

Helmut
Thielicke

Goethe
und das
Christentum

Piper

Helmut Thielicke · Goethe und das Christentum

Helmut Thielicke

Goethe
und das
Christentum



R. Piper & Co. Verlag
München Zürich

ISBN 3-492-02796-2
© R. Piper & Co. Verlag, München 1982
Gesetzt aus der Sabon-Antiqua
Umschlag: Design Team, München
Gesamtherstellung: Clausen & Bosse, Leck
Printed in Germany

*Dem Gedächtnis meines Deutschlehrers am
Wilhelm-Dörpfeld-Gymnasium zu Wuppertal,
Walter Holthöfer*

Inhalt

Vorbemerkung	
Abstimmung mit dem Leser	11
I. Kapitel: Gesichtspunkte für eine theologische Befragung Goethes	15
Zur Frage der religiösen Aneignung	16
1. Bleibt das Christentum ein nicht anzueignender Fremdkörper?	16
2. Erster Hinweis auf das komplementäre Verhältnis religiöser Positionen	18
3. Die Vieldimensionalität des Seins und die perspektivischen Unterschiede der Anschauung	21
4. Paradigma dafür: Die Religion der Ehrfurcht	24
5. Das Humanum als das Verbindende der religiösen Perspektiven	30
6. Auswirkungen des perspektivischen Sehens auf Goethes Aussagen über das Christentum. Das Fehlen konfessorischer Eindeutigkeit	33
Zur Bewahrung der Identität. Die »Entelechie«	38
1. Die Analogie von Entelechie und Kosmos	38
2. Folgerungen für die Selbsterkenntnis	42
3. Die Bedeutung der »Tätigkeit« für das Selbst- und Weltverständnis. Der religiöse Bezug der Tätigkeit	45
4. Kritische Fragen	50
5. Abschließendes zum Entelechie-Gedanken	53

2. Kapitel: Der Panentheismus Goethes und die Frage nach dem persönlichen Gott	55
Die panentheistische Dominante im religiösen Spektrum	55
Die damit gegebene Ablehnung eines »persönlichen« Gottes	59
Die Erschütterung der christlichen Glaubensbindung als Folge	64
1. Kritik an der Absolutheit Christi	64
2. Kritik am Wunderglauben	66
3. Kritik am orthodoxen Verständnis der Bibel	68
Biographische Stadien auf diesem Wege	72
1. Christliche Phasen und Übergangsperioden	72
2. Ein Weg in die Zuschauerperspektive? Die Möglichkeit der Toleranz	76
3. Kapitel: Das Dämonische: Aufgipfelung und Krise des Entelechie-Gedankens	83
Entelechie und Ektelechie	83
Das Verständnis des Dämonischen bei Goethe und in der Bibel	93
Summa	97
Anmerkungen	100

Vorbemerkung

In Zusammenhang mit einem größeren Werk, das die Geschichte des theologischen Denkens in den letzten Jahrhunderten behandelt, ist diese Studie über die Religion Goethes, insbesondere über sein Verhältnis zum Christentum, entstanden.

Es war für mich eine schöne und erfüllende Aufgabe, den Ertrag eines jahrzehntelangen Umgangs mit Goethe in diesem kleinen Buch Gestalt werden zu lassen.

Den mir von Freunden empfohlenen Titel: »War Goethe Christ?« lehnte ich ab, weil diese Form der Fragestellung mir zu primitiv erschien. Sie drohte einen zudem auf eine apologetische Haltung festzulegen, die mir wenig sympathisch ist. Einem so hochdifferenzierten Geiste wie Goethe kann man nur dadurch nahezu-kommen versuchen (versuchen!), daß man wiederum differenzierte Betrachtungen anstellt, es also dem Leser (und auch sich selbst) nicht eben leicht macht, ihm jedenfalls nicht mit plumpen Alternativen kommt.

H. Th.

Abstimmung mit dem Leser

Seit der Aufklärung gibt es vor allem *eine* Frage gegenüber der christlichen Tradition, die nicht nur die Glaubenden bewegt (sofern sie selbstkritisch geblieben sind), sondern auch Agnostiker und Atheisten (sofern sie sich nicht in die Etappe der Indifferenz zurückgezogen haben). Bei Lessing brach diese Frage zum ersten Male elementar auf, und er gab ihr zugleich eine Gestalt, die bis heute ihre exemplarische Bedeutung behalten hat und uns auch weiterhin begleiten wird. Ich möchte das von Lessing aufgeworfene Problem so formulieren: Wie kann der damals und heute »moderne« Mensch¹, der sich seines Ichs bewußt geworden und aus seiner »selbstverschuldeten Unmündigkeit« (Kant) erwacht ist, mit dem Anspruch der überlieferten Religion fertig werden? Geht es hier nicht um ein autoritäres Oktroi, dem er sich im Namen seiner mündigen Selbstbestimmung widersetzen muß? Er sieht also hier seine Identität bedroht.

Als einzige Alternative zu dieser Absage an die christliche Überlieferung scheint sich anzubieten, daß die Bedingungen festgestellt werden, unter denen ich *ohne* solche Selbstaufgabe die Normen, Werte und Imperative des Christentums übernehmen und mir aneignen kann.

Lessing sieht nun die Identität des Menschen in seiner Eigenschaft als *Vernunftwesen*. Das bedeutet dann, daß nur »notwendige Vernunftwahrheiten«, also autonom Einsehbares, für ihn die angemessene Gestalt der Wahrheit sein können.

Dadurch aber muß es zu einer Spannung mit der christlichen Tradition kommen; denn das heilige Buch der Christenheit übermittelt nur »zufällige Geschichtswahrheiten«, die sich der eigenen mündigen Einsicht gerade widersetzen: Wunder zum Beispiel, die nur

»andere wollen erlebt haben«, die aber in meinem eigenen Erfahrungshorizont *nicht* auftauchen; oder angeblich göttliche Gebote, die nur auf das windige Faktum eines behaupteten Deus-dixit zurückgehen, jedoch im Normengefüge meines Gewissens nicht ohne weiteres unterzubringen sind².

Viele Interpreten der Aufklärung sehen in solchen Alternativen nur die Symptome eines Rationalismus, will sagen: einer zeitbedingten Vernunftgläubigkeit, mit der wir Heutigen uns nicht ohne weiteres identifizieren können. Damit hätte man aber die Pointe derartiger Äußerungen verfehlt. In Wahrheit geht es nämlich um letzte Grundfragen der *Humanität*:

Die eigentliche Angst der Aufklärer – und Lessings vor allem! – gründet nämlich in der Sorge, daß die *menschliche Würde* angetastet werden könnte, wenn man auf bloße Autorität hin etwas übernimmt, ohne es vor jenen Kriterien zu verantworten, über die der mündige Mensch doch verfügt. Damit würde er sein Humanum einer Bewußtseinsspaltung überantworten: In gewissen Regionen des Geistes – in der Philosophie z. B. oder auch in den exakten Naturwissenschaften – brächte er sehr wohl seine autonomen Erkenntniskriterien ins Spiel; im *religiösen* Bereich dagegen umginge er diese Zensurstelle und unterwürfe sich blindlings Behauptungen und Forderungen, deren Gültigkeit nicht nachkontrollierbar wäre. Die Würde des Humanum ist aber nur dann gewahrt, wenn es als ein unteilbar Ganzes respektiert und also nicht in dieser Weise zerrissen wird.

Deshalb können Ansprüche von außen her, vor allem aus der Tradition und den kollektiven Normen des »Man-tut-dies-und-das«, nur dann akzeptiert werden, wenn man sie »anzueignen« vermag, wenn man sie also – modern ausgedrückt – internalisieren kann und gleichsam über einen Brückenkopf für sie im eigenen Bewußtsein verfügt. Nur dann bliebe unsere Identität unangetastet; nur dann würde sie nicht durch Fremdansprüche verbogen, entfremdet und heteronomisiert.

Wird der Mensch wie in der Aufklärung nun als Vernunftwesen definiert, dann werden die Fragen der Aneignung und der Identitätsbewahrung notwendig in rationalistischen Kategorien ausgedrückt. Das ist in der Tat zeitbedingt. Doch geht es dabei nur um die

äußere Form der Argumentation. Der eigentliche Kern jener Fragen aber, ihre Pointe geradezu, ist das Problem der Humanität selbst.

Nur wenn wir uns diese Zusammenhänge klar machen, können wir einsehen, daß auch Goethes Ringen mit dem *Christentum* auf dieser geistesgeschichtlichen Linie liegt, das heißt um die Frage kreist, ob und inwieweit das Christentum der Tradition von mir angeeignet werden könne, ohne meine Identität zu bedrohen, ob es vielleicht sogar diese meine Identität *herauszubilden* vermöge und mich so zu mir selbst kommen lasse.

Ein wesentlicher Unterschied gegenüber Lessing besteht sicher darin, daß Goethes Denken sich über eine ungleich größere ozeanische Weite erstreckt und daß seine Anthropologie sich nicht entfernt darin erschöpft, den Menschen als bloßes Vernunftwesen zu verstehen. Dieses Mehr an Dimensionen, dieses Überschießende in seinem Verständnis der Humanität auszumachen, wird eine der wesentlichen Aufgaben sein, die wir im Folgenden zu lösen versuchen. So sehr aber das goethesch verstandene Humanum die Eindimensionalität des aufklärerischen Menschenbildes auch überragen und hinter sich lassen mag, so ist doch *ein tertium comparationis* festzuhalten: *Hüben und drüben geht es immer wieder um die Frage der Aneignung und der Bewahrung menschlicher Identität, sobald das Thema »Religion« aufs Tapet kommt.*

I. Kapitel

Gesichtspunkte für eine theologische Befragung Goethes

Natürlich wäre es trotzdem eine unzulässige Vereinfachung, wollte man die sogenannte Religion Goethes und hier wieder sein besonderes Verhältnis zum Christentum ausschließlich auf das Problem der Aneignung reduzieren (so viele Aspekte dieses Schlüsselwort auch zu erschließen vermag). Ein Indiz für dieses Ungenügen ist nicht nur die Vielschichtigkeit seiner Natur und seines Werkes³, sondern auch die vielbeschriebene und meist tendenziös analysierte Widersprüchlichkeit zwischen einmal angeeigneten und dann wieder verworfenen Achsensätzen der christlichen Religion. Bei dieser Widersprüchlichkeit spielen auch, wie wir noch sehen werden, chronologische Lebensstadien eine wesentliche Rolle. Zwischen seiner Jugend, die vom Pietismus der Katharina von Klettenberg beeinflusst war – Goethe hat ihr im 6. Buch der »Lehrjahre« ein Monument errichtet –, und der Weite seiner reifen und Alters-Jahre liegen Welten⁴. Aber auch abgesehen vom Chronologischen sind durchgängig große Spannweiten in seinen Aussagen zu beobachten, die von fast konfessorischer Bejahung christlicher Glaubensgehalte bis zu dem gegenüber Lavater geäußerten Satz reichen, er sei »zwar kein Widerchrist, kein Unchrist, aber doch ein dezidiertes Nichtchrist«⁵. Auch hier werden wir, um das Gewicht solcher Sätze zu beurteilen, die jeweilige Situation und vor allem den jeweiligen Gesprächspartner zu bedenken haben. Die Gretchenfrage, oft in etwas inquisitorischer Absicht gestellt, »wie Goethe es mit der christlichen Religion gehalten« habe, ob er überhaupt ein »Christ« gewesen sei, stößt immer wieder auf schwer durchschaubare Hintergründe und nötigt zu scheuer Zurückhaltung. Der unbeschreibliche Geistesreichtum Goethes läßt uns aus Gründen, die zur Sprache kommen werden, vor dem Mißbrauch des »Bekennnislineals« zurückzucken. Der nur trivial Zi-

tierende wird immer das ihn bestätigende und ihm willkommene Wort finden. Wir möchten uns vor solchen Praktiken hüten.

Zur Frage der religiösen Aneignung

1. *Bleibt das Christentum ein nicht anzueignender Fremdkörper?*

So kann denn auch das Stichwort »Aneignung«, das unserem Verständnis der Aufklärungsperiode wohl gute Dienste leistet, bei Goethe höchstens sporadisch in Betracht kommen. Es kann uns vielleicht helfen, tiefer in die Frage – als *Frage!* – einzudringen, ob er denn ein Christ gewesen sei. Eine Gelegenheit dieser Art scheinen mir einige mit Schiller gewechselte Briefe zu sein, in denen es um die Frage geht, ob die christliche Lehre überhaupt Goethes Natur eingestückt werden könne, ob sie nicht vielmehr ein Fremdkörper, etwas grundsätzlich Heterogenes, für ihn bleiben müsse.

Wie gut, daß Schiller und Goethe damals keine telefonischen Ortsgespräche führen konnten, sondern ihren Gedankenaustausch brieflich pflogen! So werden wir ebenso wie in zahlreichen anderen Korrespondenzen zu Zeugen dessen, wie Fragen unmittelbar aus dem Lebensvollzug hervorgehen:

Goethe kündigte seinem Freunde am 18. März 1795 an, daß er gerade das »religiöse Buch« seines Romans – gemeint sind die »Bekenntnisse einer schönen Seele« im 6. Buch der »Lehrjahre« – schreibe und daß eine solche Darstellung für ihn unmöglich gewesen wäre, wenn er »nicht früher die Studien nach der Natur dazu gesammelt hätte«. Was er mit diesen »Studien nach der Natur« meint, dürfte eine leicht ironisierende Umschreibung seiner eigenen pietistischen Lebensphase sein, die wesentlich durch die fromme Stiftsdame K. von Klettenberg bestimmt war. (Diese bildet auch das Urbild der »schönen Seele«.)

Schon am nächsten Tage antwortet ihm Schiller, daß er zwar nicht wenig neugierig auf das angekündigte religiöse »Gemälde« sei, zugleich aber seine Skepsis zum Ausdruck bringen müsse: Die-

ses Gemälde »kann weniger als irgendein andres aus Ihrer Individualität fließen, denn gerade dieses scheint mir eine Saite zu sein, die bei Ihnen, und schwerlich zu Ihrem Unglück, am seltensten anschlägt(!). Um so erwartender bin ich, wie Sie das *heterogene* Ding mit Ihrem Wesen gemischt haben werden. Religiöse Schwärmerei ... kann nur Gemütern eigen sein, die beschauend und müßig in sich selbst versinken, und nichts weniger scheint mir *Ihr* Kasus zu sein als dieses. Ich zweifle keinen Augenblick, daß Ihre Darstellung wahr sein wird – aber das ist sie alsdann lediglich durch die Macht Ihres *Genies* und nicht durch die Hilfe Ihres *Subjektes*« (Hervorhebungen vom Verf.).

Diese von Schiller so aufgeworfene Frage, ob Goethe sein christlich-religiöses Kapitel wirklich als Selbstdarstellung, als eine Äußerung seines »Subjekts« bringen könne oder ob seine Genialität nur ein täuschend imitierendes Als-ob aufführe – diese Frage bleibt offen, übrigens auch für Schiller selbst.

Das kommt in seinem Brief vom 17. August 1795 zum Ausdruck, den er nach der Lektüre des 6. Buches der »Lehrjahre« schrieb. Schiller vermißt hier zwar einiges, was das »Eigentümliche christlicher Religion« betrifft, sieht Goethe aber doch auf dem *Wege* dahin. Er selbst charakterisiert dieses Eigentümliche nun in einer Weise, daß es sowohl für ihn wie für seinen großen Freund keineswegs mehr als heterogen zu erscheinen braucht. Er findet nämlich in der »christlichen Religion virtualiter die Anlage zu dem Höchsten und Edelsten«, zu einer Vollendung der Humanität also, auch wenn das De-facto-Christentum immer »widrig und abgeschmackt«, als eine »verfehlte Darstellung dieses Höchsten« erscheint. Schiller sieht nämlich im Evangelium (das er freilich nicht als solches bezeichnet) das Widerspiel des Gesetzes und damit den Prototyp dessen, was er seinerseits als »schöne Seele« bezeichnet: als eine Seele, in der Pflicht und Neigung versöhnt, ja identisch geworden sind. »Hält man sich an den eigentümlichen Charakterzug des Christentums, der es von allen monotheistischen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts anderem als in der *Aufhebung des Gesetzes* oder des Kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christentum eine *freie Neigung* gesetzt haben will. (Damit meint er die *Liebe* zu

Gott und dem Nächsten.) Es ist also in seiner reinen Form (!) Darstellung *schöner* Sittlichkeit oder der Menschwerdung des Heiligen und in diesem Sinn die einzige *ästhetische* Religion, daher ich es mir auch erkläre, warum diese Religion bei der weiblichen Natur so viel Glück macht ...« Schiller möchte in Goethes Kapitel über die Religion diese Saite ein wenig deutlicher klingen hören. Täte sie das – doch darauf geht er nicht mehr ein –, würde wohl seine Sorge gegenüber der Heterogenität dahinfallen. Aber fällt sie so, wie das Christentum nun einmal ist, wirklich dahin?

2. *Erster Hinweis auf das komplementäre Verhältnis religiöser Positionen*

Wenn so die Frage, ob die christliche Religion für Goethe ein Fremdkörper bleiben müsse, unentschieden bleibt, dürfte das signalisieren, daß die Problemstellung schief angesetzt ist und daß eine tiefere Dimension aufgesucht werden muß, wenn wir angemessen nach Goethes Verhältnis zum Christentum fragen wollen.

Obwohl nämlich das Christentum für Goethe zwar eine (in der Regel) mit Respekt registrierte Religion ist, obwohl die Luther-Bibel sein Denken, seine Bilder- und Gleichniswelt, ja sogar seine Sprache zeitlebens tiefer geprägt und ihn mehr »gebildet« hat als irgendein anderes Werk⁶, so gilt es ihm später doch nur als eine von *mehreren* Möglichkeiten, die eigene Existenz mit einem »letzten« Fundament zu versehen. Die Frage, warum und wie es zu diesen offenbar gleichrangigen, monopolwidrigen Möglichkeiten komme, ist das Kernproblem, dem wir uns im folgenden zuwenden wollen. Ein Zitat von paradigmhaftem Rang, das uns durch alle Überlegungen begleiten wird, sei deshalb an den Anfang gestellt:

Dieses Wort fiel, als Goethes Freund Friedrich Heinrich Jacobi 1811 seine Schrift »Von den göttlichen Dingen« herausgegeben hatte. Hierin verfocht er die Lehre von einem transzendenten, persönlichen Gott, der sich dem Menschen im Herzen offenbare, während er sich in der Natur verberge. Von dieser Position aus war es verständlich, daß er Schellings Naturphilosophie des Pantheismus beschuldigte und dessen theistisch, ja christlich klingende Begriff-

lichkeit als heuchlerische Verschleierung bezeichnete. Schelling reagierte darauf überaus heftig und antwortete 1812 von Tübingen aus mit einer gesalzenen Replik. In diesem Streit zwischen zwei ihm nahestehenden Freunden sah sich Goethe nun zu einer Stellungnahme veranlaßt, in der er seine eigene Position innerhalb der Polarität von christlichem Theismus und (vermeintlich) »atheistischem« Pantheismus zu erkennen geben mußte. Direkte Selbstbekenntnisse dieser Art pflegen bei Goethe überhaupt durch jeweils auftauchende *Gegenpositionen* ausgelöst zu werden, die ihm unerträglich scheinen. Deshalb verdanken wir gerade der Auseinandersetzung mit Freunden, die ihm menschlich nahestanden und deren religiöse Enge ihn besonders quälen mußte – ich denke vor allem an Jacobi und Lavater –, die wichtigsten konfessorischen Selbstdarstellungen.

So war es auch hier: Goethe ist über Jacobis persönliche, natur-entthobene Gottesvorstellung entsetzt und schreibt ihm am 10. Mai 1812, daß ihn »das Büchlein ziemlich indisponiert« habe. Und in einem Brief an Karl Ludwig von Knebel beklagt er sich über die »Beschränktheit« seines Freundes, dessen »gutes Herz und trefflichen Charakter« er ausdrücklich anerkennt. Es wolle ihm eben »nicht zu Kopfe, daß Geist und Materie, Seele und Körper, Gedanke und Ausdehnung oder ... Wille und Bewegung die notwendigen Doppelingredienzen des Universums waren, sind und sein werden, die beide gleiche Rechte für sich fordern und deswegen beide zusammen wohl als Stellvertreter Gottes angesehen werden können«⁷. Jacobi reiße also die Ganzheit des Universums auseinander und beschränke seine Gottesvorstellung auf einen partikulären Aspekt. So nimmt er besonders Anstoß an Jacobis These, daß die Natur Gott *verberge*, und stellt ihr die eigene »Vorstellungsart« entgegen, die den »Grund meiner ganzen Existenz« ausmache. Seine eigene »reine, tiefe, angeborene und geübte Anschauungsweise« habe ihn »unverbrüchlich gelehrt«, »Gott in der Natur, die Natur in Gott zu sehen«. So habe er sich vor dem »schmerzlichen Verdruß« über Jacobis unerfreuliche Schrift in sein »altes Asyl« geflüchtet und »in Spinozas Ethik auf mehrere Wochen (seine) tägliche Unterhaltung« gefunden⁸.

Als nun Jacobi über ein halbes Jahr später (am 28. Dezember

1812) endlich in einem rührenden Brief seinen Kummer über den Verdruß seines Jugendfreundes äußert und ihn seiner bleibenden Liebe versichert, fällt jenes äußerst gravierende Wort, das ich ankündigte und in dem seine konfessorische Selbstkundgabe wohl ihre dichteste Gestalt gewinnt. Am 6. Januar 1813 schreibt Goethe an Jacobi:

»Ich für mich kann, bei den mannigfaltigen Richtungen meines Wesens, nicht an einer Denkweise genug haben; als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist⁹ hingegen als Naturforscher, und eins so entschieden als das andere. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt¹⁰. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, daß die Organe aller Wesen zusammen es nur erfassen mögen.«

Es ist hier noch zu früh, aufgrund dieses konfessorischen Achsenwortes ein Urteil darüber zu fällen, ob oder inwieweit Goethe Christ gewesen sei. Nur so viel läßt sich von hier aus sagen, daß die Fülle göttlicher Wirklichkeit für ihn nicht in *einer* Glaubensweise erschöpfend zum Ausdruck kommen könne, daß vielmehr alle denkbaren perspektivischen Zugänge und »daß die Organe aller Wesen zusammen« in Anspruch genommen werden müßten, um die Fülle des Göttlichen zu erfassen. Die monotheistische, sprich: die christliche Glaubensweise mag für die »Persönlichkeit als sittlicher Mensch« durchaus einen angemessenen Zugang bedeuten. Aber ich *bin* eben nicht nur, meint Goethe, »sittlicher Mensch«, ich stehe als Künstler einer nur polytheistisch beschreibbaren Vieldimensionalität der Wirklichkeit und als Naturforscher einem allseitigen In-sein Gottes im Kosmos gegenüber. Gleichnishaft könnte man dieses Bekenntnis Goethes vielleicht so umschreiben, daß die Korrelation Gott-Welt-Ich nicht durch eine Schwarz-Weiß-Graphik, sondern nur durch einen Vielfarbendruck wiedergegeben werden könne, der durch das In- und Übereinander verschiedener Farbschichten die ganze Fülle des erscheinenden Göttlichen sichtbar werden läßt.

Goethe sieht die hier ins Spiel kommenden Denk- und Glaubensweisen also nicht in *Konkurrenz* zueinander, so daß man sich zwischen ihnen entscheiden müßte, sondern er sieht sie in einem komplementären Ergänzungsverhältnis, das erst im Gebrauch *aller* Zu-

gänge die Weite des Göttlichen erscheinen läßt und nur so auch die Ganzheit meines *Ich*, meines Humanum, in Anspruch nimmt.

Gerade dieser letzte Aspekt zeigt, daß und wie Goethes Denken auch an der Traditionslinie jener Humanitätsidee partizipiert, die wir bereits bei Lessing beobachteten: Hier wie dort besteht die Sorge, das Humanum könne zerteilt und in seiner Totalität angetastet werden: sei es durch eine nur einseitige, die Wirklichkeit nur partikulär ergreifende »Denkweise« (wie bei Goethe), sei es durch eine Bewußtseinsspaltung, die den Menschen »schizophren« in ein Vernunftwesen für die *irdischen* Dinge und in ein irrationales, zufallbestimmtes Wesen für den *Glaubensbereich* aufteilt (wie bei Lessing).

3. Die Vieldimensionalität des Seins und die perspektivischen Unterschiede der Anschauung

Es ist verständlich – wir deuteten das bereits an –, daß dieses Bekenntnis zur Fülle des Seins und damit auch zur Vieldimensionalität des religiösen Ich gerade dann provoziert wird, wenn Goethe ausgerechnet bei seinen Freunden entsprechende Verengungen und Partikularismen beobachtet. So ist es nicht von ungefähr, daß das zitierte Achsenwort eben in der Kontroverse mit *Jacobi* auftaucht, der Gott auf den Sektor einer persönlichen Ich-Du-Beziehung beschränken möchte.

Als fast noch radikalerer Provokateur dieser Art wirkt *Lavater* auf Goethe, vor allem durch eine gewisse Penetranz seines christlichen Ausschließlichkeitsanspruchs, der sich allerdings hinter weltmännischer Gewandtheit und scheinbarer Aufgeschlossenheit verbarg. Jedenfalls war er eine Natur, die keine »Vielfarbendrucke«, keine nur perspektivischen Differenzen kannte, sondern ausschließlich in Absolutheiten und entsprechenden Alternativen dachte. So erfolgt gerade an dieser Stelle der Zusammenprall mit dem sonst von Goethe so verehrten Manne; zugleich kommt es von Goethes Seite zu den deftigsten und farbigsten Formulierungen seiner Gegenposition:

Auch hier ist es der Widerspruch von menschlicher Nähe und sachlichem Gegensatz, der Goethes scharfe Reaktionen auslöst: »Wir berühren uns beide so nah, als Menschen können, dann kehren wir uns seitwärts und gehen entgegengesetzte Wege... ich verliere den Lavater, in dessen Nähe ich wohl auch von dem Zusammenhang seiner Empfindungen und Ideen hingerissen worden, den ich erkenne und liebe; jetzt aber (nach der Lektüre seines ›Pilatus‹) sehe ich nur die scharfen Linien, die sein Flammenschwert schneidet, und es macht mir auf den Moment eine widerliche Empfindung«. Er wirft Lavater die Absolutsetzung des »Einreiches Christi« vor und bittet ihn um Verzeihung, daß er von seiner »ausschließlichen Intoleranz« abgestoßen werde. Ausgerechnet er, Lavater, der menschlich das »toleranteste, schonendste Wesen« sei, gebe sich als »Lehrer einer ausschließenden Religion«. – Offensichtlich empfindet Goethe es als besonders deprimierend, wenn Lavater die andere von ihm ausgeschlossene Wahrheit nicht einmal für ein »Nichts« erklärt (was Goethe für ehrenvoller zu halten scheint), sondern wenn er eine *andere* Art des »Hinausschließens« meint, nämlich »hinaus, wo die Hündlein sind, die von des Herren Tische mit Brosamen genährt werden, für die abgefallene Blätter des Lebensbaumes, getriebene Wellen der ewigen Ströme, Heilung und Labsal sind« (Matth. 15,27)¹¹. – »In unsers Vater Apotheke« meint Goethe in seinem Brief vom 4. Oktober 1782, »sind viele Rezepte«. Und vorher fragt er: »Was sind die tausendfältigen Religionen anders als tausendfache Äußerungen dieser Heilungskraft«, die ihnen innewohnt? »Mein Pflaster schlägt bei dir nicht an, deins nicht bei mir.« Können also die einzelnen Rezepte einen ausschließlichen Widerspruch bilden, oder ergänzen sie sich? – Wer dächte hier nicht an Lessings Wort von dem wohltätigen elektrischen Funken, bei dem der Paralytiker nicht frage, ob er ihn Nollet oder Franklin verdanke!

Deshalb enthalten die Religionen nur verschiedene Perspektiven, unter denen das Göttliche erscheint. Die aber können sich nicht exklusiv zueinander verhalten, sondern sie müssen miteinander kooperieren und sich ergänzen, wenn die Fülle des Göttlichen nicht

seiner Universalität beraubt und in eine partikuläre Endlichkeit hinabgezogen werden soll. So kommt es dann zu der aufgewiesenen Synthese von Mono-, Poly- und Pantheismus. Und es ist verständlich, wenn Goethe vor einer geplanten Zusammenkunft seinen Freund Lavater bittet, daß sie einander ihre »Partikular-Religionen ungehudelt lassen« sollten¹².

Natürlich kann es beim Gedanken der Perspektive auch dazu kommen, daß ich für *meine* Person bestimmte Perspektiven, die anderen wichtig sein mögen, ausschließe – dann aber nur, weil sie eben *meiner* Natur zuwider sind und deshalb in *meiner* Suche nach dem Göttlichen nicht weiterführen.

Diese subjektive Exklusivität einer religiösen Position bringt Goethe einmal zum Ausdruck, als ihm Lavaters »Offenbarung Johannes« in die Hand gekommen war. In diesem Buche kam ihm, wie er sagt, nichts nah als Lavaters vertraute Handschrift. Das letzte Buch der Bibel selbst bleibt ihm dagegen »fatal«; er spricht von einem ihm fremden »Geruch«: »Ich bin ein sehr irdischer Mensch«, schreibt er am 28. Oktober 1779 an Lavater, »mir ist das Gleichnis vom ungerechten Haushalter, vom verlornen Sohn, vom Sämann, von der Perle, vom Groschen ppp göttlicher (wenn ja was göttlich da sein soll) als die sieben Bischöfe, Leuchter, Hörner, Siegel, Sterne und Wehe. Ich denke *auch* aus der Wahrheit zu sein, aber aus der Wahrheit der fünf Sinne, und Gott habe Geduld mit mir wie bisher.«¹³ In der Tat: die subjektive Exklusivität muß den Komparativ möglich machen, daß etwas für mich »göttlicher« und ein anderes weniger oder gar nicht göttlich sei.

Nur in *diesem* Sinne, so scheint mir, ist das schon zitierte Wort Goethes zu interpretieren, daß er zwar kein »Widerchrist, kein Unchrist, sondern ein dezidiertes Nichtchrist« sei. Viele Worte Goethes können nur von der Front her, *wider* die er sich wendet, und von dem jeweiligen Adressaten aus verstanden werden. Und gerade bei diesem Wort vom »dezidierten Nichtchristen« ist dieser Kontext wichtig: Es fällt eben gegenüber Lavaters Absolutsetzungen und seinen Zerschneidungen durch das »Flammenschwert«¹⁴. Und hier kann es nur bedeuten: Wenn Lavaters Christentum gelten soll, wenn dieses Christentum also nicht mehr eine Perspektive *neben* anderen sein darf, sondern aus dem religiösen Gesamtspektrum

herausgeschnitten wird – *dann* und unter *dieser* Bedingung muß Goethe von sich sagen, daß er ein dezidierter Nichtchrist sei. Dabei ist die hintergründige Ironie nicht zu überhören, die an Lavater die Frage zurückgibt, ob denn *er* dem religiösen Sinn des Christentums gerecht werde, ob Goethe also *ihn* nicht mit dem Verdikt eines »Nichtchristen« belastet sehen müsse.

