

Zweihundert Jahre nach Goethes Geburt, hundert- undsiebzehn nach seinem Tode, tut man gut, einen Vortrag über ihn mit dem Satz zu beginnen: Ich habe Ihnen nichts Neues zu sagen. Dies wunderbare, große und gesegnete Leben ist, beinahe von dem Augenblick seines Erlöschens an und dann durch die Jahrzehnte hin, studiert und bis in den letzten Winkel abgeleuchtet und dargestellt, dies herrliche Werk kommentiert, gefeiert, philologisch durchpflügt und geistig erörtert worden, wie nicht leicht eines anderen Sterblichen Leben und Werk, und das Gefühl, daß man zu spät kommt mit allem Vorbringen über das Phänomen, ist nur zu berechtigt. Tout est dit – es ist alles gesagt, von Deutschen und Nicht-Deutschen, und das Schlimme ist: ich selbst habe das Meine gesagt und meinen Sack gelehrt – in einem halben Dutzend Aufsätzen habe ich das getan und in einem ganzen Roman, und nicht nur eine Weltkonkurrenz habe ich also zu bestehen, indem ich es wage, noch einmal über Goethe zu sprechen, sondern auch meine eigene.

Offen gestanden bin ich nicht sehr stolz auf diese Beiträge, auf die kritische und sogar dichterische Versenkung in dies Leben und Werk, diese in ihrer Differenziertheit und Monumentalität freilich so unendlich fesselnde Persönlichkeit – eine Versenkung, die wahrhaftig zu dem Ruf eines gewissen Spezialistentums, ja einer imitatorischen Jüngerschaft geführt hat. Ich bin nicht stolz darauf, weil es die Versenkung ist eines Deutschen in das Deutsche. Weit mehr imponiert mir, was seit Carlyles und Emersons Tagen bis zu Gide und Valéry und der englischen Goethe-Forschung, von Nicht-Deutschen also, zur Erkenntnis der großen deutschen Erscheinung beigesteuert worden ist. Vor vielen Jahren fragte ich einmal einen in Deutschland zurückgelassenen Freund, den berühmten Romanisten Carl Voßler, aus welchem Grunde und Antrieb er sich mit solcher Entschiedenheit von früh an dem Studium der lateinischen Sprachen und Literaturen ergeben und nicht Hölderlin oder Hebbel, sondern Dante, Racine und Calderon seine glänzenden Arbeiten gewidmet habe. Er antwortete mir: «Es war das Bedürfnis nach dem ganz anderen.» Das machte mir großen Eindruck; denn so ehrenhaft und richtig mir dieses Bedürfnis erschien – ich mußte mir gestehen, daß meine eigene Bildung wesentlich nicht davon bestimmt gewesen war; daß sie ganz vornehmlich aus deutschem Erdreich ihre Nahrung gezogen,

und daß ich auch als kritischer Schriftsteller und huldigender Interpret fast nie dem Fremden, sondern fast ausschließlich dem Heimischen gedient hatte. Ich schämte mich dessen, schämte mich meines Germanistentums – denn im Grunde sagte mir mein Gefühl und wird nie aufhören, es mir zu sagen, daß eigentlich die Bildung erst mit der Kenntnis, der Eroberung und Durchdringung des «ganz anderen», der fremden Sprache, Kultur und Geistesform und dem Heimischen werden in ihr beginnt, und ich wäre zufriedener mit mir, wenn ich über Pascal, Diderot, Vauvenargues oder Wordsworth und Keats gearbeitet hätte, statt über Kleist, Wagner und selbst Goethe. Als kürzlich in Amerika meine gesammelten Aufsätze, «Essays of Three Decades» zum erstenmal in englischer Sprache erschienen, stellte die Kritik nicht geradezu tadelnd, aber doch mit einer gewissen Geringschätzung fest, daß, mit Ausnahme von Tolstoj und dem Verfasser des «Don Quixote», lauter deutsche Gestalten unterschiedlichen Ranges den Gegenstand dieser Eulogien und Studien bildeten, und ich konnte gar nicht umhin, aus dieser Feststellung den Vorwurf des Provinzialismus herauszuhören. Denn, woran es nun immer liegen möge, diesem Vorwurf ist die Beschränkung eines deutschen Geistes auf das Deutsche am stärksten ausgesetzt. Dem Deutschen am allerwenigsten steht es an, in seiner Frau Muttersprache und dem,

was darin geschrieben ist, sein Genüge zu finden, ihm besonders gebührt Expansivität, Weltsinn, die Kenntnis und Bewunderung, das Aufnehmen und Verarbeiten des Fremden, und gerade das mag er von seinem Goethe lernen, der als 78jähriger zu Eckermann sagte: «Wenn wir Deutschen nicht aus dem engen Kreise unserer eigenen Umgebung hinausblicken, so verfallen wir leicht pedantischem Dünkel. Ich sehe mich daher gern bei fremden Nationen um und rate jedem, es auch seinerseits zu tun. National-literatur will jetzt nicht viel sagen, die Epoche der Weltliteratur ist an der Zeit, und jeder muß jetzt dazu wirken, diese Epoche zu beschleunigen.»

Die Nachfolge Goethes, das Bekenntnis zu ihm, bedeutet also denn doch wohl nicht deutsches Provinzlerium – und überhaupt darf ich sagen, daß, wenn ich viel über Deutsches und wenig über Fremdes geschrieben habe, ich doch im Deutschen immer die Welt, immer Europa gesucht habe und unbefriedigt war, wenn ich es nicht fand. Es ist nichts weniger als ein Zufall, daß die deutschen Gestalten, die ich mir zu Lehrern und Führern ersah, diese Schopenhauer, Nietzsche, Wagner und in späteren Jahren an erster Stelle Goethe, alle ein stark über-deutsches, europäisches Gepräge tragen. Es war das Europäische auf deutsch, was ich in ihnen fand, ein europäisches Deutschland, welches immer das Ziel meiner Wünsche

und Bedürfnisse bildete – sehr im Gegensatz zu dem «deutschen Europa», dieser Schreckensaspiration des deutschen Nationalismus, die mir von je ein Grauen war und die mich aus Deutschland vertrieb. Es muß ja kaum gesagt werden, daß in diesen beiden Konzeptionen die Unterscheidung begründet liegt, die die Welt zwischen einem «guten» und einem «bösen» Deutschland macht: das europäische Deutschland, das ist zugleich das im weitesten Sinne des Wortes «demokratische» Deutschland, dasjenige, mit dem sich leben läßt, das der Welt nicht Furcht, sondern Sympathie erregt, weil es teil hat an der demokratischen Menschheitsreligion, von der das moralische Leben des Abendlandes letztlich bestimmt ist und die gemeint ist, wenn wir das Wort «Zivilisation» sprechen.

Das Unglück wollte, daß dieser europäische Demokratismus es in Deutschland nie zu viel politischer Macht brachte, daß Macht sich niemals mit ihm verbinden wollte, sondern, anders als bei andern Völkern, diese Idee historisch fast gleichbedeutend mit deutscher Ohnmacht wurde. «Tatenarm und gedankenreich» nannte Hölderlin das alte, fromme, geistige und machtlose Deutschland, und das klingt liebevoll, klingt nach Einwilligung und Bejahung. Aber es ist an der deutschen Diskrepanz zwischen Geist und Macht, Gedanke und Tat, dem Wider-

spruch zwischen kulturellem Rang und politischer Misere auch gelitten worden: Goethe, eine weniger ätherische Natur als Hölderlin, hat erklärtermaßen darunter gelitten und gelegentlich den weltfremden Theoretizismus des deutschen Charakters verwünscht. «Während die Deutschen», sagte er 1829 zu Eckermann, «sich mit Auflösung philosophischer Probleme quälen, lachen uns die Engländer mit ihrem großen praktischen Verstand aus und gewinnen die Welt.»

