

# Die Romantik als totale Bewegung

Von Hubert Becher S. J.

Die Romantik gilt noch heute trotz einer unübersehbaren Fülle von Einzel-  
forschungen und Gesamtdarstellungen<sup>1</sup> als eine dunkle und schwer erfassbare  
Zeit innerhalb der Entwicklung des deutschen Geistes.

Schon das Wort „romantisch“ hat seinen schillernden Charakter noch nicht  
verloren. Ungleich schwieriger ist noch die Frage nach dem Wesen der Ro-  
mantik, wenn man sie rein geschichtlich faßt als die Geistesart der sich so  
nennenden Dichter, Literaten, Künstler und Philosophen vom letzten Jahr-  
zehnt des 18. Jahrhunderts bis etwa 1830. Das Leben und Lebendige, das  
Äußerst-Subjektive und Bindungslos-Individualistische, die Sehnsucht, die  
Fähigkeit zu Andacht und Ehrfurcht, das Genie zur Empfängnis des Großen,  
der Drang zum Unendlichen, das Weltfremde und Träumerische, das Musi-  
kalisch-Unmittelbare, das Ewig-Jugendliche, das Bejahen alles Organischen,  
Gewachsenen, alles Gemeinschaftlichen in Natur und Volk werden als Kern  
der romantischen Zeit und ihres Geistes angegeben. Gegensätzliche und sich  
widersprechende Bestrebungen werden von Romantikern aufgenommen und  
gepflegt, weil sie alles Werthafte in den Bereich ihrer Betrachtung ziehen.  
Aus diesem Grund hat man sie auch eine totale Bewegung genannt (4, 4).

- <sup>1</sup> Von der reichen Literatur werden im folgenden einige meist neuere Werke  
angeführt. Die erste Zahl der Verweisungen im Text bedeutet die betreffende  
Nummer des Buches, die zweite Band und Seite. 1. R. Bach, *Tragik und Größe der  
deutschen Romantik*, München 1938. — 2. H. Urs v. Balthasar, *Apokalyptik der  
deutschen Seele. I: Der deutsche Idealismus*, Salzburg 1937. — 3. D. Baumgardt,  
Franz von Baader und die philosophische Romantik, Halle 1927. — 4. R. Benz,  
*Die deutsche Romantik. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Leipzig 1940. —  
5. R. Benz, *Goethe und die romantische Kunst*, München 1940. — 6. K. Berger,  
*Menschenbild und Heldenmythos in der Dichtung des deutschen Idealismus*,  
Berlin 1940. — 7. W. Bietak, *Das Lebensgefühl des Biedermeier*, Wien 1931. —  
8. Fr. Braig, *Die Philosophie Friedrich von Schlegels: Der katholische Gedanke*  
9 (1936) 177—184. — 9. Fr. Braig, *Friedrich von Schlegel. Seine Entwicklung und  
sein Weg zur Erkenntnis und Begründung des Glaubens: Der katholische Ge-  
danke* 10 (1937) 47—58. — 10. J. R. Geiselman, *Lebendiger Glaube aus geheiligter  
Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der  
katholischen Tübinger Schule*, Mainz 1942. — 11. R. Haller, *Die Romantik in der  
Zeit der Umkehr. Die Anfänge der jüngeren Romantik 1800—1808*, Bonn 1941. —  
12. N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus. I. Teil. Fichte,  
Schelling und die Romantik*, Berlin 1923. — 13. R. Haym, *Die Romantische Schule*,  
4. Aufl., Berlin 1920. — 14. P. Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*,  
Halle 1941. — 15. Alex v. Klugen, *Die Absage an die Romantik in der Zeit nach  
dem Weltkrieg. Zur Geschichte des deutschen Menschen*, Berlin 1938. —  
16. H. Knittermeyer, *Schelling und die romantische Schule*, München 1929. —  
17. H. A. Korff, *Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der  
klassisch-romantischen Literaturgeschichte. I. Sturm und Drang. II. Klassik.*  
III. *Romantik: Frühromantik*, Leipzig 1923, 1930, 1940. — 18. I. v. Minnigerode,  
*Die Christusanschauung des Novalis*, Berlin 1941. — 19. G. Müller, *Geschichte  
der deutschen Seele. Vom Faustbuch bis Goethes Faust*, Freiburg 1939. — 20. Fr.  
Schultz, *Klassik und Romantik der Deutschen. I. Grundlagen der klassisch-  
romantischen Literatur. II. Wesen und Form der klassisch-romantischen Li-  
teratur*, Stuttgart 1935, 1940. — 21. O. Walzel, *Deutsche Romantik. I. Welt- und  
Kunstanschauung. II. Die Dichtung*. 5. Aufl., Leipzig 1923, 1926.

oder sie, zum Unterschied von der Aufklärung, als Aufschließung gekennzeichnet, die sich allem und alles sich öffnet (20, II 365).

So mühevoll ist die Begriffsbestimmung der Romantik, daß man sogar gesagt hat, je mehr man sich mit ihr beschäftige, je tiefer man in sie eindringe, um so verworrener werde die Summe der Eindrücke und um so mehr verwische sich ihr Bild (20, II 342). Und wirklich wird jeder durch diese Stufe des Chaotischen hindurch müssen, der sich an die Romantik und ihre Träger wagt.

Es ist darum nicht zu verwundern, daß die Romantik die verschiedensten Bewertungen erfahren hat. Vielen gilt sie als das Krankhafte, während die Klassik das Gesunde sei. Das Weiblich-Aufnehmende und Genießende wird von den Tatern (15, 108 u. a.; 17, III 353), der „ewige Werther“ (15, 42 f.) von den Liebhabern des Seins getadelt. Der Subjektivismus der Romantik scheint überstiegen und ungesund, ihr Wesen im Grund nicht aus dem Volk und ins Volk wirkend (15, 138). Dieser eigentlich unvolkstümlichste, un-nationalste, weil reflektierteste Geist überwindet nie den inneren Bruch seiner modern-subjektivistischen Seele und schreit darum sein Verlangen nach Objektivität, sei es in klassisch-antikem Gewand, sei es in mittelalterlich-katholischem, so inbrünstig verzweiflungsvoll aus, weil ihm jedes lebendige Verhältnis zu festgestalteten, gewachsenen Gemeinschaftsformen fehlt (15, 88 Anm. 153). Dann wieder findet man, daß die Romantiker den einzelnen Menschen in der Geborgenheit der ideellen und vitalen Ganzheiten sich verlieren lassen (15, 7). Das Männliche, Römische, Klassische, Dorische, Nordische, Arische, Solare wird dem Weiblichen, Chthonischen, Vorderasiatischen, Eleusinischen, Dionysischen, Christlichen, Barocken, Gotischen, Romantischen entgegengestellt (15, 152 154). Der große Unterschied von Denken und Handeln, der Stärke der Einsicht, der großen Pläne, des weiten Wünschens und Wollens der Romantik und die Kraft der Verwirklichung und der Tat, selbst auf ihrem eigensten Gebiet, der Kunst, und bei der Bewältigung der von ihnen selbst eröffneten kosmischen Zusammenhänge, erregt Anstoß (11, 127; 15, 102; 17, III 71). Ihr leichtsinniges Antupfen der philosophischen Fragen, ihre spielerische Geistigkeit, wie sie „mit der Leuchte der Analogie“ und fast rein assoziativ vorangehen, statt ernst logisch Gedanken zu fügen, nur gewisse Höhepunkte berühren und ihr System obendrein fast nur in Fragmenten darlegen oder durch Ironie wieder aufheben, stößt die „ernsten Denker“ ab (15, 138; 13, 139 329; 17, III 504 f.). So wesentlich scheint dieser Zug zu sein, daß man den Charakter des Romantischen denen abspricht, die wie die Brüder Grimm und Savigny sich durch wissenschaftliche Abgerundetheit von der aphoristischen Ausdrucksform und ahnungsreichen Anregung der andern abheben. Die Romantiker tun sich sogar auf ihre vielseitige, von andern charakterlos genannte Art zugute, da sie deutsch, wertvoller als die Einseitigkeit anderer Nationen und Vorbote der Allgemeingültigkeit sei (20, II 362). Hinzu kommt die Beobachtung, daß eine Reihe der Romantiker in ihrem persönlichen Wesen etwas so Unausgeglichenes und Schwankendes haben oder zu haben scheinen, so viele Wandlungen durchmachen und auch durch ihre sittliche Lebensführung ihr Werk belasten. Andere wieder sterben so früh, daß man ihr noch unausgereiftes Lebenswerk mehr als eine vorläufige

und unfertige Welt betrachtet, mag sie auch noch so sehr schon gewirkt haben. Wackenröder starb mit 25, Novalis und Solger mit 29, Runge mit 33, Kleist mit 34 Jahren. Schließlich ist die religiöse Entwicklung vieler der führenden Romantiker ein Stein des Anstoßes. Daß sie überhaupt die Religion in den Mittelpunkt rückten, daß sie insbesondere sich der katholischen Kirche näherten und zu ihr übertraten, erregte Verwunderung und Ablehnung. Man hielt es für ein Zufluchtsuchen von sittlich oder denkerisch haltlosen, ausgebrannten oder verwirrten Geistern, deren Wesen, wie z. B. des Zacharias Werner, tief ins Pathologische hereinreichte (I, 35 f.). Fr. Schlegel sank nach dem Urteil St. Georges am Kreuz nieder, weil es über seine Kraft ging, den Weg in die Eishöhlen des Denkens fortzusetzen wie Nietzsche und weil es ihm an Lebensfülle fehlte, seinen gefräßigen Geist dauernd zu ernähren (I, 42 f.). Einzig Eichendorff ist wegen des ererbten und immer ernst bewahrten Glaubens nicht verdächtigt worden. Zwar hat sich das Urteil z. B. über Fr. Schlegel im allgemeinen wesentlich gemildert, man anerkennt seine Fähigkeiten und die Ehrlichkeit seiner Konversion (z. B. 20, II 30 ff.), aber er gilt nach ihr doch als Unfreier, und sein späteres Lebenswerk wird eigentlich nicht mehr aufgenommen.

