

Rudolf Steiner

GOETHE-STUDIEN

Magazin für Literatur, 69. Jg., Nr. 30-34, Juli, Aug. 1900. (GA Bd. 30, S. 201-224)

Grund-Ideen

Zum vollen Verständnis des Goetheschen Innenlebens, seiner Welt- und Lebensbetrachtung gelangt man nicht durch bloßes äußerliches Kommentieren seiner Werke. Man muss vielmehr auf den philosophischen Kern seines ganzen Wesens zurückgehen. Goethe war kein Philosoph im wissenschaftlichen Fachsinne, aber er war eine philosophische Natur.

Ich möchte diese Natur hier mit einigen Gedanken festhalten, um dann einmal Goethes Stellung zum Christentum zu kennzeichnen. In unserer reaktionären Gegenwart scheint es mir nicht unberechtigt zu sein, über das Verhältnis dieses führenden Geistes zu religiösen Fragen nachzudenken.

Der Mensch ist nicht zufrieden mit dem, was die Natur freiwillig seinem beobachtenden Geiste darbietet. Er fühlt, dass sie, um die Mannigfaltigkeit ihrer Schöpfungen hervorzubringen, Triebkräfte braucht, die er selbst durch Beobachtung und Denken gewinnen muss. In dem menschlichen Geiste selbst liegt das Mittel, die Triebkräfte der Natur zu enthüllen. Aus dem Menschengenoste steigen die Ideen auf, die Aufklärung darüber bringen, wie die Natur ihre Schöpfungen zustande bringt. Wie die Erscheinungen der Außenwelt zusammenhängen, im Innern des Menschen wird es offenbar. Was der menschliche Geist an Naturgesetzen erdenkt: es ist nicht zur Natur hinzuerfunden, es ist die eigene Wesenheit der Natur; und der Geist ist nur der Schauplatz, auf dem die Natur die Geheimnisse ihres Wirkens sichtbar werden lässt. Was wir an den Dingen beobachten, das ist nur ein Teil der Dinge. Was in unserem Geiste emporquillt, wenn er sich den Dingen gegenüberstellt, das ist der andere

Teil. Dieselben Dinge sind es, die von außen zu uns sprechen und die in uns sprechen. Erst wenn wir die Sprache der Außenwelt mit der unseres Innern zusammenhaken, haben wir die volle Wirklichkeit.

Der Geist sieht das, was die Erfahrung enthält, in zusammenhängender hängender Gestalt. Er sucht Gesetze, wo die Natur ihm Tatsachen bietet.

Philosoph und Künstler haben das gleiche Ziel. Sie suchen das Vollkommene zu gestalten, das ihr Geist erschaut, wenn sie die Natur auf sich wirken lassen. Aber es stehen ihnen verschiedene Mittel zu Gebote, um dies Ziel zu erreichen. In dem Philosophen leuchtet ein Gedanke, eine Idee auf, wenn er einem Naturprozess gegenübersteht. Diese spricht er aus. In dem Künstler entsteht ein Bild dieses Prozesses, das diesen vollkommener zeigt, als er sich in der Außenwelt beobachten lässt. Philosoph und Künstler bilden die Beobachtung auf verschiedenen Wegen weiter. Der Künstler braucht die Triebkräfte der Natur in der Form nicht zu kennen, in der sie sich dem Philosophen enthüllen. Wenn er ein Ding oder einen Vorgang wahrnimmt, so entsteht unmittelbar ein Bild in seinem Geiste, in dem die Gesetze der Natur in vollkommenerer Form ausgeprägt sind als in dem entsprechenden Dinge oder Vorgänge der Außenwelt, Diese Gesetze in Form des Gedankens brauchen nicht in seinen Geist einzutreten. Erkenntnis und Kunst sind aber doch innerlich verwandt. Sie zeigen die Gesetze der Natur, die in dieser als Tatsachen herrschen.

Wenn nun in dem Geiste eines echten Künstlers außer vollkommenen Bildern der Dinge auch noch die Triebkräfte der Natur in Form von Gedanken sich aussprechen, so tritt der gemeinsame Quell von Philosophie und Kunst uns besonders deutlich vor Augen. Goethe ist ein solcher Künstler. Er offenbart uns die gleichen Geheimnisse in der Form seiner Kunstwerke und in der Form des Gedankens. Was er in seinen Dichtungen gestaltet, das spricht er in seinen natur- und kunstwissenschaftlichen Aufsätzen und in seinen «Sprüchen in Prosa» in

Form des Gedankens aus. Die tiefe Befriedigung, die von diesen Aufsätzen und Sprüchen ausgeht, hat darin ihren Grund, dass man den Einklang von Kunst und Erkenntnis in einer Persönlichkeit verwirklicht sieht. Das Gefühl hat etwas Erhebendes, das bei jedem Goetheschen Gedanken auftritt: hier spricht jemand, der zugleich das Vollkommene, das er in Ideen ausdrückt, im Bilde schauen kann. Die Kraft eines solchen Gedankens wird verstärkt durch dieses Gefühl. Was aus den höchsten Bedürfnissen einer Persönlichkeit stammt, muss innerlich zusammengehören. Goethes Weisheitslehren antworten auf die Frage: was für eine Philosophie ist der echten Kunst gemäß?

Was aus dem menschlichen Geiste entspringt, wenn dieser sich beobachtend und denkend der Außenwelt gegenüberstellt, ist die Wahrheit. Der Mensch kann keine andere Erkenntnis verlangen als eine solche, die er selbst hervorbringt. Wer hinter den Dingen noch etwas sucht, das deren eigentliches Wesen bedeuten soll, der hat sich nicht zum Bewusstsein gebracht, dass alle Fragen nach dem Wesen der Dinge nur aus einem menschlichen Bedürfnisse entspringen: das, was man wahrnimmt, auch mit dem Gedanken zu durchdringen. Die Dinge sprechen zu uns, und unser Inneres spricht, wenn wir die Dinge beobachten. Diese zwei Sprachen stammen aus demselben Urwesen, und der Mensch ist berufen, deren gegenseitiges Verständnis zu bewirken. Darin besteht das, was man Erkenntnis nennt. Und dies und nichts anderes sucht der, der die Bedürfnisse der menschlichen Natur versteht. Wer zu diesem Verständnis nicht gelangt, dem bleiben die Dinge der Außenwelt fremdartig. Er hört aus seinem Innern das Wesen der Dinge nicht zu sich sprechen. Deshalb vermutet er, dass dieses Wesen hinter den Dingen verborgen sei. Er glaubt an eine Außenwelt noch hinter der Wahrnehmungswelt. Aber die Dinge sind uns nur so lange fremd, solange wir sie bloß beobachten. Für den Menschen besteht nur so lange der Gegensatz von objektiver äußerer Wahrnehmung und subjektiver innerer Gedankenwelt, als er die Zusammengehörigkeit dieser Welten nicht erkennt. Die menschliche Innen-

welt gehört als ein Glied zum Weltprozess wie jeder andere Vorgang.