Nun will ich ganz offen sein und erklären, daß ich dies Wort nicht liebe. Erstens hat England das arme, geistige und unpraktische Deutschland von dazumal durchaus nicht ausgelacht. Es hat im Gegenteil viel Hochachtung und Bewunderung dafür gehabt, was dem alten Goethe die vielen Engländer hätten zeigen können, die nach Weimar pilgerten. Zweitens war es nicht wohlgetan, England nur auf den praktischen Weltverstand festzulegen und es mit der ostindischen Kompanie gleichzusetzen, denn es hat ja der Welt den größten Dramatiker, eine lange Reihe bedeutender Denker und Schriftsteller und eine sublimen Lyrik gegeben, und aus jener Gegenüberstellung spricht sogar eine leise nationale Überheblichkeit, des Sinnes beinahe, als sei Deutschland das auserwählte Volk des Geistes. Drittens aber, und das ist das Bedenklichste, liegt in dem Wort eine gewisse Aneiferung für die Deutschen, es England

gleichzutun und sich auch auf die Gewinnung der Welt zu verlegen – der Ansporn zu einem konkurrierenden Neide also, der dann in der deutschen Geschichte eine sehr unglückliche Rolle gespielt hat.

Das sind Einwände gegen ein Wort, das pädagogisch gemeint war und auch wirklich des pädagogischen Wertes nicht entbehrte; denn Goethes Lob des «praktischen Verstandes» kommt einer Ermahnung gleich an Geist und Denken, nicht in den Wolken zu schweben, sondern sich mit dem Leben zu vereinigen und sich ihm verantwortlich zu fühlen; es zielt ab auf einen *demokratischen Pragmatismus*, an dem es in Deutschland tatsächlich immer und auch dann, wenn das «Leben» als oberster Wert dionysisch gefeiert wurde, allzusehr gefehlt hat und dessen Partei der größte Dichter, nicht nur in jenem Gelegenheitswort, gegen den Hochmut des Geistes nahm. Ich zitiere da Maurice Barrès, der Goethes «Iphigenie» «ein zivilisierendes Werk» genannt hat, welches «die Rechte der Gesellschaft gegen den Hochmut des Geistes vertritt» – eine Kennzeichnung, die fast genauer noch auf den «Tasso» zutrifft, dieses Werk der Selbstzucht und -züchtigung, ja der Kasteiung, eine Dichtung, die bis zur Preisgabe der Poesie und des Dichtertums an die Nüchternheit der gesellschaftlichen Ordnung, des «praktischen Verstandes» geht – sehr zum Kummer von Dichtern gleich Rilke, die

darin eine Verräterei, nämlich den Verrat der Kunst an das Leben, sehen. Die aristokratische Einsamkeit der Kunst und ihre leidende Abgeschiedenheit vom Leben ist ihnen eine Herzenssache, und mit Widerwillen sehen sie den abscheulichen Mann der Welt, Antonio, im Drama das Feld behaupten.

Darüber hat man neulich in den *Publications of the English Goethe Society* eine ausgezeichnete Studie, «Rilke and Goethe» von Eudo C. Mason, gelesen, in der nicht versäumt war, das Ressentiment Rilkes gegen den «Tasso» mit der Goethe-Kritik des Novalis in Parallele zu stellen. Der hat den «Wilhelm Meister» ein höchst undichterisches Werk, einen «Candide, gerichtet gegen die Poesie», genannt. Das Romantische geht darin zugrunde, sagt er, auch die Naturpoesie, das Wunderbare. Die ökonomische Natur bleibe als die wahre übrig. Goethe sei ganz praktischer Dichter, heißt es da, er sei in seinen Werken, was der Engländer in seinen Waren sei: höchst einfach, nett, bequem und dauerhaft . . . Die Übereinstimmung der Gesinnungen ist vollkommen. Es ist ein und dieselbe von zarter Erbitterung vibrierende Stimme, die Stimme poetisch-aristokratischen Leidens am Leben gegen den, der sich auf die Seite des Lebens stellte und das kühl abweisende Wort gesprochen hat: «Von Leiden kann ja bei der Kunst nicht die Rede sein.» Er hat aber auch ganz andere Worte

gesprochen, zum Beispiel dieses, das in der Italienschen Reise gelegentlich Raffaels fällt: «Denn wir ahnen die furchtbaren Bedingungen, unter welchen allein sich selbst das entschiedenste Naturell zum Letztmöglichen des Gelingens erheben kann.» Wer zweifelt, daß er diese «furchtbaren Bedingungen» nicht nur ahnte, sondern daß er sie kannte? Wer zweifelt, daß alles, was wir an Vorstellungen von Harmonie, glücklicher Ausgewogenheit und Klassizität mit Goethes Namen verbinden, nichts leichthin Gegebenes, sondern eine gewaltige Leistung war, das Werk von Charakterkräften, durch welche gefährlichste und möglicherweise zerstörerische Anlagen überwunden, genützt, verklärt, versittlicht wurden, zum Guten und Großen gewendet und gezwungen? Sein Dasein kann einem wohl als ein Messertanz von Schwierigkeit und Liebe zur Fazilität erscheinen, als ein Nur-gerade-möglich, das gleich auch noch Genie war – mag sein, Genie ist immer ein Nur-eben-möglich. Man hat dieses Leben ein Kunstwerk genannt, man sollte es ein Kunststück nennen. So hat er selbst es gekennzeichnet in dem Spruch, den er sich hätte zur Grabschrift bestellen können:

«Wohl kamst du durch, so ging es allenfalls.

Mach's einer nach und breche nicht den Hals!»

Ich war entzückt, als ich in dem ausgezeichneten Buch von Barker Fairley, *«A Study on Goethe»*,

diese Worte las, die ich übersetze: «Er versah sich nicht des Heraufkommens einer Anschauungsweise in dem Jahrhundert nach ihm, die es vorgezogen hätte, wenn er um jeden Preis in die Brüche gegangen wäre, wie ein rechter Dichter, anstatt aus den Dingen einen Erfolg zu machen, und hätte er sie vorhergesehen, so war glücklicherweise etwas in ihm, das sie zurückgewiesen haben würde. Denn wenn der Trieb zum Überleben für die Menschheit wertvoller ist als der Trieb zum Untergang, dann bedeuten Goethes Leben und Werk, wie wir sie jetzt haben, mehr, als sie hätten bedeuten können, wäre er zernickt unter dem Druck seiner selbst oder hätte er unterlassen, zu tun, was er getan hat.»

Dieses «to make a success of things», dieser der Menschlichkeit nützliche Wille, zu überleben, — hat er nicht etwas Demokratisches im Vergleich mit — und im Gegensatz zu — dem aristokratisch-poetischen Willen zum Untergang? Im Epilog zu Schillers «Glocke» gebraucht Goethe einmal das Wort «lebenswürdig». «Den Lebenswürdigen», klagt er, «soll der Tod erbeuten!» Als junger Mensch, der von Schopenhauer die große Erlaubnis zum Pessimismus erhalten hatte, war ich sehr betroffen von diesem Ausdruck, der, soviel ich weiß, eine persönliche Wortschöpfung Goethes ist. Er verwirrte meinen jugendlichen Begriff von Geistigkeit, Künstlertum, Poesie, der recht

eigentlich auf eine vornehme Untauglichkeit und Unberufenheit zum irdischen Leben hinauslief. Die Zeit war fern, da ich Goethes Willen und Fähigkeit, aus den Dingen, das heißt aus schwierigsten Voraussetzungen, «einen Erfolg zu machen», als das größte und liebenswürdigste Vorbild betrachten sollte. Aber ich drücke heute nur aus, was ich damals empfand, wenn ich sein gutwilliges Verhältnis zum Leben und seine Ablehnung des poetischen Unterganges als einen demokratischen Zug anspreche, den man nicht eben deutsch nennen kann, und der seine innere Distanz zum Deutschtum mitbestimmt haben mag. «Die Deutschen lieben den Tod», hat George Clémenceau während des ersten Weltkrieges gesagt. «Sehen Sie ihre Literatur an! Sie lieben im Grunde nur ihn.» Das hat viel Wahrheit, aber Goethe kann der psychologisierende Staatsmann dabei nicht im Auge gehabt haben, denn der widerstand allem deutsch-romantischen Todeskult, und ich glaube, wenn man den Dingen auf den Grund geht, so ist es seine Lebensfreundschaft, um derentwillen das demokratische Europa ihn für sich in Anspruch nimmt.

