

ist also die Aufgabe des Psychotherapeuten bei den Fällen, wo es sich um Verdrängungen handelt, denen sonst nicht beizukommen ist. Außer diesen Fällen das Unbewußte ans helle Licht zu zerren, erscheint nicht bloß unnötig, sondern auch gefährlich.⁶ Es gibt ein heilendes Vergessen. Es gibt Dinge, die ihrem Wesen nach im Dunkel bleiben müssen. Es tut auch der Pflanze nicht gut, wenn ihre Wurzeln der schützenden Nacht der Erde entrissen und dem grellen Licht der Sonne ausgesetzt werden. Vor allem aber ergeht an den Psychotherapeuten die Forderung, daß er selbst eine sittlich und religiös geformte Persönlichkeit sei; dies um so dringender, als die Methode der Analyse vom Patienten fordert, die eigene personhaft-geistige Kontrolle möglichst auszuschalten. Das bringt die Gefahr mit sich, daß er dem Psychotherapeuten auch ohne dessen Absicht wehrlos anheimfällt. Sich und sein Geheimstes und Persönlichstes einem andern ohne Rücksicht auf seinen Wert als Mensch anzuvertrauen, ist an sich schon würdelos und wird schwerlich zu einer echten Heilung führen können.

Um das Menschenbild Goethes

Von EVA MARIA LÜDERS

Goethes Vorstellung von der „geprägten Form, die lebend sich entwickelt“, hat die moderne Auffassung des Menschen in mannigfacher Weise bestimmt. Sie gründet in der Überzeugung von einer göttlich unbedingten Macht im Menschen, im Zentrum seines eigensten Wesens, die im Anklang an uralte Gedanken als „Genius“ oder „Dämon“ bezeichnet wird, und die nach ihren absolut gültigen Gesetzen das Leben gestaltet, die Schicksalsbahnen vorzeichnet, ohne daß eine äußere Gewalt oder die Entscheidungskraft des freien Willens etwas daran zu ändern vermag. Der Mensch ist diesem für göttlich erklärten Gesetz seines Wesens, nach dem er „angetreten“, als höchster Schicksalsinstanz unterworfen, und alles, was aus ihm folgt, muß geschehen und ist daher in sich selbst gerechtfertigt:

„So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen...“

oder in den Worten eines viel früheren Goethedichts ausgedrückt, welches „Das Göttliche“ heißt und von den Mächten und Vorgängen im Menschen handelt:

„Nach ewigen, ehrnen,
Großen Gesetzen
Müssen wir alle
Unseres Daseins
Kreise vollenden.“

⁶ Vgl. den Beitrag „Probleme der Lehranalyse“ im Aprilheft dieses Jahrgangs.

Unter dem Titel „DAIMON“, in den um das Jahr 1820 entstandenen „Urworten Orphisch“, hat Goethe dieser seiner Auffassung vom Menschen eine unübertrefflich klare und einprägsame Gestalt gegeben. Er stellt sie seiner Beschreibung der übrigen Lebensmächte, die er je mit einem griechischen „Urwort“ bezeichnet, voran — als die alle andern beherrschende, ja die allein gesetzgebende Macht im Leben, der gegenüber die andern, wie TYCHE und EROS nur eine sehr bedingte Bedeutung haben und denen sie in Gestalt der ANANGKE wieder entgegentritt, als die Notwendigkeit, vor welcher die Willkür schweigt und der Wille sich als „scheinfrei“ erweist. Denn es gibt nur „... ein Wollen, weil wir eben sollten.“

Es ist die Menschenauffassung, die Goethe in seinem Werk so mannigfaltig gestaltet hat, vor allem im Faust und im Wilhelm Meister, den beiden größten Bekenntnisdichtungen, die Goethe durch alle Schaffenszeiten begleitet haben. Hier hat er sie in dem strengen Versmaß der Renaissance-Epen, den „ottave rime“ auf die kürzeste und prägnanteste Formel gebracht, so daß man meint, die ganze Fülle dieses Gedankens mit einem Blick gleichsam ergreifen zu können, zugleich aber in eine unendliche Tiefe verwiesen wird, welche die Interpretationen von mehr als hundert Jahren nicht ausgeschöpft haben.

Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen,
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

Eine bezwingende Überzeugungskraft liegt in den einfach, aber doch monumental gesetzten Worten des „DAIMON“. Sie wird noch vermehrt durch den meisterhaft gehandhabten Vers des Tasso, Ariost und Camoes, der dem Gefühl unmittelbar mitteilt, was den weltanschaulichen Gehalt im Innersten beseelt: den klassischen Sinn für Maß, Gesetz und Harmonie verbunden mit einer ins Unendliche ziehenden Dynamik der Seele, welche schon auf anderer Stufe die Polarität des Renaissancegeistes ausmachten.

I.

