

Goethes Stellung zur Religion¹⁾.

Ein Vortrag,

gehalten in der Friedrich Wilhelms-Universität zu Berlin.

Von Erich Seeberg.

Wenn man über die Frage nachdenkt, die Goethes Religion für uns bedeutet, so sind es drei Schwierigkeiten, die einem entgegenzutreten:

Die erste Schwierigkeit liegt in der Persönlichkeit Goethes. Er weiß von dem esoterischen Charakter, den die Religion ebenso wie die Wissenschaft hat. Er liebt und ehrt das Geheimnis; und mit dem Sinn für das Geheimnisvolle ist die Stimmung der Ehrfurcht eng verbunden. Es gibt nun einmal Dinge, die man verschweigen muß; denn „auf Glauben und Vertrauen ist der Tempel aufgebaut“. Dazu kommt, daß der Mensch Goethe, dessen Drang, das Leben — „allen Sonnenschein und alle Bäume, alles Meergestad und alle Träume“ — in sich hineinzutrinken, unstillbar war, nicht einheitlich aufzufassen ist. Er

1) Aus der in dankbarer Zustimmung oder freundlicher Polemik benützten Literatur hebe ich hervor: G. Krüger, Die Religion der Goethezeit (1931). H. v. Schubert, Goethes religiöse Jugendentwicklung (1925). J. Minor, Goethes Fragmente vom ewigen Juden und vom wiederkehrenden Heiland (1904). J. Minor, Goethes Mahomet (1907). F. Saran, Goethes Mahomet und Prometheus (1914). K. Burdach, Faust und Moses (S. B. der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1912). K. Burdach, Das religiöse Problem in Goethes Faust (Euphorion 1932). T. Pöhlmann, Goethes Naturauffassung (1927). F. Koch, Goethe und Plotin (1924). K. J. Obenauer, Goethe in seinem Verhältnis zur Religion (1923). H. Scholz, Goethe als Befreier (1932). E. Frantz, Goethe als religiöser Denker (1932). K. Leese, Krisis und Wende des christlichen Geistes (1932). F. Koch, Goethes Stellung zu Tod und Unsterblichkeit (1932). R. Unger, Goethe und sein deutsches Volk (1932). E. Spranger, Goethe und der Wandel der Zeit (Musen-Almanach 1932). E. Spranger, Goethe und die Metamorphose des Menschen (1924). W. Richter, Zu Goethes 100jährigem Todestag (1932). H. H. Schaefer, Betrachtungen zum west-östlichen Divan (Musen-Almanach 1932). W. Schanze, Die Religion Goethes und das Evangelium (1932). R. Lehmann, Die deutschen Klassiker (1921). F. Landsberger, Die Kunst der Goethezeit (1931). W. Lüttger, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende I. II. (1925). F. Muckle, Die Rettung des Abendlandes durch den Geist der Goethezeit (1932).

ist Faust und Mephisto, Tasso und Antonio zugleich; Wotan und Zeus sind in seinem Herzen lebendig; er ist „nordisch“ und „klassisch“ zugleich; die tiefen Probleme, die in der dichterischen Gestaltung vorliegen, hat uns vor wenigen Tagen Julius Petersen²⁾ vielseitig und lebhaft vor Augen gestellt. Ironie und Ernst, Spiel und Leben, Stolz und Demut sind in ihm beieinander; und aus dunkler Dämonie entbindet sich die Harmonie der Humanität. Er selbst spricht von den „ungeheuren Mächten“, von denen er „hin und her geworfen“ werde, so daß er nicht immer wisse, wo er stehe. Einem „Chamäleon“ hat ihn eine kluge Frau verglichen, und Schiller klagt über seine Unfähigkeit, sich herzlich zu etwas zu bekennen.

Die zweite Schwierigkeit betrifft den Gehalt der Quellen. Goethes Religion ist eingebettet in seine Weltanschauung, so daß in seinem Sinn alles, was er sagt, „Glaubensbekenntnisse“ waren. Was uns an seiner Lyrik am tiefsten ergreift, ist der jenseitige Hauch, der durch sie hindurchweht, und das abgründige Geheimnis, aus dem sie emporsteigt. Die Stellen, in denen sich Goethe über die Religion äußert, kann man übersehen; aber unübersehbar sind die Stellen, auf deren Grund religiöse Anschauung und religiöses Denken liegen. Und nur unter Berücksichtigung der ganzen Substanz des Goetheschen Werkes, nicht auf Grund einer Auswahl von speziellen Stellen, kann man deshalb von seiner Religion reden. Er ist kein „Theologe“ und weiß nicht, was Theologie ist. Und so sehr Goethe davon überzeugt ist, daß die christliche Religion „ein mächtiges Wesen für sich“ ist, so sehr ist er der Meinung, daß Kunst und Religion die gleiche Wurzel in einem „tiefen, unerschütterlichen Ernst“ haben. Die Religion ist autonom, aber sie wirkt sich aus nur „im Andern“; und Frömmigkeit ist kein Zweck, sondern „ein Mittel, um durch die reinste Gemütsruhe zur höchsten Kultur zu gelangen“.

Die dritte Schwierigkeit liegt darin, daß Goethe in den verschiedenartigen Epochen seines Lebens nicht gleichmäßig zur Religion gestanden hat. Das liegt im Wesen jeder Ent-

2) In der vor der Universität Berlin gehaltenen Festrede, die in-
zwischen unter dem Titel „Goethe als Gestalter“ erschienen ist.

wicklung, und Goethe hat seine Werke selbst als „Häutungen“ bezeichnet, „in denen vergangene Lebenserkenntnis sich niedergeschlagen habe“, und kein Bild hat er für sich selbst so geliebt wie das vom Schmetterling und der Puppe oder von der Schlange und der abgelegten Haut. Und doch ist die einheitliche Linie, wie wir sehen werden, nicht zu verkennen, die durch das Ganze hindurchgeht. Goethe ist „Charakter im Großen und Kleinen“, denn er hat „demjenigen eine stete Folge gegeben, dessen er sich fähig fühlt“. Und man kann sein eigenes Wort auf ihn anwenden: „Das beste Genie ist das, das alles in sich aufnimmt, sich alles anzueignen weiß, ohne daß es der eigentlichen Grundstimmung, demjenigen, was man Charakter nennt, im mindesten Eintrag tue, vielmehr solches noch erst recht erhebe und durchaus nach Möglichkeit befähige.“

I.

Ich setze nun bei dieser dritten Schwierigkeit ein.

1.

Goethe beginnt als Pietist. Die Briefe des 19 jährigen an seinen Freund Langer sind das primäre Zeugnis dafür, daß nicht bloß in Goethes Elternhaus pietistische „Stunden“ stattgefunden haben, sondern auch dafür, daß Goethe selbst die pietistische Sprache gesprochen und vor der „Entscheidung“ im Sinn des Pietismus gestanden hat. Der „Wanderer“ hat den Weg über das Meer freilich nicht gemacht; aber er hat in dieser Zeit Plotin, Paracelsus, Hermetica, Frau v. Guyon und sonstige romanische Mystiker verarbeitet; seine Vorstellung von der Kirchengeschichte ist zeitlebens von Gottfried Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie bestimmt gewesen. Dies Buch vermittelte ihm nicht nur von den Ketzern, die er sich als toll und gottlos dachte, einen „vorteilhafteren Begriff“, sondern es gab ihm auch seine Anschauung von der Kirchengeschichte im großen, die er sich bis ins Alter als „einen Mischmasch von Irrtum und Gewalt“ und als die Geschichte des „Boxkampfes zwischen Arianern und Orthodoxen“ gedacht hat. Hier wurzelt auch die Erkenntnis des Manns der kirchengeschichtlichen Arbeit, daß sie nämlich nicht

Frömmigkeitsgeschichte ist, und die Abneigung gegen alle Hierarchie.

