

Kleine Rundschau

Objektyp: **Group**

Zeitschrift: **Neue Schweizer Rundschau**

Band (Jahr): **17 (1949-1950)**

Heft 4

PDF erstellt am: **26.06.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

KLEINE RUNDSCHAU

DISKUSSION MIT ZEITSCHRIFTEN

Le Bicentenaire Mit einem feierlichen Staatsakt beging Frankreich 1932 Goethes Todestag. Die Festrede sprach *Paul Valéry* in der Sorbonne vor dem Präsidenten der Republik und dem diplomatischen Korps. Es war die letzte Kundgebung des französischen Vertrauens in die humanistische Sendung der Deutschen. Zeitschriften und Institute luden die großen Goethe-Leser der Welt ein, ihren Beitrag zum Goethe-Jahr in Paris zu veröffentlichen. Sieht man heute die damaligen Goethe-Blätter durch, die *Nowvelle Revue Française*, *Europe*, *Revue d'Allemagne*, *Revue de Littérature Comparée*, die Publikationen des *Institut International de Coopération intellectuelle*, der Fakultäten und die geringeren Monatschriften, so findet man unter 230 Beiträgen kaum einen, der auf Skepsis schließen läßt.

Die Sonderhefte zum Bicentenaire haben, soweit sie schon vorliegen, gedämpfteren Charakter. Man blickt nicht mehr nach Deutschland mit dem alten Schauer, den Valéry vor einem der gelungensten Versuche des Menschen empfand, gottähnlich zu werden, oder *Gide* vor dem Beispiel der Vollendung, die der Mensch ohne Teilnahme der Gnade erreichen kann. Man fragt weniger, was Deutschland der Welt mit Goethe gegeben habe, als wie man Goethe Deutschland zurückgeben kann. Im Goethe-Heft der *Revue de Littérature Comparée* (RLC) erinnert ihr Leiter, *Jean-Marie Carré* (Sorbonne) an die prophetischen Worte des Rektors der Pariser Universität von 1932, *Charléty*: «Wollte es das Unglück der Zeit, daß eine Verfinsterung des Goetheschen Gedankens hereinbricht, wie während eines Jahrhunderts für Leibnitz, so wird ihm Frankreich Asyl gewähren, in dem er die Wiedergutmachung der Zukunft erwarten könnte.» Diese Zeit kam, fügt J.-M. Carré hinzu, und oft mußte Goethe insgeheim und unter Gefahren an französischen Universitäten gelehrt werden.

Gibt es noch oder wieder eine Aktualität Goethes? *J.-F. Angelloz* stellt und bejaht die Frage an der Spitze des reichhaltigen Sonderheftes der *Etudes Germaniques* (EG), mit dem er der Goethe-Forschung ein inhaltlich und bibliographisch schönes Geschenk gemacht hat. Aber grade diese Zeitschrift hatte die Pflicht, zu zeigen, daß eine sehr niedrige und eine hochgemeinte Einschränkung viel an Goethes Stellung in Deutschland verändert hat. Eine «Jugend ohne Goethe» ist aufgewachsen, erzogen bestenfalls von Erwachsenen, deren Goethe-Glaube unaufrichtig und daher widerstandslos war. Carré erzählt (RLC) die Anekdote von einem Deutschen, der im Arbeitszimmer *Lord Haldanes* vor einem Goethe-Bild ausruft: «Ach! unser Goethe» und von der Schwester des damaligen Kanzlers den ironischen Verweis erhält: «Yes, but do we say our Shakespeare?» Große Männer gehören der Welt, und sie gehen der eigenen Nation verloren, wenn sie nur ihr gehören sollen. Andere Mitarbeiter der französischen Zeitschriften erinnern an *Nietzsche*, der Goethe einen Zwischenfall ohne Zukunft nannte, der keinem echten deutschen Bedürfnis entspricht. Goethe blieb *Rilke* fremd, *George* hat seine Rangstellung verändert, *Thomas Mann* nannte ihn den einzigen Gott, der den Deutschen bleibt, die nicht mehr an Gott glauben. Aber in «*Lotte von Weimar*» steht auch das Wort: «Nur ein Gott», das mehr dem ausgekälteten, großherzoglich weimaranischen Jupiter gilt als dem uns so unendlich nahen, teuern Menschen. Der Aufruf zu Goethe in *Friedrich Meineckes* «*Deutscher Katastrophe*» hat in