Doch ist es nicht in erster Linie die vollkommene Einheit von Gedanke, Wort und Ton, welche diesen acht Zeilen eine so nachhaltige Wirkung in die Tiefe und in die Weite gegeben hat, daß sie sichtbar und unsichtbar einer großen Anzahl der verschiedenartigsten Werke des modernen Geistes vorangestellt sind. Sie sind vor allem ein gültiger und radikaler

Ausdruck der modernen Geisteshaltung, die sich um die Wende des 18. zum 19. Jahrhundert als höchste Steigerung aus dem neuzeitlichen Kulturprozeß ergibt, der den Menschen immer mehr in seiner Individualität entdeckt und so zum absoluten Mittelpunkt der Welt gemacht hat.

Wie in einem Brennglas sammeln sich im goethischen „*DAIMON*“ alle jene Strömungen, Tendenzen und Errungenschaften der Neuzeit, die seit dem Mittelalter dessen in der Transzendenz wurzelndes, hierarchisch auf die Gottheit hingeeordnetes Weltbild zerstört haben, um den Menschen und seine Welt unmittelbar mit den ursprünglich religiösen Werten und Gehalten zu erfüllen und zum Grunde und Ziel aller Wirklichkeit zu machen.

Das geschieht in dem geistesgeschichtlichen Prozeß der „Säkularisation“, dessen letzte Triebkräfte in den individualisierenden und subjektivierenden Tendenzen des Protestantismus und seiner vielen Sonderungen zu suchen sind und in der radikalen Scheidung von Diesseits und Jenseits, zumal im Luthertum, durch welche eine objektive religiöse Weltordnung als unmöglich gedacht und diese Welt in sich für autonom erklärt wird.

Ohne auf die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge hier eingehen zu wollen, sei nur herausgestellt, daß schon im 17. Jahrhundert die ersten Begriffe einer Naturordnung, einer natürlichen Religion und eines von Natur guten und autonomen Menschen aus religiösen Wurzeln entstehen. Die religiösen Wirklichkeiten des Christentums sind zumal in der protestantischen Mystik und im Pietismus immer mehr zu Gehalten der Einzelseele und damit schließlich zu Bestandteilen des Menschlichen und der innerweltlichen Sphäre überhaupt geworden.

So erscheint im 18. Jahrhundert — der Zeit, wo selbst die protestantische Orthodoxie die grundlegenden christlichen Dogmen kaum gegen die liberalen „humanisierenden“ Angriffe der Aufklärungstheologie zu verteidigen vermag — der Mensch als Träger religiöser, ja göttlicher Inhalte. Etwas in seinem Innern — zunächst der Verstand, dann ästhetisches Empfinden, künstlerische Schöpferkraft, Gefühl, Trieb, irrationales Wollen — wird für göttlich erklärt, ja zur Gottheit gemacht, welcher der Mensch allein unterworfen und verantwortlich ist. Das menschliche Handeln ist so unmittelbar der Vollzug, die Äußerung eines göttlichen Willens.

Dieser „Humanismus“ hat bei Goethe einen zusammenfassenden und besonders extremen Ausdruck gefunden, dessen zündende Macht in den letzten hundert Jahren vieles verbrannt hat, was noch von der alten christlichen Religiosität übrig sein mochte. Er beherrscht das Weltgefühl der Moderne und hat jene Atmosphäre der „Weltfrömmigkeit“ geschaffen — ein Begriff, den Goethe in den Wanderjahren des „Wilhelm Meister“ geprägt hat —, in welcher jedes transzendente, außer- und übermenschliche Göttliche als rückständiger Aberglaube abgelehnt wird.

In der Nachfolge Goethes, die also das goethische Menschenbild zum tragenden Grund ihrer Weltanschauung macht und unbesehen absolut setzt, scheint es keine andere „menschenwürdige“ und dem Fortschritt annehmbare Religiosität mehr zu geben: Was früheres „mythisches“ Denken aus dem Menschen herausgestellt und in jenseitigen Räumen zur Gottheit erhoben hat, soll seinem Innern zurückgegeben und im Menschen selbst verehrt und als höchstes Gesetz befolgt werden. Ein geistiger Neubeginn oder eine Verwesentlichung und erhellende Umgestaltung des Früheren scheint sich hier dem modernen Bewußtsein zu bieten, unter deren Stand man unmöglich wieder hinabsinken darf. Und so haben in den letzten hundert Jahren fast alle Versuche, den Menschen vor zerstörerischen Auffassungen seiner selbst zu retten und gegen das allseitig in unsere Welt einbrechende Chaos neue Ordnungen aufzurichten, sich am goethischen Humanismus zu orientieren gesucht.

Ein genauerer Blick auf den Säkularisationsprozeß, dem Goethes DAI-MON als ein äußerster Versuch entstammt, das transzendente Göttliche in die menschliche Immanenz hineinzuziehen, zeigt uns jedoch, daß hier kein neuer, aus sich selbst bestehender Ansatz ist. Er steht vielmehr im Banne einer dreihundertjährigen Vergangenheit, deren letzte Konsequenzen hier gezogen werden und ohne deren sehr spezielle, räumlich wie zeitlich begrenzte Voraussetzungen jenes Weltverständnis nie hätte entstehen können, das der Moderne in Goethe als absolute und notwendige Wahrheit erscheint. Alles in den Gehalten dieser „Weltfrömmigkeit“ ist irgendwie eine Übersetzung ehemaliger Transzendenzbestände.