„Mit Kirchengeschichte, was hab ich zu schaffen?
Ich sehe weiter nichts als Pfaffen;
Wies um die Christen steht, die Gemeinen,
Davon will mir gar nichts erscheinen.“

Oder:

„Hätte man St. Paulen ein Bistum geben,
Poltrier wär' worden, ein fauler Bauch
Wie caeteri confratres auch.“

Und doch ist es keine Übertreibung, wenn Goethe in Dichtung und Wahrheit sagt, daß er der Bibel seine sittliche Bildung schulde.

Die Berührung mit Herder bewirkt die Loslösung von der positiven Religion und die Zukehr zur Humanitätsreligion, die durch Spinoza vertieft wird, und in der Goethe zu sich selbst kommt. Das schönste Denkmal dieser Stimmung sind vielleicht die „Geheimnisse“. Die Bibel behält ihren Wert, nicht als das Wort Gottes, aber als eine unter den Stimmen der Völker. „Ich bin überzeugt, daß die Bibel immer schöner wird, je mehr man sie versteht, d. h. je mehr man einsieht und anschaut, daß jedes Wort, das wir allgemein auffassen, und im besondern auf uns anwenden, nach gewissen Umständen, nach Zeit und Ortsverhältnissen einen eigenen, besonderen, unmittelbar individuellen Bezug gehabt hat.“ Die Begeisterung für den „Menschen“ hat Goethe mit Lavater zusammengeführt; aber zerbrochen ist diese Freundschaft an dem „Christushunger“ Lavaters, der ihm als ein „beinah unsinniges Treiben“ erschienen ist, und dessen illusionistische Unsicherheit — innere Schwäche verbindet sich mit dem Drang, die Welt für Christus zu erobern³⁾ — er deutlich gespürt hat.

In der mittleren Epoche Goethes, die charakterisiert ist durch sein Eintauchen in die Antike, und dann auch durch die von Schiller vermittelte produktive Auseinandersetzung mit Kant,

3) Vgl. P. Wernle, Der schweizerische Protestantismus III (1925) S. 224 ff., eine großartige Darstellung und Erfassung.

erscheint das Christentum als asketische Torheit, als Schwärmerie und als Betrug. Aber auch in dieser titanenhaften Zeit — „Hast du nicht alles selbst vollendet, heilig glühend Herz?“ — wird der Hellhörige in allem Spott und Trotz die Unruhe des Leidens und das Pathos des suchenden Glaubens herauszufühlen vermögen. Immer bleibt das tiefe Bekenntnis Goethes für ihn selbst wahr:

„Fühlt, wie das reinste Glück der Welt
Schon eine Ahnung von Weh enthält.“

Im Alter schließlich wird das Verhältnis Goethes zur Religion intimer; diese Intimität ist angeregt durch die Berührung mit dem Orient; begründet ist sie im Lebensalter, dem in der Erkenntnis der Relativität des Lebendigen die Mystik nahe liegt, und das „mit Bewußtsein auf einer gewissen Stufe stehen“ bleibt. Stärker nun als früher tritt der symbolische Charakter der religiösen Vorstellungen hervor und gleichzeitig die Beugung unter die Wirklichkeit ihres lebenzeugenden Kerns. Auch die Bibel kommt wieder zu ihrem Recht. „Eigentlich lernen wir nur von Büchern, die wir nicht beurteilen können . . . Deshalb ist die Bibel ein ewig wirksames Buch, weil, solange die Welt steht, niemand auftreten und sagen wird: Ich begreife es im Ganzen und verstehe es im Einzelnen. Wir aber sagen bescheiden: Im Ganzen ist es ehrwürdig und im Einzelnen anwendbar.“ Die Parialegende von 1821 zeigt Goethe wieder ergriffen vom lang erwogenen Problem Schuld und Sühne; die Entsühnung geschieht durch die allerbarmende Gnade, die auch den Allgeringsten ergreift, und die sich der Stellvertretung des Weibes bedient. Und ich brauche nur an den Schluß des Faust zu erinnern, in dem sich Goethe der kirchlichen Symbole bedient; nicht aus katholischen Tendenzen, sondern um sich „bei diesen übersinnlichen, kaum zu denkenden Dingen nicht im Vagen zu verlieren, sondern um seinen poetischen Intentionen durch die scharf umrissenen christlich-kirchlichen Figuren und Vorstellungen eine wohlthätig beschränkende Form und Gestalt zu geben“.

2.

Was ich hier schroff gegeneinander abgegrenzt habe, geht in Wahrheit in allen Epochen des Lebens Goethes durch- und inein-

ander. Wie sollte es auch anders sein bei einem Menschen, der den Mut hatte, sich selbst zu leben und sein Leiden zu sagen! Die große Linie ist in dieser Entwicklung nicht gebrochen. Die entscheidende Frage ist diese: Wie ist diese große Linie zu bestimmen? Erst wenn diese Frage beantwortet ist, kann man die Quellen methodisch sicher handhaben; und nur wenn ein solcher Generalnenner bei Goethe vorliegt, darf man die Zeugnisse der einzelnen Epochen nebeneinander verwenden, ohne dazu verpflichtet zu sein, die Worte aus den verschiedenen Lebensperioden gegeneinander abzusetzen.

Man hat früher Goethes Religion apologetischen Zwecken dienstbar gemacht, und man neigt heute in einer Art umgekehrter Apologetik dazu, sein „dezidiertes Nichtchristentum“ zu betonen und diese Erkenntnis als Zeichen der Reinlichkeit des Denkens zu preisen, wo sie doch eigentlich nur ein Zeichen der heiligen oder unheiligen Simplizität des Beurteilers ist. Man schießt also beidemal im Eifer des Gefechts über das Ziel hinaus.

Die Frage ist falsch gestellt. Nicht im Hinblick auf Goethe, aber im Hinblick auf das Christentum. Denn das Christentum ist nichts Einheitliches. Im Großen können wir einen orientalischen und einen okzidentalischen Typus des Christentums unterscheiden, und innerhalb dieser beiden Typen entfalten sich die Konfessionskirchen. Aber daneben gibt es noch den spiritualistischen und überkonfessionellen Typus des Christentums, der als Unterströmung immer da ist. Für ihn ist alles Geschichtliche in der Religion wechselndes Symbol, und wirklich ist für ihn allein das persönliche Erleben, das durch die geschichtlichen Formen angeregt und entfacht wird. Wer tiefer blickt, der sieht auf dem Grund der bunten Welt in ihrer verwirrenden Fülle die einfachen Grundlinien der echten Wirklichkeit, die nichts ist als das ursprüngliche Suchen und Leben Gottes durch die Seele, das dann in vielen Gesichtern, Bildern und Gleichnissen zusammengefaßt und vergegenständlicht wird. Dieser Spiritualismus bildet in der Form der Mystik den Untergrund der kirchlich gewordenen Mystik, eben im Pietismus, und der Pietismus ist nicht selten in ihn eingeschlagen. Ich glaube mich nicht zu irren, wenn ich diesen Spiritualismus als die Grundlinie in

