

Goethes religiöse Entwicklung

Autor(en): **Völker, Walther**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **5 (1949)**

Heft 4

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877554>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Goethes religiöse Entwicklung.

Vortrag in der Universität Mainz am 15. Juni 1949.

Vorbemerkung: Die Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz feierte das Andenken Goethes — abgesehen von einschlägigen Fachvorlesungen der Germanisten — durch einen Goethe-Vortragszyklus, an dem sich Vertreter verschiedener Fakultäten beteiligten. Es sprachen die Professoren Just (Goethe im deutschen Schicksal), Lerch (Goethe und die französische Kultur), Oppel (Wirkungen Goethes in England), Völker (Goethes religiöse Entwicklung), Galling (Goethe als theologischer Schriftsteller) Württenberger (Das Rechtsgesetz in Goethes Weltbild), Wellek (Goethe und die Psychologie), Wagner (Goethe und die Volkskunde), Baier (Goethe und die Mineralogie).

Die Vorträge fanden vorwiegend vor Studenten in der Aula statt und gaben gerade in ihrer zwanglosen und scheinbar willkürlichen Abfolge ein gutes Bild von der Vielseitigkeit Goethes und der Fülle der Anregungen, die von ihm ausgegangen sind.

Wer über ein so schwieriges, aber auch so bedeutsames Thema sprechen will, das uns tief in Goethes Wesen hinein führt und das uns zu einem guten Teile das Geheimnis seiner künstlerischen wie wissenschaftlichen Produktion enthüllen könnte, muß sich zuvor ein klares Bild verschaffen über die *Schwierigkeiten*, die sich diesem gewagten Vorhaben in den Weg stellen. Sie sind mannigfacher Art und liegen zunächst *in der Persönlichkeit Goethes* selbst beschlossen. Man kann hier nichts isoliert betrachten, sondern muß immer das Ganze im Auge behalten. Goethe geht stets von der Totalität aus; was er bei Hamann so bewundert hat, war ihm Lebensnotwendigkeit. Und wenn er von den Großen der Vorzeit rühmt: «An den ältesten Männern und Schulen gefiel mir am besten, daß Poesie, Religion und Philosophie ganz in eins zusammenfiel», so entspricht dies seinem Ideal. Wie seelisch differenziert ist aber dieser Dichter, welche schier unübersehbare Fülle innerer wie äußerer Eindrücke nimmt er in sich auf, setzt sich produktiv mit ihnen auseinander, formt sie in künstlerische Gebilde um, oder gibt ihnen eine wissenschaftliche Gestalt! Dabei versteht er es, sich in alles einzufühlen und allem sich anzuschmiegen.

Besonders im Umgang mit Menschen hat er diese Kunst zu einer wahren Meisterschaft herausgebildet, so daß man ihm zuweilen den Vorwurf machte, er *stelle* sich absichtlich fromm. Mag er auch dagegen protestieren, so ist doch der Oheim der «Lehrjahre» unverkennbar sein Vorbild, der anderen im Gespräche soweit entgegenkommen konnte, daß *jeder* seiner Meinung zu sein glaubte. Dieses ständige Schillern und Oszillieren wird durch seine äußerst sensible Natur unterstützt und gesteigert durch einen ungewöhnlich raschen Stimmungswechsel, der vielen Besuchern aufgefallen ist. Erschwert dies natürlich ungemein ein genaues Erfassen seiner wahren Meinung, so wachsen die Schwierigkeiten, wenn man bedenkt, daß Goethe selbst sehr verschlossen und zurückhaltend war und es peinlich vermied, sich für irgend etwas eindeutig zu entscheiden. Bezeichnend hierfür ist ein Urteil Schillers in einem Briefe an Körner: «Es fehlt ihm ganz an der herzlichen Art, sich zu irgend etwas zu bekennen» (1. November 1790). Seine Vorliebe für das Geheimnisvolle, den Gedanken nur leise Andeutende und gern Verhüllende, ja zuweilen auch absichtlich auf eine falsche Fährte Leitende steigert die Nöte des deutenden Forschers.

Man muß des weiteren bedenken, daß Goethe eine ausgesprochen *künstlerische* Persönlichkeit ist, die äußere Anregungen aufgreift und dichterisch gestaltet, wobei sie ihrer Phantasie freien Spielraum läßt. Als Dichter lebt Goethe zudem in der Welt der Bilder und Symbole, während das rein begriffliche Denken demgegenüber doch eine nur sekundäre Rolle spielt, die aber andererseits auch wieder recht bedeutsam sein kann. Es ist bekannt, wie ernstlich Goethe philosophisch gerungen hat, wie eifrig er z. B. Spinoza wie Plotin studiert hat, wie er sich durch Schiller hat zu Kant führen lassen und wie er dessen «Kritik der Urteilskraft» zustimmend gelesen hat. Trotz aller Wesensunterschiede durchdringen sich bei ihm Philosophie und Poesie gegenseitig, und gerade dieser metaphysische Hintergrund verleiht seiner Lyrik einen so eigenartigen Zauber. Es bedarf einer sehr zarten und feinfühligten Hand, um die religiösen Gedanken aus ihrer dichterischen Umhüllung herauszulösen.

Dies um so mehr, weil Goethe in erstaunlichem Maße die

Gabe der Einfühlung in fremde Standpunkte besaß, weil ihm eine große Beweglichkeit und ein dauernder Wechsel der Aspekte eigentümlich war. Vor allem liebte er es, sein Ich zu spalten und jeder Person nur einen Teil seines Wesens anzuvertrauen, so daß man bei der Interpretation der dichterischen Werke größte Vorsicht walten lassen muß. Er hat dies als Grundsatz gelegentlich selbst ausgesprochen: «Da sich gar manches unserer Erfahrungen nicht rund aussprechen und direkt mitteilen läßt, so habe ich seit langem das Mittel gewählt, durch einander gegenübergestellte und sich gleichsam ineinander abspiegelnde Gebilde den geheimen Sinn dem Aufmerkenden zu offenbaren» (Brief an Iken vom 27. September 1827).

Diese mannigfachen Schwierigkeiten sind für jeden Forscher vorhanden, der sich von irgendeiner Seite her dem Kosmos der Goethischen Gedankenwelt nähert, und sie sind letztlich begründet in deren eigenartiger Struktur: «Lebendig sich zusammenziehend zur absoluten Einheit, zugleich zerfließend in die Unendlichkeit» — so wie Fichte die «Natürliche Tochter» charakterisiert hat. Für den, der Goethes *religiöse* Gedankenwelt erkunden will, stellen sich weitere Hindernisse in den Weg. Die Religion stand für Goethe nicht im Brennpunkt seines Interesses. Als er einmal in den «Annalen» (1817) die drei Gebiete namhaft macht, die ihn innerlich beschäftigen, erwähnt er Natur, Kunst und Leben. So wird es sich bei Fragen über die Religion nur um gelegentliche Äußerungen handeln, aber selbst diese werden kaum um ihrer selbst willen angeführt, sie stehen auch nicht für sich isoliert da, sondern sind eingebettet in Poesie und Philosophie, mit denen sie eine unzertrennliche Einheit bilden, wie es Goethe bei den Großen der Vorzeit rühmend hervorgehoben hat. Sie gehen auch sonst seltsame Verbindungen ein, so kreuzen sich bei Goethe zeitlebens religiöse Gedanken mit ausgesprochen ironischen Ansichten, die in eigenartigem Kontrast zu jenen stehen und sie aufzuheben scheinen. Es wäre des weiteren zu beachten, daß das erotische Element bei ihm eine große Rolle spielt, daß der Eros als der Vermittler des Göttlichen erscheint. Franz hat treffend geurteilt: «Die Liebe ist es, die ihn produktiv macht. Wie sein gesamtes Schöpfertum in der Erotik wurzelt, so auch sein religiöses Erleben. Wo Liebe und Schöpferkraft sich gegen-

