

Rüdiger Safranski – Eine romantische Affäre

Zu Rüdiger Safranskis Buch »Romantik. Eine deutsche Affäre«

Reinhard Bode

Eine Affäre ist bekanntlich ein skandalöser Vorfall. Der weltgeschichtlich skandalöseste Vorfall, das *Skandalon* schlechthin, ist das Geschehen am Kreuz, das Mysterium von Tod und Auferstehung. Wenn man oberflächlich in die Geschichte schaut, kann man schnell den Eindruck gewinnen, dass das Christentum in seinen historischen Erscheinungen ein Skandal ist, nicht im Sinne des *Skandalons*, sondern im Sinne handfester Skandale, wo im Namen der »Liebe« Kreuzzüge veranstaltet, Andersmeinende ausgeschlossen, verfolgt, gefoltert und getötet, wo im Namen des Christus Machtränke rücksichtslos ausgeübt wurden. So betrachtet – und so wird das Christentum heute nicht selten beurteilt¹ – wäre das Christusergebnis, auch wenn man das Leben und Handeln des Jesus von Nazareth durchaus bewundern kann, für die Menschheit etwas Verhängnisvolles, eine Affäre mit schlimmen Folgen. Natürlich verfährt Rüdiger Safranski in seinem neuesten Buch über die *Romantik*, die er als *Eine deutsche Affäre* betitelt, nicht so simpel und ist voller Bewunderung für diese einmalige Erscheinung am Geistes Himmel der abendländischen Kultur. Dennoch ist das Resultat seiner fast 400-seitigen Ausführungen ähnlich. Seine Zusätze enthalten nämlich wichtige programmatische Diktionen, die – wie z.B. in seiner Schillerbiographie *Schiller oder die Erfindung des Deutschen Idealismus* in ihrer Wichtigkeit viel zu wenig beachtet werden. Denn der Zusatz impliziert, dass dem Deutschen Idealismus keine Realität zukommt, er ist bloße Erfindung, noch dazu eines Einzelnen. Den romantischen Geist also, der sich in seinem Hang zum Mythischen, Irrationalen, Wunderbaren, zu welt- und lebensfremden Spielarten künstlerischer und religiöser Phantasien, zu den dionysischen Empfindungen begabter Genies beschreiben lässt, den sieht Safranski mit ursächlich für

die verhängnisvollen politischen Entwicklungen der deutschen Geschichte vom Wilhelminischen Reich über Hitler bis hin zur Studentenrevolution der 68er Jahre. Diesen kühnen Bogen schlägt Safranski in zwei Teilen seines Buches. Der erste behandelt die Romantik wie sie ungefähr zwischen 1790 und 1820 anhand ihrer maßgebenden Protagonisten in Erscheinung tritt, der zweite die Fortdauer und Folgen des Geistes, der von ihnen ins Leben gerufen wurde.

Dieses Unterfangen ist zwar nicht neu, Safranski nennt im zweiten Teil selbst entsprechende Vertreter wie z.B. Max Weber, Isaiah Berlin und Eric Voegelin, die den romantischen Geist auf geistigem und dann politischem Gebiet geißeln. Doch der komplexe Zusammenhang, in den Safranski seine Betrachtungen zu ca. 200-jähriger deutscher Geistesgeschichte im Zusammenhang mit gesellschaftlichen und politischen Ereignissen stellt, ist in dieser Form einmalig. Einmalig ist sicherlich auch, dass ein so schwieriges und vielschichtiges Kapitel der deutschen Geistesgeschichte derart spannend erzählt wird. Wieder einmal kommt hier Safranskis Meisterschaft hochkomplizierte philosophische Gedanken gepaart mit einem umfassenden Wissen der Werke und ihrer Autoren anschaulich und lebendig darzustellen zum Tragen. Seine hohe Kunst, Zentrales mit scheinbaren Nebensächlichkeiten, Abstraktes mit Details aus Biographie und Originalzitat unter Verzicht auf den Gelehrtenjargon zu verbinden, lässt dieses Werk tatsächlich – wie auch im Klappentext bemerkt – wie einen Roman lesen. Abgesehen aber davon ist das geistige Unterfangen, das Safranski hier unternimmt, den einzigartigen geistigen Höhenflug der damaligen Dichter und Denker mit dem gleichwohl einzigartigen Absturz im Nationalsozialismus zu konfrontieren, was in seiner Bezeichnung

Hitlers als »perverse Verkörperung des Fichteschen ›Ich«² wohl am markantesten zum Ausdruck kommt, ein denkwürdiges Wagnis und daher einiger Betrachtungen wert.