Frankreich tiefen Eindruck gemacht. So darf denn wohl aus Gründen historischer Verantwortung ein Beitrag mit der Frage schließen: Geht das Jahrhundert Goethes zu Ende? Aber andere Beiträge beweisen um so schöner, daß ein neues aufgehen wird: denn gestaltend umgestaltend, zum Erstaunen ist Er da.

Die Christus-Verfehlung Sehen wir von dem pietistischen Gezeter gegen den «heidnischen» Goethe ab, das zu seinen Lebzeiten weit in die Literaturkritik reichte, so hat erst *Kierkegaard* den christlichen Einwand gegen Goethe durch sein eigenes Vorbild zu einer Grundfrage erhoben. *Novalis* nannte den Werther die Lehrjahre eines Christen. Für *J.-J. Anstett* (Faculté des Lettres, Lyon) gehört, in den EG, die Christusferne Werthers zum Komplex seines Zusammenbruchs. Werther schreibt zwei Weihnachtsbriefe, ohne das Fest des Erlösers zu erwähnen. Ist es ein antichristlicher Protest, daß er sich am 23. Dezember erschießt? Er erwartet nicht die Glocken eines christlichen Festes, die Faust der Erde wiedergeben — freilich noch nicht im Urfaust. Werther unterscheidet zwischen dem Vatergott und dem Sohn und fühlt sich jenem zugehörig. Aber schon kurz darauf steht das Wort vom Vater, den er nicht kennt. «Wer an nichts glaubt, verzweifelt», schreibt Goethe an Betty Jacoby (1774), und gleichen Sinnes Kierkegaard: «Der Gegensatz zur Verzweiflung ist der Glaube.»

Das ist nicht die einzige, gelegentliche Uebereinstimmung zwischen dem großen Christen und dem dezidierten Nichtchristen. Ihren Gegensatz faßt *A. Closs* (University Bristol) im Titelwort zusammen: Gleichgewichtige Mitte und: Entweder-Oder (EG). Die Arbeit, deren Zitatenfülle eine gründliche Kenntnis Kierkegaards beweist, sollte auch in ihrer erweiterten Ausgabe im *Modern Language Quarterly* (University of Washington, Seattle) gelesen werden. Kierkegaards unnachgiebige Gegnerschaft entspricht nicht bloß dem weltanschaulichen Gegensatz, sondern auch dem existentiellen. Goethe strebt jede Form geistiger Befreiung an, auch die von einem aufsässigen Körper. Kierkegaard glaubt dagegen an den Segen der *Krankheit* und an den Weg des Menschen aus Angst und Verzweiflung der Weltverlassenheit zur direkten Begegnung Gottes. Goethe nimmt jeden Untergang als Voraussetzung eines neuen Aufgangs hin: «Stirb und Werde!» Kierkegaard antwortet: «Perissem, nisi perissem!» Ich wäre untergegangen, wenn ich nicht zugrundegegangen wäre. Der Untergang ist das Ziel; die Untergänge sind der Weg und die Wahrheit. Das Dämonische haben Goethe und Kierkegaard erfahren: Goethe abgewandt und mit scheuer Verehrung, Kierkegaard saugt es begierig auf. Für Kierkegaard ist es die Angst vor dem Guten, ein Schuldgefühl, eine weckende Kraft. Goethe empfindet es zu groß, um sich seinem Wagnis hinzugeben; ein Positivum, das er mehr ausweichend als genau definiert.

