

Goethe und das Gebet

Von EVA MARIA LÜDERS

Die Frage nach Goethes Religiosität, d. h. in unserer abendländischen Geisteswelt zugleich: nach seinem Verhältnis zum Christentum, ist während der nunmehr fast anderthalb Jahrhunderte andauernden Goethe-Diskussion ein ebenso zentrales wie leidenschaftlich umstrittenes Problem gewesen, das zu den unterschiedlichsten, ja einander widersprechenden Ergebnissen geführt hat. Es scheint, daß sich hier sowohl auf der Seite des Erkenntnismaterials, wie auf der des Betrachters unüberwindliche Hindernisse erheben, die eine objektive Darstellung der Verhältnisse verhindern.

Der letzte Grund für diese schwankende Beurteilung ist wohl darin zu suchen, daß Goethes Auseinandersetzung mit dem abendländischen Erbe und die Wirkungen, die davon ausgehen, so im Mittelpunkt unserer neuzeitlichen Probleme stehen, daß es unmöglich ist, sich „neutral“ und rein betrachtend ihnen gegenüber zu verhalten, daß vielmehr einer der goethischen Gedankenwelt innewohnende Dynamik und aktuelle Problematik dazu auffordert, das Gesagte nach allen Seiten hin deutend und weiterdenkend zu überschreiten und es in seinen näheren und ferneren Auswirkungen als eine gegenwärtige Macht zu bekämpfen oder auszuwerten. Wie Goethe schon zu seinen Lebzeiten, etwa im Pantheismusstreit, durch ein in das Zentrum unsichtbarer Spannungen gesprochenes Wort diese zu entschiedener Parteinahme und offenem Kampf getrieben hat, so haben sich auch später immer wieder die Geister an ihm geschieden und sind in der Auseinandersetzung mit Goethe zu einem stärkeren und klareren Bewußtsein ihrer eigenen religiösen Position gelangt. Nicht zuletzt zeigen auch die Äußerungen zum Goethejahr 1949, in denen nicht allein die weltanschaulichen Gegensätze von Ost und West und die Unterschiede zwischen dem deutschen Geistesleben der Emigration und der durch die innerdeutschen Verhältnisse der letzten zwei Jahrzehnte geformten Generation, sondern auch die feineren Nuancen innerhalb christlicher, humanistischer und existentialistischer Wirklichkeitsdeutung offenbar werden, daß die Goetheinterpretation in hohem Maße eine Sache eigener religiös-weltanschaulicher Entscheidung ist.

I.

Aber gerade aus dieser Aktualität des Goethe-Problems, seiner Bedeutung für unseren eigenen geistigen Standort, entspringt die erhöhte Forderung nach einer Erkenntnis der wahren Gestalt goethischer Religiosität und Weltanschauung, die für unsere Orientierung im allgemeinen Fluß der modernen Geisteswelt wichtig ist.

Im Bemühen um eine möglichst phänomengerechte Darstellung derselben soll hier versucht werden, ein einzelnes und konkretes Moment herauszuheben, das wiewohl ergänzungsbedürftig — etwa durch eine

Analyse von Goethes Verhalten zu den Quellen, historischen Manifestationen und einzelnen Offenbarungsgehalten des Christentums, seiner Anthropologie, Natur- und Geschichtsauffassung — dennoch einen wesentlichen Einblick in seine religiöse Innenwelt gibt.

Es herrscht eine sehr weitgehende Übereinstimmung zwischen den Bekennern, Kritikern und wissenschaftlichen Beurteilern der Religionen darüber, daß in allen ihren Formen das Gebet eine zentrale Bedeutung hat, nicht nur als Kennzeichen für das Vorhandensein einer religiösen Bindung überhaupt, d. h. eines auf der Ebene des freien Personseins, nicht der Naturnotwendigkeit liegenden Gottesverhältnisses, sondern auch als Gradmesser und Unterscheidungsmerkmal innerhalb bestimmter Religionen. In der Geschichte des Gebets, seiner magisch-kultischen, prophetischen, liturgischen und mystisch-betrachtenden Formen stellt sich die Religionsgeschichte bis zu einem gewissen Grade selbst dar.