Die Erkenntnis des romantischen geistigen Ringens wird wohl am meisten durch die Tatsache erschwert, daß die Forscher durchweg auf dem Boden einer humanistischen Weltanschauung, ähnlich der Goethes, stehen, die das Autonome des Menschengeistes in seiner Prägung in Einzelpersönlichkeit und Volk als die höchste Leitidee kennt und die organische Dynamik des Lebens in sich selbst stehen läßt. Mag darum ihr Forschen noch so kenntnisreich, entsagungsvoll, tiefgründig und weitspannend sein, so scheint ihnen doch jener fruchtbare Ansatzpunkt zu entgehen, von dem aus ein Weg zum ganzen Verständnis der Romantik gefunden werden kann. Selbstverständlich war dieser den Romantikern selbst anfangs kaum bewußt. Sie selbst wurden mehr von dem Schwergewicht der Gegenstände gedrängt, als daß sie — trotz aller Hymnen auf das Schöpferische — diese selbst erobert hätten. Aber im Verlauf ihres Wirkens wurde doch diese innere Anschauung klar.

Hemmend für die gerechte Wertung der Romantik wirkt sich auch der Umstand aus, daß ihr Geist in vielen, Größeren und Geringeren, in reinerer und gemischter Form lebt. Innerhalb der romantischen Zeit verlagert sich der Schwerpunkt vom anfänglichen Verkünder- und Denkertum zur schaffenden Kunst selber. Es ist ein großer Nachteil der Klassik gegenüber, die ihrem eigenen geordneten Gesetz gemäß in wenigen Größen ihre Gipfelhöhe erreicht.

Allein trotz all der seelischen Belastung, die Werk und Wesen der Romantiker dem Forscher auferlegen, oder vielleicht gerade deswegen, zieht es immer wieder in seinen Bann und kann seine Größe nicht verkannt werden. Neben der Untersuchung von Einzelfragen, der Aufhellung des Entwicklungsganges der einzelnen Träger der Bewegung neigt heute die Wissenschaft dazu, die Romantik nicht für sich allein zu betrachten. Sie gilt als der letzte Abschnitt der die Aufklärung überwindenden Epoche der deutschen Geistesentwicklung. Die 60 Jahre von 1770 bis 1830 gelten als eine Einheit, die als der durch ein sanftes Joch verbundene Doppelgipfel der deutschen Geistes-

geschichte angesehen wird (20, II 108). Schon Gervinus und Hettner hatten die Romantik in innere Verbindung mit ihrer Vergangenheit gebracht und zeigten die Folgerichtigkeit der Entwicklung, obwohl die Kampf Stimmung der meisten Romantiker dazu einlud, scharfe Trennungslinien zu ziehen. Durch die Namengebung „Zeit des Idealismus“, „deutsche Bewegung“, „Goethezeit“ wird jetzt die einheitliche Entwicklung herausgestellt und erscheint die Romantik als Erbin und Weiterführerin, nicht als eigentlich Neues. Wer vom Idealismus spricht, stellt den philosophischen Gedankengehalt in den Vordergrund (2, 16). Ein wachsendes Eindringen in den inneren Raum der lebendigen Seele hat hier statt. Höchste intellektuelle und vital-emotionale Kräfte spannen sich zugleich an (2, 123 139). Natur- und Vernunftidealismus schaffen die großen Systeme, an denen die Romantiker aktiven und passiven Anteil haben. In ihnen handelt es sich darum, daß der Mensch, dem die christliche Welt versunken und entfremdet ist, sich aus dem Innern heraus die Wirklichkeit des Absoluten erobert (1, 10). Der Weg führt vom genialischen Sturm und Drang zum ethischen und ästhetischen und von dort zum metaphysischen Idealismus.

Der Ausdruck „Goethezeit“ benennt nach dem hochragenden Gipfel der einen Persönlichkeit, deren Leben den ganzen in Frage kommenden Zeitraum ausfüllt. Sein Menschenbild gilt dabei bewußt oder unbewußt als Vorbild, als Verkörperung des deutschen Wesens, dessen einzelne Züge man steigern kann, aber um den Preis der Störung des Ganzen (19, 348; 20, I 85; 20, II 119 ff.; 17, I III 3). Als Teil, und zwar als Erhöhung der deutschen Bewegung wird die Romantik im Licht des Bewußtwerdens des völkischen Sinnes gesehen. Die fremde Aufklärung wird überwunden, die politische Freiheit gewonnen, Volksgeist und Volkstum werden entdeckt und alle Gebiete des Menschlichen von diesem Gedanken beeinflusst (20, I 3; II 29 f.). Den Nachweis der Entwicklung einer einheitlichen Zeitspanne erleichtert die Feststellung, daß zu verschiedener Zeit neue landschaftliche und rassische Kräfte einwirkten, die die Verschiebungen erklären. Auch der Generationsgedanke, den zum erstenmal der Sturm und Drang begriff (20, I 31), wird deswegen eingeführt. Durch ihn wird die menschliche Werkgemeinschaft hervorgehoben, deren persönliche und sachliche Begrenztheit doch Raum läßt für den übergenerationsmäßigen Schöpfungswillen des objektiven Geistes (17, III 5 f.). Er hat insofern etwas Mißliches, als man für die Romantik (1793—1830) mindestens zwei, wenn nicht drei Generationen ansetzen müßte. Man wandelt darum den Gedanken ab und spricht von neuen Altersgruppen, die in die Bewegung eintreten (19, 301 f.).

Diese Weise der Betrachtung hat den großen Vorteil gebracht, daß man nachforschte, ob und in welcher Form fruchtbare Gedanken, die in der Romantik bestimmt auftraten, schon früher keimhaft vorhanden waren. Weiterentwicklung, Schichten und Stufen, Wellenbewegungen, Verlagerungen der Schwerpunkte, Diastolen und Systolen wurden festgestellt (16, 301; 20, I 1 ff.; II 304; 17, I 2). Indessen dient diese Betrachtungsweise doch mehr dazu, die breite Fülle und den Reichtum der romantischen Geisteswelt zum Bewußtsein zu bringen, die zweifellos ganz auf der Vergangenheit aufbaute. Dagegen verschleiert sich der Blick, der die eigentliche Mitte der Romantiker

erkennen will, die doch so bestimmt und anspruchsvoll sich der Vergangenheit entgegensetzten. Man wird z. B. kaum einen Gedanken in der Romantik finden, der nicht von Herder vorgedacht wäre (20, I 191 ff.). Seine Auffassung von Entwicklung, Volk, Geschichte, Mittelalter, Poesie usw. ist bei ihm so ausgeprägt, daß die Romantiker kaum etwas hinzufügen konnten. Aber diese greifen kaum auf ihn zurück, als wenn sie ihn überhaupt nicht künnten. Die Meinung, daß durch Goethe, Schiller und Herder, wenn sie sich innerlich gefunden hätten, die Leistung der Romantik vorweggenommen worden wäre, ist sicher abwegig (20, II 327). Jean Paul wurde von den Romantikern gern und viel gelesen, aber ihr Gefühlsüberschwang und ihr Subjektivismus beruft sich nicht auf diesen Gefühlstitanen (19, 357), sondern wird als eine ganz eigene Sache empfunden (4, 122). Das Gedanken- und Empfindungsgut, das die Romantiker vorfinden und sich aneignen, scheint somit nur Material zu sein, das, selbst wenn wörtlich und einfachhin übernommen, eine neue Seele empfängt.

Wir sind der Meinung, daß die Romantik aus innerem Drang und in bewußtem Wollen es unternahm, alles dem Menschen zugängliche Gedankengut mit der ganzen Fülle naturhafter und geschichtlicher Wirklichkeit zu umfassen, zu ordnen und zu einen. Dabei stieß sie, die Begrenzung des Menschlichen wahrnehmend und voll anerkennend, auf die Ergänzungsmöglichkeit und -notwendigkeit durch die geschichtliche Tatsache der Offenbarung und sah sich vor die *katholische Kirche* gestellt, an der sie sich zu entscheiden hatte. In dieser Entscheidung trennten sich die Romantiker. Die einen hatten den Mut, in der Unterordnung unter die Gesamtwirklichkeit von Wissen und Glauben eine Erhöhung des Menschlichen zu sehen. Die andern verharren im Schwebezustand des Strebens des Reinmenschlichen oder versuchten ein System natürlicher Welt- und Gotteslehre<sup>2</sup>. Daß die Wucht der folgerichtigen Romantik in der von der Aufklärung her belasteten katholischen Wirklichkeit verebte und nur wie ein Samenkorn für einen langen Entwicklungsweg neuen katholischen Selbstbewußtseins fruchtbar wurde, stellt den dritten und letzten, im Grund noch fort-dauernden Abschnitt der geistigen Entwicklung dar, der mit der Romantik anhebt. Der erste Abschnitt, der Versuch und die Leistung der Gesamteroberung der Welt, soll in dieser Überschau zunächst dargelegt werden. In diesem Sinn sei von der Romantik als totaler Bewegung gesprochen.

In die Richtung dieser unserer Auffassung zielt auch J. R. Geiselman, wenn er feststellt, daß der Unterschied zwischen Klassik und Romantik nicht darin bestehe, daß ein organisches Weltbild dort nicht, hier wohl vorhanden war; in diesem Weltbild stimmten beide Bewegungen sogar überein. Aber in der Romantik wurde das Organisch-Endliche auf seinen objektiven Grund zurück-

<sup>2</sup> Vgl. A. Hartmann, Der Spätidealismus in seinen Anfängen: Schol 19 (1944) 37—56.

geführt (10, 21). Ähnliches spürt Korff, wenn er, freilich herabwertend, den dialektischen Umschlag des — an seine Grenzen stoßenden — Subjektivismus in Objektivismus als das Grundthema der ganzen romantischen Bewegung bezeichnet. Die menschliche Unmöglichkeit des einen fordere notwendig „die Bekehrung“ zum andern. Das souveräne Ich fühle sich als Marionette höherer Gewalten, der freie Geist flüchte sich in den Glauben um jeden Preis (17, III 57).

Als Leitfaden zur Ordnung aller Bestrebungen der Romantik diene das Wort Fr. Schlegels, die größten Tendenzen des Zeitalters seien die Französische Revolution, Fichtes Wissenschaftslehre und Goethes Meister. Die erste Tendenz meint die *Strömungen des politischen und sozialen Lebens*. Sie darf erweitert werden um die Tatsache der Entdeckung des *fortlebenden Mittelalters* durch Wackenroder und Tieck 1793 in Erlangen, Nürnberg und Bamberg (1). Mit der Wissenschaftslehre Fichtes werden die *Gedankensysteme der Zeit* berührt (2). Goethes Meister zielt auf die *humanistische Welt- und Lebensauffassung*, die die Gebildeten zu beherrschen begann (3).

