

Goethe als Alchemist.

Von

Gustav F. Hartlaub (Heidelberg).

Des tiefsten Herzens früh'ste Schätze quellen auf.

I.

Zu dem weiten Reich des Aberglaubens, zu allem, was den magistischen Teil des Volksglaubens bildet, auch zu den Versuchen des Okkultismus, aus dem Bereich des Zauberhaften und Wunderbaren womöglich einen Kern von Wirklichkeit zu retten, hat Goethe¹, wenn wir alles in allem nehmen, weder entschieden ja noch nein gesagt. Es lassen sich wohl ebensoviele Zeugnisse für Abwehr, ostentative Zurückhaltung aus seinen Äußerungen beibringen wie solche für Sympathie. Seine Haltung war ambivalent — wenn dieses wissenschaftliche Modewort erlaubt ist. Man kennt die tiefe Scheu seines um Klarheit und Maß bemühten Geistes vor einem verworrenen Halbdunkel, in das sich etwa ein Lavater flüchtete und welches später auch auf die romantischen Kreise seine Anziehungskraft ausübte. Der Dichter hat es, über die vorsichtige Ironie hinaus, mit der er sich fast stets zu salvieren liebte, auch an derb satirischem Spott nicht fehlen lassen. Auf der anderen Seite läßt sich nicht leugnen, daß er geneigt war, unerklärlichen, aber bedeutsam anmutenden Zusammenhängen im eigenen Dasein nachzuspüren, daß er von dem dämonischen Element in Geschichte und Leben fasziniert war. Nicht selten hat er demselben Aberglauben, von dem er sich distanzieren zu müssen glaubte, merkwürdig wohlwollende Worte gewidmet. Viel zitiert wird sein Ausspruch, der Aberglaube sei die Poesie des Lebens. Wohl darum, weil er, wenn auch in herabgekommenen Rudimenten, Züge eines mythischen, märchenhaften Vorstellens bewahrt: Züge, die, wie sie uns in unseren Träumen nahebleiben und im praelogischen, weiblichen Teil unserer Natur Anklang finden, so auch in der Dichtung weiterzuleben ein Recht haben. Über den Mesmerismus urteilte Goethe mit Reserve, plante jedoch eine Art von Lehrgedicht über denselben. Daß seine Dichtung die mannigfachsten Motive eines Magismus aller Grade, von niedersten bis zu esoterischen Formen, vereinigt, weiß jeder Leser. Längst hat man aufgezeigt, daß er sich gern von der Lektüre dunkler Autoren anregen ließ, berühmter, aber auch berüchtigter: nicht nur eines Paracelsus sondern auch eines Agrippa, nicht nur eines Hamann sondern auch eines Swedenborg. Jene Klarheit, um die es ihm zu tun war, konnte nicht die der Newtonischen Wissenschaft, des aufgeklärten Rationalismus und Mathematizismus sein. Sein Abstand gegenüber zwielichtigen Erfahrungsgebieten, die ihn zugleich anzogen

¹ W. Aron: Goethes Stellung zum Aberglauben (Goethe-Jahrb. 33, 1912, und 34 II, 1913). —
B. Wachsmuth: Goethe und die Magie (Viermonatsschrift der Goethe-Gesellschaft 1943).

und abstießen, war nicht immer nur von Skepsis bedingt, oft auch die Haltung eines im tieferen Sinne Wissenden, darum sich Hütenden. Manches Urteil mag sich auch taktisch erklären: aus der Rücksicht auf die besondere Lage Goethes als eines Naturwissenschaftlers, welcher bei den Fachgelehrten Widerstand fand und deshalb darauf bedacht sein mußte, daß man seine Stellung nicht mit Mystizismus und Dilettantentum verwechselte.

Von den verschiedenen Erscheinungsformen des überlieferten Magismus war es eine, mit der sich Goethe besonders intim befaßt hat, einläßlicher als mit allen anderen. Denn während diese anderen, wie es sich gehört, nur im Phantasiebereiche seiner Dichtung, im „Als ob“ des Poetischen Platz fanden, ihn vielleicht auch als Historiker beschäftigten, hat die Alchemie — um diese handelt es sich — auch in seinem Leben eine gewisse Rolle gespielt. Goethe hat einige Jahre regelrecht an die Lehren der „Königlichen Kunst“ geglaubt. Wenn er zu Beginn von *Dichtung und Wahrheit* sein eigenes Horoskop bespricht, so folgte er nur einem literarischen Brauche; Astrolog ist er nie gewesen, obschon ihn auch im Sternglauben mit seinen aus langer Menschheitserfahrung gewonnenen Charakter- und Schicksalssymbolen manches anziehen mochte. Aber die passiv fatalistische Haltung, zu welcher die Astrologie ihre Anhänger verpflichtet, war nicht geeignet, irgendeine tiefere Affinität, wie man sie auch zu abergläubischen Dingen haben kann, zu begründen. Die Alchemie dagegen, gerade im 18. Jahrhundert tiefer kompromittiert als so mancher andere Wahn, in dessen Spreu sich immerhin noch manches Weizenkorn verborgener Wirklichkeit vermuten läßt, hat an einem kritischen Wendepunkt seines Lebens von Goethe Besitz ergriffen, um ihn dann — gerade auch in seiner betonten Abkehr und Abwehr — nie wieder ganz loszulassen. Es war wohl nicht nur die ungeheure Bilderwelt, welche auch sie aus ältesten Bereichen des Mythos und Märchens mitschleppt, indem sie sie gleichnishaft auf ihre „chemischen“ Prozesse projiziert, was den Dichter besonders anzog. Es war auch ihre (wenn auch nur scheinbare) Nähe zum Praktischen, die Greifbarkeit, mit der sich hier das Naturgeheimnis anzubieten schien. Vor allem aber mußte ihn bei aller Absonderlichkeit, allem Mißbrauch, aller Verworrenheit sympathisch anmuten der tätige, faustische, aktiv-magische Faktor, womit sich trotz aller Beziehungen die Adepten schon immer vom Schicksalsglauben der Astrologen unterschieden hatten.

*

Ich versuche, das geheime, allem Hoffen, Wähnen und Wirken gemeinsame Konzept der Alchemie in einigen Sätzen zu entwerfen, wobei es sich um eine vereinfachende Zusammenschau verstreuter Andeutungen und deren Auslegung handelt². Urerfahrungen, die der naive chemische Anfänger bei der

² John Read: *Prelude to chemistry — an outline of alchemy, its literature and relationships*. London 1938 (Literaturangaben!). — W. Ganzenmüller: *Die Alch. im Mittelalter*. Paderborn 1938. — H. E. Fierz-David: *Die Entwicklungsgeschichte der Chemie*. Basel 1945 (Literatur-

Destillation und Sublimation von Stoffen (in Kolben und Retorte, über dem Ofen) machte, erweckten in ihm den Glauben, am Ende könne ein Eingeweihter in einem entsprechend schwierigen und geduldigen Verfahren aus den Materien, die er sich als im Grunde einheitlich und ineinander verwandelbar vorstellt, auch jene schöpferische Ur- und Kernsubstanz wieder herausdestillieren, die am Anfang der Schöpfung allein da war und von welcher der Aufstieg der Elemente in der Natur ausgegangen ist. Diese letzte Quintessenz, bald mehr mineralisch als „Stein“ oder Pulver, bald flüssig oder flüchtig als sogenannter Mercurius³ (ein spirituelles Quecksilber) erscheinend, muß, wenn man sie gewissermaßen isolieren kann, für Bruchteile der Materie, auf welche man sie projiziert, erlösend⁴ wirken: sie läutert die Metalle auf ihrer natürlichen — den sieben Planeten entsprechenden — Leiter, die mit dem saturnischen Blei beginnt, bis zum solaren Golde empor. Dies alles in einem Prozeß, welcher den langsamen Kreislauf der Schöpfung von jener vollkommenen Ursubstanz über den „Sündenfall“ in niedere Stofflichkeit hinauf zu höheren und höchsten Qualitäten zauberhaft beschleunigt. Als Elixier (al iksir = der Stein), als Universaltinktur, als Panacee — alles nur Erscheinungsformen oder Derivate des großen Arcanums — wirkt dieses heilend, wiederherstellend auch auf alle belebten Stoffe. Um aber jene Agentien freizumachen, bedarf es mehr als quasi chemischer Reinigungen; es gelingt nur durch innere Mittätigkeit des Laborierenden selbst, weil ja dessen Wesenskern am Inneren der Welt draußen magisch partizipiert. Der Umgang mit Retorte, Kolben und Öfen, mit Essenzen und Mischungen aller Art bedeutet ein Mysterium. Nur wenigen freilich gelingt das Höchste. Was die anderen finden, kann nur Vorstufe des eigentlichen Ziels sein. Je Höheres der Adept — das heißt derjenige, welcher die erforderliche Seins- und Wissensstufe „erlangt“ hat — erreicht, umso größer wird die Versuchung für ihn, das

angaben!). — B. Karle: Alchemie (Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens). — Julius Evola: La tradizione ermetica nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua „Arte regia“. Bari 1931. — C. G. Jung: Psychologie und Alchemie. Zürich 1944.

