



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Grenzen von Poesie und Unpoesie

Walzel, Oskar

Frankfurt am Main, 1937

1. Die Einleitung

[urn:nbn:de:hbz:466:1-99223](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-99223)

1. Die Einleitung

Weder Haym noch Schlagdenhauffen verweilen am Eingang des „Gesprächs“. Gundolf (S. 50f.) tut es. Schlegel erblicke in der Poesie nicht eine menschliche Sonderbegabung, sondern eine alldurchdringende Urkraft, die zunächst formlos und bewußtlos die Welt durchwalte. Jeder endliche Mensch nehme an ihrer Unendlichkeit teil, sofern er in sich die Menschheit empfinde und darstelle und aus seinem begrenzten Selbst herausgehend seine Ergänzung und Erfüllung in einem Fremden sucht. Gundolf erkennt drei romantische Grundbegriffe in dieser Ansicht: Unendlichkeit, Individualität, Geselligkeit. In Schleiermachers „Reden“ gerinnen nach Gundolf diese drei Begriffe fast zu Dogmen. Er deutet: Poesie als Kunst sei für Schlegel individuelle Aussprache des unendlichen Lebensgefühls, das den Menschen zur Menschheit erweitert. Unendlich sei sie als Allkraft, individuell als Empfindungs- und Vorstellungsweise (im Gegensatz zur Vernunft), gesellig als übergreifende Mitteilung. In keinem sei sie ganz, jeder könne sich ihr nur annähern, aber sie könne in jedem als besonderes All erscheinen.

Wenn Gundolf hinzufügt, Schleiermacher habe diese Ansicht auf die Religion übertragen, so klingt das beinahe, als seien die „Reden“ jünger als das „Gespräch“. Gundolf sagt noch, wieweit diese Bestimmungen sich gegen rationalistische Auffassung der Dichtkunst wenden: Herderisch nenne Schlegel Dichtung eine Lebenskraft, ein Allgefühl, nicht eine Vernunftbetätigung; mit Kant unendlich, nicht zweckhaft bedingt; romantisch sei die Betonung der Geselligkeit.

Mann (S. 168f.) führt Schlegels Sätze über die ganze Weite der Welt der Poesie wenigstens zum Teil an. Ich bringe sie in vollem Umfang (S. 338f.):

„Unermeßlich und unerschöpflich ist die Welt der Poesie wie der Reichtum der belebenden Natur an Gewächsen, Tieren und Bildungen jeglicher Art, Gestalt und Farbe. Selbst die künstlichen Werke oder natürlichen Erzeugnisse, welche die Form und den Namen von Gedichten tragen, wird nicht leicht auch der Umfassendste alle umfassen. Und was sind sie gegen die formlose und bewußtlose Poesie, die sich in der Pflanze regt, im Lichte strahlt, im Kinde lächelt, in der Blüte der Jugend schimmert, in der liebenden Brust der Frauen glüht? — Diese aber ist die erste, ursprüngliche, ohne die es gewiß keine Poesie der Worte geben würde. Ja wir alle, die wir Menschen sind, haben immer und ewig keinen andern Gegenstand und keinen andern Stoff aller Tätigkeit und aller Freude, als das eine Gedicht der Gottheit, dessen Teil und Blüte auch wir sind — die Erde. Die Musik des unendlichen Spielwerks zu verstehen, sind wir fähig, weil auch ein Teil des Dichters, ein Funke seines schaffenden Geistes in uns lebt und tief unter der Asche der selbstgemachten Unvernunft mit heimlicher Gewalt zu glühen niemals aufhört.“

Wer mit mir von ältern Äußerungen über das Wesen der Poesie kommt, kann sich dem Eindruck nicht verschließen, daß hier ganz Neues und Ungewohntes sich meldet. Keiner von den vielen, die ich zu mustern hatte, ist so weit vorgedrungen. Wohl war zu berichten, daß als poetisch

schon im 18. Jahrhundert manches gilt, was nicht Werk der Dichtkunst ist. Nicht nur Goethe scheidet Poesie des Lebens von Prosa des Lebens (10. Dezember 1777 an Frau von Stein). Allein unbedingter als die andern, weiter ausgreifend auch als Novalis, setzt Schlegel den Begriff einer Poesie fest, die neben dem besteht, was Dichtkunst heißt.

