

45. Weltanschauung

Ein Artikel zur „Weltanschauung“ (Thomé 2004, Scholtz 2015), der sich im Kapitel „Faust und das Faustische“ findet, muss in einem ersten Schritt auf den Begriff bzw. das Konzept, das hier verhandelt wird, reflektieren und dies insbesondere, weil es sich um einen Begriff handelt, der nicht nur in der Goethezeit entsteht, sogar von Goethe selbst mitgeprägt wurde, sondern auch in der Goethe-Rezeption des frühen 20. Jahrhunderts eine wichtige und nicht unproblematische Rolle spielt.

Die erste Erwähnung findet sich in Immanuel Kants *Kritik der Urteilkraft* (Kant 2009, § 26) von 1790 und bezieht sich auf eine spezifische Form der ästhetischen Anschauung; in der Romantik dient das Konzept der ‚Weltanschauung‘ dazu, eine Haltung zur Welt zu charakterisieren, die, auf Erfahrung, sinnlichen Eindrücken und entsprechendem Wissen basierend, eine subjektiv gefärbte und ganzheitliche Position umschreibt, die neben moralischen und ethischen auch religiöse und philosophische Aspekte einschließen kann. ‚Anschauung‘ sollte dabei dem rationalen Erkennen entgegengesetzt sein und nicht analytisch, sondern vor allem synthetisch vorgehen. So konnte ‚Weltanschauung‘ auch zu einem Gegensatz zum ‚Weltbild‘ der Naturwissenschaften stilisiert werden. In diesem Sinne entwickelte sich die Debatte besonders in den 20er und 30er Jahre des 20. Jahrhunderts, angestoßen etwa durch Wilhelm Dilthey und Karl Jaspers, aber auch durch Rudolf Steiner: *Goethes Weltanschauung* ist der Titel, den Steiner seiner 1897 entstandenen und vielfach wieder aufgelegten Abhandlung über Goethes Naturphilosophie gegeben hat (siehe auch Steiner 1902). Dort wird Weltanschauung direkt mit einer bestimmten Form von Lebensführung verknüpft: „Denn nicht die Betrachtung, die Erkenntnis, sondern das Leben, die eigene Tätigkeit ist das Wertvolle.“ (Steiner 1963, 13) Erstaunlicherweise will sich Steiner dabei weniger auf Goethes Werke beziehen, sondern eher als ein Übersetzer und Deuter seines Lebens fungieren:

Wenn man dennoch die Einheit seiner Anschauungen überschauen will, so muß man weniger auf seine Worte hören, als auf seine Lebensführung sehen. Man muß sein Verhältnis zu den Dingen belauschen, wenn er ihrem Wesen nachforscht und dabei das ergänzen, was er selbst nicht sagt. Man muß auf das Innerste seiner Persönlichkeit eingehen, das sich zum größten Teile hinter seinen Äußerungen verbirgt. (Ebd., 15)

Dilthey verstand seine ‚Weltanschauungslehre‘ als „Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie“ (Dilthey 1968) und versuchte damit eine Art Metaphilosophie zu etablieren. Kritik am Konzept der Weltanschauung(en) kam u.a. von Karl Mannheim und Edmund

Husserl. Der Begriff wurde durch seine Verwendung in der Zeit des Nationalsozialismus diskreditiert, der sich selbst als die einzige ‚totale‘ Weltanschauung dezidiert gegen alle anderen als ‚Ideologien‘ abgewerteten Ansichten und Meinungen durchzusetzen habe. Bis heute verwendet rechte Propaganda die Gegenüberstellung von Ideologie und Weltanschauung, um eigene Positionen zu rechtfertigen. Angesichts der hochproblematischen Geschichte des Begriffs ‚Weltanschauung‘ überrascht die harsche Kritik nicht:

Weil dem so ist, weil Weltanschauung nichts ist als eine bestimmte Neigung oder Gewohnheit des individuellen Gedächtnisses, eine bestimmte Richtungsgewohnheit der sogenannten Association, darum hat mit dem Wort „Weltanschauung“ so viel Unfug getrieben werden können. Bei einem individuellen Kopf, z. B. Schopenhauer, kann man wenigstens bildlich und momentweise von einer Weltanschauung sprechen; sagt man aber von irgend einem Peter oder Paul, er habe die Weltanschauung Schopenhauers, so heisst das nur, er habe Worte aus dessen Büchern mehr oder weniger klar in seinen Sprachschatz aufgenommen. (Mauthner 1901, 491)

Dementsprechend soll im Folgenden gezeigt werden, wann und in welcher Weise eine bestimmte Art der Verwendung literarischer Texte – hier besonders von Goethes *Faust* –, die nicht mehr als Interpretation, sondern nur noch als Indienstnahme zu bezeichnen ist, stattfand und welche Aspekte dabei eine wichtige Rolle spielen. Gegenstand ist mithin der Grenzbereich zwischen Ge- und Missbrauch von Textstellen, Zitaten und aus dem Kontext genommenen Abschnitten, die nicht selten tatsächlich dazu dienen sollen, eine ‚Weltanschauung‘ zu begründen.

Einführung

Die Figur des Faust hat eine nicht überschaubare Vielfalt von Auslegungen provoziert, von denen sich die meisten auf Goethes Faust-Figur(en) beziehen. Lesarten, Auslegungen, Interpretationen und Missbrauch der Faust-Figur für ideologische Zwecke lassen sich dabei nicht immer vollkommen trennen. Eine weltanschauliche Indienstnahme von Faust ist zu unterscheiden von der Rezeptionsgeschichte der historischen Faust-Figur, und sie ist auch nicht identisch mit der Wirkungsgeschichte der beiden *Faust*-Dramen Goethes.