Wenn aber die Verschiedenheit der Religionen ontologisch in der Vieldimensionalität des Seins und noetisch in der Differenz der Perspektiven begründet ist, braucht es zu keiner Kontroverse dieser Art mehr zu kommen – außer zur Behauptung dessen, was ich die »subjektive Ausschließlichkeit« nannte und was der Abwehr von Absolutheitsansprüchen dienen soll, die mein Selbst und meine Entelechie verbiegen würden. *Das Gesetz der Perspektive schließt die verschiedenen Religionen und Glaubensweisen zu einem Spektrum zusammen, dessen Farben sich komplementär zueinander verhalten.* Dadurch werden Alternativen ausgeschlossen. Insofern kommt es zur *Toleranz*.

4. Paradigma dafür: Die Religion der Ehrfurcht

Eine beispielhafte Entfaltung dieses komplementären Religionsverständnisses bringen »Wilhelm Meisters Wanderjahre« in dem Kapitel über die Pädagogische Provinz¹⁵. Hier geht es um drei Gestalten der Ehrfurcht, von denen jede einen Typus der Religionsgeschichte repräsentiert und die erst – wie die »würdigen Obern« der Provinz darlegen – in ihrem Zusammenklang und Miteinander *die* wahre Religion hervorbringen.

»Keine Religion, die (bloß) auf *Furcht* gegründet ist, wird bei uns geachtet«, so erfährt Wilhelm. Denn Furcht entspricht zwar der menschlichen Natur. Starke sowohl wie Schwache fürchten aus dieser ihrer Natur heraus »ein bekanntes oder unbekanntes mächtiges Wesen«. Der Obere gibt also Wilhelm wenigstens teilweise recht, wenn dieser »die Furcht roher Völker vor mächtigen Naturerscheinungen und sonst unerklärlichen ... Ereignissen« das Kennzeichen der Primitivreligion nennt. Doch kann er sich

nicht zu Wilhelms Annahme bekennen, daß eben dies der Keim gewesen sei, aus dem sich dann »ein höheres Gefühl, eine reinere Gesinnung ... stufenweise« entwickelt habe. Denn die *Ehrfurcht*, hier als religiöses Grundgefühl verstanden, gehe keineswegs derart evolutionär aus der Natur hervor. Zur Ehrfurcht könne sich der Mensch von sich aus nie entschließen. Es gehe hier vielmehr um einen »höheren Sinn, der seiner Natur *gegeben* werden muß« und von ihr nicht aus sich selbst ergriffen werden kann. Der Eindruck, daß Goethe dabei auf die katholische Verbindung der Natur mit einer sie vollendenden Gnade anspielt, wird noch dadurch verstärkt, daß hier auch von den »Heiligen« die Rede ist: Sie sind »besonders Begünstigte«, bei denen jener höhere Sinn sich schon aus ihrer Natur entwickelt¹⁶.

Eine Frage, die Goethe gegenüber allem Religiösen (so auch hier) besonders bewegt, ist das Problem, ob der Mensch in seiner Identität durch religiöse Ansprüche vergewaltigt werde oder ob er dabei »er selbst« bleiben dürfe. (Sein Protest gegen Jacobis und Lavaters missionarischen Eifer für *ihre* Glaubensweise war ja gerade durch die Furcht vor dieser Vergewaltigung des eigenen Ich motiviert!) Wenn Goethe nun die *Ehrfurcht* als das religiöse Grundgefühl anspricht und damit zugleich seine *eigene* Confessio ablegt, scheint mir das in diesem seinem Humanitäts- und Identitätsinteresse begründet zu sein: Die »Furcht« nämlich läßt ein Fremdes, das ich eben befürchte, über mich Herr werden und verbiegt damit mein Eigensein. »Die Ehrfurcht« dagegen läßt mein Selbst unangetastet, sie läßt meine Entelechie bestehen. Denn »*bei der Ehrfurcht, die der Mensch in sich walten läßt, kann er, indem er Ehre gibt, seine Ehre behalten, er ist nicht mit sich selbst veruneint wie in jenem Falle*«, der Furcht. Hier kommt es also nicht mehr zu einem Widerstreit zwischen dem Divinum und dem Humanum, bei dem das letztere unterliegen müßte.

Auch diese Einschätzung der Ehrfurcht, die den Menschen vor »Veruneinung mit sich selbst« bewahrt, erscheint mir als ein Schlüsselwort für Goethes Religionsverständnis: Es deutet auf den Ort, wo Religion und Humanität zur Einheit gelangen können und vor jeder Art dogmatischen Oktrois geschützt bleiben.

Da die Ehrfurcht als religiöses Grundgefühl verstanden wird, kann sie zum Kriterium für eine religionsgeschichtliche Typologie werden; sie kann das Verbindende und das Scheidende in den Religionen manifest werden lassen: Da sie in dreifacher Gestalt vorliegt – als Ehrfurcht vor dem, was *über* uns, *neben* uns und *unter* uns ist –, repräsentiert sie auch die drei wirklich »echten« Religionen: die ethnische, die philosophische und die christliche Religion.

Die »*ethnische*« oder »heidnische« Religion zeigt eine erste Ablösung der Furcht durch die Ehrfurcht. Sie wird recht eigentlich »an der Wiederkehr der Schicksale ganzer Völker ... begriffen«, erklärt der Älteste. Das ist wohl auch der Grund für die etwas verwunderliche Tatsache, daß die Religion *Israels* in den Sockeln und Friesen der Hallen-Galerie als Paradigma dieser heidnischen Religionen erscheint. Jahwe ist ja der Gott der *Geschichte*. Zugleich aber gibt es noch andere Analogien zwischen dem Gotte *Israels* und den Göttern der Heiden: »Wenn die Götter den Menschen erscheinen, (wandeln) sie gewöhnlich unerkannt unter ihnen.« So wird Abraham »von seinen Göttern (!) in der Gestalt schöner Jünglinge besucht«, während dicht darüber Apoll – ebenfalls indirekt und verborgen – unter den Hirten Admets erscheint.

Die »*philosophische*« Religion gründet sich auf die Ehrfurcht vor dem, was uns *gleich* ist, was neben uns steht: vor der Menschheit vor allem, aber auch den »übrigen irdischen Umgebungen, notwendigen und zufälligen«. Diese Religion steht in der Mitte zwischen den beiden anderen, denn der Philosoph, »der sich in die Mitte stellt, muß alles Höhere zu sich herab, alles Niedere zu sich heraufziehen, und nur in diesem Mittelzustand verdient er den Namen des Weisen.«

Sehr merkwürdig ist nun, daß Christus innerhalb dieser Typologie nicht bei der dritten Glaubensweise auftaucht (bei der Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist), sondern ausgerechnet bei dieser *philosophischen* Religion. Der Obere der Pädagogischen Provinz erklärt das damit, daß dieser »göttliche Mann« gewissermaßen aus dem geschichtlichen Zusammenhang herausfalle, daß er

»mit der Weltgeschichte seiner Zeit in keiner Verbindung gestanden« habe, also auch nicht der ethnischen und israelitischen Religion zuzurechnen sei. Christus habe ein »Privatleben«, seine Lehre sei »eine Lehre für die Einzelnen«. Was aber »dem Einzelnen innerlich begegnet, gehört ... zur Religion der Weisen«, eben zur philosophischen Religion.

Ich frage mich, ob hier nicht das Bild des aufklärerischen Tugendlehrers nachwirke, das sich für einen Augenblick in den Vordergrund zu schieben scheint. Nur für einen Augenblick zwar: denn es kommt alsbald zu der Andeutung, daßer *mehr* war und daß sich diese Lehre vom Einzelnen nur auf die Zeit bezog, in der er »auf der Erde umherging«. Es kann auch nicht verborgen sein (obwohl er da nicht ausdrücklich genannt wird), daß er zugleich im Zentrum der *dritten* Religion steht, der spezifisch christlichen, die auf die Ehrfurcht vor dem gegründet ist, was *unter* uns ist.

Die *christliche* Religion ist deshalb »ein Letztes, wozu die Menschheit gelangen konnte und mußte«. Sie beruht ja nicht darauf, daß der Mensch sich selbst erhöht, um so alles Irdische unter sich liegen zu sehen – das würde nicht zur Ehrfurcht, sondern eher zur Hybris führen –, sondern daß er »auch Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen« vermag. Selbst Sünde und Verbrechen gewinnen durch die Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist, einen veränderten Sinn; sie erschöpfen sich nicht mehr in der Funktion, »Hindernisse« des Heiligen zu sein, sondern können sogar als »Fördernisse des Heiligen« geachtet werden. (Wenn hier nicht von der Sünde, sondern von den Sündern gesprochen worden wäre, würde man die Pointe des Evangeliums mit dieser dritten Gestalt der Ehrfurcht eher getroffen sehen!)

Es mag wiederum mit einem Nachklang aufklärerischen Denkens zusammenhängen, wenn die Oberen der Provinz die drei Religionsgestalten im christlichen Credo vorgebildet sehen, und zwar in dessen trinitarischem Aufbau. Diese Deutung sieht im 1. (dem Schöpfungs-)Artikel den Ausdruck der ethnischen Religion, im 2. Artikel den der christlichen und im 3. Artikel, der von

der »begeisterten Gemeinschaft der Heiligen« handelt, die Darstellung der philosophischen Religion, denn die Heiligen sind ja »die im höchsten Grad Guten und Weisen«. Da die Trinitätslehre nun die »höchste Einheit« der drei göttlichen Personen betont, bekennt sie zugleich die von den Oberen proklamierte Einheit der verschiedenen Religionsvarianten.

Natürlich drängt diese Differenzierung zwischen den drei Ehrfurchten samt der daraus sich ergebenden Typologie der Religionen zu der Frage – Wilhelm Meister spricht sie denn auch aus –: »*Zu welcher von diesen Religionen bekennt ihr euch denn insbesondere?*« Diese Schlüsselfrage muß auf eine Antwort drängen, in der wir Goethes eigene Confessio erblicken dürfen, zumal sie genau auf denselben Punkt zielt, an dem auch die drei Theismen in ihrer Korrelation für uns sichtbar wurden.

Auch sub specie der Ehrfurcht wird keine der Religionen vor der anderen hervorgehoben oder gar mit dem Monopolcharakter der Absolutheit ausgestattet. Sie haben vielmehr alle einen komplementären Charakter und ergänzen sich nur miteinander zu »der« Religion. Wir bekennen uns »zu allen dreien«, erwidern nämlich die Oberen, »denn sie zusammen bringen eigentlich die wahre Religion hervor«. Auch hier also muß es wieder zu dem besprochenen Vielfarbendruck kommen, demgegenüber die einzelne Farbschattierung (an der sich Absolutheitsfanatiker wie Lavater und Jacobi genügen lassen!) »die« Religion nur fragmentarisch und unerträglich einseitig abbildet.

Wichtiger aber noch als das Bekenntnis zu dieser Synthese der Religionen ist die *Begründung*, in deren Namen es zu ihr kommt. Diese Begründung zeigt uns, wie hier aufklärerische Gedanken nur partiell aufgenommen, vor allem aber überboten werden:

Das aufklärerische Religionsverständnis hatte ja trotz seiner großen Variationsbreite *eine* Gemeinsamkeit darin, daß es in den Religionen das Vernünftige und moralisch Normative herausdestillierte. Darin schwang zugleich ein humanitäres, man könnte auch sagen: ein anthropozentrisches Motiv mit:

Daß der Mensch ein Vernunftwesen sei, war ja die Pointe der Humanität. Dieser Humanität wurde nur dann Genüge getan,

wenn sie in ihrer Einheit bewahrt, wenn sie also durch ihre religiöse Bindung nicht zerrissen wurde in eine autonome Dimension, die sie bei sich selbst ließ, und eine heteronomisierende Dimension, in der sie durch die Zufälligkeit einer geschichtlich bedingten Religions-tradition vergewaltigt wurde. Diese Zerrissenheit konnte nur vermieden werden, wenn das Vernunftwesen Mensch allein noch mit den *vernünftigen* und *moralischen* Elementen einer Religion zu tun hatte. Und da – wie in Lessings »Nathan« – im Christentum, Judentum und Islam diese Elemente enthalten waren, konnte es hier zur Synthese der Religionen kommen.

Bei Goethe nun wird dieses humanitäre Motiv der Synthesis aufgegriffen und dennoch grundlegend verändert. Es wird zunächst *aufgegriffen*:

Der Obere weist darauf hin, daß die drei Ehrfurchten in einer »obersten Ehrfurcht« gipfeln und sich in ihr verbinden. Diese oberste Ehrfurcht ist »die Ehrfurcht vor sich selbst«. In ihr gelangt »der Mensch zum Höchsten ... was er zu erreichen fähig ist, daß er sich selbst für das Beste halten darf, was Gott und Natur (!) hervorgebracht haben ...«. Das Humanum ist so der Bezugspunkt aller religiösen Bindungen. In ihm koinzidieren sie. Schon daß Gott und Natur, vom Humanum aus gesehen, panentheistisch zusammenfallen und daß das Humanum als die höchste Gestalt des gott-durchwirkten Seins erscheint, deutet die sich anbahnende Synthese an.

Zugleich aber wird das humanitäre Motiv der Aufklärung damit *überboten* und fundamental verändert, und zwar in zweierlei Hinsicht:

Einmal ist es nicht eine substantielle Vernünftigkeit, die hier als Kern der Religionen herausgeholt und objektiviert würde. Goethe geht es überhaupt nicht um einen objektivierbaren Sachgehalt (der die Fülle religiöser Erscheinungen im übrigen ja auch unerträglich versimpeln müßte). Es geht ihm vielmehr um die Gemeinsamkeit eines *Verhältnisses* zum Heiligen, eben um das Verhältnis der Ehrfurcht. Modern ausgedrückt handelt es sich also um ein »existentiell« Verbindendes und insofern um die nicht-rationale und nicht-objektivierbare Realität eines Verhältnisses. Indem es um ein »Ver-

hältnis« geht, bleibt der Sachgehalt der Religionen selbst zunächst ganz außer Betracht. Zugespitzt ausgedrückt könnte man sagen: Das Religiöse liegt gar nicht entscheidend in den Religionen selbst, es liegt mindestens ebenso auf der humanen Seite, in der Haltung des Menschen, in der Befindlichkeit des Humanum – hier in der *Ehrfurcht*.

Ferner sieht das von Goethe erschaute Humanum wesenhaft *anders* aus als in der Aufklärung: Hier war die Vernunft in dem Maße, wie sie zum letzten Kriterium religiöser Wahrheit wurde und dementsprechend der Mensch als Vernunft-»Wesen« erschien, zugleich oberste Instanz. Damit bereitete sich jene Inthronisierung der »Göttin« Vernunft vor, wie sie in der französischen Revolution dann vollzogen wurde. Ebenso war die Aufklärung das Präludium zur Gott-Rolle des Menschen: zu jener Entlarvung der Theologie als Anthropologie, wie Feuerbach sie später proklamierte. Goethe aber weist aus- und nachdrücklich darauf hin, daß der Mensch, selbst wenn er »sich selbst für das Beste halten darf, was Gott und Natur hervorgebracht haben«, niemals jener hybriden Selbstüberhebung verfallen könne – solange er jedenfalls in der *Ehrfurcht* verharre. Denn diese Ehrfurcht vor sich selbst schließt ja ein, daß er sich vor etwas *anderem* beugt: vor dem, was über, neben und unter ihm ist. Und gerade diese Beugung, besser: die Möglichkeit zu diesem Sich-beugen ist es, die für ihn das Privileg des Humanum ausmacht. Dessen Größe besteht paradoxerweise in diesem Sich-verneigen-können; sie besteht darin, daß er hinter einem Numinosum zurücktritt, das außerhalb seines Selbst liegt. Dies ist der einzige Grund dafür, »daß er auf dieser Höhe verweilen kann, ohne durch Dünkel und Selbstheit (!) wieder ins Gemeine gezogen zu werden«.

5. *Das Humanum als das Verbindende der religiösen Perspektiven*

So kann sich im Namen der Ehrfurcht auch das zusammenschließen, was in der religiösen Welt vordergründig als heterogen erscheint: Sobald die Beziehung zum Humanum als das eigentlich Bestimmende erkannt wird, tritt das Komplementäre in Erscheinung. Auch widersprüchlich Erscheinendes muß dann diesem Hu-

manum in verschiedener Weise dienen und gewinnt in solchem Dienst eine gemeinsame Pointe.

Das kommt aufs schönste zum Ausdruck in dem Loblied, das der Älteste der Provinz auf die *Bibel*, speziell auf das Alte Testament als »die treffliche Sammlung ihrer (der Israeliten) heiligen Bücher« anstimmt. »Sie stehen so glücklich beisammen, daß aus den fremdesten Elementen ein täuschendes Ganzes hervortritt.« Für die Art, wie er dieses »Ganze« hervorhebt, ist es nun wiederum bezeichnend, daß es nicht um einen objektivierbaren Aussage-Gehalt geht, der die verbindende Klammer dieses Ganzen ausmache, sondern daß es abermals Beziehungen zum Humanum – also *Beziehungen!* – sind, die sich ergänzend zusammenschließen und zu einem gemeinsamen Afiziert-werden dieses Humanum führen: Denn jene fremdesten Elemente, die uns hier, gleichsam kollaborierend, anrühren, sind »vollständig genug, um zu befriedigen, fragmentarisch genug, um anzureizen, hinlänglich barbarisch, um aufzufordern, hinlänglich zart, um zu besänftigen; und wie manche andere entgegengesetzte Eigenschaften sind an diesen Büchern, an diesem Buche zu rühmen!«

Man könnte sagen, die Bibel übe so im vernehmenden Subjekt eine *sokratisch-entbindende* Funktion aus. Gerade ihr objektives Nicht-Zusammenstimmen wirke in diesem Subjekt einheitlich stimulierend. Das Humanum *selbst* stellt insofern das einigende Band dar. Es ist die Sammelstelle der verschiedenen Perspektiven. Hier ist kein Gelände, auf dem Alternativen gedeihen könnten; hier gibt es nur ein Sowohl-als-auch.

Wir dürfen uns durch diese Verbindung der Religion mit der Humanität bei Goethe nun auf keinen Fall zu der irrigen Annahme verführen lassen, daß das Göttliche für ihn so etwas wie eine »Projektion« des Humanum sei. Der Gedanke der Perspektive kann vielmehr nur bedeuten, daß, sobald die Realität des Göttlichen erscheint, sich diese Epiphanie nur in der Brechung durch das menschliche Bewußtsein, eben nur perspektivisch vollziehen kann. Hierbei ist der Begriff »menschliches Bewußtsein« eher noch zu weit gefaßt. Dieses Bewußtsein müßte noch vielfach differenziert werden je nach individuell-natürlicher Konstitution, geschichtlichem Standort und anderen existentiellen Bedingungen, unter denen es steht.

In diesem Sinne ist dann der Gedanke der Perspektive allerdings ein *hermeneutischer Schlüssel*, der uns viele Dimensionen des goetheschen Denkens – nicht nur die religiöse Dimension – erschließen kann. Von den mancherlei Paradigmen dafür, die uns später noch beschäftigen werden, deute ich hier nur zwei an:

Einmal denke ich an den Dualismus Faust/Mephistopheles, der letztlich auf einer perspektivischen Differenz beruht: Beide sehen dasselbe Sein, aber sie sehen es von einer anderen Seite. Faust sieht den Sinn des Universums – »der Weisheit letzten Schluß« – darin, daß es uns zu einem immer strebenden Bemühen auffordert, das nirgendwo zur Ruhe und zum Ziel gelangt – nicht einmal dort, wo er den Küstendamm wider die andrängenden Elemente errichtet hat. Auch der ist ja nichts Endgültiges; er muß vielmehr *weiterhin* verteidigt werden und bleibt eine zeichenhafte Aufforderung zum nie aufgehörenden Kampf mit der Flut: »Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, der ständig sie erobern muß.« – Die mephistophelische Perspektive dagegen läßt dies ewige »Weiterschreiten«, in dem Faust »Qual und Glück« findet, läßt diesen nie beschließbaren Akt des kämpferischen Bemühens als sinnlose Zirkelbewegung, als Drehen im Kreis und als ein »Ewig-Leeres« erscheinen. Das enthüllt sich in Fausts Sterbestunde ¹⁷:

Vorbei und reines Nichts, vollkommnes Einerlei!
Was soll uns denn das ew'ge Schaffen!
Geschaffenes zu nichts hinwegzuraffen!
Da ist's vorbei! Was ist daran zu lesen?
Es ist so gut, als wär' es nicht gewesen,
Und treibt sich doch im Kreis, als wenn es wäre.
Ich liebte mir dafür das Ewig-Leere.

Ferner: Auch die Deutung der Entelechie als Ausdruck humaner Selbstheit *und* als »dämonische« Potenz scheint mir auf eine solche *perspektivische* Unterscheidung hinzuweisen. Das erste orphische Urwort, das »die begrenzte Individualität der Person, das Charakteristische« an ihr zum Ausdruck bringt, ist nicht von ungefähr mit »Daímon« überschrieben: Jene Selbstheit ist zwar so etwas wie ein Pfand der Humanität, das weder durch Týche noch Eros von sich

abgelenkt und in die Entfremdung entführt werden darf, das aber gleichwohl *auch* wieder gewaltsam, unter Umständen verhängnisvoll an sich *gefesselt* bleibt: »So *mußt* du sein, dir *kannst* du nicht entfliehen.« An Gestalten wie Napoleon wird diese dämonische Seite der Persönlichkeit, ihr Gefesselt-sein an die sozusagen *schicksalhafte* Selbstheit immer wieder demonstriert¹⁸.

6. *Auswirkungen des perspektivischen Sehens auf Goethes
Aussagen über das Christentum.
Das Fehlen konfessorischer Eindeutigkeit*

Vermutlich geht vieles, was bei Goethe als widersprüchlich und ungeremt empfunden wird und was gerade in seinen religiösen Aussagen zu oft peinlichen Vereinnahmungen durch die eine oder andere Seite führt, auf diese Art perspektivischer Verschiedenheit seines Sehens zurück. Das gilt vornehmlich von seinen Stellungnahmen zum *Christentum*:

Es gibt einerseits Aussagen, bei denen sich Goethe gleichsam in das christliche Glaubensgut hineinbegibt, geradezu »hineinkriecht« und aus dessen Immanenz heraus von ihm spricht. Hier redet er – um seine früher besprochene Terminologie zu verwenden – sozusagen auf der »monotheistischen« und insofern adäquaten Ebene vom Christentum. Das ist etwa in dem seinem Freunde Zelter übersandten Entwurf einer Reformationskantate der Fall¹⁹.

Ganz anders, *perspektivisch* anders, kann dagegen ein Urteil Goethes über das Kreuz Christi ausfallen, wenn er als *Künstler* (d. h. hier: von der inadäquaten Ebene des Polytheisten) davon spricht²⁰.

Die nicht zur Ausführung gelangte, nur in ihrem Plan entworfene Kantate²¹ bringt einen Querschnitt durch die Gesamtheit des biblischen Heilsgeschehens von der Gesetzgebung auf dem Sinai bis zur Auferstehung und zur Himmelfahrt Christi. Besonders hervorgehoben ist dabei – theologisch ausgedrückt – das Thema

von *Gesetz und Evangelium*, das sich in den Gestalten Moses' und Christus' personifiziert: Das mosaische Du-sollst umschreibt einen Prozeß, der bei Christus durch die nach oben ziehende, vergeistigende Liebe vom Zwang zur *Freiheit* führt. Dabei wird das »Allein-durch-den-Glauben« gegenüber der Person Christi nachdrücklich akzentuiert.

Obwohl nun die Einmaligkeit des biblischen Heilsgeschehens zugunsten einer höheren Gesetzlichkeit des Geschehens, eines bloßen Symbolismus sozusagen, zurücktritt, obwohl auch der Zusammenhang von Schuld und Versöhnung kaum berührt wird, so besteht hier dennoch eine ausdrückliche Nähe zum Gedankengut reformatorischer Theologie. Daß Goethe im übrigen die Bibel stets (im Sinne jenes Symbolismus) als ein Buch versteht, in dem die Wahrheit des *Menschlichen* in vielerlei Lichtbrechungen dargestellt wird, sahen wir schon bei der Erörterung der Pädagogischen Provinz. *Heilsgeschichte* ist deshalb immer auch ein Paradigma der *Weltgeschichte*, eben der Geschichte des *Menschen*. Sie ist in der Geschichte Israels symbolisch-prototypisch dargestellt. In der Pädagogischen Provinz lesen wir deshalb auch das Wort: »Der Gehalt derselben (d. h. der alttestamentlichen Religion) findet sich in der Weltgeschichte, sowie die Hülle derselben in den Begebenheiten. An der Wiederkehr der Schicksale ganzer Völker wird sie eigentlich begriffen.«

Die Ebene der Betrachtung und damit die Perspektive kann aber, wie gesagt, wechseln und dann ganz *andere* Aussagen zustande kommen lassen – etwa über das *Kreuz*. Die merkwürdige Kombination des Kreuzes mit einem antiken Genius und einer (die Philosophie darstellenden?) Frau auf der Rückseite der Hegel-Medaille befremdet ihn, so daß er dazu »nichts zu sagen« weiß. Aber: »Mir scheint sie einen Abgrund zu eröffnen, den ich ... bei meinem Fortschreiten ins ewige Leben immer links liegen gelassen habe.«²²

Es ist wohl ein ganzer Komplex von Motiven, der Goethe von der Darstellung des Kreuzes zurückschrecken läßt, nicht nur (obwohl *auch*) eine ästhetische Hemmung. Was ihn verletzt, ist vor allem »das leidige Marterholz, das Widerwärtigste unter der

Sonne«. Das »sollte kein vernünftiger Mensch auszugraben und aufzupflanzen bemüht sein«²³.

Daß Goethes Abneigung gegenüber dem Kreuz nicht eine Distanzierung gegenüber dem gekreuzigten *Christus* bedeutet, wird in mancherlei Hinsichten deutlich. Was ihn stört, sind immer wieder die Marterinstrumente und die Darstellung des Todes. Deshalb möchte er auch in dem Denkmal-Vorschlag von 1830 »Christus nebst zwölf alt- und neutestamentlichen Figuren den Bildhauern vorgeschlagen«. Er will Christus nicht als Gekreuzigten, sondern als den aus seinem Grab Hervorgehenden dargestellt wissen – gerade weil wir ihn immer wieder »sehr unschicklich gemartert, sehr oft nackt am Kreuze und als Leichnam sehen mußten«. Hier mag darüber hinaus auch seine bekannte Abneigung gegen Tod und Begräbnis mitspielen. Hinzu kommt bei der Hegel-Medaille gewiß Goethes Widerwille, das Marterholz in Verbindung mit metaphysischen Spekulationen Hegels zu sehen: »... Daß ein Philosoph durch einen Umweg über die Ur- und Ungeründe des Wesens und Nicht-Wesens (!) seine Schüler zu dieser trockenen Kontignation (= Balkenwerk) hinführt, will mir nicht behagen«²⁴.

Im gleichen Brief weist Goethe übrigens darauf hin, daß er das Kreuz als Mensch und Dichter auch zu *schmücken* verstanden habe, etwa in seinen Stanzen. Damit spielt er auf das Mysterien-Fragment »Die Geheimnisse« an, wo das Kreuz mit Rosen geschmückt ist (Rosenkreuzer-Symbol) und so nicht mehr den Tod, sondern Leben und Tod-*Überwindung* symbolisiert: In dieser Hinsicht kann es dann eine *ästhetische* Perspektive gewinnen und als Lebens-Symbol von ihm angenommen werden:

Das Zeichen sieht er prächtig aufgerichtet,
Das aller Welt zu Trost und Hoffnung steht,
Zu dem viel tausend Geister sich verpflichtet,
Zu dem viel tausend Herzen warm gefleht,
Das die Gewalt des bittern Todes vernichtet,
Das in so mancher Siegesfahne weht ...
Er fühlet neu, was dort für Heil entsprungen,

Den Glauben fühlt er einer halben Welt ...

Es steht das Kreuz mit Rosen dicht umschlungen ...²⁵

Diese perspektivischen Verschiedenheiten in den religiösen Aussagen Goethes bringen es mit sich – und erinnern damit an Lessings ständig sich wandelnde Fechterpositionen, an sein »gymnastikös-Reden« –, daß es unmöglich ist, in thetischer Form so etwas wie ein *Glaubensbekenntnis* Goethes festzustellen. Daran hat schon Schiller Anstoß genommen und in Briefen an Christian Gottfried Körner darüber geklagt, daß Goethe niemals zu fassen, daß er nie bei einer Aussage zu behaften sei und sich stets eine Hintertür offen lasse, um zu verschwinden und sich zu entziehen:

»Öfters um Goethe zu sein, würde mich unglücklich machen: Er hat auch gegen seine nächsten Freunde kein Moment der Ergiebung, er ist an nichts zu fassen ... Er besitzt das Talent, die Menschen zu fesseln, und durch kleine und große Attentionen sich verbindlich zu machen; aber sich selbst weiß er immer frei zu behalten« (2. Februar 1789). Es fehle ihm ganz »an der herzlichen Art, sich zu irgend etwas zu *bekennen*« (1. November 1790). Einmal kann es sogar heißen: »Dieser Mensch, dieser Goethe, ist mir im Wege« (9. März 1789).

Ganz ähnlich, nur weniger indigniert, kann sich auch Wieland in seinem Gedicht »An Psyche« äußern, das er nach einem angeregten Abend mit Goethe schrieb und in dem er den Eindruck von dessen Wandelbarkeit wiedergibt:

Und wenn wir dachten, wir hätten's gefunden
Und, was er sei, nun ganz empfunden,
Wie wurd' er so schnell uns wieder neu!
Entschlüpfte plötzlich dem satten Blick
Und kam in andrer Gestalt zurück ...²⁶

Schon der Knabe Goethe vergleicht sich in einem der allerfrühesten Briefe mit einem »Camaeleon« (2. Juni 1764). So fürchtet er, daß jemand, der ihn sonst gut kennt, doch die eine oder ande-

re Seite seines Wesens – Gutes oder Fehlerhaftes – übersehen haben könnte. Auch später taucht das Bild vom Camäleon wiederholt auf²⁷.

