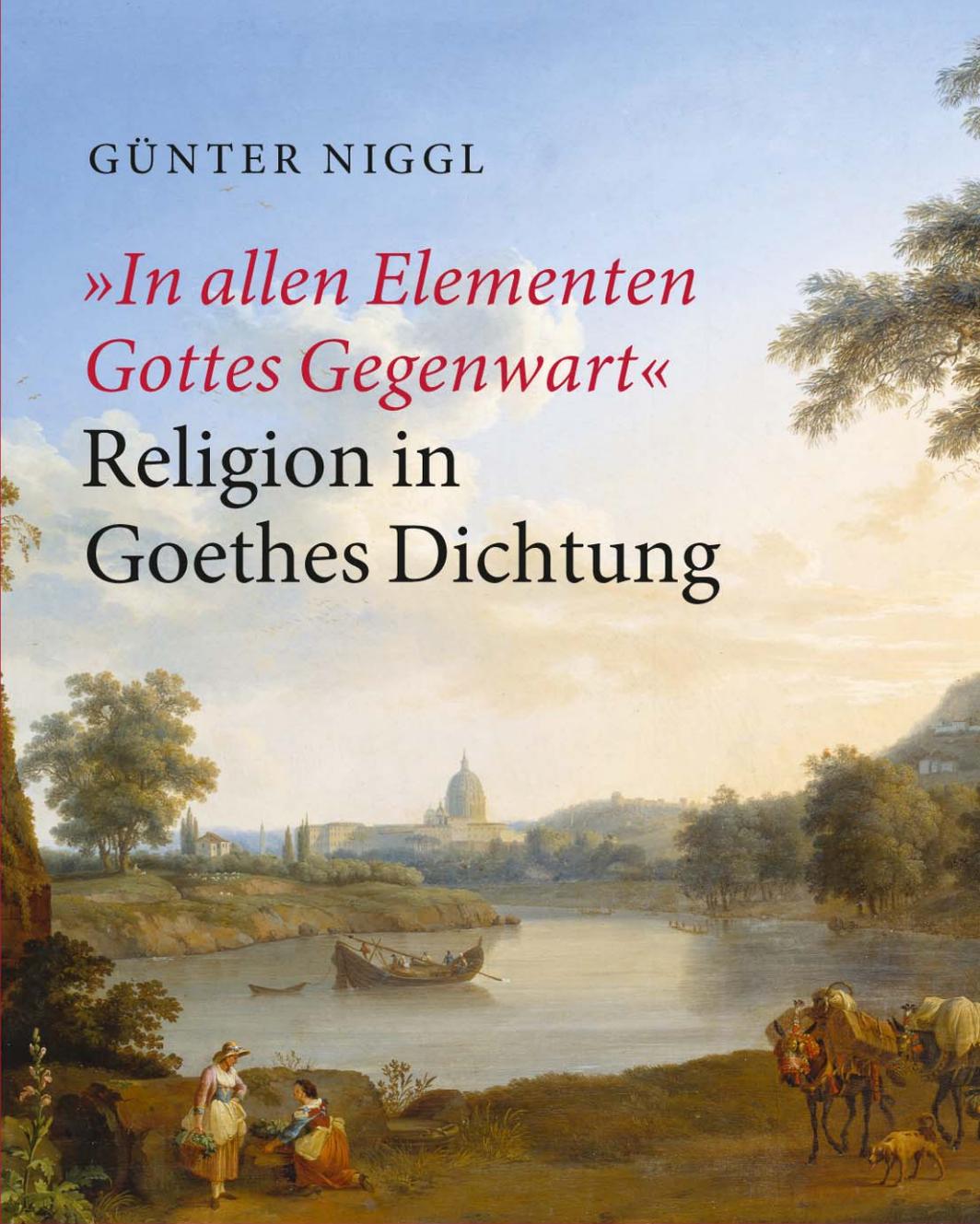


GÜNTER NIGGL

*»In allen Elementen
Gottes Gegenwart«*

Religion in
Goethes Dichtung



Günter Niggel

„In allen Elementen Gottes Gegenwart“

Religion in Goethes Dichtung

Günter Niggel

*„In allen Elementen
Gottes Gegenwart“*

Religion in
Goethes Dichtung

Umschlagabbildung: Jakob Philipp Hackert (1737–1807).
Blick auf St. Peter in Rom (1777) (Ausschnitt).
Städel Museum, Frankfurt am Main.
© Städel Museum – Artothek.
Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