Goethes Frömmigkeit verstehe⁴⁾. Er ist ihm im Pietismus der Jugend entgegengetreten; er ist der Untergrund der Humanitätsreligion geblieben und hat deren Absinken in „Aufklärung“ verhindert; er steht hinter der Neigung zur Naturphilosophie ebenso wie hinter der Skepsis der Mannesjahre und hinter der weiträumigen und symbolträchtigen Mystik des Alters. Man muß einmal Ernst machen mit den bedeutenden Ergebnissen der Forschungen von Minor, Burdach und Koch. Der Unendlichkeitstrieb im Mahomet, Prometheus, Werther und Faust entstammt der spiritualistischen Mystik und Naturphilosophie; der Realismus seiner naturphilosophischen Betrachtung steht wenigstens mit dieser Quelle im Zusammenhang; und der Symbolismus in Goethes Werken muß von dorthier erklärt werden. So versteht man den Überschuß, den er über die Humanitätsreligion hat, und ebenso die symbolistische Schleife, die in seinen Realismus gebunden ist. So konnte sich der 82-Jährige dem jungen Boisserée gegenüber als „Hypsistariër“ bezeichnen, d. h. als Anhänger jener Sekte, die „zwischen Heiden, Juden und Christen geklemmt“, „das Beste und Vollkommenste“ zu verehren allzeit bereit war.

Ich weiß, daß diese These von dem spiritualistischen Hintergrund in Goethes Religion vor allem durch den Hinweis auf seinen Realismus angegriffen werden wird. Aber doch wohl nur von denen, die einen zu weiten Begriff vom Spiritualismus haben, und die nicht bedenken, wie nah dem geschichtlich umgrenzbaren Spiritualismus zu allen Zeiten und in allen seinen Trägern die realistische Naturbetrachtung gelegen hat.

II.

Hiermit ist grundsätzlich festgestellt, daß Goethes Religion christlich und nichtchristlich zugleich ist. Vom Evangelium, auch in Luthers Deutung, bleibt sie geschieden; aber sie bleibt an das mystisch-neuplatonische Christentum gebunden, das

4) Nachdrücklich möchte ich schon hier hinweisen auf Otto Scheels Goetherede, deren Ergebnis mir brieflich bekannt geworden ist, und die unabhängig und gleichzeitig zu einem ähnlichen Resultat gekommen ist.

Goethe zu symbolisieren und zu vertiefen, zu humanisieren und begreiflich zu machen trachtet. Goethe gehört zu Denkern wie Nikolaus von Cues und Paracelsus, wie Sebastian Frank und Valentin Weigel, wie Leibniz und Schleiermacher, was seine Stellung zur Religion anlangt.

Ich greife nun auf die zweite Schwierigkeit zurück. Anders als im reformatorischen Christentum ist Goethes Religion in seiner Weltanschauung verhüllt und ohne diese nicht zu verstehen. Die Frage ist unabweisbar: Wie sehen die Grundformen seiner Weltanschauung aus?

1.

Goethe wurzelt im All-Einheitsbewußtsein seiner Zeit; und auch seine Frage ist die, wie das Eine im Vielen wirksam erscheint. Das All-Eine ist deshalb bei ihm zunächst nichts Ruhendes, sondern etwas Wirksames. Es ist Leben. So steht das Leben im Mittelpunkt seiner Weltanschauung. In allen seinen Werken dröhnt „des Lebens Erzklang“, und er glaubt so stark an das Leben, daß er keinen andern Zweck des Lebens kennt, als das Leben selbst. Leben will Leben. Wenn man will, kann man diese Haltung, vorausgesetzt, daß man den Begriff nicht ethisch deutet, als voluntaristische bezeichnen.

Aber das Eine wird nur wirklich im Gegensatz. Alles Leben, das kosmische wie das individuelle, wird lebendig nur in der Entzweiung. Ein- und Ausatmen, Systole und Diastole, Zusammenpressen und Auflösen, Schaffen und Vernichten, das ist der Rhythmus, in dem der Weltgeist „der Gottheit lebendiges Kleid“ wirkt; das ist „die ewige Formel des Lebens“. Alles Leben will verströmen und zugleich formgebunden sein. „Verselbstung und Entselbstung“ heißt das Weltgesetz. Dies Lebensgesetz, das Goethes Gedanken von Farbe und Ton, vom Wetter und vom Gehen bestimmt, ermöglicht erst die Entwicklung, die ein ewiges Ausströmen der Einheit in die Zweiheit und eine ewige Rückkehr des Entzweiten in die Einheit ist. „Das Geeinte zu entzweien, das Entzweite zu einigen, ist das Leben der Natur; dies ist die ewige Systole und Diastole, die

ewige Synkrisis und Diakrisis, das Aus- und Einatmen der Welt, in der wir leben, weben und sind.“

Hieraus kann ein Doppeltes gefolgert werden. Einmal, alle Gegensätze sind nicht absolute Gegensätze, sondern Gegenpole und zutiefst Korrelate des Urlebens, der „glühenden Natur“, die sich fordern und bedingen. Auch Geist und Natur sind nicht Gegensätze, sondern Komplemente. Die Natur ist beseelt, und die Seele ist naturhaft. Im „ungeheuren Leben der Welt“ werden die „Ideen Gottes wirklich“. — Sodann aber liegt in alledem ein unbewußter Zweck, eine Steigerung des Lebens, ein unmerkliches Wachsen. Bewegung ist Aufwärtsentwicklung. Die Natur baut still in die Höhe. „Alles Vollkommene muß in seiner Art, muß über seine Art hinausgehen; es muß etwas anderes, Unvergleichbares werden.“ Auch der Geist ist nichts als die höchste Steigerung der Natur. Auch der Mensch ist schließlich nur „ein Wurf nach einem höheren Ziel“. Auch der Tod ist der „Kunstgriff der Natur“, möglichst „viel Leben zu haben“, oder „die letzte Verwandlung, von der wir nur noch nicht wissen, wie wir sein werden“,

„Kein Wesen kann zu nichts zerfallen,
Das Ew'ge regt sich fort in allen,
Am Sein erhalte Dich beglückt!“

Dieser entscheidende Gedanke verbindet trotz seiner besonderen Schattierung Goethe mit dem deutschen Idealismus: die Form des Lebens ist der Gegensatz. Ja und Nein gehören zusammen. Die Entzweiung ist Prinzip der Bewegung. Alles Leben ist Kampf.

2.

Noch eine zweite Frage, deren Beantwortung für die Struktur des Idealismus überhaupt bedeutsam ist, muß uns hier beschäftigen. Es ist die Frage nach dem Verhältnis von Idee und Erscheinung oder von Geist und Wirklichkeit. Der Idealismus kennt, zumal bei Hegel und Schelling, den Geist in seiner Konkretisierung durch die Wirklichkeit, sowohl durch die Geschichte wie auch durch die Natur.