Es ist vor allem die Weltfremdheit des romantischen Geistes, die Safranski dazu veranlasst, »die bewundernswerten Genies der romantischen Epoche, die ihre Welten geschaffen und der Wirklichkeit selbstbewusst entgegengesetzt hatten, ... eine Figur wie Hitler in einem Atemzug mit dieser romantischen Tradition zu nennen. Und doch kann man nicht umhin, in Hitler diese fatale Verbindung von Weltfremdheit und weltstürzendem Furor am Werke zu sehen« (S. 366). Wird diese so konstatierte Weltfremdheit der Romantik und ihren doch recht unterschiedlichen Protagonisten gerecht? Wendet man sich dem ersten Teil seines Buches zu, so scheint diese Sorge nicht zu bestehen. Vorbildlich und treffend werden Anfänge der Romantik mit Herders schwankender Meerfahrt, bei der er sich selbst begegnet und seine Ideen über die Geschichte der Kultur, der Völker, der Religionen entwickelt, vorgestellt und dann natürlich die zentralen Gedanken und Gestalten des Jenaer Kreises um die Gebrüder Schlegel, Tieck, Novalis und ihres philosophischen Ziehvaters – Fichte. Dieser Kreis wird sehr wohl abgesetzt und unterschieden vom Heidelberger Kreis um Brentano, Arnim, Eichendorff und wieder differenziert zu E.T.A. Hoffmann. Alle romantischen Vertreter, die Safranski anführt – und er lässt kaum einen aus – werden in ihrer Eigenart herausgearbeitet, das gilt auch für die besonderen »Problemfälle« Hölderlin und Kleist. Das Verbindende allerdings verbleibt für Safranski das ästhetische Spiel in Anlehnung an Schillers »Spieltrieb«, dem er hier eine Patentstellung zuweist. Schlegels Universalpoesie, die alles verbindet, das Endliche mit dem Unendlichen, die Fakten mit der Phantasie, die Ordnung mit dem Chaos, was schließlich in die romantische Ironie mündet, die eben dadurch zustande kommt, dass sich jeder Aspekt wieder selbst relativiert, selbst kritisiert und aufhebt, diese romantische Spielart sieht Safranski als allgemein Typisches der Romantik, das z.B. sowohl für Novalis als auch für E.T.A. Hoffmann

gilt. Zwischen beiden allerdings liegen Welten. Bleibt dann die Gemeinsamkeit nicht sehr allgemein? Es gehört zu den Eigentümlichkeiten Safranskischen Denkens, dass er differenziert und treffend schildert, dann aber bei allgemeinen Urteilen stehen bleibt, die dem Vorherigen, vor allem dem Geist des Dargestellten nicht mehr gerecht werden.

Fichte und Novalis – die geistige Sphäre des transzendentalen Ichs

Das zeigt sich besonders deutlich an seinen Darstellungen zu Fichte und Novalis. Wunderbar klar entwickelt er das Zentrum der Fichteschen Philosophie. »Kant sei, so lehrt Fichte, von dem ›Ich denke‹ als von etwas Gegebenem ausgegangen; das dürfe man aber nicht, sondern müsse einmal beobachten, was in uns vorgeht, wenn wir das ›Ich‹ denken. Das Ich ist etwas, das wir im Denken erst hervorbringen, und gleichzeitig ist die hervorbringende Kraft die unvordenkliche Ichheit in uns selbst.« (S.75) Daran zeigt Safranski, dass die philosophische Reflexion Fichtes zugleich Produktion ist. Das Ich Fichtes ist somit nicht nur Gegenstand der Betrachtung, sondern Tätigkeit, *es setzt sich*. Safranski bemerkt auch, dass Fichtes dynamischer Ich-Gedanke mit seiner Person zusammenhängt, »an Fichte war alles Energie«. (S.73) Und deutlich verwahrt er sich gegen den Solipsismusvorwurf der Fichteschen Philosophie, indem er aufweist, dass es darin nicht um die Leugnung einer Außenwelt geht, sondern um die Konsequenz aus der Kantschen Auffassung, welche den Zirkel von erkanntem und erkennenden Selbst für unaufhebbar erklärt. Dem setzt Fichte entgegen, »dass man zwar nicht aus diesem Zirkel herauskommt, aber anders in ihn hineinkommen kann, nämlich so, dass man eben nicht, wie Kant befürchtet, beim Ich als einer ›gänzlich leeren Vorstellung‹ endet, sondern beim Ich als Prinzip des Lebendigen (...). Für Fichte kommt alles darauf an, den Sinn zu schärfen für den Ich-Anteil, das heißt für die eigene Aktivität bei der Weltbildung. Denn das Nicht-Ich ist eine Begrenzung, die vom Ich als Selbstbegrenzung übernommen wird. Es kann