seitig durchdringen, erreicht auch das religiöse Erlebnis seine höchste Gewalt und Vollendung» (Goethe als religiöser Denker, S. 37). Man kann dies bei einigen lyrischen Gebilden, in der Schlußszene des «Faust», in einzelnen Divan-Gedichten beobachten, die berühmte Marienbader-Elegie ist nur der Gipfel eines ganzen Höhenzuges künstlerischen Schaffens. Aber das Erotische steht auch *neben* religiösen Darlegungen, so etwa in den für Goethes Jugendentwicklung so überaus bedeutsamen Briefen an Langer, in denen sich religiöse Eindrücke mit ironischen Bemerkungen und Liebeserlebnissen kombinieren. Die Frage ist dann nicht von der Hand zu weisen, ob jene wirklich ganz ernst zu nehmen sind, und Lavater steht mit seiner Kritik wahrlich nicht allein: «Sag mir doch, wie kannst Du Einheit-Zwei sein?» (Brief vom 28. Dezember 1773).

Nun setze man schließlich noch den Zug zum Dunklen, Geheimnisvollen gebührend in Rechnung, den Goethe in religiösen Fragen besonders gern hervorgekehrt hat, seine Vorliebe für das Symbolische, für die Geheimsprache der Freimaurer, für die andeutenden Verhüllungen, wie wir ihnen etwa in dem großen religionsphilosophischen Gedicht «Die Geheimnisse» begegnen, dann hat man ungefähr alle Schwierigkeiten beisammen, die der ersprißlichen Behandlung eines Themas wie des unsrigen hemmend in den Weg treten.

Dann ist es aber von erhöhter Wichtigkeit, die Frage der *Quellenbenutzung* zu klären und auf einem so schwierigen Gebiete durch ein methodisches Vorgehen leicht sich einschleichende Fehler nach Möglichkeit zu meiden. Es bildet ein großes Verdienst v. Schuberts, in seiner grundlegenden kleinen Schrift «Goethes religiöse Jugendentwicklung» darauf zum ersten Male hingewiesen zu haben. Darüber, daß «Dichtung und Wahrheit» zu den sekundären Quellen zu zählen sei, besteht heute kein Zweifel mehr, nachdem Kurt Jahn uns gezeigt hat, wie das historische Gesamtbild durch Verschweigungen, Umstellungen modifiziert ist, damit es sich eignet, die Rolle einer höheren Wahrheit zu spielen. Ebenso sicher ist es, daß Goethe hier nach einem bestimmten Schema gearbeitet hat und daß er in dieses seine besonderen religiösen Erfahrungen eingefügt und sie damit von einem leitenden Gesichtspunkt aus umgedeutet hat. Bei den eigentlich dichterischen Werken wird

man große Zurückhaltung üben müssen und wird deren einzelne Aussagen nicht unbesehen verwenden können, da diese ja die innere Haltung einer bestimmten Persönlichkeit ausdrücken sollen, mit der der Dichter sich nicht ohne weiteres identifiziert. Bei den Briefen hat man zu bedenken, daß Goethe sich den jeweiligen Adressaten bewußt anpaßt, was man besonders gut bei der Korrespondenz mit Lavater beobachten kann, aber auch etwa bei dem Brief an die Jugendfreundin Auguste Stolberg vom 17. April 1823. Tagebuchnotizen, vertrauliche Aeußerungen, die nicht für die Oeffentlichkeit berechnet sind, lehrhaft-wissenschaftliche Schriften und Abschnitte werden den Vorzug verdienen, aber mit Vorsicht wird man auch andere Stellen in dieses gewonnene Gesamtbild einfügen dürfen, die unverkennbar das Gepräge Goethischer Frömmigkeit in sich tragen.

Unsere Aufgabe hätte nun darin zu bestehen, Goethes Stellung zur Religion in der Fülle ihrer Erscheinungsformen und doch in ihrer geschlossenen Einheit zu begreifen, die zahllosen Einflüsse aufzudecken und auf ihre schöpferische Verarbeitung zu achten, das religiöse Element in seiner Besonderheit zu erfassen und es doch von der Gesamtheit der künstlerischen Persönlichkeit aus zu deuten. Werden und Sein, Einfachheit und Vielfalt, Konzentration und Unendlichkeit bedingen sich bei Goethe gegenseitig und müssen als Einheit zusammengeschaут werden. Sie bilden den geheimen Rhythmus seines menschlichen und künstlerischen Daseins.

Es wird niemanden überraschen, daß die *großen kirchengeschichtlichen Bewegungen seiner Zeit* auf Goethe eingewirkt und ihre Spuren in seiner religiösen Entwicklung zurückgelassen haben. Mit der absterbenden *Orthodoxie* kam er in seinem Elternhaus in Berührung und lebte von früher Jugend im Bereiche der kirchlichen Sitte, d. h. er begann den Tag mit dem knieenden Morgengebet, lernte Bibelsprüche, Kirchenlieder wie Katechismus auswendig, beteiligte sich am gemeinsamen sonntäglichen Kirchgang, schrieb die Predigten des neuen Seniors Plitt nach, ging vor der Konfirmation zur Beichte (in den Beichtstuhl, der damals noch in Frankfurter Kirchen stand). In diesen Jugendjahren wird Goethe den Grund für seine erstaunliche Bibelkenntnis gelegt haben, aber vielleicht

geht auch die spätere Ablehnung des christlichen Dogmas auf diese Zeit zurück, ein Vorgang, der sich bei vielen bekannten wie unbekanntem Zeitgenossen findet, die im Geiste der Orthodoxie aufwuchsen, um später zur Aufklärung überzugehen. Goethe bewegte sich damals in den Bahnen konventioneller Frömmigkeit, was uns sein zufällig noch erhaltenes Gedicht «Poetische Gedanken über die Höllenfahrt Jesu Christi» zeigt, das ohne sein Wissen 1766 veröffentlicht wurde.

«Er eilt, umgeben von Gewittern;
 Als Richter kommt er und als Held.
 Er geht und alle Sterne zittern.
 Die Sonne bebt. Es bebt die Welt.»

Die Leipziger Studentenzeit bringt den psychologisch verständlichen Gegenschlag. Der Jüngling, der seine altfränkische Kleidung ablegt und die modische Tracht anzieht, der die feine Lebensweise und auch die Frivolität von «Klein-Paris» nachahmt, er legt auch den Kinderglauben ab und hat für ihn nur Worte des Spottes und der Verachtung übrig; so, wenn er seiner Schwester im Tone des altklugen Mentors schreibt: «Dahin denn auch Josef wegen der vielen Gebete, die er zeitlebens getan hat, verdammt worden ist (nämlich «durch Feuer büßen»). . . . Es ist ein erbauliches Buch, und der Josef hat nichts zu tun als zu beten. Wir haben hier manchmal über die Einfalt des Kindes gelacht, das so ein frommes Werk schreiben konnte» (12. Oktober 1767).

