

Die Kunst der Hoffnung nach Goethe und Schiller

Das literarische Projekt der »Weimarer Klassik« antwortet auf die wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Revolutionen der Neuzeit. Die ästhetische Reflexion Goethes und Schillers spricht der Kunst denselben Rang als autonome kulturstiftende Macht zu, wie ihn die moderne Forschung, Politik und Ökonomie in Anspruch nehmen. Die Dichtungen der beiden Autoren benennen aber auch die psychischen und sozialen Kosten, die der Umsturz der traditionellen antiken und christlichen Wertesysteme mit sich brachte. Einen solchen Posten stellt auch die alteuropäische Welthaltung der »Hoffnung« dar.

Der jüdische Religionsphilosoph Jacob Taubes hat die politisch-theologische Dimension des Wandels vom mittelalterlichen Ptolemäischen Weltbild, das die Erde durch die Himmelsphären überwölbte, zum modernen Kopernikanischen herausgestellt.¹ Die Erde wird hier wie die anderen Gestirne in ewig kreisende Bewegungen, die sog. *revolutiones*, versetzt. Die ständig wechselnden Konstellationen am Himmel lassen sich astronomisch berechnen und astrologisch deuten, können aber keine Ordnung von Oben und Unten mehr begründen, die sich analog auf die irdischen Verhältnisse übertragen ließe. Die hierarchische Struktur der weltlichen Herrschaft und der religiösen Heilsvermittlung muß daher an Plausibilität verlieren. Die sinnstiftenden Koordinaten der menschlichen Existenz verlagern sich von der Vertikale in die Horizontale, von der Raum- auf die Zeitachse, vom Kosmos in den Innenraum der Seele. Die mittelalterliche Theologie dachte sich den heilsgeschichtlichen Weg der Menschheit als räumliche Bewegung aus den Niederungen des Sündenfalls in das himmlische Jerusalem. Die neuzeitliche Kultur muß ihre letzten Ziele dagegen in die Eroberung des planetarischen Raumes und die Planung einer utopischen Zukunft verlegen oder in das mystische Erlebnis flüchten.

Das neue Weltbild impliziert eine Umwertung der christlichen Heilserwartung, wie sie Paulus als »Glaube, Hoffnung und Liebe« bestimmt hatte. Die Verpflichtung auf die überweltliche göttliche Norm, die als Glauben und Liebe die christliche Lebensführung bestimmt, wird hier durch die Einsicht in das Ungenügen des Menschen und das Vertrauen auf die göttliche Gnade motiviert, wie sie in der Hoffnung und der komplementären Haltung der Furcht Gottes zum Ausdruck kommen. Die Hoffnung der Moderne richtet sich dagegen nicht mehr auf das gelobte Land, den Himmel oder das Jenseits, wohin Gott die Erwählten führen wird, sondern auf eine künftige ideale Lebensform, die der menschliche Geist erreichen soll. Der Verlust der transzendenten Ausrichtung erweitert dabei den Spielraum der humanen Weltgestaltung, aber auch der ideologischen Manipulation mit den Hoffnungen.

Die Philosophie Kants, mit der sich Schiller und Goethe in unterschiedlicher Weise produktiv auseinandersetzten, bezieht sich explizit auf die »Kopernikanische Wende«. Kant formuliert den paulinischen Hymnus kritisch um, wenn er die drei Fragen benennt, die »alles Interesse« der Vernunft beanspruchen können. »1. Was kann ich wissen? – 2. Was soll ich tun? – 3. Was darf ich hoffen?«²

Kants *Kritik der reinen Vernunft* hatte die Grenzen des Wissens abgesteckt, das sich nur auf die empirische Wahrnehmung und die Reflexion ihrer Bedingtheit durch das menschliche Erkenntnisvermögen erstrecken kann. Die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes sind dagegen nur als Gegenstände des Glaubens denkbar, wenn sich die Vernunft nicht in illusionäre Konstruktionen verstricken will. Der transzendente Bereich der Ideen erschließt sich aber dem vernunftbestimmten Handeln. Anders als die christliche Ethik geht die Kants nämlich nicht von dem göttlichen Gesetz aus, das die hingefällige menschliche Natur heiligt, sondern von der sittlichen Autonomie des Menschen, die auf seiner Teilhabe an der Vernunft beruht. Die Selbstbestimmung des Menschen be ruht sich darauf, zwar dem Determinismus der Naturgesetze unterworfen zu sein, aber durch bewußte Entscheidungen auch kausale Abfolgen von Ereignissen begründen zu können. Die Freiheit des Willens beweist sich darin, daß sie menschliches Handeln nach einem universellen, abstrakten Sittengesetz ausrichtet, das alle individuellen, natürlichen Bedürfnisse transzendiert. Dieses Verhalten zielt letztlich auf die Errichtung eines Reiches allgemeiner Moralität und Glückseligkeit. Die alltägliche Erfahrung widerspricht aber der Erwartung, daß uns ein Verhalten nach ethischen Maximen in diesen Zustand versetzen könnte. Daher kann nur die Hoffnung auf eine jenseitige Gerechtigkeit, wie sie die Idee Gottes und der Unsterblichkeit verspricht, den Endzweck sittlichen Handelns plausibel machen. Auf diese Weise läutert Kant die chiliastischen Erwartungen der

