

Goethe und Spinoza,

Ein Beitrag zur Darstellung der Goetheschen Weltanschauung.

Von Dr. Adolf Trampe in Paderborn.

Obwohl es uns in unserem faustischen Sehnen des Alleswissenwollens drängt, unserer Dichtergenien Anschauungen über Gott, Weltall und Menschheit zu erfahren, da sie intuitiv geschaut haben, wo wir mühsam nachdenken müssen, dürfen wir uns doch anderseits nicht verhehlen, dass es ein schwieriges Unternehmen ist, diese Anschauungen einheitlich zusammenzufassen. In des Dichters Innerem wiederholt sich wie in der Kindesseele die ganze Schöpfung von ihren einfachsten Formen bis zur wunderbarsten Mannigfaltigkeit noch einmal, der Eindrücke und danach auch der Ausdrücke sind so mancherlei, dass es uns manchmal gar erscheinen will, als häuften sich Widersprüche. Noch gewagter muss demnach das Streben sein, welches freilich der Neigung des Menschen entspricht, seine Erkenntnisse in knappe Sentenzen zu fassen, das Streben, die Philosophie unserer Dichterheroen in einer bestimmten Formel auszudrücken. Man hat es versucht. Man hat Schiller auf Kant bezogen, Goethe auf Spinoza. Orientieren wir uns an dem Verhältnisse Goethes zu Spinoza über die Richtigkeit einer solchen Formel.

I. Mancherlei Umstände scheinen von vornherein auf ein innigeres Verhältnis zwischen Goethe und Spinoza hinzuweisen.

1. Die Zeit, in welcher der Dichter des Faust lebte, war gar so ähnlich der Zeit Spinozas, jener Zeit, in der das deutsche Volk sich von seines eigenen Wesens Tiefen und Untiefen in der eben gedichteten Geschichte vom Doktor Faust erzählte: es sind zwei Zeitalter des Sturmes und Dranges, der „Gärung, voll titanenhaften Trotzes und prometheischer Ungeduld, voll Drang und Selbstmacht und Selbstherrlichkeit, erfüllt vom Willen zu leben, erfüllt von Sehnsucht nach der Natur“¹⁾, zwei Zeitalter, die ein Ideal zu erringen streben: „Das Sichlosringen und -loslösen von der Theologie und Kirche, das Weltwissen“²⁾.

Durch den bekannten Streit zwischen Jakobi und Mendelssohn um die Verwandtschaft Lessings mit Spinoza wurde zudem die Oeffentlichkeit auf

¹⁾ Strassburger Goethe-Vorträge, Strassburg 1899, 184.

²⁾ Ebendasselbst 183.

den stolzen niederländischen Denker hingewiesen, und das Studium Spinozas, der sich in etwa mit Rousseau berührt, wurde eifriger betrieben.

2. Dieser Zeitrichtung entsprach Goethes Geistesrichtung. Zudem lag in seinem Wesen und Denken von vornherein manches, welches spinozistischen Anschauungen glich.

a. War er dem französischen Materialismus abgeneigt, sodass ihm Holbachs „*Système de la nature*“ grau und „cimmerisch“ vorkam und er Mühe hatte, „seine Gegenwart auszuhalten“¹⁾, so war in ihm anderseits der Hang zum Pantheismus doppelt stark ausgebildet, genährt ausserdem noch durch seine zeitweilige Hinneigung zur Mystik, zu der ja auch Spinoza neigt, sodass man die Mystiker spinozistisch genannt hat²⁾. Dieser pantheistische Zug, welcher den jungen Goethe bereits in Strassburg dem Giordano Bruno nahebrachte³⁾, äussert sich z. B. in den Sätzen seines Tagebuches: „... Alles, was ist, muss notwendigerweise zum Wesen Gottes gehören, weil Gott das einzige Wirkliche ist und alles in sich begreift“⁴⁾.

Diese Sätze sind der Ausdruck einer Neigung, welche sich bereits in dem Knaben verraten hatte, „in der Art, wie er sich dem grossen Gotte der Natur“ unmittelbar zu nähern, ihn in der Natur und durch die Natur zu verehren suchte. Der jugendliche Priester baut ihm einen Altar aus den besten Stufen einer Mineraliensammlung, „den Abgeordneten der Natur“, und entzündet nach Sonnenaufgang vermittels eines Brennglases die Opferflammen wohlduftender Räucherkerzen⁵⁾.

b. Ausser dem Pantheismus waren es insbesondere noch zwei Momente des spinozistischen Systems, welche Goethes Wesen und Neigung entsprachen und gleich von vornherein anziehend wirken mussten, ein Zweifaches, „was dem System von jeher für kontemplative und innige Gemüter einen überaus grossen Reiz verliehen hat“⁶⁾.

α. Das war einmal Spinozas Lehre von der „scientia intuitiva“, die sich dem Gebilde einer mystischen Kontemplation⁷⁾ nähert. Spinoza konnte also Goethe das bieten, was er selbst mehr aus künstlerischem Instinkt verlangte, „die Einheit des begrifflichen und anschaulichen Denkens“⁸⁾.

¹⁾ S. Dichtung und Wahrheit, Werke Bd. 13 der Heinemannschen Ausgabe (Bibliogr. Institut) 49.

²⁾ Pfeleiderer in der „Protestantischen Kirchenzeitung“ 30. Jahrg. Berlin 1883 Sp. 322. S. auch Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie III¹⁰, Berlin 1907, 128.

³⁾ Bielschowsky, Goethe II⁸, München 1905, 414. S. auch Springer „Essays“, Minden 1885, 219.

⁴⁾ Zitiert nach Springer a. a. O. 219.

⁵⁾ Bielschowsky a. a. O. II⁸ 414.

⁶⁾ Heyder, Ueber das Verhältnis Goethes zu Spinoza, Zeitschrift f. d. ges. luth. Theologie und Kirche (1866) 276.

⁷⁾ Heyder a. a. O. 276.

⁸⁾ Siebeck, Goethe als Denker, Stuttgart 1902, 21.

Dass diese Lehre Spinozas Goethe in der Tat anzog, beweist er selbst in einem Briefe an Jakobi, in welchem er mit Bezug auf Spinozas „scientia intuitiva“ sagt, er halte viel aufs Schauen¹⁾.

β. Und dann das Zweite: Spinozas System ist durchweht von dem Geiste der Liebe, der freilich für einen oberflächlichen Leser unter der mathematischen Hülle verborgen bleibt, ein Zug, der besonders einem warmen Gemüte Befriedigung zu verleihen imstande scheint²⁾. Von diesem Zuge in Spinozas System sagt Kuno Fischer: „Die Liebe, welche gleich ist der Erkenntnis, ist die ungetrübte und darum uneigennützigte Stimmung des denkenden Geistes, welcher, in die Betrachtung des Ewigen vertieft, sein zeitliches Dasein vergisst und seiner eigenen Ewigkeit gewiss wird. Hier weht die »Friedensluft« des Spinozismus, in welcher sich unsere besten Geister erquickt haben, wo Goethe ausruhte von den Stürmen des Lebens und die Kraft jener Entsagung gewann, die seine Lebensweisheit wurde. . . Ich wüsste diese vollkommen reine und kontemplative Gemütsstimmung, welche Spinoza die Liebe Gottes genannt hat, nicht besser auszudrücken, als mit den Worten des Goetheschen Faust, der aus dem Getümmel der Welt heimgekehrt ist in die beschauliche Ruhe seines Studierzimmers: . . .

»Entschlafen sind nun wilde Triebe,

Mit jedem ungestümen Tun!

Es reget sich die Menschenliebe,

Die Liebe Gottes regt sich nun.«³⁾.

c. Aber nicht nur von der Lehre Spinozas konnte sich Goethe naturgemäss angezogen fühlen, sondern ebenso sehr von der ihn mit Ehrfurcht erfüllenden Person des Philosophen, und das einmal, weil jener eine von den grossen „stillen Seelen“ war, welche zeitlebens Goethes Ideal bildeten⁴⁾, dann aber, weil das Unterschiedliche in jenem ihn reizte. Lassen wir ihn selbst reden. Gelegentlich der Besprechung seiner ersten Berührung mit Spinoza sagt er in „Dichtung und Wahrheit“:

„Uebrigens möge auch hier nicht verkannt werden, dass eigentlich die innigsten Verbindungen nur aus dem Entgegengesetzten folgen. Die alles ausgleichende Ruhe Spinozas kontrastierte mit meinem alles aufregenden Streben, seine mathematische Methode war das Widerspiel meiner poetischen Sinnes- und Darstellungsweise, und eben jene geregelte Behandlungsart,

¹⁾ Springer a. a. O. 220. Man vergleiche auch die Auslassungen über das „gegenständliche Denken“; Siebeck a. a. O. 23. Dass übrigens Goethe den spinozistischen Begriff der „scientia intuitiva“ nicht in seinem eigentlichen Sinne angenommen hat, wird noch dargetan werden.

²⁾ Man vergleiche Heyder a. a. O. 276.

³⁾ Kuno Fischer, Spinozas Leben, Werk und Lehre (Gesch. der neueren Philosophie II, Heidelberg 1909, 555/6).

⁴⁾ Siebeck a. a. O. 213. S. auch Hering, Spinoza im jungen Goethe. (Dissert.), Leipzig 1897.

die man sittlichen Gegenständen nicht angemessen finden wollte, machte mich zu seinem leidenschaftlichen Schüler, zu seinem entschiedensten Verehrer“¹⁾).

Nach dem Worte Fichtes: „Welche Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist“²⁾, musste Goethe also Spinoza nähertreten.

3. Goethe hat Spinoza in der Tat schon früh kennen gelernt. Eine erste Periode seiner Beschäftigung mit ihm verlegt man gewöhnlich in die vorweimarische Zeit. Für seine Dissertation verwandte er den theologisch-politischen Traktat³⁾. Mit der Ethik wurde er aber erst später näher bekannt. Wenn er in den Strassburger Ephemeriden unter dem Einflusse Bayles schreibt, dass „der reinen Lehre, wonach die Welt von Gott ausfließt, im Spinozismus — da auch die ärgsten Irrtümer dieselbe Quelle haben — ein so böser Bruder erwachsen sei“, so beweist dieses, dass er Spinoza noch nicht kannte⁴⁾. 1773 äusserte Goethe dann in einem Briefe an den Giessener Professor der Rechte Höpfner, mit dem er sich nach seiner Abreise von Wetzlar vielleicht über Spinoza unterhalten hatte⁵⁾, die Absicht, mit jenem sich zu beschäftigen; dass er es getan, darüber berichten uns dann ein Brief unseres Dichters an Lavater und Tagebuchnotizen von diesem aus dem Jahre 1774⁶⁾. In demselben Jahre traf Goethe dann auch zum ersten Male mit Fritz Jakobi zusammen, durch dessen Streit später, wie bereits angedeutet wurde, das Spinozastudium in Deutschland neue Anregung empfing, und die schwärmenden Freunde haben sich zusammen an Spinoza erfreut.

Nachdem die Erinnerung an Spinoza dann für ein Jahrzehnt zurückgetreten war, beschäftigte sich Goethe ein zweites Mal mit dem Philosophen seit dem Jahre 1784. Zusammen mit Frau von Stein⁷⁾ vertiefte er sich in der Folgezeit in die Lektüre des Denkers, zu dessen Verständnis ihm Herder, der ja selbst über Spinoza geschrieben hat, Führer wurde⁸⁾. Eine

¹⁾ Den Kontrast zwischen Goethe und Spinoza, welcher sich in ihren Lebenswerken ausspricht, drückt Caro so aus: „Ouvrez l'Ethique en sortant de la lecture de Faust! Quel contraste! Il semble, que nous soyons portés tout d'un coup aux antipodes de la pensée humaine“ (*La philosophie de Goethe*, Paris 1866, 45).

²⁾ Nach Bergmann „Spinoza“, in den „Philos. Monatsheften“, Heidelberg 1887, 129.

³⁾ Hering a. a. O. 11 ff.

⁴⁾ Ebenda 9.

⁵⁾ Ebenda 15.

⁶⁾ Ebenda 9/10 und 20.

⁷⁾ S. z. B. den Brief an sie aus Jena (19. XI. 84), Hering 19, wonach auch die Chronologie des Spinozastudiums gewählt ist.

⁸⁾ Goethe lernte Spinoza kennen in der Gestalt, wie Herder ihn sah. Melzer, Goethes ethische Ansichten, Philomathie, Neisse 1890, 77. Siehe auch Filtsch, Goethes religiöse Entwicklung, Gotha 1894, 126 ff.

tiefere Anteilnahme an den Ideen des Niederländers wurde noch gefördert durch die Schrift Jakobis „Ueber die Lehre des Spinoza“ (1785)¹⁾, welche Goethe zu einem brieflichen Proteste veranlasste, in welchem er Spinoza, sich gegen des Freundes Behauptung vom Atheismus Spinozas wendend, einen „theissimum“ und „christianissimum“ nennt²⁾. Freilich schreibt Goethe noch 1785, dass er Spinoza nicht ganz gelesen habe³⁾.

In der Folgezeit wird Spinoza dann in Goethes Geistesleben zeitweilig durch Kant verdrängt.

Als die Grenze des Spinozastudiums überhaupt nimmt Melzer das Jahr 1810 an⁴⁾.