Aber schon in Leipzig bahnt sich nach dem Blutsturz infolge des Einflusses seines Freundes Langer ein allmählicher Umschwung an, der dann in den eineinhalb Jahren des neuen Frankfurter Aufenthaltes zur Reife gelangt. Durch die im Jahre 1922 gefundenen zwölf Briefe an Langer sind wir darüber genauer orientiert und gewahren mit Staunen, wie stark Goethe unter *pietistischen* Einfluß geraten war. Seit jeher, seit der Wirksamkeit Speners (1675—1695) war Frankfurt eine Hochburg des Pietismus gewesen, hier entstanden die «Pia Desideria», hier weilte Zinzendorf längere Zeit mit seinem großen Anhang (1736—1737), hier bildete sich daher auch ein Ableger der Brüdergemeine, separatistische Zirkel fehlten nicht, und andererseits rief auch die Kirche selbst Konventikel ins

Leben, um dem weitgehenden Bedürfnis nach engerem Zusammenschluß Genüge zu leisten (1747). Zu diesem Kreise gehörte u. a. das Fräulein v. Klettenberg und auch Goethes Mutter, und wir erfahren nun aus den Langer-Briefen, daß regelrechte pietistische Erbauungsstunden im Goethischen Hause abgehalten wurden, daß man nach Art der Brüdergemeine zu Neujahr auch Sprüche füreinander zog. Der junge Student schrieb seinem Leipziger Freund, daß er «Geschmack daran» finde, er wartet auf den «Durchbruch» und das Erlebnis der «Bekehrung», und er kann dann beglückt bekennen: «Mich hat der Heiland endlich erhascht, ich lief ihm zu lang und zu geschwind, da kriegt er mich bei den Haaren» —, und er schließt mit der gläubigen Zuversicht: «Am Ende wird's doch werden.» Ende September 1769 weilt Goethe in der Herrnhuter-Kolonie Marienborn und kommt hier mit der Brüdergemeine in enge Berührung, mit Fräulein v. Klettenberg verbindet ihn bis zu deren Tode (1774) eine zarte Seelenfreundschaft, und es ist hinlänglich bekannt, daß er seiner *Cordata* im 6. Buche der *Lehrjahre*, in den *Makarie*-Abschnitten der *Wanderjahre* und in *Dichtung und Wahrheit* ein Denkmal gesetzt hat. Der pietistische Einfluß reichte weit über die Frankfurter Zeit hinaus, auch in Straßburg hielt sich Goethe anfangs noch an diese Zirkel, ging zum Abendmahl, hatte volles Verständnis für solche Naturen wie Jung Stilling, die in manchen Kreisen etwas lächerlich wirkten, ging mit Lavater eine Freundschaft ein, besuchte auf jener denkwürdigen Rheinreise auch das herrnhutische Neuwied und traf sich mit den Führern des niederdeutschen Pietismus.

Gleichwohl schloß sich Goethe nicht dem Pietismus an. Ueber die Gründe hat er sich nie mit voller Deutlichkeit ausgesprochen. Auch in den Monaten der größten Nähe hatte er sich doch nie die ganze pietistische Frömmigkeit innerlich wirklich angeeignet. Das in diesen Kreisen lebhaft vertretene Sündengefühl hatte er abgelehnt, da nach seiner Ueberzeugung der Mensch im Kerne gut war. Goethe hat sie zeitlebens vertreten und sich in *Dichtung und Wahrheit* ausdrücklich als Pelagianer bezeichnet. Das hat dann zur Folge, daß er sich auch den christlichen Dualismus nicht zu eigen macht und in der Welt ein Walten und Weben göttlicher Kräfte sieht, eine

Einstellung, die später durch das Einströmen der antiken Lebensanschauung und naturwissenschaftliche Studien un-
gemein verstärkt wird. In gleichzeitigen Briefen an Langer hat
er einen anderen Grund angegeben: «Mein feuriger Kopf, mein
Witz, meine Bemühung und ziemlich gegründete Hoffnung, mit
der Zeit ein guter Autor zu werden, sind jetzt, daß ich auf-
richtig rede, die wichtigsten Hindernisse an meiner gänzlichen
Sinnesänderung» (24. November 1768). Es ist das dunkle
Gefühl seiner künftigen Sendung, das ihn von einer letzten
Bindung zurückhält, und damit verbindet sich das Bestreben,
verpflichtende Entscheidungen nach Möglichkeit zu vermeiden.
Aber bei allem darf doch auch nicht übersehen werden, daß
Goethe trotz aller Versuche des Einfühlens der pietistischen
Frömmigkeit auch wieder recht fern stand, sonst wäre es gar
nicht möglich gewesen, daß er Spottverse von Voltaire sich
notiert, Wieland gepriesen und Rousseau gelesen hätte. Und es
ist auch nicht zufällig, daß die Pietisten ihn nicht als voll-
wertiges Mitglied in ihrem Kreise ansahen, sondern ihn nur
duldeten, «wie die Engel den Abbadona in ihren Kreis um Gol-
gatha ließen» (24. November 1768).

Gleichwohl ist die *Bedeutung des Pietismus* für Goethes
Werdegang wie für seine dauernde Einstellung zum Christen-
tum eine denkbar große. Er lernte hier eine aufrichtige, tiefe
Frömmigkeit kennen, die auf einem engen Verhältnis zu
Christus beruhte, die sich mit einer warmen Liebe zur Bibel
verband, ohne mit allem eine feste dogmatische Bindung ein-
zugehen und ohne in einem kirchlichen Verbands stehen zu
müssen. Hier erfolgte die Grundlegung des Goethischen «Chri-
stentums», dieses dogmenfreien, kirchenlosen, rein ethisch
bestimmten Privatchristentums. Daneben verdankt er dem
Pietismus noch ein Weiteres. In dessen Schule lernte er es, den
Blick auf das eigene Innere zu richten, es täglich genau zu
beobachten und zu analysieren. Dieses mit Macht aufblühende
neue Gefühlsleben wird dann auch für seine künftige dichte-
rische Produktion von höchster Wichtigkeit; ohne diese
Schulung hätte er z. B. den «Werther» kaum in dieser Vollen-
dung schreiben können. Mustert man den Goethischen Sprach-
schatz, so ist man erstaunt, wie viele Worte aus dieser Welt
stammen, nicht allein die Wendung «schöne Seele» geht auf sie

zurück, sondern Worte wie «fühlen», «Gefühl», «still», «Stille», «Einfalt», «Dumpfheit», «Mittelpunkt», «Raupen- und Puppenstand» usw. — Termini, die in der Mystik beliebt sind und Goethe durch das Medium des Pietismus bekannt wurden, worauf Burdach in seiner gelehrten Akademieabhandlung «Faust und Moses» hingewiesen hat.

Das Betonen des Gefühls im Pietismus führt Goethe ferner zur Erkenntnis, daß alle wahre Religion im Gefühle wurzele, und die in Straßburg einsetzende Lektüre Rousseaus konnte ihn darin nur bestärken. Der Gefühlskult schlägt natürlich auch eine Brücke vom Pietismus zur neuen Aesthetik und zur gefühlsbetonten Welt des Sturmes und Dranges. Schließlich schärfte die geniale Gestalt des Grafen Zinzendorf, den Goethe damals verehrte, ihm seinen Blick für das Genialisch-Individuelle, was eine Vorstufe für den Geniekult der Straßburger und späteren Frankfurter Zeit bildet.

