

Joachim J. Scholz

Christliche Erfahrungslehre der Moderne

Zum 150. Todestag Friedrich Schlegels

Als Friedrich Schlegel in der Nacht vom 11. zum 12. Januar 1829 im Alter von nicht ganz siebenundfünfzig Jahren starb, zählte er zu den anerkannten Führern des deutschen Katholizismus der Restaurationszeit. Das mag erstaunlich scheinen, erstaunlich im Licht zweier durchaus verschiedener Perspektiven. Seine eigenen Zeitgenossen hatten zunächst doch wohl annehmen müssen, daß der Sohn einer traditionsreichen Pastorenfamilie und Bruder des zwei Jahre älteren, gesetzteren Philologen August Wilhelm alles darauf angelegt hatte, zum *Enfant terrible* seine Epoche zu avancieren.

Eine abgebrochene Banklehre und ein paar verbummelte Jurasemester hinter sich, entschloß sich der Einundzwanzigjährige, freischaffender Literat zu werden, damals ein kaum erprobter oder gebilligter Schritt, vor allem wenn man es darauf absah, die literarischen Größen der eigenen Zeit durch ironische Verrisse zu brüskieren. Wenn man darüber hinaus mit einer verheirateten Frau ein Verhältnis anfängt, wenn diese Frau zudem eine bekannte Jüdin ist (Dorothea Veit, die Tochter des Philosophen Moses Mendelssohn) und wenn man schließlich noch die Unverfrorenheit besitzt, diese Beziehung in der Form eines Romans („*Lucinde*“) der Gesellschaft zur Belehrung anzubieten, dann hat man sich offensichtlich und ganz bewußt auf ein Leben der unbekümmerten *Libertinage* eingerichtet. Aber zum Erstaunen aller machte die skandalöse Beziehung zu Dorothea aus dem *Enfant terrible* zuerst einmal einen Ehemann, der seine Frau ernähren mußte und zu diesem Zweck dringend eine Anstellung brauchte. Die unselige Suche nach einem regelmäßigen Broterwerb ließ Schlegel sein Leben lang nie voll zur Ruhe kommen. Mit Artikeln, Rezensionen, Privatvorlesungen an reiche Bürgersöhne hat er immer wieder seine Frau und sich über Wasser zu halten versucht.

Als er dann 1808 in Köln zum Katholizismus übertrat und ein Jahr später eine Stellung als Sekretär der kaiserlichen Hof- und Staatskanzlei in Wien annahm, ließen die verwunderten, auch abschätzigen Vermutungen und Bemerkungen nicht auf sich warten. Zur erneuten Überraschung der meisten war Schlegel aber überzeugter Katholik geworden, so überzeugt, daß er 1815 als österreichischer Gesandter beim Deutschen Bundestag in Frankfurt sich das Mißtrauen Metternichs zuzog, weil er bereit gewesen war, die österreichischen

Interessen seinem Katholizismus unterzuordnen. So war es auch bald mit der politischen Karriere aus; der große Wurf aber blieb anvisiert. Zwei Jahre vor seinem Tod raffte Schlegel sich nochmals auf, in langen Vorlesungsreihen die Summe seines Denkens und Schaffens zu ziehen, sich wieder deutlicher im deutschen Geistesleben bemerkbar zu machen und – natürlich auch – um ein gutes Stück Geld zu verdienen. Der Erfolg der ersten zwei Reihen war ermutigend: nochmals gab er Impulse, nochmals machte er in weiten Kreisen von sich reden. Aber eine ungesunde Lebensweise hatte seine Konstitution schon lange untergraben. Noch vor Beendigung seines dritten Zyklus schloß sich endgültig für Schlegel in Dresden, der Stadt seiner literarischen Anfänge, der Kreis von Werk und Leben.

Auch für uns muß Schlegels damaliger Ruf und Ruhm erstaunlich bleiben, weil sich davon hundertfünfzig Jahre nach seinem Tod, trotz der mittlerweile auf achtzehn Bände angewachsenen Ausgabe seiner Schriften, so gut wie nichts erhalten hat. Gründe für diese verbreitete Publikumsungunst drängen sich auf. Zunächst hat der vehemente, zu Zeiten durchaus bigotte Katholizismus, den Schlegel nach seiner Konversion vertrat, viel dazu beigetragen, ihn dem liberalen Geistesleben Deutschlands mehr als nötig zu entfremden. Zudem mußte sein kosmopolitisch-föderalistischer Glaube an ein geeintes Europa (unter den durch die Tradition geheiligten Auspizien der habsburgischen Donaumonarchie) den kleindeutschen Bestrebungen des 19. Jahrhunderts zutiefst unsympathisch sein.