Diese Gedanken werden nicht widerlegt durch die Tatsache, dass verschiedene Menschen sich verschiedene Vorstellungen von den Dingen machen. Auch nicht dadurch, dass die Organisationen der Menschen verschieden sind, so dass man nicht weiß, ob eine und dieselbe Farbe von verschiedenen Menschen in der ganz gleichen Weise gesehen wird. Denn nicht darauf kommt es an, ob sich die Menschen über eine und dieselbe Sache genau das gleiche Urteil bilden, sondern darauf, ob die Sprache, die das Innere des Menschen spricht, eben die Sprache ist, die das Wesen der Dinge ausdrückt. Die einzelnen Urteile sind nach der Organisation des Menschen und nach dem Standpunkte, von dem aus er die Dinge betrachtet, verschieden; aber alle Urteile entspringen dem gleichen Elemente und führen in das Wesen der Dinge. Dieses kann in verschiedenen Gedankennuancen zum Ausdruck kommen; aber es bleibt deshalb doch das Wesen der Dinge.

Der Mensch ist das Organ, durch das die Natur ihre Geheimnisse enthüllt. In der subjektiven Persönlichkeit erscheint der tiefste Gehalt der Welt. «Wenn die gesunde Natur des Menschen als ein Ganzes wirkt, wenn er sich in der Welt als in einem großen, schönen, würdigen und werten Ganzen fühlt, wenn das harmonische Behagen ihm ein reines, freies Entzücken gewährt: dann würde das Weltall, wenn es sich selbst empfinden könnte, als an sein Ziel gelangt, aufjauchzen und den Gipfel des eigenen Werdens und Wesens bewundern» (Goethe, Winckelmann: Antikes). Die moderne Naturwissenschaft spricht denselben Gedanken durch ihre Mittel und mit ihren Methoden aus. «Dafür steht ja aber der Mensch so hoch, dass sich das sonst Undarstellbare in ihm darstellt. Was ist denn eine Saite und alle mechanische Teilung derselben gegen das Ohr des Musikers? Ja man kann sagen, was sind die elementarischen Erscheinungen der Natur selbst gegen den Menschen, der sie alle erst bändigen und modifizie-

ren muss, um sie sich einigermaßen assimilieren zu können?»
(Goethe, Sprüche in Prosa.)

Wenn ein Ding durch das Organ des menschlichen Geistes seine Wesenheit ausspricht, so kommt die volle Wirklichkeit nur durch den Zusammenfluß von Beobachtung und Denken zustande. Weder durch einseitiges Beobachten noch durch einseitiges Denken erkennt der Mensch die Wirklichkeit. Diese ist nicht als etwas Fertiges in der objektiven Welt vorhanden, sondern wird erst durch den menschlichen Geist in Verbindung mit den Dingen hervorgebracht. Wer ausschließlich die Erfahrung anpreist, dem muss man mit Goethe erwidern, «dass die Erfahrung nur die Hälfte der Erfahrung ist». «Alles Faktische ist schon Theorie» (Sprüche in Prosa), das heißt, es offenbart sich im menschlichen Geiste ein Gesetzliches, wenn er ein Faktisches betrachtet. Diese Weltanschauung, die in den Ideen die Wesenheit der Dinge erkennt und die Erkenntnis auffasst als ein Einleben in das Wesen der Dinge, ist nicht Mystik. Sie hat aber mit der Mystik das gemein[^] dass sie die objektive Wahrheit nicht als etwas in der Außenwelt Vorhandenes betrachtet, sondern als etwas, das sich im Innern des Menschen wirklich ergreifen lässt. Die entgegengesetzte Weltanschauung versetzt die Gründe der Dinge hinter die Erscheinungen, in ein der menschlichen Erfahrung jenseitiges Gebiet. Sie kann nun entweder sich einem blinden Glauben an diese Gründe hingeben, der von einer positiven Offenbarungsreligion seinen Inhalt enthält, oder Verstandes-Hypothesen und Theorien darüber aufstellen, wie dieses jenseitige Gebiet der Wirklichkeit beschaffen ist. Der Mystiker wie auch der Bekenner der Goetheschen Weltanschauung lehnen sowohl den Glauben an ein Jenseitiges wie auch die Hypothesen über ein solches ab und halten sich an das wirkliche Geistige, das sich in dem Menschen selbst ausspricht. Goethe schreibt an Jacobi: «Gott hat dich mit der Metaphysik gestraft und dir einen Pfahl ins Fleisch gesetzt, mich dagegen mit der Physik gesegnet... Ich halte mich fest und fester an die Gottes Verehrung des Atheisten (Spinoza) und überlasse euch alles, was ihr Religion heißt und heißen müsst. Du hältst aufs

Glauben an Gott, ich aufs Schauen.» Was Goethe schauen will, ist die in seiner Ideenwelt sich ausdrückende Wesenheit der Dinge. Auch der Mystiker will durch Versenkung in das eigene Innere die Wesenheit der Dinge erkennen; aber er lehnt gerade die in sich klare und durchsichtige Ideenwelt ab als untauglich zur Erlangung einer höheren Erkenntnis. Er glaubt, nicht sein Ideenvermögen, sondern andere Kräfte seines Inneren entwickeln zu müssen, um die Urgründe der Dinge zu schauen.

Gewöhnlich sind es unklare Empfindungen und Gefühle, in denen der Mystiker das Wesen der Dinge zu ergreifen glaubt. Aber Gefühle und Empfindungen gehören nur zum subjektiven Wesen des Menschen. In ihnen spricht sich nichts über die Dinge aus. Allein in den Ideen der Naturgesetzmäßigkeit sprechen die Dinge selbst. Die Mystik ist eine oberflächliche Weltanschauung, trotzdem die Mystiker den Vernunftmenschen gegenüber sich viel auf ihre «Tiefe» zugute tun. Sie wissen nichts über die Natur der Gefühle, sonst würden sie sie nicht für Aussprüche des Wesens der Welt halten; und sie wissen nichts von der Natur der Ideen, sonst würden sie diese nicht für flach und rationalistisch halten. Sie ahnen nicht, was Menschen, die wirklich Ideen haben, in diesen erleben. Aber für viele sind Ideen eben bloße Worte. Sie können die unendliche Fülle ihres Inhaltes sich nicht aneignen. Kein Wunder, dass sie ihre eigenen ideenlosen Worthülsen als leer empfinden.

Wer den wesentlichen Inhalt der objektiven Welt in dem eigenen Innern sucht, der kann auch das Wesentliche der sittlichen Weltordnung nur in die menschliche Natur selbst verlegen. Wer eine jenseitige Wirklichkeit hinter der menschlichen vorhanden glaubt, der muss in ihr auch den Quell des Sittlichen suchen. Denn das Sittliche im höheren Sinne kann nur aus dem Wesen der Dinge kommen. Der Jenseitsgläubige nimmt deshalb sittliche Gebote an, denen sich der Mensch zu unterwerfen hat. Diese Gebote gelangen zu ihm entweder auf dem Wege einer Offenbarung, oder sie treten als solche in sein Bewusstsein ein, wie es beim kategorischen Imperativ Kants der Fall ist. Wie die-

ser aus dem jenseitigen «An sich» der Dinge in unser Bewusstsein kommt, darüber wird nichts gesagt. Er ist einfach da, und man hat sich ihm zu unterwerfen.