aber ... die Selbstbegrenzung so weit getrieben werden, dass man sich den Selbst-Anteil an der Begrenzung verbirgt« (S.75f). Der Kern der Fichteschen Philosophie der intellektuellen Anschauung ist hier auf den Punkt gebracht. Ebenso die für die Frühromantiker so wichtigen Bestimmungen Fichtes der Freiheit als »leben in Möglichkeiten« und damit gerade nicht in Absolutheiten, sowie der Einbildungskraft als »Schlüsselbegriff des ganzen Systems«, aber nicht nur als »Phantasie gedacht, sondern als ... unbewusst wirkende Einbildungskraft ..., die als Ich wirkt, noch ehe das Ich sich ihrer bewusst wird« (S.78). Und wieder mit einem bewundernswerten Blick für die zentralen Motive schiebt Safranski in diese Darstellungen Notizen von Novalis ein, die einerseits die Gedanken Fichtes erhellen, andererseits zu denen von Novalis überleiten. Zum »Ich als Prinzip des Lebendigen« wird das Erlebnis von Novalis hinzugefügt: »Zwischen dem Schlagbaum und Grüningen hatte ich die Freude den eigentlichen Begriff des Fichteschen Ich zu finden. Und dem Ereignishaften der schöpferischen Freiheit« des Fichteschen Ich das Erlebnis von Novalis am Grabe seiner Geliebten: »Sein überhaupt ist nichts als Freisein – Schweben ... Aus diesem Lichtpunkt des Schwebens strömt alle Realität aus« (S. 80). Das sind die Erweckungserlebnisse, die Novalis zum Dichter machten im Nachsterben am Grabe Sophiens. Im Novalliskapitel führt er das weiter aus und erläutert es an den Hymnen an die Nacht. Mit Recht konstatiert er, dass es sich hier um ein »Offenbarungsgeschehen« ganz individueller Natur handelt. Doch die 5. Hymne bringt die christliche Religion als todüberwindende Macht ins Spiel. Mit Christus, mit seinem Tod und seiner Auferstehung ist der Stachel des Todes besiegt. Safranski referiert das und stellt dann die Frage: »Glaubt Novalis wirklich daran?« (S.123)

Man stelle sich vor: Novalis erlebt den Tod seiner Geliebten, an ihrem Grabe will er ihr nachsterben, da erlebt er den o.g. »Lichtpunkt des Schwebens«, da erlebt er: »dort war ich unbeschreiblich freudig – aufblitzende Enthusiasmus-Momente – Das Grab blies ich wie Staub, vor mir hin – Jahrhunderte waren wie Mo-

mente« (S.121). Novalis wird über die Schwelle gezogen, er beschreibt hier sein Auferstehungserlebnis. Er begegnet Sophie nunmehr geistig, damit vollzieht sich die Geburt des Dichters Novalis. Wie soll jemand, der das erlebt, es noch wahrhaftiger beschreiben? Und nun kommt das Unglaubliche, nach all dem, was Safranski selbst darstellt, stellt er tatsächlich die Frage: »Glaubt Novalis wirklich daran?«