Endlich darf man nicht übersehen, daß der Pietismus ihm in Frankfurt in einer besonderen Form entgegentrat, in einer merkwürdigen Verbindung mit alchimistischen und kabbalistisch-pantheistisch-mystischen Gedanken. Nicht nur Goethes Hausarzt, auch Fräulein v. Klettenberg hat sich ein chemisches Laboratorium eingerichtet und suchte eifrig das Lebenselixier zu entdecken, der Arzt heilte den jungen Goethe auch ganz überraschend, als die Krankheit kritisch wurde, und Goethe selbst ging jetzt zum Experimentieren über. Daher findet sich auch in einem Briefentwurf an Cordata der bezeichnende Satz «Und die Chemie ist immer noch meine heimlich Geliebte» (26. August 1770).

Aus dieser bizarren Welt der pietistischen Mystik heraus muß man auch das kosmogonische System zu verstehen suchen, das Goethe im 8. Buche von Dichtung und Wahrheit entfaltet, und das — wenn auch nicht in der vorgeführten Form — doch gewiß in seinen keimartigen Anfängen in diese frühe Zeit zurückreicht. Hier wird halb philosophisch, halb phantastisch geschildert, wie die Welt allmählich durch einen Abfall der höchsten Engel von Gott entstanden ist und wie das ganze All eine stufenförmige Folge von Emanationen darstellt. Im Hintergrunde dieses Gebildes steht die gnostisch-hermetische Mystik und der Neuplatonismus, den Goethe ausdrücklich als Quelle

angibt. Es ist das erstmal, daß hier der Neuplatonismus auftaucht, das philosophische System der Spätantike, das auf Goethes Geisteshaltung einen so nachhaltigen Einfluß ausüben sollte, wenn er auch Plotins «Enneaden» selbst erst 1805 gelesen hat. Aber den mystischen Schriften, die er damals in Frankfurt studierte, lag der Neuplatonismus als gestaltende Kraft zugrunde. Das Weltbild, das er sich als Ergebnis dieser verzweigten Lektüre formte, ist doch ein erster, tastender Versuch, in das Geheimnis der Natur einzudringen, und es präludiert seinen späteren naturwissenschaftlichen Arbeiten auf originelle Art. Es antizipiert auch insofern künftige Erkenntnisse, als sich in dieser kosmologischen Spekulation der später so bedeutsame Lebensrhythmus erstmalig verrät, der Wechsel von Kontraktion und Expansion, von Systole und Diastole.

Wenn man dieses alles auf sich wirken läßt, so wird man die Bedeutung des Pietismus für Goethes Entwicklung recht hoch einschätzen müssen, zugleich lernt man aber daraus, daß durch ihn dem Dichter auch die weitertreibenden Kräfte übermittelt wurden, die den pietistischen Rahmen sprengen sollten. Durch den Pietismus ist der Boden vorbereitet, auf dem die Saat Herders aufgehen sollte.

Dessen Einfluß ist *das* große Ereignis für den Goethe der Straßburger Zeit. Die Wirkung dieses seltenen Mannes, der voller Pläne und Anregungen steckte, dessen universaler Blick sich gleichermaßen auf die Bibel und Shakespeare, auf die Poesie der Völker, auf die Anfänge der Sprache und der Geschichte richtete, ist riesig. Goethe fühlte eine fast gewaltsame Erweiterung seines Horizontes, wovon seine jubelnden Briefe an Herder Zeugnis ablegen: «Ich möchte beten wie Moses im Koran: Herr, mache mir Raum in meiner engen Brust» (10. Juli 1772). Herder führte ihn über die pietistische Enge hinaus, stärkte seine Liebe zur Person Christi, die aber in Gegensatz zu dem gestellt wird, was die Kirche daraus entwickelt hat («Ideen», Buch XVII), und zur Bibel, die aber ihres metaphysischen Charakters völlig entkleidet wird — ohne den persönlich gedachten Gott und ohne eine supranaturale Offenbarung. In Uebereinstimmung mit Hamann entstammen auch nach Herder Religion, Philosophie und Kunst der gleichen Wurzel, und es muß Goethe wie eine Offenbarung berührt haben, daß Poesie

und Religion keine Gegensätze sind, was er als Pietist immer meinte. Und die Religion ist ihrem eigentlichen Wesen nach höchster Ausdruck der Humanität. Herder war es, der Goethe von einer konfessionell geformten Religion zur Humanitätsreligion führte.

Von größter Bedeutung sollte es aber für Goethe werden, wie Herder das *Verhältnis von Natur und Geist* faßte. Er sieht in ihnen eine Einheit, in der Natur wie in der Geschichte eine stufenförmig sich entfaltende Ordnung, die von ewigen Gesetzen bestimmt wird. Dieser Grundgedanke ist zwar erst in den «Ideen» grandios ausgeführt, ist aber natürlich älter und verrät deutlich einen starken, von Leibniz herkommenden Einfluß. Dieser tritt auch sonst bedeutsam zutage und führt zu wichtigen Korrekturen des Spinozismus, wofür Herders Schrift «Gott» heranzuziehen wäre. Bei Leibniz steht der Kraftbegriff im Zentrum, *er* charakterisiert die Materie und nicht die Ausdehnung (Gespräch 2). Gott offenbart sich nicht in zwei Eigenschaften, sondern in Kräften, d. h. Spinoza wird nach der dynamischen Seite hin gedeutet. Im Anschluß an Leibniz wird der Gedanke der Individualität stark betont, die sich nach eigenen Gesetzen entwickelt, und das führt zur Monade, die das ganze Universum in sich abspiegelt und in fortgesetzter Tätigkeit ist.

Von großer Wichtigkeit ist schließlich auch die *Umformung des Gottesgedankens* bei Herder. Der biblische, persönliche und außerweltliche Gott wird natürlich abgelehnt, dafür wird Gott mit dem unerschöpflichen Leben der Natur in enge Beziehung gesetzt, in die sich der Dichter liebend versenkt. Aber im Gegensatz zu Spinoza wird die Natur nicht mit Gott gleichgesetzt, sondern Gott offenbart sich in ihren Kräften, er durchwaltet die Welt.

In einer weiten Synthese verbindet Herder mit diesem Grundgedanken eines Leibniz die ästhetisch orientierte Welt- und Naturbetrachtung des englischen Philosophen *Shaftesbury*. Der Kosmos ist eine große Einheit, alles hängt miteinander zusammen und ist aus Gott geflossen. Alle einzelnen Gestalten befinden sich in fortgesetzter Bewegung, aus Tod entsteht immer aufs neue Leben, und sie alle werden in ihrer ruhelosen Tätigkeit geleitet von ihrem formenden Prinzip, der inward form, die wie eine Vorwegnahme der Leibnizischen Monade anmutet.

Aus der Schönheit des Kosmos folgert der Philosoph das Dasein Gottes, der mit der Natur verbunden, aber doch höher als sie ist. Hinter dieser ästhetisierenden Weltanschauung steht der Neuplatonismus, der auch Leibniz beeinflusst hat.

Mit dieser Blickeinstellung hat Herder den Spinoza gelesen und mußte ihn dann natürlich tiefgreifend umdeuten, wenngleich er ihn stets aufs höchste verehrt hat. Goethe folgte ihm hierin und hat *Spinoza von Anbeginn seiner Studien von der Perspektive des Neuplatonismus aus betrachtet*.