Goethe lässt das Sittliche aus der Naturwelt des Menschen entstehen. Nicht objektive Normen und auch nicht die bloße Triebwelt lenken das sittliche Handeln, sondern die zu sittlichen Ideen gewordenen natürlichen Triebe des tierischen Lebens, durch die sich der Mensch selbst die Richtung gibt. Ihnen folgt er, weil er sie liebt, wie man ein Kind liebt. Er will ihre Verwirklichung und setzt sich für sie ein, weil sie ein Teil seines eigenen Wesens sind. Die Idee ist die Richtschnur; und die Liebe ist die treibende Kraft in der Goetheschen Ethik. Ihm ist «Pflicht, wo man liebt, was man sich selbst befiehlt» (Sprüche in Prosa).

Ein Handeln im Sinne der Goetheschen Ethik ist zwar naturgemäß bedingt, aber ethisch frei. Denn der Mensch ist von nichts abhängig als von seinen eigenen Ideen. Und er ist niemandem verantwortlich als sich selbst. Ich habe bereits in meiner «Philosophie der Freiheit» den billigen Einwand entkräftet, dass die Folge einer sittlichen Weltordnung, in der jeder nur sich selbst gehorcht, die allgemeine Unordnung und Disharmonie des menschlichen Handelns sein müsste. Wer diesen Einwand macht, der übersieht, dass die Menschen gleichartige Wesen sind und dass sie deshalb niemals sittliche Ideen produzieren werden, die durch ihre wesentliche Verschiedenheit einen unharmonischen Zusammenklang bewirken werden.

Moral und Christentum

Die Stellung unserer erkennenden Persönlichkeit zum objektiven Weltwesen gibt uns auch unsere ethische Physiognomie. Was bedeutet für uns der Besitz von Erkenntnis und Wissenschaft?

In unserem Wissen lebt sich der innerste Kern der Welt aus. Die gesetzmäßige Harmonie, von der das Weltall beherrscht wird, kommt in der menschlichen Erkenntnis zur Erscheinung.

Es gehört somit zum Berufe des Menschen, die Grundgesetze der Welt, die sonst zwar alles Dasein beherrschen, aber nie selbst zum Dasein kommen würden, in das Gebiet der erscheinenden Wirklichkeit zu versetzen. Das ist das Wesen des Wissens, dass es aus der objektiven Realität die ihr zugrunde liegende wesenhafte Gesetzmäßigkeit herauslöst. Unser Erkennen ist - bildlich gesprochen - ein stetiges Hineinleben in den Weltengrund.

Eine solche Überzeugung muss auch Licht auf unsere praktische Lebensauffassung werfen.

Unsere Lebensführung ist ihrem ganzen Charakter nach bestimmt durch unsere sittlichen Ideale. Diese sind die Ideen, die wir von unseren Aufgaben im Leben haben, oder mit anderen Worten, die wir uns von dem machen, was wir durch unser Handeln vollbringen sollen.

Unser Handeln ist ein Teil des allgemeinen Weltgeschehens. Es steht somit auch unter der allgemeinen Gesetzmäßigkeit dieses Geschehens.

Wenn nun irgendwo im Universum ein Geschehen auftritt, so ist an demselben ein zweifaches zu unterscheiden: der äußere Verlauf desselben in Raum und Zeit und die innere Gesetzmäßigkeit davon.

Die Erkenntnis dieser Gesetzmäßigkeit für das menschliche Handeln ist nur ein besonderer Fall des Erkennens. Die von uns über die Natur der Erkenntnis abgeleiteten Anschauungen müssen also auch hier anwendbar sein. Sich als handelnde Persönlichkeit erkennen, heißt somit: für sein Handeln die entsprechenden Gesetze, das heißt die sittlichen Begriffe und Ideale als Wissen zu besitzen. Wenn wir diese Gesetzmäßigkeit erkannt haben, dann ist unser Handeln auch unser Werk. Die Gesetzmäßigkeit ist dann nicht als etwas gegeben, was außerhalb des

Objektes Hegt, an dem das Geschehen erscheint, sondern als der Inhalt des in lebendigem Tun begriffenen Objektes selbst. Das Objekt ist in diesem Falle unser eigenes Ich. Hat dies letztere sein Handeln dem Wesen nach wirklich erkennend durchdrungen, dann fühlt es sich zugleich als den Beherrscher desselben. Solange ein solches nicht stattfindet, stehen die Gesetze des Handelns uns als etwas Fremdes gegenüber; sie beherrschen uns; was wir vollbringen, steht unter dem Zwange, den sie auf uns ausüben. Sind sie aus solcher fremden Wesenheit in das ur-eigene Tun unseres Ich verwandelt, dann hört dieser Zwang auf. Was die Zweckmäßigkeit-Ideen der Teleologie für die Wissenschaft der Lebewesen, ist der kategorische Imperativ für das menschliche Handeln. Die Zweckmäßigkeit-Ideen hindern das Forschen nach rein natürlichen Gesetzen der organischen Wesen; der kategorische Imperativ hindert das Ausleben der rein natürlichen moralischen Antriebe. Das Zwingende ist unser eigenes Wesen geworden. Die Gesetzmäßigkeit herrscht nicht mehr über uns, sondern in uns über das von unserem Ich ausgehende Geschehen. Die Verwirklichung eines Geschehens vermöge einer außer dem Verwirklicher stehenden Gesetzmäßigkeit ist ein Akt der Unfreiheit, jene durch den Verwirklicher selbst ein solcher der Freiheit. Die Gesetze seines Handelns erkennen, heißt, sich seiner Freiheit bewusst sein. Der Erkenntnisprozess ist, nach unseren Ausführungen, der Entwicklungsprozess zur Freiheit.

Wie wenig Verständnis für die ethischen Anschauungen Goethes sowohl wie für eine Ethik der Freiheit und des Individualismus im allgemeinen in der Gegenwart vorhanden ist, zeigt folgender Umstand. Ich habe im Jahre 1892 in einem Aufsatz der «Zukunft» (Nr. 5) mich für eine antiteleologische monistische Auffassung der Moral ausgesprochen. Auf diesen Aufsatz hat Herr Ferdinand Tönnies in Kiel in einer Broschüre «Ethische Kultur und ihr Geleite. Nietzsche-Narren in Zukunft und Gegenwart» (Berlin 1893) geantwortet. Er hat nichts vorgebracht als die Hauptsätze der in philosophische Formeln gebrachten Philistermoral. Von mir aber sagt er, dass ich «auf dem

Wege zum Hades keinen schlimmeren Hermes» hätte finden können als Friedrich Nietzsche. Wahrhaft komisch wirkt es auf mich, dass Herr Tönnies, um mich zu verurteilen, einige von Goethes «Sprüchen in Prosa» vorbringt. Er ahnt nicht, dass, wenn es für mich einen Hermes gegeben hat, es nicht Nietzsche, sondern Goethe war. Ich habe die Beziehungen der Ethik der Freiheit zur Ethik Goethes bereits in der Einleitung zum 34. Bande meiner Ausgabe von Goethes naturwissenschaftlichen Werken dargelegt. Ich hätte die wertlose Broschüre Tönnies' nicht erwähnt, wenn sie nicht symptomatisch wäre für das in manchen Kreisen herrschende Missverständnis der Weltanschauung Goethes.

