

DAS BILD MARTIN LUTHERS UND DES PROTESTANTISMUS BEI JOHANN WOLFGANG VON GOETHE

Von Michael Plathow

Jubiläen haben ihr hermeneutisches Gepräge: Sie erinnern für die Gegenwart in die Zukunft. Dabei bilden der Zeitgeist und das Lebens- und Sinndeutungsgefüge, überhaupt das kulturelle Muster, im hermeneutischen Prozeß das Vorverständnis zu immer neuer Aneignung des Jubiläumserignisses. Das gilt auch für die Person und das Werk des großen Dichters Johann Wolfgang von Goethe in unserer postmodernen, von Pluralismus¹ und Diversifizierung gekennzeichneten Zeit. Bei der Unübersichtlichkeit und Unverbindlichkeit der Säkularisierungsströme nimmt zugleich die individuelle »Sehnsucht nach Sinn.«² zu im »heiligen Diesseits«³ selbstgemachter Patchwork-Religiosität. Ob da Goethes Verhältnis zum Christentum im Kontext des vielfarbigen Zeitgeistspektrums aktuell ist? Karlmann Beyschlag charakterisiert Goethe 1968 als »Phänomen einer nachchristlichen Religiosität und Frömmigkeit, die, ohne christlich zu sein, das Christliche nicht aus-, sondern einschließt.«⁴ Und Helmut Thielicke versucht die »Gebrochenheit von Goethes Verhältnis zum Christentum«⁵ als einen multiperspektivisch-komplementären »Vielfarbendruck«⁶ mit pluralistischer Ausmalung aufzuzeichnen. Wie aber sind mit dieser weitgeistigen, von der Toleranzidee bestimmten Weltanschauung Goethes respektvolle Würdigungen des Reformators Martin Luther und des Protestantismus zu verbinden?

Im Blick auf diese Fragestellung wird man sich zum einen die persönlichen Entwicklungen und Veränderungen des Dichters in Erinnerung rufen müssen von einer durch Susanne v. Klettenberg und den Freund E. Th. Langer beeinflussten Bibelfrömmigkeit einer »schönen Seele.« Herrnhuter-schen Pietismus über die christentumskritische Phase der »Venetiani-

¹ Michael Welker: Kirche im Pluralismus, 1995.

² Peter L. Berger: Sehnsucht nach Sinn, 1994.

³ Heiner Barz: Postmoderne Religion. Jugend und Religion 2, 1992, 247 ff.

⁴ Karlmann Beyschlag: Goethe im Urteil der neueren evangelischen Theologie, in: Humanitas-Christianitas. FS Walter v. Loewenich, hrsg. K. Beyschlag, 1968, 205 ff.

⁵ Helmut Thielicke: Goethe und das Christentum, 1982.

⁶ Ebd., 20.97.

schen Epigramme« (1790) bis zu den späteren Briefen und Eckermann-Gesprächen über Luther und die Reformation: jeweils perspektivische Farbgebungen – chamäleonartig – in der Mischung von Licht und Dunkel. Zum anderen wird man sich die verschiedenen Genera in der Ausdruckswelt des Dichters vor Augen führen: die Briefe, die Gedichte »Gott und die Welt«, die Epen, Dramen, Aphorismen, die biographischen Erinnerungen, wissenschaftlichen Abhandlungen und Gesprächsnachschriften⁷. Bei dem multiplen Œuvres des großen Dichters verbietet schon der Respekt das zu schnelle Urteil, etwa zwischen wahr und unwahr in kontrastierender Schwarz-Weiß-Malerei, wenn auch die Wahrheitsfrage nicht ausgespart werden darf. Das präzise Wahrnehmen und behutsame Aufnehmen der Worte – auch Zitate – des Dichters mit ihren Andeutungen von Farbkombinationen einer im ganzen offenen Zeichnung seiner Religiosität und seiner Stellung zu Luther steht uns zu.

I.

»Ja gewiß, wenn wir trachten, daß Gesinnung, Wort, Gegenstand und Tat immer möglichst als Eines erhalten werden, so dürfen wir uns für echte Nachfolger Luthers ansehen, eines Mannes, der in diesem Sinne so Großes wirkte und, auch irrend, noch immer ehrfürchtig bleibt«, schreibt Goethe an J. Tr. K. Danz am 14. 6. 1826. Ähnlich fasziniert von der Persönlichkeit Luthers, notiert er im Brief an K. L. Knebel vom 22. 8. 1817: »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.« Goethe hat hier die konforme Persönlichkeit Martin Luthers als Mann der Tat im Blick, der er – wie auch anderen Persönlichkeiten – unter fichteschem und herderschem Leitbild als Genie Aufmerksamkeit zuwandte. Im früheren »Brief des Pastors zu . An den Pastor zu« (1772) heißt es: »Luther arbeitete, uns von der geistlichen Knechtschaft zu befreien ... Er arbeitete sich durch verjährte Vorurteile durch und das Göttliche vom Menschlichen, soviel ein Mensch scheiden kann, und, was noch mehr war, er gab dem Herzen seine Freiheit wieder – und machte es der Liebe fähig«⁸. Im gleichen Tenor sagt Goethe 12 Tage vor seinem Tod am 11. 3.

⁷ Goethes Werke I–XIV, hrsg. E. Trunz u. a., 1966²; auch: Goethe's Werke. Nach den vorzüglichsten Quellen revidierte Ausgabe, Berlin. G. Hempel; Goethes Briefe I–IV, hrsg. K. R. Mandelkow, 1976²; Gespräche mit Goethe von Johann P. Eckermann, 1995.

⁸ Goethes Werke I, 233.