Damit berühren wir eine der schwierigsten, aber auffälligerweise am wenigsten behandelten Fragen der Goethe-Forschung, das *Verhältnis Goethes zu Spinoza*. Seine zentrale Wichtigkeit erhellt ohne weiteres, denn das Verständnis der Goethischen Entwicklung hängt von ihrer Beantwortung ab. In Abweichung von der Ansicht mancher Goethe-Forscher (Franz) glaube ich für die 70er Jahre einen direkten spinozistischen Einfluß gering veranschlagen zu können. Das berühmte Gespräch mit Jacobi über Spinoza gelegentlich der Rheinreise (1774) ist kein Gegenbeweis und bekundet nur eine allgemeine Vertrautheit mit dem großen Philosophen. Goethes damalige geistige Haltung, sein Verhältnis zur Natur — dies alles weist viel eher auf Shaftesbury, den Künstler und Aestheten, der zugleich einer der Wegbereiter des Geniekultes ist.

Dieses Genie lebt vorwiegend im Gefühle, auch seine Religion ist ganz gefühlsmäßig, ohne begriffliche Klarheit, Gott allein im Herzen tragend. Mit dem Geniekult verbindet sich die Gefühlsreligion Rousseaus, die ja in ihrer ganzen Einstellung der logischen Klarheit Spinozas entgegengesetzt ist.

Endlich übersehe man eins nicht, um den Einfluß Spinozas in der Frühzeit recht einzuschätzen! Den Gedanken der Gott-Natur hat Goethe bereits 1770 vertreten, indem er in einer Eintragung in die Ephemeriden bemerkt: *separatim de Deo et natura rerum disserere difficile et periculosum est . . .*, sondern *Deum non nisi perspecta natura cognoscimus*, und im Fortgange polemisiert er ausdrücklich gegen Spinoza! Faßt man alles zusammen, so erkennt man, aus wie vielen Quellen sich Goethes religiöse Ansichten in dieser gärungsvollen Zeit speisten, und wie vorschnell es daher wäre, einseitig alles auf Spinoza zurückzuführen. Maßgeblich bleibt aber immer der von

Herder ausgehende Impuls, in dem alle Fäden zusammenlaufen und dessen Einwirkung für Goethes religiöse Entwicklung geradezu entscheidend war. Seinen Geist spüren wir hinter den mannigfachen religiösen Aeüßerungen des jungen Goethe, in diesem Unendlichkeitstrieb, in diesem unstillbaren Drang nach Ausweitung ins All (Mahomet, Werther), im Kraftgefühl des Genies, das vom göttlichen Hauch umweht ist (Schwager Kronos), in der Naturfrömmigkeit, die sich bis zur Anbetung der Gestirne steigern kann (Mahomet).

In diesen Grundlinien, in diesem durch Herder bewirkten Umschwung hat Goethes Religion keine großen Wandlungen mehr erfahren. Im Laufe der Jahre setzen sich freilich immer neue Schichten um den Kern, der Horizont weitet sich, die Akzente werden im Laufe eines langen Lebens mehrfach anders gesetzt, aber der Grundriß bleibt der gleiche. Es handelt sich immer um ein Doppeltes, um ein *religiöses Sich-Versenken in die Natur* und um *die sogenannte Humanitätsreligion*.

Was ersteres anbetrifft, so kann es nicht unsere Aufgabe sein, den Goethischen Naturbegriff nach allen Seiten hin zu entfalten und Goethes Tätigkeit als Naturforscher zu würdigen. Es muß vielmehr genügen, sich mit einigen Andeutungen zu begnügen. Das, was sie für Goethe im umfassenden Sinne bedeutet, und worin der Fortschritt im Gegensatz zur Aufklärung beruht, hat E. Neubauer feinsinnig auf die Formel gebracht:

«Sie wird aus dem vordergründigen Felde exakter Beobachtung, das sie für den rationalistischen Aufklärer und seine Wissenschaft war, eine geheimnisvolle Wunderwelt lebendiger Kräfte mit allseits ins Unendliche sich erstreckenden Perspektiven» (Goethes religiöses Erleben, S. 10).

Diese Naturbetrachtung und Naturforschung trägt nun bei Goethe eine *religiöse Färbung*. Da die ganze Natur von göttlichen Kräften durchwaltet ist, da alle Erscheinungen nur Symbole für das in ihnen sich verbergende, geheimnisvolle Wesen sind, so muß man aus ihrer Gesamtheit die «Breite der Gottheit» ablesen können. Daher sucht Goethe Gott auch in *herbis et lapidibus* und bekennt: «Vergib' mir, daß ich so gern schweige, wenn von einem göttlichen Wesen die Rede ist, das ich nur in und aus den *rebus singularibus* erkenne.» Das

Betrachten der Natur — man denke z. B. an den Sonnenaufgang zu Beginn von Faust II —, das Erkennen ihrer Gesetze führt schließlich zur Erkenntnis des göttlichen Wesens selbst:

«Wie Natur im Vielgebilde
Einen Gott nur offenbart.»

Goethe ist aufs tiefste davon überzeugt, daß die Natur zu Gott führe, das trennte ihn grundsätzlich von Jacobi, nach dem die Natur Gott gerade verberge, er sah Gott in der Natur und die Natur in Gott und nannte diese Anschauungsweise «den Grund meiner ganzen Existenz». Bei allem sind die religiösen Klänge unüberhörbar, von hier aus kann man sich die eine Seite der Goethischen Frömmigkeit erschließen.

Dabei wäre indes noch die Frage zu beantworten, wieweit Goethe *in seiner späteren Zeit* mit seiner Anschauung von der Gott-Natur von Spinoza abhängig ist. Daß Goethe den großen Philosophen aufs höchste bewundert hat, ist bekannt. Nennt er doch Shakespeare, Linné und Spinoza die drei großen Anreger seines Lebens (Brief an Zelter vom 7. November 1816); dessen Ethik bezeichnet er als sein «altes Asyl» (Annalen 1811), rühmt Spinoza als seinen Heiligen und setzt ihm in Buch XIV und XVI von Dichtung und Wahrheit ein Denkmal. Aber er weiß sich doch auch von ihm geschieden, spricht von dessen «abstrusen Allgemeinheiten» und gibt zu, viel in ihn hineingelesen zu haben. Dilthey hat uns in seiner glänzenden Spinoza-Studie gezeigt, wie Goethe im «Fragment über die Natur» und in der «Philosophischen Studie» Spinoza umgedeutet hat, und wir haben selbst oben ausgeführt, wie Herder sich Spinoza von Leibniz aus zurechtgelegt hat. Goethe folgt ihm hierin. Er faßt das Statische bei Spinoza durch Einführung des Kraftbegriffs als dynamische Größe auf; die Natur, die für Spinoza nur ein begriffliches Substrat war, gewinnt jetzt Lebensfülle; die Welt ist nichts Starr-Abgeschlossenes mehr, sondern etwas, das sich entfaltet und sich in ständiger Entwicklung befindet. Das Emanationssystem des Neuplatonismus wirkt hier umgestaltend ein. Indem Goethe die Unerkennbarkeit Gottes betont, indem er Gott *hinter* den Urphänomenen walten läßt, lehnt er die spinozistische Formel von deus *sive* natura ab. Gott ist nicht mit der Welt identisch, sondern lebt *in* der Natur. Endlich

spielt das Individuum bei Goethe eine viel betontere Rolle. Es hat einen besonderen Wert und eine ihm eigene Aufgabe zu erfüllen. Daraus ergeben sich zwei weitere Folgerungen. Kennt Spinoza nur die *eine* schaffende Substanz, so führt Goethe in der Nachfolge von Leibniz-Herder die Individual-Substanzen ein, die Monaden. Wenn Spinoza ferner von den göttlichen Attributen ausgeht und von dort zu einer Kenntnis der Dinge fortschreitet, so geht Goethe den umgekehrten Weg: «Mein ganzes Leben der Betrachtung der Dinge zu widmen, die ich reichen . . . kann» (Brief an Jacobi vom 5. Mai 1786).