Es hat in der Geschichte des abendländischen Geistes wiederholt Epochen und Bestrebungen gegeben, welche die transzendenten Gehalte und Prinzipien, die seit dem frühen griechischen Denken für das Wesen des Abendlandes bestimmend und seine eigensten Kriterien waren, in die immanente Sphäre hineinzuziehen suchten.

In der Neuzeit wurde dieser Prozeß, wie wir sahen, nach und nach ins Unendliche fortgesetzt, indem alles ursprünglich religiös Gemeinte verdiesseitigt, ja die Wesenszüge der Gottheit ins Menschliche übertragen wurden. Denn die Renaissanceideale menschlicher Größe, Freiheit und Schönheit, wie die autonome Vernunft der Aufklärung und das aus sich selbst schaffende Genie des späteren 18. Jahrhunderts sind nur solche aus der religiösen Sphäre und aus dem Gottesbegriff des Christentums säkularisierten Gehalte. Und jener neuzeitliche Humanismus, der zuletzt in den christlichen Begriffen von der Würde, Freiheit und Gottesebenbildlichkeit des Menschen wurzelt, lebt aus der geistigen Welt, die er historisch bekämpft.

II.

Auch innerhalb der goethischen Dichtung selbst finden wir ein solches Überfließen vom transzendent Gemeinten in die Immanenz. Es soll dem

nächsten Abschnitt vorbehalten bleiben, zu untersuchen, ob die transzendenten Gehalte, die nicht nur in Goethes Jugenddichtung, sondern auch späterhin eine Quelle ständiger Bereicherung für sein Weltbild sind, ohne die es kaum lebensfähig wäre, einen vorwiegend christlichen Charakter haben. Jedenfalls ringt er überall mit den Kategorien des „Ewigen“, „Unendlichen“, „Göttlichen“, die er dann in seiner klassischen mittleren Schaffensperiode, wo er bewußt eine reine Diesseitsverherrlichung anstrebt und jeden Anklang an eine das Empirische überragende Wirklichkeit verbannen will, mit innerweltlichen Mitteln auszudrücken sucht. So vermag er auch in dieser Zeit nie beim Tode als einer endgültigen Grenze stehen zu bleiben. Das vergöttlichte Leben soll von sich aus schon die Ewigkeit enthalten. In den ins Absolute gesteigerten diesseitigen Werten, in der äußeren Schönheit, der vollkommenen Bildung natürlicher Kräfte, in der inneren Harmonie der Seele, der unermüdlichen Tätigkeit wie im Nachruhm wird etwas Ewiges gesehen, das Anspruch auf Unsterblichkeit verleiht.

In den Lehrjahren des „Wilhelm Meister“, der ausführlichsten Darstellung jenes Diesseitsideals, weiß Goethe die hiesigen Belange nicht besser zu schildern, ihren Wert nicht höher zu erheben, als indem er in ihrer endlichen Vollkommenheit das Moment einer unendlichen göttlichen Vollkommenheit aufleuchten läßt. Indem das Höchstmögliche im Hiesigen erreicht ist, soll es zugleich das enthalten, was man sonst jenseits seiner Grenzen gesucht hat. Auch sein Bildungsideal, das Zentrum dieser reinen Diesseitsverherrlichung, vermag Goethe hier nicht höher zu rechtfertigen, als indem er die Motive und Ziele einer religiösen Bildung hier ins Weltliche übertragen sieht, worauf die „Bekenntnisse einer schönen Seele“ im 6. Buch der „Lehrjahre“ und die religiös-christlichen Reminiszenzen der Gesellschaft vom Turm und ihrer Erziehungsgrundsätze hinweisen.

Die Beschränkung auf das Endliche, das Streben nach vollendeter Gestaltung des Hiesigen, das somit allen Wert und Sinn in sich selber haben soll, sind also weniger eine Umwendung und ein radikaler Neubeginn gegenüber dem faustisch-prometheischen Unendlichkeitsdrang der Jugenddichtung, als es zunächst scheinen mag. Sie stellen vielmehr den Versuch dar, in der endlichen Sphäre und im Augenblick der vergänglichen Zeit zu fassen und zu genießen, was ehemals die titanische Phantasie des „Sturms und Drangs“ vergeblich im Unendlichen gesucht hatte. Die reine Immanenz ist nur Hülle, Darstellungsweise des Unendlichen, Ewigen und Göttlichen, das hier in einem gemäßigten, aber um so gründlicheren Titanismus ganz vom Menschen in Besitz genommen werden soll — wie es jener oft zu Gunsten des modernen Bewußtseins zitierte Zweizeiler ausspricht:

„Willst du ins Unendliche schreiten,
Geh nur im Endlichen nach allen Seiten.“

Deshalb konnten auch in Goethes späterer Schaffenszeit diese Gehalte wieder selbständig aus der reinen Immanenz heraustreten, ohne ihr klassisches Ideal eigentlich zu sprengen.