Für Kierkegaard bedeutete Christentum Leid und daher Erlösung. Goethe verhehlte nicht seinen Abscheu vor allen Heilssymbolen des Leidens. Er dankte Gott für das Wort, dessen Aussprache uns vom Leiden erlöst. Kierkegaard dankt dagegen Gott für das Leid, das er uns spendet. Es ist noch menschlich, Leid auszudrücken; es ist schon göttlich, im Leid zu verstummen. Und dennoch ist das *Schweigen*, wie ein anderer christlicher Denker fand, Goethes verborgenste Ausdrucksweise.

Für Kierkegaard ist Goethe das Individuum ohne Demut, Faust der Apostat des Geistes, dessen Rettung Goethe mit einem künstlichen Fehlgriff in Szene setzte. Aus Hochmut wird Goethe Forscher und füllt den modernen Menschen mit trunkenem Glauben an die Wissenschaft. Goethes Wissenschaftlichkeit stellt sich über das Existentielle, wie die Theologie über Christus. Aber grade hier wäre zu sagen gewesen, daß Kierkegaard die Motive und Mittel von Goethes Wissenschaft gewaltig überschätzt. Goethe kam mit unzureichenden Methoden, mit Ablehnung von Mikroskop, Teleskop und der Mathematik zu seinen Resultaten als Seher.

Er desillusioniert noch heute die Fachwissenschaft und wird deshalb grade heute in französischen, deutschen, amerikanischen Beiträgen als Vorbild des ganzheitlichen Menschen einer in Fachpartikularismen zerfallenen Zeit hingestellt. Goethe war in der Wissenschaft nicht bloß ein Idealist, er war auch, wie *Karl Jaspers* in seinem Vortrag *Unsere Zukunft und Goethe* sagte, ein Besessener. Er kommt grade recht zur Goethe-Skepsis des Bizentenars, und seine Vorlesung erschien denn auch in drei Fortsetzungen in der Londoner *World Review*.

Erst Kierkegaards Protest macht dem modernen Christen Goethes positiven und negativen Anteil am Christentum verständlich. Dennoch muß *Ernst Michel* als Christ in den *Frankfurter Heften* (8) die Frage «Zurück zu Goethe?» verneinen. Goethe ist durch und durch Ontologe und alles Besondere ist nur eine bedingte, wenn auch offenbarende Form des Allgemeinen. Auch in Christus sieht er nur das Besondere eines Allgemeinen, nämlich des sittlichen Prinzips. Er betet Christus an; er betet auch die Sonne an. Beide sind verkörperte Urphänomene, allerhöchste, aber nicht mehr. Eine heilsgeschichtliche Bedeutung Christi kennt Goethe nicht. In der christlichen Existenz ist die menschliche Mitte auf das Kommende und Verheißene gerichtet. Goethe nimmt in seine Mitte die ewig schaffenden Kräfte Gottes auf: Vernunft und Liebe. Die natürliche Religion ist das Urphänomen des menschlichen Gemüts, die offenbarte dagegen historisch und relativ. Goethe hat sich, wie Michel es ausdrückt, «innerhalb des Christentums auf den Pol des Schöpfungsglaubens zurückgezogen». Er hat auch hier, wie von allem, das ihm Gemäße genommen und es seiner Naturreligion einverleibt. Goethe lebt in konkretem Umgang mit dem göttlichen Schöpfer. Aber von allen Erfahrungen der biblischen, der israelitisch-christlichen Wirklichkeit trennt ihn eine «gesprächslose Distanz». So müßte eigentlich, nach Michels eigener Erkenntnis, seine Deutung des Goetheschen Gott-Vater-Verhältnisses noch eingeschränkt werden. Denn mit diesem Vaterverhältnis erscheint das biblische *Du* im Gespräch zwischen Abraham und Gott, und grade wo es fehlt, fehlt auch der Vater. Aber Goethes Schöpfungsglaube gibt dem Christentum auch eine lang vernachlässigte Wahrheit zurück. Auch da, wo Goethe Nein sagt, ist ein Ja vorhanden. Der Christ aber, der um den Mut zur umwandelnden Begegnung ringt, geht nicht zu Goethe zurück, sondern zu *Pascal*.