1. Der Aufenthalt der beiden Berliner Wackenroder und Tieck im süddeutschen Raum trug seine Frucht in den Herzensergießungen eines *kunstliebenden Klosterbruders* (1796). So wurde das persönliche Erlebnis zum Besitz der Mitlebenden. Abgesehen davon, daß sich hier ein Zusammentreffen des deutschen Nordens und Südens vollzog, sich überdies das Neue an einem religiösen Gegenstand entzündete, das an eine Wiederherstellung der zerrissenen Glaubenseinheit und der von ihr betroffenen Volksteile denken ließ, ist hier vor allem wichtig, daß von Wackenroder Kunst erlebt wurde, die lebendig im Volk stand. Sie brachte ihm die innere Überzeugung, daß die „Andacht zur Kunst“ die wichtigste Voraussetzung für das geistige Schöpfertum sei. Das eigentümliche Miteinander von erlebendem Ich und erlebtem Gegenstand steht am Anfang der Romantik. Es ist weder Objektivismus noch Subjektivismus. Die Grundlage ist die Wirklichkeit, sei es die steingewordene Kunst des Mittelalters in Nürnberg, sei es die im gläubigen Volk gelebte Kunst in Bamberg und im katholischen Frankenland. Aber der Romantiker, wenn wir ihn schon so nennen wollen, bleibt nicht bei diesem Gegenstand. Die Bedingungen des inneren Erlebenkönnens festzustellen ist ihm das Wichtigste. Wackenroder sieht das gläubig ergriffene Volk als den lebendigen Hüter wahrer und hoher Kunst. So wird nur derjenige schöpferischer Künstler sein, den die gläubige Ergriffenheit, die Andacht zu seiner Kunst und seinem Stoff beseelt. Hier quillt jene subjektive Aufgeschlossenheit, die Bereitschaft, die kontemplative Stille, die Sehnsucht, das Verlangen nach Harmonie, nach einem Innenleben, das die volle Sicherheit eines Naturprozesses in sich hat. Der so gestimmte Geist wird den wahren

Sinn des Objektes erfassen, den in ihm liegenden göttlichen Glanz. Kunst und Natur offenbaren ihre Symbolik, erscheinen als Hieroglyphen, heilige Zeichen. Daß weichliche Träumerei und ein nicht zur Gestalt führendes Verschweben die Folge einer solchen Geisteshaltung sein können, ist nicht zu verkennen. Manche sahen in dieser Gefahr einen Vorzug. Schon Justinus Kerner fand es furchtbar, sich Novalis als Amtshauptmann zu denken, und konnte sich nicht vorstellen, wie Novalis selbst als Kennzeichen der Romantik „die Einheit von Poesie, Geist, Dienst ins öffentliche Leben“ ansah. Das Verströmen ist nicht selten der Preis, mit dem die Romantik ihre höhere Weltanschauung bezahlt, durch die sie romantisiert. „Indem sie in die Ferne rückt“, zeigen sich die Dinge in ihrem Zusammenhang, verraten ihren symbolischen Gehalt und werden Subjekt und Objekt eine neue Einheit. Hier vor allem liegt der Unterschied zu Jean Paul, der bei seinem inneren Ich stehen bleibt.

In Novalis, Brentano, Eichendorff, den Malern Runge und Friedrich usw. entsteht der Wackenrodersche Klosterbruder neu. Novalis u. a. vertiefen seine Anschauung durch die persönliche Erfahrung von Schmerz und Leid. Das Todeserlebnis bringt die tiefste Erschütterung. In den Romanen wie H. v. Ofterdingen bildet dieser Geist die Menschen und erleuchtet sie über das Wesen der Welt (17, III 600 f.). In den geistlichen Liedern des Novalis erreicht er die vollendete Höhe der Kindlichkeit und Einfalt, die dem Geheimnis am meisten angemessen ist. Märchen und Volkslied strömen diese Gesinnung aus, und die Musiker und Maler, zuweilen darob des Mystizismus verdächtig (4, 368 f.), leben aus ihr. Das Wunderbare ist ihr eigentliches Reich; der Dichter findet es überall und bringt es in seiner Kunst zum Bewußtsein (17, III 284 ff.). Er führt es auch auf seinen Ursprung zurück, das Unendliche, die eine, ewige Liebe. Darin zeigt sich die Poesie der Philosophie verwandt und wird Religion.

Nur scheinbar spricht der Dichter sein persönliches Erleben aus. In Wirklichkeit lebt er aus dem Leben seines Volkes (und der Wurzel dieses Lebens, der Religion). Wie dieser Volksgeist Wackenroder erweckte, erfüllte er später die ganze Heidelberger Romantik. Dieser Einwurzelung der Romantik in die lebendige Wirklichkeit des Volkes entspricht auch die Tatsache, daß romantisches Erleben fast ausschließlich aus Gruppen kommt und zu *Gruppenbildungen* führt. Die romantischen Sammelpunkte Jena, Dresden, Berlin, Heidelberg, Wien, Landshut, München, Frankfurt, Rom usw. fördern die Einzelnen, treiben die Ideen voran, führen zur Werkgemeinschaft im engeren Sinn (4, 421). Die Brüder Schlegel, Grimm, Boisserée, Riepenhausen, Veit, Olivier, Schlosser, Fries, die Geschwister Tieck, Brentano, Kleist, die Freunde Wackenroder - Tieck, Novalis - Fr. Schlegel, Arnim - Brentano,

Kleist - A. Müller, Fr. Schlegel - Schleiermacher, Novalis - Tieck, Tieck-Runge, Arnim-Grimm, Bettina-Günderode, Pforr-Overbeck, Cornelius-Zeller, Boisserée-Bertram, Ruhl-Fohr, Schnorr-Olivier bezeugen, wie bei aller Subjektivität die Gemeinschaft Wurzel und Ziel der Romantik ist. Sie fühlen sich im Gegensatz zur aufgeklärten Welt ringsum, die nur mehr die Vernunft und kein Geheimnis kennt. Darin unterscheiden sie sich von Hölderlin<sup>3</sup>, der in der Einsamkeit des Ich entdeckt, daß die Welt entgöttert ist und der Dichter, der Seher, berufen ist, der Kündler neuer Götter, der Heimat wie der Menschheit, zu sein.

In dem Wackenroder-Tieckschen Erlebnis ist zugleich der Fall gegeben, wie echtes Gefühl und Anempfindung miteinander gehen können, wie Anempfindung sogar stärker und schärfer das Charakteristische heraushebt und den eigentlich wirksamen Ausdruck findet, freilich auch durch die Steigerung eine leise Schärfe, eine unechte Färbung bringt. Tieck war und blieb auf dem Grund seiner Seele eigentlich ein verstandesscharfer *Aufklärer*, der dank seiner leichtbeweglichen Seele und seiner schweifenden Phantasie auch die kleinsten Regungen des Geistes spürte und keine Grenzen des Wunderbaren kannte. Er schuf in dem Buch seines Freundes durch die stärkeren Akzente dem Neuen eigentlich erst Aufmerksamkeit. Ähnlich wie er haben A. W. Schlegel und Schleiermacher das Wichtigste für die Entwicklung des romantischen Geistes getan, obwohl sie selbst nie ganz von ihm erfüllt waren. Gerade dieser Umstand hat der romantischen Bewegung ihren schillernden Charakter gegeben, indem das Gemachte zu eng mit dem Schöpferischen, das Phantasierte zu eng mit dem Geschauten verbunden waren.

Die *Französische Revolution* verbindet den Romantiker ebenfalls mit der Weltwirklichkeit und dem geschichtlichen Leben: Zu den persönlichen Eindrücken gesellen sich die öffentlichen Ereignisse, die die Atmosphäre der Zeit und die Persönlichkeiten formen. Das Politische dringt übermächtig ein. Aber während das fränkische Idyll das Ruhigwachsende, Unvergängliche von Volkstum und Volksgeist vor Augen führt, bringt der französische Sturm Umsturz, Entfesselung und Zerstörung. Er weckt Freiheitsgefühl, aber auch Empörung und Verantwortungsbewußtsein jedes Einzelnen, der für sein Volk und seine Werte zu kämpfen hat. Der junge Fr. Schlegel begeistert sich schon — und wir dürfen diese Tatsache wohl der Zeitgeschichte zuschreiben — in seinen klassischen Studien für den griechischen Republikanismus, d. h. das Gemeinschaftsleben, das „unserer heutigen Staatsweise“ so entgegengesetzt ist (13, 209 f.), und für die tätige Wirk-

<sup>3</sup> Auf die Beziehung Hölderlins zur Romantik gehen wir nicht ein. Das geistige Leben einer Zeit wird auch durch zwei so reiche Ströme wie Klassik und Romantik nicht vollständig erfaßt. Es gibt auch große Einzelne, die trotz mannigfachster Berührungen und Ähnlichkeiten am größten sind in dem Eigenen, was sie haben und gestalten. Dazu gehören bei den Dichtern unserer Zeit Hölderlin und Kleist.

samkeit des römischen Volkes (13, 199). Nichts Neues taucht darum in seinem Innern auf, als er in Paris ähnlich wie Görres bewußt vaterländisch wird. Sein deutsches Selbstgefühl wird dann in Köln ob der vor aller Augen im Gefolg der Revolution arbeitenden Säkularisation und ihrer Kulturzerstörung zu höchstem Deutschtum.

Die politischen Einflüsse sind härter und männlicher als das Volkserlebnis Wackenroders. Allgemein zeigen sich unter den Romantikern ernstere, tätigere Naturen neben empfindsameren Menschen, so daß man sogar unter dieser Rücksicht von zwei Formen des romantischen Geistes gesprochen hat, die sich jedoch vielfach berühren und überschneiden (vgl. 20, I 48). Die Ereignisse ziehen die Geister immer mehr in ihren Bann. Sie lassen 1806 A. W. Schlegel patriotische Poesie oder sogar Beredsamkeit statt Poesie fordern. Sie wecken einen Kleist, führen Adam Müller zu seiner Staatsphilosophie, begeistern in den Befreiungskriegen die von der romantischen Dichtung berührte Jugend. Selbst so entlegene Gebiete wie die militärischen Dinge werden romantisch beeinflusst. Gneisenau kann in diesem Sinn dem König von Preußen sagen, daß die Sicherheit der Throne auf die Poesie gegründet sei. Freilich verbrauchte das politische Geschehen auch viele Kräfte, und das Erlahmen der romantischen Bewegung ist zu einem großen Teil auch der politischen Ermüdung zuzuschreiben.