Diese Verhältnisse werden besonders deutlich in der Gedichtfolge „Gott und Welt“, in die auch die Orphischen Urworte Aufnahme gefunden haben. Hier steht jene reine Immanenzbeschränkung und -verklärung, wie sie in dem Gedicht „Vermächtnis“ einen vorbildlichen Ausdruck gefunden hat, in unauflöslichem Zusammenhang mit dem Unendlichkeitsdrang und der erlösenden Sehnsucht nach Selbstaufgabe, denen Goethe in dem unmittelbar vorausgehenden „Eins und Alles“ eine dem jugendlichen Sturm und Drang gegenüber zwar gemäßigte Stimme verleiht, in der aber doch die ganze grenzensprengende Dynamik jener Frühzeit anklingt. Die beiden Gedichte stehen in einem Bedingungsverhältnis — ein Zusammenhang, der dadurch um so deutlicher wird, daß Goethe die letzten Zeilen von „Eins und Alles“, in die der grenzenauflösende, stetig schaffende und umschaffende Rhythmus einer unendlichen Lebenskraft ausklingt, in die Anfangszeilen vom „Vermächtnis“ verwandelt, welche die Schilderung des in seiner Begrenzung ewigen Seins einleiten, das den Menschen in einer edlen humanen Beschränkung hält und um seinen eigenen Mittelpunkt kreisen läßt.

„Eins und Alles“ endet mit den Worten:

„Das Ewige regt sich fort in allen;
Denn alles muß in nichts zerfallen,
Wenn es im Sein beharren will.“

Wie ein Widerspruch dazu klingen nun die ersten Zeilen vom „Vermächtnis“:

„Kein Wesen kann zu nichts zerfallen!
Das Ew'ge regt sich fort in allen,
Am Sein erhalte dich beglückt!“

Das Paradox, das sich in dieser Umkehrung verbirgt, ist charakteristisch für die Daseins- und Weltanschauung, die hinter Goethes späterer Schaffensperiode steht und die man als „Mystik“ bezeichnet hat. Denn in dieser neuen Verbindung von Immanenz und Transzendenz wiederholt sich innerhalb säkularen Denkens und Erlebens etwa das, was die christliche Mystik von der Offenbarung aus zu gewinnen suchte und was in der protestantischen Mystik etwa eines Jakob Böhme bereits die Grenzen dieser Offenbarung gesprengt hatte. In vielen Gedichten des „Westöstlichen Diwans“, in den Schlußszenen des Faust, in der Marienbader Elegie hat diese Mystik ihren Einheitspunkt von Endlichkeit und Unendlichkeit in der irdischen Liebe, die im Rahmen des geschilderten Säkularisationsgeschehens für Goethe an die Stelle des religiösen Erlebens getreten ist — als das bewegende und beherrschende Prinzip einer subjektiv verstandenen Welt.

Dieser „Einheitspunkt“ wird auch in „Gott und Welt“ angegeben, und zwar in dem Gedicht, das den beiden geschilderten unmittelbar vorausgeht und in dem ihr Gegensatz aufgehoben ist, in der „Weltseele“. Hier gibt Goethe seine Kosmogonie, die wir um so mehr als persönliches Bekenntnis ansehen dürfen, als sie, jedenfalls in den Grundzügen, mit dem am Schluß des 8. Buches von „Dichtung und Wahrheit“ entworfenen Weltbild und mit dem „Wiederfinden“ der Diwandichtung übereinstimmt: Die Weltseele hat sich aus ihrer ursprünglichen Einheit mit der Gottheit in das All ausgedehnt und mit der Materie zu den fest umrissenen, individuellen Gestalten der Körperwelt und der Organismen verbunden. Als organisierendes Prinzip der Welt hat sie zunächst die Weltkörper geformt und ihren Lauf geregelt und die Erde in ihren Gesteinsformen befestigt. Dann treibt sie in unerschöpflicher Werdelust das Leben aus dem toten Stoff hervor und wirkt in ihm gleichsam als „natura naturans“, als die Schaffenskraft der Natur selbst. Unter ihren Gestalten erscheint auch der Mensch. Und in seinem Bewußtsein wird gleichsam das Auseinanderstreben der Weltseele in ihrem Drang nach Verselbstung aufgefangen.