³ Die prima materia der Alchemie setzt sich nach den älteren Vorstellungen aus „philosophischem“ Merkur und Sulphur, seit Paracelsus aus der Dreieit Mercurius, Sulphur und Sal zusammen. Der Stein der Weisen jedoch, soweit er von der prima materia unterschieden wird, erscheint noch unitarisch; sofern er „Mercurius“ genannt wird, hat dieser also eine Vorrangstellung. — Agnes Bartscherer: Paracelsus, Paracelsisten und Goethes Faust. Dortmund 1911 (Kapitel III: Die Alchemie in Goethes Faust), zitiert aus Welling, *Opus mago-cabbalisticum et theosophicum*, 1721, welches der junge Goethe während der Frankfurter Rekonvaleszenz studierte, unter anderem: *Im Mercurio ist alles, was die Weisen suchen. — Laudetur Dominus benedictus, qui creavit mercurium et dedit ei substantiam et substantiae proprietates, quas non contigit ullam ex rebus in natura possidere, ut in illo possit inveniri haec perfectio per artificium aliquod, quod in illo invenimus in potentia propinqua. — Sehst das ist das theure Wasser, welches von den Philosophis mit so mancherley Nahmen zur Bestrickung der Thoren beleet worden und welches ich, soviel ich aus mehr als 400 Büchern, durch unermüdetes Studieren und Experimentieren habe erforschen können, . . . ein hochgereinigtes Quecksilber genennet habe. — Es ist derselbe ein Körper, welcher durch Kunst aus einem höchstgereinigten animierten Mercurio und einem lebendigen Gold [Sulphur Philosophorum?] zusammen gesetzt und durch ein langwieriges Feuer also zusammen verbunden, daß er nimmermehr zu trennen ist, in welcher Gestalt er die übrige Metallen augenblicklich also zeitigen, reinigen und figieren kan, daß sie in die Natur des reinsten Goldes erhöht werden.*

⁴ C. G. Jung: Erlösungsvorstellungen in der Alchemie (Eranos-Jahrbuch 1936). Zürich 1937.

gewonnene Können eigensüchtig oder doch zu materiellem Nutzen seiner Auftraggeber anwenden zu wollen. Das „Goldmachen“ darf nur geheime Bewährungsprobe, gewissermaßen mystisches Spiel sein, nicht mehr. Sonst verliert der Adept in einem verhängnisvollen Zirkel gerade diejenige Seelenverfassung, die ihm die magische Läuterungskraft verliehen hatte; er muß zum Schwindler werden oder aber sich der Hilfe dunkler Mächte bedienen. So beschränkt sich der Edlere lieber auf die vielen Vorstufen des Großen Werks, wobei es ihm mehr um Heilmittel für die Menschen zu tun sein wird. Am besten läßt er sich überhaupt daran genügen, jenen inneren (an die fernöstliche Yogapraxis erinnernden) Zustand zu erreichen, kraft dessen er die Materie im Kolben beeinflussen könnte^{4a}. Er begnügt sich mit einer auf das eigene Selbst angewandten Verwandlungskunst. Jedenfalls muß das halb chemische halb mystische, halb stoffliche halb innerliche Geheimnis den Unwürdigen verborgen bleiben. „Unser Stein“ darf nur dem „Weisen“ sich schenken. Darum — zugleich aber auch, weil es sich im Grunde um einen begrifflich gar nicht zu fassenden Vorgang handelt — kann und darf das Mysterium nur in Bildern, Gleichnissen und Symbolen angedeutet werden, solchen, die aus der Natur, aus Märchen und Mythos sich anbieten: überall, wo es um dieselben, im Menscheninnersten verankerten Urwünsche, die gleiche Verwandlungs-, Läuterungs- und Erlösungshoffnung geht.

*

Der Arzt C. G. Jung, der als therapeutischer Traumdeuter sich auch viel mit den kollektiv-menschlichen, „archetypischen“ Zügen befaßt hat, die die Alchemisten unbewußt auf die Vorgänge in ihrem Kolben, ihrer Retorte projizierten, Jung ist wohl der erste gewesen, der die geheime Schlüsselstellung gerade der Alchemie bei Goethe und insbesondere im *Faust* erkannt hat⁵. Damit meinte er nicht nur die Bevorzugung ihrer Motive, sondern eine tiefere, in der unkritischen, darum so verräterischen Tiefenschicht der Persönlichkeit ver-

^{4a} *Auff dies thue ein Gebet zu dem H. Geist: Oh Heyliger Geist, weise mich, das ich nit weiß, und lehre mich, das ich nit kan, und gib mir, das ich nicht hab . . .* (Paracelsus, *Secretum magicum de lapide philosophorum*). — *Darum sollte diese Kunst nur den Gottsfürchtigen gezeigt werden, weil sie mit keinem werdt zu bezahlen ist.*

⁵ C. G. Jung: *Psychologie und Alchemie* (passim). — Aus seinen „Erlösungsvorstellungen“, deren tiefenpsychologische Betrachtungsweise und Terminologie dem Laien nicht überall zugänglich und nachprüfbar ist, sei folgender charakteristische Passus zitiert: „Vor dieser neuesten Veränderung aber erreichte die Alchemie noch eine letzte Höhe und damit den historischen Wendepunkt in Goethes *Faust*, der von Anfang bis Ende mit alchemistischen Gedankengängen durchtränkt ist. Für den mittelalterlichen Alchemisten hätte diese Szene [*Faust — Helena*] die geheimnisvolle *conjunctio* von sol und luna in der Retorte bedeutet, der Mensch der neueren Zeit aber, verkleidet in der Figur des *Faust*, erkennt die Projektion und setzt sich an Stelle des *Paris* oder *Sol* und bemächtigt sich der *Helena* oder *Luna*, seines weiblichen Gegenstückes. Hier liegt wohl der tiefere Grund, warum alle ‘Geburten’ oder Verjüngungsformen, wie der *Knabe Lenker*, der *Homunculus* und der *Euphorion* im Feuer aufgehen und verschwinden und warum die endgiltige Verjüngung erst im postmortalen Zustand, d.h. in die Zukunft (als Symbol des Unbewußten) projiziert, stattfindet.“

anlagte Affinität. Dies alles, obgleich es vergeblich wäre, etwa schon bei Goethe selbst Spuren einer solchen tiefenpsychologischen Einstellung zu suchen. Nicht einmal eine eigentlich esoterische Umdeutung und damit „Rettung“ der Alchemie, die als solche bereits im 16. Jahrhundert versucht worden war, läßt sich bei Goethe nachweisen; — jedenfalls insofern nicht, als er niemals versucht hat, einen innerlichen Faktor vom praktischen Laborieren zu trennen, wenn er auch aus Erfahrung wissen konnte, daß Frömmigkeit hilfreich sein kann. Das, was uns heute im Sinne C. G. Jungs an der Alchemie besonders interessiert, ist Goethe unbewußt geblieben; wobei freilich unbestritten bleibt, daß es latent doch zuletzt der Grund gewesen ist für die besondere Rolle dieses Komplexes in seinen produktiven Tiefen.

Um die eigentliche Bedeutung der *Ars regia* für Goethe ins richtige Licht zu rücken, wird man unterscheiden müssen zwischen den unmittelbaren und mittelbaren Zeugnissen, den sichtbaren und den versteckten Spuren. Um zu diesen letzteren zu gelangen, wird man gut tun, sich vorher noch einmal die ersteren ins Gedächtnis zu rufen, sie auch über die Bestandesaufnahme hinaus biographisch-psychologisch zu verstehen. Diese einführende Arbeit versucht die nachfolgende Studie zu leisten (sie geht auf einen 1952 in der Hamburger Goethe-Gesellschaft gehaltenen Vortrag zurück). Die zweite Aufgabe hat inzwischen — mit mehr philologischen Mitteln — der Cambridger Germanist R. D. Gray in Angriff genommen; auch er in Verfolgung der von C. G. Jung gewiesenen Spur. Auf seine gründlichen Untersuchungen, die sich mit Betonung nicht etwa „Goethe und die Alchemie“, sondern „Goethe the alchemist“ nennen, gehe ich in einer in diesem Euphorion-Heft veröffentlichten Besprechung ein. Selbstverständlich mußte sich auch Gray mit den Praeliminarien beschäftigen. Ich glaube jedoch, daß seine in dieser Hinsicht relativ kurzen Hinweise meinen Versuch nicht überflüssig machen; auch wegen der wesentlich anderen Blickrichtung.

II.

Daß die verworrenen Jahre der Rekonvaleszenz nach der Leipziger Krankheit, die Jahre in Frankfurt und Straßburg (1769—72), in geheimnisvoller Weise den Grund gelegt haben für den Dichter des *Faust*, das heißt also für seine geistige Lebensentwicklung^{5a} überhaupt, läßt sich an vielen Motiven, die damals keimhaft sichtbar wurden, aufzeigen. Am deutlichsten erweist es sich an der Alchemie, die ihn damals nicht nur philosophisch-theoretisch interessiert, sondern die er praktisch ausgeübt hat. Für diese Erfahrungen, welche — vielleicht gegen den Willen Goethes — mehr bleiben sollten als bloße Episode, haben wir unmittelbare Zeugnisse: die Tagebuchaufzeichnungen (*Ephemeriden*) und die

^{5a} Calvin Thomas: *Goethes Faust. Part I, Notes*, S. 277 ff.

erst neuerdings bekannt gewordenen Briefe an E. Th. Langer⁶, seinen Mentor aus den letzten Leipziger Jahren. Sie widerlegen die Vermutung älterer Forscher (Erich Schmidt), es handle sich in den Erinnerungen, die Goethe später aufgezeichnet hat, mehr um nachträglich im Hinblick auf den *Faust* ausgesponnene „Dichtung“, als um „Wahrheit“. Am 29. April 1770 schreibt der junge Dichter von seinem Enthusiasmus für die Alchemie, insbesondere für die Smaragdtafel des Hermes, berühmte frühmittelalterliche Urkunde der „Königlichen Kunst“. Aus einem Briefe vom 11. Mai ergibt sich, daß Goethe in den hermetischen Schriften — welchen, erfahren wir erst in *Dichtung und Wahrheit*, denn die *Ephemeriden* erwähnen nur allgemeinere naturmagische Titel, etwa Agrippa von Nettesheims *Okkulte Philosophie*, Paracelsus, auch den astrologischen Dichter Manilius, dem er mit Reserve begegnet — etwas erlebt hat, was die Theosophen als Initiation im Sinne der Mysterien bezeichnen würden, die Ärzte vielleicht als eine schockartig bewirkte psychische Umlagerung. *Und dann such ich unter der Hand, mir eine kleine literarische Kenntnis der großen Bücher zu verschaffen, die der gelehrte Pöbel theils bewundert teils verlacht, und beydes weil er sie nicht versteht: deren Geheimnisse aber zu ergründen nur ein Pekulium für den empfindsamen Weisen ist. Lieber Langer, es ist doch würcklich eine Freude, wenn man jung ist und die Insuffizienz des größten Teils der Gelehrsamkeit eingesehen hat, noch auf so einen Schatz zu stoßen. Oh es ist eine gar lange Reihe, von Hermes Tafel bis auf Wielands Musarion.* Wir haben da bereits die Faustsituation: Ungenügen an aller Schulwissenschaft legt es dem Suchenden nahe, sich der Magie zu ergeben: in diesem Falle der Alchemie und ihrer geheimen Tradition, für die freilich nur der *empfindsamen Weise* ein Organ hat — vor allem dann, wenn er noch im sensitivsten Alter steht. Noch im August 1770 schrieb Goethe aus Straßburg an Fräulein von Klettenberg, daß die *Chemie* noch immer seine *heimlich geliebte Nymphe* sei.