An diesem Punkt scheint mir eine Einschaltung nötig. Lassen Sie uns bedenken, daß Goethe weder ein philosophischer Systematiker noch ein starrer Anhänger von Dogmen und Meinungen war, sondern daß die Quelle seiner dichterischen Fruchtbarkeit die

Polarität, der unerschöpfliche Reichtum an Widersprüchen war, den seine Natur umfaßte und der seine Zeitgenossen zuweilen verleitete, ihn eines gewissen natur-elbischen Nihilismus zu beschuldigen. Oft ist gesagt worden, daß mit Worten Goethes alles in der Welt belegt und bewiesen werden kann. Trotzdem, und ungeachtet der Widersprüche, die auch wir heute abend zu beobachten haben werden, finden wir bei ihm einen Wesensgrund unerschütterlich großer Menschlichkeit und verlässlicher Güte, in welcher alle Widersprüche sich auf eine hohe, fast göttliche Weise auflösen, und auch, was in seiner politischen Weltanschauung unstimmig gegeneinanderzustehen scheint, löst sich für den tieferen Blick auf in dieser unfehlbaren Menschlichkeit.

Ich weiß wohl, daß man den Dingen sehr auf den Grund gehen und den Begriff des Demokratischen sehr weit fassen muß, um Goethe darin einzubeziehen. Denn im Engeren und gegen die Oberfläche hin spricht beinahe überwältigend viel für seine Gegenstellung zur Demokratie, politisch und moralisch, und das hängt nun gerade wieder mit seinem positiven Verhältnis zum Leben, mit seinem natürlichen Selbstgefühl als Günstling der Götter und Vorzugskind der schaffenden Macht zusammen, als Herr der Welt, der es als ein Unglück betrachten würde, in der Opposition zu sein. So hat er es gesagt: «Wenn

ich das Unglück hätte, in der Opposition zu sein» – und vergaß ganz dabei, daß manchmal auch die Torys in der Opposition sind. Er kannte wohl die Verbindung von Zartheit und Zähigkeit, die die besondere Vitalität des Genies ausmacht, sprach gern davon, daß außerordentliche Menschen vermöge ihrer Sensibilität leicht einer fortgesetzten Kränklichkeit ausgesetzt sind, und war selbst viel krank. Im Grunde war es, seit Werthers Tagen schon, eine *gefährdete* Freundschaft, die er unterhielt mit dem Leben, aber er liebte es sehr, Saft und Kraft zu prästieren, den breit aufgepflanzten Solm der Erde, den Eichbaum zu spielen und auf seine Dauerhaftigkeit zu pochen, seine Langlebigkeit, die Valéry so sehr bewunderte: «Ce qui me frappe dans Goethe, avant toutes choses, c'est cette vie fort longue – un changement d'amplitude presque séculaire.» Er selbst hat sie bewundert und sich über flüchtige Lebenskraft oder eine solche, die nicht aufs äußerste vorhielt, humoristisch geringschätzig geäußert. Mit 81 sagt er: «Da ist der Sömmering (ein namhafter deutscher Anatom) gestorben, kaum elende fünfundsiebzig Jahre alt. Was doch die Menschen für Lumpe sind, daß sie nicht die Courage haben, länger auszuhalten als das! Da lobe ich mir meinen Freund Bentham (den englischen Ökonomen und Utilaristen), diesen

höchst radikalen Narren; er hält sich gut, und doch ist er noch einige Wochen älter als ich.»

Ich weiß nicht, zum wievielten Male ich die Anekdote erzähle. Ich liebe sie ausnehmend, und zwar wegen ihres Reichtums an Implikationen, ihres vielfältigen moralischen und psychologischen Gehalts – wobei ich vor allem an den Spott über Bentham's «Radikalismus» denke, der sehr zur Sache gehört. Der Gesprächspartner meinte: In England geboren, wäre Seine Exzellenz auch wohl ein Radikaler geworden und gegen Mißbräuche in der Staatsverwaltung zu Felde gezogen. Darauf Goethe, mit der Miene des Mephistopheles: «Wofür halten Sie mich? Ich hätte sollen Mißbräuchen nachspüren und noch obendrein sie aufdecken und namhaft machen, ich, der ich in England von Mißbräuchen würde gelebt haben? In England geboren, wäre ich ein reicher Herzog gewesen oder vielmehr ein Bischof mit jährlichen dreißigtausend Pfund Sterling Einkünften.» – Da meint der andere, er hätte in der Lotterie des Lebens doch auch eine Niete ziehen können, es gebe so viele Nieten! – Und Goethe: «Nicht jeder, mein Lieber, ist für das große Los gemacht. Glauben Sie denn, daß ich die Sottise begangen haben würde, auf eine Niete zu fallen?» – Das ist Übermut, Lebensprahlerei, unbedingtes Vornehmheitsbewußtsein. Daß er seine Geburt und Existenz in Deutschland im

Grunde als eine Mesquinerie betrachtet – im Vergleich mit dem, was er in England gewesen wäre –, geht nebenbei daraus hervor. Die Hauptsache aber ist die metaphysische Gewißheit, unter allen Umständen ein Mann des großen Loses, unter allen Umständen wohlgeboren, ein großer Herr, ein Mann der Welt zu sein, über deren Korruption sich zu empören, Sache der Schlechtweggekommenen ist.

Er liebte eine Redensart, die logisch gar nicht zu rechtfertigen ist, aber ihm mit vornehmer Selbstverständlichkeit von den Lippen geht: Er spricht von «angeborenen Verdiensten». Wieso? Das ist ja ein hölzernes Eisen. Verdienste sind nicht angeboren, sie werden erworben, errungen, und das Angeborene ist kein Verdienst, es sei denn, man löse dies Wort aus allen seinen moralischen Beziehungen. Das ist es jedoch genau, worauf er es absieht. Die Redewendung ist ein bewußter Affront gegen das Moralische, gegen alles Wollen, Ringen, Streben, Kämpfen, das höchstens lobenswert, aber nicht vornehm ist, und das er im Grunde für aussichtslos hält. «Man muß etwas *sein*», erklärt er, «um etwas zu machen.» Und wenn er sagen hört, Denken sei schwer, so antwortet er: «Das Schlimme ist, daß alles Denken zum Denken nichts hilft. *Man muß von Natur richtig sein*, so daß die guten Einfälle immer wie freie Kinder Gottes vor uns dastehen und uns zurufen: Da sind wir!»

Als «von Natur richtig», als adelig von Gnaden der Natur hat er sich zweifellos gefühlt und hat versichert, daß er nie einen präsumtuoseren Menschen gekannt habe, als sich selbst. Für gesellschaftliche Ambition, für irgendwelche Art von Snobismus läßt dies Selbstgefühl keinen Raum. Das Adelsdiplom, das sein Herzog ihm früh vom Kaiser erwirkte, war ihm «nichts, gar nichts», denn, sagt er, «wir Frankfurter Patrizier fühlten uns immer dem Adel gleich». Und er fügt hinzu: «Ja, es war mir selber so wohl in meiner Haut, und ich fühlte mich selber so vornehm, daß, wenn man mich zum Fürsten gemacht hätte, ich es nicht eben sonderlich merkwürdig gefunden haben würde.» – Nebenbei: Es hätte durchaus bei ihm gestanden, Fürst zu werden. Wäre er, wie er zeitweise stark versucht war, zu tun, der Aufforderung Napoleons gefolgt, seine Tätigkeit nach Paris zu verlegen, und hätte er dort den «Cäsar» geschrieben, den Napoleon wünschte, und in dem Goethe nur seinem Jugendhaß auf die «nichtswürdigen», die «niederträchtigen» Mörder hätte die Zügel schießen zu lassen brauchen, so hätte der Kaiser ihn bestimmt zum Fürsten gemacht, wie er seiner eigenen Aussage nach Corneille dazu gemacht haben würde. Im Alter erschien übrigens wirklich seine Existenz der Mitwelt in fürstlichem Licht, was seinen Ausdruck in bestimmten brieflichen Anreden fand.