Das ‚Faustische‘ und seine Geschichte ist allerdings wiederum auch nicht denkbar ohne Goethes Faust-Figur(en). Denn was auch immer jeweils unter ‚faustisch‘ verstanden wird, es wird in Bezug gesetzt zu dem Faust, den Goethe in seinen Dramen entworfen hat: Rastloses, Grenzen überschreitendes Handeln, eine spezifische Innerlichkeit, Schuld und Schuldgefühl, intellektuelle Melancholie und Sehnsucht nach dem einfachen Leben, rücksichtslose Autonomie bis hin zur Regelverletzung gelten als charakteristisch für den ‚faustischen‘

Menschen, der im Übrigen – fast – immer ein Mann ist. Der in jeder Hinsicht problematische Part, den alle Frauenfiguren – und nicht nur Margarete im *Faust I* – zugewiesen bekommen, bedürfte einer eigenen Reflexion im Hinblick auf die Bedeutung von ‚Weltanschauungen‘ und ihrer Verbindung mit dem ‚Faustischen‘ (s. Kap. 50; Döring 2001; Hedges 2005, 96–120; Lange-Kirchheim 2010).

Goethes Dramen werden in allen an sie anknüpfenden weltanschaulichen Auslegungen nur sehr selektiv rezipiert, und so bezeichnet ‚faustisch‘ nicht das komplizierte und oft widersprüchliche Verhalten von Goethes Faust – und zwar weder der Figur aus *Faust I* noch der aus *Faust II*. Es handelt sich vielmehr um ein Konglomerat an Eigenschaften und Fähigkeiten, Stereotypen und Ideologemen, die schon in der Romantik, dann im Vormärz, daraufhin im historischen Kontext der Reichsgründung 1871, im Umfeld des deutschen Nationalismus des 19. Jahrhunderts und schließlich in der Zeit des Nationalsozialismus, aber auch in der Kulturpolitik der DDR als identitätsstiftend wahrgenommen wurden. Es handelt sich um ‚Weltanschauungskämpfe‘ (Scholz 2011, 9): Faust wird zur ‚nationalen Identifikationsfigur‘ (Schmidt 2001, 305–319) unterschiedlichster Couleur.

Insbesondere die Verbindung von Faust mit dem deutschen Nationalcharakter hatte eine nachhaltige und oft abstoßende Wirkung (s. Kap. 46). Das ‚Faustische‘ und das Deutsche werden im Laufe des 19. Jahrhunderts überblendet und Goethe als Autor des *Faust* wird im Zuge der Nationalisierung des ‚Faustischen‘ zunehmend als der Dichter der Deutschen vereinnahmt, der er zunächst in keiner Hinsicht gewesen ist. Schließlich ist seine Faust-Figur keineswegs frei von Irrtümern, Fehleinschätzungen, von Selbstbetrug und Selbstzweifeln, und entsprechend mussten alle Formen von Ironie, Zweideutigkeit, alle Ambivalenzen und sogar die offene Kritik an der Handlungsweise Fausts – wie sie in Goethes Werken kaum zu überlesen ist – in der Vorstellung vom ‚faustischen Menschen‘ getilgt werden. Faust jedenfalls, so könnte man festhalten, ist nur sehr wenig ‚faustisch‘.

Das Drama der Philosophie

Bereits in der romantischen und damit vorwiegend zeitgenössischen Deutung lassen sich die ersten Ansätze einer späteren Heroisierung und Mythisierung des Dramas und seiner Hauptfigur finden. Bei Friedrich Schelling ist bereits 1802 von ‚Mythos‘ und ‚Essenz‘ die Rede, die sich im *Faust* manifestierten: „[S]o ist dieses Gedicht nichts anderes als die innerste, reinste Essenz unseres Zeitalters: Stoff und Form geschaffen aus dem, was die ganze Zeit in sich schloß, und selbst dem, womit sie schwanger war oder noch ist. Daher ist es ein wahrhaft mythologisches Gedicht zu nennen.“ (Schelling 1859, 446) Schelling, der zu diesem

Zeitpunkt nur das *Faust*-Fragment kannte, nannte dies das „eigenthümlichste Gedicht der Deutschen“ (ebd., 326) und Faust „unsere mythologische Hauptperson“, die „recht aus der Mitte des deutschen Charakters und seiner Grundphysiognomie wie geschnitten ist“ (ebd., 438). Schelling verbindet mit seiner Faust-Interpretation die idealistische Vorstellung eines in der Kunst aufgehobenen Widerspruchs von Freiheit und Notwendigkeit, die er in der Figur des tragischen Helden repräsentiert sieht.

Ausführlich kommentiert auch G.W.F. Hegel die strukturellen Ähnlichkeiten, die sich zwischen dem Faust-Stoff und der idealistischen Philosophie finden lassen: Das Verhältnis von Tat und Individualität, von Tat und Schuld, Natur und Geist, von Natur und Individualität sei im Faust exemplarisch dargestellt (s. Kap. 28). Hegel hält Goethes *Faust* für „die absolute philosophische Tragödie“ (Hegel 1990, 557; vgl. Bubner 1978, 35–51) und verleiht dem Text damit eine spezifische philosophische Dignität, die weit über das hinausgeht, was Kunst im Normalfall zu leisten in der Lage sei. Schellings und Hegels Auslegungen lösten eine Flut von philosophischen Deutungen aus, die bewusst und explizit ästhetische Aspekte ausklammern und *Faust* als philosophischen Text mit einer spezifischen ‚Weltanschauung‘ lesen. Die Problematik einer solchen Lesart ist bereits den Zeitgenossen deutlich geworden: Der Literaturhistoriker Julian Schmidt kritisiert Mitte des Jahrhunderts in der Zeitschrift *Die Grenzboten*: „Es ist mit jener Anforderung, das Drama solle eine ‚Weltanschauung‘ geben, nicht viel zu machen. Dieses leidige Wort [...] ist seit dem Faust durch unsere halbphilosophischen Kunstkritiker so im Katechismus festgesetzt, daß ein Drama, welches nicht eine Weltanschauung enthält [...] gar nicht mehr angesehen wird.“ (Schmidt 1850, 732) Der Verlust der ästhetischen Dimension führte dazu, dass Ambivalenzen, Brüche und Ironie im Text übersehen wurden und es zu einer meist platten Identifikation von Fausts Lebensweg mit einer geschichtsphilosophischen Fortschrittsideologie kam. Genau dies wiederum provozierte bei denjenigen Widerspruch, die schon früh idealistische Geschichtsmodelle bzw. deren rigorose Epigonen kritisch bewerteten. Dazu gehört etwa Heinrich Heine, der sich in seiner *Romantischen Schule* (1835/36) über die deutsche Mode einer philosophischen Interpretation von *Faust* lustig macht: „Ich wäre kein Deutscher, wenn ich bey Erwähnung des Faustes nicht einige erklärende Gedanken darüber ausspräche. Denn vom größten Denker bis zum kleinsten Markör, vom Philosophen bis herab zum Doktor der Philosophie übt jeder seinen Scharfsinn an diesem Buche.“ (Heine DHA, 8.1, 159) Heine spottet nicht nur über diese kunstlose Tradition der *Faust*-Auslegung, sondern versucht sich auch selbst an einer Faust-Nachdichtung: Sein Faust ist einer derjenigen, die den Aufstand der Sinne und der Kunst gegen die graue Theorie proben. Es ist gerade der Faustsche Gelehrte, der das

