

Goethe

Von WILHELM GRENZMANN

I.

Wer sich in Goethes Welt begibt, betritt ein Reich des Geistes von unermesslicher Fülle. Sein Werk gehört zu den größten Leistungen des Menschengeschlechtes. Wir müssen an Shakespeare, Dante und Homer denken, wenn wir nach Namen seinesgleichen suchen.

Er war weit mehr als ein Dichter, dessen Verse und Gestalten unverlierbares Gut unseres Herzens geworden sind. Er hat zugleich ein wissenschaftliches Werk aufgerichtet, womit er in die Diskussion der Zeit eintrat und künftigen Generationen zu tun gab. Aber er vollbrachte mehr als beides: er wurde der große Weise und Erzieher, der ein neues Gesamtverständnis für den Zusammenhang von Gott, Welt und Mensch schuf, indem er das Ganze des Lebens ins Auge faßte, dessen Kraft und Fülle durchdrang und Ordnungen der Welt schaubar machte, die entweder vergessen oder neu zu gewinnen waren.

Was er in sich aufnahm, war die ganze Weite der abendländischen Kultur: die Antike, vor allem die Griechen, unter ihnen die Tragiker; sowie Platon und Plotin; das Christentum, das sich ihm in den durch Raum und Zeit bedingten Verwandlungen näherte und in ihm als geschichtliche Macht wirksam wurde. Er nahm in sein Werk das Erbe des eigenen Volkes auf, mit dem er durch Abkunft und Sprache verbunden war; aber er ließ auch die Kräfte der benachbarten und schließlich der entfernten Völker zu sich herein, indem er sie den seinigen anglich: den Realismus und die Lebensnähe der Engländer, die Klarheit der Franzosen, die bildende Macht Italiens, das Theater der Spanier, die Weite und Tiefe des Orients und am Ende noch die in die Zukunft weisende Problematik der Neuen Welt.

Mit unschätzbaren Reichtümern erstattete er seinen Dank an Europa und die ganze Welt. Er ist der Lehrer des Erdkreises geworden, der ihn in diesem Jahre der schweren Bedrohungen als eine der wenigen Synthesen feiert, in denen sich die auseinanderstrebenden Kräfte der Welt noch zu vereinigen vermögen.

Es ist ein Jahr der großen Huldigungen. Ob man die Erwartung hegen darf, daß sie mehr sind als ein Lippenbekenntnis, das wenig bedeutet und am Ende kaum etwas übrig läßt? Gleich als nähme man von einem Großen der Vergangenheit Abschied, um danach in die eigene, grausamere und von ihm tief getrennte Wirklichkeit zurückzukehren, ohne von ihm eigentlich Tröstliches oder gar Heilendes zu erwarten? Ist es am Ende wahr, daß wir von Goethe nur noch ein Monument sehen, aber nicht mehr die lebendige Gestalt? Wir dürfen nicht vergessen: die Feier von Goethes

200. Geburtstag fällt in die Zeit abendländischer Zusammenbrüche und Verwandlungen. Begreift der Untergang des Jahrhunderts auch den Dichter mit ein, der Ungezählten die Elemente ihrer Bildung, ihrer Kultur, ja ihrer Religion dargereicht hat? Ist es richtig, was ein Verneiner, Ortega y Gasset, schon vor Jahren behauptet hat, Goethe versage im Angesichte unserer Lebensnot, und die Klassiker könnten uns nicht mehr helfen?

Und der Christ — welche Haltung wird er einnehmen? Wird er in das Lob Goethes einstimmen oder bei seinen Bedenken bleiben und darauf hinweisen, daß zwischen ihm und der Welt des Dichters das Kreuz steht? Daß gerade die entscheidenden Lehren des christlichen Glaubens von Goethe nicht anerkannt, sondern bestritten worden sind? Kein Zweifel, daß gerade angesichts unserer Zusammenbrüche und der eschatologischen Sicht auf das Böse viele der Welt von Goethes Humanität keine Kraft des Widerstandes mehr zutrauen, weil der Dichter vor den dunkelsten Abgründen eben doch die Augen verschlossen und darum eine Wirklichkeitslehre geschaffen habe, die heute keineswegs bestätigt, sondern ganz im Gegenteil widerlegt werde. Der große Engländer Eliot äußert sich heute solchermassen. Oder täte man nicht besser daran, dem Dichter mit der Zuneigung des Liebenden zu begegnen, um sich sein Werk so vollkommen wie möglich anzueignen und sich daran zu freuen? Vielleicht, daß wir in ihm zum Schluß den Wesensfreund begrüßen, dem es aufgegeben war, die Herrlichkeit der Welt mit seinen Gaben aufzuschließen und diese im Kunstwerk neu zu schaffen. Denn Goethe, obgleich kein Christ, stand dem Christentum doch in einer naturhaften Weise nahe, traf sich in Grundfragen des Lebens mit ihm, nahm wesentliche Bestände der preisgegebenen Lehre in sein Werk auf und führte trotz Veränderungen und Umbildungen das christliche Erbe in seine Gestalt und sein Werk hinüber. Er war in wichtigen Fragen des Weltverständnisses sogar christlicher als das Christentum seiner Umwelt. Ohne Goethe, wir wissen es alle, würde die deutschsprechende Welt um vieles ärmer sein, und nicht nur sie. Sollte es nicht möglich sein, auch mit seiner Hilfe die Welt wieder ins Rechte hineinzulenken?

Wir können eine solche Hoffnung um so eher aussprechen, als es erst der Goetheforschung unserer Generation zu gelingen scheint, ein Bild des ganzen Goethe zu gewinnen, indem sie über Anfang und Mitte seiner Lebenszeit hinaus die Gestalt des Weisen von Weimar für das Bewußtsein der Zeit deutlich macht, dem Naturforscher bei seiner Arbeit zusieht und damit wesentliche Ergänzungen zu bisherigen Erkenntnissen leistet.

II.

Zu Goethe hinzufügen gibt es viele Wege; er selbst nannte seine Schriften Erzeugnisse eines Talents, das sich gleichzeitig aus einem gewissen Mittelpunkt nach allen Seiten hin versucht. Wir können hier nur einen begehen, es kommt jedoch darauf an, aus denjenigen auszuwählen, die in das Herzstück seines Anliegens führen. Seine Grundaufgabe aber war diese: Gott und Welt zusammenzubringen, das Eine im Vielen, das Viele im

Einen wiederzufinden, Idee und Erfahrung miteinander zu verbinden und den Abgrund zu schließen, den er zwischen Diesseits und Jenseits aufgetan sah.

Daß ich erkenne, was die Welt
Im Innersten zusammenhält,

war das Begehren des jungen Dichters im „Urfaust“, und der alte gab sich im „Proemion“ des Zyklus „Gott und Welt“ die Antwort:

Ihm ziemts, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
Sodaß, was in Ihm webt und ist,
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt.