Französische Korrespondenten nannten ihn «Monseigneur» – was eigentlich ja ein prinziplicher Titel ist. Ein Engländer schrieb: «Seiner Durchlaucht, dem Fürsten Goethe in Weimar.» «Das möchte», erläuterte der Alte, «denn wohl daher kommen, daß man mich gern den Dichtersfürsten nennt.»

Es bezog sich aber gerade nicht im engeren Sinn auf sein Dichtertum, das nur die Gestalt war, die seine Größe in dem armen, wirklichkeitslosen, geistigen Deutschland, dem «Lande der Dichter und Denker», annahm. Er war mehr als ein Dichter: ein Weiser, ein Herrscher, der letzte Repräsentant und geistige Gebieter Europas, ein großer Mensch. Und es fragt sich nun, wie weit Größe sich mit Demokratie verträgt – eine vielleicht unvorsichtige Frage, wenigstens wenn man Deutschland dabei im Auge hat, wo immer die Größe zu einem undemokratischen Hypertrophieren neigt: es ist dort zwischen ihr und der Menge eine Kluft, ein «Pathos der Distanz», um Nietzsches Lieblingswort zu gebrauchen, wie es anderwärts in dieser Schärfe nicht vorkommt – in Ländern, wo Größe nicht Knechtschaft auf der einen und ein Überwuchern absolutistischen Ich-Gefühls auf der andern Seite schafft. Von diesem Absolutismus und persönlichem Imperialismus hatte Goethes majestätisches Alter viel; der Druck dieses Alters auf alles, was neben ihm auch noch leben wollte, war schwer,

und nicht nur Nymphenklage um den großen Pan wurde bei seinem Tode laut, sondern auch ein deutliches «Uff!»

Seine Lebensverbundenheit, demokratisch im Gegensatz zum poetischen Aristokratismus des Todes, hat viele Fazetten und Brechungen, die jeden Zweifel rechtfertigen, ob die europäische Demokratie ihn zu den Ihren zählen darf. Es ist ja kein Zufall, daß diese Lebensverbundenheit sich im gleichen Satz und Atem als ein Trumpfen auf seine vitale Ausdauer und als Spott auf den politischen Radikalismus äußert. Sein Anti-Radikalismus hat tiefe Wurzeln, er hat vor allem zu tun mit seiner Idee von der Vollkommenheit und Notwendigkeit alles Daseins, von einer Welt, die von End-Ursachen und End-Zwecken frei ist und in der das Böse wie das Gute sein Recht hat. Die Zweckfremdheit der Kunst- wie der Naturschöpfung ist ihm oberste Maxime, und das ihm eingeborene dichterische Talent betrachtet er «ganz als Natur», als eine Gabe der Allmutter, die Gutes und Böses gleichmütig umfaßt. Seine frühe Begeisterung für Shakespeare gründet hier; und in die Zeit hinaus hat Goethes Natur-Ästhetizismus und Anti-Moralismus sehr stark auf Nietzsche, den Immoralisten, gewirkt, der weiter gehen und das *Vorrecht* des Bösen, vor dem Guten, seine überwiegende Wichtigkeit für die Erhaltung und den Triumph des Lebens ekstatisch behaupten wird.

Bei Goethe, versteht sich, ist alles noch in ruhigerem, heitererem Gleichgewicht, objektive und plastische Gesinnung. Aber wie aus seiner Naturvergottung, diesem spinozistischen Pantheismus, seine Duldsamkeit kommt, seine Konzilianz, sein «läßliches» Geltenlassen, so kommt auch daher seine Kälte, der Mangel an Enthusiasmus und ideellem Schwung, den viele ihm zum Vorwurf machten, seine Ideenverachtung, sein Haß auf das Abstrakte, das ihn lebensmörderisch dünkt. «Allgemeine Begriffe und großer Dünkel», lautet einer seiner Kernsprüche, «sind immer auf dem Wege, entsetzliches Unheil anzurichten.» Das ist das Motto für sein berühmtes Mißverhältnis zur Französischen Revolution. Er war durchdrungen davon, daß «die Welt, durch Vernunft dividiert, nicht aufgeht», und war ferner überzeugt, daß «Gesetzgeber und Revolutionäre, die Gleichsein und Freiheit zugleich versprechen, Phantasten oder Charlatans sind». Wer wollte leugnen, daß er damit an die Grundschwierigkeit der Demokratie und an das Problem rührt, das heute die Welt in ihrem Banne hält und zu einer fürchterlichen Auseinandersetzung zwischen den revolutionären Prinzipien der Gleichheit und Freiheit zu führen droht?

Tatsache ist, daß die Große Revolution als Weltereignis Goethe gequält hat wie nichts anderes in seinem Leben und ihn beinahe um sein Talent ge-

bracht hätte – obgleich er doch durch sein sensationelles Jugendwerk, dem an den Grundfesten der alten Gesellschaft wild-empfindsam rüttelnden «Werther», mit dem Kommenden in prophetischer Fühlung gestanden, ja geholfen hatte, es vorzubereiten. Daß man als Wirklichkeit nicht will, was man im Gefühle gewollt, ist ein immer wiederkehrendes Vorkommnis, und Goethes Stellung zur Revolution wiederholt genau die des Erasmus zur Reformation, die anzubahnen dieser so viel getan, und die er dann mit humanistischem Dégout ablehnte. Goethe selbst, bei aller persönlichen und selbst religiösen Hingezogenheit zu Luther, hat die beiden großen «Störungen» mißbilligend zusammen genannt in dem berühmten Distichon:

«Franztum drängt in diesen verworrenen Tagen,
wie einstmals Luthertum es getan, ruhige Bildung
zurück.»

Ruhige Bildung – nicht darum zuerst war es den Patrioten zu tun, die Deutschland zur politischen Freiheit zu erziehen wünschten, und wie er litt, so ist an ihm gelitten worden, gelitten mit Erbitterung von höchst ehrenwerten Zeitgenossen: nämlich an seiner «ungeheuer hindernden Kraft», wie Börne es ausdrückte, an seinem Quietismus und Apolitismus, der Wucht, mit der seine Natur dem Enthusiasmus der Zeit, der national-demokratischen Idee, entgegen-

stand. Er war gegen Pressefreiheit, gegen das Mitreden der Masse, gegen Konstitution und Majoritätsherrschaft, war überzeugt, daß «alles Gescheite in der Minorität» sei und hielt es offen mit dem Minister, der gegen Volk und König seine Pläne einsam durchführt. Man muß ihn sehen, wie er, April 1816, nach Titel und Rang erster Minister des neuen Großherzogtums Sachsen-Weimar, bei der Verfassungsfeier zunächst dem Throne stand, aufrecht, den Stern des «Weißen Falkens» auf der Brust. Das Ganze war ihm im höchsten Grade zuwider. Er hatte seinem Herrn abgeraten, zum Wiener Kongreß zu gehen, der dann das Ländchen um mehr als die Hälfte vergrößert und Karl August zum Großherzog erhoben hatte. Aber die «Wiener Vereinbarungen» verhießen jedem deutschen Staat eine «landständische Verfassung», und daher sah Goethe sein Land sehr ungern an sie gebunden. Staatsmännische Voraussicht kann man es nicht gut nennen, daß er den Herzog hindern wollte, zum Kongreß zu gehen. Er besaß davon überhaupt wenig. An Napoleons ewigen Stern hatte er fest geglaubt, hatte sich während der Befreiungskriege höchst unpatriotisch verhalten und gesagt: «Rüttelt nur an euren Ketten, ihr Guten, der Mann ist euch zu groß!» – «Der Mann ist euch zu groß» – der Satz behält etwas Wahres; denn eben weil er ihnen zu groß war, wurde er mit vereinten

