
Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) und die Religion(en)

von Peter Ramers

Zusammenfassung

Die Beschäftigung mit dem Christentum und der Welt der nichtchristlichen Religionen, vor allem mit dem Islam, durchzieht das gesamte Leben und Schaffen Johann Wolfgang von Goethes, und zwar in einer Vielgestaltigkeit, die sich in kein einfaches Schema einordnen lässt. Auftretende Widersprüche und Ambivalenzen ließ er dabei zu, was ihm die Offenheit des Gesprächs ermöglichte. Dabei zeigte er stets die Fähigkeit und Bereitschaft, ohne Berührungsängste zu versuchen, die Welt mit den Augen der anderen zu sehen und den Exklusivismus einer eurozentristischen Belehrungsgesellschaft in eine kosmopolitische interkulturelle Lerngesellschaft zu transformieren. Seiner weltfreudigeren persönlichen Religiosität, die er auch bei seinem geistigen Zwilling, dem muslimischen Poeten und Mystiker Hafis, wiederfindet, ist alle Weltverachtung und Weltflucht fern. Gott ist für ihn der Unbegreifliche und Allliebende, dessen Gegenwart im menschlichen Dasein und der Natur als Ort seiner Manifestationen – jenseits aller klerikalen Besserwisserei, lebensfernen dogmatischen Festlegungen und einseitiger Rangerhöhung der Ratio – erahnt und gefühlt werden kann.

Schlüsselbegriffe

→ Christentum
→ Islam
→ Gottesbild
→ Weltfrömmigkeit
→ Dialog der Religionen
→ Glaube und Wissen

Abstract

The preoccupation with Christianity and the world of non-Christian religions, especially Islam, pervades Johann Wolfgang von Goethe's entire life and work in a complexity that cannot be subsumed into a simple scheme. He allowed contradictions and ambiguities to arise which enabled him to be open in conversation. Here he always showed the ability and willingness to try to see the world through the eyes of others, without any fear of contact, and to transform the exclusivism of a Eurocentric *Belehrungsgesellschaft* into a cosmopolitan intercultural learning society. His worldly-cheerful personal religiosity which he also finds in his spiritual twin the Muslim poet and mystic Hafis is far removed from any contempt for the world or flight from it. For him God is the incomprehensible and all-loving One whose presence can be sensed and felt in human existence and in nature as the locus of His manifestations – beyond all clerical knowing-it-all mentalities, dogmatic determinations far removed from life and a one-sided higher ranking of the ratio.

Keywords

→ Christianity
→ Islam
→ Image of God
→ Worldly piety
→ Dialogue of religions
→ Faith and knowledge

Sumario

La preocupación por el cristianismo y el mundo de las religiones no cristianas, especialmente el islam, impregna toda la vida y la obra de Johann Wolfgang von Goethe, en una diversidad que no puede clasificarse en ningún esquema sencillo. Permitió que surgieran contradicciones y ambivalencias, lo que le permitió ser abierto en el diálogo. Al hacerlo, mostró siempre la capacidad y la voluntad de intentar, sin miedo al contacto, ver el mundo a través de los ojos de los demás y transformar el exclusivismo de una *Belehrungsgesellschaft* eurocéntrica en una sociedad de aprendizaje intercultural cosmopolita. Su religiosidad personal, mundana y alegre, que también encuentra en su gemelo espiritual, el poeta y místico musulmán Hafis, está muy alejada de cualquier desprecio por el mundo o huida de él. Para Goethe, Dios es Aquel incomprensible y omnipotente cuya presencia puede intuirse y sentirse en la existencia humana y en la naturaleza como lugar de sus manifestaciones, más allá de todo omnisapiencia clerical, de las determinaciones dogmáticas alejadas de la vida y de la exaltación unilateral de la ratio.

Palabras clave

→ Cristianismo
→ Islam
→ Imagen de Dios
→ Piedad mundial
→ Diálogo entre religiones
→ Fe y conocimiento

»V ielleicht hält Gott sich einige Dichter (ich sage mit Bedacht Dichter!), damit das Reden von ihm jene heilige Unberechenbarkeit bewahre, die den Priestern und Theologen abhandengekommen ist.«¹ Diese »heilige Unberechenbarkeit«, von der der Schweizer evangelisch-reformierte Pfarrer, Schriftsteller und Dichter Kurt Marti (1921-2017) im Hinblick auf das in den verschiedenen Religionen verehrte göttliche Geheimnis jenseits aller institutionell-dogmatischen Verortungen spricht – ein Gedanke, der sich auch im bekannten Distichon Friedrich Schillers findet: »Welche Religion ich bekenne? Keine von allen/Die du mir nennst. »Und warum keine?«. Aus Religion.«² – diese heilige Unberechenbarkeit des göttlichen Geheimnisses bestimmte auch die Religiosität Johann Wolfgang von Goethes, der – wenn auch nicht im kirchenamtlich-institutionellen Sinne – ohne Zweifel Zeit seines Lebens ein zutiefst gläubiger Mensch, ein »von Gott gehaltener Dichter« war.

Johann Wolfgang von Goethe hat in seinem langen Leben ein riesiges Werk geschaffen in einer Vielgestaltigkeit, dass es sich in kein einfaches Schema einordnen lässt. Dies gilt auch für seine religiöse Entwicklung, die eine Reihe wichtiger Stationen durchlaufen hat und einen großen Facettenreichtum aufweist. Die Zahl der Veröffentlichungen, die sich Goethes Religiosität und seiner Beschäftigung mit der Welt der Religionen widmet, ist inzwischen Legion³ und sie ist jüngst anlässlich des Jubiläums des Erscheinens des *West-östlichen Divans* vor 200 Jahren um weitere wichtige Werke vermehrt worden.⁴ Deshalb kann es im Folgenden auch nur um den Versuch gehen, in einem sehr persönlichen Ein- und Durchblick, bei dem vor allem Goethe selbst zu Wort kommen soll, einige Konturen seiner Religiosität, wie sie der Kosmos seines Lebens und seines Gesamtwerks widerspiegeln, nachzuzeichnen.

Goethe war kein systembildender Denker im eigentlichen Sinne, sondern ein uner-müdlicher Sammler. »Sammler sind glückliche Menschen«, lautet ein ihm zugeschriebener Spruch. Insofern lagen ihm, wie Otto Betz treffend formuliert, »[e]indeutige Aussagen, thesenhafte Festlegungen und doktrinäre Bekenntnisse [...] nicht. Sein Denken war nicht von der deduktiven Art, als Suchender umschrieb er die Dinge, setzte sie in ein unterschiedliches Licht, spürte ihrer Spannung nach, der ambivalenten Weite, um dann seine bildhaften Aussagen zu machen. Als Dichter, der schauen will, die Hintergründe mitbedenkt und die Begrenztheit menschlicher Rede berücksichtigt, formuliert er seine Sätze, die oft durch einen Gegen-Satz relativiert werden. Wer enthüllt, muss auch wieder verhüllen, wer sich zu einer Meinung bekennt, muss auch seine begrenzte Sichtweise immer zugeben. Erstrebt wird eine Synthese, die aber immer auch die Pole mitberücksichtigt, es geht um einen Brückenschlag zwischen oft gegensätzlichen Positionen. Je mehr man von ihm ein klares Credo erwartete, desto ausgeprägter war seine Weigerung. Er blieb bei den Fragenden und Suchenden, seine Antworten waren nicht die eines Besserwissers, weil er wusste, dass die Lehrzeit des Menschen kein Ende nimmt.«⁵ »Wenn die Leute glauben, ich wäre noch in Weimar, bin ich schon in Erfurt«,⁶ formulierte er einmal launig.