© 2010 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Die Herausgabe des Werkes wurde durch die Vereinsmitglieder
der WBG ermöglicht.

Satz: Jung Crossmedia Publishing GmbH, Lahnau
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-23286-4

Inhalt

Vorwort	7
Goethe und das Christentum	9
Goethes Religiosität	33
Die Bibel als Quelle für Goethes Sprache und Dichtung	61
Antike Götterwelt in Goethes Dichtung	77
West-östliche Glaubenswelten in Goethes <i>Divan</i>	103
Abkürzungen	125
Anmerkungen	127
Register	154

Vorwort

Dieses Buch versucht, auf verschiedenen Wegen dem Phänomen des Religiösen in Goethes Dichtung näherzukommen. Am Anfang steht eine Untersuchung von Goethes lebenslanger Auseinandersetzung mit dem Christentum seiner Zeit, dessen Glaubens- und Lebensformen er in seinen Selbstzeugnissen teils anerkennt, teils ablehnt, in den poetischen Werken jedoch überwiegend positiv gestaltet. Daran schließt sich eine Studie über Goethes Religiosität: Zu ihrem Hauptstrang, einer individuellen Variante des zeitgenössischen Pantheismus, deren Entwicklung und Formenreichtum nicht nur in Briefen, sondern vor allem in Dichtungen erkennbar werden, treten gelegentlich auch Zeugnisse metaphysischer Vorstellung. Diesen ersten Kapiteln mit allgemeiner Thematik folgen drei weitere, die mit ihren speziellen Fragen sich in den zuvor gesteckten Rahmen ergänzend einordnen: Zuerst eine Studie über die Bibel als besonders fruchtbare Quelle für Goethes Schaffen, die zeitlebens seine Sprache bereichert und seinen Dichtungen wesentliche Symbole des Menschenlebens geschenkt hat; dann eine Untersuchung über Goethes poetischen Gebrauch der antiken Götterwelt mit zuerst religiöser, später nur noch ästhetischer Verbindlichkeit; schließlich ein Vergleich west-östlicher Glaubenswelten in Goethes *Divan*, worin der Dichter Christentum, Parsismus und Islam in poetischem Spiel trennt und verknüpft und mit dem eigenen Glauben in Beziehung setzt.

Drei dieser Beiträge sind 2007 auf einem Studientag der Katholischen Akademie in Bayern vorgetragen und zur Diskussion gestellt worden (in Auszügen wiedergegeben in der Zeitschrift *zur Debatte*, 2/2007). Hinzugekommen sind jetzt die Kapitel über Goethes Religiosität und über die antike Götterwelt in seiner Dichtung. Eine ältere Arbeit ist lediglich die Studie über Goethe und die Bibel; sie ist erstmals in einem von Helmut Koopmann und Winfried Woesler herausgegebenen Band über *Literatur und Religion* (Freiburg: Herder 1984) erschienen.

Zu danken habe ich der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, besonders ihrer Lektorin für Neuere Philologien, Frau Jasmine Stern, für die spontane Bereitschaft, die Abhandlung in das Verlagsprogramm aufzunehmen, und für vielfältige Bemühungen bei der Herstellung des Bandes. Gedankt sei auch der Katholischen Akademie in Bayern und dem Verlag Herder, dass sie den Wiederabdruck der bei ihnen zuerst publizierten Teile des Buches erlaubt haben.