Ungenügen seiner Existenz am drückendsten empfindet, der das Unbehagen in einer ‚gotischen‘ Kultur nicht mehr erträgt. Heine sieht darum auch in der Gestalt des Don Giovanni nicht den Gegentypus zu Faust. Er lehnt vielmehr den Antagonismus von intellektueller und sinnlicher Entgrenzung ab und interpretiert beide als prometheische Rebellen gegen die christliche Verachtung des Fleisches und die Verunglimpfung irdischen Glücks: Die eigentliche Idee der Faust-Sage sei „die Revolte der realistischen, sensualistischen Lebenslust gegen die spiritualistisch altkatholische Askese“ (ebd., 9, 110). Die Tendenz, aus Faust nicht nur eine exemplarisch tragische Figur zu machen, sondern mehr noch, in Goethes Drama die Überwindung oder Vollendung der Kunst in der Philosophie zu erkennen, setzte sich nicht nur bei Hegelschülern, sondern auch in den marxistischen Deutungen fort (s. Kap. 66). Entscheidend für die marxistische Deutung ist die Überzeugung, dass Goethes *Faust* und Hegels Philosophie nach analogem Muster ein Fortschrittsparadigma entwerfen. Die marxistische Deutung bezieht sich vor allem auf die Thesen von Georg Lukács und Ernst Bloch. Für Bloch verkörpert Faust den schlechthin utopischen Grenzüberschreiter, die exemplarische Figur des „menschlichen Hinstrebens“ (Bloch 1970, 50; vgl. dazu auch Bloch 1990, 1175–1214; Lukács 1967; Voßkamp 2016).

Das Drama der Nation: Grund und Boden, Volk und Freiheit

Der ‚mythische‘, ‚philosophische‘, überhistorische, systematische und allgemeinverbindliche Wert, der dem Text zugeschrieben wird, scheint ihm eine jenseits aller Kunst, Geschichte und Reflexion angesiedelte Autorität zu verleihen und sich daher einer nationalen bzw. nationalistischen Weltanschauung als Referenz anzubieten (s. Kap. 46). In Schellings Formulierung einer „aus der Mitte des deutschen Charakters“ stammenden Gestalt wird die Argumentationsstruktur deutlich, die das ‚Faustische‘ zum Deutschen werden lässt: Nicht die nachträgliche Deutung, sondern die vorgängige ‚Natur‘ der Deutschen sei die Grundlage einer Übereinstimmung von Faust und Deutschland. Die Schaffung nationaler Mythen und nationalistischer Weltanschauungen beruht auf der einschlägigen Umkehrung von Kausalitäten bzw. Begründungsstrukturen, wie sie sich bei Schelling schon finden lässt: Nicht Goethe spricht dem Deutschen aus der Seele, sondern die Lektüre des *Faust* provoziert die Rede vom ‚faustischen‘ Deutschen.

Friedrich Theodor Vischer formuliert 1839, dass es der „Charakter der tiefsten Innerlichkeit [sei], wodurch unsere Tragödie so national deutsch“ werde, und identifiziert damit sowohl die Deutschen als auch den Faust als Vertreter einer spezifischen Emotionalität und Gefühlstiefe. (Vischer 1977, 178) Vischer gehörte zu denjenigen, die sich ein ganzes Forscherleben mit

dem *Faust* beschäftigten. 1834 hielt er im Tübinger Stift seine erste Faust-Vorlesung und schon 1839 legte er eine erste Sichtung der bis dahin bekannten Faust-Interpretationen vor (Schwerte 1962, 95). Bis 1881 beschäftigte sich Vischer immer wieder mit dem *Faust* und verfasste neben Essays und Vorlesungen auch eine eigene Nachdichtung: *Faust. Der Tragödie dritter Teil. Treu im Geiste des zweiten Theils des Götheschen Faust gedichtet von Deutobold Symbolizetti Allegoriowitsch Mystifizinsky* (Vischer 1978). Seine Begeisterung für den ersten Teil des Faust war ebenso umfassend wie die Ablehnung des zweiten: Er hielt ihn für die schwache Leistung eines alternden Geistes voller „seniler Sprachschnörkel“ (Vischer 1875, 111). Vischers Nachdichtung versetzt Faust ins 16. Jahrhundert und macht ihn zu einem Führer und Helden der Bauernkriege. Neben satirischen Attacken gegen die verschiedenen Interpretationen des *Faust* versucht er darin eine Politisierung der Faust-Figur und bezieht sich damit direkt auf die Verhältnisse des 19. Jahrhunderts und die Aufgaben einer nationalen und territorialen Einigung.