1 Kurt MARTI, *Zärtlichkeit und Schmerz*. Notizen, Darmstadt 1979, 16.

2 Friedrich SCHILLER, *Xenien und Votivtafeln*, in: Friedrich SCHILLER, *Sämtliche Werke in fünf Bänden*, Bd. 1, hg. von Gerhard FRICKE/Herbert G. GÖPFERT, München/Wien 1972, 307.

3 Ich beschränke mich im Folgenden auf einige wichtige weiterführende Literaturhinweise.

4 Vgl. dazu beispielsweise die Beiträge im Goethe-Jahrbuch 130 (2013) und 136 (2019) sowie Anke BOSSE, »Poetische Perlen« aus dem »ungeheuren Stoff« des Orients. 200 Jahre Goethes *West-östlicher Divan*, Göttingen 2019 und Karl Josef KUSCHEL/Shahid ALAM, *Goethe und der Koran*, Ostfildern 2021, 241-298.

5 Otto BETZ, »Zum Erstaunen bin ich da«. Goethe und die Religion, in: *Geist und Leben* 86 (2013/3) 291-304, 297.

6 Goethes Gespräche, Bd. 5, *Nachträge*, hg. von Wolfgang HERWIG, München 1998, 108.

Dies erklärt auch, dass sich – je nach aktuellem Interesse – nicht nur seine Ausdrucksweise ändert, sondern auch seine Religiosität nicht auf einen einfachen Nenner gebracht werden kann. Entsprechend äußerte Goethe sich in einem Brief vom 6.1.1813 an den Philosophen und zeitweisen Goethefreund Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819): »Ich für mich kann, bei den mannigfaltigen Richtungen meines Wesens, nicht an einer Denkweise genug haben; als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eins so entschieden als das andre. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit, als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, daß die Organe aller Wesen zusammen es nur erfassen mögen.«⁷

Goethe anerkannte die relative Wahrheit der Religionen, ohne eine Tradition absolut zu setzen. Dabei zeigte er stets die Fähigkeit und Bereitschaft, ein Stück weit in fremde Rollen zu schlüpfen, sich das Denken, Fühlen und Handeln von religiösen wie nicht-religiösen Menschen ohne Berührungsängste vorzustellen, die Welt probeweise aus verschiedenen Perspektiven wahrzunehmen und sich gleichsam frei und ungezwungen zwischen Religionen und Glaubensrichtungen, aber auch Philosophien und Weltanschauungen zu bewegen. Auf diese Weise versuchte er schon zu seiner Zeit, unsere eurozentristische Belehrungsgesellschaft zu transformieren in eine kosmopolitische interkulturelle Lerngesellschaft. So wendet er sich beispielsweise gegen alle »deutschen Absolutsetzungen« im Namen von Nation, Revolution oder Philosophie im *Faust II* mit dem lakonischen Hinweis: »Ganz resolut und wacker seht ihr aus,/Kommt nur nicht absolut nach Haus.«⁸

Goethe hat gerade bei seiner Beschäftigung mit den Religionen stets auftretende Widersprüche und Ambivalenzen zugelassen, was ihm die Offenheit des Gesprächs ermöglichte. Er war sich dabei bewusst, dass Widersprüche nun einmal das menschliche Leben zutiefst prägen: »Ihr müßt mich nicht durch Widerspruch verwirren! Sobald man spricht, beginnt man schon zu irren.«⁹ Und: »Wo recht viel Widersprüche schwirren/Mag ich am liebsten wandern;/Niemand gönnt dem andern/Wie lustig! – das Recht zu irren.«¹⁰

Phasen der religiösen Entwicklung Goethes

Betrachtet man den religiösen Weg Goethes von seiner Jugend bis ins hohe Alter, so ist zunächst festzustellen, dass er sich – lutherisch getauft und konfirmiert – trotz heftiger Kritik nie förmlich von der evangelisch-lutherischen Kirche getrennt hat und vom Weimarer Generalsuperintendenten Johann Friedrich Röhr (1777-1848) am 26. März 1832 lutherisch bestattet wurde.

Neben dem selbstverständlichen regelmäßigen Kirchenbesuch und dem Vertrautwerden mit dem lutherischen Katechismus im Rahmen eines »fortwährenden und fortschreitenden Religionsunterrichts« beschäftigte sich schon der junge Goethe intensiv mit den biblischen Texten; in *Dichtung und Wahrheit* nennt er sich »bibelfest«.¹¹ Gleichwohl »war der

⁷ Goethes Briefe, Bd. III. Briefe der Jahre 1805-1821, hg. von Bodo MORAWE, Hamburg 1965, 220.

⁸ Johann Wolfgang GOETHE, Sämtliche Werke, Münchner Ausgabe [MA], 18.1, 174.

⁹ Weimarer Ausgabe [WA] I.2, 279 (Epigrammatisch. »Spruch, Widerspruch«).

¹⁰ WA I.3, 240 (Zahme Xenien I).

¹¹ MA, 16, 359. In Goethes Werk finden sich rund 600 Anspielungen und Zitate von 300 alttestamentlichen Worten und 285 neutestamentlichen Sätzen.

¹² MA 16, 47.

¹³ WA III.3, 271.

¹⁴ Seinem Leipziger Studienfreund Ernst Theodor Langer (1743-1820) schreibt der 20jährige Goethe am 17.1.1769: »Mich hat der Heiland endlich erhascht, ich lief ihm zu lang und zu geschwind, da kriegt er mich bey den Haaren« (Goethes Briefe, Bd. I. Briefe der Jahre 1764-1786, hg. von Karl Robert MANDELKOW, 3. überarb. Aufl., München 1986, 84).

kirchliche Protestantismus, den man uns überlieferte«, so Goethe ebenfalls in *Dichtung und Wahrheit*, »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.«¹² Ähnlich formuliert er schon früher in einem Tagebucheintrag (7.9.1807): »Der Protestantismus hält sich an die moralische Ausbildung des Individuums, also ist Tugend sein erstes und letztes, das auch in das irdische bürgerliche Leben eingreift. Gott tritt in den Hintergrund zurück, der Himmel ist leer und von Unsterblichkeit ist bloß problematisch die Rede.«¹³

Nach einer kurzen pietistischen Phase in den Jahren 1768 bis 1770 während seiner Leipziger Studienzeit,¹⁴ in der die Begegnung mit pietistischer Frömmigkeit¹⁵ ihn zwar vielfältig inspirierte, aber religiös nicht zufriedenstellte, wurde für die kommenden zehn Jahre vor allem Johann Gottfried Herder (1744-1803)¹⁶ sein wichtigster Gesprächspartner in Bezug auf Fragen der Frömmigkeit und Bibelhermeneutik.

In den Jahren zwischen 1780 bis 1810 tritt dann an die Stelle der Beschäftigung mit religiösen Texten in besonderer Weise die Beschäftigung mit den Naturwissenschaften, und es eröffnet sich auf diesem Wege – jenseits aller dogmatisch fixierten Offenbarungswahrheiten – ein anderes Feld der Gottesoffenbarung.