Aufklärung zum »Ideal des höchsten Gutes«, das die vernünftige Bestimmung und die natürlichen Bedürfnisse des Menschen versöhnt. Abweichend von der biblischen Vorstellung stellt die Hoffnung für Kant nicht die göttliche Vorgabe dar, die alles menschliche Tun ermöglicht. Vielmehr ist es die Vernünftigkeit und Moralität des Menschen, die ihn zu Glauben und Hoffnung berechtigt.

Ausführlich beschäftigt sich Kant in dem Aufsatz *Das Ende aller Dinge* mit den Jenseitserwartungen der verschiedenen Religionen. Dabei unterscheidet er »zwei, die künftige Ewigkeit betreffende, Systeme: eines das der Unitarier derselben, welche allen Menschen (durch mehr oder weniger lange Büßungen gereinigt) die ewige Seligkeit, das andre das der Dualisten, welche einigen Auserwählten die Seligkeit, allen übrigen die ewige Verdammnis zusprechen«. ³ Nach Kant hat »das dualistische System (aber nur unter einem höchstguten Urwesen) für jeden Menschen wie er sich selbst zu richten hat ... einen überwiegenden Grund in sich: denn, soviel er sich kennt, läßt ihm die Vernunft keine andere Aussicht in die Ewigkeit übrig, als die ihm aus seinem bisher geführten Lebenswandel sein eigenes Gewissen eröffnet«. ⁴ Daher achtet Kant die Lehre Jesu, die dem dualistischen Typus eschatologischer Hoffnung zuzuordnen ist. Wenn das Evangelium jenseitige Strafen androht und Belohnungen verheißt, müsse das allerdings im übertragenen Sinne verstanden werden. Die Vorstellung, die christliche Religion würde »den Menschen zum guten Lebenswandel gleichsam ... dingen« ⁵, ist Kant unerträglich.

Grundsätzlich schließt sich Kant aber der unitarischen Sicht an, daß »selbst nach den Erfahrungsbeweisen des Vorzugs der Sittlichkeit in unserm Zeitalter, in Vergleichung mit allen vorigen ... der jüngste Tag eher mit einer Eliasfahrt, als mit einer der Rotte Korah ähnlichen Höllenfahrt eintreten, und das Ende aller Dinge auf Erden herbeiführen dürfte«. Gleichwohl scheint Kant dieser »heroische Glauben an die Tugend ... doch, subjekt, keinen so allgemeinkräftigen Einfluß auf die Gemüter zur Bekehrung zu haben, als der an einen mit Schrecken begleiteten Auftritt«. ⁶ Aus der möglichen Selbsterlösung des Menschen, die Gott zum bloßen psychologischen Moment einer Praxis der Vernunft macht, folgt die Allererlösung, die individuelle Schuld letztlich marginalisiert.

Für Schiller bedeutete die Beschäftigung mit Kants kritischen Schriften einen wichtigen Einschnitt in seiner philosophischen und künstlerischen Entwicklung. Vor allem Schillers klassische Lyrik zitiert Kantsche Philosopheme. Aus dieser Perspektive macht er die Hoffnung zum Thema eines eigenen Gedichts, das antike, christliche und aufgeklärte Vorstellungen verknüpft.

Hoffnung

Es reden und träumen die Menschen viel
Von bessern künftigen Tagen,
Nach einem glücklichen, goldenen Ziel
Sieht man sie rennen und jagen,
Die Welt wird alt und wieder jung,
Doch der Mensch hofft immer Verbesserung.

Die Hoffnung führt ihn ins Leben ein,
Sie umflattert den fröhlichen Knaben,
den Jüngling lockt ihr Zauberschein,
Sie wird mit dem Greis nicht begraben,
Denn beschließt er im Grab den müden Lauf,
Noch am Grabe pflanzt er – die Hoffnung auf.

Es ist kein leerer schmeichelnder Wahn,
Erzeugt im Gehirne des Toren.
Im Herzen kündet es laut sich an,
Zu was Besserm sind wir geboren!
Und was die innere Stimme spricht,
Das täuscht die hoffende Seele nicht.

