

## Vom Urozean zu Tränen der Natur

Baader und Schubert zwischen Freiburger und Dresdner Romantik  
(1788–1808)

### I.

Der folgende Beitrag versucht einen Bogen zwischen zwei sächsischen Städten zu spannen, die räumlich nicht weiter als 40 Kilometer voneinander entfernt liegen: Freiberg und Dresden. Dabei sollen zwei verschiedene, aber komplementäre Aspekte der deutschen Kultur zu Beginn der Romantik dargestellt werden. Freiberg wird als Ausgangspunkt dienen, um einige charakteristische Fragen der Naturphilosophie der deutschen Frühromantik zu beleuchten. Dort zeichneten sich zwischen Naturbeobachtung und Selbstreflexion, Erfahrung und Spekulation Tendenzen ab, die im Inneren der >aufklärerischen Rationalität< wurzelten, sich aber zwischen 1788 und 1800 als spezifisch frühromantische, mit magischen und theosophischen Ansätzen angereicherte Naturwissenschaftslehre zu profilieren begannen.<sup>1</sup> Spezifischer ist damit das akademische und kulturelle Milieu der Bergakademie Freiberg gemeint, an der Philosophen und Wissenschaftler wie Franz Baader, Novalis, Alexander von Humboldt, Henrik Steffens fast gleichzeitig Bergwissenschaften studiert und – im allgemeinen Bestreben nach der Erfassung der Ganzheit

- 1 Exemplarisch ist in diesem Sinne das Tagebuch Baaders als eines der prägnantesten Dokumente dieser Zeit. Vgl. Franz Baader: *Seele und Welt. Franz Baaders Jugendtagebücher 1786–1792*. Hg. v. David Baumgardt. Berlin 1928. In Baaders Jugendtagebuch – schrieb Xavier Tilliette – findet man »den Enthusiasmus des Sturm und Drang verknüpft mit der Religiosität der Frommen, mit der biblischen Lyrik Herders. Es [Baader] hatte einen ganzen Katalog an Leidenschaften, Begeisterungen, Ambitionen, sentimental Landschaften, die kurz davor waren, im Syntagma der intellektuellen Anschauung zu kristallisieren, beschickt und illustriert«. Vgl. Xavier Tilliette: *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*. Paris 1995, S. 240 f.

20 der Natur und ihrer einzelnen dynamischen Prozesse – »auf einmal eine ganz neue wunderbare [...] Welt« aufgedeckt hatten.<sup>2</sup>

Zu den Freiburger Studenten gehörte auch Gotthilf Heinrich Schubert, der sich später in Dresden dem animalischen Magnetismus, der Hypnose und anderen Grenzphänomenen wie Telepathie und Parapsychologie widmete. Sein Werk gilt nicht nur als Inkunabel der romantischen Medizin, Naturphilosophie und Mythendeutung, sondern auch als Vorbote verschiedener Themen und Probleme der Psychoanalyse des 20. Jahrhunderts, so etwa bei Freud, Jung und Binswanger.<sup>3</sup>

In diesem Zusammenhang sind Schuberts 1808 in Dresden gehaltenen und in der Arnoldischen Buchhandlung publizierten Vorlesungen *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften* zu berücksichtigen, in denen sich exemplarisch die Stimmung widerspiegelt, welche damals in Dresden herrschte und welche die spätere Münchener Romantik vorbereitete bzw. freisetzte.<sup>4</sup> Damit geht die

- 2 Joseph von Eichendorff: *Werke in sechs Bänden*. Hg. v. Wolfgang Frühwald, Brigitte Schillbach u. Hartwig Schultz. Bd. 5: *Tagebücher, Autobiographische Dichtungen, Historische und politische Schriften*. Hg. v. Hartwig Schultz. Frankfurt a. M. 1993, S. 424.
- 3 Vgl. Dietrich von Engelhardt: »Schuberts Stellung in der romantischen Naturforschung«. In: Alice Rößler (Hg.): *Gotthilf Heinrich Schubert. Gedenkschrift zum 200. Geburtstag des romantischen Naturforschers*. Erlangen 1980, S. 11–50, hier: S. 34. Ferner vgl. Ludwig Binswanger: *Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traumes von den Griechen bis zur Gegenwart*. Berlin 1928, S. 50 f. und *ad vocem*; Philipp Lersch: *Der Traum in der deutschen Romantik*. München 1923, S. 12, 21 f.; Albert Béguin: *Traumwelt und Romantik. Versuch über die romantische Seele in Deutschland und in der Dichtung Frankreichs* [1937]. A. d. Franz. v. Jürg Peter Walser. Hg. und mit einem Nachwort v. Peter Grotzer. Bern 1972; Heinz Schott: »Die >Strahlen< des Unbewußten – von Mesmer zu Freud«. In: Gereon Wolters (Hg.): *Franz Anton Mesmer und der Mesmerismus. Wissenschaft, Scharlatanerie, Poesie*. Konstanz 1988, S. 55–70. Vgl. auch Heike Petermann: *Gotthilf Heinrich Schubert. Die Naturgeschichte als bestimmendes Element*. Erlangen/Jena 2008, S. 265–268 (§ 7.1: *Schubert und Freud*).
- 4 Vgl. Xavier Tilliette: »Schubert und Schelling. Schuberts Symbolik des Traumes«. In: *Gotthilf Heinrich Schubert. Gedenkschrift* (s. Anm. 3), S. 51–71; Götz Müller: »Modelle der Literarisierung des Mesmerismus«. In: Wolters (Hg.): *Franz Anton Mesmer* (s. Anm. 3), S. 71–86, besonders S. 73 ff.; Katharine Weder: *Kleists magnetische Poesie. Experimente des Mesmerismus*. Göttingen 2008; Hans Graßl: »Die Münchner Romantik«. In: Sigrid von Moisy (Hg.): *Von der Aufklärung zur Romantik. Geistige Strömungen in München* [Ausstellungskatalog Nr. 29 der Bayerischen Staatsbibliothek]. Regensburg 1984, S. 9–35.

Rückkehr einer Religiosität einher, die sich auf die Nachtseite des Seins beruft und in der die seelischen Abgründe eine besondere Anziehung ausüben. Dresden kann in diesem Sinne als Ort betrachtet werden, an dem sich in der Berührung von literarischer Kultur, naturphilosophischem Gedankengut und bildender Kunst eine erste große Diskussion über die Seele des Menschen und ihre psychologischen Schattenseiten entfacht und sich als eigentliches kulturelles Phänomen etabliert.

## II.

Zu jener Zeit verwüsten blutige Koalitionskriege Europa und flößen Furcht und eine diffuse Unsicherheit ein. Beklemmung und Traurigkeit bedrängen die Menschen. Der Begriff der Natur wandelt sich in den ersten zehn Jahren des 19. Jahrhunderts. Die »Erde« hört allmählich auf, »ein Buch« zu sein, das »aus [...] Rhapsodien sehr verschiedener Zeiten zusammengesetzt ist«;<sup>5</sup> vielmehr taucht sie jetzt als eine »versteinerte Zauberstadt« aus dem Nebel auf.<sup>6</sup> Werners Kristalle und Mineralien werden nicht mehr als »wahres philologisches Problem«<sup>7</sup> angesehen und in der Materie wird keine »Odyssee des Geistes« mehr erkannt,<sup>8</sup> sondern eine »*Ilias*« der

- 5 Vgl. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Vorlesungen über die Methode (Lehrart) des akademischen Studiums*. Hg. v. Walter E. Ehrhardt. 2. Aufl. Hamburg 1990, S. 41. Vgl. dazu generell Erich Rothacker: *Das »Buch der Natur«*. *Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte*. Bonn 1979.
- 6 Vgl. Novalis: *Fragmente und Studien 1799/1800*. In: Ders.: *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*. Hg. v. Hans-Joachim Mähl und Richard Samuel. Bd. 2: *Das philosophisch-theoretische Werk*. Hg. v. Hans-Joachim Mähl. München/Wien 1978, S. 761 (Nr. 65). In Novalis' Werk finden sich zahlreiche Stellen, in denen die Natur als »versteint« bezeichnet wird. Vgl. etwa ebd., S. 792 (Nr. 250): »Sollten die Weltkörper Versteinerungen seyn? Vielleicht von Engeln«. Vgl. auch *Die Lehrlinge zu Saïs*. In: Ders.: *Werke, Tagebücher und Briefe* (wie oben). Bd. 1: *Das dichterische Werk, Tagebücher und Briefe*. Hg. v. Richard H. Samuel. München/Wien 1978, S. 224: »Könnte die Natur nicht über dem Anblick Gottes zu Stein geworden seyn?«.
- 7 Vgl. Schelling: *Vorlesungen über die Methode* (s. Anm. 5), S. 41.
- 8 Vgl. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *System des transscendentalen Idealismus*. Hg. v. Harald Korten u. Paul Ziche. In: Ders. *Historisch-kritische Ausgabe*. Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hg.

22 Geister, die eine in ihr »verschlossene Mantik der Geschichte« erahnen lässt.<sup>9</sup>

Die frühromantische Sehnsucht wandelt sich in Schwermut. Sie umhüllt mit ihrem Schleier die ganze Natur. Franz Baader schreibt 1799 in einem Brief an Jacobi, dass »die ganze Natur, um mich mit einem großen Leichentuch überdeckt scheint.«<sup>10</sup> Und später noch deutlicher: »Durch alle Schönheit der Natur hindurch vernimmt der Mensch [...] jene melancholische Wehklage derselben über den Wittwenschleier, den sie aus Schuld des Menschen tragen muß.«<sup>11</sup> Ähnlich Henrik Steffens: es gibt »einen düstern Schleier [...], der über der ganzen Welt der Erscheinung ruht.«<sup>12</sup> Und Friedrich Schlegel schreibt poetisch: »Noch deckt ein trüber Witwenschleier [...] Und Trauer hüllt die Schöpfung ein [...]«.<sup>13</sup>

v. Wilhelm G. Jacobs, Jörg Jantzen, Hermann Krings. Reihe I: *Werke*. Bd. 9. Teilbd. 1. Stuttgart 2005, S. 328.