Als ein Enthusiast der Natur betrat er die Bahn seines Lebens und widmete sein Werk dem Gottgeheimnis der Welt. Für das Verständnis seines Denkens und seiner Lebensart ist nichts so wichtig wie dies, daß man ihn im Zusammenhang mit den Kräften der Erde und des Organischen sieht. Aber zwischen Anfang und Ende seines Weges liegt eine Stufenfolge von Entwicklungen, die sein Problem zu immer vollendeteren Lösungen geführt haben.

Es ist notwendig, die geistigen Voraussetzungen zu überschauen, aus denen sich der junge Goethe herauslösen mußte, als er des eigenen Auftrages inne wurde. Es waren zwei Mächte, durch die er die Welt ihres göttlichen Bestandes entkleidet und sich unverständlich gemacht sah: die reformatorische Lehre von der Verderbtheit der Natur und die mathematisch-physikalische Methode der Naturforschung, die aus der Welt nichts anderes als einen ich- und gottfremden Gegenstand des Erkennens macht.

Durch beides war für das Bewußtsein der Jahrhunderte das Band zwischen Gott und Welt in einer verhängnisvollen Weise gelöst. Die Reformatoren waren der Überzeugung, daß die Sünde die Menschennatur nicht nur geschwächt, sondern bis in den Kern vergiftet habe. Dem Sinne der neuen Grunderfahrung entsprechend war damit zwischen Gott und Welt eine Kluft aufgerissen, Gott als der „ganz Andere“, als der Deus absconditus weit von seinem Werk abgerückt und dieses sich selbst überlassen worden. Der Mensch aber galt sich selbst nur als unnützer Knecht, der am Ende seines Lebens ohne Verdienste vor seinen Schöpfer gerufen und von ihm nur durch Gnade und Erbarmung aufgenommen werde. Goethe widersprach: „Es wäre nicht der Mühe wert, siebzig Jahre alt zu werden, wenn alle Weisheit der Welt Torheit wäre vor Gott.“

Man darf bei den Urteilen Goethes über das Christentum nicht übersehen, daß er die ihm zugewandte Lehre der Reformation für die schlechthin christliche nahm, ein verständlicher Irrtum, wenn man bedenkt, daß nach einer landläufigen Vorstellung der Christen aller Bekenntnisse Gott als bloß extramundanus, als außerweltliches Wesen gilt. In einer bezeichnenden Weise hat Goethe im Laufe seines Lebens zweimal durch die Person Friedrich Heinrich Jacobis ein entstelltes Bild christlicher Wirklichkeitslehre vor Augen geführt erhalten; das eine Mal, als im so-

nannten Spinozismusstreit Jacobi die christliche Position durch das Bekenntnis zu einem außerweltlichen Gott verteidigte, das andere Mal, als er — viele Jahre später — in seiner Schrift „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“ (1811) die Gegenwart Gottes in den Dingen leugnete und damit die bis zum persönlichen Bruch führende Ablehnung des Dichters erfuhr. Wir stehen hier an einer wichtigen Stelle, wo Goethes eigener Weg tiefer in die christliche Wirklichkeit hineinführte, als der Irrweg der orthodoxen Verteidiger des Glaubens es vermochte.

Sein Widerspruch entzündete sich dann vornehmlich an der naturwissenschaftlichen Methode. Sie hatte zu Beginn der neuen Zeit ihren Siegeslauf angetreten und sich die Welt unterworfen, soweit sie meßbar und zu berechnen ist. Die Natur war Objekt wissenschaftlicher Erkenntnis geworden. Die ursprünglich religiöse Größe und Bedeutung der neuen Betrachtungsweise darf man weder bestreiten noch verringern. Ein gläubiges Forschertum — von Kopernikus bis Newton — sah sich vor die Aufgabe gestellt, die Geist-Erschaffenheit des Weltbaus darzutun und das Gottgeheimnis der Welt auch in Zahlen und Gesetzen zu erweisen. Der Einbruch der diesseitigen Wirklichkeit seit dem Ende des Mittelalters hatte die Forschung vor eine bisher nicht geleistete Aufgabe gestellt: in die Maßverhältnisse der Schöpfung einzudringen und sich überhaupt die Welt der zweiten Ursachen anzueignen. Wir wissen, daß mit der Größe dieser Aufgabe unübersehbare Gefahren verbunden waren. Je leidenschaftlicher der forschende Mensch der innerweltlichen Gesetzmäßigkeit zugetan war, um so mehr geriet er in Versuchung, die Natur nicht nur aus ihren metaphysischen Bezügen zu lösen, sondern die mathematische Methode mit ausschließender Einseitigkeit zu betreiben und zu vergessen, daß sich jenseits der Zahlen und physikalischen Gesetze noch andere Geheimnisse verbergen.

Goethe sah also sein Problem von zwei Seiten her gestellt: es ging einesteiis darum, der Rolle des Bösen das protestantische Übergewicht zu nehmen; er mußte auf der andern Seite den Anspruch der mathematisch-naturwissenschaftlichen Methode, die einzige Weise der Forschung zu sein, bestreiten. Er ging zu Werke, indem er beides an die Seite schob. Er ließ weder das eine noch das andere gelten. Während sich jedoch sein Verhältnis zum Christentum im wesentlichen in der Argumentation der Aufklärung ausdrückte, zog er gegen Newton mit einer Leidenschaft zu Felde, die an Schärfe, Unerbittlichkeit und Dauer mit nichts in Goethes Leben verglichen werden kann. Hier wurde er der ihm fremdesten, aber auch seine ganze Existenz am meisten bedrohenden Natur- und Welt-erklärung inne, derer, die die Schöpfung analysierte wie der Anatom den toten Leib. Goethe aber wollte die Natur wieder erlebbar machen, sich in das Gefüge des Lebendigen betrachtend und andächtig hineinversenken, sich selbst im Zusammenhang der mütterlichen Kräfte sehen und verlangte sehnsüchtig nach der Enthüllung jenes tiefsten Erdgeheimnisses, das „die Welt im Innersten zusammenhält.“

So wandte er der Naturwissenschaft seiner Zeit, die er die entgegengesetzten Wege gehen sah, mit hartem Urteil entschlossen und für immer den Rücken. Dafür trat er in jenen Strom der Betrachtenden, die

