritt den Katholizismus bewunderten, sei es nun nach seiner ästhetischen Bedeutung, als grösstes menschliches Meisterwerk, als Zentrum des religiösen Lebens, oder als was noch immer — und nun soll es plötzlich der Wunsch, Karriere zu machen, gewesen sein, der den Entschluss zum Uebertritt gezeitigt habe. Ein Konvertit braucht bloß in dem ihm durch die Konversion erschlossenen neuen Lebenskreise ein Betätigungsfeld zu finden — und es dort zu suchen, ist ja nicht mehr als selbstverständlich — sogleich ist man mit dem Verdacht bei der Hand, dass der Uebertritt um dieser günstigen Stellung willen erfolgt sei. Bei Fr. Schlegel im besonderen spricht gegen diesen Verdacht die Tatsache, dass er sich später die Gunst Metternichs verscherte, weil diesem der Katholizismus nur eine äussere Stütze des

¹⁾ Gundelfinger a. a. O. S. XIII f.

²⁾ Rupp, Das Prinzip der Romantik. 1910. S. 506.

³⁾ Vergl. Eichendorff a. a. O. S. 153.

⁴⁾ Hitzig a. a. O. S. 127, der diese Ansicht Hoffmanns bekämpft.

⁵⁾ Goyau a. a. O. S. 187.

⁶⁾ Vergl. Glawe a. a. O. S. 187.

Staatés bedeutete, während Schlegel die Kirche auch im Widerspruch gegen die staatlichen Interessen verherrlicht wissen wollte¹⁾. Und Z. Werner betont selbst, dass die erste beste seiner bisher gehaltenen Predigten den Blödsinnigsten sogar überzeugen müsse, dass er das, was man Glück bei Hofe nenne, weder machen könne, wolle, noch werde²⁾, und er versichert (und wir haben keine Veranlassung, dieser Versicherung Misstrauen entgegenzubringen), dass es kein irdisches Interesse noch eine ihm vielfach angelegene Nebenabsicht sei, die ihn zum Uebertritt bewogen. „Ich opfere“, so fährt er fort, „freiwillig nicht nur Gesundheit, Heimat und zeitlichen Ruhm und . . . selbst die mir stets teure Achtung meiner Freunde vielleicht, ja, ich bringe ihm (diesem Streben) sogar das schmerzhafteste Opfer, die lebenslängliche freundliche Gewohnheit meines Daseins und Wirkens, mein dichterisches Saitenspiel³⁾.“

Einen grösseren Schein von Berechtigung hat zunächst vielleicht die Annahme, dass ästhetische Gründe bei der Konversion maßgebend gewesen seien. Denn tatsächlich stossen wir auf verschiedene Aeusserungen der Romantiker, die nach dieser Richtung zu weisen scheinen. Da finden wir in der von Haym für sich angeführten Rede über die Mythologie sowie schon früher in dem Aufsatz „Ueber das Studium der griechischen Poesie“ allerdings die Ansicht vertreten, dass unsere Kunst und Poesie einen neuen mythologischen Formenkreis brauche, wie ihn ihrer Weltanschauung entsprechend einst die Antike besessen. Aus dieser Forderung zieht August Wilhelm später in seinem Gemälde-Gespräch den Schluss, dass dieser Formenkreis für uns Moderne der des katholischen Himmels sei. Aber August Wilhelm selbst wurde nicht Katholik; er blieb zeitlebens bei seiner berühmten „prédilection d'artiste“ für den katholischen Glauben. Auch hat es ja mit der Wertschätzung der Religion als Selbstzweck nicht das Geringste zu tun, dass sie auch nebenbei der Kunst zu dienen berufen ist.

Auch Z. Werner neigte im Anfang dazu, im Katholizismus ein für die Kunst und Poesie günstiges Stoffgebiet zu erblicken. Als es ihm dann Ernst wurde mit der katholischen Religion, hat dieser Gesichtspunkt nicht mehr die geringste Rolle bei ihm gespielt. Er spricht sogar davon, dass der ästhetische Pomp der katholischen Kirche, insofern er nur Form sei, ihn oft angewidert habe⁴⁾. Und Brentano bekennt, dass ihm die katholischen Formen, als er sie nicht mehr mitmachte, so fremd und unangenehm geworden waren, „wie die Synagoge“⁵⁾.

¹⁾ Vergl. Walzel, A. W. Schlegel u. F. Schlegel. Kürschner 143. S. LXI.

²⁾ Z. Werner, Vorrede zur Mutter der Makkabäer.

³⁾ Hitzig a. a. O. S. 146.

⁴⁾ Dünzer a. a. O. S. 190 ff.

⁵⁾ Wegener a. a. O. S. 33.

Aus all diesen Bekenntnissen spricht das Zeugnis, dass den Romantikern die katholischen Formen, bloß als Formen, als leere Schalen, nichts bedeuteten. Ein anderes aber ist es, sie, wie dies ja im Wesen jeder hohen Kunst liegt, als Inkarnation eines ihnen entsprechenden Gehaltes anzusehen. Wer den Katholizismus von innen heraus erfasst hat, der wird ihn auch in seinen Formen wiederfinden. Ein protestantischer Choral und eine katholische Messe unterscheiden sich nicht nur als zwei musikalische Gebilde, sondern in ihnen sind die beiden Religionsbekenntnisse, denen sie Sprache verleihen, verkörpert. So aufgefasst, haben die Romantiker die sinnlichen Formen des katholischen Kultus gutgeheissen, weil sie erkannten, dass es die der geist-sinnlichen Doppelnatur des Menschen am meisten entsprechenden waren. Fr. Schlegel sagt darüber: „Wie der Glaube an das Unbegreifliche, eben weil er das, weil es für den Verstand allein nicht zu fassen ist, zu einer bildlichen Darstellung führt, so hatte auch die alte Kirche mehrere äussere Mittel, Zeichen und Gebräuche, nicht nur für wesentlich gehalten, sondern auch sinnbildliche Darstellungen aller Art geduldet, ja befördert, die schönen Künste zur Verherrlichung des Glaubens gebrauchend“¹⁾. Und bei Eichendorff heisst es: „Nimmt aber die Religion — nicht bloß den Verstand, sondern den ganzen Menschen — in Anspruch, so führt sie von selbst zur bildlichen Darstellung, zur symbolischen Andeutung durch Künste und äussere Gebräuche, welche man dann ebenso irrtümlich sinnlich schelten mag, als die bildende Kunst“²⁾.

