

die ungewöhnliche Hochschätzung, die der verstorbene Papst den durch gar nichts zu ersetzenden Werten und Kräften der christlichen Familie entgegenbrachte. In den bekannten Audienzen für die Brautpaare trafen sich diese Hochschätzung und jenes Empfinden. Bis in die letzten Wochen kamen die Neuvermählten in Scharen zu diesen Audienzen, die der Papst immer mit einem heiligen Ernst, schon fast als religiöse Feier erteilte. Auch das gehört zum Bild der Frömmigkeit Pius des XI. Was ihm aber die Herzen aller gewann, was auch die Männer des öffentlichen Lebens in der ganzen Welt mit Verehrung zu ihm aufschauen ließ, das war der Mut und die Unerfrockenheit, mit denen er jeden, aber auch jeden, der Gottes Gesetz, die Rechte der Menschen, die Freiheit von Religion und Kirche bedrohte, in die Schranken rief. In solchen Augenblicken stand Pius XI. ganz groß da, und so vor allem, als *fides intrepida*, wird er, der Mann Gottes, im Gedächtnis der Gläubigen und der ganzen Menschheit weiterleben.

Religion und Poesie

Friedrich v. Schlegels Aufbau einer christlich-katholischen Ästhetik

Von Dr. Friedrich Braig.

Am 17. März 1802, fast ein Jahr nach der Vollendung der »Jungfrau von Orleans«, schrieb Schiller aus Weimar an Goethe: »Ich habe mich dieser Tage mit dem hl. Bernhard beschäftigt und mich sehr über diese Bekanntheit gefreut; es möchte schwer sein, in der Geschichte einen zweiten so weltklugen geistlichen Schuft aufzutreiben.... Päpste waren seine Schüler und Könige seine Kreaturen. Er haßte und unterdrückte nach Vermögen alles Strebende und beförderte die dickste Mönchsdummheit; auch war er selbst nur ein Mönchskopf und besaß nichts als Klugheit und Heuchelei.«¹

Im fünften Band der »Olzweige«, der unter der geistlichen Führung des hl. Klemens Maria Hofbauer zu Wien erschienenen Halbwochenschrift, ist unter der Nr. 74 vom 17. September 1823 (S. 297) ein Urteil Luthers angeführt, das lautet: »Ist jemahls ein wahrer, gottesfürchtiger und frommer Mönch gewesen, so war es Sankt Bernhardus, den ich allein viel höher achte als alle Mönche und Pfaffen auf dem ganzen Erdboden.« Und Calvin nennt ihn einen heiligen Schriftsteller, der also spricht, als spräche die Wahrheit selbst.

Diese sich schroff gegenüberstehenden Urteile führender Geister aus der Zeit der Reformation, der deutschen Klassik und des Idealismus beleuchten einen Zwiespalt, der seit dem Zeitalter der Renaissance und Reformation im deutschen Geistesleben aufgebrochen ist.

Friedrich v. Schiller hat durch die Dissonanz des Tragischen hindurch die

¹ Schiller hatte gelesen: Archibald Bower: Unpartheiische Historie der römischen Päpste. Deutsch von Rambach. Magdeburg u. Leipzig 1751-1780.

Harmonie des menschlichen Lebens gesucht. Sein Streben ging wie das Goethes auf die Überwindung des säkularisierten deutschen Geistes durch das Auffinden der ewigen Gesetze des Menschenlebens. Schließlich erschienen Antike und Mittelalter als die großen Polaritäten im Gange von Schillers dramatischer Entwicklung, genau so, wie sie in Goethes »Faust« und in der geistigen Entwicklung der Führer der deutschen Romantik, Friedrich v. Schlegels und Joseph v. Görres', erscheinen. Wo Goethe und Schiller noch gleichsam vor verschlossenen Toren standen, weil für sie der Mensch Maß und Mitte des Lebens war, haben die Führer der Romantik durch die Wendung zum Glauben den Weg in die Tiefen und Höhen des Lebens gefunden und so erst in Wahrheit die falsche Aufklärung überwunden. Daß in dieser Entwicklung gerade der hl. Bernhard eine entscheidende Rolle spielte, ist im Angelpunkt dieser Wende begründet.

Friedrich Schlegel hat in seiner Entwicklung alle Phasen von der leichtesten Aufklärung bis zur echten mystischen Versenkung durchlaufen. Den menschlichen Eigenwillen zur Überhebung hat er gerade in der Fortführung der geistigen Entwicklung Schillers und Goethes als das Kennzeichen des modernen Menschen gefunden. Deshalb charakterisieren diese Zeit die großen Dramenwerke. Shakespeare, Calderon, die französischen Klassizisten, Goethes »Faust« und Schillers Dramen stehen in diesem Geistesraume. Schlegel hat durch sein Studium der alten und neuen Literatur den tragisch-dramatischen Geist in seinen Ursprüngen durchschaut. So ist er der eigentliche Vollender der geistigen Entwicklung Goethes, Schillers, Kleists und anderer geworden. In seiner berühmten »Geschichte der Poesie der Griechen und Römer« vom Jahre 1798 hat er die zwei Momente genannt, die entscheidend geworden sind für seine Entwicklung aus dem Geiste der Aufklärung und Säkularisation zum christlichen Universalismus: den Urbildgedanken, gewonnen aus dem Geiste des gesamten Altertums mit seinem Mittel- und Höhepunkt Plato, und den »Geist des Ganzen«, der auch der Metaphysik des Aristoteles zu Grunde liegt und durch Thomas von Aquin seine Vollendung erfahren hat.

