

Schelling und die Dichter*

Von Wolfgang FRÜHWALD (München)

In der vierzehnten seiner von der Schellingforschung nicht häufig beachteten „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“, 1802 in Jena vorgetragen, 1803 (und nochmals 1813 und 1830) gedruckt, hat Friedrich Wilhelm Joseph Schelling erklärt: „Wissenschaft der Kunst kann vorerst die historische Konstruktion derselben bedeuten. In diesem Sinne fordert sie als äußere Bedingung nothwendig unmittelbare Anschauung der vorhandenen Denkmäler. Da diese in Ansehung der Werke der Dichtkunst allgemein möglich ist, wird auch jene in der angegebenen Beziehung, als Philologie, ausdrücklich unter die Gegenstände des akademischen Vortrags gezählt. Demungeachtet wird auf Universitäten nichts seltener gelehrt als Philologie in dem zuvor bestimmten Sinne, welches nicht zu verwundern, da jene ebenso sehr Kunst ist wie die Poesie, und der Philologe nicht minder als der Dichter geboren wird.“¹ In diesen wenigen Sätzen benennt einer der bedeutendsten Philosophen des 19. Jahrhunderts das bis heute ungelöste Dilemma der Philologien als Wissenschaften, die Divergenz zwischen positivistischem Philologismus und einer metaphysisch und anthropologisch zu begründenden Kunstwissenschaft. Wenn Schelling – in der ersten der genannten „Vorlesungen“ – davon berichtet, daß Pythagoras „den bis auf seine Zeit gangbaren Namen der Wissenschaft, σοφία, zuerst in den der φιλοσοφία, der Liebe zur Weisheit, verwandelt habe, aus dem Grunde, weil außer Gott niemand weise sey“, so ist analog dazu anzunehmen, daß Schelling die Philologie als die Liebe zum Logos verstanden hat, zu jenem Urwort Gottes und seiner Schöpfung, von welchem der Johannesprolog spricht und von welchem jedes geschaffene und gedachte Wort den Abglanz göttlicher Würde erhält. Eine solche Philologie also hat Schelling des akademischen Vortrags für würdig erachtet; sie ist durch eine Welt vom Handwerk der Philologie geschieden, wie es durch die Schule Karl Lachmanns zünftig geworden ist, von jenem Philologismus also, der – nach Jacob

* Der vorliegende Aufsatz, der wie der ihm zugrundeliegende Vortrag Hermann Krings herzlich zum 75. Geburtstag zugeeignet ist, versucht, in drei Abschnitten die Wirkung von Schellings Identitätsphilosophie auf die akademische Jugend zu Beginn des 19. Jahrhunderts zu belegen, den Einfluß der Naturphilosophie auf die romantische Naturlyrik zu zeigen und Schellings Offenbarungsphilosophie in struktureller Analogie zu allgemein spätromantischen Entwicklungen zu erörtern. Der ganze Kreis des angeschlagenen Themas, zu dem Schellings Freunde im Tübinger Stift ebenso gehören, wie die Freunde im Jenaer Kreis der Frühromantiker und später Hebbel, Platen und Rückert, wird nicht ausgeschritten.

¹ F. W. J. Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, in: Schelling, Schriften von 1801–1804 (1981) 578. Das folgende Zitat ebd. 451.

Grimms Grabrede auf Lachmann (1851) – die Sachen um der Wörter willen treibt und nicht die Wörter um der Sachen willen. Philosophie und Philologie, verstanden als die Liebe zur Weisheit und zum Wort (göttlichen Ursprungs), sind der Kern von Schellings „Vorlesungen“, die in einen Reformzusammenhang gehören, welcher Schellings Zeit mit der unseren insofern parallelisiert, als die Zersplitterung der Fächer in Disziplinen die Idee des akademischen Studiums zerstört hatte und der Ruf nach Integration des von Schelling „Kenntnisse“ genannten Einzel-(oder Verfügungs-)Wissens unüberhörbar geworden war. Am Ende einer ersten Explosion des Erfahrungswissens, seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, an der Schwelle zu der Entwicklung moderner, experimentell ausgerichteter Wissenschaften standen Philosophie und Bildungspolitik vor der Aufgabe, „alles, auch das einzelne Wissen, in den Zusammenhang mit dem Ursprünglichen und Einen zu erblicken“ oder, anders ausgedrückt, die „Idee von der Bestimmung alles Wissens“ zu finden, in der, wie Schelling sagt, die „Würde der Wissenschaft“, die „Norm der Ausbildung“ und die „Aufnahme der Wissenschaft in sich selbst“ gründen. Schelling hat diese „Idee von der Bestimmung alles Wissens“ in der „Idee des an sich selbst unbedingten Wissens“ begründet gesehen, „welches schlechthin nur Eines und in dem auch alles Wissen nur Eines ist, desjenigen Urwissens, welches, nur auf verschiedenen Stufen der erscheinenden idealen Welt sich in Zweige zersplittend, in den ganzen unermesslichen Baum der Erkenntniß sich ausbreitet“.² Mit identitätsphilosophischem Vokabular formuliert lautet diese Idee, „daß das wahre *Ideale* allein und ohne weitere Vermittlung auch das wahre *Reale* und außer jenem kein anderes sey“. Schelling nennt die Einheit des Wissens im Urwissen nicht eigentlich beweisbar, da sie „der Eingang zu aller Wissenschaftlichkeit“ sei; „es läßt sich nur eben dieß beweisen, daß ohne sie überhaupt keine Wissenschaft sey, und es läßt sich nachweisen, daß in allem, was nur Anspruch macht Wissenschaft zu seyn, eigentlich diese Identität oder dieses gänzliche Aufgehen des Realen im Idealen und umgekehrt die Möglichkeit der gänzlichen Umsetzung des Idealen ins Reale beabsichtigt werde“.³ Kein Wunder, daß die seit den späten sechziger Jahren unseres Jahrhunderts aufgeblühte und an Friedrich Engels' Streitschriften gegen Schellings Spätphilosophie sich konturierende marxistische Schelling-Kritik in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ schon deutlich Schellings Wendung „zu religiös-mystischen Ideen“ gesehen hat, den Beginn der versuchten Synthese von Religion, Philosophie und Kunst.