Wie sehr dies Element dem Protestantismus in den Augen der Romantiker fehlte, zeigt wohl am stärksten einer der wenigen überzeugten Protestanten unter ihnen, zeigt Achim v. Arnim, der davon durchdrungen war, dass der von der Reformation bekämpfte äussere Schmuck des kirchlichen Lebens das Element gewesen, dem das alte Deutschland seine von der Gegenwart so schmerzlich vermisste Kultureinheit verdankt habe³⁾.

Auf den Vorwurf der Charakterschwäche gingen wir bereits zum Beginn dieser Ausführungen ein. Ihn sollten nur diejenigen erheben, die sich bewusst sind, aus eigener Kraft allein dieselbe Höhe seelischer Vollkommenheit zu erreichen, die dem Katholiken, der seine Religion ernst nimmt, diese ermöglicht. Aber sie sollten dann auch wissen, dass sie absolnte Ausnahmemenschen sind und dass ihr Vorwurf nicht die Romantiker allein, sondern den grössten Teil der Menschheit trifft. Nicht jeder Bauer, der sich sträubt, zum Arzte zu gehen, weil er lieber seine eigenen Hausmittel gebrauchen will, ist deshalb auch schon gesund.

Vielleicht der schwerste Vorwurf, der gegen die Romantiker erhoben wurde, war der der Kapitulation. Denn was kann es im Grunde Schlim-

¹⁾ F. Schlegel, Ueber die neuere Geschichte. Werke a. a. O. XI S. 282.

²⁾ Eichendorff, Werke. Kosch u. Sauer, X. S. 182.

³⁾ Vergl. Wagner, Die historischen Motive in Arnims „Kronenwächtern“ 1908 II. S. 14.

meres geben, als die Untreue gegen sich selbst, als ein Preisgeben alles dessen, was man früher hochgehalten, bloß um der Ruhe und Bequemlichkeit willen!

Zunächst einmal: Liegt im Wesen des Katholizismus überhaupt die Nötigung, seine Bekenner zu einem sacrificio dell' intelletto zu veranlassen? Entschieden nicht. Es gibt wohl keine andere Religion, bei der die mystischen Elemente so sehr mit rationalen verquickt wären, wie die katholische. Man mag das gutheissen oder verdammen, jedenfalls erklärt es, dass spekulative Naturen nicht nötig hatten, völlig umzulernen, wollten sie sich zu ihm bekennen. Schon Luther, der „die Hure Vernunft“ hasste, warf dem Katholizismus und dem Papsttum Rationalismus vor. Heute nimmt der Protestantismus die Vernunft für sich allein in Anspruch und schiebt dem Katholizismus Verdummung der Massen in die Schuhe. Aber das ist ein jedes Inhalts barer Protestantismus, der nur noch das formale Prinzip — das Protestieren — als sein Wesen erkennt. Ursprünglich war das Verhältnis ein geradezu umgekehrtes. Liegt es doch auch im Wesen der Sache, dass eine vorwiegend dogmatische Religion, wie es der Katholizismus ist, notwendig viele rationale Elemente in sich bergen muss. Denn die Dogmen — mögen sie in ihrer Begreiflichkeit immerhin über den menschlichen Verstand hinausragen — sind in ihrer Eigenschaft als Dogmen doch wesentlich Gebilde des Verstandes. Wer je ein apologetisches Werk der katholischen Kirche in Händen gehabt, sei es nun Thomas von Aquino, der noch heute von der Kirche als ihr eigenster Philosoph betrachtet wird, oder eine der vielen modernen Apologetiken, die den Kampf mit der modernen Wissenschaft aufnehmen, der wird von der scharfsinnigen Syllogistik überrascht sein, mit der für jede Behauptung der Beweis zu erbringen versucht wird. Angefangen von den Gottesbeweisen und den Beweisen für die Gottheit Christi, bis zu den Erörterungen über das Wesen und die Möglichkeit des Wunders, und dann im speziellen das In-analogiesetzen der Wandlung im Altarssakrament mit den uns geläufigen Verwandlungen einer Substanz in eine andere im Gebiete der Chemie, sowie der Vergleich der Geburt Christi aus der Jungfrau mit der ersten Befruchtung der jungfräulichen Materie durch den göttlichen Geist — es bleibt hier schlechterdings nichts übrig, was an und für sich nicht denkbar und als Möglichkeit vom Verstande durchschaut werden könnte. Schon das Operieren mit dem der Eucharistie zugrunde liegenden Substanzbegriff, der von jeher ein wesentliches Problem der Philosophie gebildet hat, oder die auf der Idealität von Raum und Zeit begründbare Zeitlosigkeit des Messopfers sind ja durchaus spekulativer Natur.

Natürlich weiss von alledem der Durchschnittskatholik nichts, aber jeder, der das Bedürfnis danach fühlt, findet hier reiche Nahrung für den spekulativen Teil seines Wesens.

Fragen wir uns nun, wie es möglich ist, dass eine Kirche, die die spekulativen Kräfte im Menschen nicht nur nicht unterdrückt, sondern im Gegenteil erweckt und anregt, gleichzeitig die strengste Unterwerfung unter ihre Autorität verlangt, so ist die Antwort: In derselben Weise, wie Kants „Kritik der reinen Vernunft“ die menschlichen Verstandeskkräfte aufs schärfste in Anspruch nimmt, um schliesslich vermittelt dieser Kräfte zu beweisen, dass der menschliche Verstand keiner übersinnlichen Erkenntnis fähig sei. Nur dass Kant bei diesem negativen Resultat stehen bleibt, während die katholische Kirche auf dieser, von der kritischen Philosophie allgemein anerkannten Wahrheit die Lehre von einer ihr zuteil gewordenen Offenbarung aufbaut, die dem Menschen solche Wahrheit enthüllt, die er durch seinen begrenzten Menschenverstand allein (sie geht dabei lange nicht so weit wie Kant) nicht zu erfassen vermag. Die katholische Kirche wendet allen erdenklichen Scharfsinn auf, um den Menschen bis zu dieser Erkenntnis zu führen. Ist sie einmal gewonnen, dann verlangt sie ganz folgerichtig Unterwerfung. Ein Konvertit des 19. Jahrhunderts, der auf dem Wege des Denkens ein Sohn der Kirche wurde, hat den Ausspruch getan, „dass jedes folgerichtige religiöse Denken entweder zum Unglauben oder zum Katholizismus führen müsse“¹⁾.