Es ist die Vieldimensionalität seines Wesens, die es so dahin kommen läßt, daß er schon wieder in einem anderen Bereich west, wenn man ihn in dem einen gerade erreicht zu haben meint. So erscheint er als ständig sich Entziehender, eben als der nicht zu Behaftende. Dieser Vieldimensionalität des Wesens entsprechen auch die vielen Aspekte seiner religiösen Welt, die wir unter dem Bilde des Vielfarbendrucks veranschaulichten.

Die Erläuterungen, die Goethe in seinem Fragment »Die Geheimnisse« gegeben hat, lassen die komplementäre Zusammenstimmung der verschiedenen Religionen und damit seine Nicht-Behaftbarkeit bei *einer* von ihnen noch einmal anklingen: Die »verschiedensten Denk- und Empfindungsweisen, welche in dem Menschen durch Atmosphäre, Landstrich, Völkerschaft, Bedürfnis, Gewohnheit entwickelt oder ihm eingedrückt werden«, stellen sich »hier am Orte in ausgezeichneten Individuen« dar, die sich um einen Mann versammeln und durch ihn repräsentieren lassen, der den charakteristischen Namen »Humanus« führt. Indem hier »jede besondere Religion einen Moment ihrer höchsten Blüte und Frucht erreicht«, nähert sie sich jenem »oberen Führer und Vermittler«, ja ist »mit ihm vollkommen vereinigt«. Humanus verbindet sie also; das heißt ohne Bild: Die letzten Ziele aller Religionen – das also, worin sie das Telos ihrer »höchsten Frucht« erreichen – koinzidieren in der Humanität. Hier wird die Analogie zweier Vieldimensionalitäten – die der Religion und die des humanen Subjekts – in der Begegnung offenbar. In diesem Rahmen können deshalb religiöse Gehalte *angeeignet* werden. Diese Frage der *Aneignungsmöglichkeit* sollte ja den ersten Gesichtspunkt bilden, unter dem wir Goethe befragen wollten²⁸.

Dieser gewissermaßen »pluralistische« Eindruck, den wir von Goethes Wesen und seiner von Schiller beklagten Nicht-Erfaßbarkeit – speziell in der religiösen Sphäre – gewinnen mögen, bringt nun

die Frage mit sich, ob und wie weit das Humanum tatsächlich imstande sein könne, einen einheitlichen Bezugspunkt des so Verschiedenen zu bilden, ob es also durch die genannte Vieldimensionalität nicht zerrissen werde. Damit ist die Frage nach Goethes Verständnis seiner *Identität*, ja der Identität *überhaupt* gestellt.

So taucht jetzt ein zweiter Gesichtspunkt für unsere Befragung Goethes auf. (Der erste war, wie gesagt, die Frage der »Aneignung«, sie führte uns auf die Vieldimensionalität seiner religiösen Bekenntnisse.) Es geht nunmehr um die Frage nach dem menschlichen Selbst nach seiner Konstanz und Kohärenz.

Zur Bewahrung der Identität. Die »Entelechie«

1. Die Analogie von Entelechie und Kosmos

Wir erinnern uns: Nach Goethes Sicht kann die Religion das entelechische Selbst versehen; sie kann dieses Selbst aber auch erhalten und vollenden helfen; sie kann sowohl *identitätshemmend* wie *identitätsfördernd* sein.

Schiller fürchtete – wir sprachen darüber –, daß das Christentum, wie Goethe es im Tagebuch der Schönen Seele darstellte, sein Selbst verbiegen könne, weil es seinem Wesen »heterogen« sei. Auch Goethe selbst hat sich wiederholt Gedanken darüber gemacht, daß das Christentum – besser: ein bestimmtes *Verhältnis* zu ihm – diesen Entfremdungseffekt hervorbringen könne. In einem Brief an Herder vom Juli 1772 schüttet er sein Herz darüber aus und beklagt, wie sehr so etwas bei Lavater der Fall sei, obwohl er doch »den schönsten, schlichtesten Menschenverstand hat, den ich je gefunden habe«. Lavater sei körperlich so leidend, daß er (um wieder mit Schiller zu sprechen) den Widerstand gegenüber dem Heterogenen nicht mehr aufbringe und daß so etwas Fremdes ihn besetzt halte. Deshalb sei er der »besten Freude ... beraubt«, nämlich »*des Wohnens in ihm selbst*«, der Freude also, eine eigene Identität zu haben. Denn »unter allen Besitzungen auf Erden ist ein eigen Herz die kostbarste, und

unter tausend haben sie keine zween«. Lavater sei so sehr von einem Fremden besetzt, daß er nicht einmal mehr in sich aufzunehmen vermöge, »wenn man aus dem *in sich und durch sich lebenden und wirkenden Herzen redet*«. Hierbei ist es gleichgültig, ob Goethe die Macht der Überfremdung in einem ihm oktroyiert erscheinenden dogmatischen Christentum oder aber in einer einseitigen Rationalität sieht, für die der »Kopf alles ist« und die ein trügerisches Verstandesurteil über die viel verlässlichere Erkenntnis der Sinne stellt²⁹.

Andererseits sahen wir bei der Betrachtung der drei Ehrfurchten, daß sie dem Humanum und damit auch dem menschlichen Selbst zu seiner wirklichen *Entfaltung* verhelfen: Ehrfürchtig sein heißt, auf der Höhe der Humanität zu verweilen, ohne durch »Dünkel und Selbstheit wieder ins Gemeine gezogen zu werden«.

Das entelechische Selbst gründet demnach in *Bindungen*. Es ist jedenfalls nicht die fensterlose Monade Leibnizens, sondern es ist auf das von ihr Unterschiedene hin *geöffnet*: sei es zu dem wie immer verstandenen Göttlichen, in dem es gründet, mit dem es »verwandt« ist und dem gegenüber es »sich unterwirft und anbetet«³⁰; sei es zu der umgebenden Wirklichkeit, die das Ich vornehmlich mit den Sinnen (und hier wieder speziell mit dem Auge) wahrnimmt und in der es handelt.

Daß die Entelechie des Ich sich durch *beide* Gestalten der Bindung erfüllt, liegt letztlich daran, daß »die begrenzte Individualität der Personen«³¹ in den Kosmos und seine Gesetze eingelassen ist und ihn mikrokosmisch spiegelt. Deshalb greift Goethe in den Urworten zu astrologischen Bildern, um diese kosmische Verwobenheit der »geprägte(n) Form, die lebend sich entwickelt« zu verdeutlichen. Und da das kosmische Sein vom Göttlichen durchdrungen ist, da es der Gottheit ziemt, »die Welt im Innern zu bewegen, / Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen«, so ist die Öffnung der Entelechie auf das umgebende Sein hin zugleich ihre Öffnung zum Göttlichen hin, »so daß, was in Ihm lebt und webt und ist, / Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt«³². Eine Scheidung zwischen vertikaler (religiöser) und horizontaler (weltlicher) Dimension wird damit absurd.

Daß es eine solche Verbundenheit der Entelechie mit dem Uni-

versum gibt, ist darin begründet, daß beide sich wie Mikrokosmos und Makrokosmos zueinander verhalten, so daß der Mensch sich nicht nur in seiner Verwandtschaft mit dem Universum, sondern ebenso in seiner Verwandtschaft mit der Gottheit erfährt.

Wir können diese Verwandtschaft und damit den Grund für die Aufgeschlossenheit der Entelechie auch durch den Begriff *Analogie* umschreiben: »Wär' nicht das Auge sonnenhaft, / die Sonne könnt' es nie erblicken ...«.

Mit dieser Analogie hängt es zusammen, daß ich gar nicht in einer Innenschau meiner Entelechie verharren *kann*. Wo immer ich mich in ihr (also in mir selbst!) umsehe, wird sie mir zum Gleichnis des kosmisch Ganzen, in dem sie lebt, webt und ist: »Suchet in euch, so werdet ihr alles finden, und erfreuet euch, wenn da draußen, wie ihr es immer heißen möget, eine Natur liegt, die Ja und Amen zu allem sagt, was ihr in euch selbst gefunden habt.«³³ Denn »es ist etwas unbekanntes Gesetzliches im Objekt, welches dem bekannten Gesetzlichen im Subjekt entspricht«³⁴. Diese »Synthese von Welt und Geist (ist es), welche von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung gibt«³⁵. Es ist die panentheistische Seligkeit der Zusammenstimmung.

Diese Analogie, die den göttlich durchwalteten Kosmos und das mit der Gottheit verwandte Ich miteinander verbindet, ist bei Goethe zwar vornehmlich hier *panentheistisch* begründet, aber doch nicht nur. Gelegentlich können sich auch christliche Einflüsse geltend machen, so daß – theologisch ausgedrückt – jene Synthese nicht als allgemeine *analogia entis*, sondern als eine speziell dem Glauben erschlossene *analogia fidei* erscheinen kann.

Dafür seien zwei Beispiele genannt:

Erstens: Es zeugt von der eminenten Einfühlung Goethes in das christliche Glaubensverständnis, wie sie gerade das 6. Buch der »Lehrjahre« zeigt, daß die hier sich bekennende Schöne Seele *diese* Seite der Gotteserkenntnis anspricht. Von einem befreundeten weisen Arzt sagt die Verfasserin der Bekenntnisse: »... so leitete er meine Aufmerksamkeit von der Erkenntnis des mensch-

lichen Körpers ... auf die übrigen nachbarlichen Gegenstände der Schöpfung und führte mich wie im Paradiese umher, und nur zuletzt (!) ... ließ er mich den in der Abendkühle im Garten wandelnden Schöpfer aus der Entfernung ahnen. Wie gerne sah ich *nunmehr* Gott in der Natur, da ich ihn *mit solcher Gewißheit im Herzen trug*« (Hervorhebungen vom Verf.). Hier klingen für Goethe offensichtlich panentheistische und christliche Gottesgewißheit zusammen: Zunächst erhebt sich der Blick aus der Schöpfung zu dem (aus der Entfernung geahnten) Schöpfer. Man mag sich dabei an die *analogia entis* erinnern fühlen. Sodann aber wendet sich der Blick in die umgekehrte Richtung: Die Schöne Seele hat vorher durch den Herrenhuter die Gewißheit des Glaubens empfangen und blickt nunmehr vom Glauben an den persönlichen Deus Creator (= den Schöpfergott) zurück auf seine Schöpfung, um erst so seine dortigen Spuren zu entdecken. Hier stellt sich deshalb die Assoziation zur *analogia fidei* ein.

Es klingt zugleich noch etwas anderes an, was Goethe am 12. Oktober 1825 zu Eckermann äußerte: daß jemand »wohl ... in menschlichen Dingen ein großer Kenner werden« könne, »in göttlichen Dingen« aber könne nur ein Wesen ein solcher Kenner werden, »das dem Höchsten selber gleich wäre«. Hier kommt die christliche, speziell von Paulus vertretene These zum Vorschein (1. Kor. 2,11), daß der Mensch *nicht* in jener Analogie zu Gott stände, die ihm eine angemessene Gotteserkenntnis erlauben könnte. Vielmehr sei nur Gott *selbst* sich adäquat, so daß es eine wahre *cognitio Dei* nur in seiner eigenen Selbsterkenntnis gebe. So kann hier inmitten von Goethes Pantheismus, inmitten seines Preisliedes auf die Gottesverwandtschaft des Menschen einmal jene ganz *andere* (»monotheistische«) Sicht der Religion auftauchen, bei der der Mensch in seinem totalen qualitativen *Anders*-sein gegenüber Gott erscheint. Eckermann bemerkt denn auch, daß wir Menschen diese Kunde, wie sie ein dem Höchsten selber gleiches Wesen uns vermitteln würde, »nicht zu fassen und nichts damit anzufangen« wüßten, so daß wir »jenem Unkundigen vor dem Gemälde gleichen, dem der Kenner seine Prämissen, nach denen er urteilt, durch alles Einreden nicht mitzuteilen imstande wäre«.

Zweitens: Christlicher Herkunft ist wohl auch, wenn Goethe gelegentlich das panentheistische Analogie-Denken, die Gleichnishaftigkeit alles Vergänglichen in Frage stellt – jedenfalls *insoweit* in Frage stellt, als der Mensch sich dieser Analogie hybrid bemächtigt und – à la Prometheus! – die Gottheit nun nach *seinem* Bilde formt. Wiederum theologisch ausgedrückt heißt das: Die Tatsache, daß Gott den Menschen zu seinem Bilde, zu seinem »Analogon« macht, ist nicht umkehrbar. Es ist nicht zu überhören, daß der Gedanke eines persönlichen Gottes hier im Hintergrund steht:

Wie einer ist, so ist sein Gott,
Darum ward Gott so oft zum Spott³⁶.

Dieser Gedanke Goethes führt nach vorwärts und rückwärts zu nachdenkenswerten Assoziationen: Nach vorwärts zu *Nietzsche*, wenn er die Gleichnisrichtung umkehrt und das *Unvergängliche* als »Gleichnis« und »Dichtererschleichnis« denunziert; nach rückwärts zu *Luther*: »Welcher Art jemand in sich selbst ist, so erscheint ihm dann auch Gott« (zu Römerbrief 3,5). Luther deutet damit auf die Zwieligkeit des Verhältnisses von Gott und Mensch: Es ist pervers, wenn das Gottesbild nur eine vergrößerte Kopie des menschlichen Selbstbildnisses ist. Wenn ich mich aber von Gott erlösen und in Ordnung bringen lasse, dann entsteht damit ganz von selbst ein anderes, und zwar das *wahre* väterliche Gottesbild.

2. Folgerungen für die Selbsterkenntnis

Daß das entelechische Selbst bei Goethe nicht die Leibnizsche nach außen geschlossene Monade ist, daß es vielmehr Fenster zur Außenwelt hin hat und überdies als Mikrokosmos die Gesamtheit des Seins *in* sich widerspiegelt, das zeigt sich nicht zuletzt an der Art, wie Goethe über die *Selbsterkenntnis* denkt.

Dabei fällt auf, daß er sich wiederholt und vehement gegen das Orakelwort: »Erkenne dich selbst!« wendet³⁷. Gegenüber Eckermann vermerkt er in dem langen Gespräch vom 10. April 1829

kritisch, daß die zu allen Zeiten wiederholte Aufforderung, »man solle trachten, sich selbst zu erkennen, eine seltsame Forderung sei, der bis jetzt niemand genügt hat, und der eigentlich auch niemand genügen soll«. Er selbst kenne sich auch nicht; Gott solle ihn sogar davor behüten.

Seine Warnung vor diesem Streben nach Selbsterkenntnis variiert vielfach das gleiche Argument, das er auch gegenüber Eckermann gebraucht: Der Mensch sei »mit allem seinem Sinnen und Trachten aufs *Äußere* angewiesen, auf die Welt um ihn her«. Von sich selbst wisse und erfahre er nur durch diesen Umgang mit dem Draußen, »wenn er genießt oder leidet, und so wird er auch bloß durch Leiden und Freuden über sich belehrt«. Der Mensch selbst aber (man darf vielleicht sagen: der Mensch »an sich«), der sich hinter diesem Umgang mit dem Draußen und der von ihm gewährten Selbsterfahrung verbirgt, sei »ein dunkles Wesen«, er wisse nicht, »woher er kommt noch wohin er geht«; er wisse auch »wenig von der Welt und am wenigsten von sich selbst«.

Selbsterkenntnis kann demnach nicht bedeuten, in einer Art Autoanalyse auf sich selbst konzentriert zu sein; hier würde man sich nur in der dunklen Unergründlichkeit des menschlichen Wesens verlieren. Positiv gewendet kann sie nur besagen, in Selbstvergessenheit nach außen zu streben und seine Selbsterfahrung auf das zu beschränken, was die so vollzogene »*Tätigkeit*« mir über mich selbst kundgibt: Es sei gut für den Menschen, sagt Jarno in den »Lehrjahren«, seiner selbst »in einer pflichtmäßigen Tätigkeit zu *vergessen*. Da lernt er erst sich selbst *kennen*, denn das *Handeln* eigentlich vergleicht uns mit andern«³⁸. Das entelechische Selbst kann folglich niemals *unmittelbar* angepeilt und erschlossen werden. Es gibt sich nur in seiner Relation zum Draußen zu erkennen. Es »ist« gewissermaßen diese Relation.

Das bedeutet zugleich eine Art transzendentaler Begrenzung der Selbsterkenntnis: der Begrenzung nämlich auf das, was das *tätige* Selbst in diesem seinem Nach-außen-treten von sich erfährt. »Wie kann man sich selbst kennen lernen? Durch Betrachten niemals, wohl aber durch Handeln. Versuche, deine Pflicht zu tun, und du weißt gleich, was an dir ist.«³⁹ Und im »Tasso« sagt Antonio:

Es ist wohl angenehm, sich mit sich selbst
Beschäftigen, wenn es nur so nützlich wäre.
Inwendig lernt kein Mensch sein Innerstes
Erkennen ... – nur
Das Leben lehret jedem, was er sei⁴⁰.

Goethes Abneigung gegen jede narzißhafte Nabelschau, die sich in unmittelbarer, tätigkeitsloser Selbstbetrachtung verliert, kann sich in den »Zahmen Xenien« gelegentlich bis zur Form der Satire steigern:

Autochthonisch, autodidaktisch
Lebst du so hin, verblendete Seele!
Komm nur heran, versuch dich! praktisch
Merkst Du verdrießlich, wie's überall fehle⁴¹.

Es war wohl eben diese Abneigung Goethes gegen jede Art Introspektion, die ihm auch eine erkenntnistheoretische Beschäftigung des *Denkens* mit sich selbst, wie Kant sie in der »Kritik der reinen Vernunft« betrieb, verhaßt sein ließ und ihm wider die Natur ging. Am Denken interessiert ihn das, *was* es denkt – seine Tätigkeit sozusagen –, aber nicht seine Autoanalyse und Introvertiertheit:

Wie hast du's denn soweit gebracht? ...
Mein Kind, ich habe es klug gemacht,
Ich habe nie über das Denken gedacht⁴².

Mir ist nur *eine* Stelle bekannt, in der Goethe jene Relation zurücktreten läßt, und zwar im Rahmen seiner Farbenlehre. Zu Eckermann bemerkt er am 1. Februar 1827, daß es »bei dieser Wissenschaft ... auf scharfe Sonderung des Objektiven vom Subjektiven« ankomme. So habe er mit den Farben, »die dem Auge gehören«, den Anfang gemacht. Er betont seine Überzeugung, daß er in diesem Falle beim rechten Ende angefangen habe, »indem ich zunächst das *Organ* berichtige, durch welches alle Wahrnehmungen geschehen ...«.

Daß Goethe bei dieser sonst von ihm abgelehnten Konzentration auf die Subjektseite (hier: auf das Auge) gleichwohl auch in der

Farbenlehre die Korrelation mit dem Außen voraussetzt, kommt neben seiner allgemeinen Interpretation der Farben besonders pointiert zum Ausdruck in einer Bemerkung Schopenhauers: »Dieser Goethe war so ganz Realist, daß es ihm durchaus nicht zu Sinn wollte, daß die Objekte als solche nur da seien, insofern sie von dem erkennenden Subjekt vorgestellt werden. ›Was!‹ sagte er mir einst, mit seinen Jupiteraugen mich anblickend, ›das Licht sollte nur da sein, insofern Sie es sehen? Nein! Sie wären nicht da, wenn das Licht Sie nicht sähe!«⁴³

3. Die Bedeutung der »Tätigkeit« für das Selbst- und Weltverständnis. Der religiöse Bezug der Tätigkeit

Die Bindung jeder wahren Selbsterkenntnis an das, was wir die Relation nach außen nannten, begründet wohl zur Genüge, daß in Goethes anthropologischen Äußerungen der Begriff der *Tätigkeit* eine so beherrschende Rolle spielt. Dieser Begriff taucht besonders häufig auf bei Bildungs- und Erziehungsthemen, wie sie in den »Lehr- und Wanderjahren« behandelt werden, aber auch in zahllosen Gesprächs- und Briefäußerungen. So kann ich hier im Sinne von *pars pro toto* nur einige bezeichnende Aussagen bringen:

»Wenn ich einen Menschen kennenlerne«, versetzt der Oheim im 6. Buch der »Lehrjahre«, »frage ich sogleich: womit beschäftigt er sich? Und wie? Und in welcher Folge? Und mit der Beantwortung der Frage ist auch mein Interesse an ihm auf zeitlebens entschieden«⁴⁴. Goethe kann in der Schätzung der Tätigkeit so weit gehen, daß er sie durch den Mund seiner Gestalten als »des Menschen erste Bestimmung«, ja als »das erste und letzte am Menschen«⁴⁵ bezeichnen kann. Wie sich das ganze Leben so um Tätigkeit dreht und selbst das Ausruhen nur dadurch kreativ wird, daß es neue Möglichkeiten für das Tätigsein eröffnet, erörtert der weise Arzt in den »Bekanntnissen«: »Tätig zu sein, ist des Menschen erste Bestimmung, und alle Zwischenzeiten, in denen er auszuruhen genötigt ist, sollte er anwenden, eine deutliche Erkenntnis der äußerlichen Dinge zu erlangen, die ihm in der Folge abermals seine Tätigkeit erleichtert.«⁴⁶

Da menschliches Leben so in seinem *Wesen* »Tätigkeit« ist, muß der Verzicht auf sie zu einem Lebens-Defizit, zur Selbstentfremdung, ja zu psychopathologischen Syndromen führen. In solchen Zuständen gewinnt ein Zurückfinden zur Tätigkeit deshalb geradezu therapeutische Bedeutung. So äußert der Geistliche, als man über die Methode spricht, Wahnsinnige zu kurieren: Er finde »die Mittel, vom Wahnsinne zu heilen, sehr einfach. Es sind eben dieselben, wodurch man gesunde Menschen hindert, wahnsinnig zu werden. Man errege ihre Selbsttätigkeit, man gewöhne sie an Ordnung ... Ich habe des alten (von Melancholie belasteten) Mannes Stunden eingeteilt; er unterrichtet einige Kinder auf der Harfe, er hilft im Garten arbeiten und ist schon viel heiterer.«⁴⁷ Er – der Geistliche – disputiere nicht mit ihm über seine Skrupel, aber »ein tätiges Leben führt so viele Ereignisse herbei, daß er bald fühlen muß, daß jede Art von Zweifel nur durch Wirksamkeit gehoben werden kann.«⁴⁸ Die Erziehung, die dieses *Therapeuticum* der Tätigkeit ignoriert, führt nur dazu, daß wir »uns und unsere Kinder auf die Tollheit vorbereiten«.

Die Tätigkeit ist so für Goethe nichts Geringeres als das entscheidende Mittel, unser menschliches Selbst zu verwirklichen, dieses Selbst zu erkennen und sogar das im Wahnsinn verlorene Selbst wiederzugewinnen. Wir kommen nur durch sie zu uns selbst, und sie allein ist es auch – so dürfen wir sagen –, die unserer Entelechie die Chance gibt, sich als geprägte Form lebend zu entwickeln, also ihr Telos zu erreichen. Insofern ist sie tatsächlich für Goethe »das erste und letzte am Menschen« und deutet das Ziel seiner Bestimmung an. Sie ist wohl auch ein Chiffre für Fausts immer strebendes Bemühen.

Dieser Rang der Tätigkeit als eines Letztwertes bringt es mit sich, daß sie in die Dimension des *Religiösen* hineinragt. Für diese Diagnose bedarf es nicht einer ausdrücklichen Verbindung des Begriffs »Tätigkeit« mit religiösen Termini, obwohl man auf diese manchmal förmlich wartet. Dennoch *gibt* es solche Hinweise, für die ich nur zwei exemplarische Fälle nenne:

Erstens: Das Tagebuch der Schönen Seele (Nataliens Tante) ist ge-

wiß nicht mit Goethes eigenem Bekenntnis zu identifizieren. Gleichwohl enthält es, einem christlichen Rahmen eingefügt, Partien, in denen Goethe sich selbst unmittelbar kundzugeben scheint. Das dürfte vor allem dort so sein, wo die Verfasserin sein Bekenntnis zur Tätigkeit auch ihrerseits vollzieht. Und wenn sie dann – gerade am Ende ihres Tagebuches – die Tätigkeit als einen Weg beschreibt, auf dem wir nicht nur Gottes gewiß werden können, sondern den dieser Gott ausdrücklich zu *gehen* heißt, dann dürfte das hier mitschwingende christliche Bekenntnis nicht nur jenes bloße »Rahmenwerk« sein, innerhalb dessen Goethe die »schöne, herrliche Seele«⁴⁹ sprechen läßt, sondern dann äußert er sich hier offensichtlich selber: »Werden wir«, so heißt es in den Bekenntnissen, »durchs *Praktische* (gemeint ist eben die ›Tätigkeit‹) doch unseres eigenen Daseins erst recht gewiß; *warum sollten wir uns nicht auch auf eben dem Wege von jenem Wesen überzeugen können, das uns zu allem Guten die Hand reicht?*«⁵⁰ Wer fühlt sich hier nicht an den Faust-Schluß erinnert, wo die Engel, »Faustens Unsterbliches tragend«⁵¹ von der Liebe sprechen, die an ihm, seinem Tätig-sein und Immer-strebenden-Bemüh'n »von oben teilgenommen« habe und ihm gerade *wegen* dieser Verbindung mit der himmlischen Liebe verheiße, daß ihm »die selige Schar / mit herzlichem Willkommen« begegnen werde. Der Chor der Büsserinnen endlich verkündet, daß diese ewige Liebe dem schuldig Gewordenen ihr Verzeihen gönnen werde; und Doctor Marianus fleht zur »Jungfrau, Mutter, Königin«, sie möge Faust »gnädig« sein.

Daß Maria außer den genannten Titeln auch als »Göttin« bezeichnet wird, zeigt, daß dies christlich anmutende und von biblischen Gestalten erfüllte Schlußbekenntnis im Faust mit einiger Reserve zu behandeln ist. (Das ist nicht das einzige Symptom!) Ganz gleich aber, ob es hier um das biblische Gnaden-Kerygma geht oder nur um die wie immer gedachte Hilfe der Götter (»... rufet die Arme der Götter herbei!«): zu Goethes eigenem Bekenntnis gehört es sicher, daß er eines transzendenten Beistandes sowohl in der Gewährung des Tätig-sein-Könnens und -Dürfens wie in dessen Lohn gewiß ist.

Das Tätig-sein ist jedenfalls in den »Bekennnissen« als das entscheidende Mittel zur eigentlichen Lebenserfüllung, sogar zur *religiösen* Lebenserfüllung verstanden. Der Gegensatz dazu und damit die *Verfehlung* des Lebens-Telos dürfte hier wie auch sonst das bloße »Betrachten« und inaktive Spekulieren sein.

Vermutlich wäre es kurzschlüssig, hier nur ein simples Zusammenspiel von verdienstvollem Tätigsein, göttlichem Beistand und endlicher Gnadenbelohnung ausgesprochen zu sehen. Vielmehr dürfte eher jener johanneische Satz den hermeneutischen Schlüssel bieten, in dem Christus sagt: Nur wenn jemand den Willen dessen tue (*tue!*), der ihn gesandt hat, werde er dessen inne werden, ob seine Lehre von Gott stamme oder ob er nur aus Eigenem schöpfe (Joh. 7,17). Letzte Gewißheiten über die letzte Wirklichkeit – ob diese nun im engeren Sinne als christlich oder im allgemeinen Sinne als pan-, poly- oder monotheistisch religiös verstanden wird – ergibt sich für Goethe jedenfalls nicht aus bloß untätigem Betrachten, sondern aus jenem aktiven Engagement und Sich-Einlassen, das er als »Tätigkeit« bezeichnet. Tätigkeit ist sozusagen die Form, in der der *ganze* Mensch sich in etwas investiert, in der er ganz und gar »dabei« ist. Nur dann gelten ihm jene Verheißungen, die Goethe allein in *religiösen* Chiffren auszudrücken vermag (selbst wenn er nicht von der Erkenntnis des *Göttlichen*, sondern »nur« des *menschlichen* Selbst spricht).

Zweitens: Diese Sicht der Dinge gewinnt ihre Bestätigung in Goethes Äußerungen über die *Unsterblichkeit*. Lehren dieser Art pflegen die eigentlichen Geheimnisse der ihnen zugrundeliegenden Anthropologie auszulaudern. Hinweise auf die überdauernden Elemente enthüllen ja zugleich, worin das Eigentliche, das Substantielle menschlicher Existenz gesehen wird.⁵²

Auch hier lehnt Goethe jedes tätigkeitslose, bloße »Betrachten« jenseitiger Zustände ab und spricht davon, daß so etwas nur »für vornehme Stände und besonders Frauenzimmer (sei), die nichts zu tun haben«. Ein tüchtiger Mensch, »der schon hier etwas Ordentliches zu sein gedenkt und der daher täglich zu streben, zu kämpfen und zu wirken hat, läßt die künftige Welt auf sich beruhen und ist tätig und nützlich in dieser«⁵³.

Damit mag es zusammenhängen, daß Goethe nicht eben *häufig* die Sprache auf das Thema des Fortlebens bringt. Dennoch ist es gerade die hiesige Tätigkeit – also das Gegenteil jener von ihm ironisierten schmarotzerischen und nur betrachtenden Untätigkeit –, die als Pointe unserer Menschenexistenz die Frage nach ihrem Untergang oder ihrem Weiterbestehen entbindet: »Wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinen Geist nicht ferner auszuhalten vermag.«⁵⁴ Auch mit der ewigen Seligkeit wüßte ich »nichts anzufangen, wenn sie mir nicht neue Aufgaben und Schwierigkeiten zu besiegen böte«⁵⁵.

Goethe kann sich nicht denken, daß die Monas, wie er die in ihrer Tätigkeit wesende⁵⁶ Entelechie gelegentlich nennt, untergehen könne. Auch wenn er dabei von der Unzerstörbarkeit »hoher Seelenkräfte« spricht, fällt auf, daß die Monas weniger im strengen Sinne personhaft verstanden, sondern wesentlich durch ihr Verwobensein mit der *Natur* charakterisiert ist. Insofern schwingen bei der Aussage über die Fortdauer der Monas sicher panentheistische Motive mit.

Das kommt etwa in dem berühmten Gespräch Goethes mit J. D. Falk am Begräbnistage Wielands (25. Februar 1813) zum Ausdruck: »Vom Untergang solcher hohen Seelenkräfte kann in der Natur (!) niemals und unter keinen Umständen die Rede sein; so verschwenderisch behandelt sie ihre Kapitalien nie.« Wielands Seele, so Goethe, sei »von Natur ein besonderer Schatz, ein wahres Kleinod«. Die Fortdauer einer solchen Seele und unserer Seele überhaupt stehe »keineswegs mit den vieljährigen Beobachtungen, die ich über die Beschaffenheit unserer und aller Wesen in der Natur angestellt, in Widerspruch; im Gegenteil, sie geht aus denselben mit neuer Beweiskraft hervor«. Allerdings: »Wieviel oder wie wenig von dieser Persönlichkeit ... verdient, daß es fort dauere, ist eine andere Frage und ein Punkt, die wir Gott überlassen müssen«.