Beim *Volk* unterschieden die Romantiker das echte Volk, den treuesten Bewahrer des Erbgutes, von den gelehrten Ständen und dem Pöbel, die gesinnungslos sein können (vgl. 14, 101). In ihren meist geschichtlichen Erzählungen und Romanen stellten sie ihre Helden in das reiche Leben der Zeit und des Volkes und ließen sie für das Volk wirken. Mit Vorliebe galt ihr Arbeiten den Erinnerungen, die im Herzen des Volkes ihre Kraft bewahrt haben, da dort der Dichter am stärksten wirkt. Schließlich führten sie die Geschichte des Volkes auf seine Urkräfte, Ursprünge und Mythen zurück. Es geschah gemäß der schon bei Wackenroder vorhandenen Erkenntnis, daß eben das Subjekt Schöpfer ist. Darum mußte auch das Volkssubjekt am Anfang seines Weges und im Verlauf seiner Geschichte Beweise seiner Größe in Recht und Sitte, Sprache und Dichtung, Glaube und Liebe gegeben haben. Ihr Kenner wird am besten der Gegenwart des Volkes dienen, da er die innere Sinnhaftigkeit der geschichtlichen Vorgänge und Träger aufdeckt (19, 451). Damit werden die Überlieferung und das Gesamtbewußtsein neben das hauptsächlich im einzelnen wirkende Schöpfertum gesetzt. Aus der Romantik entspringen zugleich Traditionalismus und Ontologismus. In Analogie dazu kann auch die Weltgeschichte im Wirken der Völkerindividuen geschaut und die Spannung des Ewigmenschlichen und Einmalighistorischen verfolgt werden.

2. Neben den Tatsachen der Zeitgeschichte verdankt die romantische Bewegung ihr Entstehen den geistigen Anschauungen der Zeit,

die Fr. Schlegel durch Fichtes Wissenschaftslehre und Goethes „Wilhelm Meister“ kennzeichnet. Philosophie und gestaltete Kunst ergänzen sich in den Romantikern, die Philosophen und Künstler zugleich sein wollen. Der Geschichtsbetrachter muß notwendig diese inneren Fäden sondern, indem er sich dabei bewußt bleibt, daß er weithin nicht entscheiden kann, welcher Kraft einzelne Gedankentriebe entstammen. Dies gilt besonders für den Einfluß der zeitgenössischen Philosophie. Nicht alle Romantiker haben gleichen Anteil an ihr. Brentano bekennt sich als unfähig für sie. Novalis und Fr. Schlegel sind am meisten von ihr berührt. Jener, mehr Dichter, fühlt bei seiner dichterischen Arbeit, daß sie für ihn ein Fremdkörper ist und er „über Speculanten ganz Speculation geworden“ sei. Dieser ist wesentlich mehr Denker und der überragende Schöpfergeist der romantischen Lehre, aber doch kein Philosoph im gebräuchlichen Sinn. Denn das ist das allgemein Kennzeichnende der Gedankenarbeit der Romantiker: sie verschmähen es und vermögen auch nicht, in strenger Folge ein System zu schaffen und das Einzelne in das Ganze zu fügen. Sie werden von gewissen Höhepunkten berührt. Geistesblitze erhellen ihnen Ganzheiten. Auf den „Zauberstab der Analogie“ gestützt, überspringen sie ganze Gedankenreihen. Anschauung, reflektierendes Denken, Phantasie mischen sich, wobei das reflektierende Denken den geringsten Anteil hat. Ein geschlossenes System streben sie nicht an; es scheint ihnen sogar ein Irrweg zu sein. So formuliert Fr. Schlegel überspitzt, es sei gleich tödlich für den Geist, ein System zu haben und kein System zu haben. Er werde sich also entschließen müssen, beides zu verbinden. Denn kein geschlossenes Denkgebäude faßt das, was der Mensch fassen soll, den geheimnisvollen Lebensgrund und die alles Denken übersteigende Lebensfülle. Dennoch rufen diese nach geistiger Bewältigung in einem System. Der wetterleuchtende Baader (3, 243) ist den Romantikern unter den Philosophen am meisten ähnlich.

Trotzdem gehören die Romantiker wesentlich zur *Philosophie des deutschen Idealismus* (12, 4). Dieser wird auch seinerseits von ihrem Gesamtgefühl wie von ihren Einsichten und selbst Einfällen abhängig. Aber auch Schelling, der am meisten romantische Philosoph, war kein ganzer Romantiker.

Von Einfluß auf die Romantik sind vor allem die grundsätzlichen Denkantriebe, die im deutschen Idealismus wirksam sind. Daneben lassen sie sich von Einzelaufstellungen befruchten. Schon die Tatsache, daß Fr. Schlegel mit sechzehn Jahren den ganzen Plato las, zeugt von seiner Aufnahmekraft. Hamann, Herder, Hemsterhuis, Shaftesbury, Leibniz, Spinoza, Böhme, G. H. Schubert, Fr. H. Jacobi, Sömmering, Ritter usw. beeinflussen ihr Denken. Kant, Fichte, Schelling, Baader und später auch Hegel üben indes die Hauptwirkung aus.

Das Wichtigste, was die Romantik der Philosophie entnahm, war die Lehre von der *schöpferischen Tätigkeit des Menschengestes*. Schon der in Reinhold'schem Lichte gesehene Kant (12, 14f.) galt als Vertreter dieser Auffassung, mochte er sich in seinem Denken auch noch so sehr winden und krümmen (Fr. Schlegel). Daß unsere Anschauung von der Welt nach Kant nur scheinbar ist, bekümmert sie nicht; daß der Geist es ist, der dem Unbekannten Gestalt verleiht, ist das Entscheidende. Am reinsten zeigt sich dieser Gedanke in der Wissenschaftslehre Fichtes. Die produktive Einbildungskraft des Ich als der Tätergeist ist Fr. Schlegel und Novalis eine Offenbarung. Daß Fichtes absolutes Ich nach den geistigen Vorgängen im empirischen Ich konstruiert wird, macht ihnen kein Bedenken. Fr. Schlegel erlebt und deutet in der Kraft Fichtes seine inneren Akte, befreit sich durch Ironie von ihrem endlichen, weil geformten Gehalt und erhebt sich zu neuen Akten aus unbändigem Schöpferwillen, der zum Absoluten strebt. Dieser dialektische Prozeß gilt für die Anschauung wie für das sittliche Handeln, das, durch Kant von Eudämonismus befreit, von Fichte zu absoluter, heldischer Freiheit gesteigert, im privaten Leben der „Lucinde“ und im öffentlichen Leben einer republikanischen vaterländischen Begeisterung seine Triumphe feiert. Nicht Sittenlosigkeit will der Fichte folgende Schlegel, sondern die von fremder Bevormundung befreite naturgemäße Betätigung der eigenen Seelenanlage. Doch ist jede einzelne Tat wie jeder Gedanke eine Selbstbeschränkung des Ich, die überwunden werden muß, um die innere Freiheit zum Absoluten wiederzugewinnen.

Hier öffnet sich das Tor zum zweiten Grundgedanken des Idealismus: *alles*, Unbewußtes und Bewußtes, Geist und Natur, *zu umfassen* und als *Einheit und Ganzheit* zu begreifen. Hier tritt neben Fichte besonders Schlegel in den Bereich der Romantiker. Novalis ist der erste, der an Fichte tadelt, daß ihn am Nicht-ich nur die Tatsache locke, daß es hervorgebracht sei. Es beschäftige ihn nicht in sich selbst. Das Universum müsse durch die Liebe in Einheit gehalten werden. Hier ist denn der Ort der Kunst, die in höchster Leistung die Schöpfung der produktiven Anschauungskraft wiederholt. Die ästhetische Anschauung ergreift alles, was als Natur- und Freiheitsprodukt, als Unbewußtes und Bewußtes im Ich existierte, als identisch und hält es im Bewußtsein dieser Identität fest. Das Entscheidende ist, daß, zum Unterschied von Kant und Fichte, Schelling und mehr noch die Romantiker das Ziel der platonisierenden Philosophie nicht in einer geordneten Summe von abstrakten Sätzen sehen, sondern in der *konkreten Erfassung* und Darstellung der Welt, die, so umfassend sie sein mag, in allem Transzendentalismus nicht aufhört, konkret und anschaulich zu sein.

Das Genie ist es, das diese geistige Leistung vollbringt. Es ist nicht das Genie des Sturms und Drangs, das unbewußt aus sich hervorströmen läßt, was es fühlt oder was es als Offenbarung Gottes erhalten hat (Hamann 19, 252f.; 17, I 115f.). Das romantische Genie ist zugleich höchst bewußt und unbewußt. Es ahnt, fühlt, schaut an in einem. Im romantischen Gefühl ist das Sinnenhafte wesentlich Begleiterscheinung und nimmt die untergeordnete Stelle ein, die es im leib-seelischen Ganzen des Menschen hat. Man kann es als irrational bezeichnen, wenn man mit ratio streng die schlußfolgernde, rechnende Vernunft meint. Es enthält Erkenntnis- und Strebeelemente. Das romantische Gefühl ist Gesamttakt des ganzen Menschen; ist gefühlsgeladene Anschauung. Urs v. Balthasar nennt diese Kraft des Ich die mystische Potentialität (2, 176). Potentialität hat die doppelte Bedeutung des Kraftvollen und Möglichen. Da Mystik im eigentlichen Sinn die unmittelbare Offenbarung und Erfahrung im Geschöpf Gottes ist, wird durch „mystisch“ das frei schöpferische Wesen des absoluten Ich (und des Geistes überhaupt) angedeutet, das für Fichte das Erste ist und von dem das Sein abgeleitet wird. Der strenge sittliche Zug und Arbeitsernst Fichtes war der Romantik vorerst weniger wichtig. Was ihr an der sittlichen Haltung Fichtes wesentlich ist, ist der Charakter der Innerlichkeit und Freiheit. Diesen verwandelt sie freilich, indem sie die Fülle und den Reichtum des Nicht-Ich, sowohl als subjektives Produkt wie als objektive Gegebenheit, in den Mittelpunkt rückt. Dieses Universum wird durch das Ich zum Leben erhoben. Hier bietet neben Baader und andern sich wesentlich Schelling als Führer.