Die Dionysos-Verfehlung Als *Stefan George* 1909 die entschiedenste seiner Einschränkungen Goethes bekanntgab, die noch weit über die zwei früheren hinausging, schrie das goethegläubige Deutschland Skandal, so *Rudolf Alexander Schröder* in den *Süddeutschen Monatsheften* — sicher *Hofmannsthal* nicht ungelegen. *Claude David* (Faculté des Lettres, Lille) stellt jetzt die Umwandlung des Goethe-Bildes durch George in einer Studie dar (EG), für die erst heute, trotz Vorarbeiten in den *Preußischen Jahrbüchern* (1918) und der *Germanistisch-Romanistischen Monatsschrift* (1935), die Zeit gekommen ist. An Stelle des olympischen Goethe stellt George zuerst den leidenden, entsagenden Goethe dar, von dem manche Strahlen erloschen, aber viele Geheimnisse noch ungesagt sind. Von Georges Versuch, uns *Jean Paul* näher, intimer als Goethe zu machen, ist wohl nur eine intimere Kenntnis Jean Pauls übriggeblieben; diese Umwertung war verfehlt. George stellte aber den Diwan in das Zentrum des lyrischen Schaffens, von wo ihn niemand mehr fortrücken wird. Epoche machte *Goethes letzte Nacht in Italien* aus dem Neuen Reich. Schon ist es nötig, sich historisch in die Entrüstung der ersten Leser der Blätter für die Kunst zurückzudenken, um den Widerspruch gegen die damals so neuen, jetzt endgültigen Bestimmungen zu verstehen. Goethe war kein Gast der Götter, noch ein Besucher der Unterwelt; er mied das Leid und die Seligkeit des Sehers. Man muß Georges Dichteransprüche aus dem Teppich des Lebens, dem Siebenten Ring, dem Stern des Bundes als

Parallelstellen zu den Goethe-Strophen halten, um Georges Einwand zu verstehen, daß Goethe nicht dem gänzlich Anderen ins Antlitz schaut; daß er der großen Nährmutter nicht in die Haare greift, daß er nicht, wie es in *Tagen und Taten* heißt, das archaische, dem Chaos entstiegene, dionysisch-orphische Griechenland gekannt habe. George hob die von Schlegel geschaffene Dreiordnung: Cervantes, Shakespeare, Goethe auf, um in der letzten Folge der Blätter für die Kunst *Hölderlin* als authentischen Ahnherrn des deutschen Seher-Dichters einzusetzen. George nahm dessen Nachfolge für sich in Anspruch, doch die Reste des «Kreises» werden sie vielleicht nicht mehr dem Dichter der *Sonette an Orpheus* bestreiten wollen. Denn lebte auch Rilke in «gesprächsloser Distanz» zu Christus, so nicht zum Orphischen. Nur Hölderlin empfing von beiden die Weihe des Du.

