



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### **Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### **About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

## Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

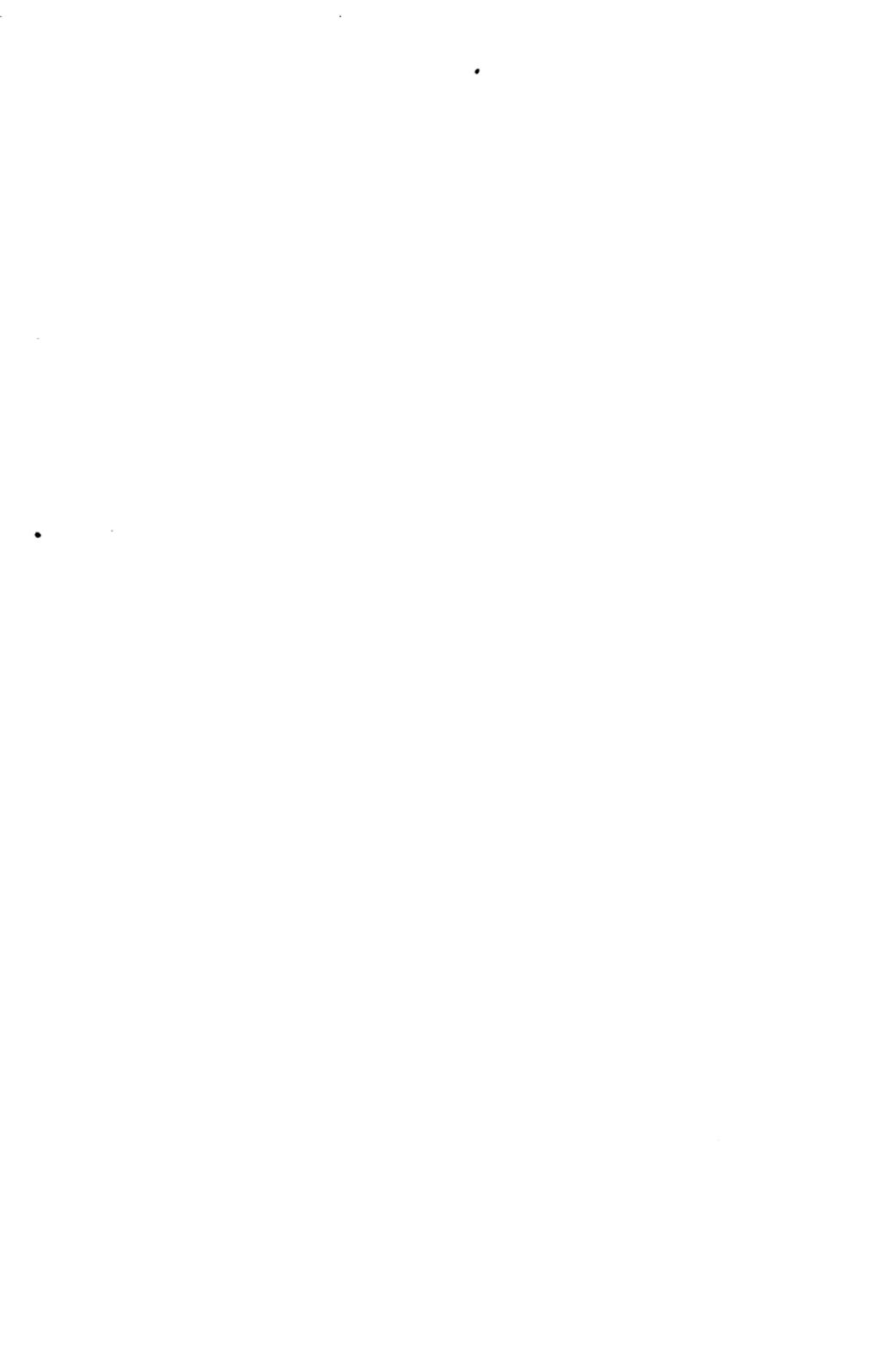
Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

## Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.







# Die Schwarzen Bücher

4/5

**Copyright 1922 by Wolf Albrecht Adam Verlag  
Alle Rechte vorbehalten**

DER GEIST DES WEST-  
ÖSTLICHEN DIVANS

GOETHE U. DER SINN  
SEINES LEBENS

von

X 437.

Dr. Hermann August Korff  
a. o. Prof. an der Universität  
Frankfurt a. M.

1 · 9 · 2 · 2

---

Wolf Albrecht Adam Verlag  
Hannover

838

G60

K84ge



RECHNUNG

etliche Fund

3693

**Ein Frankfurter Lebewohl  
für Julius Peterfen!**



	Seite
<b>Der Geist des West-Örtlichen Divans</b>	<b>13–42</b>
Festvortrag im Freien Deutschen Hoch-	
stift zur Feier von Goethes Geburts-	
tag 1919	
<b>Goethe und der Sinn seines Lebens</b>	<b>43–82</b>
Vortrag in der Gesellschaft der Freunde	
des Frankfurter Goethemuseums, 1920	



DER GEIST DES WEST-  
ÖSTLICHEN DIVANS



## HOCHGEEHRTE VERSAMMLUNG!

**S**tolz hat man sich immer davon erzählt: mit dem neuen Testament und dem Faust im Tornister seien die deutschen Soldaten in den Krieg marschiert. Man erblickte darin ein Symbol unseres guten Gewissens und unserer hohen Gesinnung. Denn wie weit mußte abstehen von dem Geiste vergangenen Hunnentums, wem es Bedürfnis war, zwischen den blutigen Entscheidungen der Weltgeschichte sich mit den Seligpreisungen der Bergpredigt und mit dem Evangelium des ewigen Strebens zu erfüllen.

Aber mir scheint: der Faust und das neue Testament im Tornister unserer Krieger . . . das ist nicht nur das Symbol des deutschen Idealismus, sondern zugleich auch das Symbol für die Ursache unserer Niederlage gewesen: das Symbol nämlich für die Verkennung der Dinge und für das Vergreifen in der Wahl der richtigen Mittel, woran wir politisch zugrunde gegangen sind. Oder könnte man in der gesamten Weltliteratur wohl zwei Werke ausfindig machen, die weniger der Aufgabe gewachsen wären, den vom Kriege erschütterten Menschen innerlich aufzurichten und in der Pflicht seines fragwürdigen Handelns zu bestärken, als das neue Testament und der Faust? Nein, zwischen ihrem und dem Geiste des nationalen Krieges öffnet sich jener ganze Abgrund, der alle polaren Erscheinungen des Lebens voneinander scheidet. Und wenn es dem christlichen Prediger gelungen scheint, mit Jesu Lehre den Geist des Krieges zu befeuern, so gestehe ich offen, daß

ich ihn darum nicht beneide. Mit dem Faust aber hatte wohl jeder, der sich im Kriege zu ihm zu flüchten versuchte, daselbe Erlebnis: seine Verse trafen auf einen verwandelten Menschen, sie blieben ohne den Wiederhall, den sie so oft und so tief in früherer Zeit gefunden hatten. Auch der Geist dieser weltlichen Bibel des deutschen Volkes . . . er ist so diametral dem Geiste der nationalen Gemeinschaftstat entgegen, daß man vielleicht den Ausdruck wagen darf: so lange unsere Nation in dem Geiste des Faustdichters lebt, so lange wird ihr Reich schwerlich ein Reich von dieser Welt werden. Und der Faust im Tornister wäre nicht nur das Symbol für deutsche Instinktunsicherheit, sondern wahrhaftig vielleicht die Ursache unseres Zusammenbruches, wenn wir nicht leider wüßten, wie wenig in Wahrheit davon die Rede sein kann. Trotz dem Faust im Tornister hat das deutsche Volk längst aufgehört, das Volk Goethes zu sein! Nicht als eine Nation von Idealisten, die der Wirklichkeit nicht gewachsen waren, haben wir diesen Krieg verloren . . . was man vielleicht ertragen müßte . . ., sondern als eine Nation von Irrealisten, die für die Wirklichkeit kein Augenmaß hatte, ohne durch höheren Idealismus dafür entschuldigt zu sein. Daß wir das Goethesche Erbe aufgegeben haben, ohne dadurch fähig geworden zu sein, wenigstens das Bismarcksche Erbe uns zu erhalten . . . erst das ist die ganze Tragödie dieser Stunde! Und mit vollkommen leeren Händen ständen wir heute am 28. August vor demjenigen, dessen Andenken lebendig zu erhalten wir hier nach alter Sitte uns versammelt haben, wenn

wir nicht wenigstens von der Sehnsucht des deutschen Volkes reden könnten, die sich immer häufiger schon zu dem Rufe »Zurück zu Goethe« verdichtet hat.

Aber man muß doch vielleicht einigen Zweifel hegen, ob ein Ruf richtig ist, der mit dem Worte «zurück» beginnt. Das Rad der Weltgeschichte hat sich noch niemals rückwärts drehen lassen, und doppelt muß man zweifeln, daß gerade jetzt eine Zeit für Goethe kommen werde, wo sich das deutsche Volk dazu anschickt, nach einem treffenden Worte des jetzigen Ministerpräsidenten, einen 40jährigen Marsch durch die Wüste anzutreten. Ja, wir müssen ernstlich fragen, ob wir in diesem Augenblicke den Ruf »Zurück zu Goethe« auch nur erheben dürfen?! Jedenfalls sollte es uns nicht wieder begegnen, daß wir den Faust in den Tornister stecken, um einen Weltkrieg zu gewinnen, sondern wenn wir uns wirklich dazu entschließen, den Faust zum Begleiter unseres Lebens zu machen, wenn dieser Marsch durch die Wüste im Ernste ein Marsch zu Goethe werden soll, dann sollten wir wenigstens so weit Realisten sein, daß wir uns keiner Täuschung darüber hingeben, was diese Goethewelt bedeutet, nach der wir unseren Kompaß richten. Zurück zu Goethe! . . . dieser Ruf schließt, wie ich glaube, die Verpflichtung zu dem offenen Bekenntnis ein, daß der Weg zu Goethe in der Tat ein Zurück auf dem Wege ist, den die gegenwärtige Menschheit zu beschreiten wenigstens versucht.

Dieser Gedanke mag Ihnen wunderbarlich erscheinen. Aber vielleicht wird er Ihnen näher kommen, wenn

Sie vor Ihrem geistigen Auge diejenige Dichtung aufsteigen lassen, die die Goethefrucht aus dem Erdreich gerade des Napoleonischen Zeitalters war und die genau vor hundert Jahren erschienen ist, den West-Östlichen Divan! Hat man mit Recht die weltgeschichtlichen Vorgänge, deren bestürzte Zeugen wir gewesen sind, als die angewachsene Wirkung der Napoléonischen Epoche bezeichnen können, dann erscheint auch diese Goethesche Dichtung nur als eine vorweggenommene Antwort auf die ganze Epoche der nationalen Rivalitäten, und das »Zurück zu Goethe« würde bedeuten, daß wir an dem blutigen Ende dieses Weltentages dieselbe Antwort wiederholen wollen, die der Dichter des West-Östlichen Divans bei seinem Aufgange gegeben hat.

Wenn ich von einer Antwort spreche, so meine ich damit freilich nicht das politische Bekenntnis oder die sozialpolitische Ideenwelt des Dichters, der zwar den Ausspruch getan hat, im Grunde müßte jeder vernünftige Mensch ein gemäßigter Liberaler sein, aber schon zu seinen Lebzeiten unter dem Verdachte einer Gefinnung stand, die den Ruf »Zurück zu Goethe« in dieser Beziehung von vorneherein in einem sehr zweideutigen Lichte erscheinen lassen würde. Vielmehr ist es das Urphänomen seiner menschlichen Gefinnung überhaupt, seine Art, zu einem Sinne des Lebens zu kommen, was wie eine Antwort klingt auf die letzten Fragen unserer so ganz problematisch gewordenen Kultur. Dieses Urphänomen Goethescher Gefinnung, das ist der geistige Raum, von dem seine Werke ihr

Leben haben, und das gilt im besonderen Maße vom West-Östlichen Divan, der im wesentlichen überhaupt nur ein geistiger Raum und nur in wenigen Punkten verdichtetes Gebilde ist. Nicht die Bekenntnisse, sondern der Geist, aus dem diese Bekenntnisse fließen, das ist, was wir uns vergegenwärtigen müssen, wenn wir uns über die Möglichkeit jenes Rufes »Zurück zu Goethe« Klarheit verschaffen wollen. Dürfen wir in diesem Geiste die Lösung der Probleme sehen, die tausendmal drohender noch als in der Zeit Goethes vor uns aufgetaucht sind? Oder liegt die Lösung, die wir wenigstens ersehnen müssen, nicht vielleicht in einer ganz anderen Art von menschlicher Gesinnung? Das kann ich freilich in einem kurzen Vortrage zu beantworten nicht versuchen, aber indem ich mir zur Aufgabe stelle, zur Feier des heutigen Tages den Geist des West-Östlichen Divans zu entwickeln, darf ich vielleicht hoffen, Sie zum Nachdenken über die Frage nach der Zukunft Goethes angeregt zu haben.

**Z**weifellos ist der West-Östliche Divan immer als eines der merkwürdigsten Gebilde Goethescher Dichtung empfunden worden, zu keinem der großen Werke ihres größten Dichters hat die Nation ein fragwürdigeres Verhältnis als zu ihm, und zu keinem fehlt ihr mehr als zu ihm der eigentliche Schlüssel. Das hat durchaus seine rechtmäßigen Gründe. Denn wie der II. Teil des Faust gehört auch der West-Östliche Divan zu den schwierigsten Dichtungen Goethes, und eine

Erklärung für ihn ist um so mehr natürliches Bedürfnis, als das Geheimnisvolle ja zur lebendigen Tendenz dieses Werkes gehört.