Durch die Naturwissenschaft (Reil, Ritter u. a.) war schon die Meinung vertreten worden, daß auch die leblose Natur einen großen Organismus darstelle. Dies erleichterte und veranlaßte zum Teil des frühen Schellings Versuch, mit Hilfe der Grundsätze Fichtes die Natur als Produkt des Ich, Natur und Geist als identisch zu erweisen. In immer neuen Stößen kam er zur Identitätsphilosophie, in der die Synthese alle Gegensätze (Ich—Nicht-ich, Natur—Geist, Produktion—Produkt, Notwendigkeit—Freiheit) überwindet, ohne daß diese untergehen. Im Bewußtsein des empirischen Ich ist sowohl die notwendige, nichtwillkürliche Tätigkeit der nachbildenden Intelligenz wie die freie, willkürliche, zwecksetzende Tätigkeit der vorbildenden Intelligenz. Da beide im gleichen Bewußtsein liegen, muß man also eine identisch-produktive Tätigkeit annehmen, die beide, den Gegenstand des Wollens wie des Wissens, erschafft. Sie fällt zusammen mit der bewußtlos tätigen Kraft der Natur. Ihrer Art entspricht im Bewußtsein das künstlerische Schaffen. Beide sind im Grunde eins. Und darum ist die Kunst das Organon der Philosophie. Die Ästhetik wird damit zum Höhepunkt der Philosophie. In andern Gedankengängen erscheint sie sogar als die die ganze Philosophie umfassende Wissenschaft. Am Ende seiner mittleren Periode weist ihr Schelling die Aufgabe zu, darzustellen, was die Philosophie geistig begreift. In jedem Kunstwerk liegt eine geschlossene, als Ganzes gegenwärtige Unendlichkeit. „Die absolute Identität des Unendlichen mit dem Endlichen objektiv und gegenbildlich angeschaut ist Schönheit.“ Dies Unendliche ist aber sowohl dem Künstler wie dem Beschauer zuerst nur als unbewußte Unendlichkeit gegeben. Das Werk als solches ist endlich, aber das in ihm Dargestellte ist unendlich.

Es ist fähig zur Unendlichkeit und bedarf der unendlichen Auslegung. Der symbolische und durchsichtige Charakter der Kunst, den die Romantiker lehren, ist hier von dem mittleren Schelling ausdrücklich in die Philosophie eingebaut, beherrscht sie sogar.

Die Philosophie Schellings war mehr eine Philosophie des Schauens, wenn er auch Schauen und Schaffen, Ruhe und Tätigkeit zu vereinen suchte. „Wer einen Ausdruck fände für eine Tätigkeit, die so ruhig wie die tiefste Ruhe, die so tätig wie die höchste Tätigkeit, würde sich einigermaßen in Begriffen der Natur des Vollkommenen annähern“ (zitiert 16, 307). Dieses Schauen sprach die Romantiker an, ebenso auch die Naturbetrachtung, genügte ihnen aber nicht. Hier liegt wohl der Unterschied zwischen Schellingianismus und Schlegelianismus begründet, von dem Steffens schon im Winter 1800 berichtete (13, 779). Die Geschichte kam bei Schelling nur in mäßigem Umfang und nachträglich zur Geltung durch die Lehre, daß in allen einzelnen Individuen ein Aktivismus walte, dessen schöpferisches Zusammenwirken die Geschichte entstehen lasse. Aber Schlegel stellte, seinem Lehrer Fichte treuer nachfolgend, den Akt, die Tätigkeit vor das Schauen und baute folgerichtig die Naturanschauung in die Geschichte ein. Im Nebeneinander des Raumes und im Nacheinander der Zeit waltet dasselbe Gesetz, daß jeder Gegenstand und jede Stufe ihr Eigenes hat und behält. Wo jedes Endliche das Unendliche berührt, wo das Unendliche im Endlichen erscheint in Natur, Geschichte, Kunst, da ist die Mitte, die der Romantiker zu erfassen sucht. Das Freischwebende, Sich-nicht-binden-Wollende der Ironie, die das Erfasste und zu Endlichem Erstarrte verwirft, ist dabei das Mittel des unbedingten naturkräftigen Ich, das ebenso unbedingte Gesamtobjekt, das Unendliche, zu ergreifen, um sich im Ganzen vollenden zu können.

Ähnlich wirkte Baader auf die Formung der romantischen Gedankenwelt. Wie Schelling sieht er die Natur als einen einzigen Organismus, den der innere Sinn des Menschen erkennt. Indem Baader einerseits (unter dem Einfluß St. Martins, der Geheimwissenschaften und Böhmes) dem Mystisch-Magischen mehr Raum gewährt, andererseits vom streng-christlich-theistischen Standpunkt bei aller Theosophie und mystischen Identitätsphilosophie den Schöpfer vom Geschöpf, die Naturoffenbarung von der geschichtlichen Tatsache des Evangeliums unterscheidet (3, 248f.), verstärkt er den Naturdynamismus, wie ihn die Romantiker lehren, und begrenzt zugleich ihren Idealismus und Symbolismus.

Es fand sich unter den Romantikern kein so großer Geist, der in gewünschter, der Aufgabe angemessener Genialität gütig ein Gesamtbild der romantischen Lehre gegeben hätte, soweit es überhaupt ein Mensch vollbringen kann. Selbst Fr. Schlegel mußte in seiner Jugend seinem Bruder bekennen, er könne von seinem ganzen Ich kein anderes échantillon geben als ein System von Fragmenten, weil er selber dergleichen sei. In der 9. Vorlesung über die Philosophie des Lebens (1827) gestand er, der sein Philosophieren „ruckweise“ nannte: „Nur sehr unvollständig, ganz zufällig und fragmentarisch ist in verschiedenen

Epochen (des Lebens, in dem er viele Systeme des Wissens, des Zwiespaltes und des Irrtums der Zeit und Vorzeit habe durchwandern müssen) mir eins und das andere von dieser meiner immer noch im Werden begriffenen und nicht vollendeten Philosophie in meinen übrigen und früheren literarischen Arbeiten und Werken zum Vorschein gekommen oder herausgefahren.“ So erscheint denn in den Werken der Romantiker die Allheit des Weltganzen als eine grenzenlose, flutende, vom Enthusiasmus durchpulste evolutionäre Organisation, mit dem das allseitig freie Ich in dauernder seliger Wechselwirkung und Vermischung steht (1, 24). Wo nicht, wie bei Fr. Schlegel, eine große geistige Kraft vorhanden ist, ergibt sich leicht ein vages, unvollendetes, fragmentarisches, zerfließendes Denken und Fühlen, sozusagen aus Grundsatz, wie es z. B. in Tieck, Forster u. a. nur zu deutlich sichtbar wird.

Die idealistischen Systeme bieten der Romantik nur die Antriebe. Sie ziehen Folgerungen als Künstler, erleben, was jene gedacht zeigen. Die Beziehungen zwischen Erkennen und Wollen, Endlichem und Unendlichem, Tatsächlichem und Möglichem, Freiheit und Notwendigkeit, Schöpfer und Geschöpf, die der Idealist aus der Spekulation über das Wesen des Geistes überhaupt entwickelte, der Pantheismus oder innerweltliche Universalismus, erst recht der Solipsismus, kümmern die Romantiker wenig. Bei ihnen steht im Vordergrund ein höherer geistiger Realismus, der zwar alle Erscheinungen und Erlebnisse im eigenen Ich sammelt, ihre Existenz aber nicht aus dem Ich entläßt oder auf das Ich zurückführt, sondern sie als Ganzes, schöpferisch und aufnehmend zugleich, in der Weltgegebenheit anschaut, künstlerisch nachgestaltet und das Ich als Glied dem Ganzen einordnet in wechselseitiger Durchdringung. Das ist der poetisch gefaßte Pantheismus. Jedes Ich stellt einen individuellen Konzentrationspunkt dar, der unvertretbar in sich steht und zugleich dem Ganzen dient (16, 136 ff.). Der Pantheismus wird der von der Zeit gegebene Ausgangspunkt und die erste Wegstrecke zu einer höheren und richtigeren Philosophie. So haben auch die höheren Menscheneinheiten wie das Volk einen Geist, eine Seele, und der Weltseele Schellings entspricht die Sophia, von der Fr. Schlegel spricht. Die Schauer vor dem Unbewußten und Traumhaften verbinden sich mit dem Stolz bewußter Schöpferkraft in Anschauungen und Leistungen der einzelnen Menschen und der Menschen untereinander in der Entfaltung der Geschichte.

Novalis bildet den Idealismus zu einem magischen Idealismus. In seinen Fragmenten erscheint er in gedanklicher Form; seiner Dichtung verleiht er die innere Seele. Von Fichte herkommend, bestimmt er die Vollkommenheit des Menschen dahin, daß er in absoluter Freiheit (nicht ungebundener Zügellosigkeit) seine moralischen Vorstellungen