Als schließlich selbst der Katholizismus nicht mehr so recht wußte, was mit diesem modernistischen Verteidiger kirchlicher Würden und Ansprüche eigentlich noch anzufangen sei, war es endgültig um Schlegels geistigen Einfluß geschehen. Auch hier schien er unter den Strömungen der heraufziehenden Zeit mit sicherem Instinkt aufs falsche Pferd gesetzt zu haben. Zwar nennt die große Theologiegeschichte Karl Werners noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Schlegel an der Spitze der „Repräsentanten und Koryphäen des ideellen Aufschwunges des deutschen Katholizismus“¹, aber die Neuscholastik hatte bereits ihren Siegeszug angetreten, und fünfzig Jahre nach Schlegels Tod erklärte die Enzyklika „Aeterni Patris“ den von Schlegel vertretenen geisteswissenschaftlich fundierten Katholizismus für kirchlich weitgehend unerwünscht. Schlegel war so inopportun geworden, daß fast hundert Jahre nach seinem Tod ein katholischer Geistesgeschichtler Schlegels Religionsphilosophie als „Geschwätz“ abtun konnte und glaubte, daß nur ein „vor die unrechte Schmiede geratenes katholisches Apologetentum“² sich weiterhin um dieses schwarze Schaf bemühen würde.

Es gehört zu den unromantischen Ironien in der Wirkungsgeschichte Schlegels, daß in den Jahren, in denen sich die katholische Kirche von ihrem romantischen Verfechter distanzierte, Schlegel von der liberalen Literatur- und Geistesgeschichte schließlich wiederentdeckt wurde. Allerdings schien hier eine Würdi-

gung jahrzehntelang nur durch das Schaffen eines Zerrbilds möglich zu sein. Man entwarf das Porträt vom doppelten Schlegel: auf der einen Seite der zynisch-ironische Libertiner, der die deutsche Literaturszenerie für kurze fünf Jahre (1796–1801) wie ein Blitz aus heiterem Himmel beunruhigt hatte, und auf der anderen Seite der frömmelnde, dickleibige Beamte Metternichs, der sich übergründlich seiner Jugendsünden schämte und im servilen Dienst an Kirche und Staat zwanzig Jahre lang mehr geistige als körperliche Buße dafür tat. Auch diese Einschätzung erreichte ihren bizarren Höhepunkt fast hundert Jahre nach Schlegels Tod in dem Urteil, „daß er sich mit seinem Übertritt aufgeben“ habe, daß alles, was er nach der Konversion geschrieben, „zwar oft vermittelnd und liebenswürdig, aber schwunglos und meist geschwätzig“ sei und daß er auf „eigentliche Tiefe“ und „Größe“ um der „Erbaulichkeit des Daseins“ willen verzichtet habe³.

Schlegel, der alle Aufspaltungen des Lebens ein Leben lang unermüdlich bekämpft hatte, ist selbst zum Beispiel einer solchen Aufspaltung geworden. Zwischen den Fronten einer kulturell ängstlichen Neuscholastik und einer religiös uninteressierten Literaturwissenschaft ist die Einheit seines Lebenswerks auf diese Weise gründlich zerrüttet worden. In den letzten fünfzig Jahren scheint allerdings viel geschehen zu sein, um Schlegel die schon lange überfällige Abbitte zu leisten. Philosophisch versierte Literaturwissenschaftler und literarisch gebildete Philosophen haben in umfassenden Einleitungen zu Schlegels Werken die kohärente Entwicklung ihres Autors nachgewiesen. Eine moderne fachtheologische Würdigung steht aber noch aus, und zu behaupten, daß Schlegels Ruf über den kleinen Kreis der Fachgelehrtschaft hinaus sich nach hundertfünfzig Jahren wieder zu verbreiten begonnen habe, kann nur einem unverbesserlichen Optimisten einfallen.

Analyse der Moderne

Warum fällt es so schwer, Schlegel wieder lebendig werden zu lassen? Er war ein Denker, der es gerade uns modernen Deutschen nicht leicht macht. Für die Literaten ist er zu philosophisch, für die Philosophen zu literarisch, für die Fachleute zu rhetorisch, für das breitere Publikum zu abstrakt. Im Vergleich mit Novalis und Tieck ist er kein Dichter, im Vergleich mit Schleiermacher kein Theologe, im Vergleich mit Fichte und Schelling kein Philosoph. Wir haben uns längst an die strikte Arbeitsteilung auf dem Gebiet der Bildung gewöhnt und sind inzwischen nur allzusehr davon überzeugt, daß hinter dem auch von Schlegel so emphatisch vertretenen Ideal der Allgemeinbildung nichts als snobistischer Dilettantismus steckt. Es ist deswegen kein Zufall, daß man in die Fremdsprache verfallen muß, will man Schlegel dennoch versuchen zu klassifizieren. Schlegel

war „philosophe“. Er war *der* „philosophe“ der deutschen Romantik. Trotz grundsätzlicher weltanschaulicher Differenzen steht er im intellektuellen Interesse und Stil Voltaire näher als Hegel und gehört in eine Tradition, die sich in Deutschland von Lessing zu Heine und Nietzsche erstreckt, die aber im 20. Jahrhundert bezeichnenderweise noch keinen herausragenden Vertreter bei uns gefunden hat.