In dieser Einschätzung hat sie einen – gewiß ungeliebten – Mitstreiter, dessen Werk zwar wenig Berührung mit der Entwicklung der Philosophie seiner Zeit belegt, der jedoch über seinen Lehrer Joseph Görres als ein gemäßigter Schellingianer bezeichnet werden darf, zumal sich in seinen Augen die tiefsten Unterschiede zwischen Schelling und der Frühromantik, angesichts der seit etwa 1827 herrschenden Frontstellung zwischen Hegelianismus und Schellingianismus, verwischten: Joseph Freiherrn von Eichendorff. In der „frischesten Prosa, histori-

² Vgl. ebd. 449, 451.

³ Ebd. 449.

scher Art, die er je geschrieben“,⁴ dem Kapitel „Halle und Heidelberg“ aus seinen unvollendeten Memoiren, beschreibt der alte Eichendorff, lange nach Hegels und wenige Jahre nach Schellings Tod, die in der Welt des Geistes sich vorbereitende Revolution des 18. Jahrhunderts und den Anteil, den die in Belletristik und gelehrte Prosa noch nicht getrennte Kultur Deutschlands daran hatte; er beschreibt Lessings „kritische Blitze“, die aber nur „kalte Schläge“ waren, das großartige Fragment, als das Herder sein Werk zurückgelassen, die in den Wolken unverstanden verklingende „Geisterstimme“ Hamanns und den neuen Tag, den Goethe und Schiller, noch ohne ihre romantischen Schüler, in der Poesie heraufgeführt hatten, um dann fortzufahren: „Da standen unerwartet und fast gleichzeitig mehrere gewaltige Geister in bisher ganz unerhörter Rüstung auf: Schelling, Novalis, die Schlegels, Görres, Steffens und Tieck. *Schelling* mit seiner kleinen Schrift über das akademische Studium, worin er den geheimnisvollen Zusammenhang in den Erscheinungen der Natur sowie in den Wissenschaften andeutete, warf den ersten Feuerbrand in die Jugend; gleich darauf suchten andere diese pulsierende Weltseele in den einzelnen Doktrinen nachzuweisen: Werner in der Geologie, Creuzer im Altertum und dessen Götterlehre, Novalis in der Poesie. Es war, als sei überall, ohne Verabredung und sichtbaren Verein, eine Verschwörung der Gelehrten ausgebrochen, die auf einmal eine ganz neue wunderbare Welt aufdeckte.“⁵ Diese drei Jahre nach Schellings Tod geschriebenen Sätze beschreiben die Romantik als eine Bewegung junger Professoren und Studenten und ziehen differenzierte, historisch auseinanderliegende Vorgänge in das kriegerische Bild der Geistesrevolution zusammen. Die Auflösung dieses bildhaft verdichteten Gedankenganges in seine historisch zu belegenden Elemente führt aber zu der Erkenntnis, daß gerade Schellings Spätphilosophie von seinen der Romantik verbundenen Schülern und Enkeln als die konsequente Fortsetzung des frühromantischen Aufbruchs verstanden, Schellings rund zwölf Jahre dauerndes Schweigen damit auch als eine strukturelle Analogie nicht zur Krise, wohl aber zur Entwicklung und Wandlung der Spätromantik gesehen wurde und verstanden werden darf. Die deutsche Romantik in ihrem Kern als schellingianisch zu beschreiben, war seit dem Beginn des Zeitalters der Restauration weit verbreitet, und Eichendorff, der diese Charakterisierung 1847 in der Aufsehen und (politischen) Skandal erregenden Schrift „Ueber die ethische und religiöse Bedeutung der neueren romantischen Poesie in Deutschland“ der hegelianischen Romantik-Kritik, freilich mit entschieden konträrer Wertung, nachgesprochen hat, gibt sich darin, in Berlin, inmitten des noch längst nicht entschiedenen Kampfes zwischen Hegelianern und Schellingianern, als ein Apologet Schellings zu erkennen. Alles, was Eichendorff über Schelling zu sagen hat, steht in der Schrift „Ueber die ethische und religiöse Bedeutung der neueren romantischen Poesie in Deutschland“, und alles, was er darin sagt, ist den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“, vielleicht auch Schellings Schrift „Von der Weltseele“ entnommen, obwohl bereits hier – wie

⁴ P. Stöcklein, Joseph von Eichendorff mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (1987) 153.

⁵ Historische, politische und biographische Schriften des Freiherrn Joseph von Eichendorff. Mit Unterstützung von H. Häusle hg. von W. Kosch (1911) 414.

auch sonst im vorkritischen Zitierverfahren – die Kenntnis von mehr als dem Titel zweifelhaft ist. Überhaupt sollte die Kraft der mündlichen Tradition und die der Journaltradition in der Berliner Ministerialbürokratie, der Eichendorff bis 1844 im aktiven Dienst angehörte, nicht unterschätzt werden. Die Frühromantiker lernten den Freund und Gegner Schelling im philosophischen Dialog und im freundschaftlichen Gespräch ebenso wie im Briefdiskurs kennen, auf die Spätromantiker und auf seine hegelianischen Kritiker wirkte er eher durch seine Vorlesungen als durch seine schwer zu durchdringenden Schriften; nur von Goethe und von Jacob Grimm ist eine sorgfältige Lektüre von Schellings Frühschriften bezeugt; E.T.A. Hoffmann hat gründlich nur die Schrift „Von der Weltseele“ studiert, während im übrigen die Vermittlung von Schellings Gedanken an die Spätromantik über Popularisatoren erfolgte, an deren Spitze Joseph Görres und Gotthilf Heinrich Schubert mit seinen Büchern über „Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft“ (1808) und „Die Symbolik des Traumes“ (1814) zu nennen sind. Eichendorff hat zumindest die erste der „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ gelesen, da er erklärt, Schelling habe „das Ideale und Reale als Eines begründet im Absoluten, aus dem das Ich und die reale Welt hervorging, und das also die Identität von Natur und Geist, oder Gott selber ist. Dieser Totalanschauung des Lebens gemäß sind Wissenschaft und Religion Emanationen jenes Absoluten, die Weltgeschichte nur die Selbstentwicklung und Offenbarung desselben, der Staat sein organischer Körper, die Schönheit aber die endliche Darstellung des Unendlichen vermittelt der Kunst, welche mithin eine unmittelbare Offenbarung Gottes im menschlichen Geiste ist.“⁶ Wann Eichendorff allerdings Schellings „Vorlesungen“ gelesen hat, ist ungewiß; mir will scheinen, daß er sie erst gelesen hat, als er sich selbst historisch zu werden begann und die Quellen seines Jugendenthusiasmus wieder aufsuchte. Im Jugendtagebuch nämlich taucht der Name Schellings nur an der Stelle auf, an welcher der Heidelberger Jurastudent davon berichtet, wie er sich am 27. September 1807 bei Anton Friedrich Justus Thibaut „zum Collegio“ meldete, wobei dieser lange mit ihm über die Professoren in Halle gesprochen, aber Scheu bekundet habe, über Schelling mit ihm zu sprechen.

