

Article

Goethes Werther-Erlebnis und der moderne Nihilismus
Schultz, Werner
in: Archiv für Kulturgeschichte : AKG | Archiv für
Kulturgeschichte - 44 | Archiv für Kulturgeschichte - 2 |
Aufsätze
25 Page(s) (227 - 251)



Nutzungsbedingungen

DigiZeitschriften e.V. gewährt ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht kommerziellen Gebrauch bestimmt. Das Copyright bleibt bei den Herausgebern oder sonstigen Rechteinhabern. Als Nutzer sind Sie nicht dazu berechtigt, eine Lizenz zu übertragen, zu transferieren oder an Dritte weiter zu geben.

Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen:

Sie müssen auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten; und Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgend einer Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen; es sei denn, es liegt Ihnen eine schriftliche Genehmigung von DigiZeitschriften e.V. und vom Herausgeber oder sonstigen Rechteinhaber vor.

Mit dem Gebrauch von DigiZeitschriften e.V. und der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

DigiZeitschriften e.V. grants the non-exclusive, non-transferable, personal and restricted right of using this document. This document is intended for the personal, non-commercial use. The copyright belongs to the publisher or to other copyright holders. You do not have the right to transfer a licence or to give it to a third party.

Use does not represent a transfer of the copyright of this document, and the following restrictions apply:

You must abide by all notices of copyright or other legal protection for all copies taken from this document; and You may not change this document in any way, nor may you duplicate, exhibit, display, distribute or use this document for public or commercial reasons unless you have the written permission of DigiZeitschriften e.V. and the publisher or other copyright holders.

By using DigiZeitschriften e.V. and this document you agree to the conditions of use.

Kontakt / Contact

[DigiZeitschriften e.V.](http://DigiZeitschriften.e.V.)

Papendiek 14

37073 Goettingen

Email: info@digizeitschriften.de

Goethes Werther-Erlebnis und der moderne Nihilismus

von *Werner Schultz*

Das Lebensgefühl des jungen Goethe in seiner großen Schaffensperiode der entscheidenden Jahre 1773—75 ist von einer ungeheuren Gegensätzlichkeit bestimmt: auf der einen Seite das Erlebnis der mystischen Einheit von Selbst und Gott, von Natur oder Welt und Gott, das jenes titanische Übermenschentum zur Folge hat, welches im Prometheus-Fragment seinen höchsten Ausdruck fand, oder zu jener Naturvergottung führt, wie sie u. a. im Mahometfragment vorliegt; auf der anderen Seite das Erlebnis der unbedingten Grenze menschlichen Daseins, der unaufhebbaren Ferne von Gott und Welt und die daraus folgende Erkenntnis von der Sinnlosigkeit, Fragwürdigkeit und Absurdität der menschlichen Existenz und der Welt überhaupt. Das dauernde Zusammensein beider Erlebnisse kennzeichnet den polaren Rhythmus des Lebensgefühls des jungen Goethe und erweist zugleich die Unmöglichkeit, dies Gefühl in seiner Ganzheit durch eine weltanschauliche Formel wie etwa Pantheismus zu definieren. Aus dem Spannungsverhältnis beider Erlebnisse zu einander resultiert die permanente Unruhe, das dauernde „sich auf der Woge wissen“, das zu einem besonderen Kennzeichen gerade dieser Jahre des jungen Goethe wird. Schon daraus kann man schließen, daß das Erlebnis des Negativen in dieser Zeit im inneren Leben Goethes die größere Rolle gespielt hat. War das Erlebnis der Einheit von Gott und Welt stärker augenblickshaft, ekstatisch-eruptiv, so war sein gegenpoliges Erlebnis mehr der anhaltende Grundton, der mit fast dämonischer Gewalt den Dichter nicht losließ. Als deutlichstes Symptom seines Übergewichts ist das Faktum zu werten, daß die beiden größten Schöpfungen dieser Zeit: das Ur-Faust-Fragment und der Werther-Roman als Tragödien konzipiert sind. Das kann zunächst und allgemein gesehen nur bedeuten, daß das Erlebnis des Negativen in ihnen die überwiegende Mächtigkeit besitzt. Versuchen wir, von den soeben skizzierten Voraussetzungen aus das Werthererlebnis zu deuten.

Wie Faust weiß auch Werther durchaus um jene erfüllten Augenblicke, in der die letzte Schranke zwischen Gott und dem Menschen gefallen ist. Fühlt er „die Gegenwart des Allmächtigen, der uns nach seinem Bilde

schuf, das Wesen des Allliebenden, der uns in ewiger Wonne trägt und hält“, dann ist seine Seele „Spiegel des unendlichen Gottes“, die auch die Natur als „glühendes, heiliges Leben“ erfährt. Und so nachhaltig wirken in ihm diese Augenblicke höchster Gotterfülltheit, daß er auch dann, als er mitten im Zentrum des Erlebnisses des Negativen steht, an der Existenz Gottes als des all-liebenden Vaters nicht im geringsten zweifelt, und daß Tod ihm nicht Ende des menschlichen Seins bedeutet, sondern die Freiheit der Wiedervereinigung mit Gott, dem Vater. Es muß daher mit Recht die Frage auftauchen, wie es überhaupt bei dieser religiösen Fundierung zu einem Erlebnis des Negativen kommen kann, wie das Negative in solcher religiösen Situation eine Mächtigkeit gewinnen kann, daß es zu einer „Grenzsituation“ wird, an der menschliches Dasein zerbrechen muß.

Und doch ist es so: Werther zerbricht. Er scheitert. Nicht der erfülltste Augenblick vermag ihn zu retten. Die Mächte der Erde erweisen sich stärker als die Mächte des Himmels. Denn das Negative, an dem er zerbricht, kommt nicht „von oben“, aus dem Glauben an Gott, sondern aus seiner Liebe zu einem Menschen. Seine Liebe ist rein, leidenschaftlich, voll Hingabe. Und nun erfährt er, daß diese zunächst durchaus positiv verlaufene Liebe sich vernichtend gegen ihn selbst wendet, je intensiver er sie betreibt, so daß die geliebte Person zuletzt zu dem Magnetberg wird, von dem ihm das Märchen der Großmutter erzählte: „Die Schiffe, die zu nahe kamen, wurden auf einmal allen Eisenwerks beraubt, die Nägel flogen dem Berge zu, und die armen Elenden scheiterten zwischen den übereinander stürzenden Brettern.“ Hier liegt der Ursprung des Negativen, das die Existenz Werthers zum Scheitern bringt. In dem Augenblick, da er erfährt, daß das Positive, die Liebe, gerade dann, wenn sie aufs Höchste intensiviert wird, zu einem Negativen wird, das sich mit dämonisch-vernichtender Gewalt gegen den Liebenden selbst wendet, muß ihm die Welt zu einem Absurdum werden, das von dem menschlichen Verstand nicht mehr aufzulösen ist.

Anders ist zunächst die Situation in dem Ur-Faust-Fragment. Faust zerbricht nicht selbst wie Werther, sondern er zerbricht den Menschen, den er liebt. Faust muß den Menschen, den er liebt, zerbrechen. Er darf nicht im erfüllten Augenblick zur Ruhe kommen. Denn seine Bestimmung ist, „all Erden Weh und all ihr Glück zu tragen“, der „Flüchtling“, der „Unbehauste“ zu sein. Also muß er schuldig werden und vermag daher ebensowenig wie Werther, dem Negativen zu entrinnen. Aber er zagt nicht „in des Schiffbruchs Knirschen“. Er baut das Negative in die Bewegung seines Lebens ein, um über Höhen und Tiefen vorwärts zu stürmen, auch wenn dieser von Fels zu Fels brausende Wassersturz in den

Abgrund hineinstürzt. In dem entscheidenden Faktum stimmen also das Urfaust-Fragment und der Werther-Roman überein: das Negative ist eine Grenzsituation, welcher der Mensch nicht enttrinnen kann, und es bricht sowohl für Faust wie für Werther am elementarsten auf an dem Vorgang der Liebe.

Dies Urerlebnis des Negativen im Werther: daß auch das Reinste und Höchste die dämonische Tendenz zur Vernichtung in sich schließt, breitet sich in einzelnen Metastasen in der Weltdeutung Werthers aus, die es nun näher zu erfassen gilt. Als erste dieser Metastasen erscheint die unüberwindliche Einsamkeit, von der sich Werther umgeben sieht. Sie wird ihm besonders in der ersten Begegnung mit Albert deutlich: „Wir gingen auseinander, ohne einander verstanden zu haben. Wie denn auf dieser Welt keiner leicht den andern versteht.“ Der Verstand, der nur die Oberfläche der Dinge berührt, ist allen gemeinsam. Aber das Herz, die eigentliche Quelle aller Seligkeit und allen Elends, hat jeder allein. „Ich möchte mir oft die Brust zerreißen und das Gehirn einstoßen, daß man einander so wenig sein kann. Ach, die Liebe, Freude, Wärme und Wonne, die ich nicht hinzubringe, wird mir der andere nicht geben, und mit einem ganzen Herzen voll Seligkeit werde ich den andern nicht beglücken, der kalt und kraftlos vor mir steht.“

Der letzte Grund dieser Einsamkeit aber liegt darin, daß Werther das Herz als Zentrum menschlichen Seins erlebt als absolutes Rätsel, als das Absurde schlechthin. Es ist die Quelle aller Seligkeit und allen Elends zugleich, umschließt also Himmel und Hölle in einem. So hat der junge Goethe es in dieser Zeit an sich selbst erfahren, wenn er an die Freundin Stolberg schreibt: „Wird mein Herz endlich einmal in ergreifendem wahren Genuß und Leiden, die Seligkeit, die Menschen gönnt ward, empfinden, und nicht immer auf den Wogen der Einbildungskraft und überspannten Sinnlichkeit, Himmel auf und Höllen abgetrieben werden“¹. Werther erfährt, wie in dem Herzen Stürme der Leidenschaften aufbrechen, gegen die sein Wille machtlos ist, wie die schönsten Empfindungen des Herzens, wie Liebe und Treue sich ungewollt in Gewalt und Mord verwandeln, als wäre er von einem bösen Geist getrieben, als werde er wie eine Marionette gespielt. Hier ist die Vernunft am Ende. Werther glaubt diesen Zustand des Herzens Trunkenheit, Wahnsinn nennen zu müssen und meint, daß man kein Recht habe, ihn an vernünftigen Maßstäben zu messen. „Ich bin mehr als einmal trunken gewesen, meine Leidenschaften waren nie weit vom Wahnsinn, und beides reut mich nicht: denn ich habe in meinem Maße be-