Durch die Wiederholung der alten Hybris des Menschen im Abfall von der Glaubenseinheit und Lebensganzheit war auch die Einheit der menschlichen Seelenkräfte und damit die Einheit des Bewußtseins gestört. Weil so die Seele aus ihrem Schwerpunkt gehoben war, waren auch die einzelnen Seelenkräfte unter sich in Disharmonie geraten. Eine Verzerrung des Seelenlebens im einzelnen wie im Großen der Gemeinschaft war die Folge. Noch mehr mußte sich diese Disharmonie auswirken in der Beziehung des Menschen zum Schöpfer. In der Verwirrung der Leidenschaften verdunkelte sich das Licht des Ewigen, bis es schließlich ganz erlosch. Die Erscheinung der Tragödie im Mittelpunkt der Neuzeit beweist, daß die Ursache der Disharmonie im Zerfall der seelischen Einheit gesucht werden mußte. Schillers ästhetische Schriften wie seine dramatische Entwicklung kreisen um diesen einen Zentralgedanken. Goethes Rede »Zum Shakespearestag« vom 14. Oktober 1771 war eigentlich sein Lebensprogramm für die Lösung der gleichen Frage. Aber die metaphysische und reli-

größte Not, die dem allem zu Grunde liegt, hat erst Heinrich v. Kleist in ihrer ganzen Schwere erkannt und im Aufsatz: »Über das Marionettentheater« vom Jahre 1810 ausgesprochen. Er hat gesehen, daß der Mensch in der Dissonanz seines eigenen Bewußtseins steht, daß er den Schwerpunkt verloren hat, weil er aus der Schöpfungsordnung gefallen ist. Die tragische Entwicklung Kleists über Goethe und Schiller hinaus führte zu dem entscheidenden Punkt, wo der Mensch in die Schöpfungsordnung zurückkehren muß, um die Einheit des Bewußtseins wiederzufinden: durch die Wendung aus der anthropozentrischen zur theozentrischen Geisteshaltung, vom bloß menschlichen Wissen zum Leben aus dem Glauben. Durch diese Wendung allein konnte Kleist die Lösung der tragischen Konflikte wie die Erlösung seiner eigenen zerrissenen Seele finden. Kleists tragische Frage war eine Glaubensfrage. An ihr ist er zerbrochen.

Das Wesen der Gnosis liegt in der Überhebung des menschlichen Geistes, der sich Gott gleichsetzen will. Das Wesen Gottes wie das Wesen des menschlichen Geistes wird damit verkannt. An diesem archimedischen Punkte setzte Friedrich v. Schlegels geistiges Ringen ein. Es war eine Fügung des Himmels, daß er schon als Sechzehnjähriger die Werke Platos gelesen hat. Plato war Dichter und Denker in einem. Eben das war auch Schlegel. Plato suchte das Urbild im Menschen. Das war, wie Schlegel später erkannte, die Ahnung der christlichen Lehre vom Menschen als dem Ebenbilde Gottes. Hier lag der Ansattpunkt für den Lauf seiner geistigen Entwicklung. Während Schlegel in den Vordergründen seiner Seele noch ganz im Zeitgeist befangen schien, während seine berühmten ironischen Purzelbäume alles aufzulösen schienen, was noch an Lebensgehalt vorhanden war, bereitete sich in den Tiefen seiner Seele der Durchbruch eines ganz anderen vor. Schlegel hat die dämonischen Verkehrungen aller Werte durch Voltaire erkannt. Auch Nietzsches eifig=heroische Verzweiflung hat er schon durchkostet. Aber die augustinische Unruhe zu Gott hat ihn geführt, der Geist der Kirchenväter ist ihm durch das Urbild Platos hindurch lebendig geworden. Die »Hymnen an die Nacht« und die herzinnigen Marienlieder seines Freundes Novalis haben in Schlegel weitergeklungen und ihn durch den poetischen Pantheismus zur Vollendung des Lebens aus dem Glauben des Kreuzes geführt. Die großen Werke der bildenden Kunst wiesen ihn vor allem in Köln auf die Offenbarung Gottes und die Unerföpflichkeit der christlichen Glaubenswelt.

Nach seiner 1808 zu Köln erfolgten Konversion siedelte Schlegel nach Wien über. Hier trat er in den Wirkungskreis des hl. Klemens Maria Hofbauer. Die katholische Wirklichkeit kam ihm in einem großen Heiligen verkörpert entgegen. »Gott ist die Liebe«, hatte Schlegel zu Anfang des Konversionsjahres 1808 an Friedrich Leopold zu Stolberg geschrieben. Der Verfasser der »Geschichte der Religion Jesu Christi« war ihm in seiner christlich=platonischen Entwicklung vorausgegangen. Der Mythos Platos hatte durch alle Verwirrungen des menschlichen Geistes in die Sinnlichkeit zurückgewiesen nach einem Urbilde, zum Urzustande, wo der Mensch, seinem Schöpfer Aug' in Auge gegenüberstehend,

in die Unendlichkeit der Liebe Gottes aufgenommen erschien. So hatte sich das Leben des dreipersonlichen Gottes auch in seinem Geschöpfe noch ausgewirkt durch die Dimensionen der menschlichen Seele in der Entfaltung ihrer Kräfte und Vermögen. Durch die luziferische Überhebung des Menschen aber war alles in Verwirrung geraten. So war der dämonische Irrgarten der Vermengung von Menschlichem und Göttlichem entstanden. Nicht bloß die Erkenntnis Gottes selbst war verblaßt und schließlich verschwunden. Der Mensch selbst spaltete durch die schrankenlos entfesselte Phantasie die Vergötterungen seines Ich in eine unendliche Vielzahl von Göttergestalten. Die Gnosis Jakob Böhmes und die indische Theosophie sind der gleichen Verwirrung entsprungen. Nur die Stadien und Grade sind verschieden.