Neue Gegenwart Wenn die Stunde kommt, daß große Werke der Vergangenheit ihre potentiellen Geheimnisse hergeben, als wären sie ihr alter, offenkundiger Inhalt gewesen, so werden wir ihrer inkommensurablen Größe gewahr. Es wäre um die heutige Philosophie schlecht bestellt, wenn sie sich nicht an Goethe bewähren könnte — und so auch umgekehrt. Einen unerwartet reichen Inhalt modernster Bezüge holt der französische Philosoph *Louis Leibrich* in einer Studie (EG) über *Iphigenie im Licht der heutigen Philosophie* aus Goethes menschlichster Dichtung. Man versteht durch Anwendung neuer Begriffe Goethes revolutionäre Ueberwindung des Tragischen in der Synthese der durch einen mystischen Akt innerlichst aufgehobenen Gegensätze. Iphigenie empfängt alle Kräfte ihres Widerstandes gegen Thoas aus ihrem Willen, ihre Personalität zu verteidigen, ohne seine zu verletzen. Sie ist die erste Erscheinung der dramatischen Literatur, in deren Haltung man Zug um Zug die Parallelen zu den Grundlinien des Personalismus von *Emmanuel Mounier* findet. Kaum hat Iphigenie den «festen Boden» ihrer Einsamkeit verlassen, muß sie an den Ansprüchen des Lebens ihre Personalität bewähren, indem sie die der anderen erfüllt. Ohne ihr Zutun wird sie zur *personne engagée*, die auf ihre bisherige, durch die Umstände begünstigte totale Autonomie um eines neuen Ganzen willen verzichtet. Die Ankunft von Bruder und Freund haben sie schicksalhaft in eine neue Gruppenbildung integriert. Diese neue Gemeinschaft kann nicht anders als sie ausnützen, ohne die zarten Bezüge ihres Seelenlebens zu kennen. Die Zeit der leichten Ideale ist vorbei, die der schweren, nämlich zu verwirklichenden, ist gekommen. Es geht um die Verwirklichung innerhalb gegebener objektiver, nicht gewählter Umstände, deren Widersetzlichkeit erst den Fall personalistischer Bewährung schafft. Iphigenie steht, nach der personalistischen Terminologie, vor der Entscheidung zwischen succès und témoignage. Ihre Bereitschaft zum Mißerfolg ist der Prüfstein. Der Repräsentant der Erfolgspolitik zu jedem Preise ist Pylades; des Wagnisses Iphigenie. Ihre Bereitschaft zum Mißerfolg zeigt sich in der Unterordnung der Mittel unter die Qualität des Ziels. Damit steht Iphigenie in der personalistischen Dialektik, die zwischen der Geschichte und ihrer Ueberwindung verläuft. Iphigenie fühlt sich dem König durch die «réciprocité des consciences» verpflichtet. Wenn Goethe auch aus den Kantschen Normen schöpft, so entsteht doch erst durch ihre Uebertragung in die existentielle Entscheidung ein personalistischer Akt. In diesem Konflikt beschwört Iphigenie die Gnade der Götter, denn ihr Wagnis ist übermenschlich und übernatürlich. Sie will nicht ihren Gegner gewinnen, überzeugen, sondern wandeln und neu gebären und mit ihm sein ganzes Volk. Sie erstrebt, nach der Terminologie *Bergsons*, die Ueberwindung der Distanz zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen. Das vermag Iphigenie nur kraft ihrer Eigenschaften, wie sie Bergson bei den Heiligen und Mystikern fand. Iphigenie befindet sich im Zustand des *Heideggerschen* Geworfenseins. Die Angst erzwingt ihre seelische Steigerung. Daraus entsteht das Wunder,

das, bergsonisch, den *tribu clos* in die *société ouverte* verwandelt. Aber das ist wieder ohne die freie Mitwirkung des Anderen nicht erreichbar. Im Augenblick, da Thoas seine moralische Pflicht als Immanenz und Transzendenz erlebt, erfolgt der gewaltige Durchbruch des Menschen in das Reich des Guten. Streng genommen ist das Werk keine Tragödie. Aber man blickt von ihr aus in das Tragische wie in vorgeschichtliche Barbarei zurück.

