

Faust und das Faustische. Ein abgeschlossenes Kapitel deutscher Ideologie?

Jochen Golz (Goethe-Gesellschaft in Weimar e.V.)

„Faust und das Faustische“: ein Thema ist aufgerufen, das so alt ist wie die Beschäftigung mit dem Faust-Stoff selbst. Wann zum ersten Mal vom Faustischen die Rede war, wissen wir nicht. Die Ursprünge des Begriffs liegen im Dunkeln, kein Wörterbuch gibt uns Auskunft. Zunächst besaß das Wort neutralen Charakter, bezeichnete es der Faust-Figur zugehörige Eigenschaften. In älteren, christlich intendierten Versionen – vom sogenannten Volksbuch aus dem Jahre 1587 an – erschien Faust als Warn- und Schreckbild. Wer sich um der Erkenntnis willen mit dem Teufel verbünde – so die Drohung der Autoren-, sei der Hölle verfallen. In seiner ursprünglichen Bedeutung war das Faustische mithin negativ konnotiert.

Hatte schon Lessing in seinem *Faust*-Fragment eine Umwertung der Titelfigur aus dem Geiste der Aufklärung vorgenommen, so vollzog sich die entscheidende Wendung 1808 mit der Veröffentlichung des ersten Teils von Goethes *Faust*. Der zweite Teil wurde erst 1832 aus Goethes Nachlass veröffentlicht. War Goethe bereits durch seinen *Werther*-Roman zu europäischem Ruhm gelangt, so gewann dieser Ruhm seit 1808 eine größere Dimension. Goethes *Faust* wurde in den Rang einer National-, Welt- und Menschheitsdichtung erhoben, die Titelfigur verstanden als Repräsentant des Menschlichen schlechthin. Faust selbst spricht es aus: „Und was der ganzen Menschheit zugeteilt ist, / Will ich in meinem innern Selbst genießen.“ (WA I, 14, 84) Doch dagegen regte sich Widerspruch insbesondere von Seiten

protestantischer Theologen, die Goethes Vorstellung von menschlicher Autonomie als unvereinbar mit einem christlichen Menschenbild ansehen mussten. Im Wechselspiel der Meinungen erlangte das Faustische bald das Signum eines ideologischen Leitbegriffs, den die Goethe-Enthusiasten im positiven, die christlichen Goethe-Gegner hingegen im negativen Sinne für sich in Anspruch nahmen; jeder definierte das Faustische auf seine Weise. Bereits zu diesem frühen Zeitpunkt, in den Jahrzehnten zwischen 1840 und 1870, geriet das Faustische zur ideologischen Leerformel, die ganz unterschiedlichen Zwecken dienstbar gemacht werden konnte.

Zwar verstummte nach 1870 die Kritik der christlichen *Faust*-Exegeten nicht, doch wurde sie überlagert von einer Goethe-Euphorie, die auch und vor allem von der Faust-Gestalt Besitz ergriff. War bis zur Reichseinigung Schiller als Prophet der nationalen Einheit auf den Schild gehoben, Goethe hingegen als unpatriotischer, kosmopolitischer Geist eher skeptisch wahrgenommen worden, so hatte Schiller nun seine Mission zunächst erfüllt, während auf Goethe das Licht der nationalen Einheit fiel. Im deutschen Kaiserreich, so war aller Orten zu hören, habe sich die Vereinigung von Geist und Macht, von Goethe und Bismarck, vollzogen. ‚Deutschland‘, so Herman Grimm, der prominenteste Goethe-Propagandist des Kaiserreichs, ‚ist von der Vorsehung bevorzugt worden, Männer wie Luther, Goethe und Bismarck hervorgebracht zu haben‘. (*Goethe-Jahrbuch* 1908, 20) Aus gleicher Gesinnung vollzog sich 1885 die Gründung der Goethe-Gesellschaft. ‚Ein großes nationales Reich‘, so heißt es in einem im gleichen Jahr veröffentlichten Aufruf der Gesellschaft *An alle Verehrer Goethes*, ‚weiß den größten seiner Dichter in seinem vollen Werthe zu schätzen.‘ (Goethe- und Schiller-Archiv 149/18) In den Fokus großdeutscher Ideologie geriet auch Goethes *Faust*-Dichtung. Wer immer sich unter den Interpreten zu Wort meldete – Herman Grimm, Gustav von Loeper, Erich Schmidt oder Wilhelm Scherer –, bei ihnen allen erhielt Faust, vergleichbar dem

Sagenhelden Siegfried, die Physiognomie eines Tatmenschen nordisch-germanischer Prägung, der einen ‚Höhenweg‘ beschreite und sich, faustisch ‚in Wissensdurst wie Genußsucht‘, am Ende durch sein Tätigsein läutere. Goethes *Faust* wurde zum ‚großen Grundbuch des germanischen Menschen‘. (Zitiert nach: Schwerte 1962, 173, 177, 160) In der Titelfigur fand das wilhelminische Zeitalter sein heroisches Vorbild.

Welch katastrophalen Ausgang deutsch-imperiales Denken und Handeln genommen hat, wird uns in diesem Jahr 2014 häufig vor Augen geführt. Doch auch nach dem Ende des Ersten Weltkriegs war die großdeutsche Ideologie nicht erloschen. Gustav Roethe, Berliner Ordinarius und kaisertreuer Reaktionär, feierte 1924 in seiner Rolle als Präsident der Goethe-Gesellschaft mit nationalem Pathos den Dichter: ‚Die Bahn, die uns Goethe weist, das ist deutsche Bahn. Goethe, wir grüßen Dich, wir danken Dir, Du unser Freund, unser Held, unser Führer.‘ (*Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft* 1925, 29) Der einflussreiche Kulturphilosoph Oswald Spengler freilich, begabt mit dem Gespür für vergangenes und kommendes Unheil, hatte in seinem 1918 veröffentlichten prophetischen Traktat *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* andere Töne angeschlagen. Für ihn erwies sich das Faustische als Ingrediens eines dahingegangenen Deutschtums, einer Kultur deutschen Gemüts und deutscher Innerlichkeit. ‚Faustisch‘, erklärte Spengler, ‚ist ein Dasein, das mit tiefster Bewußtheit als Innenleben geführt wird, das sich selbst zusieht, eine eminent persönliche Kultur der Memoiren, Reflexionen, der Rück- und Ausblicke und des Gewissens.‘ (Zitiert nach: Böhm 1933, 15)