Ausgehend von der Tatsache, dass sich Goethe häufig mit der Lektüre Spinozas beschäftigt hat, und von der in „Dichtung und Wahrheit“ von unserem Dichter selbst ausgesprochenen Behauptung, dass Spinoza der Geist war, „der so entschieden auf mich wirkte, und der auf meine ganze Denkweise so grossen Einfluss haben sollte“⁵⁾, haben verschiedene Forscher den Nachweis zu erbringen gesucht, dass Goethe ein Spinozist gewesen sei. Von ihnen hält Danzel⁶⁾ „den Spinozismus so zu sagen für die Grundlage des gesamten geistigen Lebens Goethes“⁷⁾, und andere Gelehrte, u. a. Schöll, Schneege, Pfeleiderer, Scherer, Grunwald, Bielschowsky, sind ihm in diesem Urtheil, wenn auch nicht ganz, gefolgt.

Freilich hat man von anderer Seite die Unrichtigkeit dieses Urtheils nachzuweisen oder es wenigstens in wichtigen Punkten einzuschränken gesucht, so dass Weissenfels sagen zu dürfen glaubte: „Dass Goethe mit seinen philosophischen Anschauungen nicht auf den Spinozismus oder ein anderes System festgenagelt werden darf, ist keine neue Erkenntnis“⁸⁾, — hier sind u. a. Caro, Hering, Heyder, Jelinek, Melzer, Steiner, Vogel zu nennen — doch lässt sich die einmal in eine bestimmte Formel gefasste und dem Gedächtnis eingeprägte Behauptung nur schwer ausrotten. Das beweisen noch jetzt zahlreiche schiefe Darstellungen. Die Macht der Formeln über den Menschen ist zu gross.

¹⁾ Ueber Jakobis Stellung zum Spinozismus, s. Lévy-Bruhl in der *Revue philosophique*, 1894, Bd. 37.

²⁾ Ueber den sachlichen Wert dieser Ausdrücke s. Hering a. a. O. 41.

³⁾ Grunwald, Spinoza in Deutschland, Berlin 1897, 119/20.

⁴⁾ Melzer, Goethes ethische Ansichten 78.

⁵⁾ Dichtung und Wahrheit, Werke, Heinemannsche Ausg. (Bibliogr. Institut) Bd. 13, 196.

⁶⁾ Danzel, Ueber Goethes Spinozismus, Hamburg 1843.

⁷⁾ S. Hering a. a. O. 5. S. dort auch die Darlegung der Ansichten der Mehrzahl von den hier angeführten Forschern.

⁸⁾ In Elias, „Jahresberichten“, Stuttgart, Jahrg. 1902, 595. Ebenso hatte sich schon vorher O. Harnack geäußert (ebenda, IV, 1896 8 a. 18).

H. Daher scheint es nicht unangebracht, Goethes Verhältnis zu Spinoza noch einmal kritisch zu behandeln und den Nachweis zu erbringen, dass Goethe kein Spinozist war.

Für diesen Nachweis lässt sich eine Reihe von Beweisen erbringen. Völlig ausser acht lassen wollen wir dabei aber eine Widerlegung so mancher künstlich konstruierter Parallelen zwischen Goethe und Spinoza¹⁾ und die Forderung der Vorsicht beachten, dass man sich dem Bestreben des Menschengesistes, Wechselwirkungen und Zusammenhängen nachzuspüren, einem Bestreben, welches unser im Entwicklungsgedanken aufgewachsenes Geschlecht vielleicht mehr denn ein früheres erfüllt, nicht willkürlich überlassen und nicht gleich Wechselwirkung und Abhängigkeit wittern soll, wo die Gedanken eines Dichters gleich sind denen eines anderen vorausgegangenen oder gleichzeitigen Denkers.

1. Schon Betrachtungen allgemeinerer Art beweisen uns, dass Goethe kein Spinozist gewesen ist.

a. Häufig genug und von den verschiedensten Seiten ist die Tatsache betont worden, welche Lévy in dem Satze ausspricht: „On chercherait vainement chez Goethe quelque chose qui ressemblât à un système organisé“²⁾. Goethe war in der Tat kein systemischer Denker. Darüber war er sich selbst am wenigsten im Unklaren, sagt er doch selbst in dem kleinen Aufsätze „Einwirkung der neueren Philosophie“: „Für Philosophie im eigentlichen Sinne hatte ich kein Organ . . . Bruckers Geschichte der Philosophie liebte ich in meiner Jugend fleissig zu lesen, es ging mir dabei aber wie einem, der sein ganzes Leben den Sternhimmel über seinem Haupte drehen sieht, manches auffallende Sternbild unterscheidet, ohne etwas von der Astronomie zu verstehen, den grossen Bären kennt, nicht aber den Polarstern“³⁾. Aufrichtige Geständnisse wie das: „Von der Philosophie habe ich mich selbst immer frei erhalten, der Standpunkt des gesunden Menschenverstandes war auch der meinige“⁴⁾, liessen sich aus Goethes Werken noch manche anführen. Für ihn war die Reflexion über Kant, welche für Schiller „das Stahlbad war, in das er aus verworrener Jugend nieder-tauchte, um sich in männlicher Klarheit daraus zu erheben“, wie alles abstrakte Denken überhaupt „ein fremder Tropfen in seinem Blute . . . Er hat gegen sie (die Philosophie) jene Abneigung, welche zumeist der grosse Künstler gegen die Aesthetik, die das wissenschaftliche Genie gegen die Logik, die der grosse Staatsmann gegen die politische Theorie hat.

¹⁾ Hering beweist z. B., dass eine Menge von Parallelen zwischen Goethe und Spinoza, welche man konstruiert hat, völlig unangebracht sind.

²⁾ Lévy, *La philosophie de Goethe* in der *Revue de l'Université de Bruxelles* I, 1895/6, 163.

³⁾ Zitiert nach Heyder a. a. O. 264.

⁴⁾ Ebenda. Aehnliche Auslassungen s. auch bei Bergmann „Spinoza“, in den „Phil. Monatsheften“ (1887) 129, 130 u. a.

Grau, teurer Freund; ist alle Theorie, und grün des Lebens goldner Baum“¹⁾. In der Tat, Goethe stand der Philosophie nicht nur fremd gegenüber, er hatte Abneigung gegen sie²⁾ und meinte, „die Natur Gottes, die Unsterblichkeit, das Wesen unserer Seele und ihr Zusammenhang mit dem Körper sind einige Probleme, worin uns die Philosophie nicht weiter bringt“³⁾. Zudem hätte auch das gegenseitige Bekämpfen und oft unwissenschaftliche Gebahren der zeitgenössischen Philosophen unseren Dichter abstossen müssen⁴⁾. Und weiter: In Goethe bildet Religion, Poesie und Philosophie eine Einheit, er wollte also nur eine Philosophie, die „Ausdruck des geistigen Gesamtlebens“ war⁵⁾, eine Philosophie von künstlerischem Standpunkt aus⁶⁾, weshalb er meinte, „eine abgesonderte Philosophie sei nicht nötig, indem sie schon in der Religion und Poesie vollkommen enthalten sei“, und gerade deshalb „an den ältesten Männern und Schulen“ Gefallen fand, weil bei diesen „Poesie, Religion und Philosophie ganz in eins zusammenfallen“⁷⁾.

Goethe, der grosse Naive, der „philosophe sans le savoir“⁸⁾, in dem weniger die bewusste Erkenntniskraft denn die mächtige Schöpferkraft des Unbewussten wirkte, der, um seinen eigenen Ausdruck zu gebrauchen, schaffte wie eine „physische Ursache“⁹⁾, wird sich also schwerlich ein philosophisches System ganz zu eigen gemacht haben.

b. Dazu kommt noch ein Zweites: Dem grossen Dichter zeigte sich jeden Augenblick das Universum in neuer Gestalt, täglich empfing er neue Eindrücke, zeitlebens blieb er in der Fortentwicklung. Daraus folgt aber,

1) Goethe - Vorträge, Strassburg 1899, 91. Theobald Ziegler meint sogar, das mit Schiller gemeinsam betriebene Studium Kants habe Goethes dichterischem Lebenswerke in etwa geschadet (ebenda 102). Man mag damit die auch neuerdings an der Hand der Statistik von Gervinus aufgestellte Behauptung Herders vergleichen, „dass gleichzeitig mit dem Herrschen der Philosophie die Poesie in Deutschland verfallen sei“ (s. Springer, „Essays“ 215). Aehnlich Goethe selbst (ebenda 216).

2) Siebeck a. a. O. 216, skeptisch ebenda 216/7; Jacobi gegenüber bezeichnet er allerdings einmal weniger scharf als notwendigen Standpunkt zur Philosophie „eine Art Apprehension, die allerdings nicht in Abneigung ausarten, sondern sich in eine stille, vorsichtige Neigung auflösen muss“ (S. Springer a. a. O. 218).

3) Zitiert nach Siebeck a. a. O. 9 ff.

4) So Springer a. a. O. 215 ff.

5) Heyder a. a. O. 266.

6) Siebeck a. a. O. 14.

7) Zitiert nach Heyder a. a. O. 265.

8) S. den Brief an Jakobi bei Springer 218.

9) S. O. Harnack, Goethe in der Epoche seiner Vollendung, Leipzig 1886, 68. Ebenso Sawicki, Das Problem der Persönlichkeit und des Uebermenschen, Paderborn 1909, 94.

dass er manchmal dunkel und widerspruchsvoll erscheinen muss und sich selbst kein fest gefügtes System bilden konnte.

c. Und dann ein Drittes: Goethe konnte sein Wesen nicht zu Gunsten einer fremden Anschauung preisgeben, er blieb immer er selbst. Wenn Lévy betont: „Il y a autant de philosophies que d'individus, et il est impossible, q'un homme adopte et s'assimile complètement la philosophie d'un autre“¹⁾, so ist das bei Goethe besonders zu betonen, sagt doch z. B. Fritz Jacobi von dem erst 25jährigen Dichter: „Goethe ist ein Besessener, dem fast in keinem Falle gestattet ist, willkürlich zu handeln. Man braucht nur eine Stunde bei ihm zu sein, um es im höchsten Grade lächerlich zu finden, von ihm zu begehren, dass er anders denken und handeln soll, als er wirklich denkt und handelt. Hiermit will ich nicht andeuten, dass keine Veränderung zum Schöneren und Besseren in ihm möglich sei; aber nicht anders ist sie in ihm möglich, als so, wie die Blume sich entfaltet, wie die Saat reift, wie der Baum in die Höhe wächst und sich krönt“²⁾. Daraus erhellt zur Genüge, dass es Goethe unmöglich war, einem System völlig anzuhängen; er konnte einem solchen höchstens Gedanken entnehmen, die bereits in ihm schlummerten, er konnte nur „ein Bewusstwerden, eine Befestigung, eine Bestätigung, Klärung, Fortführung dessen“³⁾ erfahren, was bereits in ihm lag.

d. Mit dem bisher Ausgeführten soll freilich nicht gesagt sein, dass Goethe es nicht vermocht habe, sich liebevoll in philosophische Studien zu vertiefen. Er hat sich mit manchen Philosophen beschäftigt und für seine Weltanschauung von ihren Lehren das herausgegriffen, was ihm passte und zusagte. Er „gab sich ebensowenig einem philosophischen System gefangen, als dass er sich irgend einem entschieden widersetzte. Er entnahm jedem philosophischen System, was ihn förderte“⁴⁾. Dieser Umstand aber, dass Goethe aus so mannigfachen philosophischen Systemen schöpfte, erschwert ungemein den Nachweis darüber, was er nun eigentlich von einem bestimmten Philosophen angenommen habe. Ein Beispiel. In seiner Dissertation behandelt Goethe den Gedanken, „dass der Staat, der Gesetzgeber das Recht habe, einen Kultus zu bestimmen, nach welchem die Geistlichkeit lehren und sich benehmen solle, die Laien hingegen sich äusserlich zu richten hätten; übrigens solle die Frage nicht sein, was jeder bei sich

¹⁾ Lévy a. a. O. 165, ähnlich Bielschowsky II⁸ 77. Goethe selbst sagt: „Die verschiedenen Denkweisen sind in der Verschiedenheit der Menschen gegründet, und deshalb ist eine durchgehende, gleichförmige Ueberzeugung unmöglich . . .“ Springer, welcher diese Stelle zitiert (217), bringt auch eine ähnliche aus Spinozas „Ethik“; „Jeder Mensch urteilt über die Aussenwelt nach der Anlage seines Gehirns. Es ist daher auch nicht zu verwundern, dass so viele Meinungsverschiedenheiten unter den Menschen herrschen.“

²⁾ Bielschowsky I⁹ 6. — ³⁾ Ebenda II⁸ 77.

⁴⁾ O. Harnack in Elias „Jahresberichten“ IV, 1897, 8 a. 10.

denke, fühle und sinne.“ Dieselbe Ansicht vertritt nun, wie Hering ausführlich nachweist¹⁾, sowohl Rousseau wie auch Spinoza. Von wem ist nun Goethe abhängig? Ebenso unsicher ist die Frage, wer Goethe entscheidend pantheistisch beeinflusst habe. Giordano Bruno hat früh auf ihn gewirkt²⁾, Spinoza dann auch, aber es darf auch Herders pantheistische Einwirkung nicht vergessen werden³⁾. Bei der Menge der philosophischen Einflüsse, denen Goethe sich bot, wird der Einfluss eines einzelnen Denkers doch nicht allzu hoch anzuschlagen sein.

e. Goethe hat freilich unter den Philosophen Spinoza besonders geschätzt, das lässt sich gar nicht ableugnen; aber abgesehen davon, dass man trotz der Vorliebe für ein System noch nicht auf dasselbe zu schwören braucht, und dass man schon eine gewisse allgemeine Wirkung empfinden kann, ohne überhaupt ein System schon ganz zu kennen⁴⁾, ist doch zu betonen, dass diese Vorliebe Goethes sich in erster Hinsicht auf das Persönliche in Spinoza bezog. Das ist bei dem Dichter, der die Persönlichkeit so hoch schätzt und der ferner in allem von der Betrachtung der äusseren Wirklichkeit ausgeht und von ihr aus auf das innere Wesen schliesst, nicht verwunderlich. Goethe spricht in seinen Mitteilungen in „Dichtung und Wahrheit“ hauptsächlich über die Persönlichkeit Spinozas und seine Charaktervorzüge, die ihn so mächtig anzogen, Charaktervorzüge, die sich nicht alle und immer konsequent aus seiner Lehre ergaben, und in einem Gespräche, das er mit Lavater auf der Fahrt von Frankfurt nach Ems im Postwagen führte, stellte er seinem geistlichen Freunde den Niederländer als einen grossen, erhabenen Menschen dar, ohne des weiteren auf den Inhalt seines Systems einzugehen⁵⁾.