Die *französische Revolution* blieb dieses Wunder der Wandlung schuldig, und stieß die deutsche Klassik durch ihre Formen zurück. Aber gerade Goethe, den ihre plebejischen Methoden und der Beginn einer diskontinuierlichen Geschichte erschütterte, überragt die ganze deutsche Klassik und Romantik durch seine Bereitschaft, die sozialen Inhalte der bürgerlichen Befreiung über den Traum einer verlorenen Antike hinweg künstlerisch darzustellen und sie Deutschland zu geben, um dem eigenen Lande Zerstörungen zu ersparen. *Edmond Vermeil* macht sich diese These von *Georg Lukacs* zu eigen und rühmt seinem bekannten Buch in einem seiner Festbeiträge (EG) nach, daß es sie siegreich bewiesen habe. Daß Lukacs, mehr als er wahrhaben will, auf früheren Arbeiten von Albert Köster und Jonas Fränkel fußt, muß man freilich hinzusetzen. Heute, wo man wieder Goethes Lenkung sucht, hat die Frage von Goethes Verhältnis zu den sozialen Revolutionen und Evolutionen, zur Bildung einer ausgeglichenen Gesellschaft, zum Problem der Maschinenarbeit und Arbeitsteilung, zur Klassenversöhnung, die Autoren des Goethe-Tages stark gefesselt. Besonders und ziemlich allgemein wurde *Hermann und Dorothea* Vers für Vers überprüft und die bequeme Auffassung der Dichtung als eines Lobs bürgerlichen Friedens gründlich widerlegt. Man kehrt zu den Ergebnissen *Humboldts* zurück, der an der Dichtung rühmte, daß aus den revolutionären Zerstörungen neues Glück, «fortschreitende Veredelung» hervorgehn. Heute findet man gerade in diesem Werk Goethes Geschichts- und Sozialphilosophie. Statt des antirevolutionären Goethe zeigt uns *F. Baldensperger* in einem der wertvollsten Beiträge Frankreichs zum Goethe-Jahr (RLC) *Goethe Anti-Bourgeois* von allen Seiten des enttäuschten Hofmanns, des Volksfreunds, des Künstlers, Schwärmers, des Vorläufers Proudhons, des Gegners jeder Spießbürgerei, der in der deutschen Sprache nach lexikographischen Auskünften den *Philister* heimisch gemacht hat. In gleicher Richtung interpretieren *Robert Leroux* und *Lucien Goldmann* in den EG, *Melitta Gerhard* in den amerikanischen *Monatsheften für deutschen Unterricht* Goethes mißverstandenste Dichtung.

Dennoch scheint es noch zu früh, eine allseits befriedigende Darstellung von Goethes politischem Denken von diesem Feinde jeden Parteiwesens, zu geben, den jede Richtung gegen die andere ausspielen kann. Solange noch kein Einverständnis über die Wertung des historischen Materials zu erreichen ist, das von Goethe verarbeitet wurde, lassen sich auch Goethes Folgerungen nicht übersehen. Mit der Legende des unpolitischen Goethe ist es aber nun, am Ausgang des zweiten goetheschen Jahrhunderts, zu Ende. Vielleicht ist es auch ändern so wie mir ergangen. Ich nahm auch diese Fiktion ungeprüft hin, als ich in Goethes Arbeitszimmer an der Wand neben seinem Stehpult die lange Papierrolle sah, auf die er eigenhändig, jahrelang, eine Chronik der politischen Zeitereignisse eintrug. Die Vorfälle vieler Jahre wollte er ununterbrochen vor Augen haben. Aus Goethe einen unpolitischen Dichter machen, heißt ihn den platten Burschen aus Auerbachs Keller gleichsetzen und ihr Pfui! auch auf das politische Lied des Faust, der Pandora und der Wanderjahre werfen. Am Beginn des Triceniums holt man sich politischen Rat beim Dichter, der kein praktischer Politiker sein wollte, aber prophetisch «alle *Pfuscherei* wie die Sünde haßte, besonders aber die *Pfuscherei* in Staatsangelegenheiten, woraus für Tausende und Millionen nichts als Unheil hervorgeht».

