

Die romantische Naturanschauung.

Von Dr. Käte Friedemann.

Wenn wir die Frage aufwerfen, welche Rolle die Natur im Bewußtsein eines Menschen spielt, dann klingt bewußt oder unbewußt stets die andere Frage mit: Welche Rolle spielt sie bei ihm im Verhältnis zum Geist?

Unser Bewußtsein ist ein durchaus polares; wir können gar nicht anders, als die Welt gegensätzlich erfassen. Sie erscheint uns als ein Oben und Unten, als Männliches und Weibliches, wir werten sie als gut und böse, schön und häßlich, Materie und Geist. Selbst da, wo diese Gegensätze, — aller Erfahrung zum Trotz — geleugnet werden, wo man, einer inneren Nötigung folgend, sich bemüht, sie zu überwinden, wird doch als mit einer Erfahrungstatsache stets mit ihnen gerechnet. So, wenn der Materialismus das Dogma aufstellt: Es existiert nichts als Materie, und dabei die Frage nicht zu umgehen vermag: Was ist der Geist? Mag zehnmal die Antwort lauten: Eine Funktion der Materie, — im Bewußtsein auch des Materialisten ist doch der Geist etwas anderes, als ein Kloß Erde. Und umgekehrt, wenn der Spiritualist, — etwa indischer Prägung — alles auf den Geist zurückführt und die Natur als Illusion bezeichnet, selbst als diese Illusion, als „Schleier der Maja“ bildet die Natur im menschlichen Bewußtsein den Gegensatz zum Geist. Die Zweiheit, in die für den Dualisten sich die Welt selbst in ein gleichgültiges oder gar feindliches Nebeneinander von Materie und Geist spaltet, geht beim Materialisten und Spiritualisten durch das menschliche Bewußtsein hindurch, und wenn heute die Vertreter der monistischen Weltanschauung sich stolz als diejenigen bezeichnen, die allein die Erfahrung zu Worte kommen lassen, so muß hier nochmals betont werden, daß die Erfahrung — sei es nun in der Außenwelt oder im menschlichen Bewußtsein — uns stets vor einen Dualismus stellt, und daß der Monismus zu den unbeweisbaren Dogmen gehört.

Auch die Romantik hat die Frage nach dem Verhältnis der Natur zum Geiste aufs tiefste beschäftigt. Aber ihre Antworten sind weder die des Materialisten noch des Spiritualisten, noch endlich des Dualisten.

Um nicht Widersprüche da zu sehen, wo keine vorhanden sind, müssen wir uns zunächst vergegenwärtigen, daß der Begriff der Natur ein Begriff ist, der in nicht immer eindeutiger Weise angewendet wird. So kann man, etwa im Sinne Spinozas, alles Existierende schlechthin als Natur oder Substanz bezeichnen und ihr die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung zuschreiben, als die einzigen Attribute, die durch das menschliche Bewußtsein hindurch gehen. Oder man kann mit Schelling das Absolute sich dem Menschen in seiner Polarität als Natur und Geist offenbaren lassen. Im Grunde haben wir es hier mit der gleichen Vorstellung unter verschiedenen Bezeichnungen zu tun. Spinoza gibt dem Ganzen den Namen Natur, Schelling einer Teilerscheinung, die von Spinoza als Attribut bezeichnet wird.

Auch bei den Romantikern ist es so. Je nachdem von ihnen der Begriff der Natur eng oder weit gefaßt wird, findet der Geist in ihr Platz oder überragt sie. Daß jemals das Höhere aus dem Niederen, das Leben aus dem Tod, der Geist aus dem Mechanismus sich entwickeln könne, diese Anschauung erscheint ihnen absurd und wird besonders von Schelling auf das schärfste bekämpft.

Der Romantiker ist sich ganz klar darüber, daß noch etwas über die Natur im empirischen Sinne hinausgehe. Dieses Etwas ist für Friedrich Schlegel einmal über die Natur und das bloße Naturgesetz erhoben¹⁾, während er ein andermal den Unterschied zwischen irdischer Natur und einer anderen Sternensphäre macht, die er als unsichtbare, reine Geisterwelt bezeichnet²⁾. Er ist davon überzeugt, daß es vieles in der Geschichte und besonders in der Geschichte der Religionen gebe, was den Gang der gemeinen Natur übersteigt. Aber der Gang der gemeinen Natur ist noch nicht der Gang der Natur überhaupt³⁾.