- 9 Vgl. Ernst Bloch: *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*. Frankfurt a. M. 1985, S. 228.
- 10 Vgl. Franz von Baader an Jacobi. München, den 24. Februar 1799. In: Ders.: *Sämtliche Werke*. Hg. v. Franz Hoffmann et al. Bd. XV: *Biografie und Briefwechsel*. Leipzig 1857, S. 185.
- 11 Vgl. Franz von Baader: *Sätze aus der Bildungs- oder Begründungslehre des Lebens*. Berlin 1820, S. 25.
- 12 Vgl. Henrik Steffens: *Christliche Religionsphilosophie*. Zweiter Theil: *Ethik*. Breslau 1839, S. 67.
- 13 Vgl. Friedrich Schlegel: *Klagelied der Mutter Gottes*. In: *KFSA* 5, S. 411–421, hier: S. 421 (V. 391 und 393), zit. nach Heinrich Wimmershoff: *Die Lehre vom Sündenfall in der Philosophie Schellings, Baaders und Friedrich Schlegels*. Diss. Solingen 1934, S. 87, Anm. 70; hier wird auch auf Saint-Martins *Le ministère de l'homme-esprit* verwiesen: »L'univers est sur son lit de douleurs, et c'est à nous hommes, à le consoler. L'univers est sur son lit de douleurs, parce que, depuis la chute, une substance étrangère est entrée dans ses veines [...]«. Louis-Claude de Saint-Martin: *Le ministère de l'homme-esprit* (1802). In: Ders.: *Ceuvres Majeures*. Editées par R. Amadou. Tome VI. Hildesheim/N.Y. 1995, S. 55 (Louis-Claude de Saint-Martin: *Der Dienst des Geist-Menschen* [A. d. Franz. v. Frédéric Ozanam]. Münster 1849, S. 55: »Die Welt liegt auf ihrem Schmerzenslager; unsere Aufgabe ist, sie zu trösten. Die Welt liegt auf ihrem Schmerzenslager, weil seit ihrem Falle eine fremdartige Substanz in ihre Adern eingedrungen ist [...]«). In diesem Sinn ist auch folgender Passus aus *De l'esprit des choses* (1800) zu berücksichtigen: »D'après ce tableau, on voit quelles plaies a souffert la nature actuelle, en comparaison de cette nature primitive et éternelle, que nous avons reconnue comme devant avoir été l'apanage de l'homme. En effet, n'est-ce pas une plaie que ces suspensions auxquelles nous voyons que cette na-

In Dresden trägt Schubert in seinen Konferenzen vor, dass die Naturstimme »am meisten Ähnlichkeit [...] mit einer tiefen klagenden Menschenstimme [...]« hat, so dass selbst »der ruhigste und verständigste Beobachter sich eines tiefen Entsetzens, und gleichsam eines zerschneidenden Mitleids mit jenen, den menschlichen Jammer so entsetzlich nachahmenden Naturtönen nicht erwehren kann«. <sup>14</sup>

Die »geognostischen Landschaften«, <sup>15</sup> welche die ersten Studenten der Bergakademie leidenschaftlich erforschten, um der Erde ihre Geheimnisse und Signaturen abzuringen, <sup>16</sup> treten allmählich hinter

ture actuelle est condamnée? N'est-ce pas une plaie que ces saisons toujours en guerre, toujours opposées l'une à l'autre, et qui n'ont lieu que parce que, continuellement, la force et la résistance se séparent dans la nature, et ne peuvent jamais vivre ensemble dans une harmonie permanente? N'est-ce pas une plaie que ces incommensurables lenteurs auxquelles est assujéti la croissance des êtres, et qui semblent tenir la vie comme suspendue en eux? N'est-ce pas sur-tout une plaie que ces énormes amas de substances pierreuses et cristallisées, où, non-seulement, la résistance l'emporte sur la force; mais où elle l'emporte à un tel degré, qu'elle semble avoir totalement absorbé la vie de ces corps, et les avoir condamnés à la mort absolue?«. Siehe Louis-Claude de Saint-Martin: *De l'esprit des choses*. In: Ders.: *Œuvres Majeures*. Editées par R. Amadou. Tome V. Hildesheim/N.Y. 1990, S. 142–143 (Louis-Claude de Saint-Martin: *Vom Geist und Wesen der Dinge, oder philosophische Blicke auf die Natur der Dinge und den Zweck ihres Daseyns* [...]. A. d. Franz. v. Gotthilf Heinrich Schubert. [Vorrede von Franz von Baader]. Leipzig 1812. Erster Teil, S. 130: »Aus diesen Zügen schon wird erkannt, welche traurige Verwandlung die gegenwärtige Natur, im Vergleich mit der ursprünglichen und ewigen, welche einst dem Menschen zum Wirkungskreis gegeben war, erlitten. Denn ist nicht schon dieses wechselseitige Aufheben einer Kraft durch die andere, wozu unsre Natur verdammt ist, traurige Verwandlung genug? Ist es nicht ein unseliger Zustand derselben, daß ihre Jahreszeiten unaufhörlich im Krieg, unaufhörlich eine der andern entgegengesetzt sind? Woher kommt das Alles, als weil die Kraft und ihr Widerstand sich unaufhörlich von einander trennen, und nie in bleibender Harmonie mit einander leben können? Von jenem unseligen Zustand zeugt die ungemaine Langsamkeit des Wachsens und Zunehmens der Wesen; von ihm zeugen vor allem jene ungeheuren Massen von Steinen und Kristallen, in denen der Widerstand so gänzlich über die Kraft vorherrscht, daß er das Leben derselben ganz aufgehoben, und sie zu einem völligen Tode verdammt zu haben scheint«).

14 Vgl. Gotthilf Heinrich Schubert: *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft*. Dresden 1808, S. 65.

15 Vgl. Novalis: *Werke, Tagebücher und Briefe* (s. Anm. 6), Bd. 2, S. 421.

16 Als Einführung in die Thematik vgl. Hartmut Böhme: »Geheime Macht im Schoß der Erde. Das Symbolfeld des Bergbaus zwischen Sozialgeschichte und Psychohistorie«. In: Ders.: *Natur und Subjekt*. Frankfurt a. M. 1988, S. 67–144; Theodore Ziolkowski: *Das Amt der Poeten. Die deutsche Romantik und ihre Institutionen*. A. d. Amerik. v. Lothar Müller. Stuttgart 1990, S. 29–81.

24 der als Ruinenfeld auftretenden Erdoberfläche zurück.<sup>17</sup> Sie verkörpern nicht länger die zu entziffernde Sprache der Erde. Sie werden dagegen als Teil des unglücklichen Schicksals des gefallen Menschen aufgefasst, welcher »*le lendemain d'une bataille*« – »am Tag nach einer Schlacht« (so Baader) – in die Welt eintrat.<sup>18</sup> Der von Werner angenommene Urozean wandelt sich in ein »Elementarwasser« (*eau elementaire*)<sup>19</sup> oder vielmehr – wie Baader »mythologisch von oben bis unten« auslegt<sup>20</sup> – in jenes in der Heiligen Schrift zuerst erschaffene materielle Element, welches dem »Feuer« des Weltbrands seine »Pracht« nehmen will.<sup>21</sup> Mit Recht – führt er fort – kann dieses »Urwasser der Erde«<sup>22</sup> als »Träne der Natur« (*larme de la nature*) oder als »erste Träne« (*première larme*) Gottes und seiner »barmherzigen Liebe« (*amour miséricordieux*), die sich der Welt annehmen will, bezeichnet werden.<sup>23</sup>

In diesem Zusammenhang wird der Mensch – so formuliert Tilletie – zum »magischen und magnetischen Mittelpunkt aller Dinge«.

17 Vgl. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: [Clara.] *Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Ein Gespräch*. In: Ders. *Sämtliche Werke*. Hg. v. Karl Friedrich August Schelling. Stuttgart/Augsburg 1856–1861. I. Abt. Bd. IX, S. 33.

18 Vgl. Franz Baader: *Vorlesungen über speculative Dogmatik*. Erstes Heft. Stuttgart/Tübingen 1828. S. 112 (XVIII. Vorlesung); auch in: Ders.: *Sätze aus der erotischen Philosophie*. [Erschienen in der Zeitschrift *EOS, Münchner Blätter für Poesie, Literatur und Kunst*, 1828, Nr. 127–135.] In: Franz von Baader: *Über Liebe, Ehe und Kunst. Aus den Schriften, Briefen und Tagebüchern*. Ausgew., eingel. u. mit Textinweisen v. Hans Grassl. München 1953, S. 101. Grassl verweist hier zu Recht auf Saint-Martin, welcher in seinem Werk *L'Homme de désir* (1790) schreibt: »Tu ne parois sur le champ de bataille que le lendemain du combat [...]«. Vgl. Louis-Claude de Saint-Martin: *L'Homme de désir* (1802). In: Ders.: *Œuvres Majeures*. Editées par Robert Amadou. Tome III. Hildesheim/N.Y. 1980, S. 52 (§ 164). Zu berücksichtigen ist außerdem Julien Paillet de Plombières: *Le lendemain d'une bataille*. Paris 1814.

19 Vgl. Franz Baader: *Sur la notion du temps*. München 1818, S. 19.

20 Vgl. Ernst Bloch: *Das Materialismusproblem* (s. Anm. 9), S. 263.

21 Vgl. Franz Baader: *Fermenta cognitionis*. IV. Heft. Berlin 1823, S. 58 (§ 23). Vgl. Johann Eduard Erdmann: *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 3. 2. Abt. Leipzig 1851, S. 614. Bloch zitiert in seinem *Materialismusproblem* diese Passage aus Erdmanns *Darstellung* ohne Angabe, als handelte es sich um ein Zitat Baaders. Vgl. Bloch: *Das Materialismusproblem* (s. Anm. 9), S. 267.

22 Vgl. Henrich Steffens: *Anthropologie*. Bd. II. Breslau 1822, S. 340. Baader verweist ohne Angabe auf Steffens; vgl. Franz Baader: *Sur la notion du temps* (s. Anm. 19).

23 Ebd.

### III.

Um der dramatischen wirtschaftlichen Situation zu begegnen, in die Sachsen wegen des Siebenjährigen Krieges (1756–1763) geraten war, entschied Prinz Xaver von Sachsen im Jahre 1765 eine Bergakademie zu gründen.<sup>25</sup> Sie sollte als Ausbildungsstätte für die Bergleute dienen und damit auch die wirtschaftliche Produktion ankurbeln. Sachsen bestätigte binnen kurzer Zeit mit Blick auf den Edelerzabbau nicht nur seinen Ruf als privilegierte Region in Europa, sondern die Bergakademie wurde zugleich zu einem der gefragtesten europäischen Zentren für den technisch-praktischen Unterricht und die geologische Forschung.<sup>26</sup> Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts diente sie weltweit als Modell für die Gründung ähnlicher Einrichtungen.

Im Jahr 1775 wurde Abraham Gottlob Werner auf den Lehrstuhl für Mineralogie berufen, den er bis zu seinem Tod im Jahr 1817 inne

24 Vgl. Xavier Tilliette: *Schelling. Biographie*. A. d. Franz. v. S. Schaper. Stuttgart 1999, S. 234, wo wörtlich aus Schellings *Clara* (s. Anm. 17), S. 32–40, zitiert wird.

