

Nikolina KEREMESTEVSKA—IVANOVA

VON DER SCHICKSALS -ZUR ERLÖSUNGSIDEE

Wer Großes will, muß sich zusammenraffen;
In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister,
Und das Gesetz nur kann uns Freiheit geben.

GOETHE'S ÜBERGANG VON „HIMMELSTÜRMENDER ZUR FRIEDLICH-PLASTISCHEN“¹ DICHTUNGSART

Am 20. September 1775 nahm der Herzog von Sachsen-Weimar Karl August und dessen Gemahlin, die Herzogin Louise, Goethe nach Weimar mit. Am 7. November traf Goethe in Weimar ein. Zunächst war Goethes Aufenthalt am Hofe als längerer Besuch gedacht. Aber „Was meine Lage selbst betrifft“, schrieb er später an seine Mutter, Katharina Elisabeth Goethe, „so hat sie, ohnerachtet großer Beschwerneisse, auch sehr viel Erwünschtes für mich, wovon der beste Beweis ist, daß ich mir keine andere mögliche denken kann, in die ich gegenwärtig hinüber gehen möchte. Denn mit einer hypochondrischen Unbehaglichkeit sich aus seiner Haut heraus in eine andere sehnen, will sich, dünkt mich, nicht wohl ziemen. Merck und mehrere beurteilten meinen Zustand ganz falsch, sie sehen das nur, was ich aufopfere, und nicht, was ich gewinne, und sie können nicht begreifen, daß ich täglich reicher werde, indem ich täglich soviel hingebe. Sie erinnern sich der letzten Zeiten, die ich bei Ihnen, eh ich hierherging, zubrachte, unter solchen fortwährenden Umständen würde ich gewiß zu Grunde gegangen sein. Das Unverhältnis des engen und langsam bewegten bürgerlichen Kreises zu der Weite und Geschwindigkeit meines Wesens hätte mich rasend gemacht. Bei der lebhaften Einbildung und Ahndung menschlicher Dinge wäre ich doch immer unbekannt mit der Welt und in einer ewigen Kindheit geblieben, welche meist durch Eigendünkel und alle verwandte Fehler sich und andern unerträglich wird. Wie viel glücklicher war es, mich in ein Verhältnis gesetzt zu sehen, dem ich von keiner Seite gewachsen war, wo ich durch manche Fehler des Unbegriffs und der Uebereilung mich und andere kennen zu lernen Gelegenheit genug hatte, wo ich, mir selbst und dem Schicksal überlassen, durch so viele Prüfungen ging, die vielen hundert Menschen nicht nötig sein mögen, deren ich aber zu meiner Ausbildung äußerst bedürftig war. Und noch jetzt, wie könnte ich

¹ Dichtung und Wahrheit, Aufbau-Verlag, Berlin u. Weimar, 1964. 15. Buch S. 668.

mir, nach meiner Art zu sein, einen glücklichern Zustand wünschen als einen, der für mich etwas Unendliches hat. Denn wenn sich auch in mir täglich neue Fähigkeiten entwickelten, meine Begriffe sich immer aufhellten, meine Kraft sich vermehrte, meine Kenntnisse sich erweiterten, meine Unterscheidung sich berichtigte, und mein Mut lebhafter würde, so fände ich doch täglich Gelegenheit alle diese Eigenschaften, bald im großen, bald im kleinen anzuwenden. . .^{1a}

Dieser Brief an die Mutter, der sechs Jahre nach seiner Übersiedlung nach Weimar erfolgte, zeigt deutlich, wie notwendig für einen Dichter wie Goethewar, wenn er groß werden und auch die große Welt, d. h., das Leben am Hofe kennen lernen wollte, das ihm die Möglichkeit gab, die Maschinerie des verfaulten Feudalsystems unmittelbar zu betrachten, Und er hatte die Gelegenheit dazu. Am 26. Januar 1776 schrieb schon Wieland an Merck: „Goethe kömmt nicht wieder von hier los. Karl August kann nicht mehr ohne ihn schwimmen noch waten. . . Der Hof oder vielmehr seine liaison mit dem Herzog verderbt ihm viel Zeit, um die's herzlich Schad ist. . .²

Und tatsächlich: Wieland, Merck und viele andere Freunde Goethes sahen zunächst, was der Dichter aufopferte und nicht, was er gewann und gewinnen konnte. Er war in Weimar Staatsmann, Dichter und Naturforscher zugleich und als solcher erlebte er neue Erfahrungen, neue gesellschaftliche Lebensformen. Er wandelte sich allmählich und mit ihm auch seine Dichtung. Statt prometheischer Ungeduld und Trotzes sieht er die Aufgabe und Pflicht des Dichters in der Beschränkung. Goethe hing zeitlebens an dieser Maxime. Der Drang nach Selbsthelfertum eines Götz, die dämonische Unrast eines Ur-Faust, der Selbstvollendungsübermut eines Prometheus oder die selbstzerstörerischen Leidenschaften eines Werther werden jetzt auch nicht zurückgenommen, sondern aufgehoben. Ein Gleichmaß des Lebens tut sich ihm auf, er will die Willkür im Handeln und Dichten tilgen. „Willkürlich leben kann jeder“ schrieb er an Knebel.

Der titanische Übermut bei dem Anspruch auf Selbstvollendung und bei der Verleugnung der Götterexistenz

Ich kenne nichts Ärmeres
Unter der Sonn als euch Götter!
Ihr nähret kümmerlich
Von Opfersteuern
Und Gebetshauch
Eure Majestät
Und darbtet, wären
Nicht Kinder und Bettler
Hoffnungsvolle Toren.
Wer rettete vom Tode mich,
Von Sklaverei?
Hast du nicht alles selbst vollendet,
Heilig glühend Herz?³

^{1a} Goethes Leben in seinen Briefen, herausgegeben von Julius Bab. Brief an seine Mutter vom 1. Okt. 1781. Deutsche Buch-Gemeinschaft, Berlin und Hamburg, 1949.

² Goethes Briefe aus den Jahren 1764—1779 herausgegeben von Eduard von der Hellen Stuttgart und Berlin, MDCXL. Brief von Wieland an Merk, 26. Januar 1776.

³ Die „Prometheus“ — Ode schrieb Goethe in Frankfurt 1774 und die „Grenzen der Menschheit“ in Weimar 1779. Kurz darauf wurde auch „Das Göttliche“ geschrieben.

wird in der Weimarer Dichtung durch tiefe Bescheidenheit und kindlichen Demut vor dem Göttlichen abgelöst. Es entstehen die „Grenzen der Menschheit“ aus diesem Gefühl:

Denn mit den Göttern
Soll sich nicht messen
Irgend ein Mensch.
Was unterscheidet
Götter von Menschen?
Daß viele Wellen
Vor jenen wandeln,
Ein ewiger Strom:
Uns hebt die Welle,
Verschlingt die Welle,
Und wir versinken.

Die rebellische Haltung Goethes in seiner Vorweimarer Dichtung wird von einer dem deutschen Alltag zugewandte Haltung ersetzt. Aus einem Stürmer und Dränger wird Goethe in Weimar allmählich zum Weltweisen. Es heißt nicht mehr nach dem gefährlichen Innern leben wie Ur-Faust, Werther, Orest, Egmont, Tantalus, sondern nach Außen, sich nach dem Objektiven richten und das Gute und Rechte zu befördern suchen. Die Grenzen des Menschen und dessen Menschentum sollten erkannt und in ihnen gehandelt werden.

Goethe als Dichter hatte viel zu leiden. Er, der genug Mut fühlte, sich in die Welt zu wagen (Der Erde Weh, der Erde Glück zu tragen), wie sein poetisches Ebenbild Faust, hatte den wechselnden Lebensrhythmus nicht weniger ertragen können, wie jeder andere seiner Zeit. Der Mensch des

Goethes Freund Jacobi hat die Ode und „Das Göttliche“ ohne Vorwissen des Dichters in seinem Büchlein über Spinoza vorangestellt.

(Friedrich Heinrich Jacobi: Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Erste Ausgabe: Breslau 1785, bei Gottl. Löwe).

Goethe sah die Bedeutung seiner Prometheus — Ode erst später, als sie den großen Spinoza-Streit der 80-er Jahre ausgelöst hatte. Das Gedicht wurde zum „Zündkraut einer Explosion“ (Dicht. u. Wahrh.). Jacobi berichtet in seinem Buch über Spinoza, daß er bei einer Zusammenkunft mit Lessing, kurz vor seinem Tode im Juli 1780, ihm Goethes „Prometheus“ — Ode zum Lesen gegeben hat und wie Lessing, nachdem er das Gedicht gelesen, sich zu Spinoza bekannte.

Lessing: . . . Der Gesichtspunkt, aus welchem das Gedicht genommen ist, das ist mein eigener Gesichtspunkt. . . . Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. Hen kai pan! Ich weiß nichts anders. Dahin geht auch dies Gedicht; und ich muß bekennen, es gefällt mir sehr“.

Jacobi erwartete, daß er von Lessing gegen Spinoza unterstützt werde, und war sehr enttäuscht, als er von ihm hören mußte: „Werden Sie lieber ganz sein Freund. Es gibt keine andere Philosophie, als die Philosophie des Spinoza“. (Jacobi-Briefe).

⁴ Goethe vergleicht im 18. Buch von „Dich. und Wahrh.“ die Sturm-und-Drang-Bewegung mit einem „Vorpostengefecht“. Er gibt ihr den angemessenen Platz innerhalb der historischen Umbruchperiode beim Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus. Sie verkündigt eine gewaltsame Fehde: „ . . . der Kampf setzt sich noch immer fort, nur in einer höheren Region“. Damit wird die Kontinuität des Kampfes in den historisch-gesellschaftlichen Bestrebungen von Sturm-und-Drang und Klassik anerkannt. Es wird nur die Hoffnung auf eine unmittelbare Systemänderung aufgegeben. Der Kampf setzte sich „in einer höheren Region“ fort.

18. Jahrhunderts überhaupt fühlte sich veranlaßt, für das menschliche Schicksal eine zeitgemäße Deutung zu finden. Die junge fortschrittliche Generation dieser Zeit war von der Forderung nach einer passiven Hinnahme jeder Schickung schon müde geworden, die als zweckmäßige Gottesleitung durch die Landeskirche vermittelt wurde. Diese Generation strebte nach Lebensgenuß in einer umfassenden Einheit ihrer sinnlichen wie geistigen Kräfte. So mußte sie auch zu einer neuen Schicksalsdeutung kommen. Schicksal wurde ihnen das eigene Ich, ihre reiche Individualität, die keine Grenzen dulden wollte. Unter dieser Genie-Jugend wurde der Mensch wie der Dichter Goethe der führende Schicksalsdeuter der Zeit und des Abendlandes überhaupt. Seine persönliche Erfahrung nützte er immer zum Gleichnis allgemeiner Schicksalsgesetze. Und wie er reifte und sich entwickelte, so formte sich auch seine Vorstellung von Schicksal und Erlösung aus. Die immer neuen Vorstellungen kamen als Ergebnis neuer „Bewältigung zentraler Daseinsfragen“⁵. Wir finden in seinen Dichtungen auch verschiedene Formulierungen des menschlichen Lebens-und-leidens. Sie sind aber nicht schroff voneinander getrennt; sie enthüllen vielmehr eine innere Kontinuität in Goethe selbst, die die Kontinuität von Goethes Entwicklung belegen. Die verschiedenen Antworten Goethes auf die Frage des Schicksals sprechen nur von seiner Bildungsstufe und Reife.

Goethes Jugenddichtung gehört der revolutionären Genie-Bewegung, deren Losungsworte Natur, Gefühl, Wahrheit, Ursprünglichkeit, Freiheit wie Volkstümlichkeit waren. „Schöpferische Originalität wurde zum Kennzeichen des wahren Künstlers, Genie ist Kraft ihrer ursprünglichen Natur“.⁶ Der Geniebegriff wurde aber aus dem Bereich der Kunst in den Bereich des Lebens übertragen. So wurde ein neues Daseinsverständnis, ein neues Menschenbild, ein neuer Lebensstil entwickelt, die den gültigen Kunsttheorien der Aufklärung und der Lebensweise der Epoche entgegengesetzt wurden. „Natur“ hieß „Absage an die absolute Kontrolle und Herrschaft der moralischen Vernunft, hieß Spontaneität des Empfindens und Verhaltens, unbedingter Verlaß auf die Stimme des Gefühls, auf Ahnung und Instinkt, . . . auf das Herz, an das Erlebnis des Augenblicks“⁷. Goethes Jugend wie Jugenddichtung steht im Zeichen dieser Befreiung der Innerlichkeit, der schöpferischen inneren Kräfte. Die geltenden Gesetzesnormen werden verworfen. Es kommt zur „Entthronung des feudal-christlichen Sittengesetzes“⁸. Dabei ergibt sich aber ein Dasein, das von dem Gefühl beherrscht wird, „Gewalten ausgeliefert zu sein, die ins Ungewisse treiben, ohne Richtung, ohne erkennbares Ziel, dem eigenen Willen entzogen“⁹. Die Lebensfreude der reichen Individualität, die Fülle der befreiten Innerlichkeit wird nun zum Schicksal des neuen Menschen. Seine eigene Natur wird ihm zum Dämon, der ihn bald beglückt, bald vertreibt oder sogar zerstört.

⁵ Heinz Nicolai: Goethes Schicksalsidee, in: Goethe, Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft, Hrsg. von Andreas B. Wachsmuth, 26. Bd. 1964. Hermann Böhlau Nachf. Weimar.

⁶ Ebenda S. 273.

⁷ Ebenda

⁸ Peter Müller: Zeitkritik und Utopie in Goethes Werther. Diss. S. 33. Berlin. 1965.

⁹ H. Nicolai, a. a. O. S. 273.

Aus diesen Schicksalsvorstellungen erwachsen und gingen die Helden der Goetheschen Jugendidichtung unter. In Weimar erfolgte erst die Klärung des Erlebten, des Gelittenen. Die Möglichkeit, im Staatsdienst zu wirken, verhalf dem Dichter Goethe, auch den bildenden Wert gesellschaftlicher Lebensformen zu erkennen. Die Ausformung der Persönlichkeit vollzieht sich nicht nur von Innen, sondern auch von außen und innerhalb objektiv-daseiender „Bindungen“ und Aufgaben.

Goethes bisherige Naturbetrachtung geht allmählich in Naturforschung über. Die Nähe der ruhigen, leidenschaftslosen Frau von Stein trug in hohem Maße bei, die Unrast der Jugend zu bändigen und seine von „Gefühl und Stimmung“ verursachten Leidenschaften zu reinigen. In einem Brief vom 12. März 1781 an Charlotte schreibt er folgendes: „Die Juden haben Schnüre, mit denen sie die Arme beim Gebet umwickeln, so wickle ich dein holdes Band um den Arm, wenn ich an dich mein Gebet richte und deiner Güte, Weisheit, Mäßigung und Geduld teilhaft zu werden wünsche. Ich bitte dich fußfällig, vollende dein Werk, mache mich recht gut. . .“¹⁰. Und elf Jahre früher, am 25. September 1772, als Goethe von Wetzlar nach Frankfurt zurückkam, schrieb er an Kestner: „Meine Tage in Wetzlar wollt ich nicht besser zugebracht haben, und doch geben mir die Götter keine solche Tage mehr, Sie verstehen sich aufs Strafen und den Tantalus . . .“¹¹.

Goethes „Eingreifen“ in die Liebe des Freundes, zu jener Zeit, bestrafen die „Götter“. Für seine vermessenen Ansprüche mußte er leiden. Aus diesem Leiden zu Lotte von Wetzlar entstand der „Werther“ — Roman. Goethe litt aber auch in Weimar, da er wieder von einer Liebe entflammt wurde, die auf Dauer hoffnungslos und im Augenblick illegitim war. Dieser Augenblick der äußeren Illigimität dieses Liebesbundes zwischen Goethe und Charlotte, der etwa zehn Jahre dauerte, wurde beiderseits durch eine „innere Notwendigkeit“, durch das „Gefühl einer schicksalshaften Zusammengehörigkeit“ als höchst legitim empfunden. Die äußere Tragik dieser Liebe setzte sich dem Glück, der „inneren Wahrheit“ ihrer metaphysischen Zusammengehörigkeit entgegen. Die Liebe in Wetzlar, wie jene in Sesenheim zu Friderike oder die Liebe zu Lili, der schönen Bankierstochter aus Frankfurt, trugen den Charakter eines Naturwunders.

In deinen Küssen welche Wonne,
In deinen Augen welcher Schmerz!¹².

und die Liebe in Weimar zur sieben Jahre älteren Frau wurde von Goethe als ein übernatürliches Wunder erlebt. Goethes Liebeszustand der Jugend war ein Zustand, der ihn zerstörte und krank machte, der andere in Weimar beruhigte ihn und heilte. In dem einen Falle handelte es sich um Aufregung und Verwirrung, in dem zweiten um innere Klärung und Erlösung von Leidenschaften¹³.

¹⁰ Goethes Briefe von Jul. Bab. a. a. O.

¹¹ Goethes Briefe von Eduard von der Hellen, a. a. O.

¹² Willkommen u. Abschied.

¹³ Goethe im Bildwandel seiner Lyrik, von H. A. Korff, I. Bd. 1958. Koehler & Amelang. Leipzig. Zweites Bild, Früh-Weimar 1776—1786.

Diese erlösende Liebe zu Frau von Stein gesellte sich so gut seinem klassischen Reifen, daß wir diese „scheinbar so unvernünftige Bindung Goethes“ zu der älteren und verheirateten Frau mit fünf Kindern als tief vernünftig empfinden. Die Bedeutsamkeit dieser Frau für Goethe bei seinem Übergang von der Jugend zur Klassik hat er selbst ausgesprochen:

Kanntest jeden Zug in meinem Wesen,
Spätest, wie die reinste Nerve klingt,
Kanntest mich mit einem Blicke lesen,
Den so schwer ein sterblich Aug durchdringt;
Tropfstest Mäßigung dem heißen Blute,
Richtetest den wilden irren Lauf,
Und in deinen Engelsarmen ruhte
Die zerstörte Brust sich wieder auf;
Fühlt sein Herz an deinem Herzen schwellen,
Fühlte sich in deinem Auge gut,
Alle Sinnen sich erhellen
Und beruhigen sein brausend Blut!¹⁴

„Iphigenie“ und „Tasso“ sind die nächsten Zeugnisse dieses Erlebnisses. „Iphigenie“ ist die erste Frucht des klassischen Goethe. Mit diesem Drama hört Goethe auf, im Stil der Jugend zu schreiben. Zunächst hört er auf, historische Stoffe zu bearbeiten. „Egmont“ ist Goethes letztes historisches Drama. Es bedeutet aber nicht, daß er sich vom Gehalt seines „Egmont“ distanziert hätte. Goethe sah nur keine Möglichkeit mehr seiner Zeitproblematik unmittelbar durch solche historischen Dramen gerecht zu werden. Es heißt auch nicht, daß er auf Historisierung verzichtet hätte. Denn Historisierung bedeutet auch Gewinn an gesellschaftlich-historischer Konkretheit in jener Übergangsphase, in der sich Deutschland eben befunden hatte. Die Desillusionierung in der Dichtung des größten Denkers und Dichters erfolgte gerade aus dem Gewinn an historischer Einsicht, die sich mit der Erkenntnis verband, daß schnelle Widerspruchsüberwindung in Deutschland unmöglich war. Es blieb als Aufgabe, die Perspektive der Menschheitsbefreiung aus eigener Kraft zu gestalten. Das 18. Jahrhundert war sonst reich an Debatten über die Menschheitsentwicklung und-Befreiung aus dem „tötenden Mechanismus“ der feudalen Ständeordnung mit ihrem Gott im Himmel und den irdischen Götterfürsten. So ist Goethes klassisches Erstlingsdrama eine Gestaltung aus philosophisch-weltanschaulicher wie ethisch-ästhetischer Sicht und keine Entsayungs-Tragödie im politischen Sinn. Es sind Versuche gemacht worden, es vordergründig politisch zu bewerten und als solche zu verdammen, weil Goethe hier den Gedanken von der Möglichkeit einer revolutionären Umgestaltung der Welt aufbe.

