

DIE GOTTESIDEE BEI JOHANN WOLFGANG VON GOETHE

Von Fritz Joachim von Rintelen

1. „Gott anerkennen, wann und wo er sich offenbart, das ist eigentlich die Seligkeit auf Erden“, sagt einmal Goethe.¹⁾ Aber dennoch wird von ihm bekannt: Er, „der so oft genannt, dem Wesen nach blieb immer unbekannt“. Sein Wesen kann, um mit Fries zu sprechen, nur „geahndet“ werden. Wer zu stürmisch Ihn erobern will, läuft die geschichtlich oft aufgetretene zweifache Gefahr, den Gottesglauben entweder durch entleerte begriffliche Intellektualität oder durch Verabsolutierung, ja Vergöttlichung der Macht und Drangwelt zu unterhöhlen und zu verlieren. Wir können und sollen hingegen nur das abgeblendete göttliche Licht mit menschlichen Augen vernehmen; denn „zuletzt des Lichts begierig, bist du Schmetterling verbrannt“.²⁾ Darum müssen wir uns bescheiden und — das Mittelalter würde sagen — nur per analogiam von Gott sprechen, obwohl Er uns allenhalben entgegentritt:

„Soweit das Ohr, soweit das Auge reicht,
Du findest nur Bekanntes, das Ihm gleicht,
Und deines Geistes höchster Feuerflug
Hat schon am Gleichnis, hat am Bild genug.“

(Prooemion 1816)

Trotz dieser Grundhaltung des Goethe der Vollreife hat er Gott mit vielen Namen gerufen, hat von ihm eine letzte Gewißheit, wenn sie sich auch im Ungewissen verliert.

Am häufigsten finden wir bei ihm das Wort „göttlich“, weniger oft Gottheit sowie Gott und seltener, meistens nur in dichterischem Zusammenhang Gott-Vater verwandt. Es ist schwer, ein einheitliches Bild von Goethes Gottesglauben zu zeichnen. Unrichtig scheint uns jedenfalls Gundolfs Wiedergabe zu sein, daß „göttlich“ die Unabhängigkeit von einem Schöpfer, welche kein Prinzip über sich kenne und unbedingt in sich stehe, bedeuten soll.³⁾ Mag das Wort in der titanischen Jugendperiode mitunter diesen Klang haben, auf Grund eigener, fundamentaler Erschütterung hat Goethe den Ueberschwang und die Verwegenheit seiner ursprünglichen Ansichten gebändigt. Dann besagt „göttlich“, daß ein unmittelbarer Ausdruck der Gottheit und ein hoher Grad seiner Gegenwärtigkeit vorliegt.

Sicher aber werden wir sagen müssen, daß der Gottesvorstellung Goethes anfänglich stark vital-dynamische Momente zukamen (Heraclit), alsdann klassisch-antike Züge (Plato) und schließlich auch christliche Gedanken innewohnten (personaler Liebeswille). Im letzten Brief an Jacobi am 6. 1. 1813

spricht er selbst davon, daß er sich nicht festlegen könne und als Dichter und Künstler Polytheist, Pantheist als Naturforscher sei. „Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit, so ist dafür auch schon gesorgt.“

2. **Ontologische Wesenszüge der Gottheit.** — Dennoch können wir aus der Weite von Goethes Schrifttum zahlreiche Namentgebungen Gottes herausgreifen, welche nicht nur eine bloße Folie darstellen, sondern ganz charakteristische ontologische Wesenszüge erkennen lassen. Viele davon erinnern an die frühere natürliche, positive sowie negative Theologie und klingen zunächst sehr theistisch. — Die Gottheit ist vor allem unserer Kleinheit enthoben. Sie ist letzte Würdigkeit, in jedem Schritt Unermeßlichkeit, Erhabenheit, ein Höhersein, das Ungeheure.⁴⁾ Das gibt die Richtung nach Oben an. Bestimmter schon wird die Ansprache Gottes als überzeitliche Dauer, wo tausend Tage sind wie ein Tag, als die übergreifende, das Werden übersteigende, hinter allem stehende ewige Ruhe.⁵⁾

„Was unterscheidet
Götter von Menschen?
Daß viele Wellen
Vor jenen wandeln,
Ein ewiger Strom:
Uns hebt die Welle,
Verschlingt die Welle,
Und wir versinken.“

(Grenzen der Menschheit)

Als Goethe einmal auf dem nackten Gipfel eines hohen Granit-Felsens stand, überkam ihn dieses „tiefe Gefühl der Wahrheit“ und Zeitvergessenheit Gottes.⁶⁾ So ist Gott Ewigkeit, Allgegenwart und (ontologische) Wahrheit; denn das „Wahre . . . ist . . . mit dem Göttlichen identisch.“⁷⁾ Aber auch, „wie wahr, wie seiend“, sagt Goethe. Die göttliche Wahrheit drückt sich demnach im Seienden aus. Sie ist der innere kosmische Sinn, der Geist der Dinge.⁸⁾

Fassen wir die vielen Bezeichnungen in einer übergreifenden zusammen, so müssen wir die Gottheit als das „Ewig-Eine“, den tragenden, unerschöpflichen Seinsgrund wiedergeben, aber nicht als den lichtlosen Abgrund im dämonischen Sinne, den Goethe vielmehr als Abfall anspricht.⁹⁾ Leese sagt daher über Goethes Urreligion, daß sie „die Erosverfallenheit an die Unbedingtheit des unvordenklichen Urseins“ wäre.¹⁰⁾ Danach ist die Gottheit das Sein, das Wahre und, wie wir noch näher sehen werden, das Gute sowie Schöne. Er spricht einmal von dem „Schönen des Wahren“.¹¹⁾ Dies erinnert geradezu an die vier alten Transcendentalien unum, verum, bonum, pulchrum.¹²⁾