Und dann ist die Beschäftigung mit Spinoza zeitlich beschränkt:

f. In der ersten Periode seines Spinozastudiums ist Goethe nicht innerlich von dem Philosophen beeinflusst worden. Suphan steht auf dem Standpunkte, „dass von einer tieferen Spinozakenntnis vor 1783 bei Goethe

¹⁾ Hering a. a. O. 11.

²⁾ S. Springer 219, Bielschowsky II^s 414. Bauch, Ueber Goethes philos. Weltanschauung, in den „Preuss. Jahrb.“ Bd. 115, 523.

³⁾ Hering 34 ff. — ⁴⁾ Ebenda 59.

⁵⁾ S. Hering 10, Heyder 270. Ueber die Anziehungskraft von Spinozas Wesen s. auch Hering 48, 52, sowie das vorn bereits Gesagte. Spinoza stand Goethe wohl auch nahe, weil dieser sich in gleicher subjektiver Lebenslage befand wie jener: „Sah sich Goethe nicht selber (wie Spinoza) im Gegensatz zu den Vertretern der Kirche, obgleich er überzeugt war, mehr als diese im Geiste Christi zu leben?“ (Hering 40). Spinoza wurde von Goethe christianissimus genannt. Es sei hier auch daran erinnert, dass Goethe nicht durch innerliches Bedürfnis zur tieferen Lektüre Spinozas veranlasst wurde, sondern durch Widerspruch: einmal gegen Bayles Artikel und des Pfarrers Colerus Biographie, das andere Mal gegen Jacobis Spinoza-Buch.

überhaupt nicht die Rede sein könne¹⁾, und Hering kommt zu dem Resultate, „dass der junge Goethe Spinoza wohl gekannt hat, verschiedentlich von ihm auch tiefer berührt worden ist, sein Einfluss war aber nicht massgebend für die Gestaltung der Weltanschauung unseres Dichters in der vorweimarischen Zeit. Betrachtet man das geistige Leben Goethes im Bilde eines dahinfließenden Stromes, so sind wohl schon frühe einzelne Zuflüsse aus spinozischer Quelle zu verzeichnen, diese waren aber nicht stark genug, um dem Ganzen Ziel und Richtung vorschreiben zu können“²⁾.

Auch beginnt diese erste Periode erst eigentlich mit dem Jahre 1773; denn erst in diesem Jahre beschäftigte sich Goethe zum ersten Male mit der Ethik; abzuweisen ist demnach die Ansicht Pfeleiderers, der schon für die Zeit nach 1768 eine tiefere Beeinflussung Goethes durch Spinoza annimmt³⁾.

Eine zweite Periode des Spinozastudiums, die man ungefähr in die Jahre 1783—1786 verlegen kann, und die mit der ersteren in keinem Zusammenhange mehr steht, — erwähnt doch Goethe der Frau von Stein gegenüber sein früheres Spinozastadium nie⁴⁾ — wird abgelöst durch das Studium Kants⁵⁾, auch mit Leibniz beschäftigte sich Goethe intimer.

g. Wenn nun auch zugegeben wird, dass Goethe sich häufig in Spinoza vertieft hat, so ist doch noch die Frage, wie er den Philosophen verstanden hat. Uebte Goethe, nach Siebeck, Theorien gegenüber überhaupt die Fähigkeit, „sie gelegentlich in genialer Weise misszuverstehen“⁶⁾, so gibt er selbst auch mit Bezug auf sein Spinozastudium zu: „Was ich mir aus dem Werke (der Ethik) mag herausgelesen, was ich in dasselbe mag hineingelesen haben, davon wüsste ich keine Rechenschaft zu geben“⁷⁾, und an anderer Stelle sagt er ausdrücklich: „Denke man aber nicht, dass ich seine (Spinozas) Schriften hätte unterschreiben und mich dazu buchstäblich bekennen mögen. Denn dass niemand den andern versteht, dass keiner bei denselben Worten dasselbe, was der andere denkt, dass ein Gespräch, eine Lektüre bei verschiedenen Personen verschiedene Gedankenfolgen aufregt, hatte ich schon allzu deutlich eingesehen, und man wird es dem Verfasser von »Werther« und »Faust« wohl zutrauen, dass er, von solchen Missverständnissen tief durchdrungen, nicht selbst den Dünkel gehegt, einen

¹⁾ Nach Hering 6.

²⁾ Hering 69 (vgl. auch 63, 64) kommt zu diesem Resultate auf Grund einer klaren und überall überzeugenden Beweisführung.

³⁾ Nach Hering. ⁴⁾ Hering 64.

⁵⁾ Für das Verhältnis Kants zu Spinoza, das für eine Beurteilung des philosophischen Standpunktes Goethes vielleicht nicht ganz unwichtig ist, s. „Kantstudien“ V, 1901, 273 ff., ferner Grunwald a. a. O. 133 ff., Das Verhältnis Goethes zu Kant, s. „Kantstudien“ X, 1905, 280 ff., dort auch weitere Literatur.

⁶⁾ Siebeck a. a. O. 15.

⁷⁾ „Dichtung und Wahrheit“ Werke XIII 196.

Mann vollkommen zu verstehen, der als Schüler von Descartes durch mathematische und rabbinische Kultur sich zu dem Gipfel des Denkens emporgehoben“ . . .¹⁾.

Goethe bezeichnet mit den letzten Worten selbst den Punkt, an dem er zurechtlegte: „Die abstrakte »more geometrico« einherschreitende Spekulation Spinozas formte er sich für sein individuelles Schauensbedürfnis gefühlsmässig um“²⁾. Auf Inhalt und Art dieser Umformung werden wir später noch im einzelnen näher eingehen. Heyder fasst die Ausführungen dieses Punktes zusammen in die Sätze: „Einmal las Goethe den Spinoza nicht als Metaphysiker, sondern als Dichter. Er las in ihn hinein und aus ihm heraus. Er verzichtete dabei selbst auf das Verständnis Spinozas in einem Grade, der ans Paradoxe streift, und den wir dem Dichter zu gute halten, dem Historiker aber nicht zugestehen dürfen“³⁾.

h. „Aber“, so wird man mir vielleicht entgegnen, „wenn Goethe auch selbst in seiner bescheidenen Weise manches Missverständnis und eigenes Zurechtlegen zugibt, so stellt er doch andererseits eine »entschiedene« Wirkung und einen grossen Einfluss Spinozas auf seine ganze Denkweise fest;“ er betont: „Ich ergab mich dieser Lektüre und glaubte, indem ich in mich selbst schaute, die Welt niemals so deutlich erblickt zu haben“⁴⁾.

Auf diesen Einwurf ist zu entgegnen, was für die kritische Beurteilung von »Dichtung und Wahrheit« überhaupt gilt, dass der Wahrheit eben infolge der Vergesslichkeit und infolge der erst durch das überschauende Alter konstruierten inneren Zusammenhänge, welche ursprünglich gar nicht oder nicht bewusst vorhanden waren, auch die Dichtung beigemischt ist, und dass eine kritische Darlegung von anderer Seite daher sicherlich nicht weniger auf Glaubwürdigkeit Anspruch erheben darf als Goethes eigener Bericht. Die Veranlassung, dass sich Goethe so begeistert über Spinoza und sein Verhältnis zu ihm äussert, glaubt Hering darin zu finden: „Goethe hat sicher Spinoza als einen wesentlichen Faktor zu seiner Bildung anerkannt, er war sich bei der Konzeption von Dichtung und Wahrheit seiner Ver-

¹⁾ Ebenda XIII 246, Bauch a. a. O. 519 sagt von Goethe, wenn man von seinem Spinozismus redet, müsse man den Ton auf „seinem“ legen.

²⁾ Siebeck 64. Bauch a. a. O. 519 fasst den Unterschied so: „Spinoza intellektualisierte, Goethe ästhetisierte“. Nach Steiner, Goethes Weltanschauung 35 machte den Spinoza seine rein logische Art, die Erkenntnisse zu behandeln, für Goethe fremd; ähnlich Hering (59); Bergmann (130) weist in diesem Zusammenhange auf die Charakteristik Goethes durch Kestner hin: „Er strebt nach Wahrheit, hält jedoch mehr vom Gefühl derselben, als von ihrer Demonstration.“ Faust sagt zu Gretchen: „Gefühl ist alles, Name ist Schall und Rauch.“

³⁾ Heyder 270, s. auch Filtsch, Goethes religiöse Entwicklung, Gotha 1894, 126 ff. u. a.

⁴⁾ Werke XIII 244.

pflchtung ihm gegenüber vollständig bewusst, und so war es nur natürlich, dass er auch diesem Philosophen einige Worte der Anerkennung in seiner Selbstbiographie widmen wollte¹⁾.

Goethes Worte sind also für unsern Zweck nicht von übergrosser Bedeutung.

2. Sprechen so schon eine Reihe von allgemeineren Gründen gegen die hergebrachte Meinung, dass Goethe ein Spinozist gewesen sei, so lässt sich diese Meinung bei einem näheren Eingehen auf Spinozas System und Goethes Weltanschauung noch durch verschiedene Gründe widerlegen. Gehen wir zu diesem Zwecke auf die beiderseitigen Aeussierungen über Gott, Welt und Menschheit näher ein.

a. Die Grundlage des spinozistischen Systems ist der Pantheismus: Es gibt nur eine einzige, einfache und unteilbare, unendliche und notwendige Substanz. Unter Substanz versteht er das, „was in sich ist und aus sich zu begreifen ist“²⁾. Von den unzählig vielen Attributen oder Grundeigenschaften der Substanz kennt er nur zwei: Denken und Ausdehnung. Diese Attribute erfahren nun wechselnde, allerdings unwesentliche Gestaltungen oder „Modi“ durch die individuelle Existenz, welche freilich Gott, der Substanz, nicht zukommt — Gott ist ja unendlich, unbeschränkt — doch ist dieser die immanente Ursache aller endlichen Dinge. Dieser Gott wirkt innerlich notwendig seinem Wesen gemäss, nicht nach Zwecken, vielmehr lassen sich in mathematischer Weise die Dinge aus Gott ableiten.

Auch bei Goethe finden sich manche Stellen, welche pantheistische Ideen ausdrücken. Schon früher wurde darauf hingewiesen und Goethes pantheistische Neigung als dichterischem Wesen entsprechend hingestellt.

Von den beiden erkennbaren Attributen der Gottsubstanz sagt Goethe: „Wem es nicht zu Kopfe will, dass Geist und Materie, Seele und Körper, Gedanke und Ausdehnung, oder (wie ein neuerer Franzos³⁾ sich genialisch ausdrückt) Wille und Bewegung die notwendigen Doppel-Ingredienzien des Universums waren, sind und sein werden, die beide gleiche Rechte für sich fordern und deswegen beide zusammen als . . . Stellvertreter Gottes ange-

¹⁾ Hering 67.

²⁾ Heinze-Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie III¹⁰, Berlin 1907, 126, dem auch die ganze Darstellung folgt.

³⁾ Gemeint ist Briguët, „auch ein Philosoph des Willens, ähnlich wie Schopenhauer“ (Springer), von dem Goethe sagt: „Von Spinoza, der das Ganze aus Gedanke und Ausdehnung bildet, bis zu diesem Freunde, der es durch Bewegung und Willen hervorbringt, welche hübsche Filiation und Steigerung der Denkweisen würde sich aufzeichnen lassen.“ Leider fährt dann aber Goethe, von dem wir noch gern eine weitere Auslassung über die spinozistischen Ideen gelesen hätten, fort: „Ich breche ab, um mich nicht weiter in dieses Labyrinth einzulassen, in welchem man nur an seinem eigenen Faden, von einem geliebten Knäuel abzuwinden, sich aus- und einfinden kann“ (Springer a. a. O. 222/3).

sehen werden können, wer zu dieser Vorstellung sich nicht erheben kann, der hätte das Denken längst aufgeben und auf gemeinen Weltklatsch seine Tage verwenden sollen“¹⁾).

Goethe äussert sich mehrfach in spinozistischem Sinne, aber er ist doch kein Spinozist.

α. Zunächst ist Goethes Pantheismus nicht immer gleich und abgeschlossen; er entwickelt sich wie Goethes ganzes Wesen.

Von einer anderen Grundlage ausgehend — während bei Spinoza die Welt in Gott aufgeht, geht bei Goethe Gott in die Welt auf — vertritt Goethe in der Jugend zunächst einen krassen Naturpantheismus.

Die Gott-Natur, welche er in Weihstunden überschwenglich verehrt — ich verweise auf seinen Hymnus „Natur“ — erscheint ihm in Stunden verzweifelter Leidenschaftlichkeit als ein „wiederkäuend Ungeheuer“. „Gott ist (für ihn) nicht Person und nicht freier Geist, sondern wirkende Natur“, das schliesst Heyder aus dem Epigramm:

„Was soll mir Euer Hohn
Ueber das All und Eine;
Der Herr Professor ist eine Person,
Gott ist keine“²⁾).