Durch die Liebe erlebt das erste Menschenpaar die Rückkehr aus der Verselbstung in der wechselseitigen Hingabe, im Sehnen die enge Grenze des Selbst zu sprengen und somit in die höhere Einheit, in den göttlichen Ursprung zurückzukehren:

„Und bald verlischt ein unbegrenztes Streben
Im seligen Wechselblick.
Und so empfängt, mit Dank, das schönste Leben
Vom All ins All zurück.“

(„Weltseele“, letzte Strophe)

Dieser Entwurf einer „Weltseele“, die als göttliches Prinzip in der Natur und ihren einzelnen Gebilden wirkt, ist die Voraussetzung für Goethes Gottesvorstellung, für seinen Begriff der Gott-Natur und schließlich für jenes Göttlich-Absolute im Menschen, das er als „DAIMON“ bezeichnet. Im „Prooemion“ zu „Gott und Welt“ setzt er dem christlichen Begriff eines außerweltlichen Gottes, den er als unzulänglich hinzustellen sucht, seine innerweltliche, und zwar nur in den Dingen und Vorgängen dieser Welt wirksame Gottheit entgegen, die im Grunde nichts anderes ist als jene Weltseele:

„Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So daß was in Ihm lebt und webt und ist,
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt.“

Auf dieses Verhältnis von Gott und Welt, oder besser: von Gott und Natur, gründen sich die in dieser Gedichtfolge so häufigen Hinweise auf ein Innewohnen des Göttlichen und Unendlichen im begrenzten hiesigen Gebilde, wie:

„Und jeder Schritt ist Unermeßlichkeit“ (Prooemion)
„Das Ewige regt sich fort in allen“ (Vermächtnis)
„Der Augenblick ist Ewigkeit“ (Vermächtnis)

und mit besonderem Bezug auf den Menschen:

„Im Innern ist ein Universum auch“ (Prooemion)
„Das Zentrum findest du da drinnen,
... Denn das selbständige Gewissen
Ist Sonne deinem Sittentag“ (Vermächtnis)

und jener zentrale Gedanke von dem im Menschen wohnenden göttlichen „DAIMON“.

Natur und Mensch sind also im Rahmen der goethischen Weltkonzeption gleichsam „Inkarnationen“ des Göttlichen. Was etwa die christliche Offenbarung in der Menschwerdung Gottes als einmaliges übernatürliches Geschehen begreift, ist hier zu einem ständigen Naturprozeß geworden, zur Weltbeschaffenheit selbst. Damit sind wir an das zentrale Problem dieser Zusammenhänge gelangt, von dem aus sich das Verhältnis des im „DAIMON“ charakterisierten goethischen Menschenbildes zum christlichen Abendland bestimmt und damit seine Bedeutung für das moderne Denken und Leben.

III.

Die vorangehenden Abschnitte versuchten darzutun, wie das Menschenbild des späteren Goethe, das sich im „DAIMON“ konzentriert, weit davon entfernt, ein rein aus sich bestehender, originaler Neubeginn zu sein, sich dem Rhythmus der abendländischen Geistesgeschichte einpaßt, und wie das Weltbild, in dem es steht, sich aus transzendenten Gehalten nährt, die zu den christlichen innige Beziehung haben, ja: die nicht ohne das Christentum und die von ihm geprägten Kulturepochen zu denken sind, wiewohl sie vielfache Veränderungen im Rahmen des neuzeitlichen Säkularisationsgeschehens erfahren haben. Es ergibt sich nun die Aufgabe, auch die Abweichung des goethischen Weltbildes von der christlichen Offenbarung näher zu bestimmen.

Die Kosmogonie, die Goethe in der „Weltseele“ beschreibt und deren Rhythmus sonst in dem Wechsel von „Synkrisis“ und „Diakrisis“ (Verselbstung und Entselbstung) zumal für das Leben des Menschen eine entscheidende Bedeutung hat, enthält unverkennbar Elemente, die weder im Christentum noch in der von diesem geschichtlich absorbierten griechischen Philosophie aufgehen. Der christliche Schöpfungs- und Weltgedanke sieht Mensch und Natur in dem unaufhebbaren Abstand der Kreatürlichkeit von der Gottheit wesensmäßig geschieden. Wohl ist hier die Natur auch eine Offenbarung Gottes und läßt auf den Geist ihres Urhebers in

gewissen Grenzen schließen, aber sie ist nicht seine vollkommene Darstellung, nicht sein „Geist im Anderssein“ — wie es nach Goethe die idealistische Philosophie ausdrücken würde.

Ebenso ist der Mensch bei aller Verwandtschaft und Nähe zur Gottheit aus denen er seine Prägung und seine Bedeutung im christlichen Weltbild gewinnt, ihr niemals wesensgleich; weder geht er aus ihrer Substanz hervor, noch kann er in eine völlige Identifikation mit ihr zurückstreben. Er ist durch die göttliche Allmacht aus dem Nichts gerufen und wird durch sie weiterhin über dem Nichts gehalten. Seine unsterbliche, aber geschaffene Seele läßt ihn zwar im Diesseits wie im Jenseits am Leben und an den Werken der Gottheit teilhaben, aber stets als freie Person, die auch zur Entscheidung gegen den göttlichen Willen fähig ist. In diesem freien Willen gründet die eigentümliche Würde des Menschen, die von der Gottheit selbst respektiert wird und die bei der Aufhebung des personalen Gegenüber von Gott und Mensch vernichtet wäre. So ist auch die höchste jenseitige Stufe der Gottesnähe als „Anschauen“ charakterisiert, als ein Verhältnis, in dem die Personalität, ja Individualität der Seele nicht angetastet wird.