Die Romantiker führte es bis vor die Pforten der Kirche. „Der Begriff der Kirche“, heisst es bei Fr. Schlegel, „als eines Organs des Wortes Gottes, eines Bedürfnisses, das sich auf den höchsten aller Zwecke bezieht, und zunächst anschliesst an den sichtbar gewordenen Sohn, und unter seinem Schutz und Einfluss steht, ist ein rein philosophischer Begriff. Wir finden ihn zuerst in der christlichen Kirche realisiert, wenn auch noch nicht sogleich völlig entwickelt, doch so, dass die christliche Idee mit der philosophischen ganz übereinstimmt“²⁾. Und für Baader ist die Kirche zugleich eine göttliche Institution der Entwicklung, Förderung und Vollendung des Erkenntnisprozesses im menschlichen Geschlechte³⁾, wie dem Romantiker überhaupt Glaube und Offenbarung in erster Linie Erkenntnisfaktoren bedeuten.

Novalis hatte in seinen „Lehrlingen zu Sais“ einst das Wort ausgesprochen: „Wenn kein Sterblicher den Schleier hebt, so müssen wir Unsterbliche werden“. Damals glaubte er noch, dass es in der Macht des Menschen läge, sich selbst zu dieser Vergöttlichung zu erheben, da ihm dies als die einzige Möglichkeit erschien, der von Kant geforderten Resignation zu entgehen. Nachdem die Romantik dies Ziel als ein unmögliches erkannt hatte, blieb ihr, die auf das Letzte und Höchste weder verzichten konnte noch wollte, nichts anderes übrig, als sich durch die katho-

¹⁾ Baumstark, Unsere Wege zur kath. Kirche (Freiburg i. B. 1870) S. 31.

²⁾ Windischmann a. a. O. II. S. 236.

³⁾ Baader, Werke, a. a. O. II, S. 79.

lische Kirche so weit vergöttlichen zu lassen, um dereinst das Antlitz Gottes zu schauen.

Man mag zu diesen Dingen stehen, wie immer, jedenfalls wird man zugeben müssen, dass Menschen, die so dachten, ihren Intellekt nicht getötet haben. Selbst Hettner, der scharfe Gegner der Romantik, wagt das nicht zu behaupten und spricht davon, dass die Romantiker einem scholastischen, spekulativen Katholizismus gehuldigt hätten¹⁾, und M^{me} de Stael bemerkt von ihnen: „Les Allemands du nord, lors mêmes ils se soumettent aux dogmes les plus positifs, savent toujours leur donner l’empreinte de leur philosophie“.

Fragen wir uns nun, welche Momente im einzelnen die Romantiker nach dieser Richtung trieben, so sind es einmal solche negativer Art, d. h. ein Ablehnen des Protestantismus, in dem sie das negative Element schlechthin verurteilten. Das trifft besonders den Protestantismus der damaligen Zeit, den schon Stolberg in Deismus und Atheismus einstürzen sah²⁾. Aber selbst am positiven Luthertum vermissen sie die Elemente, nach denen ihre Naturen Verlangen trugen, die Beichte, die Symbole, die Sakramente, die Autorität.

Allerdings spielt bei den Momenten, die sie zur katholischen Kirche führen, das Verlangen nach einer unfehlbaren Autorität, das z. B. bei Lamennais’ Uebertritt maßgebend war³⁾, eine verhältnismässig geringe Rolle. Wir hören es von Stolberg⁴⁾. Bei Fr. Schlegel ist wohl der Gedanke maßgebend gewesen, dass die katholische Religion eben im Gegensatz zur protestantischen die positive Religion ist. Da die Gottheit für ihn neben der Einheit den Inbegriff der höchsten Fülle bedeutet, so konnte ihm eine Religion nichts geben, deren wesentlicher Inhalt damals in Kritik bestand.

Bei Z. Werner und Clemens Brentano liegt der Schwerpunkt auf moralischem Gebiet. Es ist seltsam, wie gerade Werner, der in seiner Frühzeit, ganz im Sinne Schleiermachers, Religion und Moral scharf voneinander trennte, jetzt wesentlich durch ethische Erwägungen der Kirche zugeführt wird. Seltsam und doch verständlich. Die Romantiker hatten einst, in der Zeit ihres stolzen Selbstbewusstseins, das individuelle Gewissen gegenüber allen Ansprüchen der gesellschaftlichen Moral vertreten, aber sie waren an seiner Zuverlässigkeit irre geworden. Die Kirche bedeutet ihnen nun eine Institution, die einmal mit völliger Sicherheit den Strauchelnden über das belehrt, was gut und böse ist, und zwar ohne dass ihre Ansprüche etwas dem menschlichen Gewissen gegenüber Fremdes bedeuten⁵⁾, eine

¹⁾ Hettner, Die romantische Schule, a. a. O. S. 174.

²⁾ Rosenthal a. a. O. I. S. 30, 32.

³⁾ Lamennais, Oeuvres inédites II p. 279, bei Nielsen a. a. O. S. 134, 277.

⁴⁾ Nielsen a. a. O. S. 251 f.

⁵⁾ Dies betont Mausbach, Die katholische Moral (Köln 1902) S. 73, gegenüber den Anschuldigungen, die in dem göttlichen Gebot etwas Aeusser-

institution, die ferner alle sittlichen Kräfte im Menschen aufs Höchste anspannt, indem sie ihm die durch das Purgatorium hindurch erst völlig zu erreichende Vollkommenheit seiner Seele als letztes Ziel vor Augen stellt, eine Institution, deren wesentliche Aufgabe es ist, „den Menschen zur tätigen Mitwirkung an der wahren Weltvollendung und der Errichtung des Reiches Gottes aufzufordern und zu stärken, und ihn so zu seiner höchsten Bestimmung zu führen“¹⁾, eine Institution endlich, die auch den Ausnahmefällen gerecht wird, nicht in dem Sinne zwar, dass sie ihnen mehr gestattet, sondern darin, dass sie mehr von ihnen verlangt, als vom Durchschnittsmenschen, und zu allem eine Institution, die mit der menschlichen Schwachheit rechnet und die durch die Beichte dem Reuigen die Möglichkeit bietet, sich zu entlasten und sein Leben wieder von vorne zu beginnen.