1832 im Gespräch mit J. P. Eckermann: »Wir wissen gar nicht, was wir Luther und der Reformation im allgemeinen alles zu danken haben. Wir sind frei geworden von den Fesseln der Borniertheit, wir sind infolge unserer fortwachsenden Kultur fähig geworden, zur Quelle zurückzukehren und das Christentum in seiner Reinheit zu erfassen. Wir haben wieder den Mut, mit festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen und uns in unserer gottbegabten Menschennatur zu fühlen. Mag die geistige Kultur nun immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen, und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will – über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen.« Gerade im Zurück zu den Quellen, d. h. den biblischen Quellen, wird Luther als Befreier zu einer sittlichen Kultur der Liebe wahrgenommen, wie sie bei Jesus beispielhaft aufleuchtet und wie sie sich für Goethe nach der »Italienischen Reise« (26. 5. 1787; 4.–6. 6. 1787) auch in dem unangepaßten frommen »Narren in Christo« Philip Neri manifestierte.

Und so setzte Goethe M. Luther ein dichterisches Denkmal in der Gestalt des Bruders Martin im »Götz von Berlechingen«; so verlegte er nach einem Brief an Zelter vom 20. 11. 1829 die Faustsage nach Wittenberg, »also in das Herz des Protestantismus«; so zeichnete er den Freiheitszug der Salzburger Lutheraner nach dem leidvollen Emigrantenpatent von Erzbischof Leopold Anton Freiherr v. Firmian (31. 10. 1731) profan in »Hermann und Dorothea« ein; so bedichtet er die Reformation – nicht unkritisch unter dem Einfluß von Gottfried Arnolds »Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie«, 1699–1703⁹ – als Befreiung des Geistes.

II.

Diese Hochschätzung der Persönlichkeit Luthers und der kulturellen Wirkung der Reformation durch den Dichter Goethe wirft zugleich die Frage auf, inwiefern auch Luthers reformatorischer Glaube für Goethe von Bedeutung war, gar internalisiert wurde. Denn die hohe Wertschätzung Luthers war eben nur ein Pinselstrich im »Vielfarbdruck« Goethischer Religiosität¹⁰, nur ein Lichtstrahl im Strahlenbündel zwischen Hell und Dun-

⁹ Peter Meinhold: Goethe in der Geschichte des Christentums, 1958, 3. 23.

¹⁰ Neben dem Buch von H. Thieliicke u. P. Meinhold vgl. Rudolf Hermann: Die Bedeutung der Bibel in Goethes Briefen an Zelter, 1948; Erich Seeberg: Goethes Stellung zur Religion, in: ZKG. 51 (1932) 202–227; Paul Althaus: Goethe und das Evangelium, in: Viva Vox Evangelii, FS Hans Meiser, 1951, 99–118; Gottlieb

kel. »Denn wenn man's beim Licht besieht, so hat jeder seine eigene Religion, und Gott muß mit unserem armseligen Dienste zufrieden sein aus übergroßer Güte«, notiert er schon im »Brief des Pastors zu . An den neuen Pastor zu«, in »Dichtung und Wahrheit« XV spricht er von seinem »Christentum zum Privatgebrauch«: eine subjektivistische, undogmatische¹¹, ja, konfessions- und religionsübergreifende Religiosität und Spiritualität, die sich durch Leben und Werk Goethes zieht, perspektivenreich, vieldimensional, pluralistisch, kirchenkritisch, chamäleonartig sich kritisch oder einpassend in die Situation hineingebend. All dies verbindet sich in der Person Goethes und ihrer individualistischen Religiosität.

Da zeigt sich die panentheistische auch pantheistische Naturreligiosität spinozistischer Herkunft: Die Transzendenz in der Immanenz naturhafter Prozesse, »in herbis et lapidibus«, wie er in Ilmenau bekennt, wie er es im Fragment »Die Natur« (1783) darlegt¹², wie er es intentional die Szene »Wald und Höhle« in Faust I widerspiegeln läßt und in vielen Gedichten wie etwa »Eins und Alles«, »Weltsuche«, »Proömium« zum künstlerischen Ausdruck bringt:

»Was wäre ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So daß was in Ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt.«

Goethe selbst weist nun, um sich nicht festzulegen, selbst im Brief an Zelter vom 31. 10. 1831 auf die Offenheit, den Überschuß, das Über-sich-Hin-ausgehen einer panentheistischen Naturreligion.

Da wird man weiter die Perspektive von Goethes Humanitätsreligion wahrnehmen, wie der Dichter sie in besonderer Weise in der »pädagogischen Provinz« in »Wilhelm Meisters Wanderjahren« II 1,2 als Religion

Söhngen: Goethes Christlichkeit, in: Theologie. Ges. Abhandlungen, Aufsätze u. Vorträge, 1952, 372 ff; F. Götting: Art. Goethe, in: RGG 3 II, 1668 ff; Peter Pfaff: Art. Goethe, in: TRE 13, 552–558; Jörg Baur: »Alles Vereinzelt ist Verwerflich«. Überlegungen zu Goethe, in: NZStH 33, 1991, 152–166; Martin Tetz: »Mischmasch von Irrtum und von Gewalt«, in: ZKG 1997, 339–363.

¹¹ Konrad Ratze: Goethes Kritik am Christentum in den Venezianischen Epigrammen (1790), in: ZKG 108, 1997, 194 Anm. 47.