Nicht alles menschliche Handeln trägt diesen freien Charakter. In vielen Fällen besitzen wir die Gesetze für unser Handeln nicht als Wissen. Dieser Teil unseres Handelns ist der unfreie Teil unseres Wirkens. Ihm gegenüber steht derjenige, wo wir uns in diese Gesetze vollkommen einleben. Das ist das freie Gebiet. Sofern unser Leben ihm angehört, ist es allein als sittliches zu bezeichnen. Die Verwandlung des ersten Gebietes in ein solches mit dem Charakter des zweiten ist die Aufgabe jeder individuellen Entwicklung, wie auch jener der ganzen Menschheit.

Das wichtigste Problem alles menschlichen Denkens ist das: den Menschen als auf sich selbst gegründete, freie Persönlichkeit zu begreifen.

Goethes Anschauungen entspricht die grundsätzliche Trennung von Natur und Geist nicht; er will in der Welt nur ein großes Ganzes erblicken, eine einheitliche Entwicklungskette von Wesen, innerhalb welcher der Mensch ein Glied, wenn auch das höchste, bildet. «Natur! Wir sind von ihr umgeben und umschlungen -unvermögend, aus ihr herauszutreten, und unvermögend, tiefer in sie hineinzukommen. Ungebeten und ungewartet nimmt sie uns in den Kreislauf ihres Tanzes auf und treibt sich mit uns fort, bis wir ermüdet sind und ihrem Arme entfallen.» Damit vergleiche man den schon erwähnten Ausspruch: «Wenn die gesunde Natur des Menschen als ein Ganzes wirkt,

wenn er sich in der Welt als in einem großen, schönen, würdigen und werten Ganzen fühlt, wenn das harmonische Behagen ihm ein reines, freies Entzücken gewährt: dann würde das Weltall, wenn es sich selbst empfinden könnte, als an sein Ziel gelangt, aufjauchzen und den Gipfel des eigenen Werdens und Wesens bewundern,» Hierin liegt das echt Goethesche weite Hinausgehen über die unmittelbare Natur, ohne sich auch nur im geringsten von dem zu entfernen, was das Wesen der Natur ausmacht. Fremd ist ihm, was er selbst bei vielen besonders begabten Menschen findet: «Die Eigenheit, eine Art von Scheu vor dem wirklichen Leben zu empfinden, sich in sich selbst zurückzuziehen, in sich selbst eine eigene Welt zu erschaffen und auf diese Weise das Vortrefflichste nach innen bezüglich zu leisten.» (Winckelmann: Eintritt.) Goethe flieht die Wirklichkeit nicht, um sich eine abstrakte Gedankenwelt zu schaffen, die nichts mit jener gemein hat; nein, er vertieft sich in dieselbe, um in ihrem ewigen Wandel, in ihrem Werden und Bewegen, ihre unwandelbaren Gesetze zu finden, er stellt sich dem Individuum gegenüber, um in ihm das Urbild zu erschauen. So erstand in seinem Geiste die Urpflanze, so das Urtier, die ja nichts anderes sind als die Ideen des Tieres und der Pflanze. Das sind keine leeren Allgemeinheitsbegriffe, die einer grauen Theorie angehören, das sind die wesentlichen Grundlagen der Organismen mit einem reichen, konkreten Inhalt, lebensvoll und anschaulich. Anschaulich für jenes höhere Anschauungsvermögen, das Goethe in dem Aufsätze über «Anschauende Urteilskraft» bespricht. Die Ideen im Goetheschen Sinne sind ebenso objektiv wie die Farben und Gestalten der Dinge, aber sie sind nur für den wahrnehmbar, dessen Fassungsvermögen dazu eingerichtet ist, so wie Farben und Formen nur für den Sehenden und nicht für den Blinden da sind. Wenn wir dem Objektiven eben nicht mit einem empfänglichen Geiste entgegenkommen, enthüllt es sich nicht vor uns. Ohne das instinktive Vermögen, Ideen wahrzunehmen, bleiben uns diese immer ein verschlossenes Feld. Tiefer als jeder andere hat hier Schiller in das Gefüge des Goetheschen Genius geschaut.

Am 23. August 1794 klärt er Goethe über das Wesen, das seinem Geiste zugrunde liegt, mit folgenden Worten auf: «Sie nehmen die ganze Natur zusammen, um über das Einzelne Licht zu bekommen; in der Allheit ihrer Erscheinungsarten suchen Sie den Erklärungsgrund für das Individuum auf. Von der einfachen Organisation steigen Sie, Schritt vor Schritt, zu der mehr verwickelten hinauf, um endlich die verwickeltste von allen, den Menschen, genetisch aus den Materialien des ganzen Naturgebäudes zu erbauen. Dadurch, dass Sie ihn der Natur gleichsam nacherschaffen, suchen Sie in seine verborgene Technik einzudringen.» In diesem Nacherschaffen liegt ein Schlüssel zum Verständnis der Weltanschauung Goethes. Wollen wir wirklich zu dem Gesetzmäßigen im ewigen Wechsel aufsteigen, dann dürfen wir nicht das fertig Gewordene betrachten, wir müssen die Natur im Schaffen belauschen. Das ist der Sinn der Goetheschen Worte in dem Aufsatz «Anschauende Urteilskraft»: «Wenn wir ja im Sittlichen durch Glauben an Gott, Tugend und Unsterblichkeit uns in eine obere Region erheben und an das erste Wesen annähern sollen, so dürfte es wohl im Intellektuellen derselbe Fall sein, dass wir uns durch das Anschauen einer immer schaffenden Natur zur geistigen Teilnahme an ihren Produktionen würdig machten. Hatte ich doch ... auf jenes Urbildliche, Typische rastlos gedrungen.» Die Goetheschen Urbilder sind also nicht leere Schemen, sondern sie sind die treibenden Kräfte der Erscheinungen.

Das ist die «höhere Natur» in der Natur, der sich Goethe bemächtigen will. Wir sehen daraus, dass in keinem Falle die Wirklichkeit, wie sie vor unseren Sinnen ausgebreitet daliegt, etwas ist, bei dem der auf höherer Kulturstufe angelangte Mensch stehenbleiben kann. Nur indem der Menscheng Geist diese Wirklichkeit denkend durchdringt, wird ihm offenbar, was diese Welt im Innersten zusammenhält. Nimmermehr können wir am einzelnen Naturgeschehen, nur am Naturgesetze, nimmermehr am einzelnen Individuum, nur an der Allgemeinheit Befriedigung finden. Bei Goethe kommt diese Tatsache in der denkbar vollkommensten Form vor. Was auch bei ihm stehen-

bleibt, ist die Tatsache, dass für den modernen Geist die Wirklichkeit, die bloße Erfahrung durch das Denken zur Versöhnung mit den Bedürfnissen des erkennenden Menschengeistes kommt.