¹ 18. IX. 1775

greifen lernen, wie man alle außerordentlichen Menschen, die etwas Großes, etwas Unmöglich-scheinendes wirkten, von jeher für Trunkene und Wahnsinnige ausschreien mußte.“

Wenn aber diese Stürme das Herz durchtobt haben, bleiben in ihm nur zwei Gefühle zurück: das Gefühl der eigenen Armut und Unzulänglichkeit, das Goethe in seiner ersten Weimarer Zeit mit den Worten des Alten Testaments wiedergibt: „Was ist der Mensch, daß du sein gedenkst“, das Werther in dem Satz zusammenfaßt: „Was ist der Mensch, der gepriesene Halb-gott! Ermangeln ihm nicht ebenda die Kräfte, wo er sie am nötigsten braucht?“ Und dies Gefühl steigert sich dann zu einem letzten Negativum: zur Verzweiflung und Angst, zur absoluten Leere, zum Nichts. „Dies Herz ist jetzt tot“, bemerkt Werther zuletzt. Es ist wie ein „versiegter Brunnen“. Die „Beängstigung seines Herzens“ zehrte die Kraft seines Geistes auf. „Ich wünsche nichts, ich verlange nichts.“ „Nicht einen Augenblick der Fülle des Herzens, nicht eine selige Stunde! nichts! nichts!“ Es ist ihm, als kehrte er in „das ausgebrannte, zerstörte Schloß“ zurück, das er einst gebaut und herrlich ausgestattet hatte. Man versteht dies Gefühl erst ganz, wenn man auf die brieflichen Äußerungen des jungen Goethe aus der Werther-Zeit selbst zurückgeht: „Ich wandre in Wüsten da kein Wasser ist, meine Haare sind mir Schatten und mein Blut mein Brunnen“². „Meine arme Existenz starrt zum öden Fels“³. „Was das kostet, in Wüsten Brunnen zu graben und eine Hütte zu zimmern“⁴. Und man versteht zugleich, wie recht der reife Goethe hatte, als er in einem Gespräch mit Eckermann bemerkt, Werther sei auch so ein Geschöpf, das er gleich dem Pelikan mit dem Blut seines eigenen Herzens gefüttert habe⁵.

Als zusammenfassendes Symbol der gesamten Nicht-Situation seiner Existenz ergibt sich ihm das Bild des Wanderers. Es ist bemerkenswert, daß Goethe die beiden größten Gestalten, die sein künstlerisches Genie als Spiegel der eigenen Seele geschaffen hat: Faust sowohl wie Werther als Wanderer dargestellt hat. Die Unruhe und Heimatlosigkeit der Wander-schaft geben ihrem Dasein die eigentliche Signatur. Faust weiß sich als der Flüchtling und Unbehauste, der sich dem in Lebensfluten und Tatensturm die weite Welt umschweifenden Erdgeist verbunden fühlt. Und in der Neubearbeitung des Romans läßt der Dichter Werther bekennen: „Ja, wohl bin ich nur ein Wanderer, ein Waller auf der Erde! Seid ihr denn mehr?“ Der ganze Roman ist von immer wieder auftauchenden

² 6. IV. 1773

³ 21. IV. 1773

⁴ VII. 1773

⁵ 2. I. 1824

Bildern der Wanderschaft Werthers durchzogen. Wo er jeweils verweilt, kann er nur kurze Zeit sich aufhalten, dann heißt es wieder: „ich muß fort“. Diese Wanderer-Situation ist nicht erst durch die Begegnung mit der Geliebten ausgelöst. Sie ist durch die Begegnung intensiviert. Aber Werther bemerkt ausdrücklich, es sei immer seine Art gewesen, „irgendwo ein Hüttchen aufzuschlagen und da mit aller Einschränkung zu wohnen“. Wandern bedeutet ihm zunächst das Sich-loslösen von aller zielbewußten Zweckhaftigkeit, das gleich den Kindern In-den-Tag-Hineinleben und darum das Nicht-wissen, woher wir kommen und wohin wir gehen, das In-der-Irre-Herumziehen mit dem einzigen Wissen um die eigene „arme, verlorene Existenz“. Der Wanderer wird nur gelockt von dem Phantom der Ferne, das als „ein großes dämmerndes Ganze“ vor seiner Seele steht, um dann, wenn er es erreicht hat, sich wieder in seiner Armut und Eingeschränktheit zu finden, um sich von neuem in dem Anschauen der unendlichen Ferne zu verlieren. Wandern heißt darum wie Ulyß auf unendlichem Meer und unendlicher Erde umherirren, Seefahrer sein ohne Hafen und Küste, ständig umgeben von den geheimnisvollen Gefahren des Meeres. Dann wird das Leben ein Traum und seine Ordnungen und Gesetze werden belanglos, so daß es im Grunde einerlei ist, ob man „Erbsen zählt oder Linsen“, da alles in der Welt doch nur „auf eine Lumperei“ hinausläuft, daher ein Mensch, der sich um Geld oder Ehre abarbeitet, immer nur ein Tor ist. Sofern aber Wandern heißt, sich aufs unendliche Meer hinauswagen, so bedeutet es gleichzeitig, die Gefahr lieben, nicht im sicheren Hafen verweilen, nicht am ruhigen Gestade seßhaft, sondern „auf der Woge“ sein. Werther erkennt: es darf kein Leben geben ohne Unruhe, Unsicherheit, Geheimnis weder für den Liebenden, noch für den Künstler, noch für den religiösen Menschen. Darum braust der Strom des Genies so selten in hohen Fluten herein, weil den meisten Menschen der Mut der Wanderschaft fehlt, weil sie „Philister“ sind: „Da wohnen die gelassenen Herren auf beiden Seiten des Ufers, denen ihr Gartenhäuschen, Tulpenbeete und Krautfelder zu Grunde gehen würden, die daher in Zelten mit Dämmen und Ableiten der künftig drohenden Gefahr abzuwehren wissen.“ Diese Menschen sind sehr brauchbar in einem öffentlichen Amt, und man sollte jedem Fürsten raten, sie in ein Kollegium zu setzen. Aber mit ihrer Liebe, ihrer Kunst, ihrer Religion ist es am Ende.

Werther ist Künstler und zugleich homo religiosus, d. h. ein Mensch, dessen Leben durchgehend auf das Heilige ausgerichtet ist. Es wurde bereits darauf hingewiesen: auch eine Nichts-Situation ist keine Situation ohne Gott. Gewiß ist sein Wandern ohne Zweck und Ziel, ein In-die-Irre-gehen, ohne jede weltliche Bindung und Sicherheit. Aber die letzte

und tiefste Bindung ist ihm geblieben: Gott. Er kann daher auch für Wanderschaft Pilgrimschaft sagen, und er weiß, daß er da sein wird, wo Gott ist, wenn er die Wanderschaft wider göttlichen Willen abbricht. Er ehrt die Religion, d. h. den überlieferten christlichen Glauben. Er weiß, daß diese Religion „manchen Ermatteten Stab, manchen Verschmachtenden Erquickung ist“. Aber ihm ist sie es nicht. Er ehrt den „Sohn Gottes“, doch ist er ihm nicht der Erlöser. Jetzt, wo sein ganzes Wesen zwischen Sein und Nichtsein zittert, weiß er sich eins mit dem Gottessohn nur in dessen Ausruf: „Mein Gott! mein Gott! warum hast du mich verlassen.“ Und er meint, sich dieses Ausdrucks nicht schämen zu müssen, da selbst der dem Augenblick der Gottverlassenheit nicht entging, „der die Himmel zusammenrollt wie ein Tuch“. Er vergleicht seine Situation mit der des verlorenen Sohnes, der in die Irre gegangen ist und in der Irre steht auf der verlassenen Landstraße des Lebens. Gewiß, der Vater ist da. Aber er hat jetzt sein Angesicht von ihm gewandt. Sein Schicksal ist nun, „sein Maß auszuleiden, seinen Becher auszutrinken“. Gott schweigt. Werther bleibt auch als religiöser Mensch in der Situation der Wanderschaft, der Unruhe und des Unfriedens, des Dürstens und des Schmachstens, der Ungeborgenheit und der Ungesicherheit. Und man wird recht haben mit der Annahme, daß er der Meinung war, dies müsse so sein, wie er von der Notwendigkeit der Wanderschafts-Situation auch für den Liebenden und Künstler überzeugt war.