An der Geschichte der Sagen und Visionen der Menschheit liest Schiller die Zukunftsbezogenheit als anthropologische Konstante ab. Dabei konfrontiert er in der ersten Strophe zwei bereits in der Antike verbreitete Konzeptionen des künftigen Weltlaufes: das kosmologische Dekadenzmodell und die zivilisatorische Fortschrittsidee. Eine alte mythische Tradition, die in der stoischen Philosophie gipfelt, betrachtet die Welt als Organismus, dessen Zustand sich im Laufe der Zeit immer mehr verschlechtert.⁷ Der ideale Zustand wird in die Jugend der Menschheit, das schon lange vergangene goldene Zeitalter, verlegt. Wenn die Welt das höchste Alter erreicht habe, muß sie in einer kosmischen Katastrophe zugrunde gehen und sich dabei erneuern. Gegen dieses zyklischen Regenerationsmodell und seinen pessimistischen Determinismus behauptet der Fortschrittsgedanke, der vor allem die Propaganda der antiken Weltreiche prägt, ein historisches Kontinuum.⁸ Der künftige Zustand der Welt hängt hier vom Erfolg menschlicher Unternehmungen ab.

Das Gedicht Schillers enthält eine Kritik der Hoffnung, die sich strikt nach Kants Methode richtet. In der zweiten Strophe wird die Weltgeschichte mit der Lebensgeschichte des menschlichen Individuums analogisiert. Die empirische Betrachtung erweist die Hoffnung als durchgängiges Element beider Bereiche. Die dritte Strophe grenzt den Begriff der Hoff-

nung von müßigen Spekulationen über Bereiche ab, die Sinn und Verstand des Menschen überschreiten. Die Hoffnung gehört allein der praktischen Vernunft zu, die Schiller auch an anderer Stelle mit dem »Herzen« verbindet. Im Gegensatz zum »schmeichelnden Wahn im Gehirne der Toren«, der auf überweltliches Wissen und persönlichen Vorteil spekuliert, gründet sich die Hoffnung auf die Auszeichnung aller Menschen als Vernunftwesen. Diese wird im Gedicht als Offenbarung einer inneren Stimme dargestellt und beansprucht so den gleichen Rang subjektiver Gewißheit wie die Erwählungsaussagen und Heilszusagen des biblischen Gottes. Dabei muß die Kantsche Legitimation der Hoffnung aber eine Selbstaffirmation des menschlichen Subjekts bleiben.

Schiller stellt diese Konzeption daher auch zunehmend in Frage, wie es ein weiterer Text verdeutlicht.

Die Worte des Wahns

Drei Worte hört man bedeutungsschwer
 Im Munde der Guten und Besten.
 Sie schallen vergeblich, ihr Klang ist leer,
 Sie können nicht helfen noch trösten.
 Verscherzt ist dem Menschen des Lebens Frucht,
 Solang er die Schatten zu haschen sucht.

Solang er glaubt an die goldene Zeit,
 Wo das Rechte, das Gute wird siegen –
 Das Rechte, das Gute führt ewig Streit,
 Nie wird der Feind ihm erliegen,
 Und erstickst du ihn nicht in den Lüften frei,
 stets wächst ihm die Kraft der Erde neu.

Solang er glaubt, daß das buhlende Glück
 Sich dem Edeln vereinigen werde.
 Dem Schlechten folgt es mit Liebesblick,
 Nicht dem Guten gehöret die Erde.
 Er ist ein Fremdling, er wandert aus –
 und suchet ein unvergänglich Haus.

Solang er glaubt, daß dem ird'schen Verstand
 Die Wahrheit je wird erscheinen,
 Ihren Schleier hebt keine sterbliche Hand,
 Wir können nur raten und meinen.
 Du kerkerst den Geist in ein tönend Wort,
 Doch der freie wandelt im Sturme fort.

Drum edle Seele, entreiß dich dem Wahn
 Und den himmlischen Glauben bewahre!
 Was kein Ohr vernahm, was die Augen nicht sahn,
 Es ist dennoch das Schöne, das Wahre!
 Es ist nicht draußen, da sucht es der Tor,
 Es ist in dir, du bringst es ewig hervor.

Bereits Schillers *Hoffnung* konstatierte zu Beginn den unentwegten Diskurs der Menschheit über die Zukunft. In *Worte des Wahns* werden die mythischen, metaphysischen und sozialen Heilserwartungen negativ als sich verselbständigendes, nur noch selbstreferentielles Sprachspiel bewertet. Dabei geht es hier aber nicht nur um den »Wahn« der Toren, sondern auch um die Ideale, denen die »Guten und Besten« folgen. Schiller stellt so die Fragwürdigkeit von Kants »Ideal des höchsten Gutes« heraus, das allein die Tugendhaften der Glückseligkeit für würdig erachtet, die irdische Erfüllung dieses Anspruchs aber zugleich für unreal erklärt.