unter der fortdauernden Einwirkung Plotins dem innerweltlichen Leben zugewandt waren und seines Geheimnisses mit andern Mitteln hofften inne zu werden als mit den Begriffen der aristotelischen Philosophie. Es ist ein anderes, begrifflich zu abstrahieren, ein anderes, lebendig zu erfassen. Goethe fand seine Methode in der „anschauenden Urteilskraft“; er durchdrang die Natur durch phänomenologische Erfassung des Lebendigen. Er lebte nach seiner ganzen Art aus der Fülle der Erscheinungen unserer Weltwirklichkeit und fand seine Gegenstände so gut wie ausschließlich im anschaulich Gegebenen, im lebendig Konkreten. Er war bei all dem nicht allein. Namen wie Nikolaus von Kues, Paracelsus und Böhme führen auf ihn zu. Seit Rousseau und Herder haben wir den Einbruch des Lebendigen und Organischen in die Welt des 18. Jahrhunderts. Das Wirken Gottes in der Schöpfung steigt aufs neue in das Bewußtsein der Zeit; es wird das Thema der Epoche, der man Gottes Namen gegeben hat. Er selbst nimmt jedoch in dem Prozeß der Weltaneignung durch Person und Werk eine einzigartige Stellung ein. Was seit dem Beginn der Neuzeit, seit Petrarca, an Kultur- und Weltdurchdringung erstrebt wurde, erfuhr durch ihn seine Vollendung. Er sollte Höhe und Grenze zugleich sein. Es war seine Sendung, diese Welt noch einmal als ein gottgeschenktes und gottdurchwirktes Wunder zu betrachten und das Werk seines Lebens zum Preisgesang der Schöpfung zu machen, bevor sie — bald darauf — durch Technik und Industrie enttheiligt wurde. Goethe war ein Homo religiosus, der, von dem göttlichen Element in der Natur ergriffen, sie zu rühmen wußte wie sonst niemand in Jahrhunderten vor und nach ihm. Um ihretwillen ließ er sich von einer anderen Wirklichkeit, einer noch größeren, alles umfassenden, ausschließen, so sehr er vielleicht auch danach ausgeschaut hat.

III.

Goethes erste Station auf dem Wege der Naturaneignung wird bezeichnet durch die Begegnung mit dem Allgemeinen, die rauschhafte Erfahrung des Ganzen der Welt. In „Dichtung und Wahrheit“ (8. Buch) berichtet er von der ersten neugierigen Bekanntschaft mit den geheimnisvollen Kräften der Natur: im Umkreis der Freundin Susanne von Klettenberg beschäftigte man sich mit dem Werk des Theophrast Paracelsus, des Helmont, der Catena Aurea und anderen Büchern und versenkte sich „auf phantastische Weise“ in die Rätsel der unaufgeschlossenen Natur. Der neuplatonische Eros war aufgebrochen, er sollte den Dichter fortan das Leben hindurch begleiten. Straßburg wurde durch eine glückliche Zusammenfügung vieler Umstände für ihn die Stätte der Erweckung. Die Liebe zu Friederike, das Erlebnis der schönen Landschaft, der Eindruck des Münsters und die Bekanntschaft mit Herder öffneten ihm das Tor zu einer neuen Zukunft. Von Herder gingen umflügende Wirkungen auf ihn aus. Er lehrte ihn, „die Welt von der Seele des Menschen aus zu begreifen“ (Unger) und im Einfühlen, Erahnen, Erleben, Ertasten sich des Ganzen zu bemächtigen. An Shakespeare und Erwin von Steinbach begriff er, immer in ungefähren Umrissen lebend und denkend, die Kraft des schöpferischen Menschen. Der junge Dichter gewahrte hier

das erste große Weltbild, das ihn, von einer neuen Mitte her geformt und durch eine einzige mächtige Kraft zusammenzuhalten, die Wege in die Zukunft bereiten half. Paracelsus, in Straßburg eifrig studiert, begleitete ihn weiter. Die „titanische“ Periode, von Herder ausgelöst, führte ihn auf die Höhe des neuen Weltgefühls. Es ist die Zeit, in der seine große hymnische Dichtung entsteht: „Prometheus“, „Ganymed“ und „Mahomets Gesang“ und die Grundlagen des „Faust“ geschaffen werden. Es ist der stürmische, kräftetreibende, blühende Frühling eines begnadeten Dichters, der den Nachbetrachtenden immer wieder von neuem fesselt. Die Leidenschaft dieser Jahre reicht bis in die Weimarer Zeit.

Es verwundert nicht, daß sich zur Verdeutlichung eines solchen Lebensgefühls Spinozas Formel „Deus sive natura“ als besonders geeignet erwies. Sie klang einfach und einleuchtend genug und wurde als das Resultat eines Denkvorganges hingenommen, dessen schwierige Stufenfolge wenig interessierte. Goethe hatte früh — zuerst durch Bayles Dictionnaire — seinen Weg zu ihm gefunden, las ihn später mit Charlotte von Stein lateinisch und berief sich noch in fortgeschrittenen Jahren — Jacobi gegenüber — auf alte Überzeugungen. Eckermann berichtet 1831, Goethe erkenne mit Freuden, „wie sehr die Ansichten dieses großen Denkers den Bedürfnissen seiner Jugend gemäß gewesen. Er fand in ihm sich selber, und so konnte er sich auch an ihm auf das schönste befestigen“ (28. 2. 1831). Es handelt sich um eine gefühlsmäßige, nicht denkerische Eroberung, wie aus allem hervorgeht. Was er in das Werk des Philosophen „mag herausgelesen, was in dasselbe mag hineingelesen haben“, davon wußte er sich selbst keine Rechenschaft zu geben. Er sah seine eigene Grunderfahrung in ihm bestätigt, daß die Welt göttlicher Natur sei und in sich sowohl die Harmonie wie die Disharmonie trage, die den Menschen beselige wie quäle. Die Determiniertheit auf die Natur hin machte ihn glücklich, in der wechselseitigen strengen Beziehung von All und Ich sah er die Teilhabe des einzelnen am Ganzen und an den göttlichen Kräften der Natur. Und wenn er Spinoza gegen den Vorwurf, er sei Atheist, als „theissimum und christianissimum“ bezeichnete, so meinte er im Grunde etwas anderes: das eigene glutvolle, nach kosmischer Einheit verlangende Herz.

Aus diesen Anfängen vollzog sich der Aufstieg Goethes zu den Verwandlungen und Steigerungen seines Weltbildes und zugleich zur Überwindung dieses allzu einfachen allgemeinen dynamischen Monismus. Von Weimar an begann er zu untersuchen und zu forschen.

Zur gefühlsmäßig erfaßten Wesenheit der Natur im Sinne einer allgemeinen Gott-Welt-Einheit gesellt sich die Fülle der konkreten Einzel Dinge. Der Dichter entwickelt seine Methode der anschauenden Betrachtung, der Beobachtung der Phänomene, der lebendigen Gestalten. Die bisher nur allgemein erfaßte Zuordnung des Ganzen zum Konkreten weicht einer Fülle von Beziehungen und Bestimmungen. Er läßt von dem Grundsatz, daß das Allgemeine sich im Besonderen verdeutliche, nicht ab, aber gelangt über die frühe Intuition hinaus zu weitreichenden Erkenntnissen. Der neue Antrieb kam ihm von Linné, der nach seinem Verständnis auf ihn den bedeutendsten Einfluß neben Shakespeare und Herder

gehabt hat. Linné war der große Systematiker des pflanzlichen Lebens, ein Mann von unschätzbaren Verdiensten, da er in die Fülle der unbewältigten Erscheinungen zum ersten Male Ordnungslinien einfügte. Für Goethe wurde die Begegnung mit dem Werk Linnés eine der großen Gelegenheiten, den eigenen Weg zu finden; am Widerspruch gegen den trennenden und zählenden Systematiker entzündete sich sein Gedanke, in der Mannigfaltigkeit die organische Einheit zu finden, das Gemeinsame in der Vielheit, das Bleibende und Beharrende im Vorübergehenden aufzuspüren. Das Ergebnis ist bekannt. Die Reise durch Italien brachte ihm die Erkenntnis, daß sich in der unübersehbaren Fülle pflanzlicher Formen, in den Kräutern, Blumen, Gräsern und Bäumen eine einzige Urform der Typen verberge, die das Maßbild des Geschaffenen sei und sich in allen Erscheinungen verwirkliche. Ja, der glückliche Entdecker sah sich geradezu in die Lage versetzt, auf der Grundlage des Typus über das Vorhandene hinaus nichtverwirklichte Pflanzenformen hinzuzuerfinden. Das *ἐν καὶ πάν*, das „Ein und Alles“, so schien es, wurde von einer neuen und nicht erwarteten Seite her bestätigt.