Das Bewusstsein des Durchdrungenseins von Gott und Natur blieb Goethe auch in der Folgezeit; aber als der wirre Rausch in Sturm und Drang vergangen, nahm auch Goethes Pantheismus edlere Formen an. Die Gedanken von Persönlichkeit, Zweckmässigkeit und Entwicklung überträgt er, wenn auch mehr gefühlsmässig, auf die Gottheit. Und indem er dann noch von der einen Ursubstanz die Individualsubstanzen trennt, entwickelt sich sein Pantheismus dann auf einer dritten Stufe zu theistischen Ideen. Diese Entwicklung vom Pantheismus zum Theismus weist Witkowsky am Faust nach³⁾).

In diese ganze Entwicklung haben spinozistische Ideen nicht wirkend und fördernd eingegriffen; wo wir sie gelegentlich finden, sind sie nur Ausdrücke von Ansichten, zu denen Goethe auf Grund eigener Entwicklung gekommen war.⁴⁾

Schon an dieser kurzen Entwicklungsgeschichte des Goetheschen Pantheismus sehen wir, dass er im Wesen nicht spinozistisch war. Doch weiter.

¹⁾ Ebenda.

²⁾ Heyder 273.

³⁾ Witkowsky, Der Erdgeist im Faust (Goethe Jahrbuch XXII, 1896, 137). Diese drei hier geschilderten Stufen ähnlich dargestellt von Siebeck 80. Ueber Goethes naturalistischen Jugendpantheismus s. Witkowsky, ebenda 128 ff. Der Erdgeist ist nicht das spinozistische höchste Wesen. Dass der Jugendpantheismus nicht spinozistisch, sagt Grunwald a. a. O. 117.

⁴⁾ Ueberweg-Heinze a. a. O. III¹⁰ 127.

β. Goethes Pantheismus ist ferner nicht konsequent durchgeführt. Mit einem strengen Pantheismus ist zunächst unvereinbar die Annahme von für sich existierenden Individualsubstanzen neben der göttlichen Ursubstanz, dann aber und vor allem die theistischen Ideen. Goethe hat viel zwischen pantheistischen und theistischen Ideen geschwankt und manchmal sehr zur Annahme eines christlichen Gottesbegriffes geneigt, wie wir noch darlegen werden.

γ. Verstösst Goethe damit gegen die Sätze des Pantheismus überhaupt, so weicht er noch mit verschiedenen Ansichten speziell von dem spinozistischen Pantheismus ab.

1^o. Zunächst bildet er sich den spinozistischen Pantheismus des Seins in einem Pantheismus des Werdens um.

Spinoza lehrt einen Pantheismus des Seins. „Ein Uebergang aus dem einen starren Sein in die Mannigfaltigkeit und Vielbeweglichkeit des Werdens stösst bei ihm auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Es geht alles in die logisch mathematische Folge auf, ja alles Leben muss in ihr ersterben“¹⁾. Spinozas „Naturerklärung war, in Uebereinstimmung mit der weitaus überwiegenden Richtung seiner Zeit, eine einseitig mechanische; einen die Teile beherrschenden Gedanken, der ihre Bildung und Verbindung zum Ganzen bestimmte, kennt er nicht, ebensowenig als Wesen, die sich aus ihrem eigenen Innern nach solchen Gedanken entwickeln und gestalten“²⁾. Es „fehlt seinem System sowohl der Gedanke des Zweckes als der des Ideals“³⁾. Auch der des Ideals; denn nach Spinoza sind die Dinge, „nur so wie sie überhaupt sein können und müssen, das Ideal aber drückt aus, was die Dinge sein sollten, eine Vollendung derselben, der die Wirklichkeit nie ganz entspricht“⁴⁾.

Dieses starre System eines mechanischen Pantheismus ohne Zweck und real wirkende Ursache konnte der dichterische Genius Goethes nicht übernehmen. Er bildete ihn, wie bereits bemerkt wurde, zu einem Pantheismus des Werdens um, „indem er als das wahre Kennzeichen der in der Welt sich restlos auslebenden göttlichen Substanz den Charakter der Entwicklung⁵⁾ erkennt. Die phantasielose, nur von der Analogie der mathe-

1) Heyder 270; 271 nennt derselbe Spinozas System ein „antigenetisches“.

2) Ebenda.

3) Heyder 270/1. — 4) Ebenda.

5) Der Entwicklungsgedanke, von Lessing bereits hervorgehoben, war ein Lieblingsgedanke Goethes, wir erinnern hier nur an seine Ideen über die Metamorphose der Pflanzen und Tiere wie auch seines Freundes Herder, welcher damit Kant und Schiller in gewisser Weise gegenüberstand (Siebeck 13, s. auch 12). — Man hat freilich auch in Spinozas System den Entwicklungsgedanken von aussen hineingelesen (Siebeck 78), Heinze meint (III¹⁰ 127), eine gewisse Entwicklung wenigstens im Denken nähme auch Spinoza an. Es gibt aber keinen Kausalzusammenhang (vgl. Bergmann 141, Heyder 2745, Jellinek, Goethes Be-

matischen Bedingtheit orientierte Darstellung vom Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen bei Spinoza belebte sich für ihn (wie ausserdem auch für Herder) und gewann Licht und Farbe. Der abstrakte Begriff der sich selbst bedingenden Substanz, zu der sich die Einzeldinge als ihre endlichen und beschränkten Modi verhalten, musste sich übersetzen lassen in die geistig anschauliche Vorstellung des einheitlichen göttlichen Alllebens, das den unendlichen Inhalt seines Wesens in den Werdeprozess einer entsprechenden Fülle endlicher individueller Gestaltungen ergiesst¹⁾.

So stellt sich das Weltbild Goethes als ein aus realen Ursachen sich zweckmässig fortentwickelndes Ganzes dar.

2^o. Neben dem starren Sein hat das spinozistische System als charakteristisches Merkmal die Einheit. Die Welt in ihrer unendlichen Vielgestaltigkeit geht auf in der einen Substanz; Spinoza vertritt des „Akosmismus“. Demgegenüber lässt Goethe auch die Welt zu ihrer vollen Bedeutung kommen; sie ist auch für ihn zwar durchdrungen vom Geiste Gottes, aber er erschaut viel zu deutlich ihre Mannigfaltigkeit, als dass er sie könnte in eine Einheit aufgehen lassen. Hatte schon Spinoza den Dualismus nicht völlig überwunden²⁾, so tritt er bei Goethe oft offen zu Tage. Dem „Sichkonzentrieren auf ein Einziges, Letztes, die Gesamtheit aller wirkenden Kräfte, die Substanz, repräsentiert in Spinoza,“ stellte Dr. Kronenburg in einer in der Münchener Ethischen Gesellschaft April 1904 gehaltenen Rede nicht mit Unrecht gegenüber „das Sichversenken in die Fülle alles Lebens, repräsentiert in Goethe“; und betonte: „Während bei Spinoza das Absolute alles Individuelle, Relative zu ersticken drohte in seiner Eigenschaft als kleinlichst-kleinliche Modifikation der Substanz, gelangte Goethe zu einer dem Ewigen wie dem Zeitlichen gleich gerecht werdenden Anschauung“³⁾.

Insbesondere aber fasst Goethe die Menschen als Wesen für sich. So sagt er, um nur ein Beispiel anzuführen: „Die Vernunft des Menschen und die Vernunft der Gottheit sind zwei sehr verschiedene Dinge“⁴⁾. Wenn er sich auch gelegentlich dahin ausdrückt, dass wir uns aufgeben sollen, um im All zu leben, so war er doch ein viel zu entschiedener Vertreter der Individualität, als dass er konsequent das Aufgehen des Menschen im Pantheismus hätte vertreten können. Doch darauf kommen wir später noch zurück.

3^o. Aber noch in einem weiteren Punkte unterscheidet sich Goethes Anschauung von der Spinozas. Schon das Wort „Substanz“ deutet an, dass die Gottheit von Spinoza unpersönlich gefasst wird. Wir sahen nun bereits,

ziehungen zu Spinoza, Wien 1878, 22). Ueber das Verhältnis von Entwicklung und Pantheismus, auf das wir hier nicht näher eingehen können, s. Siebeck 72, 78, 89, 105.

1) Siebeck 75 ff. — 2) Bergmann a. a. O. 144.

3) „Ethische Kultur“ (1904) 78. — 4) Siebeck 217.

dass Goethe in seiner Frühzeit dieser Ansicht gelegentlich beipflichtete doch bedeutet diese Zustimmung nicht seine ständige Ueberzeugung. Drängt der Geist des Dichters schon überhaupt zur Personifikation, so erst recht hinsichtlich der Gottheit. So findet man denn vielfach bei Goethe, der den Wert der Persönlichkeit so sehr betont, die Auffassung Gottes als Person, welche sich anknüpft an den Gedanken einer zweckvoll wirkenden Macht¹⁾. Für ihn verwandelte sich Spinozas „abstrakte Substanz in die schaffende Vernunft“²⁾. Das kam auch daher, dass ihm Poesie und Philosophie eins war mit der Religion, die Religion aber „legt das Hauptgewicht auf die Person, die Philosophie auf das Prinzip“³⁾.

4^o. Unterscheidet sich Goethe so in der Auffassung des höchsten Wesens von Spinoza, so anderseits auch in der Ansicht von der Erkennbarkeit dieses höchsten Wesens.

Nach Spinozas streng pantheistischer Anschauung schreiten wir von der Verworrenheit der Gedanken zur Klarheit der Intuition fort, so dass wir endlich von der einen unendlichen Substanz „eine adäquate Erkenntnis und eine ebenso klare Idee haben wie von einem Triangel“⁴⁾, worauf unsere Seligkeit fusst, weshalb Nietzsche in einem Epigramm Spinoza „selig aus Verstand“ nennt⁵⁾. Nun spricht zwar auch Goethe von der „scientia intuitiva“, und wir sahen bereits, dass gerade dieser Punkt des spinozistischen Systems für unseren Dichter etwas besonders Anziehendes hatte⁶⁾, aber er meint damit nicht die Anschauung Gottes, sondern das Schauen — anstatt des begrifflichen Erfassens — seiner Werke⁷⁾. Vielmehr steht er im Gegensatz zu Spinoza auf dem Standpunkte, dass das Unendliche, die Gottheit, von uns nicht klar erkannt werden kann, sondern nur „gleichsam punktweise erschaut in jedem Einzelnen“⁸⁾. Er hat die „erkenntnistheoretische Ansicht, dass Gott in sich unerkennbar sei und sich nur in der Natur wie in einem Symbol offenbare“⁹⁾.

Springer kommt zu dem Schlusse: „Der Vorbehalt, der in dieser Ansicht liegt, insofern sie unserer anschauenden Natur- und Gotteserkenntnis den Charakter des Absoluten abspricht, ist ein Moment, wodurch sie zu Spinozas bezüglichher Grundansicht in Widerspruch tritt“¹⁰⁾.

1) Heyder 272.

2) Pfeleiderer, Goethes religiöse Weltanschauung (Protest. Kirchenzeitung, 1883) 327.

3) Hauffe in Herrigs „Archiv“, Braunschweig 1874, 52. Bd., 252.

4) Heyder a. a. O. 272.

5) Mitgeteilt von Grunwald 282. — 6) S. 72 f.; s. dort auch Beispiele.

7) S. Grunwald 123.

8) Siebeck 77. — 9) Sawicki 98.

10) Springer 77. Ueber die Erkennbarkeitsschranke s. auch Siebeck 128, 134. Vgl. auch Lessings Ansicht, ferner Kants Anschauung von der „Unreichbarkeit des Erkenntniszieles“ (Kantstudien X 293).

d. Wir sahen bisher einerseits, wie Goethes Pantheismus nicht festgeschlossen, sondern immer in Entwicklung und nicht konsequent durchgeführt ist, und anderseits, wie seine Ansichten speziell gegen spinozistische Sätze verstossen. Wir hatten dabei mehrfach Gelegenheit, darauf hinzuweisen, dass Goethe häufig zum Theismus neige. Es scheint uns angebracht, auf diesen Punkt noch etwas einzugehen, um den Unterschied im goetheschen und spinozistischen Denken recht klar zu machen.

Man nimmt gewöhnlich an, dass Goethe schon sehr früh mit dem Kirchenglauben an einen persönlichen Gott gebrochen habe.

Hering weist aber nach, dass der junge Goethe schwankte zwischen Pantheismus und Theismus, und dass manche Stelle in seinen Jugendwerken ungezwungen eine theistische Deutung zulassen¹⁾. Ueber das Zusammenleben von Pantheismus und Theismus in Goethe äussert sich Siebeck: „Er erblickte die Gottheit mit Vorliebe in der anschaulichen Natur, ohne darüber das ethische Verhalten zu Gott als dem »Vater aller Menschen« zu verlieren. Beides lag in ihm gefühlsmässig, dialektisch unvermittelt nebeneinander, und zwar in allen Perioden seines Lebens, nur dass jeweilen mehr das eine oder das andere die Oberströmung bildete“²⁾.