So zeigen uns also zunächst die zahlreichen, zudem sehr unbefangenen und selbstverständlich anmutenden Gebetsworte in Goethes Werken, Briefen und Tagebüchern, daß Goethe trotz seiner zeitweiligen Annäherung an deistische und pantheistische Zeitströmungen stets ein inneres Verhältnis zu einem persönlichen Gott bewahrt, ohne welches das Gebet sinnlos wäre. Meist sind es die äußersten Höhen und Tiefen des Glücks und des Schmerzes und die Augenblicke großer Lebensentscheidungen, Zustände also, die nicht mehr in der „humanen“ Daseinsmitte liegen und die man fast als „Grenzsituationen“ bezeichnen könnte, die Goethe im Gebet eine Art Schutz vor dem Grenzen- und Maßlosen finden lassen.

„Ha, ich bin der Herr der Welt! mich lieben
Die Edlen, die mir dienen.
Ha, ich bin der Herr der Welt! ich liebe
Die Edlen, denen ich gebiete.
O gib's mir, Gott im Himmel! daß ich mich
Der Höh' und Liebe nicht überhebe.“

So heißt es auf dem Gipfel eines alle menschlichen Begriffe übersteigenden Glücks- und Kraftgefühls, das sich im Innewerden eines persönlichen Gottes zum menschlichen Maß bekehrt. Werther findet im Abgrund des Schmerzes durch das Gebet ein vertrautes und verstehendes „Du“, während seine Welt der entgötterten und erbarmungslosen Naturszenerie Ossians schon immer ähnlicher wird: „O Gott! du siehst meine Tränen!“ (30. November) „Gott! du siehst mein Elend, und wirst es enden!“ (4. Dezember). Von dem Vertrauen, das der Mensch in die Heilkräfte der Natur setzt, sagt er in betender Meditation, es sei nichts anderes als „das bißchen Vertrauen...“, das er auf dich hat ... du Allliebender.“ (30. November) Kurz vor seinem Tode empfindet er, daß dieser „Alliebende“ ihn wie alles andere „an seinem Herzen“ trägt: „Ich danke dir, Gott, der du diesen letzten Augenblicken diese Wärme, diese

Kraft schenkest..." (Brief „nach eilfe"). So hält ihn die Ahnung eines persönlichen Gottes vor den letzten Tiefen der Verzweiflung zurück.

Ähnlich vermag Gretchen — in der Goethe eine naive und unbedingte Gläubigkeit gestaltet — in der furchtbaren Zerissenheit von Schmerz und Schuld zur „Mater dolorosa" Zuflucht zu nehmen. Die letzten Verse ihres berühmten Gebets lassen den Aufschrei grenzenloser Ratlosigkeit im Reich der Gnade verhallen:

„Hilf! rette mich von Schmach und Tod!
Ach neige,
Du Schmerzenreiche,
Dein Antlitz gnädig meiner Not."

Am Ende der Gretchentragödie knüpft ein Stoßgebet ihr verlorenes Erdendasein an das Ewige:

„Gericht Gottes! Dir hab ich mich übergeben!"

Und im erneuten Bewußtsein der Gefahr, die ihr vom Bösen droht:

„Dein bin ich, Vater! Rette mich!
Ihr Engel, ihr heiligen Scharen,
Lagert euch umher, mich zu bewahren!"

Auch Götz, Weißlingen, Clavigo, Stella lassen den Aufschrei der Not in ein Gebet ausmünden. Vor allem ist es aber das Gebet des Harfners im „Wilhelm Meister", das die Begegnung des Menschen am Rande furchtbarer Geschehnisse mit dem Göttlichen zum Ausdruck bringt:

„Wer nie sein Brot mit Tränen aß,
Wer nie die kummervollen Nächte
Auf seinem Bette weinend saß,
Der kennt euch nicht, ihr himmlischen Mächte."