Dem steht eine Wirklichkeitsauffassung gegenüber, die, wiewohl sie der christlichen in mancher Hinsicht ähnlich und auch philosophischen Elementen nach verwandt ist, den kreatürlichen Abstand von Gott und Seele aufhebt und dadurch die Formen des christlichen Menschenbildes sprengt.

Es ist der Neuplatonismus, der, gerade wegen seiner mannigfachen Anklänge an das christliche Denken, dieses von seinen Anfängen an immer wieder in seinem Wesensbestande bedroht hat.

Das neuplatonische Emanationssystem begreift die Gottheit als das Unpersönlich-Eine, den Urgrund, aus dem die Wirklichkeit in einem ständigen Prozeß des Überfließens und Ausstrahlens in bestimmten Rangstufen hervorgeht. Es gibt hier keine klare Scheidung von Schöpfer und Schöpfung, sondern nur einen kontinuierlichen Übergang von der unpersönlichen und bestimmungslosen Ureinheit zu dem aus ihr überfließenden Seienden und von einer ihrer Hypostasen zur nächst niederen. Den Werdeprozeß — von einem Schöpfungsakt im christlichen Sinn kann man hier nicht sprechen — erstreckt sich unendlich durch die Zeit wie durch die Stufen des aus dem Göttlichen fließenden Seins, in denen stets die schaffende Urkraft in bestimmter Weise fortwirkt und wiederum Neues hervorbringt. So ist auch die Seele, die als Emanation des Weltgeistes, göttlicher Natur ist, unmittelbarer Träger der göttlichen Schaffenskraft, die sie in der nicht mehr göttlichen Körperwelt zu betätigen hat. Indem sie aber in diese niedere Sphäre hinabsteigt, um sich in ihr zu verselbsten, bleibt sie ihrem Wesen nach göttlich, und die Gesetze ihres individuellen Seins sind zugleich göttliche Gesetze. Auch ist sie stets zur Rückkehr in die göttliche Ureinheit bereit, in der sie ihr eigenes Sein wieder aufzu-

geben sich sehnt. Das personale Gottesverhältnis, die Entscheidungsfreiheit und damit die Möglichkeit zu einem ethischen Handeln — alles, was die eigentümliche Würde des Menschen im Christentum ausmacht — ist hier also ausgeschlossen. Es gibt nur das notwendige Hervorgehen aus dem göttlichen Lebenszentrum und den Vollzug seines Gesetzes in allen Stufen der Emanation. Alles persönliche Tun geht in kosmischer Bewegung auf. Wiewohl im Unterschied zum Evolutionismus — etwa des Spinoza — der Begriff der Individualität hier erhalten ist, ja die individuelle Seele sogar als göttliche Substanz und durch die göttliche Legitimierung ihrer Eigentümlichkeiten und inneren Gesetze ungeheuer an Bedeutung gewonnen hat, ist doch in dieser Identifizierung mit dem Göttlichen das eigentliche Persönlichkeitsmoment aufgehoben, aus dem das Leben des abendländischen Geistes seinen Ursprung und seine Gestalt hat.

Dieses Denken ist auf alexandrinischem Boden erwachsen, wo schon Philo aus einer Verbindung der jüdischen Bibeltradition und ihrer Pneumatologie mit griechischer Logoslehre und hellenistischer Mystik ein Welt- und Menschenbild schuf, das — gerade durch seine Verwandtschaft mit dem christlichen — dieses aus den Fundamenten bedrohte. Auch die Gnostik, eine Synthese von griechischen, ägyptischen und orientalischen Spekulationen und Mysterien, ist hier entstanden, und ihrem Gedankenkreis entstammten die ersten „Häresien“, welche die Urkirche in ihren Glaubensfundamenten angriffen und zur Ausbildung der ersten christologischen und trinitarischen Dogmen antrieb, in denen auch das christliche Menschenbild wurzelt.

Zu beiden steht der Neuplatonismus in engster Beziehung und stellt überdies kraft seiner überlegenen denkerischen Gestalt eine fortwirkende historische Macht dar, in welcher der alexandrinische Geist durch die abendländische Geschichte hindurch wirksam geblieben ist und auch teilweise von der christlichen Philosophie eingeformt werden konnte.

Überall jedoch, wo das christliche Denken in seinem Grunde unsicher wurde und nach neuen Möglichkeiten Ausschau hielt, ist der Neuplatonismus, der gleichsam wie ein Nebengewässer den Hauptstrom des abendländischen Geisteslebens bewußt oder unbewußt immer begleitet hat, zur Herrschaft gelangt.

