

Wort bei Jakobus: „Wer sich im Wort nicht verfehlt, ist ein vollkommener Mann.“ Das aber wird nur dem gelingen, dessen Reden aus dem Schweigen kommt, und der sich immer wieder in die bergende Stille zurückzuziehen weiß.

Goethes Altersreligiosität

HUBERT BECHER SJ

Wie die Dichtung der letzten Jahrzehnte, insbesondere der Roman und das Drama, sich gern den religiösen Stoffen zuwendet, so wird auch in der literaturwissenschaftlichen Forschung, neben formalen Erörterungen und den überlieferten Fragen, in den inhaltlichen Betrachtungen das Religiöse ins Auge gefaßt, wird Gegenstand vertieften Nachdenkens und eingehenderer Darstellung. Das gilt insbesondere auch für das Weltbild Goethes. Zugleich ist eine Verschiebung des Schwerpunktes der Aufmerksamkeit insofern zu verzeichnen, als zumal die Alterswerke untersucht werden. Der westöstliche Divan, der zweite Teil des Faust, Wilhelm Meisters Wanderjahre ziehen an und treten an die Stelle des jungen oder des klassischen Dichters, der sich früher der Zuneigung erfreute. Ja, das gesamte Werk wird auf das Spätwerk hin gesehen, sei es, daß man versucht, Entwicklungslinien zu ziehen, sei es daß man eine Stetigkeit der Anschauungen feststellt. Was in der Jugend verborgen war oder nur in Keimen sichtbar wurde, wird vom alten Goethe klarer ausgesprochen. Im Licht der letzten Erkenntnisse werden seine frühen Ahnungen aufgedeckt. Die große Hamburger Ausgabe, die Erich Trunz mit einer Reihe anderer Gelehrter schuf, ist dafür der umfassendste Beweis. Die Auswahl erfolgte ganz unter dieser Rücksicht, und die eingehenden Kommentare bestätigen sie. Zugleich gewähren die Literaturangaben, ausführlich und mit viel Einsicht zusammengestellt, einen Einblick in das allgemeine Bemühen, das ganze Weltbild des vielseitigen Dichters zu erhellen¹.

Gott und die Religion haben Goethe zeitlebens sehr beschäftigt, und, obwohl man den Eindruck gewinnt, daß er mit zunehmendem Alter noch ausführlicher und nachdrücklicher auf die religiösen Fragen einging, als wenn

¹ Goethes Werke, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden (Band 10 und 14 sind noch nicht erschienen) Hamburg, Christian Wegener. Die im Folgenden angeführten Verweise werden (Band und Seite) nach dieser Ausgabe gegeben. Die in ihr nicht enthaltenen Stellen sind der großen Weimarer Ausgabe (WA, Abteilung, Band, Seite) entnommen. Vgl. auch *Hans Joachim Schrimpf*, Das Weltbild des späten Goethe, Stuttgart 1956 und *Paul Stöcklein*, Wege zum späten Goethe, Hamburg 1949.

ihn eine gewisse Unruhe nicht losgelassen hätte, liegen in der Entwicklung keine Brüche vor. Man kann im ganzen nur von einer größeren Abgeklärtheit und, wenn man will, einer größeren Innigkeit sprechen. Trotzdem strömen bei ihm so viele Einflüsse von außen, so viele innere Gedanken zusammen, daß es schwer ist, seine Anschauungen genau zu erkennen. Er unterliegt vielfachen Stimmungen, die ihn bald ergriffen, bald ablehnend zeigen. Die Forschung hat auch sehr viele Aussagen bekannt gemacht, an deren Veröffentlichung Goethe selbst wohl nie gedacht hat. Er hat manche Gespräche geführt, die nur auf den Augenblick beschränkt waren, die aber durch die Aufzeichnung seiner Gesprächspartner nun einen dauernden Wert zu beanspruchen scheinen. Man würde Goethe wohl unrecht tun, wenn man alle diese Äußerungen genau so schätzte wie das, was er selbst seiner Mitwelt mitteilte. Nur dann, wenn man feststellt, daß eine durchgehende Einstellung vorliegt, darf man diese Nachlaßworte in ihrem vollen Gewicht, wenn auch unter Berücksichtigung der augenblicklichen Erregung und Einseitigkeit, würdigen.

Insbesondere ist die Stellung Goethes zum Christentum und zu den christlichen Konfessionen umstritten. Peter Wust nannte ihn eine *anima naturaliter catholica*. Oft hat sich Goethe über theologische Einrichtungen, den Gottesdienst, die heiligen Sakramente sehr anerkennend und mit tiefem Verständnis geäußert (z. B. Dichtung und Wahrheit II 7; 9, 289ff.). Aber im ganzen überwiegt die Ablehnung der katholischen Kirche. Auch wenn er seinem Schwager Schlosser vor dessen Konversion bekannte, es ziehe ihn besonders zu entschiedenen Katholiken, die in Glaube und Hoffnung sicher seien, mit sich und ihrer Umgebung in Frieden lebten und das Gute täten, weil es natürlich und der Wille Gottes sei; das habe er zuerst bei der Fürstin Gallitzin und ihren Freunden erlebt², darf man dies nicht zu ernst nehmen. Kanzler von Müller berichtet unter dem 30. 6. 1824 z. B., daß ihm ein Weimarer Gesetz zur Stellung der katholischen Kirche Anlaß zu grellen Ausfällen über die Mysterien der christlichen Religion, vorzüglich über die *immaculata Conceptio S. Mariae* gewesen sei. Die große Schlusszene des Faust verführte dazu, Faust eine im Grund katholische Dichtung zu nennen, obwohl man in den Eckermannschen Gesprächen (6. 6. 1831) lesen konnte: „Übrigens werden Sie mir zugeben, daß der Schluß, wo es mit der geretteten Seele nach oben geht, sehr schwer zu machen war, und daß ich bei so übersinnlichen, kaum zu ahnenden Dingen mich sehr leicht im Vagen hätte verlieren können, wenn ich nicht meinen poetischen Intentionen durch die scharf umrissenen christlich-kirchlichen Figuren und Vorstellungen eine wohltätig beschränkende Form und Festigkeit gegeben hätte.“

Daß Goethe aus der protestantischen Lebens- und Gedankenwelt kam und daß er in seinen Leipziger Jahren unter dem Einfluß seines protestantischen Freundes Langer und dann in Frankfurt im Kreis der pietistischen Susanne

² Vgl. auch *Fl. v. Biedermann*, Goethes Gespräche, 4. 173f.

von Klettenberg stand, ist bekannt. Er hat auch Luther als ein Genie sehr bedeutender Art gefeiert und ihm noch für lange Zeit einen produktiven Einfluß zugeschrieben (zu Eckermann 11. 3. 1828). Aber er konnte nicht an die totale Verderbtheit der Natur glauben und nicht alles von der Gnade erwarten. Er gab zwar die erblichen Mängel der Menschen sehr gern zu, wollte aber der Natur inwendig noch einen gewissen Keim zugestehen, der, durch göttliche Gnade belebt, zu einem frohen Baum geistiger Glückseligkeit emporwachsen könne. Das nannte man Pelagianismus und stieß ihn aus. „So bildete ich mir ein Christentum zu meinem Privatgebrauch und suchte dieses durch fleißiges Studium der Geschichte und durch genaue Bemerkung derjenigen, die sich zu meinem Sinne hingeneigt hatten, zu begründen und aufzubauen.“³ So hielt er es bis zu seinem Tod und dichtete:

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 selige Schar
Mit herzlichem Willkommen.⁴

Wenn er dann freilich zu Eckermann sagte (11. 3. 1832): „Wir wissen gar nicht, was wir Luthern und der Reformation im allgemeinen alles zu verdanken haben. Wir sind frei geworden von den Fesseln geistiger Borniertheit. Wir haben wieder den Mut, mit festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen und nur in unserer gottbegabten Menschennatur zu fühlen“, dann war das ein geschichtlicher Irrtum, der Luthers Lehre verfälschte⁵. So kann auch die protestantische Kirche Goethe nicht zu den Ihrigen zählen. Er hielt die Kirche für den Durchschnittsmenschen nötig und nützlich, für einen Auserwählten aber komme sie nicht in Frage (zu Eckermann 11. 3. 1832). Darum kam er nicht zur Taufe Schillers, weil ihn die Zeremonien gar zu sehr verstimmten⁶. Bei Gelegenheit des Reformationsfestes schrieb er am 22. 8. 1817 (WA IV 28, 227) an Knebel: „Pfaffen und Schulleute quälen unendlich, die Reformation soll durch hunderterlei Schriften verherrlicht werden ... Unter uns gesagt, ist an der ganzen Sache nichts interessant als Luthers Charakter, und es ist auch das Einzige, was der Menge eigentlich imponiert. Alles übrige ist ein verworrener Quark, wie er uns noch täglich zur Last fällt.“ Zu Zelter meinte er bei derselben Gelegenheit, das Fest sei so zu begehen, daß jeder wohldenkende Katholik mitfeierte (14. 11. 1816. WA IV 27, 237). Allerdings

³ Dichtung und Wahrheit III 15, WA 28, 303ff.