Z. Werner war so weit gekommen, dass ihm sein ganzes bisheriges Leben als ein verprasstes erschien. Als er nach Rom kam, gesteht er selbst, noch manchen anderen Wunsch gehegt zu haben. „Als ihm aber auf Roms heiligen Zinnen das Gorgohaupt seines verprassten Lebens erschienen, schmachtete er nur nach Vergebung und Belebung aus einem Lebensquell“²⁾. Dazu kam der bereits früher erwähnte Einfluss von Goethes „Wahlverwandtschaften“, die das Sünderbewusstsein auf das stärkste in ihm erregten.

Auch bei Cl. Brentano hatten die leidenschaftlichen Wirren seines Lebens ein ebenso leidenschaftliches Bedürfnis nach einem absoluten Wertmaßstab gezeitigt, und als er im Drange, sein Gewissen zu entlasten, Rat und Hilfe bei der geliebten Frau suchte, wies ihn Luise Hensel, damals selbst noch Protestantin, an die in seiner eigenen Kirche vorhandene Möglichkeit einer vollständigeren und wirksameren Beichte, als sie selbst sie ihm gewähren könne. Und er folgte ihrer Weisung.

Aber vielleicht lagen die bewussten Motive zum Uebertritt bei den meisten Romantikern doch mehr oder weniger an der Peripherie ihres Wesens. Vielleicht ist es noch wichtiger, dem nachzuspüren, was bei ihnen im Unterbewusstsein schlummerte, und von dem wir uns besser Rechenschaft zu geben vermögen, als sie selbst.

Wie ist das möglich? Dadurch, dass wir es unternehmen, den in der romantischen Seele von jeher vorhandenen tiefsten Tendenzen nachzugehen und zu untersuchen, ob diese nicht bereits die formale Vorbedingung waren, an die später ihre Neigung zum Katholizismus ankrystallisierte.

liches sehen wollen, während allein die autonome Moral die des Menschen würdige sei. Er hebt hervor, dass der göttliche Wille dem menschlichen Gewissen gegenüber nichts Aeusserliches bedeute, sondern nur die besten Triebe des menschlichen Herzens sanktioniere.

¹⁾ F. Schlegel, Windischmann II. S. 235 f.

²⁾ Dünz er a. a. O. S. 231.

Es handelt sich darum, die in dem Marmorblock verborgenen Adern zu entdecken, die zur Meißelung der Statue den Weg wiesen.

Schon von der Fürstin Gallizin hören wir, dass sie die Freundschaft mehr schätzte als die Liebe, weil diese in der Welt nicht ewig sei¹⁾. Der Sinn für das Ewige und das Verlangen danach war also schon früh in ihr wach, nur dass sie es zunächst in menschlichen Verhältnissen suchte. Dasselbe wissen wir von Cl. Brentano und von Z. Werner. Beide verlangten von allen menschlichen Beziehungen etwas Sakrales und mussten immer wieder neue Enttäuschungen erleben, weil das Wesen alles Irdischen die Vergänglichkeit ist.

Ein weiteres Moment im Katholizismus, zu dem wir die Neigung bereits in der Frühromantik vorgebildet finden, ist das kontemplative Element, dem sowohl das katholische Gebet wie die Heiligsprechung des klösterlichen Lebens Nahrung gibt. Die Neigung zu dieser beschaulichen Seite des menschlichen Wesens begegnet uns ganz allgemein in dem Kampfe der Romantik gegen die Nützlichkeitsmoral der Aufklärung sowie in der von Fr. Schlegel in der „Lucinde“ verherrlichten „göttlichen Faulheit“. Wenn er dort in der ihm eigentümlichen paradoxen Weise das kühne Wort aussprach, dass es von jeher das Recht auf Faulheit gewesen, das vornehme von geringen Seelen unterschieden habe, so ist damit im Grunde nichts anderes gesagt, als mit dem Schiller-Wort:

„Adel ist auch in der sittlichen Welt, gemeine Naturen

Zahlen mit dem, was sie tun, edle mit dem, was sie sind.“

Einer den Menschen immer mehr nur nach seiner Leistung beurteilenden Zeit erscheint das klösterliche Ideal als Atavismus. Die Romantik musste sich in Opposition gegen ihre Zeit zu ihm hingezogen fühlen, denn hier fand sie die Bewertung der menschlichen Seele um ihrer selbst, nicht um des Nutzens willen, und hier trat ihr jene schrankenlose Hingabe an das Göttliche entgegen, nach der es sie stets verlangt hatte. Es ist dies ein Ideal, das der Orient viel eher zu verwirklichen berufen ist, als das Europäertum. Daher konnte auch Fr. Schlegel sagen: „Im Orient müssen wir das höchste Romantische suchen.“

Und nun der Gedanke des Universums, der die gesamte Frühromantik beherrscht, ist nicht auch er der Ausdruck für ein Verlangen, das, wenn es einmal sich zu dem Bedürfnis nach Anschluss an eine kirchliche Gemeinschaft verdichtete, nur in der jedem Sektenwesen abholden Universalkirche seine volle Befriedigung finden konnte? Zwar Schleiermacher, der Schöpfer dieses Gedankens, hat den Schritt selbst nicht getan, und es soll auch nicht behauptet werden, dass der Universumgedanke mit Notwendigkeit in die Universalkirche führen musste, aber entschieden war für den Eintritt in diese Kirche bereits in der Hingabe an das Universum die seelische Disposition gegeben.

¹⁾ Nielsen a. a. O. I. 227.

Und neben der unbestimmten Hingabe an die Welt als Ganzes hatte sich auch schon früh der Trieb nach Zusammenschluss in einer Gemeinschaft geregt. Die Bildung der romantischen Schule selbst war ein Zeugnis dafür, ihr starkes Bedürfnis nach gemeinsamem Philosophieren und Dichten erwies ihre Mitglieder als Menschen, denen ihr eigenes Selbst erst im Zusammenhang mit Gleichgesinnten zum vollen Bewusstsein kam.