Ueberwiegt in Goethe das Künstlerische, dann drückt er sich in seiner Ueberschwänglichkeit pantheistisch oder auch polytheistisch aus, in Momenten religiöser Weihe aber betet er zum allmächtigen Vater über den Sternen. Goethe sagt selbst von diesen verschiedenen Seiten seines Wesens in einem Briefe an Jacobi: „Als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist dagegen als Naturforscher, und eins so entschieden als das andere. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, dass die Organe aller Wesen zusammen es nur erfassen mögen“³⁾. Während in den Zeiten des Sturmes und Dranges der künstlerische Pantheismus das Uebergewicht gehabt hat, bildet in den reiferen Jahren die reine Menschlichkeit mit ehrfürchtigem Glauben — „kindliche Schauer treu in der Brust“ — die Oberströmung. Goethes Lebensbestimmung war „nicht erst in den Tagen des Alters . . . viel weicher und viel weniger negativ gegen den Glauben an Gott und göttliche Mächte über uns“⁴⁾.

¹⁾ S. Hering 22, 27, 38, 41, 61, 62.

²⁾ S. Siebeck 138, 139, ferner bes. 142 bis 145, dort auch zahlreiche Belege aus Goethes Schriften.

³⁾ Paulsen, Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles, Berlin 1901, 205 (Vf. verweist dabei auf Filtsch: „Die bei mannigfachen Schwankungen im Ganzen doch bleibende religiöse Grundstimmung des Dichters wird hier feinsinnig aufgezeigt“) und Sell, Goethes Stellung zu Religion und Christentum (1889).

⁴⁾ Bode, Meine Religion, mein politischer Glaube, Berlin 1905 ff. Paulsen, Schopenhauer 229 u. a.

Eine ganze Reihe von theistischen Goetheworten hat Bode in seiner Zusammenstellung über des Dichters religiöse Anschauungen gebracht¹⁾. Wir müssen uns in dieser gedrängten Uebersicht bescheiden, darauf zu verweisen, können uns aber nicht versagen, wenigstens die eine Strophe hier zu nennen.

„Wenn der uralte
Heilige Vater
Mit gelassener Hand
Aus rollenden Wolken
Segnende Blitze
Ueber die Erde sät,
Küss ich den letzten
Saum seines Kleides,
Kindliche Schauer
Treu in der Brust“²⁾.

Diesen Gott anzuerkennen, ihn zu verehren und anzubeten, ihm zu danken und sich in seinen Willen zu ergeben, ist Menschenpflicht³⁾. Andererseits legt Goethe dem höchsten Wesen auch hohe Charaktereigenschaften zu, Weisheit und Güte und insbesondere Liebe zu seinen Menschenkindern, ein Zug, der Spinozas Lehre widerstreitet⁴⁾. Den Beweis für die Existenz dieses Gottes braucht man Goethe nicht zu erbringen, er fühlt ihn im Herzen.

Dass die Stellen, in denen sich Goethe zum Theismus bekennt, nicht immer ganz klar sind, rührt daher, dass er kein begrifflicher Metaphysiker war; Siebeck behauptet, dass man „bei Goethe von einem spezifisch metaphysischen Denken betreffs der Frage von dem Verhältnis von Gott und Welt überhaupt nicht reden kann“, und betont, worauf schon hingewiesen wurde, dass bei ihm „die spekulativen Inhalte immer gefühlsmässig auftreten“⁵⁾.

Man könnte freilich auch eine Reihe von pantheistisch gedachten Stellen anführen, aber abgesehen davon, dass manches darin nicht mehr ist denn poetische Ueberschwenglichkeit, nimmt man vielfach Pantheismus an, wo in Wirklichkeit christliche Ideen vertreten werden. Bestand doch Goethes ganze religiöse Entwicklung „in der fortgehenden Ausgleichung, in die sich diese pantheistische Grundstimmung seines Wesens einerseits mit philosophischen, andererseits mit spezifisch christlichen Motiven zu setzen wusste“⁶⁾. Man darf nämlich nicht vergessen, dass das Christentum Gott keineswegs als weltenfern und weltenfremd annimmt, dass es vielmehr von Gott in der Bibel heisst: „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir,“ und dass auch der Christ durch Lesen in der Natur Gott erkennt,

¹⁾ „Grenzen der Menschheit“, Gedichte I 306.

²⁾ Vgl. hierzu Siebeck 145 und 147.

³⁾ Vgl. Heyder 282, Siebeck 174. — ⁴⁾ Bode 5.

⁵⁾ Siebeck 137. — ⁶⁾ Ebenda 172.

den Schöpfer aus seinem Werke, dass auch ihm „Natur im Vielgebilde einen Gott offenbart“¹⁾, dass auch der Christ einen „mystischen Theismus“²⁾ haben kann. Goethe war kein Dogmenchrist³⁾, aber in seiner Lebensanschauung war doch so viel Christliches, dass Pfeleiderer berechtigt ist, zu sagen: „Es ist im wesentlichen die Weltanschauung des Christentums, in welche sich der Dichter wie der Denker Goethe mehr und mehr . . . eingelebt hat“⁴⁾.

Goethe polemisiert freilich gelegentlich gegen Gottes- und Vorsehungsglauben, aber diese Polemik ist gegen einen kleinlich anthropomorphistischen Glauben gerichtet⁵⁾. Er ist überzeugt, dass Gott herabgewürdigt würde, wollte man ihn in einem kleinen Menschenhirn fassen, dass er grösser sein müsse als Menschenerkennen. Er sagt: „Die Leute traktieren Gott, als wäre das unbegreifliche, gar nicht auszudenkende höchste Wesen nicht viel mehr als ihresgleichen. Sie würden sonst nicht sagen: Der Herr Gott, der liebe Gott, der gute Gott. Er wird ihnen, besonders den Geistlichen, die ihn täglich im Munde führen, zu einer Phrase, zu einem blossen Namen, wobei sie sich auch gar nichts denken. Wären sie aber durchdrungen von seiner Grösse, sie würden verstummen und ihn vor Verehrung nicht nennen mögen“⁶⁾.

Ich glaube mit dem bisher Ausgeführten einen wesentlichen Unterschied zwischen Goethe und Spinoza in ihrer Auffassung von Gott und Welt dargetan zu haben. Gehen wir nunmehr zu einem zweiten Punkte über, zur Darlegung der Ansichten Spinozas und Goethes über den Menschen.

b. In der pantheistischen Lehre Spinozas von der einen Substanz hat naturgemäss eine Einzelpersönlichkeit des Menschen als ein für sich bestehendes Ganzes keinen Raum. Wohl betont er die unveränderliche Verschiedenheit der Geschöpfe, woraus er die Pflicht der Bewahrung der Eigenart folgert, doch fällt bei Spinoza der eigentliche Kern einer Verschiedenheit, die verschiedene Substantialität, weg und es bleibt nur eine äusserliche, mechanische: die Verschiedenheit der Modi der Attribute der einen Substanz; am Ende läuft doch alles in eine Einheit zurück. Kronenberg fasst das Individuum im spinozistischen Sinne als „möglichst reine Modifikation der Substanz“ auf⁷⁾.

¹⁾ Siebeck 85.

²⁾ So bezeichnet Filtsch Goethes Anschauungen 55.

³⁾ Er selbst nennt sich einen „Dezitierten Nichtchristen“. Vgl. Paulsen, „Goethe-Jahrbuch“ XXIII 9, Filtsch 79, Siebeck 158, 175 ff u. a. m.

⁴⁾ Pfeleiderer 355. Interessant ist, dass Goethe im „Ewigen Juden“ die wesentliche Uebereinstimmung zwischen Christentum und Spinoza nachweisen wollte (Grunwald 118). Goethe lernte den Spinozismus kennen, wie Herder ihn christianisiert hatte (Filtsch 128).

⁵⁾ Pfeleiderer 326, 331. — ⁶⁾ Bode 5.

⁷⁾ Ethische Kultur (1904) 78.

Unsterblichkeit als Persönlichkeit ist naturgemäss nach vorhergehendem auch ausgeschlossen. Wie Spinoza einen eigentlich wesentlichen Unterschied sowohl zwischen Gott, All und Mensch als auch zwischen den einzelnen Menschen nicht anerkennt, hebt er auch den Dualismus im Menschen auf. Die christlich thomistische, von Aristoteles inspirierte Philosophie fasst Seele und Körper auch nicht als etwas Getrenntes auf¹⁾, vertritt vielmehr die Theorie der substanzialen Vereinigung von Leib und Seele im Menschen (*theoria unionis substantialis*).

„Aristoteles und mit ihm die Scholastik betrachten das Verhältnis von Seele und Leib im lebenden Organismus als dasjenige der Wesensform und der von ihr informierten Materie. Das Wesentliche dieses Verhältnisses besteht in seiner Innerlichkeit und Unmittelbarkeit.“ „Sie (Seele und Leib) sind ebensowehr, ja noch tiefer von einander verschieden, als es das Erz der Bildsäule und ihre Gestalt sind, und existieren dennoch so wenig in Trennung nebeneinander, als die Gestalt vom Erz innerlich getrennt und nur äusserlich mit ihm verbunden ist. Seele und Körper durchdringen sich also innerlich, indem jeder Teil das, was er ist, dem andern gibt und dafür das, was dieser ist, von ihm erhält. Eben deshalb bemerkt Aristoteles mit Recht, dass diesem Zusammen von Seele und Leib gegenüber nicht mehr zu sagen sei, ob es eine Einheit sei oder nicht; denn offenbar ist es eine innere Einheit, ein *unum per se*, nicht ein *unum per accidens*“ . . .²⁾ Aber: „In dem substanzialen Ganzen, welches aus Leib und Seele entstanden ist, bleiben diese Bestandteile von einander verschiedene Realitäten, bleiben also real distinkt“³⁾.

Das ist ein „*unum unitate concretionis*“, demgegenüber nun Spinoza ein „*unum simplicitatis*“ annimmt⁴⁾.

Spinoza lehrt, wie wir bereits sahen, dass Gedanke und Ausdehnung nur die beiden uns bekannten Attribute der einen Substanz sind, und dass zwischen dem Denken und der Ausdehnung kein Kausalnexus besteht, „sondern eine durchgängige Uebereinstimmung; die Ordnung und Verbindung der Gedanken ist mit der Ordnung und Verbindung der ausgedehnten Dinge identisch, indem jeder Gedanke immer nur die Idee des zugehörigen Modus der Ausdehnung ist. In dieser Identität des Physischen im weitesten Sinne (Seelischen, Geistigen, Kraft) mit den Ausgedehnten, das als Mate-

¹⁾ Ich bringe diese Anschauung hier zur Darstellung, um auf Grund einer Gegenüberstellung eine klarere Auseinandersetzung zu erzielen über Spinozas Standpunkt, die „Identitätstheorie“, „der die Mehrzahl der modernen Psychologen huldigt“ (Geyser, *Lehrb. d. allg. Psychol.*, Münster 1909, 488), und weil andererseits in Goethe, wie bereits bemerkt wurde, christliche Ideen sehr mächtig sind. Ferner gebraucht Goethe selbst auch später gerne den Terminus der „Entelechie“ (Bauch a. a. O. 526, 528).

²⁾ Geyser 491. — ³⁾ Ebenda 433.

⁴⁾ Geyser 491.

rielles perzipiert wird, ist ein strenger Monismus von Spinoza aufgestellt, der ... besonders für die Anthropologie von grosser Tragweite ist“¹⁾.

c. Aus dem von Spinoza aufgestellten Satze von der Notwendigkeit alles Geschehens, demzufolge nicht einmal die Substanz, die Gottheit, frei handelt und „alles in die logisch-mathematische Folge“²⁾ aufgeht, ergibt sich ferner der Determinismus. „Es wirkt immer nur ein Modus der Ausdehnung auf einen anderen Modus der Ausdehnung und ein Modus des Denkens auf einen anderen Modus des Denkens ein, sodass Spinoza den reinen und strengen Determinismus lehrt“³⁾. „Nach Spinoza ist die Freiheit eigentlich nur ein Begriff, den die Täuschung des täglichen Lebens festgestellt hat“⁴⁾. Der Mensch glaubt frei zu sein, handelt aber trotzdem notwendig. Spinoza gebraucht aber den Begriff der Freiheit auch, allerdings nur in einem eigenen Sinne. Hätte er die ganze Konsequenz aus seinen Anschauungen gezogen, so hätte er überhaupt nicht von Freiheit sprechen dürfen. „Dieselbe hätte verlangt, dem Willen überhaupt jede Wirksamkeit abzusprechen. Die Seele soll ja näher in dem Bewusstsein bestimmter Vorgänge, in der Wahrnehmung von dem Leibe und seinen Verrichtungen und dem Bewusstsein von diesem Bewusstsein, der Wahrnehmung von dieser Wahrnehmung, bestehen. Das Seelenleben kann also nur ein Wahrnehmungsprozess sein, welcher die leiblichen Vorgänge begleitet; die Intelligenz hat, wie Jacobi in Beziehung auf den Determinismus Spinozas sagte, nur das Zusehen“⁵⁾. Aber er hat diese Konsequenz nicht gezogen: es hat „unter den wirkenden Ursachen auch die Individualität, die neben und gegenüber den äusseren Einflüssen sich betätigt, ihre Stelle. Ausserdem bestimmt und behauptet er ausdrücklich die sittliche Freiheit als Zustand der Persönlichkeit, die erreicht wird durch vernünftige Einsicht in den Zusammenhang der Dinge“⁶⁾ und insbesondere in das Wesen der Affekte und die hierdurch ermöglichte Selbstbehauptung des vernünftigen Denkens gegen die Herrschaft derselben“⁷⁾. Spinozas Einschränkungen des Determinismus sind jedoch keine ernstlichen und wirklichen, sein Freiheitsbegriff ist nur eine imaginäre Grösse. Aus dem spinozistischen Determinismus folgt, dass diese Philosophie eine objektive Sittlichkeit nicht anerkennen kann.