⁴ Faust II 5; 3, 11 927—33; s. Gespräche mit Eckermann 6. 6. 1831; über das Bild des sinkenden Petrus s. auch 12. 2. 1831.

⁵ Vgl. auch den Brief an Zelter vom 14. 11. 1816, der Luthertum und die reine Vernunft einen will WA IV 27, 232—237.

⁶ Vgl. auch P. Meinhold, Goethe zur Geschichte des Christentums S. 130f. 244.

betonte er 1830, als er wegen seines Alters nicht an der Jahrhundertfeier der Augsburger Konfession teilnehmen konnte: „Wie hätte es mir nicht wünschenswert erscheinen müssen, in so später Zeit mich öffentlich als einen treuen und anhänglichen Gewidmeten der protestantischen Kirche zu beweisen und darzustellen.“⁷ Doch darf man bei dieser alleinstehenden Äußerung fragen, ob ihn dazu nicht amtliche Rücksichten bestimmten.

Am erschütterndsten wohl ist der letzte Briefwechsel mit Auguste von Stolberg, die ihn in herzerreißender Beschwörung aufforderte, zu Christentum und Kirche zurückzukehren. Mit gemessener Freundlichkeit antwortete der Dichter: „Redlich habe ich es mein Leben lang mit mir und andern gemeint und bei allem irdischen Treiben aufs Höchste hingeblickt; Sie und die Ihrigen haben es auch getan... Und so bleiben wir wegen der Zukunft unbekümmert. In unseres Vaters Reiche sind viele Provinzen, und da er uns hier zu Lande ein so fröhliches Ansiedeln bereitete, so wird drüben gewiß auch für beide gesorgt sein... Möge sich in den Armen des allliebenden Vaters alles wieder zusammenfinden.“⁸

Goethe lehnt also das kirchliche und dogmatische Christentum für sich ab. „Wenn nur die ganze Lehre von Christo nicht so ein Scheinding wäre, daß mich als Mensch, als eingeschränktes, bedürftiges Ding, rasend macht“, schreibt er an Herder (Mai 1775 WA IV 2, 262). In dieser Haltung nennt er sich zwar keinen Widerchristen, keinen Unchristen, aber doch einen dezierten Nichtchristen⁹, spricht von „unserem entschiedenen Heidentum“¹⁰ und freut sich, je länger er lebt, seiner lichten Ketzerei¹¹. Lavater, Jacobi und Claudius, die sich zum Christentum bekennen, müssen nach ihm alles, was die Tiefen der Natur näher aufschließt, verabscheuen und hüten sich sorgfältig, den Boden der Natur zu betreten (zweiter römischer Aufenthalt 11, 416f.). Goethe schätzt das Christentum: „Wer hat denn der christlichen Religion den Sieg über alle andern verschafft, wodurch ist sie die Herrin der Welt geworden und verdient es zu sein, als weil sie die Wahrheiten der natürlichen Religion in sich aufgenommen? Wo ist denn da der Gegensatz? Die Grenzen fließen ja ineinander.“¹² „Du hältst“, schreibt er an Lavater, „das Evangelium, für göttliche Wahrheit... du findest nichts schöner als das Evangelium. Ich finde tausend geschriebene Blätter alter und neuer von Gott begnadigter Menschen ebenso schön und der Menschheit nützlich und unent-

⁷ Paul Althaus, Goethe und das Evangelium, München 1951, S. 11.

⁸ 17. 4. 1823 WA IV 37, 19f. — an Zelter 15. 1. 1826 „In unseres Vaters Hause ist Wohngelaß für manche Familie“ WA IV 40, 249. — Peter Meinhold, Goethe zur Geschichte des Christentums (282 S.) Freiburg 1958, Karl Alber, geht besonders Goethes geschichtlichen Wertungen des Christentums nach. Die persönlichen Anschauungen des Dichters sind in ihnen mehr indirekt erhalten. Es zeigt sich, daß Goethes Wissen um die Tatsachen oft nur zufällig und recht dürftig ist. Geprägt ist seine Stellung durch die bis ins späte Alter nachwirkende Lektüre der Kirchen- und Ketzergeschichte Gottfried Arnolds. Unsere nachfolgenden Ausführungen sind von Meinhold unabhängig.

⁹ An Lavater 29. 7. 1782 WA IV 6, 20, 53, 9.

¹⁰ An Jacobi 7. 7. 1793 WA IV 10, 90.

¹¹ An Zelter 1. 2. 1831 WA IV 48, 105.

¹² Zu Kanzler von Müller 8. 6. 1821.

behrlich ¹³ In diesem Sinn kann er sich dann, in ganz verwandeltem Sinn, einen Christen, „ja vielleicht den einzigen Christen heutzutage nennen, ob ihr mich gleich für einen Heiden haltet“. ¹⁴ Christ ist ihm hier nicht der an Christus Glaubende, sondern der, der alles auf Gott Bezügliche achtet und verehrt. Am deutlichsten hat er diese Überzeugung in einem Brief an Sulpiz Boisserée vom 23. 3. 1831 ausgesprochen: „Der religiösen Gefühle wird sich kein Mensch erwehren, dabei aber ist es ihm unmöglich, solches in sich allein zu verarbeiten, deswegen sucht er oder macht sich Proselyten. Das letztere ist meine Art nicht, das erstere aber habe ich treulich durchgeführt und von Erschaffung der Welt an keine Konfession gefunden, zu der ich mich völlig hätte bekennen mögen. Nun erfahre ich aber in meinen alten Tagen von einer Sekte der Hypsistariier, welche, zwischen Heiden, Juden und Christen geklemmt, sich erklärten, das Beste, Vollkommenste, was zu ihrer Kenntnis käme, zu schätzen, zu bewundern, zu verehren und, insofern es also mit der Gottheit im nahen Verhältnis stehen müsse, anzubeten. Da wird mir auf einmal aus einem dunklen Zeitalter her ein frohes Licht, denn ich fühlte, daß ich zeitlebens getrachtet hatte, mich zum Hypsistariier zu qualifizieren; das ist aber keine kleine Bemühung: denn wie kommt man in der Beschränkung seiner Individualität wohl dahin, das Vortrefflichste gewahr zu werden.“ ¹⁵

Indem Goethe das Christentum in eine Reihe mit allen anderen religiösen Bildungen und Formen stellt, indem er der Person Christi eine so göttliche Art zuschreibt, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist, aber zugleich in einem Atemzug die Sonne als die mächtigste Offenbarung des Höchsten, die uns Erdenkindern wahrzunehmen vergönnt ist, bezeichnet, ¹⁶ nimmt er Christus seinen einzigartigen Charakter. Er bleibt ihm immer ein höchst bedeutsames, aber problematisches Wesen ¹⁷. So dichtet er denn auch

„Jesus fühlte rein und dachte
nur den einen Gott im stillen;
wer ihn selbst zum Gotte machte
kränkte seinen heil'gen Willen.“ ¹⁸

Daran ändert nichts die Tatsache, daß er während seiner Krankheit mit wahrhafter Begeisterung in die beweglichsten, herzergreifenden Reden an den Erlöser ausbrach und so ohne Heuchelei und Rückhalt bei solcher Gelegenheit seine christlich religiösen Gesinnungen äußerte ¹⁹, oder daß er nach dem Zeugnis seiner Tochter einmal auf die Herrlichkeit Christi zu reden gekommen sei und sie immer ernster, immer feuriger, mit immer wachsender Rührung gepriesen habe, bis er in einen Tränenstrom ausbrechend hinausgegangen sei ²⁰.