Das ist nicht nur außerordentlich banal, das ist beschämend blind. Safranski kann das Erleben von Novalis nicht als eine Realität sehen. Er billigt ihm das persönliche Offenbarungserlebnis zu – ohne allerdings zu fragen, woher diese Offenbarung kommt –, nicht aber, dass das im Zusammenhang steht mit der Realität des Golgathamysteriums. Insofern räsoniert er: »Wirklich erfahren hat Novalis, dass Sophie wie ein Christus ihm in den Tod vorausging und ihn magisch in ein Jenseits hinüberzog. Hier konnte er erleben – und brauchte deshalb nicht daran zu glauben –, dass die Liebe die Angst vor dem Tod überwinden und eine Nachtbegeisterung schaffen kann. Ob dasselbe aber auch geschieht allein aus dem Glauben an Christus, ist noch sehr die Frage« (S.123). Jetzt wird die Sache sogar umgedreht. Kann allein der Glaube an ein solches Geschehen ein solches bewirken? Das ist doch in diesem Zusammenhang eine völlig abwegige theoretische Frage. Es geht Novalis nicht um einen allgemeinen Glauben, es geht ihm um eine reale Erfahrung, die er korrespondierend erlebt mit dem Ostergeschehen. Als ob sich Chrisuserfahrungen aus einem Glaubensbekenntnis einstellen könnten. Man braucht ja nur bei Heiligen und Ketzern nachzulesen wie individuell ihre Christuserfahrungen sind, die die Kirche bei letzteren gar nicht und bei den ersteren vielfach nur mühsam und mit erheblichen Bauchschmerzen ihrem Dogmenkanon einverleiben konnte. Was Safranski und mit ihm viele Vertreter geisteswissenschaftlicher Provenienz verkennen oder besser gesagt einfach nicht ernst genug nehmen, ist die Realität geistiger individueller Energie, die sich im Zusammenhang weiß mit einer überindividuellen geistigen.³ Gerade das kann man an Fichte und Novalis mit Händen greifen. Safranski geht

– verständlich natürlich im Sinne seines Themas – auf den politischen Fichte ein, der zum Kampf gegen das *Anti-Ich* Napoleon aufruft. Auf den moralischen Fichte nicht, der den unendlichen Regress der intellektuellen Anschauung unterbricht zugunsten einer moralischen Entscheidung, die sich einem objektiv gedachten göttlichen Willen unterstellt, den man sich als moralischen Weltenwillen vorstellen kann. Das sind Begriffe, aber die Triebfeder dazu ist die zutiefst erlebte und gefühlte Wirklichkeit eines solchen Willens, den Fichte dann mit der ganzen Denkeenergie seiner Individualität ins Bewusstsein zu heben versucht.

Noch deutlicher wird das bei Novalis. Das oben beschriebene zentrale Grunderlebnis seines Lebens, nämlich dass der Tod nicht das Letzte im Leben, sondern der Anfang des Lebens ist, weil er zur Auferstehung führt, ist der Ort, von dem aus sich alle seine Werke, Gedanken, Fragmente, naturwissenschaftlichen Forschungen, die Erkundungen der Tiefen der Erde als Bergmann und nicht zuletzt die Programme zur Selbsterziehung verstehen lassen. Hatte er nicht den »Lichtpunkt« erwähnt, von dem »aus alle Realität strömt«? Safranskis leichtfertiges Bonmot über Novalis als »Mozart der jungen Romantik« (S.127) trifft tatsächlich die Geistesart, aus der heraus Novalis jetzt denkt und dichtet, nämlich aus dem Lichtpunkt des Geistes, der die Gegensätze der Welt aufgehoben, ja auf eine höhere Stufe gehoben hat, die Versöhnung der Welt im *Goldenen Zeitalter*. Diese Versöhnung ist aber keineswegs ästhetische Erfindung oder Spiel, sondern nur möglich durch das schöpferische Ringen der Individualität darum. Novalis erlebt die geistige Sphäre des *Goldenen Zeitalters*, in dem die Gegensätze von Tod und Leben, von Materie und Geist überwunden sind, am Grabe Sophiens. So kann er dann im *Heinrich von Ofterdingen* auf die Frage von Heinrich, »wann wird es doch ... gar keiner Schrecken, gar keiner Schmerzen, keiner Not und keines Übels mehr im Weltall bedürfen?«, den Sylvester sagen lassen: »Wenn es nur eine Kraft gibt – die Kraft des Gewissens«. Und etwas weiter heißt es dann: »Das Gewissen ist der Menschen eigenstes Wesen in

voller Verklärung, der himmlische Urmensch«. ⁴ Diese Gewissensmacht lebte in Schiller, Goethe, Fichte, Novalis und anderen Zeitgenossen. Diese Macht, die Novalis als die der Freiheit und umfassendsten Bildung sieht, ⁵ war der Innenaspekt des menschlichen Subjekts, das darin dem Geistigen der Welt begegnet und so dem Kantschen Dualismus von subjektivem Geist und objektiver Welt überwindet.