Eichstätt, im Februar 2010

Günter Niggel

Goethe und das Christentum

*Ich beuge mich vor Christus, als der göttlichen
Offenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit.*

Goethe zu Eckermann, 11. März 1832

Um Goethes Verhältnis zum Christentum seiner Zeit recht zu verstehen, muss man die religionsgeschichtliche Situation dieser Epoche beachten. Es ist die Zeit der europäischen Aufklärung, und diese bedeutet für christliches Glauben und Leben eine Anfechtung von bisher nicht gekannter Radikalität. Diese von England und Frankreich ausgehende und bald ganz Europa erfassende Geistesströmung erklärt die Überprüfung aller Traditionen, Kritik und Zweifel an allen bisherigen Wahrheiten und Bindungen zu den neuen Prinzipien des Denkens und Handelns. Hand in Hand damit geht die Forderung nach Freiheit und Mündigkeit des Menschen in allen Lebensbereichen, auch und gerade im geistigen und religiösen Raum. Das bedeutet, dass im Laufe des 18. Jahrhunderts die sich seit der Renaissance abzeichnende Kluft zwischen Glaube und Vernunft immer deutlicher wird.¹ Die mathematische Methode der neueren Philosophie (Descartes, Spinoza, auch Leibniz) unterstützt dabei den sich anbahnenden Siegeszug der Naturwissenschaften, und von solchem Rationalismus wird alsbald auch die Theologie der Zeit, zuerst und vor allem die protestantische Theologie, affiziert. Diese gesteht der menschlichen Vernunft immer mehr Erkenntniskräfte zu und glaubt schließlich, dass dieselbe auch ohne Offenbarung Gott als den Schöpfer, Erhalter und Richter erkennen könne. Gleichzeitig schwindet das lutherische Sündenbewusstsein, dem Menschen wird eine eigene positive Kraft zur Bewältigung aller Lebensschwierigkeiten zuerkannt, womit die Theologie der allgemeinen Tendenz des Jahrhunderts zum Individualismus und zur Autonomie jedes Einzelnen folgt und so den Weg zur subjektiven Religiosität ebnet.

Sowohl von der Philosophie als auch von der protestantischen Theologie der Zeit wird somit die Notwendigkeit, ja der Sinn der übernatürlichen Offenbarung eines persönlichen und heilsgeschichtlich handelnden Gottes bestritten, am deutlichsten in der damals aufkommenden historischen Bibelkritik, die etwa bei Johann Salomo Semler die meisten Bücher der Heiligen Schrift als Zeugnisse einer natürlichen Religion wertet, die man auch ohne Bibel kenne, und die wenigen übernatürlich zu deutenden Stellen für unverbindlich erklärt, weil sie aus den historischen Eigentümlichkeiten ihrer Verfasser herzuleiten seien.

Gegen diese neue Vernunftreligion hat im protestantischen Bereich die alte Offenbarungsreligion seit der Mitte des 18. Jahrhunderts einen immer schwereren Stand, und sie findet in diesen Jahrzehnten nur wenige Verteidiger. Zu ihnen gehören vor allem die Pietisten gleichwelcher Provenienz. So halten die Herrnhuter an der augustinischen Erbsündelehre, an der Lehre von der Verderbtheit und Gnadenbedürftigkeit des Menschen fest, auch ihre intensive Bibellektüre und ihre ganz persönliche Heilandsfrömmigkeit zeigen das alte Gottesbild, das sie im Kampf gegen den oft gefühlsarmen Rationalismus der protestantischen Orthodoxie bewahren.