¹² Vgl. Gerhard Plathow: Das Wahrheitsproblem in Goethes Wissenschaft, 1934, 38 ff. Es handelt sich um die philosophische Dissertation meines Vaters, der am 17. 2. 1998 starb; ihm widme ich diesen Beitrag.

der Ehrfurcht, eben der dreifachen Ehrfurcht, schildert; es handelt sich um die Ehrfurcht vor dem, was über uns ist, die ethnische heidnischer Religionen, weiter vor dem, was uns gleich ist, die philosophische und schließlich vor dem, was unter uns ist, die christliche Ehrfurcht vor dem entselbstend Leidenden. »Zu welcher von diesen Religionen bekennt ihr euch denn insbesondere?, fragt Wilhelm. Zu allen dreien, erwidert jene, denn sie zusammen bringen eigentlich die wahre Religion hervor; 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, daß er sich selbst für das Beste halten darf, was Gott und Natur hervorgebracht haben.« Es geht Goethe um die Ehrfurcht vor der echten und wahren Menschlichkeit, die allerdings auch über sich hinausweist. Der Erzähler von »Wilhelm Meisters Wanderjahre« spiegelt die drei Ehrfurchten im Gleichnis und in den Namen der drei göttlichen Personen und ihrer Einheit. Des Menschen »Geistes höchster Feuerflug, hat schon am Gleichnis, hat am Bild genug«, singt das »Proömium«. Für Goethe jedoch, der die drei Hauptartikel des Apostolicums umdeutet in ein Credo reiner und toleranter Humanität, erweisen sich hier nicht die drei göttlichen Personen als das Abgebildete, sondern die drei Ehrfurchten.

Goethes Humanitätsreligion schließt in sich eine Weltfrömmigkeit der Liebe und der Tat, für die Jesus beispielhaft dasteht. Als ein Christentum liebender Gesinnung deutet sie sich schon an im »Brief des Pastors zu . An den neuen Pastor zu«; den dichterischen Ausdruck findet sie im Gedicht

»Edel sei der Mensch
Hilfreich und gut!
Denn das allein
Unterscheidet ihn
Von allen Wesen
Die wir kennen ...

Der edle Mensch
Sei hilfreich und gut!
Unermüdet schaff er
Das Nützliche, Rechte
Sei uns ein Vorbild
Jener geahneten Wesen.«

Diesem Ahnen eines über sich hinausgehenden, geheimnisvollen Ungenannten gibt der Künstler in der »Trilogie der Leidenschaften« nach dem Marienbader Abschied von Ulrike von Lewetzow die sprachliche Form:

»Sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten
Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
Enträtselnd sich den ewig Ungenannten,
Wir heißen's: frommsein!«

Und dieses rätselhafte Unbekannte manifestiert sich in der Welt nicht nur in den Urphänomenen, die auf es rückverweisen, sondern auch in der Erfahrung der Liebe und in der kreativen Tat etwa Faustischen Werkes neuer Landgewinnung oder in der verselbstenden Freiheit des »immer strebend sich Bemühenden« (Schluß von Faust II), wobei auch sie sich überschießend öffnet für die von oben kommende Liebe.

Diese Frömmigkeit und Ehrfurcht edler und toleranter Menschlichkeit öffnet sich für die Dimension überkonfessioneller, d. h. alle konfessionellen »Parteiungen« überwindender und interreligiöser Spiritualität und Gemeinschaft. »Über dieses jenseits der vorhandenen Konfessionen stehende Christentum des Geistes und der Liebe hinaus sucht Goethe nach der einen, jenseits der positiven Religionen sich erhebenden Religion des reinen und höchsten Gottesglaubens, so wie er nach dem reinen und vollendeten Menschentum sucht.«¹³; sein Blick wendet sich der Idee der Urreligion zu, die – entsprechend wie die Idee der Urpflanze – sich in den verschiedenen Religionen manifestiert. Im Sinne der Lessingschen Ringparabel und im Gefolge von Herders religionsgeschichtlichen Studien gibt Goethe seiner toleranten Menschlichkeitsreligion im Epen-Fragment »Die Geheimnisse« (1784/85) die dichterische Ausdrucksform: Zwölf weise Männer – allegorisch zwölf verschiedene religiöse Wege repräsentierend, die zu demselben Einheitsziel führen, das die Gestalt edler Menschlichkeit, der Humanus verkörpert – werden von dem armen Pilger Markus besucht. Später, am 9. 4. 1816, interpretiert Goethe den Suchweg des Markus als Besuch am Einsiedlerberg Montserrat. Nach unruhigem Suchen und beegendem Finden des Humanus wird Markus in das Amt des Humanus eingesetzt, er, »der ohne ausgebreitete Umsicht, ohne Streben nach Unerreichbarem, durch Demut, Ergebenheit, treue Tätigkeit im frommen Kreise gar wohl verdient, einer wohlwollenden Gesellschaft ... vorzustehen«.

Zu seiner ganz persönlichen, überkonfessionellen Spiritualität schreibt Goethe ein Jahr vor seinem Tod an Sulpiz Boissereé: »Ich habe von Erschaffung der Welt an keine Konfession gefunden, zu der ich mich völlig hätte bekennen mögen. Nun erfahre ich aber in meinen alten Tagen von einer Sekte der Hypsistariier, welche zwischen Heiden, Juden und Christen

¹³ Anm. 9, 275.

geklemmt, sich erklärten, das Beste, Vollkommenste, was zu ihrer Kenntnis käme, zu schätzen, zu bewundern, zu verehren und, insofern es also mit der Gottheit im nahen Verhältnis stehen müsse, anzubeten. Da ward mir auf einmal aus einem dunklen Zeitalter her ein frohes Licht, denn ich fühlte, daß ich zeitlebens getrachtet hatte, mich zum Hypsistariier zu qualifizieren; das ist aber keine kleine Bemühung, denn wie kommt man in der Beschränkung seiner Individualität wohl dahin, das Vortrefflichste gewahr zu werden?« (22. 3. 1831)¹⁴. Nach P. Meinhold wurde Goethe durch einen Disput zwischen Carl Ullmann und Wilhelm Böhmer über die Hypsistariier mit dieser synkretischen und esoterischen Sekte im Kappadozien des 4. Jahrhunderts bekannt. Trotz seiner überkonfessionellen Einstellung wird Goethe »jedoch der Widerspruch nicht gewahr, der darin liegt, daß der Parteilose nun seinerseits geneigt ist, sich der Partei der Parteilosen anzuschließen, um die Parteien zu überwinden«¹⁵.