¹³ 9. 8. 1782 WA IV 6, 36.

¹⁴ An Kanzler von Müller 7. 4. 1830.

¹⁵ WA IV 48, 156; vgl. *Meinhold* a. a. O. 278 ff.

¹⁶ An Eckermann 11. 3. 1832.

¹⁷ An Kanzler von Müller 8. 6. 1830.

¹⁸ Westöstlicher Divan. Aus dem Nachlaß 2, 123; vgl. auch 2, 102. 207; 9, 511.

¹⁹ *Fr. IV. Riemer*, Mitteilungen über Goethe, Leipzig 1921, S. 78.

²⁰ *Biedermann*, Goethes Gespräche² IV 461 n. 3031 aus den Jahren 1817—1832; ebd. I 367 n. 774 ein Bericht von H. Voß über Goethes Ergriffenheit in einem religiösen Gespräch.

Es gilt nun, diese religiöse Haltung Goethes, die durch eine Reihe von Zeugnissen mehr äußerlich bezeichnet wurde, näher zu bestimmen und ihre inneren Wesenszüge darzustellen. Indem wir davon absehen, ihr allmähliches Werden zu verfolgen, suchen wir sie dort zu erkennen, wo Goethe sich am bewußtesten der objektiven Welt gegenüberstellt und sich in die objektive Ordnung einfügt. Während er in seinen Mannesjahren mehr einen Ausgleich zwischen dem subjektiven Streben, der Entfaltung der Anlagen und dem gegebenen Kosmos der Dinge suchte, in der Ausbildung einer persönlichen Harmonie, wird ihm im Alter das Objektive wichtiger. Das bezeugt die Lyrik, der Westöstliche Divan vor allem, aber auch die anderen Gedichte, die erst durch die Hamburger Ausgabe mit ihrem Kommentar in ihrer vollen Schönheit erkennbar werden. Auch der zweite Teil des Faust beweist es, wenn auch die Selbstvollendung des eigenen Daseins das eigentliche Ziel bleibt²¹. Aber je mehr der Dichter in den Erschütterungen der französischen Revolution und der ihr folgenden Ereignisse die Unsicherheit und den Zerfall der modernen Gesellschaft vor Augen sieht und noch größere Umwälzungen „des veloziferischen Jahrhunderts“²², des Maschinenzeitalters vorausahnt, desto weniger genügen ihm die früheren Stoffe. In Wilhelm Meisters Wanderjahren stellt er sich die Aufgabe, ein Bild der neuen Gesellschaft zu entwerfen, die Stellung des einzelnen in ihr festzulegen und ihn in der Welt zu gründen. Es ist klar, daß hier die Frage nach dem Absoluten und Ewigen in neuer Dringlichkeit aufgeworfen werden muß. So werden die Wanderjahre das objektivste und zugleich das religiöseste Buch des Dichters (vgl. auch WA 47, 19ff.).

Schon in den Lehrjahren (VII, 8; 7, 491f.) entschloß sich Wilhelm, nicht nur aus reinem Inneren zu leben, nicht nur auf „innere Bildung“ bedacht zu sein, wobei das Äußere ganz und gar vernachlässigt wurde. Er schien nunmehr zum erstenmal zu merken, daß er äußerer Hilfsmittel bedurfte, um nachhaltig zu wirken. Dies vollzieht sich in den Wanderjahren, in denen Wilhelm die verschiedensten Gemeinschaften durchwandert, um aus ihrer Vielfalt die ideale zu suchen. Familie, Großfamilie, Arbeits- und Berufsgemeinschaft, Landschaft, Wahlgemeinschaft werden uns im Lauf des Romans vorgeführt, in einer Übersetzung des Nebeneinander in ein zeitliches Nacheinander. Nur der wird die Dichtung dabei ganz würdigen, der die Worte Goethes an Schiller vom 9. 7. 1796 bedenkt: „So werde ich immer inkognito reisen, das geringere Kleid vor dem besseren wählen, und in der Unterredung mit Freunden oder Halbbekannten den unbedeutenderen Gegenstand oder doch den weniger bedeutenden Ausdruck vorziehen ... und mich so — ich möchte sagen: — zwischen mich und meine eigene Erscheinung stellen“ (8, 543). Wir müssen in den leisesten Andeutungen ganz ernste Überzeugungen und in den schlichtesten Begegnungen, Ereignissen und Gegenständen eine tiefe Symbolik sehen. Nicht umsonst steht im Roman der

²¹ Vgl. *Schrimpf* a. a. O. 90.

²² An Meyer 30. 9. 1827 WA IV 43, 93.

Aphorismus: „Der Dichter ist angewiesen auf Darstellung . . . Auf ihrem höchsten Gipfel scheint die Poesie ganz äußerlich; je mehr sie sich ins Innere zurückzieht, ist sie auf dem Wege zu sinken. — Diejenige, die nur das Innere darstellt, ohne es durch ein Äußeres zu verkörpern, oder ohne das Äußere durch das Innere durchfühlen zu lassen, sind beides die letzten Stufen, von welchen aus sie ins gemeine Leben hineintritt“ (8, 294). Goethe führt in seinen späten Jahren einen äußerst heftigen Kampf gegen die „neue Poesie“, die er in Form und Stoff für unzulänglich hält. Er unterscheidet die in Auflösung begriffenen, subjektiven Epochen von den strebenden und vorschreitenden, die alle objektiver Natur waren²³. So haben wir zu erwarten, daß er selbst darauf bedacht ist, objektiv bis zum Äußersten zu sein. Es geht ihm hier nicht mehr um „Charakteristisches“ oder Individuelles, sondern um Gültiges und Verbindliches. „Am Sein erhalte dich beglückt!“ (Vermächtnis; 1, 369). Dies äußert sich schon darin, daß es ihm auf das Tun ankommt, dem das Denken entsprechen muß²⁴. Noch mehr aber wird es dadurch sichtbar, daß er die Allseitigkeit eines faustischen Strebens aufgibt und fragt: „Wer ist denn so begabt, daß er vielseitig genießen könnte?“ (I 7; 8, 85). Der Mensch ist in einen zeitlichen Zusammenhang gestellt: „Ist man treu, das Gegenwärtige festzuhalten, so wird man erst Freude an der Überlieferung haben, indem wir den besten Gedanken schon ausgesprochen, das lebenswürdigste Gefühl schon ausgedrückt finden. Hierdurch kommen wir zum Anschauen jener Übereinstimmung, wozu der Mensch berufen ist, wozu er sich oft wider seinen Willen finden muß, da er sich gar zu gern einbildet, die Welt fange mit ihm von vorn an“ (I 10; 8, 123).

„Das Wahre war schon längst gefunden,
hat edle Geisterschaft verbunden,
das Alte Wahre, faß es an.“²⁵

„Jeder Mensch findet sich von den frühesten Momenten des Lebens an, erst unbewußt, dann halb, endlich ganz bewußt, immerfort bedingt, begrenzt in seiner Stellung; weil aber niemand Zweck und Ziel seines Daseins kennt, vielmehr das Geheimnis desselben von höchster Hand verborgen wird, so tastet er nur, greift zu, läßt fahren, steht stille, bewegt sich, zaudert und übereilt sich, und auf wie mancherlei Weise dann alle Irrtümer entstehen, die uns verwirren“ (III 13; 8, 426). Es genügt, um seinem Leben gerecht zu werden, um einen Gegenstand ganz zu besitzen, nicht, ihn um seiner selbst willen zu studieren (I 4; 8, 37 vgl. 12, 23); der Mensch bedarf der Gemeinschaft. Als Wilhelm fragend Montan die Meinung vorlegt, man habe doch eine vielseitige Bildung für vorteilhaft und notwendig gehalten, erwidert dieser: „Sie kann es auch sein zu ihrer Zeit. Vielseitigkeit bereitet eigentlich nur das Element vor, worin der Einseitige wirken kann . . . Ja, es ist jetzt die Zeit der Einseitigkeiten; wohl dem, der es begreift, für sich und andere in

²³ An Riemer 1. 10. 1810; WA IV 29, 218—221; 37, 190; an Eckermann 29. 1. 1826 usw.