Schlegel meint eine Poesie, die vor aller Poesie da ist, auch vor aller Kunst. Später heißt es im „Gespräch“ (2, 364): „Alle heiligen Spiele der Kunst sind nur ferne Nachbildungen von dem unendlichen Spiel der Welt, dem ewig sich selbst bildenden Kunstwerk.“

Marie Joachimi-Dege (Deutsche Shakespeare-Probleme im 18. Jahrhundert und im Zeitalter der Romantik, Leipzig 1907 S. 218ff.) sucht den Sinn der Eingangssätze des „Gesprächs“ zu bestimmen, indem sie Schiller und Schlegel einander entgegenstellt: Dort Poesie als unerreichbares Ideal in Gegensatz zu Wirklichkeit; hier Poesie als Veranschaulichung der ewigen Schönheit der Welt, als Lebensäußerung des einheitlichen, geistigen Weltorganismus.

Schlegels Aufsatz über die „Lehrjahre“ erhärtet, wie sein Gefühl für eine Poesie, die im Leben waltet, durch Goethe vertieft worden ist. Mignon und ihre Umwelt sind ihm vor allem Träger solcher Poesie des Daseins. So klingt der Aufsatz aus in andächtige Worte über diese „heilige Familie der Naturpoesie, welche dem Ganzen romantischen Zauber und Musik“ gibt.

Gern und bis zuletzt meinte man, daß Schlegel aus den „Reden“ sich nicht eine vertieftere Einsicht in das Wesen der Religion geholt hat. Haym spitzt das (S. 540) zu dem Epigramm zu: „Der Schlegelschen Religion fehlt keiner der Züge, welche die Schleiermachersche Religion den Gebildeten empfehlen sollten; nichts fehlt ihr zur Ähnlichkeit mit dieser als — die Religion.“ Meint es jetzt Josef Körner anders in der wertvollen Einleitung zu Schlegels „Neuen philosophischen Schriften“ (Frankfurt am Main 1935 S. 27ff.)? Die „Ideen“ arbeiten folgerichtig mit dem Begriff „Bildung“ mehr als mit dem Begriff „Religion“, wenn sie von Religion sprechen. Schon Novalis stellte das fest. Das „Gespräch“ hatte überhaupt nicht die Aufgabe, von Religion zu reden; es geschieht hier auch nicht. Dennoch birgt es Gedanken der „Reden“, ja wörtliche Anklänge, schier Anführungen aus den „Reden“. Schlegel durfte annehmen, daß ein guter Teil seiner Leser wissen werde, was auf Schleiermachers Rechnung kam, auch wenn er ausdrückliche Verweise und Anführungszeichen vermied. Zumal im Eingang ist das „Gespräch“ eine Rede über die Poesie, gerichtet an die Gebildeten unter ihren Schätzern. Die „Reden“ taugten für solche Verwertung gut. Kunst und Religion rücken in ihnen so nahe zusammen, daß ohne viel Mühe auf Kunst angewendet werden kann, was sie von Religion sagen. Religion wurde da den Gebildeten unter ihren Verächtern empfohlen, indem Religion sich in Vorstellungen und in Seelenvorgängen entdecken ließ, die zuletzt den ästhetischen Erlebnissen zugebilligt worden waren. (Zuletzt; denn nur dank einer Säkularisation religiösen Besitzes, die sich wesentlich im 18. Jahrhundert vollzog, ergaben sich solche Erlebnisse im Ästhetischen.)

Religion ist für Schleiermacher Anschauung des Universums. Ist mit- hin Einblick ins Unendliche, erschlossen am Endlichen. Das Endliche wird geheiligt, indem es als Teil des Universums sich darstellt. So nennt M. Joachimi-Dege (S. 213) die Romantiker „monistische Idealisten“ im Gegensatz zu Schiller, dem dualistischen Idealisten.

In einem Schreiben Schlegels an Schleiermacher vom Juli 1798 ist (3, 81) von Novalis' Absicht die Rede, sich selbst zu töten. „Was mich betrifft, so habe ich's schon sehr lange nur mit seinem Geist zu tun, in den sich vielleicht keiner so finden kann wie ich, und das scheint er auch zu wissen. Übrigens sehe ich ganz hartherzig zu. Das ist meine Treue gegen das Universum, in das ich knollig verliebt, ja vernarrt bin. Du hältst doch auch noch etwas auf dasselbe, und darin laß uns immer fraternisieren.“

Zur Zeit der Vorbereitung der „Reden“ nennt da Schlegel unversehens das Wort „Universum“, das im Mittelpunkt der „Reden“ steht, ist er sich bewußt, daß auch für den Freund dies Wort Gewicht hat.