3. **Gott und Natur.** — Die Verbindung mit dem Kosmos kann nun nicht innig genug gedacht werden; denn „das Ewige regt sich fort in allem“.¹³⁾ Der aus ihm hervorbrechende strahlende Glanz ist sein göttliches Tun. Er ist dem Lebendigen verbunden.¹⁴⁾ Darin äußert sich in zarter und stürmischer Bewegung die Leidenschaft seines Wesens, die Macht seines überfließenden, nie erlahmenden Schaffens. Die Entgottung der Natur wie etwa im Deismus oder in der Annahme einer zur Welt beziehungslosen (supernaturalistischen) Transzendenz ist ihm völlig fremd (gegenüber Jacobi).¹⁵⁾ Hingegen ist Goethe ganz eingenommen, ergriffen, ja verzaubert durch die Größe, Schönheit,

Lebenskraft und Geistdurchzogenheit der göttlichen Natur und des Alls. Im Schenkenbuch sagt der Jünger zu dem ihn lehrenden Meister:

„Denn vor Gott ist alles herrlich,
Eben weil Er ist der Beste; . . .
Und dann wird es eine Pracht sein,
Wenn das All mit mir bewunderst.“¹⁶⁾

Das Wechselgespräch mit der göttlichen Natur gibt uns eine Gefühltheit der Seele und tiefe Eingebungen. Besonders der junge Werther liebt diese All-Natur, das All-Gefühl.

Trotz der inneren Verschlungenheit von Gott und Natur verwendet Goethe nur sehr selten, wie in der „Betrachtung von Schillers Schädel“ das Wort: „Daß sich Gott-Natur ihm offenbare.“¹⁷⁾ Fast immer kehrt dagegen die eher dualistisch klingende Wendung wieder, wenn er in den Tages- und Jahresheften von 1811 über Jacobi schreibt: eine „reine, tiefe, angeborene und geübte Anschauungsweise . . . hat mich unverbrüchlich gelehrt . . ., Gott in der Natur, die Natur in Gott zu sehen, so daß diese Vorstellung erst den Grund meiner Existenz macht“. Zu Eckermann sagte Goethe am 4. 1. 1824: „Ich glaubte an Gott und die Natur und an den Sieg des Edeln.“ Niemals aber verberge die Natur Gott. Die Verbindung ist dagegen innerlicher, als die Annahme einer durchaus selbständig gewordenen Schöpfung zulassen würde.

„Ihm (Gott) ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen.“

(Prooemion)

Die Welt ist „göttliches Organ“, aber doch Schöpfung seiner Kraft und seines Geistes.¹⁸⁾ Es ist sicher, daß Goethe den Gedanken der fast die Grenzen aufhebenden Immanenz Gottes in der Welt von Spinoza in den Jahren 1783/86 übernahm. Das jetzt in Abrede stellen zu wollen, weil man Spinoza nicht liebt, ist Tendenz.¹⁹⁾ Freilich löst sich Goethe zusehend von ihm, weil er den klassischen Geistgedanken in sich aufnimmt und den Mechanismus überwindet. Troll läßt ihn daher nicht mit Spinoza: Deus sive natura, dagegen Deus et natura sagen. Besonders in der gegenklassischen Zeit tritt diese Wendung stark hervor.²⁰⁾

4. **Pantheismus.** — So haben wir doch den Eindruck, daß die Bezeichnung Pantheismus, geschweige Monismus für Goethes Weltauffassung nicht tief genug geht, ja unrichtig ist. Gewiß, wir finden bei ihm vor allen in jüngeren Jahren Stimmungen, die ihn in dem ungeschiedenen All, dem Weltgeist, der Weltseele untertauchen lassen möchten:

„Weltseele, komm uns zu durchdringen“ (Eins und Alles)
„Begeistert reißt Euch durch die nächsten Zonen
Ins All und füllt es aus!“ (Weltseele)²¹⁾

Oder Goethe mag sich als höchste Verwirklichung des Göttlichen selbst empfinden. Hildebrandt will Goethe daher für den Pantheismus, ja für den „Deutschen Pantheismus der Persönlichkeit“ retten.²²⁾ Für Hildebrandt ist aber auch Leibniz ein heimlicher Pantheist gewesen. Selbst das Christentum habe sich auf dem Wege über den Neuplatonismus jenem zugewandt.

Hier gilt wirklich ein klares *distinguo*: Pantheismus liegt „dann vor, wenn“ eine eindeutige ontologische Gleichheit von Welt und Gott ausgesprochen wird, so daß die Natur keines Prinzipes mehr über

sich bedarf. Eine solche Auffassung ist bei Goethe in keiner Weise aufweisbar, der an Zelter (31. Oktober 1831) schrieb, daß er nicht wisse, was das Wort Pantheismus eigentlich heiße. Von Pantheismus müssen wir aber sprechen, wenn etwa, im Unterschied zu Goethe, in einer Lebensphilosophie das Biologische göttliche Instanz bleibt, demzufolge auch alles Trübe des Daseins in die absolute Letztlichkeit hineingenommen werden muß. Jacobi war nicht „eigensinnig“ (K. Hildebrandt), sondern sah recht tief, wenn er meinte, daß aller Pantheismus notwendig zum Atheismus führe.²³⁾ — Spinozas pantheistische Gedankenwelt, nach der alles nur Modifikation der Gottheit sei, geleitet zwangsläufig dahin. Das ist auch von den Epigonen Goethes zu sagen, welche sich nur von einem Teil seiner Worte über die Gott-Natur ansprechen lassen und diese ohne Rücksicht auf das Gesamtbild interpretieren.

In dem Moment aber, wenn das Absolute grundsätzlich weltenthoben ist, besteht kein reiner Pantheismus mehr, sondern bereits die Tendenz zum Theismus.²⁴⁾ Das gilt auch von dem im Zusammenhang mit Goethe oft herangezogenen neuplatonischen *τὸ ἕν*, dem „Einen“ Gottes, welches eine noch die christliche Grundhaltung weit übersteigende, zur Welt beziehungslos stehende Transzendenz beibehalten soll.