Die Begriffe „gut“ und „böse“ werden von Spinoza nur in utilitaristischem Sinne gebraucht. „Das ganze Leben, auch das ethische, ist beherrscht durch den Trieb nach Selbsterhaltung, der in dem Wesen des Geistes liegt“⁸⁾. Böse ist dasjenige, welches schädlich für uns ist; den

1) Heinze III¹⁰ 127. — 2) Ebenda 126. — 3) Ebenda 127.

4) Springer 227.

5) Bergmann 157.

6) Homo liber, qui ex solo rationis dictamine vivit (Springer 229).

7) Siebeck 207.

8) Ueberweg-Heinze III¹⁰ 127.

Begriff des „Guten“ bildet der Mensch nach seiner Begierde¹⁾: „Eine Begierde ist das Wesen des Menschen selbst, insofern es durch jede gegebene Beschaffenheit bestimmt ist. Demnach begehrt der Mensch nichts, weil er es für gut hält, sondern er hält etwas für gut, weil er es begehrt“²⁾. Und Bergmann sagt von Spinoza: „Die eigene Lust, dieses Wort im weitesten Sinne genommen, sei, insofern sie nicht grössere Unlust nach sich ziehe, für jedes Wesen das einzig Gute; die eigene Unlust, sofern sie nicht durch ihre glücklichen Folgen aufgehoben werde, das einzige Uebel“³⁾. Die Begriffe „gut“ und „böse“ sind aber nach Spinoza nur „*modi imaginandi*“, „Begriffe, die nur der unadäquaten Vorstellung, nicht dem adäquaten Denken angehören. Für eine Philosophie, die alle Dinge als ewige Folgen aus dem Wesen Gottes betrachtet, gibt es nur Wirkliches von verschiedenem Wirklichkeitsgehalt oder verschiedenen Graden der Vollkommenheit . . .“

„Für Gott, der die Dinge sieht, wie sie an sich sind, ist alles vollkommen, gibt es ein Schlechtes überhaupt nicht; und hätte der menschliche Geist nur adäquate Vorstellungen, so würde auch er den Begriff des Schlechten nicht bilden“⁴⁾.

Für den Deterministen kommen naturgemäss die Begriffe von Sünde, Reue und Busse einerseits und von Tugend andererseits eigentlich nicht in Betracht. Spinoza hat trotzdem freilich, wie er den Freiheitsbegriff hat, so auch einen Tugendbegriff gebildet. Wie unsere Freiheit in der intellektuellen Liebe liegt, „die entsteht, wenn wir Freude haben in adäquater Erkenntnis“⁵⁾, so auch unsere Tugend. Und diese selbst ist unsere Seligkeit, nicht aber ein ihr beigegebener Lohn⁶⁾.

Durch das unadäquate Denken, das verworrene Vorstellen, werden die Affekte in uns erregt; sie sind leidende Zustände der Seele, und von ihnen hängt auch die Knechtschaft des Willens ab. Deshalb muss gefordert werden, dass der Mensch durch wachsende Erkenntnis sich auch von den Affekten, welche den Willen knechten, befreie. Entsagung und Selbstüberwindung machen den Menschen frei; deshalb fordert Spinoza vor allem das. Wenn nun der Mensch fortschreitet zu adäquatem Denken, dann

¹⁾ Einer der drei ursprünglichen Affekte (Begierde, Freude, Traurigkeit), die durch den Trieb der Selbsterhaltung bedingt sind (Heinze 127).

²⁾ *Ethica* III prop. schol. (Geyser 262).

³⁾ Bergmann 159. Verf. bemerkt dazu, dass diese Theorie unter den Begriff des Egoismus falle, „das Wohl und Wehe anderer könne ein Wesen nur insoweit interessieren, als es ihm selbst nützlich oder schädlich sei“ (ebenda), vergisst aber nicht zu bemerken, dass Spinoza diesem theoretischen Egoismus eine Sittenlehre voll Liebe und Verantwortlichkeitsgefühl gegenübergestellt und selbst ein edles Leben geführt habe. Das sind die Widersprüche, die uns im Verlaufe dieser Abhandlung auch an Goethe auffallen.

⁴⁾ Paulsen, Schopenhauer 227.

⁵⁾ Ueberweg-Heinze III¹⁰ 127. — ⁶⁾ Ebenda.

bleibt nach Spinoza aber noch ein Affekt bestehen, und zwar der stärkste und höchste; das ist die intellektuelle Liebe zu Gott, für welche der Mensch jedoch keine Wiederliebe zu fordern befugt ist.

Vergleichen wir nun die eben dargelegten Sätze des spinozistischen Systems mit den Anschauungen Goethes, so finden wir manche Aehnlichkeiten.

An das spinozistische Aufgehen des Einzelnen im Ganzen erinnert Goethes Gefühl von der Einheit mit Gott und der Natur; dieses Sich-aufgeben ans All wünscht er sehnlichst:

„Im Grenzenlosen sich zu finden,
Wird gern der Einzelne verschwinden:
Da löst sich aller Ueberdruss.
Statt heissem Wünschen, wildem Wollen
Statt lästgem Fordern, strengem Sollen
Sich aufzugeben ist Genuss“¹⁾.

Die Aufhebung des Wesensunterschiedes zwischen Seele und Leib bei Spinoza mag man vergleichen mit der Goetheschen Forderung, dass das Sinnliche nicht im Gegensatz zum Geistigen gesetzt werden soll, dass vielmehr zwischen Sinnlichem und Geistigem eine schöne Harmonie bestehen soll²⁾.

In dieser Forderung geht Goethe so weit, dass ihm dieser Begriff der harmonischen Normalität noch „über den der Moralität im hergebrachten Sinne“³⁾ steht.

Was ferner Goethes Stellung zur Theorie des Willens angeht, so kann man häufig bei ihm Sätze finden, welche deterministisch sind, sodass Heyder zu dem Resultate gelangt: „Wir können hier die Korrespondenz goethischer Anschauungen mit den spinozistischen nicht verkennen. Sie heben nicht minder wie diese die Freiheit des Willens und das Handeln nach Zwecken, das Böse als positive Willensbestimmung, die Reue als Bedingung der Besserung auf und lassen Freiheit und Tugend nur als Macht gelten, das aus der eigenen Natur Folgende zu vollbringen“⁴⁾. Auch in den Anschauungen Goethes über die moralischen Begriffe finden sich Vergleichungspunkte mit Spinoza. Wenn nach Spinoza die beiden Begriffe „gut“ und „böse“ nur der unadäquaten Vorstellung entsprechen, beim adäquaten Denken sich aber auflösen und an ihre Stelle nur ein verschiedener Wirk-

¹⁾ Siehe Goethe-Vorträge 98.

²⁾ Diese Harmonie findet er in der Antike, die er glühend liebt, weshalb man ihn den „grossen Heiden“ genannt hat, und dann wieder in der Neugeburt der Antike, der Renaissance, die er verehrt, „als den Heilungsprozess des modernen Geistes von der Krankheit des negativen Supranaturalismus“ (Paulsen Schopenhauer 231).

³⁾ Siebeck 190.

⁴⁾ Heyder 275.

lichkeitsgehalt, Vollkommenheitsgehalt tritt, während es ein real existierendes Böses nicht gibt, so entspricht das den Anschauungen Goethes: die Begriffe sind auch nach ihm nicht absolut, vielmehr fließt das, „was in zwei Farben für unser Auge gebrochen wird,“ für ihn „in einen Lichtstrahl“¹⁾ zurück. Dieser eine Lichtstrahl ist das Sein, und Sein ist gleich Vollkommenheit²⁾; was wir aber als das Schlechte bezeichnen, ist nur die Negation des Seins, also der Vollkommenheit.

e. Gehen wir aber des näheren auf einen Vergleich mit den einzelnen dargelegten Sätzen des spinozistischen Systems ein, so finden wir, dass Goethe keinen von ihnen in seine Lebensanschauungen ganz und unverändert aufgenommen hat.

α. Während Spinoza keine eigentliche Einzelpersönlichkeit annehmen kann, fühlt sich Goethe seinem ganzen Wesen nach dazu gedrängt, die „wesenlosen Modi in substanzielle Kräfte, Entelechien, beseelte Monaden“³⁾ zu verwenden. Gerade er als überragende Persönlichkeit konnte gar nicht anders⁴⁾. Darum finden wir wieder und wieder sein Motto:

„Volk und Knecht und Ueberwinder,
Sie gestehen zu jederzeit,
Höchstes Glück der Erdenkinder
Sei nur die Persönlichkeit.

in seinen Werken ausgedrückt. Die Zeit seiner ersten dichterischen Entwicklung fällt in die Periode des Sturmes und des Dranges, die Periode „des Genies, wo sich die Individualität gegen Regel- und Formelzwang urgewaltig auflehnte, die Zeit der Ursprünglichkeit, der Rousseauschen Natürlichkeit, der Selbstherrlichkeit der Genies, der Selbstbekenntnisse, der Tagebücher und Briefe. Damals galt nur, wer „Einer“ war, eine „Natur“, ein „Kerl“⁵⁾. Goethe nahm auch in dieser Hinsicht seinen Anteil an der wirren Zeit. Aber auch später blieb er, und noch entschiedener und klarer, ein Verfechter der Persönlichkeit. Von jener spinozistischen Alleinslehre, die er in dem Hymnus „Natur“ sich zu eigen machte, ist er, wie er es selbst nennt, zu einem „Komparativ“ fortgeschritten, worin er den wahren Lebensinhalt des Universums bei den in der Entwicklung ihrer ursprünglichen Anlage tätigen Einzelwesen sucht. Diese nennt er in späterer Zeit gern mit Leibniz „Monaden“ oder mit Aristoteles „Entelechien“⁶⁾.

„Das Recht und das Mass der Eigenexistenz des Individuums gründet Goethe auf die Tätigkeit“⁷⁾. Da unser Dichter die Individualität also

¹⁾ Paulsen, Schopenhauer 226

²⁾ Siebeck 61, 69; Paulsen, ebenda 217; ders. im Goethe-Jahrb. XXIII 27.

³⁾ Pfeleiderer a. a. O. 327.

⁴⁾ Goethe-Vorträge 94, 95. — ⁵⁾ Ebendasselbst. — ⁶⁾ Goethe-Vorträge 110.

⁷⁾ Goethe schliesst sich also später mehr an Leibniz an, der gerade betreffs des Problems der Individualität entschiedener Gegner Spinozas ist (vgl.

schätzt, erscheint es ihm so überaus wichtig, zu betonen, dass man seine eigene Individualität erhalte und stärke und auch keine fremde verderbe oder gar zerstöre; denn

„Alles könne man verlieren,
Wenn man bliebe, was man ist“¹⁾.

Andererseits betont Goethe selber, dass es schwer, ja unmöglich ist, eine Individualität zu ändern.

In poetischer Form hat Goethe dieses individuelle Unveränderliche im Menschen, „das Charakteristische, wodurch sich der einzelne von jedem andern bei noch so grosser Aehnlichkeit unterscheidet“, einmal mythologisiert als den Dämon, den er dann in „orphischen“ Strophen rätselhaft und doch durchsichtig erläutert:

„Bist alsobald und fort und fort gediehen
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten,
So musst du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sybillen, so Propheten;
Und keine Zeit, und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt“²⁾.

Behält so die rechte Individualität nur immer ihre Eigenart, so entwickelt sie sich doch immer höher und höher, steigt über sich selbst empor, und „auf den Höhepunkten des Lebens wird das Individuum zur Gattung, wird die Monade zur Welt“. So ist „die höchste Steigerung der Persönlichkeit ihr Ende“³⁾.

β. Ganz entsprechend der Ueberzeugung von der menschlichen Individualität ist Goethes Forderung des individuellen Fortlebens nach dem Tode, beruht doch diese auf jener. So geht Faust, des Dichters Lebensheld, nicht im All auf, sondern ein zu einem seligen Leben⁴⁾. Goethe äussert sich ferner also: „... Ich habe die feste Ueberzeugung, dass unser Geist ein Wesen ist ganz unzerstörbarer Natur; es ist ein Fortwirkendes von Ewigkeit zu Ewigkeit; es ist der Sonne ähnlich, die bloss unsern irdischen

Bergmann 154/55). Es sei hier auch daran erinnert, dass es ein Lieblingssatz von Herder, dem Anreger Goethes war, dass „jedes Geschöpf seine eigene Welt habe und nur sich selbst gleich sei...“ Hauffe, Die Weltanschauung der deutschen Klassiker, in Herrigs Archiv 247.

¹⁾ Zitiert nach Siebeck 200, dort im Zusammenhang auch die vorhin genannten Verse,

²⁾ Siebeck 195.

³⁾ Goethe-Vorträge 113. Dieser Uebergang durch Steigerung von der Individualität zur Gattung, zum Typus ist dasselbe wie die Platonische Unsterblichkeit durch Uebergang in die Idee (ebenda). Nach Meyer (Goethe-Jahrb. XXII 13) weist Goethe auch darauf hin, dass auch die Einzelpersönlichkeiten im Grunde doch kollektive Wesen sind.

⁴⁾ Springer 237.