Angesichts dieser perspektivischen, vieldimensionalen, vielfarbigen, ja, flimmernden, in ihren verschiedenen Lichtstrahlen oft indifferenten Religiosität des Dichters, die bisweilen wie die individualistische Spiritualität der Postmoderne in pluralistischer Zeit anmutet nach heutigem kulturellem Muster, ist eine Kompatibilität zu Luthers christlichem Glauben und seiner reformatorischen Theologie nur schwer anzuzeigen. Ging es Luther in seiner konfessorischen und assertorischen Äußerung doch um die »Sache der Theologie«, die er im kreuzestheologischen Rechtfertigungsglauben fokussiert und zentriert bekennt¹⁶.

III.

Und doch verstand Goethe sich bei seiner Naturfrömmigkeit und weiten Humanitätsreligiosität und Geistigkeit doch bewußt als lutherischer Protestant. Am 30. 10. 1824 schreibt er an C. F. Zelter: »Sie läuten soeben mit unseren sonoren Glocken das Reformationsfest ein. Ein Schall und Ton, bey dem wir nicht gleichgültig bleiben dürfen. Erhalt uns Herr bey deinem Wort und steure –«. Und weiter, als Goethe beim 300. Jubiläum des Augsburgischen Bekenntnisses am 26. 6. 1830 nicht am Weimarer Festzug teilnehmen kann, schreibt er an das Großherzogliche Staatsministerium (26. 6 1830), daß ihm dies eine Gelegenheit gewesen sei, sich »öffentlich

¹⁴ Ebd., 279 ff.

¹⁵ Ebd., 281.

¹⁶ Michael Plathow: Freiheit und Verantwortung«. Aufsätze zu M. Luther im heutigen Kontext, 1996.

als einen treuen und anhänglich Gewidmeten der protestantischen Kirche« zu zeigen. So kann Goethe einerseits mit scharfer Zurückweisung über Konversionen zum Katholizismus reagieren, etwa des Grafen Stolberg und Fr. Schlegels (An J. Fr. Reinhardt am 22. 6. 1808; an Zelter am 12. 6. 1808)¹⁷. Andererseits zeigt sich bei den Vorbereitungen zum Reformationsjubiläum 1817, in die auch Goethe involviert war, seine konfessionelle Offenheit, sein »übergeordneter Standpunkt«. Im Brief an Zelter vom 14. 11. 1816, dem Goethe auch seinen Entwurf zu einer Reformations-Kantate beifügt, betont er: »Dieses Fest wäre so zu begehen, daß es jeder wohldenkende Katholik mitfeierte«. Und seine Skizze zu einem Reformationsdenkmal zeigt an den vier Sockelseiten die Gestalten Paulus, Luther, Augustin und Athanasius als Vertreter der Urkirche und der bestehenden christlichen Kirchen, die als Nebensonnen von der »Sonne des Evangeliums beleuchtet« werden (An J. H. Meyer am 4. 7. 1817)¹⁸.

Das Selbstbild und Selbstverständnis Goethes als lutherischer Protestant ist gewiß in seiner religiösen Sozialisation durch die Bibel mit ihren Erzählungen und Geschichten, ihren Sprüchen und Metaphern begründet¹⁹. Die biblische Erzähltradition und ihre Sprache verbindet ihn mit dem Bibeltheologen Luther. Als Kind hat Goethe »die große Foliobibel mit Kupfern von Merian« häufig durchgeblättert, aus dem Mund der Mutter den biblischen Geschichten zugehört, schreibt er in »Dichtung und Wahrheit I«. In der Herrnhuterschen Gemeinde hatte er die Bibelfrömmigkeit vertiefend erfahren. Im »Zurück zu den Quellen« humanistischen Geistes erkennt er den Bildungswert der Bibel als »Spiegel der Menschheit«, wie er in »Dichtung und Wahrheit« IV schildert. So rät er im »Brief des Pastors zu . An den neuen Pastor zu«, wobei er von »meiner Bibel« spricht: »Laßt Eure Gemeinde ja die Bibel lesen so viel sie wollen, wenn sie sie gleich nicht verstehen, das tut nichts; es kommt doch viel Gut dabei heraus.«²⁰, gerade was die sittliche Bedeutung von Jesu Vorbild und Lehre der Liebe betrifft. Goethes dichterisches Werk, seine Sprache und Ausdruckswelt ist entsprechend mit biblischen Bildern, Metaphern und Assoziationen angereichert. Man denke auch an Fausts Bemühen, den Johannesprolog sinngemäß zu übersetzen; bezeichnenderweise erhebt er mit »Im Anfang war die Tat« die semantische Bedeutung des Urtextes. Nun aber anerkennt der Dichter – anders als M. Luthers Insistieren auf dem »sola scriptura« – die Bibel in ihrer Kultur prägenden Funktion nur als eine Quelle, der die anti-

¹⁷ Anm. 9, 238 ff.

¹⁸ Rudolf Hermann (siehe 10) 255 Anm. 47.

¹⁹ Hans v. Schubert: Goethes religiöse Jugendentwicklung, 1925.