Eine Ueberweltlichkeit des „Ewig-Einen“ liegt zweifelsohne bei Goethe vor, und wir lernen bei ihm die dualistische Antipodik von Licht und Finsternis, Göttlichem und Luziferischem, Vollkommenem und Unvollkommenem, Oben und Unten, Gutem und Bsem, Geist und Materie kennen (vgl. die Kontroverse Curtius-Jaspers, in welcher dieser den tragischen Zwiespalt bei Goethe bestritt).²⁵⁾ Der Unterschied ist tiefgehend. Beide Ebenen sind etwas von Grund auf anderes, und das Höhere steht ontologisch jenseits des dunklen Grundes, ihm entwachsen. Die göttliche Wirklichkeit ist demnach etwas Eigenes, der Welt immanent und ihr doch transzendent, nicht mit ihr identisch. Von Goethe mußte daher die Formel gelten: Gott in und über der Welt. Das Wort Pantheismus erscheint hier als geeignet.²⁶⁾ Es liegt ein immanentes Enthoben-sein, eine transzendierende Innerweltlichkeit vor. Deswegen sagt auch Goethe platonisch, daß „alle beschränkten Existenzen teilnehmen an der Unendlichkeit“, denn für sich genommen bleibt ihm Welt und Natur doch etwas Fragmentarisches, Fragwrdiges.²⁷⁾

Diese Enthobenheit stellt freilich nicht ein „gestaltenloses Jenseits“, eine absolute Welt-Transzendenz dar, welche nur den Abgrund zwischen Gott und Welt kennt. Das wäre aber mit dem Begriff Transzendenz, wie manche sie gern darstellen wollen, gar nicht verbunden. Trotzdem scheint er uns auf Goethes Gottes-Vorstellung nicht anwendbar zu sein, weil dieser das Endliche und Unendliche ohne essentielle, unüberbrückbare Spannung zusammenstellt. Wir sprachen darum von einer „transzendierenden Innerweltlichkeit“, da Goethe, wie zahlreiche theistische Denker, in seiner Gottesvorstellung eine solch reiche Flle ins Unendliche gesteigerter höchster Eigenschaften hineinnimmt, daß diese wesensnotwendig die Endlichkeit berschreiten muß. Deswegen können nun zu den bereits aufgeführten ontologischen Wesenszügen noch eine Reihe hinzutreten, welche für die pantheisierenden Neigungen Goethes hinaus wiederum stark theistische, wenn nicht personale Elemente verraten.

5. **Theistisch-personale Züge.** — Goethe spricht auch von der Offenbarung Gottes in der Natur, dem Schöpfergott, von seiner geistigen Kraft, von dem Gott-Vater als dem All-Liebenden. — Offenbaren in etwas kann sich sinnvoll nur ein Wesen, welches mit seinen Offenbarungsinhalten nicht identisch ist. Diese sind sein Abglanz, den wir allein schauen, der Vorraum Gottes.²⁸⁾ Das ist Goethes sich enthüllende Gott-Natur, Ausdruck des „Ewig Einen, das sich vielfach offenbart“.²⁹⁾

Die „liebevolle Schöpferkraft“, welche in Uebereinstimmung mit der christlichen Theologie fortwährend tätig ist, ist letzter Bezugspol des Daseins, zu welchem, zur Höhe sich steigernd, alles hintendiert.

„Teilnehmend führen gute Geister,
Gelinde leitend, höchste Meister,
Zu Dem, der alles schafft und schuf.“

(Eins und Alles)

Von dieser schöpferischen Allmacht, welche uns, wie bereits Werther bekennt, nach ihrem Bilde schuf, wird die Welt in der Waage gehalten und das Einzelne in sein besonderes Dasein entlassen.

„Denn der Ew'ge herrscht auf Erden,
Ueber Meere herrscht sein Blick.“³⁰⁾

Auch nach Gundolf ist „Gott und Welt“ nicht nur ein Kreislauf des Erdenlebens, sondern darüber hinaus führt eine „ordnende Allweisheit und erlösende All-Liebe“.³¹⁾

Ferner hatten wir bereits gesehen, wie die Natur allein ohne göttlichen Geist „unfruchtbar bleibt“. Der „Allumfasser“ und „Allerhalter“ wirkt in ihr durch die geistige Formkraft seiner Worte, die etwas Unbesiegliches haben. Dieser göttliche Geist ist „die“ Macht höchsten Ranges. Es ist schöpferische Geisteskraft, wie wir es aus der natürlichen Theologie her kennen, Logos und Dynamis zugleich.³²⁾ Wir sind daher dessen gewiß, daß alles, was in ihm lebt und webt und ist, nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt (Prooemion). Je tiefer Goethe in diese Fragen eindringt, umso mehr fallen ihm Gott und Geistigkeit zusammen. Am 23. 2. 1831 sagt er zu Eckermann: „Ich frage nicht, ob dieses höchste Wesen Verstand und Vernunft habe, sondern ich fühle, es ist der Verstand, es ist die Vernunft selber“.

6. **Gott-Vater der All-Liebende.** — Oft auch, besonders in dichterischem Zusammenhang, spricht Goethe von dem Gott-Vater, was gewiß nicht auf eine reine Naturdynamik hinzuweisen vermag. Dieses Vater-tum drückt sich vor allem in der „allgegenwärtigen Liebe“ aus. Goethe deckt sie zunächst stark in den Wirkungen des Naturgeschehens auf. „In jeder Quelle, in jeder blühenden Blume begegnet Er dir in der Wärme der Liebe“. Es „ist die Göttliche Kraft überall verbreitet und die ewige Liebe überall wirksam“.³³⁾ So ist die Welt in der Liebe Gottes gehalten, die uns „in ewiger Wonne schwebend trägt“.³⁴⁾ Es äußert sich Gott-Vater somit nicht nur im Walten der Stürme, sondern auch in der sorgenden Natur und in dem sublimem Anhauch der Seele.

Auch in die rein geistigen Bezirke werden wir durch die göttliche Liebe hineingetragen. Sie „strebt immer danach, in uns sich das Höchste zu vergegenwärtigen“. Dann ist sie nicht mehr nur Element des werdenden, sich

vollendenden Lebens, sondern nimmt selbst in einer hinaufhebenden Liebe des göttlichen Geistes wesenhaft christliche Züge an.