Klingt nicht, was der Brief vorbringt, als nehme Schlegel das Wort „Univer- sum“ für sich in Anspruch und stelle nur fest, daß es auch für Schleiermacher etwas bedeute? Noch bedenklicher ist, daß der Brief das Gegenteil von Schleier- makers Ansicht vertritt. Schleiermacher gewinnt ein rechtes Verhältnis zum Reichtum der Lebenserscheinungen, weil er sie und indem er sie mit dem Uni- versum verknüpft, das Endliche mit dem Unendlichen. Schlegel sagt deutlich genug, daß er sich ans Universum hält und um des Universums willen dem Leben hartherzig zusieht.

Wer wie Haym (S. 541 Anm. 1) die Wendung Schlegels, er sei in das Universum knollig verliebt, ja vernarrt, aus dem Zusammenhang des Briefs heraushebt, könnte meinen, sie vertrete, was in den „Reden“ steht. Mir will vielmehr scheinen, gerade dieser Brief bezeuge, daß Schlegel erst durch die „Reden“ zu einer Wertschätzung des Endlichen gelangt, während er es noch kurz vorher dem Unendlichen, dem Universum, opfert. M. Joachimi-Deges romantischer Monismus erwacht also in Schlegel, nachdem Schleiermacher solchen Monismus vorgetragen hatte.

Der Eingang des „Gesprächs“ kündigt vom Reichtum des Lebens und erblickt in diesem Reichtum Poesie. Unausgesprochen bleibt freilich das Wort „Universum“. Allein deutlich kennzeichnet sich die Grundansicht Schleiermachers. Das Religiöse ist allerdings durchgehends durch das Poetische ersetzt. Doch wenn Schleiermacher das religiöse Erlebnis in der Anschauung findet, die allen Lebensreichtum als Teil des Universums hinnimmt, so sieht Schlegel den Gegenstand und den Stoff aller Tätigkeit und aller Freude des Menschen in dem Gedicht der Gottheit, dessen Teil und Blüte auch wir sind, die Erde.

Ich berufe mich nicht nur auf Schleiermachers Wendung (S. 97), die Harmonie des Universums sei die wunderbare und große Einheit in seinem ewigen Kunstwerk. Immer könnte es noch beirren, daß Schleier- maker vom Universum und Schlegel nur von der Erde spricht. Aber hat nicht gerade Schleiermacher die Erde für Schlegel geadelt? Die Stelle der zweiten Rede (S. 56), die oben den Abschnitt über Schlegels „Ge-

sprach“ eröffnet, erweist die enge Verknüpfung von Erde und Universum in Schleiermachers „Reden“. Erschaut Schleiermacher das Universum in jeder Gestalt des Irdischen, so erschaut Schlegel Poesie im ganzen Reichtum der Erde.

In einem Augenblick übler Laune schrieb Schlegel an Caroline (bei Erich Schmidt 1, 503 vom 19. Februar 1799), Schleiermacher schleiche umher wie ein Dachs, um an allen Subjekten das Universum zu riechen. Schleicht nicht auch der Verfasser des „Gesprächs“ umher wie ein Dachs, um überall Poesie zu riechen? Früh schon (S. 354) sagt eine der Genossinnen: „Wenn das so fortgeht, wird sich uns, ehe wir uns versehen, eins nach dem andern in Poesie verwandeln. Ist denn alles Poesie?“

Schleiermacher selbst — das ergibt sich immer wieder — legte dem Freunde nahe, die Formeln, die in den „Reden“ das Universum bezeichnen, auf Poesie zu übertragen. Wohl am besten erweist sich das, wenn Schleiermacher den „ersten geheimnisvollen Augenblick“ beschreibt, „der bei jeder sinnlichen Wahrnehmung vorkommt, ehe noch Anschauung und Gefühl sich trennen, wo der Sinn und sein Gegenstand gleichsam ineinander geflossen und eins geworden sind, ehe noch beide an ihren ursprünglichen Platz zurückkehren“ (S. 73). „Er ist die Geburtsstunde alles Lebendigen in der Religion (S. 75).“ So aber möchte Schleiermacher diesen Augenblick aussprechen, vielmehr nur andeuten:

„Flüchtig ist er und durchsichtig wie der erste Duft, womit der Tau die erwachten Blumen anhaucht, schamhaft und zart wie ein jungfräulicher Kuß, heilig und fruchtbar wie eine bräutliche Umarmung; ja nicht wie dies, sondern er ist alles dieses selbst. Schnell und zaubrisch entwickelt sich eine Erscheinung, eine Begebenheit zu einem Bilde des Universums. So wie sie sich formt die geliebte und immer gesuchte Gestalt, flieht ihr meine Seele entgegen, ich umfange sie nicht wie einen Schatten, sondern wie das heilige Wesen selbst. Ich liege am Busen der unendlichen Welt: ich bin in diesem Augenblick ihre Seele, denn ich fühle alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben wie mein eigenes, sie ist in diesem Augenblick mein Leib, denn ich durchdringe ihre Muskeln und ihre Glieder wie meine eigenen, und ihre innersten Nerven bewegen sich nach meinem Sinn und meiner Ahnung wie die meinigen. Die geringste Erschütterung, und es verweht die heilige Umarmung, und nun erst steht die Anschauung vor mir als eine abgesonderte Gestalt, ich messe sie, und sie spiegelt sich in der offenen Seele wie das Bild der sich entwindenden Geliebten in dem aufgeschlagenen Auge des Jünglings, und nun erst arbeitet sich das Gefühl aus dem Innern empor, und verbreitet sich wie die Röte der Scham und der Lust auf seiner Wange. Dieser Moment ist die höchste Blüte der Religion. Könnte ich ihn euch schaffen, so wäre ich ein Gott — das heilige Schicksal verzeihe mir nur, daß ich mehr als Eleusische Mysterien habe aufdecken müssen.“

Dilthey (1, 388) druckt die Stelle ab, verweilt aber nicht bei ihr. Sie ist nach ihrer ganzen Haltung eine der bezeichnendsten und wesentlichsten Äußerungen der ersten Fassung. Die spätern Auflagen hatten nicht mehr nötig, wegen solchen Aufdeckens eleusischer Mysterien um Vergebung zu bitten; denn sie unterdrücken den ganzen Wortlaut und

bringen an seiner Stelle ganz anderes. Begreifen läßt sich, daß dergleichen Beichten nur einmal und nie wieder vorgetragen werden. Tiefstes und Letztes tritt heraus vor die Welt, Gefühlsvorgänge werden ausgedrückt, die schon beim Versuch, sie in Worte zu fassen, Gefahr laufen, sich zu verflüchtigen oder gar aus dem Umkreis des Gefühls in das Gebiet des Verstandes zu gleiten. Lyrik taugt besser zum Ausdruck solcher Selbstergründung. Wirklich meint der Leser der „Reden“ unversehens aus gedanklicher Erwägung in Lyrik hineinzugeraten.

Ich lege neben die Stelle ein Bekenntnis, das von einem echten Lyriker stammt; ihm war es gegeben, verwandte Offenbarungen des Gefühls in lyrische Gestalt zu bannen. Diesmal indes tut er es nicht, sondern fügt sie in den Bericht eines Romans ein. Es ist Werthers Brief vom 10. Mai am Anfang des ersten Buchs:

„Eine wunderbare Heiterkeit hat meine ganze Seele eingenommen, gleich den süßen Frühlingsmorgen, die ich mit ganzem Herzen genieße.“ Glücklicherweise fühlt sich Werther, ganz in dem Gefühle von ruhigem Dasein versunken. Und dergestalt schildert er die Augenblicke, „wenn das liebe Tal um mich dampft, und die hohe Sonne an der Oberfläche der undurchdringlichen Finsternis meines Waldes ruht, und nur einzelne Strahlen sich in das innere Heiligtum stehlen, ich dann im hohen Grase am fallenden Bache liege, und näher an der Erde tausend mannigfaltige Gräschen mir merkwürdig werden; wenn ich das Wimmeln der kleinen Welt zwischen Halmen, die unzähligen, unergründlichen Gestalten der Würmchen, der Mückchen näher an meinem Herzen fühle, und fühle die Gegenwart des Allmächtigen, der uns nach seinem Bilde schuf, das Wehen des Alliebenden, der uns in ewiger Wonne schwebend trägt und erhält.“

Liegt da nicht wirklich einer am Busen der unendlichen Welt, fühlt ihr unendliches Leben wie sein eigenes und erlebt er nicht — wie Schleiermacher es nennt — in sich Religion? Was ist Schleiermachers Religion anderes als Erfühlen des Wehen Gottes?