Nachdem er während der Hochblüte des christlichen Denkens im Mittelalter mehr unterirdisch fortgewirkt hatte, steht er am Beginn der Neuzeit, der durch den Bruch mit dem alten kirchlichen Weltbild charakterisiert ist, als fertige Möglichkeit des abendländischen Geistes da, wie in der Florentinischen Akademie (Ficino) und bei Giordano Bruno.

Sein weitmaschiges, durch keine historische Offenbarung festgelegtes Weltbild vermag noch die vereinzelt und planlos vorstoßenden naturwissenschaftlichen Forschungen philosophisch zu vereinigen und zu einem Angriff auf die christliche Wirklichkeitskonzeption gleichsam zu sammeln

und zu aktivieren. Er vermag auch das humanistische Ideal seinem christlichen Ursprung zu entfremden und es mit andersartigen Energien zu laden, die zumal auf eine unbedingte Vergottung des Menschen hinielen, wie sie sich aus dem göttlichen Wesen der Seele im Emanationssystem ohne weiteres begründen läßt. Durch das Anwachsen der neuplatonischen Elemente, zumal auch im protestantischen Geistesraum, zunächst in der Mystik eines Jakob Böhme, dann bei Leibniz, Shaftesbury und in der Geniebewegung des 18. Jahrhunderts überhaupt, wird das christliche Weltbild gleichsam von innen aufgelöst. Seine Grenzen verwischen sich und das göttliche Leben fließt unmittelbar in das Menschliche und Natürliche ein, wie es der Säkularisationsprozeß in historischer Folgerichtigkeit zeigt.

Bei einer Gegenüberstellung jener Kosmogonie, die Goethe in seinen späteren Schaffensperioden entwirft, mit dem christlichen und dem neuplatonischen Weltbild wird es ohne weiteres einsichtig, daß hier weit mehr Elemente aus dem Neuplatonismus als aus der christlichen Offenbarung zugegen sind, ja daß die beherrschenden Vorstellungen in Goethes Geisteswelt, von den Prinzipien der Verselbstung und Entselbstung bis zur „inneren Form“ und „inneren Notwendigkeit“, von der ewigen Schöpfungskraft in der Natur bis zum schaffenden Spiegel der Seele, stark vom Neuplatonismus geprägt sind.

Er ist die geistige Macht, welche die unbezweifelbar dem goethischen Weltbild zugrunde liegenden christlichen Transzendenzgehalte so eigentümlich modifiziert und zu Kräften der Immanenz gemacht hat, der ihnen eine solche Wendung gegeben hat, daß sie als ein absoluter geistiger Neubeginn, als eine Gegensatzung zum abendländischen Geist erscheinen konnten.

Besonders jene goethische Vorstellung vom Daimon ist dem neuplatonischen Vorbild nachgeformt, mit dem sie in den wichtigsten Zügen übereinstimmt. Im 3. Buch der 4. Enneade entwickelt Plotin seine Lehre vom Daimon, die in moderner Übersetzung erstaunlich „goethisch“ klingt und bedeutsame Parallelen zu allen in den „Urworten“ angedeuteten Momenten des goethischen Menschenbildes aufweist: Für Plotin ist der Daimon „die Kraft, welche unmittelbar über der steht, die wir ausüben“ (Enn. III. 4,3), „...eine von Urbeginn an wirkende Ursache; körperlos, ist sie ihre eigene Herrin“ (Enn. III. 1,8) — ein ewiges göttliches Wesen im Menschen also, das in engster Beziehung zur Seele steht, ja mit ihr gleichgesetzt werden kann, indem es mit „innerer Notwendigkeit“ (Enn. III. 2,10) die Handlungen und Entwicklung des Menschen bestimmt. Der Daimon ist die Macht des Inneren, Geistigen, die das Leben des Menschen in seinen Bahnen hält und gegen die Macht des Äußeren und Körperlichen nach ewigen Gesetzen leitet, die aus ihrem Wesen alles entwickelt, was sich im Leben verwirklichen soll. „Indem er unser Leben leitet, läßt er uns weder

viel tiefer in das Schlechtere hinabsteigen..., noch über sich selbst... emporsteigen; denn der Mensch kann nichts anderes werden, als er ist“ (Enn. III. 4, 5).

Plotins berühmtes Gleichnis vom Schauspieler, der seine Rolle bis in jedes Wort vorgeschrieben bekommt, der jedoch in der Ausgestaltung des einmal festgelegten Charakters und der aus ihm folgenden Handlungen im einzelnen einigen Spielraum hat, entspricht ganz dem goethischen Begriff der „inneren Notwendigkeit“, von der er im Jahre 1811 zu Riemer äußert: „Notwendig in Absicht der Folgen, willkürlich in Absicht der Zeit“ und die den Kern seines Menschenbildes und seiner Vorstellung vom Daimon ausmacht. Mit ihr hängt auch der Individualitätsbegriff zusammen, den Goethe zwar im Rahmen des neuzeitlichen Denkens weiter auszugestalten vermag, der aber schon bei Plotin in seiner wesentlichen, der christlichen Auffassung der Personalität so entgegengesetzten Struktur vorhanden ist: Der Mensch verwirklicht in seinem individuellen Sein, der vom göttlichen Dichter vorgeschriebenen Rolle, etwas unbedingt Notwendiges, Unwiederbringliches, das in seiner Einzigartigkeit menschlich und göttlich zugleich ist.