Friedrich Schlegel war einer, der sich Gedanken machen wollte über alles, was ihn an seiner Zeit interessieren mußte: Literatur, Philosophie, Politik, Philologie, Geschichte, Physik, Religion. Das mag uns als unseriöse Vielwisserei abschrecken; ihm galt es als der unausweichliche Versuch einer Bestandsaufnahme dessen, was seinem Zeitalter spezifisch war, was es modern machte. Er wollte darüber enzyklopädistisch nachdenken, ohne in aufklärerischer Manier noch an ein statisches System allen Wissens zu glauben. „Es ist gleich tödlich für den Geist, ein System zu haben, und keins zu haben. Er wird sich also wohl entschließen müssen, beides zu verbinden.“⁴ Ein chaotisches System also, ein systematisches Chaos? Schlegel schreckte vor solchen Paradoxien nie zurück. Er zielte auf ein System des unvorhersehbaren Werdens, ein produktives Chaos, in dem eine wachsende Fülle des Lebens sich immer wieder in Momenten der Intuition, des kombinatorischen Witzes, zur Einheit des Sinns verdichtet. Der menschliche Zustand, in dem sich diese scheinbar gegensätzlichen Triebe nach Fülle und Einheit des Lebens schöpferisch ergänzen, ist für Schlegel der Zustand der Bildung.

Zunächst hatte der junge Schlegel – in durchaus traditioneller Weise – Bildung allein bei den Griechen anerkennen wollen. Dort schien die gegenseitige Durchdringung aller kulturellen Bereiche so exemplarisch zu einer Lebensanschauung gediehen zu sein, daß der eigenen Zeit, der Moderne, als Ziel nur der Weg der Renaissance des Vorgelebten empfohlen werden konnte. Schon bald mußte sich Schlegel aber eingestehen, daß die klassische Bildung der Griechen vielleicht doch zu teuer erkaufte worden war. Sie hatten es zwar verstanden, die Fülle und Komplexität des Lebens in Einheit zu fassen und zu gestalten, hatten aber diese Synthese nur auf Kosten erheblicher Selbsteinschränkungen zustande gebracht. Den rigorosen Wunsch, die Totalität des Lebens, der Welt, des Wissens bis auf allen erdenklichen Grund auszuschöpfen, hatten die Griechen schon früh als ungesunden, hybriden Extremismus in sich abzutöten gesucht. Griechisches Leben und Wissen hatte sich zur Einheit gesammelt, weil es bereit gewesen war, sich selbst Einhalt zu gebieten, unliebsamen Fragen und Tatsachen den Eintritt in die bereits erstellte Bildungsharmonie zu verweigern.

Von der Warte griechischer Humanität aus gesehen tritt die Moderne zunächst als ein schwer verständlicher und kaum erträglicher Verlust von Maß und Mitte in unser Blickfeld. Dem dreiundzwanzigjährigen Schlegel gebührt dabei das dubiose Verdienst, als erster in Deutschland aus der Analyse moderner Literatur die keineswegs schmeichelhaften Züge des modernen Menschen

herausstilisiert zu haben. Hier sind ihm auf Anhieb Einsichten in das Typische unserer Zeit gelungen, die auch nach Nietzsches schonungslosen Analysen nichts an Prägnanz und Prophetie eingebüßt haben. Schlegels Überlegungen gingen dabei, im Gegensatz zu den fast gleichzeitigen Analysen Schillers, nicht von einer formulierten Philosophie auf Dichtung und Ästhetik zu. Er wählte das umgekehrte Verfahren. Seine philosophischen Betrachtungen erwuchsen aus einem ästhetisch ungemein geschärften Zeitgefühl fürs Moderne – auch das eine Methode, die erst wieder in Nietzsche einen ähnlich konsequenten Vertreter finden sollte.

Was Schlegel vor über hundertachtzig Jahren über die neue Kunst sagte, darf noch immer zum Besten gerechnet werden, das über ihre Stärken und Schwächen geltend gemacht worden ist. Kunstwerke, so klagte bereits er, haben heutzutage eine geradezu perverse Freude daran, das Gemüt auf sich zu vereinigen nur, „um es schmerzlich wieder zu zerreißen“. Sie lassen eigentlich immer „einen verwundenden Stachel in der Seele zurück, und nehmen mehr als sie geben“⁵. Moderne Kunst kann und will ihr Publikum nicht mehr befriedigen. Dabei ist es gerade nicht der moderne Kitsch und Schund, sondern die große Kunst, die dieses Gefühl aufzwingt. Gerade bei ihr geht es nicht mehr mit rechten und schönen Dingen zu. Die Lage der Künstler ist bei alledem keineswegs beneidenswerter. Hier herrscht der blinde Zwang zu einer rastlosen, originalitätssüchtigen Produktivität, die nur noch für das ewig leere Faß der Danaiden sich abzumühen berufen fühlt. Über die sich notwendig verschärfende Verwirrung der Stile und Geschmäcker prägte Schlegel dann den bedrückend prophetischen Satz: „Charakterlosigkeit scheint der einzige Charakter der modernen Poesie, Verwirrung das Gemeinsame ihrer Masse, Gesetzlosigkeit der Geist ihrer Geschichte, und Skeptizismus das Resultat ihrer Theorie.“⁶