Es ist genugsam bekannt, wie auch die Wanderschafts-Situation, in der das Werther-Erlebnis seinen höchsten und eigentlichsten Ausdruck findet, auf das persönlichste Erlebnis des Goethe dieser Sturm- und Drangjahre zurückgeht. Noch bei seinem späten Rückblick auf diese Jahre in „Dichtung und Wahrheit“ (III, 12) bemerkt er, man habe ihn damals den „Wanderer“ genannt, und bekennt von seiner damaligen Lebensweise: „Ich gewöhnte mich, auf der Straße zu leben, und wie ein Bote zwischen dem Gebirg und dem flachen Lande hin- und herzuwandern. Oft ging ich allein oder in Gesellschaft durch meine Vaterstadt, als wenn sie mich nichts angehe, speiste in einem der großen Gasthöfe in der Fahrgasse und zog nach Tisch meines Wegs weiter fort.“ Und bekannt ist aus seinen Briefen jener Zeit, wie auch dieser äußeren Werthersituation entsprechende innere Metastasen in seinem damaligen Erleben auftauchen, jene Momente der Unruhe und des Unzuhauses, der Gefährlichkeit und des Geheimnisses, der Losgelöstheit von allen Bindungen und des in der Irre-Stehens, des unstillbaren Fernwehs und der Verlassenheit. In der Tat finden sich alle diese Momente in den damaligen intimen Äußerungen des Dichters. In den oft wiederkehrenden sprachlichen Formen wie dem „Wandern in der Wüste“, dem „Hinausgeworfenwerden

auf das Meer“, dem „Treiben auf dem Ozean“, dem „Schweben im Rauschtaumel“, dem „Himmel auf und Höllen ab getrieben werden“, dem „Tanzen auf dem Draht“, dem „Scheitern und Stranden“, dem „in der Nacht Tappen“, dem Stehen in der Sinnlosigkeit und dem Nichts als „ein armer Verirrter, Verlorener“, — in all diesen Formen gewinnt diese persönlich gelebte Werther-Situation Ausdruck. Ofters bedient Goethe sich der Sätze des Alten Testaments, um den eigenen Zustand der Kreatürlichkeit und der Gottferne zu kennzeichnen. So zitiert er brieflich einmal zu Beginn der Weimarer Zeit den Propheten Jesaias: „Siehe, der Herr macht's Land leer und wüste, und wirft um, was drinnen ist, und zerstreuet seine Einwohner — der Most verschwindet, die Rebe verschmachtet, und alle die herzlich froh waren, ähzen... Eitel Wüstung ist in der Stadt, und die Tore stehen öde“⁶. Und immer deutlicher wird er sich dessen bewußt: das Erlebnis dieser Nichts-Situation ist keine zufällige und nur gelegentlich auftauchende, rein subjektive seelische Zuständigkeit, keine romantisch-sentimentale Gefühllichkeit, die gemeistert und überwunden werden muß, sondern sie ist eine dämonisch getriebene, schicksalhafte Notwendigkeit, die mit dem menschlichen Dasein überhaupt, besonders aber mit dem Dasein des künstlerischen und religiösen Menschen wesentlich gegeben ist. Sie ist also — modern gesprochen — Grenzsituation.⁷ Als nach dem Erscheinen des Werther-Romans der Dichter in einem Brief an Kestner den Vorwurf zurückweist, als habe er in dem Roman intime persönliche Verhältnisse enthüllt, die besser ungesagt geblieben wären, macht er die beachtliche Äußerung: „Werther muß — muß sein! — Ihr fühlt ihn nicht, ihr fühlt nur mich und euch, und was ihr angeklebt heißt...“⁷.

Man kann auch nicht sagen, daß die Werther-Situation zu ihrer Zeit zwar eine notwendige, im Ganzen gesehen dagegen nur eine vorübergehende Bedeutung im Leben des Dichters gespielt hat, nur eine jugendliche Episode gewesen ist, die dann nach wenigen Jahren glücklich überwunden wäre. Dieser Meinung scheint Franz Koch zu sein, wenn er sich dahin äußert, daß Goethe seit seiner Übersiedlung nach Weimar den Dämon überwunden habe, daß künstlerisch und sittlich regelnde Kräfte ihn zum Dienst der Persönlichkeitsgestaltung gezwungen hätten, daß den Tantalusqualen und prometheischen Leiden ein erlöstes, befreiendes Aufatmen gefolgt sei⁸. In späteren rückblickenden Äußerungen hat Goethe selbst jedenfalls anders geurteilt. Aus ihnen geht hervor, daß die Werther-Situation den Dichter bis ins hohe Alter begleitet hat, daß er

⁶ An den Herzog Karl August von Weimar 24. XII. 1775.

⁷ 21. XI. 1774

⁸ Fr. Koch, Goethes Stellung zu Tod und Unsterblichkeit (1932), S. 49, 63.

sich immer wieder in die Situation des Nichts, der Absurdität und der Wanderschaft geworfen sah — im Sinne seiner eigenen Formulierung: „Dämonen, weiß ich, wird man schwerlich los.“ Als Zelter von dem frei gewählten Tod seines Sohnes berichtet hatte, antwortet Goethe dem Freund in dem schönen Trostbrief vom 3. XII. 1812: „Über die Tat oder Untat selbst weiß ich nichts zu sagen. Wenn das *taedium vitae* den Menschen ergreift, so ist er nur zu bedauern, nicht zu schelten. Daß alle Symptome dieser wunderlichen, so natürlichen als unnatürlichen Krankheit auch einmal mein Innerstes durchrast haben, daran läßt Werther wohl niemand zweifeln. Ich weiß recht gut, was es mich für Entschlüsse und Anstrengungen kostete, damals den Wellen des Todes zu entkommen, so wie ich mich aus manchem späteren Schiffbruch auch mühsam rettete und mühselig erholte. Und so sind nun alle die Schiffer- und Fischergeschichten. Man gewinnt nach dem nächtlichen Sturm das Ufer wieder, der Durchnetzte trocknet sich, und den andern Morgen, wenn die herrliche Sonne auf den glänzenden Wogen abermals hervortritt, hat das Meer schon wieder Appetit zu Feigen.“ Und als vier Jahre später der jüngste Sohn Zelters an einem Nervenfieber gestorben ist, greift Goethe in seiner Antwort wieder auf Werther zurück und schreibt: „Vor einigen Tagen kam mir zufälligerweise die erste Ausgabe meines Werthers in die Hände, und dieses bei mir längst verschollene Lied fing wieder an zu klingen. Da begreift man denn nun nicht, wie es ein Mensch noch vierzig Jahre in einer Welt hat aushalten können, die ihm in früher Jugend schon so absurd vorkam“⁹. Als er gegenüber Eckermann bemerkt, daß es ihm unheimlich sei, die „Brandraketen“ des Werther-Romans wiederzulesen, und daß die Wertherzeit nicht dem Gang der Weltkultur angehöre, sondern dem Lebensgang jedes Einzelnen, fügt er hinzu: „Gehindertes Glück, gehemmte Tätigkeit, unbefriedigte Wünsche sind nicht Gebrechen einer besonderen Zeit, sondern jedes einzelnen Menschen, und es müßte schlimm sein, wenn nicht Jeder einmal in seinem Leben eine Epoche haben sollte, wo ihm der Werther käme, als wäre er bloß für ihn geschrieben“¹⁰. Also auch hier: Werther keine zufällige, nur eine dem Spiel der Phantasie entsprungene, vorübergehende Erscheinung, sondern eine unausweichliche Realität: Werther muß sein.

Man kann weiterhin beobachten, daß auch in dem ganzen dichterischen Schaffen Goethes das Werther-Motiv immer wieder aufklingt. Nur einige wichtige Linien seien hier angemerkt. So läßt sich das Motiv un schwer aufzeigen in dem Roman Wilhelm Meisters Lehrjahre, dessen

⁹ 26. III. 1816

¹⁰ 2. I. 1824

Urkonzeption fast noch in die „Werther-Zeit“ zurückreicht und dann den Dichter jahrelang beschäftigt. Freilich wird das Werther-Motiv hier weniger an der Hauptgestalt des Romans, an Wilhelm Meister selbst, sichtbar, obgleich auch sein Leben eine einzige Odyssee des Wanderns darstellt und in diesem Wandern das in die Irregehn, die Unruhe und das Unzuhaus wichtige Momente bilden. Aber diese Gestalt nimmt im Verlauf ihrer weiteren Bearbeitung immer stärker die Formen des klassischen Humanitätsideals an, das von dem Glauben getragen ist, es sei Aufgabe des Menschen, das zu werden, was er eigentlich ist, und daß der Mensch diese Aufgabe auch durch Beschränkung und Entsagung erreichen könne. Wilhelm Meister ist also nicht mehr der Mensch, der zwischen Sein und Nichtsein zittert, der das Nichts als Grenzsituation erfährt, sondern der Mensch, der trotz seiner Unruhe und seines Irrsicher den Weg zu einer harmonischen Ausbildung seiner Kräfte beschreitet und auch sein Ziel erreicht.

Weniger also in Wilhelm Meister selbst als in den Nebenfiguren, die sein ganzes Leben begleiten, dem Harfner und Mignon, klingt das Werther-Motiv wieder auf. Beide, so darf man vielleicht sagen, sind Gestalten des Nichts. Sie verharren in dem Dunkel eines Geheimnisses, in der Nacht eines Rätsels, dessen Lösung sich dem Zugriff menschlichen Denkens entzieht, selbst dauernd irrlichterierend zwischen Wachen und Traum, zwischen Vernünftigkeit und Wahnsinn, selbst nicht wissend, woher sie kommen und wohin sie gehen, unsted und flüchtig über diese ihnen fremde Erde wandernd — wie der junge Goethe selbst einst von dem Kainszeichen sprach, das er nach dem Gerede der Leute an der Stirn trage. Es ist von vornherein ausgeschlossen, daß diese Gestalten die Metastasen des Nichts je überwinden könnten. Sie sind ihr Schicksal, wie der Harfner einmal von sich sagt: „Ich gehöre einem unerbittlichen Schicksal an, ich kann nicht bleiben, und ich darf nicht! . . . Flüchtig und unsted sollt ich sein . . .“ Leid und Schuld sind unentrinnbares Schicksal des menschlichen Daseins überhaupt, wie der Harfner es in dem bekannten Schicksalslied: „Wer nie sein Brot mit Tränen aß . . .“, zum Ausdruck bringt. Diese ihre Situation erscheint ihnen wie Werther ausweglos. Niemand vermag ihnen zu helfen. Wenn der Harfner in sein eigenes Innere zurückblickt, sieht er nur „sein hohles, leeres Ich, das ihm als ein unermesslicher Abgrund erschien“. „Ich sehe nichts vor mir, nichts hinter mir als eine unendliche Nacht, in der ich mich in der schrecklichsten Einsamkeit befinde; kein Gefühl bleibt mir als das Gefühl meiner Schuld . . . Da ist keine Höhe, keine Tiefe, kein Vor noch Zurück, kein Wort drückt diesen immer gleichen Zustand aus . . . Kein Strahl einer Gottheit erscheint mir in dieser Nacht . . .“ Auch Freundschaft und Liebe