Nur angedeutet sei, daß Werther selbst all das nur in dem Sinn vorbringt, daß ihm nicht möglich sei, es auszudrücken, nicht möglich, dem Papier einzuhauchen, was so voll, so warm in ihm lebt. Auch bei Werther also Schleiermachers Bangen, auszusprechen, was in den Tiefen der Seele sich abspielt. Freilich bei Werther gesehen vom Standpunkt des Künstlers, bei Schleiermacher vom Standpunkt des Religiösen, der das Gefühlserlebnis zu entheiligen fürchtet, indem er es ausspricht.

Werther gelangt durch den Reichtum der Natur zu seinem Gott. Solcher Reichtum wird ihm zum Beweis Gottes. Noch der alte Goethe sagt bei Eckermann (20. Februar 1831): „Ich . . . bete den an, der eine solche Produktionskraft in die Welt gelegt hat, daß wenn nur der millionteste Teil davon ins Leben tritt, die Welt von Geschöpfen wimmelt, so daß Pest, Wasser und Brand ihr nichts anzuhaben vermögen. Das ist mein Gott!“ Ausdrücklich kehrt sich Goethe da gegen den teleologischen Erweis Gottes aus der Natur. Allein Werthers Sätze stehen mit dem physikotheologischen Beweis noch im Zusammenhang; und was bei

Eckermann steht, kann immer noch als Schluß von der Ordnung der Welt auf das Sein eines ordnenden göttlichen Welturhebers gelten. Unvereinbar hingegen ist Schleiermachers Vorstellung von Religion mit aller Physikotheologie. Nichts könnte für Schleiermacher dem religiösen Erleben mehr Hemmung schaffen, das sich in der Anschauung des Universums enthüllt, als das Errechnen eines Gotts aus dessen Schöpfung, wie es im physikotheologischen Beweis sich vollzieht.

Denn für Schleiermacher ist Erleben der Religion — das sagen die oben wiedergegebenen Sätze über den „ersten geheimnisvollen Augenblick“, in dem Anschauung und Gefühl noch ungetrennt sind, deutlich genug — Gefühlsvorgang, noch ungetrübt durch jede Erwägung. Aber gilt es nicht auch im „Werther“, solches reines Gefühlserlebnis festzuhalten?

Verstandesmäßig hatte man Gott aus der Natur erwiesen, keiner wohl verstandesmäßiger als Brockes. Ist indes für Brockes, der trotz allem ein Dichter war, der Verstandesbeweis nicht vielmehr ein Schild, den er schützend vor sein Gefühl hält? Zu Werthers Zeit war der Mut, sein Fühlen unverhüllt vor die Welt zu stellen, schon mächtig gewachsen. Erbauungsschrift hatte den Mut längst, am unbedingtesten im Bezirk des Pietismus. Aus diesem Bezirk kam Schleiermacher. Dennoch berichtete er über den „geheimnisvollen Augenblick“ schier zaghaft und verschämt. Und bald streicht er diesen Bericht. Die Stelle aus „Werther“ legte ich nicht neben Schleiermachers Worte, um irgendwelche Abhängigkeit Schleiermachers von Goethe zu erweisen, wohl aber um zu zeigen, wie ein verwandtes Gefühl sich da wie dort zeigt. Lyrik mitten in andersartiger Umwelt. (Im „Werther“ kehrt lyrischer Einschluß vielfach wieder. Auch bei Jean Paul.) Daß Erleben des Lyrikers sich ausdrückt, ist im „Werther“ greifbarer; nicht um wahre Religion aufzuzeigen, schreibt Werther das hin, er hat dichterhafte Wiedergabe des Erlebnisses im Sinn. Säkularisierung geistlichen Besitzes ist schon in vollem Gang. Schleiermacher denkt nicht an dergleichen Säkularisierung. Aber er wendet sich an Gebildete, die, was er sagt, schon in der säkularisierten Ausdrucksweise klassischer deutscher Dichtung gelesen haben. Die Brücke von Religion zur Poesie läßt sich damals schon mühelos begehen; und so lag es nahe, sie auch von einer Stelle der „Reden“ aus zu betreten, die am allerwenigsten Religion in Poesie umsetzen wollte. Immer noch mag auf viele gerade die Schilderung des „geheimnisvollen Augenblicks“ wie ein Erweis von Schleiermachers Ästhetizismus wirken.