25 Vgl. Eberhard Wächtler: »Die Gründung der Bergakademie Freiberg im Jahre 1765.« In: *Zeitschrift für Geologische Wissenschaften* 1 (1980), S. 73–78. Die sächsische Wirtschaft konnte sich seit dem 15. Jahrhundert auf die Nutzung reicher Erzlager in dem Mittelgebirge stützen, das sich als natürliche Grenze zwischen Sachsen und Böhmen erhebt und den Namen »Erzgebirge« trägt. Insbesondere die Stadt Freiberg war seit dem Mittelalter eines der größten Zentren des Erzabbaus dieser Region. Die Schrift Georg Agricolas *De re metallica* (1556) wurde nicht zufällig mit explizitem mineralogischem Verweis auf das Revier um Freiberg verfasst. In den folgenden Jahrhunderten war in der Stadt eine private Lehrtradition der analytisch-metallurgischen Chemie entstanden, die teilweise auch von den Landesherren unterstützt wurde und unmittelbar mit dem lokalen Bergbau verbunden war. Vgl. Hans Baumgärtel: *Vom Bergbüchlein zur Bergakademie. Zur Entstehung der Bergbauwissenschaften zwischen 1500 und 1765/1770*. Leipzig 1965.

26 Innerhalb kürzester Zeit – so schrieb Sir Archibald Geikie – erreichte die Bergakademie »from a mere local seminary, founded for training of a few Saxon miners [...] the importance of a great academy or university [...] as in medieval times«. Vgl. Archibald Geikie: *The Founders of Geology*. London 1897, S. 106.

26 hatte. Werner wurde in kurzer Zeit die treibende Kraft der Freiburger Akademie.<sup>27</sup> Seine spezifischen Interessen betrafen die *Geognosie* (das Studium der Struktur und Zusammensetzung der Erde) und die *Oryktognosie* (die Klassifizierung der Mineralien). Im Zentrum dieser Theorien stand eine mineralogische Doktrin, in welcher der Begriff der ›Zeit‹ eine maßgebliche Rolle spielte:<sup>28</sup> der sogenannte Neptunismus, nach dessen Hypothese die Mineralien sich als Rückstände oder Niederschläge eines Urozeans, der ursprünglich die Erde überschwemmt hatte, geformt haben. Er stimmte insofern der Voraussetzung zu, dass die Gesteinsformationen Ablagerungen einer Urflüssigkeit oder einer wässrigen geronnenen Mischung waren, wobei die chemischen Verbindungen zwischen den Elementen des Kosmos eine maßgebliche Rolle spielten.

Werners Neptunismus datierte den Moment, in welchem die Erde vollkommen mit Wasser überschwemmt war, um eine Million Jahre zurück – womit er drastisch vom biblischen Zeitmaß abwich. In Übereinstimmung mit den physischen Prinzipien und denen einer chemischen Kosmologie entwickelte er eine Erdgeschichte, in der die stete Aktivität einer bildenden Kraft festzustellen ist, welche die Naturwissenschaft in kontinuierlichem (demzufolge monistischem) Sinne begründet. Insofern bestritt er die Annahme jeglicher Art von Kataklysmus, der letztgültig die evolutionistische Tendenz der Urphänomene unterbrochen hätte. Die beinahe unendlich zerstörende und

27 Der zunehmende Ruhm, den Werner als Professor der Bergakademie erlangte, zog Studenten aus ganz Europa an, so dass – wie George Cuvier schrieb – »betagte Persönlichkeiten [...] bereits namhafte Wissenschaftler [sich] beeilten, die deutsche Sprache zu studieren, allein um sich in die Lage zu versetzen, das große Orakel der Geologie zu hören«. Vgl. George Cuvier: »Éloge historique d'Abraham-Gottlob Werner«. In: *Recueil des éloges historique lus dans les séances publiques de l'Institut Royal de France*. Tome II. Paris 1819, S. 311.

28 Um die verschiedenen Typologien von Gestein derselben Periode zu bestimmen, führte Werner den Ausdruck ›Formation‹ ein, wodurch er nicht ihre statische Urschichte für wissenschaftlich bedeutsam erklärte, sondern den Prozess der kontinuierlichen Herausbildung in der Zeit. Vgl. Nicholas A. Rupke: »Caves, fossils and history of the earth«. In: Andrew Cunningham/Nicholas Jardine (Hg.): *Romanticism and the Sciences*. Cambridge et al. 1990, S. 241–259. Allgemein dazu vgl. Wolf Lepenies: *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*. München/Wien 1976.



gleichzeitig aufbauende Kraft des Urozeans umfasste, bedingte und begründete die Totalität. Sie wirkte ohne jegliche Gewalt und bildete Gebirge und Kontinente in einem unendlichen Prozess.<sup>29</sup> Werners Theorien übten im ausgehenden 18. Jahrhundert auf viele Studenten der Bergakademie, von denen kurz danach entscheidende Impulse für die Entstehung einer romantischen Naturphilosophie ausgehen sollten, eine große Faszination aus.<sup>30</sup> Einer der ersten dieser Studenten war Franz Baader.

#### IV.

Baader immatrikulierte sich an der Freiburger Bergakademie im Jahre 1788. Vorher hatte er, nach Abschluss der mathematischen und philosophischen Studien, zwei Jahre lang an der Universität Ingolstadt Arzneiwissenschaft studiert. Nach einer Famulatur am Spanischen Spital zu Wien trat er 1785 als Doktor der Heilkunde in die väterliche Praxis ein.<sup>31</sup> Es hielt ihn jedoch nicht lange bei der Medizin. Sie entsprach nicht ganz seiner Neigung. Baaders Lieblingsschriftsteller Herder hatte zwischenzeitlich das Interesse an den Naturwissenschaften geweckt. Von 1786 an widmete sich Baader dem Studium der Chemie und der Mineralogie und veröffentlichte im selben Jahr seine

- 29 Auch Goethe schloss sich der Lehre Werners an und blieb ihr zeitlebens treu. Vgl. Wolf v. Engelhardt: *Goethe im Gespräch mit der Erde. Landschaft, Gesteine, Mineralien und Erdgeschichte in seinem Leben und Werk*. Weimar 2003, ferner Josef Dürler: *Die Bedeutung des Bergbaus bei Goethe und in der deutschen Romantik*. Leipzig 1936.
- 30 Vgl. Gottfried Hofbauer: »Die sinnliche Naturgeschichte des Abraham Gottlob Werner. An der Grenze zwischen Empirismus und romantischer Naturphilosophie.« In: *Zeitschrift für Geologische Wissenschaften* 21 (1993), S. 545–558, und die Dissertation von Michaela Haberkorn: *Naturhistoriker und Zeitenseher. Geologie und Poesie um 1800. Der Kreis um Abraham Gottlob Werner (Goethe, A. v. Humboldt, Novalis, Steffens, G. H. Schubert)*. Frankfurt a. M. 2004.
- 31 Über Baaders Lehrjahre in Ingolstadt und Wien und ihren wissenschaftlich-freimaurerischen Hintergrund vgl. Hans Grassl: *Aufbruch zur Romantik. Bayerns Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte 1765–1785*. München 1968, S. 367 ff. Für den Begriff »wissenschaftliche Freimaurerei« vgl. Jan Assmann: *Religio duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung*. Berlin 2010, S. 133–155, besonders S. 140 f.

28 erste naturwissenschaftliche Abhandlung *Vom Wärmestoff*.<sup>32</sup> Im Mai hatte er an den zukünftigen Bischof von Regensburg, Johann Michael Sailer, geschrieben:

Noch diesen Sommer [werde ich] meine Bergwerksreise antreten, die vermutlich einige Jahre dauern wird [...]. Die Zeit meines Hierbleibens bringe ich nun in einer seligen, beneidenswerten Stille auf dem Lande zu, wo Pflege und Bildung der Humanität mein eigentliches Studium ausmacht. Ich feiere hier das große Geburtsfest der Natur, genieße himmlische Freuden in meinem pythagoräischen Einsiedlerleben und bereite mir in noch heiteren Tagen den Zehrpfennig: Wahrheit zu meiner Reise durchs Leben.<sup>33</sup>

Im Juni 1787 reiste Baader nach Bergen im Isarkreis bei Traunstein, in der Nähe der Saline Reichenhall, um die dortigen Eisenwerke, Gruben und Hütten zu besuchen.<sup>34</sup> Dank der finanziellen Unterstützung durch die kurbayerische Regierung ging er im Mai 1788 nach Freiberg an die Bergakademie, um seine Ausbildung im Bergbau abzuschließen und verweilte dort bis 1792. Unter seinen Kollegen befinden sich Leopold von Buch, Manuel del Rio, Thomas Weaver, John Hawkins, Friedrich von Schlotheim und vor allem Alexander von Humboldt, der sich später folgendermaßen an diese Zeit erinnert:

Acht Monate genoß ich fast täglich den Umgang dieses lebenswürdigen und geistreichen Mannes aus Bayern. Baader war mit praktischem Bergbau und Hüttenwesen beschäftigt, gründlich im Beobachten von Tatsachen, heiter und satirisch, aber immer mit Anmut. Er war allgemein beliebt, dabei auch gefürchtet, wie dieses gewöhnlich ist bei dem Gefühl der Überlegenheit geistiger Vorzüge.<sup>35</sup>

32 Franz Xaver Baader: *Vom Wärmestoff, seiner Vertheilung, Bindung und Entbindung, vorzüglich beim Brennen der Körper*. Wien/Leipzig 1786.

33 Vgl. Eugène Susini: *Lettres inédites de Franz von Baader*. Paris 1942, S. 158.

34 Vgl. Eugène Susini: *Lettres inédites de Franz von Baader*. Quatrième partie. Paris 1967, S. 424.

35 Vgl. Ludmilla Assing (Hg.): *Briefe von Alexander von Humboldt an Varnhagen von Ense aus den Jahren 1827 bis 1858*. 2. Aufl. Leipzig 1860, S. 364.

Schon als Student in Freiberg war Baader an allen möglichen geistigen, religiösen, politischen und sozialen Ideen seiner Epoche interessiert. Von den verschiedensten Zeitströmungen wird er hin und her gerissen. Sein Tagebuch legt ausgiebig Zeugnis davon ab. Aufklärung und Romantik, Katholizismus und Pietismus, Frühkapitalismus und Freimaurerei üben auf ihn großen Einfluss aus. Der Gestalt des Faust ähnlich ist er ein unentwegt forschender Geist, dem die Philosophie allein keine wahre Befriedigung verschaffen kann. So schürft der Münchner denn in den Tiefen der Mystik, bis sich ihm die Gedankenwelt eines Meister Eckhart, Jacob Böhme und Saint-Martin wie keinem zweiten erschließt.