Durch die Rückbeziehung des einzelnen auf das Allgemeine wird Goethe zum Erwecker alter, weit über Spinoza hinaus in der Vergangenheit verankerter Gedankengänge. Ja, er findet mit ihnen den Anschluß an die abendländischen Überlieferungen. Mit dem Verhältnis von Typus und Erscheinung wird der Schöpfung ein Bauplan zugrunde gelegt. Der Typus, die Urpflanze — im verallgemeinernden Ausdruck später vorzugsweise das „Urphänomen“ genannt — vereinigte die gesamte höhere Pflanzenwelt unter einem einzigen Bilde, das sich der „intellektuellen Anschauung“ darbot. Unabhängig von allen historischen Voraussetzungen vollzog Goethe hier den Anschluß an das „alte Wahre“: daß die Erscheinungen Träger des Allgemeinen seien. Nicht eigentlich von einem Platonismus Goethes ist hier zu sprechen, sondern viel eher von einer Wiedergewinnung aristotelischer Grundanschauungen, wonach die Welt durch die Universalien geordnet und gegliedert ist. Man muß einen Augenblick verweilen, um inne zu werden, was für eine Stufe der Entwicklung mit solchen Erkenntnissen erreicht wurde: ein ragender Geist stiftete der biologischen Wissenschaft nicht irgendeinen Beitrag, sondern sagte ihr eines seiner entscheidenden Worte, und zugleich widersprach er zukünftigen Entwicklungen, die das Leben der Natur sich gesetzlos aus primitiven Antrieben und Auseinandersetzungen entfalten sahen.

Im Typus also bewegte sich für ihn die Welt der Erscheinungen als um die unbewegte Mitte, in ihm finden alle Entwicklungen ihre Grenze, hier fühlte sich der Dichter nach eigenem Zeugnis selbst geborgen und aufgehoben. Des Dichters grenzenloses Vertrauen in die Natur war letztlich begründet in seinem Glauben an die Ordnung der Welt. Es ist, als kreise alles Lebendige um einen ruhenden Pol. Es gibt keine Veränderung, die nicht vom Typus vorgeschrieben wäre. Goethe meinte, daß im Typus „der wahre Proteus“ verborgen liege, der sich in allen Gestalten verstecke; es war nicht möglich, das Sein ohne das Werden zu sehen und umgekehrt; er war von beiden überwältigt. Und von hier aus brach er durch viele Mauern. In einer ähnlichen Weise umdachte er das

„Urtier“ und jubelte, als er durch die Entdeckung des Zwischenkieferknochens den Menschen aus seiner Isolierung herauszulösen glaubte. Die Richtung auf das Urphänomen wurde die „Maxime“ seines Denkens. Er stand zum Schluß vor der Riesenaufgabe seiner „Morphologie“; es blieb jedoch bei den großen Einzelstudien, die als mächtige Bruchstücke einer unvollendeten Gesamtarbeit vor uns stehen.

Wenn ihn nun der spinozistische Antrieb, die Fülle der Welt in der großartigen Vereinfachung des „Ein und Alles“ aufzuheben, über seine Anfänge weit hinausführte und ihn zu einem Denker griechischer Prägung machte, so soll auf der anderen Seite nicht vergessen werden, daß Goethe zunächst streng im Bereich der Erscheinungen verharrete. Hier machte er seine Entdeckungen, auf sie wollte er sich beschränkt wissen. Fausts Bekenntnis

Am farbigen Abglanz haben wir das Leben

steht an einer entscheidenden Stelle des großen Werkes, es hat den Wert eines Lebensbekenntnisses von abschließender Bedeutung; es bezeichnet in seiner unvergleichlichen Schönheit und Prägnanz die Summe aller Erfahrungen und Überlegungen. Gegenüber Denkern wie Schiller und Kant wußte er, was seines Amtes war, und hielt auf Selbstbescheidung; ihm sei es aufgegeben, die „Rechte der Natur“ zu wahren. Sie war ihm — wir müssen es wiederholen — ein gotterfülltes Wesen. Um Gottes Dasein zu erweisen, bedurfte er keiner umständlichen Argumentation. Gegen Hegel wandte er ein: „Die Periode des Zweifels ist vorüber; es zweifelt jetzt jemand so wenig an sich selber als an Gott“ (Gespräche mit Eckermann). Zweifeln und Verneinern hielt er seine Überzeugung immer wieder entgegen: „Wer die Natur als göttliches Organ leugnen will, der leugne nur gleich alle Offenbarung“ (Maximen und Reflexionen). „Gott hat sich nach den bekannten imaginierten sechs Schöpfungstagen keineswegs zur Ruhe begeben, vielmehr ist er noch fortwährend wirksam, wie am ersten. Diese plumpe Welt aus einfachen Elementen zusammenzusetzen und sie jahraus jahrein in den Strahlen der Sonne rollen zu lassen, hätte ihm sicher wenig Spaß gemacht, wenn er nicht den Plan gehabt hätte, sich auf dieser materiellen Grundlage eine Pflanzschule für eine Welt von Geistern zu gründen...“ Es sind die letzten Sätze, die Eckermann von Goethe aufgeschrieben hat (11. 3. 32).

Was wär ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!

fragt er die Deisten und vermeintlichen Christen und gibt ihnen die Antwort:

Im Innern ist ein Universum auch;
Daher der Völker löblicher Gebrauch,
Daß jeglicher das Beste, was er kennt,
Er Gott, ja seinen Gott benennt,
Ihm Himmel und Erden übergibt,
Ihn fürchtet und wo möglich liebt.

IV.