Die Thematik der trügerischen Hoffnungen der Moderne verweist auf einen größeren Zusammenhang im Werk Schillers. In seiner klassischen Dramatik ist es vor allem die Figur des Feldherrn Wallenstein, die in ihrem Umfeld »Vertrauen, Glaube, Hoffnung« (*Wallensteins Tod*, V. 1214) auf sich zu ziehen weiß und sich als »Friedensfürsten ... Stifter neuer goldener Zeit« (ebd., V. 3217f.) feiern läßt. Der gestirngläubige Feldherr will seine revolutionären gesellschaftlichen Ideen mit diktatorischem Charisma gegen die traditionale Herrschaft des Kaisers durchsetzen. Dabei folgt Wallenstein der Maxime: »dem bösen Geist gehört die Erde nicht dem guten« (ebd., V. 799f.), die auch im Gedicht anklingt, und wird zum Verräter. Aber die Erwartungen, die er in den Stand der Sterne und die Konstellation der irdischen Kräfte setzt, täuschen ihn in tragischer Weise.⁹ Der Machtpolitiker enttäuscht dabei namentlich den politischen Idealisten, wie er in Max Piccolomini dargestellt ist. Für den »Edlen« bleibt nur der Rückzug in die Intimität der »Liebe«, die ihm als »der einzig reine Ort ... der unentwehte in der Menschlichkeit« (ebd., V. 1220f.) erscheint, und der Tod aus sinnlosem Heroismus.

Die letzte Strophe von *Worte des Wahns* zeigt eine Transformation der Hoffnung an, die Schillers Konzeption der »Ästhetischen Erziehung des Menschen« entspricht. Diese antwortet auf die Französische Revolution und ihren Versuch, die Ideen der Aufklärung politisch umzusetzen. Der Umsturz der tradierten Gesellschaftsordnung im Namen der Vernunft führte allerdings zu neuer Barbarei. Schiller macht dagegen die Kunst zum Mittel einer fortschreitenden Kultivierung des Menschen, die zwischen Vernunft und Sinnlichkeit vermitteln und so zur Freiheit befähigen soll. Dabei wird die Kunst, die immer ihre Fiktionalität und somit ihren auto-

nomen Charakter bekundet, vom »Schein« ideologischer Manipulation unterschieden, der Realität suggeriert. Auch die Hoffnungen, die das Volk noch auf den entmachteten Wallenstein setzt, werden im Stück auf einen solchen »Schwindelgeist« (*Wallensteins Tod*, V. 3216) zurückgeführt.

Schiller vergleicht die ästhetische Erziehung mit den ägyptischen Mysterien, deren Götterbilder, Rituale und Hieroglyphen die wahre Philosophie vor dem Volk verbergen und ihre Adepten schrittweise in diese einweihen sollten. Auch Schillers berühmte Ballade *Das verschleierte Bildnis zu Sais*, aus der das zentrale Motiv der verhüllten Wahrheit auch in *Worte des Wahns* begegnet, gehört in diesen Zusammenhang. Die unbefugte Enthüllung der Göttin Isis löst hier Terror und Wahnsinn aus. Das Kunstwerk kann dagegen als Synthese von Form und Stoff, Geist und Natur, die pädagogische Funktion der Mysterien übernehmen und so an die Stelle der abstrakten Begrifflichkeit der Kantschen Ideale treten. Ebenso stellt das Gedicht nun in christlicher Metaphorik das Mysterium des Glaubens gegen den »Wahn« utopischer Hoffnungen. Dabei spielt Schiller auf 1 Kor 2,9 an, wo Paulus, den Propheten Jesaja auslegend, von der Weisheit Gottes spricht, die bisher verborgen war und nun in Jesus zugänglich wird. Das Gedicht geht aber nicht in Christologie über, die das Heil versinnlicht, sondern hält sich an die Definition des Glaubens, die Hebr 11,1 an den alttestamentlichen Patriarchen exemplifiziert: »eine feste Zuversicht auf das, was man hofft, und ein Nichtzweifeln an dem, was man nicht sieht«. Schiller formuliert dabei eine prägnante Kritik an Kants Apologie der Hoffnung aus den Möglichkeiten der menschlichen Vernunft. Die Hoffnung kann sich weder auf die begriffliche »Wahrheit« des Verstandes noch auf das »Recht« des Moralgesetzes, sondern allein auf die künstlerische Produktivität des Menschen stützen, die das »Wahre« als das »Schöne« evident macht. Nur die ästhetische Erfahrung kann wie die religiöse Gewißheit die Gegenstände der Hoffnung erfassen und zugleich ihre Autonomie wahren. Wie die theoretische Vernunft zu törichte Spekulationen gelangt, wenn sie in diesen Bereich vordringen will, verfällt die praktische Vernunft hier auf illusionäre Ideale, die keinen Halt in der Wirklichkeit finden.

Die Kantsche Sicht der Hoffnung und ihre Konsequenzen faßt dagegen Schillers Gedicht *Resignation* zusammen. Das Mensch fordert hier als Subjekt der Vernunft und Moral vor dem Richtstuhl der Ewigkeit die verheißene »Glückseligkeit« ein, worauf ihm ein Genius folgenden Bescheid gibt:

›Zwei Blumen blühen für den weisen Finder,
Sie heißen Hoffnung und Genuß.

Wer dieser Blumen eine brach, begehre
Die andre Schwester nicht.

Genieße, wer nicht glauben kann. Die Lehre
Ist ewig wie die Welt. Wer glauben kann, entbehre.
Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.