Auch die Katholiken der Zeit halten am Offenbarungsglauben fest, und namentlich hat das einfache Volk die alten Formen der Frömmigkeit und Gebräuche unbeirrt und unberührt von den Einflüssen der Aufklärung gelebt und an die folgenden Generationen weitergegeben. Dagegen suchte die gebildete Oberschicht der Katholiken vielfach die Kluft zwischen ihren religiösen Grundsätzen und der vorherrschenden rationalistischen Kultur zu überbrücken, indem sie etwa die Sakramente nur noch symbolisch deutete und auch sonst die konfessionellen Unterschiede verschleierte. Denn auch die katholische Kirche sah damals ihre Hauptaufgabe nicht mehr in der Führung zum ewigen Heil, sondern in der Erziehung zu einem edlen, harmonisch gebildeten Menschentum. Andererseits brachte solche aufklärerische Gesinnung im katholischen Raum die erfolgreiche Beseitigung des Aberglaubens, auch die Bekämpfung mancher Missbräuche des Wallfahrtswesens und der Wunderfrömmigkeit. Der hohe Klerus freilich kümmerte sich weder um Dogmatik noch um das Glaubensleben, sondern verfolgte fast nur seine politischen Interessen. Die Bischöfe waren als Anhänger des Episkopalismus vor allem bestrebt, sich von römischer Vormundschaft zu be-

freien, und dachten als Fürstbischöfe in erster Linie feudal, waren deshalb in der Reichspolitik konservativ gesinnt. Wenn sie also daran interessiert waren, dass innerhalb ihres Machtbereichs der traditionelle Offenbarungsglaube unangetastet blieb, war dies auch und gerade politisch motiviert.

*

In dieses Bild eines recht uneinheitlichen, unruhigen, von epochaler Krise geschüttelten Christentums sind nun Goethes Verhältnis und Auseinandersetzung mit diesem zeitgenössischen Christentum und seinen unterschiedlichen Erscheinungsformen einzuordnen.² Da dieses Verhältnis nicht von vornherein feststand, sondern sich im Laufe eines langen Lebens entwickelt und gewandelt hat, wird dieses wechselvolle Pulsieren am besten in einer biographischen Folge der wichtigsten Stationen vorgestellt.

Goethe wuchs in einem protestantischen Elternhaus auf. Der Vater pflegte ein konventionelles Christentum, er beachtete gewissenhaft die kirchlichen Riten und Gebräuche und besuchte regelmäßig den protestantischen Gottesdienst. Die Mutter zeigte später darüber hinaus eine Neigung zu pietistischer Frömmigkeit mit intensiver Bibellektüre und pflegte die Verbindung zum herrnhutischen Kreis um ihre Freundin Susanna Katharina von Klettenberg. Goethe selbst wurde vom Beichtvater der Familie Textor getauft. Dieser Dr. Johann Philipp Fresenius war Senior des evangelisch-lutherischen Ministeriums in Frankfurt und als solcher zugleich Haupt des kirchlichen Pietismus Spener'scher Prägung und damit ein Gegner der Herrnhuter. Goethe besuchte den protestantischen Religionsunterricht und übte sich eine Zeitlang im Nachschreiben der sonntäglichen Predigten aus dem Gedächtnis. Die damals auch bei den Protestanten noch übliche Ohrenbeichte, den Empfang des Abendmahls und die Konfirmation erlebte er jedoch nur noch als äußere Zeremonien.

Wie kam es zu dieser Abkehr vom kirchlichen Glaubensleben? Die Erklärung dafür gibt Goethe selbst am Ende des 1. Buches von *Dichtung und Wahrheit*.³ Dort erwähnt er als letztes Lehrfach den Religionsunterricht der Kinder, jedoch nur, um daran Kritik zu üben: „Doch war der kirchliche Protestantismus, den man uns überlieferte, eigentlich nur