Mit Recht konstatiert Safranski, dass »der Deutsche Idealismus überhaupt der Versuch ist, diesen Dualismus zu überwinden, und die Romantiker geben diesen Versuchen noch einen besonderen Akzent. Die einen betonen das Sittliche (Schiller, Fichte, Hegel), die anderen, Romantiker wie Novalis und Schlegel, das Ästhetische« (S.130). Aber die anschließende Trennung sittlich und ästhetisch ist willkürlich. Sittlichkeit und Ästhetik sind für Novalis eine Einheit, der sittliche Mensch bedingt den ästhetischen und der ästhetische ist die Voraussetzung für das Ziel – das Weltversöhnungsfest aus der Kraft des Gewissens. Und wenn Safranski zum Schluss des Kapitels Novalis Aussagen zur dreifachen Religion, »eine als Zeugungselement ..., eine als Mittlertum, ... eine als der Glaube an Christus, seine Mutter und die Heiligen« meint: »Für die neue Religion ist es also nicht erforderlich, dass man an Christus glaubt. Eine religiöse Inspiration, die sich auf ein anderes Mittlertum bezieht, ist ebenso möglich« (S.131), sieht er nicht, dass das im Verständnis von Novalis keine Gegensätze sind, sondern in der Kraft des Gewissens ihre gemeinsame Quelle haben. Novalis nennt es in dem angeführten Gespräch mit Sylvester sogar wörtlich: »Allerdings ist das Gewissen der eingeborene Mittler jedes Menschen«. Und dieser Mittler als die ureigene individuelle Substanz eines jeden Menschen berührt, wenn er freigesetzt und bestimmend für das Leben des Menschen wird, jene Sphäre des Weltenmittlers – Christus, des *Logos*, wie ihn Sylvester auch bezeichnet. ⁶ Dass solche Christuserfahrungen nicht unbedingt konfessionell einzuordnen sind oder den Rahmen theologischer Anschauungsweisen sprengen, liegt auf der Hand. (Als ob geistige Erlebnisse sich einem kirchlich dogmatischen

Begriffsschema anzupassen hätten.) Für Novalis ist das keine Einbildung, keine ästhetische Erfindung, geschweige denn irgendeine »Phantasie-Religion oder Religion der Phantasie« (S.134). Es ist die erlebte Wirklichkeit des transzendentalen Fichteschen Ich. Diesem Erleben in umfassender Weise in allen Gebieten der menschlichen Kultur, in Kunst, Wissenschaft und Religion Rechnung zu tragen, ist seine Mission. Darauf gründet sich Goethes Einschätzung, wenn er Novalis als jemanden bezeichnet, »der ein Imperator des geistigen Lebens in Deutschland hätte werden können und sollen« (S.109. Man könnte auch sagen, dass das, was Safranski so treffend als das unbewusst wirkende »lebendige Ich-Prinzip« der Fichteschen Philosophie hervorhebt – und was Goethe in orphischen Urworten als »geprägte Form« bezeichnet⁷ – in Novalis bewusstes Erleben und somit Gestaltungsprinzip wird. Oder anders gesagt: Das unbewusste »Ich« ist der himmlische Urmensch, der durch die Kunst in Erscheinung treten kann, weil darin die sittliche Dimension des »Spieltriebs« am ehesten zum Tragen kommen kann.

Das Dilemma – das Nicht-Denken einer geistigen Wirklichkeit

Das Dilemma, für welches das Denken Safranskis symptomatisch und damit exemplarisch für das unserer heutigen Geisteswissenschaften ist, liegt in der mangelnden Bereitschaft, die Begriffe als Ausdruck eines individuellen Ringens um ein objektiv Geistiges zu sehen, zu dem das eigene Geistige ja auch gehört. Man muss noch lange kein Spiritualist sein, um das Faustische ihres Strebens, den Weltgeist mit dem eigenen erleben und verstehen zu wollen, zu erkennen. Das lediglich als »spielerische Weise die Welt neu zu erfinden«, wie es Ulrich Greiner in seiner ZEIT-Rezension formuliert,⁸ abzutun, scheint eher Willkür als wissenschaftliches Erkenntnisbemühen. Der Blick auf das, was sich in den großen Geistern der damaligen Zeit auslebte, wird damit von vornherein verstellt. Denn schaut man auf diese Hoch-Zeit der deutschen Geistesgeschichte, so ist es augenfällig, wie Lessing,⁹ Herder, Schiller, Goethe, Novalis, Fichte,