Hatte der junge Schlegel anfänglich auf diese Weise nur die Verfallserscheinungen an dieser Skizze der Moderne abzulesen vermocht, so mußte er sich schon bald zugeben, daß der anarchischen Unersättlichkeit seiner Zeit vielleicht doch konstruktiver Wert beizumessen sei. Sicherlich, das spezifisch Moderne ist unschön, weil es uneinheitlich, provisorisch und dürftig bleibt. Zugleich verrät aber „das rastlose Streben nach dem Neuen, Pikanten und Frappanten“⁷ die Dynamik einer Sehnsucht, die sich nur mit dem Unendlichen selbst zufriedengeben will. Ein Geistesleben, das sich zur Selbstbeschränkung durchgerungen hat, mag zwar schöner und harmonischer wirken, es muß sich aber auch deswegen damit abfinden zu veralten. Denn Leben heißt wachsen, und das Wort von der schönen Harmonie ist in diesem Zusammenhang nur ein Euphemismus für eine Stagnation, die schon immer den Anfang vom unvermeidbaren Ende bedeutet hat. Die schöne Bildung und Kunst der Griechen war zukunftsfeindlich wegen ihrer beschränkten – wenn auch realen – Vollkommenheit; die unschöne, intellektualisierte, manierierte Bildung und Kunst der Moderne ist zukunfts-

freudig im Bewußtsein der eigenen Unvollkommenheit. Moderne Bildung ist bereit, sich überholen zu lassen, und deswegen nicht überholt.

Der Geist der Romantik war nun für Schlegel nichts anderes als der moderne Zeitgeist, der sich in seiner eigenen Intention durchschaut hat. Es galt darum jetzt, zur Erkundung der romantischen Sehnsucht in uns fortzuschreiten. Die Einheit von Leben, Wissen und Kunst kann hier nur noch als inspirierendes Desiderat fungieren. Die Zeit verlangt zunächst vom Romantiker, daß er sich ganz der sich überschlagenden Vielfalt modernen Lebens stellt. Er darf sich nicht damit zufrieden geben, die unabsehbare Informationsschwemme, den verästelten Bewußtseinsstrom schweren Herzens zu akzeptieren; er muß sie bis in ihre letzten Schlupfwinkel der Partikularität und Möglichkeit zu verfolgen trachten. Die Frühromantik entstand also nicht, wie es das populäre Vorurteil haben will, aus einer Flucht in die heile Welt. Im Gegenteil, Heil und Zukunft erwartete Schlegel – auch darin ein erstaunlich hellsichtiger Vorfahre Nietzsches – gerade von der unbeschränkten Durchführung der eigenen Zeit, eben auch in ihrem Hang zur unsystematischen Progressivität. Die moderne Bildung wird deswegen dann eine Form annehmen müssen, die den modernen Tendenzen adäquat ist. Wissen über die Moderne kann nur noch modernes Wissen sein, ein chaotisches System, ein Wissen in Fragmenten.

Welt als Dichtung

Die Durchführung der Moderne im Fragment gestaltet sich als die forcierte Suche nach dem Umfang menschlicher Möglichkeiten. Es geht um die Phänomenologie dessen, was der Mensch fertigbringt, was er aus und mit sich machen kann. Der Niederschlag dieser Suche, die wachsende Enzyklopädie der Fragmente, ist dabei nicht als Fundus des nun sicher Gewußten zu verstehen, sondern soll dem Leser als Arsenal zum Wissen, Schaffen und Forschen dienen. Das romantische Fragment läßt sich deswegen auch nicht lernen; es enthält kein in sich ruhendes Körnchen Wahrheit, das man getrost nach Hause tragen könnte; es lebt nur in der kreativen Rezeption. Indem aber das System solcher Fragmente auf diese Weise die Möglichkeiten unserer Spontaneität ausfächert, schafft es einen Aufriß der menschlichen Gewandtheit und gibt uns die Welt als Werk, als Poiesis, als unsere Dichtung zu erkennen. Das Ergebnis ist verblüffend: „Der Mensch dichtet gleichsam die Welt, nur weiß er es nicht gleich“ (12, 105). Einer aber unter den Menschen weiß es und möchte es auch die anderen wissen lassen. Dieser Wissende ist der bewußte Schöpfer seiner Welt, der Dichter.