So kann man Goethe nicht einen echten Spinozisten nennen, er hat in Spinoza nur bestimmte, ihm geläufige Anschauungen hineingelesen. Gewiß hat er ihn in den 80er Jahren zusammen mit Herder und Frau v. Stein energischer studiert, aber auch dann nur lückenhaft, kann er doch selbst schreiben: «Ich kann nicht sagen, daß ich jemals die Schriften dieses trefflichen Mannes in einer Folge gelesen habe, daß mir jemals das ganze Gebäude seiner Gedanken völlig überschaulich vor der Seele gestanden hätte» — Goethe fährt aber fort: «Ich kann für meine Sinnes- und Handlungsweise sehr heilsame Einflüsse daher nehmen» (1785). Oder er urteilte: «Ich fand hier eine Beruhigung meiner Leidenschaften.» Spinoza ist für Goethe also vor allem der Erzieher, dessen Uneigennützigkeit und lautere Wahrhaftigkeit er rühmt. Sodann ist nicht zu verkennen, daß Spinoza ihn angeregt hat, sich von christlichen Anschauungen zu lösen, vom Gottesbegriff mit seinen Anthropomorphismen, von einer supranaturalen Offenbarung, die Trennung von Geist und Materie zu meiden und im Zeitlichen das Ewige zu sehen. Aber immer wahrt Goethe seine Selbständigkeit. Im Grunde findet er nur das in Spinoza, was er selbst schon irgendwie besaß, sei es aus sich selbst, sei es von Anregungen anderer her. Spinoza bedeutet die Klärung und Verdeutlichung des eigenen Gutes und leistet dem Dichter daher den großen Dienst, ihn zur Erkenntnis seiner selbst zu führen.

Von Goethes Naturbetrachtung her muß nun auch seine *Schau des Menschen* verstanden werden, denn alles ist für ihn ein einziger, großer Zusammenhang, so wie er es im Gedicht «Wiegenlied dem jungen Mineralogen Walter v. Goethe» (1818) ausgesprochen hat:

«Ewig natürlich bewegende Kraft
 Göttlich gesetzlich entbindet und schafft;
 Trennendes Leben, im Leben Verein,
 Oben die Geister und unten der Stein.»

Oder wie es Schiller in jenem denkwürdigen Briefe vom 23. August 1794 ausgeführt hat, daß Goethe vom Ganzen der Natur aus den Menschen zu verstehen suche. Wenn die Natur von göttlichen Kräften durchwaltet und damit gut ist, dann muß es auch der Mensch sein, der an ihr Anteil hat. Von dieser Grundeinsicht aus entfaltet Goethe seine ganze Ethik, dies führt ihn dazu, alle Theorien von einem radikal Bösen abzulehnen und im Gegensatz zu ihnen von einer Erbtugend im Menschen zu sprechen.

In der pädagogischen Provinz der Wanderjahre gibt Goethe eine Uebersicht über die religiöse Entwicklung der Menschheit, wobei er drei Stufen unterscheidet: die ethnische Religion, die christliche Religion und die philosophische Religion. Mag dieser Abschnitt im einzelnen auch schwer zu interpretieren sein, weil er nicht einheitlich gearbeitet ist und sich mehrere Schemata in ihm kreuzen, so viel ist jedenfalls gewiß, daß Goethe selbst sich als Vertreter der dritten Stufe fühlt, die er im dritten Artikel des Credo symbolisiert findet, in der «Un-sichtbaren Kirche», die alle Guten und Weisen bilden, und deren Charakteristikum die Ehrfurcht vor dem, was uns gleich ist, bildet.

Das Ideal ist der reife, mündige Mensch, der vom Gefühl der Menschenwürde beseelt fest in sich ruht. Er wurzelt ganz im Diesseits, bleibt der Erde treu und ist von der Herrlichkeit des Lebens ergriffen, in dessen Aufgaben er aufgeht. Er strebt nach der Ausbildung *aller* Kräfte seiner edlen Natur, sein hohes Ziel ist deren Läuterung durch fortgesetzte Erziehung, die unermüdliche Verwirklichung dessen, was als das eigene Wesensgesetz erscheint. Er wird stetig um seine Höherentwicklung ringen, diesen Gipfel edler Menschlichkeit aber nur erreichen durch Treue gegenüber seiner wahren Bestimmung, durch Selbstverleugnung und Selbstüberwindung. Damit muß sich die hilfreiche Liebestat verbinden, die aus der Herzensreinheit heraus erfolgt. Von dieser ethischen Höhe, von dieser

Verwirklichung edlen Menschentums aus lösen sich alle drohenden Konflikte, wie es Goethe in der Iphigenie, seinem Evangelium wahrer Humanität, dargestellt hat.

Dies bestimmt auch *die besondere Form seiner Religiosität*. Ihr leuchtender Vertreter ist Christus selbst, aber Christus als der Mensch, der Weise, das hohe Vorbild; kurz die Religion Christi, nicht die über Christus, wie es mit einer damals beliebten, auch von Lessing und Herder verwandten Unterscheidung heißt. Das ist das wahre Evangelium, die Krone edlen Menschentums, wie ja überhaupt die Religion als die höchste Humanität des Menschen erscheint. So hatte es Herder in den «Ideen» formuliert (IV, 6), sein Geist ist deutlich bei Goethe spürbar.

Daraus ergibt sich ohne weiteres *Goethes Einstellung zu den positiven Religionen*. In dem religionsphilosophisch so bedeutsamen Gedicht «Die Geheimnisse» hat er in engem Anschluß an Herder seine Gedanken hierüber entwickelt. Es handelt sich um die Frage nach dem Verhältnis von Kern und Umhüllungen der Religion. Wie es nach Goethe eine Urpflanze gibt, so auch eine Urreligion, diesen idealen Typus einer Religion, um den alle anderen kreisen und an dem sie irgendwie Anteil haben. Sie ist symbolisch in Humanus dargestellt. Jede einzelne Religion hat ihre besonderen Symbole, ihre mythologischen Hüllen, aber diese sind unwesentlich, sie können und werden vergehen, wenn Marcus die Nachfolge von Humanus angetreten hat, der Jünger echter Nachfolge in der Liebe. Dieser Idealreligion eignen alle Schätze der Kultur, alles Hohe und Edle, was Menschengestalt erschaffen hat: das Kreuz ist mit Rosen umwunden.

Weitgehende Toleranz ist die notwendige Folge dieser Haltung. Man bedarf keiner kirchlichen Bindung mehr, keiner Bekenntnisformel und keines Dogmas. Rühmend hebt es Goethe bei Shakespeare hervor: «So daß einem wahren Naturfrommen wie Shakespeare die Freiheit blieb, sein reines Innere ohne Bezug auf irgendeine bestimmte Religion zu entwickeln» (Shakespeare und kein Ende).

Dies lenkt unseren Blick auf die Frage nach *Goethes Verhältnis zum Christentum*. Daß er wichtige christliche Lehren ablehnt, ist bekannt. Da jeder Mensch das Gefühl hat, direkt

von göttlichen Kräften durchdrungen zu werden, so ist ein Mittler und Heiland überflüssig. Dieser hätte ja auch kein Werk zu verrichten gehabt, denn eine Erlösung von Sünden kennt Goethe nicht. Alles, was mit Sünde, Buße und Reue zusammenhängt, wird abgelehnt und lediglich pathologisch gewertet. Dann fehlt ihm natürlich auch ein Verständnis für die Bedeutung des Leides, der Schmach, zutiefst des Kreuzes. Das Höchste, was er diesem abgewinnen kann, ist das Beispiel der Duldung. Mit einer gewissen Ausführlichkeit behandelt er diese Frage in den Wanderjahren bei der Ehrfurcht «Unter uns». Er sieht in ihr die Verehrung des Widerwärtigen, Verhaßten, Fliehenswerten». Dies ist eine Eigentümlichkeit der zweiten Religionsstufe, der christlichen Religion, hat als solche pädagogische Bedeutung und soll daher auch den Zöglingen gelehrt werden, wenn auch mit Vorsicht und Scheu.