„Allvater, Du Allgütiger
 Der Du die Missetat vergibst Verbrechern,
 Sei Liebe Dir und Preis
 Von aller Erd' und Himmel.
 O, sende mich, daß ich verkünde
 Dem armen erdgeborenen Volk
 Dich, Vater, Deine Güte, Deine Macht.“³⁵⁾

Jetzt wird es aber in Erstaunen versetzen, wenn wir erfahren, daß trotz allem ein personaler Gott, dem ich als einem Du vertrauend gegenüberrete, erlebnismäßig Goethe ziemlich unbekannt blieb. Dennoch sagt er von Gott aus, daß Ihm Wille, Weisheit, Vernunft, Güte und Liebe zukomme. „Dieses Ungeheure personifiziert tritt uns als ein Gott entgegen, als Schöpfer und Erhalter, welchen anzubeten, zu verehren und zu preisen wir auf alle Weise aufgefördert sind.“³⁶⁾ Goethes dichterische Figuren kennen freilich durchaus die personale Ansprache von Gott her und zu Ihm hin als Inhalt letzten Trostes und letzter Erhebung, wengleich er es für sich selbst nur zögernder gelten läßt. Es mag damit zusammenhängen, daß Goethe einerseits mit der ihm allein bekannten, sehr zeitbedingten damaligen supernaturalistischen Theologie in scharfen Gegensatz geriet (Jacobi) und andererseits, daß ihm der Begriff der Person (zum Teil auch des Geistes) eher Begrenzung, Einengung, vor allem im Hinblick auf das göttliche Wesen bedeutete. Nachmals wird das Gleiche in der protestantischen Theologie immer stärker, und man sucht nach dem Wort: überpersönlich, ja unbewußt. Nehmen wir aber Person als Offenheit zu unbegrenzter Vollendung und innerem Reichtum in vollster Einheitlichkeit ins Absolute gehoben, dann kann der Bezug hierzu letzte Intimität, Sinnggebung, Beglückung und Liebe als unser Schwergewicht auslösen. Jetzt handelt es sich aber um noch mehr, als um den Geist; es handelt sich dann um etwas Wesentlicheres, das Heil. —

Der Gottesbegriff Goethes ist, wie wir darlegten, einheitlich und uneinheitlich zugleich. Die ontologischen Bestimmungen Gottes wie Unermeßlichkeit, Ewigkeit, die Wahrheit, das Schöne, das All-Eine und der Seinsgrund bieten die Voraussetzung für weitere mehr in die personale Sphäre greifenden Wesenszüge. Wir erkannten sie als die Schöpfungskraft, die Allmacht, Güte und Vaterliebe. Dennoch wird von einem persönlichen Gott fast nur im dichterischen Zusammenhang gesprochen. Die Gottheit ist vielmehr mit der kosmischen Natur so immanent verbunden, daß es schwer fällt, die göttlichen Momente zu einer einheitlichen Wesenheit zusammenzudenken. Deswegen sprechen wir auch bei Goethe allein von einer transzendierenden Innerweltlichkeit Gottes. —

7. Primat der Liebe. — Vielleicht finden wir aber erst den letzten Einblick in Goethes Welt- und Gottesbetrachtung, wenn wir sein tiefes Wort über die göttliche Liebe in der Natur, in uns und zu uns noch näher aufzuhellen suchen. Ist doch für ihn der höchste menschliche Affekt in der Form liebender Wertbereitschaft zu finden. Um hier Goethe zu folgen, müssen wir gewissermaßen mit ihm den Weg von unten hinauf bis zur höchsten göttlichen Form des Liebens gehen.

Maurice Barrès hat einmal gesagt, daß Goethe der jungen Generation des 19. Jahrhunderts einen edleren Begriff der Aktivität und der Liebe vermitteln konnte, ein Wort, das für unsere Tage, welche fast nur den Liebesersatz kennen, wiederholt werden muß.^{36a)} Bei dieser Lebensfrage ist zu spüren, welche Wandlung wir für unser Verhalten und gegenüber dem Geist angesichts unserer Situation zu vollziehen gezwungen sind, falls solche Forderungen wieder in das tätige Leben hineingetragen werden sollen. Simmel will für Goethe daher das Wortspiel formulieren: Die Welt ist meine Vorstellung (Schopenhauer), nein, die Welt ist meine Liebe.³⁷⁾ Sie ist ihm „das Einzige, was Realität hervorbringt“.

Könnten wir bei Goethe von einem teilweisen Primat des Logos vor dem Ethos sprechen, so ist wiederum im Logos von einem Primat des Eros zu reden. Durch ihn wird erst in uns und im Kosmos alles transparent, durchsichtig; denn Leben ist wesenhaft Liebe und sie selbst wiederum das höchste geistige Organ. Sie drückte das Intimste aus und ist das edelste Zeugnis einer übersinnlichen Berufung; denn ohne sie, meint Goethe, stürzt alles.³⁸⁾ So müssen wir uns klar sein, daß das bisher Gesagte immer eine Illustration der die Welt durchziehenden Liebeskräfte ist. „Kein größeres Geheimnis als Liebe und Haß“ (vgl. Empedocles).³⁹⁾ Wert und Unwert, das Gute und Böse, das Göttliche und Mephisto sind Gegensatzpaare dieser emotionalen Dynamik. Die Stufenordnung der Natur ist alsdann eine Geistordnung göttlicher, schöpferischer Liebesäußerung und die Gottheit selbst wiederum der Alliebende in seiner fruchtenden Kraft. Der Mensch findet nun seine Ruhe erst in dem Maße, als er die Welt mit Liebe umfaßt und selbst einer ihn hinaufhebenden Liebe teilhaftig wird.

Hierdurch ist Goethes Daseinsgefühl wohl am meisten getroffen, werden wir mit ihm an die Schwelle der Unsterblichkeit geleitet. Ein Eros „stürzt vom Himmel nieder“ (Ophrische Urworte). Er ist die eigentlich umwandelnde Kraft und vermag Ungeahntes.⁴⁰⁾ „In einem Augenblick gewährt die Liebe, was Mühe kaum in langer Zeit erreicht“ (Torquato Tasso). Darum hat sie unter einem gewissen Aspekt immer recht. So herrsche denn Eros, der alles begonnen.