¹⁾ F. Schlegel, *Philosophie der Geschichte*. Vorlesungen, Wien 1828, Werke Wien 1846, Band XIV, S. 146.

²⁾ F. Schlegel, *Philosophie des Lebens*, 1827. Werke, Wien 1846, Bd. XII, S. 299.

³⁾ F. Schlegel, *Philos. Vorlesungen aus den Jahren 1804—1806*, herausgegeben von Windischmann, Bonn 1836/37, Band II. S. 241.

Was hier Friedrich Schlegel als gemeine und höhere Natur bezeichnet, das erscheint bei Schubert als Natur von altem und neuem Stile: „Es gab und gibt noch eine Natur von altem Stile, im Vergleich mit welcher unsere alltägliche Natur als eine von neuem Stile erscheint. Diese ist von jener weit verschieden. . . . Die Natur alten Stils ist eigentlich keine so ganz unbekannte Sache. Sie hat öfter in die von neuem Stil hineingeblitzt und tut es noch jetzt. Solche Naturphänomene nach altem Stil nennen wir in der gewöhnlichen Sprache Wunder“¹⁾.

Ganz ähnliche Gedankengänge finden wir bei Novalis. „Die wirkliche Natur ist nicht die ganze Natur“ heißt es. „Was einmal dagewesen ist, lebt fort, nur nicht in der wirklichen Natur“²⁾. „Wo ist der Urkeim, der Typus der ganzen Natur zu finden? Die Natur der Natur“³⁾. Im Ofterdingen kommt Heinrich „in jenes wunderbare Land, in welchem Luft und Wasser, Blumen und Tiere von ganz verschiedener Art sind, als in unserer irdischen Natur“⁴⁾. Und in den Paralipomena zu den „Lehrlingen zu Sais“ spricht er von dem Menschen als von dem Messias der Natur und stellt die so erlöste neue Natur der alten gegenüber auf eine Stufe mit dem Neuen Testament⁵⁾.

Auch erörtert Novalis an verschiedenen Stellen die Frage nach der Naturgesetzlichkeit. Er fragt, ob die Natur immer gesetzmäßig gewesen sei, und ob sie es immer bleiben werde⁶⁾. Er bezeichnet die Naturgesetze als Gewohnheitsgesetze⁷⁾, bezeichnet sie als Täuschung und als etwas, wonach wir aus Bequemlichkeit suchen⁸⁾. Er zieht also durchaus eine Sphäre, in der die uns gewohnte Gesetzmäßigkeit nicht herrscht, in die Natur im weitesten Sinne hinein.

Nirgend in der Romantik begegnet uns spiritualistische Naturfeindschaft. Es ist durchaus nicht gleichgültig und etwa nur als ein Spiel mit Worten zu verstehen, wenn der Romantiker

¹⁾ Schubert. *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft*. Dresden 1827, S. 62 f. Vergl. auch Novalis, „*Wunder und Nichtwunder sollen Eins werden*“. Schriften, herausgegeben v. Minor, Jena 1907, Band III, S. 374.

²⁾ Novalis, Schriften, herausgeg. von J. Minor. Jena 1907. Bd. III. S. 378.

³⁾ Ebd. IV. S. 194.

⁴⁾ Ebd. IV. S. 248.

⁵⁾ Ebd. IV. S. 44.

⁶⁾ Ebd. II. S. 203.

⁷⁾ Ebd. III. S. 104.

⁸⁾ Ebd. III. S. 260.

stets bemüht ist, jener höheren, die empirische Natur überragenden Sphäre ebenfalls den Namen Natur zu geben. Denn diese Namengebung zeugt von einer der Natur günstigen Gemütsstimmung. Ist es doch auch nicht bedeutungslos, daß jene romantische Lehre, die in den Kräften der Natur Geisteskräfte erkannte, als „Naturphilosophie“ bezeichnet wurde.