Diese reservierte Haltung zum Christentum schließt jedoch nicht aus, daß Goethe sich weithin der christlichen Sprache bedient, daß er aber den Sinn der einzelnen Termini und Dogmen umdeutet und diese als Symbole für seinen eigenen Glauben verwendet. Man darf sich nicht durch den gleichen Wortlaut täuschen lassen, das christliche Gedankengut ist bei Goethe weitgehend säkularisiert.

Es kann daher nicht ausbleiben, daß Goethe das Christentum innerlich abgelehnt hat, wenngleich er ihm weitgehend verhaftet geblieben ist. Er ist sich dieser Haltung immer treu geblieben, und es entspricht nicht den Tatsachen, daß er im Alter eine mildere Haltung eingenommen habe. Er ist nur zurückhaltender geworden, aber eine Reihe von vertrauten Äußerungen lassen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Für die Zeit der italienischen Reise mag es genügen, auf die Briefe an Herder und auf das 67. der Venetianischen Epigramme zu verweisen. Aus der Spätzeit sei an die «Braut von Korinth» erinnert und einer der Sprüche erwähnt: «Das unheilbare Uebel dieser religiösen Streitigkeiten besteht darin, daß der eine Teil auf Märchen und leere Worte das höchste Interesse der Menschheit zurückführen will...» (Nr. 1400, Hecker, aus dem Nachlaß), wobei zum Verständnis zu beachten wäre, daß Goethe in einem Briefe an Herder von «dem Märchen von Christus» spricht. Seit seiner Straßburger Zeit hat Goethe

im Grunde immer die gleiche, innerlich ablehnende, zum mindesten sehr zurückhaltende Stellung zum Christentum eingenommen. Seine Haltung war klar und folgerichtig. Den Kern seiner Frömmigkeit bildete das Erleben der Gott-Natur, in der Natur erblickte er vornehmlich das Walten der Gottheit. Damit verschmilzt sich aber der Wunsch nach einem persönlichen Verhältnis zu Gott, das sich auch in einem bestimmten ethischen Verhalten ausdrückt. Beides gehört innerlich zusammen. Wenn er im Jahre seines Todes zu Eckermann sagt, daß er in Christus und der Sonne gleichermaßen eine göttliche Offenbarung verehere, so ist das ein treuer Ausdruck einer Ueberzeugung, die er fast sein ganzes Leben gehegt hat.

Es erübrigt sich noch, *Goethes eigene Religion und seine Stellung zum Christentum in einen größeren geschichtlichen Rahmen zu stellen und die mancherlei Einflüsse aufzudecken, die er erfahren hat.* Geht man von einem Spruch aus, der sich in den Wanderjahren findet (Nr. 519 Hecker), so hat man sofort die rechte Blickeinstellung: «Religion ist . . . ein Mittel, um durch die reinste Gemütsruhe zur höchsten Kultur zu gelangen.» Würdigung und Beurteilung der Religion von weltlich-kulturellen Gesichtspunkten her entspricht dem Geiste der Aufklärung. Goethe hat sie gewiß leidenschaftlich bekämpft und ist auch gegen einen ihrer radikalen Vertreter, C. F. Bahrdt, literarisch zu Felde gezogen; dies schließt aber nicht aus, daß er gerade ihr Wesentliches verdankt. Dafür spricht u. a. die Scheidung von Urreligion und positiver Religion, dafür auch der Inhalt jener, die drei idealen Forderungen: «Gott, Unsterblichkeit, Tugend» (Tagebuch 1807). Aber dieses aufklärerische Ideal wird kombiniert mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen (Urpflanze) und der Humanitätsidee Herders. Das Christentum kann Goethe wie ein Aufklärer nur so würdigen, daß es die Wahrheit der Urreligion in sich aufgenommen habe, so daß jeder Gegensatz zwischen beiden Größen fortfalle. Wie ein Aufklärer scheidet auch Goethe zwischen der Religion und dem Glauben Christi und dem Glauben an Christus, in dessen Mittelpunkt das Kreuz steht, sieht in Paulus den Verfälscher des Christentums und preist Christi einfache Lehre und Liebe, seine wahre Menschlichkeit und sein lauterer, ethisches Streben. Welchen breiten Raum nimmt bei Goethe der Gedanke ein, daß

durch eine liebevolle Naturbetrachtung die Gotteserkenntnis entstehe! Man könnte Dutzende von Parallelen aus aufklärerischen Predigten anführen, wenn wir bei Goethe lesen: «Sollten wir in Blitz, Donner und Sturm nicht die Nähe einer überwältigenden Macht, im Blütenduft und im lauen Luftsäuseln nicht ein liebevoll sich annäherndes Wesen empfinden?» Nur spricht hier bei Goethe ebenso der Dichter mit wie der Naturforscher, der in mühsamer Arbeit Gott in herbis et lapidibus sucht. Es ist des weiteren nicht zufällig, daß Goethe das Christentum vornehmlich unter dem Gesichtswinkel der *Tat* und der moralischen Ausbildung würdigt. Er teilt mit den Aufklärern den unverwüstlichen Optimismus, indem er von der Erbtugend redet, dem angeborenen Hang zum Guten, und er stellt dieser unverdrossenen Tugendübung die Glückseligkeit in Aussicht. In der bedeutsamen Stelle von Dichtung und Wahrheit, Buch XV, in der er sich im Gegensatz zur Lehre von der Erbsünde als Pelagianer ausgibt, sagt er vom tugendsamen Leben, daß es «zu einem frohen Baume geistiger Glückseligkeit emporwachsen könne». Meinecke urteilt daher ganz richtig: «Ein vertiefter Eudämonismus, den Goethes Persönlichkeitslehre enthält» («Die Entstehung des Historismus», S. 486). Den Schlußstrich unter diese Einstellung zieht ein Gespräch mit Eckermann: «Ich glaubte an Gott und die Natur und an den Sieg des Edlen über das Schlechte; aber das war den frommen Seelen nicht genug; ich sollte auch glauben, daß Drei Eins sei und Eins Drei.» Dazu paßt die Würdigung von Luthers Werk. Schon im Brief des Landpastors heißt es: «Luther arbeitete, uns von der geistlichen Knechtschaft zu befreien», und kurz vor seinem Tode sagte Goethe zu Eckermann nichts anderes. Er kann Luther lediglich von der kulturellen Seite würdigen, während er für dessen religiöses Anliegen kein Verständnis aufbringt. Er tadelt deshalb auch das Luthertum, weil es die Bildung zurückgehalten habe, und sieht in der Geschichte der Reformation nur einen «verworrenen Quark».