Mochte sich das Faustische für die Interpreten als Ausdruck germanischen Tatendrangs oder als Aufweis deutscher Innerlichkeit bekunden, in einem Punkt trafen beide Auslegungen zusammen. Stets wurde Faust, dem Tatmenschen wie dem nach Innen lebenden Gelehrten, Erlösung zuteil, wurde er in

perfektibilistischer Manier belohnt für ein Denken und Handeln, das sich auf einem Höhenweg der Menschheit vollzog. Im Zeichen des Faustischen konstituierte sich auch in den 1920er Jahren ein Goethe-Bild, das einerseits weiterhin aus großdeutscher Ideologie, andererseits aus machtgeschützter Innerlichkeit seine Impulse empfing. Zahlreiche *Faust*-Interpretationen führten weiterhin das Wort ‚faustisch‘ im Titel. Die Ideologie des Faustischen erwies sich als so wirkungsmächtig, dass ein kritischer Geist namens Wilhelm Böhm sich zur Veröffentlichung eines Buches mit dem Titel *Faust der Nichtfaustische* veranlasst sah, das ausgerechnet im Unheilsjahr 1933 erschien. Für Böhm war Faust ein „wirklichkeitsblinder, rastloser Utopist“ (Böhm 1933, 79), den Goethe vor erneutem Rückfall in die Blindheit nur durch den Tod schütze. ‚Der sogenannte faustische Mensch‘, so fasste Böhm zusammen, ‚ist der eigentliche Homunkulus, den weltanschauliches Vorurteil, verführt von der leichten Umdeutbarkeit der Mythologie und ohne Instinkt für das Dichterische, in der Retorte gemacht hat.‘ (Ebenda, 83)

Im Jahr der faschistischen Machtergreifung sollte Böhms Buch ohne Echo bleiben. Auch nach dem Zweiten Weltkrieg blieb es weithin unbeachtet. Ihre größte Konjunktur erlebte die Ideologie des Faustischen in der Zeit des Faschismus. Kaum ein deutscher Germanist, der nicht einen ‚faustischen‘ Ton anschlug. Bis in die letzten Kriegsmonate hinein wurde das Faustische als ideologisches Aufgebot zu Hilfe gerufen. Geschrieben im August 1944, also wenige Monate vor dem Ende des Zweiten Weltkriegs, und gedruckt als Manuskript auf dünnem grauen Papier, erschien im Herbst desselben Jahres eine Abhandlung des Leipziger Philosophen Hans Volkelt mit dem Titel ‚*Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn*‘ - *Goethes Faust und Deutschlands Lebensanspruch*. Goethes Faust, so verkündet Volkelt, ‚zeigt uns als höchstes Wunschbild faustischen Verlangens und als unerschöpfliche Aufgabe faustischen Schaffens ein freies, mächtiges Volk unter starker Führung, in

härtestem Einsatz bei Arbeit und Kampf, mit einer reichen, blühenden Kultur als Preis der Mühen.' (Volkelt 1944, 1) Für seine Vorstellung vom Faustischen nimmt Volkelt geistige Anleihen bei Nietzsche und dessen ambivalentem Bild vom Übermenschen: ‚Der faustische Übermensch gibt es nie und nimmer auf, in seinem Fühlen, Denken und Wollen die Grenzen des Menschlichen und Möglichen zu sprengen und ins Unendliche zu stürmen.‘ (Ebenda, 18 f.) Fausts Aufnahme in den Himmel sei ‚die erhabenste Rechtfertigung des faustischen Menschen‘. Zur ‚krönenden Idee von Goethes Hauptwerk‘ sei ‚hochgemut-machtvolles Führertum‘ (ebenda, 12) geworden. Zwar ist Volkelt, wie die wenigen Zitate bezeugen, ideologisch verblendet, doch völlig blind gegenüber Goethes Text ist er nicht. Ihm bleibt nicht verborgen, dass Faust auf dem Wege zu ‚hochgemut-machtvollem Führertum‘ Schuld auf sich lädt, indem er Mephisto und dessen Gesellen im 5. Akt des zweiten Teils die Vertreibung von Philemon und Baucis befiehlt, wohl wissend, dass eine solche Aktion der teuflischen Schar auf Brand und Tod hinauslaufen muss. Volkelt nimmt Fausts heuchlerische Reinwaschung zwar für bare Münze (‚Wart ihr für meine Worte taub! / Tausch wollt‘ ich, wollte keinen Raub‘; WA I, 15.1, 305), kann aber nicht verhehlen, dass an der Sache etwas faul ist. So lautet sein aufschlussreicher Kommentar: ‚Goethe will es einem großen Führer nicht unmittelbar zur Last legen, wenn ein Unterführer seine Befehle falsch, ja böswillig falsch ausführt.‘ Dergleichen Verhängnis, so fährt Volkelt fort, gehöre ‚zur Tragik jedes Führertums‘ (Volkelt 1944, 21). Von solchem Makel gereinigt, kann Faust am Ende sein Führertum glanzvoll entfalten, fällt sein Wille mit dem des Führers Adolf Hitler zusammen: ‚An seinem Werke aber ist ihm nichts so teuer wie die Erringung von Lebensraum und Freiheit für sein Volk.‘ (Ebenda, 23)

Es bedarf keiner eigenen Begründung, dass mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs auch die Ideologie des Faustischen ihr Ende fand. Als der

Germanist Hans Schwerte 1962 seine Habilitationsschrift unter dem Titel *Faust und das Faustische* veröffentlichte, mündete seine noch immer lesenswerte Darstellung in das Urteil: ‚Tot ist das Faustische.‘ (Schwerte 1962, 240) Eine *Damnatio memoriae* verschaffte sich Geltung. Einer *Damnatio* verfiel indes auch Schwerte selbst, als ausgangs der 1980er Jahre im Zusammenhang mit der Neubesetzung seines Lehrstuhls an der RWTH Aachen sein Vorleben ans Licht kam. Unter dem Namen Schneider war Schwerte im SS-Referat ‚Ahnenerbe‘ in den Niederlanden tätig gewesen, hatte 1945 seine Identität gewechselt, seine Ehefrau unter dem Namen Schwerte zum zweiten Mal geheiratet und eine beinahe perfekte Mimikry vollzogen. Als honoriger, liberaler Wissenschaftler hatte es Schwerte bis zum Rektor in Aachen gebracht. Umso schlimmer dann sein Sturz, der ihn, aller Beamtenpründe beraubt, in die Armut führte. Über dieses Doppelleben ist seinerzeit viel geschrieben worden, ohne dass Klarheit über Schwertes Beweggründe erzielt worden wäre. Im Licht der Gegenwart erweist sich seine Untersuchung von 1962 nach wie vor als solid im Hinblick auf Materialdarbietung und Urteilsbildung. Als Indiz für ein latentes Schuldgefühl kann aus heutiger Perspektive allenfalls die Tatsache genommen werden, dass Schwerte die Zeit zwischen 1933 und 1945 mit auffälliger Zurückhaltung behandelt hat.