Seine Erstlingschrift über den *Wärmestoff* – besonders ihre charakteristischen »naturphilosophischen Ideen«<sup>36</sup> – blieb bei seinen Kollegen und vor allem bei den jungen deutschen Wissenschaftlern nicht unbemerkt. Novalis schrieb an Friedrich Schlegel: »Ich habe jetzt seine [Baaders] ältere Abhandlung vom Wärmestoff gelesen [...] welcher Geist! [...] Vereinige Dich mit Baadern, Freund – Ihr könnt ungeheure Dinge leisten.«<sup>37</sup>

## V.

Es war die dynamisch-chemische Auffassung der Natur und die lebendige Verbindung von Empfinden und Erkennen bzw. die Verbindung von Naturbeobachtung und Beobachtung des eigenen Seelenlebens, welche in Freiberg das Interesse an der Abhandlung Baaders weckten. Hier hatte Baader alles das, was in älteren und neueren Zeiten in den verschiedenen Lehrgebäuden über die Wärme geschrieben worden war, zusammengetragen sowie kommentiert.<sup>38</sup> Er wagte inmitten der physikalisch-mathematischen Naturbetrachtung im Sinne eines Descartes und Newton eine neue empirische Na-

36 Assing (Hg.): *Briefe von Alexander von Humboldt* (s. Anm. 35).

37 Vgl. Max Preitz: *Friedrich Schlegel und Novalis. Biographie einer Romantikerfreundschaft in ihren Briefen*. Darmstadt 1957, S. 133 (7. November 1798).

38 Baaders Schrift wurde sofort in den *Supplementen zur Allgemeinen Literatur-Zeitung* Nr. 82 (1786), Physik, Sp. 662–664, und dem *Magazin für das Neueste aus der Physik und Naturgeschichte* IV, 4 (1787), S. 149–151, besprochen.

30 turspekulation, welche, ausgehend von der theologischen Physik der Alten<sup>39</sup> und ihrer naturphilosophischen Urunterscheidungen eines *agens* und *patiens* in der Natur,<sup>40</sup> die Bahn für eine dynamische Naturbetrachtung beziehungsweise Polaritätsphilosophie der Romantik ebnete.

Der Wärmestoff – schreibt Baader – ist ein »überaus zartes und überaus elastisches Fluidum«, ungleich zarter als die Luft.<sup>41</sup> Er ist eine

unsichtbare Materie, die in immerwährender Bewegung und Tätigkeit als Allgebieterin und Allzerstörerin auf und in unserem Erdballe, folglich als eigentliche Weltseele mit ihrem alles durchdringenden Hauche ihn überall durchströmt und belebt.<sup>42</sup>

Dennoch – fügt Baader hinzu – ist der Wärmestoff »als erstes Prinzipium alles stätten Umwandels«<sup>43</sup> kein autonomer Naturfaktor. Denn »als wesentlich flüssiger Stoff erstes und einziges Prinzipium aller Fluidität« untersteht er, oder, genauer gesagt, strebt er der elementaren Energie der universellen Anziehungskraft oder Kohäsion entgegen.<sup>44</sup> Diese Attraktionskraft ist – erklärt Baader – die Liebe:

das allgemeine Band, das alle Wesen im Universum an- und ineinander bindet und verwebt. Man nenne es nun allgemeine Schwere, Attraktion, Cohäsion, Affinität, Ätzbarkeit etc., lau-

39 Baader: *Vom Wärmestoff* (s. Anm. 32), S. 33 ff. Zur gesamten romantischen Naturphilosophie vgl. Karl Joël: *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*. Jena 1906.

40 Baader: *Vom Wärmestoff* (s. Anm. 32), S. 53.

41 Ebd., S. 32.

42 Ebd., S. 33. Und weiter: »Die Wärmematerie [...] ist der zarte allausgegossene Ozean, in dem wir und alle Körper auf und in unserem Erdballe weben, und in den wir eigentlich getaucht sind« (ebd., S. 49). Infolge der Einwirkung der Sonne auf den Erdball ist »in jedem Körper unter dem Monde die Temperatur keinen Augenblick dieselbe; vielmehr ist es eine immerwährende, sanftwallende Ebbe und Flut, in der sich die Wärmematerie, so auch mit und in ihr alle organisierte und unorganisierte Natur bewegt, und regt, und ohne welche dieser ganze ungeheuere Ozean materieller Kräfte faulen oder eigentlich im ewigen Todesschlaf starren würde« (ebd., S. 38).

43 Ebd., S. 33.

44 Ebd., S. 54 f.

ter Wörter, wenn man will, die freilich nichts erklären; aber wie könnten sie je auch das?

Dass die Teile der Materie gegeneinanderstreben, ist eine Tatsache, die allerdings »keine weitere Erklärung verträgt, [und] als solche auch keiner bedarf«. Aber: »Ohne Affinität kein Ganzes, keine Welt, nicht einmal gedenkbar; unser Erdball ein wüstes, ewig todes Chaos, ein Brei ohne Gestaltung und Form«. <sup>45</sup> Also wirkt »[d]ie Wärmematerie« wie eine echte Weltseele, <sup>46</sup> die »als brütender lebensschwangerer Geist dort bei der Kristallisation dieses ungeheuren Granitfelsens«, den wir bewohnen, tätig war. <sup>47</sup> Sie gibt nicht zuletzt Zeugnis – meint schließlich Baader – für den »Alleinweisen Schöpfer und Regierer des Alls«. <sup>48</sup>

Von dieser analogischen Annahme über die Natur ausgehend, beginnt Baader in der Freiburger Zeit über die zentrale Bedeutung der Systemstruktur Kants nachzudenken. Beeinflusst von dem geologischen bzw. Wernerschen Konzept der Zeit und aus der alten Denktradition der Vorsokratiker sowie der jüdischen und christlichen theosophischen Mystik schöpfend, geht er auf Kants Dynamismus-Idee ein. <sup>49</sup> Dabei verwandelt er das, was in der Philosophie Kants als Grenzbegriff oder regulative Idee bestimmt ist, in einen Zentralbegriff der Spekulation, besser gesagt, in eine ontische Realität. In diesem Sinne hat Baader den zeitlichen Aspekt, welcher jedes

45 Baader: *Vom Wärmestoff* (s. Anm. 32), S. 39. Zugleich gilt, dass ohne Wärmematerie, die »dem Kristallisationsprinzip und Konfigurationstrieb entgegenstrebt«, »alles in Todesruhe starren würde« (ebd., S. 55).

46 Sie »liebt und wird geliebt, bindet und wird gebunden«. Ebd., S. 41 f.

47 Ebd., S. 54.

48 Ebd., S. 13.

49 In Bezug auf Kants Dynamismus und seine Rezeption bei Baader vgl. Michael Ger-ten: »Die Bedeutung Kants und Baaders für die dynamistische Naturphilosophie um 1800«. In: Roswitha Burwick/Heinz Härtl (Hg.): »*Frische Jugend, reich an Hoffen*« – *Der junge Arnim*. Tübingen 2000, S. 49–84; Stefano Poggi: »Fisica degli elementi e cosmologia: Baader.« In: Ders.: *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica (1790–1830)*. Bologna 2000, S. 183–209; Steffen Dietzsch: »Zeit und Natur. Zum Naturverständnis in der deutschen Romantik.« In: Karen Gloy/Paul Burger (Hg.): *Die Naturphilosophie im deutschen Idealismus*. Stuttgart/Bad Cannstatt 1993, S. 175–189; Klaus Stein: *Naturphilosophie der Frühromantik*. Paderborn 2004.

32 einzelne Phänomen beseelt und mit diesem wesentlich verbunden ist, vertieft und als reales konkretisierendes Prinzip der physisch-mathematischen Abstraktionen weiterentwickelt.<sup>50</sup> Am Ende seines Lebens fasste Baader diese Gedankenkette prägnant so zusammen: man könne »nicht oft genug wiederholen, dass die Theologie nichts anderes sei als die Physiologie der Ewigkeit und die Physiologie nichts anderes als die Theologie der Zeit.«<sup>51</sup>

Sehr kritisch gegenüber jedem Rationalismus und jeder rein mathematischen Physik versucht Baader in seiner Philosophie die geheimnisvollen Zusammenhänge zwischen Gott, Mensch, Geist und Natur zu ergründen und zu erklären. Sein Hauptanliegen ist die Vereinigung von Religion und Wissenschaft. Am 26. Dezember 1786 hatte Baader in seinem Tagebuch notiert, er sehe

auch nicht, warum man Religion und sogenannte Naturphilosophie immerdar trennt, und die Naturphilosophen tun, als ob sie von der Religion gar nichts wüßten. »Erste und letzte Philosophie ist und bleibt doch immer Religion,« [Herder, *Ideen*, 1784, I, IV, 6] und wenn sich gleich hie und da vom festen Stamme der Religion die Vernunft in eigenmächtigen Gespinsten loswand und fortspann, so sollte sie doch nie vergessen, daß sie den Grundstoff ihres ganzen Gewebes nur der Religion zu verdanken hat [...].<sup>52</sup>

In einer Reihe kleiner Schriften, die bei Schelling, Novalis, Friedrich Schlegel, Hegel, Jacobi und Goethe großen Anklang fanden, vertiefte sich Baader nunmehr in diese Richtung. In der Vorrede des 1813 an der Münchener Akademie der Wissenschaften gehaltenen Vortrags, der programmatisch den Titel *Ueber die Begründung der Ethik durch die Physik* trägt, hebt Baader hervor:

50 Vgl. Alexander Gode-von Aesch: *Natural Science in German Romanticism* [1941]. New York 1966, bes. Kap. V: *Time and Eternity: The Problem of Evolution*, S. 74 ff.

51 Das Original wird auf Französisch zitiert bei August Sougey-Avisard: *Mes Entretiens avec François Baader (Le 16 novembre 1840)*: »Que l'on ne saurait trop répéter que la théologie n'est que la physiologie de l'éternité, et la physiologie la théologie du temps«. Hier zit. nach Eugène Susini: *En marge du Romantisme. Portrait et correspondance d'Auguste Sougey-Avisard (1818-1889)*. München 1975, S. 650.

52 Vgl. Baader: *Seele und Welt* (s. Anm. 1), S. 105.

Die Absicht und Tendenz dieser [...] Rede ist keine andre, als, einerseits die Einstimmigkeit der Schrift- und Naturlehre [...] (die *harmonia luminis naturae et gratiae*) wieder in Erinnerung zu bringen, andererseits das Unwesen jener neueren Moral zu beleuchten, welche [...] immer unverhohlener sich von Religion und Physik, von Gott und Natur lossagt.<sup>53</sup>

Baader beabsichtigt, eine heilige Physik zu etablieren, welche das Sein nicht in zwei entgegengesetzte Bereiche (Natur und Geist) sondert. Ausgehend von einer ontologischen und erkenntnistheoretischen Grundlegung der Strukturverwandtschaft zwischen Weltbild und Seelenbild zielt er darauf, eine sich prozessual erzeugende Einheit zu schaffen. In seinem Tagebuch hält er fest: »Die sogenannte sinnliche, materielle Natur ist Symbol und Kopie der inneren, geistigen Natur. [...] Alles ist in diesem All eins und Mittelpunkt, und alles ineinander verschlungen und auseinander sich schlingend«. Dann setzt er fort:

Im Leben jeder einzelnen Pflanze ist das Leben des Ganzen sichtbar, im physischen Leben der Tierseele, des Menschen das geistige Leben des Menschengeistes. Im Leben des Menschenkörpers sieht Paulus das Leben Christi in seinem Körper. Erhabenes Geheimnis! Wer für dies Sinn hat, nur der sieht alles im wahren, *einen*, hellen Lichte!<sup>54</sup>

Es ist der Begriff des Organismus, den Baader als Geheimnis des Lebens, als Schlussstein der Philosophie ansieht: Das Organische ist für ihn die Grundform des Seins. Gott, der Urquell des Lebens, ist auch der Urtypus des Organischen. Durch das *in personis proprietas, et in essentia unitas* ist in Gott das Problem, wie Vieles Eines, und Eines Vieles sein kann, am vollkommensten gelöst.<sup>55</sup> Dementsprechend ist die göttliche Trinität die Urdee für jedes andere Denken: für den

53 Franz Baader: *Ueber die Begründung der Ethik durch die Physik*. München 1813, S. [1].

54 Vgl. Baader: *Seele und Welt* (s. Anm. 1), S. 71 f.

55 Vgl. Franz Baader: *Ueber Divinations- und Glaubenskraft. Auf Veranlassung der im Sommer 1821 in und um Würzburg von dem Bauer Martin Michel und dem Fürsten Alexander von Hohenlohe unternommenen psychischen Heilungen. Aus einem Schreiben an Seine Exzellenz den Herrn Fürsten Alexander von Golizin [...]*. Sulzbach 1822, S. 40–42, Anm.