Daraus geht hervor, daß es nicht nur Rangstufen der Entelechien untereinander, sondern sogar solche innerhalb einer Entelechie selbst gibt. Diese Rangstufen implizieren jeweils verschiedene Grade und Möglichkeiten des Fortlebens. Er nimmt »verschiedene Klassen und Rangordnungen der letzten Urbestandteile aller Wesen

an«, die er »Seelen nennen möchte«⁵⁷. Auf diese Klassen bezieht sich wohl seine Bemerkung gegenüber Eckermann am 1. September 1829: »Ich zweifle nicht an unserer Fortdauer, denn die Natur kann die Entelechie nicht entbehren; aber wir sind nicht auf gleiche Weise unsterblich, und um sich künftig als große Entelechie zu manifestieren, muß man auch eine sein.«

Spekulationen aber, in denen man eine persönliche Fortdauer »dogmatisch« nachweisen möchte, sind nach Goethe schon deshalb sinnlos, weil man sich dann in bloßen Antinomien verlöre. Man staffiere so nur gewisse innere Wahrnehmungen und Gewißeheiten spekulativ aus. Diese innere Wahrnehmung bekundet sich für ihn vor allem darin, daß es einem denkenden Wesen schlechthin unmöglich sei, sich ein Nicht-sein, ein Aufhören des Denkens und Lebens zu denken. In dieser Unmöglichkeit manifestiere sich so etwas wie ein Beweis der Unsterblichkeit auf eine unwillkürliche, noch nicht objektivierte Art⁵⁸.

4. Kritische Fragen

Eine religiöse, hier an Goethe zu stellende Frage bleibt bei diesen Äußerungen über das Fortleben der Entelechie allerdings offen. Diese Frage ergibt sich aus gewissen Unausgeglichheiten zwischen der Art, in der Goethe über das *hiesige* und in der er über das *zukünftige* Sein der Monas spricht. Da es hier nun keineswegs nur um Formalia im Sinne einer bloßen Redefigur (einer »Alloiosis« im Sinne Zwinglis), sondern um ein theologisches Sachproblem zu gehen scheint, müssen wir einen Augenblick über gewisse hier auftauchende Widersprüche nachdenken:

Das entelechische Selbst entfaltet sich bei seiner zeitlich-diesseitigen Existenz in *der* Weise – wir handelten darüber –, daß es sich als geprägte Form lebend entwickelt. Das ist aber nicht nur seine *Möglichkeit*, sondern es ist auch sein *Muß*: »So mußst du sein, dir kannst du nicht entfliehen ...«.

Was so im ersten orphischen Urwort gesagt wird, findet auch sonst bei Goethe immer wieder seine Bestätigung; ich erinnere

nur an die Studierzimmer-Szene im »Faust«, wo es ausgerechnet Mephistopheles ist, der auf jenes Muß hinweist: »Du bist am Ende – was du bist. / Setz' dir Perücken auf von Millionen Locken, / Setz' deinen Fuß auf ellenhohe Socken, / Du bleibst doch immer, was du bist.«

Die fatalistische Dunkelheit nun, die gerade nach der Sicht des Mephistopheles über diesem Müssen der Selbstverwirklichung liegt, fehlt bei Goethe, wenn er von der postmortalen Existenzweise der Entelechie spricht. Da gibt es nur Weiter- und Fortentwicklung. Wie mag es zu erklären sein, daß der Schatten des Müssens das ewige Werden »drüben« oder »danach« *nicht* mehr begleiten soll?

Bei Christopher Marlowe, dem Dichter der ersten Faust-Tragödie im 16. Jahrhundert, vor Shakespeare noch und lange vor Goethe, ist es jedenfalls anders: Nach vierundzwanzig Jahren des Teufelspaktes hat Faust *Angst* vor dem Fortleben. Er fleht die Berge an, über ihn zu fallen, die Erde, ihn zu verschlingen und den Kosmos, in ihm aufgelöst zu werden. Er sehnt sich gleichsam nach den Flügeln der Morgenröte, um vor sich selbst und seinem Fortleben zu fliehen (Ps. 139,9). Denn die Fortsetzung einer dem *Teufel* verschriebenen Existenz, eine Unsterblichkeit ohne die Gnade Gottes also, sei grausam. Immer weitermachen zu *müssen*, wenn der ewige Grund verloren ist und das Nichtige einen umzingelt, ist die Hölle. So sehnt sich Faust sozusagen nach dem Aufgelöstwerden im Nirwana – ähnlich, wie der Buddhist darauf aus ist, aus dem Samsara, aus dem ewigen Kreislauf und dem Zwang zu immer neuer Existenz, ausubrechen. Bei Marlowe löst die Unsterblichkeit einen *Phobos* aus.

Liegt der Ausschluß dieses *Müssens* beim Fortleben und liegt die Ignorierung des darüber liegenden Dunkels vielleicht – etwas un schön und allzu pauschal gesagt – an der Dominanz des Goetheschen Panentheismus, der den Tätigen in die auch ihrerseits stets tätige Natur übergehen und sich in ihr »symbolisch auflösen« läßt, so daß gar kein Selbst mehr *da* ist, das sich in Ewigkeit aushalten müßte? (Das läßt sich freilich nur bedingt so ausdrücken!) Und liegt umgekehrt die Düsternis des Fortleben-müssens bei Marlowe viel

leicht daran, das er als mittelalterlicher Mensch das huname Selbst als ein Selbst coram Deo, als personhaftes und darum schuldverhaftetes Wesen verstand, das nun in seiner Unsterblichkeit den Phobos zu ertragen hat, sich eine Ewigkeit lang in seiner Geschiedenheit von Gott aushalten zu müssen und (statt sich fortzuentwickeln) dieser Fragwürdigkeit als unveränderlicher Last des Müssens ausgesetzt zu sein –? Kann Goethes kosmische Religiosität die »Hölle der Unsterblichkeit« nicht mehr sehen, weil sie keinen Ort für das Böse hat oder weil sie nur ein sehr gebrochenes, ein teleologisch gedämpftes Verhältnis zu ihm kennt? Es kann ja kein Zweifel bestehen, daß Mephistopheles diese teleologisch-*kreative* Bedeutung des Bösen repräsentiert und daß der Herr ein durchaus ironisches Verhältnis zu ihm hat:

Des Menschen Tätigkeit kann allzu leicht erschaffen,
Er liebt sich gern die unbedingte Ruh',
Drum geb' ich gern ihm den Gesellen zu,
Der reizt und wirkt und muß als Teufel schaffen.

Weil er nur dieses gleichsam domestizierte Böse kannte, empörte er sich auch über Kants Begriff eines »radikalen« Bösen.

So schreibt Goethe am 7. Juni 1793 aus dem Lager Marienborn an Herder: Nachdem Kant ein langes Menschenleben hindurch seinen Philosophenmantel von mancherlei sudelhaften Vorurteilen gesäubert habe, sei es sehr bedauerlich, daß er ihn am Ende doch noch mit dem Schandfleck des radikalen Bösen »beschlabbert« hätte. Im übrigen ist die Radikalität dieses von Kant gemeinten Bösen kaum mit der des christlichen Sündenverständnisses zu vergleichen⁵⁹.

Hat Goethe an *dieser* Dimension seines Entelechie-Gedankens – an der Unfreiheit, dem servum arbitrium des Ich, das in Ewigkeit von dem Muß seiner Selbstverwirklichung nicht mehr loskommt –, hat er an *dieser* Dimension vorbeigeblinzelt? Sollte die Entelechie letzten Endes *doch* nur ein wertfreies, unschuldiges Stück Natur sein? Goethes gebrochenes Verhältnis zur Wirklichkeit der

Schuld – wir kommen darauf noch zurück – scheint das nahezu-
liegen.

Doch möchte ich die gestellte Frage offen bleiben lassen, zumal wir uns hier nicht polemisch mit einer *These* Goethes, sondern eher mit einem leer gebliebenen *Fleck* in seinem Denken auseinandersetzen. (Es mag an diesem Negativum einer bloßen Leer-Stelle liegen, daß unser Problem, soweit ich sehe, bisher in der Goethe-Literatur nicht aufgetaucht ist.) Selbst wenn wir die gestellte Frage aber mit einem Ja beantworten würden, könnte es nur ein sehr verhaltenes und bedingtes Ja sein. Denn wir sahen schon, daß es bei Goethe keine Einlinigkeit gibt, bei der Brüche und Abbrüche eindeutig auszumachen wären. Der »Vielfarbendruck« gerade seines *religiösen* Denkens schimmert vielmehr in mancherlei Licht- und Farbbrechungen auf. Goethe kann zurücknehmen, was er eben noch sagte, weil seine Perspektive sich ändert und weil das Pleroma des Lebens für ihn reicher ist als jede Einzelaussage. So ist er ein Denker von lebendigster Inkonsequenz und ist, wie Schiller ja bemängelt hatte, nirgendwo zu fassen, bei nichts endgültig zu behaften.

5. Abschließendes zum Entelechie-Gedanken

Wir können den Kern von Goethes Aussagen über das entelechische Selbst nunmehr zusammenfassen:

Die Entelechie ist für ihn nicht ein in sich geschlossenes und isoliertes Stück Sein, sondern im Gegenteil: sie ist ein Sein im Bezug. Sie verwirklicht sich nur in der Tätigkeit, im Nach-außen-Treten, und sie läßt sich auch nur im Vollzuge dessen erkennen. Das Auge als Symbol des sinnlich wahrnehmenden, erkennenden Subjekts kann sich nicht selbst sehen wollen, sondern es erfährt sich, indem es – selber sonnenhaft! – die Sonne oder ihren farbigen Abglanz auf den Dingen erblickt, sich also nach außen wendet. Und wohin es da auch sieht, wohin ich mich als Tätiger auch wende: alles ist durchwaltet von der Analogie zwischen dem Mikrokosmos des Ich und dem Makrokosmos des Seins. Darum *gibt* es überhaupt nur die Möglichkeit von Sehen und Erkennen! Allenthalben – in mir so-

wohl wie in der erblickten Natur – ist Tätigkeit. Sogar die *Religion selbst* begegnet mir als tätige und stellt mich unter ihre Wirkung, entbindet aber, gerade als *christliche* Religion, zugleich die eigenen Kräfte.

Das kann Goethe am Gegensatz zu Hegels Religionsverständnis verdeutlichen, wenn er kritisch und ablehnend vermerkt, daß dieser die Religion in die Ruhelage seines philosophischen Universums integriere. Demgegenüber meint er: »Die christliche Religion ist ein mächtiges Wesen für sich, woran die gesunkene und leidende Menschheit von Zeit zu Zeit sich immer wieder emporgearbeitet hat; und indem man ihr diese Wirkung zugesteht, ist sie über aller Philosophie erhaben und bedarf von ihr keiner Stütze.«⁶⁰

Es darf sicher anmerkungswise darauf hingewiesen werden, daß die hier gegebene Charakterisierung der christlichen Religion eine gewisse, wenigstens *formale* Verwandtschaft mit Luthers Verständnis der Gott-Mensch-Beziehung hat. Gott sowohl wie der Mensch sind uns nur in ihrer wechselseitigen Beziehung dargeboten: Gott ist nicht in seinem An-sich, nicht als »verborgener Gott« (als *Deus absconditus*) für mich ein möglicher theologischer Gegenstand; er ist vielmehr der »offenbare Gott« (der *Deus revelatus*), der Immanuel, der Gott »für mich«. Wiederum kann der Mensch nicht als eine für sich seiende Größe (wie bei Aristoteles) verstanden werden, sondern nur in seiner Beziehung zu Gott: als Geschaffener, als Sünder und Erlöser. Auch P. Tillich (um nur *einen* exemplarischen Fall aus der protestantischen Tradition herauszugreifen) zielt mit seinem Korrelationsgedanken in eine ähnliche Richtung.⁶¹

2. Kapitel

Der Panentheismus Goethes und die Frage nach dem persönlichen Gott

Die panentheistische Dominante im religiösen Spektrum

Der Art, in der Goethe über die Selbsterkenntnis denkt, liegt – so sahen wir – die panentheistische Mikro-Makrokosmos-Analogie zugrunde. Diese drückt in der Tat die eigentlich *tragende* Dimension in Goethes Religion aus. Unser Bild vom Vielfarbenruck mag in seiner Pointe durchaus zutreffen, könnte aber insofern doch täuschen, als der eine oder andere so etwas wie eine *Gleichberechtigung* der verschiedenen religiösen Positionen – Pan-, Poly- und Monotheismus – daraus schlösse. Tatsächlich aber ist es so, daß bei Goethe der Panentheismus die eigentliche thematische Mitte darstellt. Da er durch sein langes Leben hindurch aber ein ständig Auf- und Wahrnehmender bleibt und sich niemals auf einen dogmatischen Standpunkt fixieren läßt, da vielmehr alle seine Positionen nur heuristischen Rang haben und so im Namen der erlebten Wirklichkeit überholbar bleiben, kann es nie dahin kommen, daß selbst die panentheistische Grundstimmung so etwas wie ein Standpunktmonopol gewänne.

Goethe hat viele Gelegenheiten zu bemerken und auszusprechen, daß er wesentliche Dimensionen der Wirklichkeit – speziell der *menschlichen* Wirklichkeit – auf dieser Ebene nicht zu Gesicht bekommen kann. Zu solchen hier ausgeblendeten Dimensionen gehören etwa Schuld und Endlichkeit der individuellen Existenz¹. So muß es immer wieder zu einer das System des Panentheismus störenden Intervention *anderer* Sichtweisen, zum Beispiel der des Monotheismus und hier wieder speziell des Christentums, kommen. Doch haben diese anderen Sichtweisen wohl eher die Bedeutung von Korrektiven oder auch des Kontrapunktes gegenüber dem Cantus firmus der Gott-Natur.

Gerade dann nämlich, wenn Goethe Hand an den Vielfarben-

druck legt, wenn er also von den verschiedenen Perspektiven religiösen Sehens spricht, kann die Betonung des panentheistischen »Eins und Alles« (Hen-kai-pan) bei ihm durchbrechen, so daß dieses dann eben *nicht* mehr als eine bloß *partielle* Perspektive, sondern als die alle Perspektiven *umgreifende* Wirklichkeit erscheint. Charakteristisch dafür ist eine Äußerung gegenüber Riemer am 2. August 1807: »Was wir von den Dingen aussprechen, kann nicht bloße Vorstellungsart sein, es sind die wirklichen Dinge in unserer Vorstellungsart. Freilich setzt nur menschliche Ansicht (= Perspektive) verschiedene Dinge. Es ist alles nur eins; aber von diesem Einsen an sich zu reden, wer vermag es?« Der Seinsgrund ist demnach *eins*, ist ein Monon im Sinne Spinozas². Nur indem dieser Weltgrund sich uns – fragmentarisch genug – erschließt, zerlegt er sich in verschiedene Perspektiven.

Dieses Wissen um ein geschautes Ganzes, das unzugänglich bleibt und das uns beim Versuch seiner Mitteilung an die Grenzen der Sprache führt (weil es sich nämlich hier notwendig in Sonderungen zerlegen muß): das war es wohl, was Goethe mit *Johann Georg Hamann*, dem Magnus des Nordens, verband. Dabei spielte es keine Rolle, daß dieses Ganze für Hamann alles andere als das Hen-kai-pan, daß es vielmehr ein (theistisch-) *christlich* gesehenes Ganzes war. Das sind für Goethe wohl eher verschiedene Kategorien des *Sehens*, die hinter dem Gemeinsamen, nämlich dem Ringen um das Ganze, für ihn zurücktreten. Deshalb preist er es als »herrliche Maxime«, wenn Hamann sagt: »Alles, was der Mensch zu leisten unternimmt, es werde nun durch Tat oder Wort oder sonstwas hervorgebracht, muß aus sämtlichen vereinigten Kräften entspringen; alles Vereinzelte ist verwerflich.« Goethe weist allerdings darauf hin, daß dies schwer zu befolgen sei, denn »der Mensch, indem er spricht, muß für den Augenblick einseitig werden, es gibt keine Mitteilung, keine Lehre ohne Sonderung«. Er muß also den Anblick des Ganzen, um in unserer Terminologie zu sprechen, in verschiedene »Perspektiven« zerlegen. Weil Hamann das Unmögliche versucht habe, sich des Ganzen dennoch sprachlich zu bemächtigen, habe er zu »allen Elementen« greifen müssen. So erklärt sich

Goethe die barocke Assoziationen-Fülle der Hamannschen Sprache (Dichtung u. Wahrh., 3. Teil, 12. Buch; Cotta 8, 602).

Im Hinblick auf Goethe kann nun kein Zweifel bestehen, daß die *panentheistische* »Vorstellungsart« bei der Zerlegung des religiösen Spektrums die eigentliche Dominanz behält, während die anderen Vorstellungen nur so etwas wie flankierende Ergänzungen bedeuten können.

Nur »Ergänzungen«, keine einschneidenden Veränderungen! Daß Gottes In-sein in der Natur und daß das In-sein der Natur in Gott keine transzendenten Interventionen zuläßt und den Weltregisseur überhaupt nicht mit personalen Eigenschaften ausgestattet sehen kann, ist der beherrschende Gedanke in dem so gesehenen Gott-Welt-Bezug: »Die Natur wirkt nach ewigen, notwendigen, dergestalt göttlichen Gesetzen, daß die Gottheit selbst daran nichts ändern könnte.«³ Und schließlich:

Was wär ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziehmt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen ...⁴

Der jüngere Goethe sieht in seinem 1782 erschienenen aphoristischen Essay »Die Natur«⁵ in dieser »ein ewiges Leben, Werden und Vergehen ... und doch rückt sie nicht weiter ... Die Menschen sind alle in ihr und sie in allen« ... Auch der Mensch erscheint hier noch – das wird später modifiziert – als ein Stück Natur, so daß, jedenfalls *hier!*, nicht nur für das Verständnis Gottes, sondern auch für das des Menschen jeder personale Akzent entfällt. – Als Goethe sehr viel später noch einmal auf diesen Aufsatz stößt und am 24. Mai 1828 einiges Erläuternde dazu an Kanzler v. Müller schreibt, nennt er zwar seine »Stufe damaliger Erkenntnis (nur) einen Komparativ ... , der seine Richtung gegen einen noch nicht erreichten Superlativ zu äußern gedrängt ist«. Doch ändert sich trotz des nun erreichten Superlativs an der durchgängigen Gott-Welt-Korrelation deshalb nichts. Auch hier geht es bloß um die in sich ruhende Natur; nur werden jetzt die

zwei großen »Triebkräfte der Natur« – Polarität und Steigerung – als das sie letztlich Bewegende ausgemacht, also Anziehung und Abstoßung sowie Evolution⁶.

Die Notwendigkeit der gesetzlichen Abläufe umfängt mit ihrem teleologischen Gefüge alle Polaritäten und läßt sie so als Naturphänomene erscheinen:

Sie umgreift *einmal* (1) die Polarität von Gut und Böse, »denn unfühlend / Ist die Natur: / Es leuchtet die Sonne / Über Bös' und Gute ...« Und obwohl hier Indizien auftauchen, daß der Mensch nicht *ganz* dieser »unfühlenden« Notwendigkeit unterworfen ist, daß er vielmehr allein »das Unmögliche« vermag und unterscheiden, wählen und richten kann⁷, obwohl endlich nicht nur der Bezug des Humanum auf die Natur, sondern auch auf die unsterblichen Götter als seine Leitbilder markiert wird: *dennoch* scheint jenes Umgreifende der Naturnotwendigkeit die letzte Herrschaftsmacht zu sein:

Nach ewigen, ehren,
Großen Gesetzen
Müssen wir alle
Unserer Daseins
Kreise vollenden⁸.

Die in der Natur waltende Notwendigkeit umfängt *ferner* (2) die Polarität von Werden und Vergehen, Sterben und Wiedererstehen. Sie gehört mit noch anderen Gegensätzen (wie Geist und Materie, Seele und Körper, Gedanke und Ausdehnung) zu den »notwendigen Doppelingredienzen des Universums«; man mag sie deshalb »als Stellvertreter Gottes« ansehen können⁹. Darum werde ich dem kosmischen Gefüge, wie es paradigmatisch in der Natur erscheint, nur dann gerecht, wenn ich wissentlich und willentlich – also im Namen meines menschlichen Privilegs, das »Unmögliche« zu vermögen – den Auf- und Abtakt dieses polar strukturierten Rhythmus an mir selbst vollziehe:

Und so lang du das nicht hast,
Dieses: Stirb und Werde!
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde¹⁰.

Es ist wohl der Gedanke an dieses Einssein mit der Gott-Natur und ihren ewigen Gesetzen, der jenen abgeklärten Blick auf das Weltgeschehen erlaubt, von dem Goethe einmal zu seinem Freunde Zelter spricht: »Unbedingtes Ergeben in den unergründlichen Willen Gottes, heiterer Überblick des beweglichen, immer kreis- und spiralarartig wiederkehrenden Erdetreibens. Liebe, Neigung zwischen zwei Welten schwebend, alles Reale geläutert, sich symbolisch auflösend. Was will der Großpapa weiter?«¹¹

Obwohl Goethe dieses Wort mit der Bemerkung einleitet, die mohammedanische Religion (die er ja im »Diwan« umkreist) gebe »Raum einer Poesie, wie sie meinen Jahren ziemt«, schwingen in dem genannten Zitat doch deutlich die Töne seines Panentheismus mit. Das tertium comparationis gegenüber dem Islam dürfte sich hier auf das unserem Willen entzogene, gewissermaßen fatalistische Gefügtsein durch ein höheres Gesetz (hier: durch den Willen Allahs) beschränken. Der Theismus des Islam ist an dieser Stelle gleichsam »panentheisiert«!

Die damit gegebene Ablehnung eines »persönlichen« Gottes

Diese panentheistische Position impliziert selbstverständlich eine elementare Krise in Goethes Verhältnis zum Christentum: Sie drängt auf die Absage an einen persönlichen Gott, zu dem ein Verhältnis hörender und betender Zwiesprache bestehen könnte. Hier wird so der eigentliche Kern christlichen Glaubens in Frage gestellt. In aller Deutlichkeit tritt das bei seiner Stellungnahme in der theologischen Kontroverse zwischen Schelling und Jacobi an den Tag: Jacobi hatte in seiner Schrift »Von den göttlichen Dingen« seinen

Glauben an den welttranszendenten, persönlichen Gott vertreten und von dieser Position aus Schelling eines atheistischen Pantheismus geziehen, worauf Schelling in einer nicht minder polemischen Gegenschrift antwortete. In diesem Streit bekennt sich Goethe klar zur Position Schellings¹².

Was ihn später am Gedanken des persönlichen Gottes besonders störte, war die Herabsetzung, die diesem Gott von seiten seiner Gläubigen widerfahre: Aus einem Wesen, das die Natur allseitig durchwirke, machten sie eine Figur ihresgleichen und beschränkten ihn auf die klägliche Partnerschaft in einem gott-menschlichen Ich-Du-Verhältnis. So äußerte er Silvester 1823 gegenüber Frederik Solet, dem Genfer Mineralogen:

»Die Leute traktieren ihn, als wäre das unbegreifliche, gar nicht auszudenkende höchste Wesen nicht viel mehr als ihresgleichen. Sie würden sonst nicht sagen: der Herr Gott, der liebe Gott, der gute Gott. Er wird ihnen, besonders den Geistlichen, die ihn täglich im Munde führen, zu einer Phrase, zu einem bloßen Namen, wobei sie sich auch gar nichts denken. Wären sie aber durchdrungen von seiner Größe, sie würden verstummen und ihn vor Verehrung nicht nennen mögen.«

Dementsprechend redet Prometheus von einem persönlichen Gott, der in seinem Herzen fühle wie er selbst und sich ihm helfend zuwende, wie von einer kindlichen Illusion, die er längst überwunden habe. Nunmehr schaffe er, Prometheus, Menschen nach *seinem* Bilde, statt sich seinerseits als Geschöpf zu verstehen und der göttlichen Verfügung über sein Leben gewärtig zu sein:

Da ich ein Kind war,
Nicht wußte, wo aus noch ein,
Kehrt' ich mein verirrtes Auge
Zur Sonne, als wenn drüber wär'
Ein Ohr, zu hören meine Klage,
Ein Herz, wie meins,
Sich des Bedrängten zu erbarmen.

In diesem Falle kritisiert Goethe den Glauben an den persönlichen Gott einmal *nicht* von seinem Pantheismus, sondern vom Polytheismus des Künstlers aus: Prometheus, der Titan, ist ja das Urbild des *Künstlers*, der »zu schaffen und zu bilden vermag«. Insofern sind »die Titanen ... die Folie des Polytheismus, so wie man als Folie des Monotheismus den Teufel betrachten kann«¹³.

Am kürzesten und unverblühtesten kommt die Absage des »Pantheisten« an den persönlichen Gott in den »Zahmen Xenien« zum Ausdruck¹⁴:

Was soll mir euer Hohn
Über das All und Eine?
Der Professor ist eine Person,
Gott ist keine.¹⁴

Wenn Goethe wiederholt bekannt hat, daß Spinoza für ihn *der* Denker gewesen sei, »der so entschieden auf mich wirkte und der auf meine ganze Denkweise so großen Einfluß haben sollte« wie kaum jemand sonst¹⁵, dann gilt das nicht nur insofern, als er ihm seine pantheistische Konzeption verdankte, sondern auch deshalb, weil ihn Spinozas Distanzierung von jedem gott-menschlichen Ich-Du-Verhältnis tief berührte. Was ihn an dem amor Dei intellectualis bei Spinoza besonders mitriß, war das, was er als »Uneigennützigkeit« und Selbstlosigkeit dieser Art Liebe empfand: Jenes »wunderliche Wort ›Wer Gott recht liebt, muß nicht verlangen, daß Gott ihn wieder liebe‹, ... erfüllte mein ganzes Nachdenken«¹⁶.

Da Gott eine unpersönliche, dem Sein zugrundeliegende Substanz bedeutet, ist auch die Gottesliebe eine Haltung distanzierter, unpersönlicher Verehrung, die keine individuelle Zuwendung, keine entsprechende Reaktion dieser Gott-Substanz erwarten kann. Goethe fühlt sich von dieser spinozistischen Sicht vor allem deshalb berührt, weil er in ihr keine bloß metaphysische Spekulation erblicken kann, sondern weil sie seinen eigenen, ganz *menschlichen* Motiven so nahekommt: Es sei stets seine »höchste Lust« gewesen, »uneigennützig zu sein in allem, am uneigennützigsten in Liebe und

Freundschaft«, und nicht auf Gegenliebe zu spekulieren. So sei ihm das Philine in den Mund gelegte Wort: »Wenn ich dich liebe, was geht's dich an?« recht aus dem Herzen gesprochen¹⁷.

Mag man die pantheistische Konsequenz auch verstehen können, daß die liebende Zuwendung eines persönlichen Gottes mit der Gott-Natur unvereinbar sei, so meint das Evangelium mit »Liebe Gottes« jedenfalls etwas fundamental anderes, als was Spinoza sowohl wie Goethe ihm unterstellen: Goethe denkt hier durchaus anthropozentrisch und stellt die Liebe des *Menschen* zu Gott in den Mittelpunkt, so daß sie den Rang eines Initialaktes gewinnt¹⁸. Dann aber könnte es in der Tat eigennützig erscheinen, wenn sie auf die Reaktion der göttlichen Gegenliebe dabei spekuliert. Der Dichter übersieht dabei, daß das Evangelium das Verhältnis der gottmenschlichen Liebe genau *umgekehrt* darstellt: Denn in ihm bildet die Botschaft, daß *Gottes* Liebe zum Menschen der eigentliche Initialakt sei, geradezu die Pointe der Frohen Nachricht: »Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns *zuerst* geliebt« (1. Joh. 4,19).

Ich bin mir nicht sicher, halte es aber für möglich, daß selbst während Goethes *pietistischer* Jugendphase einige Tendenzen auszumachen sind, die – zunächst noch in sehr sublimer Form – in die Richtung dieser späteren »Überwindung« des personalen Gottesverständnisses weisen. Man vermutet das zunächst kaum, wenn man nach seiner Rückkehr aus Leipzig massive Bekehrungszeugnisse von ihm liest:

So schrieb er als 20-Jähriger am 17. Januar 1769 an seinen Jugendfreund E. Th. Langer: »Mich hat der Heiland endlich erhascht, ich lief ihm so lang und zu geschwind, da kriegte er mich bei den Haaren.« – »Ich halte den Glauben an die göttliche Liebe, die unter dem Namen Jesus Christus eine kleine Zeit als Mensch herumzog, für den einzigen Grund meiner Seligkeit.«¹⁹

Noch in diese pietistische Phase fällt der 1773 erschienene »Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu ***«²⁰, den die Goethe-Forschung oftmals als peinlich empfunden, als bloße Etüde oder ironischen Erguß gedeutet hat. Gerade hier aber zeigen sich bei genauerem Zusehen unter der Decke pietistischer Empfindungen und

Termini erste panentheistische Tendenzen. Paradoxerweise ist es gerade die Botschaft von der *Liebe* Gottes, die als Medium von Gedanken dient, die den personalen Gottesgedanken zu unterwandern beginnen und auf eine Lehre von der Allversöhnung (der Apokátastasis pánton) drängen:

Für die Leute seiner Gemeinde, so klagt der Pastor, wäre es nämlich »keine Freude ..., ein Christ zu seyn, wenn nicht alle Heiden ewig gebraten würden«. Demgegenüber vertritt er seinem Amtsbruder gegenüber die Meinung, daß die Liebe Gottes auch gegenüber den Anders- und Nichtgläubigen zur *Toleranz* nötige, da sie jedoch *alle* von dieser Liebe umschlossen seien. Ja, er bekennt sich zu dem in seinem Leben gewachsenen Glaubenssatz, »daß Gott und Liebe Synonymen sind«. Wer dieser »Liebe Gottes Grenzen bestimmen wollte, würde sich ... verrechnen«. Deshalb überlasse ich »alle Ungläubigen der ewigen wiederbringenden Liebe ... Welche Wonne ist es zu denken, daß der Türke, der mich für einen Hund, und der Jude, der mich für ein Schwein hält, sich einst freuen werden, meine Brüder zu seyn«. Wenn hier jeder postmortale Dualismus (Himmel und Hölle) zugunsten des All-Einen universeller Seligkeit zurückgedrängt wird und die Liebe Gottes überpolar alles Für- und Wider-Gott umgreift, dann führt der synonyme Charakter von Gott und Liebe zweifellos in die Nähe des später von Goethe konfessorisch vertretenen Hen-kai-pan. *Noch* schreckt der junge Goethe vor dieser offenbar geahnten Konsequenz zurück, wenn er den Pastor zweimal versichern läßt, daß er die so begründete Toleranz nicht mit Indifferenz verwechselt sehen möchte. Und doch kann kein Zweifel bestehen, daß hier ein erster Schritt auf einem Wege getan wird, der aus der liebenden Zuwendung des persönlichen Gottes ein überpolares Indifferenzprinzip werden läßt und damit die panentheistische Konsequenz vorbereitet.