‚Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn‘ (WA I, 15.1, 316) - der berühmte Vers 11580 aus dem zweiten Teil des *Faust*, den Goethe in der Handschrift mehrfach korrigiert hat, ist so etwas wie ein Signalwort für die *Faust*-Interpreten geworden, ob sie nun, wie Volkelt, die Gewinnung von Lebensraum im Osten signalisierten, ob sie darin, wie Ernst Bloch, den utopischen Vorschein einer künftigen Gesellschaft erblickten oder ob sie, wie Georg Lukács, die sogenannte Vision des sterbenden Faust, in der Vers 11580 den gedanklichen Kern bildet, als Traum von einem gesellschaftlichen Status

jenseits der bürgerlich-kapitalistischen Ordnung deuteten. Lukács' Studien zu Goethes *Faust*, entstanden noch während seines Moskauer Exils, 1947 dann in einem Sammelband mit dem Titel *Goethe und seine Zeit* in Bern veröffentlicht, bildeten das geistige Fundament für all die Auslegungen, die Goethes Dichtung insbesondere in der DDR zuteil geworden sind. Den Begriff des Faustischen wird man bei Lukács nicht finden, dessen faschistische Kontamination war ihm durchaus bewusst. Zudem hatte sich für ihn die faschistische Ideologie als Endpunkt eines Denkens erwiesen, das sich nach seiner Auffassung in der deutschen Romantik im Zeichen von Irrationalität und Subjektivismus konstituiert habe und seit Nietzsche von Verfall und Dekadenz gekennzeichnet sei. Goethes Faust-Figur untersuchte Lukács, sehr pauschal betrachtet, aus doppelter Perspektive. Einerseits war Faust für ihn ein Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters, so dass seine Fehler und Verbrechen auf das Konto kapitalistischer Inhumanität zu verbuchen waren, andererseits verfüge Faust über ein Potential an Forscherdrang und produktiver Lebensaktivität, das sich erst in einer gesellschaftlichen Verfassung jenseits der bürgerlichen Ordnung, wie sie in Fausts sogenannter Schlussvision Gestalt gewinne, werde entfalten können. Seine Rettung in der Szene *Bergschluchten* erscheine darum schlüssig; sie sei im Sinne der Hegelschen Dialektik als Synthese von Aufheben und Bewahren zu verstehen. Faust bleibt für Lukács im hergebrachten Sinne faustisch in Wissensdrang und Genussucht, ohne dass der Begriff selbst verwendet wird.

Zeichnete sich Lukács' geschichtsphilosophische Konstruktion für sich genommen durch dialektische Rationalität auf hohem Niveau aus, so stand deren Indienstnahme in der DDR weithin im Zeichen politischer Trivialisierung und Mythisierung. Die DDR, so hieß es, sei angetreten, Goethes Vision vom freien Volk auf freiem Grund im realen Sozialismus zu vollstrecken. *Faust* avancierte zum Nationalepos der DDR. Wenn ihr wissen wollt, wie es weitergehen soll, dann müsst ihr das *Kommunistische Manifest* und den zweiten

Teil von Goethes *Faust* lesen, so ein dem Sinne nach überliefertes Diktum von Walter Ulbricht, das in seinem Kern auch nach dessen Sturz 1971 nicht widerrufen wurde und vor allem in der Schule Geltung besaß. Zwar gingen die Germanisten fortan differenzierter zu Werke, sie räumten ein, dass Goethes Faust in der bürgerlich-kapitalistischen Ordnung entstanden sei, deren Spuren an sich trage und nicht eins zu eins auf die fundamental andere sozialistische Ordnung übertragen werden könne, doch vom Produktivitäts- und Fortschrittsdogma verabschiedete man sich nicht – davon abzurücken hätte bedeutet, den Sinn des eigenen Tuns grundsätzlich in Frage zu stellen.

Dieses Dogma konnte allerdings immer dann auf den Prüfstand gestellt werden, wenn Goethe-Interpreten aus Ost und West aufeinander trafen, wie es regelmäßig zu den Hauptversammlungen der Goethe-Gesellschaft in Weimar geschah, so auch im Jahre 1981. Als ein Schlüsseltext erwies sich damals die Philemon- und Baucis-Szene. Während der referierende DDR-Philosoph Wolfgang Heise für Faust ‚Sinnggebung geschichtlichen Handelns aus menschlicher Produktivität‘ (*Goethe-Jahrbuch* 1982, 101) geltend machte und unter diesem Aspekt alle Aktivitäten Fausts dem historischen Fortschritt zuordnete – in der Diskussion wurde zustimmend Marx zitiert, dem zufolge der Nektar aus den Schädeln der Erschlagenen genossen werde –, nannte Heises Opponent Heinz Schlaffer die Ermordung von Philemon und Baucis – ebenfalls Beleg für Fausts Aktivität –, die Heise in seine Analyse nicht explizit hineingenommen hatte, ein Verbrechen, durch das sich Faust, wie im Stück überhaupt, als Repräsentant der bürgerlichen Moderne zu erkennen gebe.

Seit dem Erscheinen von Schwertes Buch sind mehr als fünfzig Jahre vergangen, und es hat den Anschein, als ob Schwertes *Damnatio* weitgehend in Vergessenheit geraten ist. Das Faustische ist mitnichten tot, wie Schwerte damals dekretierte, es hat sich in mehrfacher Hinsicht als lebensfähig erwiesen.