Ist nicht die Stelle aus „Werther“ Vorwegnahme von Schlegels Geständnis, wir alle hätten keinen andern Gegenstand und keinen andern Stoff aller Tätigkeit und aller Freude als das eine Gedicht der Gottheit, dessen Teil und Blüte auch wir sind, die Erde? Die Musik des unendlichen Spielwerks will Schlegel vernehmen, die Schönheit des Gedichts verstehen, wie Werther das vermag.

Die Sprache der „Reden“ tönt da immer wieder an. Gleich in der Wendung „Gedicht der Gottheit“. Das Universum ist für Schleiermacher ein ewiges Kunstwerk (S. 97). Gleich darauf nutzt Schlegel das Wort „Menschheit“, das in den „Reden“ sich oft einfindet. Und zwar in dem besondern Sinn, den das Wort in den „Reden“ hat. Für Schleiermacher

ist die einzelne Persönlichkeit (S. 99) „ein Kompendium der Menschheit“. Schlegel erklärt, kein Mensch sei schlechthin nur ein Mensch, sondern könne und solle zugleich auch die ganze Menschheit wirklich und in Wahrheit sein.

Schlegel nutzt diese Ausdrücke, wenn er zeigen will, wie der Mensch seine Ansicht von Poesie erweitern und der höchsten nähern kann, die überhaupt auf Erden möglich ist. Diese Absicht legte ihm nahe, Schleiermachers Weg zu beschreiten, den Weg der „Reden“. Sichtlich will er für Poesie leisten, was für Religion die „Reden“ leisten.

So fasse ich schon Schlegels Bemerkung, man solle Poesie nicht durch vernünftige Reden und Lehren zu erhalten, fortzupflanzen oder gar erst hervorzubringen, zu erfinden, aufzustellen oder ihr strafende Gesetze zu geben suchen, „wie es die Theorie der Dichtkunst so gern möchte“. Nicht viel anders wendet sich Schleiermacher gegen Theorien der Religion. Ganz irrig wäre anzunehmen, Schlegels Worte gegen „vernünftige Reden“ richteten ihre Spitze gegen Schleiermachers „Reden“. Diese „Reden“ wollen sicherlich nicht „vernünftig“ sein. Gefährlich genug für Schlegel war ja der ganze Ausfall gegen Theorie der Dichtkunst. Lag und liegt es nicht nahe, ihm vorzuhalten, daß er bis dahin selbst genug Theorie der Dichtkunst getrieben habe? Und bietet nicht auch das „Gespräch“ abermals Reden über Poesie? Schlegel konnte das alles nur vorbringen, wenn er überzeugt war, daß den Inhalt des „Gesprächs“ nicht „vernünftige“ Reden bilden.

Es sind Reden nicht eines einzelnen, sondern einer Reihe von Menschen. Schon dies ist ein Schritt vom Einzelmenschen zur Menschheit. Als „geselliges Wesen“ kann der Mensch diesen Schritt tun. Wieder ein wichtiger Begriff der „Reden“. Die ganze vierte Rede erörtert das „Gesellige in der Religion“, indem sie Kirche und Priestertum erörtert. Wenn Schlegel in diesem Zusammenhang sagt, die Liebe bedürfe der Gegenliebe, so nimmt er abermals nur einen führenden Gedanken der „Reden“ auf.