eine Art von trockner Moral: an einen geistreichen Vortrag ward nicht gedacht, und die Lehre konnte weder der Seele noch dem Herzen zusagen.“ Das Bild dieses „kirchlichen Protestantismus“ war also mehr durch Mängel als durch positive Züge gekennzeichnet, und deshalb dient es hier nicht nur der Illustration des Religionsunterrichts, sondern noch mehr als Folie für andere religiöse Formen, deren Entstehung Goethe mit der Trockenheit der offiziellen Lehre erklärt, wenn er fortfährt: „Deßwegen ergaben sich gar mancherlei Absonderungen von der gesetzlichen Kirche. Es entstanden die Separatisten, Pietisten, Herrnhuter, die Stillen im Lande und wie man sie sonst zu nennen und zu bezeichnen pflegte, die aber alle bloß die Absicht hatten, sich der Gottheit, besonders durch Christum, mehr zu nähern, als es ihnen unter der Form der öffentlichen Religion möglich zu sein schien.“ Der Pietismus wird also aus seiner Spannung gegenüber der „gesetzlichen Kirche“ heraus definiert, und Goethe spricht dabei ein durchwegs positives Urteil über die abgesonderten Frommen aus, indem er voller Verständnis ihren Separatismus mit ihrem einzigen Wunsch nach größerer Nähe zu Gott erklärt. Goethe betont, dass gerade die originelle, herzliche und selbständige Gotteskindschaft der Pietisten großen Eindruck auf ihn gemacht und ihn schon als Kind angeregt habe, sich gleichfalls Gott „unmittelbar zu nähern“, und er dies mit dem Versuch eines Rauchopfers unternommen habe, dessen ausführliche Szene das 1. Buch von *Dichtung und Wahrheit* bedeutsam schließt. Der junge Priester ahmt dabei freilich keine pietistische Frömmigkeit nach; es ist vielmehr die kindliche Form einer naturreligiösen Liturgie, die den Gott des ersten Glaubensartikels „in seinen Werken aufsucht“, keiner Vermittlung durch Christus bedarf und höchstens „auf gut alttestamentliche Weise“ das Opfer vollzieht.

Auf diese *erste Stufe* einer natürlichen Religion folgte über mehrere Jahre hin die genauere Bekanntschaft, ja wachsende Vertrautheit mit der Bibel. Zuerst faszinierten den Zwölfjährigen die Geschichtsbücher des Alten Testaments, und er begründet die ausführliche Nacherzählung der Patriarchengeschichte im 4. Buch von *Dichtung und Wahrheit* damit, „daß ich auf keine andere Weise darzustellen wüßte, wie ich bei meinem zerstreuten Leben, bei meinem zerstückelten Lernen, dennoch meinen Geist, meine Gefühle auf einen Punkt zu einer stillen Wirkung versammelte; weil ich auf keine andere Weise den Frieden zu schildern

vermöchte, der mich umgab, wenn es auch draußen noch so wild und wunderlich herging.“⁴

Es blieb aber nicht bei dieser bloß psychologischen Wirkung der Bibellektüre. Nachdem sich der 16-jährige Goethe beim Abschied von Frankfurt endgültig von der offiziellen Kirche löste, kam er in Leipzig erstmals mit Pietisten in Berührung, vertiefte sich auf dem Krankenlager mit Gefühl und Enthusiasmus nunmehr ins Neue Testament und war nahe daran, das Evangelium für göttlich zu erklären. Diese neue Empfänglichkeit blieb ihm auch noch während der zweijährigen Rekonvaleszenz in Frankfurt (1768/69) erhalten, er näherte sich der dortigen Brüdergemeinde, nahm gelegentlich an herrnhutischen Versammlungen im Elternhaus teil und führte religiöse Gespräche mit dem von ihm hochverehrten Fräulein von Klettenberg. Damals, im Januar 1769, schrieb er seinem Freund Ernst Theodor Langer, der ihn in Leipzig mit pietistischem Gedankengut vertraut gemacht hatte: „Mich hat der Heiland endlich erhascht, ich lief ihm zu lang und zu geschwind, da kriegt er mich bey den Haaren. [...] Ich binn manchmal hübsch ruhig darüber, manchmal wenn ich stille ganz stille binn, und alles Gute fühle was aus der ewigen Quelle auf mich geflossen ist.“⁵ Auf dieser *zweiten Stufe* von Goethes religiöser Entwicklung steht also der ernsthafte Versuch, sich aus freien Stücken einer positiven Religion, nämlich der Variante des pietistischen Christentums, anzuschließen, was auch daran erkennbar ist, dass ihm alle „ungerechten, spöttlichen und verdrehenden Angriffe“⁶ auf die Bibel von Seiten der historisch-kritischen Gelehrsamkeit missfielen.