Augen unterzugehen scheint, die aber eigentlich nie untergeht, sondern unaufhörlich fortleuchtet.“ „Denkt ihr, ein Sarg könne mir imponieren? Kein tüchtiger Mensch lässt seiner Brust den Glauben an Unsterblichkeit rauben.“ „Die persönliche Fortdauer steht keineswegs mit den vieljährigen Beobachtungen in Gegensatz, die ich über die Beschaffenheit unserer und aller Wesen in der Natur angestellt. Im Gegenteil, sie geht sogar aus denselben mit neuer Beweiskraft hervor“¹⁾. Den stärksten Beweis für seine Ueberzeugung trägt Goethe in seinem Herzen: „Schon in der Rede zum Shakespearetag in Strassburg bezeichnet Goethe als die edelste von unseren Empfindungen die Hoffnung, auch dann zu bleiben, wenn das Schicksal uns zur allgemeinen Nonexistenz zugeführt zu haben scheint“. Aehnlich sagt er in viel späterer Zeit. Menschen, die ein bedeutendes Leben tätig geführt haben, dürfe es wohl nicht verargt werden, „wenn sie die Idee, die sie beseelt, sobald dieselbe von der Erde verschwindet, auch noch jenseits zu verfolgen denken“²⁾. Das ist: seine Gedanken weiter denken, seine Tätigkeit fortsetzen³⁾. Das scheint ihm so selbstverständlich. „Es war ihm durchaus unmöglich, sich ein Nichtsein, ein Aufhören des Denkens und Lebens vorzustellen; insofern trage jeder den Beweis der Unsterblichkeit in sich selbst und ganz unwillkürlich. Mit Lorenzo von Medici möchte er sagen: dass alle diejenigen auch für dieses Leben tot sind, die kein anderes hoffen“⁴⁾. Darum ist sein Glaube an die Unsterblichkeit zunächst „für ihn, wie für Kant, ein Postulat und kein Gegenstand der Erkenntnis“⁵⁾. Dann sucht Goethe aber nach einer theoretischen Begründung für diese zunächst gefühlsmässige Ueberzeugung⁶⁾. Er schuf sie sich vermittelt seiner Lehre von den „entelechischen Monaden“. Sie sind die lebendigen Kristallisationspunkte in dem verschlungenen Geflecht der Wirklichkeit, denen als solchen auch der Tod nichts anhaben kann⁷⁾.

Goethe nimmt freilich nicht wie das Christentum eine unbedingte und allgemeine Unsterblichkeit an, vielmehr nur eine bedingte. „Wir sind nicht auf gleiche Weise unsterblich, und um sich künftig als grosse Entelechie zu manifestieren, muss man auch eine sein“⁸⁾. Eine ewige Existenz verdienen nach seiner Ueberzeugung nur diejenigen, welche sie sich durch stete Tätigkeit und treue Gesinnung⁹⁾ erwerben. Die andern aber gehen

1) Bode 20, 21. — 2) Siebeck 148.

3) „Die Ueberzeugung unserer Fortdauer entspringt mir namentlich auch aus dem Begriffe der Tätigkeit...“ Bode 23.

4) Siebeck 148.

5) „Der Mensch soll an Unsterblichkeit glauben; er hat dazu ein Recht, es ist seiner Natur gemäss.“ Goethe-Vorträge 111.

6) Er betont freilich die Schwierigkeit, sie zu finden; s. Siebeck 148, Springer 237.

7) Siebeck 148, vgl. 151/2. — 8) Goethe-Vorträge 111; s. auch Bode 21.

9) Darauf weist auch Windelband hin (Goethe-Vorträge 112).

in die Natur zurück. Ein poetisches Beispiel bietet uns der Schluss der Helena. „Die Dienerinnen der Königin, die zu der Nichtigkeit ihres vorausgegangenen Hadesdaseins nicht zurückkehren, aber auch nicht eigenwertig genug sind, um ein höheres persönliches Dasein zu gewinnen, werden fortan zu unpersönlichen Potenzen des Naturlebens; nur ihre Führerin, die in unentwegter Treue gegen die Gebieterin mit ihr auch wieder in die Unterwelt zurückzukehren bereit ist, darf dort, selbst persönlich, jener Persönlichkeit zu weiterem Dienste verbunden bleiben“¹⁾.

Goethe weicht also in der Ansicht von dem Verhältnisse des Menschen zu Gott und Welt und Mitmenschen, in der Ansicht von Individualität und individueller Unsterblichkeit völlig von Spinoza ab. In seiner Anschauung über das Verhältnis von Seele und Körper kommt die Goethesche Forderung der vollen Harmonie der spinozistischen Identitätslehre nahe, wie wir bereits sahen, aber das ist doch nur eine äussere Parallele²⁾.

Zu den wichtigsten Momenten der Persönlichkeit gehört die Aeusserung eines freien Willens. Deshalb konnte Goethe diesen unmöglich leugnen. Freilich äussert er sich oft deterministisch, dass alles nach ewigen Gesetzen regiert wird, denen niemand entfliehen kann, dass der Mensch seinen Weg wandeln muss und aus dem angeborenen Ich nicht herauskann³⁾. Aber das sind Gedanken oder vielmehr Stimmungen⁴⁾, die Goethe sich nicht erst bei der Lektüre Spinozas zu holen brauchte, die sich vielmehr jedem Menschen in gewissen Lebenslagen aufdrängen. Ein so starres System wie Spinozas mathematische Folge konnte Goethe nicht für das ganze Leben befriedigen. Goethes Determinismus hat eine andere Quelle wie der Spinozas. Im übrigen soll im folgenden der Nachweis geführt werden, dass Goethes Ansichten in ganz entgegengesetzter Richtung liegen wie die Spinozas.

„Die Frage vom Wesen und der Möglichkeit der menschlichen Freiheit gehört bei Goethe zu denjenigen Problemen, deren Beachtung und Bewältigung sich durch alle Stadien seines Lebens hindurchzieht. Das Wesentliche aber seiner Antwort hat sich schon frühzeitig bei ihm heraus-

¹⁾ Siebeck 150, 152 und Springer 236. Ueber die Rangordnung der Seelen siehe Bode 21 ff. Uebergang mehr ins Religiöse, Siebeck 152.

²⁾ Vereinzelt Zustimmung zur Identitätstheorie s. Filtsch 218, interessante Zusammenstellung über die unterschiedlichen Meinungen von Goethe, Schiller, Kant, Pflëiderer, Protest. Kirchenzeitung 1883, 330.

³⁾ Siehe Siebeck 202. Am ergreifendsten ist das ausgedrückt im Gesange des Harfners. Ziegler sagt in den Anmerkungen zum zweiten Bande der Bielschowskyschen Goethebiographie (688): . . . „In Beziehung darauf (auf die Willensfreiheit) hat Goethe im Ausdruck wohl gelegentlich einmal geschwankt, was bei der Mehrdeutigkeit des Begriffes erklärlich ist. Sachlich war er immer Determinist.“ Die Beweisstellen, welche er dann aber weiterhin angibt, beweisen nach meiner Meinung für diese Behauptung recht wenig.

⁴⁾ Siehe Goethe-Vorträge 188.

gebildet und ist in späteren Werken nur mehr vertieft worden“¹⁾. Dass das Problem der Willensfreiheit aber ein vom Menschenverstande nur sehr schwer zu bewältigendes sei, war Goethes Ansicht²⁾; doch geht er auf die metaphysischen Schwierigkeiten nicht näher ein. „Das praktische Problem, das hier vorliegt, löst sich für ihn auch lediglich auf praktischem Wege“³⁾. Und praktisch steht er auf dem Standpunkte des Glaubens an die Willensfreiheit. „Das praktische Durchdringen zu dieser Freiheit, die sich dann im tätigen Leben bewährt, ist das Thema seiner umfassendsten Dichtungen, sowohl des Faust, wie des Wilhelm Meister und der Wahlverwandtschaften“⁴⁾. Faust ringt sich, zuerst schwankend zwischen zwei Welten⁵⁾, durch zur Klarheit, und Gretchen betätigt durch ihren Entschluss im Gefängnis die Wahlfreiheit ihres Willens: „In die Liebe und die Sünde haben die Verkettungen der Dinge sie hineingetrieben; der Entschluss aber, wodurch sie nicht bloss scheinbar, sondern wirklich gerettet wird, ihr ferneres Schicksal dem Gerichte Gottes anheimzugeben, kommt aus der persönlichsten Tiefe ihrer edlen Natur“⁶⁾. Aus dem Wilhelm Meister führt Siebeck eine Reihe hierhergehöriger Sätze an⁷⁾.

Goethe vertritt also den Glauben an die Willensfreiheit; diese ist aber nach ihm nicht gleich Zügellosigkeit, vielmehr ist der Wille von manchen Seiten eingeengt. Da ist das Angeborene, die Individualität, welcher niemand entfliehen kann, da sind ferner die Einwirkungen, die von aussen kommen, Einwirkungen, welche die Positivisten dann unter dem Titel „Milieu, Rasse und Zeitgeist“ zusammengefasst haben, da ist die Lenkung eines Höheren, mögen wirs nun Zufall oder Schicksal oder Gott⁸⁾ nennen. Goethe sagt: „Betrachten wir uns in jeder Lage des Lebens, so finden wir, dass wir äusserlich bedingt sind vom ersten Atemzug bis zum letzten.“ Dass aber trotz mannigfacher Bedingtheit noch eine Freiheit übrig bleibt, sagt er, indem er fortfährt, „dass uns allen jedoch die höchste Freiheit übrig geblieben ist, uns innerhalb unserer selbst dergestalt auszubilden, dass wir uns mit der sittlichen Weltordnung in Einklang setzen und, was auch für Hindernisse sich hervortun, dadurch mit uns selbst zum Frieden gelangen können“⁹⁾. Diese Beschränkung der Freiheit findet unser Dichter

¹⁾ Siebeck 205. — ²⁾ S. Bode 12.

³⁾ Siebeck 211. — ⁴⁾ Ebenda 212.

⁵⁾ Paulsen, Schopenhauer 212. — ⁶⁾ Siebeck 207.

⁷⁾ Ebenda 181, s. ferner 206; dort z. B. den Satz: „Das Wort Freiheit klingt so schön, dass man es nicht entbehren könnte, und wenn es einen Irrtum bezeichnete.“

⁸⁾ Ueber den Glauben an eine göttliche Vorsehung s. Bode 11. Goethe kommt in späteren Jahren christlichen Anschauungen über Freiheit, Bedingtheit, Vorsehung nahe (s. ebenda). Gelegentlich hat er diese allerdings auch missverstanden (s. Bielschowsky II^s 88).

⁹⁾ Springer 227,

nur natürlich; ihm ist Freiheit „ein relativer, eigentlich gar ein negativer Begriff, muss es auch sein; denn ohne Bestimmung, folglich ohne Zwang, ist nichts möglich, nichts gedenkbar“¹⁾. Siebeck sagt von Goethes Anschauung folgendes:

„Die Freiheit selbst ist nicht möglich ohne die Beschränkung, wodurch sich der Mensch von allen Seiten bedingt findet; sie bewährt und bekundet sich gerade in der Gegenwirkung gegen diese, und zwar eben an der Hand des eigenen Wesens und diesem gemäss“²⁾. Um sich das Verhältnis zwischen Freiheit und Notwendigkeit klar zu machen, wählt Goethe ein Bild: „die Natur hat uns das Schachbrett gegeben, aus dem wir nicht hinauswirken können noch wollen; sie hat uns die Steine gegeben, deren Wert, Bewegung und Vermögen nach und nach bekannt werden, nun ist es an uns, Züge zu tun, von denen wir uns Gewinn versprechen; dies versucht nun ein jeder auf seine Weise und lässt sich nicht gern einreden“³⁾.

Ich glaube in vorstehendem nachgewiesen zu haben, dass Goethe in der Theorie des Willens auf einem ganz andern Standpunkt steht wie Spinoza. Daraus folgt dann nachstehendes:

d. Da Spinoza die Willensfreiheit des Menschen leugnet, muss er auch eine objektive Sittlichkeit verwerfen. Dieser Grund fällt bei Goethe als dem Verteidiger der Willensfreiheit weg, und er hat seinerseits anerkannt, dass der Mensch, der seine Handlungen nach seinem freien Willen vollbringen kann, für diese auch verantwortlich gemacht werden kann und in der Tat verantwortlich gemacht wird.

Goethe erkennt eine objektive Sittlichkeit an, nach der sich der Mensch zu richten hat. Durch Gott selbst ist das Sittliche in die Welt gekommen, in ihm offenbart sich Gott, und es ist „durch Gott selbst in die Welt gekommen als ein den Menschen mehr oder weniger anerschaffener Vorzug seiner Natur“⁴⁾. Deshalb spricht Goethe von der „Erbtugend“, „die er näher als angeborene Güte, Rechtlichkeit und besonders Neigung zur Ehrfurcht im menschlichen Wesen bestimmte“⁵⁾, und zu Eckermann sagt er: „Die Sittlichkeit ist kein Produkt menschlicher Reflexion, sondern es ist eine angeschaffene und angeborene schöne Natur“⁶⁾.

Daraus, dass Goethe den Inhalt der Moral im Menschenherzen und vorzüglich in den Herzen der edelsten Menschen findet, ergibt sich ihr Wesen als das allgemein Menschliche, das stetige Fortbildung erfährt⁷⁾. „Der einzelne als solcher soll sein Wesen und seine Bestimmung darin finden, die Normen des allgemein Menschlichen in sich zu verwirklichen

¹⁾ Siebeck 206. — ²⁾ Ebenda.

³⁾ Bode 13. Nach Paulsen, Goethe-Jahrbuch XXIII 6, verbinden sich bei Goethe Wollen und Sollen zu „einer Einheit, verschlingen sich unlösbar“. Eine zusammenfassende Darstellung der Goetheschen Freiheitslehre s. Siebeck 229 ff.

⁴⁾ Siebeck 145. — ⁵⁾ Ebenda 156.