Aber wir wollen es nicht leugnen: diese Welt naturhafter Göttlichkeit, in der Goethe seine Ruhe findet, bleibt für ungezählte Menschen eine unbefriedigende, ja beunruhigende Erscheinung, für diejenigen nämlich, die nicht in einem kosmischen Bewußtsein den Frieden ihres Herzens finden können, sondern die Frage nach dem persönlichen Gott stellen. Sie wollen wissen, ob der große Dichter sie weiter zu begleiten vermag oder sich an eben der Stelle von ihnen verabschiedet, wo ihnen der Weg besonders wichtig wird. Das Bild des Webstuhls, des Webers, der Weberin, der Natur als des Kleides der Gottheit — sind dies nicht alles Verdeutlichungen eines Naturschaffens, das durchaus nicht notwendig zum Troste dient, sondern auch zur Verzweiflung führen kann? Mit einem Wort: Bringt uns der Dichter aus der Geschlossenheit des Naturkreises hinaus vor das Antlitz des persönlichen Gottes?

Goethes Naturanschauung, wie sie entwickelt wurde, ist nicht vom Wesen her pantheistisch. Sie ist begründet im Staunen über die weltimmanente Herrlichkeit, die Fülle des Lebens und seine Gesetzmäßigkeit. Er bediente sich spinozistischer Formeln und kosmogonischer Vorstellungen aus der Philosophie Plotins, aber die inneren Verhältnisse seiner Naturbetrachtung sind nicht notwendig daran gebunden. Nur die Überzeugung, daß die Natur ein gotterfülltes Wesen sei, ließ er unter keinen Umständen antasten. Die Wesenheit Gottes war eine andere Frage. Hier begann für den Dichter die Welt der Geheimnisse. Er machte nicht den Versuch, sich diese durch mühsame philosophische Spekulationen zu erschließen, sondern vertraute der inneren Erfahrung, auch in diesem Falle mehr empfangend und schauend als tätig und eindringend. Es charakterisiert seine Denkart, daß er nicht in Verengungen lebte und sich den Blick auch nach oben offen hielt. Es gab Zeiten größeren und geringeren religiösen Bedürfnisses, aber je älter er wurde, um so mehr ließ er an die Stelle der Formel Spinozas „Deus sive natura“ die andere treten: „Deus et natura“. Er nannte das Alter die Zeit der Mystiker, und Eckermann gegenüber formulierte er sein Glaubensbekenntnis einmal: „Ich glaubte an Gott und an die Natur und an den Sieg des Edlen über das Schlechte“ (4. 1. 24).

Die Frage ist, ob Goethe über seine Naturlehre hinaus zu einer geklärten und gereinigten Auffassung vom Wesen des Geistes gekommen ist. Daß die Natur keine bloß materielle Erscheinung sei, sondern zugleich Geist, war Anfang und Ende seines Denkens. Sind wir berechtigt, darüber noch ein Reich des reinen Geistes anzunehmen? Auf welchem Wege wäre dahin zu gelangen? Die glühende Verehrung der Natur machte ihm das Anliegen weniger wichtig als zum Beispiel Schiller, und so gibt es bei Goethe nicht die Gewalt eines Durchbruchs, sondern eine langsame und schrittweise Annäherung.

Sie vollzog sich aus mehreren Ansätzen heraus. Der eine entwickelte sich aus der inneren Problematik des Menschenbildes. Zwar teilte Goethe nicht die Fragen, die seinen Freund Schiller zu der drängenden Unruhe seines Philosophierens trieben. Das Problem der Freiheit machte ihm viel weniger zu schaffen. Er beharrte dabei, daß der Mensch aus seinen

organischen Bezügen und als Element der Natur verstanden werden müsse, und verpflichtete ihn viel eher zu Bindung und Einordnung. Der Zyklus „Gott und Mensch“ — ein Lobgesang auf die natura naturans — verdeutlicht in Goethes fortgeschrittenen Jahren noch einmal die alte Überzeugung, daß der Mensch in den Kreislauf naturgesetzlicher Notwendigkeiten eingespannt sei. Die Gedichtfolge „Urworte. Orphisch“ spricht in wunderbaren Versen die Grundverhältnisse des Daseins aus. Daimon ist die den Menschen vom Augenblick der Geburt an schicksalhaft bindende Urgegebenheit, Tyche das Zufällige, Unberechenbare, Eros die den Menschen gewaltig ergreifende und treibende Liebe, Ananke der Zwang der äußeren Verhältnisse und der Lebensnot. Wir wären Determinierte, wenn nicht Elpis, die Hoffnung, einen Ausblick gewährte.

Aber die Frage nach dem Wesensbilde des Menschen bleibt mit dem Hinweis auf seine Rolle als Teilnehmender am Naturganzen nicht gelöst, sondern behält ihren Stachel. Schon das Gedicht „Grenzen der Menschheit“ betonte in den Weimarer Jahren das Problematische der Situation des Menschen, der weder in der Natur noch auch im Geiste seine Heimat findet, aber gegenüber dem dunklen Pessimismus dieser Verse erklärte wenig darauf das Lehrgedicht „Das Göttliche“ als das Auszeichnende und die Würde des Menschseins die Teilhabe an einer naturfremden höheren Wesenheit:

Nur allein der Mensch
Vermag das Unmögliche:
Er unterscheidet, wählet und richtet!
Er kann dem Augenblick
Dauer verleihen.

Seine Bestimmung ist es, „Vorbild“ zu sein „jener geahnten Wesen“. Und auch in den Gedichten „Urworte. Orphisch“ weitet sich der Horizont trotz der scheinbaren Verschlossenheit unserer Welt und läßt unversehens ein anderes Licht hereinfallen. Das Gedicht Eros-Liebe feiert im offenbarem Anklang an Platons Symposion die auf die höchste Vereinigung strebende Sehnsucht der Liebe:

Gar manches Herz verschwebt im Allgemeinen,
Doch widmet sich das Edelste dem Einen.

Vor allem scheint das letzte Gedicht dieses Zyklus, Elpis, die Aussicht auf Unsterblichkeit und die Heimkehr zu Gott auszudrücken:

Doch solcher Grenze, solcher ehrnen Mauer
Höchst widerwärtge Pforte wird entriegelt,
Sie stehe nur mit alter Felsendauer!
Ein Wesen regt sich leicht und ungezügelt;
Aus Wolkendecke, Nebel, Regenschauer,
Erhebt sie uns mit ihr, durch sie beflügelt —
Ihr kennt sie wohl, sie schwärmt durch alle Zonen:
Ein Flügelschlag — und hinter uns Äonen!

Solche Aussagen lassen sich gerade im Umkreis dieser Gedichte vermehren. In den Versen zu „Howards Ehrengedächtnis“ (im Zusammenhang des „Gott und die Welt“-Zyklus) verdeutlicht Goethe am Bilde der Wolken das Auf und Ab menschlicher Stimmungen und Lebensverhältnisse. Die Cirruswolke aber ist ihm das Symbol der Erhebung ins Geistige:

Doch immer höher steigt der edle Drang!
 Erlösung ist ein himmlisch leichter Zwang.
 Ein Aufgehäuftes, flockig löst sich auf,
 Wie Schäflein trippelnd, leicht gekämmt zu Hauf.
 So fließt zuletzt, was unten leicht entstand
 Dem Vater oben still in Schoß und Hand.