Du hast gehofft, dein Lohn ist abgetragen,
Dein Glaube war dein zugewognes Glück.
Du konntest deine Weisen fragen,
Was man von der Minute ausgeschlagen
Gibt keine Ewigkeit zurück.«

Aus Kants Kritik der traditionellen christlichen Heilserwartung wird hier gefolgert, daß der Mensch nur noch auf innerweltliche Gewißheit setzen kann. Dabei kann man in einer hedonistischen oder einer idealistischen Lebensführung Erfüllung suchen. Diese kann für die menschlichen Individuen innerhalb einer als ewig gedachten Welt nur temporär sein. Auch die Hoffnung kann sich nicht auf eine »Ewigkeit« jenseits der Zeit beziehen, die der Person einen weiteren Erfahrungsraum eröffnen würde. Daher kann sich eine solche Haltung nur als asketischer Verzicht darstellen. Für die Richtigkeit eines Verhaltens gibt es kein objektives Kriterium außerhalb des Verstandes und der Gesinnung der Einzelnen. Auch die Weltgeschichte kann kein solches liefern, da sie selbst durch menschliche Handlungen und ihre Folgen konstituiert wird, deren Summe niemand ziehen kann. Die Kunst, die Schiller selbst als Maßstab der kulturellen Entwicklung vorschlägt, kommt hier nicht zur Geltung.

Die Möglichkeiten des modernen Menschen sich vom »Genuß« oder von der »Hoffnung« her zu entwerfen, werden auch in Goethes *Faust* durchgespielt.

Im ersten Teil der Tragödie wird dabei das Lustprinzip erprobt, während im zweiten das Prinzip Hoffnung in den Vordergrund tritt. Faust widersetzt sich der Forderung »Entbehren sollst du! sollst entbehren!« (V. 1549) und macht sich zur Maxime: »was der ganzen Menschheit zugeteilt ist, / will ich in meinem innern Selbst genießen« (V. 1770f.). Entsprechend schwört er zuvor den christlichen Kardinaltugenden ab: »Fluch jener höchsten Liebeshuld! / Fluch sei der Hoffnung, Fluch dem Glauben, / Und Fluch vor allem der Geduld« (V. 1064–1066). Dabei wird nicht nur der bekannte Ternar, sondern auch die Passage Röm 5,1–5 zitiert, wo Paulus einen Wirkungszusammenhang zwischen Glauben, Liebe Gottes, Geduld und Hoffnung herstellt. Die Geduld als Grund der Hoffnung kennzeichnet hier eine eschatologisch gestimmte Lebenshaltung, die das Endgericht und die ewige Herrlichkeit erwartet, aber zugleich der menschlichen Lebenszeit den Sinn der »Bewährung« in der Auseinandersetzung mit dem Satan gibt. Goethes *Faust* verachtet dagegen die Verhei-

ßungen des Christentums wie auch ihre aufgeklärten Surrogate in »Vernunft und Wissenschaft« (V. 1851), so daß er der Anfechtung durch das Böse verfällt. Dabei bezieht sich Mephistopheles, der als Teufel noch dem mittelalterlich-christlichen Weltbild angehört, in seiner »Bedingung« für den Pakt noch auf die Lehre der jenseitige Vergeltung: »Ich will mich hier zu deinem Dienst verbinden, / auf deinen Wink nicht rasten und nicht ruhn; / Wenn wir uns drüben wiederfinden, / So sollst du mir das gleiche tun« (V. 1654–1659). Für Faust hat diese transzendente Perspektive dagegen keine Gültigkeit mehr, sondern er kann sich nur als Teil der empirischen Wirklichkeit verstehen: »das Drüben kann mich wenig kümmern; / schlägst du erst diese Welt zu Trümmern, / Die andre mag danach entstehen. / Aus dieser Erde quellen meine Freuden, / Und diese Sonne scheint meinen Leiden; / Kann ich mich erst von Ihnen scheiden, / Dann mag, was will und kann geschehen. / Davon will ich nichts weiter hören, / Ob man auch künftig haßt und liebt, / Und ob es auch in jenen Spären / Ein Oben oder Unten gibt« (V. 1660–1670). »In diesem Sinne« verbindet Faust sich mit Mephisto, der ihn im Laufe des Stücks immer hoffnungsloser in die Betätigung seiner sinnlichen Natur verstricken wird.