Was wir seit einiger Zeit erleben, ist eine, modern gesprochen, Dekontaminierung des Begriffs. In seiner ursprünglichen Bedeutung ‚Faust zugehörig, Faust eigen‘ wird er in der wissenschaftlichen Literatur und vor allem in pädagogischen Handreichungen unbefangen gebraucht, ebenso findet er bei der Übersetzung fremdsprachiger Fachliteratur ins Deutsche Verwendung. Der Titel einer 2001 veröffentlichten Studie von Norbert Otto Eke, *Faustisches im Schatten Goethes*, gibt zu erkennen, dass die Erinnerung an Schwertes Damatio erloschen ist. Freilich nicht ganz. 1998 erschien das Buch *Faust und die Deutschen* von Willi Jasper, in dem Goethe, Jasper zufolge der perfekte Eigeninszenierer und Paktierer mit den Mächtigen, an den linksmoralischen Pranger gestellt wird. In Goethes Stück selbst sei das im negativen Sinne Faustische schon angelegt, dem die faustische Tradition in der deutschen Geistesgeschichte und eine von Jasper ‚Faustik‘ genannte Interpretationsrichtung willig gefolgt sei. Aus diesem Blickwinkel konstruiert Jasper einen Zusammenhang zwischen der Ideologie des Faustischen und den hochproblematischen Thesen des amerikanischen Historikers Goldhagen: ‚Der Dämon des „Faustischen“ war und ist mehr als ein Schlagwort, wie uns zuletzt die Thesen von Daniel Jonah Goldhagen vor Augen führten. Auch Frank Schirrmacher, Mitherausgeber der FAZ, muß das gespürt haben, als er in seinem Beitrag zur Goldhagen-Debatte vom 15. April 1996 mit banger Ahnung fragte: Holocaust aus faustischem Streben?‘ (Jasper 1998, 31) So legitim es ist, eine Verbindung zu ziehen zwischen der Ideologie des Faustischen und deren furchtbarer historischer Vollstreckung in der Nazi-Barbarei, so entschieden ist doch der These von Jasper zu widersprechen, in Goethes Werk selber liege schon der Keim des Verderbens. Gegen die faschistische Vereinnahmung Goethes ist der Dichter selbst in Schutz zu nehmen.

In den aktuellen Diskursen hat eine These an Geltung gewonnen, die sich auf die Formel bringen lässt: Goethe als Kritiker des Faustischen. Sie entspringt

einem Wechsel der Perspektive, dem Schlaffers 1981 veröffentlichtes Buch *Faust II. Die Allegorie des 19. Jahrhunderts* die Richtung gewiesen hat. Goethe, so Schlaffer, sei Zeuge und Chronist der anbrechenden bürgerlich-kapitalistischen Moderne gewesen und habe deren historische Physiognomie in großen allegorischen Bildern gespiegelt. Allegorie definiert Schlaffer als die ‚ästhetische Mimesis der gesellschaftlichen Abstraktion‘. (Schlaffer 1981, 185) Aus seiner Perspektive beginnen Marxens *Kapital* und Goethes *Faust* sich ‚wechselseitig zu kommentieren.‘ (Ebenda, 54) ‚Was Marx imaginiert‘, so Schlaffer prononciert, ‚realisiert die *Mummenschanz* dramatisch‘. (Ebenda, 85) Für Schlaffer erweist sich die *Mummenschanz* als Personifikation der abstrakten ökonomischen Bedingungen der warenproduzierenden Gesellschaft. In der *Mummenschanz* entfalteteten sich in nuce die ‚Hauptthemen des ganzen Werkes‘. (Ebenda, 88) Ohne dass das Faustische bei Schlaffer expliziert würde, erhält der einstmals unisono von links wie von rechts hoch bewertete Wissens- und Tatendrang der Faust-Figur die Signatur des Ambivalenten, ja des Verbrecherischen. ‚Mangel an Natur und Mangel an Liebe‘ sind für Schlaffer die ‚wesentlichen Bestimmungen‘ (ebenda, 163) von Fausts Dasein.

Leitete Schlaffer seine Kritik an der Faust-Figur anhand der marxistischen Gesellschaftstheorie strikt aus dem zweiten Teil der Dichtung her, so entwickelte der englische Goethe-Biograph Nicholas Boyle im Jahre 2004 seine These, dass ‚Kritik an der faustischen Lebensauffassung‘ (Boyle 2004, 187) das Stück durchziehe, insbesondere am ersten Teil. Goethes Faust-Figur erweise sich als Repräsentant des deutschen Bildungsbürgertums, das im 18. Jahrhundert bereits einen realpolitischen Machtfaktor dargestellt habe. Das Faustische stelle sich dar als ‚Ideologie der absoluten Freiheit, der totalen Selbstbehauptung‘, der Faust in der Wette verfallende und die in Goethes literarischer Darstellung sein Leben zu einer Tragödie gestalte; diese Ideologie sei ‚gerade die Ideologie des

sich erst in diesen Jahren voll entfaltenden Bildungsbürgertums.' (Ebenda, 189) Im Wilhelminismus habe sich die Ideologie des Faustischen im Zeichen totaler Selbstbehauptung ausgebreitet. Goethe hingegen habe diese Selbstbehauptung kritisch akzentuiert; was er darstelle, sei die Pathologie der Hauptgestalt. Der Leser werde gezwungen, die Faust-Figur von der faustischen Ideologie zu unterscheiden; Goethes Faust werde zum Opfer seines falschen Selbst- und Weltverständnisses. Indem Boyle die dramatische Person als pathologische Inkarnation des deutschen Bildungsbürgers begreift, gewinnt er eine Vergleichsbasis für Thomas Manns Roman *Dr. Faustus*. Denn auch dort werde - nunmehr in der Zeit um 1900 - ein Bildungsbürger ‚durch die Idee eines Lebens in faustischer Manier‘ (ebenda, 190) verführt. Leverkühns Gespräch mit dem Teufel sei Thomas Manns Darstellung ‚von dem letzten Schritt in dem Hochverrat der kulturschaffenden Bürokratie - dem Zusammenschluss nämlich des deutschen Bildungsbürgertums, aus einer Fehleinschätzung der eigenen Bedeutung, mit Mächten, die seinem humanistischen Erbe von Grund auf feindlich und verächtlich gegenüberstanden.“ (Ebenda, 194)

Eine Generalabrechnung mit der Ideologie des Faustischen hat der Berliner Germanist Hans-Jürgen Schings in einer 2001 veröffentlichten Studie vollzogen. Eine ‚rückhaltlose Universalisierung der Faust-Figur im Dienst der jeweils herrschenden Ideologie‘ (Schings 2001, 33) habe bereits zu Goethes Lebzeiten eingesetzt und sei schließlich in die These von der Faust-Dichtung als Nationalepos der DDR gemündet. Im Zusammenspiel von Ideologisierung und spekulativem Weiterdichten sei ‚ein Phantom zur Welt‘ gekommen, ‚der Mythos des „Faustischen“‘. (Ebenda, 33) Ähnlich hatte bereits Wilhelm Böhm 1933 argumentiert. Lapidar fasst Schings zusammen: ‚Die Ideologien wechselten, die Instrumentalisierung Fausts blieb und folgte den alten Mustern.‘ (Ebenda, 34) Zustimmend zitiert er einen Satz von Albrecht Schöne aus dem *Faust*-Kommentar in der Frankfurter Goethe-Ausgabe, dass

die ‚schwarz-weiß-roten und braunen und roten Übermalungen des Goetheschen Textes [...] verblässen‘ werden. (Schöne 1994, 41)