Schellings „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ gehören zu den zentralen Texten jener Bewegung, die, von Literatur und Philosophie ausgehend, in Deutschland zuerst die Universitäten ergriffen und zu einer grundlegenden Reform von Lehre, Studium und Forschung, zumal aber des Bewußtseins geführt hat, in dem akademische Lehrer und Schüler von nun an einander begegnet sind und in dem sie von der Würde des Gegenstandes ihres Forschens durchdrungen wurden. Der Verfall der Universitäten in den neueren Jahrhunderten hatte zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Deutschland jene Klimax erreicht, in der Entwicklungskurven zu kippen beginnen. Schellings „Vorlesungen“ bedeuteten zumal für Jena, das – wie Schelling in sein Tagebuch notierte – „kleine, häß-

⁶ Joseph Freiherr von Eichendorff, Ueber die ethische und religiöse Bedeutung der neueren romantischen Poesie in Deutschland (1847) 270.

lich gebaute Städtchen, wo man nichts als Studenten, Professoren und Philister“ sah, tatsächlich ein Feuer, das sich sogleich zu einem Flächenbrand ausdehnte und zuerst die akademische Jugend ergriff, die unter dem überkommenen brutalen Pennalismus der hohen Semester, unter Armut und Mißachtung der Professoren litt. Justus Friedrich Wilhelm Zachariae hat 1744 ein komisches Epos mit dem Titel „Der Renommiste“ publiziert, in dem er die auch am Ende des 18. Jahrhunderts noch weitgehend zutreffende Satire des Studentenlebens in Jena und Leipzig geschrieben, den rauflustigen Schläger dabei in Jena und den galanten Stutzer in Leipzig situiert hat. „Es ist eine Karikatur“, meint Franz Schnabel, „und die schwere Pracht des Alexandriners steigert noch die komische Wirkung. Aber das geschichtliche Bild bleibt doch echt und unvergeßlich. In Jena regierten noch rohe, unrasierte Kerle mit Pfundsporen und Lederkoller: ‚wer sich nur unterstand, sie kühnlich anzublicken, den drohte schon voll Wut ihr Auge zu zerstückeln‘. In Leipzig spazierte ein feines, pomadisirtes Bürschchen mit Seidenfrack und Kniehosen, den Degen mit weißer Schleife umwunden: ‚es rauschte Rock und West, es duftete sein Haar‘. Leipzig, wo man nach Lessings Zeugnis ‚die ganze Welt im kleinen sehen kann‘, war die Stadt der Messe und des Buchhandels, hier war auch Goethe Student: ‚es ist ein Klein-Paris und bildet seine Leute‘. Jena aber war ein Universitätsdorf, auf das die Ausländer nur mit Grauen und Schrecken sahen.“⁷ In diesem Jena, in dem Fichte so gegen die studentischen Sitten (oder besser gegen ihre Unsitten) gewettert hat, daß ihm die Studenten die Fenster seiner Wohnung einwarfen, und er seine Wohnung in ein Nachbardorf verlegen mußte, hat Schelling die Grundsätze seiner Identitätsphilosophie verkündet und gegen die Atomistik und das Brotstudium des rationalistischen Zeitalters die „Einheit alles Wissens . . . aus den neuen Einsichten“ begründet, welche „seine Philosophie in das Wesen des organischen Lebens getan hatte. Was der Naturorganismus im Realen ist, sagt Schelling, das ist der Organismus der Wissenstotalität im Idealen. Der besonderen Bildung zu einem Fache muß also die Erkenntnis des organischen Ganzen der Wissenschaften vorangehen . . . : nur wer den Typus des Ganzen besitzt, kann seine immer wiederkehrende Ausprägung im Einzelnen verstehen!“ So heißt es in Schellings zweiter „Vorlesung über die Methode des akademischen Studiums“: „Derjenige, welcher von seiner besondern Wissenschaft aus die vollkommene Durchbildung bis zum absoluten Wissen erhalten hat, ist von selbst in das Reich der Klarheit, der Besonnenheit gehoben, das Gefährlichste für den Menschen ist die Herrschaft dunkler Begriffe, es ist für ihn schon vieles gewonnen, wenn diese nur überhaupt beschränkt ist, es ist alles gewonnen, wenn er zum absoluten Bewußtseyn durchgedrungen ist, wenn er ganz im Licht wandelt.“⁸ Diesem neuen Begriff der Wissenschaft, welcher die Fachwissenschaft als einen integralen Teil der ganzen Wissenschaft betrachtet, die ihrerseits wieder mehr ist als die Summe ihrer Teile, ging es um die Erkenntnis als

⁷ F. Schnabel, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert. Die vormärzliche Zeit (1964) 41 f. Zum Folgenden vgl. F. Schnabel, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert. Der Aufstieg der Nationen (1964) 201–204.

⁸ Schelling, Vorlesungen, 471 f.