Daß aber der moderne Mensch, wie sein Protagonist, der Dichter, bei keiner seiner eigenen Dichtungen der Welt stehenbleiben kann, ist wiederum die Folge davon, daß keine Dichtung, kein Entwurf seinen unersättlichen Geschmack be-

friedigt. Dem Eigengesetzten gegenüber manifestiert sich die Kraft der endlosen Sehnsucht in der Form der *Ironie*. Die romantische Ironie ist seit Hegel häufig als der bloß zynische Destruktionismus derer verstanden worden, die selber nichts zustande zu bringen wußten. Das ist jedoch eine durchaus ungerechte Verkürzung der ursprünglichen Intention. Schlegel war nicht nur der erste, der den wesentlich ironischen Grundton der Moderne erkannt hat, er verstand es auch, im Unterschied zu vielen seiner ironischen Nachfahren, der Ironie eine konstruktive Rolle im Haushalt menschlicher Erkenntnisse zuzuweisen. Sie repräsentierte für ihn gerade nicht die Ohnmacht vor der Wahrheit, sondern deren transzendente Macht. In der Ironie erhebt sich der Mensch immer wieder über seine eigene momentane Begrenztheit. Die Ironie ist für ihn der wunderbare Zopf des Münchhausen, mit ihr hebt er sich über sich selbst hinweg; sie ist die lächelnde Bescheidenheit aus Stolz, die „transzendente Buffonerie . . ., welche alles übersieht, und sich über alles Bedingte unendlich erhebt, auch über eigene Kunst, Tugend, oder Genialität“ (2, 152).

Der moderne, der ironische Mensch ist rastlos in seinem Verlangen, sich neu zu schaffen. Seine Bildung bleibt deswegen wesentlich fragmentarisch, eingespannt in die Dialektik einer Sehnsucht, die in der scharfsinnigen Intuition überraschende Einheiten des Disparaten erstellt, sie aber in der Ironie als unbefriedigend wieder übersteigen muß. Moderne Bildung ist, im strengen Sinn des Wortes, *Mache*. Der moderne Gebildete ist ein *Macher*, ein *Schaffer*, ein *Poet*, denn schließlich wissen wir nur das, was wir gemacht haben. Wissen entsteht allein aus Dichtung, aus Praxis, wie wir heute sagen würden. Das romantische Programm einer progressiven Universalpoesie ist deshalb auch nicht als ein Aufruf zur Flucht in eine ästhetische Traumwelt zu verstehen. Universalpoesie erstrebt die Einheit von Theorie und Praxis; sie ist der Versuch, Allwissenheit durch Allmacht zu erreichen. Mit dieser Poetik menschlicher Kreativität glaubte Schlegel die wahre, die einzig mögliche Religion des modernen Menschen gefunden zu haben. Es ist die Religion, in der „Gott werden, Mensch sein, sich bilden“ Ausdrücke sind, die das gleiche bedeuten (2, 210). Fromm ist hier nur derjenige, der mit verschwenderischer Hingabe an der Fülle des Lebens teilzunehmen gewillt ist. Moderne Bildung als Religionsersatz wird damit zur Futurologie des werdenden Gottes im Menschen.

Wenn aber Dichtung etwas dichtet, Bildung sich an etwas bildet, dann muß dieses Etwas mit den so gesteigerten Ansprüchen einer allmächtig werdenden Menschheit auf die Dauer in Widerspruch treten. Dichtung schafft eben nicht aus dem Nichts, sondern anhand von vorgegebener Realität, sei diese geistiger oder körperlicher Art. Die dichterische Freiheit des Menschen ist also nicht absolut, und die Schlegelsche Religion der Bildung wird lernen müssen, sich mit einer Religion des Universums zu arrangieren. Dichtung braucht Stoff, Bildung braucht Welt; und wie die Dichter schon immer über ihre Freiheit dem Stoff

gegenüber gerätselt haben, so muß sich auch der Philosoph der Universalpoesie mit dem Problem des schöpferischen Spielraums im Angesicht einer geschaffenen Welt auseinandersetzen. Ein plausibler Ausgleich scheint sich anzubieten, indem man die menschliche Bildung zur mikrokosmischen Teilnahme an einem makrokosmischen Bildungsgeschehen deklariert. Die menschliche Dichtung artikuliert dann nur die „bewußtlose Poesie, die sich in der Pflanze regt, im Lichte strahlt, im Kinde lächelt“, weil es eben nur „das eine Gedicht der Gottheit, dessen Teil und Blüte auch wir sind“, gibt (2, 285). Wenn aber alle Individuen bloße Teile einer pantheistischen Substanz im Werden sind, dann kann es mit der menschlichen Freiheit in diesem organischen Zusammenhang eigentlich nicht weit her sein. Nur das Ganze wäre frei, der Mensch aber bloß in seiner Anpassung an dieses.