Schings nennt die Behauptung, Faust sei ein ‚Repräsentant der Menschheit‘, ein ‚Ursprungs-Ideologem‘. Dem stellt er eine Formel entgegen, mit der er sich im Konsens der aktuellen Forschung bewegt: ‚Faust – ein Repräsentant der Moderne?‘ (Schings 2001, 35) Der zweite Teil des *Faust* stehe im Zeichen von Moderne-Diagnose und Moderne-Kritik. Für Goethe sei das individuelle Wollen oder die Willkür der ‚Gott der neuern Zeit‘ – Boyle hatte es ‚totale Selbstbehauptung‘ genannt. Goethe lege, was Schings schlüssig interpretiert, in der Formel ‚des Willens Kür‘ das Potential des Wortes Willkür frei: ‚Omnipotenz, Gewalt, Wahl-Freiheit als bedingungsloses, „unbedingtes“ Wollen.‘ (Ebenda, 35) An der Ereignisfolge des vierten und fünften Aktes zeige Goethe, ‚wie beispielhaft, konsequent und katastrophal Faust diesem „Gott der neuern Welt“ huldigt, wie dieser Gott sein herrscherliches Projekt des „Weltbesitzes“ regiert und unterminiert‘. Fausts Pathos in der sogenannten Schlussvision, gipfelnd in den Zeilen: ‚Solch ein Gewimmel möcht‘ ich sehn, / Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn‘ (WA I, 15.1, 316), gebe sich als ‚das ererbte Pathos eines modernen Utopisten‘ zu erkennen; diese letzte Utopie besitze ‚einen fragwürdigen, durchaus illusionären Status‘, Faust entwerfe ‚ein saint-simonistisches Zukunftsbild‘. (Schings 2001, 42) Das ist als entschiedener Einspruch gegen all jene formuliert, die – entweder in der Nachfolge des Utopie-Philosophen Ernst Bloch oder im Nachvollzug der Gedanken von Georg Lukács – in der Vision des erblindeten Faust wenigstens ein Plädoyer für zivilisatorische Entwicklung trotz aller Verwerfungen der Moderne erkennen wollen. Die orthodoxe Fortschrittsideologie hat heutzutage stark an Einfluss eingebüßt; kaum noch ist die Rede von den individuellen Tragödien, über die hinweg sich der große historische Fortschritt vollziehe. Auch der Utopie-Gedanke ist

mehr und mehr skeptischer Reflexion ausgesetzt. Goethe, das bleibt festzuhalten, war in der Tat kein Utopist. Zwar hatte er einsehen müssen, dass gesellschaftliche Misere häufig Weltverbesserungsideen auf den Plan ruft, doch allen Versuchen, solche Ideen in die Praxis umzusetzen, brachte er Skepsis entgegen. In einem Brief an Zelter vom 28. Juni 1831, den Schings zitiert, heißt es: ‚An der Spitze dieser Secte [gemeint ist die ‚R eligion Simonienne‘] stehen sehr gescheite Leute, die kennen die Mängel unserer Zeit genau und verstehen auch das W unschenswerthe vorzutragen; wie sie sich aber anmaßen wollen, das Unwesen zu beseitigen und das W unschenswerthe zu befördern, so hinkt sie überall.‘ (WA IV, 48, 258 f.)

Welchen Weg schlägt die aktuelle Faust-Interpretation ein? Es gelte, so postuliert Schings, ‚postideologisch ern uchert‘ den ‚faustischen Ballast der Wirkungsgeschichte‘ abzuwerfen und ‚zum Text‘ (Schings 2001, 35) zurückzukehren. In Albrecht Schöne findet er einen Bundesgenossen, wenn dieser in puncto Ideologisierung bündig erklärt: ‚Das ist abgetan.‘ (Schöne 1994, 41) Das trifft für etliche Untersuchungen aus jüngerer und jüngster Zeit zweifellos zu. Blicke ich jedoch auf medial geschickt inszenierte Verlautbarungen jüngerer und jüngsten Datums, so melden sich Zweifel. 2006 veröffentlichte der Philosoph und Politologe Oskar Negt ein Buch mit dem Titel *Die Faust-Karriere. Vom verzweifelten Intellektuellen zum gescheiterten Unternehmer*. Hier wird die Faust-Dichtung in den Dienst einer radikalen Gegenwartskritik gestellt. Während Faust zum rücksichtslosen Unternehmer mutiert, fungiert Mephisto als Geist des Kapitalismus, der Faust von seinem Weg zu Freiheit und Aufklärung wegf hrt. Charakteristisch ist die Unbefangenheit oder, besser gesagt, die Unvertrautheit mit der Tradition, die Negt von der ‚faustischen Existenzweise‘ (Negt 2006, 65) sprechen lässt; explizit erklärt Negt, die germanistische Fachliteratur schlicht beiseite gelassen zu haben. Ihn habe die Intention geleiht, literarische Figuren als normale

Zeitgenossen sich vorzustellen, sie in ihrem Lebenszusammenhang verständlich vergegenwärtigen zu können. In seinem Bestreben, den *Faust* einem möglichst gegenwartsnahen Verständnis zu erschließen, bedient sich Negt fragwürdiger Aktualisierungen. In der Szene *Vor dem Thor* im ersten Teil, an deren Ende ein Bauer seine Verehrung für Fausts Vater bekundet, der als Arzt vielen Menschen geholfen habe, relativiert Faust Wagner gegenüber diese Verehrung mit den Worten: ‚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.‘ Statt zu heilen, habe der Vater Gift zusammengemischt: ‚Ich habe selbst den Gift an Tausende gegeben, / Sie welkten hin, ich muß erleben / Daß man die frechen Mörder lobt.‘ (WA I, 14, 54 f.) Negt knüpft daran folgende Spekulation: ‚Sein Vater und er hätten gewiß in Buchenwald den Antrag gestellt, mit Menschen experimentieren zu dürfen, um irgendwelche Präparate zu gewinnen. Kann man sich Faust als KZ-Kommandanten vorstellen? Ich glaube, ja.‘ (Negt 2006, 123 f.) Dass es sich um keine einmalige Abirrung handelt, bezeugen andere Bemerkungen im Buch: ‚Faust setzt auf diktatorische Befehlsgewalt und blinde Folgebereitschaft. Auch die ideologische Komponente eines Führerkults spielt in seinen unternehmerischen Gedankenreihen eine zentrale Rolle.‘ (Ebenda, 239) Das konnte man beinahe wörtlich schon bei Volkelt lesen, freilich in rühmendem, nicht in kritisch denunzierendem Sinne wie bei Negt; gleichwohl haben wir im Gleichklang der Worte einen Beleg dafür, dass sich rechte und linke Argumentation begegnen können. Geradezu zwanghaft erscheint Negts Verlangen, möglichst zahlreiche Parallelen zwischen dem dramatischen Geschehen und der politischen Praxis der Nazis zu entdecken. In seinen Augen liefert die Philemon- und Baucis-Szene dafür einen Beweis. Während Philemon die von Faust betriebene Neulandgewinnung in einverständiger Untertanenmentalität beschreibe, nehme Baucis durchaus wahr, dass ein ‚Konzentrationslager [...] in ihrer Nachbarschaft‘ (ebenda, 92) errichtet