Nach Schiller muß der Mensch ohne Transzendenz alles von »der Minute« erwarten oder resignieren. Auch Goethes Faust formuliert die Bedingung des Teufelpakts innerhalb dieser Koordinaten des neuzeitlichen Weltbildes um: »Werd' ich zum Augenblicke sagen: / Verweile doch, du bist so schön! / Dann magst du mich in Fesseln schlagen / Dann will ich gern zugrunde gehn! / Dann mag die Totenglocke schallen, / Dann bist du deines Dienstes frei, / Die Uhr mag stehn, der Zeiger fallen, / Es sei die Zeit für mich vorbei« (V. 1699–1706). Bei Goethe wirkt sich Fausts Desinteresse an dem qualitativ anderen Zustand der Ewigkeit, auf den sich Hoffnung und Geduld im Christentum richten, als Willen zur ständigen quantitativen Vervielfältigung und Steigerung der Erfahrungen aus. Als Prototyp des neuzeitlich säkularen Menschen kann sich Faust nur innerweltlich und vor allem innerzeitlich verwirklichen. Dabei ist ihm aber mit der christlichen Lehre der ewigen Seligkeit zugleich die Fähigkeit zur Wahrnehmung von dauerhaften Strukturen innerhalb der menschlichen Welterfahrung überhaupt abhanden gekommen. Aber nur Erwartung und Erinnerung können dem Erleben spezifische Bedeutung beilegen, so daß dessen Inhalt im Falle Fausts mit steigender Frequenz und Intensität der Eindrücke gegen Null laufen muß.

Während Faust im ersten Teil der Tragödie sein Programm der Weltaneignung mit katastrophalen Folgen im privaten erotischen Bereich der Beziehung zu Gretchen zu realisieren sucht, eröffnet ihm der zweite Teil die politisch-ökonomische Sphäre des Kaiserhofes. An die Stelle des rücksichtslosen Genießens tritt dabei das Ziel der Akkumulation von »Herr-

schaft« und »Eigentum« (V. 10187), die nur durch innerweltliche Askese zu erreichen ist. In dem Projekt der Landgewinnung, das Faust mit der Hilfe Mephistopheles' betreibt, kommen schließlich die utopischen Plannungen und säkularen Heilserwartungen der Moderne ins Spiel.

Wie in Schillers *Resignation* wird auch hier die Hoffnung im neuzeitlichen Kontext als Verzicht ohne Lohn und Glauben ohne Heil dargestellt. Goethe führt dazu die allegorische Gestalt der Sorge ein, in deren Macht der Mensch »der Zukunft nur gewärtig« (V. 11465) ist, so daß ihm »die ganze Welt nichts nütze« (V. 11454) sein kann. Damit wird zwar die christliche Weltabstinenz aufgegriffen, die in der eschatologischen Hoffnung wurzelt, ihr Inhalt aber gerade ins Gegenteil verkehrt. Denn Jesus faßte sein Gottvertrauen gerade in den Imperativ: »sorget nicht für den anderen Morgen, denn der morgige Tag wird für das Seine sorgen« (Mt 6,34).

Fausts Schlußmonolog zeigt, wie eng Genuß und Hoffnung, individualistische Selbstverwirklichung und sozialer Utopismus als Ausdrucksformen neuzeitlicher Weltanschauung zusammenhängen. »Eröffn' ich Räume vielen Millionen, / nicht sicher zwar, doch tätig frei zu wohnen / ... Solch ein Gewimmel möcht ich sehn, / auf freiem Grund mit freiem Volke stehn. / Zum Augenblicke dürft' ich sagen: Verweile doch, du bist so schön! / Es kann die Spur von meinen Erdentagen nicht in Äonen untergehn. – / Im Vorgefühl von solchem hohen Glück / Genieß' ich jetzt den höchsten Augenblick« (V. 11563–11586). Fausts Erfahrungsdrang steigert sich hier derartig, daß er bereits im Vorgriff seinen künftigen Ruhm erlebt. Das Ziel der Hoffnung wird zum hypothetischen Gegenstand des Genusses, der so alle sinnliche Realität verliert und zur Entsagung wird. Dabei kann aber von einer moralischen Läuterung des Egoisten Faust zum Wohltäter, die seine spätere Errettung rechtfertigen würde, nicht die Rede sein. Die neuere Forschung hat die dikatorischen und inhumanen Züge von Fausts Projekt sowie dessen technische Undurchführbarkeit deutlich herausgearbeitet.¹⁰ Faust läßt Mephistopheles in seinem verbrecherischen Treiben gewähren, etwa beim Mord an den Alten Philemon und Baucis, die noch in vormoderner Frömmigkeit leben. Noch kurz vor seinem Ende ruft er dem Gehilfen zu: »bezahle, presse, locke bei!« (V. 11554). Andererseits sieht Faust nicht, daß der freie Grund längst mit Steuern belegt ist und daß sich eine ökologische Katastrophe anbahnt, der alle Beteiligten zum Opfer fallen werden. Der Erblindete bemerkt nicht einmal, daß die lemurischen Arbeitskräfte anstatt den ohnehin sinnlosen Graben auszuheben, der den Bau sichern soll, sein eigenes Grab schaufeln. Faust endet wie Wallenstein als betrogener Betrüger.