einen Bildungswert, so daß jeder ihrer Lehrer in den Begriff des Wissensganzen eingedrungen sein mußte und die Wissenschaft, von allen Zwecken und Mitteln befreit, um ihrer selbst trieb; darin, meinte Schelling, liege die geistige und die sittliche Bestimmung der Universität. Das Reich der Wissenschaften, von Schelling nicht als Demokratie und nicht als Ochlokratie, sondern als „Aristokratie im edelsten Sinne“ definiert,⁹ brachte einen neuen Typus des akademischen Gelehrten hervor, durch ihn einen neuen Typus des Studenten, eine neue Sprache der Wissenschaft und einen neuen Begriff der Forschung. In Jena beginnend, von dort nach Heidelberg und durch Schelling nach Würzburg übertragen, dann an die neu gegründete Universität Berlin und schließlich an die nach München verlegte ehemalige Landshuter Universität verpflanzt, begann jener Typus des akademischen Lehrers nach und nach zu dominieren, der die Studenten anzuziehen, nicht abzuschrecken versuchte, der den glanzvollen, öffentlichen Kathedervortrag dem öden Diktatbetrieb vorzog und im Seminar die Studenten an der Forschungsarbeit teilhaben ließ. Noch der berühmte Mathematiker Gauß in Göttingen soll, unwillig wegen der unterbrochenen Denkarbeit, die Studenten von seinen Vorlesungen dadurch abgeschreckt haben, daß er ihnen bei der Kollegmeldung mitteilte, die Vorlesung werde wahrscheinlich nicht zustandekommen, sie sollten sich beizeiten nach Ersatz umsehen.¹⁰ Schleiermacher in Halle aber, Schelling in Jena, Savigny in Landshut, Görres in Heidelberg versuchten, einen poetisch-wissenschaftlichen Dialekt auszubilden, in dem die Tiefe des Gedankens der Reinheit der Form und dem Glanz des wahrhaft begeisterten Sprechens entsprach. Nur Görres scheint den dithyrambischen Vorlesungsstil übertrieben zu haben, da er durch Provokation in den Paukbetrieb der Juristen einzudringen versuchte. Seine überschwenglich-unverständliche Vorlesungsankündigung (1806/1807) lockte zwar viele Hörer an, entließ sie aber ebenso enttäuscht wieder, wenn die nüchterne Erkenntnis Platz griff, daß eine Aneinanderreihung von Höhepunkten auch nur eine Ebene ergibt. „Auf den höchsten Pyrenäen sitzt der Dichter“, heißt es in einem Jugendaufsatz Eichendorffs aus dem Heidelberger Wintersemester 1807/1808, „und seine Tränen verdunsten in frohem Qualm zum Himmel hinauf, und Spanien vor ihm streckt sehnsüchtig die Fußsohlen heran nach dem Gemüte des liebenden Dichters“. Und Gerhard Friedrich Abraham Strauß, der uns diese Stelle eines Cervantes-Aufsatzes überliefert, fügt sarkastisch hinzu: „So weit kann es Gedankenleerheit und ein aufmerksames Zuhören von Görres' Vorlesungen beim Menschen bringen.“¹¹

Der Identitätsphilosoph Schelling also gehörte zu den Reformern, die eine neue Zeit an Deutschlands Universitäten heraufführten und eine Jugend heranbildeten, welche die an den Universitäten entzündete Begeisterung durch die Idee der Integration alles Wissens in ihre Berufe mitgenommen hat. Schellings Worte fielen zumal bei den poetischen Jüngern Goethes auf fruchtbaren Boden. Sie bildeten

⁹ Ebd. 471.

¹⁰ Vgl. F. Schnabel, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert. Die Erfahrungswissenschaften (1965) 163 f.

¹¹ Vgl. W. Frühwald, Eichendorff-Chronik. Daten zu Leben und Werk (1977) 43.

nun jene romantische Gemeinde, gegen die sich Goethe erst zu spät und als sein Monument von dieser Gemeinde längst errichtet war, gewandt hat. Das Verhältnis der Philosophie zur Kunst nämlich hatte Schelling zum Beispiel seines Kerngedankens der Ineinsbildung von Realem und Idealem genommen. Die Kunst verhält sich für ihn zur Philosophie demnach so wie das Reale zum Idealen. „In dieser [der Philosophie] löst der letzte Gegensatz des Wissens sich in die reine Identität auf, und nichtsdestoweniger bleibt auch sie im Gegensatz gegen die Kunst immer nur ideal. Beide begegnen sich also auf dem letzten Gipfel und sind sich, eben kraft der gemeinschaftlichen Absolutheit, Vorbild und Gegenbild.“ Wenn Schelling dann fortfährt, man habe zu jeder Zeit gesehen, „daß die wahren Künstler still, einfach, groß und nothwendig sind in ihrer Art, wie die Natur“,¹² so bestimmt er damit einen Begriff des poetisch-künstlerischen Enthusiasmus, den die romantischen Autoren in seinem Freund aus dem Tübinger Stift, in Friedrich Hölderlin, personifiziert sahen. Hölderlin, Beethoven und der früh gestorbene Maler Philipp Otto Runge galten Clemens Brentano, aber nicht nur ihm, als Garanten der Existenz jener höheren Welt, die er im entheiligten Irdischen vergeblich gesucht und immer wieder verloren hat.¹³ „Jener Enthusiasmus“, schreibt Schelling, „der in [den Künstlern] nichts erblickt als das von Regeln freie Genie, entsteht selbst erst durch die Reflexion, die von dem Genie nur die negative Seite erkennt: es ist ein Enthusiasmus der zweiten Hand, nicht der, welcher den Künstler beseelt, und der in einer gottähnlichen Freiheit zugleich die reinste und höchste Nothwendigkeit ist.“¹⁴ Clemens Brentano, der vielleicht unphilosophischste Dichter der deutschen Romantik und doch das größte lyrische Genie unter ihren Poeten, dieser Brentano, der über Schelling nichts anderes verbreitet hat als Klatsch, ist doch ein Schellingianer, auch wenn er sich erst spät, im München der dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts, dazu bekannt hat. In den „Nachklängen Beethovenscher Musik“, entstanden nach einer Aufführung von Beethovens Siebenter Symphonie und der Schlachtsymphonie (Wellington's Sieg), hat er exakt den autonomen, gottähnlichen Dichter beschrieben, den auch Schelling meinte:

„Selig, wer ohne Sinne
Schwebt, wie ein Geist auf dem Wasser,
Nicht wie ein Schiff – die Flaggen
Wechselnd der Zeit, und Segel
Blähend, wie heute der Wind weht.
Nein ohne Sinne, dem Gott gleich,
Selbst sich nur wissend und dichtend
Schafft er die Welt, die er selbst ist,
Und es sündigt der Mensch drauf,
Und es war nicht sein Wille!“¹⁵

*

¹² Schelling, Vorlesungen, 582 f.

¹³ Vgl. W. Rehm, Brentano und Hölderlin, in: Rehm, Begegnungen und Probleme. Studien zur deutschen Literaturgeschichte (1957) 46.

¹⁴ Schelling, Vorlesungen, 583.

¹⁵ Clemens Brentano, Gedichte. Nach den Handschriften und Erstdrucken ausgewählt und mit Anhang und Bibliographie neu hg. von W. Frühwald (1968) 125.