Die Erschütterung der christlichen Glaubensbindung als Folge

1. Kritik an der Absolutheit Christi

Mit der Distanzierung vom Glauben an einen persönlichen Gott (vom Monotheismus also) muß die schleichende Infragestellung des Christentums auf ein offenes Eingeständnis drängen. Der Kern des Evangeliums ist ja die Selbsterschließung Gottes im menschengewordenen Logos und damit als persönliches Du, das mich anspricht und hört, zu dem ich auch meinerseits spreche. Diese Distanzierung war, wie wir schon andeuteten und noch weiter sehen werden, in den verschiedenen Lebensphasen Goethes verschieden stark. Ihre unterschiedlichen Grade entsprechen negativ kontrastierend der jeweiligen Entschiedenheit des Bekenntnisses zum Panentheismus, wie es sich besonders im ersten Weimarer Jahrzehnt herausbildete. Die stärkste Entfremdung gegenüber dem christlichen Glauben kam wohl in Zusammenhang mit seiner Italienreise zustande. Hier konnte sie bis zum »julianischen Haß« eskalieren. Später, besonders in höherem Alter – auch da durch gelegentliche antichristliche Aufwallungen unterbrochen – kam es zu einer abgeklärteren und wohlwollenderen Stellung zum Christentum. Die Gestalt Jesu selbst (nicht aber im gleichen Sinne das Kreuz!) wurde zeitlebens von ihm respektiert.

Als Beispiel für gelegentlich auch noch in höherem Alter aufbrechende antichristliche Affekte sei die etwas peinliche Verbindung von Blasphemie und (vorübergehendem) Impotenz-Ärger genannt, wie sie sich in dem weniger bekannten Gedicht »Das Tagebuch« (April 1810) findet. Nachdem der Bettschatz bei dem alternden Freier gewisse physiologische Funktionen nicht auszulösen vermochte, regten sich diese während der späteren kirchlichen Trauung: »Und als ich endlich sie zur Kirche führte, / Gesteh ichs nur, vor Priester und Altare, / Vor deinen Jammerkreuz, / blutrünstiger Christe, / Verzeih mirs Gott, es regte sich der Iste.«²¹ Satirische Farcen ähnlicher Art bringt auch »Der ewige Jude«²².

Der Respekt vor Christus selbst kann aber nicht bedeuten, daß Goethe im Sinne Lavaters, Jacobis und der Orthodoxen überhaupt der Gestalt Jesu eine absolute Sonderstellung zuerkannte, wie sie in den christologischen Dogmen enthalten ist. Die Gründe für eine derartige Bestreitung wechseln. Einen seiner Einwände nannten wir schon: Der junge Goethe lehnt es ab, daß die in Christus geschehene Menschwerdung Gottes dazu führe, den uns so nahe kommenden *Menschen* Jesus durch gottheitliche Prädikate wieder zu erhöhen und uns damit aufs neue zu entziehen. Das nicht sehr viel später (1781) auftauchende Argument wider jene Erhöhung entstammt nun sehr deutlich dem *eigensten* Motivbereich Goethes, weil es sich als Folgerung aus seinem Panentheismus ergibt:

Danach entfaltet sich Gott in einer unendlichen Fülle endlicher Gestalten, deren jede von ihm durchlichtet ist und deren keine vor der anderen benachteiligt oder ihr gegenüber bevorzugt sein kann. Dann aber ist es unmöglich, so etwas wie einen allgemeinen Schatten über der Schöpfung anzunehmen, in dem nur Christus als das *einzig* Licht hervorsticht, so daß er als einziges Exemplar die ganze Fülle des Göttlichen in sich birgt und konzentriert. So schreibt er denn an Lavater²³ über dessen Absolutheits-Christologie: er könne es nicht anders als »ungerecht und einen Raub nennen, der sich für deine gute Sache nicht ziemt, daß du alle köstlichen Federn der tausendfachen Geflügel unter dem Himmel ihnen, als wären sie usurpiert, ausrauffst, um deinen Paradiesvogel (= Christus) ausschließlich damit zu schmücken. Dieses ist es, was uns notwendig verdrießen und unleidlich scheinen muß, die wir uns einer jeden durch Menschen und dem Menschen offenbarten Weisheit zu Schülern hingeben und als Söhne Gottes ihn in uns selbst und allen seinen Kindern anbeten.« Das will doch besagen:

Überall, wo göttliche Weisheit auftaucht – und sie taucht in uns selbst und allenthalben in der Menschheit auf –, da ist Sohnschaft Gottes und da beten wir an. Jede Beschränkung des göttlichen Pleroma auf ein einziges Exemplar (auf den »Paradiesvogel«) bedeutet die Beraubung aller anderen und entgöttlicht deshalb die Welt.

Wir assoziieren hier eine links-hegelianische Formulierung, die David Friedrich Strauß einmal gebraucht: »Das ist ja gar nicht

die Art, wie die Idee sich realisiert, in *ein* Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle andern zu geizen.«²⁴

Wie so häufig fragt Goethe auch hier nach der anthropologischen *Wurzel* eines solchen Verabsolutierungsmotivs und er findet sie – sicher ironisch zugespitzt und den würdigen Lavater ein bißchen provozierend – in der Lust an der Selbstbespiegelung: »Bei dem Wunsch und der Begierde, in einem Individuo alles zu genießen, und bei der Unmöglichkeit, daß dir ein Individuum genug tun kann, ist es herrlich, daß aus alten Zeiten uns ein Bild übrig blieb, in das du dein Alles übertragen und in ihm dich bespiegelnd dich selbst anbeten kannst.« So erscheint der (»christliche«) Ausbruch aus der panentheistischen All-Göttlichkeit geradezu als eine Art Sündenfall und hybrider Anmaßung: »esse sicut Deus«.

2. Kritik am Wunderglauben

Entsprechende Einwände liegen selbstverständlich auch gegenüber dem Wunderglauben nahe: Wenn durch transzendente Interventionen ein Stück Wirklichkeit aus dem Normalbereich herausgehoben und diesem Stück eine besondere Transparenz für das Göttliche zugeschrieben wird, so muß auch hier der Kosmos in gotthaltige und gottferne Regionen aufgespalten werden. In diesem Sinne verstandene Wunder sind »des Glaubens liebstes Kind«; sie sind Projektionen des (Aber-)Glaubens, in keiner Weise aber zeugerische Triebfedern, die ein angemessenes Verhältnis zum Göttlichen herzustellen vermögen.

Gleichwohl tritt *diese* Seite der Polemik wider die biblischen Wunder bei Goethe merkwürdig zurück. Er kann ihnen sogar eine Interpretation zuteil werden lassen, die ihnen zubilligt, mit den Gleichnissen zusammen »eine neue Welt aufgetan« zu haben²⁵. Wunder und Gleichnisse verhalten sich in kontrapunktischer Entsprechung: »Jene machen das Gemeine außerordentlich, diese das Außerordentliche gemein.« Für die Wunder bedeutet dies, daß Goethe in ihnen nichts ontologisch Besonderes sieht, sondern daß sie für ihn ein noetisches – in unserer Schweise, unserer Perspektive

sich abspielendes – Ereignis werden²⁶. Er verdeutlicht das an der Geschichte von der wunderbaren Speisung (Matth. 14,13 ff. par): »Es ist nichts gemeiner und gewöhnlicher als Essen und Trinken; außerordentlich dagegen, einen Trank zu veredeln, eine Speise zu vervielfältigen, daß sie für eine Unzahl hinreiche . . . , und eben daher entsteht das Wunderbare des Wunders, daß das Gewöhnliche und Außerordentliche, das Mögliche und das Unmögliche *eins* werden.«²⁷ Von »Wunder« sprechen wir also dann, wenn wir im Gewöhnlichen das Ungewöhnliche, d. h. wenn wir *symbolisch* zu sehen lernen. Das ist zweifellos als eine panentheistische Interpretation und deshalb sicher als Umdeutung zu verstehen: Das symbolische Sehen ermöglicht es, die gesamte »gemeine« Wirklichkeit transparent werden zu lassen für das alles durchwaltende Göttliche.

In derber und reichlich massiver Weise hat Goethe die beiden antithetischen Wunderbegriffe – das ontologisch und das noetisch zu verstehende Wunder – einander gegenübergestellt in den Diwan-Versen »Wunderglaube«²⁸: Einmal zerbricht eine schöne Schale in traurige Scherben. »Das jammerte Gott, er schuf es gleich / So ganz als wie es gewesen.« – Dann wieder besingt Goethe eine Pfauenfeder, die er im Korn findet, als »der Erdgebilde höchsten Schatz«: »An dir, wie an des Himmels Sternen, / Ist Gottes Größe im kleinen zu lernen . . .«. Wir »sehen« im Alltäglichen das Außerordentliche, im Irdischen das Göttliche.

Mehr aber als in Pfauenfedern und anderen symbolkräftigen Gebilden der Endlichkeit kann sich der »ewig Ungenannte« in der Geliebten vergegenwärtigen und enträtseln lassen. Gerade als endliche Gestalt wird die Geliebte, wie die Marienbader Elegie es bekundet, zu einem Mysterium, das »Fromm-sein« bewirkt und jenes Streben auslöst, »Sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten / Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben«. Auch hier gibt es so in der Begegnung mit einem Irdischen – mit dem geliebten Du – jene Läuterung des Realen und jene symbolische Auflösung, von der Goethe an seinen Freund Zelter schrieb.

3. Kritik am orthodoxen Verständnis der Bibel

Was von Goethes kritischer Zurückhaltung gegenüber der Verabsolutierung Christi und gegenüber herausragenden Wundern gilt, wird sich auch in seinem Verständnis der *Bibel* geltend machen. Sie gerät gleichfalls in ein Zwielflicht zwischen Infragestellung und möglicher (oft bewundernder) Anerkennung, wenn er sie seinem eigenen Vorstellungskreis einfügt.

Die in Frage stellende Kritik, die Goethe übt, bezieht sich nicht eigentlich auf die Bibel selbst – Zeugnisse ihrer lebenslänglichen Verehrung haben wir schon zur Kenntnis genommen –, sondern auf ein bestimmtes *Verhältnis* zu ihr. Dieses fragwürdige Verhältnis ergibt sich dann, wenn man sie auf eine einzige Glaubensweise festzulegen sucht, ihren spannungsvollen Pluralismus aufhebt und sie dogmatisch vereinseitigt, so daß ihr Vielfarbencharakter in ein dürftiges Schwarz-Weiß verwandelt wird.

Die Infragestellung eines derart verzerrten Bildes der heiligen Schrift ist so gerade die Folge ihrer *Bewunderung*: der Ehrfurcht vor ihrer unendlichen inneren Vielfalt und vor einem Spannungsreichtum, in dem sich das pralle Leben selbst widerspiegelt. Die mancherlei Unausgeglichenheiten der biblischen Texte, die billige Spötter als Argument wider sie verwenden, sind für Goethe gerade Zeichen ihrer Würde: nicht nur insofern, als sie den Beweis ihrer Lebensechtheit enthalten, sondern auch deshalb, weil sie manifest machen, daß »Gott ... sich nach der Denkweise und Fassungskraft der Menschen gerichtet habe«, und so eben der Mensch in seinem Widerspruch durch jene Spannungen zum Ausdruck komme²⁹.

Goethe erkennt also in der Bibel als einer *complexio oppositorum* die Vielfalt der menschlichen Adressaten und ihre religiösen Befindlichkeiten, damit *dann* aber auch – so dürfen wir sagen – den Dreiklang von Panentheismus, Poly- und Monotheismus wieder. Sein gebrochenes Verhältnis zum Christentum macht sich dabei insofern bemerkbar, als er sich gegen dessen Versuch auflehnt, die Bibel ausschließlich für *seine*, für die monotheistische Glaubensweise zu vereinnahmen: Das Christentum versteht die Bibel ja als Zeugnis transzendenter Offenbarung, als Selbstkundgabe eines persönlichen Gottes und drängt einen damit – so sieht er das – zur

Annahme derart autorisierter Botschaften. Goethe insistiert demgegenüber darauf, daß er nur ein *menschlich Überzeugendes*, ihm evident werdendes akzeptieren könne, niemals aber orthodoxe Zwangsglaubenssätze über ein angebliches »Deus-dixit«. »Daß du mich immer mit Zeugnissen packen willst!« schreibt er spöttisch abwehrend am 26. April 1774 an Lavater; »wozu die? Brauch ich Zeugnis, daß ich bin? Zeugnis, daß ich fühle? – Nur so schätz', lieb', bet' ich die Zeugnisse an, die mir darlegen, wie tausende oder einer vor mir eben das gefühlt haben, das mich kräftigt und stärket. Und so ist das Wort der Menschen mir Wort Gottes, es mögen's Pfaffen oder Huren gesammelt und zum Kanon gerollt oder als Fragmente hingestreut haben. Und mit inniger Seele fall ich dem Bruder um den Hals, Moses! Prophet! Evangelist! Apostel, Spinoza oder Machiavell ...«

Goethes Wort über Christus abwandelnd könnte man ihn auch über die Bibel sagen lassen, daß das orthodoxe Christentum allen menschlichen Selbstkundgaben ihre Federn ausrisse, um nur dieses eine *biblische* Zeugnis dann mit ihnen auszustaffieren und es zum Paradiesvogel hochzustilisieren. Nein: wo ein Mensch, gleichgültig, wer er sein mag – ob ein Heiliger oder ein Freigeist –, die letzte Wirklichkeit erlebt und erfährt, da schwingen in ihm verwandte Saiten mit und da ist für ihn Wort Gottes.

Die Bibel ist also für Goethe ein Spiegel der Menschlichkeit, ein *universaler* Spiegel. Und indem sie das ist, bildet sie zugleich – gemäß der Dominante in Goethes Religiosität – einen literarischen Mikrokosmos, der im Endlichen nach allen Seiten ausgreift und so das Unendliche gleichnishaft abbildet. Damit wird ihm die Bibel zumindest *auch* zu einem konfessorischen Buch des Panentheismus.

Beide Seiten der Bibel, die menschliche und die kosmische, werden immer wieder von ihm bezeugt:

(1) Zur *menschlichen* Seite: Diese wird vor allem in ihrem »inneren Wert« sichtbar³⁰. Sie ist »das Buch der Völker, weil sie die Schicksale *eines* Volkes zum Symbol aller übrigen aufstellt, die Geschichte desselben an die Entstehung der Welt anknüpft und ... bis in die entferntesten Regionen der äußersten Ewigkeiten hinausführt«. So hat sie »als allgemeine Bibliothek der Völker zu

gelten«; sie ist ein Kompendium der Menschlichkeit, dargestellt am Paradigma *einer* Volksgeschichte.

Diese Menschlichkeit der Bibel kommt noch in anderer Hinsicht zum Ausdruck: Sie erschließt sich nur durch menschliche Auslegung, appelliert also auch insofern an Kategorien und Aufnahme-Kriterien, die im Humanum enthalten sind. Denn trotz – oder auch wegen – der »Selbständigkeit, wunderbaren Originalität, Vielseitigkeit, Totalität, ja Unermeßlichkeit ihres Inhaltes« brachte sie keinen Maßstab mit, wonach sie gemessen werden konnte³¹. Der mußte vielmehr »von außen gesucht und an sie angelegt werden«. Dabei kommt es zu einem ganzen Komplex widerstreitender Kriterien, so daß das Verständnis der Bibel selbst wieder zu einer *complexio oppositorum* wird: Sie alle, »Juden und Christen, Heiden und Heilige, Kirchenväter und Ketzer, Konzilien und Päpste, Reformatoren und Widersacher« legen aus und erklären, »verknüpfen und supplieren, legen zu-recht und wenden an«, wie es ihren menschlichen Gegebenheiten und Voraussetzungen entspricht. Doch lassen sich alle diese Verschiedenheiten letztlich auf zwei Rubriken verteilen: Sie sind entweder platonisch oder aristotelisch orientiert³². Beide, Platon und Aristoteles, repräsentieren gerade in ihrer Gegensätzlichkeit die *ganze* Menschheit³³. Daher müssen alle Ausleger der Schrift sich auf eine der beiden Seiten schlagen.

So erweist sich die Menschlichkeit der Bibel sowohl nach der objektiven wie nach der subjektiven Seite: Nach der objektiven insofern, als sie die Geschichte der Menschheit vom Schöpfungsbeginn bis in die »äußersten Ewigkeiten« bringt; nach der subjektiven insofern, als die ganze Menschheit sich von ihr betroffen weiß und in ihren Auslegungskriterien angesprochen sieht.

(2) Zur *kosmischen* Seite: Wegen dieser universalen Menschlichkeit hat derjenige, der die Bibel hat, im Grunde alles, was er braucht. Man könne, meint Goethe, einen »trefflichen Menschen tüchtig heraufbilden, ohne dabei ein anderes Buch zu brauchen als etwa Thschudis schweizerische oder Aventins bayrische Chronik. Wieviel mehr muß also die Bibel zu diesem Zwecke genügen, da sie das Musterbuch zu jenen erstgenannten gewesen«³⁴! Wie aber das Sein unendlich ist, wenn wir im Endlichen

nach allen Seiten gehen, wie es damit als Ganzes unserm Verstehen entzogen bleibt, so ist auch die Bibel als Abbild dieses Seins unserm Verstehen immer vorweg und nicht von ihm einholbar. Sie kann nie als etwas, das man schwarz auf weiß besitzt, ad acta gelegt werden, sondern sie bleibt in ihrer Gänze ein Wirksames, dessen wir uns nie bemächtigen können. »Deshalb ist die Bibel ein ewig wirksames Buch, weil, solange die Erde steht, niemand auftreten und sagen wird: ich begreife es im Ganzen und verstehe es im Einzelnen. Wir aber sagen bescheiden: im Ganzen ist es ehrwürdig und im Einzelnen anwendbar.«³⁵

Wenn es nun gerade inmitten solcher Versuche, die Bibel zu rühmen, bei Goethe zu antichristlich scheinenden Ausbrüchen kommen kann, so richten sich diese Affekte, wie schon angedeutet, nie gegen die Bibel selbst, sondern stets gegen die Verabsolutierung eines einzigen Aspektes, auf den man ihre Auslegung reduzieren will. Er sieht darin eine Beeinträchtigung der biblischen Fülle. So begehrt sein Ressentiment auf, wenn er bei christlichen Repräsentanten wie Lavater und Jacobi immer wieder jene Tendenz zur Verabsolutierung und Vereinseitigung bemerkt. Bei solchen und ähnlichen Gelegenheiten kann es dann zu verachtenden Äußerungen über die Kirchengeschichte kommen, in der die Pfaffen das Regiment führten, während die »Gemeinen« – wohl weil ihre Naivität empfänglicher bleibt für ungegliederte und dogmatisch nicht zensierte Vielfältigkeiten – kaum eine Rolle spielen:

Mit Kirchengeschichte was hab' ich zu schaffen?
Ich sehe weiter nichts als Pfaffen;
Wie's um die Christen steht, die Gemeinen,
Davon will mir gar nichts erscheinen³⁶.

Die so in allen Farben schillernde Bibel entspricht ebenso wie der von ihr verkündete Gott jener menschlichen Seite an Goethe, die den erwähnten Klageruf seiner Freunde hervorrufen konnte, er lasse sich nicht festlegen. Der im Goetheschen Sinne »einseitige« Gott des Monotheismus wäre dagegen eine verbindliche, den Menschen zur Eindeutigkeit nötigende, ihm »in den Weg tretende« Größe. Bei

Goethe aber kann und muß es nun heißen: »Warum uns Gott so wohl gefällt?/Weil er sich uns nie in den Weg stellt.«³⁷ Der Gott der Christenheit *stellt* sich offenbar in den Weg— schon dadurch, daß er sich in den Vielfarbendruck nicht integrieren läßt. Und seine Heilsbotschaft weigert sich, »in unsers Vaters Apotheke« nur eines unter vielen Rezepten zu sein.³⁸

Biographische Stadien auf diesem Wege

I. Christliche Phasen und Übergangsperioden

Die polare Spannung und die Verbindung des Gegensätzlichen bildet so die Pointe von Goethes religiöser Weltansicht. Sie ist der Ertrag seiner gewachsenen Lebensweisheit. Es wäre trivial und zudem abwegig, dieses Werden aus Einflüssen ableiten zu wollen, denen er in den einzelnen Stadien seines Lebens ausgesetzt war. Überzeugungen genetisch erklären zu wollen, führt stets in die Irre, weil damit apriori jede Überzeugung relativiert und dem menschlichen Selbst jeder unbedingte Charakter abgesprochen wird. Das müßte gerade in diesem Falle zu einem Attentat wider Goethes Grundüberzeugung werden: wider sein Bekenntnis zur Unwandelbarkeit der menschlichen Entelechie, die nach den orphischen Urworten alles sie von außen Bedrängende und vielleicht verformen Wollende sich so einstückt, daß es gerade ihrer Selbstwerdung dienen muß.

Gleichwohl fällt die Entelechie natürlich nicht fertig vom Himmel, sondern sie ist im Werden, im *Kommen* zu sich selbst. Und wenn Goethes Universum ebenso wie der ihm entsprechende Mikrokosmos der Entelechie eine *complexio oppositorum* sind, werden wir vermuten dürfen, daß er diese opposita auch *biographisch* durchlaufen hat und in seinen Lebensstadien je dem einen oder dem andern ihrer Elemente ferner oder auch näher gewesen ist. Das, was wir den »Vielfarbendruck« bei ihm nannten, hat in seinem Zustandekommen auch eine *zeitliche* Dimension: die einzelnen »Drucke«

finden sich aus ihrer Isolierung während einzelner Lebensstadien allmählich zusammen. Dieses Zusammenfinden war aber als das geheime Telos in seiner Entelechie angelegt, war gleichsam der Gegenstand und das Ziel seines faustischen Drängens.

Wenn wir in *diesem* Sinne nach seinem religiösen Werden fragen, verfallen wir also nicht dem sterilen Versuch, seine Stellung zu den letzten Fragen genetisch »ableiten« zu wollen, sondern sehen nur zu, welche Vorstadien dem Telos seiner Weltsicht vorangegangen sind, und versuchen, ihr Drängen auf dieses Telos hin zu erfassen. Es kann dabei nur um eine Skizze gehen, die durch Weglassen das Wesentliche zu erfassen versucht. Zu diesem Wesentlichen gehören sicher auch die schon erwähnten christlichen Vor- und Übergangsstadien.

Wie viele seiner Zeitgenossen erlebte auch der Knabe Goethe eine erste Erschütterung seines an den Katechismus gebundenen naiven Kinderglaubens durch das Erdbeben von Lissabon 1755: »Gott, der Schöpfer und Erhalter Himmels und der Erden, den ihm die Erklärung des ersten Glaubensartikels so weise und gnädig vorstellte, hatte sich, indem er die Gerechten mit den Ungerechten gleichem Verderben preisgab, keineswegs väterlich bewiesen.«³⁹

Doch ist diese erste Glaubenskrise bald wieder vergessen. Das Kind nähert sich erneut dem Gotte des ersten Artikels, »dem großen Gotte der Natur«, dem »eigentlichen Gotte«, der die Sterne auf ihrer Bahn erhält, die Jahreszeiten einander folgen läßt und ebenso für Pflanzen und Tiere sorgt, wie er zu dem Menschen in »ein genaueres Verhältnis tritt«. Diesem Gotte der Natur baut der Knabe einen Altar⁴⁰. Auf diesen ersten Glaubensartikel kann er noch dreißig Jahre später in einer Rede bei der Eröffnung des neuen Bergbaus zu Ilmenau zu sprechen kommen⁴¹, wenn er seine Hörer auffordert, vor der Besichtigung »in dem Hause des Herrn ein(zu)kehren, des Gottes, der die Berge gegründet, die Schätze in ihre Tiefe verborgen und dem Menschen den Verstand gegeben hat, sie an das Licht des Tages hervorzubringen«.

Während seiner Leipziger Studentenzeit, wo er leidend war, und noch nachher kam es darüber hinaus zu einer intensiven Begegnung mit dem zweiten Glaubensartikel, der von Christus und seinem Erlösungswerk handelt. Das geschah vor allem unter dem Einfluß des preußischen Husarenoffiziers Ernst Theodor Langer und ebenso

durch die nachhaltige Ausstrahlung der wiederholt schon erwähnten frommen Stiftsdame Susanne Katherina von Klettenberg. »Einem Duldenden, zart, ja schwächlich Fühlenden war ... das Evangelium willkommen«, berichtet er über diese Lebensphase, fügt aber sofort hinzu, daß Langer »bei seinem Glauben zugleich ein sehr verständiger Mann war und fest darauf hielt, daß man die Empfindung nicht solle vorherrschen, sich nicht zur Schwärmerei solle verleiten lassen«⁴². Bibelfest, wie er damals gewesen sei, habe ihm alles daran gelegen, die heilige Schrift, die er »menschlicher Weise zeither geschätzt«, zum Inhalt des *Glaubens* werden zu lassen und sie »für göttlich zu erklären«⁴³. Vier Monate nach seiner Heimkehr aus Leipzig kann er an Langer ganz massiv, wie schon erwähnt, über ein Bekehrungserlebnis berichten: »Mich hat der Heiland endlich erhascht, ich lief ihm so lang und zu geschwind, da kriegte er mich bei den Haaren.«⁴⁴

In diesem Stadium seiner Entwicklung kündigt sich noch nicht die Spannung zwischen dieser christozentrisch-monotheistischen Bindung und dem späteren Panentheismus an. Doch ist auch dieser Zeitraum nicht *ohne* Spannung; nur entzündet diese sich zunächst an andern Polen: Damals ging es um die innertheologische Kontroverse zwischen einer aufklärerisch-deistisch verstandenen Vernunftorientierung und einer romantisch gefärbten Gefühlsreligion. Auch wenn Goethe die Warnung Langers vor ungezügelter Gefühlsschwärmerei durchaus ernst nehmen möchte, so hat er doch nicht recht gewußt, sich »ohne Gefühl und Enthusiasmus mit dem Neuen Testament zu beschäftigen«⁴⁵. Es ergibt sich ihm geradezu die Frage, »wie viel Anteil die Vernunft, wie viel die Empfindung an solchen Überzeugungen« haben könne und dürfe. Beim Nachdenken über diese Frage – so sieht es im Rückblick der alte Goethe – fällt ihm auf, daß die christliche Religion schwanke zwischen einem Historisch-Positiven und einem reinen Deismus, der, auf Sittlichkeit gegründet, wiederum die Moral begründen solle.

Innerhalb dieser Alternative lehnt er jedenfalls die deistische Vernunftreligion ab. Selbst ihre »lebhaftesten und geistreichsten« Vertreter kommen ihm vor wie »Schmetterlinge, welche ganz uneingedenk ihres Raupenstandes die Puppenhülle wegwerfen, in der sie zu ihrer organischen Vollkommenheit gediehen sind«⁴⁶. Der Lar-

venzustand ist hier offenbar als die Bindung an die historisch-positive Hülle verstanden, die davor bewahrt, einem emanzipierten Vernunftglauben oder einem freischwebend-schwärmerischen Gefühl zu verfallen. Gerade in dieser Hinsicht ist Langer ihm Vorbild, weil er die Bibel als jenes Historisch-Positive vor anderen überlieferten Schriften besonders wertschätzt.

Die hier kundwerdende christliche Bindung war so sehr durch den zweiten Glaubensartikel, d. h. so sehr durch die Vorstellung geprägt, die »er von Christo lebendig in sich trug«, daß es ihm geradezu »unbegreiflich schien, wie ein Mensch leben und atmen könne, ohne zugleich ein Christ zu sein«. Diese Vorstellung war ihm lebendig in »Sinn und Gemüt« verwurzelt⁴⁷.

Eine erste Krise dieser ihn selbstverständlich dünkenden Verbindung von Mensch-sein und Christ-sein scheint sich durch die (früher schon festgestellte) »heftige Zudringlichkeit eines so geist- als herzvollen Mannes« wie Lavater begeben zu haben, und zwar dadurch, daß dieser ihn mit Alternativen eindeckte wie etwa der: man müsse »entweder Christ oder Atheist« sein. Bekehrungsversuche mit Hilfe solcher Alternativen machten ihn verstockt. Und er antwortet ihm denn auch: Wenn Lavater ihm »sein« Christentum nicht lassen und zubilligen wolle, könne er sich denn wohl »zum Atheismus entschließen«, zumal er sähe, »daß niemand recht wisse, was beides eigentlich heißen solle«⁴⁸. Ganz abgesehen davon, daß Goethe alternativisches Denken von jeher fremd ist, kommt hier noch erschwerend hinzu, daß die Alternative »Christ oder Atheist« in sich selbst für ihn unklar ist.

Im übrigen vollziehen sich nicht einmal die Übergänge in Goethes Entwicklungsstadien in alternativen Umbrüchen. Es kommt dabei eher zu gewissen »Zwischenräumen«, die zu *keiner* der durchwanderten Regionen gehörten und ihm gelegentlich nahelegen, den Gedanken von diesem ihn erschreckenden »Zwischen« überhaupt abzuwenden. Das so Dazwischenbefindliche kann er zum Bereich des Dämonischen zählen⁴⁹. Wir kommen darauf noch zu sprechen. An dieser Stelle genügt der Hinweis, daß die Übergänge der einzelnen Lebensphasen sich zwar nicht in antithetischen Um- und Abbrüchen, aber auch nicht in harmonischer Abstimm-

mung aufeinander vollzogen, sondern daß ein »Ungeheures, Unfaßliches« dazwischen sein konnte. Außer bei seiner pietistischen Jugendphase haben jene Übergänge jedenfalls nicht den Charakter einer *Bekehrung*, sondern eher den des Übergangs in neue *Dimensionen*, die sich ihm nachträglich als weiterführend und bereichernd erwiesen.

2. Ein Weg in die Zuschauerperspektive? – Die Möglichkeit der Toleranz

Was auch immer sich so in der Evolution seiner Überzeugungen begeben mochte: Es war jedenfalls kein radikaler Wandel in seinem Seinsverständnis, sondern es war die bloße Veränderung der *Perspektive*, unter der er dieses Sein erblickte. Dieser perspektivische Wandel war der Grund für die komplementäre Struktur seiner religiösen Positionen. Perspektiven können ja niemals Exklusivität begründen.