Der etwa ein Menschenalter später niedergeschriebene Bericht in *Dichtung und Wahrheit* ist mit einer diesem Abstand entsprechenden ein wenig kopfschüttelnden Ironie geschrieben; doch fühlt der Leser, wie tief eingesenkt jene Erfahrungen in Goethes Gedächtnis hafteten, welche beunruhigende Gegenwart sie noch immer für ihn hatten. Der Erzähler bagatellisiert sie denn auch nicht etwa, sondern versucht verständlich zu machen, was ihn damals so wunderbar erfüllt hat.

Die besondere Beziehung offenbart sich schon zu Anfang in der Schilderung des Frankfurter Arztes, welcher den mit einem Halsgeschwulst aus Leipzig zurückgekehrten, noch immer in einem labilen Zustande verharrenden Rekonvaleszenten kurierte. Es handelt sich um einen gewissen urkundlich nachgewiesenen Dr. Metz. Entscheidend ist, daß dieser Medicus, nicht anders als der mit ihm zusammen arbeitende Chirurg, dem Kreise der „abgesonderten Frommen“ angehört, zu denen auch Goethes Seelenfreundin Susanne von Klettenberg zählte. Wir müssen die für uns nicht leicht verständliche, zuletzt

⁶ P. Zimmermann: Goethes Briefe an E. Th. Langer (Braunschweiger Jahrbuch 1922).

aber umso aufschlußreichere Vorstellung hinnehmen, daß Pietismus damals den Glauben an hermetische Geheimlehren nicht ausschloß, ihn vielmehr involvierte⁷. Verbindung von christlicher Mystik mit magisch-chymischen Interessen haben wir nach 1600 in den sogenannten Rosenkreuzer-Schriften (insbesondere in J. V. Andreaes später von ihm als *ludibrium desavouierter Jugend-Prosa-dichtung Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreutz*, deren Lektüre Goethe Frau von Stein empfahl⁸). Als Gold- und Rosenkreuzerorden lebte die Bewegung im 18. Jahrhundert wieder auf. An derartige Kreise wird man zu denken haben, wenn man die eigentümliche Kennzeichnung des Arztes liest. Er erscheint als *unerklärlicher, schlaublickender, freundlich sprechender, übrigens abstruser Mann* — vielleicht mit leicht charlatanischem Einschlag, doch nicht unsympathisch. Er ist im Besitz eines *Salzes*, das nur *in der größten Gefahr angewendet werden durfte*, von dem *nur unter den Gläubigen die Rede war, obgleich es niemand gesehen oder die Wirkung davon verspürt hatte*. — Um den Glauben an die Möglichkeit eines solchen *Universalmittels* zu erregen und stärken, hatte der Arzt seinen Patienten, wo er nur *einige Empfänglichkeit fand*, gewisse *mystisch-alchemistische Bücher* empfohlen und zu verstehen gegeben, daß man durch eigenes Studium derselben gar wohl dahin gelangen könne, jenes *Kleinod* [nämlich das *Arcanum*] sich selbst zu erwerben, welches umso nötiger sei, als die *Bereitung sich sowohl aus physischen als besonders aus moralischen Gründen* [!] nicht wohl überliefern lasse, ja daß man, um jenes *Große Werk einzusehen, hervorzubringen und zu benützen, die Geheimnisse der Natur im Zusammenhang kennen müsse, weil es nichts Einzelnes, sondern etwas Universelles sei und auch wohl gar unter verschiedenen Formen und Gestalten hervorgebracht werden könne*. Diese Beschreibung hat einen Ton von tiefen- (um nicht zu sagen: para-) psychologischer Vertrautheit mit Dingen, bei denen der autosuggestive Faktor, die innere meditative Einstimmung des Glaubens ebenso wichtig ist wie das physische Substrat. Es ist die alte Seelenführung der Mysterien, die Rosenkreuzer-Praxis wohl auch, dann aber auch wieder, *mutatis mutandis*, Vorausahnung modernster Psychotherapie.

Von so *lockenden Worten* des philosophischen Arztes war, wie Goethe erzählt, Fräulein von Klettenberg ergriffen worden, die sich schon bald in ihrem eltern- und geschwisterlosen Hause Windofen, Kolben und Retorte anschaffte, um nach Fingerzeigen Wellings, sowie nach Winken des Meisters selbst, zu operieren: *besonders auf Eisen, in welchem die heilsamsten Kräfte verborgen sein sollten, wenn man es aufzuschließen wisse. Und weil in allen uns bekannten Schriften das Luftsalz, welches herbeigezogen werden mußte, eine große Rolle spielte, so wurden zu diesen Operationen Alkalien erfordert, welche, indem sie an der Luft zerfließen, sich mit jenen überirdischen Dingen verbinden und zuletzt ein geheimnisvolles treffliches Mittelsalz per se hervorbringen sollten*. Bei jenen Fingerzeigen handelt es

⁷ Alfons Rosenberg: J. Fr. Oberlin (Neue Wissenschaft, Zeitschrift für Parapsychologie II, Heft 4/5).

⁸ Brief an Frau von Stein vom 28. Juni 1786.

sich um das *Opus mago-cabbalisticum et theosophicum* Georg von Wellings⁹, eines späten Rosenkreuzers, Nachfahren des Tübinger Kreises um Besolt. Goethe kennzeichnet das für ihn bedeutsam gewordene Buch, dessen praktischen Gebrauch in einem Laboratorium man sich allerdings nur schwer vorstellen kann, wieder mit seiner charakteristischen Mischung von Ironie und Sympathie. *Es bedurfte nur einer geringen Anregung, um auch mir diese Krankheit zu inokulieren* — ein Ausdruck, der erhellt, wie sich bei ihm Wunschbilder der Alchemie in pflanzenhafte Seelenschichten einsenkten, um von dort aus unverlierbar weiter zu wirken. Über Welling tasten sich dann die beiden Lernbegierigen, denen gelegentlich auch Goethes Mutter sich gesellt, an der Kette der Überlieferung weiter zurück bis zu van Helmont, Starkey, Basilius Valentinus, Paracelsus und anderen Autoritäten, *deren mehr oder weniger auf Natur und Einbildung beruhende Lehren und Vorschriften wir einzusehen und zu befolgen suchten*. Besondere Freude hatte Goethe während der langen Winterabende, da er die Stube hüten mußte, an der gemeinsamen Lektüre der *Aurea catena Homeri* eines gewissen Kirchweger¹⁰.

Es folgt der aufschlußreiche Bericht, wie der Arzt den aufs neue erkrankten Goethe geheilt, ja gerettet hat. Angesichts einer *gestörten, man dürfte wohl sagen für gewisse Momente vernichteten Verdauung, in diesen letzten Nöten* beschwört Goethes Mutter den — übrigens widerstrebenden — Arzt, nun mit seiner Universalmedizin herauszurücken. Noch in derselben Nacht wird denn auch das kristallinische Salz gebracht und eingenommen, um sofort eine *Erleichterung des Zustandes* und weiterhin *stufenweise Besserung* zu bewirken. Skeptiker werden meinen, es habe sich einfach um ein starkes Abführmittel gehandelt, doch läßt Goethes Bericht gerade an dieser Stelle keinerlei Ironie durchblicken.

Nach seiner Genesung wirft auch er sich wieder auf's Laborieren. *Nun wurden sonderbare Ingredienzien des Makrokosmos und Mikrokosmos auf eine geheimnisvolle wunderliche Weise behandelt und vor allem suchte man Mittelsalze auf eine unerhörte Art hervorzubringen*. Seine Anstrengungen gelten vor allem dem sogenannten liquor silicum (Kieselsaft, Wasserglas). *Wer dieses einmal selbst verfertigt und mit Augen gesehen hat, der wird diejenigen nicht tadeln, welche an eine jungfräuliche Erde und an die Möglichkeit glauben, auf und durch dieselbe weiter zu wirken*. Das Ergebnis ist freilich mager, denn der *feine Kieselstaub läßt keineswegs etwas Produktives in seiner Natur spüren, woraus man hätte hoffen können, diese jungfräuliche Erde in den Mutterstand übergehn zu sehen*.

Trotzdem glaubt Goethe aus seinen Versuchen, obschon er als *Halb-Adept* vor denjenigen, *die mit gemeinem Feuer operierten, sehr wenig Respekt hatte*, nun doch auch etwas Praktisches gelernt zu haben, etwas was ihn mehr in die Nähe

⁹ Über Welling vgl. Hans Schick: Das ältere Rosenkreuzertum. 1942. — Agnes Bartscherer, a. a. O. — Erich Trunz im Kommentar zu der von ihm besorgten *Faust*-Ausgabe (Hamburger Goethe-Ausgabe) 1949, S. 496/497. — Dazu neuerdings grundlegend R. D. Gray: *Goethe the alchemist*. Cambridge 1952.