Wie der Identitätsphilosoph Schelling zum Vorbild der Romantik als einer akademischen Jugendbewegung gegen erstarrte Strukturen und die Zersplitterung des Spätrationalismus geworden ist, so wurde der Naturphilosoph Schelling zum Vater romantischer Naturdichtung, wobei er selbst durchaus beachtliche, von den Zeitgenossen unterschiedlich bewertete Gedichte geschrieben hat. Die Romantik hat in der unerbittlichen und für die Natur gnadenlosen Entwicklung der Entfremdung von Mensch und Natur insofern eine die Herausbildung experimentellen Wissens allerdings hemmende Position eingenommen, als sie das Kant, Schiller und ihrem Freiheitsbegriff widersprechende Einheitspostulat Schellings begierig aufgenommen und den Dichter zum prophetischen Historiker der Natur deklariert hat. In der Zeit der Romantik nämlich, an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, zu Beginn jenes kapitalistisch bestimmten Raubbaus an der Natur, der sich bis heute unaufhaltsam ausgebreitet hat, findet ein Entsetzen Ausdruck, das die Menschen des späten 18. Jahrhunderts befiel, als sie die rapide Veränderung der ihnen vertrauten Landschaften sahen, als sie die Vergiftung des Wassers, die Verpestung der Luft, kurz all jene Symptome bemerkten, welche die Geste der technikstolzen Herrschaft des Menschen über die Natur begleiten. Der Fortschritt des Messens, Wägens und Konstruierens wurde zwar durch die romantische Spekulation nur kurzfristig verzögert und – auch in der Literatur schon von Stifter seit den frühen vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts – wieder kultiviert, doch blieb ein Unterton von Furcht und Erschrecken, ein technikkritisches und wissenschaftsskeptisches Element erhalten, das in allen Epochen an die Oberfläche drängt, in denen die Atomistik und die mechanische Rationalität aller Lebenssphären zur verlorenen Integration, also zu dem romantischen Kerngedanken zurückdrängen. Die Veränderung ihrer vertrauten Landschaften stand den Romantikern deshalb vor Augen, weil der Verkehrserschließung Deutschlands die dafür nötige Einführung des Kredit- und Bankenwesens vorausging, und die riesigen Wälder unerbittlich und täglich sichtbar der Industrialisierung und dem damit verbundenen Gewinnstreben verfielen. Noch gab es keine ausreichenden Transportmöglichkeiten für die neue Energie, die Kohle, so daß im Deutschland des späten 18. Jahrhunderts sich jener Raubbau ereignete, den wir heute in den Entwicklungsländern beobachten; die Bäume und die Wälder in der Nähe der Siedlungen und ihrer Kleinindustrie werden geschlagen, das Land verödet und wird zur Steppe. Es gibt das berühmte von Eichendorff an die Angehörigen seines eigenen Standes, den schlesischen Landadel, gerichtete Wort, ob man sich denn nicht vorstellen könne, daß die Wälder und die darin lebenden Rehe zu etwas anderem gut sein könnten als „nur so zum Einheizen und Essen“.¹⁶ Wir können uns die rasante Veränderung deutscher Landschaften unter dem Diktat des zur Herrschaft entschlossenen menschlichen Freiheitsgedankens nicht eingreifend genug vorstellen; sie hat in der Geschichte vielleicht nur eine Parallele in den von den mittelalterlichen Dichtern besungenen und beklagten Rodungen des 13. Jahrhunderts, von denen zahlreiche Ortsnamen bis heute zeugen. Es sind also auch

¹⁶ Joseph von Eichendorff, *Die Glücksritter* (1841) Kapitel 6: Viel Lärmen um nichts.

ökonomisch und sozialgeschichtlich faßbare Gründe, welche die mit elementarer Kraft aufbrechende Integrationssehnsucht der romantischen Generation bestimmten und das „Paradies“, den Zustand ursprünglicher und wiederherzustellender Einheit, zur zentralen Metapher aller romantischen Dichtung machten. Schellings Überlegung, daß das Verhältnis von Mensch und Natur nicht durch die progrediente Entfremdung bestimmt ist, sondern der Weg von der Natur zum Geist ebenso möglich sein müsse, wie der umgekehrte Weg, daß sich die Einheit des Naturlebens aus der allem gemeinsamen Urkraft, der Weltseele, ergibt, deren lebendige Entfaltung das All ist, hatte in der unmittelbaren Situation eine heilende Potenz und auch den Reiz der poetischen Vorstellung, den Glanz der sprachlichen Schönheit für sich. Wir wissen, daß die Vorstellung einer Beseelung auch der unorganischen Natur und die Ersetzung der Atomistik durch die Individualität keine anachronistischen, sondern moderne Gedanken sind, seit die Biologie dazu übergegangen ist, selbst Biotopen Individualität zuzusprechen. Wie stark Schelling mit der Vorstellung von der Beseelung aller Natur, mit dem Postulat, daß es der Zweck des Lebens sei, den Geist zu erzeugen, besonders auf die deutsche Naturlyrik (auf Tieck, Eichendorff und Heine) gewirkt hat, dafür ist jene verbreitete These Beleg, daß alle Romantik im Kern von Schelling abstamme. „Und wie die Romantiker“, heißt es bei Eichendorff 1847, „beinah ohne Ausnahme Schellingianer, so sind die jetzigen Poeten fast Alle Hegelianer, nicht zum Vortheil der Kunst, die bei Hegel, als ein bloß interimistisches Zeichen und Surrogat der noch nicht vollständig logisch vermittelten Idee, nur eine sehr untergeordnete Rolle spielt.“¹⁷ Eichendorff wird in dieser Einschätzung von seinem Antipoden Heinrich Heine bestätigt, der im Gegensatz zu ihm jedoch Schellings Philosophie nicht mittelbar, durch Schellingianer wie Görres, sondern von Schelling selbst übernommen hat. Für die Vorlesung über das „System der Weltalter“ im Wintersemester 1827/1828 in München ist Heines Besuch wahrscheinlich zu machen, und als Lyriker ist Heine, insofern er Romantiker ist, auch Schellingianer. Schellings Einfluß, erklärt Heine, indem er einen wesentlichen Wirkungsmodus des Philosophen hervorhebt, „war meistens persönlicher Art. Dann ist auch, seit durch ihn die Naturphilosophie in Schwung gekommen, die Natur viel sinniger von den Dichtern aufgefaßt worden. Die einen versenkten sich mit allen ihren menschlichen Gefühlen in die Natur hinein; die anderen hatten einige Zauberformeln sich gemerkt, womit man etwas Menschliches aus der Natur hervorschauen und hervorsprechen lassen konnte.“¹⁸ Heine hat in den Schriften „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“ und „Die romantische Schule“ stärker die eigene Naturauffassung ausgelegt als die der Novalis und E.T.A. Hoffmann, welche er als Beispiele des Schellingianismus in seiner Zeit vorführt; er hat, in Auseinandersetzung mit Schelling und Hegel, versucht, den eigenen Standort zu bestimmen, und ist erst nach dem Revolutionsschock des Jahres 1830 in das Lager der radikalen Hegelianer und in den vierziger Jahren kurzfristig so-