Mit der Erkenntnis der Liebeseinheit des dreipersonlichen Gottes war Schlegel die befelgende Klarheit der innern Schau der Schöpfungsordnung aufgegangen. Seine pantheistische Verwirrung hatte sich gelöst zur Erkenntnis des zu Gott hin sich immer reicher entfaltenden Lebens. Das »Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit« seines Freundes Schleiermacher war geklärt zum unmittelbaren Leben zwischen dem kleinen Ich des Menschen und dem unendlichen Du des liebenden Gottes. Die beiden Jacobi-Aufsätze Schlegels (Neudruck in: Friedrich Schlegel, Neue philosophische Schriften, hrsg. von Josef Körner, Frankfurt a. M. 1935, S. 259–289) im »Deutschen Museum« vom Jahre 1812 und in den Wiener »Jahrbüchern der Literatur« vom Jahre 1822 zeigen seine Überwindung der Aufklärung wie des Pantheismus und Idealismus. Der mathematisch-mechanische Pantheismus Spinozas, die Gefühlsphilosophie Jacobis, die Vernunftkritik Kants, der Moralismus Fichtes und Schillers, der Panlogismus Hegels und das Identitätssystem Schellings sind durch den »Geist des Ganzen« überwunden. Der »Geist des Ganzen« liegt nicht im Menschen, sondern in Gott. Was Schlegel in seinem Jacobi-Aufsatz vom Jahre 1822 über Schelling sagt, gilt auch von den andern genannten Denkern und Dichtern der deutschen Klassik und Romantik: wenn Schelling den in seiner Schrift gegen Jacobi aufgestellten Satz, »daß die Erkenntnis Gottes eine persönliche sei, daß wir mithin Gott nur soviel erkennen, als wir Umgang und Bekanntschaft mit ihm haben, oder mit andern Worten, daß die Metaphysik eine durchaus empirische Wissenschaft sei, nämlich aus der Empirie des innern Lebens, wenn er ... nur diesen einen Satz in seiner ganzen Konsequenz hätte festhalten und weiter fortführen wollen, daß alsdann das Gespinnst des Absoluten sofort hätte vor seinen Augen verschwinden müssen«.

Die fernere Lebensarbeit Schlegels, die »Geschichte des innern Lebens«, die sein eigentliches Lebenswerk darstellen sollte und von der die großen Werke seiner zweiten Lebenshälfte nur Teilausführungen sind, hat ihre entscheidende innere Klarheit und Festigkeit erfahren durch die Schule des hl. Klemens Hofbauer. In den »Olzweigen« sind die beiden Aufsätze erschienen, die uns in das eigentliche Geheimnis dieser zweiten Lebenshälfte einführen. Der Freundeskreis um Hofbauer reifte unter dessen Führung zum vollen katholischen Leben. Des-

halb werden hier auch die großen Heiligen in ihren Lebensgeschichten und Werken vorgeführt. Eine hervorragende Rolle spielt dabei der hl. Bernhard. Johannes Peter Silbert, von dem auch ein großer Teil der Beiträge in den »Olzweigen« stammt, hat übertragen: »Des heiligen Bernhard Schriften mit Vorrede von J. M. Sailer« (1. Bd. Wien 1820, 2. Bd. Frankfurt 1822). Im Anschluß daran hat Schlegel seinen ersten Aufsatz in den »Olzweigen« geschrieben: »Von der wahren Liebe Gottes und dem falschen Mystizismus. Ein Nachtrag zu dem heiligen Bernhardus« (im 1. Jahrgang, Nr. 103 u. 104 vom 24. und 29. Dezember 1819). Der zweite Aufsatz Schlegels: »Anfangspunkte des christlichen Nachdenkens. Nach den Sprüchen des Angelus« (im 2. Jahrgang 1820, Nr. 19 20 45 46 und 47; neu herausgegeben von Hans Ludwig Held, 2. Aufl., München 1917), bildet die Fortsetzung des ersten. Das heißt: hier baut Schlegel mittels der Bildersprache des Angelus Silesius die katholische Ästhetik auf, welche die eigentliche Lösung alles dessen darstellt, was die Klassik und ihre Überwinder wie Kleist erstrebt hatten. Aber erst im dritten, von der Forschung bisher übersehenen Aufsatz erfahren diese Gedankengänge ihre Vollendung. Es ist das Vorwort Schlegels zu dem von Johann Peter Silbert herausgegebenen Sammelband geistlicher Dichtungen: »Dom heiliger Sänger« (Wien und Prag 1820).

Im falschen Mystizismus, von dem er im ersten Aufsatz spricht, ist Schlegel selbst befangen gewesen, solange er vom Vernunftgeist der Aufklärung bestimmt war. Die falsche Liebe Gottes ist entweder gar nicht Liebe, oder nicht auf Gott gerichtet. Nur wenn der Mensch mit seinem ganzen Wesen auf den dreipersonlichen Gott hingerichtet ist, kann von der wahren Gottesliebe gesprochen werden. Schlegel hat alle Irrtümer an sich selbst erfahren: »das ist der wesentliche Hauptpunkt, auf welchen alles ankommt; wo in einseitiger oder bloß negativer Ansicht nur die ewige Einheit Gottes und stete Einerleiheit seines Wesens in dumpfer Wiederholung aufgefaßt wird, da ist eben die wahre Quelle und Wurzel alles falschen und vielen Gemütern so höchst verderblichen Mystizismus. Wenn dieser verneinende Begriff von der Gottheit mit der Strenge aufgefaßt und durchgeführt wird, daß selbst alle Persönlichkeit Gottes verschwindet, so ist die Ansicht eigentlich pantheistisch, wo denn jedermann leicht den Irrtum erkennt, der mit dem Christentum durchaus unvereinbar ist.« So entsteht ein bloß verneinender, ein »Nichtbegriff von Gott«. Das innere Leben des Menschen ist damit der Selbstzerstörung preisgegeben. »Das eigentliche Kennzeichen des falschen und verneinenden Mystizismus besteht in einer Abtötung, welche nicht auf Reinigung und Wiedergeburt, nicht auf Verwandlung und Verklärung, sondern auf Vertilgung und Vernichtung dessen ausgeht, was zwar nicht göttlich ist, aber doch göttlich zu werden bestimmt ist.« »Eine bloß verneinende Liebe Gottes aber, die eigentlich keine Liebe ist, hat keine innere Kraft und bringt keine lebendige Frucht; so wie auch der bloß verneinende Vernunftbegriff von der Gottheit ohne Leben ist und keine Gewalt hat über den Geist, noch die Seele zu erfüllen vermag.« Der Gedanke ist Schlegel so wichtig, daß er