Das Perspektiven-Problem, das uns schon beim Verhältnis von Mono-, Poly- und Pantheismus auffiel und das die genannte Zusammenschau, die Nebeneinander-Geltung ermöglicht, kann sich auch in Goethes Stellungnahme zu innerchristlichen Richtungen manifestieren. Hier zeigt sich dann besonders markant, daß die Perspektive den *Beobachter* zur zentralen Figur macht, daß sie alles auf *ihn* und seinen Standpunkt bezieht⁵⁰. Insofern läßt sie religiöse Überzeugungen nicht in ihrem transsubjektiven Gehalt ernst nehmen, sondern sieht alles durch die Situation und Befindlichkeit des Beobachters bedingt. Durch den Perspektivismus wird die Religion zu einer bloßen Spielart der Humanität. Das Humanum – als Gegenstand des perspektivischen Bezuges – ist das bleibend Identische in aller Religion. Diese so heraustretende Identität stellt deshalb den *eigentlichen* Grund dafür dar, daß sich religiöse Phänomene bei Goethe niemals in Alternativen darstellen, sondern vielmehr gleichberechtigte Möglichkeiten bilden, die koordinierbar sind.

Damit aber drängen sie auf *Toleranz*. Es mache geradezu – meint Goethe – den Unterschied von Glauben und Wissen aus, daß das Wissen sich auf einen Gegenstand, auf ein Objectivum richte, über

das dann in der Tat gestritten werden müsse. Beim Glauben dagegen komme es überhaupt nicht auf einen Gegenstand, sondern allein auf den subjektiven Zustand der Gläubigkeit an. Der Glaube erscheine so als »heiliges Gefäß, in welches ein jeder sein Gefühl, seinen Verstand, seine Einbildungskraft, so gut als er vermöge, zu opfern bereit stehe«⁵¹. Goethe versäume dabei nicht, darauf hinzuweisen, daß dieser legitime, vom Wissen ausgelöste Streit sich gelegentlich dadurch selbst kompromittiere, daß eine gewisse Gelehrten-Eitelkeit in jenem Streit immer nur Selbstbestätigung erstrebt, so daß sich »an die Stelle des Gegenstandes ... ein Wort-Credo« setzt und es so zur Verwechslung von Glauben und Wissen kommt⁵².

Für diese perspektivische Subjektivierung des Glaubens und das ihr entstammende Toleranzpostulat steht eine klassische Szene als Illustration zur Verfügung: das Dreiergespräch zwischen Fräulein von Klettenberg, Lavater und Goethe selbst. Obwohl es hier um eine »inner«-christliche Kontroverse geht, macht sich selbst in diesem beengten Rahmen die subjektive Bedingtheit der Glaubensstandpunkte präzise geltend: Es sei nämlich an seinen beiden Gesprächspartnern (zwei »entschiedenen Christen«) ganz deutlich zu erkennen, »wie sich eben dasselbe Bekenntnis nach den Gesinnungen verschiedener Personen umbildet«. Jeder Mensch, so habe man in »toleranten Zeiten« immer wiederholt, »habe seine eigene Religion, seine eigene Art der Gottesverehrung«. Man habe gerade in diesem Falle beobachten können, daß sogar »Männer und Frauen einen verschiedenen Heiland bedürfen«, eben *weil* der Glaube mit der subjektiven Konstitution zu tun habe: So verhalte sich Fräulein von Klettenberg zu ihrem Heilande »wie zu einem Geliebten, dem man sich unbedingt hingibt ... und ihm ohne Zweifel und Bedenken das Schicksal des Lebens anvertraut«. Lavater dagegen behandle seinen Heiland eher »als einen Freund, dem man neidlos und liebevoll nacheifert ... und eben deswegen ihm ähnlich, ja gleich zu werden bemüht ist«. So wirken sich hier »die geistigen Bedürfnisse der zwei Geschlechter« in ihrer Verschiedenheit aus.

Deshalb versteht man, daß Goethe so weit gehen kann zu sagen, »beim Glauben ... komme alles darauf an, daß man glaube; *was* man glaube, sei völlig gleichgültig. Der Glaube sei ein großes Gefühl von Sicherheit für die Gegenwart und Zukunft, und diese Si-

cherheit entspringe aus dem Zutrauen auf ein übergroßes, übermächtiges und unerforschliches Wesen.«⁵³

Goethes Respekt vor einer Überzeugung scheint auch sonst für ihn weniger in deren Inhalt begründet zu sein als in der Überzeugungskraft und Glaubwürdigkeit ihres Trägers, also in der glaubenden Person *selbst*. Wenn irgendwo, wird das in seinem Verhältnis zu dem pietistisch frommen Freunde Jung-Stilling deutlich. Daß er dessen Glaubensbekenntnis inhaltlich nicht teilt, ist nach allem Gesagten klar. Und doch gibt es kaum eine andere Gestalt in seinem Leben, zu der er sich so vorbehaltlos, manchmal hingerissen und geradezu hymnisch, bekannt hätte. Nach einer liebevollen Beschreibung seiner ersten Straßburger Begegnung mit ihm bekennt er: »Das Element seiner Energie war ein unverwüstlicher Glaube an Gott und an eine unmittelbar von daher fließende Hülfe, die sich in einer ununterbrochenen Vorsorge und in einer unfehlbaren Rettung aus aller Not, von jedem Übel augenscheinlich bestätige.« Trotz seiner Freundlichkeit habe sein Glaube keinen Spott geduldet. Und wenn seine etwas rauhbeinigen Tischgenossen sich doch gelegentlich über ihn lustig machten, stellte sich der junge Goethe schützend vor ihn.⁵⁴ Von seiner späteren Zeit, als er ein berühmter Augenarzt war, sagt Goethe über ihn, er habe »mit gutem Mut und frommer Dreistigkeit« (!) viele Staroperationen vollbracht und sich damit einen ausgebreiteten Ruf erworben.⁵⁵ Jung selbst nennt seine Lebensgeschichte »die Geschichte der Vorsehung in seiner Führung«⁵⁶. Und ausgerechnet Goethe war es, der diesen konfessorischen Lebensbericht hat drucken lassen und ihm dafür in seiner finanziellen Bedrängnis »hundert und fünfzehn Reichsthaler in Golde« übersandte⁵⁷. Die gleiche Anerkennung der Sympathie kann Goethe der ihm so glaubwürdigen Erscheinung des wunderlichen Heiligen Philipus Neri in Neapel, des »Sokrates in der Soutane«⁵⁸ zuwenden.⁵⁹ – Endlich gilt sein Respekt – um ein letztes Beispiel aus einer beliebig fortzusetzenden Reihe anzuführen – dem niederländischen Volk, das um seinen Glauben kämpft, und Egmont, der dieses Volk führt. Womit sich Goethe hierbei identifiziert, ist wiederum nicht so sehr die religiöse Überzeugung selbst, sondern

abermals das Humanum, das im Kampf um diese Überzeugung seine Probe besteht. Dies Humanum ist hier ein Träger ausgesprochen *mündiger* Überzeugung. Insofern ist die Gefolgschaft des niederländischen Volkes anders als der Kadavergehorsam einer Schafherde oder eines abgerichteten Stiers. Die im Humanum gründende und es erfüllende Überzeugung stellt sich nur *eigenverantwortlich* zur Verfügung und wehrt sich gegen jeden aufoktroierten *héteros nómos*. So bekennt Egmont: »Leicht kann der Hirt eine ganze Herde Schafe vor sich hintreiben, der Stier zieht seinen Pflug ohne Widerstand; aber dem edlen Pferde, das du reiten willst, mußt du seine Gedanken ablernen, du mußt nichts Unkluges, nichts unklug von ihm verlangen.«⁶⁰ Was sich hier vornehmlich auf den politischen Freiheitswillen bezieht, schließt auch die religiöse Überzeugung ein.

So nimmt Goethe in seiner Stellung zur christlichen Religion und ihren Vertretern immer wieder die Position eines wohlwollenden und einfühlsamen Beobachters ein. Die Distanz des Außenseiters bleibt dabei unverkennbar, hindert ihn aber nicht, die Bedeutung der Religionen, speziell des Christentums, als Wurzel oder auch als Frucht der Humanität anzuerkennen. Die »sittlichen Züge der Religionen« zum Beispiel, »welche auf den tiefen Grund eines frommen Menschenbedürfnisses hinweisen, sind immer höchst erfreulich, indem Aussichten aller Art sich öfters daher zu entwickeln pflegen«⁶¹.

Selbst dann, wenn er sich aus der Distanz des Beobachters durchaus nicht mit dem Gehörten oder Gesehenen identifiziert, kann er – noch über den bloß humanen Kontakt hinaus – die *Weisheit* religiöser Sachgehalte bewundern und ihnen Anerkennung zollen. So ist etwa der Respekt unverkennbar, den er den Darlegungen des Schweizer Kapuziner-Paters zollt, als er sich von diesem die monolithische Geschlossenheit katholischer Verkündigung erklären läßt. Es scheint Goethe als Menschenkenntnis von Rang einzuleuchten, wenn der Pater ihm deutlich macht, daß seine Kirche die Bibel zwar als »Fundament des Glaubens« betrachte, sie aber dennoch »dem gemeinen Manne nicht in die Hände geben« könne, weil sie ohne das Auslegungsmonopol der Kirche nur Verwirrung stiften müsse. Die Art nun, *wie* die Kirche Schrift und Tradition zu verbinden und

in Übereinstimmung zu halten verstehe, bringe es mit sich, daß ein katholischer Christ an allen Enden der Welt stets »Eine Sprache« und »immer dasselbige« zu hören bekomme. Eben dies aber sei es, was »die Gewißheit unsers Glaubens macht«⁶².

So kann Goethe unter Umständen am Christentum gerade das bewundern, was ihm »existentiell« eher fremd ist: So ferne ihm etwa die kirchliche Christologie und die Versöhnungsbotschaft von Kreuz und Auferstehung stehen mögen, so sehr beeindruckt ihn doch die Menschwerdung – oder sollte man hier besser sagen: die »Menschlichkeit«? – Gottes, wie sie sich in seinem Sohne Christus (zusammen mit seiner Mutter Maria und dem »Greis« Joseph) darstellt. Dieses »göttlich-menschliche Wesen« erklärt für ihn jene besondere »Anziehungskraft«, die der christlichen Religion das Heer ihrer Anhänger und Blutzengen zuwachsen ließ. Die »geschichtliche« Struktur dieser Religion – sie ist ja eine Variante ihrer Menschlichkeit! – brachte es auch mit sich, daß sich in ihr »ein so vielfacher, ja unendlicher Same als in keiner andern« barg und daß wir ihr z. B. »die Erhaltung der Kunst ... schuldig« sind⁶³.

Daß der Zuschauer-Standpunkt Goethes so durchaus keine unberührte Distanz zu bedeuten braucht, daß er vielmehr mit höchst sensibler Einfühlung verbunden sein kann und fast – aber eben nur »fast« – an die Grenze einer eigenen Confessio führen kann, wird an den »Bekanntnissen einer schönen Seele« deutlich, in denen Goethe die geistliche Selbstdarstellung seiner Seelenfreundin von Klettenberg wiedergibt⁶⁴. Hier gibt es, vor allem im Anschluß an Zinzendorf, Äußerungen von einer spirituellen Tiefe und Eindringlichkeit⁶⁵, die es schwer machen, sich zu vergegenwärtigen, daß Goethe hier nicht aus Eigenem schöpft, sondern als Außenseiter spricht – immerhin aber als ein Außenseiter, der jene geistlichen Regionen einmal selbst durchmessen hat. Dennoch erscheint dieses gewaltige Kapitel wie eine Art Fragezeichen, das am Rande seines Pantheismus wohl bleibend auftaucht.

Noch einmal stellt sich hier die Frage, wie es begründet sei, daß die auf Goethes Betrachter-Standpunkt beruhende Toleranz des Verschiedenen bei ihm niemals zur gleichgültigen Indifferenz absinkt, sondern dem Engagement nahe bleibt und dadurch das besproche-

ne hochsensible »Hineinkriechen« und Sich-Hineinversetzen ermöglicht. Was speziell Goethes Stellung zum Christentum betrifft, so mag jenes Engagement dadurch zu erklären sein, daß die christliche Religion – neben ihrer erleuchtenden Kraft für die Humanität – nach seiner Sicht ein *geschichtliches* Phänomen ist. Dadurch behielt er einen Sinn dafür, daß die Selbsterschließung Gottes in der Heiligen Schrift sich an verschiedene Menschen in verschiedenen Situationen richtet. Auch *sein* Menschsein und *seine* Situation konnte er so angesprochen fühlen. Darum bejahte er gerade die von den »Profanskribenten« kritisierten Ungleichheiten und Widersprüche dieses Buches und wehrte sich entschieden gegen alle Formen seiner gewaltsamen Vereinerleung: sei es nun das Harmonisierungsbestreben der zeitgenössischen Orthodoxie, das die Bibel zu einem corpus homogeneum umstilisierte, oder sei es der aufklärerische Deismus, der eine »natürliche Religion« aus diesem Buche herausdestillierte und dem Christentum so nur die »gleichen Rechte« beimaß wie allen andern positiven Religionen auch. Gerade der geschichtliche, sich sehr verschiedenen Adressen zuwendende Charakter der christlichen Religion war es deshalb wohl, der Goethes eigenes Engagement wesentlich mitbestimmte und der ihn diese Religion sich bleibend angehen ließ⁶⁶ (wenn auch der Vielfarbindruck religiöser Wahrheit für ihn ein spezielles Bekenntnis verhinderte und, wie gesagt, bei seinen christlichen Freunden – aber auch bei Schiller! – den Eindruck erweckte, daß er sich jeder Eindeutigkeit einer Confessio entziehe).

In welche Tiefe hierbei seine so begründete *eigene* Betroffenheit durch die Bibel reichen konnte, bringt er gelegentlich bei der erwähnten Auseinandersetzung mit Orthodoxie und Deismus in »Dichtung und Wahrheit« zum Ausdruck⁶⁷:

»Ich für meine Person halte sie (= die Bibel) lieb und wert; denn fast ihr allein war ich meine sittliche Bildung schuldig, und die Begebenheiten, die Lehren, die Symbole, die Gleichnisse, alles hatte sich tief bei mir eingedrückt und war auf eine oder die andere Weise wirksam gewesen. Mir mißfielen daher die ungerechten, spöttlichen und verdrehenden Angriffe; doch war man damals schon so weit, daß man teils einen Hauptverteidigungsgrund vieler Stellen

sehr willig annahm: Gott habe sich nach der Denkweise und Fassungskraft der Menschen gerichtet, ja die vom Geiste Getriebenen hätten doch deswegen nicht ihren Charakter, ihre Individualität verleugnen können, und Amos als Kuhhirt führe nicht die Sprache Jesaias, welcher ein Prinz solle gewesen sein. « – Hier ist es deutlicher als irgendwo, daß es der geschichtliche Charakter der Bibel-Botschaft ist, der so verschiedene Individualitäten erreicht wie die des Amos, des Jesaias – und Goethes selbst – und der diese Individualitäten zugleich unversehrt läßt und insofern das Humanum respektiert⁶⁸.

Auch der eschatologische Faust-Schluß, der von manchen Interpreten nur als opernhafter, das eigentliche Faust-Thema eher verdunkelnder Anhang verstanden wird, läßt die Frage stellen, ob Goethe dort gewachsene christliche Traditionen nicht nur aufgreife – in diesem Falle geht es um eher vulgär-katholische Traditionen⁶⁹ –, sondern sich auch selber verbindlich aneigne. Dafür spricht nicht nur der Umstand, daß hier die Entelechie als Repräsentantin des Humanum unversehrt bewahrt bleibt und nur durch Gnade gestützt (nicht aber verwandelt!) wird, sondern auch Goethes eigene Kommentierung gegenüber Eckermann vom 6. Juni 1831. In diesem Gespräch geht es um die Verse:

Gerettet ist das edle Glied
Der Geisterwelt vom Bösen:
Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen,
Und hat an ihm die Liebe gar
Von oben teilgenommen,
Begegnet ihm die sel'ge Schar
Mit herzlichem Willkommen.

Dazu bemerkt Goethe: »In diesen Versen ist der Schlüssel zu Fausts Rettung enthalten: in Faust selber eine immer höhere und reinere Tätigkeit bis ans Ende und von oben die ihm zu Hilfe kommende ewige Liebe. Es steht dieses mit unserer (!) religiösen Vorstellung durchaus in Harmonie, nach welcher wir nicht bloß durch eigene Kraft selig werden, sondern durch die hinzukommende göttliche Gnade.«⁷⁰

3. Kapitel

Das Dämonische: Aufgipfelung und Krise des Entelechie-Gedankens

Entelechie und Ektelechie

Wir stießen in Goethes Äußerungen zur Religion und zu »den« Religionen auf eine Fülle von Aussagen, die von seinen Zeitgenossen und Freunden, aber auch vom heutigen Leser oft als verwirrend-widersprüchlich empfunden wurden und werden. Vieles davon mochte sich, wie ich zu zeigen suchte, als bloß *perspektivische* Differenzierung herausstellen und insofern keinen Wechsel in der Sachaussage, sondern nur in der Sichtweise bedeuten. Das damit eröffnete Verhältnis der Komplementarität – nicht der Konkurrenz! –, in das die verschiedenen religiösen Richtungen so gerückt wurden, veranlaßte uns ja überhaupt, das Bild vom »Vielfarbendruck« zu verwenden: Erst das In- und Miteinander *aller* religiösen Aspekte läßt die Ganzheit religiöser Erfahrungen zustandekommen.

Ein konstantes Element inmitten der Vielfalt jener Abwandlungen durch die Sichtweise bildet das *Humanum*, das gleichsam den perspektivischen Mittelpunkt darstellt. Aber nicht nur dies: Es stellt auch die Orientierungsgröße und das Kriterium dar für die Art, wie Goethe sich inmitten der mancherlei religiösen Ansprüche und Angebote, inmitten der positiven Religionen und der zeitgenössischen Spielarten des Christentums (Orthodoxie und Deismus) zurechtfindet. Alles hängt für ihn davon ab, ob und inwieweit das *Humanum* sich selbst in den religiösen Phänomenen wiederzuerkennen vermag, sie sich aneignen, sich in seiner Integrität bewahren und durch sie gefördert sehen kann.

So stießen wir inmitten aller Vielfalt und Widersprüchlichkeit immer wieder auf das entelechische Ich als die *res constantissima*: als jenes unverrückbare, gleichsam substantielle Fundament des *Humanum*, wie die orphischen Urworte es beschreiben.

Dennoch erhebt sich am Ende die Frage, ob die Entelechie *wirklich* eine solche res constantissima sei, die allen Widersprüchen ent-rückt ist und in Eindeutigkeit feststeht.

Diese Bedeutung der Entelechie wird durch Goethes Begriff des *Dämonischen* in Frage gestellt. Wenn das erste der orphischen Ur-worte die Entelechie als »Daimon« bezeichnet, deutet diese Etikette bereits an, daß auch das entelechische Ich keineswegs *nur* in sich geschlossen, sondern zugleich unter dem Drucke eines von außen Andrängenden, einer seine Bahn schicksalhaft ablenkenden und ihm unverfügbaren Macht steht. Goethe sieht sich hier vor ein letz-tes, geradezu mystisches Rätsel des Menschseins gestellt, das sich jeder rationalen Aufhellung widersetzt. Der Begriff des Dämoni-schen wird ihm, so scheint es, ein Ventil, durch das der Überdruck einer in Widersprüche und Unvereinbarkeiten stürzenden Daseins-macht herausgelassen wird, jedenfalls gedanklich und verbal, si-cher nicht de facto und existentiell.

In diesem Sinne sprengt das Dämonische alle denkbaren Religions- und Begriffsschemata, es gehört zum Bereich von »Zwischenräu-men«, zu einem herrenlosen Niemandslande. Nirgendwo läßt es sich subsumieren. Es stellt ein »Ungeheures, Unfaßliches« dar, und es empfiehlt sich, den Gedanken daran von sich »abzuwenden«¹. Das Dämonische summiert geradezu in sich alle Widersprüche, al-les, was sich der begrifflichen Fixierung als ein Sperrig-Überstehen-des widersetzt und so ungreifbar bleibt:

Das Dämonische war für Goethe »nicht göttlich, denn es schien unvernünftig; nicht menschlich, denn es hatte keinen Verstand; nicht teuflisch, denn es war wohlthätig, nicht englisch, denn es ließ oft Schadenfreude merken. Es glich dem Zufall, denn es bewies keine Folge; es ähnelte der Vorsehung, denn es deutete auf Zusam-menhang. Alles, was uns begrenzt, schien für dasselbe durch-dringbar; es schien mit den notwendigen Elementen unseres Da-seins willkürlich zu schalten; es zog die Zeit zusammen und dehnte den Raum aus... Dieses Wesen... nannte ich dämonisch... Ich suchte mich vor diesem furchtbaren Wesen zu retten, indem ich mich nach meiner Gewohnheit hinter ein Bild flüchtete.«²

Das hier gemeinte Bild war in diesem Falle die Gestalt Egmonts. Es kann auch Napoleon sein, dessen erlebtes Bild ihn fortan als Tremendum und Fascinosum begleitete und in vielen seiner Äußerungen Gestalt gewann³. »Am furchtbarsten« erscheint es überhaupt in Persönlichkeiten, wenn es deren beherrschende Signatur wird:

»Es sind nicht immer die vorzüglichsten Menschen, weder an Geist noch an Talenten, selten durch Herzensgüte sich empfehlend; aber eine ungeheure Kraft geht von ihnen aus, und sie üben eine unglaubliche Gewalt über alle Geschöpfe, ja sogar über die Elemente, und wer kann sagen, wie weit sich eine solche Wirkung erstrecken wird? Alle vereinten sittlichen Kräfte vermögen nichts gegen sie ..., die Masse wird von ihnen angezogen – ... sie sind durch nichts zu überwinden als durch das Universum selbst, mit dem sie den Kampf begonnen.«⁴

So liegen die dämonischen Menschen gleichsam quer zur Weltordnung, auch zur moralischen, angesichts derer sie als eine »wo nicht entgegengesetzte, doch sie durchkreuzende Macht« wirken⁵. Gerade sie sind es, die Goethe an jenen »sonderbaren, aber ungeheuren Spruch« erinnern: »Nemo contra deum nisi deus ipse«: In ihnen manifestiert sich, hegelsch gesprochen, der Weltgeist und macht sie zu Instrumenten seiner Ziele, auch wenn sie nur ihren eigenen Machttrieb zu befriedigen und ihre eigenen partikulären Zwecke zu verfolgen meinen⁶. Zugleich aber brechen sie aus der Weltordnung aus, die der gleiche Weltgeist konzipiert, und geraten so in Konflikt mit dem Universum, durch das sie endlich überwunden werden: Denn »was dem Abgrund kühn entstiegen, / Mag durch ein ehernes Geschick / Den halben Erdkreis übersiegen, / Zum Abgrund muß es doch zurück«⁷.

Das Dämonische fällt so radikal aus der sittlichen Weltordnung heraus, daß nicht einmal die Begriffe gut und böse auf es anwendbar sind. Insofern ist es auch nicht einfach als *böse* zu charakterisieren, überhaupt nicht als bloß *negativ*. Deshalb kann Goethe z. B. Mephistopheles wegen seiner negativen, im Grunde sterilen Art als notorisch nicht-dämonisch bezeichnen, weil das Dämonische eine tätige und schöpferische Seite hat⁸. Diese Art Teufel ist deshalb

auch für eine dämonische Natur wie Napoleon durchaus unzuständig: Als der Teufel den Herrn des Jüngsten Gerichtes bittet, sich Napoleon holen zu dürfen, so heißt es in den »Zahmen Xenien«, erwidert dieser nicht ohne Ironie: »Getraust du dich, ihn anzugreifen, / So magst du ihn nach der Hölle schleifen«⁹.

Viel eher ist das Dämonische als dunkle, auf seine Herkunft nicht zu befragende Übermacht zu bezeichnen, hierin der griechischen Moira (= Schicksal, Verhängnis) verwandt, die ja ebenfalls zwischen verschiedenen Bedeutungsgehalten oszilliert: In der Moira geht es sowohl um ein Spiel, das die Götter mit Menschen besonderen Ranges treiben, wie um eine Schicksalsmacht, der sie selber unterworfen sind. Es ist wohl gerade das Unberechenbare, sich über die kosmische Ordnung hinwegsetzende, das der goetheschen Schicksalsidee mit tragischen zugleich dämonische Züge verleiht.

Wir wiesen in diesem Sinne schon auf den »Egmont« hin. Erwähnt kann hier auch der Brief Goethes an Frau von Stein vom 16. August 1808 werden: »Es ist manchmal, als wenn das, was wir Schicksal nennen, gerade an guten und verständigen Menschen seine Tücken ausübte, da es so viele Narren und Bösewichter ganz bequem hinschlendern läßt. Fromme Leute mögen das auslegen wie sie wollen und dadrinn eine prüfende Weisheit finden, uns andern kann es nur verdrücklich und ärgerlich sein.«

Vielleicht deutet man am ehesten die Richtung, in der das Dämonische zu suchen ist, dadurch an, daß seine *Ambivalenz* herausgestellt wird: Es ist im Sinne Goethes (und auch Hegels!) nicht nur eine »Eigenschaft« gewisser Menschen, sondern sozusagen auch eine »Außenschaft«¹⁰. Es west im Zwischenraum von Innen und Außen, Identität und Nicht-Identität. Schon in den orphischen Urworten deutet sich das wenigstens an, wenn das Wollen der Entelechie zugleich ein Müssen, jedenfalls keine beliebige Freiheit ist: »Ich habe mich selbst nicht gemacht.«¹¹ Hier wirkt ein die Entelechie Transzendierendes, sie gewissermaßen Entführendes herein. Es mag etwas gewagt klingen, aber ich möchte die These vertreten, daß das Dämonische Goethes Entelechie-Gedanken eingrenzt und relativiert, so daß eine Größe auftaucht, die ich als »Ektelechie« zu

bezeichnen mich erdreisten möchte. Diese von außerhalb verfügende oder auch entführende Macht kann sowohl positiv wie zerstörerisch wirken. Meist ist beides gemischt.

Auf einen Schicksalseingriff dieser Art führt Goethe z. B. seine Freundschaft mit Schiller zurück. Gegenüber Eckermann spricht er gelegentlich sogar davon, daß in seiner Freundschaft zu Schiller »durchaus etwas Dämonisches« gewaltet habe:

»Wir konnten früher, wir konnten später zusammengeführt werden, aber daß wir es gerade in der Epoche wurden, wo ich die italienische Reise hinter mir hatte, und Schiller der philosophischen Spekulationen müde zu werden anfang, war von Bedeutung und für beide von größtem Erfolg«¹².

Zum Dämonischen gehört es so, daß es den uns selbst unverfügbaren *Kairos* für lebensbestimmende Begegnungen wahrnimmt. In ähnlichem Sinne waltet das Dämonische über Goethes Begegnung mit Minna (Minchen) Herzlieb: Daß es zu dieser Liebesbegegnung des Alternden, zu dieser »großen Überraschung« noch kommen konnte, erscheint Goethe unerklärlich. Es ist für ihn die »Bewirkung einer schicksalbringenden Macht«, sie ist auch in seiner Entelechie nicht vorgesehen, sondern von einem Außerhalb ihrer über ihn verhängt. In den Eröffnungsversen der Sonette mit dem Titel »Mächtiges Überraschen« – sie gehören gewiß zu dem Formvollendetsten, was er geschrieben hat, und beziehen sich vermutlich auf die Begegnung mit Minna Herzlieb – taucht wohl zum ersten Male und alle späteren Aussagen präfigurierend der Begriff »dämonisch« auf. Hier erscheinen nahezu alle Momente, die für Goethe das Dämonische bestimmen: Es staut den Stromverlauf der sich entfaltenden Entelechie, legt sich sozusagen quer und wird zum unvorhersehbaren Berg, der den Strom von der Richtung seines natürlichen Gefälles ablenkt. Eben diese dämonische Dazwischenkunft ist das »mächtige Überraschen«: »Gehemmt ist nun zum Vater hin das Streben.«

Doch das Dämonische ist hier nicht *nur*, wie es zunächst doch scheinen mag, die Intervention eines Störenden und Ablenkenden. Der so gestaute Fluß wird zum See; die gebremste Welle beruhigt

sich zum stillen, ruhenden Gewässer, in dem sich die Sterne des Kosmos spiegeln. So läßt die dämonische Störung schließlich eine neue Gestalt des Seins, »ein neues Leben« zustandekommen; sie wird schöpferisch:

Sie (die Welle) schwankt und ruht, zum See zurückgedeicht;
Gestirne, spiegelnd sich, beschaun das Blinken
Des Wellenschlags am Fels, ein neues Leben¹³.

Daß mit dem Dämonischen ein Widerfahrendes gemeint ist, findet seinen tiefsten Ausdruck vielleicht in der »Iphigenie«, weil dort sein Ursprung in der höheren Macht der Götter, in deren unberechenbarem Willen oder in ihrer Laune, gesehen wird. Orestes »Wahnsinn« besteht ja in der erlebten Grundwahrheit seines Schicksals: »Die Götter haben es auf mich gerichtet.« Diese Bedrohung durch den Wahnsinn gründet in derselben Erfahrung, der auch Iphigenie ausgesetzt ist, die ja unter dem gleichen Erbfluch steht. Doch *sie* besiegt den Phobos dessen an allen Stellen, wo er sie anspringt (neun Mal!) stets durch Gebete, die im Grunde alle den *einen* Inhalt haben: »Rettet mich und rettet euer Bild in meiner Seele!« Dadurch, *nur* dadurch bleibt sie selbst »gesund« und erhält die Fähigkeit, auch ihren Bruder zu heilen, d. h. auch in *seiner* Seele das Bild der gnädigen Gottheit wiederherzustellen: eine erstaunliche Analogie zu dem – wir sprechen gleich darüber –, was der Ottilie der »Wahlverwandtschaften« in der Nähe des Heiligen widerfährt.¹⁴

Obwohl das dämonische Schicksal so »ektelechische« Züge besitzt, obwohl es nicht aus dem inneren Seelenkreis abzuleiten ist, vielmehr von jenseits des eigenen Wollens und Wesens kommt, hat es doch eine im einzelnen nicht eruierbare Verbindung zum entelechischen Ich. Es wird von Goethe ausdrücklich *nicht* als bloß schicksalhafte »Überwältigung« verstanden. Dann wäre es ja eine Macht der Ver- und Ent-Führung, der gegenüber das Ich hilflos wäre und zu der es keine sittliche Relation geben könnte. Goethe aber spürt deutlich die *Verantwortung* gegenüber der Frage, ob er sich entführen lassen darf. Ihn bedrückt z. B. die Last, daß er Minna Herzlieb »mehr als es erlaubt ist« geliebt habe, daß er sich zu weit habe entführen lassen, und er entschließt sich zur Entsagung. Wenn

er Eckermann gegenüber vermerkt: »Je höher ein Mensch, desto mehr steht er unter dem Einfluß der Dämonen«, so fügt er betont hinzu: eben dieser höhere Mensch müsse »nur immer aufpassen, daß sein leitender Wille nicht auf Abwege gerate«¹⁵.