34 Wesensgehalt der Philosophie (Gott, Geist, Natur), für die Wesenheit des Geschöpflichen (Geist, Natur, Leib), für die Relation des Geschöpfes zum Schöpfer (Alleinwirker, Mitwirker, Werkzeug), des Menschen zu Gott (Gottinnigkeit, Gottwidrigkeit, Gottlosigkeit). Kurz: in allen Regungen des Lebens findet Baader einen heiligen Ternar oder eine trinitarische Bewegung wieder, so dass also Gott und sein innergöttliches Leben das ursprüngliche Modell (»Original«)<sup>56</sup> für Mensch und Natur sind.

Schon aus diesen kurzen Passagen geht hervor, dass Baader sich mit dem strengen Dualismus der cartesischen Philosophie zeitlebens nicht hat abfinden können. Innerhalb seiner organischen Betrachtungsweise der Welt wäre es wohl widersinnig gewesen, »die Erkenntniß Gottes, so wie jene anderer Intelligenzen und Nichtintelligenzen« von der Selbsterkenntnis (dem »Selbstbewußtseyn«) abzuleiten – als könne man »alle Liebe von der Selbstliebe« ableiten.<sup>57</sup> In klarer Ablehnung des transzendentalen Grundsatzes *cogito ergo sum* von Descartes, der die moderne Philosophie im Selbstbewusstsein begründet sah, erklärt Baader – wie Joseph Ratzinger erläutert hat – dass, ähnlich wie »an das Eigentliche der Liebe nur heranzukommen ist, wenn man sie als Beziehung« begreift, auch das menschliche Erkennen allein als »Erkanntwerden, als zum Erkennen-gebracht-Werden« Wirklichkeit ist.<sup>58</sup> In diesem Sinne hat Baader den bekannten cartesischen Satz *cogito, ergo sum* umgewandelt in ein *cogitor, ergo sum*, das heißt nicht »ich denke, also bin ich«, sondern »ich werde gedacht, darum bin ich«.<sup>59</sup> Nur von dieser Dimension des Mit-seins

56 Vgl. Baader: *Vorlesungen über speculative Dogmatik* (s. Anm. 18). Erstes Heft. (X. Vorlesung). Relevant ist in dieser Hinsicht auch ein Brief an Jacobi, vgl. Baader an Jacobi. Sonnabend Morgen 19 Junius 1806 (s. Anm. 10), S. 202 f.

57 Vgl. Franz Baader: *Vorlesungen über speculative Dogmatik*. Zweites Heft. Münster 1830, S. 39.

58 Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis*. München 1968, S. 200.

59 Ebd., S. 201. Als Erläuterung zu einer Textstelle von *Le nouvel homme* (1795) Saint-Martins, welche zusammenfassend so lautet: »l'homme est une pensée du Dieu des êtres«, schreibt Baader: »Wenn der Mensch Gedanke Gottes (keineswegs der Gottgedanke von sich selbst), wenn also der Mensch von Gott gedacht ist und ohne dieses von Gott Gedachtwerden nicht wäre, so kann er auch seines Seins nur gewiss sein, indem er sich von Gott gedacht weiss. Daher genügt nicht das *Cogito ergo sum*,



aus, wo *totum in toto, et totum in qualibet parte*, ergibt sich eine Erkenntnis des Lebens, die als lebendige Erkenntnis begriffen werden kann. In dieser Idee des Organismus, die deutlich von einer religiösen Sehnsucht gekennzeichnet ist, lässt sich der Schnittpunkt und die Verwandtschaft mit dem frühromantischen Gedankengut, insbesondere mit drei weiteren Studenten der Freiburger Bergakademie: Novalis, Steffens und Schubert, erkennen. Ersterer schrieb 1798 an Friedrich Schlegel: »Einen wünsch ich noch in unsere Gemeinschaft – einen, den ich Dir allein vergleiche – Baadern. Seine Zauber binden wieder, was des Blödsinns Schwert geteilt [...]«. <sup>60</sup>

## VI.

Friedrich von Hardenberg kam im Dezember 1797 nach Freiberg, wo er bis 1799 bleiben sollte. Nach dem Studium der Rechtswissenschaften in Jena, Leipzig und Wittenberg und der Absolvierung eines Lehrganges in Chemie und Salzkunde verspürte er das Bedürfnis, die Themen und Problematiken, die mit seinem Beruf als Salinenbeamter verbunden waren, in theoretischem und praktischem Sinne zu vertiefen. Neben der beruflichen Vertiefung war auch das Verlangen nach persönlicher Entwicklung Beweggrund für seine Einschreibung an der Freiburger Bergakademie. Seine zwei Wesensarten als Philosoph und als Techniker und seine ausgeprägte epistemologische Sensibilität wurden dadurch immer offenkundiger.

Unter den Lehrern der Bergakademie ist es sicherlich Werner mit seiner zugleich rationalistischen und religiösen Weltansicht, der Hardenberg in entscheidender Weise beeinflusst hat. Hier verfasste Novalis die *Freiberger naturwissenschaftlichen und philosophischen Studienhefte*. Sie gehen dem Entwurf des *Allgemeinen Brouillons* voraus, das heißt jener »scientifische[n] Bibel«, <sup>61</sup> in der alle Wissenschaften einander im Zusammenspiel erklären und zu einer höheren roman-

sondern nur das *Cogitor (a Deo) ergo sum*«. Franz Baader: *Sämtliche Werke*. Hg. v. Franz Hoffmann et al. Bd. XII. *Nachgelassene Werke*. Leipzig 1860, S. 238.

<sup>60</sup> Zit. nach Preitz: *Friedrich Schlegel und Novalis* (s. Anm. 37), S. 133.

<sup>61</sup> Vgl. Novalis: »Das Allgemeine Brouillon (1798/99)«. In: Ders.: *Werke, Tagebücher und Briefe* (s. Anm. 6), Bd. 2, S. 599 (§ 557).

36 tischen Synthese führen sollten. Seine Vorstellung einer »keineswegs nur theoretischen, sondern aktiven, auf die Veränderung des Lebens abzielenden« allumfassenden Harmonie zwischen Menschheit und Natur ist ohne die Freiburger Studienzeit nicht denkbar.<sup>62</sup> Es muss sogar angenommen werden, dass sie durch Werners Vorlesungen über Enzyklopädie der Bergwerkskunde angeregt wurde, und sich nach und nach zu dem bekannten romantischen Plan einer Vereinigung aller Wissenschaften und der Herausbildung einer Universalwissenschaft entwickelt hat.<sup>63</sup> In diesem Sinne scheute Novalis nicht davor zurück, einen poetischen Bogen von der Menschennähe zur Erdentiefe zu spannen, worauf sich Werner niemals eingelassen hätte. Obgleich Werner auf eine Analogie zwischen Gesteins- und Menschenkunde hingewiesen und auch in seiner Praxis an dieser Analogie festgehalten hatte, schreckte er vor eine Verknüpfung zwischen dem niederen und oberen Bereich zurück. Novalis hingegen bemühte sich darum, »Relationsverhältnisse« und Übergänge als synthetische Glieder zu erfassen,<sup>64</sup> die zu einer »teleologischen Kette« gehören,<sup>65</sup> deren letzter Sinn – auf dem »heiligen Weg zur Physik«<sup>66</sup> – mit einer »Moralisierung der Natur« zusammenfallen sollte.<sup>67</sup> Darüber bemerkte Friedrich Schlegel in einem Brief an Schleiermacher im Sommer 1798 ironisch: »Hardenberg ist daran, die Religion und die Physik durcheinander zu kneten. Das wird ein interessantes Rührey werden.«<sup>68</sup> Jedenfalls fand Novalis in Baader einen kenntnisreichen Al-

62 Vgl. Gerhard Schulz: »Die Berufslaufbahn Friedrich von Hardenbergs (Novalis)«. In: Ders. (Hg.): *Novalis. Beiträge zu Werk und Persönlichkeit Friedrich von Hardenbergs*. Darmstadt 1970, S. 283–356, hier: S. 308, sowie Ulrich Stadler: »Zur Anthropologie Friedrich von Hardenbergs (Novalis)«. In: Herbert Uerlings (Hg.): *Novalis und die Wissenschaften*. Tübingen 1997, S. 87–103.

63 Vgl. Heinz Dieter Schmid: *Friedrich von Hardenberg (Novalis) und Abraham Gottlob Werner*. Diss. Tübingen 1951.

64 Vgl. Novalis: »Freiberger naturwissenschaftliche Studien (1798/99)«. In: Ders.: *Werke, Tagebücher und Briefe* (s. Anm. 6), Bd. 2, S. 464.

65 Vgl. »Novalis an Caroline Just in Tennstedt (1796)«. In: Ders.: *Werke, Tagebücher und Briefe* (s. Anm. 6), Bd. 1, S. 585.

66 Vgl. Preitz: *Friedrich Schlegel und Novalis* (s. Anm. 37), S. 220. Ferner Eckhard Heftrich: *Novalis. Vom Logos der Poesie*. Frankfurt a. M. 1969, S. 133 und 38.

67 Vgl. Novalis: »Das Allgemeine Brouillon (1798/99)«. In: Ders.: *Werke, Tagebücher und Briefe* (s. Anm. 6), Bd. 2, S. 479 (§ 50).