Schelling, Hegel u.v.a.m. mit ungeheurer Intensität das subjektiv Geistige des Menschen mit dem objektiv Geistigen der Natur, der Welt und der Geschichte in einen bewussten, erleb- und erforschbaren Zusammenhang gestellt haben. Dieses Unterfangen und Ringen bestimmte noch die Frühromantiker. Sie führten das weiter, was Goethe als Zukunftsaufgabe des Menschen ansah: dass die Evolution, die den Menschen als Geschöpf hervorgebracht hat, das sich selbst bewusst werden kann, eine neue Stufe erreichen muss: »Denn indem der Mensch auf den Gipfel der Natur gestellt ist, so sieht er sich wieder als eine Natur an, die in sich abermals einen Gipfel hervorzubringen hat.«¹⁰

Die Gefährdungen der damit verbundenen Selbsterkenntnis, die Problematik des *Jüngling zu Sais*, waren Goethe und Schiller anders als Safranski, der im verschleierte Bild nur Leere sehen kann,¹¹ nur zu vertraut. Daher ihre Vorbehalte gegenüber den Romantikern. Wenn aber alles nur Einbildungskraft ist, nur ästhetisches Spiel, nichts ernsthaft Religiöses, dann ist doch so etwas wie die Konversion F. Schlegels mehr als fragwürdig. Sollte doch viel mehr Realität mit existentiellen Abgründen in der romantischen Spielart stecken? Safranski spricht diesen Bereich, besonders signifikant bei E.T.A. Hoffmann an, geht aber dem Bruch, der mit der Frühromantik erfolgt, nicht wirklich auf den Grund. Die Frühromantik versucht, alle Lebensbereiche zu »romantisieren«, das heißt nicht nur, sie auf eine ästhetische Stufe zu heben, sondern in allen Lebensbereichen das Geistige zu erfassen, darzustellen und zu leben.¹²

Den Universalanspruch der Frühromantik gibt es bei Achim von Arnim, Clemens Brentano, Eichendorff und Hoffmann nicht mehr. Eichendorff zieht sich ins konfessionell Religiöse zurück, das ist sein gesicherter innerer Halt. Hoffmann schließlich markiert den völligen Bruch von Kunst und Leben. Erst bei den Späteren kann man davon sprechen, dass der romantische Geist lebensfremd wurde, die Kluft von Kunst und Leben immer größer. Seelisch heißt das, dass die inneren subjektiven Gedanken und Gefühle, die Sehnsüchte und künstlerischen Phantasien nicht mehr mit den Lebens-

realitäten vereinbar waren. Wenn aus solchen Sehnsüchten und Anschauungen politische Träume werden, die dann in der tatsächlichen Politik Einlass finden, kann man mit Recht Lebensfremdheit attestieren. Dass Safranski das aber für die gesamte Romantik geltend macht, bleibt nicht nur fragwürdig, sondern wird dem Geiste dieser einzigartigen deutschen Erscheinung nicht gerecht.

Das Ernstnehmen des Geistes – die eigentliche Affäre

Safranski zeigt nun an den gewonnenen Einsichten der Lebensfremdheit, Schwäche für Mystik, Irrealität, Unvernunft, Subjektwahn etc., an solchen Phänomenen wie z.B. »U-Bootromantik« im Wilhelminischen Deutschland, dem Freudentaumel beim Beginn des 1. Weltkrieges, am Nationalsozialismus bis zu den 60ern, ein solches Denken auf, das auf verhängnisvolle Art Mystizismen, Sehnsüchte und Wahnvorstellungen in die Realität umsetzt. Er zeigt auch weiter an prominenten geistigen Vertretern wie Thomas Mann und Heidegger – ersterer in Bezug auf seine *Betrachtungen eines Unpolitischen*, wo er »die Weltfremdheit ausdrücklich verteidigt« (S.359) – letzterer in seinen Sympathien zum Nationalsozialismus, wie ein solches Denken noch verteidigt wurde. Abgesehen von den politischen Phänomenen bezieht Safranski auch die Erscheinungen im Anbruch der Moderne ein, wie die Wandervogelbewegung, Lamberty mit seiner singenden und tanzenden Gemeinde und unter anderem auch die Reformpädagogik. Unter den mannigfachen Ausführungen sind die zu Wagner und Thomas Manns *Doktor Faustus* originell und hochinteressant.