Die Schlußszene von Goethes Drama rechtfertigt allerdings den Antrieb von Fausts Handeln und macht es zur Bedingung der Hoffnung auf ewiges Leben. Die Engel, die Fausts »Unsterbliches« hinwegtragen, verkünden es

in den berühmten Worten: »Wer immer strebend sich bemüht, / den können wir erlösen« (V. 11396f.). Goethe gestaltet hier ein unitarisches System der letzten Dinge, wie es Kant für die moderne Zivilisation in Anspruch nahm. Der Text inszeniert mit den Worten des Kantschen Aufsatzes gesprochen eine »Eliasfahrt«, wo nach moralischen Gesichtspunkten eigentlich eine »Höllenfahrt« zu erwarten wäre. Der neue Kommentar von Albrecht Schöne will darin eine Adaptation der häretischen Lehre des Origines von der *apokatastasis panthon* sehen, die in einem universellen pädagogischen Prozeß selbst dem radikal Bösen Anteil an der Erlösung gewährt und die Goethe schon früh in sich aufgenommen habe.¹¹ Dabei sollte man die Szene aber nicht als Ausgestaltung einer Privatreligion Goethes lesen, sondern vielmehr ihre poetische Funktion innerhalb des Dramas beachten. Das eschatologische Szenario muß vor dem Hintergrund der anderen mythologischen Szenen in *Faust II* und ihrem fiktionalen Status gelesen werden. Die »klassische Walpurgisnacht« evoziert die chthonische Dämonologie der griechischen Urzeit und läßt sie die Epiphanie der olympischen Schönheit feiern. Der von Goethe als »klassisch-romantische Phantasmagorie« charakterisierte dritte Akt, in dem sich Faust mit der mythischen Figur Helenas vereinigt, stellt die antike Tragödie vor eine moderne Kulisse des christlichen Mittelalters. Auch die Schlußszene überbrückt in bewußtem Illusionismus kulturhistorische Epochen mit konträren Wertesystemen, wenn sie das nachkopernikanische Fortschrittsdenken in die Bilderwelt des katholischen Glaubens hüllt. Der Traumzustand, in dem Faust den antiken Mythos imaginiert, entspricht hier dem Zwischenzustand von Tod und Leben, der ihn im christlichen Heilsdramas figurieren läßt. Der subtile poetische Symbolismus dieser Szenen kontrastiert deutlich dem kunstfeindlichen Materialismus und Obskurantismus, der sich mit dem Erscheinen Fausts und Mephistos am Kaiserhof breit macht. Diese kritische Funktion der absoluten Kunst teilt Goethes Dichtung mit Schillers Ästhetik, nicht aber die teleologische Struktur der »Ästhetischen Erziehung«. Denn Goethes *Faust* läßt die verschiedenen religions-, kunst- und moralgeschichtlichen Epochen der Menschheit wie die extremen psychischen Zustände des Protagonisten koexistieren. Die ästhetischen Visionen Fausts führen zu keinem Ausgleich zwischen seiner rationalen und seiner sinnlichen Natur. Der phantasmagorische Stil auch der Schlußszene widerspricht ihrer didaktischen Funktion.

Eine Deutung der Hoffnung im Rahmen seiner eigenen Weltanschauung findet sich dagegen in dem Gedicht *Urworte. Orphisch*. Die Hoffnung (Elpis) bildet hier das Ende einer Liste von anthropologischen Grundbegriffen der Antike, die den Dämon (Daimon) des Menschen, das Zufällige (Tyche), Liebe (Eros) und Nötigung (Ananke) umfaßt. Die gedankliche Konzeption des Textes beruht dabei auf der Antithese des ersten und des

letzten Glieds der Reihe, während die mittleren explikatorische Funktion haben.

ΔΑΙΜΩΝ, Dämon

Wie an dem Tage, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So muß du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

[...]

ΕΛΠΙΣ, Hoffnung

Doch solcher Grenze, solcher ehrnen Mauer
Höchst widerwärtge Pforte wird entriegelt,
Sie stehe nur mit alter Felsendauer!
Ein Wesen regt sich leicht und ungezügelt:
Aus Wolkendecke, Nebel, Regenschauer
Erhebt sie uns, mit ihr, durch sie beflügelt.
Ihr kennt sie wohl, sie schwärmt durch alle Zonen –
Ein Flügelschlag – und hinter uns Äonen.

Die Konzeption der *Urworte* verweist auf die morphologische Betrachtungsweise, mit der Goethe dauerhafte Strukturen innerhalb der Erscheinungswelt ausmachen will. Diese sucht er allerdings nicht wie das Christentum in einer transzendenten Sphäre, die sich am Ende der Zeiten offenbaren wird, oder wie die Aufklärung in einem utopischen Zustand, der als Ziel des historischen Fortschritts zu verwirklichen sei, sondern in den Urformen, aus der die Mannigfaltigkeit der Phänomene hervorgegangen ist. Goethes Ideen sind anders als die Kants keine Projektionen der Vernunft, sondern wirkliche Wesenheiten, die sich durch einen intuitiven Wahrnehmungsakt restituieren lassen. Wie die »Urpflanze« dabei den Ausgangspunkt der natürlichen Evolution darstellt, verkörpern die »Urworte« die Grundlagen der kulturellen Entwicklung. Das Gedicht bezieht sich dabei auf die orphische Geheimlehre, deren symbolische Weltdeutung bis in früheste Zeiten zurückgeführt wurde und die so mit den ägyptischen Mysterien zu vergleichen ist.¹² Auch Faust dringt in diesen Bereich vor, wenn er zu den archaischen Gottheiten der »Mütter« hinabsteigt.