Der Schweiger Der Rest ist Schweigen. Nicht, weil nichts mehr zu sagen wäre, sondern weil das Letzte zu verschweigen ist. Wie jeder Esoteriker hat auch Goethe sein tiefstes Wissen nicht bekannt oder es in seine Werke hineingeheimnist. Geheimnis ist eines seiner Geheimnisse. Das Geheimwerk, das ein Querulant der Goethe-Forschung vor einigen Jahrzehnten aus Goethes Garten ausgraben wollte, hat Goethe mit ins Grab genommen. An Goethes ungesprochenen Rest zu denken, gibt uns erst das Gefühl eines nicht mehr Ermeßlichen. Nur starke Menschen sind Schweiger und nur Esoteriker erdulden den Rest, zu sagen peinlich. Auf Goethes Schweigen dürfen wir aus den vielen Worten darüber schließen, die *Josef Pieper* in seligen Monaten seiner letzten Kerkerhaft aus den 50 Briefbänden der Weimarer Ausgabe dank einem gütigen Geschick exzerpieren konnte. Er gibt sie in einer Darstellung von Goethes Schweigen im *Hochland* (4) wieder, der man eine schöne Erweiterung des Goethe-Bildes verdankt. Ja, es war so: der große Gesellige war ein Zurückgezogener, der Mann der Teilnahme an allem zog Mauern um sich, der große Bekenner liebte sich verborgen, der herrlichste Sprecher verzehrte sich schweigsam brütend. Er drang lieber in die Dinge ein, als daß er sie aussprach, er gedieh bloß in der Stille, die das Beste ist! «Der zum Schweigen Gewohnte schweigt.» Er liebt Geheimgesellschaften, er sieht es als Unglück an, daß man die Grenzen zwischen Esoterikern und Exoterikern aufhob. Er «schweigt so gern, wenn von einem Gottwesen die Rede ist». Die Sprache ist unzulänglich, ein Surrogat, das von der Mitteilung abhält. Er schweigt über vielerlei aus Treue, Liebe, Achtung, verwundet, um nicht zu verwunden. Schweigen gehört zu seiner Selbstverleugnung, Entsagung, Objektivität. Das Ich trete zurück und lasse die Dinge sprechen, die immer Recht haben. Schweigen ist Ehrfurcht; nur der Schweigende hat Hören gelernt.

The Bicentennial Festival Das Fest des größten Deutschen, das zu feiern Europa nicht recht gestimmt ist, wird mit beneidenswerter Unbefangenheit in Amerika begangen. Dem tatkräftigen Kanzler der Universität Chicago *Robert M. Hutchins* ist die Organisation der Goethe-Wochen in Aspen (Colorado) zu danken. Goethe-Freunde und -Forscher der ganzen Welt haben dort den Vorzug, nicht bloß die Festreden von *Albert Schweitzer*, *Ortega y Gasset* und *Thornton Wilder* zu hören, sondern sie an Ort und Stelle anschließend vor einem großen Forum zu diskutieren. Eine solche Goethe-Diskussion zwischen *Reinhold Niebuhr* und *George N. Shuster* leitete Hutchins schon vor Monaten im Radio Chicago. Sie wurde in *Round Table* (579) veröffentlicht. Daß Amerika sich durch langjährige Arbeit ein Recht auf Goethe erworben hat, beweist *Hermann Boeschensteins* (Toronto) Bericht über *Amerikanische Goethe-Forschung* in den EG. Die Kritik an Faust als Persönlichkeit und am Faustischen überhaupt findet sich bei dem Philosophen *George Santayana*, bei dem Goethe-Forscher *Barker Fairley*, dessen Goethe-Bücher jetzt deutsch erscheinen werden; hellhörig hat *Ernst Jocker* Fausts Gewissen belauscht. Das moderne Amerika findet die deutlichsten Aussagen Goethes im *Wilhelm Meister*. Er liegt als Roman Amerika, und seine Formlosigkeit, die der des modernen amerikanischen Romans vorgeht, spricht für seine Aufrichtigkeit. Faust wurde viermal übertragen, der ganze Faust zweimal, die Werke erscheinen in neuen Uebersetzungen, betreut von der Universität Chicago. Amerika besitzt aber auch die größte Goethe-Sammlung außerhalb Deutschlands, und wenn auch das Festival von Aspen uns durch manchen Amerikanismus Grund zum Lächeln gibt, so besiegelt es doch den Eingang Goethes in die atlantische Welt. Ein Streit, wem Goethe gehört, wird daraus nicht entstehen. Er gehört denen, die ihm gehören.

FELIX STÖSSINGER