Goethe wurde öfters vorgeworfen, er wäre gegen die Revolutionen oder daß er die Revolutionen gehaßt hätte. So wurde er ein Freund des Bestehenden genannt.

In einem Gespräch mit Eckermann am 4. Januar 1824, in Weimar, sagte er folgendes von seinem Verhalten:

¹⁴ Aus dem Gedicht „An Frau von Stein“, geschrieben im April 1776. Am 14. April 1776 schickte Goethe dieses Gedicht an die Geliebte statt eines Briefes.

„In religiösen Dingen, in wissenschaftlichen und politischen, überall machte es mir zu schaffen, dass ich nicht heuchelte, und dass ich den Muth hatte, mich auszusprechen, wie ich empfand.

Und nun gar in politischen Dingen! Was ich da für Noth und was ich da zu leiden gehabt, mag ich gar nicht sagen“.

„Man braucht nur den Egmont zu lesen, versetzte ich (Eckermann), um zu erfahren, wie Sie denken. Ich kenne kein deutsches Stück, wo der Freiheit des Volkes mehr das Wort geredet würde als in diesem“.

„Man beliebt einmal“, erwiderte Goethe, „mich nicht so sehen zu wollen wie ich bin. . . Dagegen hat Schiller, der, unter uns, weit mehr ein Aristokrat war als ich, der aber weit mehr bedachte, was er sagte, als ich, das merkwürdige Glück, als besonderer Freund des Volkes zu gelten. Ich gönne es ihm von Herzen und tröste mich damit, dass es anderen vor mir nicht besser gegangen.

Es ist wahr, ich konnte kein Freund der französischen Revolution sein, denn ihre Greuel standen mir zu nahe und empörten mich täglich und stündlich, während ihre wohlthätigen Folgen damals noch nicht zu ersehen waren. Auch konnte ich nicht gleichgültig dabei sein, dass man in Deutschland künstlicher Weise ähnliche Szenen herbeizuführen trachtete, die in Frankreich Folge einer großen Nothwendigkeit waren. Ebenso wenig aber war ich ein Freund herrischer Willkür. . .“^{14a}. Selbst das „Egmont“ — Drama, das mit einer Vergöttlichung der niederländischen Volksrevolution gegen den spanischen Despotismus bei noch vorhandenem individuellen tragischen Untergang des Einzelnen endet, ist kein Aufruf zur Revolution in Deutschland. Die an Egmont dargestellte Problematik fußt bereits auf der Einsicht Goethes daß er mit relativer Dauer der alten Ordnung in Deutschland rechnen muß.

Goethe hatte schon sehr früh, am Anfang seiner dichterischen Entwicklung, als er als Student in Straßburg den großen Shakespeare las und mit Herder, dem größten Theoretiker jener Zeit Verschiedenes besprach, erkannt, daß das Schicksal des Menschen aus dem Verhältnis des Individuums zur Natur, zur Welt bzw. zum Weltganzen entsteht¹⁵.

In seiner Rede „Zum Schäkespeares Tag“ von 1771 ruft er zu einer optimistischen Gegenüberstellung zu dem unerbittlichen Schicksal auf, und diese Haltung rechnet er zu der edelsten eines jeden Menschen. Hier heißt es:

„Mir kommt vor, das sei die edelste von unsern Empfindungen: die Hoffnung, auch dann zu bleiben, wenn das Schicksal uns zur allgemeinen Nonexistenz zurückgeführt zu haben scheint. — Zeuge, daß jeder Mensch, der geringste wie der höchste, der unfähigste wie der würdigste, eher alles müd wird als zu leben; und daß keiner sein Ziel erreicht, wornach er so sehnlich ausging; denn wenn es einem auf seinem Gange auch noch so lang glückt

^{14a} Goethe Ueber seine Dichtungen, Versuch einer Sammlung aller Aeusserungen des Dichters ueber seine poetischen Werke. Hrsg. von Dr. Hans Gerhard Graf. Frankfurt/M, Literarische Anstalt, Rütten & Loening, 1903. (Die Gespräche sind chronologisch geordnet).

¹⁵ Philosophische Klärung gibt Goethe später in „Dichtung und Wahrheit“, als er sich auf einer höheren Entwicklungsstufe befindet.

fällt er doch endlich, und oft im Angesicht des gehofften Zwecks, in eine Grube, die ihm Gott weiß wer gegraben hat, und wird für nichts gerechnet"¹⁶.

Goethe vertritt eine aktive Haltung dem Schicksal gegenüber, ein Groß-Schreiten durch dieses Leben, als eine „Bereitung für den unendlichen Weg drüben“¹⁷. Siegen auch, wenn man untergeht. So dachte der junge Goethe, und aus dieser Haltung sind Götz, Werther, Egmont u. a. gedichtet. Jeder einmalig in seiner Größe, unterlag dem Schicksal. Ihre Sünde war ihr Kampf, ihr Streben nach voller Entfaltung und Lebensverwirklichung. Die Notwendigkeit ihres Untergangs hat Goethe schon in der erwähnten Rede vorausgesehen und folgendermaßen formuliert, als er von Shakespeares Stücken sprach:

„Shakespeares Theater ist ein schöner Raritätenkasten, in dem die Geschichte der Welt vor unsern Augen an dem unsichtbaren Faden der Zeit vorbeiwirrt. Seine Pläne sind, nach dem gemeinen Stil zu reden, keine Pläne; aber seine Stücke drehen sich alle um den geheimen Punkt (den noch kein Philosoph gesehen und bestimmt hat), in dem das Eigentümliche unsres Ichs, die prätendierte Freiheit unsres Willens mit dem notwendigen Gang des Ganzen zusammenstößt“¹⁸.

Hier erfährt der Schicksalsbegriff schon eine vorwissenschaftliche Deutung. Schicksal entsteht dort, wo unser Wollen mit dem „notwendigen Gang des Ganzen“, d. h. mit einem Sollen außer uns, kollidiert.

Tragik ergibt sich aber für Goethe auch dann, wenn unser Wollen durch einen „daimonion“, durch ein Sollen in uns selbst bestimmt und getrieben wird. Das beste Beispiel dafür ist die Gestalt Egmonts. Das, was Schiller an Egmont Leichtsinn¹⁹ nannte, ist für Goethe Dämon, b. z. w. eine Notwendigkeit, ein Sollen in ihm selbst, das ihn determiniert, so und nicht anders zu handeln.

Diese Erfahrungen aus seiner Sturm-und-Drang-Zeit nimmt Goethe nach Weimar mit. Hier erkennt er aber, daß für einen Egmont, Werther oder Tantalus keine Realisationsmöglichkeiten noch vorhanden sind. Das Gewaltig-Individuelle, das Auf-sich-selbst-Angewiesene, das Subjektive mußte notwendig zugrundegehen. Alle diese Gestalten sind zwar moralische Sieger gewesen, aber sie alle sind physisch untergegangen. Prometheus sieghafte Bestätigung gegenüber Zeus ist nur so zu verstehen, als daß sich dabei um eine Haltung in einer Ode handelt. Der Versuch Goethes, ihn dramatisch zu bearbeiten, wurde aufgegeben. Er ist nur als „Prometheus“ — Fragment geblieben.

Als Staatsmann wie als Dichter erkannte Goethe in seiner Entwicklung, daß in einer Übergangsphase, in der die Unterdrücker immernoch mächtiger sind als die Unterdrückten, die maßlosen, himmelstürmenden Ansprüche eher zur Zerstörung führen als zur Erlösung. In Weimar suchte er daher neue Wege, seinen Mitmenschen, seinem Volke nützlich zu werden, als Folge seiner Erfahrung und Einschätzung deutscher Situation. Er selbst

¹⁶ Goethes: Zum Shakespeares Tag, 1771, in: Hans Mayer, Meisterwerke deutscher Literaturkritik, 1962, Henry Goverts Verlag GmbH, Stuttgart, 387.

¹⁷ Das religiös gefärbte „drüben“ heißt nicht, daß Goethe an ein „Jenseits“ glaubte. Er hatte vielmehr Shakespeare vor Augen und seine Ewigkeit als Dichter.

¹⁸ Zum Shakespeares Tag, S. 389/390, a. a. O.

¹⁹ in: Schillers Rezension „Über Egmont“.

unterlag einer Wandlung. Die erneuerten Studien der Lehre Spinozas, sein Umgang mit den größten Dichtern und Denkern der Zeit, seine Bekanntschaft mit Frau von Stein, wie der Umgang mit dem Herzog und anderen am Hof veranlaßte ihn zu einer neuen Lebenshaltung, die er später in dem Begriff „Resignation“ oder „Entsagung“²⁰ formulierte. Durch die Entsagung kam er zur Läuterung, zur Heilung, die seine Weimarer Dichtung verkünden sollte.

Von Natur aus war Goethe sonst ein sehr friedlicher Mensch, dem es Leid tat, die Menschheit in einer Tragödie gestalten zu müssen. In „Dichtung und Wahrheit“, als er auf die „Prometheus“ — Gestalt zu sprechen kommt, sagt er Folgendes dazu:

„Der titanisch-gigantische, himmelstürmende Sinn jedoch verlieh meiner Dichtungsart keinen Stoff. Eher ziemte sich mir, darzustellen, jenes friedliche, plastische, allenfalls duldende Widerstreben, das die Obergewalt anerkennt, aber sich ihr gleichsetzen möchte. Doch auch die kühneren jenes Geschlechts, Tantalus, Ixion, Sisyphus, waren meine Heiligen. In die Gesellschaft der Götter aufgenommen, mochten sie sich nicht untergeordnet genug betragen, als übermütige Gäste ihres wirtlichen Gönners Zorn verdient und sich eine traurige Verbannung zugezogen haben. Ich bemitleidete sie, ihr Zustand war von den Alten schon als wahrhaft tragisch anerkannt, und wenn ich sie als Glieder einer ungeheuren Opposition im Hintergrunde meiner Iphigenie zeigte, so bin ich ihnen wohl einen Teil der Wirkung schuldig, welche dieses Stück hervorzubringen das Glück hatte. . .“²¹.

Goethe betont hier (im Bild der mythischen Gestalten) die Notwendigkeit der Tragik beim Zusammenstoß individuellen Anspruchs mit der herrschenden Gewalt. Goethes dämonische Unrast und genialische Ungeduld ließen aber nicht zu, ein objektives und festes Verhältnis zu der realen Wirklichkeit aufzunehmen. Das Wirken einer „geheimnisvoll-treibenden Kraft“ des eigenen Innern (die Macht des Eros, Unendlichkeitssehnsucht, faustischer Erkenntnisdrang) und die wirkende Kraft des nichtbegriffenen Erdgeistes vom Außen formten sein fast fatalistisches Schicksalsgefühl der Jugend. So finden wir oft in seiner Dichtung Worte wie „ehernes“, „ewiges“ Schicksal, das ihn bald auf der Höhe, bald aber an den Rand seiner Existenz brachte. Von einer Idee des Schicksals auf dieser Stufe ist kaum zu sprechen. Erst in Weimar kommt es zu einer Neufassung des Schicksals, zu einer Idee des Schicksals, die eine neue Idee der Erlösung mit sich bringt. Der Kampf wird fortgesetzt im Rahmen der vorhandenen Notwendigkeiten in Natur und Gesellschaft. Anerkennung wie Erkennen des Bestehenden heißt nicht mehr Passivität, sondern eine Notwendigkeit, die einer Änderung bevorsteht. Bis dahin wird der Kampf, wie Goethe sagte, in „einer höheren Region geführt“, durch Beförderung der Humanität, durch Wiederbelebung des griechischen Menschentums. Der dämonischen Seinsweise der Jugend wird ein „sittlich-aktives Verhalten entgegengesetzt, der Wille zu bewußter Selbsterziehung der Persönlichkeit im klassischen Sinne beglaubigt sich nicht durch Unbedingtheit

²⁰ Goethes Entsagung heißt: handeln in den Grenzen des notwendig Erkannten, bei Überwindung von Leidenschaften wie bei Verwirklichung maßloser Ansprüche.

²¹ Dichtung und Wahrheit, Aufbau-Verlag, Berlin u. Weimar. 1964. 15. Buch S. 688.

des Ich, nicht durch Anspruch auf totale Selbstverwirklichung, sondern durch Selbstkenntnis und Selbstbeschränkung unter Bejahung überpersönlicher Lebensbedingungen, sei es der Familie, der Gesellschaft, des Staates, der Menschheit²².

PHILOSOPHISCH-IDEOLOGISCHE UND ÄSTHETISCH-ETHISCHE VERSUCHE DER MENSCHHEITSERLÖSUNG

a) Antike-Rezeption

Die antike Mythologie wurde im 18. Jahrhundert in Deutschland nicht mehr unhistorisch rezipiert. Bedeutende Historisierung der Mythologie wurde durch Herder und Winckelmann gewonnen. In der Antike entdeckte Herder Spiegelung realgesellschaftlicher Prozesse unter dem Aspekt ungenügend erkannter geschichtlicher Prozesse. Die Mythologie wurde als naive Darstellung unbegriffener menschlicher Gattungskräfte aufgefaßt.

Die antike Kunst und Literatur hatten im 18. Jahrhundert eine große Rolle gespielt. Sie waren historische Dokumente, daß Menschlichkeit und Schönheit einmal wirklich gewesen sind und es daher möglich wäre, sie erneut gewinnbar zu machen. Die Antike bot historisches Beispiel für die Einheit von Natur und Menschheit, von Götter- und Menschenwelt, von einem gesellschaftlichen und individuellen Sein.

In dem Verhältnis zwischen den Göttern, Menschen und Heroen spiegelten sich menschlich-gesellschaftliche, menschlich-natürliche Beziehungen und Bestrebungen nach Selbstverwirklichung, nach Individualität²³.

„Es ist wichtig und würdig genug, wie überhaupt die griechische Mythologie einen unerschöpflichen Reichtum göttlicher und menschlicher Symbole darbietet“²⁴.

Für Goethe war die reiche Götterwelt des Polytheismus, die aus der lebendigen Natur der Griechen abgeleitet wurde, eine frühe Form des Pantheismus, Goethes eigener Weltanschauungsbasis. Griechische Götter—, Heroen- und Menschenwelt wurden Goethe zum Symbol menschlicher Entfaltungsmöglichkeiten sowohl im geistigen als auch im sinnlichen Dasein.

Das hohe Menschentum der griechischen Antike, das im barbarischen Deutschland des 18. Jahrhunderts fehlte, veranlaßte die Vertreter der neuen Humanität zur Wiederbelebung des antiken Griechentums.

Daß aber das Griechentum zeitbedingt und historisch unwiederholbar war, daß jene Zeiten nicht wieder kommen könnten und nur als ein Kindheits-

²² H. Nicolai, a. a. O. S. 273.

²³ Die Empörung der deutschen bürgerlichen Intelligenz gegen die deutsche Barbarei, die Wissenschaft, Erziehung, Sitten, Freiheit zur Erstickung brachte, führte zu einem idealisierten Bild des historischen Griechenlandsbildes. Winckelmann dazu: „Im alten Griechenland war also die Freiheit nicht vernichtet, es gab noch keine Ständegesellschaft, noch keine geteilte Natur. (In: Thalheim, S. 181) Die Vorliebe Winckelmanns gehörte der Zeit der athenischen Polisdemokratie. Griechenland als Wunschbild einer zukünftigen deutschen Gesellschaft!“

²⁴ Dichtung und Wahrheit, S. 687/88.

stadium betrachtet werden müßten, war den deutschen Klassikern völlig klar. Die schöne Blüte der Menschheit war dahin. Man trauerte um jene Welt, indem man die gegenwärtige beklagte:

Da ihr noch die schöne Welt regieret,
 An der Freude leichtem Gängelband
 Selige Geschlechter noch geführt,
 Schöne Wesen aus dem Fabelland-
 Ach, da euer Wonnedienst noch glänzte,
 Wie ganz anders, anders war es da!
 Da man deine Tempel noch bekränzte,
 Venus Amathusia!
 Zwischen Menschen, Göttern und Heroen
 Knüpfte Amor einen schönen Bund,
 Sterbliche mit Göttern und Heroen
 Huldigten in Amathunt!
 Schöne Welt, wo bist du? Kehre wieder,
 Holdes Blütenalter der Natur!
 Ach, nur in dem Feenland der Lieder
 Lebt noch deine fabelhafte Spur.
 Ausgestorben trauert das Gefilde,
 Keine Gottheit zeigt sich meinem Blick
 Ach, von jenem lebenswarmen Bilde
 Blieb der Schatten nur zurück.
 Alle jene Blüten sind gefallen
 Von des Nordes schauerlichem Wehn,
 Einen zu bereichern unter allen,
 Mußte diese Götterwelt vergehn.²⁵

Die angeführten Strophen sind dem Schillerschen Gedicht „Die Götter Griechenlands“ entnommen. Dieses Gedicht erschien im „Teutschen Merkur“ Wielands im März 1788. Durch die ästhetische Schönheit des Rythmus fand das Gedicht „gewaltiges Entzücken“ bei vielen Zeitgenossen. Von vielen orthodox-gesinnten aber wurde der Dichter als Gotteslästerer gebrandmarkt. Es ist eine Klage des Dichters über den Untergang der griechischen Götterwelt, die mit Menschen und Heroen durch Amors Band harmonisch zusammenlebten. Das Gedicht verursachte vielfache Entrüstung. Es unterminierte das Christentum, die orthodoxe Glaubenslehre, die Gott als Scharfrichter, den Menschen als Erbsündiger, die Welt als Wartezimmer der Ewigkeit erklärte. Es war eine Absage an die religiöse Apologetik der bestehenden Feudalordnung, wo die Obrigkeit ihre Herkunft von Gott ableitete und sich als Gott der Erde darstellte. Schiller ging es darum, den Vorzug des Anthropomorphismus vor einem metaphysischen Hirngespinnst zu behaupten. Es ging ihm um die Entfaltung des Göttlichmenschlichen, um seine Wiederherstellung. So wurde er nicht von der Absicht getragen, griechische Tempel aufbauen zu lassen oder die olympischen Götter in Besitz ihrer ehemaligen Würde zu setzen.

Da die Götter menschlicher noch waren
 Waren die Menschen göttlicher.

²⁵ Aus Schillers „Götter Griechenlands“, Str. 1, 2, 12, 13. In: Schillers Werke in 3. Bänden, II. Bd. Gedanke und Gedicht. 1952, Insel-Verlag. Hrsg. von Reinhard Buchwald, 1. Ausgabe 1940. (Die ausgelassenen Teile des Gedichts in der ersten Fassung auch vorhanden).

Das Gedicht löste eine eifrige Diskussion aus. Georg Forster schrieb in seinem Fragment:

„Lehrreich soll uns eine jede Dichtung sein; sie soll uns mit neuen Ideenverbindungen bereichern, das Gefühl des Schönen in uns wecken, unsere Geisteskräfte üben, stärken, durch ihre lebendige Darstellung, uns Begriffe des Wirklichen in dem Gemälde des Möglichen zeigen. . .“²⁶. Knebel in seinem Aufsatz „Über Polytheismus“ schrieb Ähnliches: „Unsere Denkart kann, alle äußerlichen Umstände ungerechnet, nimmermehr in die Zeiten der Griechen und Römer zurücktreten. Die antiken Gottheiten müssen sich auch mit uns über andere Gegenstände zu unterhalten wissen, daß sie sich vielmehr, der Natur der Dinge gemäß, ein wenig nach unsern Sitten und Einrichtungen bequemen werden. Sie aber genießen mit uns des Einflusses himmlischer Dinge, und beugen sich unter den Gesetzen der Notwendigkeit in der Natur. . .“²⁷.