Mit dem *West-östlichen Divan*, an dem Goethe seit 1814 arbeitete, kamen dann für ihn die drei monotheistischen Offenbarungsreligionen wieder intensiver in den Blick.

Goethe und das Christentum – eine ambivalente Beziehung

Aus den Jahren seiner Beschäftigung mit den Naturwissenschaften stammen auch die schärfsten Äußerungen Goethes gegen das Christentum. So beschimpfte er gegenüber Johann Gottfried Herder die »ganze Lehre von Christo« als »Scheiding«,¹⁷ bekannte sich gegenüber dem Theologen Johann Caspar Lavater (1741-1801) als »dezidiert Nichtchrist«¹⁸ und hegte gegenüber Christentum und namhaften Christen einen »wahrhaft Julianische[n] Haß«, wie in einem Briefentwurf Friedrich Heinrich Jacobis vom November 1815 – beziehend auf eine Äußerung Goethes aus dem Jahre 1805 – zu lesen ist, wobei Jacobi ebendort sofort auch eine Einschränkung folgen lässt, aus der hervorgeht, dass sich Goethes Haß inzwischen gemildert habe: »Doch durfte ich dann [...] wieder anführen, daß ›der wahrhaft Julianische Haß (so bezeichnetest du ihn [1805]) wider das Christentum und nahmhafte Christen‹, den du im J[ahre] 1792 mit nach Pempelfort brachtest, und mir wiederholt auf das lebhafteste darzustellen wußtest, sich dort schon gemildert, so daß zuletzt wenig fehlte, Du hättest wie der Kämmerer in der Apostel-Geschichte gesprochen: was hindert, daß ich getauft werde! Du gestandest zu von einem gewissen Christentum, daß es der Gipfel der Menschlichkeit sei, wolltest sobald du wieder zu Hause und einiger Maaßen in Ruhe wärest, von neuem die ganze Bibel lesen und wie ich dein Heidentum jenem dir verhaßten

¹⁵ Vgl. Hans-Georg KEMPER/Hans SCHNEIDER (Hg.), *Goethe und der Pietismus*, Tübingen 2001.

¹⁶ Vgl. Hans Dietrich IRMSCHER, *Goethe und Herder. Eine schwierige Freundschaft*, in: DERS., *Johann Gottfried Herder*, Berlin 2005, 233-270.

¹⁷ WA IV.2, 262.

¹⁸ WA IV.6, 20.

Christentum, das auch ich nicht mochte, vorzog, so zogst du hinwieder deinem eignen Heidentum vor, was du mein Christentum nanntest, ohne jedoch dir dieses aneignen zu können.«¹⁹ Die Briefpassage verdeutlicht, dass Goethes religiöse Entwicklung offensichtlich viele Wendungen genommen und ihn zu widersprüchlichen Äußerungen über das Christentum, ja über beinahe alle Religionen geführt hat.

So bezeichnet er die christliche Religion als »ein Letztes, wozu die Menschheit gelangen konnte und mußte [...] und man darf sagen, daß die christliche Religion, da sie einmal erschienen ist, nicht wieder verschwinden kann, da sie sich einmal göttlich verkörpert hat, nicht wieder aufgelöst werden mag.«²⁰ Andererseits – so Johann Christian Kestner (1741-1800) im Konzept eines Briefes (Herbst 1772) an August Adolph von Hennings (1746-1826) –, geht er, Goethe, »nicht in die Kirche, auch nicht zum Abendmahl, betet auch selten; denn, sagt er, ich bin dazu nicht genug Lügner. [...] Vor der christlichen Religion hat er Hochachtung, nicht aber in der Gestalt, wie sie unsere Theologen vorstellen.«²¹ Denn, so Goethe in einem Gespräch mit Johann Peter Eckermann (1792-1854), »[es] ist gar viel Dummes in den Satzungen der Kirche. Aber sie will herrschen, und da muß sie eine bornierte Masse haben, die sich duckt und die geneigt ist, sich beherrschen zu lassen. Die hohe, reich dotierte Geistlichkeit fürchtet nichts mehr als die Aufklärung der unteren Massen.«²²

Dort wo das Christentum sein »tief in der menschlichen Natur und ihrer Bedürftigkeit« Gegründetsein²³ verloren habe, sei es nur »ein verworrener Quark«, urteilt Goethe in einem Brief an den deutschen Lyriker, Übersetzer und Urfreund Goethes, Karl Ludwig von Knebel (1744-1834), vom 22. August 1817 über den Protestantismus: »[...] Pfaffen und Schulleute quälen unendlich, die Reformation soll durch hunderterley Schriften verherrlicht werden; Maler und Kupferstecher gewinnen auch was dabey. Ich fürchte nur, durch alle diese Bemühungen kommt die Sache so in's Klare, daß die Figuren ihren poetischen, mythologischen Wert Anstrich verlieren. Denn, unter uns gesagt, ist an der ganzen Sache nichts interessant als Luthers Charakter und es ist auch das Einzige, was der Menge eigentlich imponiert. Alles Übrige ist ein verworrener Quark, wie er uns noch täglich zur Last fällt.«²⁴ »Ich kann das Predigen nicht vertragen, ich glaube ich habe in meiner Jugend mich daran übergessen« heißt es in den *Maximen und Reflexionen*.²⁵

Damit steht Goethe quer zum Christentum seiner Zeit. Er mag das Klerikale nicht, weder seine Moralprediger noch die Besserwisser, und alle von außen an den Menschen herantragenen Offenbarungswahrheiten, dogmatischen Festlegungen und Absolutsetzungen ohne persönliche Erfahrung sind für ihn zutiefst fragwürdig.

Schon im fingierten *Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu ****, einem 1773 anonym erschienenen kleinen Werk des erst Vierundzwanzigjährigen, lesen wir: »Es sind wunderliche Leute die Theologen; da prätendieren sie, was nicht möglich ist. Die christliche Religion in ein Glaubensbekenntnis bringen, o ihr guten Leute! [...] Da siehts denn schon gewaltig scheu um unsere Lehre aus, wenn wir alles was in der Bibel steht in Ein System zerren wollen [...]«.²⁶

¹⁹ Goethe, Begegnungen und Gespräche, Bd. 3, 1786-1792, hg. von Renate GRUMACH, Berlin/New York 1977, 488-489.

²⁰ MA17, 388 (Wilhelm Meisters Wanderjahre, Kap. 22, 2. Buch, 1. Kap.).

²¹ Goethes Gespräche, Bd. 1, 1749-1805, hg. von Wolfgang HERWIG, München 1998, 62.

²² MA19, 695 (11.3.1832).

²³ »Das Christentum ist so tief in der menschlichen Natur und ihrer Bedürftigkeit begründet, daß auch in dieser Beziehung mit Recht zu sagen ist: *Des Herren Wort bleibt ewiglich*« (Goethe zu Ernst Carl Christian John, in: Goethes Gespräche, Biedermannsche Ausgabe, Bd. 2, München 1998, 724).