Neben diesem Einfluß der Aufklärung im allgemeinen könnte man noch auf speziellere Berührungen hinweisen, so auf die Beziehungen zu Lessing, die schon früh einsetzen und besonders stark in der ersten Weimarer Zeit in Erscheinung treten, wo der «Nathan» Goethe beeindruckt hat. Aber noch in

der pädagogischen Provinz der Wanderjahre finden wir Berührungen mit der «Erziehung des Menschengeschlechts». Hier wirkt aber noch stärker Comenius ein, dessen *Didactica Magna* Goethe wahrscheinlich gekannt hat, die ebenfalls die Ehrfurcht in den Mittelpunkt der Erziehung stellt, ja die Religion nahezu auf die Ehrfurcht reduziert. Den Zug zum Geheimnis und Symbol teilt Goethe mit dem Logenwesen, und sein ethisches Ideal deckt sich weithin mit dem der Loge — man vergleiche etwa das Gedicht: «Edel sei der Mensch, hilfreich und gut.» Faßt man unsere Andeutungen zusammen, so erkennt man, daß Goethe auch von der anderen kirchlichen Großmacht dieser Zeit, der Aufklärung, nachhaltig beeinflusst worden ist und daß sich dieser Einfluß mit dem nachwirkenden pietistischen Erbe kombiniert.

Aber die Gedanken- und Gefühlswelt dieser beiden Strömungen tritt nicht isoliert auf, sondern ist in eine Fülle andersartiger Gedanken eingebettet. Da wirkt seit den Jugendtagen — direkt wie indirekt vermittelt — der Neuplatonismus nach, der mit dem Spinozismus eine eigenartige Verbindung eingeht, da gewinnen naturwissenschaftliche Erkenntnisse im Laufe der Jahre eine steigende Bedeutung — auch zur Aufhellung rein religiöser Tatbestände —, da beobachtet man seit den Straßburger Tagen Herders wachsenden Einfluß, der diese weite Synthese bereits vollzogen, allem den Stempel seiner Humanitätsreligion aufgedrückt und Spinoza von Leibniz her gedeutet hatte. Es ist eine bunte Welt geistiger Anregungen, die auf Goethe einströmte, mit der er sich produktiv auseinandersetzte und die er auf seine Art verarbeitete. Dabei schiebt er in einmaliger Weise verschiedenes ineinander. Wenn er z. B. von der fortgesetzten Tätigkeit des Menschen als dem wesentlichen Charakteristikum seiner Frömmigkeit spricht, so tut das gewiß der Aufklärer auch, aber bei Goethe wirkt dabei zugleich die leibnizische Lehre von den Monaden nach, die ständig in rotierender Bewegung um sich selbst begriffen sind, im Hintergrunde steht das dynamisch geformte Naturbild und die alte mystische Makro-Mikrokosmos-Theorie, und alles wird zugleich als Beweis für die Unsterblichkeit benutzt. Alle Gedanken Goethes über die Religion werden nun aber selten um ihrer selbst willen ausgesprochen, Goethe hat hierüber keine

lehrhaften Abhandlungen verfaßt, sondern sie sind eingebettet in seine künstlerische Produktion, was die Untersuchung ebenso schwierig wie reizvoll macht.

Ueberblickt man abschließend das Ganze, so gewinnt man eine doppelte Erkenntnis für die *Beurteilung von Goethes religiöser Einstellung*. Er steht mitten im Prozeß der Säkularisierung des Christentums, in dem christliche Lehren und Dogmen umgedeutet und ausgehöhlt werden, und der die Religion überhaupt nur noch vom kulturellen Standpunkt zu würdigen versteht. Lessing, Herder und selbst Kant, bei dem das christliche Erbgut eine noch stärkere Macht war, sind ähnlich vorgegangen, ja in manchem war Goethe sogar weniger radikal, was freilich nicht religiösen, sondern künstlerischen Gründen entsprang und in seinem Wesen begründet war. Auf der anderen Seite ist der Abstand von der christlichen Religion unverkennbar: Der Briefwechsel mit Lavater öffnet uns hierfür die Augen. Mit schneidender Schärfe hat Lavater darüber in seiner Schrift «Ueber den Verfall des Christentums» (1776, veröffentlicht 1781) geurteilt: «Dort ein abstraktes, hohes, unendliches, unerreichbares Wesen, das allenthalben ist, nur da nicht, wo man es nötig hätte . . ., hier Gott in der Kammer des Beters und in den Herzen der Gläubigen, so treffend antwortend, so sich äußernd und mitteilend, als ob Er nur da allein, mit all' seiner Gottheit wäre.»

Das letzte Urteil wird natürlich von jedem Einzelnen je nach seiner persönlichen Einstellung vollzogen werden müssen. Alle möglichen Standpunkte sind in der Forschung vertreten worden. Man hat in Goethe den Heiden gesehen und gepriesen. So reiht ihn Mauthner voll Freude in seine Geschichte des Atheismus ein, und für Korff, für den mit der Aufklärung eine neue Religion anhebt, die dem mittelalterlichen Christentum überlegen ist, ist Goethe einer der Hauptrepräsentanten dieser auf das Diesseits gegründeten Frömmigkeit. Andererseits hat man Goethe oft unerlaubt weitgehend dem Christentum angeglichen, und besonders der sogenannte Kulturprotestantismus hat sich seiner liebevoll angenommen, in ihm einen Vorkämpfer seiner Tendenzen gesehen und alle Schwächen vorschnell entschuldigt. Es konnte nicht ausbleiben, daß die dialektische Theologie auch in diesem Punkte dem Liberalismus

widersprach und Goethe als einen Gegner des Christentums ablehnte, eine Einstellung, die auch bei anderen, nichtdialektischen Theologen nachwirkte (z. B. in Lütgerts großem Werke über die Frömmigkeit des deutschen Idealismus). So weitet sich unsere Frage aus zu der umfassenderen nach der Berechtigung des Idealismus und seiner Frömmigkeit überhaupt.

Ihre sachgemäße Erörterung überschreitet indes die Grenzen dieses Vortrages bei weitem. Was gezeigt werden sollte, war nur die Goethische Religion selbst in ihrem allmählichen geschichtlichen Werden, in ihren wichtigsten Grundgedanken, in ihrer Einfachheit und Differenziertheit, in ihrer Besonderheit und Verflochtenheit mit allen großen religiösen wie kulturellen Strömungen der Zeit.

So wenig uns Goethe vom Standpunkte des biblischen Christentums aus ein Wegweiser in religiösen Fragen sein kann, so ist andererseits doch nicht zu verkennen, daß jene ihn auf seine Art dauernd und ernsthaft beschäftigt haben, daß er um ihre Lösung ein langes Leben hindurch mit ungewöhnlich starkem, menschlichem wie denkerischem Kraftaufwand gerungen, und daß er die Ergebnisse seines Strebens in unvergeßlichen künstlerischen Gebilden gestaltet hat, im knappen Spruch, im breit ausströmenden lyrischen Gedicht, in dramatischer Rede und Gegenrede, in der ruhigen Diktion der Erzählung. Dieses sein religiöses Suchen und Bekennen, Denken und Fühlen ist eingebettet in sein dichterisches und wissenschaftliches Lebenswerk. Poesie, Religion und Philosophie fallen bei ihm in eins, wie er es bei den «ältesten Männern und Schulen» lobend hervorgehoben hat, durchdringen einander und erhellen sich wechselseitig. Deshalb kann Goethes religiöse Entwicklung auch nur dann recht verstanden werden, wenn man sie stets von seiner Persönlichkeit aus deutet und sich dabei den Blick auf deren Totalität offenhält, während uns andererseits wiederum das gebührende Beachten des religiösen Elementes wertvolle Aufschlüsse über das künstlerische Schaffen des Meisters vermitteln könnte.

Mainz.

Walther Völker.