Anders als Vischer arbeiten sich die meisten nachhegelianischen Auseinandersetzungen mit der Faust-Figur nicht an dem leichter zu fassenden ersten Teil des *Faust* ab, sondern beziehen sich überraschenderweise fast ausschließlich auf den zweiten Teil des Dramas und hier wiederum nur auf wenige Szenen bzw. wenige Sätze des Dramenendes, auf den berühmten Schlussmonolog von Faust (Goethe: Faust II, V. 11559–11586). Der bereits erblindete Faust glaubt sich dort von Arbeitern umgeben, die sein Projekt von Kolonisierung und Landgewinnung umsetzen: „Wie das Geklirr der Spaten mich ergötzt! / Es ist die Menge, die mir frönet, / Die Erde mit sich selbst versöhnet, / Den Wellen ihre Grenze setzt, / Das Meer mit strengem Band umzieht.“ (Ebd., V. 11539–11543) Tatsächlich sind es die Lemuren, die dabei sind, sein Grab zu schaufeln. Kurz vor seinem Tod befindet Faust: „Das ist der Weisheit letzter Schluß: / Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, / Der täglich sie erobern muß.“ (Ebd., V. 11574–11576) Die unermüdliche Arbeit an der und für die Freiheit charakterisiert den einsamen Helden, aber auch die Gemeinschaft, in der er sich befindet: „Und so verbringt, umrungen von Gefahr, / Hier Kindheit, Mann und Greis sein tüchtig Jahr. / Solch ein Gewimmel möcht ich sehn, / Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn.“ (Ebd., V. 11577–11580) Die Auslegungsgeschichte dieser Textstelle ist so umfangreich und widersprüchlich, dass sie hier nicht umfassend nachgezeichnet werden kann. Die wichtigsten Aspekte der Debatte müssen allerdings erwähnt werden, um die Bedeutung dieser Passagen für die Entstehung einer nationalpolitischen Identifikationsfigur erkennbar zu machen. Es gilt dabei festzuhalten, dass es sich bei den Unternehmungen von Faust nicht um die abwegige Idee eines alten Mannes handelt: Die an die Fragen von Bodenbesitz gebundene

Idee von Eigentum entwickelt im Zeitalter der Entdeckungen, der Auswanderung aus Europa und der Kolonialisierung ganzer Kontinente – vor allem Nordamerikas – eine beachtliche politische, juristische und auch philosophische Konjunktur. Direkt mit der Problematik von Eigentum und Besitz, von Grund und Boden bzw. Freiheit und Leibeigenschaft, Religionsfreiheit und Freizügigkeit und schließlich auch mit Wohlstand verbunden, handelt es sich um brisante politische Themen, die sich aus den sozialen und ökonomischen Umbrüchen um 1800 und im 19. Jahrhundert ergeben (Damler 2008).

Faust hat sich bei seinem Kolonisierungsprojekt mit den falschen Helfern verbündet, problematische Intentionen verfolgt, kein Talent zur Führung und zum politischen Kompromiss gezeigt und ist dadurch schuldig geworden. Allerdings ist die Lage trotzdem nicht eindeutig negativ: Land zu schaffen für freie Bürger, sie von feudalen Lasten zu befreien und ihnen ein Arbeitseinkommen zu schaffen, ist zweifellos im Sinne derjenigen, die als Revolutionäre und Reformer politisches und soziales Unrecht abzuschaffen versuchen. Fausts mehrfache Wiederholung der Begriffe ‚frei‘ und ‚Freiheit‘ in seinem Schlussmonolog weist darauf hin, dass Landbesitz und Kolonisierung nicht nur mit Eroberung, Raub und Knechtschaft verbunden, sondern auch mit Befreiung, Eigenständigkeit und Gemeinsinn assoziiert sind; also – so könnte man etwas plakativ formulieren – liberale und kapitalistische ebenso wie utopisch kommunistische Aspekte verbinden. Albrecht Schöne weist zudem auf die Parallelen zur biblischen Moses-Legende hin, mit der sich Goethe im Kontext des *West-östlichen Divan* beschäftigte: „[S]o gestehen wir gern, daß uns die Persönlichkeit Mosis, von dem ersten Meuchelmord an, durch alle Grausamkeiten durch, bis zum Verschwinden, ein höchst bedeutendes und würdiges Bild giebt, von einem Manne, der durch seine Natur zum Größten getrieben ist.“ (Goethe FA, I.3.1, 247; vgl. dazu ebd., I.7.2, 764) Es darf daher nicht übersehen werden, dass Faust auch für jüdische Deutsche bzw. die deutschen Juden zu einer Identifikationsfigur werden konnte; und dies durchaus im Kontext des deutschen Nationalismus. Die Geschichte dieses ganz spezifischen und für die deutsche Literatur- und Kulturgeschichte hochrelevanten Aspekts der Goethe-Rezeption ist noch nicht geschrieben (Ansätze bei Gillman 2009, 66–69). Mythische Gestalten – wie Moses – und historische Figuren – wie Danton und Napoleon –, die sich als Anführer und zugleich als Opfer ihrer eigenen Revolutionen und politischen Aktivitäten schuldig machen, werden zu Signaturen und Deutungsmodellen einer unübersichtlich wirkenden Zeit. Auch Faust gehört zweifellos zu diesen ambivalenten Figuren, in deren Biographie sich humanistische Mission und Verbrechen an der Menschlichkeit kaum trennen lassen.