Bedeutungsvoll schließt die kleine Gruppe mit der Zeile:

Der Geist will aufwärts, wo er ewig bleibt.

In den Versen des „Antepirrhema“, des Gedichtes, das die „Metamorphosen“ abschließt, erscheint neben der „ewigen Weberin“ am Ende der „ewige Meistermann“, der den Einschlag wirft. Das Werk der Natur ist auf zwei Wesen verteilt, aber man mag auch in diesem Bilde eine leichte Verschiebung auf christliche Symbolik hin erkennen.

Die Natur also macht nicht nur sich selbst durchsichtig, indem sie dem betrachtenden Forscher mit der Majestät ihrer Ordnungen ihre Göttlichkeit erweist, vielmehr läßt sie die Spuren eines höheren Schöpfers erkennen und führt damit in übernatürliche Bereiche. Die Natur ist kein in sich ruhendes Gebilde, sondern erscheint auf einen metaphysischen Hintergrund bezogen. Auch die „Maximen“ öffnen den Ausblick nach draußen. Was Goethe Idee nennt, ist ein problematischer und komplizierter Begriff. Er führt jedoch über das „Urphänomen“ hinaus und weist auf eine tiefere Wirklichkeit hin. Wir spüren an dieser Stelle eine dauernde Nachwirkung des Einflusses Schillers. Der Auffassung des Freundes, Erscheinung und Idee seien nicht aufeinander bezogen, konnte er sich gewiß nicht anschließen, aber er folgte ihm in der Überzeugung, daß Sinnliches und Übersinnliches nicht zusammenfallen. So war es möglich, einerseits das Eigene seiner Welt zu klären und auf der anderen Seite dem Freunde die grundsätzliche Übereinstimmung mit ihm zu versichern. In den „Maximen“ finden wir den bedeutenden Satz: „Die Idee ist ewig und einzig; daß wir den Plural brauchen, ist nicht wohlgetan. Alles, was wir gewahr werden und wovon wir reden können, sind nur Manipulationen der Idee...“ (M 863)¹ Die Formel Spinozas scheint aufs neue aufgenommen, aber ihr Sinn verändert.

Wir stoßen damit in den Bereich des Glaubens, wo für Goethe die genauen Unterscheidungen aufhören. Mit dem Bekenntnis zu einem persönlichen Gott ist das Äußerste erreicht. Dies allerdings ist so stark ausgesprochen, daß daran nicht gezweifelt werden kann. „Die Überzeugung, daß ein großes, hervorbringendes, leitendes und ordnendes Wesen sich

¹ Zitierung der Maximen (M) nach der Ausgabe von G. Müller, Stuttgart 1947.

gleichsam hinter der Natur verberge, um sich uns faßlich zu machen, diese Überzeugung drängt sich einem jeden auf.“ „Der geistreiche Mensch, nicht zufrieden mit dem, was man ihm darstellt, betrachtet alles, was sich den Sinnen darbietet, als eine Vermummung, wohinter ein höheres geistiges Leben sich schalkhaft eigensinnig versteckt.“ Wir sind nicht berechtigt, die zahlreichen Wendungen, in denen Goethe von Gott und seinen Tätigkeiten, von höherer Macht, göttlichem Einfluß und weiser Weltregierung spricht, um ihren einfachen klaren Sinn zu bringen und ins Unpersönliche umzuwandeln, was offenbar im personalen Sinne gemeint ist. Im übrigen hielt Goethe es menschlichem Vermögen nicht für angemessen, weiter einzudringen. Abermals in den „Maximen“ findet sich der berühmte Satz: „Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren.“ (M 873)

V.

Goethes Verhältnis zum Christentum war gewissen Schwankungen unterworfen, aber aus seiner Grundhaltung dem Ganzen der Welt gegenüber geht schon hervor, daß er ein Christ im Vollsinn des Wortes schwerlich sein konnte. Es war seine das ganze Dasein tragende Überzeugung, daß sich Gott in seiner Schöpfung spiegele, in allen Wesen, Grundverhältnissen und natürlich auch in den Menschen zur Erscheinung komme, und er war weder bereit noch in der Lage, die Bedeutung der Natur als der Darstellerin der göttlichen Fülle zugunsten der Mittlerschaft einer einzigen Person einzuschränken. Goethe glaubte an die Offenbarung durch die Natur, nicht aber an die durch Jesus Christus. Über die menschliche Erscheinung Christi urteilte er nie anders als ehrfürchtig, aber selbst wo er ihn göttlich nennt, darf man dieses Wort nicht anders verstehen, wie er es überall meinte. In dem bereits angeführten letzten Gespräch mit Eckermann gab er seiner Stellung zu Christus eine scharfe, gewissermaßen endgültige Formulierung. Er äußerte sich zu der Frage der Echtheit der Evangelien und verteidigte sie entschieden, „denn es ist in ihnen der Abglanz einer Hoheit wirksam, die von der Person Christi ausging, und die so göttlicher Art war, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist. Fragt man mich: ob es in meiner Natur sei, ihm anbetende Ehrfurcht zu erweisen? so sage ich: Durchaus! — Ich beuge mich vor ihm, als der göttlichen Offenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit.“ Aber zur Verdeutlichung, wie er dieses Bekenntnis aufgefaßt wissen wollte, fügte er hinzu: „Fragt man mich: ob es in meiner Natur sei, die Sonne zu verehren? so sage ich abermals: Durchaus! Denn sie ist gleichfalls eine Offenbarung des Höchsten, und zwar die mächtigste, die uns Menschenkindern wahrzunehmen vergönnt ist. Ich anbeute in ihr das Licht und die zeugende Kraft Gottes, wodurch allein wir leben, weben und sind, und alle Pflanzen und Tiere mit uns.“ In der Beurteilung des Christentums steckt viel Erbe der Aufklärung. Er unterschied den wertvollen Kern christlicher Moral und die unbrauchbare Schale christlicher Glaubenssätze. Er glaubte zur Urgestalt Christi durchzudringen, indem er durch die Hüllen kirchlicher Überlieferung stieß. So vertrat er eine

Auffassung, die man später liberalprotestantisch nannte, wenn man alles abrechnet, was die zukünftigen Entwicklungen an Verengungen brachten, und Goethes eigene Frommheit nicht vergißt. Aber sein religiöses Bedürfnis ging offensichtlich in eine dem Christentum abgewandte Richtung. Man kann in seinem Verhalten zu den Kirchen Stufen und Entwicklungen unterscheiden, aber seine Grundanschauungen blieben davon unberührt. Er war dem Offenbarungsglauben in der Jugend nahe, entfernte sich in seinen mittleren Jahren, als er in Italien weilte, am weitesten von ihm und näherte sich ihm im Alter, jedoch hat er den Kern der preisgegebenen Lehre niemals mehr berührt, seitdem er sich — 1773 — vom zentralen Dogma, der Gottessohnschaft Christi, trennte. Er setzte damals an die Stelle des einen Mittlers viele und zählte die Erweckten nicht nur unter den Christen.