In der von inneren Spannungen und einem Streben nach Selbsterweiterung und Klarheit über die eigene Bestimmung erfüllten letzten Frankfurter und ersten Weimarer Zeit sehen wir Goethe in seinen persönlichen Äußerungen ebenfalls die Stimmung besonderer Augenblicke zum Gebet erheben: „Herr, mache mir Raum in meiner engen Brust!" heißt es mit den Worten eines Gebets Mose aus dem Koran in einem Brief an Herder vom Juli 1772, in dem Goethe sich der entscheidenden inneren Verwandlung bewußt wird, die er während der Straßburger Zeit erfahren hat. Nachdem sich sein Lebenskreis in Weimar so ungeheuer geweitet hat, heißt es im November 1777 in seinem Tagebuch: „Heiliges Schicksal, du hast mir mein Haus gebaut und ausstaffiert über mein Bitten... Laß' mich nun auch frisch und zusammengenommen der Reinheit genießen. Amen..."

Diese wenigen Beispiele, in denen die Seele meist durch übermächtiges Erleben über ihre Grenzen hinaus getrieben wird, zeigen schon, daß

Goethe das Gebet durchaus als Ausdruck einer realen Gottesbeziehung versteht, nicht in einer intellektuellen Reduktion und Ästhetisierung des religiösen Gehalts, wie etwa bei Rilke die Anreden an den Engel und die Götter erscheinen. Es ist für ihn auch nicht, wie so häufig in der Dichtung des 19. Jahrhunderts, ein Mittel lyrischer Selbstdarstellung des autonomen Herzens, sondern wird vielmehr dem Menschen im Kampf mit den Schicksalsgewalten eingegeben.

Es ist ein Ausdruck kreatürlicher Bedürftigkeit und Unfähigkeit zu selbständigem Handeln, der Goethe einigermaßen in Gegensatz stellt zur Aufklärung, die in ihrer Begründung der menschlichen Autonomie gerade diesen Sinn des Gebets verwarf und es allenfalls als Mittel der Selbstkonzentration gelten ließ, wenn sie nicht mit den Argumenten von Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ es überhaupt ablehnte, den notwendigen Gang der Dinge „durch die pochende Zudringlichkeit unseres Bittens“ beeinflussen zu wollen. Angesichts dieser Zeitströmungen, die Goethes Geisteswelt sonst vielfach berühren, ist es um so aufschlußreicher für seinen religiösen Charakter, wenn er an dem Gebet als Ausdruck einer unmittelbaren und personalen Beziehung von Gott und Mensch festhält.

II.

Damit ist jedoch noch nicht gesagt, daß sich Goethe widerspruchsfrei der christlichen Gebetstradition einfügt. Er läßt sich nicht den Schöpfern der abendländischen Gebetsdichtung an die Seite stellen, in deren Leben und Werk das Gebet eine zentrale Stelle einnimmt, so daß ihnen alle innerweltlichen Gehalte und Vorgänge im übernatürlichen Bezüge standen. Goethe vermag die menschlichen und natürlichen Verhältnisse auch außerhalb dieses Bezuges zu sehen und als sinnvoll und wertvoll zu erkennen. Die Relation des Gebets ist kein notwendiger Bestandteil seiner Wirklichkeitsauffassung, sie betrifft vielmehr vorwiegend — wie wir sahen — ihre Grenzgebiete. Deshalb steht ihr Ausdruck in seiner Dichtung auch sowohl dem äußeren Umfang wie der religiösen Intensität nach weit hinter dem der christlichen Dichter, der Mystiker und Glaubenskämpfer zurück.