Fausts letzte Worte, die auf die Wertetrias der Französischen Revolution – Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit – anzudeuten scheinen, werden eben nicht nur von einem Blinden, sondern von einem Verblendeten gesprochen. Der alte Mann verwechselt Utopie mit Tod, und so mischen sich in seine heroischen Phantasien Ironie und Bitterkeit. Nur dann, wenn diese Ironie übersehen oder bewusst ausgeblendet wird, können die Passagen des Faust-Monologs dazu verwendet werden, einen nationalen ‚Mythos‘ zu schaffen, der Freiheit, Gemeinschaft – der Männer – und Wohlstand verbindet und dabei Ausbeutung und Verbrechen billigend in Kauf nimmt. Wenige Jahre nach dem Erscheinen von *Faust II* hat Georg Büchner in seinem Drama *Dantons Tod* (1835) mit den Protagonisten Danton und Robespierre deutlich pathologischere Varianten von ideologisch verblendeten Revolutionären und ihren Versuchen einer Selbstrechtfertigung durch utopische Weltrettungspläne entworfen. Anders als Faust eignen sich diese überhaupt nicht mehr als Vorlage für Weltanschauungen welcher Orientierung auch immer.

Das Drama der Wissenschaft

Eine entscheidende Rolle bei der Erschaffung einer nationalen Faust-Figur spielte die Philologie bzw. die sich allmählich etablierende Germanistik: Mit der deutschen Reichsgründung 1871 entsteht eine Form der Nationalphilologie, die im *Faust* oder sogar noch eher im ‚Faustischen‘ ein Ensemble an Stereotypen findet bzw. erfindet, das sich zur Charakterisierung eines deutschen Wesens eignen soll (Fohrmann/Voßkamp 1994, Dainat/Danneberg 2003). Goethes *Faust* wurde zum „großen Grundbuch des germanischen Menschen“ (zit. n. Schwerte 1962, 160). Die Geschichte dieser Umdeutung wiederum wird nachgezeichnet von dem Germanisten Hans Schwerte, der 1962 im Klett Verlag mit *Faust und das Faustische. Ein Kapitel deutscher Ideologie* die Geschichte der nationalen und nationalistischen Vereinnahmung von Faust akribisch nachzeichnet. Dem Text werden zwei Motti vorangestellt, eines von Mephisto und eines von Joseph Goebbels: Nicht mehr Faust gilt hier als Repräsentant der Deutschen, sondern nach dem Zweiten Weltkrieg und dem Holocaust soll in den sechziger Jahren auch das Teuflische spezifisch deutsch sein (ebd., 3). 1995 wurde öffentlich gemacht, was manche schon früher vermutet hatten: Hans Schwerte hieß in Wirklichkeit Hans E. Schneider und war nach Studium und Promotion 1937 in die NSDAP und die SS eingetreten, in der er bis zum SS-Hauptsturmführer aufstieg und als ‚Abteilungsleiter im persönlichen Stab des Reichsführers SS‘ Heinrich Himmler und im ‚Amt Ahnenerbe‘ arbeitete. Schneider besorgte sich nach 1945 eine neue Identität und habilitierte 1958 mit der Schrift über das ‚Faustische‘. Seine Zusammenstellung der Quellen zur

Entstehung des Mythos vom ‚faustischen‘ Deutschen gilt bis heute als nicht überholt; sie schreibt auf eine ebenso groteske wie erschreckende Weise die deutsche Geschichte der germanistischen Faust-Forschung weiter (Hausmann 2001 u. 2011).

Das Drama der Moral

Von der Reichsgründung bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts finden sich zahllose Interpretationen der *Faust*-Dramen und insbesondere des zweiten Teils, die Faust als männlichen Tatmenschen verherrlichen. Sie unterscheiden sich in wenigen, aber doch einigen entscheidenden Aspekten. Während die nationalistische Literatur des 19. Jahrhunderts die problematischen, verbrecherischen Seiten des ‚faustischen‘ Handelns ausklammert und übersieht, wird gerade dieser Aspekt des ‚Faustischen‘ für einen modernen Immoralismus besonders attraktiv. Dabei berufen sich diejenigen, die meinen, dass einem tatkräftigen Handeln ‚die Schuld nichts mehr anhaben‘ könne (Schmidt 2001, 314), meist auf Nietzsche, sind aber selten vertraut mit dessen komplexer und zudem stark wechselnder Einschätzung von Goethes Werken (Borchmeyer 2004). Goethe war für Nietzsche gerade nicht der Dichter der Deutschen, sondern vielmehr ein bekennender Europäer, Kosmopolit und Vertreter der Weltliteratur. Dies mag auch der Grund sein dafür, dass sich Nietzsche zwar viel mit Goethe, aber wenig mit dem *Faust* befasst: „*Faust* gegenüber wahrte Nietzsche zeitlebens eine merkwürdige Distanz.“ (Ebd., 9) In *Menschliches, Allzumenschliches* verspottet Nietzsche die Faust-Figur Goethes sogar gerade im Hinblick auf die national gefärbte Literaturgeschichte:

Eine kleine Nähterin wird verführt und unglücklich gemacht; ein grosser Gelehrter aller vier Facultäten ist der Uebelthäter. Das kann doch nicht mit rechten Dingen zugegangen sein? Nein, gewiss nicht! Ohne die Beihülfe des leibhaftigen Teufels hätte es der grosse Gelehrte nicht zu Stande gebracht. – Sollte diess wirklich der grösste deutsche ‚tragische Gedanke‘ sein, wie man unter Deutschen sagen hört? (Nietzsche 1999, 606)