bestimmt, weder durch Naturzwang noch durch einen gedachten außerweltlichen Richtergott sich gebunden fühlt. Der Abscheu vor der veräußerlichten Moral des zur Orthodoxie erstarrten Christentums, wie es dem Dichter begegnet war, erleichtert ihm die Übernahme der idealistischen Ethik. Wichtiger ist seine Übereinstimmung mit Schelling, dem er als Naturphilosoph nahestand, den er aber auch weiterbildet. Die Natur ist eine große lebendige Einheit. Wie die unbewusste und transzendente Einbildungskraft des absoluten Ich die Welt hervorbrachte, vermag auch das empirische Ich nicht bloß diese nachzubilden, sondern sogar zu beherrschen und Körper und Seele zu formen. „Darin besteht das Wesen der Romantik: Indem ich dem Gemeinen einen hohen Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnisvolles Aussehen, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein gebe, so romantisiere ich es.“ Durch diese qualitative Potenzierung (18, 51) kann der Mensch in jedem Augenblick sich „seines transzendentalen Ichs bemächtigen“. Zur Theorie kam bei Novalis das persönliche Erleben einer feingestimmten Seele und befestigte in ihm diese Anschauung, ja wurde der entscheidende Anlaß, sich dieser Theorie anzuschließen. Mit dem Hineinwachsen in das Universum verband er den sittlich praktischen Sinn, der aus der Wurzel des Unendlichen heraus sich auf das Einzelne und Endliche verlegte. Dies geschah im Rausch der Spekulation und geistigen Schau, in der tüchtigen Lebensarbeit, besonders aber in der schlichten Kindlichkeit seiner geistlichen Lieder, in denen er wirklich ein Imperator des Geistes wird, wie ihn Goethe nennt. Die Poesie ist mit der Poiesis, der Schöpferkraft, identisch und führt Denken, Phantasie und Lieben zur Vergegenwärtigung des höchsten Wesens im umfassenden Akt der Religion. Die Poiesis schafft Ordnung aus dem Chaos, weist dem Einzelnen seine Stelle zu, befreit in jedem das Ganze und führt das Endliche in die Gemeinschaft des Unendlichen, da alles Vollendete nicht nur sich allein, sondern auch die mitverwandte Welt ausspricht (16, 235 ff.). Alles kann den höchsten und allesumfassenden Akt des Menschen vermitteln und Organ der Gottheit werden. An hervorragender Stelle stehen aber Christus und das Christentum. Im Bann und in der Sprache der idealistischen Identitätsphilosophie scheint Novalis mitunter in Christus und den christlichen Tatsachen mehr Symbole innerer Geistigkeit zu sehen, die im Sinn eines theosophischen Pantheismus zu deuten wären. Allein die Schlichtheit der Dichtung macht darauf aufmerksam, daß Novalis zu einer geschichtlichen, realistischen und objektiven Betrachtung gelangt ist, die jenseits von Aufklärung und Naturalismus die Einheit von Wissen und Glauben will. Vom Ästhetischen her hat Novalis diesen Zugang zur Vollwirklichkeit des Lebens gefunden.

Von größerer Weite, aber auch größeren Schwankungen unterworfen ist das Denken Fr. Schlegels. Anfangend als klassischer Philologe, bemühte er sich, dem Wesen der klassischen Schönheit nahezukommen, das Urbildliche und den Geist des Ganzen zu fassen sowie „die Geschichte des sittlichen Menschen“ zu schreiben. Dabei drang er schon tief in das Irrationale, Dunkle und Drängende des griechischen Wesens ein, das später Bachofen und Nietzsche als das Dionysische ans Licht hoben (1, 73; 4, 70). Eine wahre Objektivitätswut beherrschte ihn, wie er später schrieb. Das Studium Fichtes bedeutete für ihn eine Wendung, die der persönliche Verkehr noch verschiedener machte. Sein starkes Selbstbewußtsein erklärt die Wucht, mit der er jetzt dem Erkenntnisonismus Fichtes anhing, den Selbststand des Ich, seiner produktiven Anschauungskraft und seiner sittlichen Freiheit betonte. Das war und blieb das Neue in seiner Kritik, daß er, in das Wesen der Kunstwerke und Gedankenbauten eindringend, sie neu aus seinem Geist hervorbrachte und in ihnen zugleich einen neuen Ansatz für Höheres, einen Kern einer unendlichen Synthese entdeckte (16, 107 f.). Darum nannte er seinen Aufsatz über Wilhelm Meister den Übermeister. An Kant, der so scharf alles Endliche als Begrenztheit entlarvte, fand er, daß er an echtem Sinn für das Unendliche alle Zeitgenossen übertreffe. Aber das Reinkritische seines Wesens und die Mißdeutung durch Reinhold lehnte er ab und wandte sich zu Fichte. Auch dieser befriedigte ihn nicht ganz, da er „zu sehr geradeaus“ und „mit spartanischem Schritt“ gehe, das Universum nur motiviere, nicht charakterisiere. Schelling schien ihm berufen, diese Einseitigkeit zu überwinden. Doch auch dieser enttäuschte, da er den totalen Organismus zu naturphilosophisch ausprägte, der doch geschichts- und geistphilosophisch zu begründen sei.

So gewaltig die subjektive Erhöhung und Autonomie des Ich bei Schlegel war, der sich keinem System verschrieb, die Herkunft aus der Welt geschichtlicher Forschung bewahrte ihn vor der Vernachlässigung des Objektiven. Gelegentlich fühlte er sich berufen, einen tüchtigen „Objektivitätslärm“ gegen den Subjektivismus zu schlagen. Der kritische Geist schützte ihn auch davor, in diesem Streben nach Totalität alle Grenzen zu verwischen und die Eigentümlichkeiten der einzelnen Gegenstände verschwinden zu lassen. Spannungen blieben ihm Spannungen. Wer „umherschleicht wie ein Dachs, um an allen Subjekten das Universum zu riechen“, dem fehlt es an „Nerv und Nachdruck“. Ihm bleibt die Poesie Kunst und die Philosophie Wissenschaft. Sie sollen sich in einer Synthese vereinen, aber ihre Totalität ist nicht eine Einheit der Ruhe und Auflösung, sondern der Spannung. Aus dieser Geistesverfassung strebt er dann in seiner Spätzeit nach einer Stellung, wo er in das Leben handelnd eingreifen konnte. Dies führte ihn zu Metternich, wo er allerdings bewies, daß die Dynamik des Denkens nicht auch Kraft und Klugheit des Handelns ist.

Die ungewöhnliche Einfühlungskraft des Kritikers befähigte Schlegel, alles, was ihm begegnete, auszulegen und zu erhöhen. Gleichwohl wird man ihm eigene Schöpferkraft nicht abstreiten, wenn er immer auch an Eindrücken entbrannte (4, 249; 13, 145). Die Philosophie seiner Zeit stellte sich ihm als eine Ellipse dar: „Das Zentrum, dem wir jetzt näher sind, ist das Selbstgesetz

der Vernunft. Das andere ist die Idee des Universums, und in diesem berührt sich die Philosophie mit der Religion.“ Kein Einzelner kann alles fassen. Er nannte darum das Symphilosophie das Ideal. Den einzelnen Gedanken und Denker sah Schlegel an seiner Stelle in der Geschichte. Der Künstler hat das Unendliche im Endlichen darzustellen und verknüpft Vorwelt und Nachwelt in der Gegenwart durch sein höheres Seelenorgan, wo die Lebensgeister der ganzen äußeren Menschheit zusammentreffen, und in welchem die innere zunächst wirkt (12, 207). In dieser Kraft fühlte er sich selbst fähig, eine neue Religion zu stiften, die das Unendliche entsprechend dem augenblicklichen Stand der Menschheit vorlegt. Die Moral fließt aus der konkreten Fülle des individuellen Menschengestes, mit dem der kosmische Geist verbunden ist. Gleichweit entfernt von der systematischen Rationalisierung der Aufklärung und dem pietistischen Verfließen in der individualistischen Ergriffenheit, führt ihn das Übermaß des Individuellen, wie er sagte, von selbst zum Objektiven (1, 25). „Spinoza stieg bis zur Natur, Fichte bis zum Ich, ich bis zur These Gott.“ Hier ist überspitzt die Entwicklung der Auffassungen von der Totalität zu ihrer Wurzel und in deren Eigensein ausgedrückt. Fr. Schlegel stand mit seinen Gefährten undeutlich und verschwommenerweise auch dem Pantheismus seiner Zeit nahe, da sie das Unendliche nicht als etwas Persönliches erkannten. Doch konnte Schlegel gerade aus dem Fichteschen Ich auch die Persönlichkeit des Weltgrundes postulieren. Desgleichen wies die Tatsache der Geschichte auf die Notwendigkeit, Persönlichkeit in Gott zu sehen, während die Natur mehr Freiheit und Allgefühl weckte. Vielleicht stand Schlegel auch unter dem Einfluß Baaders, wenn er aus dem Selbstbewußtsein des Ich herauskam und sich dem Du näherte. In den Kölner philosophischen Vorlesungen hatte sich seine Anschauung dahin geklärt, daß das Ich Totalität, d. h. unendliche Fülle in Einheit, wolle, die Vernunft aber erkenne, nicht der absolute Mittelpunkt zu sein, aus dem Leben, Geschichte, Religion ihren Halt empfangen, sondern im Leben, in der Geschichte, unter der Offenbarung zu stehen. Die Einführung einer positiven Idee Gott läutere den Menschen zu höherer Begeisterung empor, während sonst das Ich, von seinem ursprünglichen Du losgerissen, sich entweder im ewigen leeren Einerlei seines eigenen unauflöselichen Widerstreites herumdrehe, oder aber, um dem ein Ende zu machen, sich selbst an die Stelle der göttlichen Persönlichkeit setzen müsse (16, 400).

Diese Entwicklung und ihre Bedeutung kann erst dann völlig gewürdigt werden, wenn auch die letzte Haupttendenz der Zeit, die Schlegel im „Wilhelm Meister“ verkörpert sein ließ, betrachtet worden ist.

3. Die organisch-dynamische Weltansicht, die als eine humanistische Religion in der deutschen Klassik vollendet worden ist, hat sich aus den beiden Zweigen, der rationalistischen und pietistischen Aufklärung geformt. Sie erfolgt durch den folgerichtigen Ausbau dieser ihrer Grundlagen, der innerweltlichen Natur und der ihr gemäßen Vernunft und Empfindung (19, 190). Ihr Weiterwirken dämmt das Ungebärdige einzelner Strömungen ein (20, I 33). Lessing schafft die kritische, verstandesmäßige Aufnahmebereitschaft für die „rein natür-

liche, innerseelische Wirklichkeit, den einzigen und zureichenden Grund ihrer selbst, der von keiner Übernatur abhängt und zu keiner Übernatur drängt“ (19, 234f.). Der Sturm und Drang gewinnt ein ursprüngliches Verhältnis zur Natur innerhalb und außerhalb des Menschen. Er verehrt sie mit religiöser Inbrunst, sieht in Prometheus den schöpferischen Menschen verkörpert, prägt in Jacobis „Allwill“ eine Persönlichkeit für seinen Drang nach Allbesitz und in Heineses „Ardinghello“ den Vertreter triebhafter Subjektivität, dessen wachstümlige Kräfte im Sinnlichen wurzeln. Die Biologie gibt den Grundriß der Welt- und Menschenanschauung (19, 258). Winkelmann führt in die Antike zurück und findet in ihrem Maß und ihrer „Stille“ vom Boden deutschen Wesens und deutscher Religiosität aus (20, I 66 98f.) den Ausgleich des Geistigen und Sinnlichen, des Dämonisch-Untergründigen und Sittlich-Schönen, der Ruhe und des Lebens, des Aktiven und Passiven. Die Keime zu einer mythologischen Symbolik, die Winkelmann als einen Vorläufer Creuzers, Görres', Bachofens erscheinen lassen, Heineses und Hölderlins Erkenntnis von der Nachtseite der Antike, kommen noch nicht zum Wachstum. Schließlich ergänzt Herder die Naturanschauung durch seine Geschichtsvorstellung, erweitert und befestigt den von Plato-Plotin herkommenden Organismusgedanken durch Spinoza, Leibniz und ein undogmatisches, entsupernaturalisiertes Christentum zu einer Weltauffassung, die das gesamte abendländische Erbgut in eine lebendige Einheit bringt. Sie erhält durch Goethe und seine Zeit ihre gültige Form.