Goethe und der Katholizismus

Goethes Kritik gilt auch dem Katholizismus. Das katholische Rom ist für ihn ein »Babel«, die »Mutter so vieles Betrugs und Irrtums«. ²⁷ Ja, der Katholizismus ist für ihn die von Luther gereinigte »durch Pfaffenwesen verunstaltete Lehre« ²⁸ und »die ganze Kirchengeschichte« ein »Mischmasch von Irrtum und von Gewalt.« ²⁹ Kirchliche Zeremonien nennt er abschätzig »geistliche Mummereien«, die »einen abgeschmackten Aberglauben [nur] noch mehr befestigten«. ³⁰ Und in kritischer Distanzierung von der Liturgie der katholischen Meßfeier gebraucht er in einem Brief an Charlotte von Stein (1742-1827) vom 2.2.1787 die Verballhornung der Abendmahlsformel: »In der Sixtinischen Kapelle war Amt wo die Kerzen geweiht werden. Ich war einen Augenblick drinn und bin wie ich schon schrieb für dieß Hockuspockus ganz verdorben,« ³¹ wobei er sich »gleich sehr unbehaglich [fand] und [...] mit den Freunden bald wieder hinaus[zog]«. ³²

Vor allem das Kreuz und die Verdüsterung des Daseins durch die Vorstellung von der Erbsünde sind für Goethe unerträglich. Durch die Erbsündenlehre werde die Welt zu einem kontaminierten Jammertal und die gute Schöpfung und Leiblichkeit des Menschen entwürdigt, ja der Mensch selbst werde gleichsam »[e]in hohler Darm,/mit Furcht und Hoffnung ausgefüllt./Daß Gott erbarm!« ³³ Goethe hingegen hielt sich selbst »nicht für außerordentlich sündhaft« und glaubte, mit seinem »Gott ganz gut zu stehen.« ³⁴ »Wenn ich Gott aufrichtig suchte«, so lesen wir in den *Bekenntnissen einer schönen Seele* in *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, »so liess er sich finden und hielt mir von vergangenen Dingen nichts vor. Ich sah hinten nach wohl ein, wo ich unwürdig gewesen, und wusste auch, wo ich es noch war; aber die Erkenntnis meiner Gebrechen war ohne alle Angst. Nicht einen Augenblick ist mir eine Furcht vor der Hölle angekommen, ja die Idee eines bösen Geistes und eines Straf- und Quälortes nach dem Tode konnte keinesweges in dem Kreise meiner Ideen Platz finden.« ³⁵

Seine Abneigung gegen das Kruzifix mit der zur Schau gestellten körperlichen Passion Christi dokumentieren mehrere Stellen seines Werkes, worin sich neben einer ästhetischen Hemmung und seiner bekannten Abneigung gegen Tod und Begräbnis möglicherweise auch der Unwille gegenüber den zahlreichen Konversionen von Romantikern zur katholischen Kirche niederschlägt, was jedoch keine Distanzierung gegenüber der Person Jesu Christi bedeutet, den er allerdings nicht als Gekreuzigten, sondern aus dem Grab hervorgehenden vollkommenen Menschen – seine Göttlichkeit lehnte Goethe ab – dargestellt wissen möchte. Christus hatte damit seine Singularität als einzigen Mittler zum Vatergott und Erlöser einer sündigen Menschheit verloren und wurde zu einem höchst verehrungswürdigen Lehrer der Menschen, »zur göttlichen Offenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit«, ³⁶ zur Inkarnation von Güte und Liebe.

Goethes tiefe Abneigung gegen das Kreuz dokumentieren zahlreiche Äußerungen in verschiedenen seiner Werke. So in den *Venezianischen Epigrammen*: »Vieles kann ich ertragen. Die meisten beschwerlichen Dinge/Duld' ich mit ruhigem Mut, wie es ein Gott mir gebeut./Wenige sind mir jedoch wie Gift und Schlange zuwider;/Viere: Rauch des

24 WA IV.28, 227.

25 MA17, 860.

26 MA I.2, 430.

27 MA15, 470 (Italienische Reise, 28.8.1787).

28 So im Gespräch mit Johann Peter Eckermann (4.1.1824; MA19, 495).

29 MA18.1, 75.

30 MA5, 270 (Wilhelm Meisters Lehrjahre, Buch VIII, Kap. 18). Vgl. dazu auch MA5, 579-593 (Buch VIII, Kap. 9).

31 WA IV.8, 158.

32 MA15, 204 (Italienische Reise, 16.2.1787).

33 MA18.1, 67.

34 MA16, 364.

35 MA5, 390.

36 MA19, 694.

Tobacks, Wanzen und Knoblauch und U.«³⁷ Im Gedicht *Das Tagebuch* sieht er sich » [v]or deinem Jammerkreuz blutrünstger Christe«³⁸ stehen. Und in den *Wanderjahren* konstatiert der Älteste auf die Frage Wilhelms nach der Bedeutung von Leiden und Tod Jesu: »Hieraus machen wir kein Geheimnis; aber wir ziehen einen Schleier über diese Leiden, eben weil wir sie so hoch verehren. Wir halten es für eine verdammungswürdige Frechheit, jenes Martergerüst und den daran leidenden Heiligen dem Anblick der Sonne auszusetzen, die ihr Antlitz verbarg, als eine ruchlose Welt ihr dies Schauspiel aufdrang [...].«³⁹ Ja, »[...] das leidige Marterholz, das Widerwärtigste unter der Sonne, sollte kein vernünftiger Mensch auszugraben und aufzupflanzen bemüht seyn.«⁴⁰ Seine Abneigung gegen das Kreuz dokumentiert auch das zum Buch *Sodeika* im *Divan* gehörende Nachlass-Gedicht *Süßes Kind, die Perlenreihen* – auf Einspruch Sulpiz Boisserées (1783-1854) hin dann ausgeschieden⁴¹ –, in dem Goethe das Halskreuz der Marianne von Willemer (1784-1860) u. a. mit den Worten von sich weist: »Mir willst du zum Gotte machen/Solch ein Jammerbild am Holz.«⁴²

Gott – der Unbegreifliche und Allliebende

Gott ist letztlich unbegreifbar und unbeschreibbar, und alle naiven anthropologischen Gottesbilder scheitern angesichts seiner Hoheit, Heiligkeit und prinzipiellen Verborgenheit: »Was wollt ihr mit eurem Hohn/Über das All und das Eine/Der Professor ist eine Person/Gott ist keine«, lesen wir in den *Zahmen Xenien aus dem Nachlass*⁴³ und im vielzitierten Gedicht *Das Göttliche* heißt es: »Heil den unbekannten/Höhern Wesen/Die wir ahnden!«⁴⁴

Gott ist für Goethe gleichwohl der Allliebende, in dessen Arme er einst zu fallen erhofft. In einer Antwort an Auguste von Bernstorff, geb. zu Stolberg (1753-1835), einer Brieffreundin seiner Jugend, die ihm im Oktober 1822 in Sorge um sein Seelenheil einen Brief hatte zukommen lassen, schreibt er: »[...] Alles dieses Vorübergehende [der Lebenszeit] lassen wir uns gefallen; bleibt uns nur das Ewige jeden Augenblick gegenwärtig, so leiden wir nicht an der vergänglichen Zeit.