¹⁰ Vgl. Gray, S. 11—15 und passim.

wissenschaftlicher Chemie bringen mochte. Im ganzen bleibt sein Bemühen doch ein magisches, die „telepsychische“ Einwirkung auf stoffliche Vorgänge bezweckend. Zu dem berühmten Entwurf einer neuplatonischen Kosmogonie, wie sie Goethe im gleichen Buch entwickelt, hat ja auch, wie er selber betont: *das Hermetische, Mystische, Kabbalistische . . . einen Beitrag hergegeben*. In einem unveröffentlichten Zusatz bemerkt er dazu noch, daß er diese Spekulationen *durch eine Art mathematischer Symbolik, nach Weise meiner Vorgänger* zu versinnlichen versucht habe, wodurch er die *unorganischen Wesen, mit denen ich mich mehr alchemisch als chemisch beschäftigte, zu begeistern trachtete*. Dies erinnert an die abstrakten Meditations- und Lehrfiguren in rosenkreuzerischen und pansophischen Schriften des 16. bis 18. Jahrhunderts. Dergleichen Beschäftigungen seien *sehr wohl der Winterzeit und einem kranken Zustande gemäß gewesen*, fügt er auch hier entschuldigend hinzu, zugleich aber bedeutsam ankündigend, daß er *späterhin werde bekennen müssen, wie ich durch mancherley ähnliche Vorstellungsarten hindurchgegangen*. Im zehnten Buch, wo von der Begegnung mit Herder die Rede ist, heißt es bezeichnenderweise, daß er diesem seine Alchemie sorgfältig verschwieg. *Mich hatten jene mystisch-religiösen chemischen Beschäftigungen in dunkle Regionen geführt, und was seit einigen Jahren in der weiten literarischen Welt vorgegangen, war mir meistens fremd geblieben*¹¹.

III.

Zu solchen Lebenszeugnissen gesellt sich die ziemlich ausführliche Behandlung der Alchemie in den naturwissenschaftlichen Schriften. Es handelt sich um das Kapitel *Alchymisten* in den *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre*, dem zweiten Hauptteil der *Farbenlehre* angehörig und etwa in den Jahren 1807 bis 1810 verfaßt, also ungefähr in derselben Zeit, da Goethe jene Erinnerungen in *Dichtung und Wahrheit* niederschrieb. Zu dem persönlichen Rückblick gesellte sich der sachlich-historische. Der Abschnitt ist geflissentlich in der Einstellung des Historikers gehalten und mit jener Vorsicht formuliert, zu welcher das heikle Thema gerade im Rahmen der *Farbenlehre* mahnen mochte. Zu jener beinahe manischen Ergriffenheit, von der der Briefwechsel mit Langer zeugt, stellt die Betrachtung einen äußersten Gegensatz dar; Ergebnis der Verdrängung eines Komplexes, welcher überwertig geworden war. Die Haltung ist kühler und kritischer noch als in *Dichtung und Wahrheit*. Trotzdem bricht selbst hier die alteingewurzelte Sympathie durch. Es empfiehlt sich, die Darstellung auch im Vergleich mit den alchemistischen Partien im *Faust* zu lesen, auf welche ich noch eingehen werde. Die Alchemie, so heißt es, hat wenig originelle Geister, dagegen viele Nachahmer beschäftigt, denen Aberglauben, Geheimniskrämerei und Monotonie vorzuwerfen ist — gilt doch von den meisten Schriften, daß sie *mit einem unerträglichen Einerlei, wie ein anhaltendes Glocken-*

¹¹ W. A. Band 27, S. 308.

geläute, mehr zum Wahnsinn als zur Andacht hindrängen. Es handelt sich um einen Mißbrauch des Echten und Wahren, einen Sprung von der Idee, vom Möglichen zur Wirklichkeit, falsche Anwendung echter Gefühle, lügenhaftes Schmeicheln unserer liebsten Hoffnungen und Wünsche. Solche Worte deuten schon auf den Ton, welchen wir in Fausts Erinnerungen an seinen Vater, den paracelsistischen Wunderdoktor, vernehmen werden, auch in gewissen ironischen Bemerkungen des Homunculus. Die nachfolgende Überlegung zeigt, wie wir noch sehen werden, sogar wörtliche Anklänge an diese. *Den transscendenten Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit entsprechen auf dem diesseitigen Plan das Gold, die Gesundheit und das lange Leben. Sind jene Ideen edel, so sind ihre irdischen Repraesentanten doch gar zu wünschenswert. Da sie als Grunderfordernisse der Glückseligkeit nahe verwandt sind, wird die Einbildungskraft auch ein einziges Mittel zu ihrer Befriedigung für möglich halten* (nämlich den Stein der Weisen, die Universal-tinktur usw.). Goethe zieht hier, wie immer, expressis verbis nur den materiellen Aspekt der Königlichen Kunst in Betracht. Es ist auch nicht von jenen Symbolen die Rede, mit denen die Jünger des Dreimalgroßen Hermes ihr Wandlungs- und Läuterungsgeheimnis zugleich bildlich anzudeuten und zu verhüllen trachteten. Trotzdem heißt es dann unvermittelt: *Es führt zu sehr angenehmen Betrachtungen, wenn man den poetischen Teil der Alchymie, wie wir ihn wohl nennen dürfen, mit freiem Geiste behandelt.* Dieser Satz hat schlüsselhafte Bedeutung für Goethe zu Komplexen, die ihn einst recht buchstäblich, zugleich auch in einem konventikelhaften Sinne ergriffen hatten, während er jetzt das allzu wörtlich Verstandene als poetisch-metaphorische Wirklichkeit begreifen möchte (dadurch für sich „rettet“) und sich ihm mit der allesverstehenden Unbefangtheit des Dichters nähert. Erläuternd fährt Goethe fort: *Wir finden ein aus allgemeinen Begriffen entspringendes auf einem gehörigen Naturgrund aufgebautes Märchen . . . Etwas Materielles muß es sein, aber die erste allgemeine Materie [Goethe denkt hier an die prima materia], eine jungfräuliche Erde. Wie diese zu finden, wie sie zu bearbeiten, dies ist die ewige Ausführung alchymischer Schriften* — es folgt der zitierte Stoßseufzer über das monotone Glockengeläute. Die *jungfräuliche Erde* kennen wir aus *Dichtung und Wahrheit*, wo uns eine simple chemische Operation beschrieben wird, aus deren Betrachtung aber der Glaube an jene geheimnisvolle Erde und an die Möglichkeit *auf und durch dieselbe weiterzuwirken* dem Operierenden aufleuchtete — ein im Grunde höchst altertümlicher Analogieschluß, ganz nach dem Herzen der Adepten, denen jeder derartige Elementarvorgang im Kolben zum Symbol für das immanent-transzendente Geheimnis der Schöpfung und der Erlösung werden konnte.

Wie bei dem Hauptanliegen seiner Untersuchung nicht anders zu erwarten, wendet sich Goethe dann der Rolle der Farben bei den Alchemisten zu. Er gesteht, daß er sich von dieser Seite eine Erweiterung der Lehre von den chemischen Farben erwartet hat, und begründet das so: *Denn da ihre Operationen sämtlich auf Übergänge . . . und Verwandlungen hindeuteten und man dabei*

eine jede, auch die geringste Veränderung des bearbeiteten Körpers zu betrachten Ursache hatte, so wäre z. B. jene höchst bedeutende Wirkung der Farbnatur, die Steigerung, am ersten zu bemerken und, wenn auch nur irrig, als Hoffnungsgrund der geheimnisvollen Arbeit anzusehen gewesen! Jedoch will er sich nicht daran erinnern, etwas darauf Bezügliches gefunden zu haben. Dies ist auffällig, denn die Traktate sind voll von Hinweisen: etwa auf den sogenannten Pfauenschweif, auch Regenbogen genannt, das große Hoffnungszeichen in der klassischen Folge der chymischen Operationen, manchmal dem Planeten Venus unterstellt. Um immerhin den Gebrauch der Farbsymbole, enttäuschend wie er ihm erschien, bei den Autoren zu kennzeichnen, hängt Goethe in satirischer Absicht noch die Übersetzung eines *Musterstücks* aus einem Traktat bei, groteskes Beispiel zugleich für jene Methode, von der es schon in *Dichtung und Wahrheit* heißt, daß *der Autor das Licht, was er mitteilt, sogleich wieder verfinstert und aufhebt*. Es handelt sich um die Belehrung, die sich der im alchemistischen Schrifttum des Mittelalters wohlbekannte König (vielmehr Prinz) Calid von dem ebenso oft genannten Morienus (Marianus), einem angeblich aus Rom stammenden Einsiedler in Palästina, über die Farben beim Großen Werk hat mitteilen lassen, nachdem er diesen — freilich ganz umsonst — ermahnt hat, sich aller Allegorien und Gleichnisse zu enthalten. Die Legende bezieht sich auf die Abhängigkeit der arabischen von der antiken Alchemie. Das lange Zitat der Antwort beschließt Goethe mit der schmunzelnden Bemerkung: *wie sehr der König Calid durch diese Unterhaltung sich erbaut und aufgeklärt gefunden habe, überlassen wir unseren Lesern selbst zu beurteilen*^{11a}.

IV.

Nachdem wir betrachtet haben, wie die Alchemie zuerst von Goethe als naturwissenschaftlichem Laien widerstandslos Besitz ergriffen hatte — vielleicht doch darum, weil sie mehr ist als bloßer niederer Wahn und irgendeine letzte Wirklichkeit verbirgt — und weiter wie er später, als Geschichtschreiber seiner selbst und der Alchemie als solcher, diese jugendliche Krankheit überwinden wollte, wenden wir uns den alchemistischen Motiven in seiner Dichtung zu. Hier, wo innere Wahrheiten und Wirklichkeiten nicht durch äußere widerlegt werden können und wo überdies jener „freie Geist“ waltet, mußte es zum

^{11a} Über Morienus, angeblich Lehrer des Omayyadenprinzen Khalid, vgl. Reitzenstein: *Alchemistische Lehrschriften und Märchen bei den Arabern*; und von Lippmann: *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*. 1919, S. 357 ff. — Auch C. G. Jung (*Erlösungsvorstellungen*, S. 28) führt Stellen aus der Antwort des Morienus an (Morienus Romanus: *De re metallica*. Paris 1564) — weit weniger verworrene! Das Ziel kann nicht durch Gewalt und Leidenschaft, sondern nur durch Demut, Geduld und Liebe erreicht werden. Die „Kunst“ wird durch ewigen Ratschluß Gottes nur einigen Gläubigen und Erwählten verliehen. — Morienus lebt nicht in Klöstern und Gemeinschaften, sondern in der Einöde und im Gebirge. *Überaus eng ist der Zugang zum Frieden und niemand kann dazu eingehen, außer durch das Leiden der Seele (nisi per afflictionem animae)*. — Goethes ein wenig boshaft gewähltes Zitat beweist erneut, daß er als Wissenschaftler — anders als der unbewußt schaffende Dichter — darauf aus war, seine chymische Jungsünde möglichst zu „verdrängen“.