Was wird nun unter solchen Umständen aus dem menschlichen Bildungstrieb nach kreativer Selbstbestimmung? Offensichtlich lassen sich poetischer Geist und poetische Natur nur auf dem Papier so unbeschwert harmonisieren; in Wirklichkeit stehen sie sich zunächst einmal gegenseitig im Weg ihrer schöpferischen Möglichkeiten. Wird sich die Unrast des modernen Menschen durch eine solche Mitarbeit am übergeordneten Plan stillen lassen? Das ist wohl kaum zu erwarten. Trotzdem bleibt es wahr, daß Freiheit, Bildung, Dichtung sich an einem Gegenüber bewähren wollen und deswegen ein Gegenüber brauchen. Das Dilemma liegt also darin, daß, sobald ein Gegenüber auftritt, man sich von ihm eher beschränkt als bestätigt fühlt. Der moderne Drang nach Selbstbestimmung kann also nicht ohne die Welt auskommen, kann sich aber auch nicht in ihr erfüllen. Im Entwurf einer verbindlichen Lösung dieser Paradoxie gelang Schlegel sein Durchbruch von der Analyse der Moderne zur christlichen Geisteswissenschaft.

Philosophie einer geselligen Welt

Schlegel war ein viel zu geselliger Typ, um seine ursprüngliche Idee einer poetischen Bildung am anderen wegen der eingetretenen Probleme aufzugeben. Der frühe Romantiker war ja – auch hierin ganz den volkstümlichen Vorstellungen widersprechend – gerade kein einsamer, melancholischer Grübler. Eine rege, oft hektische Geselligkeit verband die ersten romantischen Freunde: August Wilhelm, Friedrich und Caroline Schlegel, Novalis, Tieck, Schelling und Schleiermacher. Friedrich Schlegel galt unter den Verbündeten als der quecksilbrige Mittelpunkt. War der moderne Mensch nun einmal ein Fragment, wollte er aber in seiner Bildung trotzdem auf Universalität hinaus, dann konnte er das eben nur als geselliges Wesen, im gemeinschaftlichen Denken und Dichten. Es war ihm nicht mehr möglich und erlaubt, in sich zu ruhen, wie es das Ziel

klassischer Bildung gewesen. Der einzelne muß lernen, seine individuelle Schwäche als Aufforderung zur gesellschaftlichen Existenz zu interpretieren.

Schlegels Ruf nach Sym-Philosophie, Sym-Poesie und Sym-Praxis stellt das Programm eines Mannes dar, der das deutsche Geistesleben aus seinem kautzigen Eckenstehertum zur Salonfähigkeit – durchaus im Sinn Voltaires – befreien wollte. Wie soll sich in Deutschland der fragmentarische Mensch der Moderne entwickeln, solange hier noch das Gespräch als Form der Philosophie und Kunst verpönt ist, Leichtigkeit mit Seichtigkeit sich reimt, die öffentliche Meinung als notwendiges Übel erscheint und das Große und Klassische mit „Meilenumfang, Zentnerschwere und Äonendauer“ (2, 92) verwechselt wird? Die Enzyklopädie der Fragmente, die Dialektik von verbindendem Scharfsinn und trennender Ironie in der Dynamik der romantischen Sehnsucht hängen wesentlich von einer Geselligkeit ab, in der die zerstreute Fülle zur Produktivität gelangen kann. Die Frühromantik wollte exoterisch sein aus Veranlagung, aus Bedürfnis, aber auch aus der Erkenntnis heraus, daß der moderne Mensch als Vereinzelter sich an seiner Unvollkommenheit zugrunde richten wird.

Der sich um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert rasch abzeichnende Zusammenbruch dieses ersten romantischen Zirkels konnte Schlegel an der Geselligkeit moderner Bildung nicht irre machen. Was er an Umgang mit den Freunden verloren, fand er nach wenigen Jahren der Unsicherheit auf unerwartete Weise wieder. Romantische Bildung rechtfertigte sich schließlich für Schlegel als Gemeinschaftsunternehmen, trotz und wegen empfindlicher gesellschaftlicher Rückschläge, durch die Einsicht in die gesellige, dialogische Natur des scheinbar Privatesten im Menschen, seines Erlebens. Mit dieser Philosophie des dialogischen Empirismus, wie er sie erstmals in seinen Kölner Vorlesungen 1805 entwickelte, erreichte Schlegels spekulative Kraft ihren Höhepunkt.