²⁴ Wilhelm Meisters Wanderjahre II 9; in der Hamburger Ausgabe Band 8, 263.

²⁵ Vermächtnis; 1, 369; P. Stöcklein a. a. O. 157—165.

diesem Sinne wirkt ... Mache ein Organ aus dir und erwarte, was für eine Stelle dir die Menschheit im allgemeinen Leben wohlmeinend zugestehen werde ... Der beste, wenn er *eins* tut, tut er alles, oder, um weniger paradox zu sein, in dem *einen*, was er recht tut, sieht er das Gleichnis von allem, was recht getan wird“ (I 4; 8, 37). Kraft dieser Überzeugung wird Wilhelm Wundarzt, nicht, um wie Faust als Herr mit freiem Volk auf freiem Grund zu stehen (Faust 3, 11580), sondern im Dienst unter seinen Mitmenschen. „Was der Mensch auch ergreife und handhabe, der einzelne ist sich nicht hinreichend, Gesellschaft bleibt eines wackeren Mannes höchstes Bedürfnis“ (III 9; 8, 391). Wenn der Mensch dies eingesehen hat und sich demzufolge mit Einsicht für beschränkt erklärt, ist er der Vollkommenheit am nächsten (Maximen; 12, 530). Es ist selbstverständlich, daß deswegen nicht die dem einzelnen gegebenen Anlagen verachtet werden (I 6 II 1; 8, 68. 154); sie bedürfen der Förderung, entwickeln sich aber besser von selbst. Dagegen erfolgt die Eingliederung, die bewußte Anerkennung der Beschränkung nur durch die eigene Entscheidung. Entsagender wird man nur durch sich selbst. Hier liegt der Angelpunkt der Goetheschen Lebenslehre. Der Begriff Entsagung, der schon früher auftaucht²⁶, steht im Gegensatz zu dem des Entbehrens (Faust 3, 1549). Er wird in den „Wanderjahren“ zum Schlüsselbegriff, wie es der Untertitel „die Entsagenden“ beweist. Nicht nur die Hauptpersonen sind oder werden Entsagende, auch die Novellengestalten fließen, wenn sie Entsagende werden, in die Rahmengeschichte ein (8, 670). Die durch die Entsagung der einzelnen gesicherte Gemeinschaft vollendet sich in ihrem Ganzen und in allen ihren Gliedern.

Entsagung ist im letzten Grund ein religiöser Begriff, insofern er die Antwort des Menschen auf die objektive Gesamtordnung der Welt ist, die er anerkennt, der er sich beugt, die er durch sein Denken und Tun mitverwirklicht. So führt uns die Entsagung zur religiösen Anschauung Goethes, wie er sie in den Wanderjahren gestaltet²⁷.

Das Religiöse tritt in den Wanderjahren in mannigfachen Formen auf. In der Idylle St. Joseph der Zweite (I 2; 8, 13—28) erscheint es als die tragende Grundkraft einer geborgenen Familiengemeinschaft, sozusagen in der Form des katholischen Mittelalters²⁸. Hier sind Arbeit und Gebet eine Einheit geworden, in der ganz übernommenen christlichen und kirchlichen Überlieferung. Eine andere Form zeigt die Welt des Oheims (I 7; 8, 79—85), auf dessen Gütern die aufgeklärte Frömmigkeit herrscht, die das Mittel ist, das Ganze und den einzelnen im Frieden zu erhalten. „Religionsfreiheit ist daher in diesem Bezirk natürlich, der öffentliche Kultus wird als ein freies Bekenntnis angesehen, daß man in Leben und Tod zusammengehöre ... Wenn aber dies alles aufs Öffentliche und gemeinsam Sittliche berechnet ist, so

²⁶ Z. B. in einem Brief an Plassner vom 26. 7. 1782 WA IV 6, 14.

²⁷ Vgl. Arthur Henkel, Entsagung, Tübingen 1954.

²⁸ Schrimpf a.a.O. 148.

bleibt (in der OheimsWelt) die eigentliche Religion ein Inneres, ja Individuelles, denn sie hat ganz allein mit dem Gewissen zu tun, dieses soll erregt, soll beschwichtigt werden. Erregt, wenn es stumpf, untätig, unwirksam dahinbrütet, beschwichtigt, wenn es durch reuige Unruhe das Leben zu verbittern droht“ (8, 83). Durch Gott wird somit auch das Leben in dem aufgeklärten Kreis des Oheims, der jedes Bild, was auf Religion, Überlieferung, Mythologie, Legende oder Fabel hindeutete, aus seinem Schloß entfernte, weil er will, daß die Einbildungskraft nur gefördert werde, um sich das Wahre zu vergegenwärtigen (8, 65), letztlich geordnet. „Was gar nicht aufzulösen ist, überlassen wir zuletzt Gott als dem allbedingenden und allbefreienden Wesen“ (8, 84).

Goethe unterscheidet die Hausfrömmigkeit, d. h. die des kleinen Familienkreises, von der Weltfrömmigkeit. Sie betrachtet nicht, wie viele, selbst Spranger, sie mißdeuteten oder wie später z. B. Rilke den Begriff faßt, das Innerweltliche, sondern dehnt das religiöse Denken und Empfinden auf das Ganze der Menschheit aus und kennt nicht die Grenze der Gruppe (II 7; 8, 243. 671). Weltfrömmigkeit kann nicht ohne Toleranz sein, indem alle verschiedenen religiösen Meinungen, Gesinnungen, Formen und Gebräuche, kurz alles Individuelle geduldet und mit einem alles umschließenden Gefühl anerkannt wird.

Das ist aber alles nicht die Religiosität, wie sie Goethe als Ideal vorschwebt und wie er sie in der pädagogischen Provinz, in der Turmgesellschaft, in den Entsagenden vorträgt. Das ist seine Altersreligiösität. Indem er sie entfaltet, betont er besonders, daß sie nicht Sache der alltäglichen Unterhaltung sei. Man muß ihr durch Verhüllen und Schweigen Achtung erweisen (II 1; 8, 151). So mahnte ja auch Hölderlin: Vom Höchsten will ich schweigen (Stuttg. Ausg. II 1, 220 v. 5). Beim Betreten der pädagogischen Provinz wird Wilhelm Meister über die drei Ehrfurchten belehrt, in die die Knaben und Jünglinge durch äußere Zeichen eingeführt werden: Die Ehrfurcht vor dem, was über uns ist, die „auf alle Fälle zuerst“ (II 1; 8, 150) den Menschen erfüllen muß, zweitens die Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist, und drittens die Ehrfurcht vor dem Gleichgestellten, dem Mitmenschen. Eine vierte Ehrfurcht entsteht in Verbindung der drei, die zugleich eine Überhöhung besagt, die Ehrfurcht vor sich selbst. Goethe hat diese vier Ehrfurchten wohl nicht, wie man annahm, Augustinus entnommen²⁹, sondern Cicero und den Goldenen Versen des Pythagoras, die er am 8. 9. 1780 an Frau von Stein sandte³⁰. Den drei Ehrfurchten entsprechen die drei echten Religionen, nach den Objekten, gegen welche sie ihre Andacht wenden (8, 156). Die erste, die ethnische, beruht auf der Ehrfurcht vor dem, was über uns ist; die zweite, die philosophische, gründet sich auf dem, was uns gleich ist; die dritte auf dem, was unter uns ist. „Wir nennen sie die christliche, weil sich in ihr eine

²⁹ De doctrina christiana I Migne PL 34, 27 n. 22.