Die Aufsätze von Knebel und Forster erschienen anonym. Friedrich Leopold Graf zu Stolberg unterzeichnete dagegen seinen Aufsatz: „Gedanken über Herrn Schillers Gedicht die Götter Griechenlands“. Georg Forster verteidigte den gelästerten Freund Schiller, indem er gegen Stolbergs Beschuldigungen auftritt. Unter anderem schreibt Forster: „. . . Vielleicht verleitete Sie der Gedanke, daß die Moralität der Völker von der Moralität ihrer Götter abhängt. . . So wenig hängt die Moralität der Menschen von ihrem Wähnen über Dinge ab, die jenseits ihrer Erfahrung und Erkenntnis liegen! Man schütze die persönliche Freiheit und das Eigentum, so wird die Tugend aus der inneren Energie der menschlichen Natur hervorgehen, . . . das ist m o r a l i s c h f r e i werden. . .“

Nennen Sie daher die griechische Fabel so ausschweifend, wie Sie wollen, so beweisen Sie damit nimmermehr, daß es in Griechenland an klaren Begriffen von Tugend und Verbrechen fehlte oder dass das Laster dort ungestraft mit frecher Stirne einherging. . .“²⁸.

Schiller verfolgte eifrig die Diskussion über sein Gedicht und in seiner Korespondenz mit Körner gab er dem Gedicht eine künstlerische Rechtfertigung. Der Künstler und vorzüglich der Dichter behandelt niemals das Wirkliche, sondern immer nur das Idealische, oder das kunstmäßig Ausgewählte aus einem wirklichen Gegenstand. Er behandelt z. B. nie die Moral, nie die Religion, sondern nur diejenigen Eigenschaften von einer jeden, die er sich zusammendenken will. Der Dichter vergeht sich auch gegen keine von beiden, er kann sich nur gegen die ästhetische Anordnung oder gegen den Geschmack vergehen. „Wenn ich aus den Gebrechen der Religion oder der Moral ein schönes übereinstimmendes Ganze zusammenstelle, so ist mein

²⁶ Fragment eines Briefes an einen deutschen Schriftsteller über Schillers Götter Griechenlands. Anonym = Joh. Georg Forster. 1789 May. Neue Literatur und Völkerkunde Leipzig. in O. Fambach: S. 373—392. Schiller und sein Kreis. Akademie — Verlag — Berlin. Bd. II. 1957.

²⁷ Über Polytheismus im letzten Stücke des T. M. (Teutschen Merkur). 1788. April. Der Teutsche Merkur. Weimar: Über Polytheismus. Anonymer Aufsatz = Knebel. in: O. Fambach: Schiller und sein Kreis. . . Akademie — V. 1957.

²⁸ Georg Forsters Aufsatz, Ebenda.

Kunstwerk gut; und es ist auch nicht unmoralisch oder gottlos, eben weil ich beide Gegenstände nicht nahm, wie sie sind, sondern erst wie sie nach einer gewaltsamen Operation, dh. nach Absonderung und neuer Zusammenfügung wurden. Der Gott, den ich in den „Göttern Griechenlands“ in Schatten stelle, ist nicht der Gott der Philosophen oder auch nur das wohlthätige Traumbild des großen Haufens, sondern er ist eine aus vielen gebrechlichen schiefen Vorstellungsarten zusammengeflossene Mißgeburt. — Die Götter der Griechen, die ich ins Licht stelle, sind nur die lieblichen Eigenschaften der griechischen Mythologie in eine Vorstellungsart zusammengefaßt. Kurz, ich bin überzeugt, daß jedes Kunstwerk nur sich selbst, dh. seiner eigenen Schönheitsregel Rechenschaft geben darf und keiner anderen Forderungen unterworfen ist“.²⁹

Schillers Stellung zu der Antike war anders als die von Herder und Winckelmann oder Goethe. Es interessierte ihn nicht so sehr das Gesamtbild des antiken Griechentums, sondern die einzelnen, isolierten, heroisch-tugendhaften Gestalten, die für die moralische Verwandlung des Menschen dienen sollten. Sein Interesse schenkte er insbesondere der römischen Antike mit ihren staatlich-politischen Heldengestalten. Er wählte antike Heroen und Freiheitskämpfer, irdisch diesseitige Helden, die für die Diesseitigkeit seines Ideals vom vollkommenen Menschen charakteristisch sind. Die Vergangenheit sollte helfen, die Menschen seiner Zeit moralisch und geistig aufzurichten und eine neue Welt zu begründen³⁰.

Herder warnte vor einer falschen Nachahmung der Griechen. Die griechische Kunst sollte Ur- und Vorbild sein. Sie sollte deutsche Gegenstände bearbeiten, der Zeit entsprechen, damit sie keine „Caricatur“³¹ werde. Auf Grund seines historischen Denkens ist es Herder gelungen, die utopische Funktion von Winckelmanns Griechenbild zu durchschauen. „Herder betont die historischen Unterschiede zwischen der Antike und den gesellschaftlichen Verhältnissen seiner Zeit, er hebt historische Bedingungen hervor, die Winckelmann nicht berücksichtigte, und die eine Wiederholung der griechischen Kultur unmöglich machen“³².

Winckelmanns leidenschaftliche Bemühungen zur Erneuerung des Griechentums waren ein „Gemeingut aufklärerischen Denkens“. Er lebte auch in der Hoffnung, daß in der bürgerlichen Gesellschaft seines Landes, trotz bestehender Widersprüche, die Probleme gelöst werden könnten. Winckelmann hoffte nämlich durch die griechische Kunst eine Erziehung der Herrschenden zu „großen Prinzen“ zu erzielen. Seine Griechen-Mission war utopisch. Sie rechtfertigte jedoch den Kampf des Bürgertums gegen das französisierte Feudalsystem in Deutschland, und trug einen aktiven und revolutionären Charakter. Winckelmanns Arbeit fällt in der Zeit der bürgerlichen Entwick-

²⁹ An Christian Gottfried Körner, Weimar, 25. Dez. 1788, Schillers Briefe. Schillers Briefe. Aufbau—Verlag Berlin und Weimar. 1968. S. 216.

³⁰ Der junge Schiller. Historische Voraussetzungen und weltanschaulich—künstlerische Entwicklung von 1759—1780. Habil. Schrift von Dr. Hans-Günther Thalheim. 1961, Berlin.

³¹ Edith Braemer, Goethes Prometheus. . . 1963. Götter, Helden u. Wieland.

³² H. G. Thalheim, Zeitkritik und Wunschbild des frühen Winckelmann. Jena 1954, Phil. Diss. S. 191.

lung, als die Illusion lebendig war, innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft die Klassengegensätze aufhebbar zu machen. Dieses utopische Wunschbild des Bürgertums wie des Künstlers Winckelmann ist zugleich eine offene Kritik an dem Feudalabsolutismus in Deutschland.

In der Historisierung der Antike bleibt Winckelmann hinter Herder zurück, als Ästhetiker ist er aber der größte seiner Zeit. Von den nationalen Besonderheiten der griechischen Kunst und ihren historischen Wurzeln hatte Winckelmann keine richtige Vorstellung. Seine Vorliebe für das griechische Altertum entsprang einer organischen Empörung gegen die deutsche höfische Muschel- und Schnörkelkunst des Barock und Rokoko. Er stellte diesen höfisch-widrigen, aus der Konvention erwachsenen Kunstregeln, Regeln und Normen gegenüber, die nicht mehr „höfisch-zufällige“, aber „griechischewige“ waren. Deshalb bekämpfte ihn Herder. Für Herder war die Schönheit Kraft in jedem Glied. Auf der Höhe seiner Sturm- und Drang-Periode bemühte sich Herder um die Herausarbeitung des Typischen. Im Gegensatz zu Winckelmanns idealischer Schönheit der Griechen legte Herder das Gewicht auf das Besondere, auf das Konkrete. Winckelmann aber erlebte die Kunst der Griechen vor allem als Ästhetiker. Er wurde auch zum eigentlichen Begründer der wissenschaftlichen Ästhetik in Deutschland gezählt, ein Mitkämpfer Lessings trotz konservativer Züge und Emigration in Rom. Seine Arbeiten fallen in die 50/60-er Jahre des 18. Jahrhunderts. Er beschäftigte sich hauptsächlich mit dem Studium der bildenden Kunst. Die griechischen Künstler gestalteten nach Winckelmann das Wesentliche. Die griechische bildende Kunst war für Winckelmann künstlerische Nachahmung der Wirklichkeit, der Natur, und deshalb konnte sie Vorbild sein. Er entdeckte in den griechischen Meisterstücken nicht nur die schönste Natur, sondern mehr als Natur, eine gewisse idealische Schönheit der Natur selbst. Diese idealische Schönheit wurde von Bildern gemacht, die zuerst im Verstande entworfen wurden. Die Gestaltung dieser idealischen Schönheit, der Gestaltung des Wesens des Menschen, sei nach Winckelmann die eigentliche Aufgabe der griechischen Künstler gewesen. Die idealische Schönheit der Göttergestalten faßte Winckelmann als künstlerisch-vollendete Verkörperung des Wesens des griechischen Menschen, die als solche in der Wirklichkeit zwar nicht vorgefunden wurde, da sie nicht nur die schönste Natur darstellte, sondern mehr als die Natur. Diese idealische Schönheit aber beruhte für Winckelmann, im Gegensatz zu dem willkürlichen Verfahren der Barockkünstler, auf allgemeinen natürlichen Gesetzen und Regeln, die aus den Gesetzen der Wirklichkeit hervorgingen.

In seinen Dresdener Schriften „Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst“ (1755), „Erläuterung der Gedanken von der Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei“ (1756) entwarf Winckelmann in großen Umrissen das griechische Bild der antiken Kunstwerke.

Als vorzügliches Kennzeichen der griechischen Meisterstücke fand der deutsche Ästhetiker Winckelmann eine „edle Einfalt und eine stille Größe“, sowohl in der Stellung als im Ausdruck. Auch bei den größten Leidenschaften fand Winckelmann in den Figuren der Griechen eine „große und gesetzte Seele“. Er vergleicht diese Haltung der Griechen mit

der Tiefe des Meeres, die immer ruhig bleibt, auch wenn die Oberfläche wallt und wütet. Im Jahre 1764 erschien sein Hauptwerk „Geschichte der Kunst des Altertums“. Dieses Werk wurde „das große Vorbild“³³ für Schlegels Versuch, eine griechische Literaturgeschichte zu schreiben.

„Voll Liebe zum griechischen Wesen und Wollen strebt das Werk Winckelmanns die Urbilder des Göttlichen und Menschlichen, wie jenes Volk sie ersah und wie seine Künstler sie erbildeten, der Gegenwart und Zukunft, dem Künstler und dem Liebhaber als die echten und rechten Bilder eines hohen und vollkommenen Daseins vor Augen zu rücken“³⁴. Die Rezeption der griechisch-römischen Antike des 18. Jahrhunderts in Deutschland erfolgte aus den Bestrebungen, dem neuen Zeitalter, dem Zeitalter der bürgerlichen Entwicklung, ein neues Menschenbild vorzuzeigen, das den neuen Daseinsforderungen entsprechen sollte. Allen Gebieten der Kunst, Philosophie, Dichtung wurde Anarchie und Geschmacklosigkeit vorgeworfen. „Die Anarchie, welche in der ästhetischen Theorie, wie in der Praxis der Künstler so sichtbar ist, erstreckt sich sogar auf die Geschichte der modernen Poesie. . . Charakterlosigkeit scheint der einzige Charakter der modernen Poesie, Verwirrung das Gemeinsame ihrer Masse, Gesetzlosigkeit der Geist ihrer Geschichte, und Skeptizismus das Resultat ihrer Theorie“ zu sein³⁵. Friedrich Schlegel vergleicht die moderne Poesie mit einem Chaos alles Erhabenen, Schönen und Reizenden, dem eine Ordnung bevorsteht und dem Geschmack überhaupt „entweder eine gänzliche Verbesserung“ bringt oder die Kunst werde auf immer fallen und das Zeitalter müsse aller Hoffnungen auf Schönheit und Wiederherstellung echter Kunst ganz entsagen. Als Vorbild für die Aufrichtung der Kunst sollte das Griechische dienen. Daher fordert Schlegel echte Nachahmung der Griechen, und nach ihm konnte derjenige die griechische Poesie nachahmen, der sie ganz kannte. In Lessing und Winckelmann fand er seine Vorkämpfer.

„Ein würdiges und grosses Symptom“ einer echten Kunst des Zeitalters fand Schlegel in Goethe. „Göthens Poesie ist die Morgenröthe echter Kunst und reiner Schönheit. Die sinnliche Stärke, welche ein Zeitalter, ein Volk mit sich fortreisst, war der kleinste Vorzug, mit dem schon der Jüngling auftrat. . .“³⁶.

Mit der Antike wurde Goethe schon als Leipziger Student bekannt. In Leipzig war er dem vertrauten Freund und Betreuer Winckelmanns, dem Professor Oeser nahegetreten. Als Winckelmann am 8. Juli 1768 in Triest ermordet wurde, gehörte Goethe zu den schmerzlichsten Überraschten. Noch als Student wußte Goethe „den großen Archäologen“ griechischen Altertums hoch zu schätzen. Die so berühmt gewordene Lehre Winckelmanns von der „edlen Einfalt und stillen Grandiosität“ förderte Goethes spätere ethisch-ästhetische Haltung (Iphigenie). Goethe war aber dagegen, die Griechen nachzuahmen. Die Begegnung sollte vielmehr innerlich sein, man sollte

³³ Friedrich Schlegels „Über das Studium der griechischen Poesie“. Hrsg. und eingeleitet von Paul Hankammer, Godesberg 1947. Verlag Helmut Küpper. S. 32 (P. K.).

³⁴ Ebenda S. 32.

³⁵ Ebenda S. 51.

³⁶ Ebenda S. 90.

sich bemühen, so gut zu schaffen wie die Griechen, nicht nach ihnen. Inwieweit eine Eheschließung zwischen dem nordischen Barbarismus und der südlichen Schönheit möglich sein konnte, bezeugen Phorkyas Worte, als bei der Ummarmung Fausts und Helenas das Körperliche verschwindet und nur Kleid und Schleier in Fausts Armen übrigbleiben:

Halte fest, was dir von allem übrig blieb!
 Das Kleid, laß es nicht los! Da zupfen schon
 Dämonen an den Zipfeln, möchten gern
 Zur Unterwelt es reißen. Halte fest!
 Die Göttin ist nicht mehr, die du verlorst,
 Doch göttlich ist. Bediene dich der hohen,
 Unschätzbarn Gunst und hebe dich empor;
 Es trägt dich über alles Gemeine rasch
 Im Äther hin, solange du dauern kannst³⁷.

Nicht die Göttin Helena sollte wiedererobert werden, denn sie gehörte jener Zeit, sondern das Göttliche, das Menschliche im Göttlichen, das sie so reichlich darstellte. Im Bild Helenas fand man das Urbild der Schönheit verkörpert. Die nordische Kraft (in Faust verkörpert) sollte sich mit der griechischen Schönheit vereinen.

Als Student in Leipzig Goethe schon kannte den Antikensaal und dessen Schatz in Dresden. Zweimal besichtigte er auch den Antikensaal in Mannheim, einmal im Jahre 1769 und einmal im September 1771. In den antiken Skulpturen sah Goethe eine groß-charakteristische Kunst verkörpert, und er war schon auf dem Weg ein „Charakteristiker“ zu werden. Im Oktober 1772 erschien sein Hymnus auf Erwin von Steinbach „Von deutscher Baukunst“. Das war Goethes erste Gabe in Prosa, ein Heftchen mit nur 16 Seiten. Voll Glauben an die eigene Schöpferkraft, auf seinen Genius, schrieb er ein Lob auf Erwin, auf den Baumeister des Münsters in Straßburg, einen Hymnus auf den deutschen Genius zugleich:

„Die Kunst ist lange bildend, eh sie schön ist, und doch, so wahre große Kunst, ja, oft wahrer und größer, als die Schöne selbst. Denn in dem Menschen ist eine bildende Natur, die gleich sich thätig beweist, wann seine Existenz gesichert ist. Sobald er nichts zu sorgen und zu fürchten hat, greift der Halbgott, wirksam in seiner Ruhe, umher nach Stoff ihm seinen Geist einzuhauchen. Und so modelt der Wilde mit abenteuerlichen Zügen, gräßlichen Gestalten, hohen Farben, seine Cocos, seine Federn, und seinen Körper. Und laßt diese Bildnerey aus den willkürlichsten Formen bestehen, sie wird ohne Gestaltsverhältniß zusammenstimmen, denn eine Empfindung schuf sie zum charakteristischen Ganzen.

Diese charakteristische Kunst, ist nun die einzige wahre. Wenn sie aus inniger, einiger, eigener, selbstständiger Empfindung um sich wirkt, unbekümmert, ja unwissend alles Fremden, da mag sie aus rauher Wildheit, oder aus gebildeter Empfindsamkeit geboren werden, sie ist ganz und lebendig“³⁸.

³⁷ Goethes „Faust“, Zweiter Teil, 3. Akt. Gesamtausgabe. Inselverlag, 1967, Leipzig. S. 423.

³⁸ Von deutscher Baukunst. Goethes Hymnus auf Erwin von Steinbach. Seine Entstehung und Wirkung. Von Ernst Beutler. München, 1943.

Die Schrift heißt „Von deutscher Baukunst“. Es handelt sich hier um einen nationalen Aufruf, um ein Streben nach Verkörperung des deutschen Geistes.

„Hättest du mehr gefühlt als gemessen“

sind Kernworte des kleinen Heftleins. Deutsch war Goethe das Münster, fremd alle Säulenbaukunst. Schon in dieser Schrift ist Goethe ganz Stürmer und Dränger. Ähnlich wie im „Prometheus“ — Fragment, in dem es heißt:

Erst ab die Äste!
Dann rammle diesen
Schräg in den Boden hier,
Und diesen hier, so gegenüber;
Und oben verbinde sie! — ³⁹.

wird auch in der Schrift „Von deutscher Baukunst“ nach Bauten ohne Prinzipien, ohne Regeln gerufen. Sie fesseln nur die Phantasie des schöpferischen Menschen. Die Schrift ist eine Empörung gegen den fremden Einfluß der höfischen Kunst, gegen die Säulen. Sie gehören der Heimat Homers, nicht den Deutschen oder Franzosen. Albrecht Dürer, Sachs, Götz sind Brüder Erwins und im Schaffen Vorbilder der deutschen Jugend. Sie soll ohne Regeln, aus eigener Empfindung, aus eigenen Kräften, Göttergleich wirken und schaffen.

„Und von der Stufe, auf welche Erwin gestiegen ist, wird ihn keiner herabstossen. Hier steht sein Werk, tretet hin, und erkennt das tiefste Gefühl von Wahrheit und Schönheit der Verhältnisse, wirkend aus starker, rauher, deutscher Seele, auf dem eingeschränkten düstern Pfaffenschauplatz des medii aevi“⁴⁰.

Als Goethe den Grab des edlen Erwin suchte, den Stein, auf dem sein Name geschrieben werden sollte und ihn nicht fand, rief er aus: „Was brauchts dir Denkmaal! Du hast dir das herrlichste errichtet; und kümmert die Ameisen, die drum krabeln, dein Name nichts, hast du gleiches Schicksal mit dem Baumeister, der Berge aufthürmte in die Wolken“⁴¹. Den Münsterbau nennt Goethe einen „Babelgedanken“ in einem „düsteren Pfaffenschauplatz“; es ist ein Bau zum „Trutz“ Gottes als auch „in seinen Dienste“ gebaut.

Und charakteristisch ist das, was wahr ist, was aus der tiefsten Empfindung der Seele fließt und wirkt. Dieses Charakteristisch-Kraftvolle bewegte den jungen Dichter. Solche charakteristische Kunst fand er bei den Griechen. Die heroisch-archaische, prometheisch-titanische Seite des Griechentums tritt ihm nahe. In Laokoon, Apollo von Belvedere und der Gruppe von Castor und Pollux sieht er großcharakteristische Kunst verkörpert, erblickt er pathetisch erhöhten Schmerz titanischer Menschen und Helden⁴². Es erfüllt ihn Ehrfurcht vor diesen Bildern der Vergangenheit, Trauer über den Verfall der großen Gestalten. Es sind die „Prometheus“ — Jahre seiner Vorweimar

³⁹ Goethes „Prometheus“ — Fragment, Zweiter Akt. Berliner Ausgabe. Bd. 5. S. 480.