im zweiten Aufsatz nochmals ausführlich auf ihn zurückkommt. Hier faßt er in einer langen Anmerkung seine eigene Überwindung des falschen Mystizismus wie der Vernunftphilosophie der Aufklärung, des Idealismus, Pantheismus und Naturalismus zusammen. Die falsche Mystik wurzelt in der Ichheit. Wenn dieses Wurzeln bis zum Extrem des wissenschaftlichen Irrtums der eigentlich so zu nennenden Philosophie der Ichheit durchgeführt wird, so ist dies Idealismus, der aller Mystik ein Ende macht. Es gibt drei Quellen des wissenschaftlichen Irrtums. Erstens das Feststellen der Ichheit in sich selbst. Das ist der eigentliche Idealismus. Zweitens das Versinken in das Nichts und die Verneinung, oder ein Begriff von allgemeiner Einheit, durch welchen alle Unterschiede, auch der zwischen Schöpfer und Geschöpf, völlig aufgehoben werden. Das ist der Pantheismus. Drittens die Zerstreuung in den leeren Schein. Hier unterscheidet Schlegel nochmals drei Momente: den materiellen Schein der Sinnenwelt als wirklich zu erkennen, ist Naturalismus und Materialismus; den dialektischen Schein einer spitzfindigen Vernünftelei glaubt er in der Scholastik zu finden; die bedeutungsleere Bildlichkeit im Vortrage göttlicher Wahrheiten kommt aus der Beziehungslosigkeit zum Schöpfer. Damit hat Schlegel auch die Drei-Typen-Lehre Diltheys schon im voraus widerlegt². Auch diese Lehre hat ihre Wurzel in der Vernunftphilosophie der Aufklärung und ist der gnostischen Überhebung entsprungen: der Aufspaltung der menschlichen Seele in ihre einzelnen Kräfte und deren Hypostasierung. Die drei Typen heißen: Idealismus, Pantheismus und Naturalismus. Die typischen Vertreter des Idealismus sind Kant und Fichte. In ihrer Philosophie erscheint der Wille des Menschen hypostasiiert. Den Pantheismus stellen am reinsten Goethe und Hegel dar. Hier ist das menschliche Gefühl zum Allgefühl erweitert. Der Naturalismus aber zeigt die Verkehrung der Schöpfungsordnung am deutlichsten. Hier ist das nach unten gerichtete Erkennen des Menschen, das Naturerkennen, zur Erkenntnis überhaupt erhoben. Das höhere Erkennen, das auf das Überfinnliche, Transzendente gerichtete, hat hier überhaupt keinen Platz. Gerade dieses macht aber die höchste Seelenkraft des Menschen aus.

Seine Betrachtungen faßt Schlegel im ersten Aufsatz also zusammen: »Die Vernunft (für sich allein) kennt und hat und gibt nur einen verneinenden Begriff oder vielmehr Nichtbegriff von Gott.« Die damit verknüpfte Liebe bleibt nur verneinender Art. Das ist der falsche Mystizismus. »Die Liebe allein führt ... zu einer lebendigen Erkenntnis Gottes und der Fülle des Lebens und der Liebe in ihm und findet ihre Seligkeit in der Erkenntnis und dem Gefühl oder Vorgefühl dieser göttlichen Fülle.« Der hl. Bernhard hatte »nicht bloß einen mathematischen Begriff von der Einheit und ewigen Einerleiheit Gottes im Kopfe, sondern ... er lebte in der ganzen Fülle Gottes, wandelte liebevoll in ihr und war selig in dieselbe versenkt.« Der falschen Liebe zu Gott und dem falschen Mystizismus setzt Schlegel nun mit dem hl. Bernhard die wahre Gottesliebe und

² Vgl. meinen Essay: »Metaphysik und Literaturwissenschaft« im 2. Literaturwissenschaftlichen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft (Freiburg 1927) S. 1-49.

Myistik gegenüber. Mit dem Heiligen steigt er die vier Stufen der Gottesliebe hinan.

Wo sich der Mensch selbst ein Bild und Gleichnis Gottes macht, sieht Fr. Schlegel Hochmut am Werke. Der Abfall vom Glauben schleudert ihn zurück in die Nacht der Dämonen. Die Furcht des Menschen vor dem »Es« in der Natur und in seiner eigenen Brust ist keine Liebe. Das ist eine Furcht »vor unsichtbaren, aber dämonischen Mächten und bösen Geistern und nicht vor Gott, dem Allheiligen, der die Liebe ist«.

Ein aus Furcht und Bewunderung gemischtes Naturgefühl liegt jedem edleren Heidentum zu Grunde. Solange nicht der Glaube an den Geist hinzukommt, welcher der Schöpfer und Herr der Natur ist, solange der lebendige Gott nicht auch als der Allheilige verehrt wird, ist noch keine Annäherung an ihn. Die rechte Furcht wäre die Ehrfurcht vor dem Allheiligen, zugleich mit der staunenden Anbetung des Allmächtigen, welcher selbst die Liebe und die Quelle aller Liebe und alles Lebens ist. Hier liegt der Keim zur wahren Liebe Gottes, ist die unterste Grenze, wo die Liebe ihren Anfang nimmt.

Die zweite Stufe der Annäherung zu Gott kann man die der dankbaren Liebe nennen. Der Mensch liebt Gott wieder wegen der besonderen Wohltaten, die Gott ihm erwiesen hat. Ergebenheit und Vertrauen auf Gott in allen Kämpfen des Lebens charakterisieren sie. Ganz frei von Eigennutz ist diese Liebe noch nicht. Auch Furcht ist ihr noch beigemischt, aber nur die kindliche vor der Gerechtigkeit Gottes. Durch die individuellen Wohltaten Gottes werden dem Menschen auch besondere Verpflichtungen auferlegt und dadurch wird ein Bund zwischen Gott und dem Menschen begründet.