Wohl hat Goethe in seiner pietistischen Zeit christliche Antriebe empfangen, die hier wie überall in seiner Dichtung spürbar sind. Ein unverkennbarer Anklang an die pietistische Gebetsdichtung findet sich in der dritten Strophe des „Sehnsucht“ betitelten Gedichts aus dem Jahr 1773, das nach einer Choralmelodie geformt ist:

„Könnt' ich doch ausgefüllt einmal
Von dir, o Ewger werden —
Ach diese lange tiefe Qual,
Wie dauert sie auf Erden.“

Ganz ähnlich hatte Tersteegen, der Begründer des Pietismus in der reformierten Kirche, dies in der christlichen Gebetsdichtung unendlich variierte Thema behandelt:

„Stilles Gotteswesen du,
Einig meines Geistes Ruh,
Ach, wann wird mein Geist auf Erden
Recht in dir gestillet werden?
Laß mich nicht so jämmerlich
In der Unruh quälen mich.“

Der Vergleich zeigt, wie sehr Goethe künstlerisch die pietistischen Ausdrucksmittel beherrscht, in die er sich zur Zeit der Korrespondenz mit E. Th. Langer um 1768/69 völlig eingelebt hatte. Aber man braucht nur die beiden den oben zitierten Versen vorausgehenden Strophen zu betrachten, um zu sehen, daß Goethe ungeachtet jener echten pietistischen Stimmungen aus einer anderen Wesensmitte heraus arbeitet als der christliche Dichter:

„O laß doch immer hier und dort
Mich ewig Liebe fühlen;
Und möcht der Schmerz auch also fort
Durch Nerv und Adern wühlen...“

So wird vorher um die Verewigung der Unruhe und des Schmerzes der irdischen Liebe gebeten, als deren letzte Blüte dann die Erfüllung und Ruhe in Gott erscheint. Nicht in der Abwendung von der Welt wird also die Gottesnähe gewonnen, wie es das betont dualistisch gesinnte Christentum zu Goethes Zeit tat, sondern auf dem Grunde der tief und echt durchlebten und durchlittenen Leidenschaften des Hiesigen — eine monistische Tendenz, mit der Goethe zu seiner Zeit verschüttete Formationen des Christentums wieder aufdeckt, die im mittelalterlichen „ordo“ eine Bedeutung hatten.

Zumal die Liebe der Geschlechter steht bei ihm in einem religiösen Bezug, da in ihr eine von der Gottheit ausgehende und den Kosmos durchwaltende Kraft dem Menschen am unmittelbarsten spürbar wird, ein Vorgang, von dem das „Wiederfinden“ im Buch Suleika der Divandichtung und die „Weltseele“ in „Gott und Welt“ handeln: Die in einem allgemeinen Trennungs- und Individuationsprozeß aus der Gottheit hervorgegangene Welt wird durch die Liebeskraft wieder in sich zusammengeführt und so auch mit der Gottheit vereinigt. Diese neuplatonisierende Wirklichkeitsauffassung macht es verständlich, wie bei Goethe die irdische Liebe eine religiöse Funktion und die Geliebte Gegenstand der Anbetung werden kann, wofür sich zahlreiche Beispiele im „Werther“, in den Briefen an Auguste Stolberg und Charlotte von Stein sowie im „Divan“ finden. Nicht als eine Form der „Idolatrie“, wie sie sich in der Liebesdichtung des

19. Jahrhunderts durchsetzt, indem die Liebe der Geschlechter als absolut höchster Wert an die Stelle der Religion tritt, ist es also anzusehen, wenn hier die Geliebte als Heilige oder Göttin verehrt und um Güter angefleht wird, die nur die Gottheit verleihen kann, und wenn die Gegenstände ihres täglichen Umgangs eine sakramentale Bedeutung erlangen. Liebe und Geliebte sind vielmehr Erscheinungsformen und Mittler eines hinter ihnen stehenden Göttlichen, dessen Transzendenz unbeschadet dieser immanenten Darstellungsweise bestehen bleibt.