Aber diese Bekehrung zum Heiland war doch nicht von Dauer. Schon während des Frankfurter Intervalls bahnte sich eine neue Wende an.⁷ Denn genau in dieser pietistischen Phase wurde Goethe mit Gottfried Arnolds *Unpartheyischer Kirchen- und Ketzer-Historie* (1699/1700, zuletzt 1742) bekannt, die er damals fleißig studierte und die nach eigenem Bekunden großen Einfluss auf sein religiöses Denken gewann. Das Attribut „unparteiisch“ will sagen, dass Arnold die Kirchengeschichte überkonfessionell, dabei aber durchaus parteiisch im Sinne des radikalen Pietismus darstellen will. Für Arnold besteht die christliche Religion nur in der individuellen Begegnung zwischen Gott und der Seele, weshalb für ihn einzig und allein das Urchristentum die geisterfüllte Zeit war. Die darauffolgende Kirchengeschichte mit Verfassung, Dogmatik,

Kirchenrecht und Kult ist für ihn – übrigens in beiden Konfessionen – ein bis in die eigene Gegenwart fortdauernder Verfall. Arnold erkennt nur eine unsichtbare Geistkirche an, zu der die vom Geist erleuchteten Wiedergeborenen in und außerhalb der Konfessionen gehören, weshalb in dieser Kirchengeschichte gerade die Außenseiter und Abgesonderten, viele Ketzer und die „Stillen im Lande“ besonderes Lob erfahren.⁸

Goethe erinnert sich in *Dichtung und Wahrheit* an die Übereinstimmung seiner mit Arnolds Gesinnung und an seine Freude, „daß ich von manchen Ketzern, die man mir bisher als toll oder gottlos vorgestellt hatte, einen vortheilhaftern Begriff erhielt“⁹. Daraus habe er die Folgerung gezogen, daß „jeder Mensch [...] am Ende doch seine eigene Religion (habe)“ und also „ich mir auch meine eigene bilden könne“.¹⁰ Goethe sieht also Arnolds Bedeutung für seine religiöse Selbstklärung nicht in inhaltlichen Angeboten, sondern in der Aufmunterung, ein eigenes, eigenwilliges, von kirchlichen Normen abweichendes und also ketzerisches Credo zu bekennen. Dieses formuliert Goethe anschließend (am Ende des 8. Buches von *Dichtung und Wahrheit*)¹¹ in Gestalt eines Weltentstehungsmythos, der aus neuplatonischen, hermetischen und kabbalistischen Elementen gemischt ist und der Gott und Luzifer als gleichmächtige Pole der Schöpfung im Sinne eines kosmischen Pulsierens von Konzentration und Expansion versteht, so dass auch Sündenfall und Erlösung nicht als einmalig-historische, sondern als sich immer wiederholende Phasen einer einheitlichen Natur- und Heilsordnung erscheinen. Dieses individuelle Glaubensbekenntnis des Heranwachsenden ist, analog zum phantasievollen Naturopfer des Knaben, Ausdruck einer selbständigen religiösen Tat, nur jetzt auf der höheren *dritten Stufe* ein bewusster Akt religiöser Emanzipation gegenüber allen etablierten, auch und gerade gegenüber den christlichen Glaubensformen der Zeit. Es darf uns dabei nicht überraschen, dass Goethes erster Schritt zu einer „eigenen Religion“ vom Buche eines radikalen Pietisten angeregt wurde. Denn vom Pietismus war ja am entschiedensten das Prinzip der religiösen Selbständigkeit verfochten und praktiziert worden.

Den endgültigen Abschied von jedem kirchlich gebundenen Christentum datiert Goethe jedoch auf seine letzte Begegnung mit herrnhutischen Pietisten anlässlich des Synodus von Marienborn im September 1769. An sich hatten die dortigen Oberen, so erinnert sich Goethe in *Dichtung und Wahrheit*, „meine ganze Verehrung gewonnen, und es