Ausgleich der Spannungen kommen zwischen der unausrottbaren Ahnung des Aberglaubens und der wachen Kritik bewußter Wissenschaft. Der *poetische Teil der Alchemie* konnte hier uneingeschränkt zu seinem Recht gelangen. Als sichtbarstes Zeichen haben die beiden Teile des *Faust* zu gelten; alle anderen Beziehungen sind indirekt. Vorweg sei betont, daß uns Faust selber keineswegs mehr als Alchemist entgegentritt, jedenfalls nicht im exoterischen Sinn. Daß er sich vielmehr von einem „Lehrling“ der herkömmlichen Art, wie er es bei seinem Vater einst hatte sein müssen, zu einem Meister der inneren Wandlungen erhebt, dessen *Stirb und werde* (wofür oft ein tiefer Heilschlaf das Gefäß darbietet) wie eine letzte Sublimierung aller äußeren Operationen erscheint. Das Milieu freilich, wo wir Faust zuerst antreffen, die Studierstube des ersten Monologs, ist noch durchaus adeptenmäßig. Die *einzigste Phiole*, die sich Faust in einem Augenblick ekstatischer Todessehnsucht — nicht wissend, ob ihm ein neues Ätherleben oder vielmehr die Auflösung ins Nichts bevorsteht — vom Regal herabholt, um ihr Gift aus einer bacchisch-dionysischen Trinkerschale zu trinken, entstammt dem Inventar einer Alchemistenwerkstatt, genau wie der *hohle Schädel* und die Instrumente mit *Rad und Kämmen, Walz' und Bügel*, das Altgeräte, die alte Rolle usw. Wir dürfen bei diesem Szenarium — genau wie später bei Wagners Laboratorium (*im Sinne des Mittelalters, weiltäufige, unbehilfliche Apparate zu phantastischen Zwecken*) — an bildliche Darstellungen¹² denken, die Goethe vertraut waren. Die Alchemistenlaboratorien, oft zugleich als Studierstube eingerichtet, bildeten einen Gemeinplatz der Sittenbildmalerei, insbesondere des 17. Jahrhunderts, entstanden wohl aus Buchillustrationen zu der satirischen Alchemistenbeschreibung in Petrarca's Torstbuch; auch graphische Einzelblätter, unter denen Breughels moralisierender Kupferstich das berühmteste ist, gehören zu ihren Vorläufern. Gewisse malerische Sittenbilder von Thomas Wijk nehmen die Schilderung vorweg, die der verbitterte Faust in der Monolog-Szene des ersten Akts von dem *dumpfen Mauerloch* seiner Studierstube entwirft, *wo selbst das liebe Himmelslicht trüb durch gemalte Scheiben bricht*, wo Würmer in staubbedeckten Büchern nagen, wo alles mit angerauchten Papieren, Gläsern, Büchsen, Instrumenten, Urväterhausrat vollgestopft ist. Dennoch war es kein Bild etwa von Wijk, obgleich dieser fast als einziger seine Adepten mehr romantisch als satirisch behandelt hat, was Goethe als Titelkupfer der Erstausgabe des *Faust-Fragments* beigegeben hat, sondern die Nachbildung einer Radierung von Rembrandt, welche, wie wir wissen, zu Lebzeiten des Meisters unter dem Titel *Praktisierender Alchemist* verkauft wurde, im 18. Jahrhundert jedoch unter dem Titel *Fautricus* (Faust) bekannt war¹³. Es handelt sich um einen Philosophen in einem Studierzimmer. Er hat einen mächtigen Folianten vor sich

¹² G. F. Hartlaub: Alchemisten und Rosenkreuzer, Sittenbilder von Petrarca bis Balzac, von Breughel bis Kubin. Heilbronn 1947.

¹³ Carl Neumann: Rembrandt. 2. Aufl. 1905. Band II, S. 580ff.

aufgeschlagen und beschwört einen Geist, der — so viel wird von der gespenstischen Erscheinung sichtbar — in der einen schwach „materialisierten“ Hand einen Spiegel hält, während die andere mit abgestrecktem Zeigefinger auf das (uns unerkennbar bleibende) Bild im Spiegel hinweist. Von alchemistischen Apparaten und entsprechender Beschäftigung ist nichts zu sehen: Totenkopf, Bücher, Himmelsglobus, auch das feierliche große Fenster, hinter welchem schon der Tag zu grauen scheint, deuten kaum in diese Richtung. Wir bedenken, daß alles, was dagegen in Fausts Umgebung im ersten Monolog an Alchemistenstuben erinnert, von seinem Vater ererbt ist, wie er uns in der Schilderung begegnet, die sein Sohn von ihm im Osterspaziergang geben wird. Faust selbst, wie schon hervorgehoben, befaßt sich nicht mehr mit dieser Praxis — wie er denn ja auch am Kaiserhof nicht mit den üblichen Goldmacher-, sondern mit seinen „modernen“ Papiergeldprojekten auftreten wird. Wenn er sich im ersten Monolog nach langen offenbar mehr schulmäßigen Studien (*eh' ich's im Düstern suchte*) wieder der Magie ergibt, von der er als Gehilfe des Vaters hatte ausgehen müssen, so ist doch jetzt eine andere gemeint: eine „extravertierte“ Magie von weitem pansophisch-kosmischem Schwung, anders als die besessene Versponnenheit der *Sudelköche* in ihren Klausen. Erich Trunz hat das Zeichen des Makrokosmos, mit dem sich Faust zuerst beschäftigt, um freilich gerade an ihm zu verzweifeln, glücklich aus der rosenkreuzerischen Pansophie abgeleitet¹⁴: eben jener, welche Goethe in jenen Frankfurter Jahren aus Schriften Wellings und anderer diesem geistesverwandter Autoren entgegengetreten war. Was Goethe bei Rembrandt interessierte, war also gerade die Abwesenheit alchemistischen Treibens, das Milieu eines echteren Philosophen, wenn auch eines magischen, und dazu eben die Beschwörungsszene: ein ähnliches also, was der Dichter selbst mit der Beschwörung des Erdgeistes gestaltet hatte. So durfte er dies Blatt, zumal es ihm auch unter dem Titel *Faust* übermittelt war, für geeignet halten, seine Dichtung als Titelpuffer zu begleiten. De facto war von Rembrandt allerdings weder der historische Dr. Faust noch der des Volksbuches oder bei Marlowe gemeint, sondern eine „faustische“ Gestalt aus Rembrandts eigener Zeit¹⁵, genauer wohl aus seiner Jugend, vielleicht geradezu ein

¹⁴ Erich Trunz, a. a. O. (Anm. 9), S. 496/497.

¹⁵ Vgl. A. Trendelenburg: Rembrandts Faust und Goethe. Berlin 1925. — Leendertz: Der Spiegel in Goethes Faust (Ztschr. f. Bücherfreunde. N. F. XLV, 1922, S. 132 ff.). — Karl Zicken-draht: EGO EIMI (Neutestamentliche Forschungen. Sonderheft der Theolog. Studien und Kritiken. 1. und 2. Heft, 1922, S. 168 ff.). — H. A. W. Speckmann: Rembrandts ets „de Alchemist“ (Oude Kunst IV, 1918/19, S. 176 ff., 266 ff., 284 ff.), versucht eine völlig abwegige Entzifferung des Anagramms. — Martin Bojanowski: Das Anagramm in Rembrandts Faust (Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwiss. und Geistesgesch. 1937, S. 527 ff. — „rosenkreuzerische“ Entzifferung des Anagramms: tangas larga, latet amor). — E. Kieser: Zur Deutung von Rembrandts Faust (Deutsche Vierteljahrsschrift . . . 1940, S. 112 ff.). — J. H. Scholte: Rembrandts Faust bei Goethe (Oud Holland 1941, S. 75—84). — Derselbe in N. Amsterdamsche Courant 24. III. 1940 (mit dem Spiegel sei ein Hinweis auf 1. Kor. 13, 12 gegeben — eine Deutung, der später auch Bojanowski zugestimmt hat). — G. F. Hartlaub (a. a. O. siehe unsere Anm. 12), S. 26—33. — Derselbe: Zauber des Spiegels, Geschichte und Bedeutung des Spiegels in der Kunst. München 1951, S. 136 ff.

Rosenkreuzer — womit sich auch jene frühe Bezeichnung als Alchemist erklären würde, denn das Rosenkreuzertum wollte im Anfang eine esoterisch-verinnerlichte Läuterungskunst sein. Es ist hier nicht der Ort, auf die Frage nach der Lichterscheinung vor dem Fenster, eine Art von Zauberkreis mit anagrammatischen Buchstaben in jeder Zone, einzugehen. Ähnliche Zeichen kennen wir aus der magischen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts als Beschwörungsmittel¹⁶. Es würde sich demnach um das Zeichen handeln, welches der sogenannte Faust an das Fenster gemalt hat, um den Geist zu rufen, der dann ja auch wirklich unmittelbar dahinter erscheint. Möglich, daß der „Philosoph“ im Spiegel selber das Spiegelbild des Totenkopfes wahrnimmt, womit die ganze nekromantische Szene in die Vanitasidee ausmünden würde. Indessen kann man, was freilich der herkömmlichen Verwendung widerspricht, das leuchtende Siegel am Fenster auch als für den Betrachter des Blattes bestimmte Verdeutlichung dessen verstehen, was „Faust“ im Spiegel offenbart wird. Die Buchstaben verlocken dazu: es gibt verschiedene Versuche, sie zu lesen und zu deuten (mit dem christlichen JNRJ im Mittelpunkt, welches freilich auch zu Zauber- und Beschwörungszwecken mißbraucht worden ist), und es haben sich kühne Schlüsse daraus ziehen lassen auf den Sinn, den die Erscheinung für den orientalisches kostümierten (jüdisch-kabbalistischen?) Beschwörer haben könnte. Wir lassen das offen. Möglich, daß Goethe ganz allgemein ein rosenkreuzerisches Element geahnt und daß er auch seinetwegen zu diesem Titelpuffer gegriffen hat, auf welchem kein gewöhnlicher Nekromant sondern ein bedeutender Denker und Forscher den Geist beschwört.