68 Zit. nach Günter Jäckel (Hg.): *Dresden zur Goethezeit. Die Elbstadt von 1760 bis 1815*. Berlin 1987, S. 230.

lierten, der mit seinen ersten naturphilosophischen Abhandlungen seine Auffassungen bekräftigte.<sup>69</sup> Baaders Schriften gefielen dem jungen Studenten der Bergakademie dermaßen, dass er sie im Jenaer Romantikerkreis einführte, wo sie begeistert Aufnahme fanden.<sup>70</sup>

## VII.

Im selben Jahr, in dem Novalis die Bergakademie verließ, kam Henrik Steffens nach Freiberg, um sein Studium bei Werner zu beginnen. Er hatte sich vom Herbst 1798 bis zum Frühjahr 1799 in Jena aufgehalten, wo er in erster Linie philosophische Vorlesungen besuchte. Als selbstbewusster und weltgewandter Mann schloss er in der thüringischen Stadt nicht nur enge Bekanntschaft mit Schelling, sondern auch mit anderen Gestalten des geistigen Lebens wie den Schlegels, Goethe, Novalis sowie dem gesamten Romantikerkreis. Erst im April 1802 verließ er den mitteldeutschen Raum, um zeitweilig in seine nordeuropäische Heimat zurückzukehren.<sup>71</sup>

Werners Vorlesungen über die Geognosie machten auf Steffens einen derartigen Eindruck, dass er sich vornahm, die naturphilosophischen Ideen Schellings mit Werners Theorie zu vereinigen. In dieser Absicht verfasste er 1801 in Freiberg das Buch *Beiträge zur inneren Geschichte der Erde*, in dem er ganz im Schellingschen Geiste versuchte »die Erfahrungen der Naturwissenschaft [...], alle Erschei-

69 Vgl. Theodor Haering: *Novalis als Philosoph*. Stuttgart 1954, S. 608; Ulrich Gaier: *Krumme Regel. Novalis' >Konstruktionslehre des schaffenden Geistes< und ihre Tradition*. Tübingen 1970, S. 52, Anm., 60 ff., 66, 85 ff.; John Neubauer: *Bifocal Vision. Novalis' Philosophy of Nature and Disease*. Chapel Hill 1971, S. 54 ff.; Thomas Henkelmann: »Die Struktur des Lebendigen. Die Fragmente zur Physiologie von Novalis.« In: Eduard Seidler/Heinz Schott (Hg.): *Bausteine zur Medizingeschichte. Heinrich Schipperges zum 65. Geburtstag*. Stuttgart 1984, S. 45–52; Irene Bark: »Steine in Potenzen«. *Konstruktive Rezeption der Mineralogie bei Novalis*. Tübingen 1999, *ad vocem*.

70 Vgl. Grassl: *Aufbruch zur Romantik* (s. Anm. 31), S. 387, und Klaus Richter: *Das Leben des Physikers Johann Wilhelm Ritter. Ein Schicksal in der Zeit der Romantik*, Weimar 2003, S. 44, 125 f.

71 Vgl. Dietrich von Engelhardt: »Henrik Steffens«. In: Thomas Bach/Olaf Breidbach (Hg.): *Naturphilosophie nach Schelling*. Stuttgart/Bad Cannstatt 2005, S. 701–735.

38 nungen des Lebens in der Einheit der Natur und Geschichte zu verbinden und aus diesem Standpunkt der Einheit beider die Spuren einer göttlichen Absichtlichkeit in der grossartigen Entwicklung des Alls zu verfolgen«. <sup>72</sup> Hielt sich Werner in seiner Betrachtung der geologischen Struktur bewusst von jeder Metaphysik fern, versuchte Steffens hingegen – auf der Suche nach ihrer metaphysischen Begründung – die Erde als einen Schauplatz des kontinuierlichen Übergangs vom Unbelebten zum Belebten, vom Unbeseelten zum Beseelten zu erweisen. <sup>73</sup> Er verstand darunter die innere Naturgeschichte der Erde, die sich nicht bloß auf die Naturobjekte bzw. das Äußere der Erscheinungen, sondern auf die qualitativ hervorbringende Natur richten sollte. <sup>74</sup> Bezeichnend ist dabei der Standpunkt »der Synthesis [...] a priori«, <sup>75</sup> die aber von Steffens im Rahmen einer empirisch nachweisbaren Deduktion der Erde als »unendliche Annäherung« gedacht wird. <sup>76</sup>

»Ich steige langsam aus dem Grab der Natur« – schreibt Steffens – »um ihr rastloses, thatenvolles Leben zu erkennen«. <sup>77</sup> Die Erdgeschichte kann – so fügt er hinzu – nicht allein auf das zurückgeführt werden, was die »chemische Geologie« behauptet, die in den gesamten Produkten der Natur den Niederschlag eines »Urbrey[s]« sieht, in dem die »unerklärten Gesetze [...] der Verwandtschaft« wirken. Dagegen ist in ihr »die bildende Kraft der unendlichen Natur« am Werk, die nicht mittels der in den »chemischen Laboren« herrschenden Maßstäbe verstanden werden kann. <sup>78</sup> Steffens möchte damit hervorheben, dass das Streben nach Individualisierung ein Grundprinzip der Natur ist. Er versteht darunter eine schon in der bewusstlosen Natur vorhandene »dunkle Anlage«, die auf die Genese des Bewusstseins abzielt. Hier, auf der höchsten Stufe ihrer Evolution, wo die Natur- mit der Selbsterkenntnis übereinstimmt, wird

72 Vgl. Henrich Steffens: *Was ich erlebte*. Bd. IV. Breslau 1841, S. 289.

73 Vgl. Fritz Paul: *Henrich Steffens: Naturphilosophie und Universalromantik*. München 1973, S. 140–148.

74 Vgl. Henrik Steffens: *Beyträge zur innern Naturgeschichte der Erde*. Freyberg 1801, S. 96 f.

75 Ebd., S. 97.

76 Ebd., S. 99.

77 Ebd., S. 35.

78 Ebd., S. 80 f.

die Natur in der Vervollkommnung des geistigen Prinzips wiederum zu ihrer anfänglichen Grundlage.<sup>79</sup> Immer wieder weist Steffens in diesem Zusammenhang auf die Verbindung von Natur und Geist hin: »Es war der ursprünglich organisierende Geist der Natur, der aus seinen Werken uns ansprach; aber den Schlüssel zu den Geheimnissen seiner Production, müssen wir in den innersten Tiefen unseres eigenen Geistes aufsuchen.«<sup>80</sup>

Ausgehend von der Identität von Natur und Geist entwickelte Steffens eine wahre und eigentliche ›Mit-Wissenschaft der Schöpfung‹ außer aller Zeit,<sup>81</sup> der eine verstandesmäßige Analogie der *natura naturata* zu der *natura naturans* zugrunde liegt.<sup>82</sup> Eine Identität, die in jedem Punkt vollkommen erscheint, als ob in jeder Erscheinung der Natur ein Hinweis auf eine intelligible Welt der Geschichte läge, beziehungsweise hinter allem sinnlichen Schein eine Offenbarung göttlicher Schönheit stünde.<sup>83</sup> Indem sich das individuelle Leben zum Allgemeinen hin wieder auflöst, feiert Steffens in der Verbindung von Spekulation und Empirie die »Wiedervereinigung des ursprünglich Vereinigten«:<sup>84</sup>

Die Offenbarung der Liebe ist die Geschichte, die höchste individuelle Organisation die Ethik, und der göttliche Mensch der versöhnende Mittler zwischen Natur und Gott, in dessen unwandelbarem Daseyn und heiliger Anschauung, Materie

79 »Willst du die Natur erkennen? Wirf einen Blick in dein Inneres, und in den Stufen geistiger Bildung mag es dir vergönnt seyn die Entwicklungsstufen der Natur zu schauen. Willst du dich selber erkennen? Forsch' in der Natur und ihre Thaten sind die des nämlichen Geistes«. Vgl. Henrich Steffens: »Ueber die Vegetation [1806]«. In: Ders.: *Schriften. Alt und Neu*. Bd. 2. Breslau 1821, S. 36–109, hier: S. 102. Vgl. Poggi: *Il genio e l'unità della natura* (s. Anm. 49), S. 367–382.

80 Steffens: *Beyträge zur innern Naturgeschichte der Erde* (s. Anm. 74), S. 90.

81 Zu Schellings Ausdruck »Mitwissenschaft der Schöpfung« vgl. Xavier Tilliette: *Schelling* (s. Anm. 24), S. 265, oder ders.: *Schelling. Une philosophie en devenir*. Bd. I. 2. Aufl. Paris 1992, S. 597 f.

82 Vgl. Henrich Steffens: *Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft. Zum Behuf seiner Vorlesungen*. Berlin 1806, S. 168: »Nur die dimensionslose Vernunft vermag das ewig-Ruhende des Raums und das ewig-Bewegliche der Zeit als Eins zusammenzufassen, und so in der Natur nichts als die in sich selbst lebendige, unwandelbare Idee zu schauen«.

83 Ebd., S. XII.

84 Ebd., S. IX.

## VIII.

1805 kam der fünfundzwanzigjährige Gotthilf Heinrich Schubert nach Freiberg. Als Sohn eines erzgebirgischen Pastors ist seine Kindheit von der pietistischen Frömmigkeit der Familie und der ihn umgebenden Gebirgslandschaft, die sehr früh sein Interesse an Mineralogie, Bergbau und Zoologie weckte, bestimmt.<sup>86</sup> Nach den ersten Schuljahren in Lichtenstein und Greiz besuchte Schubert das Gymnasium in Weimar, wo er sich mit dem jüngeren Mitschüler Emil Herder befreundete und über ihn auch den berühmten Vater kennenlernte, dessen *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte* ihm – wie dem jungen Baader – den Blick für große Zusammenhänge öffneten und die das Konzept des Organismus als durchgehende Einheit des Lebens einführten. 1799 immatrikulierte er sich auf Wunsch des Vaters an der theologischen Fakultät in Leipzig. Aber es hielt ihn nicht lange dort und ein Jahr darauf wechselte er zu den Naturwissenschaften und der Medizin. 1801, angezogen von Ritters Forschungen über Galvanismus und von Schellings Naturphilosophie, ging Schubert an die Universität Jena.<sup>87</sup>

Schubert begegnete zu diesem Zeitpunkt zum ersten Mal dem Ideenkreis der Jenaer Romantik. Allerdings war Novalis im März gestorben und Steffens im Jahr zuvor weiter nach Freiberg gegangen. Schubert sah nun einen Weg vor sich, um seine naturwissenschaftlichen Interessen mit den Dimensionen der Geschichte und der Religion in Einklang zu bringen und die gesamte Natur als vitalen und pulsierenden Ort der Seele aufzufassen. So schrieb Schubert an Emil Herder: »Ich arbeite schon jetzt mit kühnem Sinn an meinem Natursystem [...]. Ich sehe überall eine große Kraft, die überall lebt, im Kleinen und Großen«.<sup>88</sup> Nach der Promotion im Fach Medizin mit

85 Steffens: *Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft* (s. Anm. 82), S. 133.

86 Vgl. Petermann: *Gotthilf Heinrich Schubert* (s. Anm. 3).

87 Vgl. Richter: *Das Leben des Physikers Johann Wilhelm Ritter* (s. Anm. 70), S. 69.

88 Vgl. G. Nathanael Bonwetsch (Hg.): *Gotthilf Heinrich Schubert in seinen Briefen. Ein Lesebild*. Stuttgart 1918, S. 16.