Selbst in einer so extremen Aeußerung wie der des Novalis: „Einst soll keine Natur mehr sein. In eine Geisterwelt soll sie allmählich übergehen“¹⁾ ist keine Naturfeindschaft zu finden. Novalis denkt sich die Geisterwelt als den höchsten Gipfel des natürlichen Lebens. „Der Geisterwelt gehört das erste Kapitel in der Physik. Die Natur kann nicht stillstehen, sie kann nur fortgehend zur Moralität erklärt werden“¹⁾. Wenn Novalis dann an anderer Stelle von der Natur als von dem Geiste des Ganzen spricht²⁾, oder davon, daß die Natur, „dieses einzige Ganze, womit der Mensch sich vergleichen kann“, einen Geist habe³⁾, oder von der Welt als der Sphäre der unvollkommenen Vereinigung des Geistes und der Natur, während ihre vollkommene Indifferenzierung das sittliche Wesen par excellence, Gott, bilde⁴⁾, so sind in diesen verschiedenen Aeußerungen über das Verhältnis zwischen Natur und Geist ebenso viele verschiedene Auffassungen vom Wesen der Natur enthalten. Alle zeugen aber davon, daß die tatsächliche Vereinigung beider Sphären als höchster Idealzustand gepriesen wird.

Auch Schelling bekämpft den Standpunkt, daß die Natur bloß vermöge geometrischer Notwendigkeit da sei. In ihr lebe Persönlichkeit und Geist⁵⁾. „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein“⁶⁾.

Und sogar Baader, durchaus Vertreter des positiven Christentums, wendet sich gegen jene Spiritualisten, die die Würde des Geistes nur dadurch meinen wahren zu können, daß sie ihn für völlig naturlos erklären⁷⁾. Ja, Baader geht sogar so weit,

¹⁾ Ebd. III. S. 260.

²⁾ Ebd. II. S. 288.

³⁾ Ebd. IV. S. 30.

⁴⁾ Ebd. III. S. 245.

⁵⁾ Schelling, *Philos. Unterhaltungen über das Wesen der menschl. Freiheit*. Werke, Leipzig 1907, Band III, S. 491.

⁶⁾ Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*. Werke a. a. O. Bd. I., S. 152.

⁷⁾ Baader, Werke, Leipzig 1854, IVII, S. 31.

den Grundcharakter des Christentums in der Versöhnung oder Vermittlung des Spiritualismus und Naturalismus zu erblicken¹⁾. „Diese Untrennbarkeit des Naturalismus vom Theismus“ sagt er, „lehrt Christus, indem er das Volk überall auf die verborgene Präsenz und Assistenz Gottes in allen Naturkräften und Kreaturen hinweist²⁾. Und er erblickt in der Lehre von der Auferstehung des Fleisches eine Heiligsprechung des Leibes³⁾. Heilig aber ist der Leib nur in dem Sinne, daß in ihm der Geist bereits potentiell enthalten ist und seiner Vollendung entgegen sieht. „Die Natur soll moralisch werden“, sagt Novalis, „wir sind ihre Erzieher, ihre moralischen Tangenten, ihre moralischen Reize“⁴⁾.

Der Romantiker entdeckt in der Natur von Anfang an Freiheit und geistiges Leben, das sich im Menschengenosse als seiner höchsten Stufe entfaltet. Der Geist ist für ihn etwas, das den Naturmechanismus weit überragt, aber der Naturmechanismus ist nicht die ganze Natur, und in der ganzen Natur findet auch der Menschengenosse seine Stelle.

Für Schelling steckt ein Riesengeist in der Natur, der dort versteinert, mächtig nach Bewußtsein ringt⁵⁾. Und Novalis sowie Friedrich Schlegel beziehen — und zwar in ganz verschiedenen Epochen ihres Lebens — den Erlösungsplan Gottes nicht nur auf den Menschen, sondern auf die ganze Natur⁶⁾. Novalis spricht vom Messias der Natur und meint, Gott müsse, wie er Mensch geworden, auch Tier, Stein, Pflanze werden⁷⁾. Und Friedrich Schlegel spricht es aus, daß der Zustand des Schlafes, in dem sich die Natur befinde, die Hoffnung auf ein großes, universelles Erwachen einflöße. Dann werden alle Kreaturen ihre Unsterblichkeit wiederentdecken, und die Harmonie der Schöpfung werde vollendet sein⁸⁾.