erscheinen ihm nur wie Gespenster, die aus dem Abgrund gestiegen sind, um ihn zu ängsten. Und es klingt wie eine Zusammenfassung der gesamten Werther-Situation, wenn er bekennt: „Ich darf reden, denn ich habe gelitten wie keiner; von der höchsten, süßesten Fülle der Schwärmererei bis zu den fürchterlichsten Wüsten der Ohnmacht, der Leerheit, der Vernichtung und Verzweiflung, von den höchsten Ahnungen überirdischer Wesen bis zu dem völligsten Unglauben, dem Unglauben an mich selbst. Allen diesen entsetzlichen Bodensatz des am Rande schmeichelnden Kelches habe ich ausgetrunken, und mein ganzes Wesen war bis in sein Innerstes vergiftet.“ Das einzige Gefühl, in das das Wesen dieser Gestalten ausklingt, ist das der unstillbaren Sehnsucht in eine unerreichtbare Ferne, wie sie besonders in den Sehnsuchtsliedern Mignons greifbar wird. Auf jeden Fall hat der Dichter mit seiner die ganze Wanderung Wilhelm Meisters begleitenden Existenz angezeigt, daß er selbst nicht in dem von Spinoza, Leibniz und Herder bestimmten klassischen Humanitätsideal mit seiner das Nichts bagatellisierenden Tendenz die einzige Formel gesehen hat, in die menschliches Sein ganz aufgeht, daß dies Dasein in jedem Augenblick dunklen realen Gewalten ausgeliefert ist, die es notwendig zum Scheitern bringen, dieselben Gewalten, die das Werther-Erlebnis konstituieren. Seine Grundauffassung vom Menschen hat sich gegenüber der Werther-Zeit also nicht geändert.

Dieselbe Situation findet dann ihre Fortsetzung in den „Wahlverwandtschaften“. Charlotte und der Hauptmann verkörpern wieder die Ruhe und Sicherheit der klassischen Menschlichkeit. Sie meistern das Leben durch Entsagung und Beschränkung. Stärker aber im Mittelpunkt des Ganzen stehen Otilie und Eduard. Und gerade sie sind Menschen in der gleichen Situation, wie sie bei Werther aufgezeigt wurde. Das unaufhellbare Geheimnis einer magischen Anziehungskraft treibt sie über die Grenzen und Bindungen des Lebens hinaus und wirft sie in die Unruhe, in das Unheimliche — Goethe sagt jetzt: das Ungeheure —, in die Haltlosigkeit und Irre, in die Gefährlichkeit und Ungesicherheit. „Ich habe meine Gesetze gebrochen“, bekennt Otilie, „ich habe sogar das Gefühl derselben verloren.“ Sie wollen aus der Situation heraus, aber sie können nicht. Vernunft und Tugend, Pflicht und sogar das Heilige sind machtlos gegenüber diesem rasenden Sturz in den Abgrund des Nichts. Die ganze Haltlosigkeit und das Unzuhaus ihrer Existenz spiegelt sich wider in der Gestalt des Bettlers, der unvermutet mehrfach an ihren Wegen auftaucht. Später sieht Otilie dann Eduard unter dem gleichen Aspekt, „wie er nun auch mit Entbehren und Beschwerde auf ungebahnten Straßen hinziehe, mit Gefahr und Not zu Felde liege und bei so viel Unbestand und Wagnis sich gewöhne heimatlos und freundlich

zu sein, alle wegzuwerfen...“. Es ist die Situation der Wanderschaft, in die auch das Werther-Erlebnis ausklang.

Noch einmal klingt dann gerade dies Motiv auf in dem mannigfaltigen späten Schrifttum, das Goethe unter dem Titel „Wilhelm Meisters Wanderjahre“ zusammengefaßt hat. Die Thematik des Motivs formuliert Wilhelm Meister selbst: „Mein Leben soll eine Wanderschaft werden.“ Um auch die geringste Versuchung des Ansiedelns zu verhüten, darf er nicht über drei Tage unter einem Dache bleiben. Dies Motiv wird — mit gelegentlichen Unterbrechungen — fortgeführt bis zu dem dritten Buch des Sammelwerks, in welchem die Wanderschaft als Erfordernis für jeden Stand der Gesellschaft gekennzeichnet wird: „daß wir uns in ihr zerstreuen, darum ist die Welt so groß.“ Aber schon eine oberflächliche Schau muß zu der Erkenntnis kommen, daß die hier geforderte Wanderschaft nichts mehr mit der Werther-Situation gemeinsam hat. Die Momente der Dämonie und Gefährlichkeit, der Heimatlosigkeit und Verlassenheit, des In-die-Irre-Gehns und des Nichts als die eigentümlichen Metastasen der Werther-Wanderschaft sind unwirksam geworden. Wanderschaft ist jetzt gleichsam entdämonisiert, rationalisiert. Die Menschen wandern heiter und sorglos, unbeschwert und ungefährdet. Wie die Grundidee des Ganzen die Bildung der Menschen zur nutzbringenden Gemeinschaft ist, zu deren Förderung sie aller unsozialen Kräfte entsagen sollen, so wird auch die Wanderschaft dieser Idee eingeordnet. Sie ist selbst zu einem rationellen Bildungsprinzip geworden. Sie ist von vornherein auf einen Zweck ausgerichtet. Nur noch vom „Segen des ewigen Wandern“ ist die Rede zur Förderung eines kulturschöpferischen Gemeinwesens. Die Werther-Situation ist verlassen.

Zu ganz anderem Ergebnis dagegen führt die Betrachtung des Faust-Dramas, mit dessen Neubearbeitung der Dichter 1797 begann, und das ihn dann mit Unterbrechungen bis zum Ende seines Lebens beschäftigte. In dem ersten Teil des Dramas wird das bereits am Urfaust-Fragment aufgezeigte Werther-Motiv nicht nur festgehalten, sondern es wird jetzt noch erheblich erweitert und vertieft. Auch jetzt noch weiß Faust zu Beginn des Dramas, „daß wir nicht wissen können“, daß auch unsere Taten den Gang des Lebens nur hemmen, daß die Sorge sich tief im Herzen einnistet und alle Gefühle zum Erstarren bringt. Aber diese negative Wertung des Lebens wird jetzt bis zu dem *taedium vitae* gesteigert, daß Faust — wie Werther — den Entschluß faßt, der Situation des Nichts durch freiwilligen Tod zu entgehen. Zwar wird er der Erde wiedergegeben, als er den Gesang der Osterchöre vernimmt. Doch wird seine innere Haltung dadurch keine andere. Er vermag auch jetzt nicht zu hoffen, „aus diesem Meer des Irrtums aufzutauchen“. Und die mit

Mephisto abgeschlossene Wette verbindet ihn für die Zeit seines Lebens mit dem Geist, dessen Wesen darin besteht, stets zu verneinen. Man muß sogar noch eine weitere Steigerung der Nichts-Situation feststellen. „In jedem Kleide werd ich wohl die Pein des engen Erderlebens fühlen.“ Kein Moment dieses Lebens ist ohne Entbehren. Es erscheint sinnlos und absurd, so daß das Resultat bleibt: „Und so ist mir das Dasein eine Last, der Tod erwünscht, das Leben mir verhaßt.“ Fast über die Werther-Situation hinaus wird Faust jetzt dazu geführt, das Leben in allen seinen Teilen zu verfluchen. Der an die Fluchworte sich anschließende Geisterchor verstärkt dann noch ihre Bedeutung. „Wir tragen die Trümmer ins Nichts hinüber.“ „Auch Faust's Grundgefühl dem Leben gegenüber ist die Angst... Wir können Faust nur dann verstehen, wenn wir sein vergbliches Suchen, sein Scheitern, als chiffrierte Formen dieser Bedrohung durch das Nichts begreifen“¹¹.

Dabei darf nicht übersehen werden, daß diese absolut negative Weltanschauung Fausts rein diesseitig ist: „Das Drüben kann mich wenig kümmern.“ Nicht als wenn er an der Existenz einer jenseitigen Welt zweifelte. Aber sie ist wie bei Werther ohne Beziehung zu der Welt des Diesseitigen. Und das Bekenntnis Fausts von dem Allumfasser, Allerhalter, dessen Wirken er unsichtbar-sichtbar neben sich empfindet, erscheint mit den in den ersten Akten überwiegenden Gefühlen der Gottferne unvereinbar. Hier erscheinen Welt und Leben als Zusammenhänge, die in ihrer eigentlichen Sinnlosigkeit nur das *taedium vitae* erzeugen können. Das einzige Positive, das Faust von Werther unterscheidet, ist jetzt — nach dem Erklären der Osterchöre — das Bejahen der Tat: daß er nun den Mut und die Kraft findet, sich in das Rauschen der Zeit, in das Rollen der Begebenheit zu stürzen, sich dem Taumel zu weihen, dem schmerzlichen Genuß, das Höchste und Tiefste zu ergreifen und Wohl und Weh auf sich zu nehmen. Aber damit wird das Absurde der Welt für ihn nicht verändert. Er weiß zwar, daß er die Wette mit Mephisto gewinnen wird, daß er sich nicht beruhigt auf ein Faulbett legen wird, daß er der rastlos Strebende, der Wanderer bleiben wird. Aber er weiß auch, daß er nicht ein positives Ziel erreichen wird, kein erfülltes Glück, keine Vollendung irgendwelcher Art. In dem Augenblick, da er seine Fahrt in die Welt beginnt, weiß er völlig gewiß, daß er am Ende scheitern wird, wie der Dichter im Prolog Gott selbst reden ließ: „Es irrt der Mensch, solange er strebt.“