Vor allen Dingen muß es darauf ankommen, ein Verständnis für die Idee des Ganzen zu gewinnen. Denn die Idee eines West-Östlichen Divans, einer Goetheschen Variation über das Thema der orientalischen Dichtung, die scheint zunächst etwas so Absonderliches auch in der dichterischen Praxis des an Seltsamkeiten doch nicht armen Dichters zu sein, daß man ausdrücklich schon sich darauf besinnen muß, wie auch diese Idee sich ohne Mühe in die Reihe durchaus ähnlicher Bestrebungen eingliedern läßt . . . ja sogar aus dem Grundzuge Goethescher Art hervorgewachsen ist. Wenn man nämlich fragt, wie kommt Goethe dazu, einen orientalischen Dichter nachzuahmen, so vergißt man, daß der Götz eine Nachahmung Shakespeares, Wanderers Sturmlied eine solche des Pindar ist, die römischen Elegien aus dem Geiste des Propertius, der Helena-Akt aus dem Geiste der griechischen Tragödie geboren sind, und daß Goethe, als er Hermann und Dorothea schrieb, von sich bekannte: »Homeride zu sein, wenn auch als letzter, ist schön!« Und ist dieses Dichten aus der Rolle eines anderen heraus grundsätzlich etwas anderes als was überhaupt das Wesen des Dichters ist? Oder ist nicht der Dichter immer nur jener Verwandlungskünstler, der bald aus dem Munde Götz v. Berlichingens, bald aus dem Munde Faustens, bald aus dem Munde Tassos spricht? Ist es nicht sein Wesen sich zu verwandeln und seiner Einheit durch

die Vielheit seiner Gestalten zu genießen, in die er sich auseinander legt? Hat nicht Goethe selbst die Gesamt- tendenz seines dichterischen Wirkens in die Worte zu- sammengefaßt:

Immer hab ich nur geschrieben  
Wie ich fühle, wie ich's meine,  
Und so spalt ich mich, ihr Lieben,  
Und bin immerfort der Eine.

Aber wenn es nach seinen letzten Gründen betrachtet auch dasselbe ist, diese Verwandlung in die Gestalten der Welt und in die Art eines literarischen Vorbildes . . . zunächst ist es allerdings etwas Verschiedenes, und wir dürfen uns hier eines Ausspruches von Nietzsche erinnern, der gesagt hat: »Es gibt zwei Arten des Genies: eins, welches vor allem zeugt und zeugen will, und ein anderes, welches sich gern befruchten läßt und gebiert.« Wenn wir bei jenem vor allem an Shake- speare denken, so bei diesem sogleich an Goethe. Denn Goethe ist in der Tat dieses ausgesprochen weibliche Genie, das erst auf dem Wege über tausend Be- fruchtungen zu dem gewaltigen Kosmos geworden ist, der die gesamte Welt in sich aufgelogen zu haben scheint.

Aber das Entscheidende ist doch dies: so sehr Goethes Genius der Befruchtung bedurfte und so wenig er es verschmähte, sich gerade von literarischen Vorbildern befruchten zu lassen, er ist zu keiner Zeit seines Lebens, auch nicht dort, wo es so scheinen konnte, einfacher Nachahmer fremder Art gewesen. Der Sinn seiner scheinbaren Nachahmung ist nicht die Nachahmung

eigentlich fremder, sondern die Einverleibung innerlich verwandter Formen. Seine antikisierende Dichtung insbesondere, die dem Vorwurfe des Alexandrinertums am meisten ausgesetzt erscheint, sie ist ja gerade das eindringlichste Zeugnis dafür, daß es nur das Griechische in Goethes Seele war, was ihn zu den griechischen Formen führte . . . ja, daß er diese Formen selbst hätte schaffen müssen, wenn Goethe nicht eben ein weiblicher Genius gewesen wäre, der sich gegebener Formen mit einer besonderen Liebe bediente.

Es wäre aber eine sehr unzulängliche Psychologie, in dieser Liebe zur gegebenen Form einen Ausdruck schöpferischen Unvermögens sehen zu wollen, sondern richtig wird man sie immer nur deuten, wenn man darin das Glück der Begegnung spürt: die tiefe Genugtuung, sich in dem anderen wiederzufinden. Und nochmals deutlicher als bei der Begegnung mit der Antike finden wir diesen entscheidenden Zug in der Psychologie des West-Östlichen Divans, denn gerade hier spielt eine bedeutende Rolle jene mystisch empfundene Seelenverwandtschaft, durch die sich Goethe mit jenem persischen Dichter geheimnisvoll verknüpft fühlte, der ihm durch eine eben erschienene Übersetzung zufällig bekannt geworden war. Wie ein Zwillingenbruder erschien ihm dieser Hafis, der ein Goethe des 14. Jahrhunderts gewesen war, und wie das tiefe Gefühl seiner Zuneigung zu Lida ihn ehemals zu dem Glauben bestimmt hatte, »ach Du warst in abgelebten Zeiten meine Schwester oder meine Frau«, so erfüllte ihn auch

diese Seelenverwandtschaft mit dem ahnenden Gefühle geheimnisvoller Präexistenz.

[Aber Hafis war nur der symbolische Fall für das ganz allgemeine Gefühl einer Seelenverwandtschaft mit dem Geiste des Orients, das Goethes ganzes Leben begleitet. Den Grund hierfür legte bereits die Bibel und insbesondere die orientalische Interpretation der Bibel, wie sie ihm durch Herder vermittelt worden war. Aber auch der Islam hat Goethe schon frühzeitig angezogen, und wir erinnern uns, daß unter den großen Entwürfen seiner dämonischen Jahre neben einem Prometheus, Cäsar, Sokrates und Christus auch ein Mahomet nicht fehlte, dessen Gestalt ihm aus der Koranlektüre entgegengetreten war. Der Zug zum Morgenland lebte in Goethe von Anfang an so gut wie der Zug zum Griechentum, und wenn wir nur scharf genug hinsehen, so können wir leicht erkennen, daß sie beide zusammen, wiewohl sie künstlerisch zu beinahe entgegengesetzten Ergebnissen führen, auf einem gemeinsamen Grundzuge beruhen, auf dem Gegensatz nämlich gegen die problematische Welt der modern-europäischen Kultur.]

Daraus aber ergibt sich zugleich etwas anderes. Der Glaube einer Seelenverwandtschaft mit einem fremden Geist enthüllt sich stets als ein Gewebe von Irrtum und Wahrheit, und so wenig es möglich ist, den Geist und die Art eines fremden Lebens anders als auf dem Wege der Sympathie zu verstehen, so sehr ist dieselbe Sympathie die ständige Quelle aller großen Selbsttäuschungen gewesen. Denn in der Sympathie, sofern

sie nicht kritisch gebändigt ist, liegt die Tendenz beschlossen, das fremde Wesen dem eigenen anzuähneln und ihm, ohne darum zu wissen, vom eigenen zu leihen. Es wird uns daher nicht wundernehmen, aus dem Munde gelehrter Orientalisten zu erfahren, daß Goethes Divan ein Irrlicht und der in ihm abgebilderte Orient eine wesenlose Phantasmagorie sei. Aber dasselbe behauptet die moderne Altertumswissenschaft auch von dem Bilde der Antike, in dem sich Goethe mit dem Geiste des klassischen Altertums zu begegnen glaubte. Und wir brauchen, von Goethe kommend, nur Burckhardt oder Nietzsche zu lesen, um zu begreifen, wie sehr die Welt unsere Vorstellung, wie sehr das Bild solcher Lebenskomplexe abhängig ist von dem Geiste, in dem sie gespiegelt werden. Mit einer Umkehrung des Faustwortes: Der Geist gleicht dir, den du begreifst.

Nur gilt es recht zu verstehen, daß dies, geschweige denn ein Vorwurf für den Dichter des Divans zu sein, umgekehrt nur der volle Beweis dafür ist, wie sehr auch der Orient nur ein besonderer Stoff des Dichters war, in dem er sein eigenes Wesen entwickelte. West-Östlicher Divan nannte ja Goethe selbst sein Werk. Aber er zeigte damit an, daß er hier nicht nur unbewußt wie ehemals im Götze das Werk eines Goethe-Shakespeare, in der Achilleis das eines Goethe-Homer, so hier das eines Goethe-Hafis gegeben habe, sondern darüber hinaus: die bewußte Vermischung des Westlichen mit dem Östlichen, nämlich nicht scheinbare Nachahmung, sondern produktive Auseinandersetzung mit

dem orientalischen Geiste, nicht den Orient, sondern die Vorstellung des Orients in der Phantasie eines Abendländers, ja in der Tat: das Morgenland als eine abendländische Phantasmagorie.

Damit aber nähern wir uns dem eigentlichen Kernprobleme. Denn es gilt nunmehr die Frage: Wenn der Dichter zu der Idee eines West-Östlichen Divans dadurch inspiriert worden ist, daß er zwischen seinem und dem Geiste des Orients eine innere Verwandtschaft glaubte, die es ihm gestattete, seine eigenen Ideen in den Formen des Orients und gerade in ihnen zu entwickeln: was hat er dann aus diesem Orient heraus oder in ihn hinein gesehen? (Was ist der Inhalt jener seelischen Verwandtschaft? Was sind die zeugenden Momente, von denen sich der westliche Dichter durch die Welt des Östlichen befruchtet fühlte?) Eine erste Antwort auf diese Frage gibt uns das Eröffnungsge-dicht des Ganzen, wo es heißt:

Flüchte du, im reinen Osten  
Patriarchenluft zu kosten!  
Dort im Reinen und im Rechten,  
Will ich menschlichen Geschlechtern  
In des Ursprungs Tiefe dringen,  
Wo sie noch von Gott empfangen  
Himmelslehr' in Erdesprachen  
Und sich nicht den Kopf zerbrachen,  
Wo sie Väter hoch verehrten,  
Jeden fremden Dienst verwehrten.  
Will mich freun der Jugendschranke:

Glaube weit, eng der Gedanke,  
Wie das Wort so wichtig dort war,  
Weil es ein gesprochen Wort war.

Goethe glaubte also im Morgenland etwas zu finden, was er sein Leben lang immer gesucht, erst im Shakespeare, dann bei Homer und endlich hier: das Bild einer noch unproblematischen Kultur . . . im Gegensatz zu den Verhältnissen des modernen Lebens, das um so problematischer wird, je mehr es sich von dem Zustande ursprünglicher Natur entfernt. Alles was Goethe im Orient sucht, ist zunächst der Gegensatz zum Abendlande. Im Gegensatz zu der Problematik des modernen mechanisierten Staates, in dem die persönlichen immer mehr durch sachliche Beziehungen ersetzt und die Menschen zwar immer freier, aber innerlich auch ärmer werden, fühlt er sich im Morgenlande durch die patriarchalischen Verhältnisse angeheimelt, wo noch alles auf der persönlichen Beziehung von Mensch zu Mensch beruhte und auch das Wort noch eine wirkliche Macht war, weil es ein Wort von Mensch zu Mensch, nicht aber ein Wort von Gehirn zu Gehirn war. Und im Gegensatz zu der zerwühlten Problematik des modernen Denkens, das um so mehr ins Bodenlose versinkt, je tiefer es sich zu gründen glaubt, preist der Dichter die Zeit, wo tote Vernunft den lebendigen Glauben noch nicht eingeengt hatte und die Menschheit, statt sich über den Problemen des Lebens den Kopf zu zerbrechen, eine aus sicherem Instinkte geborene Religion besaß, die ihrem ganzen Leben Kraft und festen inneren Zusammenhang verlieh. Freilich ein Jugendzustand

der Menschheit, der von seiner geistigen Beschränktheit nicht zu trennen ist! Aber so problematisch ist dem Dichter die innere Ruhelosigkeit der westlichen Kultur geworden, daß er gerade dieser Jugenddhranke sich einmal freuen, ja mit dieser Rückkehr in das östliche Jugendparadies der Menschheit selbst zur Gefühlsweise seiner Jugend zurückkehren möchte, die ja auch von ähnlichen Gedanken, von der Gedankenwelt Rousseaus beherrscht gewesen war.

[Dieses Wiederaufflammen des Rousseauismus hatte aber in der Zeit des West-Östlichen Divans ein besonderes Motiv. War doch die Zeit seines Entstehens die Zeit jener großen politischen Umwälzungen, mit denen die französische Revolution und das Auftreten Napoléons das ganze alte Europa erschütterten. Nur mit tiefer Skepsis ruhte Goethes Auge auf den gewaltigen Vorgängen, die im Verlauf eines Vierteljahrhunderts nicht nur das innere, sondern auch das äußere Weltbild so völlig umgestaltet hatten.]

Nord und West und Süd zerflittern,  
Throne bersten, Reiche zittern . . .

Dennoch wie sehr es auch scheinen mochte, daß die Geschichte der Menschheit einen entscheidenden Schritt nach vorwärts getan habe, letzten Grundes glaubte Goethe nicht an die Idee der Entwicklung! Er glaubte nicht, daß der Mensch selber sich verwandeln werde, wie sehr die Formen sich auch wandeln möchten, in denen sein Leben sich veräußerlichte. [Ja, daß die Geschichte stets nur die Wiederkehr der ewigen Urphänomene des menschlichen Lebens sei: dieser Glaube

war für Goethe der tröstliche feste Grund in der Zeit einer allgemeinen Erschütterung der menschlichen Verhältnisse. Je umfassender seine Weltkenntnis geworden war, um so mehr hatte er jene überlegene Höhe des Geistes gewonnen, die ihn davor bewahrte, das Neue allzu wichtig zu nehmen. Mit stolzem Hohne fertigte er im Divan jene ärmlichen Geister ab, die die Gegenwart als etwas so Unerhörtes zu bestaunen pflegen, weil sie von der Vergangenheit keine Ahnung haben:

Wer nicht von dreitausend Jahren  
Sich weiß Rechenschaft zu geben,  
Bleib im Dunkeln unerfahren,  
Mag von Tag zu Tage leben.

Damit aber gewinnt der Zug in den Orient einen ganz neuen Sinn, und auf die ursprüngliche Tendenz des Divans, in der morgenländischen Kultur einen Jugendzustand der Menschheit zu verherrlichen, pflöpft sich nunmehr eine zweite: (durch den Vergleich des gegenwärtigen Europa mit dem alten Orient die Idee der ewigen Wiederkehr des Gleichen zu versinnbildlichen.) Nur scheinbar laufen diese beiden Gedankenrichtungen gegeneinander, in Wahrheit verlaufen sie in völlig verschiedenen Ebenen der Betrachtungsweise. Und so erscheint das Morgenland nunmehr in einer Beziehung als der glückliche Jugendzustand der Menschheit, den wir durch die Entwicklung des Bewußtseins verloren haben, in anderer Beziehung aber gerade als der symbolische Fall für den Glauben, daß auch die scheinbar so besonderen Verhältnisse der europäischen Gegenwart im Grunde genommen nur die Wiederkehr

(der typischen Erlebnisse des Menschengeschlechts) sind. Nur die Formen haben sich verändert, aber blicken wir durch sie hindurch auf den Grund ihres Wesens, so ist es der Mensch hier wie da in den unveränderten Urphänomenen seiner Existenz. Nicht nur in der politischen Welt stoßen wir überall auf die Wiederkehr des Gleichen, sondern auch in der moralischen, ja wenn wir nur näher zusehen, auch in der religiösen. Nur die Namen wechseln, das Wesen aber ist überall dasselbe. Was damals Timur hieß, das nennt die Zeit von 1812 Napoléon, was im 14. Jahrhundert Hafis hieß, das dichtete im 18. unter dem Namen Goethe, was der Mohammedaner als Allah anbetet, das verehren Juden und Christen unter dem nicht minder geheimnisvollen Namen Jehovah, und wie ein schöner Vers des Divans sagt:

Wenn Islam Gott ergeben heißt,  
In Islam leben und sterben wir alle.