Die dritte Stufe der Gottesliebe strebt nach völliger Vereinigung mit Gott. Sie ist durch eine tiefe unendliche Sehnsucht ausgezeichnet. Keine Furcht besteht als nur die, ihn zu verlieren. Diese nach immer innigerer Vereinigung ringende Liebe könnte man wohl die inbrünstige nennen. Sie ist der Inhalt des Lebens aller Heiligen. Irdisch und unvollkommen an ihr ist noch die Unruhe, die nie ganz schwindet, bis der Kampf vollendet ist.

Die vierte und höchste Stufe der Gottesliebe aber kündigt sich an in der Klarheit und Stille als dem Siegel der Vollendung und der annähernden Gegenwart Gottes. Innere und äußere Milde und der vollendete Gleichmut sind ein Kennzeichen der vollendeten Liebe. Das ist die innere »Gleichheit« Taulers und der andern Mystiker, »welche in der Fülle Gottes und in aller Herrlichkeit Seiner Offenbarungen selig sind«.

Damit hat Schlegel nun den innern Geistesraum mit seinen Stufen für das neue Leben aus dem Glauben gefunden. Die vier Stufen der ehrfurchtsvoll bewundernden, der dankbar verpflichteten, der inbrünstig ringenden und der im Vorgefühl seligen Liebe Gottes vergleicht er nun mit dem Verlauf der Geschichte des innern Menschen. Hier ist ein wahrhaft objektiver Maßstab gewonnen, weil sich alle Erscheinungen der Geschichte und des Geisteslebens einfügen in die Natur-, Menschheits- und Gottesordnung. Aus dieser Erkenntnis kann Schlegel

auch die Frage stellen nach dem Stande des Christentums in der Welt. Was würde wohl geschehen, wenn das Christentum nicht mehr gehemmt wäre, sondern frei und siegreich im innern wie im äußern Christenleben waltete? Die christliche Durchbildung des Lebens in allen Bereichen des Daseins ist Grundgedanke und Ziel seines Strebens. Der Totalitätsgedanke findet hier seine Durchführung. Die Wiederbringung und Verklärung aller Dinge, des Urbildes der Schöpfung, ist der Lieblingsgedanke Schlegels. Er kleidet ihn in das Bild des einbrechenden ewigen Frühlings, der wahren »Aufklärung«. Ihn zu verkünden und zu fördern ist die wahre Aufgabe der Kunst.

Die Harmonie der Seelenkräfte durch die Wiederherstellung des zerrissenen Bewußtseins wieder zu erlangen, ist der erste Schritt. Das kann nur geschehen durch Hinordnung aller Seelenkräfte auf den Quell und das Ziel alles Lebens wie der Liebe, auf Gott. Alle Seelenkräfte des Menschen müssen zur Gottesliebe entfaltet werden. Die »Anfangspunkte des christlichen Nachdenkens« sind demnach die Ansatzpunkte an den einzelnen Seelenkräften, um sie auf das Ziel der Gottesliebe hin durch die vier Stufen emporzuführen. Angelus Silesius ist für Schlegel der Dichter, der wie Schlegel selbst aus falscher Gnosis gekommen ist und über Böhme den Weg zur wahren Erkenntnis gefunden hat. Mit dem Hineinwachsen in das göttliche Leben fallen die Fesseln der Sinnlichkeit und der Leidenschaften. Der Mensch muß hindurchschreiten durch das Feuer der Reinigung seiner Seele, um in das Licht der göttlichen Liebe hineinzugehen. Hier erst geht ihm die wahre Schönheit auf.

Schon im ersten Aufsatz hat Schlegel die Psalmen das erste christliche Andachtsbuch für alle Zeiten genannt. Die Salomonischen Gleichnisse haben die höchste Stufe der Gottesliebe verkündet. Das wahre Wissen liegt in der Erkenntnis unserer Unwissenheit wie der Unbegreiflichkeit Gottes und seiner Geheimnisse. Je mehr wir uns Gott nähern, um so geheimnisvoller wird er. Der Mensch kann den Blick in die Sonne Gottes nur ertragen, wenn er selbst in ihrem Feuer geläutert wird. Diese Läuterung ist das Wachsen des göttlichen Ebenbildes in ihm. Das ist der Weg durch die Nacht des Kreuzes. Je tiefer die Nacht ist, durch die wir schreiten müssen, um so herrlicher geht uns jenseits die göttliche Liebessonne auf. Alle Kräfte des Kosmos werden aufgerufen, um das Geheimnis des Kreuzes im Mittelpunkt zu beleuchten. Das Kreuz ist allem Geschaffenen geheimnisvoll eingeschrieben. Die Verkündigung dieses Geheimnisses durch alle Stufen der Schöpfung hindurch ist Aufgabe des Dichters. Das Geheimnis der Menschwerdung Gottes ist das Geheimnis der Wiederbringung alles Geschaffenen zu seinem Urbild, zu seinem Wesen und seiner Bestimmung. Die poetische Kraft des Dichters wächst mit seinem eigenen Hineingreifen in dieses Leben aus dem Glauben. Natur und Offenbarung gehen in eins zusammen. Deshalb spricht auch aus der Natur als dem Spiegel und Gleichnis Gottes immer beziehungsreicher Gott selbst, je mehr der Mensch von der Gottesliebe durchdrungen wird. Die Symbolik steigt auf zur göttlichen Wahrheit und Wirklich-

keit. Höchstes Symbol und höchste Wirklichkeit zugleich ist das Geheimnis der heiligen Eucharistie.