Mit Goethes Stellung zur Natur hängt seine Religion auf das Innigste zusammen. Man möchte sagen, seine Naturbegriffe waren so hohe, dass sie ihn durch sich selbst in religiöse Stimmung versetzten. Er kennt das Bedürfnis nicht: die Dinge unter Abstreifung eines jeglichen Heiligen zu sich herabzuziehen, das so viele haben. Er hat aber dem Wirklichen, Diesseitigen gegenüber das Bedürfnis, in ihm ein Verehrungswürdiges zu suchen, demgegenüber er in religiöse Stimmung gerät. Den Dingen selbst sucht er eine Seite abzugewinnen, wodurch sie ihm heilig werden. Karl Julius Schröder hat in Goethes Verhalten in der Liebe diese ans Religiöse grenzende Stimmung gezeigt (vgl. dessen geistvolle Schrift «Goethe und die Liebe», Heilbronn 1884). Alles Frivole, Leichtfertige wird abgestreift, und die Liebe wird für Goethe ein Frommsein. Dieser Grundzug seines Wesens ist am schönsten in seinen Worten ausgesprochen:

«In unsers Busens Reine wogt ein Streben, Sich einem Höheren, Reinem, Unbekannten Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben. Wir heißen's: fromm sein!»

Diese Seite seiner Natur ist nun unzertrennlich mit einer andern in Verbindung. Er sucht an dieses Höhere nie unmittelbar heranzutreten; er sucht sich ihm immer durch die Natur zu nähern. «Das Wahre ist gottähnlich; es erscheint nicht unmittelbar, wir müssen es aus seinen Manifestationen erraten» (Sprüche in Prosa). Neben dem Glauben an die Idee hat Goethe auch den andern, dass wir die Idee durch Betrachtung der Wirklichkeit gewinnen; es fällt ihm nicht ein, die Gottheit anderswo zu suchen als in den Werken der Natur, aber diesen sucht er überall ihre göttliche Seite abzugewinnen. Wenn er in seiner Knabenzeit dem großen Gotte, der «mit der Natur in unmittelbarer Verbindung steht» (Dichtung und Wahrheit, I. Teil, I. Buch), einen Altar errichtet, so entspringt dieser Kultus schon entschieden aus

dem Glauben, dass wir das Höchste, zu dem wir gelangen können, durch treues Pflegen des Verkehrs mit der Natur gewinnen. So ist denn Goethe die Betrachtungsweise angeboren, die wir erkenntnistheoretisch gerechtfertigt haben. Er tritt an die Wirklichkeit heran in der Überzeugung, dass alles nur eine Manifestation der Idee ist, die wir erst gewinnen, wenn wir die Sinneserfahrung in geistiges Anschauen der ewigen, ursachlichen Notwendigkeit hinaufheben. Diese Überzeugung lag in ihm; und er betrachtete von Jugend auf die Welt auf Grund dieser Voraussetzung. Kein Philosoph konnte ihm diese Überzeugung geben. Nicht das ist es also, was Goethe bei den Philosophen suchte. Es war etwas anderes. Wenn seine Weise, die Dinge zu betrachten, auch tief in seinem Wesen lag, so brauchte er doch eine Sprache, sie auszudrücken. Sein Wesen wirkte philosophisch, das heißt so, dass es sich nur in philosophischen Formeln aussprechen, nur von philosophischen Voraussetzungen aus rechtfertigen lässt. Um nun das, was er war, auch sich deutlich zum Bewusstsein zu bringen, um das, was bei ihm lebendiges Tun war, auch zu wissen, sah er sich bei den Philosophen um. Er suchte bei ihnen eine Erklärung und Rechtfertigung seines Wesens. Das ist sein Verhältnis zu den Philosophen. Zu diesem Zwecke studierte er in der Jugend Spinoza und ließ sich später mit den philosophischen Zeitgenossen in wissenschaftliche Verhandlungen ein. Schon in seinen Jünglings Jahren schienen dem Dichter am meisten Spinoza und Giordano Bruno sein eigenes Wesen auszusprechen. Es ist merkwürdig, dass er beide Denker zuerst aus gegnerischen Schriften kennenlernte und trotz dieses Umstandes erkannte, wie ihre Lehren zu seiner Natur stehen. Besonders an seinem Verhältnis zu Giordano Brunos Lehren sehen wir das Gesagte erhärtet. Er lernt ihn aus Bayles Wörterbuch, wo Bruno heftig angegriffen wird, kennen. Und er erhält von ihm einen so tiefen Eindruck, dass wir in jenen Teilen des «Faust», die der Konzeption nach aus der Zeit um 1770 stammen, wo er Bayle las, sprachliche Anklänge an Sätze von Bruno finden (s. Goethe-Jahrbuch, VII. Band, 1886). In den «Tag- und Jahresheften» erzählt der Dichter, dass er sich wieder

1812 mit Giordano Bruno beschäftigt habe. Auch diesmal ist der Eindruck ein gewaltiger, und in vielen der nach diesem Jahre entstandenen Gedichte erkennen wir Anklänge an den Philosophen von Nola. Das alles ist aber nicht so zu nehmen, als ob Goethe von Bruno irgend etwas entlehnt oder gelernt hätte, er fand bei ihm nur die Formel, das, was längst in seiner Natur lag, auszusprechen. Er fand, dass er sein eigenes Innere am klarsten darlege, wenn er es mit den Worten dieses Denkers tat. Bruno betrachtet die universelle Weltseele als die Erzeugerin und Lenkerin des Weltalls. Er nennt sie den inneren Künstler, der die Materie formt und von innen heraus gestaltet. Sie ist die Ursache von allem Bestehenden; und es gibt kein Wesen, an dessen Sein sie nicht liebevoll Anteil nähme. «Das Ding sei noch so klein und winzig, es hat in sich einen Teil von geistiger Substanz» (s. Giordano Bruno, «Von der Ursache etc.», herausgegeben von Adolf Lasson, Heidelberg 1882). Das war ja auch Goethes Ansicht, dass wir ein Ding erst zu beurteilen wissen, wenn wir sehen, wie es von der ewigen Harmonie der Naturgesetze - und nichts anderes als diese ist ihm die Weltseele - an seinen Ort gestellt worden, wie es gerade zu dem geworden ist, als was es uns gegenübertritt. Wenn wir mit den Sinnen wahrnehmen, so genügt das nicht; denn die Sinne sagen uns nicht, wie ein Ding mit der allgemeinen Weltidee zusammenhängt, was es für das große Ganze zu bedeuten hat. Da müssen wir so schauen, dass uns unsere Vernunft einen ideellen Untergrund schafft, auf dem uns dann das erscheint, was uns die Sinne überliefern; wir müssen, wie es Goethe ausdrückt, mit den Augen des Geistes schauen. Auch um diese Überzeugung auszusprechen, fand er bei Bruno eine Formel: «Denn wie wir nicht mit einem und demselben Sinn Farben und Töne erkennen, so sehen wir auch nicht mit einem und demselben Auge das Substrat der Künste und das Substrat der Natur», weil wir «mit den sinnlichen Augen jenes und mit dem Auge der Vernunft dieses sehen» (s. Lasson, S. 77). Und mit Spinoza ist es nicht anders. Spinozas Lehre beruht ja darauf, dass die Gottheit in der Welt aufgegangen ist. Das menschliche Wissen kann also nur bezwecken, sich

in die Welt zu vertiefen, um Gott zu erkennen. Jeder andere Weg, zu Gott zu gelangen, muss für einen konsequent im Sinne des Spinozismus denkenden Menschen unmöglich erscheinen.