Kräften besiegt, so daß Goethe praktisch ins Unrecht kam und im «Epimenides» Abbitte tun mußte. Auf ähnliche Weise hat er unrecht bekommen mit seinem entschiedenen Widerstand gegen frühe deutsche Einigungsversuche, gegen den Plan Friedrichs des Großen von 1784, eine Föderation deutscher Fürsten ohne und gegen Österreich ins Werk zu setzen, das heißt auf dynastisch-nationaler Grundlage und unter preußischer Führung, mit Ausschluß Habsburgs, eine deutsche Einheit zu schaffen. Das Unternehmen, für das Karl August sehr eingenommen war, verlief für diesmal im Sande. Aber genau diesen Weg ist Bismarck später gegangen; es war der Weg der Geschichte, den Goethe nicht sah und nicht sehen wollte. Wie es aber mit der Geschichte nun immer ablaufen möge, jedenfalls besteht sie darin, daß etwas geschieht. Doch Goethe liebte die Geschichte nicht; er nannte die Politik dieser Welt einen «Wirrwarr von Irrtümern und Gewalt».

Oft scheint es, als ob er von humanitärem Glauben an den Menschen, die Menschheit, an ihre revolutionäre Reinigung, ihre bessere Zukunft wenig oder nichts besessen hätte. Vernunft und Gerechtigkeit sind den Menschen nicht beizubringen. Ewig wird es hin und wider schwanken und des Kampfes, des Blutvergießens kein Ende sein. Wäre das nur mit pessimistischem Kummer gesagt! Aber im Grunde

ist es ihm recht so, denn vom Pazifisten hat er sehr wenig. Im Gegenteil ist ihm ein Sinn für Macht, für den Streit, «bis eins dem andern Übermacht betätige», der stark an des Wagnerschen Wotan Wort erinnert: «Denn wo kühn Kräfte sich regen, da rat' ich offen zum Krieg.» Er wußte genau Bescheid über den Krieg, das muß man einschalten, und sagte, er sei «in Wahrheit eine Krankheit, wo die Säfte, die zur Gesundheit und Erhaltung dienen, nur verwendet werden, um ein Fremdes, der Natur Ungemäßes zu nähren». Aber persönlich bekennt er, daß es «ihn traurig mache, mit allen Leuten gut zu sein», daß er «den Zorn brauche». Nun, christliche Friedensliebe ist das nicht, wenn es auch lutherisch ist und bismärckisch dazu. Zur Kennzeichnung seiner Streitsbegier, seiner Lust «dreinzufahren und zu züchtigen», zu seiner Bereitschaft, gegnerische Meinungen durch Machtgebrauch mundtot zu machen und «solche Leute aus der Gesellschaft zu entfernen», ließe sich manches beibringen. Es ist das alles, wenn man will, nur drei Schritt, oder weniger, vom Brutalen entfernt — wie sein Realismus überhaupt es war, seine Verweigerung ideeller Begeisterung, die Sinnlichkeit seines Wesens, die ihn die Brandschatzung eines Bauernhofs als wirklich und der Teilnahme wert, den «Untergang des Vaterlandes» aber als Phrase empfinden läßt.

Seine Skepsis gegen liberale Regierungsformen ist tief. Man werde finden, sagt er, daß «man von oben herab mit zu großer Güte, Milde und moralischer Delikatesse auf die Länge nicht durchkomme, indem man eine gemischte und mitunter verruchte Welt zu behandeln und in Respekt zu halten habe» — was bereits bis ins Wort hinein an Schopenhauer, seinen politischen Schüler, erinnert. In Fragen der Kriminaljustiz ist er entschieden gegen Weichheit und Schlaffheit, erzürnt sich gegen die humanitäre Neigung der Zeit, Verbrechen mit ärztlichen Zeugnissen und Gutachten an der verwirkten Strafe vorbeizuhelfen und läßt sich wohlgefällig von einem energischen jungen Physikus berichten, der die Frage, ob eine gewisse Kindsmörderin zurechnungsfähig sei oder nicht, entschlossen dahin beantwortet habe, sie sei es allerdings. — «Sie ist die erste nicht!» — Mit der Judenemanzipation, die doch von seinem großen Kaiser überall gefördert wurde, ist er wenig einverstanden. Schließlich, sagt er, werde man in Weimar gar noch eine jüdische Oberhofmeisterin haben.

Er ist Aristokrat im Verhältnis zur Masse, die er nur respektabel findet, wenn sie zuschlägt; urteilen gelinge ihr miserabel. So steht es in einem seiner gereimten Sprüche. Menge und Kultur, das reimte sich ihm nicht, denn Kultur war ihm auserlesene Gesellschaft, die sich über das Höchste diskret verständigt

mit einem Lächeln . . . Er ist darum auch weit entfernt zu glauben, daß seine Werke populär werden können. «Wer daran denkt und dafür strebt», sagt er, «ist in einem Irrtum. Sie sind nicht für die Masse geschrieben, sondern nur für einzelne Menschen, die Ähnliches wollen und suchen.» Das Merkwürdige ist nur, daß er zugleich erklärt, aller Tadel, den seine Bücher, zum Beispiel sein «Werther», erfahren, habe ihm nichts geschadet, weil solche subjektiven Urteile einzelner, wenn auch bedeutender Männer, sich durch die Masse wieder ins Gleiche gestellt hätten, *Wer aber nicht eine Million Leser erwarte, der sollte überhaupt keine Zeile schreiben!*

Wie dem nun sei: um seine persönliche Kultur und darum, «die Pyramide seines Daseins so hoch wie möglich hinaufzuspitzen», war es ihm, wenigstens die längste Zeit seines Lebens, zu tun – nicht um die Verbesserung der Welt. Und an den Ruhm persönlicher Hochentwicklung knüpft er schließlich auch die Unsterblichkeit, während er die gemeine Menge der ewigen Vernichtung überläßt. «Wer keinen Namen sich erwarb, noch Edles will, gehört den Elementen an – so fahret hin!» Ein aristokratisches Wort gibt es nicht. Es bezeugt den Glauben an Gnadenwahl, und wenn diese eine christliche Konzeption ist, so kehrt jedenfalls damit das Christentum seine aristokratischste Seite hervor.

Und doch ist das Christentum die Demokratie als Religion – wie man sagen kann, daß die Demokratie der politische Ausdruck des Christentums ist. Den revolutionären Sinn des Christentums erfaßt Goethe mit dem Wort: «Die christliche Religion ist eine intentionierte politische Revolution, die, verfehlt, nachher moralisch geworden ist.» Das ist objektiv bemerkt; über sein persönliches Verhältnis zum Christentum sagt es nichts aus. Man muß aber insistieren: Wie stand er dazu? Wie stand er zum Glauben, zur Frömmigkeit überhaupt? Ich möchte da einen Spruch anführen, der mir unendlich zum Herzen spricht, unendliche Sympathie erregt. Er sagt:

«Ich habe nichts gegen die Frömmigkeit,
Sie ist zugleich Bequemlichkeit;
Wer ohne Frömmigkeit will leben,
Muß großer Mühe sich ergeben:
Auf seine eigene Hand zu wandern,
Sich selbst genügen und den andern
Und freilich auch dabei vertraun,
Gott werde wohl auf ihn niederschaun.»

Er vertraut auf das obere Wohlwollen, auch wenn, oder gerade wenn, er's sich nicht im bergenden Hafen eines Glaubens bequem macht, sondern in schutzloser Freiheit, auf eigene Hand, sein Bestes tut. Der Spruch mutet protestantisch an, und man

könnte auf den Gedanken kommen, daß es heute eine protestantische Anlage und Erziehung sein mag, die einen Geist abhält, beim kommunistischen Glauben sichernde Unterkunft zu finden. Dabei ist es merkwürdig genug, wie Goethe gelegentlich den Protestantismus als eine Art von Versöhnung urgermanischen Heiden- und Herrentums mit dem Christentum darstellt.