¹⁷ Eichendorff, Ueber die ethische und religiöse Bedeutung, a.a.O. 288.

¹⁸ Heinrich Heine, Die romantische Schule, in: Heine, Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke, hg. von M. Windfuhr, Bd. 8/I (1979) 192.

gar in das der Sozialisten gewechselt. Im vierten Band der „Reisebilder“ noch, dessen Vorwort unterzeichnet ist „Hamburg, den 15. November 1830“, der also unter dem unmittelbaren Eindruck von Schellings Vorlesungen niedergeschrieben wurde, hat Heine insbesondere die Form von Schellings Philosophie von der spröden Schreibweise Hegels abgehoben und Schelling zum Dichter unter den Philosophen gekürt: „Die Darstellungen Schellings gleichen mehr jenen indischen Thierbildern, die aus allerley anderen Thieren, Schlangen, Vögeln, Elephanten und dergleichen lebendigen Ingredienzen, durch abentheuerliche Verschlingungen, zusammengesetzt sind. Diese Darstellungsart ist viel anmuthiger, heiterer, pulsirend wärmer, alles darinn lebt, statt daß die abstrakt hegelschen Chiffren uns so grau, so kalt und todt anstarren.“¹⁹ Dieser vierte Band der „Reisebilder“, überschrieben „Die Stadt Lukka“, enthält wie in einem Brennspeigel die Entwicklung Heines vom romantischen Naturdichter zum Revolutionär, vom Schellingianer zum Weltschmerzpoeten und zum Satiriker des Status quo, denn er beginnt mit der Erklärung der Poesie als der himmlischen Sprache der stummen Natur, und er endet mit dem Bekenntnis zum Enthusiasmus der politischen Revolution. „Nur wenige Steine“, schreibt Heine im ersten Kapitel dieses Buches, „haben Gefühl, und nur im Mondschein athmen sie. Aber diese wenige Steine, die ihren Zustand fühlen, sind schrecklich elend. Die Bäume sind viel besser daran, sie können weinen. Die Tiere aber sind am meisten begünstigt, denn sie können sprechen, jedes nach seiner Art und die Menschen am besten. Einst, wenn die ganze Welt erlöst ist, werden alle anderen Erschaffnisse ebenfalls sprechen können, wie in jenen uralten Zeiten, wovon die Dichter singen . . . O Natur! du stumme Jungfrau! wohl verstehe ich dein Wetterleuchten, den vergeblichen Redeversuch, der über dein schönes Antlitz dahinzuckt, und du dauerst mich so tief, daß ich weine.“²⁰ Die Tränen des Dichters über die Stummheit der Natur sind sein Gedicht, und die bis in die Lyrik der Gegenwart hineinreichende Kompensationsmetapher hat darin ihren Ursprung. Bei Heine ist ein in Schellings Naturphilosophie gründender Erlösungsmythos angelegt, der sich in Ironie und Skepsis flüchtet, ehe er in den Mythos einer politischen Erlösung des Volkes umschlägt, der von der gleichen religiösen Inbrunst getragen ist. Die von vielen als die Projektion nationalsozialistischer Greuel gedeutete Prophetie einer deutschen Revolution in Heines „Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“ enthält als Kernstück die politische Umbildung der Naturphilosophie in die Verbindung der Revolution mit den „ursprünglichen Gewalten der Natur“, mit den „dämonischen Kräften des altgermanischen Pantheismus“; und alsdann, meint Heine, werde eine revolutionäre Kraft aufstehen, „die nicht kämpft um zu zernichten, noch um zu siegen, sondern bloß um zu kämpfen.“²¹ Erst Heinrich Heine hat – und die zitierte Stelle aus der „Stadt Lukka“ belegt es – Clemens Brentanos Mythos von der

¹⁹ Heinrich Heine, Die Stadt Lukka, in: Historisch-kritische Ausgabe, hg. von A. Opitz, Bd. 7/I (1986) 161.

²⁰ Ebd. 159f.

²¹ Heinrich Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, in: Heine, Historisch-kritische Ausgabe, Bd. 8/I, a.a.O. 118.

Loreley, der bei dem hochromantischen Dichter ein Mythos des Geschlechterkampfes ist, in einen Naturmythos umgeformt, in dem es dem Betrachter im dunklen Rheintal ist, als sähe er auf den von der Abendsonne beglänzten Gipfeln die schönste Jungfrau, welche ihre goldenen Haare kämmt. Joseph von Eichendorff hat den beim frühen Schelling naheliegenden Pantheismus durch den Konjunktiv von einem christlichen Naturverständnis abgegrenzt – „Es war, als hätt' der Himmel / Die Erde still geküßt“, heißt es in seinem Gedicht „Mondnacht“ –, Heine stellt das in vielen romantischen Gedichten beschworene All-Eine durch die Geste der Ratlosigkeit und der Skepsis in Frage. „Ich weiß nicht, was soll es bedeuten, / Daß ich so traurig bin“, beginnt die erste Strophe seines durch Friedrich Silchers Melodie populär gewordenen Loreley-Liedes, das mit einem Achselzucken endet: „Ich glaube, die Wellen verschlingen / Am Ende Schiffer und Kahn“. So schlägt die aus Schelling abgeleitete Trauer über die Stummheit der Natur um in einen politischen Erlösungswillen, wie er in der „Stadt Lukka“ und in vielen darauf folgenden Schriften Heines manifest geworden ist.