Man mag sich fragen, ob die Krisis anders verlaufen wäre, wenn er das Christentum in anderer Gestalt kennengelernt hätte. Tatsächlich zeigte es sich ihm nicht in rühmlicher Form. Sowohl die altkirchliche Orthodoxie wie der Pietismus, dem er immerhin lange anhing, vermittelten ihm ein verzerrtes Bild. Seinem Wesen nach auf Fülle und große Formen angelegt, mußte er das Christentum als eine beklagenswerte Erscheinung ansehen, die ihm Formeln und kein Leben entgegenbrachte. Bei der Weite und Tiefe, in die seine eigene Gottesvorstellung allmählich hineinwuchs, bedeutete ihm die christliche Verkündigung, wie sie ihm begegnete, nichts als einen Abfall vom Leben. In den schweren Krisen seiner frühen Jugend war er auf sich selbst angewiesen. Es gehört zu den ans Tragische heranreichenden Ereignissen der deutschen Geistesgeschichte, daß seine Abkehr vom Christentum wenigstens mitbeeinflußt war durch eine vermeintlich christliche Verkündigung, die in Wirklichkeit die Vertretung eines verhängnisvollen Irrtums war.

Indessen ist die Frage müßig, ob eine wirklichkeitsgemäße Darbietung der Lehre vom Anteil Gottes an der Schöpfung, von der Mitwirkung des Menschen an seinem Heil und der Rolle des Bösen in der Welt ihn an das christliche Lehrgut gebunden hätte oder nicht. Unzweifelhaft richtig ist jedenfalls, daß er durch die Wiedergewinnung wesentlicher Teilbereiche aus eigener Kraft eine Annäherung an eben diejenigen Bestände vollzog, die ihn vom Christentum seiner Zeit selbst vorenthalten wurden. Auf der anderen Seite aber läßt seine Entwicklung erkennen, daß er die Wirklichkeitslehre des Christentums in ihren zentralen Zügen kaum jemals adäquat aufgenommen hätte. Man kann sich nur schwer vorstellen, daß dieser Dichter, der das Schöne, Ungebrochene, Herrliche in der Schöpfung suchte und fand, die Realität des Kreuzes in sein Leben aufgenommen und sich daran gebildet hätte.

Es ist die Stelle, wo der Christ dem großen Dichter, sofern er Verkünder einer Weltschau ist, nicht mehr folgen kann. Hier liegen die unvermeidlichen Unterscheidungen. Zum Christen gehört das Bekenntnis zur Erlösung durch Christus, der in die Welt gekommen ist, um den Sühnetod auf sich zu nehmen. Die Wirklichkeit des Bösen ist ein wesentlicher Bestandteil der christlichen Glaubenswelt, und wenn auch die Natur nicht bis in ihren Kern vergiftet worden ist, so wurde sie doch ge-

schwächt, verwundet und um ihre ursprüngliche Integrität gebracht. Gott hat den Menschen durch seine freie Liebe erlöst. Von allen Möglichkeiten wählte Gott die höchste: die Erlösung durch den menschgewordenen Gottessohn.

Für Goethe bedeutete die Lehre vom Kreuz vielleicht die größte Zumutung. Selbst im Alter, als er milde zu urteilen gewöhnt war, vermochte er sich nicht mit ihr auszusöhnen. Eckermann gegenüber urteilte er ein paar Mal mit halbem Verständnis und nicht unfreundlich, aber das eigentlich Große, das seiner Art hätte zugekehrt sein können, bekam er nicht in den Blick: daß die Welt im Christentum geheiligt ist und die Fähigkeit zur Erkenntnis und zum Lob der Gottesherrlichkeit zurückgewonnen hat. Den Abgrund des Bösen und der Sünde hat der Dichter nicht kennengelernt, ein absolut Böses war ihm fremd; was Abfall, Sünde, Mangel heißt, erhielt für ihn seinen Sinn aus den Entgegensetzungen der Schöpfung und diente ihm zur Gewinnung eines höheren Daseins. Sünde und Irrtum waren ihm in den Rhythmus der Entwicklungen eingeordnet — als Voraussetzung und Antrieb der Entfaltung und Steigerung. Den ungeheuren Ernst, der in der christlichen Lehre vom Sündenfall liegt, vermochte er nicht anzuerkennen und war infolgedessen auch für das Heilbringende und Trostvolle der Erlösung verschlossen. Es gab für ihn vielleicht nichts Unverständlicheres als ewige Höllenstrafen. „Die tiefen und tragischen Schatten und Tönungen“ läßt sein Weltbild vermissen.² Das schmerzzerwühlte und blutige Antlitz unserer Zeit, die in Abgründe nicht allein hat blicken lassen, sondern durch sie hindurchgeführt hat, muß sich fragen, ob Goethes Trost ausreicht, oder ob die Bitte „Erlöse uns von dem Übel“ nicht doch in eine andere Richtung gesprochen werden muß.

Dabei war ihm die Welt der dunklen Mächte keineswegs unvertraut, sondern ganz im Gegenteil, er hat mit ihr gerungen und sich ihrer geistig zu bemächtigen gesucht, so gut er konnte. Das „Dämonische“, wie er es nannte, umfaßt eine große Fülle sehr verschiedenartiger Erscheinungen. Er braucht das Wort nach dem Beispiel der Antike und derer, die sich Ähnlichem entgegengestellt sahen, und bezeichnete damit die Welt des Unbekannten und Unbegreiflichen. Er entdeckte es in Menschen und Tieren, in Ereignissen und Zufällen. Alles Plötzliche, Drohende, aus der Tiefe als etwas Unvorhergesehenes Kommende war ihm dämonisch, die Liebe, die allgemeine Not, die Leidenschaft des Gedankens und Dichtens, sogar das *Aperçu*. Und wenn er einmal — in spielerischer Metapher — junge Leute *Aperçus* der Natur nennt, so kann man daraus entnehmen, daß ihm jeder Neubeginn als ein Durchbruch durch rationale oder naturgegebene Ordnungen erschien. Nicht nur das unerwartete Auftreten von Genies, sondern auch ihr schnelles Hinscheiden sind ihm Äußerungen eines dämonischen Elements. Not, Elend, Jammer, Häßlichkeit und Gemeinheit der Welt sind so groß, daß auch Goethe es nicht vermochte, sich abzusperren und in eine trügerische Harmonie zu flüchten. Han-

² Franz Koch, Goethes Stellung zu Tod und Unsterblichkeit. Schriften der Goethe-Gesellschaft 1932 S. 280.