Wer sich nur wahrhaft Mühe gibt, der entdeckt solche Parallelen auf Schritt und Tritt.

Und dies ist deshalb die eigentliche und tiefere Idee des West-östlichen Divans: die ewige Wiederkehr des Gleichen unter ewig wechselnden Formen! Aber diese Idee hat die Möglichkeit, sich in völlig verschiedenen Richtungen ihrer Bewertung fortzusetzen.

Wenn die Geschichte in der Tat nur die ewige Wiederkehr des Gleichen ist, so müssen wir aufhören, irgendeinen Sinn im Prozeß der Geschichte zu suchen. Alles, was das Leben an Wert besitzt, muß heute so gut wie nach tausend Jahren in ihm vorhanden sein, wie es vor

tausend Jahren in ihm vorhanden gewesen ist. Der Wandel seiner Formen ist für die Bewertung des Lebens völlig belanglos. Diese Lehre, im 18. Jahrhundert schon von Voltaire vertreten, hat in der Schopenhauer'schen Philosophie jenen tiefpessimistischen Charakter angenommen, der ihre natürliche Konsequenz zu sein scheint. Aber ein Blick auf Goethe belehrt uns darüber, daß diese Konsequenz durchaus nicht die einzig mögliche ist, sondern daß dieser Glaube an die ewige Wiederkehr des Gleichen ebenso imstande ist, uns mit der tiefsten Genugtuung zu erfüllen. Vor allem, was ihm als Leben entgegentrat, scheint Goethe ein positives Vorzeichen zu leuchten! Nicht zwar in jeder einzelnen Wirklichkeit, aber im Kerne seines Wesens: »Wie es auch sei das Leben, es ist gut!« Und gerade weil die Entwicklung seiner Formen an dem Wesen dieses Lebens nichts zu ändern vermochte, darum konnte er heiteren Geistes bleiben auch in solchen Zeiten, wo sich alles zu wandeln und das Festeste zu vergehen schien. Die ewige Wiederkehr des Gleichen verbürgte ihm die ewige Wiederkehr auch des Großen. In diesem Sinne nahm Goethe in der Zeit der großen Napoléonischen Umwälzungen seine Zuflucht zur Betrachtung des Unveränderlichen in dem Wechsel der Erscheinungen. (Und der West-östliche Divan war nicht allein die Flucht des Romantikers aus der Wirklichkeit der Gegenwart in das Traumland der Vergangenheit, sondern sehr viel tiefer noch die Flucht aus dem Truge der wandelbaren Erscheinungen in die ewige Wahrheit der Urphänomene des Lebens.)

Ein doppelter Glaube macht deshalb den Geist dieses Divans aus: der Glaube an die Belanglosigkeit der individuellen Formen, da sie ja stets nur den gleichen Inhalt verbergen, und aus demselben Grunde der Glaube an den symbolischen Wert jeder Form. Denn in jeder Form offenbart sich das Ewige! Und darin liegt nun zugleich die Möglichkeit beschlossen, auch in jeder Form symbolisch sich auszuspochen, wie auch der symbolische Wert einer solchen Aussprache in fremder Lebensform. (Goethes Weisheit in orientalischer Form, das ist nicht nur Goethesche Weisheit, sondern darüber hinaus das Zeichen ihrer Identität mit der Weisheit des Morgenlandes. Sie hat zum Charakter der Weisheit auch noch den einer ewigen Weisheit gewonnen: wie ihn das Sprichwort hat, dessen Wesen eben nicht nur in seinem Gedanken, sondern darüber hinaus in der Allgemeingültigkeit besteht, die der Gedanke dadurch gewonnen hat, daß er zum Sprichwort geworden ist.)

So enthüllt sich denn der Divan gewissermaßen als eine praktische Betätigung der Goetheschen Grundlehre, daß alles Vergängliche nur ein Gleichnis ist. Aber weil es ein Gleichnis für das Ewige ist, welches darunter verborgen liegt, darum gleichen die einzelnen Gleichnisse sich wieder untereinander. Das eine läßt sich für das andere setzen, eins läßt sich mit dem anderen vertauschen, und an jedem Punkte des Vergänglichen ist uns ein Zugang zum Unvergänglichen eröffnet, wofern

wir nur den Blick dafür haben, im Vergänglichen das Unvergängliche zu sehen und die einzelnen Dinge dieser Welt als Gleichnisse des Ewigen zu deuten.

In diesem Symbolismus aber liegt zugleich auch das künstlerische Wesen des Divanstiles. Aus ihm erhebt es sich als seine naturnotwendige Fortsetzung ins Künstlerische hinein.

Gelegentlich einer Besichtigung der hiesigen Gemäldegalerie hat Goethe das Wort gesprochen, das in äußerster Zuspitzung auch das Kunstprinzip seines Divans formuliert: »Wo der Kunst der Gegenstand gleichgültig und sie rein absolut wird, da ist höchste Kunst.« Das ist im mindesten keine Seligpreisung der schönen Form, wie in der *l'art pour l'art*-Bewegung moderner Zeit, sondern umgekehrt die völlige Hineinverlegung des künstlerischen Wertes in die symbolische Bedeutung des von der Kunst dargestellten Gegenstandes. Es ist die Belanglosigkeit des Stoffes, die hier verkündet wird. Goethe hat später zu Eckermann gesagt: »Unsere deutschen Aesthetiker reden zwar viel von poetischen und unpoetischen Gegenständen und sie mögen auch in gewisser Hinsicht nicht ganz Unrecht haben, allein im Grunde bleibt kein realer Gegenstand unpoetisch, sobald der Dichter ihn gehörig zu gebrauchen weiß.« Und das meint jener programmatische Vers des Divans: »Schöpft des Dichters reine Hand, Wasser wird sich ballen!« Nichts ist zu unbedeutend, um nicht zum Gegenstand eines Gedichtes werden zu können, wofern der Dichter nur helllichtig genug ist, das symbolisch Bedeutende seines Stoffes zu erkennen.

Und das ist nun die eine Leidenschaft des Divandichters: alles zum Gedicht zu machen, was ihm der Tag entgegenbringt! Die kleinsten Anlässe genügen, um seine Produktion in Bewegung zu setzen. Und das geringe spezifische Gewicht der großen Mehrzahl dieser Gedichte ist deshalb durchaus keine zufällige, sondern eine aus dem Wesen seiner Idee heraus entspringende Eigentümlichkeit des West-Östlichen Divans. Aber dieser Mangel an spezifischem Gewicht bezieht sich wesentlich auf den Stoff, den jeweiligen Gegenstand, den persönlichen Anlaß. Um diese geringfügigen Gegenstände kreift um so mächtiger der Geist, und das Ein- und Ausatmen erscheint als tiefsinniges Symbol des ganzen Lebensrhythmus, der Regenbogen als das Symbol einer Liebe, die nur von der Unerreichbarkeit lebt, das zwiespältige Blatt eines seltsamen Baumes als das Symbol für das Doppelwesen des west-östlichen Dichters. Mit einem Worte: Der Stil des West-Östlichen Divans besteht in der Kunst, die tausendfältigen Formen der Welt mit der Phantasie innerlich zu durchleuchten und auch die scheinbar unbedeutenden bedeutsam zu machen. Allein, Goethe ist hierin noch weiter und zum Schaden der Allgemeinwirkung seiner Dichtung zu weit gegangen. Er hat nicht nur die Dinge in ihrem Symbolwerte genommen, sondern er hat wie in dem zweiten Teil des Faust auch Symbolisches in sie hineingeheimnist, was ohne Kommentar nicht mehr verstanden werden kann und nach der Absicht des Dichters auch nicht verstanden werden sollte, weil es poetische Umschreibungen rein persönlicher Lebensbezüge waren.

Er aber empfand einen gewissen Reiz darin, sich in dieser orakelhaften libyllinischen Weise auszusprechen, und der Reiz dieses Spieles vervielfältigte sich, als der Divan aus einem poetischen Monologe des Divandichters zu einem Dialoge zwischen ihm und Suleika wurde, der gerade nur darum möglich war, weil er von beiden Seiten durch die Blume gesprochen wurde. Damit aber ist der ganze Stil des West-Östlichen Divans überhaupt bezeichnet: (es sind Goethesche Gedanken, durch die Blume ausgedrückt!) Und hier öffnet sich zugleich der Blick auf eine weitere Beziehung des Divandichters zu der Welt des Morgenlandes. Denn gerade das war die eigentümliche Form, die ihm in Hafis entgegentrat, und in der er vorgebildet fand, was sich als sein eigener Altersstil herauszubilden im Begriffe war. Als das Charakteristische der orientalischen Dichtkunst betrachtete Goethe den Geist, sofern er das Entlegene miteinander verknüpft: den Gegenstand mit einem durch ihn symbolisierten Sinn oder zwei Gegenstände durch eine zwischen ihnen obwaltende Beziehung. Er sagt in den Noten und Abhandlungen zum Divan: Dem Orientalen falle bei allem etwas ein, so daß er, übers Kreuz das Fernste zu verknüpfen gewohnt, durch die geringste Buchstaben- und Silbenbiegung Widersprechendes auseinander herzuleiten kein Bedenken trage. Und er vergleicht diese orientalische Dichtkunst sehr glücklich mit Jean Paul, dessen eigenartig schillerner Stil ebenso auf dem Prinzip der ständigen Anspielung beruhe. Je schwieriger aber diese Anspielungen werden, um so mehr nähert sich ein solcher Stil dem Cha-

rakter des Rätfels und der Reiz eines solchen Stiles dem Reize des Rätfelratens. »Der geistreiche Mensch, sagt Goethe, nicht zufrieden mit dem, was man ihm darstellt, betrachtet alles, was sich den Sinnen darbietet, als eine Vermummung, wohinter ein höheres geistiges Leben sich schalkhaft eigenfinnig versteckt, um uns anzuziehen und in edlere Regionen hinaufzulocken.« Die psychologische Voraussetzung eines solchen poetischen Stiles geistiger Knüpfarbeit sieht Goethe in dem weit umgreifenden Blick über die ganze unübersehbare Breite der Außenwelt und ihren unendlichen Reichtum, und sein Wesen liegt daher weniger in der konzentrierten Kraft als vielmehr in der unendlichen Mannigfaltigkeit. Es ist eine extensive anstatt einer intensiven Poesie, und wiederum eine Poesie, deren eigentliches Ziel nicht die Gestalt, sondern die sinnvollen Beziehungen sind, mit denen die Gestalten der Welt untereinander verbunden werden. Im Gegensatz zu der griechischen ist die orientalische Poesie gestaltauflösend.

Mag der Grieche seinen Ton  
 Zu Gestalten drücken,  
 An der eignen Hände Sohn  
 Steigern sein Entzücken,  
 Aber uns ist wonnereich,  
 In den Euphrat greifen  
 Und im flüßigen Element  
 Hin und wieder schweifen.

Goethe identifiziert sich also mit diesem orientalischen Stil und stellt sich mit ihm in bewußten Gegensatz zu dem Stile seiner klassischen Epoche. (Auch seine Poesie ist jetzt nicht mehr intensiv, sondern extensiv.) Ihr Ele-

ment ist nicht mehr Gestalt und Grenze, sondern das Fließende und das Grenzenlose. Und nur (der schärfste Ausdruck dieser Tendenz ist es, daß auch zwischen Gedicht und Gedicht gewissermaßen die Grenzen fallen, und der poetische Strom sich fortsetzt von dem einen zum anderen, ja daß die Gedichte ihre Eigenexistenz verlieren und zu einem Tropfen in dem großen Strome werden, der West-Östlicher Divan heißt. Der zyklische Charakter dieser Gedichte vollendet erst ihren west-östlichen Stil. Denn er ist die notwendige Ergänzung zu dem geringen spezifischen Gewicht der einzelnen Gedichte. Auf der anderen Seite aber ist er nur der äußere Ausdruck für den Geist des Symbolismus, für den alles Einzelne an sich belanglos, unendlich bedeutungsvoll dagegen im Zusammenhang ist. Hier soll alles durcheinander wechselseitig ergänzt, beleuchtet und zu höherem Sinne emporgehoben werden, wie es Goethe selbst in einem Briefe an Zelter erklärt: »Jedes einzelne Glied ist so durchdrungen von dem Sinn des Ganzen und muß von dem vorhergehenden Gedicht erst exponiert sein, wenn es auf Einbildungskraft und Gefühl wirken soll.« Niemals vollendet zu sein, weil der Reichtum der Welt unendlich ist, und doch an jedem Punkte vollendet zu sein, weil jedes Einzelne für das Ganze symbolisch ist, das ist das Wesen dieses Stiles, den der westliche Dichter an seinem östlichen Vorbilde preift.)

Daß du nicht enden kannst, das macht dich groß,  
 Und daß du nie beginnst, das ist dein Los.  
 Dein Lied ist drehend wie das Sterngewölbe,

Anfang und Ende immerfort daselbe,  
Und was die Mitte bringt, ist offenbar  
Das, was zu Ende bleibt und anfangs war.  
Du bist der Freuden echte Dichterquelle,  
Und ungezählt entfließt dir Well' auf Welle.

Was auf diese Weise entsteht, das sind nicht wie die früheren Gedichte Goethes individuell begrenzte künstlerische Aufgipfelungen, deren Wert in dem liegt, was sie umschließen, sondern es ist ein geistiger Raum, den diese Gedichte miteinander bilden, und wie eine Atmosphäre innerlich erfüllen. Und der Divan ist nicht wie sein Name sagt eine bloße Versammlung von Gedichten, sondern ein großer lyrischer Kosmos, in dem auch die einzelnen Gedichte keine substantielle, sondern gewissermaßen nur noch eine funktionelle Bedeutung haben.