1) Vergl. Hoffmann, Baader: Werke, a. a. O. IV S. XIX.

2) Baader, Werke a. a. O. IV S. 81.

3) Vergl. Ric. Huch, *Blütezeit der Romantik*. Leipzig 1916, S. 193. *Ausbreitung und Verfall der Romantik*. Leipzig 1915. S. 233.

4) Novalis, a. a. O. Band II, S. 287. Aehnliches S. 288, IV., S. 231, 234.

5) Vergl. Schulze, *Die Entwicklung des Naturgefühls in der deutschen Lit. des 19. Jahrhunderts*. Halle 1906, S. 36.

6) Novalis, a. a. O. Bd. IV, S. 44.

7) Ebd. II. S. 212.

8) F. Schlegel, *Philosophie des Lebens*. Vergl. Goyau, *L'Allemagne religieuse*. Paris 1905. 2^e S. 376.

Es handelt sich also nicht um die landläufige, auch von Hettner vertretene Anschauung, daß der Romantiker durch seine Phantasie die Natur „belebe“, indem er sie als Dichter mit allerhand Zaubergeistern bevölkert¹⁾. Er belebt sie nicht, sondern sie ist für ihn belebt, sie ist für ihn aufsteigendes Leben. Darum eben vermag der Dichter in ihr den Stoff zu seinem Werk zu finden. „Für mich ist die Physik immer noch fast nur Quell der Poesie und Incitament zu Visionen“ schreibt Friedrich Schlegel an Schleiermacher²⁾, und Novalis bezeichnet die Naturforscher und die Dichter als ein Volk³⁾. Denn indem der Dichter die Natur anschaut, entdeckt er ihre Seele⁴⁾, findet er in ihr eine wunderbare Sympathie mit dem menschlichen Herzen⁵⁾.

Die ganz enge Beziehung zwischen Natur und Geist stellt sich dem Romantiker in verschiedener Weise dar. Wie die Natur ihm einmal die unterste Stufe des Geistes bedeutet, so wird sie ihm ein andermal zu seiner Offenbarung, seiner Inkarnation. Die Natur ist Offenbarerin Gottes, „eine der Offenbarungen Gottes“⁶⁾. Sie ist sein Leib⁷⁾, sein Kunstwerk⁸⁾. In ihr wird die Einheit alles Seins von ihrer einen Seite erfaßt⁹⁾.

Aber indem so die Natur Künderin göttlicher Geheimnisse wird, verliert sie an Eigenbedeutung und gewinnt den Charakter eines Symbols. „Bei den Romantikern deutet die Natur nur sehnsüchtig und symbolisch das Ueberirdische an“ heißt es bei Eichendorff¹⁰⁾. Sowohl für Novalis wie für Zacharias Werner

¹⁾ Hettner, *D. Romant. Schule*. Braunschweig 1850, S. 76.

²⁾ Dilthey, *Aus Schleiermachers Leben in Briefen*. Berlin 1861, Bd. III. Seite 154.

³⁾ Novalis, a. a. O. Bd. IV. S. 10.

⁴⁾ Ebd. IV. S. 30.

⁵⁾ Ebd. IV. S. 31.

⁶⁾ F. Schlegel, *Philosophie des Lebens*. Werke, Wien 1846. Band XII. S. 299. Vergl. Glawe, *Die Religion F. Schlegels*. Berlin 1906, S. 85 f. — Solger, *Nachgel. Schriften und Briefwechsel*. Leipzig 1828, Bd. II, S. 162, 168. — Baader, *Werke*, Leipzig 1850—60, Bd. III S. XLI. — Tieck, *Franz Sternbalds Wanderungen*, Schriften Berlin 1843, Bd. XVI, S. 277, Spenlé, *Novalis*, Paris 1904, S. 286.

⁷⁾ A. W. Schlegel, *Vorlesungen über Lit., Kunst und Geist des Zeitalters*. Europa. Frankfurt a. M. 1903, Bd. II. S. 72.

⁸⁾ Solger, *Aesthetik*. Leipzig 1829, S. 4 f.

⁹⁾ Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*. Werke a. a. O. Band I, S. 438.