«Den Deutschen Mannen gereicht's zum Ruhm,
Daß sie gehaßt das Christentum,
Bis Herrn Karolus' leidigem Degen
Die edlen Sachsen unterlegen.
Doch haben sie lange genug gerungen,
Bis endlich die Pfaffen sie bezwungen
Und sie sich unter's Joch geduckt;
Doch haben sie immer einmal gemuckt.
Sie lagen nur im halben Schlaf,
Als Luther die Bibel verdeutscht so brav.

Freiheit erwacht in jeder Brust,
Wir protestieren all mit Lust.»

Das klingt wirklich, als sei der Protestantismus nur eine Adaptierung des Christentums an das germanische Heidentum – von dem allerdings eine Menge in Goethe lebendig war, und für das er es an offenen und herausfordernden Bezeugungen nicht

hat fehlen lassen. Wir haben sie alle im Ohr. Er hat sich einen «dezidierten Nicht-Christen» genannt, hat dem «Kreuz» seine Antipathie erwiesen, Demut und Dulden nicht als seine Sache empfunden und stolz erklärt:

«Hätt' Allah mich bestimmt zum Wurm,
So hätt' er mich als Wurm erschaffen.»

Sehr gut, das ist Goethe, der Aristokrat. Aber es ist ja von vornherein undenkbar, daß die Formung dieses Geistes nicht aufs stärkste mitbestimmt gewesen sein sollte durch die am tiefsten greifende Revolution, oder richtiger: Mutation, die das menschliche Gewissen und Weltgefühl je erfahren hat, und mindestens muß er darüber gedacht haben, wie Lichtenberg, der sich, in Erwägung, daß eine religiöse Creation wie die christliche auf Erden nie mehr möglich sein werde, und in Erwägung ihrer sittigenden Macht, dahin entschied: «Deshalb bleibe man dabei.» Die sittigende Macht des Christentums ist es, die Goethe hervorkehrt, als er spät im Gespräch mit Eckermann sein Verhältnis zur Religion endgültig festlegt. Auf die historische Echtheit der Evangelien in jedem Punkt, sagt er, komme es nicht an. «Es ist in ihnen der Abglanz einer Hoheit wirksam, der von der Person Christi ausging und die so göttlicher Art wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist . . .

Mag die geistige Kultur nun immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will – über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen!» – Die «sittliche Kultur» des Christentums, seine Humanität, seine sittigend-antibarbarische Tendenz war es, vor der er sich beugte, denn es war die seine, und jene Huldigungen entstammen ohne Zweifel einem Gefühl der Bundesgenossenschaft, der Einsicht in die Verwandtschaft der Sendung des Christentums innerhalb der völkisch-germanischen Welt mit seiner eigenen. Es ist eine im tiefsten Wesen demokratische Sendung, denn die Neigung zum Niedrigen, die Erhebung des Leidens, ist dem Christentum eingeboren, und nichts kann christlicher, nichts aber auch im höchsten Sinn demokratischer sein als Goethes Ausspruch: «Alles Leiden hat etwas Göttliches.»

Sein Christentum, als natürliches Ingrediens seiner Persönlichkeit, hat protestantische Färbung. Er ist Protestant von Kultur, wie ja ein Werk gleich den Leiden Werthers ohne eine lange Schule pietistischer Introspektion nicht denkbar ist. Sehr richtig hat Nietzsche Goethes geistigen Ort als gelegen «zwischen Griechentum und Pietismus» bestimmt. Auf-

fallend ist aber, daß er beim Protestantismus, beim Luthertum, die demokratische Tendenz am entschiedensten betont und bei seiner Kritik der katholischen Kirche und ihrer Hierarchie plötzlich auf die «unteren Massen» zu sprechen kommt. «Die Kirche will herrschen», sagt er mit einem gewissen politischen Verständnis, «und da muß sie eine bornierte Masse haben, die sich duckt und geneigt ist, sich beherrschen zu lassen. Die hohe, reich dotierte Geistlichkeit fürchtet nichts mehr als die Aufklärung der unteren Massen. Sie hat ihnen auch die Bibel lange genug vorenthalten, so lange wie irgend möglich. Was sollte auch ein armes christliches Gemeindeglied von der fürstlichen Pracht eines reich dotierten Bischofs denken, wenn er dagegen in den Evangelien die Armut und Dürftigkeit Christi und seiner Jünger sieht! – «Wir wissen gar nicht», ruft er, «was wir Luther und der Reformation im allgemeinen alles zu danken haben. Wir sind frei geworden von den Fesseln geistiger Borniertheit, wir sind ... fähig geworden, zur Quelle zurückzukehren und das Christentum in seiner Reinheit zu erfassen ...» Was Luther gebracht hat, ist religiöse Demokratie, und Goethe bejaht sie. Soviel feiner, vornehmer, delikater er ist als der Volksmann und Grobian von Wittenberg – seine Hingezogenheit zu ihm ist tief und echt; eine national-persönliche Verwandtschaft, ein Wiedererken-

nen ist da im Spiel. Er nimmt als Jüngling die Bibelübersetzung in den «Faust» auf und hielt allezeit Luthers Sprachwerk, dessen Erbe und verfeinernder Fortentwickler er war, in hohen Ehren, indem er hinzufügte: «Nur das Zarte darin hätte ich allenfalls besser gemacht.»

Und doch ist sein Protestantismus nicht ganz zuverlässig: er läßt zuweilen der Bewunderung Raum – nicht sowohl für die ästhetischen Vorteile, als vielmehr für die demokratisch-gemeinschaftsbildenden Kräfte katholischen Lebens. Sie sind stärker, beglückender, findet er dann auf einmal, als die des protestantischen. «Man müßte gleich katholisch werden», ruft er, «um Teil an der Existenz der Menschen zu haben. Sich unter sie mischen, gleichgestellt, ein Leben auf dem Markt, im Volk. Was wir in den kleinen souveränen Staaten für elende, einsame Menschen sind!» Und er preist Venedig als Monument nicht eines Befehlenden, sondern eines Volkes.

«Ein Leben im Volk» – auch das ist Goethe, ist es von früh an. Kinder, Volk, Natur, das war die Liebe, die *erwiderte* Liebe des Werther-Jünglings, und man braucht nicht an die warmen Volksszenen im «Egmont» und «Faust» zu denken, man muß nur denken an sein persönliches Wohlsein bei volkstümlichen Anlässen, wie etwa beim Rochus-Fest zu Bingen, um zu erfahren, was es ihm bedeutet, mit

dem Volk zu sein, umschlossen von ihm bei Vogelschießen und Brunnenweihe; wie sehr er das Volkshafte als trauliches Naturelement, nährendes Tal des Unbewußten und der Verjüngung empfindet. «Im Bewußtsein», sagt er, «kann der Mensch nicht lange verharren; er muß sich zuweilen wieder ins Unbewußte flüchten, denn darin lebt seine Wurzel.» – Könnte Schiller den Satz gesprochen haben – der stolze Kranke, der Aristokrat des Geistes, der große, rührende Narr der Freiheit? «Er hatte», äußert Goethe lächelnd zu Eckermann, «das merkwürdige Glück, als besonderer Freund des Volkes zu gelten, war aber, unter uns, weit mehr ein Aristokrat als ich.»