Das Wort Eros wird freilich von Goethe verhältnismäßig selten verwandt.⁴¹⁾ Er bevorzugt eher das davon nicht grundsätzlich unterschiedene Wort Liebe. Dieses hat eine kaum faßliche vielseitige Bedeutung, denn „der Irrgarten der Liebe“ begegnet uns in den verschiedensten niederen und höheren Ausdrucksformen.⁴²⁾ Sie bleibt aber bei Goethe nach Gundolf immer eine übersinnliche Weltkraft, nicht nur dunkler Seelendrang, und ist als Urgrund der klassischen Welt eine Ergänzung des nordischen Wanderers.⁴³⁾ Sie macht die Herzen der Menschen empfänglich und bedingt, falls nicht ganz der Sinnenwelt verfallen, den Aufstieg zum höheren Geist, die Steigerung des Daseins und die Erschließung von hochwertigen ewigen Dingen.

8. Liebe zur Natur und in der Natur. — Der sinnhafte Natur-Eros ist bereits Ausdruck göttlicher Weltkraft. Werther öffnet sich ihm. Aber doch soll er nicht trunken-dionysisch alle Grenzen überspülen, nur als panische Wucht sich äußern, sondern unsere „schlechte Ver selbstung“ sprengen und sich in den Dienst des anderen stellen. „Doch widmet sich das Edelste dem Einen.“⁴⁴⁾

Gleichwie bei Goethe Geist immer in innerster Verbindung mit den Sinnen steht, so auch hier. Der liebende Geist ist selbst Urgrund von uns und der Natur, in den wir uneigennützig einzudringen aufgerufen sind. Wir sollen dabei dann die „Freude am Sinnlichen nicht entbehren“. Sie knüpft an Form und Schönheit an.⁴⁵⁾ „Nur durch sie kommt man ihr — der Natur — nahe.“⁴⁶⁾ „Ihr Becher der Liebe ist — selbst — voll gefüllt.“ Diese Uebereinstimmung mit dem kosmischen Eros und das „heilige Leben“ krönt erst unseren Erdenwandel.

So stößt einerseits unsere Naturliebe durch die Erscheinungen zu den metaphysischen Wesenheiten und ihren Kräften hindurch. Wir kommen damit dem großen Atem der Dinge nahe, gewinnen mit ihm eine einheitliche Geschlossenheit und werden von ihm umgriffen. Andererseits tritt uns die Natur selbst mit ihrer „heilenden“ Mächtigkeit als ihrer „größten Gabe“ entgegen.⁴⁷⁾ So erzeugt in ihr Amor Früchte und Blüten.⁴⁸⁾ Der Frühling drängt sich „mit tausendfacher Liebeswonne an mein Herz“ (Ganymed). „Allgegenwärtige Liebe! Durchglühst mich“ (Pilgers Morgenlied). Der Eros verbindet uns und die Elemente mit Geist zum Leben (Wiederfindung).⁴⁹⁾ Stark ästhetisch ist zugleich diese Betrachtung, welche das Wasser sich liebevoll herabstürzen sieht und die duftenden Blütenblätter als Offenbarung der göttlichen Liebe empfindet.⁵⁰⁾ Dieses:

„Werdende, das ewig wirkt und lebt,
Umfaßt euch mit der Liebe holden Schranken.“

(Prolog)

9. Schöpferisch göttliche Naturliebe. — Wir erkannten bereits an früherer Stelle, wie solche Naturliebe und die schöpferische, göttliche Naturliebe sich einander die Hand reichen. Dennoch ist diese für Goethe mehr als ein inneres, rein kosmisches Naturprinzip. Das Chaos ist bereits von dem Gesetz durchzogen und wird nun erhöhend durch die göttliche Liebe geordnet. Sie ist die besondere Mitgift des Göttlichen und tritt als höchste Weihe zu seiner Schöpfungskraft hinzu. „Die göttliche Kraft ist überall verbreitet und die ewige Liebe überall wirksam.“ Ja, Gott liebt sich in allem, auch in der Natur, meint Goethe, was uns an Spinozas Worte erinnert: amor Dei intellectualis quo Deus ipse se amat.⁵¹⁾ Jener Amor ist überall gegenwärtig. Wo Liebe ist, da ist Gott, sagt daher Spranger von Goethe.⁵²⁾ Fast an Augustinus könnte man hierbei denken, falls unter der göttlichen Liebe eine überweltliche Geisteskraft verstanden wäre.⁵³⁾ Das ist in weitem Maße auch bei Goethe der Fall, wie wir sehen werden. Allerdings ist das unmittelbar personale Moment nur von der Ferne berührt.

10. Geistliebe und Erkennen. — Sehen wir uns zunächst noch die Leistung der geistigen Liebeskraft im Menschen an, bevor die göttliche in ihrer eigentlichen, geistig-überirdischen Form zum Abschluß erläutert werden soll.⁵⁴⁾ — Die Liebe des Geistes befähigt uns zu geistiger Zeugung, zu urbildlich schöpferischem Tun und ist darum mehr als ein Denken nach Gesetzen, mehr als rationale Organisation. Nehmen wir das Wort „schöpferisch“ im weitesten Sinne, dann kann die Liebe „bilden“, und das ist mehr als herrschen, — wird in dem Märchen von der grünen Schlange näher ausgeführt. „Herrlich und sicher ist das Reich unserer Väter, aber du hast die vierte Kraft vergessen, die noch früher und allgemeiner“

als Wille, Gefühl und Vernunft ist: „die Kraft der Liebe.“⁵⁵⁾ In ihr wird alles ins Universelle erhoben. Sie ist der „krönende Abschluß alles theoretischen Anschauens“, die übergreifende, höhere Einheit von Wollen, Fühlen und Denken, niemals allein Wille oder Willenssetzung!⁵⁶⁾

So erst kann das Letzte gewonnen werden, erhält das Erkennen seine eigentliche Durchschlagskraft. An Jacobi schreibt Goethe am 18. 5. 1812: „Man lernt nichts kennen, als was man liebt, und je tiefer und vollständiger die Kenntnis werden soll, desto stärker, kräftiger und lebendiger muß die Liebe, ja Leidenschaft sein.“⁵⁷⁾ Wer verurteilt ist, nicht zu lieben, sondern nur zu rechnen oder zu wollen, wird jene überhöhende Mitte von formalem Intellekt und bloßer Tätigkeit nicht kennen.