Noch am Ende seines Lebens hat Faust im Gespräch mit der Sorge, wie er auf seinen Weltlauf zurückblickt, diese Deutung seines Daseins

¹¹ H. Thielicke, *Der Nihilismus* (1950), S. 146.

wiederholt. Sein ganzes Leben erscheint ihm auch jetzt nur wie eine rastlos vorwärts stürmende Wanderschaft, ohne Verbindung mit dem „Drüben“, wonach die Aussicht uns verrannt ist. Den Sinn seines Lebens findet er nur in dem Vorwärtsstürmen über Höhen und durch Tiefen, durch „garstiges Wirrwarr netzumstrickter Qualen“, im aussichtslosen fortgesetzten Kampf mit den düsteren Mächten der Nacht: „Im Weiter-schreiten find er Qual und Glück, Er, unbefriedigt jeden Augenblick.“ Man hat demgegenüber darauf hingewiesen, daß Faust doch noch ganz zuletzt ein positives Ziel erreicht habe in dem Augenblick, wo er meint, im aufopfernden Dienst an einer großen Gemeinschaft vielen Millionen die Möglichkeit zu geben, tätig-frei zu wohnen. Aber der Dichter selbst hat auch diesen Augenblick nur gedeutet als ein „neues in der Irre-Stehen“ seines Helden. Auch der letzte „höchste Augenblick“ Fausts steht im Dienst Mephistos, des großen Verneiners, der nach dem Tode Fausts das Fazit aus dessen Leben zieht mit den Worten:

Vorbei und reines Nichts, vollkommenes Einerlei!
Was soll uns denn das ew'ge Schaffen,
Geschaffenes zu nichts hinwegzuraffen!
Es ist so gut, als wär' es nicht gewesen,
Und treibt sich doch im Kreis, als ob es etwas wäre.
Ich liebe mir dafür das ewige Leere.

Das Leben auch in seiner höchsten Aktivität ist ein sinnloses Sich im Kreis drehen, wie das aussichtslose Rollen des Steins des Sisyphus, ein sinnloses Chaos.

Werther und Faust sind die beiden großen Gestalten des Negativen, die Goethe geschaffen hat. Das Werther-Erlebnis fand äußerlich gesehen seinen Abschluß erst bei seiner letzten Begegnung mit Ulrike von Levetzow in dem Gedicht „An Werther“, in welchem er seine Liebe zu Ulrike und seine Trennung von ihr mit dem Schicksal Werthers vergleicht, und das er dann an den Anfang seiner Trilogie der Leidenschaft stellte. Die Gestalt des Faust aber hat ihn bis zuletzt beschäftigt. Gewiß ist Werther nicht Faust, und Faust ist nicht Werther. Werther zerbricht am Leben, während Faust sich aus jeder Situation des Scheiterns neu erhebt und von den titanischen Kräften eines unbeugsamen Tatbewußtseins dauernd getragen weiß. Und doch wurzeln beide Gestalten in einem gemeinsamen Erlebnis von Welt und Gott, das von uns das „Werther-Erlebnis“ genannt wurde. Beide wissen sich in dieser Welt nur als Wanderer, losgelöst von allen Bindungen und Sicherheiten, von einer permanenten Unruhe in die Ferne getrieben ohne Zweck und Ziel, ohne bestimmte Aufgabe und ohne Aussicht, irgend ein Glück je zu erreichen. Es ist, als wenn sie nur wanderten um des Wanderns willen: irgendwie hinein

in eine unerreichbare Ferne. Beide lehnen es daher ab, in einer festen sozialen Form, in einer bestimmt formulierten Weltanschauung oder Glaubenslehre sich zur Ruhe zu begeben. Sie wissen sich von einer Einsamkeit umgeben, deren Schranken sie nicht durchbrechen können. Ihr Wandern ist ein in die Irre Gehen, und sie wissen, daß sie aus der Irre nicht herauskommen. Sie wissen, daß sie schuldig werden müssen, und sie sind bereit, die Verantwortung für ihre Schuld auf sich zu nehmen. Das Leben erscheint ihnen wie ein unwirklicher Traum, wie ein „plumpes Märchen“, wie ein „Gänsepiel“, wie ein Absurdum schlechthin, ein „vieltausendjähriges Narrenleben“. Dabei wissen beide um die Wirklichkeit einer höheren unsichtbaren Welt, einer Transzendenz, eines Gottes, dessen Wesen Liebe ist. Und beide kennen erfüllte Augenblicke, in denen die transzendente Welt in das Leben hineinbricht. Aber es sind Augenblicke, die für ihre innere Gesamthaltung und ihre Lebensdeutung ohne Auswirkung bleiben. Im ganzen gesehen bleibt noch die jenseitige Welt für sie ein Geheimnis, eine Verborgenheit ohne Beziehung zu ihrem eigenen Leben. Sie fühlen ihr Dasein von jener Welt nicht getragen und nicht bestimmt. Faust sagt: ein Tor sei der, der nach drüben die Augen blinzeln richtet. Werther sagt: Gott schweigt.

Erst jetzt können wir der Frage näher treten, welche Rollen diese Gestalten des Nichts und damit das Werther-Erlebnis im ganzen der Weltanschauung Goethes spielen. Von vornherein erscheinen zwei Deutungen ausgeschlossen: zunächst die Meinung, Werther und Faust seien nur Produkte einer spielerischen Phantasie, die der Dichter etwa als abschreckendes Beispiel der Menschheit vor Augen stellen wollte. Es wurde bereits gezeigt, daß für Goethe das Werther-Erlebnis auf eine Realität des Lebens zurückgeht, die der Dichter persönlich erfahren hatte, und von der er die Überzeugung gewonnen hatte, daß diese Realität notwendig mit dem Leben selbst gegeben ist: Werther muß sein. Sodann ist selbstverständlich die Meinung zurückzuweisen, daß in dem Werther-Erlebnis die ganze Weltanschauung Goethes Ausdruck gewönne, als hätte etwa Goethe nur mit den Augen Werthers oder Fausts die Welt gesehen. Wäre diese Deutung zutreffend, so würde Goethes Weltanschauung in der bestimmten Form eines Nihilismus enden. Das aber ist ausgeschlossen.

Die richtige Einordnung des Werther-Erlebnisses in das Ganze der Weltanschauung Goethes kann nur erfolgen im Rückgang auf das Gesetz der Urpolarität, das der Dichter als Urphänomen des Lebens erkannt hatte, als letztes unerforschbares Geheimnis, hinter das das Denken nicht mehr zurückgreifen kann. Wie Einatmen und Ausatmen, wie Systole und Diastole, wie Licht und Nacht, so stehen sich im Leben positive und nega-

tive Mächte gegenüber. Ihre wechselseitig bedingte Spannung — das ist das Leben. Wie das Leben der ganzen Welt auf dieser Spannung beruht, so auch das Leben des menschlichen Seins. Wie sein Inneres selbst — zeitweilig stärker und dann wieder schwächer — von den stärksten Gegensätzen zerrissen war, so sah er auch „die wundersame Komplikation der menschlichen Natur, in welcher sich die stärksten Gegensätze vereinigen, Materielles und Geistiges, Gewöhnliches und Unmögliches, Widerwärtiges und Entzückendes, Beschränktes und Grenzenloses, dergleichen aufzuführen man noch ein langes Register fortsetzen könnte.“ Noch deutlicher heißt es in einem Brief an Lavater: „Oder vielmehr, mein Lieber, möcht' ich das Element, woraus des Menschen Seele gebildet ist und worin sie lebt, ein Feegfeuer nennen, worin alle höllisch und himmlischen Kräfte durcheinander gehn und würgen“¹². Kein Element dieser Spannung darf je ausgeschaltet werden; dann wäre das Leben zu Ende. Jedes Element ist gleich wirklich und gleich bedeutsam. Bezeichnet man das Werther-Erlebnis als das Erlebnis des Nichts, hervorgegangen aus dem Gefühl der Gottferne, dem das Erlebnis des Ja der Gottnähe gegenüberstehen würde, so sind das Nein wie das Ja in der Bewegung der Seele in gleicher Weise notwendig und wirklich, wie in der Bewegung des Seins überhaupt: „Denn alles muß in Nichts zerfallen, wenn es im Sein beharren will.“

Ihre letzte Rechtfertigung und Fundierung erhält nun diese Kontrapunktik des Seins dadurch, daß Goethe sie auf Gott selbst zurückführt. Darauf weist schon der bekannte Ausspruch an Riemer hin: „In dem ungeheuren Leben der Welt, d. h. in der Wirklichwerdung der Ideen Gottes (denn das ist die wahre Wirklichkeit) fällt als ein Peculium für unsere Persönlichkeit ab: das Affirmieren und Negieren, das Vorurteil und die Apprehension, der Haß und die Liebe; und darin besteht das Zeitliche, und Gott hat auf diese Perturbation mitgerechnet und läßt uns gleichsam darin gebaren.“ Noch deutlicher wird dann der letzte Grund jener Kontrapunktik erschlossen in dem „ungeheuerlichen Spruch“, den Goethe dem im Jahre 1830 geschriebenen 4. Teil seiner Autobiographie voranstellte, und in welchem man die letzte Formel seines Denkens über Gott und Welt sehen dürfte: *Nemo (nihil) contra deum nisi deus ipse*. In dieser Formel, deren Ursprung noch immer ungeklärt ist¹³, wird auch das Nichts als das 'contra deum' auf Gott selbst zurückgeführt, in der Bewegung Gottes selbst begründet, wie es bereits vorher das Gedicht „Wiederfinden“ des West-östlichen Divan dargestellt hatte. Unwillkür-