³⁰ Anth. lyr. ed. Diehl 1923 I 186 ff.; Harold Jantz, Die Ehrfurchten in Goethes „Wilhelm Meister“, Ursprung und Bedeutung. Euphorion 48 (1954) 1–18.

solche Sinnesart am meisten offenbart; es ist ein Letztes, wozu die Menschheit gelangen konnte und mußte.“ Sie lehrt auch, Leiden, Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leid und Tod als göttlich anzuerkennen. Ja, auch Sünde und Verbrechen werden in sie hineingenommen, nicht als Hindernisse, sondern als Fördernisse der Heiligen. „Hiervon finden sich freilich Spuren durch alle Zeiten, aber Spur ist nicht Ziel, und da dieses einmal erreicht ist, so kann die Menschheit nicht wieder zurück, und man darf sagen, daß die christliche Religion, da sie einmal erschienen ist, nicht wieder verschwinden kann, da sie sich einmal göttlich verkörpert hat, nicht wieder aufgelöst werden mag.“³¹ In der Verbindung der drei Religionen, indem die Wahrheitselemente der ethnischen, philosophischen und christlichen Religion zusammengefaßt werden, wird eigentlich die wahre Religion hervorgebracht, wie die oberste Ehrfurcht aus ihren drei Bestandteilen entspringt, und da gelangt der Mensch zum Höchsten, dessen er fähig ist (8, 157). Im Credo, dem ersten, ethnischen, Artikel, dem zweiten für die mit Leiden Kämpfenden und in Leiden Verherrlichten, und dem dritten, der Gemeinschaft der Heiligen, der im höchsten Grad Guten und Weisen, wird diese Religion ausgesprochen (8, 157f.). Diese Religionen werden den Schülern der pädagogischen Provinz in Bildern vorgeführt. Es fehlt dabei das Bild Christi. Dies darzustellen, „wäre ein Fehler gewesen. Das Leben dieses göttlichen Mannes ... steht mit der Weltgeschichte seiner Zeit in keiner Verbindung. Es war ein Privatleben, seine Lehre eine Lehre für den Einzelnen. Was Völkermassen und ihren Gliedern öffentlich begegnet, gehört der Weltgeschichte, der Weltreligion, welche wir für die erste halten. Was dem Einzelnen innerlich begegnet, gehört zur zweiten Religion, zur Religion der Weisen: eine solche war die, welche Christus übte und lehrte, solange er auf der Erde umherging“ (8, 161). Zwar wird in einer zweiten Galerie auch das Leben Christi, der es wagte, sich Gott gleichzustellen, ja sich für Gott zu erklären (8, 163) abgebildet, aber „jene letzte Religion, die aus der Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist, entspringt, jene Verehrung des Widerwärtigen, Verhaßten, Fliehenswerten, wird den Schülern bei ihrer Entlassung nur mündlich mitgeteilt, damit sie wissen, wo dergleichen zu finden ist, wenn ein solches Bedürfnis sich in ihnen regen sollte“ (8, 164).

Der Umstand, daß Goethe das Christentum einmal der dritten Ehrfurcht, dem gegenüber, was mit seinen Leiden unter uns ist, zuordnet, dann wieder Christus unter die Philosophen und Weisen zählt, die in der Menschengemeinschaft leben, muß dem Leser ein Mißbehagen bereiten. Es wird auch nicht dadurch behoben, daß die Erklärer sich bemühen, es zu rechtfertigen und als von Goethe gewollt darzustellen³². Zu wenig wird auch beachtet, daß die Leiden in ihrem vorzüglicheren Teil in dem Zusammenleben der Menschen entstehen, also der zweiten Ehrfurcht zuzuordnen wären.

³¹ 8, 156f., vgl. auch zu Eckermann 11. 3. 1832.

³² Vgl. E. Trunz 8, 594—596, 650—663; Robert Hering, Wilhelm Meister und Faust und ihre Gestaltung im Zeichen der Gottesidee, Frankfurt 1952, 262—308.

Doch tritt dies an Bedeutung weit zurück hinter der Tatsache, daß Goethe in seinem dem Objektiven verpflichteten Buch hier dem Subjektiven verfallen bleibt. Von der pietistischen Welt der schönen Seele, deren Bekenntnisse er den Lehrjahren einfügte (VI; 7, 358—420) hatte er am 18.3.1795 an Schiller geschrieben, das Ganze beruhe auf den edelsten Täuschungen und auf der zartesten Verwechslung des Subjektiven und Objektiven (WA IV 10, 244). Um so mehr muß es auffallen und fast bestürzen, daß Goethe auch in den Wanderjahren nicht über die religiöse Erfahrung, die Bewegungen und das Streben der Seele hinauskommt (8, 653. 660). Man kann auch in den Wanderjahren nicht von einer objektiven Religion im Sinn eines Glaubensgehaltes sprechen. Goethe überschreitet nicht die Stufe der Religiosität. Der Mensch wird auf diesem Gebiet nicht durch die Anerkennung und Einführung in einen Gegenstand um seiner selbst willen gebildet, sondern unmittelbar durch seine Empfindungen und die sie erleichternden und herbeiführenden symbolischen Zeichen. Die Geschichte der Religionen erscheint wie ein Naturprozeß, an dessen Ende die Erscheinung Christi steht, über den hinaus es freilich keinen wesentlichen Fortschritt gibt³³.

Goethe ist sich dessen bewußt und erklärt es in seinen Gesprächen mit Eckermann: „Nun kann wohl einer in menschlichen Dingen ein großer Kenner werden, indem es denkbar ist, daß er sich die Kunst und das Wissen eines Meisters vollkommen aneigne, allein in göttlichen Dingen könnte es nur ein Wesen, das dem Höchsten selber gleich wäre. Ja und wenn dieses uns solche Geheimnisse überliefern und offenbaren wollte, so würden wir sie nicht zu fassen und nichts damit anzufangen wissen, und wir würden wiederum jenem Unkundigen vor dem Gemälde gleichen, dem der Kenner seine Prämissen, nach denen er urteilt, durch alles Einreden nicht mitzuteilen imstande wäre. In dieser Hinsicht ist es denn schon ganz recht, daß alle Religionen nicht unmittelbar von Gott selber gegeben worden, sondern daß sie, als das Werk vorzüglicher Menschen, für das Bedürfnis und die Faßlichkeit einer großen Masse ihresgleichen berechnet sind. Wären sie ein Werk Gottes, so würde sie niemand begreifen; da sie aber ein Werk der Menschen sind, so sprechen sie das Unerforschliche nicht aus“ (28.2.1831). Davon macht auch Christus keine Ausnahme. So kommt Goethe nicht zur Religion im objektiven Sinn, sondern bleibt in der subjektiven Religiosität.

Diese Auffassung gründet sich auch noch auf eine andere Überzeugung Goethes: auf die einzige ihm mögliche Weise, Gott zu erkennen. Es kann kein Zweifel sein, daß er einen geheimnisvollen Urgrund aller Dinge annimmt, vor dem wir uns anbetend niederwerfen müssen (WA II 6, 278 u. a.). Er spricht zwar auch vom Göttlichen, von der Gottheit (zu Eckermann 19.2.1829 u. a.), aber meistens sagt er doch „Gott“, sagt „der Schöpfer“. Er lehnt Hegel ab, der die christliche Religion in die Philosophie hineinzieht³⁴. Aber er wehrt sich dagegen, Gott seiner geheimnisvollen Unzugänglichkeit zu ent-

³³ Vgl. auch *Dichtung und Wahrheit* II 8; 9, 351—353.