⁴⁰ und ⁴¹ „Von deutscher Baukunst“ S. 11.

⁴² Walther Rehm: Griechentum und Goethezeit, Zweite Auflage. Leipzig, 1938 V. Sehnsucht und Fülle. S. 123.

Dichtung, die Jahre jener „ungeheuren Opposition“^{42d}, die er in der Frühweimarer Vor-Klassik im Hintergrunde hervorschimern läßt. An ihrer Stelle kommt nun Ruhe in der Größe, Anerkennung der Obergewalt mit „friedlichem“ Anspruch, sich ihr gleichzusetzen. In Weimar tritt eine neue Art der Sehnsucht ein, ein anderer Ton des Leidens. Es wird eine Musik gewünscht, die die Seele lindern sollte⁴³. Dieser Ton iphigenischer Sehnsucht kommt Goethe aus dem immer noch unruhig bewegten Leben der Jugend, aus der neuen Liebe zu Charlotte und aus seinem krankhaften Verlangen nach dem Süden.

Der du von dem Himmel bist,
 Alle Freud und Schmerzen stillest,
 Den, der doppelt elend ist,
 Doppelt mit Erquickung füllest.
 Ach, ich bin des Treibens müde!
 Was soll all die Qual und Lust!
 Süßser Friede,
 Komm, ach komm in meine Brust!⁴⁴

Diese Zeilen richtete Goethe an die neue Geliebte aus Ettersberg am 12. 2. 1776 anstatt eines Briefes. Sie enthüllen den wie von Furien gequälten Stürmer und Dränger Goethe. Er wünscht sich endlich Frieden. „Auch jetzt hilft ihm das Griechentum die Richte seines Lebenswegs zu verstehen, es spendet ihm Kraft, sein Leben zu meistern und innere Spannungen auszugleichen“⁴⁵. Das iphigenische Griechentum löst das Prometheische ab. „Und so wie die heroisch-titanische. . . Antike Goethe geholfen hat, sein emporbrausendes Lebensgefühl zu deuten, . . . so wird ihm jetzt auch jene unendlich reiche Vergangenheit zur Seite bleiben, wenn er nach neuen Formen seines Daseins verlangt, nach Maß und Gesetz, . . . die die Kraft binden soll“⁴⁶. Er fand bei den Griechen ein in Demut ausgeprägtes Verhalten zum Leben und Schicksal. Und bei ihm heißt es jetzt, daß der Mensch verpflichtet sei, die Grenzen seines Menschentums zu erkennen, damit er im Rahmen der gegebenen Lebensformen wachsen und wirken kann, bis er neue Formen geschaffen hat, die neue Lebensansprüche mit sich bringen werden.

Die Götter bei Goethe sind bis in seinem Alter poetische Bilder gewesen, die den unendlichen und mannigfaltigsten Lebensrhythmus des Dichters auszudrücken haben, den Rhythmus des menschlichen Leidens und Wirkens. Die Götter fühlt er in und über sich. Sie wurden Sinnbilder seiner Lebensphilosophie - und Ethik. Er belegte seine Göttergestalten mit Namen aus der griechischen Mythologie und nützte ihre ursprüngliche Bedeutung zu einer symbolischen Deutung menschlicher Zustände in der zeitgenössischen Wirklichkeit.

Einen guten Beitrag zum Studium der griechischen Mythologie hatte der „vom Schicksal beschädigte“ „jüngere Bruder“ Goethes, Karl Philipp

^{42d} Dichtung und Wahrheit, 15. Buch. a. a. O. S. 668.

⁴³ Goethes Brief an Frau von Stein vom 14. Februar 1779.

⁴⁴ „Wanderers Nachtlied“.

⁴⁵ W. Rehm, a. a. O. S. 125

⁴⁶ Ebenda, S. 129,

Moritz, gegeben. Sie trafen sich in Rom im Jahre 1786. Ihr Zusammenleben in Rom und ihr späteres Treffen in Weimar wurde entscheidend für Moritz Entwicklung. Ihrer inneren Verbundenheit in Rom ist die bekannte „Götterlehre“ zu verdanken. Sie erschien in Berlin am 13. April 1791.

Wilhelm Haupt schreibt in seinem Nachwort zu diesem Buch Folgendes: „Moritz Verdienst ist es, in einer geradezu dokumentarischen Darstellung die griechische Götterwelt so zu zeigen, wie sie den Klassikern vorschwebte und in ihren Werken lebendig ist“⁴⁷.

Christian Gottfried Körner bemerkte gleich nach dem Erscheinen der „Götterlehre“, daß in vielen Stellen derselben Goethes Ideen zu erkennen seien, und vielleicht sei der ganze Gesichtspunkt von ihm entlehnt worden.

In Moritz Buch finden wir tatsächlich Goethes ethisch-ästhetische Auffassung von dem antiken Mythos.

Der Mythos wird als ein selbständiges, poetisches Gebilde angesehen, das als „Sprache der Phantasie“^{47a} in der Kunst angesiedelt wurde. Als „Sprache der Phantasie“ war der Mythos im menschlichen Dasein wirksam und unterlag der Veränderungen der Gesellschaft. Daraus ist seine Wandlung und Weiterentwicklung zu verstehen. Das Wesen der Phantasie ist zu formen und zu bilden. Sie flieht den Begriff von einem anfangslosen Dasein. Alles ist bei ihr Entstehung, Erzeugung, Gebären bis in die älteste Göttergeschichte. Sie sucht dabei, soviel wie möglich, ihre Bildungen an Zeit und Ort zu knüpfen, sie ruht und schwebt aber gern über der Wirklichkeit.

Die Phantasie flieht die allgemeinen Begriffe und sucht die Bildungen individuell zu machen. Die Begriffe für die unbegriffenen Kräfte in Natur und Gattung überträgt sie dabei auf Wesen, auf höhere obwaltende Mächte, die sie als wirklich darstellt, indem sie ihnen Geburt, Name und menschliche Gestalt gibt. Dann läßt sie, soviel wie möglich, diese erschaffenen Wesen in dem Reich der Wirklichkeit spielen. So vermählten sich die Götter mit den Töchtern der Menschen und erzeugten mit ihnen die Heldengestalten, die durch kühne, unerhörte Taten unsterblich wurden. So wie Schiller in den „Göttern Griechenlands“ dieses Zusammensein entzückend darstellte:

Zwischen Menschen, Göttern und Heroen
Knüpfte Amor einen schönen Bund,
Sterbliche mit Göttern und Heroen
Huldigten in Amathunt. . .

Der Polytheismus der Griechen

(Die Entstehung der alten und neuen Gottheiten)

Der Ur-Sitz der Vielgötterei sind Ägypten und Indien gewesen. Aus der Unkenntnis der Natur und ihrer gesetzmäßigen Erscheinungen verehrten und fürchteten zugleich die Ägypter fast alles, was sie sahen. Jede Naturerscheinung wurde einer wohlthätigen oder erzürnten Gottheit zugeschrieben

⁴⁷ Karl Philipp Moritz: Götterlehre oder mythologische Dichtungen der Alten. Insel-Verlag, Leipzig. 1966. Nw. von W. Haupt. S. 328.

^{47a} Nach: K. Ph. Moritz „Götterlehre“.

Ägypten erfuhr durch den Nil große Überschwemmungen, die das Land jährlich beschädigten. Diese Wirkungen der Natur erfaßten sie als ungeheure Gewalten, die ihnen ein erzürnter Gott verursachte. Und als aus dem Schlamme sich plötzlich das Leben erneuerte, mußten sie für die Wohltat wieder vor der Gottheit beten, und sie beteten für alle Dinge, die ihre Phantasie beschäftigte. So ist die Phantasie, die bildende Kraft des Menschen, vor der Religion entstanden.

Man nimmt an, daß die Griechen ihren Polytheismus von Ägypten übernommen hätten. Daher unterscheidet man vielleicht in der griechischen Mythologie alte und neue Gottheiten. Mit der Zeit wurden aber die alten Götter besiegt und an ihre Stelle sind die Neuen getreten. In Griechenland war die Natur anders als in Ägypten. Sie war hier „mild und fertig, sie brauchte nicht alljährlich erneuert zu werden und wirkte auf andere Art. Hier waren die Menschen, die sich bildeten oder gebildet werden sollten. Sie nahmen daher die Figuren, unter welchen die Ägypter rohe Begebenheiten vorstellten und bildeten Helden daraus oder menschliche Wesen von übernatürlichen Eigenschaften. Sie ließen ihnen auch viel von der Schwäche sinnlicher Leidenschaften, für die sie selber einen so großen Reiz hatten. So entstanden auch hier die Götter aus den Bedürfnissen des menschlichen Lebens. . . Unter den rohen Begriffen der Völker bildeten sich aber immer mehr die weisen Abstraktionen einzelner Menschen. Diese fühlten die höhern Bedürfnisse des Geistes, selbst der Sinnlichkeit. Sie läuterten daher die bloß sinnlichen Begriffe zu einem geistigen Dasein. . . Und daher sind die griechischen Göttergestalten so hohe geistige und zugleich faßliche Gestalten⁴⁸.

Durch die Einpflanzung des Christentums wurden die Gefühle der feineren Sinnlichkeit zurückgenommen und stattdessen rüstete man die Menschen mit den Vorstellungen „von einem einzigen, allwissenden, allmächtigen, vorsorgenden und ganz geistigen und strengen Gott“ aus⁴⁹. Und die schönen Göttergestalten der griechischen Vergangenheit blieben nur in der Kunst für die Nachwelt erhalten. Diesen Vorgang hat Schiller in den „Göttern Griechenlands“ treffend dargestellt:

Einen zu bereichern unter allen
 Mußte diese Welt vergehen.
 Freundlos, ohne Bruder, ohne Gleichen,
 Keiner Göttin, keiner Irdschen Sohn,
 Herrscht ein anderer in des Äthers Reichen,
 Auf Saturnus umgestürztem Thron.⁵⁰

Alte und neue Göttergestalten

Zu den alten Gottheiten gehören die Titanen, die unmittelbaren Kinder des Himmels und der Erde. Sie kennen keine Grenzen und dulden keine

⁴⁸ O. Fambach, Schiller und sein Kreis, Akademie—Verlag—Berlin, Bd. II. 1957 Nebels Aufsatz: Über Polytheismus (Erschienen im April 1788 im T. M.)

⁴⁹ Ebenda S. 273.

⁵⁰ An Stelle der Schlußstrophe standen ursprünglich andere, von denen die hier zitierte Strophe genommen ist. in: Schillers Werke, II. Bd. 1952. hrsg. von R. Buchwald. S. 12.

Einschränkung. Sie stellen Empörer dar und lehnen sich gegen jede Oberherrschaft auf.

Hierzu gehören: Uranos oder der Himmel, Pontus oder das Meer, die Riesen, die Cyklopen (Brontes, Steropes), Hyperion, Japet, die mächtigen Titanide (Thia, Rhea, Mnemosyne), Saturnus oder Kronos, der jüngste unter den Titanen. Hyperion, ein Sohn des Himmels und der Erde, erzeugte mit Thia, der Tochter des Himmels, die Aurora, den Helios und die Selene. Der weiseste unter den Titanen, der die Menschen bildete, ist Prometheus gewesen, ein Sohn Japets. Sein Bruder Epimetheus hat dabei mitgeholfen. Zu den alten Gottheiten gehören auch die Schicksalsgöttinnen, die Parzen Lachesis, Klotho und Atropos. Sie bezeichnen die furchtbare, schreckliche Macht, der selber die Götter unterworfen sind. Und doch sind sie weiblich und schön gebildet, spinnend und den Gesang der Sirenen anstimmend.

Die Göttin Nemesis, obwohl eine Tochter der Nacht, blieb auch bei den neuen Göttern verehrt. Sie ist die Göttin der Gerechtigkeit und des Ausgleichs. Sie straft und lohnt nach gerechtem Maß und ahnt verborgenen Frevel, Sie erhebt das Gesunkene und stürzt das Solze und Übermütige.

Die Furien, die bei Äschylus schon Eumeniden d. h. Wohlmeinenden, Wohlgesinnten genannt werden, sind Rächerinnen des Mordes, die Drohenden, die Nimmerruhenden. Sie sind strenge und unerbittliche Göttinnen, und sie strafen den Frevel und das Unrecht mit Schlangenhaaren auf dem Haupt und mit Fackeln und Dolchen in den Händen. Sie quälen den Verbrecher mit schrecklichen Erscheinungen. Sie verfolgten Orest, den Muttermörder und ließen ihm keine Ruhe.

Die Schatten-oder Unterwelt ist das Reich des Pluto, wo die gestürzten Titanen im Dunkel trauerten. Tartarus oder Erebus heißt diese Wohnung der Nacht. Die unterirdischen Gewässer, die Erebus umgeben, sind furchtbar: mit den Seufzern der Sterbenden floß der Acheron, der schwarze Kosytus mit dem Geheul der Klage um die Toten. Nur aus dem wohlthätigen *Lethe* tranken die Seelen der Toten Vergessenheit der Sorgen und allen Kummers, die sie im Leben drückten.

In der Darstellung der alten Götter spielte die Phantasie der Griechen mit großen Bildern. Sie sind die großen Erscheinungen der Natur wie: der Himmel, die Erde, das Meer, die Morgenröte, die Macht der sich empörenden Elemente, die strahlende Sonne und der leuchtende Mond. Aus dem Nebel dieser Erscheinungen treten die neuen Göttergestalten im Sonnenglanz hervor: der mächtige Donnergott Jupiter oder Zeus mit dem Adler zu seinen Füßen; Neptun, der Erderschütterer mit dem Dreizack; die majestätische Juno, der ewig junge Apollo, die jungfräuliche Diana mit Köcher und Bogen, der ehre Kriegsgott Mars, Merkur, der schnelle Götterbote. Auf Jupiter, den großen Olympier, fiel der höchste Glanz. Er war der Erzeuger der strahlenden Gestalten, die in jugendlicher Schönheit neu hervorgingen. Er versinnbildlicht das ewige Entstehen und Vergehen im Universum.

Die Phantasie des griechischen Menschen schuf ihre Götter nach dem Bild der Menschen und umgekehrt die Menschen nach dem Bild der Götter.

Da die Götter menschlicher noch waren
Waren die Menschen göttlicher. (Schiller)

Dem Unendlichen, Unbegrenzten, dem form- und gestaltlosen Chaotischen wurde Gestalt und Form gegeben. Selbst die unendlichen Massen wie Himmel, Erde oder Meer erhielten in ihrer Phantasie Bildung und Form. Für jedes Zucken des menschlichen Herzens und Bedürfnis des Geistes wurde eine Gottheit erdichtet. Die eigentlichen Schöpfer der neuen Gottheiten sind die Dichter gewesen. So heißen die Götter bei Homer Homerische Götter, die bei Äschylus tragen den Charakter seiner Phantasie und seiner Zeit.

Die neuen Götter im Unterschiede zu den Alten

Im Bild der alten und neuen Götter ist der Gegensatz von Natur und Geist, von Sinnlichkeit und Sittlichkeit enthalten. Das heißt aber nicht, daß die alten Götter überhaupt keine Sittlichkeit vertreten, und daß die neuen nur auf Geist beruhen. Den alten Göttern wurde das Recht der Familienzustände zugewiesen, insofern diese auf Natürlichkeit beruhen und dadurch dem öffentlichen Recht und Gesetz entgegenstehen.⁵¹ Nehmen wir den Fall Orest bei Äschylus. Der Muttermörder wird von den furchtbaren Eumeniden verfolgt. „Der innigste Zusammenhang von Sohn und Mutter, den Orest zerissen, ist die Substanz, die sie vertreten“⁵². Das Recht bzw. die Sittlichkeit, die diese alte Gottheiten vertreten, ist die der Familie, und sie wurzelt nur im Blut. Orest aber hat die unerhörte Tat nach dem Gebot des neuen Gottes Apollo vollbracht. Nach ihm sollte der erschlagene Gatte und König gerächt werden. Apollo verteidigte das Recht des verletzten Ehegatten und Fürsten und stellte es der natürlichen, im Blute begründeten Sittlichkeit entgegen. Und das ganze Drama ist ein Kampf dieser alten und neuen Göttermächte, die als wirkliche Gestalten auftreten. Daher scheint es, daß dieser Kampf rivalisierend und oberflächlich geführt wird, da die beiden Seiten die Sittlichkeit innerhalb ein- und derselben Familie verfechten. Der griechische Tragiker Äschylus hat den Unterschied zwischen den alten und neuen Göttern tiefer betonen wollen. „Das Verhältnis von Kindern und Eltern nämlich beruht auf der Einheit im Natürlichen, das Bündnis des Ehegatten und der Ehefrau dagegen muß als Ehe genommen werden, welche nicht nur aus bloß natürlicher Liebe, aus Bluts- oder Naturverwandtschaft herkommt, sondern aus bewußter Neigung entspringt und dadurch der freien Sittlichkeit des selbstbewußten Willens angehört. Wie sehr die Ehe deshalb auch mit Liebe und Empfindung zusammenhängt, so unterscheidet sie sich doch von der Naturempfindung der Liebe, weil sie auch. . . bewußte Verpflichtungen, wenn auch die Liebe erstorben ist, anerkennt. Der Begriff und das Wissen von der Substantialität des ehelichen Lebens ist etwas Späteres und Tieferes als der natürliche Zusammenhalt von Sohn und Mutter und macht den Beginn des Staats als der Realisation des freien, vernünftigen Wollens aus. In der gleichen Weise liegt auch in dem Verhältnis des Fürsten zu den Bürgern der politische Zusammenhang des gleichen Rechts, der Gesetze, der selbstbewußten Freiheit und Geistigkeit

⁵¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Ästhetik*, Aufbau-Verlag, 1955. Die alten Götter im Unterschiede zu den neuen. S. 447/48.

⁵² Ebenda S. 447.

der Zwecke"⁵³. Deshalb verteidigt Apollo, der neue Gott, der die „klare, wissende, sich wissende Sittlichkeit“ vertritt, das Recht des Gatten und des Fürsten. „Wenn das Verbrechen der Klytämnestra nicht wäre gerochen worden, wahrlich würde ich ehrlos und für nichts erachtet. . .“⁵⁴, entgegnete er den Rachegöttinnen.

Die Natur kennt keine Grenzen, aber der Geist muß sie erkennen. So drehte sich die Phantasie in den ältesten Dichtungen der Griechen immer um die Vorstellung, daß das Schrankenlose, Ungebildete, Chaotische vertilgt und besiegt werden mußte. Auf dieser Vorstellung gründete sich auch der so bekannte Götterkrieg, wobei das Maßlose und Gestaltlose dem edlen Maß, der Form und Gestalt Platz einräumen mußte. Dem Unbegrenzten wurden Grenzen vorgeschrieben.

Die alten Gottheiten blieben jedoch in ihrem Untergang auch ehrwürdig. Sie waren hauptsächlich ohne geistigen Inhalt und deshalb ungebändigt, ein rohes, wildes Geschlecht aus indischer und ägyptischer Phantasie ursprünglich hervorgegangen, riesig und formlos. Zuerst waren sie unter der Herrschaft des Uranos, dann des Kronos, des Haupttitanen. Zu den alten Göttern gehörten nicht nur die Naturmächte als solche, sondern auch die Gewalten über die Elemente wie z. B. das Feuer u. a. „Das Zurückweisen dieser bloßen Naturmächte. . ., ist eben der wichtige Punkt dem wir die eigentlich klassische Kunst erst zu verdanken haben“⁵⁵.

Die Dichtung der griechischen Mythologie ist eben deshalb so schön und reizend wegen des Übergangs vom Maßlosen und Zerstörenden zum Friedlichen und Sanften. Selbst Jupiter, der große Donnerer, fürchtete sich, wenn das Orakel geweißt hätte, daß einer seiner Söhne mächtiger wäre als sein Vater. So fürchtet sich in diesen Dichtungen der Mächtigste immer vor etwas noch Mächtigerem. Bei dem Begriff der ganz unumschränkten Macht hörte alle Dichtung auf, und die Phantasie hatte keinen Spielraum mehr.