Bekanntlich hat Goethe die Kantsche Erkenntnistheorie und den absoluten Idealismus Fichtes abgelehnt, weil man so nie zum Objekt komme; ebenso ist ihm die Zerreißung von Verstand und Sinnlichkeit fremd geblieben, und nicht mit der Spekulation, sondern mit der Erfahrung, mit der Analogie und mit der Intuition glaubte er auf erkenntnistheoretischem Gebiet weiterzukommen. Aber was er an Metaphysik beibehält, ist durchaus eine Metaphysik der Erscheinungen. „Am farb'gen Abglanz haben wir das Leben.“ Wir erkennen nur, was wir unserer Anlage nach erkennen können.

„Wr nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt es nie erblicken,
Lg nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt uns Göttliches entzücken?“

Es ist der uralte, aus der griechischen Philosophie stammende, aber von allen großen Spiritualisten ausgesprochene Gedanke, der hier bei Goethe wiederkehrt: Gleiches erkennt Gleiches.

Ein anderer Gedanke führt uns jedoch näher an die zu beantwortende Frage heran. Die Ideen existieren für uns nur in ihrer Verwirklichung im Mannigfaltigen. Goethe ist in dieser Hinsicht durchaus Pluralist.

„Kein Lebendiges ist ein Eins,
Alles ist ein Vieles.“

Man darf aber auch Natur und Idee nicht trennen. Die „Phänomene“ selbst sind die „Lehre“; und alles „Besondere“ ist „Gleichnis des Allgemeinen“. Hier ist der Ansatzpunkt für Goethes Lebensphilosophie. Und doch hat Goethe den zentralen und selten verstandenen Gedanken der großen Idealisten: der Geist ist für uns nur im Wirklichen, und das Wirkliche ist die Erscheinung des Geistes, nicht ganz reproduziert. Es schiebt sich bei ihm der Gedanke des Symbols ein, der immer wieder die Empfindung davon zum Ausdruck bringt, daß Geist oder Wahrheit jenseits des Wirklichen stehen und ihm gegenüber irgendwie fremd bleiben. Der Geist symbolisiert sich im Leben, aber er verwirklicht sich nicht in ihm. Im „Versuch einer Witterungslehre“ heißt es: „Das Wahre, mit dem Göttlichen iden-

tisch, läßt sich niemals von uns direkt erkennen; wir schauen es nur im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen; wir werden es gewahr als unbegreifliches Leben und können dem Wunsch nicht entsagen, es dennoch zu begreifen.“ Auch dieser Symbolismus bezeugt die Stärke des Goetheschen Spiritualismus. Er steht Plato näher als Aristoteles. Gewiß, „nur im Kleinsten erblicken wir das Ganze“; aber das Unendliche drückt sich nur gleichnishaft im Endlichen aus, ohne in ihm wirklich zu werden.

Im Gedanken vom Gegensatz als der Form des Lebens und von der coincidentia oppositorum liegt die Grundlage von Goethes zentralem Begriff der Metamorphose verborgen, der nichts anderes sagt, als daß alles Sein sich wandelt, und daß alles Werden im Sein beharrt. Aus dem Gedanken über Idee und Wirklichkeit kann man den Goetheschen Begriff des Urphänomens herleiten, unter dem er das Urbild oder „die Grundanschauung versteht, innerhalb deren das Mannigfaltige anzuschauen ist“. Im Urphänomen wird die Idee, die davon zu trennen ist, sichtbar und anschaulich.

3.

Der Determinismus Goethes ergibt sich nicht bloß aus seiner Naturanschauung, sondern vor allem aus dem, was er unter Charakter versteht. Dieser Determinismus ist also nicht physikalisch oder ethisch begründet, sondern kosmisch. Denn Charakter haben heißt nicht ethisch wollen, sondern entschieden wollen, gleichgültig, ob man dabei Gutes oder Böses will. Die Menschen, die „große Naturerscheinungen“ sind, sind Goethe „heilig“; man denke in diesem Zusammenhang an sein vernichtendes Urteil über den Wert dessen, was man gegen Napoleon gesagt hat, im Angesicht des Weltgerichts. „Der Charakter ruht auf der Persönlichkeit, nicht auf den Talenten. Talente können sich zum Charakter gesellen; er gesellt sich nicht zu ihnen; denn ihm ist alles entbehrlich außer er selbst“, so heißt es in den Noten zum west-östlichen Diwan von Moses.

Goethe kennt auch die kosmischen Gewalten gut, die unser Leben regieren, ohne daß wir es wissen. Mephisto ist der Be-

gleiter des Faust; die Wette im Himmel entscheidet über Fausts Leben; und nirgends ist das stärker ausgesprochen als im Parzenlied, wo die unbarmherzige Weltenferne der Götter über das Leben der blinden Menschen bestimmt. „Wie von unsichtbaren Geistern gepeitscht — so heißt es im Egmont — gehen die Sonnenpferde der Zeit mit unseres Schicksals leichtem Wagen durch, und uns bleibt nichts, als mutig gefaßt die Zügel fest zu halten, und bald rechts bald links, vom Steine hier, vom Sturze da, die Räder abzulenken; wohin es geht, wer weiß es? Erinnert er sich doch kaum, woher er kam.“

Dieser Glaube an das Schicksal, zu dem wir nur ja zu sagen brauchen, um mit ihm fertig zu werden, ist zutiefst begründet in „der eingebornen Kraft und Eigenheit“, die das Ursprüngliche und Schicksalhafte in jedem Menschen ist. Das ist der Dämon. Nicht irgendeine zeitlich vorübergehende und harmlose Erscheinung, wie man sie heute gelegentlich lächerlicherweise zu dämonischen zu ernennen pflegt, sondern die kosmische und zeitliche Gebundenheit der Individualität:

„Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist also bald und fort und fort gediehen
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So mußt du sein. Dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.“

Nicht Tyche und nicht Eros vermögen uns dem Bann des Dämon in der Anagke zu entziehen. Man muß die Spannung, die zwischen dem, was wir Spiritualismus nannten, und zwischen dem Dämonischen besteht, und zwar als unauflösliche besteht, scharf und stark betonen. Aber wir sind dem „Dämon“ doch nicht ganz preisgegeben. Uns bleibt ein Doppeltes: die Hoffnung:

— „Aus Wolkendecken, Nebel, Regenschauer,
Erhebt sie uns mit ihr, durch sie beflügelt;
Ihr kennt sie wohl, sie schwärmt durch alle Zonen,
Ein Flügelschlag und hinter uns Äonen —;

Und neben der Hoffnung steht das andere, Abgründige und „Ungeheure“: *Nemo contra deum, nisi deus ipse.*

III.

In diese Weltanschauung ist Goethes Religion eingebettet. Und jetzt greife ich auch auf die erste Schwierigkeit, die ich eingangs skizziert habe, zurück.

1.

Das Grundgefühl der Religion Goethes dürfte der Glaube an die Immanenz des Göttlichen sein, ein Glaube, der mit seinem Verständnis des Seins als Leben zusammenhängt. Das ist nicht Pantheismus. Wer weiß überhaupt, was dieser Begriff bedeutet? Das ist auch nicht Theismus.

„Was soll mir euer Hohn über das All und Eine?