³⁴ Zu Eckermann 4.2. und 1.9.1829.

reißen³⁵. Faust findet bei den Müttern das Ungeheure als den letzten Grund der Welt (3, 6274). Auch die Kunst vermag nicht zu Gott zu gelangen. „Die Kunst beruht auf einer Art religiösem Sinn, auf einem tiefen unerschütterlichen Ernst; deswegen sie sich auch so gern mit der Religion vereinigt. Die Religion bedarf keines Kunstsinnes, sie ruht auf ihrem eigenen Ernst; sie verleiht aber auch keinen, so wenig sie Geschmack gibt³⁶.“

Dennoch haben die Erklärer Goethes recht, wenn sie bei ihm lieber von dem Göttlichen sprechen³⁷. Es ist nicht völlig klar auszumachen, ob Goethe zeitweise sich zum Pantheismus bekannt habe. Sein ganymedisches Weltgefühl legt es mitunter nahe. Aber Goethe spottete darüber, wenn man ihn unter die Pantheisten zählen wollte³⁸. Nach der christlichen Philosophie, der Magd der Theologie, sind Gott und Welt in ihrem Sein analog. Der Begriff der Analogie ist Goethe nicht fremd. „Jedes Existierende ist ein Analogon alles Existierenden; daher erscheint uns das Dasein immer zu gleicher Zeit gesondert und verknüpft. Folgt man der Analogie zu sehr, so fällt alles identisch zusammen; meidet man sie, so zerstreut sich alles ins Unendliche. In beiden Fällen stagniert die Betrachtung, einmal als überlebendig, das andere Mal als getötet“ (II; 8, 300; 12, 363). Damit hat Goethe den Kern des Analogiebegriffes getroffen, ihn auch klar in die Mitte zwischen die Identität und das ganz Andere gesetzt und die Folgen der Abweichungen treffend bezeichnet. Er hat diesen Begriff wohl am Endlich-Existierenden und Unmittelbar-Erscheinenden gebildet. Doch findet er auch seine Anwendung auf Gott. Hier hinderte der Rationalismus des 18. Jahrhunderts eine unbefangene Erkenntnis, insofern er alles in gleicher Form dem menschlichen Verstand dienstbar machte. Das Erwachen eines neuen Geistes, der den Menschen nicht mehr als alleinige Vernunft, die Welt nicht als alleinigen Gegenstand des Zergliederns und Ordners ansehen konnte, vielmehr mit der Totalität des Menschen auch die Totalität der Welt erlebte, erfüllte Goethe mit einem solchen Jubel, daß ihm die große Einheit des Ganzen das Wichtigste war. Die Kenntnis Spinozas unterstützte ihn dabei³⁹. Dem Dichter, dem so sinnbegabten Dichter, lag überdies alles an der Anschauung. Der reine Begriff lag ihm ferner. Überdies war er auch als Naturwissenschaftler dem unmittelbar Gegebenen verhaftet. Alles dies trug dazu bei, daß Goethe das Jenseitige,

³⁵ Zu Eckermann 31. 12. 1823.

³⁶ Maximen; 12, 468; vgl. auch WA 36, 266 f., ferner „Die Menschen sind nur so lange produktiv in Poesie und Kunst, als sie noch religiös sind; dann werden sie bloß nachahmend und wiederholend, wie wir vis-à-vis des Altertums, dessen inventa alles Glaubenssachen waren, von uns aber nur, aus und um Phantasterei, phantastisch nachgeahmt werden.“ Siehe Biedermann II, 223 n. 1544.

³⁷ Verräterisch scheint uns auch zu sein, daß Goethe öfters „dämonisch“ im Sinn von „göttlich“ braucht. Vgl. *W. Muschg*, Goethes Glaube an das Dämonische, Dt. Vjs. f. Lit. wiss. u. Geistesgeschichte 32 (1958) 321–343.

³⁸ Vgl. *Ludwig Hänsel*, Goethe, Chaos und Kosmos, Wien 1949, Herder, S. 44–66. Umfassende Kenntnis der Goetheliteratur und der katholischen Theologie führen hier zu einer tieferen Würdigung des Dichters, sowohl im anerkennenden wie im eingrenzenden Sinn, als man sie anderswo findet.

³⁹ Zu Eckermann 28. 2. 1831.

Gott, als im eigentlichen Sinn unerkennbar betrachtete⁴⁰, die Vorstellungen der Menschen von Gott, wie sie im Lauf der Geschichte auftraten, als unzureichend und, wo sie mit absoluter Gültigkeit vorgetragen wurden, als irreführend zurückwies und, ohne es eigentlich ganz zu wollen, dem physikalischen Bild zu verfallen schien, das die Abbildlichkeit der Geschöpfe immer schwächer werden ließ, je mehr sie von der Urquelle entfernt waren. Im Menschen freilich ist diese Ebenbildlichkeit besonders groß, wie das in den Wanderjahren an bedeutender Stelle der sozusagen als Abschluß der ganzen Dichtung stehende Ausruf „herrlich Ebenbild Gottes“ beweist (III 18; 8, 460).

Besonders muß noch hervorgehoben werden, daß Goethe im mittleren Raum des Menschlichen, dem Sinnengebundenen, eigentlich beheimatet war. Seiner Naturnähe, auch der Sicht des Naturwissenschaftlers, war das naturhafte Wirken besonders geläufig. Wenn er von Gott-Natur (I, 367) sprach, so kann diese die von Gott geschaffene und von Gott durchwirkte Natur, kann sie aber auch Gott, der wie eine Natur wirkt, bedeuten. Wie Goethe sich gern und leicht mit der ihn umgebenden Natur eins fühlte, so ist auch sein Verhältnis zu den Menschen in erster Linie naturhaft. Die Liebe etwa zur Frau ist bei ihm doch hauptsächlich im Sinnlichen, Leidenschaftlichen, Rauschhaften verwurzelt. Es wäre an der Zeit, die falschen Idealisierungen endlich aufzugeben und, ohne daß man in die entgegengesetzte Einseitigkeit verfiere, die Dinge zu sehen, wie sie waren, und sie so zu nennen. Dagegen war die Erkenntnis der Personhaftigkeit der Menschen und die Begegnung von Personen in der Gemeinschaft als ein Neues, die triebhafte Natur wesentlich Übersteigendes, Goethe weniger geläufig. Gewiß war er ein Mensch wie alle und handelte wie alle. Aber ist eine eigentliche Freundschaft unter gleichen bei ihm irgendwo vollends ausgebildet, im Leben oder in seiner Dichtung? Jedenfalls empfand er selbst seinen Bund mit Schiller doch immer auch etwas wie drückend. Der Alte von Weimar, der Olympier, könnte unendlich lebenswürdig zart, freundschaftlich sein, das beweisen die Gespräche und Briefe. Aber wieviel war davon — gern geschenkte — Herablassung? Die wirkliche Begegnung der Geister, die Kraft der Entscheidungen tritt bei ihm stark zurück. So liegt ihm auch der Gedanke des persönlichen Gottes, der mit der Menschenperson Zwiesprache pflegt, der sich im strengen Sinn offenbarend mitteilt, fern. Goethe kann „ihn“, aber nicht „ihm“ glauben (Faust 3, 3434). Er kennt nur die naturhafte Offenbarung (Versuch einer Witterungslehre 13, 305), nicht die des Wortes. Erst recht ist ihm der Gedanke des Gottmenschen unvollziehbar. Das Übergewicht des Natur-Idealischen hat den Sinn für das Persönliche und für die Einheit in der Begegnung der Personen aufgezehrt. So gelang es Goethe nur, das halbe Wahre anzufassen. Aus einer Schwächung des Blicks für den Unterschied der geistigen Person und des Naturdinges wurde eine Blindheit für das Wesentliche des Christentums. Alle seine Begriffe, wie Glaube, Hoffnung, Liebe, müssen

⁴⁰ Vgl. Faust 3, 11442—12450.

infolgedessen eine Veränderung erfahren, diesseits der Beziehungen zwischen den Personen, dem persönlichen Gott und dem als Person geschaffenen Menschen (vgl. WA 28, 269f.). Die Bibel wird ebenso subjektiv verstanden, nach jeweils individuellem Bezug (III 8, 469). Letztlich erklärt sich auch hier die Unmöglichkeit, die Goethe empfindet, eine objektive Religion anzuerkennen und zu beschreiben. Mag er die menschlichen Empfindungen noch so echt und meisterhaft zur Darstellung bringen können, so sehr, daß auch der gläubigste Christ sich von ihm angesprochen fühlt und er sich kaum denken kann, daß er treffender formulieren könne, in Wirklichkeit bleibt diese Religiosität im Halbdunkel des Gefühls.