Aus diesen Einsichten ergeben sich für unser Verhältnis zur Welt entscheidende Konsequenzen. Wir müssen uns wieder auf eine humanere, umfassendere Erkenntnislehre besinnen. So kann sich unser Verstehen nicht einfach mehr der Welt nähern, als ob sie ein passives Ding wäre, dessen wir uns nur zu bemätern brauchten. Wissen als Meisterschaft versteht die Welt nicht, wie sehr sie sie auch vor unseren Augen nach ihrer Flöte tanzen lassen mag. Jeder Gegenstand ist eine Hieroglyphe, die nicht als beherrschbare Ziffer mißverstanden werden will, sondern die darauf wartet, daß man in ihr das Wort erkennt, das sie an uns richtet. Um in einem personalen Universum zu leben, gilt es zu lernen, mit ihm in ein weniger diktatorisches Verhältnis zu treten. Ein adäquates Verstehen dieser Welt ist eine „innerliche Verbindung geschiedener, aber ähnlicher Geister, ein liebevolles Einswerden des *Ichs* mit dem, was der Gegenstand des *Ichs* ist, dem *Du*“. Deswegen kann Schlegel jetzt den bemerkenswerten Satz aufstellen: „Ohne Liebe kein Sinn, der Sinn, das Verstehen beruht auf der Liebe“ (12, 351).

Da aber die Hüllen des Gegenstands für unser heutiges Bewußtsein oft gar zu

undurchdringlich sind, müssen auch die zwei anderen theologischen Tugenden beim Erkennen ins Spiel gebracht werden. Ohne den mutigen Glauben ans Personale im zunächst nur dinghaften Gegenüber der Welt würden wir uns nie auf den Weg der Liebe machen; ohne die unerschütterliche Hoffnung, daß wahres Verstehen zum Einverständnis mit dem Verstandenen führt, würde unser Mut im Erraten des Du bald ermatten. Will man die Dinge als Geistmanifestationen durchschauen, so kann das nicht ohne liebende Annäherung, glaubenden Vorgriff und hoffende Ausdauer geschehen. Die Welt als Du entdeckt sich nur einer Erkenntnislehre, die akzeptieren kann, daß Wissen eine christliche Tugend ist.

Ist der Gegenstand aber ein Du, so können wir ihn trotz Glaube, Hoffnung und Liebe nicht erkennen, solange er sich uns nicht zu erkennen gibt. Wir wissen nur, was wir uns gegenseitig über uns wissen lassen; wir erkennen nur, insoweit wir uns gegenseitig zu erkennen geben. Alle Einsicht ist Sym-Produktion, Gemeinschaftsarbeit. Schlegels christliche Erkenntnislehre vollendet sich deswegen ganz folgerichtig in einer Philosophie der Offenbarung. Wir leben in einem Universum der vielfältigsten Mitteilungen, nur sind wir leider taub geworden. Alles will zu uns sprechen, uns ansprechen; alles will von uns gehört, von uns verstanden werden. Denken ist ein Dialog mit dem, worüber wir denken. Der einsame Denker denkt falsch, denn Denken ist ein geselliger Vorgang, und alles Denken, das Geselligkeit scheut, wird sich in einer bloßen Dingwelt verirren. Getragen von einem Wissen in Glaube, Hoffnung und Liebe finden wir uns wieder in einem sich endlos mitteilenden, endlos zur Mitteilung verführenden Universum geistiger Geselligkeit.

Sieht man sich diese Philosophie einer geselligen Welt näher an, so zeigt sich sehr bald, wie sie sich im Zusammenhang mit Schlegels eigenem Denkweg einordnen läßt. Ist nicht diese Welt, die sein christlicher Empirismus entwickelt, die Welt der ersten Romantiker: die Welt freier Mitteilungen, in der die Erkenntnis Sym-Produktion, das Denken ein Dialog und die Wirklichkeit ein Forum der Geselligkeit war? Eine gesellschaftliche Lage – die Schlegels Temperament so angemessene Welt der Romantikerfreundschaften – ist hier zur kosmischen Vision überhöht worden. Schlegel hatte es sich zum Ziel gesetzt, aus einem spezifisch modernen Zeitgefühl heraus zu philosophieren. Er ist einer der ersten gewesen, die die Moderne als durchaus zukunftssträchtige Konstellation erkannt und verteidigt haben. Mit einer ihm selbst wohl kaum bewußten Folgerichtigkeit erweiterte und vertiefte er schließlich diese Sicht moderner Möglichkeiten zu einer ihr entsprechenden Weltanschauung, einer romantischen Kosmologie.

Leider ist Schlegel der Konsequenz seines eigenen Denkansatzes letztlich nicht gerecht geworden. Statt die produktive Verbindung zwischen der von ihm geliebten gesellschaftlichen Geistigkeit und der von ihm gedachten Philosophie der weltweiten Offenbarungen einzusehen und zu nützen, schien er entschlossen, sie

gegeneinander auszuspielen. Was er im Kreis seiner Freunde hatte scheitern sehen, wurde daraufhin in Enttäuschung von ihm als metaphysisch und spiritua-listisch verinnerlichte Gegenvision wiederhergestellt. Dabei ist seine Philosophie ja nichts anderes als der spekulative Ausdruck des Wunsches nach Freundschaft, Dialog, freier Gemeinschaft in einer Welt gegenseitiger Offenheit. Nur hätte diesem Weg in die kosmische Vision nochmals ein Schritt nach außen, in die gesellschaftliche Wirklichkeit der eigenen Zeit folgen müssen, um die Relevanz des romantischen Modells zu beweisen. Daß dieser Schritt unterblieb, ließ Schlegels Philosophie romantischen Lebens zum reaktionären Negativismus degenerieren. Die langen Vorlesungen über Gott, Moral, Recht und Staat können uns, bei allem Wohlwollen, weder begeistern noch überzeugen.