¹² 7. V. 1781

¹³ Vgl. E. Spranger, *Nemo contra deum nisi deus ipse*, in der Zeitschrift Goethe (1949), S. 46 ff.

lich wird man bei dieser Deutung an die Mystik Böhmes erinnert¹⁴, der auch das Ja und das Nein, den Ungrund und den Grund in Gott selbst hinverlegte. Damit aber, daß das Nichts auf diese Weise auf die Werthöhe des Göttlichen selbst gehoben wird, wird ihm ein unüberbietbarer Wirklichkeitsgrad gegeben. Das 'contra deum' ist ebenso wirklich wie das 'deus ipse'. Aber damit wird gleichzeitig — bei Böhme wie bei Goethe — sein Auswirkungsbereich begrenzt. Weil es für Goethe vom Anfang bis zum Ende seines Lebens feststand — wie auch für Böhme —, daß das Wesen des deus ipse „die allmächtige Liebe“ ist, „die alles bildet, alles hegt“, darum konnte für ihn der Ausklang jener Kontrapunkt von Ja und Nein nicht das Nichts sein, wie Jaspers richtig gesehen hat: „Ein letztes Nein ist unmöglich“¹⁵. Und darin ist auch der Grund zu sehen, warum Goethe mit dem Gedanken der Polarität den der Steigerung verbindet, der einen besonders konkreten Ausdruck gefunden hat in dem gnostischen Mythos vom Kampf Luzifers mit den Elohim am Schluß des 8. Buches von „Dichtung und Wahrheit“: Das Fegefeuer, das sich in der Seele des Menschen abspielt zwischen himmlischen und höllischen Kräften, kann im einzelnen Fall zum Untergang führen, muß es aber nicht. Sub specie aeterni gesehen kann es sogar nur zum Aufstieg, zur Reinigung und Läuterung führen. Faust überwindet die Irre des Fegefeuers nicht während seines ganzen Lebens. Aber sein „Unsterbliches“ wird von den Engeln aufwärts getragen zu Gott, und Mephisto kann jetzt nur noch der ohnmächtige Zuschauer dieser „Himmelfahrt“ sein. Werther scheitert an der Absurdität des Lebens. Aber er weiß, daß der Ewige ihn an seinem Herzen trägt.

Jaspers weist auf die zahllosen Widersprüche hin, die im Denken Goethes über die letzten Dinge auftauchen, weil sein Denken sich an keinen im Satz fixierten Gedanken gebunden habe. Diese Widersprüche sind echt, insofern sie tatsächlich vorhanden sind, sie sind unecht, insofern sie von der letzten Einheit des 'deus ipse' umklammert sind und insofern in ihrer Kontrapunktik immer die sich steigernde Bewegung auf den 'deus ipse' hin zur Auswirkung kommt. Dann aber ist die Jaspersche Kritik an der „harmonisierenden Grundauffassung“ Goethes nur z. T. berechtigt. Es ist sachlich nicht gerechtfertigt zu sagen, wir müßten heute „gerade das tun, was er selbst verbarg, den Blick auf die Abgründe zu werfen“¹⁶. Daß Goethe diese Abgründe nicht nur gesehen und berührt hat, um dann zuletzt doch vor ihnen zurückzuschrecken, daß er selbst in

¹⁴ Vgl. E. Beutler, West-östlicher Divan (1943), S. 635 u. Kurt Leese, Nemo contra deum nisi deus ipse (1961).

¹⁵ Jaspers, Unsere Zukunft, in: Goethe 1949, S. 13.

¹⁶ Jaspers aaO., S. 29, das Folgende S. 19.

sie hineingestiegen ist und mit ihren Gespenstern in einem Kampf um Sein und Nichtsein gerungen hat, ließ unsere Analyse des Werther-Erlebnisses als fragloses Faktum sehen. Man darf die Umklammerung der Polarität mit ihrer Steigerungstendenz auch nicht so auslegen, daß nun nachträglich die Harmlosigkeit und Ungefährlichkeit der Abgründe als erwiesen gelten könnte. Die Wirklichkeit und Notwendigkeit des Werther-Abgrunds wird damit nicht angetastet, obwohl nicht geleugnet werden kann, daß durch die Einheitsverklammerung der Gegensätze die Gefahr einer nivellierenden Harmonisierung gegeben ist, und daß Goethe in bestimmten Zeiten seines Lebens auch wirklich dieser Gefahr erlegen ist. Aber diese Gefahr *muß* sich nicht aktualisieren. Goethes weltanschaulich-religiöse Fundierung der Polarität läßt grundsätzlich den Raum offen für die Möglichkeit und Notwendigkeit des Werther-Erlebnisses.

Es ist darum sachlich auch nicht zutreffend, wenn Jaspers bemerkt: Goethe „weiß um den Abgrund, aber er selbst will nicht scheitern“¹⁷. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß der im Alter zurückschauende Dichter von sich bekennt, daß er oft in der Situation Werthers gestanden habe und sich nur mühsam aus diesen Schiffbrüchen rettete. Überprüft man die zahlreichen negativen Äußerungen besonders des reifen Goethe über den Verlauf seines eigenen Lebens, so muß man zu der Erkenntnis kommen, daß der Dichter seinen Gedanken von der Urpolarität der Lebensmächte und -verhaltungen selbst gelebt hat, weil er davon überzeugt war, daß jene polaren Spannungen die Grundvoraussetzung seiner geistigen Existenz bildeten. In einer brieflichen Äußerung an Knebel deutet er auf diese schicksalhafte Notwendigkeit des menschlichen Daseins hin: „Wem es nicht zu Kopfe will, daß Geist und Materie, Seele und Körper, Gedanke und Ausdehnung oder Wille und Bewegung die notwendigen Doppelingredienzen des Universums waren, sind und sein werden, die beide gleiche Rechte fordern und deswegen beide zusammen wohl als Stellvertreter Gottes angesehen werden können, — wer zu dieser Vorstellung sich nicht erheben kann, der hätte das Denken längst aufgeben und auf gemeinen Weltklatsch seine Tage verwenden sollen“¹⁸. Goethe wußte, daß die Werthöhe seiner Existenz davon abhing, auch das Nichts und das mit ihm verbundene Scheitern in die Bewegung seines Lebens aufzunehmen, damit die aufsteigende Kraft dieser Bewegung nicht verloren ginge. „Wer nicht verzweifeln kann, müsse nicht leben“, wie er gesprächsweise zum Kanzler Müller bemerkt. Und: „Das Lebend'ge will ich preisen, das nach Flammentod sich sehnet.“ Freilich ein letztes

¹⁷ Ebd., S. 18.

¹⁸ X. IV. 1812.

Nein ist hier unmöglich, wie Jaspers mit Recht feststellt. Das Nichts der Werther-Situation hat wohl das gleiche Recht wie das Ja prometheischer Gotterfülltheit, und weil das Nichts ein notwendiges Ingrediens des Universums ist, darum ist eine wirkliche Vollendung menschlichen Daseins in dieser Welt nicht möglich. Darum ist dies Dasein in der Welt immer auch bedroht. Aber das Nichts ist kein letztes Absolutum. Es bleibt Instrument in der Hand des deus ipse, dessen Wesen allverstehende Liebe ist. Und auch wenn der Mensch an diesem Nichts völlig zerbricht wie Werther und Faust — der Dichter weiß: auch diese zerbrochenen Existenzen fallen in die Geborgenheit jener unendlichen, unbegreiflichen göttlichen Liebe, denn „kein Wesen kann zu Nichts zerfallen“. Und darum ist die ausklingende Stimmung der Religion und Weltanschauung Goethes nicht Angst und Verzweiflung oder dumpfe Ergebung in ein unabwendbares Schicksal, sondern beruhigte Heiterkeit, überlegene Gelöstheit und jene lächelnde Ironie, die das Absurde, Paradoxe, Groteske, Abgründige des Daseins erkennt und sich doch darüber erhebt. Aber dadurch, daß trotz dieser gläubigen Erhebung das Nichts der Werther-Situation mit seinem Un-zuhause, seiner Verlorenheit und Verlassenheit, seinem Wagnis und seiner Gefährlichkeit als unausweichbare Wirklichkeit doch bestehen bleibt, bewahrt sich der Dichter jene Lebendigkeit und Jugendlichkeit seines dichterischen Schaffens, die es ihm ermöglichten, noch am Ende seines langen Lebens die Faust-Tragödie zum Abschluß zu bringen und damit die Bestätigung seiner frühen Erkenntnis zu geben: Werther muß sein.