²⁰ Goethes Werke I, 238, 15 ff.

ken Schriften, aber auch der Koran ebenbürtig zur Seite stehen. Dabei können sich mit der persönlichen Aneignung und mit dem erinnernden Verstehen biblischer Texte und Erzählungen auch Andeutungen oder Vorausverweise für das Wort Gottes auf tun. Wort und Glaube gehören für den Bibeltheologen Luther zusammen; es geht bei ihm um den inhaltlich von dem, »was Christentum treibet«, durch das geistgewirkte Wort geschenkten Glauben. Bei Goethe hatte Christus eine »eigene Gestalt nach meinem Sinne angenommen«; ihm ist wichtig, »daß man glaube«; was man glaube, sei völlig gleichgültig, der Glaube sei ein großes Gefühl von Sicherheit für die Gegenwart und Zukunft (Dichtung und Wahrheit XIV), das sich dem Unbekannten, »ewig Ungenannten« öffnet, für das ja alles Vergängliche »nur ein Gleichnis« ist. Gewiß kann man für diesen natürlichen »Glauben« biblische Texte wie Apg 17, 23.27 f; Röm 1,20; 11,33–36 u. a. vorgezeichnet finden; doch fällt Goethe dann der Durchbruch zu einem personalen Verhältnis mit Gott, gar dem dreieinen Gott, schwer, ja, es wird ihm bei seinem gebrochenen Verhältnis zum christlichen Glauben nahezu unmöglich.

Goethes Offenheit und Indifferenz wird besonders deutlich, wo seine Humanitäts- und Weltfrömmigkeit die Person und das Werk Jesu Christi einbezieht. Als Lehrer, Weiser und Vorbild der Liebe, in dem sich als Urphänomen die tätige, sittlich ausgerichtete Liebe manifestiert, nimmt Goethe Jesus wahr. Schon im »Brief des Pastors zu . An den neuen Pastor zu« notiert er: »Denn da Gott Mensch geworden ist, damit wir arme, sinnliche Kreaturen ihn möchten fassen und begreifen können, so muß man sich vor nichts mehr hüten, als ihn wieder zu Gott zu machen«²¹. So findet das christologische Bekenntnis im weiteren Opus des Dichters keine Bedeutung, und bei der Erlösung des Faust spielt Jesus Christus keine Rolle. Jesu Leiden und Sterben am Kreuz für die Sünden der Menschen und die Auferstehung Christi zur Erlösung von der Macht der Sünde und des Todes und allen Leids findet in Goethes gebrochenem Verhältnis zum christlichen Glauben keinen Wurzelboden. Mit Unverständnis begegnet er dem Kreuz Christi. Und das gilt nicht nur für die »Venetianischen Epigramme« (1790), in denen sich seine Animosität gegenüber dem Kreuz zu spöttischen und blasphemischen Ausfällen steigern kann: »Wenige sind mir jedoch wie Gift und Schlange zuwider, Viere: Rauch des Tabakes, Wanzen und Knoblauch und †« (Nr. 66). Gewiß stehen auch Erfahrungen italienischer Volksfrömmigkeit dahinter. Doch auch am 18. 6. 1831 schreibt er an Zelter: »... das leidige Marterholz, das Widerwärtigste unter der Sonne, sollte kein vernünftiger Mensch ausgraben und aufzupflanzen bemüht

²¹ Ebd., 231, 6 ff.

sein«. Seine Aversion gegen Paulus' Wort vom Kreuz als Weisheit Gottes (1. Kor 1,18) und gegen Luthers Kreuzestheologie verbindet sich mit der aufklärerischen Erklärung der Auferstehung Christi vom Raub des Leichnams durch die Jünger²².

Gleichwohl gibt es in Goethes vielfarbigen und schillernden Äußerungen auch andere Farbtupfer; verwiesen sei – etwa im Vergleich zu Luthers theologischer Deutung seines Familienwappens im Brief an Lazarus Spengler vom 8. 7. 1530 – auf das Fragment »Die Geheimnisse«; da heißt es dichterisch vom armen Pilger Markus:

Schon sieht er dicht sich vor dem stillen Orte,
Der seinen Geist mit Ruh und Hoffnung füllt,
Und auf dem Bogen der geschloßnen Pforte
Erblickt er ein geheimnisvolles Bild.
Er steht und sinnt und lispelt leise Worte
Der Andacht, die in seinem Herzen quillt,
Er steht und sinnt, was hat das zu bedeuten?
Die Sonne sinkt und es verklingt das Läuten!

Das Zeichen sieht er prächtig aufgerichtet,
Das aller Welt zu Trost und Hoffnung steht,
Zu dem viel tausend Geister sich verpflichtet,
Zu dem viel tausend Herzen warm gefleht,
Das die Gewalt des bitteren Tods vernichtet,
Das in so mancher Siegesfahne weht:
Ein Labequell durchdringt die matten Glieder,
Er sieht das Kreuz, und schlägt die Augen nieder.

Er fühlet neu, was dort für Heil entsprungen,
Den Glauben fühlt er einer halben Welt;
Doch von ganz neuem Sinn wird er durchdrungen,
Wie sich das Bild ihm hier vor Augen stellt:
Es steht das Kreuz mit Rosen dicht umschlungen.
Wer hat dem Kreuze Rosen zugesellt?
Es schwillt der Kranz, um recht von allen Seiten
Das schrofne Holz mit Weichheit zu begleiten.

Und leichte Silber-Himmelwolken schweben,
Mit Kreuz und Rosen sich empor zu schwingen,
Und aus der Mitte quillt ein heilig Leben
Dreifacher Strahlen, die aus einem Punkte dringen;
Von keinen Worten ist das Bild umgeben,
Die dem Geheimnis Sinn und Klarheit bringen.

²² Anm. 11, 200.

Im Dämmerchein, der immer tiefer grauet,
Steht er und sinnt und fühlet sich erbauet.