Dennoch bleibt die Frage, was dieser ganze Rekurs auf die Romantik für die Beurteilung solcher Ereignisse und Verhängnisse wirklich austrägt. Safranski resümiert am Ende: »Die Romantik ist eine glänzende Epoche des deutschen Geistes ..., ist als Epoche vergangen, das Romantische als Geisteshaltung ist aber geblieben. Es ist fast immer Spiel, wenn ein Unbehagen am Wirklichen und Gewöhnlichen nach Auswegen, Veränderungen und Möglichkeiten

sucht. Das Romantische ist phantastisch, erfindungsreich, metaphysisch, imaginär, versucherisch, überschwänglich, abgründig. ... Mit alldem ist Romantik nicht sonderlich für Politik geeignet« (S. 392).

Wem kann ich mit solchen Allgemeinheiten nicht alles romantische Geisteshaltungen unterstellen? Im Klartext heißt das aber auch: Spiritualität, Ideale, Sehnsüchte, Visionen, die das Leben und die Gesellschaft ästhetischer, sittlicher, menschlicher machen wollen, haben in der Politik und im realen Leben nichts zu suchen. Da muss realistisch orientierte Vernunft herrschen, was immer dieser sogenannte Realismus sein mag.¹³ Der Bruch zwischen Kunst und Leben, Geist und Natur, Welt und Ich ist damit festgeschrieben. Ein solches Denken entpuppt sich im Sinne Safranskis als spätromantisch. Subjektiv darf ich romantisch sein, objektiv muss ich mich hüten. Der Kantsche Dualismus von Subjekt und Objekt wird hier zum Dualismus zwischen Ästhetik und Realität fortgeschrieben.

Dieses Denken ist im Grunde ein Skandal, eine Affäre, weil es die spirituelle Dimension im Menschen, in der Natur und im Kosmos ausschließt und somit den eigenen Geist negiert. Wenn sich gerade die von Safranski so hochgeschätzten Vertreter dieser deutschen Geistesära mit allen Fasern ihrer Existenz um ein Erleben und Verstehen dieses Geistigen bemüht haben, dann ist es wirklich eine skandalöse Affäre, nicht zu erkennen und zu spüren, dass es hier um spirituelle Realitäten des menschlichen Seins geht. Dann kann man nämlich die getadelten romantischen Erscheinungen in Politik und Gesellschaft auch ganz anders lesen. Man kann sie verstehen als immer wieder neue geistige Aufbrüche, Erlebnisse, Anrufe die spirituellen Kräfte des Menschen mit denen der Welt in einen Erlebens- und Erkenntniszusammenhang zu bringen, und zwar nicht nur in der Kunst, nicht nur im subjektiven Erleben, sondern auch in einer sozialen Dimension von Gesellschaft. Genau darum ging es auch Rudolf Steiner, deshalb knüpft er an den Deutschen Idealismus an und führt das weiter aus, worum es Novalis ging, nämlich dem Geistigen in Mensch und Natur auf allen Gebieten des menschlichen Le-

bens Rechnung zu tragen. Bezeichnenderweise erwähnt Safranski die Anthroposophie als eine Erscheinung der Moderne nicht, obwohl sie ein Kulturfaktor unserer heutigen Gesellschaft geworden ist. Nicht dass er sie anerkennen müsste, aber dass in der Vielzahl von ihm angeführten romantischen Erscheinungen des 20. Jahrhunderts diese ausbleibt, das ist symptomatisch für ein Denken, in dem es die spätromantischen Formen der Einbildungskraft, ästhetische Spielereien, kühne Träume und Abgründe geben darf, aber nicht das Bemühen die spirituellen Kräfte von Mensch und Welt mit Vernunft und geistiger Anstrengung ins Bewusstsein zu heben und von dort aus Kunst, Wissenschaft, Religion, sowie die Gesellschaft und das Leben auf eine neue Stufe zu heben. In diesem Bemühen sah sich Steiner einig mit den Streitern des Deutschen Idealismus.