Der Professor ist eine Person, Gott ist keine.“

Für Goethe ist „Gott das ungeheure Ganze, in dem alle Existenzen begriffen sind“. Gott ist unermessliches Leben, nicht bloß der in der Geschichte sich offenbarende Wille, Gedanke oder Geist. Sucht man nach einer Formel, so könnte man vielleicht sagen: *Ὁν, nicht λόγος.* Das ist es ja, was den alten Goldschmied in Ephesus so kränkt:

„Als gäbs einen Gott so im Gehirn,
Da hinter des Menschen alberner Stirn,
Der sei viel herrlicher als das Wesen,
An dem wir die Breite der Gottheit lesen.“

„Ich bete den an, der eine solche Produktionskraft in die Welt gelegt hat, daß, wenn nur der Millionste Teil davon ins Leben tritt, die Welt von Geschöpfen wimmelt, so daß Krieg, Pest, Wasser und Brand ihr nichts anzuhaben vermögen. Das ist mein Gott.“

Deshalb dringt Goethe in die Welt der Erscheinungen, um in der Fülle und im Reichtum der göttlichen Manifestationen Gottes Leben zu finden.

„Die Natur ist aller Meister Meister,

Denn sie lehrt uns erst den Geist der Geister.“

Je tiefer wir ins Leben eindringen, desto mehr erschließt sich

uns das Göttliche, das also nicht durch Entkleidung seiner Formen, sondern in der Fülle des saftigen Lebens gefunden werden muß. Daher ist nach einer Tagebuchaufzeichnung „Gott in der Natur, die Natur in Gott zu sehen, der ganze Grund meiner Existenz“. Es gibt eine großartige Abhandlung des jungen Goethe, betitelt „Der Granit“, aus der man „das granitene Wesen“ der Goetheschen Religion entnehmen kann: „Auf einem hohen nackten Gipfel sitzend und eine weite Gegend überschauend, kann ich mir sagen: Hier ruhest du unmittelbar auf einem Grunde, der bis zu den tiefsten Orten der Erde hinreicht... Du gehst nicht wie in jenen fruchtbaren schönen Tälern über ein anhaltendes Grab; diese Gipfel haben nichts Lebendiges erzeugt und nichts Lebendiges verschlungen, sie sind vor allem Leben und über alles Leben... Hier auf dem ältesten ewigen Altar, der unmittelbar auf die Tiefe der Schöpfung gebaut ist, bring ich dem Wesen aller Wesen Opfer.“

So sieht Goethe das Göttliche am liebsten, wie er aus Ilmenau schreibt, „in herbis et lapidibus“, in der Natur; nicht in der Geschichte. Denn die Geschichte ist ihm nicht die geistgewordene Konzentration des Geschehens, sondern sie ist ihm ein symbolhaft sublimierter Ausschnitt aus dem glühenden Alleben der Natur.

Zweifellos liegt hier der tiefste Punkt, an dem sich Goethes Religion und das kirchliche, auf die Geschichte bezogene Christentum voneinander unterscheiden. Es ist nicht bloß der tief-sinnige christliche Dualismus zwischen Selbstbestimmung und von Gott Bestimmtsein, an dem sich die Wege trennen, sondern vor allem der eigentümliche Realismus Goethes, sein Glauben an Gott als Leben, und seine Abneigung, Natur und Leben dem Geist unterzuordnen. Goethe kennt die Offenbarung nicht als Begrenzung und nicht als Willen.

Er ist davon überzeugt, daß der teleologische Gottesbeweis von Kant erledigt sei. Aber „sollten wir im Blitz, Donner und Sturm nicht die Nähe einer übergewaltigen Macht, im Blüten-duft und lauen Luftsäuseln nicht ein liebevoll sich annäherndes Wesen empfinden dürfen?“ Und die große religiöse Konsequenz, diesem Gott sich überall zu beugen, hat Goethe willig

gezogen. „Ich glaube an Gott, dies ist ein schönes, löbliches Wort; aber Gott anerkennen, wo und wie er sich offenbare, das ist eigentlich die Seligkeit auf Erden.“ Und dazu stelle ich die Antwort, die Goethe auf die Frage: Was ist Prädestination? gibt: „Gott ist mächtiger und weiser als wir; darum macht er es mit uns nach seinem Gefallen.“ Daher dringen alle Religionen, wie es in den Wanderjahren heißt, jede auf ihre Weise darauf, „daß der Mensch sich ins Unvermeidliche füge“. Wenn Islam Ergebung in Gottes Willen heißt, so leben und sterben wir alle im Islam. „Man soll das Leben lieben mit seinem Leid“, so hat der Greis gemahnt. Und „die tausendfältigen Religionen sind nichts anderes als tausendfache Äußerungen der Heilungskraft“, welche die gütige Natur dem Menschen in seinen Leiden mitgegeben hat.

2.

Es ist klar, daß von dieser Gottesanschauung her jeder Materialismus und Atheismus unmöglich ist. Das Urteil Goethes über den Baron Holbach ist vernichtend gewesen. Es ist ja überhaupt die rationale Methode, die ihn gegen jede Metaphysik mißtrauisch macht, und die ihn sich freuen läßt, daß Gott ihn mit der „Physik“ gesegnet habe.

Aber in Goethes Gottesanschauung ist noch ein anderes Moment lebendig, das die Tiefe ihrer Verwurzelung andeutet. Er hat ein starkes Empfinden für das Unbegreifliche und Unzugängliche, für das Unsagbare und Unberechenbare in der Gottheit gehabt. Die Götter spielen mit den Menschen, die für sie nicht mehr sind als die Motten, die um das Licht flattern. Ein ganz anderes Leben und ein ganz anderes Empfinden herrscht in jenen Sphären, uns ewig verschlossen und doch für uns entscheidend. Diesen Sinn für das Numinose spüren wir erschütternd in den „Grenzen der Menschheit“:

„Wenn der uralte
Heilige Vater
Mit gelassener Hand
Aus rollenden Wolken
Segnende Blitze

Über die Erde sät,
Küss' ich den letzten
Saum seines Kleides,
Kindliche Schauer
Treu in der Brust.

Denn mit Göttern
Soll sich nicht messen
Irgend ein Mensch.
Hebt er sich aufwärts
Und berührt

Mit dem Scheitel die Sterne,
Nirgends haften dann
Die unsichern Sohlen,
Und mit ihm spielen
Wolken und Winde.“

Von hier aus wird man es auch verstehen, daß Goethe den Zusammenhang zwischen Leiden und Frömmigkeit kennt. Nicht von der Sünde her — sie ist für ihn luziferische „Verselbstung“ —, aber vom Leid, vom Übel, vom Tod her öffnet sich ihm der Weg zu Gott. Und zwar dürfte hier das Gefühl für das metaphysische Leiden im Vordergrund stehen; die Ahnung davon, daß durch alles Leben das Sterben hindurchzieht, daß über allem Glück der Schleier liegt, daß der Mensch gebunden ist an die dämonischen Mächte und an das Schicksal. Es bleibt alles unvollkommen und alles unvollendet. Es ist alles Zeit. Noch tiefer liegt das Erlebnis der Schuld, wie es sich etwa in der Gretchentragödie ausdrückt. Fürwahr, es ist keine leichte Sache um die Religion, und Harmonie ist nicht ihre Quelle. Von den himmlischen Mächten weiß nur der, der die kummervollen Nächte auf seinem Bette weinend saß, und der etwas von der schuldlosen Schuld erfahren hat, die das Leben bestimmt:

„Ihr führt ins Leben uns hinein,
Ihr laßt den Armen schuldig werden,
Dann überlaßt ihr ihn der Pein:
Denn alle Schuld rächt sich auf Erden.“

3.