*

Während Faust uns also bei Goethe nicht als Alchemist begegnet, sondern als ein homo divinans höchster Stufe, der mit ebenso hohen Geistwesen Umgang sucht (nur leider bei solchem Bemühen nicht vermeiden kann, daß sich, wie so oft, dämonische Kräfte einmischen, von denen er abhängig bleiben wird) — während Faust uns als der Meister innerer Erneuerung vorgestellt wird, haben wir in der Charakteristik des Vaters eine geradezu klassische Kennzeichnung jenes Alchemistentypus alten Stils, den Faust innerlich überwunden hat.

*Mein Vater war ein dunkler Ehrenmann,
Der über die Natur und ihre heil'gen Kreise
In Redlichkeit, jedoch auf seine Weise,
Mit grillenhafter Mühe sann;
Der in Gesellschaft von Adepten
Sich in die schwarze Küche schloß*

¹⁶ Vgl. die Lehrfigur in dem, dem Peter von Abano zugeschriebenen, *Heptameron oder die magischen Elemente* (Band IV von H. C. Agrippa von Nettesheim: *Magische Werke* etc. Ins Deutsche übertragen. 4. Aufl. Berlin 1921, S. 131).

Und, nach unendlichen Rezepten,
 Das Widrige zusammengöß.
 Da ward ein roter Leu, ein kühner Freier,
 Im lauen Bad der Lilie vermählt,
 Und beide dann mit offenem Flammenfeuer
 Aus einem Brautgemach ins andere gequält.
 Erschien darauf mit bunten Farben
 Die junge Königin im Glas,
 Hier war die Arznei, die Patienten starben,
 Und niemand fragte: wer genas?

Die berühmten Verse, mit welchen Goethe Züge aus der Existenz des Paracelsus auf seine Faustfigur projiziert hat (nur daß dieser seinen Vater, den spagyrischen Arzt, niemals mit so kritischem Auge gesehen hat), beschreiben mit der Genauigkeit der „Haßliebe“ einige typische Operationen, die nach ihren Stufen grundsätzlich auf die Erzeugung des letzten Arcanums gerichtet waren, de facto aber sich im Einzelnen mit greifbareren Zielen begnügten¹⁷. Erscheint hier das Laborieren mit seiner Fruchtlosigkeit, ja Gefährlichkeit im tragikomischen Zwielficht einer allzu menschlichen Donquichoterie — Fausts Vater war ein Ehrenmann und redlich —, wird uns der Umgang mit dem *Balsam* der Verjüngung in der Hexenküche schlechthin von der Seite der schwarzen Magie her gezeigt. Die Verwandlung Fausts durch den Zaubertrank, wie sie der Dichter so kundig ausmalt, wird sich denn auch unheilvoll auswirken: nach der befremdlichen Frivolität, mit welcher der zunächst seiner besseren Natur Beraubte Gretchen anspricht oder den Mephisto anweist, ihm die Dirne zu schaffen, bricht

¹⁷ A. Bartscherer hat versucht, die einzelnen Symbole aus der Lektüre Goethes bei Welling, Paracelsus und anderen alchemistischen Autoren nachzuweisen — nur teilweise mit Erfolg. Wahrscheinlich haben wir im *roten Leu* und in der *Lilie* die klassische Polarität der älteren Alchemie: Quecksilber und Schwefel (Mercurius und Sulphur im „philosophischen“ Sinn, nicht als „gemeine“ Chemikalien). *Die junge Königin im Glas*, von Bartscherer in einer pseudoparacelsischen Schrift *Alchemia sive de spiritibus metallorum* nachgewiesen, erscheint bildlich dargestellt in der berühmten Bilderhandschrift *Splendor solis* (ältestes Exemplar von 1530 in Berlin, Kupferstichkabinett; bekanntestes im German. Museum, Nürnberg, ca. 1590); vgl. Hartlaub: *Signa Hermetis* (Ztschr. des deutschen Vereins für Kunstwissenschaft 1937, S. 93 und 144 ff.). — Nimmt man Quecksilber und Schwefel real, so ergibt sich für die *junge Königin* der Zinnober als Verbindung von beiden. Er wird noch heute als Heilmittel in der Dermatologie verwandt. Esoterisch-„philosophisch“ bedeutet die *junge Königin* in der klassischen Folge der chymischen Operationen die vorletzte Stufe, den „weißen Stein“, der alle Metalle zu Silber tingiert, zugleich aber auch als Universalheilmittel gepriesen wird (ihm folgt der eigentliche lapis als Roter König im Glas). So im *Tractatus aureus* des Hermes und danach in den sieben Planetenbildern von *Splendor solis*. — Mit den *bunten Farben* und nach der sogen. Pfauenschweif oder Regenbogen gemeint, das „Hoffnungszeichen“ in der Retorte, eine Mythologisierung der chemischen Tatsache, daß sich bei der Sublimation des Zinnobers ein Teil am Retortenhals niederschlägt, wobei sich durch Interferenzfarben der dünnen Schichten oft farbige Streifen bilden können (Fierz-David). — Das Flammenfeuer und seine Grade u. a. in der Planetenfolge von *Splendor solis* allegorisiert. Die „Qual“ der animistisch beseelten Stoffe in der Retorte — angesichts der verschiedenen Grade des Feuers — schon bei Zosimos; später oft der christlichen Passion angeglichen (vgl. C. G. Jung über die „Lapis-Christus-Parallele“). Der Ausdruck *Brautgemach* für den Kolben, wie überhaupt Gleichnisse aus der sexuellen Sphäre, gleichfalls alt und verbreitet.

freilich sein eigentliches Wesen bald wieder durch; aber der einmal unheilvoll beschrittene Weg wird doch zu Ende gerast, das unschuldige Mädchen verführt und alles Elend über sie gebracht.

*

Begegnete uns die Alchemie anfangs in ihrer verhängnisvollen Fruchtlosigkeit, dann sogar als reines Hexenwerk, so spielt sie im *zweiten Faust* eine weit positivere Rolle. Zu seinem Heile — denn das wird die Vereinigung mit Helena trotz ihres tragischen Ausgangs bleiben — darf sich Faust dieser großen Verwandlungskunst bedienen. Er selber zwar kommt nicht wieder auf das Laborieren zurück, aber sein alter Famulus Wagner wird ihm auf diese Weise dienen. Im ersten Teil gegenüber dem verwegenen hohen Streben des Meisters mehr den ängstlichen autoritätsbesessenen Philologen verkörpernd, wenn auch keineswegs von Aberglauben frei, hat er sich inzwischen nicht nur zum Professor, sondern zu einem Adepten hohen Grades entwickelt, zu dem also, wovor ihn eigentlich die Schilderung Fausts auf dem Osterspaziergang hätte warnen müssen:

*Monatelang des Großen Werkes willen
Lebt er im allerstillsten Stillen.
Der zarteste gelehrter Männer,
Er sieht aus wie ein Kohlenbrenner,
Geschwärtzt vom Ohre bis zur Nasen,
Die Augen rot vom Feuerblasen.
So lechzt er jeden Augenblick;
Geklirr der Zangen gibt Musik.*

Diese Beschreibung, die der Famulus von seinem Herrn liefert, welcher, wie wir erfahren, ohne seinen einstigen Meister nicht mehr recht weiterzukommen scheint, halte man zusammen mit Fausts Bericht von dem alchemistischen Bemühen des Vaters. Beide zusammen gehören zu dem literarischen topos des — meist, aber nicht immer satirischen — Alchemistensittenbildes, wie es zuerst im 14. Jahrhundert bei Petrarca (Trostbuch), Gower und Chaucer (*Canterbury Tales*) erscheint, bei Paracelsus in seinem Lob auf die spagyrischen Ärzte anklingt (*De natura rerum*) und dann weiter über Ben Jonson, Rabelais, Fischart bis hin zu Balzac und J. P. Jacobsen nachweisbar bleibt¹⁸. Wenigstens einiges davon muß Goethe gekannt haben. —

Das Suchen und Streben Wagners, dieses *trockenen Schleichers*, hat sich von Pedanterie und Ängstlichkeit überschlagen in das phantastischste von allen Vorhaben dieser Art: die Hochzüchtung des künstlichen Menschen in der

¹⁸ Hartlaub: Alchemisten und Rosenkreuzer (siehe unsere Anm. 12). Derselbe: Die Alchemie in der Dichtung (Die BASE, Werkzeugzeitung der Badischen Anilin- und Sodafabrik, Jahrg. II, Heft 4, Sept. 1952).