*

Schelling hat über die zahllosen, seine Gedankenwelt simplifizierenden Nachfolger oft genug gespottet und sich dadurch seinen Schülern entfremdet, und doch hat er die Kunst als einen Spiegel gelten lassen, in dem Ausdruck und Gedanken miteinander verschmelzen und in welchem dem Philosophen das eigene Werk reflektiert wird. Auch über Görres und dessen Heidelberger Freunde Achim von Arnim und Clemens Brentano hat er gespottet und ist Görres und Brentano gleichwohl in dem langen Schweigen vorangegangen, in dem die drei genannten Autoren den großen Versuch unternahmen, die positive Religion und ihre Formen, den Glauben an einen persönlichen Gott (und nicht allein an eine „Indifferenz von Natur und Geist“) mit Philosophie und Kunst der Moderne zu verbinden. Jeder von ihnen ist auf seine Weise daran gescheitert, am wenigsten vielleicht Schelling, dessen Versuch eines Systems der Weltalter zwar nicht vollendet wurde, aber, nach Hermann Krings, doch für das eigene Denken ebenso fruchtbar geworden ist, wie „für die gesamte antihegelsche Philosophie der dreißiger und vierziger Jahre (Weiße, I. H. Fichte). Darüber hinaus wurde es aber durch Kierkegaard zu einem maßgeblichen Prinzip der philosophischen Entwicklung bis heute.“²² Görres ist mit seinem System der Mystik auf naturphilosophischer Grundlage, auch wenn er deren vier große Bände publizieren konnte, gescheitert. Er, der dem flachen Christentum seiner Zeit den Weg mystischer Versenkung in das Sein der Gottheit empfohlen hat, orientierte sich nicht an Schellings Offenbarungsphilosophie, sondern an einem obsoleten Schellingianismus naturphilosophischer Art, also an Passavant, Ennemoser, Eschenmayer, Windischmann und Ringseis. So hat er nur einen Steinbruch jener von Joseph Bernhart so genannten „Anthropologie der Heiligkeit“ geliefert, und bis heute

²² H. Krings, Das Prinzip der Existenz in Schellings ‚Weltaltern‘, in: Symposium. Jahrbuch für Philosophie IV (1955) 342.

weigert sich die gelehrte Welt ebenso wie das deutschsprachige Lesepublikum, die bittere und allzu dicke naturphilosophische Schale zu durchstoßen, um zum Kern der christlichen Mystik vorzustoßen. Clemens Brentano, der Görres zu seiner Mystikgeschichte Material geliefert hat, und dessen „Godwi“-Gedichte reinen Schellingianismus bewahren, ist mit seinem 16000 Folioseiten umfassenden Entwurf eines christlichen Weltepos, von dem die Trilogie eines „Lebens Jesu“ nur einen Teil bilden sollte, deshalb gescheitert, weil er überinteressiert war an der Quelle seiner Erkundigung, der stigmatisierten Augustinerin Anna Katharina Emmerick. Er versuchte das Historische auf dem Wege der Ekstase zu erkunden und hat sich dabei wieder nicht Schelling selbst, sondern dem verschwommenen, wenn auch psychologisch stimulierenden Schellingianismus Schuberts anvertraut, den Schelling, bei aller freundschaftlichen Zuneigung, mit Kritik bekanntlich nicht verschont hat.

So bleibt aus allen Versuchen einer naturphilosophisch begründeten Mystik, neben Schellings Offenbarungsphilosophie, die nun den lebendigen Gott denkt und aus der „Erkenntnis der Unvereinbarkeit der christlichen Offenbarung des persönlichen Gottes mit dem idealistischen System“ den von Kierkegaard dann weitergedachten Sprung, „eine neue Wissenschaft“, fordert,²³ nur die naturphilosophische Mystik Goethes lebendig; auch sie freilich, formuliert im „West-östlichen Divan“, vor allem im „Buch des Paradieses“, wurde von den Zeitgenossen mißachtet. Schelling muß es bei der Lektüre des „West-östlichen Divan“ ähnlich ergangen sein, wie ungefähr zur gleichen Zeit dem zum Katholizismus konvertierten Prediger des Wiener Kongresses, Zacharias Werner, der nachmittags in Wien mit seinen Bußpredigten die Sensation des gebildeten Publikums gewesen ist, während sich das gleiche Publikum vormittags in den Theatern der Stadt an den Dramen des Glaubensfeindes Werner ergötzte. Goethe nämlich knüpft im „Divan“, und zumal im „Buch des Paradieses“, an die Naturphilosophie Schellings an, von der er in einem Brief an Voigt am 27. Februar 1816 betont, daß er sie von der Weltseele bis zu den Kabiren („Die Gottheiten von Samothrake“) getreulich verfolgt und sich manches zugeeignet habe. Im gleichen Brief gibt er aber den entschiedenen, vom Herzog dann auch befolgten Rat, Schelling 1816 nicht nochmals nach Jena zu berufen und damit das in seinen Augen gescheiterte und revolutionäre Experiment mit Fichte und den Frühromantikern nicht zu wiederholen. Der Offenbarungsphilosoph Schelling, so meinte Goethe, werde (wie Spinoza in einem simulierten Fall) die bestehenden Zustände umwälzen oder mit Schimpf und Schande aus seinem Amt vertrieben werden müssen: „Also nur einige Fragen: Weiss man denn ob er [Schelling] katholisch ist? Wäre er es und erklärte er es nach eingegangener Bestätigung seiner Annahme, könnte man zurücktreten und könnte man einem katholisierenden Philosophen über Religion zu dogmatisieren erlauben? Hätte er seine Stelle angetreten, selbst jetzt noch Protestant und er ging zur katholischen Konfession über, was könnte man dann tun, und wenn er, wie alsdann vorauszusehen wäre, Proselyten machte, würde man ihn, wie Kai-

²³ Ebd. 341.