Redlich habe ich es mein Lebelang mit mir und andern gemeint und bei allem irdischen Treiben immer aufs Höchste hingeblickt; Sie und die Ihrigen haben es auch getan. Wirken wir also immerfort, so lang es Tag für uns ist, für andere wird auch eine Sonne scheinen, sie werden sich an ihr hervortun und uns indessen ein helleres Licht erleuchten.

Und so bleiben wir wegen der Zukunft unbekümmert! In unseres Vaters Reiche sind viele Provinzen und, da er uns hier zu Lande ein so fröhliches Ansiedeln bereitete, so wird drüben gewiß auch für beide gesorgt sein; vielleicht gelingt alsdann was uns bis jetzo abging, uns angesichtlich kennen zu lernen und uns desto gründlicher zu lieben. Gedenken Sie meiner in beruhigter Treue.« Um dann später, vor dem endgültigen Versenden am 17.4.1823, den Brief zu ergänzen: »[...] Nun aber, da ich von einer tödlichen Krankheit ins Leben wieder zurückkehre« – Goethe hatte im Februar 1823 einen ersten Herzinfarkt erlitten –, »soll das Blatt dennoch zu Ihnen, unmittelbar zu melden: daß der Allwaltende mir noch gönnt, das schöne Licht seiner Sonne zu schauen; möge der Tag Ihnen gleichfalls freundlich erscheinen

³⁷ MA 3.2, 139. Vgl. auch MA 3.2, 139. Goethe verwendet hier das Kreuzessymbol statt des Begriffs.

³⁸ MA 9, 41.

³⁹ MA 17, 395.

⁴⁰ Brief Goethes an Karl Friedrich Zelter vom 9.6.1831 (Max HECKER [Hg.], Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter 1799-1832, Bd. 3, Frankfurt/ M. 1987, 478).

⁴¹ Vgl. dazu MA I.1.1, 453-455.

⁴² MA I.1.1, 103.

⁴³ MA 18.1, 59.

⁴⁴ MA 2.1, 90.

⁴⁵ Goethes Briefe, Bd. IV. Briefe der Jahre 1821-1832, hg. Karl Robert MANDELKOW, 2. durchges. Aufl., München 1976, 63-64.

⁴⁶ MA II. I.2, 124.

und Sie meiner im Guten und Lieben gedenken, wie ich nicht aufhöre mich jener Zeiten zu erinnern, wo das noch vereint wirkte, was nachher sich trennte.

Möge sich in den Armen des allliebenden Vaters alles wieder zusammenfinden.«⁴⁵

Sub specie aeternitatis werden damit alle irdischen religiösen Differenzen nichtig, sind doch in des Vaters Reich der Liebe »viele Provinzen«. Nicht der mit Gericht und Verdammnis drohende Gott, sondern der allliebende Vater erwartet dort die Menschen. Diese Hoffnung bringt unnachahmlich auch die Schlussstrophe des Gedichts *Höheres und Höchstes* im *Chuld Nameh* – *Buch des Paradieses* des *Divan* zum Ausdruck, die lautet: »Ungehemmt mit heißem Triebe/Läßt sich da kein Ende finden/Bis im Anschau ewiger Liebe/Wir verschweben, wir verschwinden.«⁴⁶

Die Natur als Ort der »Manifestationen Gottes«

Als Goethe sich in Abhebung von den Traditionslinien der Weltverachtung und Weltflucht »mit Freuden« dem menschlichen Dasein und der Natur als eigentlichen Orten religiöser Erfahrung und der »Manifestationen Gottes«⁴⁷ zuwandte, wurde für ihn der Philosoph Baruch de Spinoza (1632-1677) und dessen Gleichsetzung von Gott und Natur – *deus sive natura* – von größter Bedeutung. Diese aus der Lektüre Spinozas gewonnene Einsicht formulierte er in polemischer Zuspitzung gegenüber der Kritik an Spinoza durch Friedrich Heinrich Jacobi in einem Brief vom 9.6.1785 an diesen wie folgt: »Er [d.i. Spinoza] beweist nicht das Daseyn Gottes, das Daseyn ist Gott. Und wenn ihn andre deshalb Atheum schelten, so mögte ich ihn theissimum ia christianissimum nennen und preisen.«⁴⁸

Gegenüber Dogmen und Katechismuswahrheiten, die ihm zu wenig »gefühls-« und »welthaltig« waren, zogen Goethe die Phänomene der belebten und unbelebten Natur in ihrer ungeheuren Vielfalt an, und er suchte das Göttliche, das nicht unmittelbar erscheint, sondern »aus seinen Manifestationen erraten«⁴⁹ werden muss, »in herbis et lapidibus«.⁵⁰ Der objektive Naturraum wird gleichsam zu einer Seelenlandschaft, in der »die Gegenwart des Allmächtigen, der uns nach seinem Bilde schuf, das Wehen des Allliebenden, der uns in ewiger Wonne schwebend trägt und erhält, gefühlt werden kann«.⁵¹

Deshalb: »Fragt nicht den Wiederhall eurer Kreuzgänge, nicht euer vermodertes Pergament, nicht eure verschränkten Grillen und Verordnungen, fragt die Natur und euer Herz, sie wird euch lehren, vor was ihr zu schaudern habt [...]«, so lesen wir in *Wilhelm Meisters Lehrjahre*.⁵²

Goethes Frömmigkeit, die mit aller Vorsicht und notwendigen Differenzierung als pantheistische Weltfrömmigkeit oder Naturreligiosität beschrieben werden kann, widerspricht insofern auch nicht seinen naturwissenschaftlichen Forschungen, vielmehr ergänzen sich Naturfrömmigkeit und Wissenschaft, Poesie und Naturkunde und bedingen einander. Diese Zuwendung zur Welt kündigte schon früh das leider etwas verunglückte Naturopfer des jungen Goethe an – die bei dieser Gelegenheit auf einem Musikkpult entzündeten Räucherkerzen versehrten das Möbelstück –, von dem er in seiner poetischen Autobiographie *Dichtung und*