¹⁰⁾ Eichendorff, *Ueber die ethische und religiöse Bedeutung der neueren romantischen Poesie in Deutschland*. Leipzig 1847, S. 266.

verwandelt sich die Erde in ein Sakrament des Fleisches, das Meer in ein Sakrament des Blutes¹⁾. Es lebt etwas vom Geiste des Mittelalters in der Art, mit der dem Romantiker die ganze Natur zum Symbol wird, sei es zum Symbol des Göttlichen, der eigenen Seele oder einer flüchtigen Stimmung.

Friedrich Schlegel bezeichnet es einmal als heidnisch, wenn man die Natur vergöttere²⁾. Der Romantiker hat, auch in seiner Frühzeit, nie etwas von diesem Heidentum gewußt. Wenn je irgendwo davon gesprochen werden kann, daß die sinnlichen Dinge nicht als Realitäten für sich, sondern als Gleichnisse aufgefaßt wurden, dann geschah dies, ebenso wie im Mittelalter, in der Romantik. „Die Natur soll uns wieder magisch werden“ sagt A. W. Schlegel, „d. h. wir sollen in allen körperlichen Dingen nur Zeichen, Chiffren geistiger Intentionen erblicken, alle Naturwirkungen müssen uns wie durch ein höheres Geisteswort, durch geheimnisvolle Zaubersprüche hervorgerufen erscheinen, nur so werden wir in die Mysterien eingeweiht, soweit unsere Beschränktheit es erlaubt, und lernen die unaufhörlich sich erneuernde Schöpfung des Universums aus Nichts wenigstens ahnen“³⁾.

Wo der Romantiker von der Natur spricht, hat er also viel weniger die einzelnen sinnlichen Dinge im Auge, als die schöpferische Kraft in ihrem Inneren. Die Natur in ihrer würdigsten Bedeutung ist ihm nicht eine Masse von Hervorbringungen, „sondern das Hervorbringende selbst⁴⁾. Diese in allem wirksame Kraft der Hervorbringung faßt der Mensch zur Einheit der Idee zusammen und nennt sie Natur. Daher kann die Natur auch nie mit den äußeren Sinnen wahrgenommen werden, sondern nur von dem Punkte aus, von dem wir selbst unseren Anteil daran haben, als organische Wesen. Wir ahnen von uns aus, daß die ganze Natur eine Intelligenz ist, gleich uns“⁵⁾.

Fassen wir kurz zusammen, wie sich dem Romantiker das Verhältnis von Natur und Geist darstellt, so können wir fast überall eine Gesinnung feststellen, die den Geist als die schöpfer-

¹⁾ Vergl. Novalis, Werke a. a. O. Bd. I. S. 87 f. Spenlé, Novalis, a. a. O. S. 287.

²⁾ Vergl. Glawe, a. a. O. S. 99.

³⁾ A. W. Schlegel, *Ueber Lit., Kunst etc.* Eutropa, a. a. O. Bd. II. S. 55.

⁴⁾ A. W. Schlegel, *Ueber das Verhältnis der schönen Künste zur Natur.* Werke, Leipzig 1846, Band IX, S. 306.

⁵⁾ Ebd. S. 305 f.

rische Kraft in der Natur und gleichzeitig als dasjenige erkennt, dem die gesamte Natur zustrebt. Wesentlich aber ist für diese Auffassung, daß sie in Natur und Geist zwei Seiten der gleichen Realität erlebt, daß es sich hier nicht um zwei Welten, sondern um ein einheitliches, in sich harmonisches Universum handelt.

Nur bei Tieck könnten wir vielleicht von einem gewissen Dualismus sprechen. Er empfand die Natur als eine unheimliche Macht, vor der es ihm graute. Sie scheint ihm ausschließlich der Schauplatz der Vernichtung zu sein¹⁾, und „In manchen Stunden“ läßt er eine seiner Gestalten sagen „könnt ich mich vor einer Blume, einem Tiere, ja, vor mir selbst innerlich entsetzen. Wer sind die fremden Gestalten, die mich umgeben und so bekannt mit mir tun? Mein Auge hat sich von meiner Kindheit an sie gewöhnt, und mein Sinn sich vertraut an ihre Formen geschmiegt; aber wenn ich diese Bekanntschaft aufgebe, und sie mir als neu und zum erstenmale gefunden vorstelle“²⁾? — Und doch üben diese Mächte, — vielleicht gerade ihrer Fremdheit wegen — eine unheimliche Anziehungskraft auf ihn aus. Die Helden seiner Märchen läßt er von ihnen umgarnen, „Waldeinsamkeit“ spannt ihre Arme nach dem entlaufenen Kinde aus und führt es zu Verderben und Tod³⁾, und der Runenberg öffnet seine Tiefe und entreißt den Gatten seinem Weibe in den geheimnisvollen Schoß der Erde⁴⁾.