Der Gedanke eines Gottes, der außerhalb der Welt ein abgesondertes Dasein führt und seine Schöpfung nach äußerlich aufgedrängten Gesetzen lenkte, war ihm fremd. Sein ganzes Leben hindurch beherrschte ihn der Gedanke:

«Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe?
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So dass, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermisst.»

Was musste Goethe, dieser Gesinnung gemäß, in der Wissenschaft der organischen Natur suchen? Erstens ein Gesetz, welches erklärt, was die Pflanze zur Pflanze, das Tier zum Tiere macht, zweitens ein anderes, das begreiflich macht, warum das Gemeinsame, allen Pflanzen und Tieren zugrunde Liegende, in einer solchen Mannigfaltigkeit von Formen erscheint. Das Grundwesen, das sich in jeder Pflanze ausspricht, die Tierheit, die in allen Tieren zu finden ist, die suchte er zunächst. Die künstlichen Scheidewände zwischen den einzelnen Gattungen und Arten mussten niedergerissen, es musste gezeigt werden, dass alle Pflanzen nur Modifikationen einer Urpflanze, alle Tiere eines Urtieres sind.

Ernst Haeckel, der den Darwinschen Ideen über die Entstehung der Organismen eine der deutschen Gründlichkeit angemessene Vervollkommnung hat angedeihen lassen, legt den größten Wert darauf, dass der Einklang seiner Grundüberzeugungen mit den Goetheschen erkannt werde. Auch bei Haeckel wird die Naturanschauung zur Grundlage der Religion. Die Naturerkenntnis teilt sich dem Gefühl mit und lebt sich als religiöse Stimmung aus. Für Haeckel ist die Frage Darwins nach dem Ursprünge der organischen Formen sogleich zu der höchsten Auf-

gabe geworden, die sich die Wissenschaft vom organischen Leben überhaupt stellen kann, zu der vom Ursprünge des Menschen. Und er ist genötigt gewesen, an Stelle der toten Materie der Physiker solche Naturprinzipien anzunehmen, mit denen man vor dem Menschen nicht haltzumachen braucht. Haeckel hat in seiner Schrift: «Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft», und in seinen «Welträtseln», die vor kurzem erschienen sind und welche nach meiner Überzeugung die bedeutsamste Kundgebung der neuesten Naturphilosophie sind, ausdrücklich betont, dass er sich einen «immateriellen lebendigen Geist» ebenso wenig denken könne wie eine «tote geistlose Materie». Und ganz übereinstimmend damit sind Goethes Worte, dass «die Materie nie ohne Geist, der Geist nie ohne Materie existiert und wirksam sein kann».

Es gehört zu den interessantesten Tatsachen der deutschen Geistesgeschichte, wie Schiller unter dem Einflüsse Goethes aus dessen Weltanschauung eine Ethik formt. Diese Ethik entspringt aus einer künstlerisch-freiheitlichen Auffassung der Natur. Aber diese Briefe werden vielfach von den systematisierenden Philosophen nicht für genug wissenschaftlich genommen, und doch gehören sie zu dem Bedeutendsten, was die Ästhetik und Ethik überhaupt hervorgebracht haben. Schiller geht von Kant aus. Dieser Philosoph hat die Natur des Schönen in mehrfacher Hinsicht bestimmt. Zuerst untersucht er den Grund des Vergnügens, das wir an den schönen Werken der Kunst empfinden. Diese Lustempfindung findet er ganz verschieden von jeder anderen. Vergleichen wir sie mit der Lust, die wir empfinden, wenn wir es mit einem Gegenstande zu tun haben, dem wir etwas uns Nutzenbringendes verdanken. Diese Lust ist eine ganz andere. Sie hängt innig mit dem Begehren nach dem Dasein dieses Gegenstandes zusammen. Die Lust am Nützlichen verschwindet, wenn das Nützliche selbst nicht mehr ist. Das ist bei der Lust, die wir dem Schönen gegenüber empfinden, anders. Diese Lust hat mit dem Besitze, mit der Existenz des Gegenstandes nichts zu tun. Sie haftet demnach gar nicht am Objekte, sondern nur an der Vorstellung von demselben. Während beim

Zweckmäßigen, Nützlichen sogleich das Bedürfnis entsteht, die Vorstellung in Realität umzusetzen, sind wir beim Schönen mit dem bloßen Bilde zufrieden. Deshalb nennt Kant das Wohlgefallen am Schönen ein von jedem realen Interesse unbeeinflusstes, ein «interesseloses Wohlgefallen». Es wäre aber die Ansicht ganz falsch, dass damit von dem Schönen die Zweckmäßigkeit ausgeschlossen sei. Das geschieht nur mit dem äußeren Zwecke. Und daraus fließt die zweite Erklärung des Schönen: «Es ist ein in sich zweckmäßig Geformtes, aber ohne einem äußeren Zwecke zu dienen.» Nehmen wir ein anderes Ding der Natur oder ein Produkt der menschlichen Technik wahr, dann kommt unser Verstand und fragt nach Nutzen und Zweck, Und er ist nicht eher befriedigt, bis seine Frage nach dem Wozu beantwortet ist. Beim Schönen liegt das Wozu in dem Dinge selbst; und der Verstand braucht nicht über dasselbe hinauszugehen. Hier setzt nun Schiller an. Und er tut dies, indem er die Idee der Freiheit in die Gedankenreihe hineinverwebt, in einer Weise, die der Menschennatur die höchste Ehre macht. Zunächst stellt Schiller zwei unablässig sich geltend machende Triebe des Menschen einander gegenüber. Der erste ist der sogenannte Stofftrieb oder das Bedürfnis, unsere Sinne der einströmenden Außenwelt offenzuhalten. Da dringt ein reicher Inhalt auf uns ein, aber ohne dass wir selbst auf seine Natur einen bestimmenden Einfluss nehmen könnten. Mit unbedingter Notwendigkeit geschieht hier alles. Was wir wahrnehmen, wird von außen bestimmt; wir sind hier unfrei, unterworfen, wir müssen einfach dem Gebote der Naturnotwendigkeit gehorchen. Der zweite ist der Formtrieb. Das ist nichts anderes als die Vernunft, die in das wirre Chaos des Wahrnehmungsinhaltes Ordnung und Gesetz bringt. Durch ihre Arbeit kommt System in die Erfahrung. Aber auch hier sind wir nicht frei, findet Schiller. Denn bei dieser ihrer Arbeit ist die Vernunft den unabänderlichen Gesetzen der Logik unterworfen. Wie dort unter der Macht der Naturnotwendigkeit, so stehen wir hier unter derjenigen der Vernunftnotwendigkeit. Gegenüber beiden sucht die Freiheit eine Zufluchtsstätte. Schiller weist ihr das Gebiet der Kunst an, indem er die Ana-