Was der Dichter Goethe in seinen Werken gestaltet hat, worauf er in seinem Denken wie auf ein letztes Geheimnis hinwies, das hat der Philosoph Hegel in die Klarheit seines systematischen Erkennens erhoben. Die Beziehung zwischen Goethe und Hegel ist oft erörtert worden¹⁹. Das, was beide, bei aller sonstigen Gegensätzlichkeit verband, war das Gesetz der antithetischen Polarität, das in dem Urgrund einer Einheit wurzelt, deren Wesen Liebe ist. Hegel hat das Nichts, das Goethe am lebendigsten in der Werther- und Faust-Situation entgegentrat, als konstitutiven dynamischen Faktor in die Bewegung des Seins hineingebaut. Bekannt ist, daß er dabei bewußt auf die Spekulationen Böhmcs zurückgeht. Das Nichts in all seinen Variationen als Einsamkeit des Für-sich-seins, als Leid des spekulativen Karfreitags, als Tod, als Schuld usw. ist eine schicksalhaft-notwendige Gegebenheit. Es muß sein. Niemand

¹⁹ Vgl. R. Honegger, Goethe und Hegel, Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft 11 (1925), S. 38—111; J. Hoffmeister, Goethe und der deutsche Idealismus (1932); J. Schubert, Goethe und Hegel (1933); H. Falkenheim, Goethe und Hegel (1934); K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche (1950), S. 17—40.

kann ihm aus dem Wege gehn. Denn die Bestimmung des Menschen ist nicht das Glück, sondern die Freiheit, und Freiheit ist höchste Gemeinschaft mit der unbegrenzten Totalität des Geistes. Und es gibt keine solche Gemeinschaft ohne das Nichts, wie es keine Liebe gibt ohne das Nichts. Darum gibt es für Hegel keine größere Absurdität als die Liebe. Genau so wie Werther sie erfahren hatte, woran er verzweifelt war. Das Nichts ist eine Realität, der nicht ausgewichen werden darf. Die berühmten Sätze aus der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes kennzeichnen besonders diese Unausweichlichkeit: „Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und vor der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht als das Positive, welches von dem Negativen wegzieht . . ., sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt.“ Und in der Verhältnisbestimmung von Sein und Werden in seiner Logik wendet sich Hegel gegen die Ansicht der Eleaten und des Buddhismus, als sei das Nichts überhaupt nicht oder das Leere schlechthin. Vielmehr sei das Sein zugleich Nichtsein und das Nichtsein Sein, und es gebe nichts im Himmel und auf Erden, das nicht beides in sich enthielte: Das Sein und das Nichts, wie alles, was sei, schon in seiner Geburt den Kern des Vergehens in sich trage. Sein und Nichts sind ebenso unzertrennlich verbunden wie Leben und Tod in dem Vorgang der Liebe.

Nur darum ist das Sein Leben, Bewegung, Werden, weil es das Nichts in sich schließt. So aber wird das Nichts wie bei Goethe zuletzt zu einem Vehikel des Lebens. Es muß also in seiner ganzen Realität bejaht werden um des Lebens willen, aber es ist nicht ein letztes für sich seiendes Absolutum, sondern nur ein Glied in der Ganzheit des Lebens. Und die Wahrheit ist das Ganze. Unwahr wäre es in dem „unglücklichen Bewußtsein“ einer isolierten Antithetik von Sein und Nichts zu verharren. Auch für Hegel gilt der ungeheure Satz Goethes: nihil contra deum nisi deus ipse. Und auch für Hegel gilt dieser Satz darum, weil er weiß, daß der deus ipse — oder wie er sagt das Absolute, der Geist, die Vernunft — Liebe ist. Darum auch bei ihm die aufsteigende Tendenz in der Antithetik, dargestellt durch das Bild des Phönix, „der sich selber verbrennt, doch verjüngt aus dem Flammentode und der Asche wieder hervorgeht“, die Neigung zum Optimismus, die auch für ihn Gefahr einer vorschnellen Harmonisierung miteinschließt, der er nicht immer entgangen ist. Aber das ändert nichts an der Faktizität des Nichts, und an der Erkenntnis, daß die eigentliche Größe des Menschen nach dem Vorbild der großen weltgeschichtlichen Individuen darin besteht, daß sie nicht das Glück

wählt, sondern die Mühe, den Kampf, die Arbeit, das Leid, den Untergang. Nur der Ausklang des Ganzen ist Versöhnung, Friede, Freude, wie das Ganze von diesen positiven Werten gleichsam transparent durchleuchtet ist, so daß das Ganze von oben her gesehen wie ein „Spiel“ erscheint, das von unten her gesehen doch ein sehr ernstes, tragisches Spiel ist. Denn auch Hegel wußte: Werther muß sein.

Erst jetzt sind die Voraussetzungen geschaffen, um zu der Frage Stellung zu nehmen, wie sich die Welt Goethes verhält zu der Situation des Nihilismus, die in der Gegenwart weithin das geistige Antlitz des Menschen bestimmt. Jaspers stellt fest: „Goethes Welt ist vergangen“ (11). „Wir haben Situationen kennengelernt, in denen wir keine Neigung mehr hatten, Goethe zu lesen, in denen wir zu Shakespeare, der Bibel, Äschylos griffen, wenn wir überhaupt noch lesen konnten“ (18). Ist es wirklich so? Gibt es in der Tat keine Brücke von unserer Generation zu Goethe? Worin besteht die Gegensätzlichkeit der Welt des modernen Nihilismus zu der Welt Goethes? Die Beantwortung dieser Fragen erfordert zunächst eine Analyse des ungeklärten und umstrittenen Begriffs des Nihilismus²⁰.

Man kann heute zwei Grundformen des Nihilismus unterscheiden. Die erste Form ist eindeutig und klar von Nietzsche präzisiert worden, nachdem vorher bereits Franz Baader auf sie hingewiesen hatte. Für sie ist richtunggebend der Satz Nietzsches: Gott ist tot, d. h. die Welt der ewigen Werte ist zerbrochen. Es gibt nur die Welt der sichtbaren Werte, und diese Welt ist kein Kosmos, sondern ein sinnloses Chaos — oder wie Heidegger hier Nietzsche interpretiert: „Im Erscheinen des Seienden als solches bleibt die Wahrheit im Ganzen aus“²¹.

Die zweite Grundform des Nihilismus, die in der deutschen Existenzphilosophie sichtbar wird, ist sehr viel schwieriger zu bestimmen. Es ist dabei zunächst zu beachten, daß die beiden Hauptvertreter dieser Philosophie, Heidegger und Jaspers, sich energisch gegen den Vorwurf des Nihilismus gewehrt haben. Und diese Abwehr besteht durchaus zu Recht, wenn — wie bei der ersten Fassung — Nihilismus mit Atheismus identifiziert wird. Der von katholischer Seite in dieser Richtung erhobene Vorwurf ist durchaus unberechtigt²². Sowohl Heidegger wie Jaspers

²⁰ Vgl. hierzu Ernst J ü n g e r, Über die Linie, in: Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag (1950), S. 245 ff.; H. K u h n, Begegnung mit dem Nichts (1950).

²¹ He i d e g g e r, Nietzsches Wort „Gott ist tot“, in: „Holzwege“ (1950), S. 193 ff.

²² Vgl. M. S c h m a u s, Katholische Dogmatik Bd. I (1948), S. 209, 219; Bd. II (1949), S. 59 f., 63, 119 f., 442 f.

zweifeln nicht an der Existenz einer unsichtbaren Welt. Und für Jaspers ist menschliches Dasein ohne Transzendenz nicht deutbar. Wenn überhaupt der Begriff des Nihilismus auf ihre Weise des Philosophierens angewandt werden soll, dann kann das nur in einem ganz besonderen Sinne geschehen, der genau festgelegt werden muß. Es sind besonders zwei Gründe, die zu diesem Vorgehen berechtigen könnten. Heidegger sowohl wie Jaspers erheben das Nichts zu einer derartigen Wirklichkeitshöhe, daß alles menschliche Erkennen und Wollen an ihm zerbrechen muß. Heidegger stellt fest, daß das Nichten im Sein selbst 'west', daß im Sein selbst das Nichtende liegt. Und in seinem Werk „Sein und Zeit“ hat er philosophisch begründet, wie die Metastasen dieses Nichts, wie Angst, Verzweiflung, Unheimlichkeit, Schuld, Sorge, Sein zum Tode die Urkategorien des Existierens sind, ohne die menschliches Dasein nicht gedacht werden kann und die dies Dasein notwendig in die Irre werfen. „Weh dem, der nicht zermahlen werden will“, schreibt er 1923 an einen Schüler. Für Jaspers ist Existieren identisch mit „Grenzsituationen erfahren“. Und Grenzsituationen sind Metastasen des Nichts, wie Kampf, Leid, Schuld, Tod. Sie sind wie eine Wand, an der wir uns stoßen, an der wir scheitern, die die Fragwürdigkeit des Seins offenbar machen, in denen der Boden unter den Füßen fortgezogen wird, die die permanente antinomische Struktur des menschlichen Daseins enthüllen. Sie bewirken es, daß der Mensch nie ganz werden kann, daß sein Dasein bis auf den Grund tragisch ist, daß er aus der Situation Hamlets nie hinauskommt. Hier ist also der Mensch wie bei Heidegger nur *sub specie nihili* gesehen. Der einzige positive Wert, der gegen das Nichts geworfen wird, ist die Freiheit, aber ihre Möglichkeit ist beschränkt auf die Bejahung des Nichts. Sie ändert nichts an dem Schicksal des Zerbrechens, Scheiterns, Zermahlenwerdens.

Der andere Grund, der berechtigen könnte, diese Existenzphilosophie als Nihilismus zu bezeichnen, liegt in der Weise, wie sie menschliches Dasein in Beziehung setzt zur Welt des Transzendenten. Gewiß wissen beide Philosophen um die Existenz eines ewigen Seins: Heidegger stärker im Rückgang auf den antiken Seinsbegriff, Jaspers stärker im Anschluß an den Gott des Alten Testaments und das Eine des Neuplatonismus. Aber Heidegger deutet das menschliche Sein wenigstens in seinem bisher vorliegenden Hauptwerk „Sein und Zeit“ in seiner puren Diesseitigkeit unter bewußter Ausschaltung der Beziehung dieses Seins zur Welt des Transzendenten. Jaspers weiß nur das eine: Gott ist nicht die Liebe, er wäre sonst nicht der Vollendete. Er bleibt „schlechthin verborgen“. „Seine Ferne läßt den Aufschwung zu ihm fast immer wieder erlahmen. Wir flattern mit den Flügeln unseres Philosophierens und er-

heben uns nur für Augenblicke und nur ein wenig über den Boden²³. Unverändert bleibt für den Menschen die Situation des Nichts.