Fast fünfundzwanzig Jahre nach seinen Kölner Vorlesungen wandte sich Schlegel in drei ausführlichen Vorlesungsreihen nochmals seinen wesentlichen Einsichten zu. Manche Präzisierung und Systematisierung kommt dabei dem ursprünglichen Entwurf zugute. Die Erlebnisanalyse wird erweitert. Die pan-theistischen Elemente, die noch in den Kölner Vorlesungen herumspukten, werden endgültig zu Grabe gelegt. Das Ur-Ich, das der Mensch in der Analyse seines Erlebens als Teil seines Bewußtseins entdeckt, wird jetzt klarer als theisti-sches Du angesprochen. Die Offenbarungskapazität der Welt wird deutlicher von der Offenbarung Gottes unterschieden und abhängig gemacht, weil wir ohne das Bewußtsein einer solchen Offenbarung Gottes gar nicht den Glauben an die Gesamtverständlichkeit der Welt zu fassen vermöchten. Auch im Kampf mit dem einseitigen Intellektualismus seiner Zeit findet Schlegel im Alter noch einige seiner gelungensten polemischen Sentenzen. Mokiert äußert er sich über die Philosophie, „die in einem unzugänglichen Lichte wohnt“ (10, 8), und warnt, daß man das freie Denken „nicht wie ein eisernes Panzerhemd aus einer unzähligen Menge von ganz gleichförmigen kleinen Ketten und Ringeln“ (10, 166) zusammensetzen darf.

Aber die erhoffte Durchkonstruktion des so vielversprechenden Ansatzes zu einer christlichen Philosophie des geistigen und sozialen Pluralismus wird auch hier nicht nachgeholt. Statt dessen wird Antimodernismus doziert. In weiseren Tagen hatte er gegen eine Schrift Fichtes einmal geltend gemacht, daß man von einem Zeitalter „nicht anders als mit Achtung“ (8, 67) reden solle, denn schließlich sei es ja in jedem Fall von Gott. Schlegels Pauschalgericht über die eigene Zeit läßt von dieser Achtung kaum noch etwas spüren.

Bleibt nach hundertfünfzig Jahren von Schlegels Werk nur das eben beschriebene zwiespältige Gefühl? Dazu scheint seine Leistung nun doch zu wichtig. Wie kein anderer vor ihm hat Schlegel die Chancen der Moderne für unsere Menschlichkeit gewürdigt und sie in einer spezifisch modernen Weltanschauung zu fundieren gesucht. In der Analyse unseres fragmentarischen Erlebens und der die-

sem Erleben entsprechenden Welt gelangte er zur „Philosophie des Geistes und der geistigen Offenbarung“ (10, 343), der für ihn bezeichnenden christlichen Existenz- und Offenbarungsphilosophie auf geisteswissenschaftlicher Grundlage. Geistesgeschichtlich hat diese Alternative zur kahlen Transzendenz des Kierkegaardschen Existentialismus von Verzweiflung und Glaube noch nicht die ihr gebührende Aufmerksamkeit gefunden. Schlegels christlicher Existentialismus lebt, zumindest im Ansatz, nicht auf dem steilen Grat des Entweder-Oder. Nicht in der Verzweiflung an der Moderne, sondern im Durchleben, in der Entfaltung ihrer Möglichkeiten gelang hier der Durchbruch zu einer christlichen Erfahrungslehre unserer Zeit.

ANMERKUNGEN

¹ K. Werner, *Geschichte der katholischen Theologie* (München 1866) X.

² A. v. Martin, *Romantischer „Katholizismus“ und katholische „Romantik“*, in: *Hochland* 23 (1925/26) 318.

³ B. v. Wiese, *Friedrich Schlegel. Ein Beitrag zur Geschichte der romantischen Konversionen* (Berlin 1927) 54 f.

⁴ *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hrsg. v. E. Behler, Bd. 2 (Paderborn 1964) 173. Auf diese Ausgabe (Paderborn 1958 ff.) wird im folgenden bei den Schlegel-Zitaten mit Band- und Seitenzahl verwiesen.

⁵ F. v. Schlegel, *Kritische Schriften*, hrsg. v. W. Rasch (München 1964) 121.

⁶ Ebd. 125. ⁷ Ebd. 130.