Für Goethe sind Natur und Gott zwei Worte für dieselbe Gegebenheit. Im Alleben der Natur beobachten wir zwar eine Veränderung auf Grund der vielfältigsten Bedingungen, aber zugleich eine entschiedene ewige Selbständigkeit (vgl. 20, I 38). Dieses Alleben ist nicht spinozistisch gedacht; das Persönliche des Menschen bleibt erhalten. Es zeigt sich im Spiegel seiner Dichtung, sowohl in der Unbändigkeit und dem grenzenlosen Selbstvertrauen des schöpferischen Geistes Prometheus, wie in der Abgeklärtheit und Ruhe der Iphigenie, zwei Formen, die der nach dem Unendlichen strebende und der das Leben bestehende und fördernde Faust in sich vereint. Der Tod des Einzelmenschen besagt eine Befreiung von den Schranken der Zeit und des Raumes und die Aufnahme in die unsterbliche Welt einer allgemeinen Göttlichkeit, die ein Werther durch eigenen Entschluß erwählt (17, I 317). Hier bleibt allerdings das Fortleben der Persönlichkeit dunkel, wenn auch Goethe von seinem Glauben an eine „Wiederkunft in anderer Form“ spricht (z. B. 17, II 72). Umfaßt von naturhaften, freundlichen und dämonischen Kräften, hat der Mensch in der sittlichen Leistung und der Tatbewährung das in ihm liegende Gesetz zu erfüllen. Diese „Bildung“ des Menschen, wie sie die Antike vorgeformt hatte, vollzieht

sich unter Leid und Tragik. Goethe gestaltet sie im Ausgleich der großen Persönlichkeit, die er in Tasso und Antonio in zwei Gestalten auseinanderlegt. Schiller sieht sie mehr im Kampf des Entweder-Oder, indem das Geistige des Menschen das Göttliche, d. h. die in der Welt liegende Macht der Vernunft, den Kern der Weltwirklichkeit erreicht und das Sinnliche sich dienstbar macht. Es ist der „sentimentale“ Mensch, der so die Ebene der Vollendung erklimmt, auf der der „Naive“ schon von Natur aus lebt. Aber auch für Goethe ist dieser Zustand nur das Ergebnis eines steten und ernstesten Bemühens, damit das sittliche Subjekt seine Fähigkeiten treu entfalten könne und es sein unbedingtes Streben in den ihm gesetzten Grenzen betätige. Auch ein Faust muß seinen Idealismus, versucht durch die niedere Gesinnung des materialistischen Mephisto, läutern (17, I 321). Die autonome, innerliche, im Gewissen lebende Menschlichkeit muß also durch die Prüfung hindurch. Aber der Lebenskraft der Klassik ist der Sieg über das Dunkle gewiß. Lust und Unlust heben sich gegenseitig, und die sittliche Befriedigung schafft die Selbsterlösung. Naturidealismus und Vernunftidealismus finden sich. Gleichweit von eschatologischer Härte und Radikalität wie von dem Rousseauschen Kulturpessimismus hat Goethe am farbigen Glanz seiner Tage immerdar das Leben. Mögen auch Stürme vorübergehende Unruhe und Wirrnisse bringen, so ist doch die eigentliche Seelenhaltung ein Hymnus auf den Götterfunken der Freude, die die unbegreiflichen Kräften gehorchende Welt auslöst. Das Sichtbare, Einzelne ist Symbol für das alles erfüllende Göttliche.

Das Gottvertrauen des Christentums ist hineingenommen in die Welt mit ihrem ewigen Umschaffen des Geschaffenen, dem Ein- und Ausatmen, der Diastole und Systole des Weltgeistes. Ein Wilhelm Meister mag in seiner Entwicklung vorübergehend die fromme religiöse Provinz einer „schönen Seele“ durchwandern, die wahre Religion besteht im Erlebnis des steten Weltinnesseins Gottes, der dem idyllisch befriedeten und dem heroisch sich ausstreckenden Menschen gleich nahe ist (17, II 194 f.). Die Allseitigkeit Goethes in der harmonischen Vereinigung sämtlicher Eigenschaften zu einem Ganzen ist das Spiegelbild dieses Gottes. Schillers Ideal trägt härtere Züge in seiner von Kant beeinflussten und durch ihn vertieften Tragödie, aber auch sein in der Menschenbrust ausgefochtener Kampf führt zu einer innerweltlichen, menschlichen Vollendung.

Vorzüglich unter dem Einfluß Herders, neben dem Jean Paul nimmermüde die ewige Lebendigkeit des Gefühls feierte (obwohl er den Gedanken eines außerweltlichen Gottes nicht aus den Augen verlor), hat die Klassik dieses Ziel wesentlich in seinem Werden, seiner Entwicklung ergriffen. Die einzelne Erscheinung der Natur, der einzelne Mensch verkörpern bestimmte Gestalten. Aber dieser „Gestalt“ ist es wesenhaft, sich als Augenblick zu wissen, der die

Vergangenheit und die Zukunft in sich trägt. So hatte Lessing in seinem „Laokoon“ schon vom fruchtbaren Augenblick gesprochen. Darin unterscheiden sich Klassik und Klassizismus, daß dieser das Absolute, Gültige, Regeltreue akthaft erstarrt wünscht, während jene im Akt die über sich selbst hinausweisende Potenz schaut. Allein die Erfüllung der Potenz erwartete er nicht in einem Drüben, nach dem uns jede Aussicht verrannt ist; der tüchtige Mensch muß sich hier umsehen. Die reifende Erkenntnis Wilhelm Meisters läßt wohl das Abenteuerlich-Schweifende hinter sich und wendet sich vom unfesten Wesen Herders ab. Aber Entwicklung bleibt. Die Idee der Beschränkung, der Selbstüberwindung und freiwilligen Entsagung auf dem Gebiet sittlicher Lebensführung und theoretischer Weltanschauung (17, III 249) gehört wesentlich zum Menschenbild Goethes. Er wehrt die äußerste Hingabe an das Elementarische ab. Bewundernd steht er vor dem Werk Runges (und Beethovens), aber sagt kühl ablehnend: „Der arme Teufel hat's auch nicht ausgehalten, er ist schon hin, es ist nicht anders möglich; wer so auf der Klippe steht, muß sterben oder verrückt werden, da ist keine Gnade.“ Goethe und seine Menschen strahlen darum olympische Heiterkeit, aber auch Kühle aus. Sie sind vollkommene, hohe Gestalten. Die geläuterte Persönlichkeit ist Typ, ist „geordnet“. Sie begrenzt sich darum auch unter den Mitlebenden, sei es im freien Bund der Gleichgesinnten (Wilhelm Meister), sei es in der naturgewachsenen Gemeinschaft von Familie, Staat und Volk (Iphigenie, Tasso, Hermann und Dorothea), die der reinen Menschlichkeit das Eigentümlich-Typische des Volksmäßigen hinzufügt (20, II 119f.). Als dienendes Glied der Gemeinschaft erreicht der Einzelne die Entfaltung seines persönlichen Seins und trägt zur höheren Totalität bei. Diese Ergänzung tritt jedoch in der Klassik ganz zurück gegenüber der persönlichen Gestalt, die mehr durch die Gemeinschaft geformt wird, als daß sie zum Wachsen eines überpersönlichen Geistes beiträgt. Die Anregungen Herders finden bei ihr keine günstige Aufnahme. Das Geschichtsdenken bleibt ihr fremd, und selbst Schiller sieht in der Geschichte nur die Fundgrube für die packenden Beispiele einzelmenschlichen Werdens.

In den Werken bringt der Dichter die Harmonie der Natur und die Vollendung des Strebens in gestalteten Ganzheiten ans Licht. Sie sind nicht tote Statuen. In ihnen soll der eigentliche Vorgang des Lebens in Sein und zukunftsfruchtiger Kraft erkennbar, im Bild auch das Weltganze, „die individuell erfüllte Totalität des Allgemeinmenschlichen“ (20, I 40) berührt werden. Auch wenn sich die Kunst dabei christlicher Motive, wie Schiller in „Maria Stuart“ und Goethe im Faust-Schluß, bedient, so sind sie doch nur Symbole für die Vollkommenheit der Seele selbst. Diese Kunst erhebt in gleicher Weise die Großen der Weltgeschichte wie die schlichten Kinder des Volkes Hermann und Dorothea.

Alle Anstöße des Überirdischen und Unterirdischen, alle neu einsetzenden religiösen Kräfte oder geschichtlichen Eroberungen aus Kunst und Altertum vermögen an der Haltung Goethes nichts zu ändern

(4, 302 437). In seiner Mitte hat er an allem Anteil, verwirft er alle Ungestalt und wacht als Prometheus über seine Kinder, die Kinder des ewigen Lichtes und der ewigen Erde. Ein Wilhelm von Humboldt kann sie dann zu Erziehern und Bildnern seines Volkes erheben und die allseitige Humanität zur Grundlage der Zukunft machen.

Das war die geistige Welt, die noch nicht fertig — Hermann und Dorothea erschien 1797, Faust I 1808, Die Wahlverwandtschaften 1809, die Italienische Reise 1816, der Divan 1819, Wilhelm Meisters Wanderjahre 1821, Faust II 1833 —, aber in ihren Grundzügen und Quellkräften erkennbar, den Romantikern offenstand. Was die Klassik als Gesamtgut abendländischer Überlieferung zusammengeschlossen, erfaßt und geformt hatte, fiel ihnen mühelos zu. Sie ergriffen es mit der Begeisterung genialer und genialischer Jugend, um die in ihm liegenden Kräfte weiterzuentwickeln, aber auch gesetzte Grenzen zu sprengen und so die Klassik zu überwinden.