werde. In diesem Punkt gleiche das Verhalten des Ehepaars dem der Weimarer Bevölkerung nach der Befreiung des KZ Buchenwald durch die amerikanische Armee. Die meisten Weimarer hätten die Rolle Philemons gespielt, Gutgläubigkeit und Unwissenheit vorgeschoben, nur wenige die Position der Baucis eingenommen. Als dann im Lied des Lynkeus das Niederbrennen der Hütte durch die teuflischen Gesellen als Vernichtung von Tradition und Geschichte gespiegelt wird (‚Was sich sonst dem Blick empfohlen, / Mit Jahrhunderten ist hin‘; WA I, 15.1, 303)), zwingt Negt dem Leser folgende Assoziation auf: ‚Es ist unmöglich, dem zutiefst ergreifenden Klagelied zuzuhören, welches das Niederbrennen der zum Scheiterhaufen gewordenen Hütte der beiden Alten beschreibt, ohne sich die Mordlust der Nazis zu vergegenwärtigen, die Meister im Abbrennen waren [...]‘ (Negt 2006, 94 f.) Entgegen Negts suggestivem Verlangen gibt es sehr wohl andere Möglichkeiten der Vergegenwärtigung, denn Brand und Mord sind beklagenswerterweise seit Menschengedenken das Wesen des Krieges. Allzu sehr erliegt Negt einer geistigen Bequemlichkeit, die sich mit dem Aufrufen von nahe liegenden Analogien begnügt und wirklich historischem Denken sich verweigert. Dass die beständig wiederholten Verweise auf das Dritte Reich den Charakter einer fixen Idee annehmen, gibt Negt an einer Stelle auch zu erkennen: ‚Die gesellschaftspolitisch relevanten Passagen des fünften Aktes habe ich erneut und immer wieder gelesen, mir ist die fixe Idee nicht wieder aus dem Kopf gegangen, daß Faust ein Konzentrationslager aufbaut.‘ In solchem Licht erscheint für Negt auch der Vers vom freien Volk auf freiem Grund: ‚Die qualvollen Schreie bei der Sklavenarbeit, Folter und Tod, sie sind eindeutig Voraussetzung und Grundlegung jenes Gemeinwesens, von dem dann Faust schwadroniert, wenn er den Wunsch äußert, „mit freiem Volk auf freiem Grund“ zu stehn. Das ist die makabre Ideologie, wie sie auch in den Köpfen der Nazis spukte, wenn die von Kraft durch Freude redeten oder die

Eingangstore zu den Vernichtungslagern mit den Worten versehen: „Arbeit macht frei.“ (Ebenda, 121)

Wer so die Faust-Figur als kapitalistischen, jegliche Humanität preisgebenden Unternehmer mit faschistoiden Zügen aufbaut, muss bei der Interpretation von Fausts sogenannter Schlussvision einige geistige Mühe walten lassen. Negt spaltet die Figur auf in den Unternehmer einerseits und den öffentlichen Redner andererseits, der sich als ‚ein ganz anderer Faust‘ erweise, als ‚ein Mensch mit Freiheitsidealen und einer Polis-Utopie‘ (ebenda, 245) – die Vorstellung von einer Polis-Utopie hat Negt von dem Politologen Ekkehard Krippendorff entlehnt, wenngleich sie in meinen Augen an keiner Stelle von Goethes Werk zu verifizieren ist. Damit aber verschafft sich Negt die geistige Lizenz, die offenkundigen ‚Widersprüche zwischen vergangenem Leben [Fausts] und der Utopie eines lebenswerten Lebens radikal aufeinander prallen‘ (ebenda, 249) zu lassen. Die Frage, warum der faschistoide Unternehmer Faust in der Schlusszene gerettet werden kann, wird im Grunde gar nicht zugelassen. Negt rettet sich insofern, als er Zustimmung zu Albrecht Schönes *Faust*-Kommentar signalisiert, obwohl dessen Interpretation Negts Fixierung der Faust-Figur auf den Typus des ‚gescheiterten Unternehmers‘ zuwiderläuft. Am Ende macht Negt Goethes *Faust* der eigenen Kritik des gegenwärtigen Kapitalismus dienstbar, beschwört er diffuse Mächte der Finsternis, gegen die es anzutreten gelte: ‚Erst als Unternehmer, der alle Widerstände wegräumt und alles Vergangene verjähren lässt, kommt Faust zu sich selbst; der fünfte Akt des zweiten Teils sieht aus, als wäre er eine große Festveranstaltung des unternehmerischen Menschen. Das Ganze hat nur einen Haken: Am Ende ist Fausts Betriebsgelände von Lemuren und finsternen, gewaltbereiten Gesellen belagert, die nach Mephistos Regieanweisungen tätig sind.‘ (Ebenda, 282)