Retorte¹⁹. Es handelt sich hier um eine Art von Seitenstück zu dem großen Wunschtraum des Steins der Weisen, des Mercurius und Elixiers. Homunculus verhält sich zum Homo etwa so, wie die prima materia zur gewöhnlichen Stoffwelt, die Quintessenz zu den gemeinen vier Elementen, wie lapis, philosophischer Mercurius und ihresgleichen zu der sichtbaren Materie, wie die *jungfräuliche Erde* zu allen anderen Erden. Goethe selbst hat bekanntlich, in seinen Kommentaren zu dem Rätsel des Homunculus, philosophisch von einer *Entelechie*¹⁹ gesprochen. Diese Kennzeichnung widerspricht dem primären alchemistischen Sinn keineswegs; nur daß es sich angesichts der paranormalen Eigenschaften, die Homunculus beweist, genau genommen nicht nur um die Entelechie des Menschen handelt, sondern um eine solche, die den „Übermenschen“ als telos in sich trägt: eine noch höhere Entwicklungsstufe also, wohl die höchste, soweit der Bewußtseinszustand in Frage kommt. Von weitem klingen hier gewisse Züge an, die die Mystik der Kabbalisten in der Idee ihres „Adam Kadmon“ sublimierte. Das Überbewußtsein, von dem ja Homunculus sogleich Proben liefert, darf man sich — analog zum lapis und seinesgleichen — nach bestimmten, von uns noch zu zitierenden Aussagen in der *Klassischen Walpurgisnacht* als einen verlorenen Ur- und zugleich als einen kommenden Endzustand individueller Geistigkeit vorstellen, wie er normalerweise erst in äonenlangem Kreislauf wieder erreicht, künstlich-chymisch dagegen jederzeit, gleich jenen

¹⁹ P. Alsberg: Homunculus in Goethes Faust (Jahrb. der Goethe-Gesellschaft. Band V). — L. Polak: Die Homunculusfigur in Goethes Faust (Neophilologus. Vol. 13, S. 16). — W. Emrich: Die Symbolik des Faust II. Berlin 1943. Emrich verweist auf Goethes Bemerkung, daß man solche geistige Wesen wie den Homunculus, die durch eine vollkommene Menschwerdung noch nicht verdüstert und beschränkt sind, zu den Dämonen zähle. Dämonisch sei sofortiges, spontanes, positives Tun auf Grund einer durch nichts beschränkten überirdischen und geistigen Klarheit. Das Dämonische wird zum Symbol einer hilfreichen, übernormal genialen Produktivkraft, die dem Helden höhere Hilfe gewährt — wie sich Goethe selbst durch „Dämonen“ glücklich geleitet, erhellt und ermuntert weiß. Homunculus ist, wie Goethe Riemer gegenüber ausführt, die reine *Entelechie*, der Verstand, der Geist des Menschen, wie er vor aller Erfahrung ins Leben tritt, denn der Geist des Menschen komme schon höchst begabt an und wir lernten keineswegs alles, wir brächten schon mit. Diese Beschränkung der Entelechie, deren telos der Menschengestalt sein soll, steht in einem gewissen Gegensatz zu der obengenannten Deutung des Dämonischen als etwas, das gerade durch Menschwerdung noch nicht „beschränkt“ worden sei. Wir dürfen uns also dafür entscheiden, daß jenes telos vielmehr, genau genommen, erst im Übermenschlichen zu suchen ist! — Emrich möchte die Auffassung von dem ausschließlich naturphilosophisch-biologischen Charakter des Homunculus revidieren. Er strebe freilich in das Biologisch-Lebendige und Elementare zurück und beginne die Schöpfung der Lebewesen nochmals von unten. Aber es sei kein organisches Emporsteigen vom primitiven Meereswesen zum Menschen das Ziel seines Werdens; sondern das Eintauchen ins Wasser stelle eine kosmische, ja göttliche Totalität jeglicher produktiver Schöpfung dar. Ich bemerke dazu, daß man den Homunculus in der Tat nicht ausschließlich biologisch (oder gar „darwinistisch“) deuten kann, daß vielmehr sein alchemistischer Ursprung nicht vergessen werden sollte. Die hermetische Philosophie geht vor das Biologische zurück: der Homunculus in seinem Urzustand als höchstes Bewußtsein ist eben jene kosmisch-göttliche Totalität alles Produktiven. Da er aber trotz seiner Eigenart (die uns an Technisch-Verstandesmäßiges, damit rein Menschenhaftes denken ließ) zuletzt doch nicht mehr ist als ein besonderer Aspekt (der Bewußtseinsaspekt) des Mercurius oder lapis überhaupt, gehört auch er zu jenem letzten Agens, welches den biologisch-kosmischen Aufstieg, bzw. Kreislauf erst „in Gang setzt“. So löst sich der Widerspruch zwischen Emrichs Korrektur und der älteren Auffassung. — Vgl. auch Wilhelm Emrich: Symbolinterpretation und Mythenforschung (Diese Zeitschrift. Band 47, S. 38 ff.).

anderen Arcanis, durch den Adepten aus Verdunkelung und Überlagerung heraufbeschworen, bzw. vorweggenommen werden kann. Auch die fixe Idee des Homunculus ist in Frühzeiten entstanden: sie wurde zu Goethes Zeiten den Arabern zugeschrieben²⁰, während der philosophische Stein schon in spätantiker „Chemie“ auftaucht. Indessen scheint es, daß der Homunculus-Wahn, im Gegensatz zu jenen anderen Phantasmen, erst im Anbruch der Neuzeit, mit der Renaissance und ihrem Persönlichkeitsgefühl wieder virulent geworden ist und zwar zunächst im Norden. Kam dieser Wunschtraum einer neuen, „modernerer“ Sehnsucht entgegen? Die Sublimation des Homunculus stellt, könnte man meinen, nicht allein jene Beschleunigung des natürlichen Kreislaufs dar, die wir vom lapis her kennen; vielmehr deutet, jedenfalls bei Goethe, manches scheinbar darauf hin, daß diese Retortenexistenz nicht nur Kräften der „Natürlichen Magie“ verdankt wird, sondern auch mehr technisch anmutenden rationalen Willensanstrengungen. Vielleicht gerade darum geht es dabei nicht ohne Mithilfe eines Teufels ab, zu dessen Wesen neben der altmodischen Zauberei auch die kalte Verständigkeit gehört? *Ich bin der Mann, das Glück ihm zu beschleunigen*, verrät ja Mephisto selbst, als ihn der Famulus nicht ins Laboratorium lassen will; auch läßt er sich später von Homunculus *Herr Vetter* anreden und stellt, als die Reise nach Hellas beginnt, wobei Homunculus den Führer macht, selber ironisch fest, daß wir am Ende von Kreaturen abhängen, die wir machten. Ein Paracelsisches Rezept handelt davon, daß das männliche Sperma ohne Mutterleib in der Matrix der Retorte entwickelt werden soll. Goethe hat diese Version aber nicht übernommen. Männliches und Weibliches in Wagners Retorte sind bei ihm beide als *Menschenstoff* künstlich-„chemischen“ Ursprungs; sie werden hier *gemächlich komponiert* und sollen, statt des langen Weges über die organische Entwicklung, *krystallisiert* werden (das Krystallinische wird ja immer als mathematisch und darum vernunftnahe empfunden). Weil die gläserne Retorte für den mannweiblichen Frühzustand (gemeint ist die geistige Anlage in diesem *Stoff*) die Matrix bildet, kann Proteus den Homunculus etwas frivol als den *wahren Jungfernsohn* ansprechen.

*Es muß der Mensch mit seinen großen Gaben
Doch künftig höhern, höhern Ursprung haben!*

ruft Wagner emphatisch aus. Er jedenfalls wähnt, mit seinem Erzeugnis dasjenige, *was man an der Natur Geheimnisvolles pries*, durch *verständiges*, rational

²⁰ Über den arabischen Ursprung der Homunculusidee vgl. Bartscherer, a.a.O., S. 182. Goethe konnte, bevor er dem Homunculus (vielleicht) bei Paracelsus, später dann bei Praetorius und Francisci, begegnete, lesen, daß die Araber an künstliche Menschenerzeugung glaubten. Im fünften Band von Bruckers „Fragen zur philosophischen Historie“ sind Ausführungen über arabische Physik und Metaphysik, welche die Möglichkeit gekannt habe, Menschen „ohne Erzeugung von Vater und Mutter auf die Welt“ zu bringen. Es komme in dem temperierten Klima Arabiens leichter dazu, daß die Erde zu gären beginne und daß dabei das Warme und Kalte, das Feuchte und Trockene miteinander im glücklichsten Verhältnis vermischt werden. Bartscherer macht darauf aufmerksam, daß diese „Methode“ der Wagnerschen im *Faust* nähersteht als die Paracelsische, welche ja im Kolben nur den männlichen Samen ausbrüten will.

technisches *Probieren* ersetzt zu haben. *Und so ein Hirn, das trefflich denken soll / Wird künftig auch ein Denker machen* — unter Ausschaltung des Zufalls. Wir sehen: Homunculus gehört nach Wagners Meinung wirklich in die Nähe eines ultratechnischen Roboters, einer Denkmaschine, die auch nur vom denkenden Menscheng Geist erfunden sein kann. Aber dieser moderne Anflug ändert an dem letzten naturmagischen Wesen des Homunculus nichts. Daß seine Ausgangsessenzen trotz ihrer sozusagen wissenschaftlichen Traktierung zuletzt doch auch aus der von Wagner so herablassend beurteilten *Natur* herkommen, daß sie am Ende auch nicht anders als lapis und ähnliche „Erden“, mögen diese auch mehr auf's Stoffliche hin angelegt sein, zu den natürlichen Anfängen zurückstreben, das wird sich in der *Klassischen Walpurgisnacht* erweisen — zu der freilich das *Väterchen* Wagner nicht mitgenommen wird.

Du bleibst zu Hause, Wichtigstes zu tun —

so verabschiedet sich Homunculus von ihm. Wenn er ihm weiter den Rat gibt, die Autoritäten zu studieren und nach ihrer Vorschrift Lebenselemente zu sammeln, sie auch mit Vorsicht eins ans andere zu fügen, so entspricht das gewiß dem alten Wagnerschen Niveau. Doch folgt zweideutig noch die Lehre: *das Was bedenke, mehr bedenke Wie* — ein schon mehr tiefsinniger Rat. Dann wieder stellt er sich auf den gewöhnlichen Geldmacher ein. Er gaukelt Wagner vor, er selber, Homunculus, werde auf seiner Wanderung durch ein Stückchen Welt noch das *Tüpfchen auf dem I* entdecken für ihn — jenes letzte also, was, wie schon Petrarca ironisch feststellte, dem Alchemisten immer zuguterletzt fehlt. Denn, nachdem ihm das Parergon der Adepten, das künstliche Menschlein, gelungen ist, bleibt für Wagner noch das Große Ergon zu gewinnen. *Der große Zweck . . . , [der] Lohn für solches Streben: / Gold, Ehre, Ruhm, gesundes langes Leben:* das sind wieder jene alten Ziele, wie sie Goethe vor etwa zwanzig Jahren im Alchemiekapitel der *Farbenlehre* unter die Lupe genommen hatte. *Und Wissenschaft und Tugend — auch vielleicht* fügt Homunculus diesmal hinzu. Der etwas skeptische Zusatz läßt durchblicken, daß er an dem immerhin edleren Anteil, wie ihn die Königliche Kunst für ihre Eingeweihten in Anspruch nahm, gelinde Zweifel hegt.