Man darf vielleicht einige Zweifel hegen, ob die bloße künstlerische Idee des West-Östlichen Divans ein lebensfähiges Gebild gezeugt haben würde ohne das persönliche Erlebnis, das die Greifenidee des West-Östlichen mit jugendlich westlichem Leben erfüllen sollte. Aber wie dem Liebling der Götter auf allen seinen Wegen, so kam auch hier die Tyche seinem Daimon entgegen und schenkte ihm, ohne daß er es hätte hoffen dürfen, jenen Aufschwung ins Leidenschaftliche, der den Divan davor bewahrte, eine reine Phantasmagorie zu bleiben. Daß es Frankfurt am Euphrat war, wo die Idee des Divans durch das Leben befruchtet wurde, ist für unsere Stadt immer ein Reiz

mehr gewesen, gerade dieses Vermächtnis ihres größten Sohnes aus der Zeit seiner dritten Jugend im besonderen Andenken zu halten. Und die Gerbermühle, sowie das Willemerhäuschen machen ja auch wenigstens den Versuch, die irdischen Spuren jener seltenen Frauengestalt zu bewahren, die vom Schicksal dazu auserlesen war, dem 65jährigen Goethe das Glück einer neuen Jugend zu schenken und ihre Chiffre in das feine poetische Gewebe hineinzuschlingen, an dem die Phantasie des weltlichen Dichters damals wob.

Wenn Marianne von Willemer somit das lebenspendende Element des Divans wurde, so war es doch umgekehrt wieder der Geist des Divans, der dieser Wechselneigung erst das eigenartige Leben gab. Vielleicht kann man sagen: Nie! . . . hat ein seltsameres Verhältnis zwischen drei Menschen bestanden, als zwischen dem Geheimen Rat von Willemer, einem alten Freund des Goetheschen Hauses, seiner jungen, dreißigjährigen Frau, die er soeben geehelicht hatte, nachdem sie, eine ehemalige Schauspielerin, seit Jahren bereits in seiner väterlichen Fürsorge aufgewachsen war, und dem als Gast bei ihnen weilenden weltberühmten, aber schon greisen Dichter, der von der geistvollen Anmut dieser jungen Frau gefesselt, unter vollster Respektierung der Rechte des Gatten, zwischen sich und ihr ein ebenso wirkliches wie unwirkliches leidenschaftliches Liebespiel zur Aufführung brachte. Und es wird ermöglicht gleichermaßen durch die poetisierende Kraft des Dichters, die wunderfame Kongenialität der Frau und das feinfühliges Verständnis des Gatten für das ganz Exzep-

tionelle, was sich hier vollzog. Es vollzog sich aber ein Schauspiel im Leben, ein lebendes Schauspiel, dessen Figuren wirkliche Menschen, dessen Szene das wirkliche Leben war, aber dessen Inhalt, obgleich von den Beteiligten tief genug gefühlt, dennoch zugleich als etwas bloß Erdichtetes gefühlt und heilig gehalten wurde. Nicht als Goethe und Marianne, sondern als Hatem und Suleika fühlte man sich in tiefer Neigung zueinander verstrickt und in Prosa nicht . . ., sondern in Versen, nicht mit den Worten des Alltags, sondern durch die Blume der Poesie sagte man sich, daß man sich liebe. Ein Spiel, das Wahrheit war, aber nicht Wirklichkeit, weil diese aufgelogen wurde von der magischen Gewalt der Poesie. Aus dem eigentlichen Leben war ein uneigentliches geworden, aus dem wirklichen ein symbolisches, aus dem Leben ein Spiel, und die, die es spielten, waren Schauspieler und Zuschauer in einer Person.

Vielleicht kann man sagen: Die Ermöglichung dieses Liebesspiels durch die symbolisierende Kraft der Poesie, das sei die größte Leistung jenes im Divan entfalteten westöstlichen Geistes gewesen. Aber vielleicht läßt sich gerade an dieser Stelle der Blick für die Fragwürdigkeit dieses Geistes eröffnen, der die Kraft besitzt, das Leben in Wolken goldenen Rauchs aufzulösen, und läßt sich hinter dem lockenden Scheine der Vampyrcharakter der Poesie erahnen, an dem die Romantiker zugrunde gegangen sind. Was auf der

Gerbermühle das erhabene Schauspiel einer Überwindung banaler Schranken der Wirklichkeit durch den Geist der Poesie, das war während der Freiheitskriege als West-Östlicher Divan das Schauspiel einer Entwertung der Wirklichkeit durch den Glauben an ihre Belanglosigkeit gewesen. In beiden Fällen war es das gleiche Phänomen: der Sieg des Geistes über das Leben, d. h. der Sieg der reinen Betrachtung über die Versuchung zu handeln. Man mag dieses Phänomen mit Nietzsche als das Zeichen typischer Decadence oder mit Schopenhauer als die Stunde der tiefsten Erleuchtung betrachten, auf jeden Fall muß man wissen, was dieser Geist des West-Östlichen Divans bedeutet, der keineswegs eine Verirrung des alternden Goethe, sondern nur die tiefste Konsequenz seiner letzten Gefinnung dem Leben gegenüber war.

Dieser Geist aber ist das, was die Philosophie seit Spinoza intellektuelle Anschauung, Platon aber die Liebe zu den Ideen nannte: die Entwertung der Wirklichkeit durch ihre symbolische Überwertung. Das ist nicht die Lehre, aber der Geist des West-Östlichen Divans, wie es auch nicht die Lehre, aber der Geist Goethes ist. Und man wird das behaupten müssen entgegen einem hundertfältigen Augenschein, der uns verwirren möchte. Denn ist nicht Goethes gesamtes Leben rastlose Tätigkeit gewesen? Praktische Tätigkeit im Dienste des weimarischen Herzogtums, wissenschaftliche Tätigkeit im Dienste einer gewaltigen Naturerforschung, schöpferische Tätigkeit im Dienste der Menschheit? Und hat der Greis nicht Unsterblich-

keit noch begehrt mit der Begründung, wenn man nur rastlos immerfort tätig bleibe, so sei die Natur verpflichtet, uns auch nach unserem irdischen Tode einen neuen Bezirk der Tätigkeit anzuweisen? Ich brauche Sie nur daran zu erinnern, daß nicht nur die Wanderjahre in eine Apotheose der praktischen Arbeit ausklingen, sondern daß auch die große Dichtung, die Goethes ganzes Leben begleitet und mit seinem Leben zugleich gewachsen und vollendet ist, ihren faulstischen Helden als Mann der Tat und mit dem Bekenntnis enden läßt: »Nur der verdient sich Freiheit und das Leben, der täglich sie erobern muß.« Ja der Divan selbst enthält die schönen Worte nicht nur des paraischen Glaubens, schwerer Dienste tägliche Bewahrung sei der Sinn des Lebens, sondern auch die stolze Begründung für die Berechtigung des Zutritts zum Paradiese: »Denn ich bin ein Mensch gewesen und das heißt ein Kämpfer sein.« Wenn wir aber, von solchen machtvollen Zeugnissen geblendet, vielleicht dazu geneigt worden wären, unseren Eindruck dahin zu berichtigen, daß Goethe vielleicht doch einen wunderfamen Fall vollendetes menschlicher Ausgeglichenheit darstelle, so sollten wir nicht die Stimme seiner jüngeren Zeitgenossen überhören, die unter dem lebendigen Eindrucke seiner Persönlichkeit sich wehren zu müssen glaubten gegen jenen erhabenen Greifenblick, der, indem er alles durchschaut, alles zugleich verklärt und . . . entwertet. Aber auch das sollte uns nachdenklich machen, was Goethe später zu Eckermann sagen konnte: »Ich habe all mein Wirken und Leisten immer nur symbolisch angesehen,

und es ist mir im Grunde ziemlich gleichgültig gewesen, ob ich Töpfe machte oder Schüsseln!« Denn was bedeutet dieser seltsame Ausdruck, den wir mit beinahe denselben Worten schon im Werther finden, anders als die vollkommene Gleichgültigkeit gegenüber der sachlichen Bedeutung einer Leistung, wofern diese Leistung nur ihren wahren Zweck erfüllt, den Leistenden selber innerlich zu fördern. »Ein Mensch, der um anderer willen, ohne daß es sein eigenes Bedürfnis ist, sich um Geld oder Ehre oder sonst was abarbeitet, ist immer ein Tor . . .«, heißt es im Werther. Goethe hatte zwar den Glauben, daß jeder nur das zu leisten brauche, was ihm das wahrhaft Gemäße sei, um damit zugleich auch das objektiv Wertvolle hervorzubringen, und er hatte diesen Glauben insbesondere für sich. Aber das nimmt seiner Tätigkeit nicht die ihr eigentümliche seelische Form, daß sie bewußtseinsmäßig und letzten Grundes keine Tätigkeit an der Welt, sondern eine Tätigkeit an sich selbst darstellt. Ihr fehlt durchaus die Leidenschaft des wirklichen Tatmenschen, der die Welt nicht begreifen, sondern gestalten will, denn ihr mangelt zuletzt der Glaube an den Wert einer solchen Umgestaltung. Letztere mag eine Notwendigkeit sein, die wir vollziehen müssen, da wir uns ihr nicht länger entziehen können, und Goethe hat solche Notwendigkeit immer betont, aber ein wahrhafter Wert wohnt dieser der Notwendigkeit entsprungenen Umgestaltung der Dinge nicht inne. Denn die Menschheit schreitet zwar stetig fort, aber der Mensch bleibt immer derselbe, und es ist im Grunde genommen einerlei, ob man im

Orient des 14. oder im Europa des 19. Jahrhundert lebt. Unter wie verschiedenen Formen auch immer die Menschheit sich hier oder da entwickelt habe und weiter entwickeln möge, die Urphänomene des menschlichen Lebens kehren überall wieder. Im Grunde genommen ändern wir nichts, und wenn wir wie die französische Revolution die ganze Welt auf den Kopf zu stellen uns anschicken würden. Wir lesen im Divan zwar die schönen Worte:

Noch ist es Tag, da rühre sich der Mann,  
Die Nacht tritt ein, wo niemand wirken kann.

Aber dieser Botschaft der Tat fehlt der Glaube an die Macht der Tat. Nicht der Welt, sondern dem Individuum selber dient die Goethesche Tat, hinter der im letzten Grunde nicht der Wille, sondern die Weisheit steht. Nicht mit der Welt verbindet sie das Individuum, sondern . . . was das Entscheidende ist . . . mit Gott. [Und weil sie nicht die Verbindung mit der Welt, sondern mit Gott sucht, darum gehört zwar die Tat als solche zu den Glaubensartikeln auch der Goetheschen Weltanschauung, aber an welchen Inhalten sich diese Tat vollzieht, das ist so indifferent wie die Frage, ob wir uns in den Formen eines westlichen oder eines östlichen Divans bewegen. Alle Formen führen zu Gott, wie sie aus Gott hervorgegangen sind:]

Gottes ist der Orient,  
Gottes ist der Okzident,  
Nord- und südliches Gelände  
Ruhn im Frieden seiner Hände.

Man kann der Meinung sein, daß dieser Geist des West-Östlichen Divans ein Höchstes sei, was der Mensch

überhaupt erreichen kann. Ich bin dieser Meinung. Aber gleichwohl kann man sich fragen, ob er das höchste sei auch für die Generation des deutschen Volkes, die die Regeneration des deutschen Volkes werden soll. Wenn wir Optimisten genug sind, die Gegenwart als einen welthistorischen Versuch zu neuen Lebensformen zu betrachten, dann glaube ich, müssen wir wünschen, daß nicht der Geist des West-Östlichen Divans, sondern der Geist der gläubigen Tat mächtig und mächtiger in uns werde. Denn nur der Glaube an eine Zukunft ist zukunftschafter.

Bekennen wir uns freilich zu dem Pessimismus jener Weisen, die die ewige Wiederkehr des Gleichen verkündet haben, dann wollen wir zu Goethe zurückkehren . . . aber auch den Glauben an eine bessere Zukunft hinter uns lassen.



GOETHE U. DER SINN  
SEINES LEBENS



## MEINE DAMEN UND HERREN!

Wenn Sie sich eines jener Rätsel vorstellen . . . eine Reihe höchst verschiedenartiger Fragen, auf die insgesamt eine einzige Antwort passen soll . . ., so wissen Sie, was wir unter einem »Sinn« verstehen. Unter dem Sinn eines Rätsels verstehen wir die geistige Einheit scheinbarer Widersprüche, oder wie wir kurz sagen können, den Sinn im Un Sinn.

Und wie wir wissen: dieser Sinn wird in das Rätsel von uns nicht hineingelegt, sondern das Rätsel selbst ist die Auseinanderlegung dieses Sinns in scheinbaren Un Sinn. Sein Sinn ist nicht nur die geistige Einheit selbst, sondern eben die Ausfaltung dieser geistigen Einheit zu einer widerspruchsvollen Mannigfaltigkeit.

Und der scheinbar unbegreifliche Sinn der Rätsel dichtung besteht in der Luft an der Spannung zwischen dem Begriff, dessen Inhalt nur durch die Entfaltung seiner Beziehungen lebendig wird, und der Rätselhaftigkeit dieser Beziehungen, die wiederum nur durch den sie tragenden Begriff lebendig werden.

Dies verallgemeinernd können wir sagen: jede geistige Einheit hat ihre Wirklichkeit nur in der Form einer widerspruchsvollen Mannigfaltigkeit.

Auch unter dem Sinn eines Lebens verstehen wir die geistige Einheit, die den Mannigfaltigkeiten dieses Lebens zugrunde liegt und sich in den Mannigfaltigkeiten des Lebens entwickelt.

Aber liegt dem Leben tatsächlich solch eine geistige Einheit zugrunde? Das ist freilich die Frage, um die der Kampf zwischen Natur- und Geisteswissenschaften geht. Aber ohne uns um den grundsätzlichen Charakter dieser Frage zu kümmern: im Menschenleben ist uns das Walten einer solchen geistigen Einheit nicht zweifelhaft.

Und zwar gibt es mehr als eine Art von geistiger Einheit, von der wir unser eigenes und das Leben der anderen Menschen umschlossen sehen.