Sehr viel wirkungsvoller im Sinne einer ‚faustischen Weltanschauung‘ als Nietzsches kritische Distanz zur Faust-Figur wurde Oswald Spenglers geschichtsphilosophische Deutung des ‚Faustischen‘. Im ersten Teil seines monumentalen Werkes *Der Untergang des Abendlandes* (1918/22) wird Weltgeschichte als Abfolge von unterschiedlichen, jeweils die Phase von Entstehung, Blüte und Verfall erlebenden Kulturen beschrieben. Die Dekadenz der westlichen Welt ist in diesem biologistischen Modell genauso festgeschrieben wie der Aufstieg einer Kultur aus dem Osten – meist wird darunter Russland verstanden –, die den untergehenden Westen beerben soll. Unterschiedliche Kulturen werden von strukturellen Grundmustern, einer „geistigen Formenwelt“ (Spengler 1923, 1, 492) geprägt, die sich durch

alle Stufen der Entwicklung und alle Formen des Wissens hindurchziehen: „Die ‚Natur‘ des antiken Menschen fand ihr höchstes künstlerisches Sinnbild in der nackten Statue [...]. Zur arabischen Kultur gehört die Arabeske“. Dazu gehören jeweils eine „*Physik der Nähe*“ und die „*Alchymie*“ sowie die Magie. „Die ‚Natur‘ des faustischen Menschen endlich hat eine *Dynamik des unbegrenzten Raumes*, eine *Physik der Ferne* hervorgebracht.“ (Ebd., 494) Die Theorie des ‚Faustischen‘ beruhe auf einer ‚Arbeitshypothese‘ und nicht auf Kontemplation oder Mystik, was daran liegt, dass Wissenschaft im ‚faustischen‘ Sinne auf Technik und im engeren Sinne auf Naturbeherrschung zielt:

Etwas ganz anderes ist die faustische Technik, die [...] auf die Natur eindringt, um sie zu *beherrschen*. Hier und nur hier ist die Verbindung von Einsicht und Verwertung selbstverständlich. Die Theorie ist von Anfang an *Arbeitshypothese*. Der antike Grübler „schaut“ wie die Gottheit des Aristoteles, der arabische sucht als Alchymist nach dem Zaubermittel, dem Stein der Weisen, mit dem man die Schätze der Natur *mühe*los in seinen Besitz bringt, der abendländische will die Welt nach seinem Willen *lenken*. (Ebd., 2, 622)

Für Spengler ist Faust in erster Linie eine Figur des Willens, der Tat, aber eben auch eine Figur der Arbeit, die auf der ökonomischen Verwertung von Wissen besteht. Symptomatisch dafür ist weniger die Bearbeitung der Natur, als vielmehr die Erfindung der „Maschine“, die letztlich die Arbeit des Menschen übernehmen wird: „Aber gerade damit ist der faustische Mensch *zum Sklaven seiner Schöpfung* geworden.“ (Ebd., 625) Wissen, Technik, Arbeit und Willenskraft bringen den Ingenieur und den Unternehmer hervor, die sich allerdings nicht einer beherrschten Natur gegenübersehen, sondern vielmehr einen paradoxen Prozess auslösen: „[...] *die Wirtschaftswelt der Maschinenindustrie* [...] zwingt den Unternehmer wie den Fabrikarbeiter zum Gehorsam. *Beide* sind Sklaven, nicht Herren der Maschine“ (ebd., 626). Die Spenglersche Variante einer ‚Dialektik der Aufklärung‘ wird anhand von Fausts Leistungen und Scheitern ausbuchstabiert.

Spenglers metaphysisch grundierte Geschichtsphilosophie, die Ideen von Heraklit bis Kant, Herder, Goethe, Hegel und Nietzsche amalgamiert, hatte in den Nachkriegsjahren des Ersten Weltkriegs einen ungeheuren Erfolg und wurde u.a. auch von Thomas Mann positiv aufgenommen. Die ebenfalls zahlreichen kritischen Stimmen richteten sich vor allem gegen den Eklektizismus und die methodisch unsaubere Form historischen Vergleichens (z.B. Musil 1981) sowie die kulturkritische Haltung und die Propaganda für eine ‚Cäsarismus‘ genannte Form der Diktatur. Karl Kraus sprach von den Nationalsozialisten als „Untergangster[n] des Abendlandes“ in einem Text, der ursprünglich in der *Fackel* erscheinen sollte, aber erst nach dem Zweiten Weltkrieg publiziert wurde: Die 1933, nach der Machtergreifung der

Nationalsozialisten in Deutschland verfasste *Dritte Walpurgisnacht* enthält zahlreiche Anspielungen auf die beiden Walpurgisnachtszenen in *Faust I* und *Faust II* und auf Spenglers Geschichtsphilosophie und stellt sicherlich einen der luzidesten Angriffe auf die Nazi-Ideologie in den 1930er Jahren dar (Kraus 1989, 78).

Thomas Mann hat sich – ähnlich wie Nietzsche – sein ganzes Leben mit Goethe befasst und dabei sehr unterschiedliche Positionen vertreten. Seine Äußerungen zu *Faust* bewegen sich eine Zeit lang im Kontext von Spenglers Idee eines ‚faustischen‘ Tatmenschen; später wird er sich von diesen Auffassungen distanzieren. Ab den frühen zwanziger Jahren verschiebt sich der Fokus auf eine humanistische und soziale Interpretation des *Faust*: „Auf das ‚Vorspiel im Himmel‘ ist das ganze Faust-Gedicht gegründet [...]; denn in ihm wird die Faust-Gestalt zum Vertreter des Menschen selbst gemacht, an welchem die ewige Güte teilhat, wie er an ihr. Faustens menschheitlicher Zug, sein Streben ins Allmenschliche ist das Edle in ihm, das Gute, das zugleich Güte ist“ (Mann GWE, 8, 291; vgl. ebd., 14, 439–456). Die Frage, wie viel von Goethes *Faust* sich in Thomas Manns *Doktor Faustus* finden lässt, wird kontrovers diskutiert. Mann selbst hat mehrfach betont, dass er sich nicht auf Goethes *Faust*, sondern auf das ‚Volksbuch‘ beziehe. Es scheint auch nicht auf den ersten Blick naheliegend, die Geschichte des syphiliskranken Musikers Adrian Leverkühn mit den Abenteuern von Faust abzugleichen, allerdings ähneln sich beide Figuren in dem ebenso ehrgeizigen wie rücksichtslosen Wunsch, ihre ‚Taten‘ und ‚Werke‘ unter allen Umständen und um jeden Preis umzusetzen bzw. zur Vollendung zu bringen. Neben Adrian Leverkühn sollen auch Gustav Aschenbach im *Tod in Venedig* und besonders der älter gewordene Joseph, der als ‚Ernährer‘ im letzten Teil von *Joseph und seine Brüder* eine sozialutopische Rolle übernimmt, sowohl tragische als auch humanistische Züge von Goethes Faust tragen.