logie der Kunst mit dem Spiel des Kindes hervorhebt. Worin liegt das Wesen des Spieles? Es werden Dinge der Wirklichkeit genommen und in ihren Verhältnissen in beliebiger Weise verändert. Dabei ist bei dieser Umformung der Realität nicht ein Gesetz der logischen Notwendigkeit maßgebend, wie wenn wir zum Beispiel eine Maschine bauen, wo wir uns strenge den Gesetzen der Vernunft unterwerfen müssen, sondern es wird einzig und allein einem subjektiven Bedürfnis gedient. Der Spielende bringt die Dinge in einen Zusammenhang, der ihm Freude macht, er legt sich keinerlei Zwang auf. Die Naturnotwendigkeit achtet er nicht, denn er überwindet ihren Zwang, indem er die ihm überlieferten Dinge ganz nach Willkür verwendet; aber auch von der Vernunftnotwendigkeit fühlt er sich nicht abhängig, denn die Ordnung, die er in die Dinge bringt, ist seine Erfindung. So prägt der Spielende der Wirklichkeit seine Subjektivität ein; und dieser letzteren hinwiederum verleiht er objektive Geltung. Das gesonderte Wirken der beiden Triebe hat aufgehört; sie sind in Eins zusammengefloßen und damit frei geworden: das Natürliche ist ein Geistiges, das Geistige ein Natürliches. Schiller nun, der Dichter der Freiheit, sieht so in der Kunst nur ein freies Spiel des Menschen auf höherer Stufe und ruft begeistert aus: «Der Mensch ist nur da ganz Mensch, wo er spielt, ... und er spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist.» Den der Kunst zugrunde liegenden Trieb nennt Schiller den Spieltrieb- Dieser erzeugt im Künstler Werke, die schon in ihrem sinnlichen Dasein unsere Vernunft befriedigen und deren Vernunftinhalt zugleich als sinnliches Dasein gegenwärtig ist. Und das Wesen des Menschen wirkt auf dieser Stufe so, dass seine Natur zugleich geistig und sein Geist zugleich natürlich wirkt. Die Natur wird zum Geist erhoben, der Geist versenkt sich in die Natur. Jene wird dadurch geadelt, dieser aus seiner unanschaulichen Höhe in die sichtbare Welt gerückt.

In Schillers «Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen» - in diesem Evangelium der von den Schranken sowohl des Naturzwanges wie der logischen Vernunftnotwendigkeit

befreiten Menschlichkeit - lesen wir die ethische und religiöse Physiognomie Goethes. Man darf diese Briefe als die aus allseitiger persönlicher Beobachtung geschöpfte Goethe-Psychologie bezeichnen. «Lange schon habe ich, obgleich aus ziemlicher Ferne, dem Gang Ihres Geistes zugesehen und den Weg, den Sie sich vorgezeichnet haben, mit immer erneuter Bewunderung bemerkt.» So schreibt Schiller an Goethe am 23. August 1794. Wodurch Goethe zur Harmonie seiner Geisteskräfte gelangt ist, das konnte Schiller am besten beobachten. Unter dem Eindruck dieser Beobachtungen entstehen die genannten Briefe. Wir dürfen sagen, dass Goethe zu dem «ganzen Menschen, der spielend die Vollkommenheit erreicht», Modell gesessen hat. Nun schreibt Schiller in dem Briefe, der die angeführten Worte enthält: «Wären Sie als ein Grieche, ja nur als ein Italiener geboren worden, und hätte schon von der Wiege an eine auserlesene Natur und eine idealisierende Kunst Sie umgeben, so wäre Ihr Weg unendlich verkürzt, vielleicht ganz überflüssig gemacht worden. Schon in die erste Anschauung der Dinge hätten Sie dann die Form des Notwendigen aufgenommen, und mit Ihren ersten Erfahrungen hätte sich der große Stil in Ihnen entwickelt. Nun, da Sie ein Deutscher geboren sind, da Ihr griechischer Geist in diese nordische Schöpfung geworfen wurde, so blieb Ihnen keine andere Wahl, als entweder selbst zum nordischen Künstler zu werden oder Ihrer Imagination das, was ihr die Wirklichkeit vorenthielt, durch Nachhilfe der Denkkraft zu ersetzen, um so gleichsam von innen heraus und auf einem rationalen Wege ein Griechenland zu gebären.» Da von Goethe solches gilt, begreift man es, dass er die innigste Befriedigung seines Wesens empfand, als er vor den griechischen Kunstwerken, auf seiner italienischen Reise, sich sagen konnte, er fühle, dass die Griechen bei Produktion ihrer Kunstwerke nach denselben Gesetzen verfahren, nach denen die Natur selbst verfährt und denen er auf der Spur ist. Und dass er in diesen Kunstwerken das findet, was er die «höhere Natur» in der Natur nannte. Er sagt sich diesen Geschöpfen menschlichen Geistes gegenüber: «Da ist die Notwendigkeit, da ist Gott.»

Naturdienst ist Goethes Gottesdienst. Er kann Gottes Spuren nirgends anders finden als da, wo Natur im Schaffen waltet. Er vermag daher auch über sein Verhältnis zum Christentum nicht anders zu sprechen, als indem er seine in der Naturanschauung aufgehende Denkweise scharf mitbetont. «Fragt man mich, ob es in meiner Natur sei, Christo anbetende Ehrfurcht zu erweisen, so sage ich: Durchaus! Ich beuge mich vor ihm, als der göttlichen Offenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit. Fragt man mich, ob es in meiner Natur sei, die Sonne zu verehren, so sage ich abermals: Durchaus! Denn sie ist gleichfalls eine Offenbarung des Höchsten, und zwar die mächtigste[^] die uns Erdenkindern wahrzunehmen vergönnt ist. Ich anbete in ihr das Licht und die zeugende Kraft Gottes, wodurch allein wir leben, weben und sind, und alle Pflanzen und Tiere mit uns. Fragt man mich aber, ob ich geneigt sei, mich vor einem Daumenknochen des Apostels Petri oder Pauli zu bücken, so sage ich: Verschont mich und bleibt mir mit euren Absurditäten vom Leibe.»

Über Goethes Stellung zum Christentum ist schon alles mögliche gesagt worden. Von der Behauptung des Kirchenhistorikers Nippold, der von ihm meint, er habe entschieden die «christliche Gottesidee» gewahrt, bis zu derjenigen des Jesuitenpaters Alexander Baumgartner, der von Goethes «frech antichristlichem Geist» spricht, ist ein weiter Weg. Es wird kaum eine Station auf diesem Wege geben, auf der sich nicht irgendein Betrachter von Goethes religiösen Anschauungen niedergelassen hat. Und Aussprüche Goethes, durch die sich die eine oder die andere Behauptung stützen lässt, werden den Herren immer zur Verfügung stehen. Aber man sollte, wenn man solche Aussprüche Goethes anzieht, immer das eine bedenken, was Goethe von sich gesagt hat. «Ich für mich kann, bei den mannigfaltigen Richtungen meines Wesens, nicht an einer Denkweise genug haben; als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eins so entschieden als das andere, Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit, als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt.» Kann man sich, da Goethe solches selbst gesagt hat, noch wundern, wenn uns

von der einen Seite gesagt wird: Goethe sei Bekenner eines persönlichen Gottes? Ein Goethe-Interpret braucht nur den folgenden Ausspruch Goethes zu zitieren, und er hat Goethe den Gläubigen der Persönlichkeit Gottes konstruiert: «Nun gewann Blumenbach das Höchste und Letzte des Ausdrucks, er anthropomorphisierte das Wort des Rätsels und nannte das, wovon die Rede war, einen *nisus formativus*, einen Trieb, eine heftige Tätigkeit, wodurch die Bildung - der Lebewesen - bewirkt werden sollte... Dieses Ungeheure personifiziert tritt uns als ein Gott entgegen, als Schöpfer und Erhalter, welchen anzubeten, zu verehren und zu preisen wir auf alle Weise aufgefordert sind.»