kamer hat eindrucksvoll dargetan, in welchem Maße der Dichter in den Jahren nach 1805 der Erfahrung des Dämonischen unterworfen war, als ihm der Freund unversehens starb, den Alternden eine neue Liebe unwiderstehlich erfaßte und ihm in Napoleon ein Wesen mit einer übermenschlich scheinenden Kraft begegnete.³ Das Dämonische war ihm nicht das Teuflische, sondern eine gewissenlose Spielkraft, eine bodenlose Wirklichkeit, das Prinzip, das ruhelos gegen das Beharrende angeht. Er hat es oft in seinen Werken dargestellt, so in „Egmont“ und in den „Wahlverwandtschaften“. Als schicksalhafte Übermacht bricht es in die Unschuldswelt Gretchens ein und ruft dort Zerstörung und Untergang hervor. Man spürt in seinem Werk allenthalben die Auseinandersetzung mit dem ungeheuren Phänomen. In Eckermanns Gesprächen sehen wir ihn einmal tagelang um die Klärung dieser dunkelsten Erfahrung seines Lebens bemüht (Februar 1831). Er hat sein Lebensschiff an dieser Klippe, an der ungezählte Menschen gescheitert sind, vorbeigesteuert; Goethe ist kein frühes Beispiel modernen Krisenbewußtseins, da auch das Dämonische ihn am Sinn des Lebens nicht hat zweifeln machen können. Jedoch: gerade bei seinen Bemühungen, die Welt des Dämonischen zu begreifen, wird deutlich, in welchem Maße das christliche Weltbild zugunsten anderer Grundvorstellungen zurücktritt. Ist nicht das eigentlich Böse, das abgründig Teuflische ein Reich für sich? Hier aber wird vor die Welt des Satanischen der freundlichere Vorhang der Antike gezogen.

Um diese seine Welt groß und rein zur Vollendung zu bringen, bedurfte der Dichter des Schutzes gegen störende Verwirrungen, und er verstand es sehr wohl, sich gegen Mächte abzuriegeln, die seine Kreise in Unordnung zu bringen drohten. Es ist auffällig, daß der große Verehrer der Natur zur Erscheinung der Geschichte einen viel geringeren Zugang besaß. Es war keineswegs allein die rationalistisch-pragmatische Geschichtsschreibung seiner Zeit, die ihm den Geschmack verdarb — sie wurde ohnehin durch Niebuhr und Ranke abgelöst —, vielmehr blieb für ihn die geschichtliche Welt als Ganzes ein unbewältigtes Phänomen. Sie widerstrebte seiner auf Harmonie aufgebauten Naturlehre und war morphologisch mit denselben Mitteln nicht zu begreifen. Gegenüber dem rhythmischen Spiel der Naturgesetze entdeckte er in der Geschichte den Zerfall als die treibende Macht, und anstelle der ruhigen, kontinuierlichen Entfaltung der Kräfte, wie er sie im Naturgeschehen verehrte, brachte ihm die Weltgeschichte die Nachrichten von Völkerringen, Kriegsgeschrei, Thronensturz und Unordnungen aller Art entgegen. In diese Welt trat Goethe nicht ein. Während neben ihm Hegel gerade diese Erscheinungen mit ihrer unübersehbaren Gegensatzfülle durch die Dialektik des Geistes gedanklich zu bändigen auszog, verharrte der Dichter im Banne der Natur.

VI.

Die naturhafte Grenze der menschlichen Person gehört ebenso wie die willentliche Selbstbescheidung, die unter den dargebotenen Bau-

³ P. Hankamer, *Spiel der Mächte. Ein Kapitel aus Goethes Leben*. Tübingen und Stuttgart 1947.

elementen des Lebens streng auswählt und viele Möglichkeiten preisgibt, um der einen wichtigen voll gerecht zu werden, zu den Voraussetzungen für die Gewinnung der Fülle und der Kraft. Goethe wäre für die Deutschen und für die Welt nicht die machtvolle Erscheinung geworden, wäre er es nicht in der Begrenzung, die allem Menschlichen auferlegt ist. So aber erhielt seine Gestalt den Charakter eines Urbildes, das seine prägende Kraft für Generationen erwies. So auch verband sich mit seinem Namen ein Erbe, von dem ein Jahrhundert gelebt hat. Es wird uns auch in die kommende Zeit begleiten — sicher um so mehr und um so glückbringender, je wahrhaftiger wir es sehen. Seine Gestalt ist groß genug, um auch durch Verwandlungen der Zeit hindurchzugehen, und so reich, daß wir ihr gerade in unseren Tagen neue Seiten abzugewinnen vermögen, die den Erfahrungen unserer Gegenwart zugewandt sind. Der große Deutsche wird uns mit dem Unvergänglichen seines Schaffens immer nahe sein; umgekehrt dürfen wir an ihn keine Ansprüche stellen, die er nicht erfüllen kann.

Vielleicht werden wir in Zukunft mehr auf die Weisheit des alten Goethe hören als auf die Ausbrüche des jungen oder die Verkündigungen des Dichters der klassischen Höhe. Im Verhältnis zu „Götz“ und „Iphigenie“ ist das Alterswerk dem Allgemeinbewußtsein fast unbekannt. In ihm aber sind die Erkenntnisse enthalten, die dem Dichter nach einem langen Leben angestrengten Bemühens, unübersehbar reicher Erfahrungen und wachen Bewußtseins als letzter Ertrag zugewachsen sind und sein letztes Vermächtnis an sein Volk und die Welt darstellen. Die große Linie seines Lebens verläuft vom Subjektiven zum Objektiven, vom Übermaß zur Einordnung, vom Titanentrotz zur gläubigen Unterwerfung unter das Geheimnis. Am Ende des Lebens steht ein betrachtender und nachdenklicher Goethe, der Faustens kühne Übersetzung des ersten Verses des Johannesevangeliums nicht bestätigt, sondern widerruft. Im Westöstlichen Diwan breitet sich im Gewande östlichen Glaubens eine Mystik aus, die von Gott-Natur nicht mehr spricht. In den „Wanderjahren“ ist die Rede von Ehrfurcht und Gesittung, von Beschaulichkeit und Tat.⁴

Das letzte Wort Goethes über das Verhältnis des Menschen zu Gott steht im „Faust“. Der Dichter hat den alten Magier in eine Gestalt metaphysischer Unruhe verwandelt. Er führt den verzweifelten Gottsucher alle Straßen des Lebens, bringt ihn mit den Bereichen der Welt in Verbindung und läßt ihn nach jedem Ansatz scheitern und schuldig werden. Faust läßt den Teufel zu sich herein und weiß doch genau, daß ihm von dieser Seite her am wenigsten Hilfe kommt. Er wird gerettet, aber nicht durch sich selbst. Wohl steht am Ende seiner Tage, als er vom Alter überwältigt wird, die Erkenntnis des Irrtums, die Absage an die Magie, der Entschluß zur Geduld. Es war ein Leben nie befriedigten Suchens und Strebens, höheres Sinnbild eines Daseins, wie es den Menschen im allgemeinen zugedacht ist. Da bricht durch das dichte Gewölk des menschlichen Lebens die jenseitige Gnadensonne und schenkt, was der Mensch von sich aus nicht gewinnen kann: die Teilhabe am göttlichen Leben, das allein des Menschen Herz auszufüllen vermag.

⁴ Vgl. dazu: Wilhelm Flitner, Goethe im Spätwerk. Hamburg 1947.