Demnach hat das Lieben, wie wir an anderer Stelle ausführten, eine erkenntnis-richtende Kraft. Alles zur Tiefe vordringende, denkende Bemühen, auch die Philosophie entstammt, so nach Plato, dieser Quelle. „Ein Liebes-Werk nach eigenem Willen der Philosoph, der Denker schuf.“ Ihre Ursache ist letztlich jene Natur- und Gottesliebe, welche Goethe in seiner Dichtung zu uns sprechen ließ. Auch in dem Bezug personaler Verbundenheit ist solche Liebe zu geistigen Bildern wesentlich beteiligt und übt ihre menschenbildende Kraft aus. Leonore sagt im Torquato Tasso: „Wir lieben nur mit ihm das Höchste, was wir lieben können.“⁵⁸⁾ Im Personeros wird das Du „zum Sinnbild neuer Welten, die es uns aufschließen half“. Es verhilft zum „harmonischen Anschauen“ der „höheren Welt“, schließt das „Innerste“ auf, macht zur „Hingabe bereit und bleibt Geheimnis“.⁵⁹⁾ Dann vermag das „Gegenwärtige zum Ewigen“, das „Flüchtige zum Dauernden“ zu werden. In den Marienbader Elegien läßt diese Liebe auffordern, sich „einem Höheren, Reinen, Unbekannten aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben“; denn „solcher seligen Höhe fühl' ich mich teilhaft, wenn ich vor ihr stehe“.⁶⁰⁾ Aber die Liebe ist zugleich Unterpfand des wertvollen Tuns: „Gutes tu rein aus des Guten Liebe“.⁶¹⁾

11. Die göttliche Geistliebe. — Nunmehr können wir die oberste Sphäre der Geistliebe, die göttliche Geistliebe berühren:

„Denn das ist der Geister Nahrung,
Die im freisten Aether waltet:
Ewigen Liebens Offenbarung,
Die zur Seligkeit entfaltet.“

(Pater Seraphicus, Faust II, 5)

Halten wir uns an Faust II. Teil, so tritt uns die Gottesliebe als Quelle höchsten geistigen Lebens, als Untergrund der ewigen Welt, als reinste Form des Daseins und als läuternde Kraft entgegen. Nach Gundolf ist „Goethes Himmel die stufenweise gesteigerte Wirkung der göttlichen Liebe“.⁶²⁾ Darin offenbart sich Gott noch mehr, als in der Natur, im Menschen und in seinen Leiden.⁶³⁾ Die rein geistige Gottesliebe bekommt hier eine solche prägnante Note und ist derartig in sich ruhend und ausstrahlend, daß sie als eine wesentlich andere und tiefere Funktion der Gottheit angesprochen werden muß, als die göttliche Naturliebe, als ihre Liebe zur Natur. Hier wird es ganz deutlich, daß es nicht tief genug gräbt, wenn bei Goethe die göttliche Naturliebe, die selbstverständlich gleicher Quelle als die Geistliebe entspringt, als reine Naturdynamik oder als eine pantheistische Allerweltsliebe angesprochen wird.

Wer aber von jener göttlichen Geistliebe getroffen wird, der ist von dem „Drang ins Höhere, Weitere, Hellere“ beseelt.⁶⁴⁾ „Die Liebe des Göttlichen strebt immer danach, sich das Höchste zu vergegenwärtigen.“⁶⁵⁾ Ihn zieht es „hinan“. Wir schreiten damit aus dem Raum der Tragik in den Bereich der Gnade, welcher freilich nicht in übernatürlich christlichem Sinne verstanden werden darf. Das bedeutet aber schlechtinniges Ueber-hinaus über alle noch so in sich gefüllten Augenblicke, denen immer ein Erdenrest anhaftet. Alle Zufälligkeit hinter sich lassend, begegnet uns nun eine vollkommene Liebe:

„Daß ja das Nichtige
Alles verflüchtige,
Glänze der Dauerstern,
Ewiger Liebe Kern“.

(Faust II, 5)

Wer solche göttliche Liebe nicht bereit in sich aufnimmt, bleibt dem Tode verfallen. Aber sie kommt dem Menschen entgegen, öffnet ihm ihre Kraft und ist zur Vergebung bereit. Sie ist das erlösende Ewig-Weibliche, die göttliche, schenkende Liebesmacht.

Solche hingebende Liebe als obersten Wert zu empfinden, war erst dem späteren Goethe gegeben. Man muß freilich auch dann noch zugeben, daß er ihr erlebnismäßig nicht immer eine zentrale Stellung eingeräumt hat. Immerhin wollen wir daran festhalten, daß unser größter Klassiker den Geist erst in einer schenkenden und erfüllenden, göttlichen Liebe vollendet sah, die aber noch nicht im Sinne übernatürlicher, persönlicher, göttlicher Liebestat zu verstehen ist. —

Als Ergebnis ist zu sagen, daß für Goethe das aktive Wirken des recht gearteten Geistes aus der Liebe kommt. Solche Bewegung des Eros ist der geistige Aufstieg durch alle Stufen des naturhaft kosmischen Seins bis in die Ebene menschlicher Vervollkommnung. In ihm kommt der Mensch dem Göttlichen am nächsten. Im geistigen Raum selbst kann ein Durchbruch zu höherer Werterfassung erst in der liebenden Erkenntnis gelingen. Demnach ist Geist für Goethe weiter, als diskursiv-formale Ratio und schlußfolgernder Intellekt. Er ist im Innersten schließlich eine erhellende, schöpferische Kraft des Lebens. Der göttliche Geist ist eine das sich ihm zuwendende Geschöpf zur Höhe läuternde Kraft —; denn er selbst ist geistige Liebe.

Wir konnten somit sehen, wie Goethes Gottesidee zu sehr von der Oberfläche her verstanden ist, wenn wir nur die ontologische Verbindung von Gott und Natur, womöglich allein pantheistisch, sehen und nicht auch die Bewegungskraft des Lebens. Sie durchzieht alle Schichten der Wirklichkeit, ist höchste, fast personal anmutende Offenbarung Gottes, das einigende Band seiner Schöpfung und die erlösende Macht alles Daseins. Auch hier tritt uns lebendig der abendländische und klassische Gedanke einer hierarischen Ordnung alles Seienden entgegen, welcher in gleicher Weise zutiefst in der Philosophie der christlichen Tradition verankert ist.