Aus der Auffassung Goethes ergeben sich eine Reihe von Folgerungen, die wir auch in den Wanderjahren verwirklicht sehen. Zunächst wird die Gestalt der Makarie verständlich. In ihr wird sozusagen die Möglichkeit, die ein Mensch hat, Träger und Vermittler göttlicher Eigenschaften zu sein, voll erschöpft. Körperlich krank⁴¹ wirkt sie auf ihre Umgebung klärend, ratend, beistehend, zieht sie empor und hilft dem Menschen über sich hinaus. Daß sie nach ihrem Tod in einen Stern verwandelt werden wird, ist natürlich symbolisch aufzufassen⁴². Der Gedanke einer Seelenwanderung, für die man oft auch ein Wort Goethes beim Begräbnis Wielands anführt⁴³, ist dem Dichter doch wohl nie im Ernst gekommen, wenn er auch wegen seiner Ausgerichtetheit auf Gegenstände, nicht auf Begegnungen einmal äußert: „Ich wüßte auch nichts mit der ewigen Seligkeit anzufangen, wenn sie mir nicht neue Aufgaben und Schwierigkeiten zu besiegen böte. Aber dafür ist wohl gesorgt, wir dürfen nur die Planeten und Sonnen anblicken, da wird es auch Nüsse genug zu knacken geben.“⁴⁴ Makariens Herz und Geist sind ganz von überirdischen Gesichtern erfüllt; im Handeln ist sie immerfort von edelster Sittlichkeit. Wie sie heranwuchs, überall hilfreich, unaufhaltsam in großen und kleinen Diensten, wandelte sie wie ein Engel Gottes auf Erden, indem ihr geistiges Ganze sich zwar um die Weltsonne, aber nach dem Überweltlichen in stetig zunehmenden Kreisen bewegte (III 15; 8, 450). Dennoch vollendet sie sich im Tun des Alltags und lehrt, sich dort zu bewähren (III 14; 8, 447f.). Makarie steht nicht gegen das Christentum, aber ihre Kraft, ihr Gotteszeugnis, hat sie ebenso ursprünglich aus der letzten Quelle empfangen wie der Stifter des Christentums.

Letztlich ist jeder Mensch berufen, bis zu einem gewissen Grad ein Vermittler göttlichen Wohltuns zu sein. Als Wilhelm auf der Sternwarte die Wunder des nächtlichen Sternhimmels vor sich sieht, erkennt er: „Wie kann sich der Mensch gegen das Unendliche stellen, als wenn er alle geistigen Kräfte, die nach vielen Seiten hingezogen werden, in seinem Innersten, Tief-

⁴¹ I 6; 8, 65, welch außerordentlich treffende Beobachtung, die durch die Erfahrung immer bestätigt wird!

⁴² I 10; 8, 122; zu Kanzler von Müller 8. 6. 1821.

⁴³ Zu Kanzler von Müller 24. 1. 1819; 18. 7. 1818.

⁴⁴ Zu Kanzler von Müller 26. 1. 1825; vgl. auch 19. 10. 1823.

sten versammelt, wenn er sich fragt: „Darfst du dich in der Mitte dieser ewig lebendigen Ordnung auch nur denken, sobald sich nicht gleichfalls in dir ein beharrlich Bewegtes, um einen reinen Mittelpunkt kreisend, hervortut? Und selbst wenn es dir schwer würde, diesen Mittelpunkt in deinem Busen aufzufinden, so würdest du ihn daran erkennen, daß eine wohlwollende, wohl-tätige Wirkung von ihm ausgeht und von ihm Zeugnis gibt“ (I 10; 8, 119). Jeder Mensch ist demnach gerufen, von Gott Zeugnis abzulegen, und wenn er in der Selbstprüfung sich nicht dazu geeignet fände, wird er an seiner Umgebung erkennen, daß er selbst doch das Licht Gottes weiterstrahlt (vgl. auch II; 8, 302).

Wie Natur im Vielgebilde
 Einen Gott nur offenbart,
 so im weiten Kunstgefilde
 webt *ein* Sinn der ew'gen Art.
 Dieses ist der Sinn der Wahrheit,
 der sich nur mit Schönerm schmückt
 und getrost der höchsten Klarheit
 hellsten Augs entgegen blickt.
 Tausendfach und schön entfließe
 Form aus Formen deiner Hand
 und im Menschenbild genieße,
 daß ein Gott sich hergewandt.
 Welch ein Werkzeug ihr gebraucht,
 stellet euch als Brüder dar;
 und gesangweis' flammt und raucht
 Opfersäule vom Altar (II 8; 8, 255/7).

In der Tat ist das Menschenbild der Wanderjahre durchaus vom Religiösen getragen, in dem dargelegten, durch die Natur, nach Weise der Natur gewirkten Sinn. Daraus ergeben sich noch andere Folgerungen. Wenn wir an den Traum über das Ende Makariens, die Verwandlung in einen Stern, erinnern (I 10; 8, 122), so ist es so, daß Goethe eher an eine Entrückung denkt. Daß sie künftig im Sternensymbol weiterlebt, ist dem christlichen Denken nicht unbedingt fremd. Daß die Seele nach dem Tod nicht akosmisch, sondern allkosmisch weiterbesteht, läßt sich mit guten Gründen sagen⁴⁵. Aber etwas anderes ist es mit dem Tod selbst, dem Übergang vom irdischen zum anderen Leben. Es ist allgemein bekannt, wie Goethe dem Tod aus dem Weg ging, sich mit ihm als einem Naturereignis abfand, ihn als Metarmorphose auffaßte⁴⁶, aber nicht in ihm eine eigentliche Entscheidung sah oder sehen konnte. Auch dies hängt mit der mehr impersonalen, gegenständlichen An-

⁴⁵ Karl Rahner, Zur Theologie des Todes, Zschr. für kath. Theologie, Innsbruck 79 (1957) 9.

⁴⁶ W. Rehm, Der Todesgedanke in der deutschen Dichtung vom Mittelalter bis zur Romantik, Halle 1928, S. 329–348.

schauung des Dichters zusammen. Daß er dadurch den Menschen erniedrigte, ihm, wenn auch vielleicht nicht letzte Verantwortung, so doch seine höchste Würde und seine eigentliche Kraft nahm, kann hier nicht ausgeführt werden⁴⁷.

Am folgenschwersten ist aber diese Auffassung für die Haltung Goethes gegenüber Christus und dem Christentum. Da Jesus nur ein, vielleicht der vollkommenste Bote Gottes war — im Roman ist es Makarie, kann und soll es jeder sein — ist ihm seine einzigartige Stellung und wird dadurch auch dem Christentum der Absolutheitscharakter genommen. Immerhin bleibt er dadurch ausgezeichnet, daß er den Sinn des Leides (nach schwachen früheren Einsichten) als erster enthüllte.

Dagegen ist es für Goethe unerträglich, Christi Tod in seiner Bedeutung zu würdigen. Diese Abwehr durchzieht sein ganzes Leben. Sie beginnt mit der Bemerkung in dem Brief vom 17. 1. 1769 an E. Th. Langer, wo von dem neuen Jerusalem die Rede ist, wenn die Kreuzkirche zur Geistkirche geworden ist⁴⁸, geht über die Venezianischen Epigramme, wo Tabakrauch, Wanzen, Knoblauch und das Kreuz die vier widerwärtigsten Dinge genannt werden, und wird auch in den Wanderjahren deutlich ausgesprochen: „Wir halten es für eine verdammungswürdige Frechheit, jenes Martergerüst und den daran leidenden Heiligen dem Anblick der Sonne auszusetzen, die ihr Antlitz verbarg, als eine ruchlose Welt ihr dieses Schauspiel aufdrang, mit diesen tiefen Geheimnissen, in welchen die göttliche Tiefe des Leidens⁴⁹ verborgen liegt, zu spielen, zu tändeln, zu verzieren und nicht eher zu ruhen, bis das Würdigste gemein und abgeschmackt erscheint“ (II 2; 8, 164). Ähnliches steht im Divan: „Mir willst du zum Gotte machen solch ein Jammerbild aus Holze“ (2, 123; vgl. auch 2, 122). An Zelter schrieb er noch schärfer am 9. 6. 1831: „Das leidige Marterholz, das Widerwärtigste unter der Sonne, sollte kein vernünftiger Mensch auszugraben und aufzupflanzen bemüht sein. Das war ein Geschenk für eine bigotte Kaiserin-Mutter, wir sollten uns schämen, ihre Schleppe zu tragen. Verzeih! Aber wenn du gegenwärtig wärest, müßtest Du noch mehr erdulden. Mit 82 Jahren nimmt man es wirklich ernster in sich und für sich selbst, indem man die liebe, leidige Welt in ihrem vieltausendjährigen Narrenleben in Gottesnamen fortwandeln sieht. Es ist schrecklich, wie sich das ein- über das andere Mal wieder in seinen Irrtümern brüstet“ (WA IV 48, 223). Andererseits gab Goethe in den „Geheimnissen“ (1784) dem Kreuz, indem er es mit Rosen umwand, eine freundlichere Deutung, die er 30 Jahre später selbst als Trost der durch den Ostertag besiegelten ewigen Dauer erhöhter menschlicher Zustände erklärte (2, 271 ff.; 284). An diese Dichtung erinnerte er im letzten Jahr seines Lebens zum Beweis, „daß ich das Kreuz als Mensch und als Dichter zu ehren und zu schmücken verstand“⁵⁰. Schließlich läßt er in den Wanderjahren den Sammler, den rei-

⁴⁷ Einen Begriff davon vermittelt der eben angeführte Aufsatz von K. Rahner.