Der »schöne Schein« der deutschen Klassik, der »farbige Abglanz« aus dem zweiten Teil des »Faust« ist aus der Brechung dieser Wirklichkeit im Menschen entstanden. Der Mensch hatte sich wieder zum Maße des Göttlichen gemacht. Hier aber ist die große Wendung aus dem Menschen in Gott vollzogen, aus der Humanität zum Leben aus dem Glauben. Der Mensch, der sich zum Mittelpunkt der Welt macht, kann nur vom geborgten und falschen Scheine leben. Der aber, der sich in die Ordnung Gottes stellt, nimmt teil an der unerschöpflichen Schöpferfülle und -seligkeit Gottes selber. Schlegel hat deshalb an die erste Stelle seiner »Anfangspunkte des christlichen Nachdenkens« die »Gedanken über die Ichheit und Erkenntnis Gottes« gesetzt. Durch die systematische Zusammenstellung der Sprüche des Angelus Silesius hat er die falsche Ichheit, die falsche Mystik und Gottesliebe und damit die falsche Vernunft Herrschaft der Aufklärung ad absurdum geführt und die wahre Erkenntniskraft in ihrer Entfaltung zur Gottesliebe gezeigt. Von den gewaltigen Gleichnissen, wie von dem »Strome« und dem »Meere« der Gottesliebe, steigt er hinan durch die Lebensordnungen bis zur Braut- und Liebesmystik, zur Vermählung der menschlichen Seele mit dem himmlischen Bräutigam, dem Schöpfer und Erlöser selbst.

Den zweiten Anfangspunkt nimmt Schlegel, seiner eigenen Veranlagung entsprechend, von der Seite des Menschen aus, die nur zu oft in ihrer grundlegenden Bedeutung nicht oder nicht genügend erkannt wird. Als »Zerstreuung in den leeren Schein« hat Schlegel ja auch »die bedeutungsleere Bildlichkeit im Vortrage göttlicher Wahrheiten« genannt. Sie verrät die innere Ferne der Seele vom Schöpfer. Ihr will er die »wahre und bedeutungsvolle Bildlichkeit und symbolische Darstellungsweise göttlicher Geheimnisse« gegenüberstellen. Der denkenden Seite des menschlichen Geistes setzt Schlegel also entgegen, »den kindlichen Sinn und die damit in Verbindung stehende Bildlichkeit des Ausdrucks für heilige und göttliche Dinge«. Gott selbst ist uns hier mit dem Beispiel vorangegangen. Denn er ist selbst ein Kind geworden. Angelus Silesius ruft aus: »Ach möcht' ich doch ein Kind in diesem Kinde sein!« Der Kindheits- und Geniegedanke, den Schiller in den Mittelpunkt seiner ästhetischen Betrachtungen stellte und den Görres zur Vollendung geführt hat³, ist hier vorweggenommen und in seiner wahren Bedeutung genannt. Sehr fein sagt Schlegel, Jakob Böhme korrigierend: Die Kirche feiert im dreifachen, hochheiligen Geburtsfeste des Erlösers nebst der ewigen des göttlichen Wortes und der zeitlichen des menschengewordenen Sohnes die Geburt Christi in uns. Das menschliche Herz tritt hier in den Mittelpunkt. »In allen diesen« - von Angelus angeführten - »Beziehungen ist es immer ein Gefäß und Werkzeug der Verherrlichung und Offenbarung der Ehre Gottes.« Zuerst muß sich der Mensch als

³ Vgl. meinen Aufsatz »Schiller und Görres« im »Kath. Gedanken«, Jahrgang 9, Heft 3, Juli-September 1936, S. 249-258, und Heft 4, Oktober-Dezember 1936, S. 332-337.
Stimmen der Zeit. 136. 1.

Kind Gottes bekennen, um dann Gott seinen Vater nennen zu können. Das große und umfassende Geheimnis entflammt Angelus zu dem Rufe: »Kind, Vater, Gott und Mensch, o Lieb', erbarm dich mein!« Die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist in das innigste Kindchaftsverhältnis erhoben durch das Geheimnis der Menschwerdung Christi. Auch die Schöpfung ist Bild seiner Herrlichkeit und ist durch die ganze Heilige Schrift, durch Lehre und Beispiel der Kirchenväter, durch die heiligen Gebräuche und durch die übliche Sprache und die Formen unserer Kirche fest begründet.

Der Sohn Gottes selbst hat uns als Erlöser wieder den rechten Frühling in die Welt gebracht und so den ersten Frühling des Paradieses wiederhergestellt. Dieses Werk wird bei der letzten Verklärung aller irdischen Dinge vollendet werden. Ein anderer Frühling in uns selbst aber muß jenem allgemeinen letzten Frühling vorangehen. »Das Herrlichste in der Natur, die Morgenröte als Hoffnung des aufgehenden Lichtes, ist selbst ein Bild der Seele, jener geheimen Rose, die sich aufblühend dem Himmel öffnet.« Die Grundgedanken von Schillers Essay »Über Anmut und Würde« und von Kleists Aufsatz »Über das Marionettentheater« kommen zum vollendeten Ausdruck in dem Satze: »Die bewußtlose Anmut und Schönheit macht die Blume zum rechten Bilde der Demut, die ohne alle Absicht blüht, und der Unschuld, die von keinem Arg weiß und sich nicht verstellen kann.« Wenn der ewige Gott des Menschen Herz einnehmen soll, darf kein Bild als nur das seines Sohnes darin sein. »Das Bildnis des Sohnes, von welchem, als dem ewigen Worte, auch diese äußerliche bildliche Schöpfung nur ein Abglanz und Spiegel ist.« Wo ist diese Idealkunst oder Poesie, fragt Schlegel, die das verwirklicht? Nur aus dem Herzen kann der Sinn dafür entspringen, »wenn unser ganzes Trachten nicht auf den äußern Schimmer der eiteln Welt und das Blendwerk vorübergehender Leidenschaften, sondern auf das bleibende Wahre und Schöne selbst gerichtet ist«. Hier ersteht die christlich-katholische Schönheitslehre. Das Urschöne selbst, die heiligste Dreifaltigkeit der göttlichen Personen, ist durch den Sohn der Schöpfung wieder erschlossen. Durch den Sohn ist auch die Schöpfung erlöst und kann sich die Schönheit Gottes durch alle Reiche des Seins wieder offenbaren. Je mehr der Mensch hineinwächst in das Geheimnis der Menschwerdung des Sohnes, um so gewaltiger leuchtet ihm die Schöpfung auf im Glanze der ewigen Schönheit. Gottebenbildlichkeit heißt auch Wesensbildlichkeit. Die Natur des dreipersonlichen Gottes spiegelt sich im Menschen, den die Gottmenschheit Christi in die Einheit mit der heiligsten Dreifaltigkeit hebt. Die Entfaltung der Seelenkräfte aus den »Anfangspunkten« zur Vollkommenheit geht durch das Geheimnis des Kreuzes.