einer Dissertation über die Behandlung von Ertaubten mit Galvanismus (*Dubitata quaedam supra hominum a nativitate surdorum melam galvanismo suscipiendam*) ließ sich Schubert 1803 als praktischer Arzt in Altenburg nieder. Der Arztberuf befriedigte ihn jedoch nicht. Daher gab er seine Praxis auf, um seine naturwissenschaftlichen Studien fortzusetzen. 1805 reiste er nach Freiberg, um die Vorlesungen Werners über Geognosie und Mineralogie an der Bergakademie zu hören. Zugleich las er intensiv die Schriften von Novalis und machte sich an die Niederschrift der *Abhandlungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens*. In seinen Lebenserinnerungen schreibt Schubert:

Das Verlangen aber, Werner in Freiberg zu hören und sein recht treuer Schüler zu werden, hatte mich nicht erst seit gestern, sondern schon seit Jahren ergriffen. Mir lag es an, die Natur, die ganze Schöpfung der Sichtbarkeit nicht im einzelnen Stückwerk, sondern als ein göttliches Ganzes anzuschauen, so wie Herder und Schelling dieselbe mit geistigem Blicke erfasst hatten.<sup>89</sup>

Schubert hat seinen Aufenthalt in Freiberg als einen »folgenreichen Wendepunkt [...] in der Geschichte« seiner »wissenschaftlichen Bildung und Entwicklung« erlebt.<sup>90</sup> Ihn umgab dort eine anregende Gesellschaft. Er verkehrte nicht nur in der Familie des Bergkommissionsrats August Herder, dessen Mutter nach dem Tod ihres Mannes nach Freiberg gezogen war, sondern auch im Kreis der Mitschüler und Zuhörer der Bergakademie, der »nicht wegen seiner Zahl, wohl aber durch die Persönlichkeiten, aus denen er bestand, ein sehr beachtenswerther« war.<sup>91</sup> Und wenn er auch kein Bergmann wurde, so war er doch – wie er selbst berichtet – »ein sehr glücklicher Bergstudent, der hier mehr fand und für den Beruf seines späteren Lebens mit sich davon trug als ihm irgend ein anderer Ort der Erde hätte« geben können.<sup>92</sup> Werners Vorlesungen, wie jene von Lampadius, des-

89 Vgl. Gotthilf Heinrich Schubert: *Der Erwerb aus einem vergangenen und die Erwartungen von einem zukünftigen Leben. Eine Selbstbiographie*. Bd. 2 Abt. 1. Erlangen 1855, S. 112.

90 Ebd., S. 147.

91 Ebd., S. 155.

92 Ebd., S. 165.

42 sen wissenschaftliche Interessen sich von der Meteorologie bis zur Hüttenkunde erstreckten, sowie die privaten Stunden, die Schubert bei beiden verbringen durfte, bereicherten sein Wissen und förderten ihn zugleich »in der klaren, tieferen Erkenntnis der Natur«. <sup>93</sup> Die Natur zeigte für Schubert deutlich ihre Herkunft von einem göttlichen Schöpfer. Naturforschung und Offenbarung sollten sich nicht widersprechen: »*physica sacra*« ist die immer wiederkehrende Formel, <sup>94</sup> mit der sich Schubert auf den Weg machte, die Religion mit der Naturforschung und der Anthropologie zu verbinden.

Der erste Band der *Abhandlungen* war 1806 in Leipzig erschienen – und er wurde ein publizistischer Erfolg. »Gleich bei ihrem Erscheinen« fand er »nicht nur einzelne Leser, welche [...] mit besonderer Theilnahme« die »Arbeit beachteten«, sondern auch bei »Denkern wie Schelling und Franz Baader« blieb Schuberts »Auffassung des Weltgebäudes als eines organisch gegliederten und verbundenen Ganzen« nicht unbemerkt. <sup>95</sup> Um den zweiten Band zu vollenden brauchte Schubert jedoch eine »möglichst vollständige Bibliothek«; ohne sie sah er seine Arbeit gehemmt. <sup>96</sup>

Dafür bot sich Dresden an. Die Stadt war nicht nur für ihr kulturelles Leben bekannt. Es gab hier die 1556 von August von Sachsen gegründete Kurfürstliche Bibliothek, die seit 1786 im ersten und zweiten Stock des Japanischen Palais untergebracht war und mit ihren 170.000 Büchern und wertvollen Manuskripten bereits Goethe und Schiller (wie später auch Schlegel, Kleist und Tieck) unterstützt hatte. <sup>97</sup> Hier hatte sich Novalis in Werke Böhmes, Gichtels, Fludds und van Helmonts eingelesen und sie auch entliehen. <sup>98</sup> Auch Schu-

93 Schubert: *Der Erwerb* (s. Anm. 89), S. 165.

94 Vgl. Bonwetsch (Hg.): *Gotthilf Heinrich Schubert in seinen Briefen* (s. Anm. 88), S. 317, 348 f., 369 f. Vgl. ferner Steffen Dietzsch: »Gotthilf Heinrich Schubert«. In: Thomas Bach/Olaf Breidbach (Hg.): *Naturphilosophie nach Schelling* (s. Anm. 71), S. 673–699.

95 Vgl. Schubert: *Der Erwerb* (s. Anm. 89), S. 194 f.

96 Vgl. ebd., S. 167. »In der That eine peinliche Lage aus der ich den rechten Ausgang noch nicht zu finden wußte«.

97 Vgl. Hans-Jürgen Sarfert: »Die Kurfürstliche/Königliche Bibliothek und die Romaniker.« In: *Dresdner Hefte. Beiträge zur Kulturgeschichte* 17 (1999) H. 58/2, S. 42–52.

98 Vgl. Hermann F. Weiss: »Friedrich von Hardenberg als Benutzer der Dresdner Bibliothek«. In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, N. F. 48 (1998) H. 2, S. 225–229.



bert hat im Oktober 1806 Freiberg verlassen, um sich in Dresden der freien wissenschaftlichen Tätigkeit zu widmen. Hier trug er mit der Fortsetzung der *Abhandlungen* (1807), den *Neuen Untersuchungen über die Verhältnisse der Größen und Eccentricitäten der Weltkörper* (1808) sowie mit Zeitschriftenaufsätzen nicht nur seinen Teil zum Geist der Dresdner Romantik bei, sondern erfreute sich großer Beliebtheit und machte sich einen Namen. Insbesondere durch eine aufsehenerregende öffentliche Vorlesungsreihe, die unter dem Titel *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft* 1807/1808 auch publiziert wurde, trug er zum gesellschaftlichen Leben in Dresden bei.<sup>99</sup> Er zählte Kleist zu seinen begeisterten Zuhörern, schloss Freundschaft mit den Brüdern Schlegel, Adam Müller und Caspar David Friedrich sowie den Familien Körner, Kügelgen und Carlowitz.

In seinen Vorlesungen über die *Nachtseite der Naturwissenschaften* greift Schubert den psychologischen Aspekt seiner bisherigen Forschung auf. Seine Methode ist die Beschreibung, nicht die spekulative Deduktion. Die Hauptgegenstände – so erklärt er – sind »das älteste Verhältnis des Menschen zu der Natur, die lebendige Harmonie des Einzelnen mit dem Ganzen« und der tief im Inneren unseres Wesens schlummernde »Keim« eines »zukünftigen höheren [...] Daseins«. <sup>100</sup> Damit will er darauf hinweisen, dass die Natur außer dem, was als kausalgesetzlicher Zusammenhang offen zutage liegt, auch eine geheimnisvolle Kehrseite hat: eben eine »Nachtseite«. Sie läßt ahnen oder sogar erkennen, dass in der Natur auch Einflüsse einer höheren Welt eine Rolle spielen und dass ihre Erscheinungen überall eine tiefere, nämlich symbolische Bedeutung besitzen. An diese Ausführungen anknüpfend thematisiert Schubert die Psyche des Menschen und befasst sich mit dem Wesen des Traums, sowie mit dem damals viel diskutierten Phänomen des animalischen Magnetismus, über das man auf sonderbare seelische Zustände und Wirkungen wie den Somnambulismus, die Ekstase, das Hellsehen und die Hypnose gestoßen war.

99 Vgl. beispielsweise Bonwetsch (Hg.): *Gotthilf Heinrich Schubert in seinen Briefen* (s. Anm. 88), S. 21: »Bald bey diesem Rittmeister bald bey jenem Domherrn zu Tische, bey jenem Grafen zum Thee, bey jenem Major oder Gesandten zum Frühstück, trieb mich der Teufel (an den ich seitdem ordentlich wieder glauben gelernt) in der ganzen Stadt, von Morgen bis zum Abend herum«.

100 Vgl. Schubert: *Ansichten* (s. Anm. 14), S. 3.

Madame de Staël, die zur gleichen Zeit wie August Schlegel nach Dresden gekommen war, hebt in *De l'Allemagne* Schubert neben Schelling und Baader hervor:<sup>101</sup> unter den deutschen Forschern, »welche sich in religiöser Beziehung mit der Betrachtung der Natur beschäftigt haben«, verdiene er besondere Aufmerksamkeit.<sup>102</sup> Die Lektüre seines »Buch[es] über die Natur« ermüde »keinen Augenblick, so voll ist es von Ideen, welche zum Nachdenken reizen«. <sup>103</sup> Besonders hebt sie die Trostfunktion seiner Naturphilosophie hervor, die sie von anderen Systemen unterscheide: Sein

System ist tröstlicher. Er stellt sich die Natur als eine aufsteigende Seelenwanderung vor, in welcher von dem Steine bis zum menschlichen Dasein ein fortgehendes Vorrücken stattfindet, wodurch das Lebensprinzip von Stufe zu Stufe bis zur höchsten Vervollkommnung erhoben wird.<sup>104</sup>

Geprägt sowohl von seinem Studium in Jena als auch von seiner geologischen Ausbildung in Freiberg, verbindet Schubert die Naturphilosophie Schellings mit der Geognosie Werners. Er führt diese Gedanken jedoch, in Einklang mit den ersten zirkulierenden Schriften Baaders, mit einer mystischen Versenkung in die Natur zusammen. Aus dieser Verquickung geht eine tiefgründige Anschauung des Ganzen der sichtbaren und unsichtbaren Welt, der mystischen Bande der ersten mit der letzteren, beziehungsweise des Äußeren mit dem Inneren, hervor.<sup>105</sup> Auf diese Art und Weise will er den »Inhalt« der Welt wie »in einem Gemälde der Seele vorüber führen«. <sup>106</sup>

101 Vgl. Madame de Staël: *Über Deutschland*. Vollständige und neu durchges. Fassung der dt. Erstausg. von 1814 in der Gemeinschaftsübers. von Friedrich Buchholz, Samuel Heinrich Catel und Eduard Hitzig. Hg. v. Monika Bosse. Frankfurt a. M./Leipzig 1985, S. 584.