In den „Wanderjahren“ hat Goethe mit Hilfe des für ihn so charakteristischen Begriffs der Ehrfurcht versucht, das Wesen der Religion zu beschreiben. Das Stück ist, wie man längst gesehen hat, nicht einheitlich gebaut. Aber es ist wichtig, weil die Definition der Religion und ihrer Arten verbunden ist mit einer Skizze des Aufbaus der Religionsgeschichte.

Der Natur ist Furcht gemäß, aber nicht Ehrfurcht. Auf die Ehrfurcht kommt alles an in der Welt; aber niemand bringt sie mit sich auf die Welt. So wird die Religion der Ehrfurcht scharf abgegrenzt gegen die natürliche Religion.

Dreierlei Formen von Ehrfurcht kennt Goethe: die Ehrfurcht vor dem, was über uns ist, d. h. vor Gott, der sich in „Eltern, Lehrern und Vorgesetzten abbildet und offenbart“. Die Ehrfurcht vor dem, was unten ist, d. h. vor der Erde, die Freuden und Leiden spendet, und mehr Leiden als Freuden. Auf dieser Stufe sind Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod „göttlich“; ja Sünde und selbst Verbrechen sind nicht als Hindernisse, sondern als „Fördernde des Heiligen zu verehren und lieb zu gewinnen“. Die Ehrfurcht vor dem, was uns gleich ist. Hier macht der Mensch „in Verbindung mit seinesgleichen Front gegen die Welt“; gemeint ist die Religion der Weisen; „denn der Philosoph, der sich in die Mitte stellt, muß alles Höhere zu sich herab, alles Niedere zu sich heraufziehen, und nur in diesem Mittelzustand verdient er den Namen des Weisen“ und „lebt im kosmischen Sinne allein in der Wahrheit“.

Alle diese drei Religionen, zu deren jeder sich die Weisen in der pädagogischen Provinz bekennen, bringen die wahre Religion hervor; denn „aus diesen drei Ehrfurchten entspringt die oberste Ehrfurcht, die Ehrfurcht vor sich selbst, und jene entwickeln sich abermals aus dieser, so daß der Mensch zum Höchsten gelangt, was er zu erreichen fähig ist, daß er sich selbst für das Beste halten darf, was Gott und Natur hervorgebracht haben, ja, daß er auf dieser Höhe verweilen kann, ohne durch Dünkel und Selbstheit wieder ins Gemeine gezogen zu werden“.

So ist Religion eine Art Humanität, die wir jedoch nicht von Natur besitzen.

Die erste Religion ist die ethnische; die zweite Religion die philosophische; die dritte ist die christliche, die „ein Letztes ist, wozu die Menschheit gelangen konnte und mußte“, und „die, da sie sich einmal göttlich verkörpert hat, nicht wieder aufgelöst werden mag“.

Im „Credo“ ist der erste Artikel ethnisch, d. h. für alle Völker; der zweite Artikel ist christlich, d. h. für die mit Leiden Kämpfenden und im Leiden Verherrlichten; der dritte Artikel lehrt „die begeisternde Gemeinschaft der Heiligen, welches heißt der im höchsten Grad Guten und Weisen“.

Den Gehalt der ethnischen Religion zeigt die Weltgeschichte. Vor allem tritt er in der Religion des Volkes Israel zutage, das Goethe „das beharrlichste Volk der Erde“ nennt, und dessen Rang durch die Sammlung der alttestamentlichen Bücher und durch seinen geistigen Gottesglauben begründet wird. Merkwürdig ist — und hier liegt die sachlich bedeutsame Ursache für das Widerspruchsvolle in der Anlage —, daß die Religion Christi, dessen Lehre eine Lehre für die Einzelnen war, auch zur Religion der Weisen gerechnet wird, d. h. zu der im Anfang als dritte gezählten Religion. Das ist für die Wertung der Religion Christi, die vom Christentum geschieden wird, von Bedeutung. In Wundern und Gleichnissen, nicht in Taten und Begebenheiten wird diese Religion ausgedrückt, so daß hier ein neues Äußeres und ein neues Inneres sich auftut. Aber dann wieder erscheint das Christentum als die „letzte Religion“, die die „Verehrung des Widerwärtigen, Verhaßten, Flichenswerten“ übt, und das Kreuz Christi wird mit einem Schleier überzogen, damit die Welt nicht „mit diesen tiefen Geheimnissen, in welchen die göttliche Tiefe des Leidens verborgen liegt“, zu „spielen und zu tänzeln“ wage.

IV.

Ich möchte hier ein Wort über Goethes Stellung zum Christentum einschalten.

1.

Man kann auf Goethe in dieser Beziehung dieselbe Formel anwenden, die man zur Charakteristik der spiritualistischen Denker im Christentum gebrauchen mag. Er weicht dort ab, und er lehnt dort ab, wo das Geschichtliche des Christentums in Frage kommt. Das ist ihm alles Symbol; das deutet er immer um; da sucht er im Gleichnis den wirklichen Gehalt zu erfassen. Wenn die Bedeutung des Christentums in der Religionsgeschichte darin besteht, daß es den mythologischen Typus der Religion durch den dogmatischen ersetzt hat, in dem der Mythos auf die einmalige Geschichte bezogen und so zum Dogma gemacht wird, so hat Goethe — darüber hinausgehend — die Dogmen wie die Geschehnisse als Symbole ewiger Wirklichkeit

ten verstanden und Gottes Offenbarung in der Breite des Lebens und der Natur gefunden. Aber das Entscheidende in der christlichen Religion ist ihm eben nicht „gemäß“, nämlich dies, daß das Ewige einmalige Geschichte geworden ist. Er kennt die Offenbarung Gottes als Enthüllung und Entfaltung des Ewigen in Gleichnissen und Bildern, die der ahnende Blick intuitiv in ihrer typischen Bedeutung oder als analogia entis zu erfassen vermag; aber er kennt nicht die Offenbarung Gottes im christlich-kirchlichen Sinn, wonach der alles seiende Gott sich willentlich uns zugut in einer geschichtlichen Gestalt und in ihrem Geschick beschränkt hat.

2.

Deshalb ist Goethe mit der Gestalt Jesu nicht fertig geworden. Er sieht in ihm den „Weisen im höchsten Sinn“, und er hat ihm im innersten Hof seines Ehrfurchtstempels ein besonderes Denkmal gesetzt. Er erkennt die große „Fruchtbarkeit“ seines Wandels für die Menschheit und für ihre Veredlung, und der auf dem Meer wandelnde Christus ist ihm das schönste Symbol der christlichen Religion, weil hier das Überweltliche dem Menschlichen auf eine übernatürlich-natürliche Weise hilft. Seine Schwiegertochter erzählt von einem Gespräch mit dem alten Goethe, in dem er „Christus immer ernster, feuriger und gerührter gepriesen“ habe, bis er in einem Tränenstrom herausgegangen sei. Er weiß auch von dem ewigen Kern des Evangeliums, „dessen Hoheit und sittliche Kultur in den Evangelien leuchtet und schimmert“, so, daß die Menschheit darüber nicht „hinauskommen“ kann. Aber er bleibt dabei; wie die Sonne die Offenbarung der höchsten zeugenden Kraft Gottes ist, so ist Christus „die göttliche Offenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit“. Vorstellungen wie die Jungfrauengeburt hat er „als Lästerungen des großen Gottes“ unmutig abgewehrt; und die komischen Versuche liberaler Theologen, Christus etwa als „Zentralindividuum“ der Menschheit zu verstehen, waren ihm ärgerlich. Es ist doch so, daß Christus bei Goethe nicht über, sondern zwischen den Heroen der Menschheit steht. Den Kult des Kreuzes, des „leidigen Marterholzes“ empfand er zeitlebens als Dreistigkeit oder als Lästerung. Und das Kreuz selbst in seiner

nackten Furchtbarkeit umwand er mit den Rosen reiner Menschlichkeit; aber er beugte sich nicht unter, sondern über das Kreuz. Gott ist Mensch geworden, darum soll man sich hüten, ihn wieder zu Gott zu machen, wie der junge Goethe den Landpastor schreiben läßt.