Den Aspekt der Kolonisierung als Projekt der Errettung oder der Aufklärung nimmt auch Sigmund Freud auf. Freud erhielt 1930 nach längerer – durchaus antisemitischer – Debatte, in der die im Gremium vertretenen Germanisten gegen, der Schriftsteller Alfred Döblin vehement für Freud plädiert hatten, den Goethepreis (Anz 2001). Freud recurriert immer wieder auf Werke Goethes und bezieht sich an zentralen Stellen seines anthropologischen Konzeptes von Es und Ich auf den *Faust* (s. Kap. 49). Das Ich zu stärken sei „Kulturarbeit etwa wie die Trockenlegung der Zuydersee“ (Freud 1967, 86). Er illustrierte sein Projekt der Analyse also mit einem Bild, das als Anspielung auf Fausts Kolonisierungsprojekt gelesen wurde. Thomas Mann wiederum verbindet 1936 seine Vorlieben für Freud und für Goethe und zitiert genau diesen Bezug:

Freud hat seine Traumlehre einmal „ein Stück wissenschaftlichen Neulandes“ genannt, „dem Volksglauben und der Mystik abgewonnen“. In diesem „abgewonnen“ liegt der kolonisatorische Geist und Sinn seines Forschertums. „Wo *Es* war, soll *Ich* werden“, sagte er epigrammatisch, und selber nennt er die psychoanalytische Arbeit ein Kulturwerk, vergleichbar der Trockenlegung der Zuidersee. So fließen uns zum Schluß die Züge des ehrwürdigen Mannes, den wir feiern, hinüber in die des greisen Faust, den es drängt, „das herrische Meer vom Ufer auszuschließen, der feuchten Breite Grenze zu verengen“ [...]. (Mann GWE, 8, 929)

Das Ende der ‚Weltanschauung‘?

„Der freie Mensch, das freie Volk auf freiem Grund ist die Forderung unserer Epoche geworden, aus der Forderung der Epoche Goethes hervorgehend“, behauptete der spätere Kulturminister Johannes R. Becher zur Feier des 200. Geburtstags von Goethe im Jahr 1949 (Becher 1949, 49). Der Geburtstag wurde international begangen; die beiden deutschen Staaten feierten getrennt, unter anderem in Weimar, Berlin und Frankfurt am Main. Nur vier Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs war es also immer noch möglich, Faust für konkurrierende weltanschauliche Konzepte in Anspruch zu nehmen. Fortschrittsgläubigkeit, Chauvinismus und Freiheitspathos dominieren die Ambivalenzen und die Ironie von Goethes *Faust*-Drama. Andererseits setzt sich auf lange Sicht nach 1945 die Entideologisierung des ‚Faustischen‘ durch. „Die Selbstapostrophierung der Deutschen als faustisch ist, jedenfalls im affirmativen Sinne nach 1945, verschwunden“, resümiert Herfried Münkler und diagnostiziert damit indirekt auch das Verschwinden einer emphatisch aufgeladenen ‚faustischen‘ Weltanschauung (Münkler 2009, 137). Mögen Begriff und Konzept der ‚Weltanschauung‘ in bestimmten, zumeist rechtskonservativen Zusammenhängen nach wie vor ein beunruhigendes Attraktionspotenzial besitzen, so scheint doch die Koppelung von ‚Weltanschauung‘ und ‚Faust‘ in der Spätmoderne obsolet geworden zu sein. Die nationale bzw. nationalistische Stilisierung des Goetheschen *Faust* zum deutschen Drama schlechthin ist offeneren, heterogeneren Zugängen gewichen. Zugleich hat die Faust-Figur jedoch auch wieder deutlich politisch inspirierte Interpretationen provoziert – wie etwa die Studie von Oskar Negt (Negt 2006) –, die in Faust den exemplarischen neoliberalen Unternehmer sehen will, der sich den Zwängen des Ökonomischen ausgeliefert sieht, ohne die Mechanismen der Entfremdung zu durchschauen. Auch eine solche Lesart stellt zwar ein bemerkenswertes Aktualisierungsangebot der Faust-Figur dar, erkaufte dies aber mit einer sehr cursorisch vorgehenden Lektüre, die durchaus ‚weltanschauliche‘ Züge trägt.