Zunächst das System der äußeren Lebenszwecke! Eine sehr große Zahl der verschiedenartigsten und im einfach biologischen Sinne unzusammenhängenden Äußerungen unseres Lebens erhalten ihren Sinn durch bestimmte äußere Zwecke, z. B. und vor allen Dingen die Zwecke des Berufs.

Und dieses System pflegt um so mehr einen monarchischen Charakter zu haben, je ausgeprägter sich die Gestalt eines Menschen über das Mittelmaß der Geschichte erhebt. Von Männern wie Luther, Bismarck und Nietzsche wissen wir unmittelbar, was wir als den dominierenden Zweck und in diesem Falle auch als den Sinn ihres Lebens anzusprechen haben.

Aber was für uns das Wichtige ist: Goethe seinerseits hat diese Art von Lebenssinn entschieden von sich abgelehnt. Ja, wenigens war ihm mehr verhaßt als die Betrachtung des Lebendigen unter der Kategorie des äußeren Zwecks. Und an Kant pries er nichts so sehr,

als daß er durch die Kritik der Urteilskraft das Leben von der Herrschaft des Zwecks befreit habe.

Nein, im Sinne der Aufklärungsphilosophie war Goethe auf das tiefste antiteleologisch gestimmt. Und seine Opposition gegen alle teleologische Betrachtung des Lebens machte sich oftmals in lapidaren Ausprüchen Luft, wie dem, daß es im Leben offenbar auf das Leben und nicht auf ein Resultat desselben ankomme!

Es gehört deshalb zu den entscheidenden Einsichten in die Goethesche Art, daß er den Sinn seines Lebens niemals außerhalb dieses Lebens suchte: im schneidenden Gegensatz gegen den Aufklärungsmenschen, der seinen höchsten Adel darin fand, sein individuelles Leben unter das Gesetz eines vernünftigen Zwecks zu beugen, ja dem der Wert seines Lebens erst von außen her gewissermaßen zuwuchs, in dem Maße sich der Mensch zum Träger einer Idee, zum Glied eines größeren Ganzen, zum Erzeuger objektiver Werte machte.

Goethe dagegen würde man völlig verfehlen, wenn man den Sinn seines Lebens etwa sehen wollte, worin ihn die Geschichte der deutschen Dichtung sieht. Er betrachtete sich durchaus nicht als Dichter von Profession und hatte überhaupt einen natürlichen Widerwillen gegen jede Profession, so sehr er, im völligen Widerspruch dazu, jeden haßte, der ein Handwerk ausübte, ohne es gelernt zu haben.

Wie wäre es im übrigen auch möglich, ein Leben wie dasjenige Goethes unter die Kategorie eines domi-

nierenden Lebenszwecks zu bringen, ein Leben, das so ersichtlich unter höchst wechselnden Zwecken und Antrieben gestanden hat.

Der Sinn seines Lebens kann also in der Tat und sollte nach seiner eigenen Intention nur in ihm selber liegen. Aber es ist nicht leicht, sich klar zu machen, was das eigentlich bedeutet.

Freilich wir wissen noch um eine andere geistige Einheit in der Mannigfaltigkeit aller Lebensäußerungen, auch wenn wir die teleologische Einheit zur Seite schieben. Es ist der Charakter.

Und der Charakter des Menschen wäre wohl als der Sinn jedes Menschenlebens zu bezeichnen, wenn der Charakter nicht eben gerade das wäre, was das Rätsel des Lebens aufgibt, aber nicht löst.

Immerhin hatten wir ja schon beim Rätsel gesehen, wie der Sinn zugleich dieses Rätsel schafft und es löst! Und so ist zwar auch der Charakter der Sinn unseres Lebens, aber dieser Charakter wird uns, den Außenstehenden, erst dann zu etwas Sinnvollem, wenn wir ihn als die Lösung eines Rätsels verstehen: als ein durch alle Mannigfaltigkeit hindurchgehendes, bezw. in unbegrenzten Widersprüchen sich offenbarendes Gesetz. Oder wie Goethe selbst gesagt hat: als das Gesetz, von dem in der Erscheinung nur Ausnahmen aufzuweisen sind.

Ein Verständnis für Goethe und den Sinn seines Lebens hat also notwendigerweise diese Form: die Erkenntnis der Mannigfaltigkeit und Widersprüche dieses

Lebens und die Verlöhnung dieser Widersprüche in der geistigen Einheit eines höheren Prinzips. D. h. wie beim Rätsel muß sich auch hier der Sinn aus dem Unfinn entwickeln, um scheinbaren Unfinn schließlich als Sinn zu erweisen.

Immerhin müssen wir uns die Frage vorlegen, ob wir denn wirklich erwarten dürfen, ein Leben so als einen Sinn zu begreifen, ob wir voraussetzen dürfen, daß alle Widersprüche eines Lebens tatsächlich als die Auswirkungen eines Lebensgesetzes aufzufassen, daß die Widersprüche wirklich die Widersprüche eines lös-  
baren Rätsels sind. Denn: ein vollkommener Widerspruch bleibt gleich geheimnisvoll für Kluge wie für Toren!

Auf diese Frage gibt es weder ein einfaches Ja noch Nein. Denn ob und wie weit ein Leben in allen seinen Teilen als sinnvoll aufgefaßt zu werden vermag, das ist in der Tat bei den einzelnen Menschen sehr verschieden.

Auch das größte Leben erweist sich nicht sinnvoll überall, aber es hat unendlich mehr Sinn als das Leben des Durchschnittsmenschen. Und je größer der Mensch, um so mehr dehnt sich das Reich des Sinnvollen in seinem Leben aus. Denn das eben ist die innere Größe eines großen Menschen, daß er eine größere Kraft wie andere Menschen hat, den Zufall sinnvoll zu machen, d. h. ihm einen Sinn für das eigene Leben abzugewinnen.

So betrachtet, ist der Zufall alles, was von außen kommt, der Sinn aber das Eigengesetz der Persönlichkeit. Es sind die beiden Schicksalsmächte des Lebens, die Goethe als Daimon und Tyche einander gegenübergestellt hat.

Dem Daimon so die Tyche anverwandeln, daß sie nicht äußeres, sondern inneres Schicksal wird, darin besteht die eigentliche Kraft großer Seelen. Daß ihnen glückt, was sie auch anfallen, und daß sie einem jeden Schicksal gewachsen sind, das macht den einen Eindruck der dämonischen Menschen.

Der andere Eindruck aber ist die Schicksalhaftigkeit des inneren Daimonions, das eben darum wie die anderen Sterblichen kein Schicksal hat, weil es selbst ein Schicksal ist.

Man weiß, wie sehr Goethe von sich selbst das Gefühl eines dämonischen Menschen hatte, und wie sehr er aus diesem Verwandtschaftsgeföhle heraus von dem stärkeren Dämon Napoléons angezogen ward.

Aber dieser Eindruck des Dämonischen ist nichts anderes als der Ausdruck eines weit das Normale überschreitenden Grades von innerer Lebensgesetzlichkeit. Und also ist es die Gewähr dafür, daß dieses Leben weit mehr als jedes andere von einem inneren Sinn getragen wird.

Ja, nichts als der wunderbare Eindruck eines ganz ungeheuer sinnvollen Lebens ist der geheime Grund, der wieder und immer wieder zur Darstellung dieses Lebens auffordert, d. h. zu immer vollerer Heraus-

arbeitung eben dessen, was wir als den Sinn dieses Lebens empfinden, ohne es immer sogleich in Worte kleiden zu können.

Und wenn ich mir heute zur Aufgabe gesetzt habe, Worte dafür zu finden, so suche ich sie in der That nur für etwas, von dessen Vorhandensein ich Sie alle gefühlsmäßig auf das tiefste überzeugt weiß.

Der Eindruck eines ungeheuren Reichthums ist das Erste, was wir von Goethes Existenz empfangen, wenn wir die Gesamtheit seines Lebens, Strebens und Wirkens in uns nachzubilden versuchen, das Zweite das Gefühl einer wunderbaren Harmonie, und das Dritte die Unbegreiflichkeit zahlloser Widersprüche. Diese drei Eindrücke tragen sich gegenseitig, und sie setzen sich fort in die eigentümliche Tatsache, daß wir, wie man richtig bemerkt hat, im Grunde gar kein Bild von Goethe, sondern nur die Bilder eines jungen und eines alten Goethe haben: Statt einer Einheit das Bild einer seltsamen Zweiheit, und wenn man näher hinsieht, das einer zahllosen Vielheit, je nachdem wir an den Goethe in Leipzig, Frankfurt, Weimar, Italien, an den Goethe im Bunde mit Schiller, als König der Romantik, als den Heiligen Eckermanns denken. D. h.: unser Bild von Goethe ist das eines Ewig-sich-Wandelnden. Und als die Grundtatsache seines Lebens erscheint in der That die ungeheure Wandelbarkeit seiner Existenz . . . , mit der er ja schon seine Zeitgenossen, und Männer und Frauen in ver-

schiedener Beziehung, befremdete, überraschte, begeisterte und kränkte.

Nun ist Entwicklung als solche ja das natürliche Phänomen eines jeden Menschenlebens. Wir alle wandeln die Straße zwischen Jugend und Alter, und unser aller Leben hat die Form einer ständigen Metamorphose. Was Goethe auszeichnet, das ist allein das Maß dieser Wandelbarkeit, die Steigerung dieser normalen Form des Lebens zu etwas Außerordentlichem, zu einem Phänomen von besonderer Eigenart und, wie wir sehen werden, ganz eigentümlicher Bedeutung.

Die Metamorphose des Goetheschen Lebens geht weit über den bloßen Wandel von Jugend zu Alter hinaus, auch wenn sie sich um die typische Linie des allgemeinen Menschenloses herum bewegt und gerade deshalb so tief unser Inneres berührt.

Denn wie Simmel so wahr gesagt hat: »Das unfäglich Tröstende und Erhebende der Erscheinung Goethes ist, daß einer der größten und exzeptionellsten Menschen aller Zeiten genau den Weg des Allgemein-menschlichen gegangen ist.«

Nur durch das Maß, nicht durch die Form ist Goethes Leben von andern unterschieden. Aber gerade sein Leben zeigt, daß das bloße Maß, die Steigerung des schlechtweg Normalen imstande ist, zu einer eigenen Art von Größe zu führen, daß das Allgemein-menschliche, ohne sich selbst zu verlassen, zu einer Erscheinung von höchster Individualität zu werden vermag.

Aber fragen wir, worauf es nun eigentlich beruht, daß die Wandelbarkeit des Lebens bei Goethe einen so erstaunlichen Grad angenommen hat, so liegt, wie mir scheint, die Antwort in der Erkenntnis, daß Goethe den Drang und die Kraft hatte, sich jeder einzelnen Phase seines Lebens mit der Inbrunst seines ganzen Menschen hinzugeben und also in jeder Phase der ganze Goethe war.

Es ist die entgegengesetzte Einsicht wie eben, wo ich sagte, daß wir im Grunde überhaupt kein Bild von Goethe, sondern nur von den Metamorphosen seines Lebens hätten. Denn das ist eben die wunderbare Eigentümlichkeit dieses Lebens, daß es überall als Ganzes gegenwärtig ist.

Es durchläuft zwar von dem einen Pole zum andern den ganzen Globus des Menschlichen . . . von der äußersten Subjektivität zur äußersten Objektivität (wie wir den Weg von der Jugend zum Alter kurzweg bezeichnen können) . . . aber wir fühlen in ihm dieselbe Hingabe an die Idee der Jugend wie die des Alters.

Das bewirkt auf der einen Seite jenen Eindruck ewiger Jugend, den wir Goethe gegenüber empfinden, denn es ist das spezifische Zeichen der Jugend, sich ganz und gar an die Lebensinhalte hinzugeben. Auf der anderen Seite jenen Eindruck des Ewig-sich-Wider-sprechenden.

Denn für Goethe bedeutet die Entwicklung seines Lebens nicht den Weg vom Irrtum zur Wahrheit, sondern den notwendigen Wandel der Form, um alle Inhalte des Lebens zu durchlaufen, da jede Form nur

eine bestimmte Art von Lebensinhalten in sich aufzunehmen vermögend ist.

Und so sehen wir denn dieses Leben nach- und nebeneinander die verschiedenartigsten Formen annehmen: nicht nur nach der Art seiner produktiven Tätigkeit als Dichter, Künstler, Staatsmann und Wissenschaftler, nach der Art etwa der dichterischen Tätigkeit selbst, die sich in ständiger Wandlung begriffen zeigt, von der Rokokokunstweise des Leipziger Studenten zum Naturalismus der großen Jugendidungen und wieder zurück zum stilvollen Realismus der reifen Zeit bis zum Symbolismus seines hohen Alters, nach der Art ferner seines Lebensideals, das sich gegen die Idee der Sitte zunächst empört, um sich zuletzt (in den Wahlverwandtschaften) zu ihr zurückzuwenden, dieses Lebensideals, das von der faustischen Unersättlichkeit, die, was der ganzen Menschheit zugeteilt ist, in ihrem inneren Selbst genießen will, sich früh schon zur Idee der Entfagung . . . nicht etwa bekehrt (denn wer wollte einen Mann dazu bekehrt nennen, dessen letzte Weisheit in den Schlussszenen des Faust gipfelt), aber durchringt als zu einer, mit jener anderen gewissermaßen alternierenden Idee (so widerspruchsvoll dies auch klingen mag!) . . . ich sage: wir sehen dieses Leben nach- und nebeneinander die verschiedenartigsten Formen annehmen: auch in der ganzen Art, sich der Welt gegenüber zu verhalten . . . von der warmen, hingebenden, aufgeschlossenen Jugendform dieses Lebens mit ihrer sieghaften Unwiderstehlichkeit zu der kalten,

zurückhaltenden, zugeknöpften Altersform mit ihrer olympischen Unnahbarkeit: von der überchwenglichen Verkündigung »Gefühl ist alles« zu dem männlichen Bekenntnis »die Tat ist alles«!

Ja, wo wir hinschauen, tausend Widersprüche! Der große Revolutionär der 70er Jahre, dessen erster dramatischer Held mit dem Worte »Freiheit« auf den Lippen stirbt, endet als jener große »Reaktionär«, der dem Feinde des Vaterlandes zujubelt, nur weil er der Hydra der Revolution den Kopf zertreten hat und Ordnung verheißt nach den Jahren der Anarchie!