Auch bei Z. Werner findet sich dieser Trieb sehr früh, zunächst in dem Verlangen nach Mitgliedschaft in einer religiösen Sekte (denn bedeutet von seiten der Kirche die Sekte Absonderung, so bedeutet sie von seiten des Individuums Zusammenschluss) und in seiner Beziehung zum Freimaurerorden. Menschliche Verbände aber sind meist Zweckverbände, die einem solchen Bedürfnis nicht entgegenkommen. Ein der religiösen Gemeinschaft Analoges finden wir in Staat und Nation, nach der sakral-konservativen Auffassung, der auch die Romantik huldigte, aber auch diese lassen sich weder an Umfang noch an Tiefe mit der kirchlichen Gemeinschaft vergleichen, die sowohl die Jahrtausende umspannt, wie sie ein Band um Lebende und Tote schlingt und eine Gemeinschaft der Seelen begründet, in der ausschliesslich seelische Werte gelten, in der die eine Seele für die andere einsteht und wo alle sich eins fühlen in Schuld und Verdienst.

Konnte der Romantiker in seiner Jugend, als noch ein unbestimmtes Sehnen nach dem Göttlichen sein Herz erfüllte, von einer engeren Gemeinschaft mit diesem träumen, als sie ihm hier verwirklicht entgegentrat?

Von einer Inkarnation des Göttlichen im Menschen und in der Kunst hatte er stets geträumt. Einen Mittler hatte er gesucht, der ihm das Göttliche unter einer ihm vertrauten Gestalt nahe brachte. „Zum Mittler kann ich auch den Staub erheben“, hatte Z. Werner verkündet. Aber der Staub liess sich nicht zum Mittler erheben; bei Z. Werner selbst ganz gewiss nicht. Er zog ihn je länger je mehr hernieder. So ging die Romantik vom menschlichen Mittler nach freier Wahl zu dem göttlichen, Mensch gewordenen über und zu der von ihm gestifteten Kirche, die nun wiederum die Mittlerrolle zwischen dem unsichtbar gewordenen Gottessohn und den Seinen übernahm, indem sie selbst die letzte Inkarnation des Göttlichen bedeutet, den „mystischen Leib“ Christi, an dem jeder Gläubige ein Glied ist.

In der Vermenschlichung des Göttlichen hatte die Romantik das Wesen des Christentums erblickt. Aber im Katholizismus handelt es sich nicht bloß um seine Vermenschlichung, sondern auch um seine Verweiblichung. Oder vielmehr wird auch das weibliche Element durch den Marienkult zu einer gewissen metaphysischen Bedeutung erhoben. Und wiederum fand die Romantik einen Anknüpfungspunkt an die Ideale ihrer Jugend. War doch schon die Athenäumszeit voll von dem hohen Lied auf die Bedeutung des Weibes, nicht nur als eines Geschlechtswesens, sondern als eines dem Manne gerade durch seine Andersartigkeit gleichwertigen Bestandteils des Menschlichen.

Schon damals hatte sich bei den Romantikern eine warme Sympathie für die Erscheinung Mariä gezeigt. Es sei nur an die innigen Marienlieder des Novalis erinnert, die zwar ursprünglich als Einlagen für den „Opferdingen“ anderen in den Mund gelegt werden sollten, die aber sicherlich niemals solchen Klang gehabt hätten, ohne dass eine nicht nur ästhetische Seite im Innern des Dichters hier mitgeklingen hätte. Man erinnere sich an die Verse A. W. Schlegels an die Jungfrau Maria beim Tode seiner Tochter Auguste, an die zarten dichterischen Beschreibungen alter Marienbilder aus Wackenreders „Herzergiessungen“, endlich an die Rolle, die die Jungfrau Maria bei Z. Werner als Symbol der reinsten Menschheit und höchsten Weiblichkeit spielte, und man wird es begreiflich finden, mit welcher Inbrunst die Romantik die hohe Verehrung, die sie der Natur des Weibes entgegenbrachte, ins Absolute erhoben sehen musste, ein Weib, gewürdigt, vom heiligen Geiste befruchtet zu werden und ausersehen als Gottesgebäerin.

Als eine weitere Vorstufe zu der späteren Hinneigung Fr. Schlegels zur katholischen Kirche könnte seine anfängliche Begeisterung für die Antike betrachtet werden. Ist doch trotz aller Betonung des scharfen Gegensatzes zwischen antik-hellenischer und nazarenischer Weltanschauung immer wieder hervorgehoben worden, dass die katholische Kirche das Erbe der Antike angetreten habe (auch bei Novalis heisst es: Uebergang der heidnischen Religion in die katholische¹⁾), sei es nun, dass man sich der Kirche von dieser Seite her mit Sympathie näherte, sei es, dass man darin einen Abfall von dem strengen Monotheismus des Judentums erblickte, der allein vielleicht wirklich als „Nazarenertum“ den diametralen Gegensatz zum Hellenismus bildet.

Die Vermenschlichung, Verbildlichung und Vervielfältigung des Göttlichen, die das Judentum so streng ablehnt, sein stufenweises Hineinragen in die Welt, wie es Dionysios Areopagita von Plotin übernimmt, die in die Religion hineingetragene ideale Erotik (Gott nicht bloß als Herr und Vater, sondern auch als Bräutigam), das alles sind Elemente, die der heidnischen Religiosität entschieden näher stehen, als der alttestamentlichen.

Zwar griff die Romantik vorwiegend die romantischen Elemente der Antike heraus, die bereits einen Uebergang zur Auffassung des Christentums bildeten. Aber auch abgesehen von diesen Elementen der platonischen und nachplatonischen Zeit, besitzt die alte Welt in ihrer Tendenz, das Sinnliche zu vergöttlichen, ein Moment, das es stark der Kirche annähert, die das Göttliche versinnlicht.