Die Deutung der Hoffnung als »Urwort« steht im direkten Gegensatz zu der Schillers als »Wort des Wahns«, das eine bloße sprachliche Konven-

tion darstellt und erst durch die individuelle ethische Gesinnung und ästhetische Produktivität mit Sinn erfüllt werden muß.

Die erste Strophe von *Urworte. Orphisch* zitiert die Techniken der kulturellen Konstruktion von Zukunft. Nach Goethe suchen Astrologie, Mantik und Prophetie eine angeborene Grundstruktur (Daimon) zu ermitteln, die das individuelle Verhalten bedingt. Eine charakteristische Lebensform kann sich aber nur im sozialen Umgang ausbilden. Der normative Anspruch des individuellen Gesetzes steigert sich dabei durch das mimetische Verhalten in der Gruppe (Tyche) und die leidenschaftliche Identifikation mit dem Anderen (Eros) bis zum abstrakten Verhaltenszwang (Ananke), der die Entfaltung des Individuellen hemmt. Der Fortschritt der Zivilisation birgt hier also nicht wie noch für Schiller die Hoffnung der Freiheit, sondern führt zu immer stärkerer Reglementierung des Menschen. Goethe vertritt aber keinen natürlichen oder gesellschaftlichen Determinismus. Denn abweichend von der antiken Vorlage macht das Gedicht die Hoffnung, die eine Distanzierung von der kulturellen Norm ermöglicht, zum gleichberechtigten »Urwort« menschlicher Existenz. Anders als bei Kant und Schiller resultiert die Hoffnung hier nicht aus der Verpflichtung auf ein moralisches Gesetz, sondern ist antinomistisch gedacht. Die Hoffnung geht als kulturkritisches Moment in die soziale Natur des Menschen ein und verhindert so eine Totalisierung des Zivilisationsprozesses.

Die Werke Goethe und Schillers bezeugen bei allen gedanklichen Differenzen eine grundsätzliche gemeinsame Front gegen die Hoffnungen der Neuzeit, die aller theoretischen Skepsis zum Trotz ins Maßlose wachsen. Während sich die christliche Eschatologie auf die Rettung der einzelnen Seele konzentrierte, projiziert die Neuzeit eine Zukunft von Kollektiven, die Heil und Leben der Einzelnen riskiert. Wo das Christentum seine Hoffnung aus dem Gedächtnis der biblischen Verheißungen schöpfte, setzt die Moderne auf eine ständige Innovation des Wissens, der überlieferte Normen preisgegeben werden. Die Dichtung der Weimarer Klassik vollzieht keine Restauration des christlichen Weltbildes, sondern erschließt das kritische Potential der alteuropäischen Weisheit. Die Kunst wird dabei zur wahren Sprache der Hoffnung wie der Erinnerung, die jene erst möglich macht.

ANMERKUNGEN

1 Vgl. J. Taubes, »Dialektik und Analogie«, in: Ders., *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*, hrsg. v. A. und J. Assmann, W.-D. Hartwich und W. Menninghaus. München 1996, S. 199–212.

2 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. R. Schmidt. Hamburg 1976, S. 728.

3 I. Kant, *Werke*, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. 6. Darmstadt 1983, S. 177.

4 Ebd., S. 178.

5 Ebd., S. 189.

6 Ebd., S. 181.

7 Vgl. M. Eliade, *Kosmos und Geschichte*. Frankfurt a. M. 1986, S. 126–143.

8 Vgl. R. Günther/R. Müller, *Das goldene Zeitalter. Utopien der hellenistisch-römischen Antike*. Leipzig/Stuttgart 1988.

9 Vgl. D. Borchmeyer, *Macht und Melancholie. Schillers ›Wallenstein‹*. Frankfurt a. M. 1988.

10 Vgl. Ders., *Weimarer Klassik*. Weinheim 1994, S. 560–565.

11 Vgl. J. W. Goethe, *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*, 1. Abt., Bd. 7/2. Frankfurt a. M. 1994, S. 788–792. Diese Theorie aber bereits bei A. Henkel, *Das Ärgernis Faust*, in: Ders., *Goethe-Erfahrungen*. Stuttgart 1982, S. 163–179; dagegen D. Bremer, »Wenn starke Geisteskraft.« Traditionsvermittlung in der Schlußzene von Goethes »Faust«, in: *Goethe-Jahrbuch* 112 (1995), S. 287–307.

12 Zu den antiken und zeitgenössischen Quellen des Gedichts vgl. im Einzelnen J. Hoffmeister, »Goethes Urworte. Orphisch«, in: *Logos* 19 (1930), S. 173–212.