47 MA15, 472.

48 Goethes Briefe, Bd. I (Anm. 14), 475.

49 MA17, 831 (Maximen und Reflexionen. Aus Makariens Archiv 619).

50 So im zitierten Brief an Jacobi, 476 (siehe Anm. 48).

51 MA 2.2, 352 (Leiden des jungen Werthers, am 10. Mai).

52 MA 5, 584.

Wahrheit berichtet: »Der Gott, der mit der Natur in unmittelbarer Verbindung stehe, sie als sein Werk anerkenne und liebe, dieser schien ihm der eigentliche Gott, der ja wohl auch mit dem Menschen wie mit allem übrigen in ein genaueres Verhältnis treten könne, und für denselben eben so wie für die Bewegung der Sterne, für Tages- und Jahreszeiten, für Pflanzen und Tiere Sorge tragen werde. Einige Stellen des Evangeliums besagten dieses ausdrücklich. Eine Gestalt konnte der Knabe diesem Wesen nicht verleihen; er suchte ihn also in seinen Werken auf und wollte ihm auf gut alttestamentliche Weise einen Altar errichten. Naturprodukte sollten die Welt im Gleichnis vorstellen, über diesen sollte eine Flamme brennen und das zu seinem Schöpfer sich aufnehmende Gemüt des Menschen bedeuten.«⁵³ »Die allgemeine, die natürliche Religion«, so fährt Goethe dann später in *Dichtung und Wahrheit* fort, »bedarf eigentlich keines Glaubens: denn die Überzeugung, daß ein großes, hervorbringendes, ordnendes und leitendes Wesen sich gleichsam hinter der Natur verberge, um sich uns faßlich zu machen, eine solche Überzeugung dringt sich einem jeden auf; ja wenn er auch den Faden derselben, der ihn durchs Leben führt, manchmal fahren ließe, so wird er ihn doch gleich und überall wieder aufnehmen können. Ganz anders verhält sich's mit der besondern Religion, die uns verkündet, daß jenes große Wesen sich eines Einzelnen, eines Stammes, eines Volkes, einer Landschaft entschieden und vorzüglich annehme. Diese Religion ist auf Glauben gegründet, der unerschütterlich sein muß, wenn er nicht sogleich von Grund aus zerstört werden soll. Jeder Zweifel gegen eine solche Religion ist ihr tödlich.«⁵⁴ Es geht Goethe hier um die »Schaubarkeit« von Gott und Göttlichem in der Natur. So schreibt er in einem Brief an Friedrich Heinrich Jacobi vom 5.5.1786: »Ich halte mich fest und fester an die Gottesverehrung des Atheisten [Spinoza, P.R.] und überlasse euch alles was ihr Religion heisst und heissen müsst [...]. Wenn du sagst man könne an Gott nur glauben [...] so sage ich dir, ich halte viel aufs schauen [...].«⁵⁵ Und in den *Maximen und Reflexionen* formuliert er pointiert: »Ich glaube einen Gott, dies ist ein schönes löbliches Wort; aber Gott anerkennen, wo und wie er sich offenbare, das ist eigentlich die Seligkeit auf Erden.« »Wer die Natur als göttliches Organ leugnen will, der leugne nur gleich alle Offenbarung.« »Die Natur verbirgt Gott! Aber nicht jedem.«⁵⁶

Goethe und der Islam

Die Wandlungsfähigkeit Goethes und seine angstlose Offenheit für Neues haben dazu geführt, dass er sich neben dem Christentum und dem Judentum⁵⁷ vor allem mit dem Islam⁵⁸ beschäftigt hat. Als Frucht der intensiven Auseinandersetzung mit dieser monotheistischen Religion hat Goethe uns den *West-östlichen Divan*, an dem er seit 1814 arbeitete, geschenkt. Dabei sei gleich darauf hingewiesen, dass dieses Werk mit seinen Gedichten und seinem Kommentar nicht, wie dies vielfach – nicht zuletzt von muslimischer Seite – geschieht, im Sinne eines Bekenntnisses zum Islam oder gar als Dokument für eine Konversion Goethes missinterpretiert werden darf, sondern vielmehr ein Zeugnis für

⁵³ MA 16, 48.

⁵⁴ MA 16, 150.

⁵⁵ WA IV.7, 214.

⁵⁶ MA 17, 864 (Nr. 809–811).

⁵⁷ Vgl. Anna-Dorothea LUDEWIG/ Steffen HÖHNE (Hg.), *Goethe und die Juden – Die Juden und Goethe. Beiträge zu einer Beziehungs- und Rezeptionsgeschichte*, Berlin/ Boston 2018; Karin SCHUTJER, *Goethe und das Judentum. Das schwierige Erbe der modernen Literatur*, Göttingen 2020.

⁵⁸ Hier sei vor allem auf die Werke Katharina MOMMSENS hingewiesen, so beispielsweise: *Goethe und der Islam*, Frankfurt/M./Leipzig 2001; »Orient und Okzident sind nicht mehr zu trennen«. *Goethe und die Weltkulturen*, Göttingen 2012; *Goethe und die arabische Welt*, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1989.

die Fähigkeit Goethes darstellt, sich Fremdes anzueignen, ohne das Eigene aufzugeben. Dies spiegelt beispielsweise seine kreative Adaption des für ihn wichtigen Koran-Verses (Sura II, 109) »Gott gehöret der Aufgang und der Niedergang der Sonnen, und wohin ihr euch wendet, ist Gottes Angesicht da,«⁵⁹ aus dem er den berühmten Vierzeiler machte: »Gottes ist der Orient,/Gottes ist der Occident;/Nord- und südliches Gelände/Ruht im Frieden seiner Hände.«⁶⁰ Von daher wird auch die viel zitierte, wenn auch meist unvollständig wiedergegebene Strophe aus dem *Hikmet Nameh* – *Buch der Sprüche des Divan* verständlich, bei der Goethe auf die wörtliche Bedeutung des Begriffs »Islam« zurückgreift: »Närrisch, daß jeder in seinem Falle/Seine besondere Meynung preist! Wenn *Islam* Gott ergeben heißt, /Im Islam leben und sterben wir alle.«⁶¹ Im Kommentarteil »Zweifel« des *Divan* heißt es entsprechend dazu: »Die Einheit Gottes, Ergebung in seinen Willen, Vermittlung durch einen Propheten, alles stimmt mehr oder weniger mit unserm Glauben, mit unserer Vorstellungsweise überein. Unsere heiligen Bücher liegen auch dort, ob nur gleich legendenweis, zum Grund.«⁶²

Was Goethes Haltung zum Koran, den er als das wichtigste religiöse Dokument der Menschheitsgeschichte neben der Bibel betrachtet, angeht, so zeigt sich doch auch hier zugleich seine Abneigung gegenüber eindeutigen Aussagen, dogmatischen Festlegungen und doktrinen Bekenntnissen und seine Fähigkeit, bei der Beschäftigung mit den Religionen auftretende Widersprüche und Ambivalenzen zuzulassen. So findet er den »ganzen[n] Inhalt des Korans, um mit wenigem viel zu sagen, [...] zu Anfang der zweyten Sura [...]. ›Es ist kein Zweifel in diesem Buch‹.«⁶³ Der »Styl des Koran« ist für Goethe »seinem Inhalt und Zweck gemäß: streng, groß, furchtbar, stellenweis wahrhaft erhaben; so treibt ein Keil den andern und darf sich über die große Wirksamkeit des Buches niemand verwundern. Weßhalb es denn auch von den ächten Verehrern für unerschaffen und mit Gott gleich ewig erklärt wurde.«⁶⁴ Ein autonomer Leser ist hier nicht zugelassen. Gegenüber einer dogmatisch zementierten begrifflichen Systematik sah Goethe hingegen gerade in der Poesie die größere Möglichkeit, sich dem göttlichen Geheimnis zu nähern und der religiösen Erfahrung Ausdruck zu verleihen.⁶⁵ So schätzte er zwar den Propheten Mohammed und seinen Glauben an ein von Gott vorherbestimmtes Schicksal, verurteilte allerdings, dass er sich gegen jede Poesie wenden würde.