Dieser Auffassung eines zugleich überweltlichen und innerweltlichen Göttlichen entspringt das für Goethes Religiosität vielleicht am meisten charakteristische Gebet, das an Charlotte von Stein gerichtete „Wanderers Nachtlied“, das in seinem psychologischen Ablauf einen Übergang von einem christlich anmutenden Flehen um ein Gnadengeschenk zu einer hiesigen Befriedigung überspannter Leidenschaften enthält:

„Der du von dem Himmel bist,
Alles Leid und Schmerzen stillest,
Den, der doppelt elend ist,
Doppelt mit Erquickung füllest,
Ach, ich bin des Treibens müde!
Was soll all der Schmerz und Lust?
Süßer Friede,
Komm, ach komm in meine Brust!“

Wie die Geliebte gleichsam stellvertretend die Huldigung empfängt, die sich eigentlich an das hinter ihr stehende und in ihr sich vorübergehend offenbarende Göttliche richtet, so verhält es sich auch mit den von Goethe in der Gebetsform apostrophierten Göttern, Musen und Genien, mit den außerchristlichen Gottheiten, wie Allah und Brahma, ja mit dem Christengott und seiner Hierarchie selbst. Stets sind die Anreden an sie uneigentlich gemeint, bezieht sich das Gebet eigentlich auf das eine Göttliche, dessen unvollkommene Manifestationen sie alle für den Dichter sind und das Goethe als solches für unfaßbar erklärt.

Nur aus dieser Vielgestaltigkeit und transzendent-immanenten Darstellungsweise des goethischen Gottesbegriffs ist es zu erklären, daß sich Goethes Gebet mit soviel Ernst und Selbstverständlichkeit in den verschiedensten Religionsformen bewegt und oftmals in einer dem christlichen Empfinden widerstrebenden Weise zwischen den Anreden an mehrere Gottheiten und zwischen dem Natürlichen und Übernatürlichen hin und herpendelt. Sein Beten ist im Grunde ein Suchen nach dem „deus absconditus“ und einer realeren religiösen Vereinigung, wie es der Eingangsmonolog zu dem von Goethe in der Zeit seines intensivsten religiösen Suchens entworfenen „Mahometfragments“ in beispielhafter Weise zeigt: Hier erhebt sich Goethe im Gewande des arabischen Religionsstifters von den Götzen der überlieferten Volksreligion und von den göttlichen

Offenbarungen in der Natur zu dem einen Gott, der hinter alledem steht, und der allein dem menschlichen Herzen zu genügen vermag.

„Hebe, liebendes Herz, dem Erschaffenden dich!
Sei mein Herr, du mein Gott! Du alliebender, du,
Der die Sonne, den Mond und die Sterne
Schuf, Erde und Himmel und mich.“

In einer solchen aufsteigenden Reihe göttlicher Manifestationen bewegt sich auch „Wanderers Sturmlied“.

Auch, wo nicht ausdrücklich ein solcher Aufstieg gezeichnet wird, richtet sich das im Sinne einer Religionsform oder der Naturverehrung gesprochene Gebet auf dies letzte überall verborgene Göttliche, das sowohl hinter der pantheistischen Naturvergötterung im „Ganymed“ und im „Werther“ wie auch hinter der Göttin Iphigenies steht, so daß die Gebete aller Religionsformen sich mit echt empfundenem Gehalt erfüllen.