Im „Wilhelm Meister“ bewunderten die Romantiker das höchst persönliche Bekenntnis einer Entwicklung, die zentrale Bedeutung der Kunst und den Charakter des Zwanglos-Abenteuerlichen (4, 57), das den strebenden Geist vor neue Aufgaben führt. Aber durch seine Zielsetzung, das Eingehen in die bürgerliche Ordnung, schien ihnen der Roman ein Candide gegen die Poesie zu sein. An die Stelle geordneter Entwicklung setzten sie den Lebenswillen zum Unendlichen. Die Poesie war ihnen nicht Bildungsgut, sondern *Lebenssinn*. Der Künstler in Dichtung und Leben hatte nicht die Fäden festzuhalten, sondern sollte sich tragen und führen lassen von den im Innern wirkenden überpersönlichen Mächten. Ihre fließende und zerfließende Aufgeschlossenheit gab zwar die Würde des Subjekts und des Inhalts weithin auf (20, II 211), aber sollte dadurch das All gewinnen. Nicht die einzelne Form, sondern den Geist aller Formen zu erfassen ist das Ziel der progressiven Universalpoesie. Goethe blieb trotz Allseitigkeit und organischem Entwicklungsgedanken beim Innerweltlichen stehen. Während sein Faust den Erdgeist beschwor, dichtete Novalis: Erdgeist, deine Zeit ist um! (17, III 576). Wenn Ironie das Werkzeug der Romantiker war, steckte vielleicht oft ein Mangel an Lebensernst darin, auch Resignation, die den Lebensforderungen ausweicht (17, III 504 f.); aber daneben war auch ein unbedingter Wille wirksam, daß neue Ansätze wieder ehrliches Ringen um die Erkenntnis und die Nähe der höchsten Lebensfülle wurden. Sie verachteten nicht die Klassik und Goethe insbesondere, von dem Arnim sagte, er solle dem ganzen Volk so lieb werden wie der Kaiser Oktavianus, das alte Volksbuch; aber sie lehnten es ab, wie Goethe den prometheischen *Drang zum Unendlichen* auf das irdische All zu beschränken.

Diese Steigerung des romantischen Lebensgefühls hat zunächst zur Voraussetzung eine andere Auffassung der Persönlichkeit. Sie ist nicht mehr typisch reine Verkörperung alles Menschlichen, seiner Bewegung, seines Besitzes, sondern sie ist über dem Grundwert des Allgemeinen das höchst Besondere, Eigentümliche, Einmalige, das in seiner Art in Erkenntnis und Handeln in der Welt steht und sie, raum- und zeitgebunden, spiegelt. Das Nebeneinander und Nacheinander der Menschen in Raum und Zeit ist Grundbedingung des Lebens. Die einmalige Wirklichkeit sittlichen Handelns dient dem gesamten Weltlauf (17, III 358 ff.). Was dem Einzelmenschen als Aufgabe gestellt ist, gilt von der organischen Einheit des Volkes. Der Einzelne lebt aus dem Volkgeist, beschenkt ihn wieder, ist so aufnehmendes und tätiges unvertretbares Glied auch dieses höheren Lebens.

4. Das Wackenrodersche Volkserlebnis und die Französische Revolution, Fichtes Wissenschaftslehre und Goethes Meister schließen sich zusammen. Dieses grenzenlose Gewoge will die Romantik in der Kunst meistern. Es ist jedoch nicht so, als ob sie alles in Kunst auflöse. Kunst ist nur die Höhe, da sie wie keine andere menschliche Betätigung die Fähigkeit hat, das Unendliche im Endlichen erscheinen zu lassen. Diese Formel wird aus der Klassik übernommen, aber viel ernster angewandt und verallgemeinert. Der Künstler ist die höchste Stufe der bildenden schöpferischen Natur, die in ihm bewußt und unbewußt zugleich ist. „Durch die Künstler wird die Menschheit ein Individuum, indem sie Vorwelt und Nachwelt in der Gegenwart verknüpfen. Sie sind das höhere Seelenorgan, wo die Lebensgeister der ganzen äußeren Menschheit zusammentreffen und in welchem die innere zunächst wirkt“ (Fr. Schlegel). So wird die Poesie zu einem Weltreich, dessen Geist der Dichter offenbart. Die schöpferische Kraft, geweckt und beflügelt durch die Phantasie, ist zugleich Sinn wie Gewissen und Vernunft. Physik, Ethik und Ästhetik vereinen sich. Die Unmittelbarkeit, mit der der Romantiker den Weltgrund erlebt und erleben will, findet ihren Ausdruck in der Vorliebe für die Musik, die reine Musik wie die der Sprachkunst. Sie führt am schnellsten vom sinnlichen Eindruck zur höchsten geistigen Ergriffenheit und meidet die Klippen des Rationalismus. Schon Wackenroder preist sie; viele üben sie aus, und in Musikern wie E. Th. A. Hoffmann verkörpert sich das Wesen des Romantischen, so daß man sogar von der Musik als dem Angelpunkt der Romantik gesprochen hat (4, 14 161 ff.). Für Fr. Schlegel ist das Gehör der edelste Sinn und die Musik die höchste der Künste.

Von der Natur aufsteigend, ihrer idyllischen Schönheit, anmutigen Bewegtheit, tiefsinnigen Verträumtheit wie ihrer grauenerregenden Furchtbarkeit im Einzelbild und ihrer Gesamtheit, bis zum Menschen,

seiner Geschichte, seinen Gemeinschaften über alle Konfessionen, Religionen, Zeitalter hinweg erfaßt die progressive Universalpoesie alles Denk- und Erlebbare. In fortschreitender Überwindung aller äußeren und inneren Erfahrung erhält selbst der Tod den Ehrentitel eines romantisierenden Prinzips des Lebens, da er zum Absoluten führt. Die Grenzen der einzelnen Gebiete verwischen sich, in dem Sinn, daß sie kein Hindernis für den beflügelten Geist bilden, ähnlich wie der Reim im kleinen eine allgemeine Verschmelzung bewirkt und durch das Herüber- und Hinüberziehen die Aussicht in das Unendliche eröffnet (13, 844). So vermischen sich auch die Gattungen von Lyrik, Epik und Dramatik, vermischen sich die einzelnen Sinne (Synästhesie) und Künste. Wirklichkeitssinn und Phantastik, Innigkeit und Rausch, Heiterkeit und Grauen, Spiel und Ernst, Hoffnungseligkeit und Verzweiflung sind vereint. Geistesforschung und Naturbetrachtung in Ergänzung sollen zum Ziel führen, das sowohl die Vollendung des Ich wie die Umfassung des All, höchsten Subjektivismus wie allgemeinsten Objektivismus bedeutet. Sind auch die Romantiker keine Charaktere im Sinn sittlicher Vollkommenheit, so wollen sie doch ganz und wahrhaftig sie selber sein. So wirken sie denn auch auf ihre Umgebung, wie Novalis und Görres (20, II 400; 4, 308). Da aber der Weg zur persönlichen Totalität als ein unendlicher begriffen wird, erscheinen sie trotzdem vorerst als Ewig-Jugendliche und werdende, die den Philister vor, in und nach der Geschichte verspotten, doch zugleich auch das stille Glück im engen Lebenskreis zu schätzen vermögen, wie es die Chroniken erzählen, wofern es nur, wenn auch unbewußt, mit der großen Melodie des Weltganzen im Einklang steht.

Auch nachdem die Romantik den Einzelnen in die Gemeinschaft eingebettet hatte und im geschichtlichen Verlauf eine Bewegung von unten nach oben feststellte, blieb ihr doch die Höhenleistung und die Persönlichkeit, die aus dem Volk kommt, über ihm steht und auf es einwirkt, Hauptanliegen. Sich selbst sieht sie mit dieser Aufgabe betraut. Durch den Seher wird das denkmäßig Erlebte wieder mit dem konkreten überlieferten Leben vereint, und beide befruchten sich gegenseitig.

Im Streben nach der Unendlichkeit und seiner Erscheinung im Endlichen stoßen sie jetzt auf die *Mythen*, die der Volksgeist erschuf. In ihnen erfuhr die Menschheit und jedes Volk die Herabkunft des Göttlichen in die sichtbare Welt, lebte der Einzelne und die Gesamtheit aus dem Geist des Ganzen. Dies war die geschichtliche Wurzel für die Beschäftigung mit dem Mythos. Ihm zur Seite ging die Betrachtung der Allnatur, die das Unendliche in sichtbare Symbole zu fassen suchte. So konnten sich hier Schelling, Görres und Schlegel treffen (4, 132; 20, II 63), konnte der Wunsch auftauchen, eine neue Mythologie für

die Gegenwart zu schaffen. Dauernder war der geschichtliche Trieb, durch Forschung und Rückkehr zur Vergangenheit wieder der Kraft der alten Anschauung teilhaftig zu werden und sogar zu der noch ungeteilten Menschheit und ihrem Urmythus zurückzufinden. In Indien vermutete man diese Quelle, deren Aufdecken die Dichtung, Ethik, Philosophie usw. neu befruchten sollte.

Görres und Fr. Schlegel stießen noch weiter vor, indem sie das endliche naturalistische Element des Mythos noch ausschieden und vom Mythos zur *Mystik* kamen, der wahren Offenbarung des wahrhaft Unendlichen. So gelangte auch der späte Schelling zur geschichtlichen Offenbarung im Christentum, in dem alle religiöse Erfahrung der gesamten Menschheit zusammenfließt, ohne daß er aber seine Alleinheitsphilosophie, die ihm den Begriff der Schöpfung verschloß, ganz überwunden hätte. Die Offenbarung ließ zwar den Mythos in seiner Vorläufigkeit bestehen, aber entsprach vollständig dem Streben nach dem Unendlichen und Unbedingten, in dem sich die romantische Frühzeit ebenso wie noch Uhland einig waren. Dieses Unbedingte, lebend und wirkend im All als Geist der Liebe, sucht das Ich in seiner Sehnsucht. Es führt auf dem Weg durch die Welt zur Religion, zum Christentum, zum katholischen Glauben, zur Kirche.