⁶⁾ Springer 228. — ⁷⁾ Vgl. Siebeck 193, 227.

und darf sich in diesem Bemühen seines Mitbeschlossenseins in das Gefüge der moralischen Weltordnung getrösten¹⁾. In der Erfüllung dieser seiner Aufgabe liegt das „Gefühl seiner Würde und seines Glückes“²⁾. Sie zu erfüllen ist freilich nicht leicht. Wer aber diesem Sittengesetze nicht folgt, der muss zu Grunde gehen. Das ist der Grundgedanke der „Wahlverwandtschaften“³⁾. Andererseits übt das Moralische als das Ideale auf den Menschen doch auch seinen Reiz aus⁴⁾.

Zweck und oberstes Prinzip der Moral ist für Goethe „die Hervor- bildung der Persönlichkeit“⁵⁾. Daraus ergibt sich ihm eine Einschränkung. Die Moral muss sich diesem Zwecke unterordnen. Und dann hat die Moral nicht allein diesen Zweck zu erfüllen; neben ihr steht als gleichberechtigt zur Mitarbeit an der Schöpfung einer harmonischen Menschennatur die Aesthetik⁶⁾. Das Sittliche ist freilich nach Sawicki bei Goethe das Höhere und eigentlich Wertvollere. „Nur zeitweise, z. B. in den »Römischen Elegien«, übt der Schönheitssinn die Alleinherrschaft“⁷⁾.

Aus dem Zwecke der Moral ergibt sich aber des weiteren noch eine zweite Einschränkung: sie darf die Eigenart nicht zerstören⁸⁾. Das Bindeglied zwischen moralischer Weltordnung und individueller Eigenart findet Goethe dann in der Selbstüberwindung, die zur Harmonie führt⁹⁾.

Nimmt Goethe so im Gegensatze zu Spinoza eine objektive Sittlichkeit, wenn auch mit Einschränkungen, an, so gewinnen infolgedessen die Begriffe von „gut“ und „böse“ in seiner Weltanschauung auch einen anderen, tieferen Sinn, als den wenigstens theoretisch von Spinoza vertretenen des utilitaristisch Egoistischen¹⁰⁾; sie gewinnen einen objektiveren Wert; nicht was der Mensch begehrt, ist nach Goethe gut, sondern das, was dem Sittengesetze entspricht.

Wir sahen bereits, dass Goethe wie Spinoza nur einen relativen Wert dieser Begriffe annimmt, aber aus dieser Parallele lässt sich noch nicht schliessen, dass die Anschauung Goethes aus spinozistischer Quelle entsprungen sei.

1) Ebenda. — 2) Ebenda 192. — 3) Bielschowsky II⁶ 291.

4) Vgl. Paulsen, Schopenhauer 215.

5) Siehe Siebeck 226. — 6) Ebenda 190 1. — 7) Sawicki 102.

8) Siebeck 196/7. Aussergewöhnliche Menschen nimmt Goethe gelegentlich von der Moral aus. Goethe war aber trotzdem nicht ein Verfechter modernen Uebermenschentums (Siebeck). Er kennt die Pflichten.

9) Nach Siebeck 197/8.

10) Einen spinozistischen Anklang mag man freilich darin finden, dass Goethe den Menschen zu dem Entschluss kommen lässt, „das Rechte sei, was ihm gemäss ist“ (Bode 13). Das erinnert an den Gedanken, dass die Moral die Eigenart nicht zerstören dürfe, und dass für grosse Naturen der Selbsterhaltungstrieb als Massstab des Guten anerkannt wird; aber das sind nur gelegentliche Aeusserungen, zu denen sich Goethe in seinem ausgeprägten Persönlichkeitsgefühl gedrängt fand. Auf der andern Seite betont er entschieden Pflicht und Zwang. Er hat nie Uebermenschentum im modernen Sinne befürwortet.

Paulsen erinnert daran, dass die Definition des Bösen als Mangel (privatio, *στέργσις* Nichtsein) des wirklichen Guten an Platonisch-Aristotelische Gedanken anknüpft¹⁾. Hier sei auch die thomistische Definition angefügt: „Relinquitur ergo, quod nomine mali significetur quaedam absentia boni“²⁾.

ε. Aus der Anerkennung von Willensfreiheit, moralischer Weltordnung und der daraus resultierenden Scheidung von Gut und Böse durch Goethe ergibt sich dann für ihn auch die Annahme von Schuld, von Sünde, über die der Mensch Reue empfindet³⁾, und von der er durch Busse und Umkehr frei wird⁴⁾, worüber die Gottheit sich freut⁵⁾.

Aus ihr ergibt sich für ihn dann aber auch der Begriff der Tugend in einem ganz andern denn spinozistischen Sinne. Die spinozistische Tugend liegt, wie bereits angedeutet wurde, in der intellektuellen Gottesliebe, und diese entsteht durch Freude in adäquater Erkenntnis⁶⁾. Nun ist aber nach Goethe eine adäquate Erkenntnis nicht möglich, was bereits nachgewiesen wurde, also auch die spinozistische Tugend nicht. Goethe fasst die Tugend als ein Befolgen der moralischen Weltordnung, er steht also allgemein menschlichen, ja christlichen⁷⁾ Anschauungen näher.

Die Krone aller Tugenden ist für ihn die Herzensreinheit. Sie flieht ja alles Böse in jeder Gestalt instinktiv. Verkörpert ist sie für unseren Dichter im Ewig-Weiblichen⁸⁾.

Was nun die spinozistische Lehre von den Leidenschaften angeht, dass der Mensch durch Selbstüberwindung und Entsagung sich von ihnen frei machen müsse, um sich so zu dem einen Affekt der Liebe zu erheben, so ist bereits betont worden, dass gerade dieses der Punkt sei, welcher Goethe am ganzen spinozistischen System so besonders anzog, welcher ihn erst

¹⁾ Paulsen, Schopenhauer 226 ff.

²⁾ Lehmen, Lehrbuch der Philosophie I, Freiburg 1904, 366. Auf die Beantwortung der Frage, warum das Böse überhaupt in der Welt sei (Siebeck 157) und auf die Behauptung, dass im Menschen wie in der Welt das Gute dem Schlechten gegenüber überwiege (Paulsen 213, Siebeck 156 u. a. m.), kann hier nicht näher eingegangen werden.

³⁾ Gelegentlich spöttelt Goethe allerdings über Reue (Paulsen im Goethe-Jahrb. XXIII 12).

⁴⁾ Goethe „gestaltet die christliche Erlösungslehre für sein Bedürfnis frei um“ (Siebeck 165). Freilich meint Goethe nicht Sünde „in dogmatischem Sinne; Sündetun ist nicht so schlimm, durch Irrtum gelangt man zur Wahrheit, vielmehr das Nichtgütetun“ (Paulsen im Goethe-Jahrb. XXIII 11).

⁵⁾ Siebeck 171: Gott als Richter. Paulsen ebenda 29.

⁶⁾ Nach Mommsens Mitteilung (F. Ztg. 99 No. 354) trug Goethe am 12. September 1785 in das Stammbuch des „wandernden Philologen“ Viktor Hill die Worte ein: „Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus“, welche er dem Spinoza entnahm (nach Elias).

⁷⁾ Allerdings in der Jugend noch nicht (Paulsen ebend 15).

⁸⁾ Paulsen, Schopenhauer 213: Gretchen; Siebeck 164: Iphigenie.

zu weiterem Studium des Philosophen veranlasste, aber es waren nur die Vorzüge an sich, die Selbstüberwindung, Entsagung und Liebe, welche Goethe anzogen, anzogen schon deshalb, weil er zeitlebens einen Titanenkampf mit seinen Leidenschaften führte und darum das Gegenteil liebte. Diese Vorzüge pries er, suchte durch Entsagung¹⁾ und Selbstüberwindung²⁾ frei zu werden. Und in der Freiheit von den Leidenschaften suchte er dann die grosse, allumfassende Liebe in sich zu entzünden.

So weicht Goethe also auch in den Anschauungen über das Wesen des Menschen und seine Sittlichkeit von Spinoza erheblich ab.

Nachdem wir hiermit den Nachweis geführt haben, dass unser Dichter und der grosse Niederländer in ihrer Weltanschauung verschiedene Wege gewandelt sind, wollen wir mit wenigen Worten noch beider Ansichten über einige Punkte des konkreten religiösen, staatlichen und sozialen Lebens darlegen.

§. Spinoza hat mit der grossen Weltreligion des Christentums endgültig gebrochen. In seiner Ethik wendet er sich gegen grundlegende Glaubenssätze des Christentums³⁾. Nun findet man ja auch bei Goethe manche Stellen, welche sich gegen christliche Glaubenssätze richten, besonders in der Jugend bespöttelt er sie, aber in späteren Jahren ist er dem Christentum doch merklich näher gerückt und damit immer weiter von Spinoza abgegangen, was wir im Verlaufe unserer Darstellung mehrfach zu zeigen Gelegenheit hatten.

Politisch war Spinoza Demokrat, wenigstens seiner philosophischen Ueberzeugung nach, „als Holländer ein Verteidiger des aristokratischen Regiments“⁴⁾, freilich nicht eines abgeschlossenen und verknöcherten Regiments, nein, „das Patriziat muss erneuert und der Zugang zu ihm geöffnet werden, damit die unheilvolle Kluft zwischen Volk und Regierung verschwinde“⁵⁾. Dieser so gemässigt demokratischen Gesinnung Spinozas braucht man nur das entgegenzuhalten, dass Goethe für Bewegungen, die von unten herauf, aus der Masse des Volkes kommen, wie die deutschen Freiheitskriege waren, keine Sympathie hat, um die Kluft zu erkennen, welche beide Männer trennt. In politisch rechtlicher Beziehung hat Spinozas Einfluss nach Grunwald⁶⁾ „mitgewirkt an dem Aufbau der sozialistischen Geschichtskonstruktion, die alles Recht aus sozialen Machtverhältnissen abzuleiten bestrebt ist“, der Weg von Spinoza über Hegel zu Karl Marx und

¹⁾ Bode 14 ff., Goethe-Vorträge 101, der spinozistischen Entsagung steht aber die Goethesche Selbstbehauptung gegenüber, Pfeleiderer 328, 329.

²⁾ Siebeck 197,8.

³⁾ Eine Zusammenstellung s. bei Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, II, Heidelberg 1909, 617.

⁴⁾ Fischer, ebenda 620—622: — ⁵⁾ Ebenda 619.

⁶⁾ Grunewald 2.

seiner Schule liegt nach ihm klar zu Tage. Einer solchen Auffassung stand Goethe fern¹⁾).

Ueber Spinozas Verhältnis zu den Frauen sagt Martineau, „dass Spinoza nicht viel über die Frauen gesagt habe, dass aber das wenige, was er gesagt, nicht so sei, dass man wünschen möchte, er habe mehr gesagt“²⁾, Es bedarf keines Beweises, wenn wir sagen, dass wir bei Goethe das gerade Gegenteil finden.

Um das Schlagwort „Goethe ein Spinozist“ nun völlig zu entkräften, müssten wir noch die einzelnen Werke Goethes durchgehen, denen man spinozistische Grundideen zugeschrieben hat, um auch so die Behauptung zu widerlegen.

Für Goethes Jugenddramen hat Hering diese Aufgabe gelöst und interessante Resultate, welche gegen Goethes Spinozismus sprechen, besonders aus der Betrachtung des Mahomet, Urfaust und Prometheus erzielt. Diese Aufgabe auch für die anderen Werke zu lösen, müssen wir uns im Rahmen dieser gedrängten Uebersicht versagen. Wir wollen nur noch mit einigen Worten auf den „Faust“ näher eingehen. Der Gottesbegriff in Goethes grossem Lebenswerke ist sicherlich nicht rein pantheistisch. Man hat sich freilich bemüht, den Gott Spinozas darin dargestellt zu finden. Nach einer Ansicht ist darunter das Zeichen des Makrokosmos zu verstehen, nach einer anderen der Erdgeist. Die erstere Ansicht, vertreten von Baumgart, wird von Collin zurückgewiesen durch den Nachweis, dass das Zeichen des Makrokosmos viel ungezwungener als abhängig von Herders Ideen gedacht wird³⁾, die zweite, vertreten von Rössler, wird von Paulsen widerlegt. Witkowski weist nach, dass der Gottesbegriff im Faust sich vom Pantheismus zum Theismus fortentwickelt⁴⁾.

Ich glaube mit vorstehendem den Beweis erbracht zu haben, dass Goethe nicht ein Anhänger oder Schüler Spinozas genannt werden darf. Es drängt sich im Gegenteil bei der Betrachtung der Goetheschen Denkweise und naturgemäss besonders klar beim Vergleich mit anderen Denkern die Ueberzeugung auf, dass Goethe eine eigene Philosophie hat, die sich freilich „nun und nimmer als ein normierender und bindender Typus gebieterisch aufdrängt“⁵⁾, die selbst kein fester und konsequent durchgebildeter Typus ist, vielmehr in unermesslicher Gedankenfülle manchmal widerspruchs- und rätselvoll erscheint, aber durch Anknüpfung an das Leben und durch die Verbindung mit Religion und Poesie einen eigenen Reiz erhält, der uns immer wieder nach Weimar hinzieht.

¹⁾ Es sei hier erinnert an die gelegentliche Uebereinstimmung zwischen Spinoza und Goethe in der Auffassung des Verhältnisses von Staat und Kirche, die bei Erwähnung seiner Dissertation bereits geschildert wurde.

²⁾ Zitiert nach Fischer 592. — ³⁾ Hering 35. — ⁴⁾ Goethe-Jahrb. XVII 122 ff.

⁵⁾ Eucken, Die Lebensanschauungen uns. grossen Denker, Leipzig 1909, 427.