So ist der Mensch nicht einfach dem Dämonischen als passives Opfer ausgeliefert, sondern steht in verantwortlicher Auseinandersetzung mit ihm und muß auf der Hut sein, daß es nicht zu jener »furchtbarsten« Manifestation gelangt, bei der es »in irgendeinem Menschen überwiegend hervortritt«¹⁶. Der Zwischenraum von Entelechie und Ektelechie, in dem das Dämonische west, bezieht beide Räume aufeinander und läßt es im Dunkeln, wo die Zustandigkeit des einen und des andern beginnt oder endet.

In dieser seiner Zwiespältigkeit wird das Dämonische zum eigentlichen Thema von Goethes nicht auszuschöpfenden »*Wahlverwandtschaften*«. Die Pointe dieses Schicksals- und Entelechie-Romans (beides!) liegt in der rätselhaften, aller subjektiven Entscheidung entzogenen Anziehungskraft verschiedener Menschennaturen. Nicht als ob die, deren dieses magnetische Feld sich bemächtigt – hier: Eduard und Ottilie –, nur festzustellen hätten: »Es« zieht mich, so daß ich widerstandslos dieser Adhäsion verfall! Nein – sie müßten vielmehr bekennen: »Ich« weiß mich angezogen oder gar: »Ich« *lasse* mich anziehen! Wenn Ottilie sich am Ende schuldig weiß und zur Büsserin wird, ist sie sich klar darüber, daß sie im Banne jenes dämonischen Zwielichtes steht, das *einmal* unser Geschick einem unwiderstehlich Ziehenden zu überantworten scheint, *zugleich* aber sichtbar werden läßt, daß wir *selbst* es sind, die sich dieser Übermacht hingeben, die auf sie eingehen und so für das Hineingeraten in den Schicksalssog verantwortlich sind. Man könnte es im Sinne von Fichtes Lehre vom Genius so ausdrücken: Die Magnetnadel unserer Entelechie *muß* nicht nur nach Norden zeigen, sondern sie *will* es auch.

Daß so eine ektelechische Macht uns in den Trend zu ihren Zielen reißt – also etwas, das unserm eigenen Willen und Wesen entzogen ist –, wird gleich zu Anfang des Romans im Gespräch über die rätselhafte Verwandtschaft, die Anziehungs- und Abstoßungskraft der chemischen Elemente offenkundig (Kap. 4). Diese außer-

menschlichen Affinitäten und Magnetismen ragen in den Bereich des Humanum herein und unterwerfen uns denselben Gesetzen, so daß es auch hier zu einer »unbeschreiblichen, fast magischen (!) Anziehungskraft gegeneinander« kommt¹⁷. Eben das wird als »dämonische Widerkraft« erfahren, die schicksalhaft allem entgegenwirkt, worauf Vernunft und sittliche Entscheidung von sich aus drängen, – und die doch wiederum nicht so von beidem ablösbar ist, daß ich aufhören könnte, »ich« zu meiner im Schicksalsstrom schwimmenden und von ihm mitgerissenen Entelechie zu sagen.

So bekennt Ottilie ihren Freunden¹⁸: »Ich bin aus meiner Bahn geschritten, und ich soll nicht wieder hinein. Ein feindseliger Dämon, der Macht über mich gewonnen, scheint mich von außen zu hindern, hätte ich mich auch mit mir selbst wieder zur Einigkeit gefunden.« Ottilie *wollte* Eduarden entsagen und sich von ihm entfernt halten. Doch »es ist anders geworden, er stand selbst gegen seinen eigenen Willen vor mir«.

Innen und außen, Schicksal und Wille lassen sich nicht auseinanderdividieren, so daß es einmal von Eduard heißen kann: »So blieb er, wie er *wollte*, wie er *mußte*.«¹⁹

Weil diese Verbindung von Entelechie und Ektelechie bei Goethe nun keineswegs dazu führt, daß der Subjekt-Rang des Menschen aufgelöst, daß dieser also zum bloß passiven Schicksalsopfer würde, müssen Schuld und Schicksal – allem Unvermögen zum Trotz! – streng voneinander geschieden werden. Mit andern Worten: Im Verhalten zur dämonischen Schicksalsmacht gibt es ein Sich-schuldig-Wissen – und hier hört die Analogie zwischen menschlicher Existenz und der Anziehungs- und Abstoßungskraft chemischer Elemente denn auch *auf*. So muß Ottilie, die durch jenen kosmischen Magnetismus an Eduard, den Gatten einer andern, gebunden ist und sich gewaltsam von ihm losreißt, erschüttert bekennen: »Auf eine schreckliche Weise hat Gott (!) mir die Augen geöffnet, in welchem Verbrechen ich befangen bin. Ich will es büßen ...«²⁰.

Das dämonisch Ungeheure ist freilich nicht durch die Mobilisierung von Willenskräften und eigenen Entschlüssen fern- und niederzuhalten. Ihm ist nur so beizukommen, daß Ottilie sich einer

andern Macht verschreibt, die dann den Zirkel der Bewahrung um sie schlägt: der Macht des Heiligen. Damit wird sie zur »geweihten Person«, wird gleichsam tabuisiert und in neuer Geborgenheit sowohl für Eduard wie für die dämonische Verstrickung unzugänglich:

»Er (Eduard) wird in mir eine geweihte Person erblicken, die nur dadurch ein ungeheures Übel für sich und andre vielleicht aufzuwiegen vermag, wenn sie sich dem Heiligen widmet, das, uns unsichtbar umgebend, allein gegen die ungeheuren zudringenden Mächte beschirmen kann.«²¹

So werden zwei Gestalten des »Extra« auf den Plan gerufen: neben dem *Dämonischen* das *Heilige*; bei dem einen wird Behütung wider das andere gesucht. In dieser Begegnung mit dem Heiligen scheint es mehrere Stufen zu geben:

Die Einsamkeit, in der es gesucht wird und die Ottilie als »schätzenswerte Freistatt« erlebt, ist zunächst keine klösterlich-meditativ distanzierte Stille für sie, sondern sinnvolle und hingebende »Tätigkeit« – ein Einklang sozusagen mit dem, was das Universum von uns will. (In diesem Sinne interpretierten wir ja Goethes Begriff der Tätigkeit.) Sie möchte Arbeit leisten, unermüdlich ihrer Pflicht nachgehen, erzieherischen Dienst an andern tun. Menschen, die sich »wegen großer sittlicher Unfälle« in die Passivität der Wüsten zurückzogen, fanden dort ja nicht die erhoffte Bergung. Vielmehr wurden sie »zurückgerufen in die Welt, um die Verirrten auf den rechten Weg zu führen; und wer konnte es besser als die in den Irrgängen des Lebens schon Eingeweihten!«²² Der Dienst hingebender *Liebe* erscheint ihr als der rechte Weg, dessen sie in der Anwesenheit des Heiligen gewiß wird.

Doch dann geht sie – das ist das zweite Stadium – geheimnisvoll in die Vollendung durch den Tod, nachdem sie zuvor schon in eine Zone des Schweigens eingetreten war. Sie tut diesen Schritt nach der Erfahrung, daß »alle Büssungen, alle Entbehungen ... keineswegs geeignet (sind), uns einem ahnungsvollen Geschick zu entziehen, wenn es uns zu verfolgen entschieden hat«. So mag im Tode *das* für sie versöhnt sein, was sich der Lebenden als unversöhnlicher

Gegensatz bot: das Anziehungsgesetz der Wahlverwandschaft *und* das sittliche Gesetz, dem ihre Liebe – die *menschliche* Spielart der Anziehung – zuwider war.

Erst in dieser Vollendung ist sie *ganz* auf der Seite des Heiligen und wird nun zum Gegenbilde jenes dämonischen Menschen, der sich widerstandslos der abgründigen Macht überantwortet. Sie ist nun selbst eine Heilige, und der Verfasser spricht von ihr als dem »himmlischen Kind«. Als sie in den Tod gegangen war, erscheint sie ihrer Dienerin Nanny als »überirdisch, wie auf Wolken oder Wogen getragen«. Sie ist jetzt nicht nur eine Gestalt, der in der Bergungszone des Heiligen Vergebung widerfuhr, sondern die auch ihrerseits im Namen Gottes der schuldig gewordenen Dienerin Nanny Vergebung zu spenden vermag. (Jedenfalls erlebt Nanny sie so: »Was mir kein Mensch, was ich mir selbst nicht vergeben konnte, vergibt mir Gott durch ihren Blick, ihre Gebärde, ihren Mund.«) Ottilie erreicht wohl den äußersten Gegenpol zum Dämonischen, wenn von ihr selbst jenes Heilende ausgeht, dessen magischer Hintergrund (dann aber in einem *schreckensvollen* Sinn!) sonst nur der dämonischen Macht zugesprochen wird: »Die vor aller Augen zerschmetterte (weil herabgestürzte) Nanny war durch Berührung des frommen Körpers wieder gesund geworden.«²³

Vielleicht ist es doch nicht zu gewagt, wenn ich interpretierend vermute: Das bei Goethe dominierende panentheistische Weltbild kennt zwar nicht die wunderhafte Ausnahme, die als Kundgabe des Außerordentlichen das Gefüge des Universums sprengt. Sobald aber der Schritt von der Natur und ihrer Gesetzlichkeit in die *Geschichte* und damit in die *menschliche* Sphäre getan wird, sieht sich Goethe mit dem Dämonischen und der ihm korrespondierenden Gegenwelt des Heiligen konfrontiert. In beidem aber liegt ein Tremendum und ein Fascinosum vor, das sich als Außerordentliches allem entzieht, was sonst dem Begreifen von Zusammenhängen und Gesetzen zugänglich ist.

Das Verständnis des Dämonischen bei Goethe und in der Bibel

Hier berührt Goethe hauchnahe die biblische, speziell neutestamentliche Sicht der dämonischen Macht – und bleibt ihr dennoch merkwürdig verschlossen, oder anders gesagt: *sie* bleibt ihm verschlossen. Hankamer spricht wohl mit Recht von einem »seltsamsten Verkennen«, das Goethes Genius hier beschränke:

In seinem Referat über Goethes Meinungen zum Verhältnis zwischen dem Dämonischen und der Gottheit²⁴ läßt Eckermann seinen Meister die These vertreten, daß in den Evangelien die Lebensmacht des Dämonischen außer Betracht bleibe (obwohl die Dämonengeschichten des Neuen Testaments ihn angesichts dieser Defizitannahme wohl hätten bedenklich stimmen können!). Christus habe, so sieht Goethe es nach diesem Bericht, die Wirklichkeit des Dämonischen schlechthin übersehen, was wohl darin begründet sei, daß der bei ihm waltende Monotheismus die Fülle der Lebenswirklichkeit (in Natur und Geschichte) nicht zu umgreifen vermochte. Für Christus sei vielmehr das Göttliche ganz auf das eigene Wesen beschränkt. (Wir mögen uns dabei an das früher zitierte Wort erinnern, in dem Goethe vorwurfsvoll gegenüber Lavater bemerkt, er rupfe allem Gevögel der Welt die Federn aus, um nur seinen Paradiesvogel [Christus] damit zu schmücken. Nach dem Eckermann-Bericht scheint Goethe diese Konzentration des Göttlichen in einer einzigen menschlichen Gestalt auch durch die neutestamentlichen Autoren vertreten zu sehen.) So sei Gott nirgendwo göttlicher erschienen als in dieser *einen* Gestalt Christi selbst. Darüber seien aber andere Dimensionen des göttlich durchwirkten Universums außer Betracht und außer Erfahrung geblieben, zum Beispiel das Schicksalsrätsel, das uns durch Zufälligkeit und Willkür verwirrt, auch unserm reinen Streben entgegenwirkt, das andererseits aber wieder den Rang einer besonderen Fügung innehat und uns so zugleich bestätigen und beglücken kann. Wir sehen, daß Goethe hier auf das anspielt, was er sonst das »Dämonische« nennt.

Nun mag Goethe hier insofern etwas Zutreffendes bemerkt haben, als sein Verständnis des Dämonischen mit der biblischen Sicht der Dämonen und der hinter ihr stehenden Satanologie sicher nicht

einfach identisch ist²⁵. Gleichwohl gibt es hier nicht zu übersehende Berührungspunkte:

Zunächst kann kaum die Rede davon sein, daß in den Evangelien keine Elemente sichtbar würden, die dem eigenen willentlichen und »reinem Streben« entgegenwirkten. Es gibt in ihnen ja vielerlei Berichte über die *Besessenheit* von Dämonen, die weder durch Vernunft zu begreifen noch durch Argumente oder Willensaufwendung zu überwinden sind, sondern des Exorzismus und damit jener Konfrontation mit dem Heiligen bedürfen, die auch am Schluß der »Wahlverwandtschaften« eine Rolle spielt. Es ist ferner wiederholt von einer *Verstockung* die Rede, kraft derer die Menschen mit hörenden Ohren nicht verstehen und mit sehenden Augen nichts erblicken²⁶. Das Geschick dieser Verschlossenheit manifestiert sich gerade dort, wo Jesus in Gleichnissen spricht und die Welt des Reiches Gottes nicht nur durch Gedanken, sondern durch Bilder aufschließt (die doch didaktisch ein Äußerstes an Begreiflich-Machen leisten!). Gerade angesichts dieser besonders erhellenden Verkündigung wird die Verdunkelung der Herzen offenbar, in die das Licht nicht dringen kann.

Das *tertium comparationis* gegenüber Goethes Begriff des Dämonischen ist dabei jene (von ihm vermißte) dazwischentretende Macht, die eigenes Streben, Vermögen und Einsehen blockiert. Und auch hier kann der so verfinsterte Mensch nicht entschuldigend²⁷ auf eine fremde, ihn entführende Übermacht verweisen, die ihn zum schuldlos-passiven Opfer degradiere. Selbst die Verstockten können durchaus nicht von einem »Es« sprechen, in dessen unverfügbare Gewalt sie geraten seien, sondern sie müssen »ich« zu ihrem verfinsterten Zustand sagen und sich mit ihm identifizieren. Sie stehen im Gericht. Hier brechen letzte Rätsel der Prädestination auf²⁸. In-der-Wahrheit- oder In-der-Unwahrheit-sein, wie das Johannes-Evangelium es ausdrückt, im Lichte oder in der Finsternis stehen, bleibt unverfügbar. Dem irdischen Blick wird das Rätsel nicht enthüllt, warum und wie über den einzelnen so oder so beschlossen wird. (Für Luther bleibt hier nur die Flucht des Glaubens vor dem »verborgenen« zum »offenbaren«, sich in Christus erschließenden Gott, vom *Deus absconditus* zum *Deus revelatus*²⁹.)

Endlich darf auf die Radikalisierung des mosaischen *Nomos* in

der *Bergpredigt* hingewiesen werden: Mose, so könnte man es im Rahmen von Goethes Denkweise ausdrücken, rechnet damit, daß der Mensch gegenüber dem göttlichen Gebot über sich selbst verfüge und einen Freiraum für seine Entscheidung habe. Jesus aber weist darauf hin, daß der geforderte Gehorsam sich nicht nur auf die Dimension frei verfügenden Agierens beziehe, sondern daß auch das hinter allen Aktionen stehende Ich in seiner *Ganzheit* – auch mit seiner Trieb- und Motiv-Sphäre – gefordert sei. In den »Ich-aber-sage-euch«-Logien der *Bergpredigt* heißt es deshalb, daß nicht nur *der töte*, der den anderen physisch umbringt, und nicht nur der die Ehe breche, der die Eheverletzung de facto physisch vollzieht, sondern daß Mord und Ehebruch schon bei der entsprechenden Begierde begännen (Matth. 5,21 ff.). Die Sünde erhebt ihr Haupt bereits in der hintergründigen *Potentialität* unserer Existenz, bei den »Gedanken des Herzens«. Was dann und daraufhin im Tatbereich geschieht, hat nur den Rang einer Spätfolge und eines Symptoms.

Obwohl es hier, wiederum goethesch gesprochen, um den Hintergrund unserer Entelechie geht, stehen wir dennoch vor einer Macht des Unverfügbaren, die uns selbst im Licht und im Wege stehen läßt, ohne daß wir uns hinwegzuräumen vermöchten. Ich muß mich ja mit diesem an das Abgründige hingegebenen Ich wiederum identifizieren (Matth. 5,22.28 f.). Hier ist ein Ektelechisches mitten in unserer Entelechie anwesend. In Goethes Sinne wäre wohl von einer Art universaler Macht zu reden, die wir mit der Triebhaftigkeit der Tiere teilen. Insofern würde sie mit seinem Verständnis des Dämonischen zumindest verwandt sein: Sie taucht als ein Fremdes und Entführendes mitten im Bereich des Humanum auf.

Jene Ambivalenz der »Gedanken des Herzens«, die wir als ein Eigenes und zugleich Fremdes erleben, macht es möglich, selbst das Tatmotiv großer Verbrecher in sich selbst zu entdecken und pharisäische Überlegenheitsgefühle damit abzuweisen. Es ist sicher nicht nur die christlich-schöne Seele, in die Goethe sich hineinversetzt, sondern er ist es selbst, der bekennt, »daß, wenn mich nicht eine unsichtbare Hand umschränkt hätte, ich ein Girard, ein Cartouche, ein Damiens und welche Ungeheuer man

nennen will, hätte werden können: die Anlage dazu fühlte ich deutlich in meinem Herzen. Gott, welche Entdeckung!³⁰

Adalbert Stifter – ausgerechnet der Dichter jener heilen Welt, deren Häuser keine Keller zu haben scheinen, in denen »wilde Wölfe« bellten! – spricht in seiner Novelle »Zuversicht« davon, daß wir alle eine »tigerartige Anlage« hätten, so wie wir »eine himmlische haben, und wenn die tigerartige nicht geweckt wird, so meinen wir, sie sei nicht da ... Wir alle können nicht wissen, welche unbekanntem Tiere durch die schreckliche Gewalt der Tatsachen in uns emporerufen werden können, so wenig wir wissen, was wir im Falle eines Nervenfiebers reden oder tun würden.« Stifter fühlt sich dadurch an das zitierte Bekenntnis Goethes erinnert. – Ähnliches findet sich bei Dostojewski in den »Brüdern Karamasow«, wo es um den potentiellen, nur in Gedanken vollbrachten Vaternord Dimitris geht.

Die Begriffe immanent-transzendent reichen hier nicht mehr zu, um die Verbindung von eigener Schuld und entführendem Geschick auszudrücken. Sie reichen ebenso wenig zu wie die Aufteilung in Entelechie und Ektelechie. In diesem Negativum jedenfalls ist Goethe dem biblischen Begriff des Dämonischen doch wohl näher, als er sich selbst dessen bewußt ist³¹.

Summa

Daß es vermessen wäre, die Pointe dessen, was Goethe gedacht und geschrieben hat, in einer einzigen Formel zu verdichten, ja daß es von mangelnder Sensibilität gegenüber seinem Werk zeugen würde, überhaupt nur *eine* solche Pointe anzunehmen: das ist wohl in unserem analytischen Versuch genügend deutlich geworden. Wir sprachen deshalb immer wieder von »Vielfarbendruckern«, zu denen sich seine religiösen Überzeugungen – aber nicht nur *sie!* – zusammenfügen, und erwähnten auch wiederholt die Klage seiner Freunde, daß es ihnen nicht gelinge, ihn auf eine einzige Überzeugung festzulegen. Einige Male taucht bei ihm selbst das Wort vom Camäleon auf.

Wir versuchten, uns vom Ganzen seiner Natur und seines Denkens her einen Reim auf diese Überzeugungs-Vielfalt zu machen, und bemühten uns vor allem, sein Verhältnis zum *Christentum* innerhalb dieses Ganzen zu erkennen und dessen Stellenwert auszumachen. Wir taten das, ohne uns von der etwas denuntiatorischen Frage leiten zu lassen – sie setzt ja ein ungoethisches Alternativ-Denken voraus! –, »ob Goethe ein Christ gewesen« sei.

Vieles scheinbar Widersprüchliche stellte sich dabei als bloße Verschiedenheit der *Perspektive* heraus. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, traten seine pan-, poly- und monotheistischen Aussagen in ein Verhältnis der Komplementarität: Die eine Position rief zu ihrer Ergänzung nach der andern, um erst so die Gänze einer Einsicht zustandekommen zu lassen. Erst die Frage, ob der christliche Glaube es nach seinem Selbstverständnis dulden könne, sich als nur komplementäres Element innerhalb einer religiösen Gesamtstruktur interpretieren zu lassen, konnte uns zum Ausgangspunkt

für die Überlegung werden, worin die *Gebrochenheit* von Goethes Verhältnis zum Christentum letztlich begründet sei.

Unter der Fülle der Perspektiven erkannten wir die *panentheistische* als die *eigentliche Dominante*, wie sich denn Goethe selbst wohl wesentlich als Naturforscher verstanden hat, für den die Omnipräsenz des Göttlichen in der Fülle endlicher Gestalten der angemessene Glaubensinhalt sei.

Auch wenn es etwas delikater ist, sich den Slogan der unvergessenen Münchner Kabarettisten, der »Vier Nachrichten«, zueigen zu machen: »Hier irrt Goethe«, so mag doch die Frage riskiert werden, ob er sich in *diesem* Zusammenhang selbst wirklich verstanden habe. (Dennoch könnte es einen Hauch von Größenwahnsinn haben, Goethe besser verstehen zu wollen, als er sich selbst verstanden hat!) Wir würden diese Frage wohl auch kaum zu stellen wagen, wenn wir sie nicht mit Goethe selbst beantworten könnten. Das wäre etwa so zu versuchen, daß wir ihn an einem andern seiner perspektivischen Standorte aufsuchen:

Das leitende Thema des *Dichters* Goethe – im Drama sowohl wie im Roman und in der Lyrik – ist doch der *Mensch* in der Vielfalt seiner Daseins-Dimensionen. Seine religiösen Fragen, abgesehen von den Naturbetrachtungen, kreisen ebenfalls immer wieder um das Humanum. Eine Religion wird für ihn relevant *nur* durch eben diesen Bezug, so daß seine Gedanken hierzu von ständigen Akten des Prüfens und von der Frage durchdrungen sind: Inwieweit hat eine Religion ihren Ort in diesem humanen Bereich, inwieweit *dient* sie dem Humanum, so daß nicht nur ihr Ursprung in ihm erkennbar ist, sondern wir auch die Gewißheit hegen dürfen, daß sie dieses Humanum fördere und zur Vollendung bringe? Nur von diesem Kriterium hängt es ab, ob Goethe eine religiöse Position sich anzueignen und sich einzustücken vermag oder ob er sich gegen sie als fremdes Oktroi wehrt. (Wir denken dabei an die Auseinandersetzung mit Jacobi und Lavater).

Daß ihn das Christentum – freilich kein unmodifiziert der Tradition entnommenes Christentum! – sein Leben hindurch begleitet hat, daß die Bibel sein Denken ständig anregte und es über weite Strecken sogar mitbestimmt hat, vor allem auch seine Sprache durchblutete: das hat seinen Grund gewiß darin, daß der biblische

Gott sich in seiner Anrede an den *Menschen* wendet, daß er in Christus an seine Seite tritt und sein Schicksal teilt und daß die Mahnmale menschlicher Existenz (Endlichkeit und Schuld, Geschöpflichkeit und Ausbruch) in ihr zur Sprache kommen.

Gerade diese menschliche Thematik aber ist im panentheistischen Schema nicht unterzubringen. Hier taucht der Mensch – von Prometheus bis Egmont und Faust, von Gretchen bis Ottilie – als die große Ausnahme, als das »Herausstehende« auf.

So hat Goethe zeitlebens darum gerungen, an diesem Zwiespalt nicht zu zerbrechen und die Ganzheit seiner Lebensschau dadurch nicht zunichte werden zu lassen.

Ein letzter Rettungsanker auf der Flucht vor dieser Gefährdung ist für ihn die Idee jenes Dämonischen, in dem der zur Entscheidung gerufene Mensch *und* das göttlich durchwaltete Universum, in dem Entelechie *und* Ektelechie in einen letzten und hintergründigen Zusammenhang gebracht werden. Doch dieser Zusammenhang ist selbst wieder ein Rätsel, das unaufgeklärt und »das dunkle Zeichen einer fernen Macht« bleiben muß: Hier erscheint der Mensch als Wanderer zwischen der abgründigen Macht des Entführenden und dem Heiligen, das ihn bergend aufnehmen kann oder – im Sinne des Faust-Schlusses – mit seiner Liebe »von oben an ihm teilnimmt«.

Goethes Suchen mündet so ein in eine *Frage*³². Denn das Dämonische sowohl wie das Heilige tauchen am Horizont auf: an einem äußersten Rand, hinter dem das Rätsel oder auch das Mysterium wohnt. Die Antwort auf diese letzte Frage bleibt dunkel. Hier ist mehr Verstummen als Wort. Die Frage selbst aber läßt die Spuren ihrer Herkunft erkennen: Sie erhebt sich, wenn nicht alles trägt, aus der Begegnung mit dem Gotte der Bibel und mit seinen Zeugen.

Anmerkungen

1. Kapitel: Gesichtspunkte für eine theologische Befragung Goethes

- 1 Das spätlateinische Adjektiv »modernus« findet sich im Beginn des 2. Jahrtausends zuerst als Bezeichnung der Nominalisten, insofern diese – entgegen aller theologischen Erkenntnistheorie und ihrer platonisch bestimmten Realitätssetzung der Allgemeinbegriffe – nur die Existenz des *Individuellen* anerkennen. Auch der Erbauer der ersten gotischen Kathedrale bezeichnete sein Werk als »opus modernum«, um zwischen sich und die opera antiqua eine Zäsur zu legen. Im theologischen Bereich kann der Begriff »modern« nicht selten eine abfällige Bedeutung gewinnen. So kritisierte der päpstliche Legat SIMON DE BRION die »progressive theologische Neugier«, die er 1523 an der neugegründeten Universität von Paris zu beobachten meinte, und bezeichnete sie als »moderna curiositas«.
- 2 Genaueres dazu in den Vorlesungen des Verf.s: Vernunft und Existenz bei Lessing. Das Unbedingte in der Geschichte, Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, Nr. 40, 1981.
- 3 Zu den Werk-Ausgaben, nach denen ich in der Regel zitiere (Ausnahmen werden vermerkt): 1. Die Ausgabe der J. G. Cotta'schen Buchhandlung, Stuttgart 1949 ff. (zitiert: Cotta). – 2. Artemis Gedenkausgabe, Artemis-Verlag und Deutscher Taschenbuchverlag, Zürich-München 1977 (zitiert: Artemis). – Briefe und Gespräche, die in verschiedenen Ausgaben verfügbar sind, werden nach dem Datum zitiert. Die umfassendste Ausgabe: Gespräche, ed. K. R. MANDELKOW, 4 Bde, 1963 ff. Genannt seien noch die Ausgaben der Gespräche mit F. W. RIEMER, ed. A. POLLMER, 1921, mit Kanzler v. Müller, ed. E. GRUMACH, 1956. Ferner der Briefwechsel mit K. F. ZELTER, 3 Bde, 1913 ff.
- 4 H. v. SCHUBERT, Goethes religiöse Jugendentwicklung, 1925.
- 5 Weimar, 29. Juli 1782.
- 6 Biblische Bilder und Sprachwendungen durchziehen nicht nur sein gesamtes Werk, sondern auch seine Briefe, besonders die an ZELTER und JACOBI.
- 7 Brief an KNEBEL vom 8. April 1812.
- 8 Tages- und Jahreshefte von 1811; Cotta 8, 1219. Die ihm besonders ärgerliche These JACOBI, daß die Natur Gott verberge, wird auch 16 Jahre später noch einmal erwähnt in dem Nachtrag zur »Rezension von F. H. Jacobis auserlesenem Briefwechsel« vom 9. April 1827; Artemis 14, 383.
- 9 Obwohl GOETHE den Begriff »Pantheismus« immer wieder unbefangen zu verwenden scheint, hat er ihn gelegentlich auch zurückgewiesen, so in einem sehr

späten Brief an ZELTER vom 31. Oktober 1831: »Einer dieses Gelichters (aus dem Kreis um HENGSTENBERG) wollte mir neulich zu Leibe rücken und sprach von Pantheismus. Da traf er's recht! Ich versicherte ihm mit großer Einfalt: daß mir noch niemand vorgekommen sei, der wisse, was das Wort heiße.« Offenbar sieht GOETHE seine These »Gott in Natur – Natur in Gott« durch diesen Begriff nicht angemessen gedeckt. Tatsächlich wird das, was er meint, korrekter durch das Wort »Pantheismus« wiedergegeben, dessen will uns darum im folgenden bedienen werden. Es gibt auch die Traditionslinie GIORDANO BRUNO – SPINOZA, auf der GOETHE sich hier bewegt, genauer wieder.

- 10 Gemeint ist hier natürlich der Monotheismus.
- 11 Brief an LAVATER vom 9. August 1782.
- 12 Brief vom 28. Oktober 1779.
- 13 Wenn GOETHE »als Mann und Greis ... höchstens ... einmal die Kirche betritt, wenn HERDER predigt« (FR. BLANCKMEISTER, Goethe u. die Kirche seiner Zeit, Dresden 1923, 178), so dürfte gerade in diesem Bezug des Evangeliums zum lebendigen Leben eine Verwandtschaft zwischen GOETHE und HERDER geblieben sein. In seiner Aufzeichnung »Der Redner Gottes« hebt HERDER diesen Bezug hervor: Er will »jedesmal die biblische Sprache in die fließende Sprache unserer Zeit und (unseres) Lebens ... übersetzen«; er will dem Zuhörer gleichsam seine eigene »Zunge rauben« (d. h. diese Zunge für *sich* in Anspruch nehmen) und die gleiche Sprache reden, in der dieser »sich über alle Sachen der Welt erklärt« (HERDERS Sämtl. Werke, Cotta 1830, Bd. 32, 3 ff.). Hier dürfte sich GOETHE also vor apokalyptischen und weltentrückten Bildern sicher gefühlt haben!
- 14 Brief vom 9. August 1782.
- 15 2. Buch, 1. und 2. Kap.
- 16 Daß katholische Theologie diese Charakterisierung nicht für ein korrektes Bild des Heiligen wird halten können, tut der Annahme der genannten Assoziation sicher keinen Abbruch.
- 17 Über das Verständnis von Tod und Unsterblichkeit in GOETHE'S »Faust« hat der Verfasser in seinem Buche »Leben mit dem Tod« ausführlicher gehandelt (Tübingen 1980).
- 18 Auch die »Sonnenpferde der Zeit«, die mit »unsers Schicksals leichtem Wagen« durchgehen – Egmont spricht von ihnen – deuten wohl darauf hin (Egmont, 2. Aufz.).
- 19 Zur 300-Jahrfeier der Reformation im Jahre 1817; der Entwurf dazu findet sich in dem Brief an ZELTER vom 10. Dezember 1816. – Vgl. dazu auch den Aufsatz von RUDOLF HERMANN, in: Zeitschr. f. System. Theol. 1941, 213 ff.
- 20 Das geschieht in GOETHE'S Briefen an ZELTER z. B. dann, wenn er sich über die dem 60-jährigen HEGEL gewidmete Medaille ausläßt, deren Rückseite das Bild des Kreuzes bringt (Briefe vom 1. Juni 1831 und 27. Januar 1832). GOETHE stimmt dem abfälligen Urteil ZELTERS darüber (vom 14. Dezember 1830) zu.
- 21 Außer in dem Brief an ZELTER vom 10. Dezember 1816 findet er sich neben einigen übrig gebliebenen Strophen in der Weimarer Werkausgabe, Bd. 16, 570 ff.
- 22 Brief an ZELTER vom 1. Juni 1831.
- 23 Brief des 82-Jährigen vom 9. Juni 1831 an ZELTER. Hier erinnert ihn die Aufpflanzung des Marterholzes an die »bigotte Kaiserin-Mutter« Helena, die Mutter Konstantins: »Wir sollten uns schämen, ihre Schleppe zu tragen.«
- 24 Brief an ZELTER vom 27. Januar 1832.
- 25 Artemis 3, 274 f.