Goethe und Hafis

Einen in dieser Hinsicht adäquaten Gesprächspartner und geistigen Zwilling, mit dem in einen geistig-poetischen Wettstreit einzutreten sich Goethe geradezu herausgefordert fühlte, entdeckte er im muslimischen Gelehrten Hafis (auch *Mohammed Schemseddin*) (geb. um 1320, gest. um 1390), weil dieser nicht nur Koranlehrer – »Hafis« bedeutet wörtlich »der [den Koran im Gedächtnis] Bewahrende« –, sondern auch Poet und Mystiker war und sich die

59 MA I.2, 443
(Goethes Koran-Auszüge).

60 MA II.1.1, 78.
Vgl. auch II.1.2, 12 u. 288.

61 MA II.1.2, 61.

62 MA II.1.2, 174-175.

63 MA II.1.2, 148.

64 MA II.1.2, 149.

65 Davon zeugten für Goethe auch Teile der hebräischen Bibel: »Da wir von orientalischer Poesie sprechen, so wird nothwendig der Bibel, als der ältesten Sammlung, zu gedenken. Ein großer Theil des alten Testaments ist mit erhöhter Gesinnung, ist enthusiastisch geschrieben und gehört dem Felde der Dichtkunst an«
(MA II.1.2, 132).

Freiheit nahm, sich über Vorschriften des orthodoxen Islams, beispielsweise was Alkohol und Sexualität angeht, hinwegzusetzen. In diesem Zugleich von Geprägtsein vom Islam bei gleichzeitiger skeptischer und lebensfroher Distanz fand sich der in vergleichbarer Weise vom Christentum geprägte und gleichzeitig immer wieder gerne mit seinem »Heide sein« kokettierende Goethe wieder. Hafis, ein idealer Gesprächspartner in einem poetischen Wettstreit zweier Vertreter unterschiedlicher Glaubenspositionen, bei dem nicht das Trennende, sondern das Übereinstimmende und Verbindende gesucht wird. Vom dialogischen Prinzip ist auch das Gedicht *Beyname*, dem ersten des *Hafis Nameh*, dem *Buch Hafis* des *Divan*, geprägt, in dem der Dichter, Goethe, mit dem Gelehrten Hafis Zwiesprache hält:

»Dichter

Mohamed Schemseddin, sage,
Warum hat dein Volk, das lehre,
Hafis dich genannt?

Hafis

Ich ehre,
Ich erwidre deine Frage.
Weil in glücklichem Gedächtniß
Des Corans geweiht Vermächtniß
Unverändert ich verwahre
Und damit so fromm gebare,
Daß gemeinen Tages Schlechtniß
Weder mich noch die berührt,
Die Prophetenwort und Saamen
Schätzen, wie es sich gebühret;
Darum gab man mir den Namen.

Dichter

Hafis, drum, so will mir scheinen,
Möcht' ich dir nicht gerne weichen:
Denn, wenn wir wie andre meynen,
Werden wir den andern gleichen.
Und so gleich ich dir vollkommen,
Der ich unsrer heil'gen Bücher
Herrlich Bild an mich genommen,
Wie auf jenes Tuch der Tücher
Sich des Herren Bildniß drückte,
Mich in stiller Brust erquickte,
Trotz Verneinung, Hindrung, Raubens,
Mit dem heitren Bild des Glaubens.«⁶⁶

⁶⁶ MA II. I.2 22-23.

⁶⁷ Christoph GELLNER, »Im Islam leben und sterben wir alle«? Goethe und der Koran (<https://www.feinschwarz.net/im-islam-leben-und-sterben-wir-alle-goethe-und-der-koran> [30.4.2021]).

⁶⁸ MA II. I.2, 109.

⁶⁹ MA I.2, 427.

⁷⁰ MA17, 872 (875).

⁷¹ WA IV.49, 250.

⁷² WA IV.49, 253-254.

⁷³ Goethes Briefe, Bd. IV (Anm. 45), 231-232.

Hafis und Goethe – zwei »Gläubige, aber keine Rechtgläubige« – brechen »mit einem heilsgeschichtlichen Absolutismus, der nur einen exklusiv wahren Lehrer oder Erlöser der Menschheit anerkennt. Was [beide] auszeichnet, ist die ›Verflüssigung‹ religiös-kultureller Grenzziehungen, ja, die Transformierung partikulärer Überlieferungen ins Universale, ins allgemein Menschliche«. ⁶⁷ Voller Ironie dichtet Goethe, jeden Exklusivismus lächerlich machend, im Buch *Mathal Nameh*, dem *Buch der Parabeln* des *Divan*:

»Alle Menschen groß und klein
 Spinnen sich ein Gewebe fein,
 Wo sie mit ihrer Scheren Spitzen
 Gar zierlich in der Mitte sitzen.
 Wenn nun darein ein Besen fährt,
 Sagen sie, es sey unerhört,
 Man habe den größten Palast zerstört.« ⁶⁸

Die Tatsache, dass Goethe in allen Glaubenstraditionen im Tiefsten die allgemeine, die natürliche Religiosität wiedererkannte, verdeutlicht bereits früh der berühmt gewordene Ausruf aus dem schon zitierten *Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu ****: »Welche Wonne ist es zu denken, dass der Türke, der mich für einen Hund, und der Jude, der mich für ein Schwein hält, sich einst freuen werden, meine Brüder zu sein.« ⁶⁹

Von daher ist Goethes Einstellung zum Islam wie zu anderen Religionen mit der Aufklärungskategorie »Toleranz« keinesfalls hinreichend bestimmbar, auch nicht allein mit der Kategorie »Respekt«, sondern ist zutiefst von Wertschätzung, Lernbereitschaft und Verwandlungsfähigkeit geprägt. Entsprechend konstatiert er in seinen *Maximen und Reflexionen*: »Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein; sie muß zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.« ⁷⁰

Glaube und Wissen

Goethe hat das Verhältnis von Glaube und Wissen, von Glaube und Erkenntnis, in einem seiner letzten Briefe vom 25.2.1832 an Sulpiz Boisserée bedacht. Der Glaube ist »nicht der Anfang, sondern das Ende alles Wissens«, ⁷¹ so heißt es da. Und: »Ich habe immer gesucht, das möglichst Erkennbare, Wißbare, Anwendbare zu ergreifen, und habe es zu eigener Zufriedenheit, ja auch zu Billigung anderer darin weit gebracht. Hiedurch bin ich für mich an die Gränze gelangt, dergestalt daß ich da anfangs zu glauben, wo andere verzweifeln, und zwar diejenigen, die vom Erkennen zu viel verlangen [...]« ⁷² Wenn der Naturwissenschaftler Goethe hier von den Grenzen der Erkenntnis und von »glauben« spricht, hat er ein allumfassendes Erkenntnismodell im Blick, das bei der wissenschaftlichen Tätigkeit keine der menschlichen Kräfte ausschließt und alle Wahrnehmungsorgane gleichermaßen in sich begreift. Auf diese Weise können die tiefsten Zusammenhänge unmittelbar sichtbar werden. So schreibt er in einem Brief an Christian Dietrich von Buttler (1801-1878) vom 3.5.1827: »Schauen, Wissen, Ahnen, Glauben und wie die Fühlhörner alle heißen, mit denen der Mensch ins Universum tastet, müssen denn doch eigentlich zusammenwirken, wenn wir unsern wichtigen, obgleich schweren Beruf erfüllen wollen. [...] Manches ist dem Menschen zugänglich, manches nicht; einiges erreichbar auf diese, anderes auf jene Weise.« ⁷³ So »glaubt« Goethe »der verwesenden Fliege den sie umgebenden Nimbus als Lebenszeichen einer fortlaufenden Metamorphose, wie er der starren und anscheinend leblosen Chrysalide

den künftigen Schmetterling glaubt. Er glaubt die verborgenen Spuren künftigen Lebens in jenen Übergängen der Natur, denen er selbst so eifrig nachforscht [...]. Die Basis seines Glaubens ist immer das Schauen des Naturwissenschaftlers, ein ihm ganz eigenes visionäres Schauen [...]»⁷⁴ In einem Brief an Jacobi vom 23.11.1801 spricht er von einem »tiefe[n] ruhige[n] Anschauen« der Natur.⁷⁵