102 Ebd., S. 719.

103 Ebd., S. 721.

104 Ebd., S. 722.

105 Vgl. Volker Roelcke: »Kabbala und Medizin der Romantik: Gotthilf Heinrich Schubert.« In: Eveline Goodman-Thau/Gert Mattenklott/Christoph Schulte (Hg.): *Kabbala und Romantik*. Tübingen 1994, S. 119–142.

106 Vgl. Schubert: *Ansichten* (s. Anm. 14), S. 3.

Was Schelling als begriffliche Einheit dachte, wird von Schubert als anschauliche, manifeste Wirklichkeit interpretiert. Alles, was in der Natur sichtbar ist, wird als Gewordenes betrachtet, das heißt als Ding, das die Spuren der Zeit in sich trägt. So kann Schubert die Transzendenz des Begriffs beziehungsweise seine logische und dialektische Entfaltung objektiv als Geschichte in der Natur deuten. Und dabei macht sich seine Naturphilosophie auf die Suche nach Symbolen, im Grunde genommen nach dem Augenblick, in dem Natur und Idee zusammenfinden. Er findet ein Prinzip, das für uns und die Natur identisch ist und der Natur und uns gleichermaßen zugrunde liegt. Das ist die Liebe als ursprüngliche Weltseele, als das »unsichtbare« »geistige Band«, auf das alle Gegensätze zurückgehen und das »das ewig harmonische Zusammenwirken des Weltalls in allen seinen Theilen möglich macht«. <sup>107</sup> Diese Liebe ist ein *pneuma*, welches wie ein Wärmestoff in das Innerste aller Dinge eindringt, um zugleich alles lebendig zu machen und zusammenzuhalten. Die sichtbare Natur wird selbst zum Ausdruck dieser Liebe, in der sich der Mensch – quasi mittels einer »Phlogistik der Seele« <sup>108</sup> – zu der ursprünglichen Einheit zurücksehnt.

Die Natur und ihre Geschichte werden in diesem Sinne als »Buch der Werke Gottes« betrachtet, welches – so schreibt Schubert – »einer erläuternden Gleichnißrede des Buches der Offenbarung« dient, denn »das Wort Gottes« und die »sichtbare Welt, welche durch dieses Wort gemacht ist, stehen zusammen wie Seele und Leib«. <sup>109</sup> Die Natur ist die Bildersprache der Liebe Gottes zu den Menschen, durch sie schimmern die Ideen hindurch und der Mensch kann sie als Träger der Liebe zu Gott in Freiheit erlösen.

Angesichts dieses Aspektes erfasst Schubert nicht mehr zwei verschiedene Welten, sondern eine sich steigernde, kontinuierliche Einheit. Natur- und Menschheitsgeschichte unterliegen einem einheitlichen,

107 Schubert: *Ansichten* (s. Anm. 14), S. 371 f. und S. 380. Vgl. auch Gotthilf Heinrich Schubert: *Allgemeine Naturgeschichte oder Andeutungen zur Geschichte und Physiognomik der Natur*. Erlangen 1826, S. 4. Dazu Béguin: *Traumwelt und Romantik* (s. Anm. 3), S. 149 f.

108 Vgl. Michel Foucault: »Einleitung.« In: Ludwig Binswanger: *Traum und Existenz*. Übersetzung und Nachwort v. Walter Seitter. Bern/Berlin 1992, S. 40.

109 Vgl. Gotthilf Heinrich Schubert: *Parabeln aus dem Buche der sichtbaren Werke*. München 1858, S. 28.

46 aber erhöhenden Prozeß der Individuation.<sup>110</sup> Wie dem Menschen das goldene Zeitalter durch den Trieb zur Bildung oder zur Freiheit verloren gegangen ist, so ist auch die Erde – wie aus der Landschaft, aus der sichtbaren Erdoberfläche herauszulesen ist – durch einen »Bildungstrieb« zu einem »besonderen Dasein« erstarrt.<sup>111</sup> Sie entstand als ein Herabsinken der Materie aus der Einheit mit dem »höheren Einfluß« des Lichtes, indem sie sich aus dem Gesamtverband des Kosmos losgerissen und verdichtet hat.<sup>112</sup>

[W]ie die Pflanzen [...] die Verschiedenheit der Zeiten [...] und der äußeren Einflüsse, welche die Zeiten charakterisieren, in ihrer Form und ganzen Wesen aussprechen, so zeugen [...] auch die Gebirge in ihren so ungemein charakteristischen Gestalten von den verschiedenen Weltaltern, und dem Geist des höheren Einflusses, welcher in ihnen herrscht.<sup>113</sup>

Dabei führt Schubert seine Zuhörer in die Gebirge der Umgebung; in die Sächsische Schweiz, in das Erzgebirge, in das Riesengebirge, letztlich an jene Orte, wohin Caspar David Friedrich seine Exkursionen unternimmt.<sup>114</sup> Die Erhabenheit der ältesten Massen der Materie, die heute als eigentlich »romantische Umrisse« gelten,<sup>115</sup> lässt sich seiner Ansicht nach dort am besten erkennen. Die kühnen Bildungen des Porphyrs, des Sandsteins, des Kalkgebirges offenbaren die dramatische Geschichte des Erdenlebens inmitten des Schöpfungsplans. Die Landschaft ist so zum lebendigen Wesen geworden, das – wie Baader in seinem Tagebuch notierte – »alle physischen und psychischen Affinitäten« durch das Gesetz der Analogie in der Natur zeigt.<sup>116</sup> In dieser großräumigen Theorie der Verähnlichung,

110 So Helmut Rehder: *Die Philosophie der unendlichen Landschaft. Ein Beitrag zur Geschichte der romantischen Weltanschauung*. Halle/Saale 1932, S. 181.

111 Vgl. Schubert: *Ansichten* (s. Anm. 14), S. 187 f.

112 Ebd., S. 177 ff. So Friedrich Röbbeling: *Kleists Kätchen von Heilbronn*. Inaug. Diss. Halle/Saale 1913 (IV Kapitel: *Literarische Grundlagen*. §10. *Heinrich von Kleist und Gotthilf Heinrich Schuberts »Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft« (1808). Natürliche Sympathie. Leibliche Gebundenheit*), S. 73–81, hier: S. 77.

113 Schubert: *Ansichten* (s. Anm. 14), S. 188.

114 Ebd., S. 196. Vgl. Rehder: *Die Philosophie der unendlichen Landschaft* (s. Anm. 110), S. 182.

115 Schubert: *Ansichten* (s. Anm. 14), S. 190 und 192 ff.

116 Vgl. Baader: *Seele und Welt* (s. Anm. 1), S. 91.

in der die Erde in Analogie zur anthropomorphen Wirklichkeit als Körper aufgefasst wird, bleibt das unverständliche Transzendente nicht unbeleuchtet. Schubert fragt sich – ebenso wie sein Freund Friedrich in seinen Gemälden –, ob nicht »überall neben dem Offenkundigen ein Verhülltes und Verborgenes« übrig bleibe, das »sich nicht allenthalben mit dem Lichte des Bewußten und Bekannten der Schatten des Bewußtlosen und Unbekannten« mischen würde?<sup>117</sup>

Hier ließe sich eine vergleichende Betrachtung der Überlegungen Schuberts mit der Dresdner Landschaftsmalerei eines Runge, Friedrich und selbst Carus anstellen, in der sich die romantische Stimmung verbildlicht und der Mensch die Unendlichkeit seiner Existenz in der Unendlichkeit der Natur wiedererkennt. In den Bildern beginnen »die Umriss der irdischen Dinge weicher, die Farben sanfter« zu werden.<sup>118</sup> »Luft und Erde scheinen zusammenzuzießen« und alternieren mit »lieblicher Vertraulichkeit [...]: in den Wolken scheint die Erde auf die Seite des Himmels herüberzutreten, in den Seen und Flüssen der Himmel auf die Seite der Erde«. In dieser »Weite verlieren sich die Grenzen«, verblassen »die Farbe ineinander«, und was dem Himmel, was der Erde gehörte, läßt sich nicht mehr sagen.<sup>119</sup> Unendlichkeit und Begrenzung treten zusammen. Überall sieht man die Welt so, als ob der Mensch das himmlische und das irdische Element im selben Augenblick auffassen würde. Auf diese Weise vereint sich die mystische Naturerkenntnis – im Sinne des damals wieder entdeckten und wieder gelesenen Jacob Böhme, der Himmel und Hölle in jedem Ding erkannte – mit der spekulativen Methode der Naturphilosophie. Ebenso vollzieht sich hier die besonders für die Landschaftsanschauung der Romantik so bedeutende Darstellung der Zeit in den Gegenständen des Raumes.

117 Vgl. Gotthilf Heinrich Schubert: *Das Weltgebäude, die Erde, und die Zeit des Menschen auf der Erde*. Erlangen 1852, S. 1.

118 Vgl. Adam Müller: »Etwas über Landschaftsmalerei«. In: *Phöbus. Ein Journal für die Kunst*. Hg. v. Heinrich von Kleist und Adam H. Müller. Viertes und fünftes Heft. April und Mai 1808, S. 71–73, hier: S. 72. (Hier zit. nach dem Nachdr., hg. mit einem Nachwort und Kommentar von Helmut Sembdner. Hildesheim/Zürich/N.Y. 1987, S. 243–245, hier: S. 244).

119 Ebd.

Betrachten die oben genannten Figuren die Transzendenz als ein den Dingen innewohnendes Phänomen, sucht die Malerei nun dieselbe als *Werden* zu bestimmen. Die Ferne, die den Ursprung und das Ende der Zeit in gleicher Weise darstellt, veranschaulicht die romantisch-idealistische Dialektik insofern, als sie zur Versinnlichung des Augenblicks wird. Wo Raum und Zeit zusammentreten, da zeigt sich die nahe Verwandtschaft von Himmel und Erde. Die malerische Luftperspektive vermittelt unter diesem Aspekt eine Anschauung des Ganzen, eine Weltallegorie, welche Mystik für den Verstand wird und es nicht nötig hat, klar verständlich zu werden. In dieser aus einer spezifischen Form naturphilosophischer Naturerklärung hervorgegangenen Poetik sieht die umrissene Konstellation der Romantiker zwischen Freiberg und Dresden eine unendliche Annäherung an eine vollendete Schau des Universums, das allmählich beginnt seine Geheimnisse preiszugeben. Werners Urozean gilt nun als mythopoetische Weltanschauung, nach der es dem Menschen bestimmt ist, mit der physischen Ordnung der Natur mitzuleben und durch die er dazu bewogen wird, ihre Verhärtungen aufzulösen. Die wissenschaftliche Hypothese weicht dem »ozeanischen Gefühl« (Freud), das den Raum erfüllt und als Allflut erscheint, in die das menschliche Geschick unmittelbar verwoben ist. Sichtbarer Glanz und transzendente Sehnsucht verbinden in diesem Moment Mystik und Philosophie, Physiologie und Theologie, Geologie und Kunst.