Die Sterblichen wagten es auch, sich gegen die olympischen Götter aufzulehnen. Diese ahnten aber jede solche Überhebung und bestraften sie. Sie trugen auch den Haß der Götter, weil sie von dem Abkömmling der Titanen, Prometheus, gebildet und ins Leben gerufen wurden. In den Tartarus oder Erebus stürzte Jupiter auch den Titanen ähnliche Menschen. Die ehemals verehrten Könige Tantalus, Ixion und Sisyphus verdamnte er zu einer zwecklosen Tätigkeit im Dunkel der Nacht als Folge ihrer grenzenlosen Bestrebungen, die die Grenzen ihrer Sterblichkeit vergessen ließen. So spricht Iphigenie in Goethes Drama, ganz im Geist der Griechen, folgendes über ihren Vorfahren Tantalus:

Unedel war er nicht, und kein Verräter
Allein zum Knecht zu groß, und zum Gesellen
Des großen Donnerers nur ein Mensch. So war
Auch sein Vergehen menschlich;⁵⁶.

⁵³ Hegels „Ästhetik“ S. 448, a. a. O.

⁵⁴ Ebenda, S. 448.

⁵⁵ Ebenda, S. 443.

⁵⁶ Goethes „Iphigenie“, I. Aufzug, 3. Auftritt.

In Goethes Dichtung treten solche Gestalten wie Tantalus, Prometheus u. a. stellvertretend für die oppositionellen Elemente ⁵⁷ des fortschrittlichen Bürgertums im Kampf gegen die Ständeordnung, gegen die feudale Ruine, in all ihrer Verrottung in Erscheinung, b. z. w. gegen die große Notwendigkeit, die sie in den Tod stürzte. Tantalus wurde nicht nur von den Griechen als tragische Gestalt⁵⁸ anerkannt, er ist auch bei Goethe tragisch.

Die Bildung der Menschen

Die Mythen von der Bildung des Menschengeschlechts sind nicht nur reizend und schön, sondern sie zeugen auch von der geistigen Vollkommenheit des griechischen Menschen.

Der Mensch wurde nicht von den olympischen Göttern geschaffen, sondern von dem Geschlecht der Titanen. Er erscheint daher als die dritte Dynastie der Welterschöpfung. Zu der ersten Dynastie rechnet man die Titanen, zu der zweiten die olympischen Götter. Prometheus⁵⁹ hatte erstes Beispiel einer Opposition gegen die Macht der Götter in Olymp gegeben. Er, ein Sohn des Titanen Japet, bildete die Menschen aus Ton, dann befeuchtete er die noch von den himmlischen Teilchen geschwängerte Erde mit Wasser und machte den Menschen nach dem Bild der Götter. Deshalb erhebt nur der Mensch seinen Blick gegen den Himmel empor, während die Tiere ihre Köpfe zur Erde neigen. Für diese Tat wurde Prometheus von Jupiter an einen Felsen geschmiedet, wo ein Geier unaufhörlich an seinem Eingeweide nagte. Prometheus Bruder Epimetheus ließ Jupiter das Unglück über den Menschen bringen. So verhaßt war den Göttern das Geschlecht des Japet, auf dem in der Folge die unzähligen Leiden sich zusammenhäufeten, wodurch er die Schuld des ihm mißgönnten Daseins vielfach büßen mußte⁶⁰.

Auf den alten Kunstwerken sehen wir den Prometheus ganz wie den bildenden Künstler dargestellt, wo zu seinen Füßen eine Vase und vor ihm ein menschlicher Torso aus Ton steht. Prometheus ganze Denkkraft wird auf die Vollendung des Menschen gerichtet. Daß Prometheus ein Schöpfer göttlicher Bildungen wurde, erzürnte Jupiter und er dachte, wie er die Menschen verderben sollte. Unter seiner Herrschaft waren sie die Mühebeladensten, und die Dichter schilderten in ihren tragischen Dichtungen das kummervolle Leben der Menschen im Gegensatz zu dem sorgenlosen Zustand der Götter.

In Hegels „Ästhetik“ wird eine andere Variante der Menschenbildung erwähnt. Nach dem Mythos, das er erwähnt, seien die Menschen zur Zeit des Kronos aus der Erde entstanden, und der Gott selber habe die Sorge für sie getragen. Später wäre aber eine entgegengesetzte Bewegung der Erde eingetreten. Die Erde sei dabei auf sich selbst angewiesen geblieben; so seien die Tiere verwildert und die Menschen, für die bisher die Götter sorgten,

⁵⁷ Goethe spricht in „Dicht. und Wahrh.“ von einer „ungeheuren Opposition“ in seiner „Iphigenie“. 15. Buch. . . S. 668. a. a. O.

⁵⁸ Dichtung und Wahrheit, a. a. O. S. 668.

⁵⁹ In mancher Mythenüberlieferung wird Prometheus als Angehöriger der olympischen Göttern gezählt. Meistenfalls wird er als Titane erwähnt.

⁶⁰ K. Ph. Moritz, Götterlehre, S. 25.

seien ohne Hilfe und Rat geblieben. Die Zeit der Menschen unter der Herrschaft Kronos wird oft die goldene Zeit genannt. Nach diesem Mythos ist wieder Prometheus derjenige, der dem hilflosen Menschen beigestanden hatte. Er brachte dem Menschen das Feuer. Als Abkömmling der Titanen konnte aber Prometheus nur die nächsten Bedürfnisse des Menschen befriedigen, aber nichts Sittliches ihnen beibringen. Er hat die Menschen nur die List gelehrt, die Naturdinge mit dem Feuer zu besiegen und als Mittel menschlicher Befriedigung zu gebrauchen. Prometheus als Titane versinnbildlicht das Natürliche und nicht das Geistige. Die Kunstfertigkeiten aber, die auf dem Geistigen beruhen, haben die Menschen von Hephästos und Athene bekommen. Hephästos hatte das Feuer und „die damit zusammenhängenden Künste zum Element seiner Wirksamkeit“⁶¹, aber gehörte zu den neuen Göttern im Olymp, von dem er durch Zeus (Jupiter) herabgeschleudert wurde. Er wurde ein hinkender Gott. Das war die Strafe, die er für die dem Menschen getane Wohltat erhielt.

Die Geschöpfe aber des Prometheus, die Menschen, haben die Opposition der Titanen fortgesetzt. Viele strebten nach Vergöttlichung, nach göttergleichen Lebensgenuß und Schöpfertum. Aus den gegenseitigen Bestrebungen der Götter (die ihre Allmächtigkeit behaupten wollten) und der Menschen (mit ihrem Verlangen nach Gleichberechtigung neben den Göttern) sind die Schicksale der Menschen entstanden.

In „Prometheus“ — Fragment und — Ode knüpft Goethe an die antike Mythologie an und entwickelt⁶² den Gedanken von den drei Dynastien: 1. die Herrschaft der Titanen, 2. der Olympier unter Zeus und der Menschheit als die dritte. Bei ihm ist Prometheus ein Sohn der Olympier und als solcher opponiert er mit „Heilig glühend Herz“ gegen die Götter, bildet auf eigene Hand Menschen, belebt sie durch die Gunst der Minerva, stiftet die dritte Dynastie, die sich selbstverwirklichend entfaltet und Olympier überflüssig macht. Dadurch erkennt Prometheus die historische Vergänglichkeit auch der Welt und Herrschaft der Olympier, indem er die „allmächtige Zeit“ zu gemeinsamem Schicksal der Götter wie der Menschen macht.

Der Kern dieser mythologischen Metaphorik ist die poetische Ausformung des Gedankens von der Entwicklung der Natur und Menschheit. Das Geschlecht der Titanen, alte Gottheiten als ursprüngliche, chaotische Naturkräfte der ersten Dynastie, müssen sich im Lauf der Zeit einer gesetzmäßigen, sinnvollen Entwicklung unterwerfen. Das Herrschen der Olympier als zweite Dynastie ist Ausdruck des produktiven, gesetzmäßigen Wirkens natürlicher Kräfte, aus denen dann und in Einheit mit ihnen, als ihr Produkt und im Widerspruch zu ihnen, die Menschheit als die dritte Dynastie sich entwickelt hatte. Sie bestand weiter auf eigene Existenz und Selbstverwirklichung und geriet dabei in Konflikt mit der Götterwelt. Aus diesen Konflikten der Götter und der Menschen sind viele tragische Gestalten hervorgegangen, die eine „Erlösung“ jenseits der Nacht gefunden haben. Um am Leben bleiben zu können, war es notwendig, die Götter anzuerkennen und sich ihnen gegenüber zu beschränken.

⁶¹ Hegels „Ästhetik“, a. a. O. S. 446.

⁶² in: Dichtung und Wahrheit, a. a. O. S. 686/687.

b) Goethes Spinoza-Aufnahme

Götter-Menschen-Verhältnis

Ich kenne nichts Ärmers
 Unter der Sonn als euch Götter!
 Ihr nähret kümmerlich
 Von Opfersteuern
 Und Gebetshauch
 Eure Majestät
 Und darbtet, wären
 Nicht Kinder und Bettler
 Hoffnungsvolle Toren.
 Ich dich ehren? Wofür?
 Hat nicht mich zum Manne geschmiedet
 Die allmächtige Zeit,
 Und das ewige Schicksal,
 Meine Herrn und deine?⁶³

Denn mit Göttern
 Soll sich nicht messen
 Irgend ein Mensch.
 Hebt er sich aufwärts
 Und berührt
 Mit dem Scheitel die Sterne,
 Nirgends haften dann
 Die unsichern Sohlen,
 Und mit ihm spielen
 Wolken und Winde^{63a}.

Edel sei der Mensch,
 Hilfreich und gut!
 Denn das allein
 Unterscheidet ihn
 Von allen Wesen,
 Die wir kennen.

Heil den unbekanntem
 Höhern Wesen,
 Die wir ahnen!
 Ihnen gleiche der Mensch
 Sein Beispiel lehr uns
 Jene glauben.

Denn unführend
 Ist die Natur:
 Es leuchtet die Sonne
 Über Böses und Gute,
 Und dem Verbrecher
 Glänzen wie dem Besten
 Der Mond und die Sterne.

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

Er allein darf
 Den Guten lohnen,
 Den Bösen strafen,
 Heilen und retten,
 Alles Irrende, Schweifende
 Nützlich verbinden.

Und wir verehren
 Die Unsterblichen,
 Als wären sie Menschen,
 Täten im großen,
 Was der beste im kleinen
 Tut oder möchte.⁶⁴

„Tätig zu sein, sagte er, ist des Menschen erste Bestimmung, und alle Zwischenzeiten, in denen er auszuruhen genötigt ist, sollte er anwenden, eine deutliche Erkenntnis der äußerlichen Dinge zu erlangen, die ihm in der Folge abermals seine Tätigkeit erleichtert. . . so leitete er meine Aufmerksamkeit von der Kenntnis des menschlichen Körpers und der Spezereien auf die übrigen. . . Gegenstände der Schöpfung und führte mich wie im Paradiese umher, und zuletzt, wenn ich mein Gleichnis fortsetzen darf, ließ er mich den in der Abendkühle im Garten wandelnden Schöpfer aus der Entfernung ahnen.

Wie gerne sah ich nunmehr Gott in der Natur, da ich ihn mit solcher Gewißheit im Herzen trug, wie interessant war mir das Werk seiner Hände,

⁶³ aus dem Gedicht „Prometheus“, gedichtet im Jahre 1773 in Frankfurt.

^{63a} aus: „Grenzen der Menschheit“, 1781, Weimar.

⁶⁴ aus: „Das Göttliche“, zw. 1779 u. 1784.

und wie dankbar war ich, daß er mich mit dem Atem seines Mundes hatte beleben wollen"⁶⁵.

Die Frage nach dem Schicksal und der Erlösung des Menschen beschäftigte Goethe sowohl in den Vorweimarer Jahren als auch in Weimar. Für die Herausarbeitung der Idee vom Schicksal und der Erlösung war es Goethe notwendig, zunächst das Verhältnis von Mensch und Gott zu bestimmen. Diese Aufgabe löste er stufenweise, so wie er sich entwickelte. Er hatte die Menschen vor und um sich, aber den Gott suchte er überall: in der Natur, im Universum, im Menschen, in sich, während viele andere vor ihm beteten. Ein würdiges Gotteserlebnis erfuhr Goethe bei der Besichtigung des Gotteshauses in Straßburg und fand, daß dieser Bau eher zum „Trutz“ Gottes, als daß er in seinem Dienste gebaut worden sei. Sein Baumeister Göttergleich! Und sein Schicksal gleich dem Schicksal des Baumeisters, der „Berge aufthürmte in die Wolken“⁶⁶.

Diese Gottesvorstellung des jungen Goethe erreicht ihren Höhepunkt in „Prometheus“ — Ode und Fragment. Die hier angeführten Strophen aus dem „Prometheus“ — Gedicht sprechen deutlich von einem antireligiösen Gefühl des jungen Dichters. Es ist ein Gedicht voll himmelstürmenden Trotz und Götterverleugnung, entstanden in einer Zeit der Empörung und Selbstbehauptung des fortschrittlichen Bürgertums, in einer Zeit, als man das Psalmendasein satt hatte.

Goethe kannte schon Shakespeare und seine Welt von Naturmenschen, er kannte Homer und seine Götter- und Menschenwelt, er kannte auch Spinoza in großen Zügen. Sie alle waren ihm Götter genug: einen außerweltlichen und ganz persönlichen Gott glaubte er weder noch wollte er glauben. Die beiden nächsten Gedichte, „Grenzen der Menschheit“, „Das Göttliche“, der Roman „Wilhelm Meister“ wie das „Iphigenie“ — Drama entstehen in Weimar in einer Phase des Anders-werdens des Dichters. So erstaunen wir, wenn wir die Ode mit den „Grenzen der Menschheit“ vergleichen. In der Ode haben wir Götterverneinung, in den „Grenzen der Menschheit“ Demut vor dem „heiligen Vater“. Dort wird die Ewigkeit der Götterexistenz bestritten, hier anerkannt. Ihr gegenüber ist der einzelne Mensch vergänglich, während die Menschheit als Gattung unendlich ist (verglichen mit einer unendlichen Kette):

Ein kleiner Ring
Begrenzt unser Leben,
Und viele Geschlechter
Reihen sich dauernd
An ihres Daseins
Unendliche Kette⁶⁷.

Goethes Religiosität entwickelte sich aber dialektisch. Das Frühweimarer Religionsgefühl wurde jenem aus der Sturm- und Drang-Zeit entgegengesetzt.

⁶⁵ J. W. Goethe Romane mit einem Nachwort von Ernst Johann. Verlag Bücher-gilde Gutenberg F/M. 1956. Wilhelm Meister, 6. Buch. S. 458.

⁶⁶ Goethes: „Von deutscher Baukunst“.

⁶⁷ Grenzen der Menschheit.

Diese entgegengesetzten Religionsvorstellungen bilden zwar keine logische⁶⁸, aber eine tiefere Einheit. Und im „Göttlichen“ erhält der Gottesbegriff eine klassisch-humane Bedeutung, indem er den Menschen selbst zum Vorbild der Götter, „jener gehahneten Wesen“, machte:

Ihnen gleiche der Mensch!
Sein Beispiel lehr uns
Jene glauben⁶⁹.

Mit diesem Gedicht erreicht Goethe den „Höhepunkt seiner Religionsphilosophie“⁷⁰. Am 11. September 1785 schrieb Goethe an Frau von Stein: „Jacobi macht mir einen tollen Streich. In seinen Gesprächen mit Lessing kommt doch das Gedicht Prometheus vor, jetzt da er seine Götterlehre drucken läßt, setzt er das andere Gedicht: edel sey der Mensch! mit meinem Nahmen voraus, damit ia jedermann sehe daß Prometheus von mir ist“⁷¹.

Schon dieser Brief weist darauf hin, daß Goethe eine Identifizierung des philosophischen Gehaltes beider Gedichte als selbstverständlich voraussetzt, „ungeachtet dessen, daß sie eine äußerst verschiedene Diktion haben“. „In beiden Gedichten handelt es sich um „Poetisierung von Anschauungen, die eindeutig spinozistisch sind und einen Affront gegen religiöse Vorstellungen darstellen“⁷².

Goethe mußte also die Götter einmal prinzipiell verleugnen, damit er sie ehrwürdig wieder aufnehmen konnte. Diese drei Gedichte scheinen sich daher nur äußerlich zu widersprechen, innerlich ergänzen sie sich. Die Verneinung der Ewigkeit der Götterexistenz in der Ode durch Prometheus (im Sinne der Orthodoxie und der Apologetik des Feudalsystems) bildete die Grundlage für ihre Bejahung in dem Gedicht „Das Göttliche“. In der Bibel ist bekanntlich der Mensch Ebenbild Gottes. Bei Goethe ist es umgekehrt: Gott ist das Ebenbild des Menschen. Er ist von ihm und nach ihm gebildet. Weil der Mensch edel, hilfsbereit und gut ist, verdient er Gott genannt zu werden. Aber da er als Einzelner, als Individuum das Göttliche in so unvollkommener Gestalt besitzt, stellte ihm seine Phantasie unwillkürlich Wesen vor, in denen er vollkommener Menschen verehrte. Und als der Mensch diese ideale Vorstellung von Gott faßte, wurde ihm umgekehrt Gott zum Vorbild. Wir erschaffen also zunächst die Götter, dann erschaffen sie uns, so wie es bei Goethe heißt:

Und wir verehren
Die Unsterblichen,
Als wären sie Menschen,
Täten im großen,
Was der Beste im kleinen
Tut oder möchte⁷³.

⁶⁸ H. A. Korff, Goethe im Bildwandel seiner Lyrik, a. a. O. (das Göttliche).

⁶⁹ Das Göttliche.

⁷⁰ bei Korff (Interpretation des „Göttlichen“).

⁷¹ Julius Bab, Goethes Briefe (chronologisch geordnet).

⁷² E. Braemer, Glieder einer ungeheuren Opposition, a. a. O. S. 330.

⁷³ „Das Göttliche“.

Die Götter sollen wir uns nach dem Bild der hilfreichen, edlen Menschen denken, und dieses ideale Bild soll uns dazu dienen, gut und bestrebt zu sein, immer besser und vollkommener zu werden. In dieser paradoxen Vorstellung⁷⁴ liegt das Anziehende des Goetheschen Gedichtes.

Die besondere Stellung des Menschen im Weltall wird durch seine geistige Naturanlage hervorgehoben. Er allein kann wählen, richten, dem Augenblick Ewigkeit verleihen. Im Unterschiede zu den anderen Naturwesen (Tierreich), die keine Zwecksetzung kennen, setzt er sich Zwecke und im Rahmen der erkannten „großen“, „ehrnen“ Gesetze kann er leben und schaffen. In den „Grenzen der Menschheit“ werden solche Gesetze akzeptiert und ihre „Unvernunft“ betont:

Wind und Ströme,
Donner und Hagel
Rauschen ihren Weg
Und ergreifen
Vorübereilend
Einen um den andern.