- 26 Zit. von BARKER FAIRLEY, *A Study of Goethe*, Oxford 1947; deutsch 1953, 9.
- 27 A. a. O. 6ff.
- 28 Die genannten Erläuterungen zu »Die Geheimnisse« finden sich in: *Artemis* 3, 760ff., bes. 762f.
- 29 Sprüche in Prosa, 556f. – Zu dem Brief an HERDER: J. GOEBEL, *Herder u. Goethe*, in: *Goethe-Jahrb.* 1904, 156ff.
- 30 *Dichtung u. Wahrh.*, I. Teil, 5. Buch; Cotta 8, 239.
- 31 *Urworte*, orphisch, zur 1. Stanze.
- 32 *Prooemion*, Str. 3.
- 33 *Maximen u. Refl.*, 1080; Cotta 7.
- 34 A. a. O. 1344.
- 35 A. a. O. 562.
- 36 *Zahme Xenien vom 21. Juni 1814*.
- 37 Zweimal berichtet Kanzler v. Müller von polemischen Äußerungen GOETHES gegen das Orakel: am 8. März 1824 und am 29. Juni 1825. FALK berichtet Ähnliches am 25. Januar 1830.
- 38 *Hervorhebungen vom Verf.* – *Lehrjahre*, 7. Buch, 9. Kap.; Cotta 6, 571f.
- 39 *Maximen u. Refl.*; *Artemis* 12, 442.
- 40 2. Aufz., 3. Auftr.
- 41 *Artemis* 2, 377.
- 42 *Zahme Xenien*; *Artemis* 2, 381.
- 43 Leider hat der Verf. den Fundort nicht mehr aufspüren können.
- 44 Cotta 6, 471f.
- 45 Die letztere Aussage berichtet Natalie über den »wunderbaren, unerklärlichen« Abbé: *Lehrjahre*, 8. Buch, 3. Kap.; Cotta 6, 604.
- 46 *Lehrjahre*, 6. Buch; Cotta 6, 481. Vgl. auch die folgenden Seiten.
- 47 *Lehrjahre*, 5. Buch, 16. Kap.; Cotta 6, 402.
- 48 Einsichten dieser Art gewinnen heute durch empirische Beobachtungen eine gewisse Bestätigung: So berichtet HUGO KÜKELHAUS (*Organ und Bewußtsein*, 1977) von gewissen Experimenten der NASA, in denen einer Versuchsperson sämtliche Sinneseindrücke entzogen wurden. Man legte sie in eine körperwarmer Flüssigkeit 80 Meter unter der Erde und isolierte sie von allen Schall-, Geruchs- und Tastempfindungen. Sofort stellten sich Angst-Halluzinationen ein, das Hormonsystem desintegrierte, das Blut begann sich aufzulösen, so daß nach 8 Minuten der Versuch abgebrochen werden mußte. Das Leben, so zeigt sich hier, ist nur möglich durch Reizerfahrung, durch die Auseinandersetzung des leiblichen Ich mit der Umwelt. Sonst erlischt es. Die Assoziation zu GOETHE stellt sich hier insofern ein, als die Entelechie – wie wir sagten – nach außen geöffnet ist, als sie deshalb einer nach außen gewandten Tätigkeit bedarf und durch eine incurvatio in se ipsum erkranken muß. – Daß wir in der Suche nach unserm Selbst nach außen gewandt sein müssen, findet sich auch in den Einsichten vieler Denker und Dichter. Ich erinnere nur an DILTHEYS bekanntes Dictum, daß sich der Mensch nur in der Geschichte erkenne, nie durch Introspektion (WW, Bd. 7, 279). Ein schönes Wort dazu findet sich im ersten Satz des Buches »Wind, Sand und Sterne« von ANTOINE DE SAINT-EXUPÉRIE: »Die Erde lehrt uns mehr Selbsterkenntnis als Bücher, weil sie uns Widerstand leistet. Und nur im Kampf findet der Mensch zu sich selbst.«
- Endlich nenne ich noch ein einschlägiges Wort HUGO VON HOFFMANNSTHALS (*Aufzeichnungen*, 1955, 9): »Der Mensch wird in der Welt nur gewahrt, was

schon in ihm liegt; aber er braucht die Welt, um gewahr zu werden, was in ihm liegt; dazu aber sind Tätigkeit und Leiden nötig.«

- 49 Cotta 6, 602.
- 50 Lehrjahre, 6. Buch, Schluß; Cotta 6, 486.
- 51 Ursprünglich hieß es statt »Unsterbliches« Faustens »Entelechie«.
- 52 Vgl. die Analyse der Unsterblichkeitslehre in dem Buch des Verf.s: Leben mit dem Tod, 1980; sowie in: Der evang. Glaube III (Reg.), 1979.
- 53 Zu ECKERMANN, 25. Februar 1824.
- 54 A. a. O., 4. Februar 1829; siehe auch ECKERMANNs rührende Antwort darauf.
- 55 Zu Kanzler F. W. v. MÜLLER, 26. Januar 1825.
- 56 Schon dadurch unterscheidet sich seine Monas von der Monade bei LEIBNIZ. Trotzdem will er den »Ausdruck« bewußt von diesem übernehmen (Gespräch mit FALK, siehe weiter unten). Manchmal scheint GOETHE allerdings zu meinen, LEIBNIZ verstehe unter Monade etwas Ähnliches wie er unter Entelechie (so zu ECKERMANN, 3. März 1830). Es ist nicht ganz klar, ob er innerhalb dieser Ähnlichkeit zugleich die Differenz gesehen hat.
- 57 Gespräch mit FALK, a. a. O.
- 58 So zu Kanzler v. MÜLLER, 19. Oktober 1823.
- 59 Religion innerhalb ... 33. 37 f. (Philos. Bibl.); dazu Bd. I der »Theol. Ethik« des Verf.s, § 1614.
- 60 Zu ECKERMANN, 4. Februar 1829, vgl. auch die Äußerung gegenüber v. MÜLLER (27. Juli 1827): »Ich mag nichts von der Hegelschen Philosophie wissen, wiewohl Hegel selbst mir ziemlich zusagt.«
- 61 System. Theol. I, 1955, 79. Vgl. auch Theol. Ethik I, § 433.

2. Kapitel: Der Panentheismus Goethes und die Frage nach dem persönlichen Gott

- 1 Vgl. dazu das Buch des Verf.s: Leben mit dem Tod, 1980, 161 ff.
- 2 Vgl. neben vielen andern Zeugnissen auch den ziemlich frühen Brief an HERDER vom 6. September 1787, in dem er u. a. davon berichtet, wie er gerade durch die Botanik das spinozistische Hen-kai-pan bestätigt gefunden habe.
- 3 Dichtung u. Wahrh., 4. Teil, 16. Buch; Cotta 8, 784.
- 4 Prooemion; Artemis I, 509.
- 5 Artemis 16, 921.
- 6 Artemis 18, 925. – Vielleicht spielt das rätselhafte, dem 16. Buch von »Dichtung u. Wahrh.« vorangesetzte und hinsichtlich seiner Herkunft nicht aufgeklärte Motto »Nemo contra deum nisi deus ipse« auf diese Polarität innerhalb der Gott-Natur an. Es hätte also gar nichts zu tun mit der Gegensatz-Struktur, wie sie in LUTHERS (personalem!) Gottesverständnis, etwa im Widerstreit zwischen dem Deus absconditus und Deus revelatus, zwischen dem auctor legis und dem auctor evangelii auftaucht. Zu jenem Motto vgl. auch: EDUARD SPRANGER, Goethe. Seine geistige Welt, 1967, 416 ff.
- 7 Siehe das Gedicht »Das Göttliche«, 1783: »Nur allein der Mensch / Vermag das Unmögliche; / Er unterscheidet, / Wählet und richtet / ... Er allein darf / Den Guten belohnen, / Den Bösen strafen / Heilen und retten, / Alles Irrende, Schweifende / Nützlich verbinden.«
- 8 A. a. O., 6. Strophe. – Obwohl GOETHE in diesem Gedicht deutlich auf Matth.

- 5,45 anspielt (»Gott läßt seine Sonne aufgehen über die Bösen und Guten«), liegt eine Welt zwischen beiden Zitaten. Im Evangelium taucht dieser Hinweis im Rahmen des Liebesgebotes auf und bedeutet hier: Wie Gott (und zwar der *persönliche* Gott!) in bewahrender Güte nicht nur der Guten, sondern auch der Bösen gedenkt, soll auch unsere Liebe nach beiden Seiten wirksam werden. Gott ist hier also gerade nicht als ein überpolares Indifferenzprinzip verstanden, wie es für GOETHE doch in der Natur waltet!
- 9 So in einem Brief an KNEBEL vom 8. April 1812 bei der Stellungnahme zum Streit zwischen SCHELLING und JACOBI über den Gottesbegriff.
- 10 West-östl. Diwan, Buch des Sängers, in: Selige Sehnsucht; Artemis 3, 299. – Für GOETHE ergeben sich auf menschlichem Gebiet gerade »die innigsten Verbindungen« und Anziehungen bei polaren Strukturen zweier Charaktere, also »nur aus dem Entgegengesetzten«. In diesem Sinne interpretiert er etwa seine Verbundenheit mit SPINOZA: Auf dessen Seite herrscht die »alles ausgleichende Ruhe« der in sich ruhenden, mathematisch durchwirkten Welt; sie bewirkt deshalb auch bei ihm (bei GOETHE) »eine Beruhigung seiner Leidenschaften«. Konstitutionell dagegen herrsche in ihm ein »alles aufregendes Streben« (Lehrjahre, 3. Teil, 14. Kap.; Cotta 8, 731). In den »Wahlverwandtschaften« werden Anziehung und Abstoßung im menschlichen Bereich in Analogie zu den entsprechenden Verhältnissen bei den Natur-Elementen gesetzt.
- 11 An ZELTER, 11. Mai 1820.
- 12 So in einem Brief an KNEBEL vom 25. März 1812: »... Wir ändern, die wir uns zur Schellingschen Seite bekennen, müssen finden, daß Jacobi übel wegkommt.«
- 13 Dichtung u. Wahrh., 3. Teil, 15. Buch; Cotta 8, 747.
- 14 Artemis 2, 379.
- 15 Z. B. in Dichtung u. Wahrh., 3. Teil, 14. Buch; Cotta 8, 730.
- 16 A. a. O.; Cotta 8, 731.
- 17 Lehrjahre, 4. Buch, 9. Kap.; Cotta 8, 272.
- 18 Damit bleibt er freilich auch nicht genau auf der spinozistischen Linie!
- 19 Die christologische Pointe – wenn man sich so ausdrücken darf – besteht hier in Jesu Wandel und Lehre, in seiner Menschlichkeit also. Und da Gott so Mensch geworden sei, müsse man »sich vor nichts mehr hüten, als ihn wieder zu Gott zu machen«. Jesu Leben ist ihm wesentlicher als sein Tod (Artemis 4, 1012 f., auch 129).
- 20 Artemis 4, 126 ff.
- 21 Cotta 1, 1221 ff.; 1225.
- 22 Artemis 4, 233 ff.
- 23 Weimar, 22. Juni 1781.
- 24 Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, 1840, II, § 151.
- 25 Siehe zu diesem und dem folgenden die Darlegung des »Ältesten« in: Wanderjahre, 2. Buch, 2. Kap.; Cotta 6, 889 f.
- 26 Dieser Subjektivierung des Wunders begegnen wir auch bei SCHLEIERMACHER.
- 27 A. a. O.; Cotta 890.
- 28 Artemis 3, 381 f.
- 29 Dichtung u. Wahrh., 2. Teil, 7. Buch; Cotta 8, 326.
- 30 Dieser Feststellung und den folgenden Zitaten liegen GOETHEs Äußerungen im historischen Teil der »Farbenlehre« zugrunde (Artemis 16, 344 ff.).
- 31 A. a. O. 347.

- 32 A. a. O. 346–48. GOETHE porträtiert und charakterisiert hier auch beide Denkergestalten.
- 33 »... ein paar solcher Männer, die sich gewissermaßen in die Menschheit teilten ...«.
- 34 A. a. O. 345.
- 35 Maximen u. Refl. 335; Artemis 9, 534.
- 36 Zahme Xenien IX; Cotta 1, 1122.
- 37 Sprichwörtlich; Cotta 1, 443.
- 38 Siehe den zit. Brief an LAVATER vom 4. Oktober 1782.
- 39 Dichtung u. Wahrh., 1. Teil, 1. Buch; Cotta 8, 38 f.
- 40 A. a. O.; Cotta 8, 54 f.
- 41 24. Februar 1784; Cotta 8, 1477 ff.
- 42 Dichtung u. Wahrh., 2. Teil, 8. Buch; Cotta 8, 396.
- 43 A. a. O. 396.
- 44 Am 17. Januar 1769; Artemis 4, 1012.
- 45 Dichtung u. Wahrh., a. a. O. 396.
- 46 A. a. O. 395.
- 47 A. a. O., 3. Teil, 14. Buch; Cotta 8, 709.
- 48 A. a. O. 709.
- 49 Dichtung u. Wahrh., 4. Teil, 20. Buch; Cotta 8, 897 ff.
- 50 Vgl. dazu den Abschnitt über die Erfinder der Perspektive (APOLLODOROS von Athen und AGATHARCHOS von Samos) in: Theol. Ethik III, § 3258 ff.
- 51 Dichtung u. Wahrh., 3. Teil, 14. Buch; Cotta 8, 717.
- 52 So am 30. August 1792 in der »Kampagne in Frankreich«; Cotta 10, 289.
- 53 Dichtung u. Wahrh., 3. Teil, 14. Buch; Cotta 8, 716 f.
- 54 A. a. O., 2. Teil, 9. Buch; Cotta 8, 436 f.
- 55 A. a. O., 4. Teil, 16. Buch; Cotta 793. – Siehe auch das liebevolle Porträt STILLINGS auf den darauf folgenden Seiten.
- 56 J. H. JUNG-STILLING, Lebensgeschichte, ed. G. A. BENRATH, 1976, 437.
- 57 A. a. O. 344.
- 58 So der Untertitel des Buches von W. NIGG, Philip-Neri, der Spaßvogel Gottes, Herderbücherei 576, 1976.
- 59 Italienische Reise, 26. Mai 1787; Cotta 9, 562 ff.
- 60 Egmont, 4. Akt; Cotta 3, 722.
- 61 Allgemeine fromme Betrachtungen; Cotta 8, 1381.
- 62 Briefe aus der Schweiz, 1779, 12. November; Cotta 10, 63 ff. – Interessant ist hierbei auch die Sympathie, die GOETHE der katholischen Einbeziehung der Tiere in die Segenshandlungen entgegenbringt: Ital. Reise, 18. Januar 1787; Cotta 9, 369.
- 63 HEIDELBERG, in: Am Rhein u. Neckar; Cotta 10, 692.
- 64 Lehrjahre, 6. Buch; Cotta 6, 415 ff.
- 65 Vor allem 456 ff.
- 66 Dichtung u. Wahrh., 2. Teil, 7. Buch; Cotta 8, 325 f.
- 67 A. a. O. 326.
- 68 Daß GOETHES Verständnis der Toleranz das eigene Engagement nicht ausschließt und sich so von jedem Indifferenzprinzip unterscheiden soll, kommt zu ausführlicherer Erörterung in dem schon erwähnten »Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu ***«, 1773; Artemis 4, 126 ff.
- 69 Vulgär deshalb, weil besonders die nachtridentinische kathol. Theologie die ein-

fache Addition von eigenem Streben und hinzukommender Gnade (= »Liebe von oben«) zugunsten einer ungleich differenzierteren Betrachtung längst aufgegeben hat.

- 70 Wir bemerkten eine ähnliche katholisierende Beschreibung von Natur und Gnade schon einmal in den »Wanderjahren« (2. Buch; Cotta 6, 883).

3. Kapitel: Das Dämonische: Aufgipfelung und Krise des Entelechie-Gedankens

- 1 Dichtung u. Wahrh., 4. Teil, 20. Buch; Cotta 8, 897 f.
2 A. a. O. 898.
3 HANKAMMER, Spiel der Mächte, 1943, 314 ff.
4 Dichtung u. Wahrh., 4. Teil, 20. Buch; Cotta 8, 900.
5 A. a. O. 900.
6 Siehe das Kapitel über die »weltgeschichtlichen Individuen« in HEGELS »Die Vernunft in der Geschichte« (Philos. Bibl., Bd. 171 a, 74 ff.).
7 Epimenides' Erwachen; Artemis IV, 468.— Vgl. auch die Bemerkung gegenüber ECKERMANN vom 10. Februar 1830.
8 HANKAMMER, a. a. O. 314.
9 Artemis 2, 407 f.
10 »Das Daimonion«, so heißt es bei HEGEL (Vorles. üb. die Geschichte der Philosophie, Jub.-Ausg. 18, 99), steht demnach in der Mitte zwischen dem Äußerlichen der Orakel und dem rein Innerlichen des Geistes; »es ist etwas Innerliches, aber so, daß es als ein eigener Genius, als vom menschlichen Willen unterschieden, vorgestellt wird, — nicht als seine Klugheit, Willkür.«
11 E. SPRANGER, a. a. O. 346.
12 ECKERMANN, 24. März 1829.
13 Mächtiges Überraschen (1807/08); Artemis 1, 269. — *Ein* Schicksalszug des Dämonischen bleibt freilich hier unerwähnt: Seine Fügungen und Dazwischenkünfte führen durchaus nicht immer in ein eindeutiges happy end. Am Ende kann auch undurchdringliches Dunkel stehen: Für Minchen — im Unterschied zu GOETHE — hielt das Geschick nicht den klaren, die Sterne spiegelnden See parat; sie endete in der Nacht des Wahnsinns.
14 Dankbar gedenke ich hier meines Deutsch-Lehrers WALTER HOLTHÖFER, dessen einzigartiger Unterricht am Barmer Humanistischen Gymnasium uns diese Zusammenhänge schon als sehr jungen Menschen erschloß.
15 Zu ECKERMANN, 24. März 1829.
16 Cotta 8, 900.
17 2. Teil, 17. Kap.; Cotta 5, 579.
18 17. Kap.; Cotta 5, 578.
19 A. a. O. 579; Hervorhebungen vom Verf.
20 2. Teil, 15. Kap.; Cotta 5, 562.
21 A. a. O. 568 f.
22 A. a. O. 566.
23 A. a. O. 592.
24 ECKERMANN, 28. Februar 1831.
25 Siehe dazu die Dogmatik des Verf.s: Der evang. Glaube III, § 35, 598 ff.
26 Z. B. Matth. 13, 13—15 par; Act. 28, 26; vgl. Jes. 6, 9 f.

- 27 Vgl. auch Röm. 1,18 ff.; 2,1.
- 28 Der evang. Glaube I, 229 f.; 558 f.
- 29 In *De servo arbitrio* umkreist LUTHER immer wieder dieses Rätsel und sucht die Verbindung zwischen Vorherbestimmung und gleichwohl bestehender Verantwortung zu erhalten. Das geschieht vor allem durch seine These, daß die Vorherbestimmung den Menschen nicht als von außen kommender Zwang (*coactio*) entführe, sondern sich als innere Notwendigkeit (*necessitas*), als Konsequenz seines So-seins vollziehe. Dadurch müsse sich der Mensch auch den Zustand seines Verworfenseins zurechnen (*imputare*), sich wiederum mit ihm identifizieren (WA 18, 634 = Clemen III, 125; zur Interpretation: Theol. Ethik I, § 1438.) Das bedeutet selbstverständlich keine »Lösung« des Rätsels, sondern nur seine interpretierende Umschreibung.
- 30 Lehrjahre, 6. Buch; Cotta 6, 454.
- 31 Die Unentwirrbarkeit dieser ineinander übergreifenden Dimensionen (Schuld, Unschuld, Schicksal; Innen und Außen) führt bei GOETHE, wie das Egmont-Drama es in besonderer Prägnanz zeigt, zu seinem Verständnis des *Tragischen*. Die Idee des Tragischen liegt dem biblischen Begriff einer Person *coram Deo* durchaus fern. Hier kommt es zu einer radikalen Identifizierung des Menschen mit seiner Geschichte und einer entsprechend radikalen Sicht der Vergebung.
- 32 In der Art, wie FRIEDRICH GUNDOLF (Goethe, ¹³1930) von GOETHE als »Heiden«, ja sogar von seinem »angeborenen Heidentum« spricht (z. B. 40 ff.), vermisse ich das, was ich mit dem Stichwort »Frage« andeuten wollte. Einseitigkeiten dieser Art werden ebenso wenig wie der gegenteilige Versuch christlicher Vereinnahmung den Spannungen jener *complexio oppositorum* gerecht, mit denen GOETHE sich zeitlebens auseinanderzusetzen hatte. GUNDOLFS (manchmal penetrante) Neigung, sich selbst in GOETHE hineinzuprojizieren, mag die Tendenz zu jener Einseitigkeit verstärkt haben.

Helmut Thielicke

Mensch sein – Mensch werden

Entwurf einer christlichen Anthropologie

1981. 524 Seiten.

Helmut Thielicke greift die zentrale Frage nach der Einheit des Menschen in unserer Zeit auf und nimmt dazu entschieden Stellung. Seine Überzeugung: Mensch sein bedeutet frei sein zum Guten wie zum Bösen. Entscheidungsfreiheit in einer pluralistischen Welt kann demnach in Unsicherheit und Desorientierung münden: Politik und Wissenschaft haben ihre Mitte verloren, wenn sie sich nicht die Entfaltung des ganzen Menschen zum Ziel setzen. Erst die Wiedergewinnung der verlorenen Transzendenz, das Verhältnis zu Gott, befähigt den Menschen, sein Leben als sinnvoll zu erkennen und sich selbst als Einheit zu begreifen.

»Thomas von Aquin hat die Theologie eine praktische Wissenschaft genannt, und Thielickes Buch ist ein exzellentes Beispiel dafür. Denn diese Interpretation des Menschen, diese kritische Darstellung seines Zustands, seiner Möglichkeiten und Grenzen hat nur eines im Sinn: dem realen Menschen – nicht dem nach Marx oder Freud oder anderen ›Modellen‹ konstruierten – zu sagen, woher er kommt und wohin er geht, woraufhin er also entworfen ist.«

Welt am Sonntag

Piper

Theologie bei Piper

Freiheitsrechte für Christen

Warum die Kirche ein Grundgesetz braucht.
Hrsg. von Norbert Greinacher und Inge Jens.
1980. 178 Seiten

Helmut Gollwitzer

Was ist Religion?

Fragen zwischen Theologie, Soziologie und Pädagogik.
Serie Piper 197. 1980. 78 Seiten

Norbert Greinacher

Die Kirche der Armen

Zur Theologie der Befreiung. 2. Aufl., 10. Tsd. 1980.
Serie Piper 196. 177 Seiten

Leszek Kolakowski

Falls es keinen Gott gibt

Aus dem Englischen von Friedrich Griese.
1982. 250 Seiten

Hans Küng

Christ sein

10. Aufl., 130. Tsd. 1980. 676 Seiten

Hans Küng

Die christliche Herausforderung

Kurzfassung von ›Christ sein‹ 1980. 361 Seiten

Hans Küng

Ewiges Leben?

1982. 336 Seiten

Hans Küng

Existiert Gott?

Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit. 100. Tsd. 1978. 878 Seiten

Piper

Theologie bei Piper

Hans Küng

Die Kirche

2. Aufl., 15. Tsd. 1980. Serie Piper 161. 605 Seiten

Hans Küng – Weg und Werk

Hrsg. von Hermann Härig und Karl-Josef Kuschel.

Mit einer Bibliographie von Margret Gentner.

237 Seiten mit 27 Abbildungen. 1978

Hans Küng

24 Thesen zur Gottesfrage

3. Aufl., 35. Tsd. 1980. Serie Piper 171. 134 Seiten

Hans Küng

20 Thesen zum Christsein

6. Aufl., 100. Tsd. 1980. Serie Piper 100. 75 Seiten

Um nichts als die Wahrheit

Deutsche Bischofskonferenz contra Hans Küng.

Eine Dokumentation. Hrsg. und eingeleitet von Walter Jens.

1978. 394 Seiten mit 5 Faksimiles

Heinz Zahrnt

Aufklärung durch Religion

Der dritte Weg. 1980. Serie Piper 210. 122 Seiten

Heinz Zahrnt

Warum ich glaube

Meine Sache mit Gott. 1977. 425 Seiten

Heinz Zahrnt

Westlich von Eden

Zwölf Reden an die Verehrer und Verächter der christlichen Religion.

1981. 238 Seiten

Piper

Richard Friedenthal

Goethe

Sein Leben und seine Zeit

Neuausgabe. 1982. 669 Seiten

und

Serie Piper. 1982. 669. Seiten

»Es ist eine Darstellung, die Goethe nicht als Idealfigur, sondern als wirklichen Menschen mit allen seinen Schwächen schildert, aber seine Größe kommt eben dadurch erst recht zur Wirkung. Meine Freude an dem Buch beruht auf verschiedenen Vorzügen. Es ist spannend geschrieben; selbst wer Goethes Leben kennt, wird gefesselt. Die Sprache ist klar, einfach, sauber ... Vor allem ist es nicht nur eine Beschreibung von Goethes Leben und Werken, sondern ein Bild seiner Zeit und seiner Einstellung zu den Zeitereignissen.«

Prof. Dr. Max Born

Luther

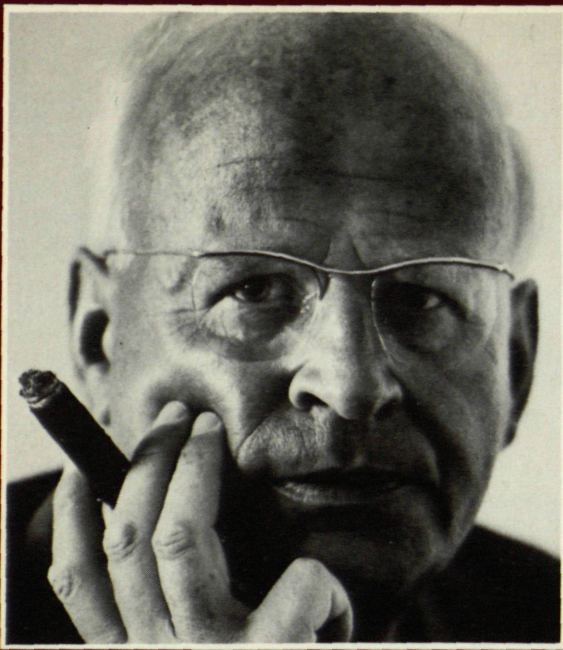
Sein Leben und seine Zeit

Neuausgabe. 1982. 681 Seiten

»... Daß auch Friedenthals Luther- Biographie in einem lebendigen, brillanten Stil geschrieben ist, mit einer erstaunlichen, anschaulich erzählten und dadurch niemals aufdringlichen Kenntnis des ungeheuren historischen Stoffes, dazu versehen mit zahlreichen anekdotischen Einzelzügen, geistreichen Pointen und interessant aufgesetzten Lichtern – das schämt man sich bei einem Autor von dieser Qualität fast zu erwähnen. Wichtiger ist das sachliche und abgewogene Gesamturteil des Buchs. Mit dem sicheren Instinkt des Historikers hat Friedenthal sich von den heute modischen, kurzschlüssigen, psychoanalytischen oder soziologischen Deutungen ferngehalten.«

Heinz Zahrnt, Die Welt

Piper



Helmut Thielicke, geb. 1908 in Barmen, Studium der Theologie und Philosophie in Greifswald, Marburg, Erlangen und Bonn. Promotion Dr. phil. 1931, Dr. theol. 1934. Zunächst Pfarrer. 1945–54 o. Prof. an der Universität Tübingen und Präsident der Westdeutschen Rektorenkonferenz. Seit 1954 o. Prof. an der Universität Hamburg. Veröffentlichungen u. a.: Theologische Ethik, Der evangelische Glaube, Mensch sein – Mensch werden.

Der bekannte protestantische Theologe Helmut Thielicke untersucht Goethes Verhältnis zur Religion – seine Auseinandersetzung, sein Ringen mit dem christlichen Glauben.

Er sagt: »Während einer jahrzehntelangen Beschäftigung mit Goethe hat es mich immer wieder geärgert, daß nahezu jede weltanschauliche und religiöse Richtung ihre speziellen Rosinen aus dem Kuchen seiner Werke herausklaubte und ihn für sich zu vereinnahmen suchte. Agnostiker, Neuheiden oder auch Theologen der verschiedensten Provenienz beanspruchten ihn für sich oder lehnten ihn wegen provozierender »Anti«-Äußerungen entsprechend ab.«

Den Autor reizte es, diese allzu primitive Alternative zu überwinden und durch eine Befragung Goethes eine Konzeption zu finden, in der Goethes oft widersprüchliche Aussagen sich sinnvoll zusammenfügen und als »perspektivische« Unterschiede herausstellen. Thielicke lehnt es ab, die steilgezackte Kurve wechselnder Bekenntnisse nur aus biographischen Situationen zu erklären, wie dies von Philologen und Historikern gern getan wird. Bei ihm fügen sich die pantheistischen, polytheistischen und monotheistischen Kundgaben Goethes zu einem »Vielfarbindruck« zusammen. Allerdings schließt diese Bemühung um eine Zusammenschau kritische Pointen in einem theologischen Dialog mit Goethe keinesfalls aus.