Und weiter! Derselbe Mann, der ein Jahrzehnt das höchste Glück seines Lebens darin fand, mit einer feingebildeten Frau in innigster Seelengemeinschaft zu leben, derselbe Mann endet in der Ehe mit einer kleinen Blumenarbeiterin, die ihm nichts gewährte als ihre sinnliche Nähe.

Aber noch von einer anderen Seite! Diese lieghafte Jugend . . . welche eine düstere Kehrseite bietet sie, wenn man sie näher durchforscht! Was für ein haltloser Mensch, dessen Reflexe wir in den Weislingen, Clavigo, Fernando haben, scheint aus den Briefen an Gustchen v. Stolberg zu sprechen, was für ein Problematiker aus den zerwühlten Partien des Werther und nun des Faust!

Und blicken wir in die spätere Zeit: welche eine unbegreifliche Summe von Widersprüchen verwirrt uns in den Maximen und Reflexionen des Alten . . .

der intellektuellen Form jener Stimmungswidersprüche, in denen sich die Goethesche Jugend entlädt.

Und doch verstehen wir beides sogleich, wenn wir uns eben zum Bewußtsein bringen, daß es das eigentümliche Wesen dieses Lebens ist, sich jeder seiner Phasen und ebenso jeder Wendung seiner Gefühle und Gedanken ganz und schrankenlos hinzugeben.

Sie alle dürfen nicht für sich, sondern nur im Zusammenhange gewertet werden: die Stimmungen Goethes sowohl wie seine Ausprüche. Denn die letzteren sind wie die ersteren Glieder nicht eines geistigen Systems, sondern Wellen im Strome eines Lebens.

Und dieses Lebens Wesen ist der Widerspruch. Es ist das Wesen des Lebens überhaupt, aber das Wesen dieses Lebens in unendlich gesteigertem Maße, weil es das Leben eines Menschen der gewaltigsten inneren Lebenskraft war.

Und doch gehört es nun zu dem ganz Eigentümlichen dieses Lebens, daß es, obwohl es sicherlich eines der zielstrebigsten gewesen ist, die wir kennen, äußerlich zunächst den Eindruck einer gewissen Planlosigkeit erweckt.

Und so hat es denn auch an überweisen Darstellern dieses Lebens nie gefehlt, die bedauern zu müssen glaubten, welche Umwege Goethes Leben gemacht habe, um zu seinem Ziele zu gelangen, wie viel Zeit dieser Goethe vertan habe mit Dingen, die ihn doch eigentlich gar nichts angingen, kurz, wie viel zielbewußter dieses Leben hätte verlaufen müssen, wenn

es des uneingeschränkten Beifalles dieser Herren sollte sicher sein.

In der Tat scheint es zum Wesen dieses Lebens zu gehören, sich treiben zu lassen. Und es gehört deshalb zu seinem Bilde, reich an äußeren Zufällen zu sein, die seiner scheinbaren Widerstandslosigkeit zum Schicksal werden.

Eine Ursache hat es, daß Goethe so leicht einem jeden Anrufe des Eros folgt, wie daß er als Chef des Weimariſchen Wegebaus der Anregung nicht widersteht, Mineralogie zu studieren. Es ist der immerzu vorhandene Trieb, sich ganz den jeweiligen Inhalten seines Lebens hinzugeben.

Goethe selbst wußte sehr genau um diese Eigentümlichkeit seiner Lebensform, und die »falschen Tendenzen«, von denen er sich, wie im Falle seiner Neigung, zur bildenden Kunst, in die Irre gezogen fühlte, bilden nicht nur die negative Idee von Wilhelm Meisters Lehrjahren, sondern liegen auch als Erfahrung jenem Hauptworte des Faust zugrunde, daß der Mensch irrt, so lange er strebt.

Und es ist nur eine halb ironische, halb tiefsinnige Verklärung dieser Lebensform, wenn die lustige Person im Vorspiel auf dem Theater das als künstlerisches Ideal aufstellen möchte, was doch im Grunde nur eine Goethesche Not in der Form der Tugend ist: »nach einem selbstgesteckten Ziel mit holdem Irren hinzuschweifen.«

Nach einem selbstgestecktem Ziel! Aber gerade das ist es, was man hier zu vermissen scheint.

Und doch gibt es ein bestimmtes Phänomen in Goethes Leben, was als das bedeutendste Symbol für die innere Zieltrebigkeit bei scheinbar äußerster Planlosigkeit dieses Lebens aufgefaßt werden darf, ein Phänomen, was folglich immer wiederkehrt und dessen sich auch Goethe selbst bewußt war: das Phänomen der Flucht! . . . d. h. des gewaltsamen Abbruchs, der gewaltsamen Umkehr und der bedeutamen Einkehr.

Wie uns Goethes Leben einmal als ein Ausfliegen nach allen Seiten, so erscheint es doch anderseits als ein ständiges Rückkehren zu sich selbst.

Das bedeutet vor allem Goethes Flucht nach Italien. Das bedeuten aber auch die andern bekannten Wendungen seines Lebens, die ebenfalls als eine Flucht aufgefaßt werden müssen . . . und gerade in dieser ihrer Bedeutung neuerdings wieder hübsch in dem Goethebuche von E. Ludwig dargestellt worden sind: die Rückkehr aus dem Leipziger Schiffbruch ins Elternhaus, die Flucht vor Friederike, die Flucht vor Lotte, die Flucht vor Lili, die Flucht nach Weimar, die Flucht vor Weimar . . . erst in das Gartenhaus am Stern, dann in die Harz- und zweite Schweizerreise . . . bis zu der definitiven inneren Lösung durch die Reise nach Italien, die diesen Fluchtcharakter am offenkundigsten trägt.

Aber eine Flucht zurück zu sich selbst ist auch die Rückkehr aus Italien, die eine der härtesten Goetheschen Selbstüberwindungen gewesen ist. Und die neue olympische Lebensform, die mit dem Beginn der 90er Jahre entsteht, was ist sie denn anders als auch eine Flucht vor der Enttäuschung des von Italien endlich Zurückgekehrten?

Und so wiederholt sich in immer neuer Form das nämliche Schauspiel bis zu der zweiten Hegire 1814, wie der Dichter selbst in dem schönen Einleitungsgedichte zum Divan seine Flucht in den »reinen Osten« bezeichnet hat . . . und weiter zu der Flucht vor Suleika und schließlich zu der bitteren Rückkehr ins Schloß seines Greisentums nach der tragischen Enttäuschung durch Ulrike v. Levetzow.

Das alles bedeutet den Kampf des Dämon mit der Tyche, den Sieg der eigenen Gesetzlichkeit über das äußere Schicksal, die letzte Instinktsicherheit des großen Menschen, der sich wohl hingibt, aber nie verliert . . . getreu seinem späten Worte: »jedes Leben sei zu führen, wenn man sich nicht selbst vermißt, alles könne man verlieren, wenn man bliebe, was man ist« . . . und der sich deshalb so hemmungslos mit seiner ganzen Persönlichkeit hingeben darf, weil er sicher ist, sich niemals wirklich aufzugeben.

Dieses äußerste Hingebensein an das Leben und jede seiner Formen bei gleichzeitiger letzter Sicherheit, in jedem Augenblicke wieder umkehren zu können und sich wiederzufinden: das ist das wahrhaft Dämonische

in Goethes Leben . . . ist aber nichts anderes als das äußere Symbol für das Vorhandensein eines tiefen inneren Sinns dieses Lebens, dem es sich zu entziehen nicht imstande ist.

Der gute Mensch in seinem dunklen Drange  
Ist sich des rechten Weges wohl bewußt.

**W**ir müssen jetzt den Kreis unserer Betrachtungen verengen und verinnerlichen, wie wir beim Rätselraten tun, wenn wir den theoretischen Ort der gefuchten Antwort durch vorläufige Eingrenzung ihrer Möglichkeiten irgendwie festzulegen suchen.

Was wir bisher uns an wenigen Beispielen vergegenwärtigten, das waren Widersprüche, an denen Goethes Leben reicher ist als jedes andere. Was wir uns nun vergegenwärtigen müssen, das ist der Widerspruch, der allen diesen Widersprüchen irgendwie zugrunde liegt. Das ist, wie ich es nennen möchte, der Grundwiderspruch in dem Lebensgeföhle Goethes.

Wenn man die geschichtliche Bedeutung Goethes mit einem Worte bezeichnen will, so kann man sagen: er war der Bringer eines neuen Lebensgeföhls. Und als solcher fühlte er sich, vor allem in seiner Jugend und in den großen, Fragment gebliebenen Geniedramen der Frühzeit, die alle irgendwie den Bringer eines neuen Lebensgeföhls, den Religionsstifter im weitesten Sinne zum Gegenstande haben: Prometheus, Sokrates, Christus, Mahomet.

Was aber war dieses neue Lebensgefühl? Es war das Gefühl für den Wert des Lebens an sich: im Gegensatz zu den christlichen und den Menschen der Aufklärung, für die, auf verschiedene Weise, dem Leben der Wert erst von außen zuwuchs . . . dem christlichen Menschen durch die Hingabe der Seele an Gott, dem Aufklärungsmenschen durch die Unterordnung der Individualität unter das moralische Gesetz.

Goethes Jugend kommt herauf gegen die Lebensanschauung der Aufklärung als die Empörung gegen die Idee des Gesetzes. Das ist der Sinn jenes Rufes nach Natur, den Goethe durch Herders Vermittlung von Rousseau aufnimmt, das ist der Sinn des widerbürgerlichen Pathos, das den Werther umfläut, und das ist der Sinn jener Begeisterung für das Faustrecht, die den Götz trägt.

Aber diese Empörung gegen die Idee des Gesetzes ist nur der negative Ausdruck für eine neue Bewertung des Lebens, die der gesamten Dichtung Goethes zugrunde liegt.

Denn das ist das, was Goethes Dichtungen von denen der Aufklärung, also den Dichtungen Lessings, unterscheidet: in ihnen erscheinen die Momente des Lebens nicht mehr, wie dort zuerst, als Inhalte geistiger Formen, als Beispiele allgemeiner, vor allen Dingen moralischer Ideen, sondern als Momente des Lebens und Goethes Menschen sind nicht dazu da,

um eine Fabel darzustellen, sondern die Fabel ist dazu da, um Menschen zu exponieren.

Das läßt sich hier nur andeuten. Aber ich glaube, ohne weiteres wird es verständlich sein, wenn ich . . . auf Lotte und Gretchen weisend . . . sage: hier fällt der Blick des dichterischen Wertbewußtseins weniger auf ihre allgemeine Lebensform als auf ihre besondere Lebensfülle, und diese Fülle überwächst deshalb auch nach allen Seiten das Schema irgendwelcher ideeller Kategorien.

Wenn Gretchen und Lotte, wie natürlich jede Gestalt, bestimmte Typen verkörpern, so verkörpern sie eben unendlich mehr als bloß diese Typen. Denn nicht an dem Beispiele ist es Goethe gelegen, sondern an dem warmen flutenden Leben, das sich hier auswirkt als ein Wert, der jenseits aller moralischen Kategorien steht.

Wir brauchen darum durchaus nicht die ideelle Kraft zu leugnen, die auch Goethes Figuren und Dichtungen innewohnt . . . und desto mehr, je später sie entstehen: denn eben darin besteht die innerste Entwicklung der Goetheschen Kunst, in der Zunahme des ideellen Moments . . . , aber wir werden uns einig sein darüber, daß der letzte Wert, der Goethes Dichtungen auszeichnet vor allen, die neben ihnen entstanden sind (Schillers Dichtungen vor allen Dingen), jener ganz undefinierbare, aber unmittelbare Eindruck von Leben ist, der hier mehr ist als alle Idee.

Dieser Wert ist das schlechthin Neue der Goethe-

ischen Dichtung, aber nur der künstlerische Ausdruck dieses neuen Lebensgefühls, das überall zunächst das Leben als solches und jenseits aller geistigen Formen fühlt.

Darauf beruht auch Goethes Naturgefühl: im Gegensatz zu der Auffassung der Aufklärung, die die Natur von außen als einen bewunderungswürdigen Zweckverband betrachtet, das Gefühl einer inneren Gemeinschaft mit der Natur, wodurch diese selbst als Leben erscheint, beide zusammen aber als die Auswirkung eines unendlichen schöpferischen Prinzips, das die Natur zu jener gewaltigen Allmutter, den Menschen aber zum Genie macht, in dem sich die Schöpferkraft der Natur auf einer höheren Stufe wiederholt.

Das heißt, was das entscheidende ist: überall empfindet Goethes Lebensgefühl das Prinzip des Lebens als solches als seinen tiefsten Wert, das Leben selbst als rein dynamisches Werden und den Tod, wie es in dem herrlichen Aufsätze »Natur« heißt, als den schönsten Kunstgriff der Natur, möglichst viel Leben zu haben.

Oder wie wir auch sagen können: Goethes Lebensgefühl bezeichnet ein Hinabtauchen unter die Sphäre des Geistes, dorthin, wo das Leben nicht mehr als Gestalt, sondern als ewig flutender, aber gestaltloser Prozeß erscheint.

Nun aber darf ich hoffen, schon lange Ihren stillen Widerspruch erweckt zu haben. Und neben dem Goethe dieses Lebensgefühls wird Ihnen der andere

Goethe aufgestiegen sein, dessen eigenstes Wesen doch die Form und der formbildende Wille war.

Aber eben das ist der innere Widerspruch dieses Lebens, daß es zugleich ein so starkes Gefühl für die Eigenwertigkeit des unendlich flutenden Lebens und für den Wert der individuellen Form in sich barg.

Und die landläufige Meinung, die Goethe schlechtweg einen Spinozisten nennt, ist ein Mißverständnis nicht nur hinsichtlich des großen inneren Unterschiedes zwischen dem Goetheschen und dem Spinozistischen Weltgefühl, sondern auch hinsichtlich der nie zu vergessenden Tatsache, daß Goethe zugleich Leibnizianer und die lebendigste Verkörperung jener Monadenlehre war, die alles als geprägte Form auffaßt, die lebend sich entwickelt.

Was Goethe ebenso eingeboren war wie das Gefühl von dem Werte des Lebens überhaupt, das war das Gefühl der Individualität, der Persönlichkeit: nicht bloß als einer Welle des Lebens, sondern als einer Form mit eigener Formgesetzlichkeit.