Was das Verhältnis von Glauben und Wissen vor dem Hintergrund der oben schon bereits einmal in den Blick genommenen pantheistischen Weltfrömmigkeit und Naturreligiosität Goethes angeht, so äußerte er sich dazu beispielsweise in einem Gespräch mit Johann Daniel Falk (1768-1826). »Streng genommen«, so Goethe, kann ich zunächst auch »von Gott doch weiter nichts wissen, als wozu mich der ziemlich beschränkte Gesichtskreis von sinnlichen Wahrnehmungen auf diesem Planeten berechtigt, und das ist in allen Stücken wenig genug. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß durch diese Beschränkung unserer Naturbetrachtungen auch dem Glauben [an Gott] Schranken gesetzt wären. In Gegenteil kann, bei der Unmittelbarkeit göttlicher Gefühle in uns, der Fall gar leicht eintreten, daß das Wissen als Stückwerk besonders auf einem Planeten erscheinen muß, der [...] alle und jede Betrachtung unvollkommen läßt, die eben darum erst durch den Glauben ihre vollständige Ergänzung erhält.«⁷⁶

Wenn Goethe hier von Gefühlen, ja sogar von der »Unmittelbarkeit göttlicher Gefühle« spricht – sogleich kommt einem das berühmte Dictum Heinrichs im Dialog mit Gretchen im *Faust* – »Gefühl ist alles; Name Schall und Rauch [...]«⁷⁷ und die klassische Formulierung »Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen [...]«⁷⁸ in den Sinn –, hat er eine andere Art des Glaubens als die zuvor beschriebene im Blick; eines Glaubens, so Goethe in *Dichtung und Wahrheit*, bei dem »[...] alles darauf an[kommt], daß man glaube; was man glaube, sei völlig gleichgültig. Der Glaube sei ein großes Gefühl von Sicherheit für die Gegenwart und Zukunft, und diese Sicherheit entspringe aus dem Zutrauen auf ein übergroßes, übermächtiges und unerforschliches Wesen. Auf die Unerschütterlichkeit dieses Zutrauens komme alles an; wie wir uns aber dieses Wesen denken, dies hänge von unsern übrigen Fähigkeiten, ja von den Umständen ab, und sei ganz gleichgültig.«⁷⁹

Die einseitige Rangerhöhung der Ratio durch die Aufklärung und Systembildungen aller Art auf Kosten des Glaubens als »großes Gefühls« betrachtete Goethe deshalb mit Skepsis. Die Beschäftigung mit der Gegenwelt des Islams, insbesondere mit dem Dichter und Mystiker Hafis, stellt für ihn insofern sicher auch eine Art Flucht aus einer Welt dar, in der der Glaube durch die Aufklärung erschüttert worden war und der Zwang zur Reflexivität herrschte. »Glaube weit, eng der Gedanke«, heißt es nicht von ungefähr im Gedicht *Hegire des Divan*.⁸⁰

Goethe sah deshalb das Nicht-mehr-Glauben-können stets als großen Verlust an. »Also, lieber Bruder«, schrieb er schon im *Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu ****, – dort allerdings als Christ und nicht als Pantheist sprechend – »danke ich Gott für nichts mehr als die Gewißheit meines Glaubens; denn darauf sterb ich, daß ich kein Glück besitze und keine Seligkeit zu hoffen habe, als die mir von der ewigen Liebe Gottes

⁷⁴ Ilse GRAHAM, Goethe. Schauen und Glauben, Berlin/New York 1988, 4.

⁷⁵ Goethes Briefe, Bd. II. Briefe der Jahre 1786-1805, hg. von Karl Robert MANDELKOW, 2. Aufl., Hamburg 1968, 423.

⁷⁶ Hans-Joachim SIMM (Hg.), Goethe und die Religion. Aus seinen Werken, Briefen, Tagebüchern und Gesprächen, Frankfurt/M./Leipzig 2000, 374.

⁷⁷ MA 6.1, 636.

⁷⁸ Ebd., 550.

⁷⁹ MA 16, 653-654.

⁸⁰ MA II. 1.2, 9.

⁸¹ MA I.2, 424.

⁸² MA II. 1.2, 59.

⁸³ MA 17, 828 (Maximen und Reflexionen).

⁸⁴ MA 14, 498.

⁸⁵ Kanzler Friedrich VON MÜLLER, Unterhaltungen mit Goethe, hg. von Renate GRUMACH, 2., durchges. Aufl., Weimar 1959, 189.

mitgeteilt wird, die sich in das Elend der Welt mischte und auch elend ward, damit das Elend der Welt mit ihr herrlich gemacht werde.«⁸¹ – Eine Art Kurzformel seines heiteren Glaubens jenseits eines phobokratischen Kirchenchristentums mit seiner Dogmatik, seinen Katechismen und seinen theologischen Konstruktionen der Erbsünde, der Verdammnis und der Unsicherheit der Erlösung.

Ob als Christ, Polytheist, Pantheist oder Naturforscher – Goethe behandelte die Gottesfrage stets mit großem Respekt, darauf bedacht, »jene heilige Unberechenbarkeit« zu bewahren, die seiner Meinung nach »den Priestern und Theologen abhandengekommen« war. Alle menschlichen Gottesbilder scheitern schlussendlich an Gottes heiligem Geheimnis. Was seine persönliche Gottesbeziehung im Tiefsten betrifft, so wahrte Goethe zeitlebens Diskretion. »Soll man dich nicht auf's schmähhchste berauben,/Verbirg dein Gold, dein Weggehn, deinen Glauben«,⁸² riet er im *Hikmet Nameh – Buch der Sprüche des Divan*.

Obwohl er deshalb öffentliche Bekenntnisse mied – »Man weiß eigentlich das was man weiß nur für sich selbst«⁸³ – eröffnete er einmal, doch auch hier das Geheimnis seines persönlichen Glaubens während, der katholischen Fürstin Amalie von Gallitzin (1748-1806), die ihm in einem Gespräch mitteilte, dass ihr geraten worden sei, sich vor ihm in Acht zu nehmen, da er sich so fromm stellen könne, dass man ihn »für religiös, ja für katholisch halten könne«: »Ich stelle mich nicht fromm, ich bin es am rechten Orte [...].«⁸⁴

Und in seinen Unterhaltungen mit Goethe notiert Kanzler Friedrich von Müller (1779-1849), Staatskanzler des Großherzogtums Sachsen-Weimar-Eisenach und ein enger Freund Goethes, unter dem Datum des 7.4.1830: »Sie wissen, was ich [Goethe] vom Christentum halte – oder Sie wissen es vielleicht auch nicht; – wer ist denn noch heutzutage ein Christ, wie Christus ihn haben wollte? Ich allein vielleicht, ob ihr mich gleich für einen Heiden haltet.«⁸⁵ ♦