Ebensowenig hat Goethe, wenn ich recht sehe, auf Paulus und seine Lehre von der Rechtfertigung oder auf die großen Gedanken von Sünde und Versöhnung Bezug genommen. Was er von diesen Vorstellungen aufgenommen hat, hat er als Symbol aufgefaßt, umgedeutet und sich so angepaßt. Man könnte an all das Schöne und Kecke denken, was er von der Dreifaltigkeit oder von dem Zusammenhang zwischen heiligem Geist und Genie sagt. Aber im Grund ist hier doch alles umgedacht und in eine andere Sphäre gezogen. „Ehrfürchtiges Stillschweigen“ und jedenfalls nicht „verdrießliche Anmaßung“, das ist die Haltung, die er den Dogmen gegenüber empfiehlt; könnten sie doch — freilich ohne ihre positive Einkleidung — Gegenstände tiefster Philosophie werden.

3.

Der letzte Grund für diese Haltung liegt in Goethes Ethik. Er hat ein tiefes Verständnis für das, was Schuld ist; aber er weiß nicht, was Sünde ist, weil er den schneidenden Widerspruch auf dem Grund unseres Seins — „Du sollst für den andern sein“ und „ich will für mich haben“ — nicht kennt. Die Lehre vom „radikal Bösen“ bei Kant — wie immer sie zu deuten sein mag — erschien ihm als der Schmutzpfleck auf dessen Philosophenmantel. Es gibt nach Goethe nichts absolut Böses, sondern stets nur weniger Gutes und noch nicht Gutes. Er spricht nicht von Erbsünde, sondern von Erbtugend oder von der „angeborenen Güte“ des Menschen. In der großen Entscheidungsfrage aller Weltanschauungen, ob der Mensch von Natur gut oder böse sei, entscheidet sich Goethe dafür, daß der Mensch gut ist.

Von hier aus begreift sich der Aufbau seiner Ethik. Das Sittliche ist nicht der große Gegensatz zur Natur, nicht das Handeln des Werkzeugs Gottes in der Kraft Gottes, nicht die Forderung der isolierten Vernunft; das Sittliche ist vielmehr die geist-

erfüllte Natur, die Versöhnung der Natur mit dem Geist, die Erfüllung der persönlichen Bestimmung. Sinnlichkeit und Sittlichkeit sind nicht Gegensätze, sondern die Sittlichkeit ist die harmonisch gewordene Natur. Nicht Kampf gegen die eigene Natur, sondern ihre Steigerung und Entfaltung ist das Wesen des Sittlichen. Goethe ist hier, wie die Spiritualisten in der Regel, durchaus Humanist. Man muß die eigene Natur entdecken, erziehen und erhöhen; es gilt, den von Gott gegebenen Keim zu entfalten.

So beginnt das sittliche Leben nicht mit dem Bruch, in dem die Neuschöpfung Gottes erfolgt, sondern mit der Selbsterkenntnis, die mit „psychologischen Quälereien“ nichts zu tun hat. „Wie lernt man sich selbst erkennen? Durch Betrachten nicht, wohl aber durch Handeln. Versuche deine Pflicht zu tun, und du weißt gleich, was an dir ist. Was aber ist deine Pflicht? Die Forderung des Tages.“ Hier ist Goethes Glauben an die Tat, der sich so oft erschütternd erweist, zutiefst begründet. Unter das Wort Jean Pauls: „Der Mensch hat dritthalb Minuten; eine zu lächeln, eine zu seufzen und eine halbe zu lieben, denn mitten in dieser Minute stirbt er“ schreibt der Greis dem Enkel ins Stammbuch:

„Ihrer 60 hat die Stunde,
Über 1000 hat der Tag,
Söhnchen werde Dir die Kunde,
Was man alles leisten mag.“

Und dazu stellen wir das andere Wort:

„Und dein Leben seis in Liebe,
Und dein Leben seis in Tat,
Du im Leben nichts verschiebe!
Sei dein Leben Tat um Tat!“

4.

Von dieser Grundlage kann man Goethes Stellung zu den Konfessionen abschätzen. Er ist Protestant, ich möchte sagen, von Blut und Natur.

„Auch ich soll gottgegebne Kraft
Nicht ungenützt verlieren,

Und will in Kunst und Wissenschaft
Wie immer protestieren.“

Es ist zwecklos, aus seiner universal und souverän angewandten Symbolik Neigungen zum Katholizismus zu erschließen. Die reicheren „Mythologomenen“ der katholischen Kirche lagen ihm deshalb nah, weil sie „bunter und lustiger anzusehen“ waren, und weil sie vielgestaltiges Material boten, um die eigenen Gedanken hineinzulegen. Das hindert keineswegs die ernstesten und scharfen Urteile über die Reformation:

„300 Jahre sind vorbei,
Werden auch nicht wiederkommen,
Sie haben Böses, frank und frei,
Auch Gutes mitgenommen.
Und doch von beiden ist auch euch
Der Fülle gnug geblieben:
Entzieht euch dem verstorbnen Zeug,
Lebend'ges laßt uns lieben!“

Die Reformation, die zwar „Befreiung des Geistes“ suchte, aber doch wie die Revolution „ruhige Bildung“ zurückgedrängt hat, hat im Grund — und hier wirkt Gottfried Arnold nach — doch nur ein neues Pfaffentum heraufgeführt:

„Reformation hält ihren Schmaus
Und nahm den Pfaffen Hof und Haus,
Um wieder Pfaffen 'nein zu pflanzen,
Die nur in allem Grund der Sachen
Mehr schwätzen, weniger Grimassen machen.“

Zwar Luthers Größe bleibt unangetastet; seine Bibelübersetzung ist ein „Riesenwerk“; aber „die Ohrenbeichte hätte den Menschen nie genommen werden sollen“; und der Protestantismus hat überhaupt zu wenig Sakramente, die „das Höchste der Religion“ sind, „das sinnliche Symbol einer außerordentlichen Gunst und Gnade“; freilich habe Goethes „Zerebralsystem“, worüber er übrigens nicht weiter traurig ist, keine Räume für die Lehre von der Transsubstantiation. Am besten ist seine Meinung vielleicht im Brief an Knebel von 1817 zusammengefaßt: „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 nur ein verworrener Quark, wie er uns noch täglich zur Last fällt.“

Es gibt eben nur zwei Religionen, „die eine, die des Heiligen, das in uns wohnt, ganz formlos, die andere, die es in der schönsten Form anerkennt und anbetet. Alles, was dazwischen liegt, ist Götzendienst“. Man sieht aus diesem Wort, mit wie universalen und historischen Kategorien Goethe an das Phänomen der Konfessionen herantritt. Sein Urteil begreift man nur, wenn man den überkonfessionellen Spiritualismus seiner Humanitätsreligion verstanden hat. Deshalb strebt Goethe auch über die großen geschichtlichen Religionen hinaus und sucht nach der Urreligion, die deren Kern und Wesen ausmacht.