Literatur

- Anz, Thomas: „Eine gerade Linie von Goethe zu Freud“. Zum Streit um die Verleihung des Frankfurter Goethe-Preises im Jahre 1930. In: Schury, Gudrun/Götze, Martin (Hg.): Buchpersonen, Büchermenschen. Heinz Gockel zum Sechzigsten. Würzburg 2001, 223–234.
- Becher, Johannes R.: Der Befreier. Rede, gehalten am 28. August 1949 im Nationaltheater Weimar zur zweihundertsten Wiederkehr des Geburtstages von Johann Wolfgang Goethe. Berlin 1949.
- Bloch, Ernst: Tübinger Einleitung in die Philosophie. Frankfurt a.M. 1970.
- Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt a.M. 1990.
- Borchmeyer, Dieter: „Dichtung der Zukunft“? Goethe, der Überdeutsche, im Bilde Nietzsches. In: Goethezeitportal, eingestellt am 28.4.2004.
http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/goethe/borchmeyer_nietzsche.pdf [Stand: 24.1.2017].
- Bubner, Rüdiger: Hegel und Goethe. Heidelberg 1978.
- Dainat, Holger/Danneberg, Lutz (Hg.): Literaturwissenschaft und Nationalsozialismus. Tübingen 2003.
- Damler, Daniel: Wildes Recht. Zur Pathogenese des Effektivitätsprinzips in der neuzeitlichen Eigentumslehre. Berlin 2008.
- Dilthey, Wilhelm: Gesammelte Schriften. Bd. 8. Göttingen ⁴1968.
- Doering, Sabine: Die Schwestern des Doktor Faust. Eine Geschichte der weiblichen Faustgestalten. Göttingen 2001.
- Fohrmann, Jürgen/Voßkamp, Wilhelm (Hg.): Wissenschaftsgeschichte der Germanistik im 19. Jahrhundert. Stuttgart, Weimar 1994.
- Freud, Sigmund: Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Hg. v. Anna Freud u.a. Bd. 15. Frankfurt a.M. ⁴1967.
- Gillman, Abigail: Viennese Jewish Modernism. Freud, Hofmannsthal, Beer-Hofmann, and Schnitzler. University Park 2009.
- Goethe FA: Goethe, Johann Wolfgang: Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche. Hg. v. Friedmar Apel, Hendrik Birus, Anne Bohnenkamp-Renken u.a. 40 Bde. Frankfurt a.M. 1985–2013.
- Hausmann, Frank Rutger: „Auch im Krieg schweigen die Musen nicht“. Die Deutschen Wissenschaftlichen Institute im Zweiten Weltkrieg. Göttingen 2001.
- Hausmann, Frank Rutger: Die Geisteswissenschaften im „Dritten Reich“. Frankfurt a.M. 2011.
- Hedges, Inez: Framing Faust. Twentieth-Century Cultural Struggles. Carbondale 2005.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Ästhetik III. Frankfurt a.M. 1990.

Heine DHA: Heine, Heinrich: Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke. In Verbindung mit dem Heinrich-Heine-Institut hg. v. Manfred Windfuhr im Auftrag der Landeshauptstadt Düsseldorf. 16 Bde. Hamburg 1973–1997.

Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft. Hg. v. Manfred Frank u. Véronique Zanetti. Frankfurt a.M. 2009.

Kraus, Karl: Dritte Walpurgisnacht. Frankfurt a.M. 1989.

Lange-Kirchheim, Astrid: Polarität oder Hierarchie? – Psychoanalytisch-genderorientierter Versuch zum Geschlechterverhältnis in Goethes *Faust*. In: Mauser, Wolfram/Pfeiffer, Joachim/Pietzcker, Carl (Hg.): Freiburger literaturpsychologische Gespräche. Jahrbuch für Literatur und Psychoanalyse. Bd. 29: Goethe. Würzburg 2010, 155–198.

Lukács, Georg: Faust und Faustus. Vom Drama der Menschengattung zur Tragödie der modernen Kunst. Reinbek bei Hamburg 1967.

Mann GWE: Mann, Thomas: Gesammelte Werke in Einzelbänden. Frankfurter Ausgabe. Hg. v. Peter de Mendelssohn. 20 Bde. Frankfurt a.M. 1980–1986.

Mauthner, Fritz: Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Bd. 1: Sprache und Psychologie. Stuttgart 1901.

Münkler, Herfried: Die Deutschen und ihre Mythen. Berlin 2009.

Musil, Robert: Geist und Erfahrung. Anmerkungen für Leser, welche dem Untergang des Abendlandes entronnen sind. In: Ders.: Gesammelte Werke in neun Bänden. Hg. v. Adolf Frisé. Bd. 8. Reinbek bei Hamburg 1981, 1042–1059.

Negt, Oskar: Die Faust-Karriere. Vom verzweifelten Intellektuellen zum gescheiterten Unternehmer. Göttingen 2006.

Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Hg. v. Giorgio Colli u.azzino Montinari. Bd. 2. München 1999.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Sämtliche Werke. Erste Abtheilung. Fünfter Band. Stuttgart, Augsburg 1859.

Schmidt, Jochen: Goethes Faust. Erster und Zweiter Teil. Grundlagen – Werk – Wirkung. 2., durchges. Aufl. München 2001.

Schmidt, Julian: Friedrich Hebbel. In: Die Grenzboten 9 (1850), II. Semester, II. Band, 721–733.

Scholtz, Gunter: Weltanschauung. In: Hand, Annika/Bermes, Christian/Dierse, Ulrich (Hg.): Schlüsselbegriffe der Philosophie des 19. Jahrhunderts. Hamburg 2015, 435–463.

Scholz, Rüdiger: Die Geschichte der *Faust*-Forschung. Weltanschauung, Wissenschaft und Goethes Drama. Bd. 1. Würzburg 2011.

Schwerte, Hans: Faust und das Faustische. Ein Kapitel deutscher Ideologie. Stuttgart 1962.

Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. 2 Bde. München 1923.

Steiner, Rudolf: Goethes Faust als Bild seiner esoterischen Weltanschauung. Berlin 1902.

Steiner, Rudolf: Goethes Weltanschauung. Dornach 1963.

Thomé, Horst: Weltanschauung. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel. Bd. 12. Basel 2004, 453–460.

Vischer, Friedrich Theodor: Göthe's Faust. Neue Beiträge zur Kritik des Gedichts. Stuttgart 1875.

Vischer, Friedrich Theodor: Die Litteratur über Göthe's Faust. Eine Uebersicht (Einleitung). In: Mandelkow, Karl Robert (Hg.): Goethe im Urteil seiner Kritiker. Dokumente zur Wirkungsgeschichte Goethes in Deutschland. Teil II: 1832–1870. München 1977, 174–185.

Vischer, Friedrich Theodor: Faust. Der Tragödie dritter Theil. Hg. v. Fritz Martini. Stuttgart 1978.

Voßkamp, Wilhelm: „Höchstes Exemplar des utopischen Menschen“. Ernst Bloch und Goethes *Faust*. In: Ders.: Emblematisierung der Zukunft. Poetik und Geschichte literarischer Utopien von Thomas Morus bis Robert Musil. Berlin, Boston 2016, 284–295.

Dorothee Kimmich