Das ist wahr, ohne so ganz die Wahrheit zu sein. Denn die konservative Liebe zum Volkselement, wie Goethe sie kannte und hegte, ist etwas anderes als die ideelle und revolutionäre Liebe zur Menschheit, die Schillers pathetische Sache war, und die seine Art von Volkstümlichkeit bestimmte, indem sie ihn zum Sänger eines politisch emanzipierten, die ökonomische Freiheit erobernden Bürgertums machte. Goethe hatte davon nur das Wissen, nicht die Begeisterung: ein neutrales Bescheidwissen, das ihn 1792, nach der Entscheidung von Valmy, dem Siege der Revolution über die alten Mächte Europas, zu seiner militärischen Umgebung sagen läßt: «Von hier und

heute beginnt eine neue Epoche der Weltgeschichte, und ihr könnt sagen, ihr seid dabei gewesen.» «Der König flieht, der Bürger triumphiert» – er wußte es, und willigte mehr darein, als daß er es begrüßte. Ein nützliches Aevum kommt jetzt herauf, das es mit Geld und Verkehr, Geist, Handel und Wohlstand zu tun hat, und gegen das er nichts einwenden will, vor allem nicht, weil die Tendenz zur Weiträumigkeit ihn verwandt und sympathisch anspricht, seinem expansiven Bedürfnis entgegenkommt. «Weltliteratur» – dies Wort, das er kreiert, das er als Tatsache halb und halb als Forderung in die Zeit stellt –, ist es nicht vor allem der Ausdruck seines persönlichen Zuges ins Weltweite, der sich in seinem Alter mehr und mehr verstärkt? Gelegentlich spricht er von einem «Freihandel der Begriffe und Gefühle», was einer charakteristischen Übertragung liberal-ökonomischer Grundsätze auf das geistige Leben gleichkommt. Das neunzehnte Jahrhundert spricht daraus, das Jahrhundert der Ökonomie und Technik, in das der Sohn des achtzehnten ein Menschenalter weit hineinlebte, und das er bis weit über die Grenzen seines persönlichen Lebens, ja bis über die Grenzen des Jahrhunderts selbst hinaus, bis in nachbürgerliche Zeiten hinein verstand und seherisch ankündigte.

Goethe hatte eine eigentümliche Art, das Wissen

um den Willen der Zeit gleichzusetzen mit dem Gehorsam gegen ihn, mit der Verpflichtung, ihm zu dienen, ihn zu fördern und «die Epoche zu beschleunigen». So ist sein Bescheidwissen über die Weltstunde, über das, was die Glocke geschlagen hat, zugleich Progressivität, und er hat sehr recht, sich den Titel eines «Freundes des Bestehenden» nebst allem, was es jederzeit an Überlebtem und Schlechtem enthält, energisch zu verbitten. «Die Zeit», sagt er, «ist in ewigem Fortschreiten begriffen, und die menschlichen Dinge haben alle fünfzig Jahre eine andere Gestalt, so daß eine Einrichtung, die im Jahre 1800 eine Vollkommenheit war, schon im Jahre 1850 vielleicht ein Gebrechen ist.» – Die Aufmerksamkeit auf Veränderungen im Bilde der Wahrheit und des Rechten und der intelligente Gehorsam, der ihnen Rechnung trägt – das ist eigentlich seine politische Religion. Daher seine Entscheidung: «Es gilt im Grunde doch nur vorwärts!» Daher seine Ungeduld mit den ewig Gestrigen, denen er zuruft:

«Das ist doch nur der alte Dreck,
Werdet doch gescheiter!
Tretet nicht immer denselben Fleck,
So geht doch weiter!»

Er ist immer weiter gegangen, konnte, dank seiner vitalen Ausdauer, viel weiter gehen als Schiller,

der mit bloßen 46 Jahren aus der Zeit ging. Die moralisch-politische Entwicklung des Überlebenden und nie Stillestehenden spiegelt sich in dem früh begonnenen und spät abgeschlossenen großen Bildungsroman, im «Wilhelm Meister», diesem Lebenswerk, das ihn, wie der «Faust», durch die Jahrzehnte begleitet und sehr verschiedene geistige Stadien durchläuft. Es ist da ein bestimmter Punkt, um 1795, als er so alt ist, wie Schiller bei seinem Tode, wo die Umwandlung des Theaterromans in einen sozialen Problemroman großen Stils sich vollzieht, und als er mit 58 Jahren die Arbeit an den «Wanderjahren» wieder aufnimmt, ist er ein völlig anderer als der junge Theaterenthusiast, der nichts beabsichtigt hatte, als die Welt dionysischer Zigeuner, die Kulissenwelt zu schildern, wie sie noch nicht geschildert worden war. Das Werk bleibt ich-bezogen insofern es Erziehungsgeschichte, ein intellektueller Abenteuer- und Experimentalroman bleibt. Aber die Gesichtspunkte sind völlig verändert. Es wetterleuchtet in dem Buch von Ideen, die weit abführen vom ästhetischen Kult des Persönlichen, von allem, was man unter bürgerlicher Humanität versteht, weitab von dem klassischen und bürgerlichen Kulturbegriff, den zu schaffen und zu prägen Goethe selbst in erster Linie behilflich gewesen war. Ein lebenswillig-neugieriges Erspüren dessen ist da, was «an der Zeit»

ist, was, im Moralischen und im Äußerlich-Lebens-technischen, kommen will, und was zu beschleunigen also jeder sich angelegen sein lassen muß, sei es auch auf Kosten lang gehegter, aber abgelebten Zeiten angehöriger Ideale. Da haben wir die berühmte «Entsagung», dies Lieblingsmotiv des Goetheschen Alters. Entsagung, das ist die Selbstüberwindung der individualistischen Humanität, der Verzicht auf das Ideal privat-menschlicher Allseitigkeit und die Proklamierung eines Zeitalters der Einseitigkeit. Das Ungeügen am Individuum ist da, das heute herrscht, der Einzelne wird Funktion, es kommt darauf an, was durch ihn für die Kultur zu leisten ist; der Begriff der Gemeinschaft tritt hervor, des «Bandes», des Kollektivs, und der jesuitisch-militärische Geist der «Pädagogischen Provinz», musisch durchheitert wie er ist, läßt vom individualistischen und «liberalen», vom bürgerlichen Ideal kaum etwas übrig.

Vor allen Dingen spielt der Roman bereits zwischen den Kontinenten, die neue Welt, Amerika, ist ins Blickfeld gerückt, und die Idee der Auswanderung dorthin, zu der am Ende die Mehrzahl der Personen sich entschließt, wird zum Hauptmotiv. Goethe und Amerika, Goethe als Amerikaner – es ist eine verblüffende Zusammenziehung und Vorstellung; denn er ist ja der Erzeuropäer, nichts «Kontinentales» ist zu erdenken als seine Gestalt, und bis zu-

En-
uni-
ei es
eiten
Ent-
lters.
indi-
das
Pro-
Un-
scht,
an,
Be-
les»,
Geist
tiert
era-

zwi-
ist
de-
Per-
the
eine
ng;
ta-
zu-

letzt, noch spät in den «Wanderjahren», hat er der europäischen Kultur seine Liebe und Huldigung dar- gebracht – dieser «unschätzbaren Kultur, seit meh- reren tausend Jahren entsprungen, gewachsen, aus- gebreitet, gedämpft, gedrückt, nie ganz erdrückt, wieder aufatmend, sich neu belebend und nach wie vor in unendlicher Tätigkeit hervortretend.» Es ist ein wahrer Lobgesang. Und doch wird mindestens seit der Jahrhundertwende und ihren Erschütterun- gen und Einstürzen klar, daß ihm nichts Gutes schwant von wegen Europas, daß sein Glaube an dessen Zukunft wankt, daß es ihm eng und ängstlich wird in dem schwierigen Erdteil, und Fluchtgedan- ken sich in ihm regen. Die Flucht spielt ja eine merk- würdige Rolle in seinem Leben: Er flieht in die Schweiz zur Zeit Lili Schönemanns, später flieht er Hals über Kopf nach Italien, und Europa-Flucht ist es schon, wenn es im ersten Liede des «Diwan» heißt:

«Flüchte du, im reinen Osten
Patriarchenluft zu kosten.»