Diese metaphysische Bedeutung des Individuellen, die sich nur aus dem Emanationsgedanken ergeben kann, liegt auch dem Leibniz'schen „individuum est ineffabile“ zu Grunde, das in gleichen Zusammenhängen steht und das für den Individualitätsbegriff des 18. Jahrhunderts, insbesondere Goethes, entscheidend ist.

Sogar das astrologische Moment der Orphischen Urworte, das nichts mit einer äußeren magischen Einwirkung der Gestirne auf das Menschenleben zu tun hat, sondern auf eine innere Verwandtschaft und Übereinstimmung zwischen der seelischen Innenwelt und der natürlichen Außenwelt, zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos hinweist, ist in Plotins Dämonologie zu finden. Es entspricht auch ganz der Vorstellung einer das All in jeder Einzelheit belebenden und organisierenden Weltseele, daß Innen und Außen in der gleichen Gesetzmäßigkeit, im gleichen Rhythmus schwingen. So heißt es im 3. Buch der 4. Enneade: „Das Zusammenstimmen der Seelen mit der Ordnung des Alls, so daß diese nicht davon abhängen, sondern bei ihrem Herabsteigen sich daran anknüpfen und eine vollkommene Übereinstimmung mit der Kreisbewegung des Himmels bewirken, ergibt sich auch daraus, daß ihre Schicksale, ihr Leben und ihre Entschlüsse durch die Stellung der Gestirne bezeichnet werden.“

Diese Übereinstimmung des goethischen Menschenbildes mit neuplatonischen Vorstellungen bedeutet mehr als eine mittelbare oder unmittelbare historische Abhängigkeit, die beide hier außer Zweifel stehen. Es ist überdies eine innere Wahlverwandtschaft, die in dem Verfall des christlichen Weltbildes innerhalb des protestantischen Geistesraumes, zumal in dem Säkularisationsgeist des 18. Jahrhunderts ihren Grund hat. Die Funda-

mente des Christentums sind hier derartig erschüttert, daß der Nebenstrom des abendländischen Denkens ungehindert einfließen und jenes völlige Vermischen von Transzendenz und Immanenz bewirken kann, aus dem das goethische Menschenbild entstanden ist. Es ist also ein Verfall, eine Überfremdung der geistig-religiösen Grundlagen des Abendlandes oder Europas, denen Goethes „Daimon“ seinen Ursprung verdankt und der dem modernen Bewußtsein so weitgehend zur Orientierung gedient hat in dem Ringen um sein gefährdetes Menschenbild. Denn was der menschlichen und künstlerischen Größe Goethes in einem günstigen Moment zur Einheit werden und überzeugende künstlerische Gestalt erlangen konnte, das mußte in der Folge in weniger starken und glücklichen Händen wieder in seine Bestandteile zerfallen, wie jedes historische Gebilde, das aus so verschiedenartigen Elementen besteht. Der todgeweihte spätantike Geist mit seiner wechselnden Über- und Unterbewertung des Menschen, die jede Ordnung zerstört und das Göttliche ins Dämonische verwandelt, ist im goethischen Humanismus lebendig und stets bereit, aus der vollendeten Gestalt, aus den Grenzen auszubrechen, durch die Goethe das Transzendente in die Immanenz zu bannen suchte.

Kein unbedingter Neubeginn also, kein Fortschritt, keine Überwindung des Alten, sondern das Erbe einer unglückseligen Zeit ist in den Orphischen Urworten verborgen, einer Zeit, die ihren Lebensüberdruß, der zugleich Lebenshunger war, in himmelstürmendem Aberglauben, in Mysterienkulten und Spekulationen dämonischer Natur auswirkte. Und wiewohl Goethes „Orphik“, jedenfalls solange sie in seiner Hand war, diese Abgründe der Phantasie nie erreicht hat, ist doch die Grundrichtung jenes Aberglaubens auch in ihr lebendig, in eine Form gekleidet, die dem modernen Bewußtsein entspricht, wie jene dem der Spätantike: der Aberglaube von der göttlichen Natur des Menschen, der jede äußere Verpflichtung, jedes dieser Natur widersprechende Gesetz ablehnt und der die dunkelsten Triebe aus dem Absoluten rechtfertigt.

Dieser „moderne Aberglaube“, der überall dort eindringt, wo die Grundlagen des abendländischen Geistes zerfallen, hat also nicht zuletzt seine Gestalt durch Goethe erhalten — in der „geprägten“ Form, die lebend sich entwickelt...“ und an der das moderne Denken vergebens seinen Halt suchen wird.