V.

Der Begriff Urreligion ist nicht mit dem der Naturreligion identisch. Er trägt nicht das Gepräge der Aufklärung an sich. Die Urreligion ist etwas Einfacheres und Tieferes. Sie ist das Urphänomen der Religion, ihr Urbild, in dem die mannigfaltigen Erscheinungen anzuschauen sind.

Die Voraussetzung dieser Urreligion ist die Alloffendarung Gottes in der Natur, die sich in der Lebenskraft der Sonne so gut konzentriert wie in der allumfassenden Liebe und Menschlichkeit Christi. Ihre Erfüllung findet sie in der Tätigkeit der Entelechie, die „immer in Funktion ist“. Es ist der Glaube an die Tat, der uns hier wieder entgegentritt. Goethe läßt den großen Menschen Faust das höchste Glück, das seinen Tod bedingt, nicht finden in der großen und in der kleinen Liebe, nicht im Wissen und in der Kunst; sondern der Augenblick, in dem er das tragische „Verweile doch, du bist so schön“ sprechen möchte, kommt dann, als die praktisch-weise Tat des Staatsmannes dem Meer Land abringt, um es urbar zu machen. Die Rückkehr zum Boden, im Dienst der andern, für die ferne Zukunft, das ist hier das Letzte. So hat das letzte Wort bei Goethe nicht der Denker und nicht der Dichter, sondern der Mann des Staates und der Verwaltung. Hier ist der letzten Weisheit männlicher Schluß: Selbstbeschränkung, Verzicht, Handeln für andere. Hier

liegt das Glück. Das Einfache und Nächstliegende, die Überwindung und die Aktion, das ist der Ausweg aus „dem Labyrinth der Brust“.

Aber freilich, das alles ist im Faust Selbsttäuschung. Das Meer kommt und verschlingt sein Werk. Er stirbt in der Illusion des Glückes, die in der Illusion auch des Werkes begründet ist. Und doch ist das „Vorbei“ nicht das letzte „dumme“ Wort. Das Schicksal des Menschen, das im Jenseits begonnen hat, wird auch im Jenseits vollendet. Die Natur weist dem tätigen Menschen eine neue Form des Daseins zu mit neuen Aufgaben und Entwicklungsmöglichkeiten. Burdachs tiefblickende Analyse zeigt die Fülle der Motive auf, die im Faustschluß verarbeitet sind, und deutet ihren Sinn. Das strebende Bemühen erlischt beim großen Menschen nicht mit dem Leben. Er wächst in jenseitigen Sphären in neue Aufgaben hinein und erhebt sich in die Kreise jenes Lebens, in dem Verselbstung und Entselbstung in einem von uns nur zu ahnenden Sinn versöhnt sind. Und noch etwas anderes und höchst Persönliches kommt dazu: dem tätigen Leben begegnet erlösend die ewige Liebe. Der Übermensch Faust wächst im Jenseits weiter in das Leben des Kosmos hinein, da schreitet ihm gütig und verzeihend die ewige Liebe entgegen. Das Letzte ist nicht Handeln, sondern Gnade. Es ist alles Geschenk. Die Liebe, verkörpert bereits in den seligen Knaben und im holden Mädchen, leitet den Heros der Erlösung entgegen, deren der Größte und der Geringste bedarf, und welche die im Weiblichen am tiefsten leidende, heilende und schenkende Liebe schließlich bewirkt.

So mündet Goethes Glaube ganz im Kosmischen. Alles Sein ist eine tätige Metamorphose, ein gewolltes Abwerfen von Hüllen, die das Dauerwesen in uns bedecken. Das ist der Sinn des Goetheschen Glaubens an die Unsterblichkeit. Er glaubt an das Fortwirken unseres Wesenskerns, „der Monaden“, die „eine höhere Intention, einen höheren Auftrag“ in sich tragen, durch den ihre „Entwicklungen ebenso regelmäßig und nach demselben Gesetz wie die Entwicklungen eines Rosenstocks durch Blatt, Stiel und Krone zustande kommen müssen“. Diese Monaden leben fort in ewiger Tätigkeit, unverwüsthch, unzerstörbar, fortwir-

kend von Ewigkeit zu Ewigkeit, der Sonne vergleichbar, „die bloß unserm irdischen Auge unterzugehen scheint, die aber eigentlich nie untergeht, sondern unaufhörlich fortleuchtet“. In dem berühmten Gespräch mit Falk nach Wielands Tod sagt Goethe, er werde sich nicht wundern, wenn er einst dem Wieland als „einer Weltmonade, einem Stern erster Größe“ wiederbegegnen würde. „Wie denn überhaupt... sich für die Monaden keine andere Bestimmung annehmen läßt, als daß sie ewig auch ihrerseits an den Freuden der Götter als selig mitschaffende Kräfte teilnehmen. Das Werden der Schöpfung ist ihnen anvertraut. Gerufen oder nicht gerufen, sie kommen von selbst, auf allen Wegen, von allen Bergen, aus allen Meeren, von allen Sternen; wer mag sie aufhalten?“ Und mitten in dieser Phantasie unterbricht sich der Seher und sagt zu seinem einzigartigen Leben ein Wort von ungeheurer Kraft und von tiefem Glauben: „Wie Sie mich hier sehen, bin ich schon tausendmal dagewesen und hoffe wohl noch tausendmal wiederzukommen.“

Metamorphose, Steigerung, Seelenwanderung und Wiedergeburt, das sind entscheidende Momente in Goethes Unsterblichkeitsglauben, in dem sich das humanistische Bewußtsein vom Wert der Persönlichkeit und die naturphilosophische Einsicht in die Wandlung des Lebendigen durch den Tod hindurch zu neuem kosmischem Leben verknüpfen.

„Ungehemmt mit heißem Triebe,
Läßt sich da kein Ende finden,
Bis im Anschau ew'ger Liebe
Wir verschweben, wir verschwinden.“

Das letzte Wort in Goethes Urreligion heißt Wiedergeburt. Gewiß, es ist nicht die Wiedergeburt im christlichen Sinn, die Goethe dabei im Auge hat. Aber das Geheimnis ist so tief und die Sache, um die es sich handelt, ist so erschütternd, daß nur der Philister sagen kann, wo hier die Grenze läuft. Und so mag das „mystischste“ Gedicht Goethes den Abschluß dieser Skizze von seiner Religion bilden, das, mit den Gedanken des Faustschlusses verbunden, uns einen Blick in Goethes weltlich-göttlichen Glauben verstattet:

„Sagt es niemand, nur den Weisen,
Weil die Menge gleich verhöhnet,
Das Lebend'ge will ich preisen,
Das nach Flammentod sich sehnet.

In der Liebesnächte Kühlung,
Die dich zeugte, wo du zeugtest,
Überfällt dich fremde Fühlung,
Wenn die stille Kerze leuchtet.

Nicht mehr bleibest du umfassen,
In der Finsternis Beschattung,
Und dich reißet neu Verlangen
Auf zu höherer Begattung.

Keine Ferne macht dich schwierig,
Kommst geflogen und gebannt,
Und zuletzt, des Lichts begierig,
Bist du, Schmetterling, verbrannt.

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