⁴⁸ P. Zimmermann, Goethes Briefe an E. Th. Langer, Wolfenbüttel 1922. S. 16.

⁴⁹ Vgl. auch zu Riemer 26. 6. 1810.

⁵⁰ An Zelter 27. 1. 1832 WA IV 49, 221.

nen Vertreter der Überlieferung von einem Kruzifixus erzählen, den er verstümmelt erhalten und mit aller nur möglichen Kunst ergänzt habe. Später habe er dann auch die verlorenen Teile erworben, die eine wesentlich höhere Vollkommenheit gehabt hätten. Dies war ihm ein Zeichen: „und ich bin entzückt über ein so glückliches Zusammentreffen, enthalte mich nicht, die Schicksale der christlichen Religion daran zu erkennen, die, oft genug zergliedert und zerstreut, sich doch endlich immer wieder am Kreuze zusammenfinden muß“ (I 12; 8, 147). In dieser letzten Stelle drückt Goethe wohl auch seine eigene Meinung aus, die dem Christentum in seiner religiösen Welt einen ehrenvollen Platz sichert und daß man auch die konfessionellen Gegensätze überwinden müsse. Damit ist aber noch nicht dem Kreuz die Bedeutung zugewiesen, die es als Symbol für den Opfertod des Gottmenschen hat. Goethe ist und bleibt verschlossen, was K. Rahner sagt: „Wenn wir die Wirklichkeit der Welt nicht identifizieren mit den paar primitiven und oberflächlichen Daten, die uns unsere sinnliche Alltagserfahrung von dieser Welt meldet, wenn wir besser realisieren würden, wie tief, geheimnisvoll und von geistiger Wirklichkeit erfüllt die Welt ist, wie jeder immer aus dem Ganzen dieser so ins Ungemessene sich vertiefenden Welt lebt, dann würde uns wohl der Gedanke weniger befremden, daß zur innersten Wirklichkeit der Welt das gehört, was wir Christus in seinem Leben und Tod nennen, was ausgegossen wurde über die ganze Welt in dem Augenblick, da das Gefäß seines Leibes im Tode brach und Christus real zu dem wurde, auch in seiner Menschheit, was Er seiner Würde nach immer schon war, das Herz der Welt, die innerste Mitte aller geschaffenen Wirklichkeit“.⁵¹ Die Bedeutung des Todes Christi am Kreuz kann nur der erfassen, der das anschaulich-dingliche Denken von dem reinen geistigen Personbegriff unterscheidet und diesen als Überhöhung und Maßstab gelten läßt⁵².

Aus dem gleichen Grund konnte Goethe nicht zu einer objektiven Religion kommen, sondern mußte sich immer als einen Teil der Sachwelt sehen, die mit dem wohl in seiner Unergründlichkeit erfaßten, aber nicht als Person gedachten und sich nicht im strengen Sinn durch das Wort der Menschenperson offenbarenden Gott in Verbindung steht. Dieser Mangel erscheint als tragisches Schicksal des zur Objektivität strebenden Dichters in dem Augenblick und an der Stelle, wo der Naturidealismus in seiner Zeit tatsächlich überwunden wurde. Dies geschah durch den als Denker Goethe weit übertragenden Friedrich Schlegel, vor dem das Begreifen des Dichters völlig versagt. Indem der Dichter das Schlegelsche Buch über die Sprache und Weisheit der Indier anzeigt, schreibt er: „Man kann dieses Büchlein also auch für eine Deklaration seines Übertrittes zur alleinseligmachenden Kirche ansehen. Alles dieses hocus-pocus, es mag nun wirken wie es will, wird ihm aber doch im Ganzen nicht helfen.“⁵³ Am gleichen Tag schreibt er ausführlicher dem

⁵¹ A. a. O. 30—36, Zitat 36.

⁵² S. auch *Helmut Läublin*, Hölderlin und das Christentum. Symposium, Jahrbuch der Philosophie IV, Freiburg 1955, S. 259.

⁵³ An Zelter 22. 6. 1808 WA IV 20, 86.

Grafen Reinhard: „So ist meine Zufriedenheit einigermaßen gemindert worden, weil doch aus allem (dem Schlegelschen Buch) gar zu deutlich hervorgeht, daß die sämtlichen Gegenstände, die es behandelt, eigentlich nur als Vehikel gebraucht wurden, um gewisse Gesinnungen ins Publikum zu bringen und sich mit einem gewissen Schein als Apostel einer veralteten Lehre darzustellen... Durchaus ist aber diese Schlegelsche Konversion sehr der Mühe wert, daß man ihr Schritt vor Schritt folge, sowohl weil sie ein Zeichen der Zeit ist, als auch weil vielleicht in keiner Zeit ein so merkwürdiger Fall eintrat, daß im höchsten Lichte der Vernunft, des Verstandes, der Weltübersicht ein vorzügliches und wohlausgebildetes Talent verleitet wird, sich zu verhüllen, den Popanz zu spielen, oder wenn Sie ein anderes Gleichnis wollen, so viel wie möglich aus dem Gemeindehause auszuschließen, einen recht dunklen Raum hervorzubringen, um nachher durch das foramen minimum (dem kleinsten Spalt wie bei der laterna magica) so viel Licht, als zum hocus pocus nötig ist, hereinzulassen“ (WA IV 20, 92—94). Noch am 20. 10. 1831 kommt er in einem Brief an Zelter auf dieses Ereignis zurück: „So erstickte doch Friedrich Schlegel am Wiederkäuen sittlicher und religiöser Absurditäten, die er auf seinem unbehaglichen Lebensgange gern mitgeteilt und ausgebreitet hätte; deshalb er sich in den Katholizismus flüchtete und bei seinem Untergang ein recht hübsches, aber falsch gesteigertes Talent, Adam Müller nach sich zog“ (WA IV 49, 118).

Gewiß machten die Vertreter der neuen Poesie mit ihrem Übermaß von Sehnsucht und ihrer Schwärmerei es dem nach dem Objektiven strebenden Goethe nicht leicht, sie anzuerkennen. Aber, befangen in seiner eigenen Subjektivität, verkannte er, was sich in Friedrich Schlegel vollzogen hatte⁵⁴. Der im Brief an Zelter genannte Adam Müller konnte darum mit Recht schreiben: „Die Allgegenwart des Christentums in der Geschichte und in allen Formen der Poesie und Philosophie ist selbst Goethe verborgen geblieben. An dieser Stelle ist er nicht frei von dem Anfluge der Zeit und den Einflüssen der Aufklärung. In der Gegenwart des Göttlichsten allein kann man sich ihm, dem in allen übrigen Fällen man sich ergebungsvoll unterordnen würde, bescheiden gegenüberstellen und in seine eigenen bedeutungsreichen Werke den heiligen Sinn hineinlegen, den er selbst unverkennbar verläugnet“⁵⁵.

In der Gegenwart, in der auch die literarische Wissenschaft sich wieder den religiösen Erscheinungen öffnet und die Verwurzelung des Lebens in Gott anerkennt, ist es notwendig, diese Begrenzung Goethes in die ganymedische Welt und das Verharren im Subjektiven zu sehen und die Jugend sehen zu lehren.

⁵⁴ Vgl. auch K. Aug. Horst, *Ich und Gnade*, Freiburg 1951, S. 117 ff., der aber in Unkenntnis der Schlegelschen Tagebücher den Anschauungen Schlegels nicht ganz gerecht wird.

⁵⁵ Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur, Dresden 1807, S. 74 f.