Es handelt sich um das Geheimnis des Rosenkreuzes, das das »schroffe Holz mit Weichheit begleitet«, zum »zweitenmal« erblickt Bruder Martin es »im mittelsten« der Symbole der 12 Religionen, eh er selbst zum »Humanus« eingesetzt wird: das Zeichen der Religionen vereinigenden Rosenkreuzertradition, ein Zeichen der schwer zu verstehenden Selbstüberwindung, mit der sich der Mensch befreit »von der Gewalt, die alle Wesen bindet«. In der »pädagogischen Provinz« in »Wilhelm Meisters Wanderjahre« II wird ein »Schleier über diese Leiden« gezogen: »Erlaubt mir eine Frage!« versetzt Wilhelm: »Habt ihr denn auch so wie Ihr das Leben dieses göttlichen Mannes als Lehr- und Musterbild aufstellt, sein Leiden, seinen Tod gleichfalls als ein Vorbild erhabener Duldung herausgehoben?« »Auf alle Fälle«, sagte der Älteste. »Hieraus machen wir kein Geheimnis; aber wir ziehen den Schleier über diese Leiden, eben weil wir sie so hoch verehren. Wir halten es für eine verdammenswürdige Frechheit, jenes Martergerüst und den daran leidenden Heiligen dem Anblick der Sonne auszusetzen, die ihr Angesicht verbarg, als eine ruchlose Welt ihr dies Schauspiel aufdrang, mit diesen tiefen Geheimnissen, in welchen die göttliche Tiefe des Leidens verborgen liegt, zu spielen, zu tändeln, zu verzieren und nicht eher zu ruhen, bis das Würdigste gemein und abgeschmackt erscheint.« Die Ehrfurcht »vor dem, was unter uns ist«, diese »Verschleierung des Kreuzes ist im Grunde ein Rest von christlichem Gefühl, nämlich von jenem alt- und tiefchristlichen Empfinden des Ärgernisses, das dem Kreuz als nackter Wirklichkeit einwohnt.«²³ Für den christlichen Glauben erweist sich das Kreuz Christi nicht als Symbol für das Leiden allgemein, sondern als historische Tatsache, auch nicht als »nackte Wirklichkeit«, sondern als göttliches Heilsgeschehen im Licht der Auferstehung, so malt es Luthers Familienwappen. Goethe demgegenüber vermag das Kreuz und den Gekreuzigten nicht vom strahlenden Schein der Auferstehung Christi durch die Tat Gottes wahrzunehmen; so wird es ihm zum widerwärtigen, fliehenswerten Skandalon, allerdings auch zum Sinnbild für die Anerkennung von Leiden: »auch Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen, ja Sünde selbst und Verbrechen nicht als Hindernisse, sondern als Fördernisse des Heiligen zu verehren und lieb zu gewinnen«, wie er in »Wilhelm Meisters Wanderjahre« II 1 schreibt. Leid und Sünde dienen als defiziente Modi der Förderung des Heiligen. Der Mensch als Sünder vor Gott im Blick auf Je-

²³ Gottlieb Söhngen (siehe 10), 389.

sus Christus, die Sünde als Unglaube und »Sein wollen wie Gott« (Gen 3,5) des sich selbst verabsolutierenden prometheischen oder faustischen Menschen tritt da aus dem Blickfeld.

Wie Goethes sittliches Verständnis von Sünde als Hinderung und Förderung der sich selbst überwindenden guten Tat in seine harmonische Weltanschauung eingepaßt ist, so auch das »metaphysische« Leid – wie das Erleben des katastrophischen Erdbebens von Lissabon 1755 – in die Werdensprozesse der Natur; und auch die widergöttliche Macht Mephisto, die Gott der Herr »nie gehaßt«, stellt sich vor als »ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft« (Faust I, Studierzimmer), d. h. als ein Teil des Göttlichen, zu unterscheiden von einem »Dritten«, dem Dämonischen, das als »unglaubliche Gewalt« sich auch in besonderen Menschen wie Egmont, Napoleon, dem Großherzog usw. manifestieren kann (Gespräch mit Eckermann am 2. 3. 1831). Ein Ahnen spricht sich aus in dem »sonderbaren, aber ungeheuren« Spruch: »Nemo contra deum nisi deus ipse« (Dichtung und Wahrheit, XX), von dem, was Luther in »De servo arbitrio« mit »verborgenem Gott« andeutet. Allerdings flieht für Luther der Glaube weg vom »verborgenen« hin zum »offenbaren« Gott, wo ihm nicht Gottes Zorn, sondern Gottes Gnade widerfährt! Der Tod, für Goethe der Kunstgriff der Natur, bleibt außerhalb des Kraftfeldes von Paulus »der Sünde Sold« (Röm 6,23) wie auch das Sterben als Heimholung des gnädigen und gütigen Gottes. »Das Ewige regt sich fort in allen: Denn alles muß im Nichts zerfallen, wenn es im Sein beharren will« (»Eins und Alles«).

»Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen«, dieser Schluß von Faust II verbindet sich mit der Allversöhnungs-Vorstellung in Goethes Weltanschauung. Weil der Mensch, mit dem »Schein des Himmellichts« begabt, von Natur aus gut ist, vermag er das Sittlich-Gute zu vollbringen. Goethe fühlte sich den Pelagianern zugehörig (Dichtung und Wahrheit XV). Gerade auch unter konfessionsvergleichendem Gesichtspunkt beschäftigt ihn das Thema »sittliches Handeln und göttliche Gnade«, »Glaube und Werke« seit dem »Brief des Pastors zu . An den neuen Pastor zu«. In »Dichtung und Wahrheit« XV schreibt er dazu:

»Ein Teil behauptete, daß die menschliche Natur durch den Sündenfall dergestalt verdorben sei, daß auch bis in ihren innersten Kern nicht das mindeste Gute an ihr zu finden, deshalb der Mensch auf seine eignen Kräfte durchaus Verzicht zu tun und alles von der Gnade und ihrer Einwirkung zu erwarten habe. Der andere Teil gab zwar die erblichen Mängel der Menschen sehr gern zu, wollte aber der Natur inwendig noch einen gewissen Keim zugestehn, welcher, durch göttliche Gnade belebt, zu einem frohen Baume geistiger Glückseligkeit emporwachsen könne. Von dieser letzten Überzeugung war ich aufs innigste durchdrungen, oh-

ne es selbst zu wissen, obwohl ich mich mit Mund und Feder zu dem Gegenteile bekannt habe; aber ich dämmerte so hin, das eigentliche Dilemma hatte ich mir nie ausgesprochen.