ser Alexander die Jesuiten, in einer Nacht vertreiben können?“ Und während Goethe den christlichen Philosophen und seine neue Philosophie derart denunzierte, vergegenwärtigte er sich unwillkürlich die Zeit seines freundschaftlichen Umgangs mit Schelling, dessen Naturphilosophie er als einen neuen Spinozismus verstanden und sich zugeeignet hatte. Als eine heitere und gesellige Runde hatte Goethe die Jenaer Freunde Schellings in Erinnerung, und diese heiter-gesellige Stimmung liegt über dem 1803 erstmals gedruckten Gedicht „Weltschöpfung“, das Goethe dann in der Ausgabe letzter Hand, mit deutlicher Anspielung, „Weltseele“ überschrieben hat. In diesem Gedicht, dessen ernster Spielcharakter sich in einigen Gedichten des „West-östlichen Divan“ wiederholt, wird daran erinnert, wie sich in der heiteren Runde in Jena und Weimar der Geist so mit dem Universum identifizierte, daß er in jugendlichem Übermut das Universum neu zu gebären glaubte und mit Leichtigkeit durch alle Schichten, welche die Zeit abgelagert, bis zum Schöpfungstag, in das Paradies zurückdringt. Die überraschende Wendung des Gedichtes führt darauf, daß in einem solchen Denken jede Umarmung der Liebe ist wie die erste Begegnung von Adam und Eva im Paradiese, so daß im Wechselblick der Liebe das Eine und Unverwechselbare zugleich Alles ist:

„Wie regt sich bald, ein holdes Licht zu schauen,
Gestaltenreiche Schar,
Und ihr erstaunt auf den beglückten Auen
Nun als das erste Paar.

Und bald verlischt ein unbegrenztes Streben
Im sel'gen Wechselblick.
Und so empfangt mit Dank das schönste Leben
Vom All ins All zurück.“²⁴

Eine solche Stimmung heiter-geselliger, mit einer nicht entfremdeten Natur im Einklang befindlicher neuer Jugend trägt auch den „West-östlichen Divan“. Auch hier ist Natur als sichtbarer Geist und ist Geist als unsichtbare Natur vorgestellt, in deren Identität sich (nach Schellings „Ideen zu einer Philosophie der Natur“) das Problem auflöst, „wie eine Natur außer uns möglich sei“. Nun freilich mündet das Paradiesesspiel naturphilosophischer Mystik nicht mehr im Wechselblick als individuelle Wiederholung der Begegnung des ersten Menschenpaares, sondern es mündet im Prinzip der Liebe als der die Welt bewegenden Potenz, – allerdings dezidiert fernab von allen Vorstellungen eines persönlichen Gottes. Goethe spricht nicht von der Naturwerdung des Geistes, sondern von der Geistwerdung der Natur und löst das Prinzip der Identität von Geist und Natur gleichsam nach rückwärts auf in ein das All durchdringendes Prinzip. Am Anfang eines solchen, dem verjüngten Alter gemäßen Paradiesesspieles steht natürlich die esoterische Geste, den „Divan“-Lesern vielfach vertraut:

²⁴ Goethe, Gedichte, hg. und kommentiert von E. Trunz (1974) 249; vgl. auch den Kommentar ebd. 612–614.

„Daß wir solche Dinge lehren,
Möge man uns nicht bestrafen:
Wie das alles zu erklären,
Dürft ihr euer Tiefstes fragen.“²⁵

Und dann beginnt die Reise in das All, aus der es eine Rückkehr nur in einer neuen Inkarnation der Liebe gibt. Wenn zuerst noch die Freuden des Individuums, die Freuden an der Natur, auch des menschlichen Leibes, gelten, wenn sich noch die Freude an der Geschmeidigkeit der Muttersprache regt, so gilt nun dort, wo nicht mehr der Mensch zum Menschen die Sprache der Liebe spricht, sondern wo sich Mensch und Engel kosen, eine Grammatik, die nicht mehr das sprachliche Zeichen für das Bezeichnete, sondern dieses Bezeichnete selbst dekliniert:

„Doch man horcht nun Dialekten,
Wie sich Mensch und Engel kosen,
Der Grammatik, der versteckten,
Deklinierend Mohn und Rosen.“

So dringt der „verjüngte Geist“ noch weiter zurück, über die Sprache der Worte in die der Töne, der Blicke und der Gesten, bis sich alle Sinne lösen in einem einzigen universalen Sinn. In dieser totalen Verwandlung von Körperlichkeit und Sinnlichkeit ist dann die letzte Reflexionsstufe des mystischen Spieles erreicht, denn auf dem Gipfel der Seligkeit hat sich Natur über ihre Lichtgestalt zurück aufgelöst; Seligkeit wird nicht mehr empfunden und kann nicht mehr empfunden werden, weil das von der Empfindung erlöste Ich, auch von der Ich-Empfindung befreit, selig ist:

„Und nun dring' ich allerorten
Leichter durch die ewigen Kreise,
Die durchdrungen sind vom Worte
Gottes rein-lebendigerweise.
Ungehemmt mit heißem Triebe
Läßt sich da kein Ende finden,
Bis im Anschau ewiger Liebe
Wir verschweben, wir verschwinden.“

Ein Philosoph, dem einer der bedeutendsten, von ihm verehrten Dichter noch viele Jahre nach der Überwindung eigener, jugendlicher Gedanken diese Gedanken in so heiteren und zugleich glanzvollen Bildern gegenüberstellte, konnte sich in der Tat den Dichtern überlegen fühlen, und Schelling hat in seinem Werk oft genug diese Geste der Überlegenheit gebraucht. Der poetisch außerordentlich begabte und nicht nur durch die „Kinder- und Hausmärchen“ auf den Parnas der Weltliteratur versetzte Wilhelm Grimm hat uns 1842, gleichsam aus dem Zen-

²⁵ Goethes Werke. Hamburger Ausgabe Bd. II (1956) 116. Die folgenden Zitate ebd. 117 aus dem Gedicht „Höheres und Höchstes“. Zur vollständigen Interpretation des Gedichtes vgl. W. Frühwald: „Deklinierend Mohn und Rosen...“ Esoterik und Mystik in Goethes ‚West-östlichem Divan‘, in: Zu Dir hin. Über mystische Lebenserfahrung. Von Meister Eckhart bis Paul Celan, hg. von W. Böhme (1987) 240–249.

trum der Berliner Schlacht, darüber berichtet: „Schelling ist im Umgang und Gespräch ein schlichter und natürlicher Mann ohne Anmassung, nur wenn er auf dem Catheder seine Ansichten vorträgt, spricht er wie jemand, der alle Räthsel glaubt gelöst zu haben, und das klingt dann stolz. Allein fast alle Philosophen haben etwas davon und man darf es ihnen bei ihrem Handwerk nicht übel nehmen.“²⁶

²⁶ Vgl. X. Tilletie, Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen (1974) 472.