»Für den Ernst und die wirkliche Tat des Lebens wird im dritten Anfangspunkt Bedacht genommen werden, der auf dem festen Grunde der Gesinnung beruht und auf die Richtung der Willenskraft zum Göttlichen ausgeht.« Schlegel hat ihn nicht mehr entwickelt. Damit wäre die Entfaltung der Seelenkräfte zur Harmonie des Bewußtseins und zur Vollkommenheit durch die verschiedenen Stufen der Gottesliebe vollendet.

Schlegel zeigt nun, daß der Mensch nur so seinen Beruf als Krone der Schöpfung erfüllt. Die Mannigfaltigkeit verschiedenartiger Stimmen verherrlicht im Lobgefange der Kreatur den Schöpfer. Schlegel verweist auf die Tatsache: »Pythagoras und andere Weise des Altertums erkannten in dem harmonischen Kreislauf der Gestirne den Einklang und Wohl laut und eine freilich nur dem geistigen Ohre vernehmbare Musik des Weltalls.« Allen Wesen ist eine Stimme eingepflanzt, die die Herrlichkeit des Schöpfers verkünden soll. Und das wäre die wahre Einheit der Menschheit: daß wir Menschen »wie die Waldbögelein ein jeder seinen Ton mit Lust zusammenschreien« würden. Darum versuchte Schlegel, »jeden Grundton der menschlichen Seele berührend, von allen verschiedenen Seiten seines Geistes und Wesens, als ebenso vielen Anfangspunkten ausgehend, den innern Sinn auf das Göttliche zu lenken«.

Das Heil der Seele ist in den Mittelpunkt des Schlegelschen Denkens getreten. Am Schlusse seines um die gleiche Zeit entstandenen »Concordia«=Aufsatzes »Von der Seele«⁴ sagt er: »Die Seligkeit ist der ursprüngliche und natürliche Zustand der Seele, in welchen sie aus dem irdischen Gefängnis immer und ewig zurück verlangt, wenn sie sich selbst auch dieses Verlangen ohne Mitwirkung und Hilfe eines von Gott erfüllten Geistes durchaus nicht klarmachen kann. Sehnsucht ist das innere tiefe Verlangen nach der Seligkeit; Wehmut der Schmerz über die verlorene, Ahnung das freudige Vorgefühl und die Hoffnung der wieder herannahenden Seligkeit. Die Seligkeit selbst aber ist der natürliche Zustand, ja man kann wohl sagen, das eigentliche Wesen der Seele, welche eben darum, aus dem ihr natürlichen Zustand herausgerissen und ihrem Wesen entfremdet, wo wir sie immer finden in der Gegenwart, in uns wie in der Natur, jederzeit unglücklich und leidend erscheint, wie in der Fremde, verirrt und gefangen. In dem wiederhergestellten Zustande aber und ihrem ursprünglichen Wesen gemäß, wenn die Liebe vollendet und die Seligkeit erreicht ist, verliert die Seele ganz ihr eigenes, beschränktes Ich, oder vielmehr es verschwindet ihr, indem statt dessen ein anderes besseres Ich, das Ich Gottes, in ihr wohnt und wurzelt und lebt, dem sie nun ewig hingegeben bleibt.«

In einem andern »Concordia«=Aufsatz des fünften Heftes: »Über Lamar tines religiöse Gedichte«, hat Schlegel die Anfangspunkte des Aufstiegs zur religiösen Dichtung durch die Verirrungen des Zeitgeistes an der Entwicklung eines Dichters gezeigt und die führende und vollendende Rolle der Religion für die Poesie erwiesen.

Den krönenden Abschluß aber zu all diesen Gedankengängen bildet sein Vorwort zum »Dom heiliger Sänger« in unzertrennlicher Einheit mit dem Inhalt des Werkes selbst. Der »Dom heiliger Sänger« vereinigt die Gebete und Gefänge, in welchen Schlegel die Vollendung des religiösen Lebens wie der Dichtkunst und die wesentliche Einheit beider erkannt hat. Das Vorwort zusammen mit dem herrlichen Inhalt des Werkes erst ergibt auch die Vollendung

⁴ Vgl. Friedrich Schlegel, Von der Seele. Mit einer Einführung herausgegeben von Günther Müller, in: Schriften zur deutschen Literatur, Bd. 2, Augsburg-Köln 1927.

des Lebens und Lebenswerkes Schlegels. Hier sind die Geistesräume erschlossen, in welchen das ganze natürliche und übernatürliche Sein Schlegels seine Erfüllung finden konnte. Schlegel beginnt: »Mit der mannigfaltigsten Auswahl sind zu diesem Chore des geistlichen Gefanges die Stimmen aller Jahrhunderte und der verschiedensten Nationen der christlichen Zeit vereinigt; von den Kirchenvätern, dem hl. Ambrosius und Gregor von Nazianz, und den großen geistlichen Lehrern des Mittelalters, dem sel. Petrus Damianus, dem hl. Bonaventura, Thomas von Kempen, der hl. Gertrudis, bis zu den als Gelehrten berühmten Balde, Vida, Erasmus und Sarbievius, und den von heiliger Liebe begeisterten Gefängen des hl. Johannes vom Kreuz und Liguoris, sind hier Stücke aus dem Griechischen, Lateinischen, Italienischen, Spanischen und Altfranzösischen überfetzt, und in einer angemessenen Stufenreihe von fünf Büchern, wie ein herrliches Monument liebevoller Begeisterung und geistlicher Dichtkunst, zusammengestellt.«