... Mich hatte der Lauf der vergangenen Jahre unablässig zu Übung eigener Kraft aufgefordert, in mir arbeitete eine rastlose Tätigkeit, mit dem besten Willen, zu moralischer Ausbildung.«

Ähnlich äußert er sich im Gespräch mit Eckermann vom 20. 6. 1827, wobei Goethe dann im Schluß von *Faust II* fortführt: »Und hat an ihm die Liebe gar von oben teilgenommen, begegnet ihm die selige Schar mit herzlichem Willkommen«. Indem er zum »immer strebend sich Bemühen« die hinzukommende Liebe und Gnade mitwirken läßt bei der Erlösung, vertritt Goethe mehr eine semipelagianische Richtung. Dies bestätigt er im Gespräch mit Eckermann am 6. 6. 1831: »In diesen Versen, sagt er, ist der Schlüssel zu Fausts Rettung enthalten: in Faust selber eine immer höhere und reinere Tätigkeit bis ans Ende, und von oben die ihm zu Hülfe kommende ewige Liebe. Es steht dieses mit unserer religiösen Vorstellung durchaus in Harmonie, nach welcher wir nicht bloß durch eigene Kraft selig werden, sondern durch die hinzukommende göttliche Gnade.« So konstatiert der Dichter eine Offenheit für die Transzendenz, ein Über-sich-hinausgehen der Immanenz, einen »Überschuß« der ewigen Liebe und göttlichen Gnade.

IV.

Goethe wollte als Christ bezeichnet werden; »an dieser Religion halten wir fest, aber auf eine eigene Weise« (*Wilhelm Meisters Wanderjahre III* 11). Andererseits nannte er sich im Brief an J. C. Lavater vom 29. 7. 1782 einen »dezidierten Nichtchristen«. Allerdings ist dabei zu beachten, daß Goethe – sich gegen Lavaters missionarischen Übereifer ihm gegenüber wendend – im gleichen Atemzug ablehnt, ein »Unchrist« oder »Anti-christ« zu sein, wobei er Lavaters eigene, sich steigernde Ausdrucksweise aus der »Vorrede« zu dessen »Pilatus« aufnimmt²⁴. Goethe wollte protestantischer Christ sein²⁵ bei der ihm eigenen intuitiven Offenheit, Widersprüchlichkeit und Vielfarbigkeit. Seine Beiträge, besonders zum Refor-

²⁴ Anm. 18, 175, Anm. 194.

²⁵ Vgl. auch: Horst Stephan: *Luther in den Wandlungen seiner Kirche*, 1951², 57 ff; Heinrich Bornkamm: *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*, 1970², 22 ff.

mationsjubiläum 1817, weisen noch einmal darauf hin: nicht nur das Gedicht »Dem 31. Oktober 1817«, heißt:

»Dreihundert Jahre hat sich schon
Der Protestant erwiesen ...
Auch ich soll gottgegebene Kraft
Nicht ungenutzt verlieren,
Und will in Kunst und Wissenschaft
Wie immer protestieren.«

Tiefer und ausholender wird das in seinem Entwurf zu einer Reformations-Kantate erkennbar²⁶, der in der Beilage zum Brief an Zelter vom 14. 11. 1816 vorliegt. Wie das Luthertum sich »einmal auf die Bibel« bezieht, so will auch Goethe die Bibel als »Symbol des großen sich immer wiederholenden Weltwesens« der Kantate zugrunde legen. »Im Sinne des Händelschen Messias« erzählt sie die Geschichte Israels und die Geschichte Jesu als »Weltspiegel«. Für die kompositorische Gestalt der Kantate greift Goethe nach dem Lutherschen »Gesetz und Evangelium«. Allerdings vermittelt er sie dialektisch und begreift sie aus »höherem Standpunkt« als »Notwendigkeit und Freiheit«, in dem »alles enthalten ist, was den Menschen interessiert«: das alttestamentliche »Gesetz, das nach Liebe strebt« und die neutestamentliche »Liebe, die gegen das Gesetz zurückstrebt und es erfüllt; nicht aber aus eigener Macht und Gewalt, sondern durch den Glauben; und nun hier durch den ausschließlichen Glauben, an den allverkündigten und alles bewirkenden Messias«. Mit diesem Bezug des Glaubens auf Jesus, den Messias, nimmt Goethe in aus seinem Gesamtwerk hervorstechender Weise eine inhaltliche Bestimmung des christlichen Glaubens vor; wenn man so will, verbindet er das reformatorische Formalprinzip mit dem Materialprinzip. Gleichwohl ist Jesus Christus – anders als bei Luther – auch hier »der Liebe, die die rechte Gesetzeserfüllung ist, so eingeordnet, daß er im wesentlichen ihr dient und sie ermöglicht.«²⁷ Im Duktus der Kantatenfolge nimmt der leidende Jesus am Leiden der Menschen teil, die Auferstehung wird als Vergeistigung gedeutet: »Das Irdische fällt alles ab, das Geistige steigert sich bis zur Himmelfahrt und Unsterblichkeit; das ›Du wirst!‹ vollendet den Donner auf Sinai, das ›Du sollst!‹« Und mit der »Notwendigkeit und Freiheit«, die alles enthalten, »was den Menschen interessieren kann«, wird nur zu leicht aus dem »allverkündigten Messias« ein allgemeines Christusprinzip der Ver-

²⁶ Rudolf Hermann: Goethes und Zelters Plan einer Reformations-Kantate, in: ZSTh 1941, 213 ff.