Während Negt um seiner Kernthese willen zwischen dem extrem negativ gezeichneten Unternehmer und dem utopischen Träumer Faust unterscheidet,

gibt Sarah Wagenknecht, ideologische Lichtgestalt der Linken, Fausts geträumter Utopie kräftigere politische Farben. Am 27. Oktober 2013 hat sie in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* (Nr. 43, 46) eine Besprechung von Safranskis Goethe-Biographie veröffentlicht. Goethe habe ‚die drohende Zerstörung von Kultur, Zivilisation und Humanität in einer durchkommerzialisierten Gesellschaft bereits lange vor Marx mit verblüffender Klarheit vorhergesehen‘. Zugleich aber habe Goethe ein ‚Urvertrauen [...] in den Menschen und eine menschliche Zukunft‘ besessen. Beides habe ihn in die Lage versetzt, Faust ‚in seinem großen Schlussmonolog eine Zukunftsgesellschaft‘ entwerfen zu lassen, ‚die nicht mehr von Arbeitssklaven oder nützlichkeitsfanatischen Homines oeconomici, sondern von freien und souveränen Menschen bevölkert wird.‘ Fausts letzte Worte seien ‚eine Liebeserklärung an die Menschheit‘. Dass es ein erblindeter Faust ist, der spricht, dass die Lemuren, ‚geflickte Halbnaturen‘ (WA I, 15.1, 313), nicht am Bau des Damms arbeiten, wie Faust glaubt, sondern sein eigenes Grab schaufeln, kümmert Wagenknecht wenig. Sie wischt es weg mit der Formel, die Szene sei ‚grotesk, vielleicht auch tragisch‘, ohne dem Gedanken an die hier waltende tragische Ironie Raum zu geben. Für sie endet Goethes *Faust* mit der vorletzten Szene; die Szene *Bergschluchten* ist ihr keiner Erwähnung wert. Alles in allem, so schließt die Besprechung, sei es ‚nun wirklich keine Banalität [...], bereits am Beginn des 19. Jahrhunderts über eine Moderne jenseits des Kapitalismus nachzudenken.‘

Über eine solche Auslegung des Textes wäre im Einzelnen manches zu sagen. Ähnlich wie Negt bezieht Wagenknecht ihren Impuls aus einer radikalen Kritik unserer Gegenwart. Doch während Negt für seine Analyse der Kapitalismus-Kritik im *Faust* Anleihen bei Theoretikern des 20. Jahrhunderts aufnimmt (bei Freud, Max Weber und anderen), die marxistische Gesellschaftstheorie hingegen weithin beiseite lässt, erhebt Wagenknecht Goethe zu einem Vorläufer von Marx. Hätte Goethe schon Marx lesen

können, so ist man versucht zu postulieren, dann wäre er in seinem Werk zu noch größerer theoretischer Klarheit gelangt. Aus Wagenknechts Perspektive erweist sich Goethe als zweifacher Bundesgenosse im ideologischen Kampf: Erstens als Kritiker an einem Kapitalismus, dessen unmenschliche Züge unverändert fortbestehen und sich noch verschärft haben, zweitens als linker Vordenker avant la lettre einer ‚Moderne jenseits des Kapitalismus‘, was immer das bedeuten mag.

Zum Ersten: Goethe als Kritiker der anbrechenden bürgerlich-kapitalistischen Moderne: ein Aspekt, der mittlerweile zu einem Gemeinplatz der Forschung geworden ist, ob man nun den Akzent wie Schlaffer auf die Allegorisierung gesellschaftlicher Prozesse, wie sie bei Marx beschrieben sind, oder wie Schings aus anthropologischer Perspektive auf die Deformation des Subjekts legt, wie sie die Moderne hervorbringe. Dass es geistiger Anstrengung der Interpreten bedarf, die Negativcharakteristik der Faust-Figur, die darin zu entdeckende Kritik des Faustischen, mit Fausts Rettung in der Szene *Bergschluchten* schlüssig zu verbinden, erweist sich als latentes Problem, zu dessen Auflösung unterschiedliche Vorschläge gemacht worden sind. Schlaffer war in diesem Punkt von radikaler Konsequenz, als er ‚Mangel an Natur und Mangel an Liebe‘ zu den wesentlichen Bestimmungen von Fausts Existenz erklärte und für den Faust-Schluss postulierte: ‚Sie [die Mangel-Bestimmungen] bestimmen und verweisen ex negativo auf jene Gegenwelt der Natur und Liebe, deren Einspruch gegen die moderne Weise der Existenz von Anfang an zu vernehmen war.‘ (Schlaffer 1981, 163) Für Wagenknecht hingegen spielt dieses geistige Dilemma – jedenfalls im vorliegenden Text – nur eine untergeordnete Rolle.

Zum Zweiten: Faust als linker Vordenker. Hier bewegt sich Wagenknecht auf vertrauter Bahn, deren Spur Georg Lukács gelegt hat – nur mit dem Unterschied, dass Lukács seinen Faust einerseits mit dem kapitalistischen Kainsmal versieht, ihn andererseits zum Repräsentanten humanistischen

Handlungspotentials und damit zu einem Agenten des welthistorischen Fortschritts erhebt. Den zweiten Aspekt bedient Wagenknecht mit der Formel vom ‚Urvertrauen‘ Goethes in das Leben und von Goethes Vordenkerrolle, den ersten verschärft sie aus gegenwartskritischer Perspektive. Soviel aber lässt sich ihr entgegenhalten: Für den Realisten Goethe war der Status quo stets der Fixpunkt aller Überlegungen, die auf eine Reform gegenwärtiger Verhältnisse – und darin vor allem bestand Goethes politisches Konzept – hinausliefen. Auf die Reformfähigkeit seiner Gegenwart setzte er mit zunehmendem Alter immer weniger Hoffnung. ‚Verwirrende Lehre zu verwirrtem Handel waltet über die Welt‘ (WA IV, 49, 283), so im Brief vom 17. März 1823 an Wilhelm von Humboldt. Allen Versuchen utopischer Denker und politischer Revolutionäre, ihre jeweilige Gegenwart in Gedanken zu überspringen und die Menschheit zwangsweise um den Preis von Leid und Tod einer vermeintlich glücklichen Zukunft entgegen zu führen, stand er mit Skepsis und offener Ablehnung gegenüber. Mitnichten dachte Goethe über eine ‚Moderne jenseits des Kapitalismus‘ nach. Was er vermochte, war die Spiegelung der von ihm erlebten und erfahrenen frühen Moderne in der Kunst, war sein Vertrauen auf die Liebe als schöpferisches Weltprinzip und als Fundament aller Humanität, wie es in der grandiosen Bildwelt der Szene *Bergschluchten* zur Erscheinung gelangt. Ein utopischer Träumer ist Goethe niemals gewesen.