Und die eigentümliche Doppelheit in Goethes Wesen, die der Dichter selbst so schön als Einatmen und Ausatmen versinnbildlicht hat, bewirkt es nun, daß diese beiden, logisch sich widersprechenden, aber im Leben verbundenen Triebe . . . sich auf den Wellen des allgemeinen Lebensgefühls zur Welt auszudehnen und sich im Individualitätsgeföhle zusammenzuziehen . . . in seinen dichterischen Ausdrücken unvermittelt nebeneinander zu stehen pflegen.

Unmittelbar neben der mystischen Selbstaufgabe des Werther und des Ganymed steht die trotzig Selbstbehauptung des Prometheus und des Götz. Und noch im West-östlichen Diwan finden wir neben der mystischen Sehnsucht, die nach Flammentod sich lehnt und dem Bekenntnis an anderer Stelle, sich aufzugeben sei Genuß, . . . den Preis des höchsten Glücks der Erdenkinder, der Persönlichkeit.

Das zeigt sich in den Gestalten der Goetheschen Dichtung darin, daß sie zwar, wie ich vorhin sagte, vorzüglich den Eindruck des pulsierenden Lebens erwecken, aber doch ebenso sehr den einer geschlossenen Individualität, . . . einer eigenen Formgesetzlichkeit, die auch von sich aus die Form allgemeiner Gesetzlichkeit überwächst und mit einem vorbestimmten ideellen Schema nie zusammenfällt.

Aber um kurz zu sein, so will ich nur noch einen, Ihnen allen bekannten Ausspruch Goethes anführen, der ganz und gar aus diesem zweiten Grundgeföhle seines Lebens heraus entsprungen ist und beweist, wie sehr Goethe sich selbst nicht nur als einen Lebensprozeß, sondern auch als eine vorbestimmte Form empfand, die durch diesen Prozeß realisiert werden müsse.

Er schwebte sich selbst als ein bestimmt-unbestimmtes Ideal vor, und in einer Zeit, wo er verzweifeln mochte, diesem Leben jemals die rechte Vollendung zu geben, im Jahre 1780 schreibt er: »Die Begierde, die Pyramide meines Daseins, deren Basis mir angegeben und gegründet ist, so hoch als möglich in die Luft zu spitzen,

überwiegt alles andere und läßt keinen Augenblick Vergessen zu. Ich darf nicht säumen, ich bin schon weit in den Jahren vor, und vielleicht bricht mich das Schicksal in der Mitte und der babylonische Turm bleibt unvollendet. Wenigstens soll man sagen: er war kühn entworfen, und wenn ich lebe, sollen, will's Gott, die Kräfte bis hinauf reichen.«

Dieses Gefühl des Hinauftrebens ist ein ganz anderes als das Gefühl des Ganymed, der es auch fühlt . . . »hinauf, hinauf strebt's!« . . . aber den es, umfangend-umfangen, aufwärts verlangt: »an deinen Busen, himmlischer Vater.«

Wie hier das Gefühl danach verlangt, in den Strom des Lebens, in Gott, hinabzutauchen und darin zu ver-rinnen wie eine Welle im Strom, so verlangt das Gefühl in dem andern Falle danach, sich gegen den allgemeinen Strom des Lebens zu behaupten und eine eigene Welt für sich zu sein.

Es leuchtet ohne weiteres ein: in diesem Grundwider-spruche von Goethes Lebensgefühl muß auch die eigent-liche Problematik von Goethes Leben liegen. Sie muß darin zum Ausdruck kommen, daß das Leben, das als der Grundwert des Goetheschen Lebensgefühls erscheint, eben durch seinen Widerspruch mit dem andern Grundwerte des Lebens, selbst proble-matisch wird.

Und daß das Leben als solches zum ersten Male problematisch wird, das ist in der Tat die ganz

unvergleichliche Bedeutung, die zunächst Goethes Jugendidungen, die *Faust* und *Werther* haben.

Shakespeares Menschen, selbst *Hamlet*, der Grübler über Sein und Nicht-Sein, verzweifeln nur über ihr äußeres Schicksal, das sie sich selbst bereiten oder das ihnen irgendwie vom Schicksal zubereitet wird. Goethes Menschen verzweifeln an ihrem inneren Schicksal, an ihrer Wesensart: so *Faust*, so *Werther*.

Diese Problematik des Lebens liegt Goethes gesamten Dichtungen zugrunde: und das ist der letzte Grund, weshalb sie uns so stark und tiefer uns berühren als die Dichtungen Schillers, in denen die Problematik des Lebens in der Verklärung durch den versöhnenden Glanz der Tragik erscheint. Denn in der Dichtung des Tragikers (das ist ihr letzter Sinn) wird das Leben als solches durch die menschliche Schuld entschuldigt! Die Goetheschen Dichtungen kennen in diesem Sinne keine Schuld, hier ist es das Leben selbst, was schuldig ist an dem Untergange seiner Gestalten: eben der Widerspruch des Lebens an sich, dessen Drang nach Unendlichkeit mit dem Drange zur Endlichkeit unverföhnlich zusammenstößt.

Diese Problematik des Lebens liegt Goethes Dichtungen auch dort zugrunde, wo wir sie gleichsam überwunden fühlen. Denn wir können sie eben nur überwunden fühlen, wo sie irgendwie virtuell vorhanden ist.

Und deshalb bildet sie das letzte Geheimnis des *Faust* so gut wie das des *Meister*, des *Werther* wie des *Tasso*. Ja selbst, was uns an *Hermann* und *Dorothea*

So tief beglückt, muß irgendwie aus dem dunklen Gefühl dieser Problematik fließen, die hier mit so überlegener Sicherheit gebannt und fast aus dem Gesichtskreis gerückt erscheint . . . aber geheimnisvoll verschleiert nun eben doch wieder hineinragt in der Gestalt der französischen Revolution.

Denn auch sie ist ja nur ein Aspekt der ewigen Problematik des Lebens: in ihrem Aufbegehren des rastlos vorwärtsdrängenden Lebens gegen die beharrende Form, dem Gegensatze, der überall die Quelle des tiefsten Leidens ist und dessen Veröhnung deshalb als der letzte Sinn dieses Lebens erscheint.

Entsprechend der allgemeinen Tatsache nun, daß Goethes Jugenddichtung vor allem Liebesdichtung ist, erscheint die Jugendform dieser Problematik bei Goethe vor allem als die Problematik der Liebe, die, wie man sich leicht überzeugen kann, fast überall im Mittelpunkt steht.

Aber nicht das ist das Neue in Goethes Dichtungen, was immer und überall der Gegenstand der Dichtung gewesen ist: der Liebeschmerz, wie Werther und wie Gretchen ihn empfinden . . . das Liebesverlangen, das nicht zu seinem Ziel gelangen kann, sondern die Pein der Liebe, die sich vergehen fühlt: also nicht die Problematik Gretchens, sondern diejenige Faustens, nicht diejenige Stellas, sondern diejenige des Fernando. Es ist mit einem Worte: die erschütternde Erfahrung von der Wandelbarkeit des Herzens!

Aber was hier als die Problematik der Liebe erscheint, wie sie Goethe so tief ja in seinem eigenen Leben erlebte, das ist nur eine besondere Form jener allgemeinen Problematik des Lebens, die in der Sphäre der Leiblichkeit das Problem des Todes ist.

Und ich darf es wohl als unmittelbar einleuchtend bezeichnen, daß ein Lebensgefühl, das im Mittelpunkte seines Wertbewußtseins eben das Leben selber trägt, von nichts so tief erschüttert werden muß, als von der Vergänglichkeit eben dieses höchsten Wertes, des Lebens selbst. Das heißt, nicht bloß von dem leiblichen Akt des Todes, von dem aber der reife Goethe auch eine Scheu trug, anders als nur in umschreibenden Ausdrücken zu sprechen, sondern von dem Charakter des Lebens als eines ewigen Vergehens, das seiner Natur nach immerfort über das hinausdrängt, was es selbst geschaffen hat, und andauernd selbst sich überwächst, ohne sich jemals in einem seiner Inhalte erfättigen, ohne jemals in einem derselben zur Ruhe kommen zu können.

Die Bewegung, als welche Goethe das Leben empfindet, sehnt sich nach Ruhe, ohne sie jemals finden zu können.

Und doch! ist es wirklich wahr? Die Bewegung sehnt sich nach Ruhe? Welch unbegreiflicher Widerspruch! Die Wahrheit ist: nicht die Bewegung selbst ist es, die sich nach Ruhe sehnt, sondern der Mensch, in dem diese Bewegung verläuft, der diese Bewegung ist und . . . was nun eben das Wunder und den Widerspruch

seiner Natur ausmacht . . . zugleich eine Form, die bestehen bleiben will, aber, selbst nur von der Bewegung realisierbar, von dieser unaufhörlich in Frage gestellt wird.

Eben weil diese Lebensform nur an den Inhalten des Lebens wirkliches Leben hat, so hängt sie mit allen Fasern an diesen Inhalten, die ihr durch die Natur des Lebens dauernd entgleiten.

Und an dieser Stelle erkennen wir klar die Aufgabe, die dem Goetheschen Menschen hier entsteht: sich zu behaupten gegen diese Problematik des Lebens . . . als Lebensform gegen die unendliche Lebensflut, die diese Form durchströmt und trägt, aber eben dadurch unaufhörlich in ihrem Bestand gefährdet.

**D**as ist das Problem und die Aufgabe des Faust! Und nun wollen wir den Kreis unserer Betrachtungen abermals verengen. Denn wenn es wahr ist, daß Faust das eigentliche Lebenswerk Goethes und Abbild seines Lebens ist, dann dürfen wir auch hoffen, hier in gereinigter und verdichteter Form nicht nur der Problematik des Goetheschen Lebensgefühls, sondern auch dem zu begegnen, was Goethe selbst als die Lösung dieses Problems betrachtet hat.

Dieser Faust ist ja, wie nicht zweifelhaft geblieben sein wird, der reinste Ausdruck jenes eigentümlich Goetheschen Lebensgefühles, von dem ich bislang gesprochen habe.

Die Urintention der Fauftdichtung, wie sie zunächst im Urfaust entfaltet wird, liegt in den Worten des Erdgeistbeschwörers:

»Ich fühle Mut, mich in die Welt zu wagen,  
Der Erde Glück, der Erde Weh zu tragen . . .«

Und wie der fauftische Lebensdrang ihre psychologische Grundlage, so ist der Sinn dieser ersten Dichtung die Beschwörung des Lebens: zunächst in der Form der magischen Beschwörung des Welt- und Taten-  
genius, dann aber, da Faust von diesem auf den Lebens-  
weg aller Sterblichen verwiesen wird, in der natür-  
lichen Beschwörung des Lebens selbst.

Das Leben als solches und jenseits aller Kategorien von Glück und Weh erscheint hier also, wie als das Hauptmotiv des Goetheschen Lebens, so auch als höchstes Ideal seiner größten Dichtung. Vom bloßen Wissen scheinbar angeekelt, beschwört dieser Faust das Leben, und das Leben wird ihm zuteil im Erlebnis der Liebe.

Aber dieses Erlebnis gestaltet sich zur Tragödie. Gretchen wird von Faust verlassen, weil Faust von seiner Liebe verlassen wird. In der Problematik der Liebe offenbart sich die Problematik des Lebens.

Der Lebensdurstige wird zum »Unbehaften, zum Flüchtling ohne Raft und Ruh«.

Und die Urintention der Dichtung, die Beschwörung des Lebens, beginnt sich zu entwickeln zu jener Idee der »Verschwörung des Lebens«, die zuletzt in Fausts großem Fluch auf das Leben im Eingang der Pakt-  
szene explodiert.

Der unerfättliche Lebenshunger verwandelt sich in lebensfatten Pessimismus, die Weltlust des ersten Monologs in den Welt Schmerz des zweiten. Und die Befriedigung, die Faust in der Beschwörung des Lebens sucht, sie führt zur Enttäuschung durch daselbe Leben, das dem Urfaust zunächst als Ideal erscheint.

In dieser Beziehung bildet die Geschichte der Faustdichtung von ihrer ursprünglichen Gestalt über das Fragment von 1790 zur Vollendung des ersten Teils die folgerichtige Entwicklung der Urintention, die darin besteht, das Leben zugleich als Ideal und als Problem zu offenbaren.

Aber im Gegensatz zu der Folgerichtigkeit dieser Entwicklung des Themas stehen die Schwankungen in der Beurteilung des Themas durch den Dichter, dessen eigene Entwicklung notwendigerweise auch den Standpunkt seiner Jugenddichtung gegenüber verändern mußte.

Wir wissen nicht, wie der Urfaust enden sollte, und dürfen vermuten, daß Goethe es selbst nicht wußte, als er die freie Szenenfolge seines genialsten Jugendwerkes in einem ungeheuren Wurf niederschrieb.

Auch der römische Plan ist uns nicht anders bekannt als aus den Szenen, die Goethe in der zweiten Bauperiode seiner Dichtung hinzugefügt hat. Aber die Rückschlüsse, die sich daraus ergeben, machen es mir wenigstens zur Gewißheit, daß Faust in diesem Stadium der Dichtung tragisch enden sollte.

Damals werden die Worte des Mephisto gedichtet:  
»Und hätt' er sich auch nicht dem Teufel übergeben, er  
müßte doch zugrunde gehn!« Das ist nichts anderes  
als die Kritik des reifen Goethe an der titanischen  
Lebensform seiner Jugend, der er sich in Italien glück-  
lich entwachsen fühlte.

Sie besagt: der faustische Lebensdrang führt mit Not-  
wendigkeit zum Untergang der faustischen Lebens-  
form. Und folglich wird er dem Mephisto zur Hand-  
habe, Faust durch sich selbst zu verderben.

Das heißt, worin die Goethesche Verinnerlichung  
der Faustsage damals bestand: nicht dem äußeren,  
sondern seinem inneren Teufel, dem unerfättlichen  
Lebensdrang, verfällt dieser Faust, wie der gleichzeitige  
Orest nicht den äußeren, sondern den inneren Furien  
seines Gemüts.

Von nichts befriedigt und von dem inneren Wider-  
spruche seiner Natur hin und her geworfen, muß er  
sich schließlich in sich selbst verzehren. Und das Leben  
erscheint somit statt als das Ideal . . . als der große  
Fluch, genau wie es Mephisto demnächst im Prolog  
im Himmel darstellen wird.

Dieser Prolog im Himmel bildet nun aber die ent-  
scheidende Wendung, die die Faustidee mit dem  
Jahre 1797 nimmt.