Andererseits kommt aber dem katholischen Christentum die griechische Antike dadurch entgegen, dass sie durchaus nicht so „sinnenfreudig“ ist, wie ihr Ruf besagt. Kann doch wohl kaum bei einem andern Volke we-

¹⁾ Novalis Schriften a. a. O. III. S. 272.

niger von einer Gleichsetzung des physischen und geistigen Lebens gesprochen werden. Abstrakter, geistiger ist keine Philosophie als die der Griechen, und selten finden wir das Streben, den Leib von den Schranken der Sinnlichkeit zu befreien, so stark wie bei Sokrates, Plato und seinen Nachfolgern.

In so gewaltigen Erscheinungen mit Nietzsche eine Dekadenz des griechischen Geisteslebens zu erblicken, ist nicht wohl angängig, zumal wir schon im vorsokratischen Zeitalter Erscheinungen finden, deren „Sinnenfreudigkeit“ von recht problematischer Art ist. Man denke nur an die Eleaten mit ihrer Leugnung der ganzen Sinnenwelt schlechthin, an die aszetischen Prinzipien eines Pythagoras, ja bereits an die ersten Naturphilosophen mit ihrer Tendenz, die ganze reiche Fülle sinnlichen Lebens auf ein einziges Element zurückzuführen, und neben diesem alles übrige für Sinnentzug zu erklären.

Seltsam scheint es nun zunächst, dass dies Volk, das in seinem Schoße die abstraktesten, der Welt als dem Inbegriff reichen Lebens abgewandtesten Denker erzeugte, auf der anderen Seite in seiner Kunst den Idealtypus des schönen Menschen erschuf, dass es also in der Kunst das wieder einführte, was es in der Philosophie zu verbannen gesucht. Und doch — vergleichen wir die griechische Kunst mit einer beliebigen modernen, so springt es sofort in die Augen, wie nahe im Grunde griechisches Fühlen mit griechischem Denken verwandt ist; denn auch hier begegnen wir nicht der Fülle reichen Sinnenlebens, sondern der Abstraktion „Mensch“, einer Erscheinung, wie sie die „Wirklichkeit“ nie, oder nur in ihren seltensten Exemplaren bot, den Menschen als platonische Idee. Der Grieche kennt wohl die schöne Leiblichkeit, aber sein Leib ist ein verklärter, ein Leib, an dem die Materie aufgehoben erscheint und die Form das Allbeherrschende ist. Form aber ist nach Aristoteles gleichbedeutend mit Geist. Der griechische Leib ist also gleichsam ein Astralleib. Er wird in eine höhere Sphäre erhoben, in der die Schwere des Materiellen abgestreift erscheint, d. h. er wird vergöttlicht.

Und nun fragt es sich, ob wirklich ein Bruch mit allen bisherigen Idealen nötig war, um von hier aus zu der katholischen Auffassung zu gelangen, die ebenfalls den irdischen Leib verklärt, wenn auch erst in einem kommenden Leben, nachdem er durch die Pforten des Grabes hindurchgegangen. Verurteilte die katholische Kirche den Leib schlechthin, so würde sie nicht die Auferstehung des Fleisches lehren, es würde — und dies ist das Wesentliche — die Gottheit sich für sie nicht mit dem Menschenleibe umkleiden, damit der Menschenleib göttlicher Verklärung fähig werde. Wurde ja doch auch von den Romantikern selbst auf diese Momente hingewiesen.

Was Fr. Schlegel in seiner Jugend unter anderem so stark zur Antike hingezogen hatte, und was auch August Wilhelm stets in seinen Kunst-

anschauungen betonte, war das Moment der Objektivität¹⁾. Dann folgte eine Epoche subjektiver Willkür, die objektive Religion wurde als ein Vorurteil bezeichnet, bis der Kreis in seinen Anfang zurückkehrte und der begeisterte Schüler der Griechen im Katholizismus die objektivste Religion ergriff, die die Welt je gesehen hat, bereichert durch jene Innerlichkeit, die dem antiken Ideal fremd war. Thomas von Aquino und Franz von Assisi — zwischen diesen beiden Polen liegt all das, was auch romantisches Denken und Fühlen bezeichnet. Der Katholizismus bildet gleichsam die Synthese der beiden romantischen Wesensäußerungen, dem Ideal der objektiven, absoluten Wahrheit und dem reichen subjektiven Empfindungsleben. Wie in ihm alle menschlichen Charaktertypen ihren Platz finden, so umfasst er auch die beiden Extreme romantischer Geistesart, Mystik und Rationalismus.

In seiner Jugend hatte es bereits Fr. Schlegel als ein „katholisches“ Ideal bezeichnet, „allen alles zu sein“. Er ahnte es damals noch nicht, dass sich ihm dies Ideal dereinst in der katholischen Kirche verwirklichen sollte. Aber noch war dies Ideal nicht erreicht. Wir haben gesehen, wie das spekulative Denken die Romantiker bis zu dem Punkte geführt hat, wo die ihren innersten Bedürfnissen entsprechenden Inhalte des katholischen Systems ihnen als Denkmöglichkeiten erschienen. Aber weder die Uebereinstimmung mit unseren Neigungen noch die Tatsache, dass eine Vorstellung dem logischen Denken nicht widerspricht, gibt an sich schon eine Gewähr für ihre Verwirklichung. Die spekulative Erfassung der einzelnen christlichen Dogmen schliesst noch nicht den Glauben an ihre absolute Wahrheit in sich, ebensowenig wie ein sympathisches Verhalten zu Glaube und Offenbarung an sich identisch ist mit der Ueberzeugung, dass diese tatsächlich aus höherer Quelle stammt und dass sie gerade an dieser Stelle der Menschheit zuteil wurde. Jede Spekulation vermag immer nur bis an die Schwelle des Möglichen und Denkbaren, niemals zur Realität selbst zu führen. Ihr Inhalt könnte noch immer bloß ein Gebilde des menschlichen Geistes sein, und dieser Verdacht liegt vielleicht um so näher, gerade je mehr er menschlichen Bedürfnissen entgegenkommt.

Es bleibt der Romantik noch der letzte und schwerste Schritt zu tun übrig: die Ueberzeugung zu gewinnen, dass es sich im Katholizismus nicht, wie im Griechentum oder in anderen heidnischen Religionen um Schaffung einer der eigenen Geistesart entsprechenden Mythologie handelt, sondern dass hier die eine, zum mindesten die höchste und abschliessende Offenbarung der Gottheit an die Menschheit gegeben war.