Aber von einem Dualismus kann hier auch nur insoweit die Rede sein, wie die Natur als das Gebiet eines dem Göttlichen und Menschlichen feindlichen Geistes, eines Herrschers im Dämmerreich, empfunden wird, nicht aber als ein dem Geistigen schlechthin Entgegengesetztes. Die Auffassung Tiecks von der Natur ist alles eher als mechanistisch. Sie bevölkert die Welt mit Dämonen, und legt gerade dadurch das unerschütterliche Bekenntnis zu ihrer Geistigkeit ab. Die Natur ist dem Romantiker allenthalben Hülle oder Verkörperung des Geistes, sei es eines lichten oder eines teuflischen.

Wie nun aber alle Entscheidungen über letzte Weltanschauungsfragen schließlich doch aus dem Herzen kommen, so ist auch das Entscheidende über das Verhältnis von Natur und Geist beim

¹⁾ Tieck, *William Lovell*. Berlin und Leipzig, 1795, Band I, S. 264 ff.

²⁾ Ebd. Band II, S. 158.

³⁾ Vergl. Tieck, *Der blonde Eckbert*.

⁴⁾ Vergl. Tieck, *Der Runenberg*.

Romantiker nicht das Ergebnis theoretischer Spekulationen, sondern diese dienen vielmehr zur verstandesmäßigen Begründung dessen, was das romantische Gemüt als tiefste Ueberzeugung in sich trug.

Denken wir nur an die wunderbar poetische Naturbeseelung in dem Märchen vom Hyacinth und Rosenblüthen aus Novalis' „Lehrlingen zu Sais“, wo Bäume, Bäche und Vögel an dem Glücke der Liebenden teilnehmen, und wir erkennen, wie das romantische Gemüt durch dichterische Intuition ganz unmittelbar die Allbeseelung der Natur ergreift.

Dies wird uns besonders deutlich da, wo wir romantisches Naturempfinden noch von einer anderen Seite betrachten als bisher, von der Seite, wo die Natur nicht als die Gesamtheit gesetzmäßiger und schöpferischer Kräfte, sondern als deren Bild erlebt wird, — in der Landschaft.

Belauschen wir die Romantiker da, wo sie, ohne eine Definition geben zu wollen, ganz unbewußt von „romantischem Gebirge“, von „romantischen Hainen“ sprechen, so erscheint uns all das, was wir als wesentliche Merkmale des romantischen Geisteslebens feststellen, hier im Landschaftsbilde verkörpert: Dämmerung und Finsternis, Abgeschiedenheit, Furchtbarkeit und Größe, Schauer und Ahnung, das Durchbrechen der Form und die symbolische Bewertung alles Gegenständlichen. Wesentlich bei all dem aber ist, daß die Natur im Guten wie im Bösen als ein Spiegel des Geistes aufgefaßt wird. „Eine Gegend ist romantisch“, sagt Ludwig Uhland, „wo Geister wandeln, mögen sie uns an vergangene Zeiten mahnen, oder sonst in geheimer Geschäftigkeit sich um uns her bewegen“¹⁾. Die Natur ist ein Lebendiges, das immer wieder Leben zeugt, und das nicht den Gegensatz zum Geiste bildet, sondern inkarnierter Geist ist. Diese Anschauung beherrscht zunächst die romantische Jugendperiode und wirft dann ihr blendendes Licht auch dorthin, wo man gemeiniglich Naturfeindschaft vermutet, in die Anschauungen der Romantik über Christentum und Kirche.

¹⁾ Uhland, *Ueber das Romantische*. Beilage zu Otto Jahn, *Ludwig Uhland*. Bonn 1863, S. 138.