Der Anklage des Mephisto gegen das Leben begegnet  
der Herr mit dem Hinweis auf eben den Faust, den  
Mephisto mit vollem Recht als den besten Zeugen für die  
unauflöslche Problematik des Lebens bezeichnen darf.

Und wenn wir den ganzen Sinn jener Wandlung begreifen, die sich nun äußerlich darin ausdrückt, daß der Faust dieser neuen Dichtung nicht mehr dem Teufel verfällt, sondern gerettet wird, dann dürfen wir glauben, den Schlüssel zum Sinn des Faustischen wie des Goethe'schen Lebens in der Hand zu haben.

Die aus dem Faustischen Lebensdrange hervorgehende Lebensform, der Fluch dieses Lebens, seine innere Problematik, der Grund seines Welt Schmerzes, sein innerer Teufel: das ist, wie wir wissen, die Wandelbarkeit des Herzens, das Ungenügen am Gegenwärtigen, das Fortgetriebenwerden von einem Lebensinhalt zum anderen . . . die tragische Notwendigkeit alles Lebens, die schon der Erdgeist andeutet: Geburt und Grab, ein ewiges Meer . . .

Dieser Fluch aber erscheint in der neuen Faustdichtung mit einem Male als der höchste Adel des faustischen Menschen! Er bekommt statt des negativen ein positives Vorzeichen! Er ist das eigentlich erlösende Prinzip, durch das sich Faust zuletzt den Himmel öffnet.

Denn wie Faust selbst zum Schluß das Weiterschreiten als den Sinn seines Lebens bezeichnet, so singen auch die Fausts Unsterbliches emportragenden Engel von der Erlösung durch das ewige Streben.

Das heißt, was man sich klar zum Bewußtsein bringen muß: die Wandelbarkeit des Faust, das unerfättliche Weiterschreiten seiner Natur, was ursprünglich den großen Fluch des faustischen Menschen bildete, das wird nach der letzten Auffassung des Dichters mit der

Krone des Lebens begabt. In ihm liegt die Problematik und die Erlösung von ihr zugleich!

Hier haben wir eine der eigentümlichsten Wendungen des menschlichen Wertbewußtseins. Denn was ursprünglich als tragische Naturnotwendigkeit empfunden wird, erhält zuletzt gar den Charakter einer sittlichen Notwendigkeit.

Was das heißt? zum Beispiel dies: Die Gretchentragödie, die in der Urfaulstdichtung . . . von Faust aus gesehen . . . die Tragödie dessen darstellte, der auch im schönsten Augenblicke nicht verweilen kann, sie wird in der neuen Auffassung gerade umgekehrt zu der Tragödie dessen, der auch im schönsten Augenblicke nicht verweilen darf! Was wir ehemals fürchten mußten, daß nämlich Faust von Gretchen lassen wird, das müssen wir nunmehr bangend hoffen. Denn nur wenn sich Faust von dem Glück in Gretchens Armen loszureißen vermag, kann er der höchsten Forderung seiner Natur, dem ewigen Weiterschreiten gehorham sein.

Und aus diesem eigentümlichen Umschlag des Wertbewußtseins entspringt nun jene ganze Paradoxie der Stimmung, in der Faust seinen Pakt mit Mephisto abschließt.

Denn so wie Faust dem Mephisto hier gegenübertritt, so ist er nicht bloß voller Selbstverzweiflung und Pessimismus, sondern er ist auch stolz darauf, verzweifelt zu sein. Er ist nicht nur überzeugt davon, niemals befriedigt werden zu können, sondern, so tief

die Qual der Unbefriedigung an seinem Leben frist, sein ganzes Selbstbewußtsein beruht doch eben darauf, daß ihm das Leben nicht zu genügen vermag.

Und so schließt er eine ganz paradoxe Wette ab. Er macht einen Pakt mit dem Teufel, obgleich er davon überzeugt ist, daß dieser Pakt vollkommen fruchtlos sein wird. Er behauptet, gern zugrunde gehen zu wollen, sobald er vom Leben sagen kann: verweile doch, du bist so schön. Er fordert Mephisto auf, ihn zu befriedigen, aber er wettet, daß dieser ihn nie befriedigen kann. Er ist empört, daß Mephisto glaubt, ihm durch die schalen Genüsse des Lebens genug tun zu können, aber um das Gegenteil zu beweisen, verlangt er von Mephisto, ihm sofort diese schalen Genüsse der Welt zu verschaffen.

Hatte er ehemals gern zugrunde gehen wollen, weil das Leben nicht wert war, gelebt zu werden, so will er jetzt gern zugrunde gehen, wenn es ihm wert werden sollte, gelebt zu werden.

Diese Summe von Paradoxien aber ist nur der logische Ausdruck jener psychologischen Doppelbedeutung, die eigentlich faulstische Lebensform, das Weiterstreben, nunmehr für Faust besitzt: einerseits in der psychologischen Sphäre des Schmerzgefühls über die Vergänglichkeit aller schönen Augenblicke, andererseits in der sittlichen Sphäre der Befriedigung über die Macht seines Weiterstrebens. Der Fluch in der einen Sphäre wandelt sich zum höchsten Werte in der andern.

Das ist es, was Faust von seinem Fluche erlöst und womit der Dichter die Problematik seines Lebens löst: indem er sie aus einem psychologischen zu einem ethischen Probleme macht!

In der Ebene des abstrakten Gedankens aber heißt das: das Problem der Wandelbarkeit des Herzens und des faustischen Weitergetriebenwerdens . . . dieses Jugendproblem des Faust . . . das wird in der Dichtung des reifen Goethe aufgefangen und gelöst durch die zwar dasselbe scheinende, aber etwas ganz anderes seiende Idee der Entwicklung, d. h. durch die bewußte Bejahung der Naturform des faustischen Lebens als eines höchsten Wertes!

Und diese Form ist es, die Faust am Ende seines Lebens als der Weisheit letzten Schluß verkündigt! Denn was er als diese verkündet, das ist nicht etwa der gleichsam zufällige Inhalt seines Lebensabends mit seinen kulturpolitischen Idealen.

Diese sind nur die letzte Illusion des hundertjährigen Faust, der vor der Enttäuschung durch das, was er sterbend als Erfüllungsvorgefühl genießt, nur durch den Tod bewahrt bleibt.

Nein, es ist die reine Funktion des Weiter-schreitens als solche, in der Faust endlich die Quelle des wahren, wenn auch nicht ungemischten Glücks erkennt.

Und gerade darin liegt die tiefsinnige Ironie dieser Schlußszene, daß Faust seiner eigenen Weisheit letzten Schluß nun tatsächlich wieder verkennt durch die Be-

geisterung für einen bestimmten Inhalt . . . nämlich die Vorstellung irgendeiner sozialen Utopie . . . und damit noch bis zum letzten Atemzuge die ewige Problematik seines Lebens dokumentiert.

Denn dieses Leben muß sich zwar im Weiterstreiten entwickeln, aber da es sich immer nur an bestimmten Inhalten entwickeln kann, so erscheinen ihm diese mit einem Nimbus höchster Werthaftigkeit, der ihnen in Wahrheit nur von der Bewegung des Lebens, die unter ihnen hindurch läuft, geliehen wird . . . um sie eben so schnell wieder zu entwerten, wie sie sie zuerst bewertet hat.

Deshalb entfaltet Faust die reinste Wahrheit in jenem nächtigen Zwiegespräch mit der Sorge, wo er das Weiterstreiten selbst als die Grundidee seines Lebens, als den Grund zugleich seiner Qual und seines Glücks erkennt.

Und die letzte Folge dieser Lebensauffassung rinnt zusammen in den Schlußworten des Chorus mysticus, daß alles Vergängliche nur ein Gleichnis ist. Denn wenn der Sinn des Lebens die reine Funktion des Lebens selber ist, dann hat jeder Lebensinhalt immer nur einen symbolischen Wert, und man versteht, wie Goethe in auffallender Übereinstimmung sowohl in der Jugend wie im hohen Alter aussprechen konnte, daß er all sein Wirken und Leisten immer nur symbolisch angesehen habe und es im Grunde gleichgültig gewesen sei, ob er Töpfe machte oder Schlüssel.

Hier zeigt sich, wie das für Goethe bezeichnende und im Erdgeist personifizierte Lebensgefühl in der Idee

der Entwicklung als reiner Funktion seine natürliche Fortsetzung und eigentliche Erlösung finden mußte.

Und doch hat die Idee der Entwicklung für Goethe wie für Faust noch eine andere Bedeutung, die Faust allerdings nicht mittelbar mehr erkennt, sondern nur unmittelbar erlebt, und die uns folglich nur noch verhüllt aus seinen Worten, dafür aber um so mächtiger aus seiner hundertjährigen Gestalt entgegentritt.

Denn diese Gestalt verkündet uns eindrucksvoller als durch Worte: das Weiterstreiten dieses Lebens sei nicht umsonst gewesen, es sei nicht bloße Funktion geblieben, sondern habe auch außerdem ein Resultat gewirkt.

Nicht nur wie er der Sorge entgegentrotzt, ist dieser Faust nur durch die Welt gerannt . . . »ein jed' Gelüft ergriff ich bei den Haaren, was nicht genügte, ließ ich fahren« . . ., nicht nur haben die Erfahrungen dieses so unendlich inhaltreichen Lebens die Lebensform dieses Individuums nur durchzogen, um eine der andern Platz zu machen und nichts Beständiges darin zu hinterlassen als den Wechsel, sondern so wie dieser hundertjährige Faust in seiner ganzen Menschengröße vor uns steht, eine Persönlichkeit von weltumspannender Kraft, jetzt selbst ein Welt- und Tatengenius, wie der, dessen Flammenbild er einstmals im gotischen Zimmer beschworen hatte . . . da fühlen wir unmittelbar, daß hier das äußere Weiterstreiten zu einem inneren Weiterstreiten geworden ist, daß die Erfahrungen sich zu Erfahrung und die Summe der vorübergezogenen

Erlebnisse zu einer bleibenden geistigen Form, zu einer Persönlichkeit sich verdichtet haben.

Das fühlt Faust selber dunkel, wenn er, beraubt noch von der Idee der ewigen Entwicklung als einer bloßen Funktion des nimmer rastenden Lebensdranges, nun doch zugleich im Augenblick des Hinübergehens vom Vorgefühle seiner Unsterblichkeit überwältigt wird: »es kann die Spur von meinen Erdentagen nicht in Äonen untergehn.«

Denn das bedeutet erst in zweiter Linie jene irdische Unsterblichkeit, die jedem gemeinnützigen Wirken im Zusammenhange der objektiven Kultur beschieden ist, in erster Linie bedeutet das die persönliche Unsterblichkeit in einer höheren Sphäre reiner Tätigkeit, wie sie der alte Goethe von Gott fordern zu dürfen glaubte. Denn wie er zu Eckermann sagte: »wenn ich bis ans Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinen Geist nicht ferner auszuhalten vermag.«

Dieser Unsterblichkeitsglaube aber ist nur der metaphysische Ausdruck für das erhabene Gefühl eines inneren, jedem Wandel entzogenen, unzerstörbaren Werts, den das Leben durch seine ewige Bewegung aus sich heraus zu erzeugen imstande gewesen ist.

Dieses Subjekt hat nicht nur gelebt, sondern es ist, durch das Leben auch etwas geworden: nämlich ein weltumspannender Geist, in dem das Leben

über sich selbst zur Klarheit gekommen ist...  
ganz wie der Herr im Prolog verkündet hatte:

»wenn er mir jetzt auch nur verworren dient,  
so werd' ich bald ihn in die Klarheit führen.«

Die Weltfahrt Faustens hat zur Welterfahrung geführt, zur Verwandlung der Welt in die Form des welterfassenden Geistes, in der sich das Leben mit sich selbst versöhnt.

Und so schließt sich der Ring dieser Dichtung, die im gotischen Studierzimmer mit dem Ringen um Klarheit anhebt und eben dahin zurückkehrt, wenn auch die Klarheit, die Faust am Ende seines Lebens errungen hat, eine andere ist als die Bücherweisheit über das Leben, von welcher unbefriedigt er dem Leben selbst sich in die Arme wirft.

Das ist der andere Sinn der Entwicklung, die nicht allein, wie Faust es auszusprechen scheint, eine Form des flutenden Lebens ist, sondern wie Faust es erlebt, außerdem zu einer geistigen Form des Lebens führt, die das scheinbar Unmögliche möglich macht, alles Vorhergehende im Nachfolgenden »aufzuheben«, das heißt, die Inhalte des Lebens äußerlich fahren zu lassen, aber innerlich zu bewahren.

Und diese Idee der Entwicklung in ihrer doppelten Bedeutung löst das spezifische Problem des Goetheschen Menschen, das wir dem Grundwiderspruch seines Lebensgefühls entspringen sahn, und das wir als die Aufgabe formulieren können: Form zu werden und doch Leben zu bleiben.

In der Entwicklung sehen wir beides: das ewige Weiterstreben von Lebensinhalt zu Lebensinhalt, und die Vereinigung aller Lebensinhalte in einem, immer größere Teile der Welt umspannenden Bewußtsein.

So kommen Mensch und Welt zusammen: die Welt, indem sie dem Menschen den Inhalt seines Lebens gibt, der Mensch aber, indem seine Welterfahrung die Welt zuletzt mit ihrem Sinn beschenkt.

Wenn wir sonach Welterfahrung in der Form der Entwicklung als den Sinn jener wunderbaren Odyssee bezeichnen können, die Goethe gelebt und symbolisierend im Faust gestaltet hat, so müssen wir uns, um der historischen Bedeutung dieser Formel inne zu werden, zum Bewußtsein bringen: daß dieses Lebensprogramm nach der Lebensidee des christlichen und des Aufklärungsmenschen der Ausdruck eines völlig neuen Menschentypus ist, als dessen Sinn mir dies erscheint: im Gegensatz zu Luther und seiner Rechtfertigung durch den Glauben, im Gegensatz zu Lessings Rechtfertigung durch die Vernunft, eine Rechtfertigung des Lebens durch sich selbst.

Und auch uns bedeutet doch die Gestalt Goethes, diese ungeheure verkörperte Welterfahrung, mit der ganzen Tiefe ihrer inneren Problematik, aber auch der ganzen Kraft ihrer inneren Verfühntheit, die tröstliche Gewißheit, die der Dichter selbst in jenem gelassenen Altersverse zuversichtlich bekundet hat:

»Wie es auch sei das Leben, es ist gut.«