Nun ist Amerika das Ziel innerer Flucht, dies Land, weit drüben, weit draußen, das sich eben erst seine Unabhängigkeit erkämpft – und dessen Sieg für Recht und Freiheit er in «Dichtung und Wahrheit» *eine Erleichterung für die Menschheit* genannt hatte. Ein demokratischer empfundenes Wort gibt es

nicht. Die Flucht dorthin bleibt Phantasie- und Gedankenwerk, aber ausdrücklich schiebt er es nur auf sein Alter, daß er sich nicht wirklich zur Auswanderung entschließt. «Wären wir zwanzig Jahre jünger», sagt er 1819 zum Kanzler von Müller, «so segelten wir nach Amerika.» Es ist dasselbe Jahr, in dem er, was wenig bekannt ist, die Sammlung seiner Werke der Harvard-Universität widmet und in dem Begleitschreiben die Staaten «ein wundervolles Land» nennt, «welches die Augen aller Welt auf sich zieht durch einen feierlichen gesetzlichen Zustand, der ein Wachstum befördert, welchem keine Grenzen gesetzt sind». Und später erwägt er im Gespräch mit dem jungen Freunde Sulpiz Boisserée: «Was möchte daraus geworden sein, wenn ich mit wenigen Freunden vor dreißig Jahren nach Amerika gegangen wäre und von Kant usw. nichts gehört hätte!»

Das erinnert an die Verse in jenem Eingangsgedicht zum Westöstlichen Diwan:

«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 zerbrechen.»

Und sich nicht den Kopf zerbrechen. Das ist es. Der

Brückenwurf hinüber nach Amerika ist das Verlangen fort aus der altersmüden Kompliziertheit, dem Gedankengram, der mit geistiger und historischer Tradition überbürdeten und schließlich von Nihilismus bedrohten europäischen Welt in eine Welt der Voraussetzungslosigkeit, der Natürlichkeit, Einfachheit, ja der Einfalt und unbekümmerter Jugendkraft. Es war in der Flucht nach Italien schon viel von diesem Durst nach dem Naiven und Natürlichen, der sich nun Luft macht in den viel zitierten Versen:

«Amerika, du hast es besser,
Als unser Kontinent, der alte,
Hast keine verfallenen Schlösser
Und keine Basalte.
Dich stört nicht im Innern
Zu lebendiger Zeit
Unnützes Erinnern
Und vergeblicher Streit.»

Lebendige Zeit, das ist es. Nach neuen Dingen steht diesem Konservativen der Sinn, sein Greisenalter ist voll von lebendiger Neugier, von Widerwillen gegen «verstorbenes Zeug», von ungeduldigem Gefühl für die Notwendigkeit der *Ernüchterung* einer an verdumpften und das Leben hindernden Seelentüchern krankenden Welt; und eine Lust am Weltweit-Technisch-Rationalen verbindet sich damit, die persön-

lich nicht ganz neu ist – denn in «Dichtung und Wahrheit» erzählt er, daß er früh schon Vergnügen an ökonomischen und technischen Betrachtungen gefunden habe –, die aber jetzt so beherrschend wird, daß an dem Tisch dieses oft so steifen und feierlichen Grandseigneurs aus dem achtzehnten Jahrhundert von Dampfschiffen und ersten Versuchen mit einer Flugmaschine, von utopisch-welttechnischen Problemen und Projekten, vom Panama-, vom Suez-Kanal und der Verbindung von Donau und Rhein fast mehr und angelegentlicher die Rede ist als von Literatur und Poesie. Kann es auch wundernehmen bei dem Dichter des letzten Faust, der seinen höchsten Augenblick in der Verwirklichung eines utilitaristischen Traumes, der Trockenlegung eines Sumpfes erblickt? «Auf freiem Grund mit freiem Volk zu stehen» – das mutet außerordentlich amerikanisch an. Die Zukunft gehört dem Menschen des Tages, dessen Sinn und «praktischer Verstand» auf das Nächste, Nützliche gerichtet ist; sie gehört einer von des Gedankens Blässe nicht angekränkelten Tatkraft. Nicht Deutschland nur, ganz Europa ist Hamlet, und Fortinbras, das ist Amerika.

Nein, es war keine Täuschung, wenn wir Goethes Lebensfreundschaft, seine Gabe, to make a success of things, seinen Willen zu überleben, statt poetisch in Stücke zu gehen, als einen demokratischen Zug, ja

als das entscheidende Merkmal dafür empfanden, daß die europäische Demokratie ihn zu den ihren zählen darf. Eine großartige Gutwilligkeit ist ihm eigen, von der zu lernen Heil und Rettung wäre für eine Zeit, in der so viel böser Wille, so viel verbissene Widersetzlichkeit gegen die Forderungen des Lebens braut und brütet, wie in der unsrigen. Denn ein anderer Name für diese Gutwilligkeit, diese Lebensfreundschaft ist: Liebe. Dies Wort, am häufigsten wiederkehrend, wie man ausgerechnet hat, in seinem Werk, steht geschwisterlich neben dem Worte «Leben». «Lebendiges laßt uns lieben!» So klingt es aus seiner Ewigkeit in unseren Tag herüber, und aufs volkstümlichste spricht er das sittlich Wahrste aus in einer seiner gereimten Maximen:

«Wer Recht will tun, immer und mit Lust,
Der hege wahre Lieb' in Sinn und Brust.»

Das hat nichts Mephistophelisches – so wenig, wie von dieser höhnischen Gegenstimme etwas ist in dem reinen Anruf:

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

— — — — —
Unermüdet schaff' er
Das Nützliche, Rechte,
Sei uns ein Vorbild
Jener geahneten Wesen! »

Habe ich unrecht, in diesen Versen den höchsten Ausdruck aller Demokratie zu sehen? Mein Eindruck war immer, daß alles, was anti-demokratisch lautet und wirkt in der Dialektik von Goethes Persönlichkeit, dem Part des Mephistopheles angehört und eben nur dem Negativen zu seinem dramatischen Recht verhilft. Wie der widrige Begleiter den Faust verspottet, der an Kaisers Hof gern zum Glück der Menschen regieren, im Bunde mit der Macht auf Erden das Bessere, das Edel-Wünschbare herstellen möchte, da ist ihm die Antwort vorgesehen:

«So höre denn, wenn du es niemals hörtest:
Die Menschheit hat ein fein Gehör,
Ein reines Wort erreget schöne Taten.
Der Mensch fühlt sein Bedürfnis nur zu sehr
Und läßt sich gern im Ernste raten.»

Genau so könnte im «Vorspiel im Himmel» der Herr selber, das Positive, die schöpferische Güte dem Teufel erwidern, und mit ihr hält es unser erhabener Freund, mit dem Positiven hält er es — er hat keine

Lust, und es ziemt ihm nicht, in der Opposition zu sein.

• Halten wir es mit ihm, mit seiner Vornehmheit und seiner Sympathie! Wir werden dann niemals das Unglück haben, in Opposition zu stehen gegen Liebe und Leben.

Und nicht in einem Augenblick in der Opposition zu
sein.
Hatten wir es nicht schon mit unsern Vorurtheilen
und unsern Sympathien? Wir haben dann niemals das
Fehlende haben, in Opposition zu stehen gegen Liebe
und Leben.

Haben wir nicht schon in unserm Leben
das Fehlen der Liebe in unserm Leben? Haben wir
nicht schon das Fehlen der Liebe in unserm Leben?
Haben wir nicht schon das Fehlen der Liebe in unserm
Leben? Haben wir nicht schon das Fehlen der Liebe in
unserm Leben? Haben wir nicht schon das Fehlen der
Liebe in unserm Leben? Haben wir nicht schon das
Fehlen der Liebe in unserm Leben? Haben wir nicht
schon das Fehlen der Liebe in unserm Leben? Haben
wir nicht schon das Fehlen der Liebe in unserm Leben?

Die Liebe ist die Liebe.
Die Liebe ist die Liebe.
Die Liebe ist die Liebe.
Die Liebe ist die Liebe.
Die Liebe ist die Liebe.

Die Liebe ist die Liebe.
Die Liebe ist die Liebe.
Die Liebe ist die Liebe.
Die Liebe ist die Liebe.
Die Liebe ist die Liebe.