Den blinden, ewigen Gesetzen der Natur wird die geistige Fähigkeit des Menschen entgegengesetzt. Er unterwirft sich zwar den Naturgesetzen, ist aber kein bloßes Geschöpf des Augenblicks. Der Mensch besitzt die Fähigkeit aktiv zu sein und sittlich zu handeln. Goethes Religiosität hat daher mit einer Jenseitsvorstellung nichts zu tun. Nach ihm ist der Mensch dazu berufen, seine Gottähnlichkeit in Charakter und Tat zu bezeugen. Seine Religiosität ist dem Leben zugewandt und wählt einen irdischen Raum. Selbst in den „Bekennnissen einer schönen Seele“ aus dem „Wilhelm Meister“, die als „eine Welt der reinen religiösen Innerlichkeit gedacht“ „wurde, tritt die praktische und ästhetische Humanität als Einheit der Gestalt, als Schönheit und Selbstvollendung“⁷⁵ auf. Schiller nannte sie „Eine schöne Insel zwischen zwei Meeren“ und fand, daß diese Insel besiedelt, von tätigen Menschen bevölkert sei, die in Städten wohnen, in Fabriken, Bergwerken, auf Gütern arbeiten⁷⁶. So sind die „Bekennnisse einer schönen Seele“ kein „Traumland einer Insel“, sondern wir werden hier mitten in die Wirklichkeit des 18. Jahrhunderts in Deutschland geführt. Und das 18. Jahrhundert erfuhr einen entscheidenden qualitativen weltanschaulichen Durchbruch. Ein neues Bild für die Menschheit und ihre Geschichte wurde vorgestellt. Das Wirkungsfeld des neuen Menschen ist das Erdenleben geworden: „Aus dieser Erde quellen meine Freuden, und diese Sonne scheint meine Leiden“, sagte auch Faust. Ähnliches hören wir auch von Orest, als ihn der Wahnsinn verläßt:

Die Erde dampft erquickenden Geruch
Und ladet mich auf ihren Flächen ein,
Nach Lebensfreud und großer Tat zu jagen⁷⁷.

⁷⁴ Korff, Bildwandel. . . (Das Göttliche)

⁷⁵ F. Martini, Deutsche Literaturgeschichte, 13. Auflage. Alfred-Kröner-Verlag, Stuttgart. S. 253.

⁷⁶ Goethes Romane, hrsg. von E. Johann, a. a. O. S. 650/655.

⁷⁷ Iphigenie, III. Aufzug, 3. Auftritt.

Ein Dasein auf der Erde und mitten in der Natur wurde angestrebt. Der Mensch sollte von den falschen, inhumanen Vorstellungen der Gottesgnade und Gottesstrafe befreit werden. Die Natur war es, die die schmerzenden Glieder heilte und das dem Abgrund nahe zerrüttete Wesen rettete⁷⁸. Sie verjüngte und gab neue Kräfte zum Dasein.

Die barbarische Konzeption des kirchlichen Glaubens durch die Vorbestimmung der menschlichen Existenz und den vorgeschriebenen Lebensgenuß durch einen persönlichen Gott, wurde von Goethe schon mit dem Hymnus auf „Erwin“ verworfen. Die Menschen wie die Götter sind der „Zeit“ und dem „Schicksal“ unterworfen. Damit wurde das unhistorische Bild des feudalen Systems mit den Götter-Fürsten aufgehoben. An dessen Stelle trat die Einsicht von einer Gesetzmäßigkeit der umfassenden Naturwirklichkeit, die sich in Zeit bzw. Geschichte auswirkte.

Herder, der sich besonders mit dem Studium der Menschheitsgeschichte befaßte und bedeutende Schritte in der Ausbildung einer dialektischen Geschichtsbetrachtung erzielte, kam zu der Einsicht, daß die Gesellschaftsentwicklung in Wirklichkeit nicht so glatt und unkompliziert verläuft, sondern in der Form der Aufdeckung der Widersprüche, die den Dingen und Erscheinungen eigen sind, in Form eines Kampfes gegensätzlicher Tendenzen verläuft, die auf Grundlage dieser Widersprüche wirksam sind⁷⁹.

Diesen Antagonismus, der in der Frühklassik noch einen abstrakten und undifferenzierten Zug innehatte, hatte Goethe in seinem Ur-Faust scharf und unerbittlich dargestellt. Fausts Versuch, sich dem Mikrokosmos, dem Erdgeist gleichzusetzen, wird höhnisch abgewiesen:

Faust: Soll ich dir Flammenbildung weichen!
 Ich bins, bin Faust; bin deines gleichen.
 Geist: In Lebensfluthen im Thatensturm
 Wall ich auf und ab
 Webe hin und her
 Geburt und Grab,
 Ein ewiges Meer
 Ein wechselnd Leben!
 Geist: Du gleichst dem Geist den du begreifst,
 Nicht mir!
 Faust (zusammenstürzend): Nicht dir!
 Ich Ebenbild der Gottheit! Und nicht einmal dir!⁸⁰.

Dieser grausame Widerspruch erreicht seinen Höhepunkt in der Gretchen-Tragödie. Fausts Anspruch auf Vollrealisierung seiner geistigen wie sinnlichen Kräfte vernichtete Gretchen, das Mädchen aus dem engen bürgerlichen Stubenleben. Sie fällt als Opfer dieses Widerspruchs, sie wird hingerichtet. Die Natur wird zugleich als wohltuend und zerstörerisch erfahren. Sie ist feindlich und unfühnd gegenüber dem Anspruch des Individuums! Mephisto, als Abgesandter des Erdgeistes, repräsentierte gerade diesen gefühllosen Wi-

⁷⁸ Wilhelm Meisters Lehrjahre, Zweites Buch, Drittes Kapitel.

⁷⁹ Heinz Stolpe, Die Auffassung des jungen Herder vom Mittelalter.

⁸⁰ Goethes Urfaust, Nacht, a. a. O. L Arion Verlag-Weimar, 1955, S. 14/15 Nacht, S. 11.

derspruch. Auf Fausts Anklage antwortet er gleichgültig und roh: „Sie ist die erste nicht“. Goethe selbst waren zu dieser Zeit die verschiedenartigen Antagonismen nicht differenziert. Sozial- und Naturalbereich werden bei ihm noch nicht voneinander getrennt. So erstreckte sich die Wirkung Mephistopheles im „Urfaust“ nur auf Vernichtung und hat keine positive Funktion. Eine überindividuelle Macht als Verwirklichung objektiver Gesetzmäßigkeit (sowohl in der Natur als auch in der Gesellschaft) wird wahrgenommen, aber noch nicht wissenschaftlich formuliert. Goethe nannte diese dem Individuum feindlich gestimmte überindividuelle Macht den „notwendigen Gang des Ganzen“ (Zum Shakespeares Tag). Diese in der Vorweimarer Zeit spontan erahnten Schicksalsmächte entwickelt Goethe im klassischen Weimar aus einem historischen Aspekt. In „Wilhelm Meisters Lehrjahre“ gelingt es Goethe, diese Problematik aus einer konkret-historischen Sicht darzustellen. Im 8. Buch, 4. Kapitel sagte Therese in einem Brief an Natalie Folgendes über Wilhelm: „Auch meinen Freund verehere ich in ebendemselben Sinn, seine Lebensbeschreibung ist ein ewiges Suchen und Nichtfinden; aber nicht das leere Suchen, sondern das wunderbare, gutmütige Suchen begab ihn. . .“⁸¹. Den Grund dieses Ewigen-Suchen-und-nichtsfindens gibt Wilhelm selbst im 5. Buch, 3. Kapitel, als er sagt:

„Ich weiß nicht, wie es in fremden Ländern ist, aber in Deutschland ist nur dem Edelmann eine gewisse allgemeine, . . . persönliche Ausbildung möglich. Ein Bürger kann sich Verdienst erwerben und zur höchsten Not seinen Geist ausbilden; seine Persönlichkeit geht aber verloren, er mag sich stellen, wie er will“^{81a}.

Der Edelmann durfte überall vorwärtsdringen und dem Bürger stand nichts besser an, als das reine stille Gefühl der Grenzlinie, die ihm vorgezogen wurde.

In den 80-er und 90-er Jahren erfährt der Widerspruch bei Goethe, als Ergebnis neuer Erfahrungen als Staatsmann, Naturforscher und Dichter, eine neue Qualität. Der Kampf des Menschen gegen die Natur ist nur die eine Seite. Das Vorwärtsschreiten des Individuums wird aber innerhalb des gesellschaftlichen Bereichs als Wirkung der Gesamtheit des feudalen Überbaus gestört und gehindert: durch die Religion, durch die mit ihr auf das engste verbundenen bürgerlichen Beziehungen, durch den Druck der Gesetze, der feudalen Ständeordnung, Konvention u. ä. Diese Erfahrung war bitter, aber die Einsicht e r l ö s e n d:

„Nichts fesselte mich an die Welt, und ich war überzeugt, daß ich hier das Rechte niemals finden würde, und so war ich in dem heitersten und und ruhigsten Zustande und ward, indem ich Verzicht aufs Leben getan hatte, beim Leben erhalten“^{81b}. Die Hoffnung auf eine unmittelbare Änderung, auf eine Widerspruchs-Überwindung und Harmonisierung der Welt wurde aufgegeben. Aber eine andere Hoffnung blieb lebendig: die Grundsteine für die Perspektive zu setzen und zu zeigen, daß die Menschheit nur durch sich selbst erlöst werden kann. Eine Erlösung und Offenbarung von

⁸¹ Goethes Romane, Wilhelm Meister. 8. Buch. 4. Kapitel, S. 560.

^{81a} Ebenda, 5. Buch. 3. Kapitel.

^{81b} Ebenda, Bekenntnisse einer schönen Seele, S. 432.

O B E N zu erwarten, war nicht nur sinnlos, sondern auch inhuman. Die Humanität ist nur dem Menschen eigen und keinem Hirngespinnste. „Unsere Humanität“, sagte Herder, „ist die Vorübung, die Knospe zu einer zukünftigen Blume“⁸².

Goethes Auseinandersetzung über Spinoza

„Und daß du mich immer mit Zeugnissen packen willst! Wozu die? Brauch ich Zeugnis daß ich bin? Zeugnis daß ich fühle? . . . Nur so schätz, lieb, bet ich die Zeugnisse an, die mir darlegen, wie tausende oder einer vor mir eben das gefühlt haben, das mich kräftiget und stärket.

Und so ist das Wort der Menschen mir Wort Gottes, es mögens Pfaffen oder Huren gesammelt und zum Kanon gerollt oder als Fragmente hingestreut haben. Und mit inniger Seele fall ich dem Bruder um den Hals, Moses! Prophet! Evangelist! Apostel, Spinoza oder Machiavell. . .“⁸³. Am 26. April 1774 richtete Goethe diesen Brief aus Frankfurt an den Prediger Johann Conrad Pfenninger in Zürich. Der Briefwechsel führender Intellektueller war immer von brennenden Daseinsfragen der Zeit beherrscht. Dieser Brief Goethes betrifft den Namen Spinoza. Spinoza war für ihn jetzt kein bloßer Name. Ihm wurde dieser tief sinnige Philosoph noch in Straßburg durch Herder vermittelt. Und später kommt er wieder auf Spinoza. Am 7. Mai 1773 schreibt er an Ludwig Julius Friedrich Höpfner, dem Professor der Rechte in Gießen und Mitarbeiter an den „Frankfurter Gelehrten Anzeigen“, Folgendes: „Ihren Spinoza hat mir Merck gegeben. Ich darf ihn doch ein wenig behalten? Ich will nur sehn wie weit ich dem Menschen in seinen Schachten und Erzgängen nachkomme“⁸⁴.

Spinoza wurde dann später die weltanschauliche Leitfigur, die Goethe in die neue Phase klassischer Deutung und Dichtung führte. In seiner „hypochondrischen Unbehaglichkeit und Dissonanz“⁸⁵, die der nicht realisierbare Anspruch der bestrebten Vollverwirklichung auslöste, half ihm die Auseinandersetzung mit Spinoza, zur Klärung weltanschaulicher und anderer Lebensprobleme zu kommen.

Goethes eigentliche Beschäftigung mit Spinozas Lehre fällt in die Jahre von 1784 bis 1786 in Weimar. An Spinoza wurde er gewiesen noch im Jahre 1774 bei einem Zusammentreffen mit Basedow und Jacobi. Da nahm er zunächst Bayles Wörterbuch und der Artikel über Spinoza zog ihn besonders dadurch an, daß der Autor gegen Spinoza heftig gekämpft hatte. „Zuerst wird der Mann“, schreibt Goethe in „Dichtung und Wahrheit“, „als Atheist und seine Meinungen als höchst verwerflich angegeben; sodann aber zugestanden, daß er ein ruhig nachdenkender Mann, ein guter Staatsbürger. . .“ war. „Ich eilte daher abermals zu den Werken, denen ich soviel schuldig geworden, und dieselbe Friedensluft wehre mich wieder an. Ich ergab

⁸² R. Haym: Herder, Aufbau-Verlag, Berlin, 1954.

⁸³ Goethes Briefe, von E. von der Hellen, Brief an Lavater und Pfenninger (in zwei Teilen geschrieben), a. a. O.

⁸⁴ Ebenda, Brief an Höpfner. Höpfner war in Gießen seit 1771 Professor der Rechte.

⁸⁵ Brief an die Mutter, am 1. Oktober 1781. Von Jul. Bab. a. a. O.

mich dieser Lektüre und glaubte, indem ich mich selbst schaute, die Welt niemals so deutlich erblickt zu haben. Unser physisches sowohl als geselliges Leben, Sitten, Gewohnheiten, Weltklugheit, Philosophie, Religion, ja so manches zufällige Ereignis, alles ruft uns zu, daß wir entsagen sollen. So manches, was uns innerlich eigenst angehört, sollen wir nicht nach außen hervorbilden; was wir von außen zu Ergänzung unseres Wesens bedürfen, wird uns entzogen, dagegen aber so vieles aufgedrungen, das uns so fremd als lästig ist. Man beraubt uns des mühsam Erworbenen, des freundlich Gestatteten, und ehe wir hierüber recht ins klare sind, finden wir uns genötigt, unsere Persönlichkeit erst stückweis und dann völlig aufzugeben. . . Nur wenige Menschen gibt es, die solche unerträgliche Empfindung vorrausahnen und, um allen parziellen Resignationen auszuweichen, sich ein für allemal im Ganzen resignieren. Diese überzeugen sich von dem Ewigen, Notwendigen, Gesetzlichen und suchen sich solche Begriffe zu bilden, welche unverwüsthlich sind, ja durch die Betrachtung des Vergänglichlichen nicht aufgehoben, sondern vielmehr bestätigt werden. Weil aber hierin etwas Unmenschliches liegt, so werden solche Personen gewöhnlich für Unmenschen gehalten, für Gott- und Weltlose; . . . Mein Zutrauen auf Spinoza ruhte auf der friedlichen Wirkung, die er in mir hervorbrachte. . . Denke man aber nicht, daß ich seine Schriften hätte unterschreiben und mich dazu buchstäblich bekennen mögen. Inwieweit mir aber die Hauptpunkte jenes Verhältnisses zu Spinoza unvergeßlich geblieben sind, indem sie eine große Wirkung auf die Folge meines Lebens ausübten, will ich kurz und bündig als möglich eröffnen und darstellen.

Die Natur wirkt nach ewigen, notwendigen, dergestalt göttlichen Gesetzen, daß die Gottheit selbst daran nichts ändern konnte. Alle Menschen sind hierin unbewußt vollkommen einig. Man bedenke, wie eine Naturerscheinung, die auf Verstand, Vernunft, ja auch nur auf Willkür deutet, uns Erstaunen, je Entsetzen bringt⁸⁶.

Die friedliche Wirkung, die Goethe aus der Lehre Spinozas entgegenkam, war jener Gewinn von Klarheit über die Tages- und Nachtseite des menschlichen Lebens. Die Natur wirkt nach göttlichen, ewigen Gesetzen, ihnen gegenüber ist keine Willkür zugelassen. Goethes Formulierung ist hier begrifflich zugespitzt, da für ihn Natur und Gottheit identisch sind, der Satz läuft auf die Grundthese hinaus, daß das Dasein, das Leben, die Natur, die Wirklichkeit unumstößliche eherner Gesetze hat:

Nach ewigen, ehernen,
Großen Gesetze
Müssen wir alle
Unseres Daseins
Kreise vollenden⁸⁷.

Dieser Gesetzmäßigkeit gegenüber wird der vermessene Anspruch des Subjekts zunichte. Deshalb ist es erforderlich, diese unvermeidbare und zu duldende Notwendigkeit (in Natur und Gesellschaft) zu erkennen damit das freie Handeln und die aktive Wirksamkeit des Menschen als Teil seiner

⁸⁶ Dichtung und Wahrheit, a. a. O. S. 720/21.

⁸⁷ Das Göttliche.

Selbstverwirklichung eingesetzt werden kann. Goethe nennt diese Verhaltensweise Entsagung oder Resignation. Sein Egmont, dem solche Entsagung völlig fremd war, ging an diesem Fehler unter. Goethe erhob ihn aber zur tragischen Gestalt dadurch, daß er Egmonts Verhalten einem Dämon, einer inneren Notwendigkeit zuschrieb. Auch im Alter hat Goethe die entsagende Haltung eines Menschen hochgeschätzt und sogar für notwendig gehalten. In diesem Sinne schrieb er das Gedicht „Eins und Alles“, in dem es heißt:

Im Grenzenlosen sich zu finden
Wird gern der einzelne verschwinden,
Da löst sich aller Überdruß;
Statt heißem Wünschen, wildem Wollen,
Statt lästgem Fordern, strengem Sollen,
Sich aufzugeben ist Genuß.^{87a}

Ein solches Verhalten hatte Goethe in Spinozas „Ethik“ vorgefunden, und in seinem Leben hatte er es so oft bestätigen müssen.

Spinoza war bekanntlich ein sehr nüchterner und mit Wenigem zufriedener Weltweiser. Sein reiner Charakter und seine erhabene Ruhe werden in seiner Philosophie wiedergegeben. Er ist bekannt als ein Lebensmeister, dem es nicht schwer fiel, Herr seiner Leidenschaften zu sein. „Ethica ordine geometrico demonstrata“ ist sein Hauptwerk und sein zweites, das zu Lebzeiten Spinozas herausgegeben wurde, ist „Tractatus theologico-politicus“.

Das philosophische System Spinozas ruht auf drei Grundbegriffen, aus denen sich weiter alles übrige mit mathematischer Notwendigkeit ergibt. Diese drei Begriffe sind: der Begriff der allumfassenden Gott-Substanz, ihre Attribute (Denken und Ausdehnen) und die Modifikationen (Einzeldinge). Die objektiv existierende Substanz nennt Spinoza Gott bzw. Natur⁸⁸. Die Substanz nimmt in seiner Lehre eine zentrale Stelle ein. In der „Ethik“, im Kapitel „Von Gott“ heißt es: „Ich sage, Alles ist in Gott, und Alles, was geschieht, geschieht nur durch die Gesetze der unendlichen Natur Gottes, und alles folgt aus der Notwendigkeit seines Wesens.“

B. Alles Daseiende ist in Gott: Gott kann aber nicht ein zufälliges Ding genannt werden; denn er besteht nothwendig“⁸⁹.

Diese Einheit alles Seienden in der Gott-Natur, schließt die Möglichkeit jeglicher Vorstellung eines Supramundanen, persönlichen Gottes aus. Dadurch wurde der christlichen Ideologie wie der Vernunftreligion der Aufklärung, die in Gott den höchsten Verstand sehen wollte, kein Raum gelassen, auch nicht für die Willkür eines imaginären Schöpfers, da alles aus der großen Naturnotwendigkeit erfolge.

^{87a} Eins und Alles, geschrieben im Jahre 1821.

⁸⁸ In einem Brief an Oldenburg vom November 1675 schreibt Spinoza folgendes: Ich erkenne nämlich Gott als die einwohnende Ursache aller Dinge und nicht als eine ihnen äusserliche Ursache an. . . Wenn indes Einzelne meinen, dass die theologisch-politische Abhandlung auf der Identität von Gott und Natur beruhe (wobei sie unter Natur eine Art Masse oder körperlichen Stoff verstehen), so sind sie gänzlich im Irrthume“. Spinozas Auffassung von Natur muß beachtet werden!

⁸⁹ Spinozas Sämtliche Werke, übersetzt von J. H. v. Kirchmann und Prof. C. Schaarschmidt. Philosophische Bibliothek. Bd. 92. a) Ethik. Leipzig. Verlag der Dürrschen Buchhandlung. 1893. S. 27.