Schlegel findet es an der Zeit, »über geistliche Poesie und christliche Dichtkunst überhaupt einiges zu sagen«. Sie hat die entscheidenden Autoritäten der Heiligen Schrift und der Kirche für sich. Sie ist zu jeder Zeit und bei allen Nationen anerkannt worden. Schlegel will nun den Standpunkt andeuten, aus dem dieser Gegenstand zu betrachten ist, damit man einsehe, daß auch die ästhetische Seite des Menschen, seiner höchsten Bestimmung gemäß, ausgebildet werden muß. Wenn der einzelne oder ein Volk oder die Menschheit nach dem Vorbilde Christi zur Vollkommenheit streben, so müssen alle natürlichen Anlagen auf dieses eine hingelenkt, zur Religion gebildet und christlich entwickelt werden. Diese Lenkung auf das Himmlische muß alle Seiten der menschlichen Seele umfassen, und also wird unser Inneres von neuem nach dem Vorbilde Christi aufgebaut.

Zu den erbaulichen Schriften und Beschäftigungen werden auch jene gerechnet, welche den Verstand und die Erkenntnis in göttlichen Dingen zu bereichern dienen. Nun bilden aber Gefühl und Phantasie die ästhetische Seite des Menschen. Auch sie gehören zu den ursprünglichen Anlagen der menschlichen Natur. Wenn Herz, Wille und Verstand gebildet, Phantasie und Gefühl aber vernachlässigt sind, so werden sie viel Störung auch in den gebildeten Kräften verursachen.

Wie im Einzelnen, so ist es auch im Ganzen. Wenn der Religionsunterricht bei einer Nation gewissenhaft gehandhabt würde, zugleich aber Theater und Musik, die Lektüre und alle Künste, die öffentlichen Gesellschaften und Belustigungen nur den Geist einer frivolen Sinnlichkeit atmeten und der höhere Ernst in der Kunst auf Ideen begründet würde, die mit der Religion im Streite wären: so würde eine solche Dissonanz im moralischen Zustande einer Nation oder eines Zeitalters als ein Übel mit den nachteiligsten Wirkungen erkannt werden müssen. Der Zeitgeist der Aufklärung könnte das zwar befürworten. Aber die Gesetzgeber und Moralisten des heidnischen Altertums dachten gründlicher. Sie hielten die ästhetische Seite des Menschen für so wichtig, daß sie Kunst

und Poesie mit den innersten Grundlagen der bürgerlichen Ordnung und Religiosität in Beziehung setzen und in Einklang zu bringen suchen.

Gewiß soll die Lehre der Religion in Unterricht und Predigt zunächst auf Herz und Gewissen oder auf Vernunft und Willen gerichtet sein. Aber auch die Ausbildung des ästhetischen Gefühls gehört dazu. Sonst würden unser so sehr kultiviertes Zeitalter wie unser Zustand verkannt werden, »wo wir nur die Wahl haben, eine gründliche Geisteskultur auf das wahre und göttliche Ziel hinzulenken oder aller üblen Folgen einer verwilderten und irrigen Geisteskultur gewärtig zu sein«. Der »Geist des Ganzen« ist im Wesen der Weltordnung begründet.

Das Geheimnis der unumgänglich notwendigen Vereinigung von Volk und Gebildeten berührt Schlegel, wenn er sagt: Die religiöse Beschränkung auf das eine Notwendige ist bis zu einem gewissen Grade für das Volk passend wahr, weil bei ihm noch alle übrigen Kräfte im Herzen als ihrem Mittelpunkt verschlossen und unentwickelt beisammen liegen. Auf die gebildeten Stände läßt sich das nicht anwenden. Bei ihnen sind schon von der Erziehung aus die Seelenkräfte vereinzelt und werden in dieser Vereinzelung kultiviert. Daher müssen sie auch auf demselben Wege, also vom Herzen aus, wieder zu ihrem großen Ziele zurückgeführt werden. Die Herzensbildung durch die Religion muß also auch für die Gebildeten im Mittelpunkt stehen. Die Einheit des seelischen Lebens ist das Entscheidende.

Schlegel findet in der vorliegenden Sammlung »die wahre christliche Herzens-einfalt im schönsten und herrlichsten poetischen Gewande«. Und gerade in denen, die ihm die liebsten sind, »in den bedeutungsvollen und geheimnisreichen des hl. Johannes vom Kreuz und des sel. Liguori, berührt der Tieffinn dieser im Lichte der Gnade erleuchteten Liebesfänger gerade das Innigste und Geheimste der wahren Andacht und Religion«. Auch in dieser Sammlung rühmt Schlegel die Stufenfolge der Steigerung.

Alle Poesie ruht nach Schlegel auf der lyrischen Grundlage. Von ihr muß die Erziehung zu einer großen religiösen Kunst ausgehen. Damit hat er den innern Kreis seiner Betrachtungen geschlossen. Welch einen Weg hat Schlegel zurückgelegt! Von Voltaire und Goethe über Plato und Friedrich Leopold zu Stolberg, Jakob Böhme und Angelus Silesius zum hl. Bernhard und zum hl. Johannes vom Kreuz. In der Unendlichkeit des Lebens, das Schlegel immer gesucht hat, steht das Kreuz Christi als der Mittelpunkt der Nacht und das Tor zur Sonne Gottes.

Das Weltbild Nicolai Hartmanns

Die erkenntnistheoretische Grundthese

Von Alois Guggenberger C. SS. R.

Man braucht nur die beiden Pole zu nennen, zwischen denen die philosophische Entwicklung des derzeitigen Berliner Philosophen Nicolai Hartmann sich abspielte: vom Idealismus der Marburger Neukantianer zum unentwegten Realismus, um die reizvolle Spannung ahnen zu lassen, die in dieser