- 1) Aphorismen zur Lebensweisheit (Maximen und Reflexionen), in Goethes Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe Cotta (1902—12), Band 4, S. 243 (C = Cotta).
- 2) „Selige Sehnsucht“. Westöstlicher Diwan, Buch des Sängers, C. 5, 16. Wir erinnern an die uralte Lehre der (diakletischen) negativen Theologie seit Gregor von Nyssa (gest. 391) und später die der Analogia entis. Vgl. Verf. Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung I, Altertum und Mittelalter. S. 125 f, 142, 158, 160 f, 170, 217, 225, 264. (1932).
- 3) G u n d o l f, Goethe (1922) S. 118 u. S. 144 sollen wir sogar nicht einmal vom Abglanz Gottes in der Natur sprechen.
- 4) Philosophische Studien, Zur Natur- und Wissenschaftslehre, C. 39, 6: „Das Unendliche als vollständige Existenz jenseits unserer Fassungskraft.“
- 5) Besonders von Spinoza übernommen. 6) Ueber den Granit, 1784, C. 40 7.
- 7) Versuch einer Witterungslehre, C. 40, 55. Allgegenwart s. Gespräche mit Eckermann, 8. Oktober 1827.
- 8) „Wahr“ ist, „daß alle lebendigen existierenden Dinge ihr Verhältnis in sich haben“. In der Zeit des Spinoza-Studiums, C. 39, 8.
- 9) Wilhelm Meisters Wanderjahre I, 7., C. 19, 95. Dichtung und Wahrheit II, 8. C. 23, 164.
- 10) Kurt L e e s e, Krise und Wende des christlichen Geistes, S. 134 (1932).
- 11) Zur Natur- und Wissenschaftslehre. Maximen und Reflexionen, C. 39, 77.
- 12) Vgl. darüber G. S c h u l e m a n n n, Die Lehre von den Transzendentalien in der scholastischen Philosophie (1929).
- 13) Eins und Alles, C. 2, 244. Zahme Xenien, C. 4, 97: „Wenn im Unendlichen daselbe / Sich wiederholend ewig fließt . . .“
- 14) Gespräche mit Eckermann 13. Febr. 1829.
- 15) Annalen, C. 30, 265. 16) C. 5, 105.
- 17) C. 1, 265, Annalen 1811, C. 30, 265: „Die Natur verberge Gott“. Zur Natur- und Wissenschaftslehre 8 (1820), C. 39, 35.
- 18) Prooemion, C. 2, 239.
- 19) So z. B. Kurt Hildebrandt, Goethe, Seine Weltweisheit im Gesamtwerk. S. 207, 218—22 (1941).
- 20) W. T r o l l, Goethe und die christliche Tradition des Abendlandes (In Beiträge zur christlichen Philosophie 1949, 2) S. 12 ff. Siehe z. B. An Johannes Müller 1820. Die Natur nur als göttliches Organ, s. Zur Natur- und Wissenschaftslehre. C. 39, 114. Vgl. K. J. O b e n - a u e r, Goethes Verhältnis zur Religion, S. 66 (1923) und seine zahlreichen Belege. Der spinozistische Gedanke Gottes als der causa sui, Gottes als Selbstzeugung, das Voraus der Tätigkeit vor dem Sein, liegt dem jüngeren Goethe nahe. Vgl. die Kritik von O. W i l l - m a n n, Geschichte des Idealismus III, S. 297 (1907).
- 21) C. 2, 244 u. auch 241. Vgl. Dichtung und Wahrheit II, 8, C. 23, 164.
- 22) Vgl. ebenso Gundolf a. a. O. S. 114 u. a.
- 23) Vgl. Hildebrandt a. a. O. S. 201, 210, 219, 221. Viel zu undifferenziert sagt er S. 86: „Das Absolute ist bei Goethe die schöpferische Natur in der eigenen Seele.“ Diese Zeit ließe sich nur für die Zeit Werthers angeben. S. auch T. P ö h l m a n n, Goethes Naturauffassung in neuteamentlicher Beleuchtung dargestellt, S. 130 f. (1927). Er meint von seiner supernaturalistischen Haltung aus, daß gegenüber Goethes Pantheismus das Neue Testament „kaum noch Raum zu einer Offenbarung der Gottheit in der Natur lasse“. Das steht freilich im Gegensatz zu der alten Lehre von der Analogia entis, der Natur als Schöpfung und Imitatio Dei deficiens. S. Verfasser, Wertgedanke a. a. O. S. 148—9, 118, 196, 215—16, 255, 267, 274. Auch denken wir an das bekannte Paulinische Wort: „In Ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir.“ S. die Schrift von F. K l i m k e, Christlicher Monismus.
- 24) Das ist auch die Auffassung des Goetheforschers Paul F i s c h e r, Gott und Natur. Goethes Naturanschauung im Lichte seiner Frömmigkeit S. 56, f (1932).
- 25) Daß die Gottheit und die Natur nicht zusammenfallen, kommt auch, negativ gesagt, zum Ausdruck in Dichtung und Wahrheit IV, 16. C. 25, 8, wo Goethe sagt, daß die Gottheit, die ewigen, notwendigen Gesetze der Natur nicht ändern könnte, als ob sie ihr besonders gegenüberstehe.
- 26) Wir unterscheiden: 1. Gott ist die Natur (reiner Pantheismus). — 2. Gott ist in der Natur (geläuterter Pantheismus, etwa Stoa, Bruno). — 3. Gott ist in und über der Natur (Pan-en-theismus, Idealismus, Goethe). — 4. Gott in und über der Natur (theistisch). — 5. Gott wirkt als stets neu schaffender concursus in der Natur (Theismus mit starker Betonung der Transzendenz). — 6. Zwischen Gott und Welt besteht ein unüberbrückbarer radikaler Gegensatz (Supernaturalismus).
- 27) In der Zeit des Spinoza-Studiums Goethes 1784 auf 85, C. 39, 6.
- 28) Gespräche mit Eckermann, 26. Febr. 1831; 11. März 1832, über die Offenbarung Gottes.

²⁹⁾ Parabase, C. 2, 246. Wir erinnern auch an den mittelalterlichen Symbolismus, der freilich die Distanz zum überweltlichen Gott stark in sich einbegreift. Vgl. Verf. Wertgedanke a. a. O., S. 139, 183.