Aber auch hinter dem christlichen Himmel, wie ihn der Schluß von Faust II darstellt, zeigt sich noch diese andere religiöse Wirklichkeit. Wenn sich die Gebete an die Mutter Gottes schließlich im „Chorus mysticus“ zur Verehrung des Ewig-Weiblichen umarten, so wird nicht allein das Vordergründige und Gleichnishafte der hiesigen Existenz, sondern auch die von Goethe nur uneigentlich gemeinte Welt der christlichen Glaubensgehalte durchbrochen. Nicht die Mutter Christi ist es schließlich, die Mittlerin der einen, an einem bestimmten historischen Ort geschehenen christlichen Erlösung; die in der „Mater gloriosa“ verherrlicht wird, sondern die allgemeine kosmische Erlösungskraft der Liebe, die im Sinne des Neuplatonismus die Menschen untereinander und mit der Gottheit vereinigt, das Ewig-Weibliche, das, zugleich in Natur und Übernatur wirksam, in allen Religionen irgendwie zum Ausdruck kommt. Bei vielfacher Annäherung an die geistigen Strukturen des Christentums weicht also der Faustschluß gerade dadurch von dessen zentralen Gehalten ab, daß seine Gebete eine unbestimmte Aufwärtsrichtung annehmen und die der christlichen Offenbarung wesentlichen, durchaus nicht bloß äußerlichen, Formen als uneigentlich und gleichnishaft zurücklassen.

Deshalb liegt es auch Goethe ebenso nahe, in den östlichen Religionen, im Islam, im Brahmaismus und in der altpersischen Zoroasterreligion die Ausdrucksmittel einer Verehrung des unbestimmten und verborgenen Göttlichen zu suchen, wie es in den „Talismanen“ und im „Vermächtnis altpersischen Glaubens“ der Divandichtung und in der Pariatriologie geschieht.

III.

In dieser letzten kommt Goethes Gebetsauffassung, gerade in ihrem Bezug und ihrer Abweichung vom Christentum, am klarsten zum Ausdruck. Die indische Legende wird hier zum Darstellungsmittel seiner

eigenen sogenannten „Altersmystik“, in die alle Ströme seiner Religiosität schließlich einmünden: Nachdem im ersten „Gebet des Paria“ die sozial und religiös Entrechteten und Entehrten den Herrn der Welt darum angefleht haben, auch in irgendeiner Weise am Göttlichen teilhaben zu dürfen, schildert die Legende die Entstehung jener vermittelnden Göttin der Paria, die in einer Verstrickung von Schuld und Schickung aus Niedrigstem und Höchstem zusammengesetzt wird. So lebt sie zugleich in der reinen hohen Sphäre des Göttlichen und in Elend und Schuld eines tiefsten Menschentums, eine überdimensionale Darstellung — „ein Riesenbildnis“ — des Menschen überhaupt in seinem Zwiespalt zwischen der Sehnsucht nach oben und der „niederziehenden Gewalt der Erde“. So vermag sie seine Not dem höchsten Gott nahezubringen, ihn vor allem durch ihre „grausenhafte“ Gestalt, die er „gräßlich umgeschaffen“, zum Mitleid zu bewegen und zu mahnen. Den Menschen aber verkündet sie die Anteilnahme Brahmas, der seine „tausend Augen“ und „tausend Ohren“ einem jeden, sei er auch noch so sehr erniedrigt und in Schuld verstrickt, zuwendet, der „seinen Blick nach oben kehrt“, eine Erlösung aus der gnadenlosen Gottesferne also, die das Elend alles Elends ist.

Für diese „Wiedergeburt“ in eine — durch Gebetsanrufung und Gebeterhörung sich realisierende — Gottesgemeinschaft dankt der Paria im letzten Teil der Dichtung in einem Preisgebet an Brahma, den er erst jetzt ganz als Schöpfer und Herrscher der Welten erkennt, da er alle gelten läßt und auch den Niedrigsten ein Unterpfand seiner Gnade gegeben hat.