Mit alledem soll ansatzweise Albrecht Schönes These relativiert werden, die ideologischen Übermalungen des *Faust*-Textes seien ‚abgetan‘. Negts Buch und Wagenknechts knapper Text bezeugen das Gegenteil. Postideologisch ernüchterte Hinwendung zum Text, wie sie Schings postuliert hat, ist zwar in der aktuellen *Faust*-Forschung in hohem Maße anzutreffen, doch im Mainstream erweisen sich ideologisch gefärbte Indienstnahmen des Textes als ungleich öffentlichkeitswirksamer, ob sie nun wie bei Negt das Faustische als

neutrale Kategorie wieder einführen oder wie bei Wagenknecht in der Nachfolge von Lukács verbal darauf verzichten, in der Sache selbst aber dem faustischen Ursprungsideologem von Faust als dem Repräsentanten der Menschheit anhängen. Wahrscheinlich wird sich auch künftig die öffentliche Debatte über Goethes *Faust* im Spannungsfeld von historisch fundierter, wortgenauer Textauslegung und einem Gebrauch oder Missbrauch für politisch-ideologische Zwecke bewegen. Möglicherweise hat Goethe all das vorausgeahnt, als er in seiner Darstellung zur Geschichte der Farbenlehre formulierte: ‚Daß die Weltgeschichte von Zeit zu Zeit umgeschrieben werden müsse, darüber ist in unsern Tagen wohl kein Zweifel übrig geblieben. Eine solche Nothwendigkeit entsteht aber nicht etwa daher, weil viel Geschehenes nachentdeckt worden, sondern weil neue Ansichten gegeben werden, weil der Genosse einer fortschreitenden Zeit auf Standpuncte geführt wird, von welchen sich das Vergangene auf eine neue Weise überschauen und beurtheilen läßt.‘ (WA II, 3, 239)

■ Bibliographie

- Böhm, Wilhelm, *Faust der Nichtfaustische* (Halle: Niemeyer, 1933).
- Boyle, Nicholas, ‚Bildungsbürgerliches Trauerspiel. Goethes Faust und Thomas Manns Faustus-Roman‘, *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts* 2004, 178-196.
- Jasper, Willi, *Faust und die Deutschen* (Berlin: Rowohlt, 1998).
- Negt, Oskar, *Die Faust-Karriere. Vom verzweifelten Intellektuellen zum gescheiterten Unternehmer* (Göttingen: 2006).
- Schings, Hans-Jürgen, ‚Faust und der „Gott der neuern Zeit“. Goethe als Kritiker des Faustischen‘, *Goethe-Jahrbuch (der Goethe-Gesellschaft in Japan)* 2001, 33-43.
- Schlaffer, Heinz: *Faust II. Die Allegorie des 19. Jahrhunderts* (Stuttgart: Metzler, 1981).
- Schöne, Albrecht, *Kommentar*, in Johann Wolfgang Goethe, *Sämtliche Werke*, Bd. 7/2.
- Schwerte, Hans, *Faust und das Faustische. Ein Kapitel deutscher Ideologie* (Stuttgart: Klett, 1962).
- Volkelt, Hans, ‚*Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn*‘. *Goethes Faust - und Deutschlands Lebensanspruch* (Leipzig: 1944).
- Wagenknecht, Sarah, ‚Goethes Größe‘, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (27. Oktober 2013).

Goethe-Zitate werden nach der Weimarer Ausgabe (abgekürzt: WA) nachgewiesen; römische Ziffern bezeichnen die Abteilung, arabische die Band- und Seitenzahlen.

국문요약

파우스트와 파우스트적인 것. 독일 이데올로기의 종결된 장인가?

요헨 골츠 (국제괴테학회 회장)

괴테의 『파우스트』는 출간 직후부터 무수한 작품 내재적인 해석의 대상이었을 뿐만 아니라 독일의 역사적 상황에 따라서 이데올로기적 역할을 수행하는 담론에 끊임없이 이용되기도 했다. 본 논고는 괴테의 『파우스트』 출간 이후부터 2차 대전 종전까지 ‘파우스트적인 것’이라는 슬로건 아래 이루어졌던, 독일 정신사에 대단히 중요한 논쟁들의 경과를 추적하였다. ‘파우스트적인 것’의 개념은 결코 가치중립적인 개념이 아니었다.

『파우스트』는 출간 직후부터 독일의 대표적인 민족문학, 또 대표적인 세계문학, 그리고 인류의 대표적인 문화유산으로 추앙된다. 하지만 개신교에서는 괴테가 생각한 자율적 인간상이 기독교적 인간상과 합치될 수 없다고 여겨 『파우스트』를 비판적으로 보기도 했다. 독일제국이 출범했을 당시에 괴테는 쉴러와는 달리 지나치게 세계시민적이라는 이유로 비판받기도 했다. 그러나 그 후 2차 대전이 끝날 때까지 괴테의 『파우스트』는 대독일적 이데올로기 안에 흡수되어 ‘게르만 민족의 본질적인 작품’으로 추앙되는 등 독일의 민족 이데올로기, 나치 이데올로기와 계속해서 결부되었다. 이 때 ‘파우스트’는 북방 게르만인의 전형적인 특징, 이를테면 ‘행동형 인간’의 모습, 또는 이와는 완전히 반대로 ‘독일적 내향성’을 보여주는 것으로 매번 다르게 해석되었다.

2차 대전이 끝나자 대독일 이데올로기와 『파우스트』와의 연관성은 더 이상 주장될 수 없었다. 하지만 『파우스트』는 다시 새롭게, 즉 동독의 좌파 이데올로기적 관심사에서 해석되었다. 여기에는 ‘파우스트’가 근대적 부르주아의 전형이면서도 그 부르주아 질서 너머의 유토피아적 가능성을 보여주는 이중적인 인물이라는 루카치의 해석이 결정적인 토대를 마련해 주었다. 이런 해석을

바탕으로 『파우스트』는 동독의 국민문학이 되었다.

최근에는 괴테가 ‘파우스트적인 것’에 대한 비판 의식을 작품 안에 숨겨 놓았다는 해석이 설득력을 얻고 있다. 이 때 ‘파우스트적인 것’이란 개념은 근대성, 진보 이념, 교양시민, 인류 등등을 의미한다. ‘파우스트적인 것’이란 말은 여러 가지 이데올로기들로 오염되어 2차 대전 이후에 이 단어를 사용하는 것은 금기시되었지만 최근에는 다시 그 개념이 보다 객관적으로 사용되는 것을 관찰할 수 있다. 그럼에도 불구하고 이데올로기적 해석은 지금도 진행 중이며 작품 내재적 해석과 함께 『파우스트』 연구의 중요한 경향을 이루고 있다.

주제어: 괴테, 파우스트, 파우스트적인 것, 대독일 이데올로기, 행동형 인간, 근대인, 파우스트의 수용사

Schlüsselbegriffe: Goethe, Faust, das "Faustische", die großdeutsche Ideologie, Tatmensch, Repräsentant der Moderne, Rezeptionsgeschichte von "Faust"

필자 E-Mail: goetheges@aol.com

논문투고일: 2014. 10. 17, 논문심사일: 2014. 11. 17, 게재확정일: 2014. 11. 25.