³⁰⁾ Novelle. C. 16, 359.

³¹⁾ Gundolf a. a. O., S. 781. Gespräche mit Eckermann 23. Okt. 1828: Neuschöpfung.

³²⁾ Erinnern wir uns, daß Geist in der Antike actualitas war, nicht blasse, tote Form als erstarrtes passives Produkt der Entwicklung.

³³⁾ An Eckermann 29. Mai 1831.

³⁴⁾ Gespräche mit Eckermann, 8. Okt. 1827. In Werther, 10. Mai, C. 7, 5. „Das Wehen des All-Liebenden.“ Westöstlicher Diwan, Buch der Betrachtung. C. 5, 36.

³⁵⁾ Merkur an Jupiter, Prometheus Fragment II, C. 15, 19.

³⁶⁾ Zur Botanik, Bildungstrieb 1820. C. 39, 336.

^{36a)} Vgl. wir dazu die Forderung Goethes in Wilhelm Meisters Lehrjahre I, 14. C. 17, 54; II, 14. C. 18, 162. Wilhelm Meisters Wanderjahre III, 13. C. 20, 195, 196 u. a. Wahlverwandtschaften I, 12. C. 21, 101; II, 14, C. 21, 266. Dichtung und Wahrheit II, 10, C. 23, 239.

³⁷⁾ Georg Simmel, Goethe, S. 226 (1913).

³⁸⁾ Vgl. Dichtung und Wahrheit, III, 12. C. 24, 88.

³⁹⁾ Gott, Gemüt und Welt, C. 4, 5. ⁴⁰⁾ Orphische Urworte, Eros, C. 2, 253.

⁴¹⁾ Orphische Urworte, Erläuterung, C. 2, 357 f.

⁴²⁾ Wilhelm Meisters Lehrjahre, I, 16, C. 17, 68. ⁴³⁾ Gundolf a. a. O., S. 768.

⁴⁴⁾ Orphische Urworte a. a. O. Vgl. auch Werther I u. II. C. 16, 13, 115. Westöstlicher Diwan, Buch der Liebe, C. 5, 25 f. u. 343 f. Buch Suleika, 65 f. Amor und die aus den göttlichen Händen hervorgegangene schöne Welt: Maskenzüge, C. 9, 313. Unterhaltungen deutscher Ausgewanderter, C. 16, 228.

⁴⁶⁾ Torquato Tasso I, 1.

⁴⁶⁾ Fragment über die Natur, Zur Natur- und Wissenschaftslehre, C. 39, 5.

⁴⁷⁾ Wilhelm Meisters Lehrjahre, VIII, 9. C. 18, 363. ⁴⁸⁾ Zur Botanik, C. 39, 325.

⁴⁹⁾ C. 2, 61. An Personen, C. 3, 71. Desgl. C. 2, 56, 240.

⁵⁰⁾ Vgl. dazu Eckermanns Gespräche, 8. Okt. 1827: Ueber das Insektenleben.

⁵¹⁾ Die göttliche geistige Liebe, durch die er sich selbst liebt.

⁵²⁾ E. Spranger, Goethes Weltanschauung, S. 52 (Insel S. 1938).

⁵³⁾ Vgl. Verf., Augustinus. Deus bonum omnis boni, in Aurelius Augustinus, herausgeg. von M. Grabmann und J. Mausbach, S. 218 f. (1930).

⁵⁴⁾ Mahomet, C. 3, 3. ⁵⁵⁾ Das Märchen, C. 16, 300.

⁵⁶⁾ F. Weinhandl, Die Metaphysik Goethes, S. 261 (1937).

⁵⁷⁾ Bekannt ist Goethes Hinweis, wie Napoleon die Welt mit dem Schwerte, Christus dagegen durch Liebe erobert habe. Aber die erworbene Macht des Caesars ist zerbrochen. Vgl. Augustinus: Res tantum cognoscitur, quantum diligitur. S. Ludwig Klages, Goethe als Seelenforscher, S. 27 (1940), Eros und Erkennen.

⁵⁸⁾ 1. Aufz., 2. Auftr.

⁵⁹⁾ Metamorphose der Pflanzen, C. 2, 249. Paralipomina zu den Annalen, C. 30, 399. Torquato Tasso II, 2. Dichtung und Wahrheit II, 6, C. 23, 26.

⁶⁰⁾ C. 2, 209, vgl. auch Römische Elegie I, 4, C. 1, 156.

⁶¹⁾ Die natürliche Tochter, C. 12, 340. Westöstlicher Diwan, Buch der Sprüche, C. 5, 57.

⁶²⁾ Gundolf a. a. O., S. 779. ⁶³⁾ Spranger, a. a. O., S. 52. ⁶⁴⁾ Gundolf a. a. O.

⁶⁵⁾ Anhang zu Dichtung und Wahrheit II, C. 25. 208.

Summary

His striving after the religious consciousness was a characteristic feature of Goethe's. He advances from a pantheistic-vital idea of God to the classical one and finally to that of God's personal will of love. Ontologically speaking God is the Eternal-Unique whose organ is nature. Goethe is not a pantheist in the proper sense. We rather must speak of God being within the world and transcending it. Therefore the idea of God may get largely personal traits; at the highest stage it is conceived as the "All-Loving-One". Love as "eros", not "agape", is the uniting tie of everything. In it, man ascends to the highest spiritual love of God.

Résumé

L'aspiration au sens religieux c'est un trait décisif de Goethe. Il avance d'une idée de Dieu panthéistique-vitale à l'idée classique de Dieu et enfin à la volonté d'amour personnelle de Dieu. Du point de vue ontologique, Dieu est l'Éternel-Unique dont l'organe est la nature. Goethe n'est pas panthéiste au pied de la lettre. Il faut parler plutôt de Dieu étant au fond du monde en le transcendant. C'est pourquoi l'idée divine peut avoir des traits bien personnels; suprêmement Dieu est conçu comme l'amour universel. Amour au sens d'«eros», non pas «agape», c'est le lien entre tout. En lui, l'homme peut s'élever jusqu'au suprême amour spirituel de Dieu.