Von der Pariadichtung aus fällt ein Licht auf alle Gebetsworte Goethes, welchen Lebensepochen sie auch angehören. Die Art der religiösen Vereinigung, die darin immer wieder von dem nach seinem göttlichen Ursprung und Ziel sich sehnenden Menschen gesucht wird, dem sich die Gottheit auf Vermittlung sinnend entgegenneigt, hat in der Pariagöttin feste symbolische Gestalt gewonnen. Das Gebet zeigt sich hier als Ausdruck eines echten personalen Gottesverhältnisses, das dem christlichen sehr ähnlich ist. Die Pariagöttin ist Mittlerin zwischen Gott und Mensch durch die Teilhabe an deren beiden Bereichen. Sie ist durch die tiefste Not des Erdendaseins gegangen und gerade „der Schmerz“ hat sie „zur Göttin gewandelt“ und ist die Voraussetzung des Heils, das allen zugute kommt. Eine Gnadenbotschaft geht von ihr aus, die in aller Welt und in allen Zeiten auch dem Geringsten verkünden soll, „daß ihn Brahma droben hört“.

Zugleich läßt aber auch ihre so klar umrissene Gestalt erkennen, worin die durch sie dargestellte Erlösung bei aller offensichtlichen Abhängigkeit und Ähnlichkeit vom christlichen Erlösungsgedanken abweicht. Sie ist, wiewohl in ihrer Pariagestalt der göttlichen Natur teilhaftig, doch keine Menschwerdung der Gottheit im Sinne des Christentums. Dieses versteht die durch die Menschwerdung der zweiten göttlichen Person be-

gonnene Erlösung als einen Einbruch göttlichen Lebens in die natürliche Welt, durch den diese in ihrem Wesen verwandelt, ihre Ordnung durch eine höhere überformt wird. Die Pariagöttin hebt das Gesetz der Erde nicht auf; vielmehr soll sie, dem Wesen ihrer Mittlernaufgabe gemäß —

„Mit dem Haupt im Himmel weilend,
Fühlen Paria dieser Erde
Niederziehende Gewalt“ —

selbst der Verführung zum Niederen und der „tollen Wutbegier“ einer fessellosen Sinnlichkeit unterworfen sein, um Brahma, den Gott der Reinen an diese Not des Erdenlebens zu mahnen, ja, um als Göttin diese selbst in seine Region emporzutragen. Im Gegensatz zum christlichen Begriff des Gott-Menschen, der die Überwindung von Versuchung und Sünde eben durch die Aufhebung der bloßen Naturbestimmtheit des Menschen in der Übernatur einschließt, entspringt die Pariagöttin jenem goethischen Begriff der Gott-Natur, durch den er schon früher die Natur in ihrem eigensten Wesen zur Göttlichkeit erhoben hat.

Eine religiöse Vereinigung im Sinne dieser Gott-Natur bleibt stets dem christlichen Erlösungsgedanken fern. Goethes Gebet steht im Rahmen einer „kosmischen Erlösung“, um den oben gebrauchten Ausdruck mit neuem Sinn zu erfüllen. Es ist nicht jenem souveränen, die Grenzen des natürlichen Kosmos sprengenden Einbruch göttlichen Lebens in die Welt geöffnet, der sich im Begriff des Gott-Menschen ausdrückt, sondern an die kosmischen Grenzen der Gott-Natur gebunden, wenn es auch innerhalb derselben in immer neuen Vorstößen gegen ihre Grenzen eine Verbindung mit dem unbekannten Gott jenseits desselben aufzunehmen sucht, zu dem ihm die mannigfaltigsten religiösen Vorstellungen — so auch die Legende der Pariagöttin — eine Vermittlung zu schaffen scheinen.

Goethes Gebet teilt mit den außerchristlichen Religionen die stets durch einen ähnlichen kosmischen Erlösungsgedanken vom Christentum getrennt sind, einen Standort, der, so nahe er auch den christlichen Symbolen und Ausdrucksweisen von der menschlichen Seite her kommen mag, doch durch eine unüberschreitbare Grenze von dem Einbruch göttlichen Lebens in die Natur getrennt ist. Nur wenn diese sich dem Glauben an die christlichen Heilstatsachen erschließt, verwandeln sich alle Weltgehalte und damit auch das menschliche Beten.