²⁷ Ebd., 220.

geistigung, statt »daß er das Kommen Gottes in Christus« zur Erlösung aus Sünde, Leid und Elend bringt. Die Radikalität und Tiefe von Luthers Verständnis von »Gesetz und Evangelium« hat Goethe aufgrund seines gebrochenen Verhältnisses zu Jesus dem Christus, zu Sünde und Erlösung nicht gefunden.

Und doch will sich der Dichter Goethe als Christ und lutherischer Protestant mit und durch Luther in die Auslegungs- und Traditionsgeschichte der Bibel hineinstellen, wobei er das Reformationsjubiläum 1817 so begehen möchte, »daß es jeder wohldenkende Katholik mitfeierte«. Eigenbild und Außenbild, Selbstverständnis und Fremdverständnis treten oft in Spannung zueinander.

Ob man die naturreligiösen, welt- und humanitätsfrommen Anschauungen, das pluralistische Religionsverständnis dieses großen Künstlers mit ihrer intuitiven Vielfarbigkeit und verschwimmenden Übermalung, mit ihren komplementären Perspektiven und kritischen Distanzierungen, bei denen sie sich zugleich dem christlichen Glauben öffnen und Elemente des lutherischen Protestantismus aufnehmen, doch als eine Form natürlicher Theologie in dichterischer Gestalt ansehen kann? Durch den bunten Farbteppich mit seinen Schlieren und Farbwolken vermag man ja nicht auf den Grund zu sehen. Mit seinen vergeistigenden Verfremdungen und gebrochenen Befremdlichkeiten deutet der Dichter eine eigene und eigentümliche Form einer *naturalis theologia crucis et resurrectionis* an; diese kann Anknüpfungen und Vertiefungen für den christlichen Glauben lutherischer Provenienz auf tun. Bunt, individualistisch, indifferent, wie sie erscheint, entspricht sie – nun unter anderen gesellschaftlichen und zeitgeistigen Voraussetzungen – dem kulturellen Muster der spirituellen Patchwork-Religiosität des postmodernen Pluralismus.

Bei aller Hochschätzung der Persönlichkeit und der Taten Luthers geht der Dichter wohl nicht an der Rechtfertigungsbotschaft und dem Rechtfertigungsglauben des Reformators vorbei, aber er bleibt eben im weiten Vorfeld. Gewiß wird die Natur- und Weltfrömmigkeit und die Humanitätsreligiosität der Ehrfurcht von J. W. v. Goethe glaubende Christen an die Wahrnehmung der geschaffenen Natur gegen die Schöpfungsvergessenheit und an den Wert sittlich-ethischen Verhaltens, das aus der Liebe kommt und auf die Liebe zielt, immer neu erinnern. Der lutherische Protestant wird da von der Gewißheit getragen, daß der Glaube es ist, der in der Liebe tätig wird (Gal 5,6) im privaten, kirchlichen und öffentlichen Bereich, und das »in Christus«, denn der Gerechtfertigte lebt aus dem Glauben in der Liebe.

Als eigenständige und eigentümliche Form natürlicher Theologie dichterischer, ästhetischer und künstlerischer Ausdruckswelt, der hoher Re-

spekt gebührt, vermag Goethes Religiosität »den Suchenden«, denen K. J. Obenauer sein Buch »Goethe in seinem Verhältnis zur Religion«, Jena 1923, widmete, bei der Sinnfrage vorletzte christliche und lutherisch-protestantische Perspektiven zu eröffnen. Letzte Antworten auf Glaubens- und Lebensfragen werden jedoch erst von der »Mitte der Schrift«, eben von dem, »was Christum treibt«, gegeben werden können.

Professor Dr. Michael Plathow, Oppelner Str. 2, 69124 Heidelberg

»EIN CHRIST IST GEWISS EIN SCHÜLER, UND ER LERNT BIS IN EWIGKEIT«

Neue Einsichten zum Verhältnis von Theologie und Pädagogik
bei Luther

Von Martin Sander-Gaiser

Religionspädagogen haben seit der Entstehung ihres jungen Faches leidenschaftlich über das Verhältnis von Theologie und Pädagogik diskutiert. Für die einen ist Pädagogik eine Hilfswissenschaft (F. Schleiermacher), die anderen fürchten eine »Pädagogisierung des Evangeliums« (H. Kittel), manche suchen nach Konvergenz (K. E. Nipkow) oder vertreten den Primat der Didaktik vor der Theologie¹.

Dieses Problem hat seine Wurzeln in der Zeit der Entstehung der Kirche: Christus und seine Schüler lehrten und lernten mit den Methoden des Judentums². Dieses Lernen war zutiefst religiös und verstand sich von der mündlichen und schriftlichen Unterweisung Gottes her. Die junge Kirche kehrte der jüdischen Lernkultur den Rücken zu. Das Überleben in der römischen Gesellschaft und ihrer Erziehungskultur – der Paideia – war ihr Thema. So verwundert es nicht, daß in ihren ersten Jahrhunderten keine

¹ Lämmerman, G., Religionspädagogik im 20. Jahrhundert. 1994, 202 ff.

² Siehe u. a.: Riesner, R., Jesus als Lehrer, 1984, und Gerhardsson, B., Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity. Lund-Kopenhagen 1964.