Spinoza hat auch für die Natur zwei Begriffe: 1. *Natura naturans* oder wirkende Natur und 2. *natura naturata* oder bewirkte Natur. Unter *natura naturans* ist alles das zu verstehen, was in sich ist oder durch sich vorgestellt wird. Wirkend ist nur die Gott-Substanz und solche Attribute der Substanz, die ewige und unendliche Wesenheit ihrer selbst ausdrücken. Die Modifikationen dagegen gehören der „*natura naturata*“, der bewirkten Natur. Sie haben die Ursache nicht in sich selbst, sondern sie folgt aus der Notwendigkeit der göttlichen Substanz oder irgend eines göttlichen Attributs. Zur bewirkten Natur werden gerechnet alle Zustände der Attribute, insofern sie als Dinge aufgefaßt und in Gott sind, und ohne Gott weder sein noch vorgestellt werden können z. B. Verstand, Wille, Begehren, Liebe u. s. w.

Über den freien Willen

Die Kirche wie die Obrigkeit wollten den Willen frei haben. Die Kirche lehrte die breite Masse des Volkes, es geschehe alles nach dem Willen des allmächtigen Gottes, ihm zu widersprechen sei zweck- und sinnlos. Die Obrigkeit, die sich gottgesandt auf der Erde erklärte, unterstützte diese Lehre, an die sie selbst kaum glaubte. Sie wollte jedoch das freie Eingreifen Gottes ins Schicksal des Menschen auf der Erde vermitteln, und sie tat es auch. Die Landeskirche war immer dem Landesfürsten unterworfen, so daß er seine Herrschaft unbeschwert führen konnte.

Spinozas Angriff gegen die Unverschämtheit der Könige und ihre Religionen ist folgendermaßen formuliert:

„Der Wille kann nicht eine freie Ursache, sondern nur eine nothwendige genannt werden. . . Der Wille ist nur ein gewisser Zustand des Denkens, wie der Verstand. Deshalb kann das einzelne Wollen nur durch eine andere Ursache da sein oder zur Wirksamkeit bestimmt werden, und diese andere wieder nur von einer anderen usf. ohne Ende. Mag man sich also den Willen endlich oder unendlich vorstellen, so erfordert er immer eine Ursache, durch welche er zum Dasein und zur Wirksamkeit bestimmt wird. Der Wille kann deshalb nicht eine freie Ursache genannt werden, sondern nur eine nothwendige oder gezwungene. Hieraus folgt, dass Gott nicht aus Freiheit des Willens handelt. . .“⁹⁰ Die Vorstellung von der menschlichen Freiheit kommt also „davon, dass die Menschen ohne Kenntniss der Ursachen der Dinge auf die Welt kommen, und dass Alle den Trieb haben, das ihnen Nützliche zu suchen, und dass sie sich dessen bewusst sind. Daraus folgt auch, dass die Menschen sich für frei halten; denn sie sind sich ihres Begehrens und ihrer Triebe bewusst und denken nicht im Traume an die Ursachen, welche sie zum Begehren und Wollen veranlassen, da sie diese nicht kennen. Sodann folgt, daraus, dass die Menschen Alles um eines Zweckes willen thun, nämlich des Nutzens wegen, den sie begehren“⁹¹.

Spinoza versucht, dem Freiheitsbegriff eine wissenschaftliche Prägung zu geben. Er erklärt dasjenige frei, was nur durch die Notwendigkeit seiner Natur existiert und handelt, dagegen gezwungen, was von einem anderen

⁹⁰ Spinozas „Ethik“, S. 39. a. a. O.

⁹¹ Ebenda S. 45.

zu existieren bestimmt wird und auf gewisse und bestimmte Weise zu wirken: z. B. Gott existiert, obgleich notwendig, doch frei, weil er nur aus der Notwendigkeit seiner Natur existiert. . . Sie sehen also, daß ich die Freiheit nicht in den freien Entschluß, sondern in die freie Notwendigkeit setze"⁹².

Aus dem Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit ergibt sich das Schicksal des Menschen. Die Substanz ist nach Spinoza nicht determiniert, da sie Ursache ihrer selbst ist. Die Modifikationen dagegen, zu denen auch die Menschen zugerechnet werden, sind determiniert. Die Ursachen ihrer Bestimmung liegen außen ihnen, und weil die Menschen diese Ursachen außer ihnen oft nicht kennen, die Bedingtheit von außen ihnen unbekannt ist, handeln sie auch gegen sie. So kommt es zu einer gegenseitigen Wirkung aus gegenseitigen Tendenzen, die zu einem schicksalshaften Erlebnis führen. Schicksal entsteht dort, wo unser Wollen, die prätendierte Freiheit unseres Ichs mit dem notwendigen Gang des Ganzen kollidiert, sagte schon der junge Goethe, als er auf Shakespeare zu sprechen kam. Schicksal ergibt sich aus den entgegengesetzten Ansprüchen der Einzelmenschen und der Gesamtheit.

Spinoza wurde vorgeworfen, er hätte eine fatalistische Notwendigkeit zugelassen, die dem Menschen jede Entscheidungsfreiheit raube. Spinoza wehrte sich gegen jeden Vorwurf des Fatalismus und hielt dagegen, daß „diese unvermeidliche Notwendigkeit der Dinge weder die göttlichen noch die menschlichen Rechte“⁹³ aufhebe.

Am 14. Januar 1676 schrieb ihm sein Freund Oldenburg Folgendes: „Sie haben es getroffen, wenn Sie annehmen, dass ich deshalb jene Schicksals-Notwendigkeit alter Dinge nicht verbreitet haben möchte, weil sie die Uebung der Tugend schädigen und den Werth von Lohn und Strafe vernichten würde... Sind wir Menschen bei allen unseren Handlungen, und zwar bei den moralischen ebenso wie bei den natürlichen, so in Gottes Gewalt wie der Thon in der Hand des Töpfers, so frage ich, mit welcher Stirn kann man noch Jemand von uns anklagen, dass er so oder anders gehandelt habe, da es ihm überhaupt unmöglich war, anders, als wie geschehen, zu handeln? Können wir dann nicht Alle in gleicher Weise Gott entgegnen: Dein unbeugsames Schicksal und Deine unwiderstehliche Macht hat uns so zu handeln genöthigt, und wir haben nicht anders gekonnt, weshalb legst Du uns also so harte Strafen auf, da wir sie doch nicht vermeiden konnten, wenn Du Alles aus höchster Notwendigkeit nach Deinem Belieben und Gefallen wirkst und leitest!“⁹⁴.

Gleich danach antwortet Spinoza seinem Freund Oldenburg folgendermaßen: „Wenn ich gesagt habe, daß wir deshalb unentschuldbar seien, weil wir in Gottes Macht so wären,. . . so habe ich es in dem Sinne gemeint, dass Niemand Gott es vorwerfen kann, er habe uns eine schwache Natur und eine ohnmächtige Seele gegeben. . . und wer seine Begierden nicht regeln und durch die Furcht vor dem Gesetz nicht zügeln kann, ist zwar wegen seiner Schwäche zu entschuldigen, aber er kann sich nicht der Gemüthsruhe und der Erkenntnis und Liebe Gottes erfreuen, sondern gehet nothwendig zu Grunde. Auch brauche ich wohl dabei nicht zu erinnern, dass wenn die Schrift sagt,

⁹² Spinozas Werke, a. a. O. Brief an G. H. Schuller vom 8. Oktober 1674.

⁹³ Ebenda, Spinozas Brief an Oldenburg vom 16. Dezember 1675. S. 65/66.

⁹⁴ Ebenda, Der Brief heißt „Recht handeln“. S. 65/66.

Gott zürne über die Sünder und sei ein Richter, der über die Handlungen der Menschen erkenne, entscheide, und urtheile, dies nach menschlicher Weise und nach der gewohnten Weise der Menge geschieht; denn die Schrift will keine Philosophie lehren, und die Menschen nicht gelehrt, sondern gehorsam machen⁹⁵.

Hier, in diesem Brief als auch in Spinozas „Ethik“ wird die Freiheit der Menschen von der Höhe seiner Einsicht in die Notwendigkeit bestimmt. Es kommt bei ihm vor allem darauf an, zu erkennen, daß die Anerkennung der Notwendigkeit keine Passivität ist, sondern im Gegenteil, das Streben mitenthält, soviel als möglich die notwendigen Erscheinungen und Wirkungen der Natur und der Menschen zu erkennen, um sich mit ihnen in Einklang zu setzen. Spinozas Aufruf zur Einsicht in die Notwendigkeit bedeutet eine bewußte Abwendung vom Fatalismus. Spinozas Lehre von der Notwendigkeit bedeutete Kampfansage gegen den außerweltlichen Gott. Dem Gott im Himmel wie dem auf der Erde wurde die Ewigkeit bestritten, ihre Existenz wurde als vergänglich durchschaut und ihre Notwendigkeit zu schalten und zu walten, hatte nur innerhalb eines bestimmten historischen Prozesses zu gelten. Ihre Herrschaft wurde als Willkür durchschaut und ihr christlicher Gott, an dem sie sich stützten, aus ihren Interessen akzeptiert: „Die Christen stützten sich auf die Unwissenheit, welche die Quelle alles Bösen ist, und sie verwandeln damit den wahren Glauben in Aberglauben. Doch zweifle ich sehr, ob die Könige je es gestatten werden, Mittel gegen diesen Aberglauben anzuwenden⁹⁶“.

Die Anerkennung der gesetzmäßigen Notwendigkeit schloß willkürlich gegebene Gesetze und willkürliches Wirken aus. Unterordnung und Anerkennung der großen Notwendigkeit⁹⁷, Beschränkung und Entsagung in der kleinen, macht den Menschen und die Menschheit aus. Dadurch unterscheidet er sich von dem Reich der Tierwelt, daß der Mensch die Fähigkeit besitzt, seiner süßesten Wünsche zu entsagen, wenn zur Erfüllung würdigerer Menschlichkeit getrebt wird, die für die anderen nützlicher sein kann als für einen Einzelnen. Die große Notwendigkeit erhebt, die kleine erniedrigt, heißt es auch bei Schiller.

In der „Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes“ verlangt Spinoza eine Erkenntnis der Einheit, eine Vereinigung der Seele mit der ganzen Natur. Vor allem sollte man aber den Weg zur Verbesserung des Verstandes aufsuchen, auf dem er (der Verstand) gereinigt werde, damit er die Dinge ohne Irrtum sicher und so gut als möglich erkenne. Auf dieser Weise kann der Mensch zu seiner höchsten menschlichen Vollkommenheit gelangen. In dem fünften Teil seiner „Ethik“: „Über die Macht der Vernunft oder über die menschliche Freiheit“ leitet er aus der Erkenntnis der göttlichen Natur, den

⁹⁵ Spinozas Briefwechsel. Bd. 93. S. 67/68.

⁹⁶ Ebenda, S. 59.

⁹⁷ Große Notwendigkeit nenne ich die Naturgesetze und die der Geschichte, die für die ganze Menschheit gelten oder für ein Volk, eine Nation, die gesetzmäßig eingetretenen Gesetze. Die kleine Notwendigkeit tritt im Umgang mit den Mitmenschen ein, hierzu gehören Affekten, Leidenschaften, Erfüllung egoistischer Zwecke u. ä. Triebe, die durch Anreiz von Gegenständen u. durch die Natur des Einzelnen hervorgerufen werden. Dabei wird Entsagung, Beherrschung u. Überwindung dem Menschen würdig!

Begriff der menschlichen Tugend ab. Hier heißt es: „Man muss ferner bedenken dass die Sorgen und das Unglück ihren Ursprung hauptsächlich aus der zu grossen Liebe für einen Gegenstand ableiten. . .“⁹⁸ Die höchste Tugend der Seele sei, Gott zu erkennen. Und „L. 24. Je mehr man die einzelnen Dinge erkennt (Erkenntnis des Wesens der Dinge) desto mehr erkennt man Gott. Mithin erreicht der, welcher die Dinge in dieser Erkenntnisart erfasst, die höchste menschliche Vollkommenheit und wird folglich von der höchsten Freude erfüllt, und zwar begleitet von den Vorstellungen seiner selbst und seiner Tugend. Mithin entspringt aus dieser Art der Erkenntnis die höchste Seelenruhe, die möglich ist“⁹⁹.

Hieraus kann man deutlich erkennen, worin unser Heil oder unsere Seligkeit oder Freiheit besteht, nämlich in unserer beharrlichen und ewigen Liebe zu Gott oder in der Liebe Gottes zu den Menschen“¹⁰⁰. Weiter sagt aber Spinoza, daß die gewöhnliche Ansicht der Menge sei die, daß die meisten sich nur dann für frei halten, wenn sie ihren Lüsten nachgehen dürfen, und sie meinen infolgedessen dann ihre Selbstständigkeit zu verlieren, wenn sie gehalten werden, nach den Vorschriften des göttlichen Gesetzes zu leben. In seiner „Theologisch-politischen Abhandlung“ spricht er von einem göttlichen und einem menschlichen Gesetz, wobei er das Göttliche über das Menschliche erhebt.

Unter einem menschlichen Gesetz versteht Spinoza die Lebensweise, die dem Schutz des Lebens und dem Staate dienen würde, und unter einem göttlichen Gesetz versteht er die Lebensweise, „welche blos auf das höchste Gut, dh. auf die wahre Kenntniss und Liebe Gottes abzielt. . . So läuft unser höchstes Gut und unsre Seligkeit auf die Erkenntnis und Liebe Gottes hinaus. Deshalb können die Mittel, welche dieses Ziel aller menschlichen Handlungen, nämlich Gott selbst verlangt, soweit dessen Vorstellung in uns ist, die Gebote Gottes heissen, weil sie gleichsam uns von Gott selbst, soweit er in unsrer Seele besteht, vorgeschrieben worden sind, und deshalb heisst die Lebensweise, die dieses Ziel vor Augen hat, mit Recht das göttliche Gesetz. Welche Mittel dies sind, und welche Lebensweise dieses Ziel verlangt, und wie daraus die Grundlagen der besten Staatsgemeinschaft, sowie der Verkehr zwischen den Menschen hervorgehen, das gehört zur allgemeinen Ethik“¹⁰¹. Spinozas Vorstellung von dem göttlichen Gesetz empfiehlt ein aktives, sittliches Verhalten eines jeden Menschen und ist an Zeit und Raum nicht gebunden. Sie besteht in dem Gedanken, daß die menschliche Sittlichkeit auf ein Göttliches hinweise. Spinozas Vorstellung von dem göttlichen Gesetz, das das Verhältnis des Menschen zu der Welt, zu seinen Mitmenschen betrifft, hat Goethes Dichtung der klassischen Zeit sehr beeinflusst. Daher nannte ihn Heine¹⁰² Spinoza der Poesie. Goethes „Iphigenie“ — Drama wie das Gedicht „Das

⁹⁸ Ueber die Macht der Vernunft oder ueber die mensch. Freiheit. S. 255.

⁹⁹ Ebenda S. 258, a. a. O.

¹⁰⁰ Ebenda S. 262.

¹⁰¹ Spinozas Werke, Bd. 93. Theologisch-politische Abhandlung, Viertes Kapitel. S. 65.

¹⁰² E. Braemer, Prometheus-Streit, S. 337. Am 2. Oktober 1824 in Weimar wurde der alte Goethe von dem jungen Dichter Heinrich Heine besucht (Gräf: Goethes Äußerungen über seine Werke).

Göttliche“ stehen Spinozas Ethik sehr nahe. Die friedliche Wirkung, die Goethe von seiner Lehre empfand, mäßigte und gesundete sein junges, empörrisches Wesen, das ihn so oft dem Abgrund nahe geführt hatte. Daher las er immer wieder Spinozas „Ethik“. Die so bekannte Stelle aus dem „Iphigenie“ — Drama, wo es heißt, daß die Götter „durch unser Herz sprechen“ entspricht Spinozas Formulierung von den Geboten Gottes. Seine spätere Äußerung, durch Spinozas Werk habe sich ihm eine große Aussicht über die sinnliche und sittliche Welt aufgetan, sprüht auch aus seiner Dichtung. Er hätte die Welt niemals so deutlich, so frei erblickt, da er ein Bildungsmittel seines wunderlichen Wesens bei ihm gefunden, das er sonst überall vergebens gesucht hätte. Andererseits war es wieder nicht so, daß Goethe Spinozas sämtliche Schriften hätte unterschreiben oder sich zu dieser Lehre buchstäblich bekennen¹ wollen. Er hatte z. B. bei diesem Philosophen zuwenig Anerkennung der Individualität, ihrer Rechte und Werte, gefunden. Er ließ gewöhnlich das Endliche im Unendlichen verschwinden. In Gott verlor die Welt alle Selbstständigkeit, der Einzelne auch. Und was der Dichter Goethe bei diesem Philosophen nicht fand, suchte er bei den anderen. So spricht er oft von Monaden (Leibnitz) und Enthelechien (Aristoteles). Für seine rastlose Tätigkeit, für sein kraftvolles Wesen suchte Goethe eine Fortsetzung seines Erdendaseins: „Wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinen Geist nicht ferner auszuhalten vermag“. In diesem Sinne schrieb er im späten Alter, im Jahre 1829 das Gedicht „Vermächtnis“:

Kein Wesen kann zu nichts zerfallen!
 Das Ewige regt sich fort in allen,
 Am Sein erhalte dich beglückt!
 Das Sein ist ewig; denn Gesetze
 Bewahren die lebendigen Schätze,
 Aus welchen sich das All geschmückt¹⁰³.

Das „Vermächtnis“ dichtete Goethe als Widerspruch, wie er selbst sagte, zu den Versen.

„Denn alles muß zu nichts zerfallen,
 Wenn es im Sein beharren will“

aus dem Gedicht „Eins und Alles“ aus dem Jahre 1821, das im Sinne des Pantheismus Spinozas geschrieben wurde. Im „Vermächtnis“ wird ein absolutes Vergehen der Dinge widerlegt. Das Sein ist das Wahre, und das Wahre bleibt ewig. So vollzog sich bei Goethe eine Verbindung vom Pantheismus und Individualismus, von Spinoza und Leibniz, aber die Grundlage seines philosophischen Denkens blieb nach wie vor spinozistisch.

Goethe hatte Spinoza in den Jahren von 1784 bis 1786 mit Frau von Stein gründlich studiert. Am 12. Januar 1785 schrieb er seinem Freund Jacobi: „Ich übe mich an Spinoza, ich lese und lese ihn wieder, und erwarte mit Verlangen, bis der Streit über seinen Leichnam losbrechen wird. Ich enthalte

¹⁰³ Über diesem Gedicht in: Goethes Philosophie aus seinen Werken. Hrsg. Max Heynacher, Leipzig, 1906. Bd. 109.

mich alles Urteils, doch bekenne ich, daß ich mit Herdern in diesen Materien sehr einverstanden bin. . .

Eh ich eine Silbe meta. . . schreibe, muß ich notwendig das Naturreich besser absolviert haben, Ein Mikroskop ist aufgestellt. . . Ich mag und kann dir nicht vorerzählen, worauf ich in allen Naturreichen ausgehe. . ."¹⁰⁴

Die Philosophie Spinozas, die Lehre von der universalen Gesetzmäßigkeit in der umfassenden Gott-Substanz, die Lehre von den Modifikationen, ihrem ewigen „Stirb und werde“ erwies sich für das Denken der bürgerlichen Intellektuellen des 18. Jahrhunderts sehr nutzbar. Da alle Menschen zu den Modifikationen gerechnet werden sollten, die ewig in ihrer Gattung, aber vergänglich als Einzelwesen waren, ergaben sich für alle Menschen, von der Substanz her gesehen, gleiche Bedingungen und Existenzmöglichkeiten. Von Natur aus stand jedem ein gleiches Selbstbewußtsein zu, der als Modifikation, als ein endlicher Teil zeitweise zu existieren hatte und als Teil der unendlichen Substanz ihren ehrnen, großen Gesetzen unterworfen war.