Gleich zu Beginn (S. 6f.) bezeichnet Schleiermacher die Seele des Menschen als das Produkt zweier entgegengesetzter Triebe: „Der eine ist das Bestreben, alles, was sie umgibt, an sich zu ziehen, in ihr eignes Leben zu verstricken, und wo möglich in ihr innerstes Wesen ganz einzusaugen. Der andere ist die Sehnsucht, ihr eigenes inneres Selbst von innen heraus immer weiter auszudehnen, alles damit zu durchdringen, allen davon mitzuteilen, und selbst nie erschöpft zu werden.“

„Vermögt ihr mich auszudehnen Zu erweitern zu einer Welt?“ ruft Prometheus trotzig den Göttern zu. Meine Schrift „Romantisches“ (S. 106f.) sagt einiges über den Willen der siebziger Jahre des 18. Jahrhunderts, die Welt wie ein Liebender die Geliebte mit sich zu vereinigen, sie in sich zu schlingen. Dort (S. 99ff.) entwickle ich — gewiß nicht als erster — den Begriff „Liebe“, der von dem Zeitalter als Bedürfnis der Seele gefaßt wird, sich völlig und innig mit allem außer ihr zu vereinigen. So heißt es in Hemsterhuis' „Lettre sur les Désirs“ von

1770 (I, 71f. der „Œuvres“, Ausgabe 1809). Rasch beleuchtet ist dort die Bedeutung der Ansicht des Holländers für Novalis, für F. Schlegel. Schleiermacher schließt sich fühlbar in den soeben angeführten Sätzen an Hemsterhuis an.

Ebenso tut Schleiermacher es an der Stelle, die von dem „geheimnisvollen Augenblick“ meldet. In diesem Augenblick liegt ja der Mensch am Busen der unendlichen Welt, ist ihre Seele, fühlt alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben wie sein eigenes . . . Werther verharret nicht minder im Umkreis der Vorstellungen des Hemsterhuis. Im Brief vom 10. Mai folgen auf die obenangeführten Sätze unverkennbar im Sinn des Holländers die Worte, wie die Gestalt der Geliebten ruhten „die Welt um mich her und der Himmel ganz in meiner Seele“. Hier wie sonst kann der junge Goethe solches Verhältnis zur Natur, zur Welt nur ausdrücken, indem er es als Liebe bezeichnet.

F. Schlegel aber weiß von solcher Verknüpfung schon in dem frühen Aufsatz „Über die Grenzen des Schönen“ (vgl. Romantisches S. 107). Da erweist sich, daß im Eingang des „Gesprächs“ Schlegel nicht schlechthin der Empfangende, Schleiermacher der Gebende ist. Langandauernder Gedankentausch beider liegt vor den „Reden“ und vor dem „Gespräch“. Schlegel selbst hätte kaum umgrenzen können, was im „Gespräch“ sein, was des Freundes Eigentum ist. Noch weniger kann das späte Forschung. Sie muß allen Versuch ausschalten, Einfluß nachzuweisen. Ihr bleibt nur die Aufgabe, Gemeinsames oder auch Gegensätzliches festzustellen, zu sagen, wie weit „Reden“ und „Gespräch“ übereinstimmen oder nicht. So gemeint ist, was ich hier vorlege.

Die Seiten, die zwischen dem Eingang und den „Epochen der Dichtkunst“ liegen und in denen das „Gespräch“ zum Gespräch wird, haben nichts zu bieten, was neben dem Eingang ins Gewicht fiele. Sie wenden der Nichtpoesie oder „falschen“ Poesie den Blick zu. Bei Engländern und Franzosen habe sie zuletzt grassiert und grassiere zum Teil noch. Gut frühromantisch wird sie den „falschen Tendenzen“ zugeordnet.

Eine Geschichte des Begriffs „falsche Tendenz“ wäre willkommen. Er spielt im Umkreis der „Lehrjahre“ eine Rolle. In Goethes „Annalen“ erscheint gleich zu Beginn (Abschnitt „Bis 1786“) der Ausdruck neben „Dilettantismus“. Es geschieht bei Gelegenheit der „Lehrjahre“. Goethe gebraucht ihn auch sonst. Hat ihn aber nicht die Frühromantik in solchem Gebrauch mindestens bestärkt? Ihr ist das Wort unentbehrlich. Lexer freilich weiß das nicht (Wörterbuch der Grimm II, 1, 1, Sp. 252f.). Aus dem „Goethe-Wortschatz“ Paul Fischers ist wenig zu entnehmen; mehr noch aus E. von der Hellens ausgezeichnetem Register zur Jubiläumsausgabe. Das „Goethe-Handbuch“ nennt das Wort nicht einmal im Register.