Lange Jahre des Zweifels und Suchens verstrichen, ehe die Romantik an dieser Stelle angelangt war. Fr. Schlegel allerdings, der stets eine

¹⁾ Vergl. seine Abhandlung „Ueber das Studium der griech. Poesie“. Minor I.

seltene Fähigkeit besass, die spekulativen Gedankengebilde seines eigenen Hirns ohne weiteres für objektive Wahrheit zu nehmen¹⁾, scheinen seine Studien ziemlich lückenlos allmählich in die Kirche hineingeführt zu haben. Von anderen aber werden uns schwere Kämpfe und Zweifel überliefert, Z. Werner zweifelte noch kurz nach seinem Uebertritt²⁾.

Seltsam ist es, dass die Einwände der Bibelkritik gegen den Offenbarungscharakter der Evangelien, die im 19. Jahrhundert eine so grosse Rolle spielen sollten und die in ihren Anfängen ja auch schon der Lessing-Epoche bekannt waren, von den Romantikern scheinbar nicht beachtet worden sind. Die Hauptbedenken gegen einzelne Lehren der Kirche finden wir wesentlich bei denen, die aus dem protestantischen Lager kamen. So bei Stolberg Bedenken gegen die Heiligenverehrung und den Ablass³⁾ sowie gegen den biblischen Schöpfungsbericht⁴⁾. Auch Luise Hensels Zweifel bewegen sich offenbar in ähnlicher Richtung, während die Skrupel der einstigen „Heiden“ sich offenbar mehr auf das Ganze der katholischen Offenbarung bezogen haben.

Die ehemaligen Freidenker suchten Begründungen für die Wahrheit des Christentums als Ganzes, das sie, sobald sie es sich überhaupt zu eigen machten, gleich in seiner katholischen Form ergreifen.

Fr. Schlegel geht nicht äusseren Argumenten nach, sondern denen, die im Wesen des Christentums selbst liegen⁵⁾. Goerres erblickt den Beweis für die Göttlichkeit der Kirche in ihrem Widerstand gegen die Unterdrückungen, „denen jede andere als göttliche Institution notwendig zum Opfer hätte fallen müssen“⁶⁾.

Aber Beweise überzeugen schliesslich nur den Verstand. Es gibt ein Letztes im Menschen, das für den Beweis unzugänglich ist. Simmel spricht

¹⁾ Man vergegenwärtige sich seine pantheistischen Spekulationen über die Entstehung von Raum und Zeit aus dem Wesen der Sehnsucht heraus (Windischmann a. a. O. II. S. 136 ff.), über die Freiheit der Erde, deren Gedanken die Menschen, deren Träume die Tiere seien, vom Monde als der Wohnung des Todes und der Verdammten, vom Teufel, der im Tierreich produktiv, im Mineralreich aber erstarrend wirkt. (In Z. Werners Tagebuch vom 26. Oktober 1808, der von einem in dieser Richtung mit F. Schlegel stattgefundenen Gespräch berichtet.)

²⁾ Dünzer a. a. O. S. 193.

³⁾ Nielsen a. a. O. I. S. 261.

⁴⁾ Erwähnt von F. Schlegel in Z. Werners Tagebuch vom 26. Oktober 1808. Schlegel erblickt, ebenso wie Stolberg, im kopernikanischen System eine Gefahr für das Christentum, meint aber, dass, da dieses nun einmal nicht mehr zu entkräften sei, man das Christentum aus tieferen Gründen beweisen müsse. In ähnlicher Weise wies es später Hegel zurück, die Zweifel an den Wundern zum Ausgangspunkt der Zweifel am Christentum zu nehmen, das man aus seinem inneren Wesen heraus zu beweisen habe.

⁵⁾ Vergl. vor. Anm.

⁶⁾ Galland a. a. O. I. S. 312.

einmal davon, dass man immer nur ein Vorletztes, nie ein Letztes beweisen könne, da beweisen so viel heisse, als ein Vorletztes auf ein Letztes zurückführen.

Von Stolberg hören wir, dass er, nachdem er sieben Jahre lang gesucht hatte und nachdem seine Frau schon ganz überzeugt war, noch voller Zweifel, die für ihn unüberwindlich schienen, zur Fürstin Gallizin reist, und dass hier plötzlich an einem Tage, an dem er sich abgeneigter als je fühlte, die innere Erleuchtung und Sicherheit über ihn kommt. Er selbst führt diese plötzliche Bekehrung darauf zurück, dass die Kinder bei ihrer ersten Kommunion für ihn gebetet hatten¹⁾. Chateaubriand wurde schliesslich durch die Tränen seiner sterbenden Mutter bekehrt²⁾. Andere — die Thomas-Naturen der Romantik — mussten ihre Finger in die Wundmale legen, was im buchstäblichen Sinne Cl. Brentano bei der stigmatisierten Nonne in Dülmen tat. Z. Werner wird schliesslich — kurz nach seinem, auf Grund geistlicher Uebungen erfolgten Uebertritt, von seinen letzten Zweifeln durch ein Wunder befreit. Er wohnt der Flüssigwerdung des Blutes des heiligen Januarius in Neapel bei, und obgleich er selbst nicht ganz sicher ist, ob hier nicht Betrug im Spiele gewesen, so betrachtet er den Vorgang doch als ein Wunder für sich, da es sich genau in dem Augenblicke ereignete, als er Gott um ein Zeichen angefleht hatte³⁾. Und auch bei Fr. Schlegel war schliesslich das Allerletzte, das den Ausschlag zu dem definitiven Schritt des Uebertritts gab, ein irrationales — der Einfluss seiner Frau⁴⁾.

Und jetzt erschallt ein Jubelhymnus zum Preise der Kirche und der in ihr gewonnenen Seligkeit. „Jetzt erkenne ich, was die Kirche ist“, so tönt es aus Cl. Brentanos Mund, „dass sie unendlich mehr ist, als eine Vereinigung von gleichgesinnten Menschen. Ja, sie ist der Leib Jesu Christi, der als ihr Haupt wesentlich mit ihr verbunden ist und ununterbrochen mit ihr verkehrt. Jetzt erkenne ich, welch unermesslichen Schatz von Gnaden und Gütern die Kirche von Gott besitzt, ein Schatz, der nur von ihr und in ihr empfangen werden kann“⁵⁾.

„Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“ — dies war das lebenslängliche Leitmotiv der Romantik gewesen. In diesem Sinne hatte sie auch einst die Kirche aufgefasst und ihre religiösen Inhalte zu Symbolen erhoben. Jetzt erkennt sie, dass die Kirche kein Vergängliches ist, sondern die unmittelbare Erscheinung des Ewigen selbst, und deshalb vermag sie in ihr auch kein bloßes Symbol mehr zu sehen.

¹⁾ Rosenthal a. a. O. I. S. 32.

²⁾ Nielsen a. a. O. S. 94.

³⁾ Tagebuch vom 4. Mai 1810.

⁴⁾ Vergl. Elsa Wolff, Eine Konvertitin aus den Kreisen der Romantiker, Neue Rundschau, Nov. 1909. 11. Heft S. 1567 ff.

⁵⁾ Wegener a. a. O. S. 59.

Und der Glaube ist nun nicht mehr eine unbestimmte Gefühlswallung, oder nur innere Gewissheit, sondern „eine übernatürliche Gabe Gottes, oder vielmehr eine von Gott eingegossene Tugend, wodurch man alles fest und ungezweifelt für wahr hält, was Gott geoffenbart hat und was die katholische Kirche, durch welche Er sich offenbart, zu glauben vorstellt, es sei geschrieben oder nicht“.

Und damit hört die Romantik im Grunde auf, romantisch zu sein. Das Ahnungsvolle, Sehnsüchtige, Symbolisierende, alle Grenzen Uebersteigende und Vernichtende, das wir als ihr Wesen erkannten, findet nun eine Grenze. Was die Romantiker vor ihrer Bekehrung vom Katholizismus sagten, war romantischer Katholizismus. Mit dem Moment, wo sie ihn wörtlich nahmen, hört er auf, ihr persönliches Eigentum zu sein.

Doch vielleicht lag auch dies Ende schon im Anfang beschlossen. Wie der Deutsche von jeher den Süden als Gegenpol seines Wesens suchte, so ist es vielleicht auch romantisch, schliesslich die angestammte Art zu durchbrechen. Ihre Entwicklung führte die Romantik von der Formlosigkeit zur geschlossenen Form. Aber eines muss bei diesem Entwicklungsgange betont werden: Nur an die Form vermochte die Romantik sich schliesslich hinzugeben, die, wie die katholische, die Unendlichkeit umspannt. Und damit waren sie dann doch wieder ihrer ursprünglichen Art treu geblieben.

Die Romantik hatte, bräutliche Gefühle im Herzen, den Bund mit der Kirche geschlossen. Aber es ist nicht mehr unsere Art, Lebensläufe mit der Hochzeit abzuschliessen. Wir verlangen zu wissen, welche Früchte die Ehe gezeitigt und ob sich in ihr das erfüllt habe, was der junge Mensch im Wonnerausch von ihr geträumt hat. Es bleibt uns daher noch, einen kurzen Blick auf die Zeit zu werfen, die der Bekehrung der Romantiker folgte.

Im ganzen könnte man wohl sagen, dass die *vita contemplativa* bei ihnen in die *vita activa* übergeht. Wir hören zwar noch davon, dass Z. Werner nach seiner Bekehrung sich theologischen Studien hingegeben habe ¹⁾, von Fr. Schlegel, dass er zunächst seinen Glauben für die Kunst fruchtbar zu machen suchte ²⁾, aber sehr bald wird ihm die soziale Wirksamkeit zur Hauptsache. Er unterstützt die deutsche Kirche gegen den Gallikanismus ³⁾. Brentano begründet katholische Zeitschriften ⁴⁾, regte einen Verein für Herstellung guter christlicher Bilder an ⁵⁾ und war mit tätig bei der Berufung von Goerres nach München ⁶⁾. Goerres selbst wird ein ge-

¹⁾ Schütz a. a. O. S. 80.

²⁾ Goyau, 2^I. S. 190.

³⁾ Ebenda.

⁴⁾ Wegener, a. a. O. S. 108.

⁵⁾ Ebenda S. 109. — ⁶⁾ Ebenda S. 108 f.

fürchteter Anwalt für die Kirche¹⁾, und Z. Werner hält auf dem Wiener Kongress fanatische Reden vor allem Volke. Er, der einst missbilligend von „krassem Katholizismus“ gesprochen und ihm einen veredelten entgegengesetzten wollte²⁾, wird jetzt selbst „krasser Katholik“, obgleich er nicht ganz frei ist von einer gewissen Toleranz gegen Suchende, die einen ähnlichen Weg zurücklegen wie er selbst³⁾.

Wenn wir von einem Abfall der Romantik von sich selbst sprechen wollen, so dürften wir es vielleicht am ehesten da tun, wo sie den katholischen Glauben in einer ihrer ursprünglich beschaulichen Wesensart fremden Weise ergriffen. Aber wir sollten auch hier nicht vorschnell mit unserem Urteil sein. Können wir sagen, dass Goethe sich selbst untreu wurde, als er den zweiten Teil des Faust schrieb? Wer war der echte Goethe, der junge oder der alte?

Die Romantik ist, wollen wir sie anders als eine einheitliche Person erfassen, einen ähnlichen Weg gewandert wie er, vom beschaulichen zum tätigen Leben, von unbestimmter Ahnung zu festumgrenzter Gestaltung. Und wie der Faust ausklingt in einen Hymnus auf die göttliche Gnade, die sich dem zugesellt, der immer strebend sich bemüht, so suchen nun andererseits diejenigen, die sich von der göttlichen Gnade ergriffen fühlen, diese fruchtbar zu machen in sichtbaren Werken für die Menschheit. Es genügte ihnen nicht mehr, in seligem Schauen allein zu schwelgen, ihr überströmendes Herz ergoss sich in die Welt, ihr Gefühl setzte sich um in Willensimpulse.

¹⁾ Galland a. a. O. S. 43 f.

²⁾ Dünzer a. a. O. S. 43 f.

³⁾ Schütz a. a. O. S. 199 f.