Das, was sie erstrebten, das, was Steiner fortsetzte, das ist im Sinne des Anfangs ein *Skandalon*, die wahrhafte Affäre, das Geistige als Realität ernst zu nehmen. Christus als Gottessohn wurde nicht erkannt, aber getötet. Heute werden die großen Überwinder des Dualismus im Deutschen Idealismus als geniale Erfinder dargestellt, andere totgeschwiegen. Der Geist ihrer Strebens wird nicht ernstgenommen. Wäre das in der deutschen Geistesgeschichte geschehen, dann wäre Hitler nicht möglich geworden, dann hätten sich nicht die antihumanen Kräfte des 20. Jahrhunderts in solcher Gewalt entfalten können. Denn da, wo der Mensch das Geistige nicht erfasst und erkennt, wird er von Geistern beherrscht. Dass Safranski diesem Ernst, obwohl er sich dauernd in ihm mit vielen bewunderungswürdigen Erkenntnissen bewegt, im Grund nichts mehr als Lebensfremdheit und Erfindungsreichtum abgewinnen kann, ist in seinem Sinne eine romantische Affäre, eine intellektuelle Spielart, die sich selbst nicht ernst nimmt.

1 Aktuell z.B. von Richard Dawkins: *Der Gotteswahn*, Berlin 2007.

2 Rüdiger Safranski: *Romantik. Eine deutsche Affäre*, Hanser Verlag, München 2007, S. 368. Im Folgenden werden der Lesbarkeit halber die entsprechenden Seitenzahlen immer in Klammern angegeben.

3 Eine solche muss man nicht glauben. Als Interpret kann ich konstatieren, dass eine solche beschrieben wird und ihm ein beträchtliches Gewicht für das Gesamtverständnis zukommt. Natürlich zeigt sich hier auch die Ohnmacht, spirituellen Erlebnissen begrifflich gerecht zu werden. Diese wird umso offenkundiger, wenn versucht wird, religiöse Erlebnisse einem kirchlichen Begriffskanon anzupassen.

4 *Heinrich von Ofterdingen* im Kapitel ›Die Erfüllung‹. 5 A.a.O.

6 Es ist verwunderlich, dass Safranski bei aller Belesenheit das johanneische Element der religiös-christlichen Äußerungen von Novalis und entsprechenden Darstellungen in Werken wie z.B. den *Geistlichen Liedern* entgangen ist.

7 *Urworte Orphisch*: 1. Strophe ›Daimon‹; im Zusammenhang heißt es: »und keine Zeit und keine Macht zerstückelt,/ geprägte Form, die lebend sich entwickelt«.

8 In der *ZEIT* vom 6.9.07.

9 Lessing gehört im engeren Sinn natürlich nicht zu den Romantikern. Mit dem Verweisen auf ein »neues Evangelium« in: *Erziehung des Menschengeschlechts* § 86 : »Sie wird gewiss kommen, die Zeit eines neuen Evangeliums ...« aber doch, denn das entspricht ganz dem Geiste von Novalis.

10 Goethe: *Werke*, Hamburger Ausgabe, Bd.12, S.103.

11 Rüdiger Safranski: *Schiller oder die Erfindung des Deutschen Idealismus*, München 2004, S. 479.

12 Im Sinne der Frühromantik ist es nur folgerichtig, dass sich ausgehend vom mitteleuropäischen Lied- und Sagengut (Herder) das Forschungsinteresse auf das der gesamten Weltkultur richtet. Das im *Heinrich von Ofterdingen* angelegte Programm, die Verbindung von Occident und Orient, kommt bei den Professoren Kreuzer und Savigny sowie im Vedenstudium F. Schlegels zum Ausdruck. Safranski erwähnt das relativ kurz, ohne weitere Schlüsse zu ziehen.

13 Im Weiteren schwächt Safranski das selbst etwas ab, indem er vorsichtiger formuliert: »Wenn es (Romantik) in die Politik einströmt, sollte es mit einer kräftigen Zugabe von Realismus verbunden sein. ... Wenn wir die Vernunft der Politik und die Leidenschaften der Romantik nicht als zwei Sphären begreifen und als solche zu trennen wissen ..., dann besteht die Gefahr, dass wir in der Politik ein Abenteuer suchen.« Das hört sich moderat und vernünftig an, ändert aber an dem für ihn grundsätzlich Unvereinbaren nichts. Denn das »Abenteuer der Vernunft«, wie sie sich im deutschen Idealismus auslebte, umfasst alle Bereiche, auch den der Politik. Die Trennung der Begriffe Leidenschaften und Vernunft ist derart verschwommen, dass sie für ein Verständnis nichts mehr austrägt.