Vor diesem Gleichberechtigungsanspruch aller Menschen erwiesen sich die religiös gestützten Privilegien einzelner Menschen als unhaltbar. Diese religions-philosophischen Auseinandersetzungen waren zugleich Auseinandersetzungen mit dem feudal-absolutistischen System, diese Religionskritik wurde zur Gesellschaftskritik. „Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik. Die profane Existenz des Irrtums ist kompromitiert. . .“¹⁰⁵ Daher war Spinozas Werk und Denkweise im 18. Jahrhundert in Deutschland der Verleumdung, dem Verbot und dem fanatischen Haß der Theologen aller Richtungen ausgesetzt. Spinoza wurde als Ketzer und Atheist verschrien. Sein Lehrsatz „Gott handelt lediglich nach den Gesetzen seiner Natur und von niemand gezwungen“ oder „Gott ist die immanente, aber nicht in anderes übergehende Ursache aller Dinge“, wie die Verneinung der Willkür, da alles notwendig erfolgt, zerstörte das jahrhundertlang aufgetürmte Gebäude der Glaubenslehre der Kirche.

Das Bekenntnis des würdigsten Mannes der Zeit, das Bekenntnis des „Theologen“ Lessing zu dieser verrufenen Lehre, „löste einen Streit aus, an dessen Heftigkeit Lessings bester Freund Moses Mendelssohn vermutlich gestorben ist. Nach seinem Tode im Jahre 1786 verebte der Streit. Heute kennen wir diese Auseinandersetzung um die Lehre Spinozas und Lessings Bekenntnis zu dieser Lehre als S p i n o z a - Debatte.

Veranlaßt wurde diese Auseinandersetzung durch Goethes Gedicht „Prometheus“. Im Juli 1780 in Wolfenbüttel wurde Lessing von Goethes Jugendfreund Heinrich Friedrich Jacobi besucht. Er besaß eine Abschrift der Ode und reichte sie Lessing, in der Hoffnung, daß er sich gegen die Ode äußern würde. Zu seiner Enttäuschung fand Lessing das Gedicht gut.

„Lessing: . . En kai pan! (eins und alles). Ich weiß nichts anders. Dahin geht auch dies Gedicht; und ich muß bekennen, es gefällt mir sehr.

Ich: Da wären Sie ja mit Spinoza ziemlich einverstanden.

¹⁰⁴ Goethes Briefe von J. Bab, Brief an Jacobi am 12. Jan. 1785, aus Weim.

¹⁰⁵ K. Marx/F. Engels: Die heilige Familie, Berlin, 1955, S. 11.

Lessing: Wenn ich mich nach jemand nennen will, so weiß ich keinen anderen.

Ich: Spinoza ist mir gut genug, aber doch ein schlechtes Heil, das wir in seinem Namen finden!

Lessing: Ja! Wenn Sie wollen! Und doch. . . Wissen Sie etwas Besseres? . . .¹⁰⁶

Am anderen Morgen wurde das Gespräch wieder aufgenommen.

Sich zu Spinoza zu bekennen zu jener Zeit, dazu gehörte viel Mut. Und von Lessing, dem Sohn eines Pfarrers, erwartete man das am wenigsten. Der radikalste Schritt wurde gewagt, der Schritt, der den Idealismus zunächst vom Materialismus trennte. Die Wirkung dieser Lehre war groß.

Goethe wurde an Spinoza durch Jacobi gewiesen und fand ihn, im Gegensatz zu diesem, als den größten „theissimus“, den größten Anbeter Gottes. Jacobi war dagegen Anhänger einer gefühlsbetonten Religiosität, die er in seinen Romanen und Abhandlungen prägte. Wegen seiner betonten „Empfindelei“ und „Gefühlseligkeit“ wurde er von Goethe oft mit Spott überhäuft. Öffentlich sich aber zu Spinoza zu bekennen, wagte keiner. Jacobi war der erste, der die Unterredung mit Lessing nach seinem Tode, im Jahre 1785, erscheinen ließ. Sie löste öffentlich den Streit aus. Die wichtigsten Kontrahenten waren Jacobi und Moses Mendelssohn. Mendelssohn war jahrelang in vertrauter Freundschaft mit Lessing, er zweifelte an Jacobis Mitteilung und erschien als „Verteidiger“ Lessings. Lessing sollte vom Verdacht des Atheismus befreit und für die Vernunftreligion der Aufklärungszeit gerettet werden (Mendelssohn). Die Schriften, die aus diesem Streit in die Öffentlichkeit gingen, sind als Schriften zum Pantheismusstreit bekannt. Die Haputschriften¹⁰⁷ zu diesem Streit sind folgende:

1. Moses Mendelssohn: Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes. Berlin, 1785. Bey Christian Friedrich Voß.

2. Friedrich Heinrich Jacobi: Über die Lehre des Spinoza in Briefen and den Herrn Moses Mendelssohn. Breslau, 1785, bei Gottl. Löwe.

In den letzten Monaten des Jahres 1785 arbeitete Mendelssohn an der Schrift:

3. An die Freunde Lessings. Die Ausarbeitung dieser Schrift erregte ihn so sehr, daß er unmittelbar danach, am 4. Januar 1786, starb. Seine Freunde schrieben Jacobi die Schuld an seinem Tode zu.

4. Herder: Gott. Einige Gespräche über Spinozas System. 1787, 23. April, Weimar.

Am 22. November 1783 hatte Jacobi den ersten Brief an Herder geschickt. Herder antwortete ihm am 6. Februar 1784¹⁰⁸ mit lebhaftester Freude

¹⁰⁶ Das Gespräch zw. Jacobi und Lessing habe ich in Fußnote 3 teilweise angeführt. Entnommen ist das Gespräch aus: Siegfried Seidel, G. E. Lessing, Leben und Werk. S. 150 Verlag Neues Leben, 1963, Berlin.

¹⁰⁷ Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit. Hrsg. von Heinrich Scholz, Berlin, Verlag Reuther und Reichard. 1916. Bd. VI.

¹⁰⁸ Herder an Jacobi, den 6. Februar 1784, Weimar

„En kai pan!

Siebenmal würde ich sonst mein en kai pan heruntergeschrieben haben, nachdem ich an Lessing einen Glaubensgenossen meines philosophischen Credo gefunden. Im Ernst, liebster

an Lessing einen Glaubensgenossen seines philosophischen Credo gefunden zu haben. Um die Mitte Mai 1787 sandte er an Jacobi seine fünf Gespräche über Gott. Jacobi fühlte sich verstimmt.

5. Goethes Briefwechsel der 80-er Jahre, der den Namen Spinoza betraf, erreichte seine bedeutendste weltanschauliche Aussage und führte zur Herausarbeitung des eigenen Standpunktes. Goethe wehrte sich gegen die Angriffe Lavaters und seine Auffassung, daß die Bibel ein Dokument göttlicher Wahrheit sein konnte.

Am 9. August 1782 schrieb Goethe an Lavater:

„Du hältst das Evangelium, wie es steht, für die göttliche Wahrheit, mich würde eine vernehmliche Stimme vom Himmel nicht überzeugen, daß das Wasser brennt und das Feuer löscht, daß ein Weib ohne Mann gebiert und daß ein Toter aufersteht, vielmehr halte ich dieses für Lästereien gegen den großen Gott und seine Offenbarung in der Natur“¹⁰⁹. Die größere Widerlegung erfuhr aber die „christliche Gruppe“ (Jacobi, Lavater, Mendelssohn, Pfenninger u. a.) durch die Dichtung Goethes als durch den Briefwechsel. Nach seiner pantheistischen Auffassung lebte ihm Gott in der Natur, war mit ihr identisch, offenbarte sich in ihr. Am 17. November 1782 schickte Goethe seine „Iphigenie“ an Jacobi, damit sich „sein Geist mit dem des Jacobi unterhalte“. Er betonte dabei, daß seine „Iphigenie“ eine „stille Unterhaltung mit höheren Wesen“ sei. „Möge das fremde Gewand und die ungewohnte Sprache dir nicht zuwider sein und die Gestalt dir anmutig werden“¹¹⁰.

Goethe sah in jedem lebendigen Wesen der Natur soviel Heilungskraft, daß er die tausendfältigen Religionen nicht anders erklärte, als tausendfache Äußerungen dieser Heilungskraft der Natur. Am 9. Juni 1785 gibt Goethe ein zusammenfassendes Urteil über Jacobis Spinoza-Auffassung: „Darüber sind wir einig und waren es beim ersten Anblick, daß die Idee, die du von der

Jacobi, seitdem ich in der Philosophie geräumt habe, bin ich immer und jedesmal neu die Wahrheit des Lessingschen Satzes inne worden, daß eigentlich nur die Spinozistische Philosophie mit ihr selbst ganz eins sei. Nicht, als ob ich ihr völlig bepflichtete, . . . denn auch Spinoza hat in alle dem, . . . unentwickelte Begriffe. . .

Was Ihr, leben Leute, mit dem „außer der Welt existiren“ wollt, begreife ich nicht: existirt Gott nicht in der Welt, überall in der Welt, und zwar überall angemessen, ganz und untheilbar (denn die ganze Welt ist nur eine Erscheinung seiner Größe für uns erscheinende Gestalten), so existirt er nirgend. Außer der Welt ist kein Raum, der Raum wird für uns, indem für uns eine Welt wird, als Abstraction einer Erscheinung. Eingeschränkte Personalität paßt aufs unendliche Wesen eben so wenig, da Person bei uns nur durch Einschränkung wird, als eine Art *modus*. . . usw“.

Und an Mendelssohn schrieb Herder am 21. Februar 1781:

„Tragen Sie doch auch dazu bei, daß Lessings Nachlässe gerettet werden und in gute Hände kommen. Sie könnens durch sich und ihre Freunde vorzüglich. Der brave Freund und Ringer für helle Wahrheit“.

Mendelssohn gibt ihm folgendes am 18. Mai 1781 zur Antwort:

„Moses, der Mensch, schreibt an Herder, den Menschen, nicht der Jude an den Superintendentanten.

Ich bin Willens, diesen Sommer, wenn es meine Gesundheitsumstände erlauben etwas über unsres Lessings Charakter zu schreiben. Mich dünkt daß er von *dieser Seite noch immer allgemein verkannt, und zum Teil mißkannt* wird“.

in: Briefe an Herder von Lavater, Jacobi, Forster u. A., Hrsg. von Heinr. Düntzer und F. G. Herder, Frank. /M., 1858.

¹⁰⁹ Goethes Briefe, J. Bab. Brief an Lavater vom 9. August 1782.

¹¹⁰ Ebd. Brief an Jacobi vom 17. November 1782.

Lehre des Spinoza giebst, derjenigen, die wir davon gefaßt haben, um vieles näher rückt, als wir nach deinen mündlichen Aeußerungen erwarten konnten, und ich glaube, wir würden im Gespräch völlig zusammenkommen.

Du erkennst die höchste Realität an, welche der Grund des ganzen Spinozismus ist, worauf alles übrige ruht, woraus alles übrige fließt. Er beweist nicht das Dasein Gottes, das Dasein ist Gott. Und wenn ihn andre deshalb Atheum (gottlos) schelten, so möchte ich ihn theissimum, ja christianissimum nennen und preisen. . . Vergieb mir, daß ich so gerne schweige, wenn von einem göttlichen Wesen die Rede ist, daß ich nur in und aus den rebus singularibus (Einzeldinge) erkenne, zu denen nähern und tiefern Betrachtung niemand mehr aufmuntern kann als Spinoza selbst, obgleich vor seinem Blicke alle einzelnen Dinge zu verschwinden scheinen. Ich kann nicht sagen, daß ich jemals die Schriften dieses trefflichen Mannes in einer Folge gelesen habe, daß mir jemals das ganze Gebäude seiner Gedanken völlig überschaulich vor der Seele gestanden hätte. . . Aber wenn ich hinein sehe, glaub ich ihn zu verstehn, das heißt: er ist mir nie mit sich selbst in Widerspruch, und ich kann für meine Sinnes- und Handlungsweise sehr heilsame Einflüsse daher nehmen. . .

Hier bin ich auf und unter Bergen, suche das Göttliche in herbis und lapidibus¹¹¹.

Goethe war sehr dagegen, daß man Spinozismus mit dem Atheismus gleichsetze. Eine göttliche Offenbarung suchte er im Dasein selbst. Die Vorstellung von der Einheitlichkeit der Welt löste ein weiteres Problem in seiner Dichtung. Vor dieser Theorie der Einheitlichkeit verschwand das starre, dualistische Vorurteil von absolut Gutem und absolut Bösem, wie die barbarischen Vorstellungen von der Erbsünde¹¹². Die Einheitlichkeit der Welt wurde wichtig für die Faust-Mephisto-Konzeption in seinem „Faust“ — Drama. Das Böse, das mephistophelische Treiben, erscheint hier nur als die andere Seite des Guten, erscheint als Stachel zum faustischen Streben. Es stellt ein Widerspruch dar, der jedem Ding eigen ist. Das Böse darf nicht überwiegend erscheinen. Als Widerspruch, als Gegenteil wirkt es stimulierend für die weitere Entwicklung der Menschheit. Goethe selbst sagte dazu: „Das Böse steht dem Guten gegenüber, mithin darf nie der Gegensatz zum Bösen, nemlich das Gute, fehlen“¹¹³.

Die Aufnahme der Lehre Spinozas in Goethes Dichtung wie die öffentlichen Auseinandersetzungen hatten positive Folgen für die Herausarbeitung eines neuen Bildes der Menschheitsbefreiung bei dem heranwachsenden Bürgertum, obwohl seine Konzeption von der Freiheit idealistisch war. Sie befreit den Menschen im „Bewußtsein“¹¹⁴, ohne jedoch ihn mit der Außenwelt

¹¹¹ Ebd. Goethes Brief an Jacobi aus Ilmenau vom 9. Juni 1785. lat. bei Kraut und Stein.

¹¹² Selbst Thoas glaubt an eine Erbsünde nicht. Als Iphigenie sagte:

„Ach, und sein ganz Geschlecht trug ihren Haß!, fragt er sie:

„Trug es die Schuld des Ahnherrn oder eigne?“, indem er die hergebrachte Vorstellung in Frage stellt.

¹¹³ Gräf, Goethe über seine Dichtungen, Goethe zu Eckermann am 24. April 1831, Weimar.

¹¹⁴ R. Garaudy, Die Freiheit als philosophische u. historische Kategorie. Diss. Dietz-Verlag, Bln. 1959. S. 139.

in Verbindung zu setzen. Das Verhalten des Menschen zur Welt aus einem konkret-historischen Aspekt, als Ergebnis konkreter gesellschaftlicher Entwicklung unter den geschichtlich eintretenden Ereignissen, Prozessen und Zusammenhängen vermochte er jedoch nicht zu bestimmen. Sein Denken überschritt die Grenzen seiner Zeit nicht.

Bei Goethe ist aber ein höherer Historisierungsgrad des Betrachtens eingetreten. Die Problematik von der Freiheit und Notwendigkeit hat Goethe, bevor er Spinoza gründlich gelesen, spontan-vorwissenschaftlich erfaßt und erst später in „Dichtung und Wahrheit“ in dem Begriff des „Dämonischen“ dargelegt. (Im Bild des Verhaltens Egmont-Alba in Goethes „Egmont“ — Drama wird die gegenseitige Bedingtheit von Freiheit und Notwendigkeit reichlich demonstriert.)

Goethes Helden aus der Sturm-und-Drang-Dichtung wurden ihm zum Prüfstein der Realisationsmöglichkeiten eines positiven, menschlichen Anspruchs im Rahmen des bestehenden gesellschaftlichen Feudalsystems. Das Ergebnis war negativ, endete an Klassen- und daher Interessenschranken. In Weimar erkannte Goethe, daß diese Schranken mächtig genug waren, als daß man sie durch einzelne Individuen oder durch eine stürmische Dichtung b. z. w. künstlicherweise hätte zerreißen können. Zur Besserung des Bestehenden suchte daher Goethe neue Möglichkeiten und neue Wege. Unter dem unmittelbaren Einfluß der „Ethik“ Spinozas führt er in seiner Weimarer Dichtung einen neuen Begriff ein, der eine neue Haltung verkündete. Was bei Spinoza „Bewußtsein der Notwendigkeit“ hieß, hieß bei Goethe „Resignation“ oder „Entsagung“. In „Dichtung und Wahrheit“ spricht Goethe von einer „partiellen Resignation“ und einer „Resignation im Ganzen“¹¹⁵ Diese Haltung hat bei ihm eine sehr positive Bedeutung. Einerseits ist die Resignation auf den Begriff der Uneigennützigkeit bezogen, andererseits heißt sie „Ergebenheit ins Schicksal“ b. z. w. „Einordnung in die Gesetzmäßigkeit“, wenn man weiß, daß die Zeit zur einer unmittelbaren Veränderung nicht reif ist. Diese entsagende Haltung darf aber nicht auf Dinge ausgedehnt werden, die gar nicht notwendig sind. So ist die Ergebenheit ins Schicksal bei Goethe in keinem Falle eine passive Hinnahme des Bestehenden und schließt den Kampf nicht aus. Die Aufgabe bleibt weiterhin, willkürlich eingetretene Notwendigkeiten zu erkennen und mit entsprechenden Mitteln zu bekämpfen.

Der zweite wichtige Faktor für Goethes Schicksalsauffassung ist die Uneigennützigkeit, die Selbstlosigkeit. Seinen natürlichen Leidenschaften entsagen zu können, um höheren Ideale zu dienen, wird als der wahre menschliche Adel empfunden. Es ist das, worauf die eigentliche Würde des Menschen beruht, was ihn nicht nur über die übrigen Naturwesen erhebt, sondern ihn auch zum Vorbild der Götter macht.

Denn ein sittlicher Mensch ist ein göttlicher.

¹¹⁵ Dichtung und Wahrheit, S. 668.

Николина КЕРЕМЕСТЕВСКА-ИВАНОВА

ОД СУДБИНСКА КОН СПАСУВАЧКА ИДЕЈА

(Резиме)

Јохан Волфганг Гете, така често симнуван од својата висина поради својата подоцнежна дезангажираност во политичкиот живот на својот народ, е земен овде на самиот премин од Франкфурт во Вајмар, кој донел со себе и пресврт во неговиот живот и творештво. Гетеовиот премин од надмен бунтовник во „мирен“ класичар е процес на една спознаена нужност во самиот него и надвор од него. Новата средина на дворот во Вајмар или како што тој самиот ја наречува (во вториот дел од „Фауст“) „големиот свет“ со неговото вклучување во државниот апарат му нуди можности за согледување на длабоки историски вистини. Покрај тоа и учењето на Спиноза, кое станува тема на денот во 80-тите години на 18-от век, како и оживувањето на античките постигнувања од областа на животот и уметноста и германското секојдневие гледано одгоре и оддолу се темел на кој Гете ја гради својата личност и своето класично творештво. Неговите класични дела се не помалку дела за широките народни маси и дела на своето доба, а класични се и затоа што Гете умеел денешното да го разбере како дел на едно единство од вчера и утре.

„Егмонт“ е Гетеова последна историска трагедија, која иако довршена во Вајмар, ѝ припаѓа на „литерарната револуција“ Sturm und Drang. Неговите младешки дела воопшто се пробен камен на можности за реализација на човечки права и стремежи за потполно остварување на новиот човек на 18-от век. Носителите на ваквите тежненија трагично подлегнуваат пред судбината. Во Вајмар Гете се труди да ја сфати човечката судбина историски, како резултат на конкретните услови на германската стварност и да согледа дека таа стварност, иако „маса во распаѓање“ ќе мора да потрае додеска не созреат нови услови, во кои тежненијата на еден Егмонт, Вертер или Прометеј би биле осмислени. За Германија во ова време кое не покажуваше нужни обележја за револуционерно преобликување и хармонизирање на светот, беа многу поважни светогледни дебати по претпоставката на граѓанскиот преврат, а тука стојат делата напишани по преминот на Гете во Вајмар на репрезентативно место („Ифигенија“, лириката и др.). Спасувачката идеја проследена со „резигнација“ е нужност на дадени историски прилики, е одговор на една согледана „судбинска сила“. Борбата започната со илузија за непосредно совладување на уште нејасно издиференцирани противречности (во природата и општеството: Urfaust, Prometheus) во младоста, про-

должува според зборовите на самиот Гете „во еден повисок регион“ како борба за примање на нови историско-идеолошки содржини за ослободување на човештвото, односно за расчистување на патот за раѓање на ново човештво. „Нашиот хуманитет е предвежба, е пупка за идното цвеќе“ (Хердер).