Die Frage ist nun: wie verhält sich das „Nichts“, welches das moderne Denken als unumstößliches Faktum herausgearbeitet hat, zu dem Nichts der Werther- und Faust-Situation Goethes. Bei ihrer Beantwortung ergeben sich zunächst überraschende Parallelen. Beide Formen des Nichts zeigen die gleichen Metastasen auf: die Angst, die Verzweiflung, die Ungeborgenheit, das Unzu Hause, die Unheimlichkeit, die Gefährlichkeit, die Unruhe, die Ungesicherheit und Fragwürdigkeit, das Scheitern, Zerbrechen usw. Und beiden Formen liegt die Überzeugung zu Grunde: Das ist so und das muß so sein: jener illusionslose Blick für die Wirklichkeit des Daseins. In beiden Fällen kommt die Richtung zum Ausdruck gegen die romantisch-idealistische Verzeichnung des Lebens wie gegen jede rationale Systematisierung des Lebens, die sich an seinem nun einmal unlösbaren Geheimnis vergreift, gegen die, wie Jaspers sagt, „Gesinnung der Katholizität“, die meint, die absolute Wahrheit zu besitzen und damit eine letzte Ruhe und Sicherheit zu gewinnen. Beide Formen halten daher den Menschen fest in der Situation der Wanderschaft, in einer „Zerbrochenheit, als ob ein Vollendetes vorausging und verloren sei, das wieder zu suchen und dennoch nie zu erreichen ist“ (Jaspers). Beide Formen deuten auf eine Wirklichkeit hin, an der jede menschliche Mächtigkeit zerbrechen muß, und die doch schicksalhaft notwendig für den Menschen ist. Menschliches Dasein ohne das Nichts, in einer erträumten Vollendung, in einem erfüllten Glück würde mit dem Bankrott dieses Daseins gleichbedeutend sein. Und auch darin sind beide Formen des Nichts analog: ihre Träger wissen wohl um die Existenz einer transzendenten Welt, aber diese Welt ist ohne wirksame Beziehung zu der Welt des Nichts, in der sie leben. Werther und Faust wissen sogar um den Gott der Liebe, den Allumfasser und Allerhalter. Aber dieser Gott schweigt. „Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt.“ Es ist für sie doch der ferne Gott, „Zeiger auf das Geheimnis“, der verborgene Gott, der keine rettende Hand ihnen entgegenstreckt.

Die Gegensätze zwischen beiden Formen des Nichts treten erst dann in die Erscheinung, wenn man auf das religiös-weltanschauliche Ganze sieht, in das sie von Goethe und den modernen Denkern hineingestellt sind. Dann ergibt sich allerdings ein sehr schwerwiegender Unterschied, der die Diskrepanz der Welt Goethes zu der modernen Situation scharf beleuchtet. Für Goethe ist das Nichts, das er in der Werther-Faust-Situation aufzeigte, nicht, wie wir sahen, ein letztes Absolutum, sondern

²³ K. Jaspers. Von der Wahrheit (1947), S. 1050.

nur das eine Glied einer polaren Bewegung, die in Gott selbst ruht, und da das Wesen dieses Gottes reine Güte ist, endet die Ausschwingung des Nichts notwendig in einem Positivum. Dagegen steht der Mensch nach der von Heidegger und Jaspers entwickelten Analyse vor dem Nichts wie vor einem Letzten. Das Scheitern und Zerbrechen an dem Nichts ist das allgemeine Schicksal des Menschen, dem er nicht ausweichen kann und das er nicht — religiös oder weltanschaulich — entwirklichen darf. Der Mensch ist nach dieser Auffassung in seiner Ganzheit dynamisches Nichts. Er hat nur die Freiheit, das Nichts seiner Existenz heroisch zu bejahen; denn Gott ist der ferne Gott, und er ist nicht Liebe. Das *nihil als contra deum* ist also bei Jaspers nicht wie bei Goethe ein Teil des 'deus ipse', sondern steht diesem Gott in scharfem Kontrast gegenüber. Der 'deus ipse' muß der ganz-andere, der ferne bleiben, weil sonst die Freiheit des Menschen gefährdet wäre. Es gibt hier für Jaspers nur die eine Alternative: entweder ich bin ganz abhängig, ein Gott hat mich ins Dasein geworfen und ich bin nur Vollstrecker seines Willens. Dann ist das Ende der Verlust meines Personseins und meiner Freiheit. Oder ich bin in meinem Zentrum unabhängig. Im Willen schaffe ich mich selber aus dem Grund meines Seins. Und erst von diesem Faktum der Freiheit aus bin ich auf Transzendenz bezogen, die gewollt hat, daß ich ihr frei gegenüberstehe. Dann bleibt die Transzendenz das Ganz-Andere schlechthin, das Ferne, und das Ende ist das Zerbrechen an dem Nichts, die Bejahung dieses Zerbrechens als letzte und höchste Grundhaltung des Menschen. Jaspers wählt diesen Teil der von ihm aufgestellten Alternative. Und von dieser Entscheidung aus gibt es allerdings keinen Weg mehr zu der Welt Goethes.

Das Nichts als letztes Absolutum gesetzt, resultiert also bei Jaspers aus der überscharfen — oft alttestamentlich klingenden — Distanzierung von Gott und Mensch. Auch Goethe liebte die herbe Majestät des alttestamentlichen Gottes, des „Dämons des Schreckens“. Auch er wußte sehr wohl um diesen heiligen Gott. Aber für ihn wurde das Wesen dieser Heiligkeit jene grenzenlose, unbegreifliche Liebe, die die Urpolarität des Daseins umspannte. Für Jaspers dagegen wird dies Heilige ausschließlich begrenzt auf das Ganz-Andere. Und doch finden sich auch in seinem Denken zahlreiche Hinweise, die es deutlich machen, daß auch für ihn die radikale Distanz zwischen Transzendenz und Dasein nicht das letzte Wort ist, daß auch er um ein Positivum weiß, das die absolute Geltung des Nichts einschränkt. Das zeigt sich bereits bei seiner Bestimmung des Begriffs der Freiheit. Es ist nicht nur der kantische Autonomiebegriff, der seine Deutung der Freiheit beeinflusst. Daneben findet sich die — philosophisch gesehen — erstaunliche Feststellung, daß Freiheit etwas ist.

das dem Menschen von der Transzendenz geschenkt wird. „Der ganz auf sich Stehende erfährt angesichts der Transzendenz am entschiedensten jene Notwendigkeit, die ihn ganz in die Hand seines Gottes legt.“ Wie Jaspers einmal das Ziel der Philosophie dahin definiert: „Selbst werden dadurch, daß wir Gottes gewiß werden“, so weiß er: „Als Existenz bin ich, indem ich mich durch Transzendenz mir geschenkt weiß... das Durchmichsein ist mir ein in meiner Freiheit Geschenksein.“ Wenn aber von der Transzendenz gesagt werden kann, daß sie der Existenz das, worin sie am tiefsten gründet, schenkt, dann muß sie selbst auch irgendwie als Güte erfahren werden. Und in der Tat finden sich auch darüber Hinweise bei Jaspers. So, wenn er Gott das Umgreifende alles Umgreifenden nennt, das „tiefstes, absolutes Vertrauen“ erweckt, an dem die Existenz ihren Halt hat, oder wenn er in seinen schönen Ausführungen über die Kommunikation zwischen Ich-Du die Liebe des Liebenden die Gegenwart des Transzendenten in der Immanenz nennt. Schließlich spricht er in seiner Geschichtsphilosophie von der Entscheidung, vor die die heutige Situation den Menschen stellt: entweder Glaube oder Nihilismus. Nihilismus ist das Versinken in Glaubenslosigkeit. Glaube ist das „Vertrauen zum Ursprung“, von dem die ganze Weltordnung getragen werden müsse, weil sie von ihm erst ihren Sinn empfangt. Es ist das, was den Menschen über sich selbst hinaus mit dem Ursprung des Seins verbindet. „Dort ist Geborgenheit.“

Ist Jaspers doch auf dem Wege zu Goethe und Hegel in seiner letzten Bewertung des Nichts? Man muß diese Frage bejahen, wenn man die zuletzt genannten Versuche berücksichtigt, die Distanz zwischen Existenz und Transzendenz zu überwinden. Wenn in der Transzendenz nun doch ein Positivum gesehen wird, von dem die Existenz sich in ihrem entscheidenden Anliegen beschenkt weiß, zu dem sie grenzenloses Vertrauen haben kann, dann kann auch für sie das Nichts nicht ein letztes sein, dann ist auch für sie das *contra deum* nur ein Weg zu dem *deus ipse*. Jaspers hat in diesem Sinne diesen Weg einmal so gezeichnet: „Der Weg zur Transzendenz ist, was dem Christen der Weg zu Gott: sein Kreuz auf sich nehmen, d. h. in der Nachfolge das radikalste Scheitern, das Leiden, das aus der Verwirklichung des existentiellen Gehalts folgt, ganz zu tragen und so zu durchdringen, daß dieses Leiden der Weg wird zum eigentlichen Sein“²⁴. Das ist aber auch letzten Endes der Weg Goethes und Hegels. Die Etappen dieses Weges mögen hier und da anders akzentuiert sein, und fraglos ist das Nichts bei Jaspers stärker in das Zentrum der Existenz gerückt. Auch das Beschreiten des Weges ist hier

²⁴ Von der Wahrheit, S. 885.

und da ein besonderes. Bei Jaspers trägt es mehr die Form eines tastenden Versuchs, eines immer neuen Fragens, bei Goethe die Form einer immer stärker werdenden inneren Erfahrung, bei Hegel die der strengeren philosophischen Systematisierung. Aber in dem entscheidenden Anliegen herrscht hier wie dort Übereinstimmung: das Nichts ein unbegreifliches notwendiges Faktum von unerbittlicher Realität, aber doch nur Weg zu dem einen Umgreifenden, dessen Wesen unerforschliche, aber unbedingte Güte ist. So bringt Jaspers eigenes Denken — unbewußt und ungewollt — in seinen abschließenden Konsequenzen den Erweis, daß Goethes Welt nicht vergangen ist, daß sie auch dem modernen Menschen in seiner Nichts-Situation noch Hinweis sein kann auf einen Weg, den er zuversichtlich beschreiten kann, ohne unwahr zu sein gegen sich selbst.