Epigrammatisch zugespitzte Angriffe auf sogenannte „klassische“ Dichter, auf sogenannte „goldne Zeitalter“ gipfeln in dem Satz, die Grundsätze der Kritik und des Enthusiasmus der Engländer seien „im Smith über den Nationalreichtum“ zu suchen. Ein „Fragment“ ist das; hier wird es ein „polemischer Einfall“ genannt.

Ausführlich erörtert alsbald der Aufsatz über die „Epochen“ das Wesen der goldnen Zeitalter (S. 347). Von römischen Dichtern erhalten Horaz, Propertius und Lukrez noch höhern Wert zugebilligt. Was sonst unter Augustus und Maecenas

geschah, dann die Cinquecentisten Italiens, die Franzosen und Engländer aus der Zeit Ludwigs XIV. und der Königin Anna, all das wird dem Bereich der sogenannten goldnen Zeitalter zugewiesen. „Und was sich die Deutschen zuletzt als golden eingebildet haben, verbietet die Würde dieser Darstellung näher zu bezeichnen.“ (Herder freilich ließ sich nicht beirren und feierte dieses goldne Zeitalter nach wie vor. Oder soll die Überschrift und der Inhalt der Aufsatzfolge „Früchte aus den sogenannt-goldnen Zeiten des achtzehnten Jahrhunderts“ im dritten Stück der „Adrastea“ von 1801 als Zugeständnis gelten, daß auch in Herder Bedenken gegen dies goldne Zeitalter sich einstellen?)

2. Epochen der Dichtkunst

Nach den kühnen Ahnungen des Eingangs wirkt der Aufsatz „Epochen der Dichtkunst“ weniger wie ein Vorstoß zu neuer Einsicht, mehr wie Sichtung alter Erkenntnisse. Ich kann mich kurz fassen, weil über ihn schon viel gesagt worden ist.

Haym stellt die literaturgeschichtliche Haltung dieses Aufsatzes und des über den Stil von Goethes früheren und späteren Werken mit Recht in Gegensatz zu dem Kunsttheoretischen und Philosophischen der beiden andern Aufsätze. Er bestimmt, wieweit die Wertungen der „Epochen“ mit älteren Urteilen Schlegels übereintreffen, wieweit nicht. Er weist nach, was aus dem Gebiet der Weltichtung hier zum erstenmal berücksichtigt wird, was noch nicht. Calderon ist ja nicht erwähnt, während er doch unmittelbar darauf an eine erste Stelle rücken sollte.

Haym hat mehr gegen die „Epochen“ einzuwenden als Gundolf. Wer wie Gundolf das Gewicht auf das Ganze, auf die Gesamtleistung des Aufsatzes legt, wird leicht ungerecht gegen Einblicke, die sich für Schlegel seit seiner Arbeit über das Studium der griechischen Poesie schon ergeben hatten. „Diese Rhapsodie gibt die Grundlagen romantischer Literaturansicht, deren Gliederung und Urteile bis heute uns bestimmen,“ „Dieser Grundriß wirkt heute fast zu selbstverständlich . . . Doch Schlegels Schrift erst hat diese Ansichten verkündet.“ So nimmt Gundolf die „Epochen“ in hohem Sinn und verweilt nicht gleich Haym bei dem, was hier noch nicht gewürdigt und in den Gang der Entwicklung eingereiht ist. Es wäre kleinlich, gegen Gundolf alles anzuführen, was schon von F. Schlegel, aber auch schon von seinem Bruder an Vorarbeit geboten worden war.

„Romantisierung der Antike“ und „Schaffung romantischer Klassiker, d. h. vollendeter Urbilder modern ‚unendlicher‘ Poesie“ sind für Gundolf die entscheidenden Taten des Aufsatzes. Der Aufsatz nimmt wirklich zum erstenmal in geschlossener und umfaßender Darstellung Antikes und Modernes ganz wie Gleichwertiges. Noch Schiller hatte nur die Möglichkeit solcher Gleichstellung nahegelegt, als er Antikes und Modernes wie Naives und Sentimentalisches einander entgegenstellte. Ihm fehlte indes noch genauere Kenntnis der „modernen“, der „romantischen“ Dichter.

Minder günstig denkt Gundolf von dem Ziel, das der Aufsatz den deutschen Dichtern weist. Richtig sagt er, daß Schlegel den vergangenen