Die Ironie, die diesmal aus Homunculus' eigenem Munde auf das chymische Streben fällt, ist vom Dichter keineswegs auf ihn selbst übertragen worden. Seine Existenz hat im Leben Faustens eine große Mission: ist er es doch, der diesem hellichtig die große Begegnung der klassischen Halbgötter auf den pharsalischen Feldern verkündet und auf dem schicksalhaften Fluge dorthin vorleuchtet. Nachdem freilich Faust dort mit Mantos Hilfe den Eingang zur Unterwelt gefunden hat, wo er — ein glücklicherer Orpheus — die Helena freibitten wird, kann sich eine so überklare und unbestechliche Intelligenz nicht länger mehr als daseinsberechtigt und daseinsfähig anerkennen. Die ganze übrige Gestaltenfülle der *Klassischen Walpurgisnacht* bildet nur den Rahmen

für das Suchen des leuchtenden Zwergleins, welches, nur anfangs noch besorgt, sein gläsernes Gefängnis zu hüten, immer sehnsüchtiger nach Selbstaufhebung verlangt, immer begehrllicher, den Weg, der zu seiner künstlichen Entstehung nur durchgeht worden war, nunmehr auf die natürliche Art zu durchmessen. An dieser Stelle wird deutlich, daß die magische Entelechie des Homunculus, soviel Menschenwitz und Verstandeshybris auch an ihr beteiligt zu sein schien, zuletzt doch auch ins Reich der natürlichen Schöpfung gehört.

*

*Natürlichem genügt das Weltall kaum.
Was künstlich ist, verlangt geschlossenen Raum.*

Homunculus sehnt sich aus seinem gläsernen Gefängnis in jenes Weltall zurück. Er möchte gern im besten Sinn entstehen, jenen kosmischen Kreislauf noch einmal beginnen, aus dem ihn die zugleich zauberische und verstandesmäßige Gewalt des Menschen herausgezwungen hatte. Wie jenes Entstehen zu bewerkstelligen, darum fragt er rings um Rat. Thales²¹ — wie könnte es anders sein — weist ihn auf das Wasserelement, aus dem nach seiner Lehre alles entstanden ist. Dem Wasser entspricht im Kolben der Alchemisten die prima materia. Aber Nereus, Gott des Meeres, weist Homunculus weiter an Proteus, denn es muß wohl die große Verwandlungskraft hinzukommen, damit die Alchemie des Weltalls in Kraft tritt. Dieser, dauernd in Metamorphosen begriffen, flüchtig, unfaßbar wie der Mercurius der Adepten, muß erst zum Halten gebracht werden. Es folgt ein Zwiegespräch, das wir sehr genau lesen und verstehen müssen und in dessen Druck wir für unsere Leser einige hinweisende Sperrungen anbringen dürfen.

Proteus: Ein leuchtend Zwerglein! Niemals noch gesehn!

*Darauf Thales: Es fragt um Rat und möchte gern entstehn.
Es ist, wie ich von ihm vernommen,
Gar wundersam nur halb zur Welt gekommen.
Ihm fehlt es nicht an geistigen Eigenschaften,
Doch allzusehr am Greiflich Tüchtighaften.
Bis jetzt gibt ihm das Glas allein Gewicht,
Doch wär er gern zunächst verkörperlicht.*

*Proteus: Du bist ein wahrer Jungfernsohn,
Eh du sein solltest, bist du schon!*

*Thales: Auch scheint es mir von anderer Seite kritisch:
Er ist, mich dünkt, hermaphroditisch.*

²¹ Über die Beziehungen der alchemistischen Naturvorstellungen zur jonischen Naturphilosophie vgl. C. G. Jung in den „Erlösungsvorstellungen“, passim. (Hinter dem „Arisleus“ der Visio Arislei, auf den sich die Alchemisten gern berufen, verbirgt sich der frühgriechische Archelaos.)

Proteus: *Da muß es umso eher glücken;
So wie er anlangt, wird sich's schicken.
Doch gilt es hier nicht viel Besinnen:
Im weiten Meere muß du anbeginnen!
Da fängt man erst im Kleinen an
Und freut sich, Kleinste zu verschlingen,
Man wächst so nach und nach heran,
Und bildet sich zu höherem Vollbringen.*

Später, als Proteus-Delphin:

*Ich nehme dich auf meinen Rücken,
Vermähle dich dem Ozean.*

Thales: *Gib nach dem löblichen Verlangen,
Von vorn die Schöpfung anzufangen!
Zu raschem Wirken sei bereit!
Da regst du dich nach ewigen Normen,
Durch tausend, abertausend Formen,
Und bis zum Menschen hast du Zeit.*

Halb scherzhaft warnt Proteus vor einem solchen Aufstieg; er möchte den werdenden lieber auf der frühen Stufe zurückhalten:

*Nur strebe nicht nach höheren Orden.
Denn bist du erst ein Mensch geworden,
Dann ist es völlig aus mit dir.*

Homunculus hat den Proteus-Delphin bestiegen, der ihn zu Galatheas Muschelthron trägt. Nereus sieht, wie es um die Muschel, um Galatheas Füße flammt,

Als wär' es von Pulsen der Liebe gerührt.

Thales: *Homunculus ist es, von Proteus verführt.*

Die übersinnlich-geistige Leuchte des übermenschlichen Menschleins läßt sich fast wollüstig am glänzenden Thron zerschellen. Wasser und Feuer vermählen sich im Zeichen jenes Eros, dem auch die alten Hermetiker mit ihren vielen erotischen Gleichnissen im *geschlossenen Raum* ihrer Retorten solche Macht einzuräumen liebten.

*

Homunculus, zwar nicht Fausts Produkt, aber doch von dessen Famulus und zu dessen Dienst ins Leben gerufen, nicht ohne Hilfe — wir sagten es schon — auch von Fausts dunklem Begleiter: Homunculus hat in höchster Selbsterkenntnis das zu ihm gehörige Ende gesucht und gefunden. Auch Helena, zu der er den Weg gewiesen hatte, Helena, die auch nur durch übernatürlichen Zauber beschworene, wird zurückkehren in Persephoneias Reich, zu dem ihr schon der Knabe Euphorion vorausgeeilt. Fausts große Metamorphose zum

Gemahl der Helena ist erfüllt. Die Wolken, in die sich ihr zurückgelassenes Gewand auflöst, heben den Verzweifelten in die Höhe und ziehen mit ihm davon. Es ist gleichsam ein neuer Tod und zugleich eine Auferstehung, wie beides Faust nach großen Katastrophen seines Lebens schon öfter erfahren hat. Im Hochgebirge, wo ihn die Wolken absetzten und wo er schon öfters ein neues Leben begonnen hat, kommt Faust zu sich. Wieder eröffnet sich eine neue Phase seiner Wandlungen. Sie ist diesmal noch weit „technischer“ und entschiedener neuzeitlich als der in dieser Hinsicht zweideutige Homunculus; sie wäre — so scheint uns heute — auch ohne Mephistos Hilfe zu verwirklichen (sofern nicht gerade auch bei rein „Technischem“ der Teufel seine Hand im Spiele haben muß). Faust jedenfalls, der in dieser letzten diesseitigen Station seiner Wandlungen sehr irdisch, positivistisch denkt, verwünscht die Magie, ohne die er bis jetzt auf keiner Stufe ausgekommen; er wünscht sich jene Zeit zurück, *eh' ich's im Düstern suchte*: jene Haltung also, die er aufgegeben hatte, als er im Monolog der Anfangsszene seinen Entschluß, sich der Magie zu ergeben, bekannt gab. Der Magie gibt er die Schuld daran, daß auch auf dem neuen großen Projekt, dem Landgewinnungsplan am Meeresufer, kein Segen ruht — läßt es sich doch, trotz aller sozialen Absicht, nur durch Preisgabe von Menschenglück, Hinopferung von Philemon und Baucis mit ihrem alten Lebensidyll, weiterführen. Während der von der Sorge angehauchte und erblindete Faust, ganz besessen trotzdem noch immer von seinem gewaltigen Vorhaben, das Geklirr der Spaten seiner Arbeiter zu hören glaubt, wird ihm von den Lemuren das Grab geschaufelt. Mephisto will, vertragsgemäß, den Preis für die gewonnene Wette einziehen: er fordert Faust für das Nichts; denn das und nichts anderes ist die „Hölle“ dieses aufgeklärten Teufels.

In diesem wirklichen Todesaugenblick geschieht mit Faust wieder eine Verwandlung: die größte von allen. Nicht aus eigener Erneuerungskraft diesmal, noch weniger mit unterweltlicher Zauberkraft, sondern durch das Wunder der Gnade von oben glückt Faust der Übergang: nicht mehr auf irdischem Plane, sondern transzendierend ins Überirdische. Drüben aber, auf jenseitiger Ebene, beginnt ein neuer Zyklus: schnell wird der *Puppenstand* abgestreift, in welchem die seligen Knaben Fausts unsterbliche Entelechie empfangen haben. *Schon ist er schön und groß von heiligem Leben*. Der alte Verjüngungstraum, welchem Faust einst frevelhaft in der Hexenküche gefrönt hatte, wird göttliche Wirklichkeit.

*Sieh', wie er jedem Erdenbände
Der alten Hülle sich entrafft,
Und aus ätherischem Gewande
Hervortritt erste Jugendkraft.*

Es ist bedeutsam, daß an Goethes Vision von Fausts letzter Läuterung und Verklärung nicht nur das mittelalterlich-katholische Jenseitsbild beteiligt war, sondern auch die magische Hellsicht eines Emanuel Swedenborg.