Gefielen mir Taschenspielerkunststücke des Geistes, so würde ich nacheinander die Beweise erbringen können, dass Goethe Polytheist, Theist, Atheist, Christ und - was weiß ich - noch alles gewesen ist. Doch mir scheint: es kommt nicht darauf an, Goethe nach einem einzelnen Ausspruche zu interpretieren, sondern nach dem ganzen Geist seiner Weltanschauung. Mit diesem Geiste hat er sein ganzes Gefühlsleben durchdrungen; in diesem Geiste ist er verfahren, als er die Gesetze der Natur zu erforschen trachtete und auf diesem Gebiete zu wichtigen Entdeckungen gekommen ist; aus diesem Geiste heraus hat er sein ganzes Verhalten gegenüber der Kunst eingerichtet. In der Kunst hat er eine «Manifestation geheimer Naturgesetze» gesehen; und die Natur war ihm die Offenbarung des einzigen Gottes, den er suchte. In diesem Sinne ist ein Wort aufzufassen, wie dieses: «<Ich glaube einen Gott!> Dies ist ein schönes, löbliches Wort; aber Gott anerkennen, wo und wie er sich offenbare, das ist eigentlich die Seligkeit auf Erden» (Sprüche in Prosa). Und bedeutsam ist auch dies: «Das Wahre, mit dem Göttlichen identisch, lässt sich niemals von uns direkt erkennen, wir schauen es nur im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen; wir werden es gewahr als unbegreifliches Leben und können dem Wunsch nicht entsagen, es dennoch zu begreifen.» Aber Goethe gehörte nicht zu denen, die in dem Wahren, dem Göttlichen das Große, jenseitige Unbekannte

sehen. Er nennt das Wesen der Dinge nicht deshalb unbegreiflich, weil die menschliche Erkenntnis nicht bis zu diesem Wesen hinanreicht, sondern weil es im Grunde absurd ist, von einem Wesen an sich zu sprechen. «Eigentlich unternehmen wir umsonst, das Wesen eines Dinges auszudrücken. Wirkungen werden wir gewahr, und eine vollständige Geschichte dieser Wirkungen umfasste wohl allenfalls das Wesen jenes Dinges. Vergebens bemühen wir uns, den Charakter eines Menschen zu schildern; man stelle dagegen seine Handlungen, seine Taten zusammen, und ein Bild des Charakters wird uns entgegentreten.» Man spricht wohl ganz in Goethes Sinn, wenn man hinzufügt: Vergebens bemühen wir uns, das Wesen Gottes zu schildern; man stelle dagegen die Erscheinungen der Natur und ihre Gesetze zusammen, und ein Bild Gottes wird uns entgegentreten.

Von diesen Gesichtspunkten aus habe ich in meinem Buche «Goethes Weltanschauung» dessen Vorstellungsart geschildert. Ich habe die Ausgangspunkte, die eine solche Betrachtung zu nehmen hat, mit den Worten bezeichnet: «Will man Goethes Weitanschauung verstehen, so darf man sich nicht damit begnügen, hinzuhorchen, was er selbst in einzelnen Aussprüchen über sie sagt. In kristallklaren Sätzen den Kern seines Wesens auszusprechen, lag nicht in seiner Natur... Er ist immer ängstlich, wenn es sich darum handelt, zwischen zwei Ansichten zu entscheiden. Er will sich die Unbefangenheit nicht dadurch rauben, dass er seinen Gedanken eine scharfe Richtung gibt... Wenn man dennoch die Einheit seiner Anschauungen überschauen will, so muss man weniger auf seine Worte hören als auf seine Lebensführung sehen. Man muss sein Verhältnis zu den Dingen belauschen, wenn er ihrem Wesen nachforscht, und dabei das ergänzen, was er selbst nicht sagt. Man muss auf das Innerste seiner Persönlichkeit eingehen, das sich zum größten Teile hinter seinen Äußerungen verbirgt. Was er sagt, mag sich oft widersprechen; was er lebt, gehört immer einem widerspruchslosen Ganzen an.»

Wenn man sich in Goethes Persönlichkeit vertieft, dann kann man erst seine Aussprüche in dem rechten Sinne bewerten. Am notwendigsten wird solches, wenn von seinem Verhältnis zum Christentum die Rede ist. Da, wo ihm das Christentum mit allen seinen Schattenseiten entgegentritt, wie zum Beispiel in der Person Lavaters, da spricht er sich unverhohlen aus. Er schreibt an diesen (9. August 1782): «Du hältst das Evangelium, wie es steht, für die göttlichste Wahrheit; mich würde eine vernehmliche Stimme vom Himmel nicht überzeugen, dass das Wasser brennt und das Feuer löscht, dass ein Weib ohne Mann gebiert und dass ein Toter aufersteht; vielmehr halte ich dieses für Lästereien gegen den großen Gott und seine Offenbarung in der Natur... In meinem Glauben ist es mir so heftig Ernst, wie dir in dem deinen.» Und wenn er sich für das Christentum ausspricht, dann deutet er dieses in seinem Sinne um. Nichts ist für diese seine Art umzudeuten bezeichnender als der Satz, in dem er den als Atheisten verschrienen Spinoza zum Christen macht. «Spinoza beweist nicht das Dasein Gottes, das Dasein ist Gott. Und wenn ihn andere deshalb Atheum schelten, so möchte ich ihn theissimum, ja christianissimum nennen und preisen.» Man darf dabei nur nicht vergessen, dass er sich selbst «wohl keinen Widerchristen oder Unchristen, aber einen entschiedenen Nichtchristen» nennt.

Und wenn er sich vor sich selbst in entschiedener Weise die volle Wahrheit vergegenwärtigen will, dann tut er es mit solchen Distichen, wie sie sich in dem Tagebuch von der schlesischen Reise (1790) finden, die es sind, welche dem Jesuitenpater Baumgartner solches Entsetzen vor dem «frechen antichristlichen Geist» einjagten:

«Zum Erdulden ist's gut, ein Christ zu sein, nicht zu wanken:
Und so machte sich auch diese Lehre zuerst.»

«Was vom Christentum gilt, gilt von den Stoikern, freien Menschen geziemet es nicht, Christ oder Stoiker sein.»

Eine scharfe Illustration erhalten diese Verse, wenn man sie zusammenstellt mit den religiösen Empfindungen, die Goethe in sich selbst fand: «Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen, Als dass sich Gott-Natur ihm offenbare,»

oder:

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