

HANS-JÜRGEN SCHRADER

Schöne Seelen – prophetische Genies – Herzenssprache

Goethes pietistische Konnexe*

Adolf Muschg zum achtzigsten Geburtstag

I.

»Goethe war kein Pietist.« Mit dieser zweifelsfrei-eindeutigen Feststellung hat 1998 Ulf-Michael Schneider seinen Artikel ›Pietismus‹ zum ›Goethe-Handbuch‹ eröffnet, der mustergültig die Bezüge zur Frömmigkeitsreform der vorangehenden Generationen in ihren verschiedenartigen Gestalten und Aspekten zusammenführt. Der zweite Satz allerdings schränkt die lakonische Aussage ebenso klar und plausibel ein:

Dennoch kann kein Zweifel daran bestehen, daß die religiöse Erneuerungsbewegung des Pietismus, die im 18. Jh. den größten Teil der protestantischen Christen erreicht und erfaßt hatte, wesentliche Impulse für das dichterische Selbstverständnis des jungen G. und das dichterische Schaffen G.s insgesamt gegeben hat.¹

In Goethes 250. Geburtsjahr 1999 gab es dann, diese Einsicht breiter entfaltend, »eine wissenschaftliche Tagung (25. bis 27. März)« mit dem Schwerpunktthema »Goethe und der Pietismus« und – öffentlich sichtbarer – die große Hallenser Jahresausstellung »Separatisten, Pietisten, Herrnhuter – Goethe und die Stillen im Lande« (10. Mai bis 3. Oktober), die beide die Annäherung an den »großen Heiden«² aus so un-

* Vortrag, auf Einladung der Goethe-Gesellschaft zu Weimar gehalten auf deren Jahrestagung am 24. Mai 2013 im Goethe-Schiller-Archiv.

1 Ulf-Michael Schneider, Artikel: Pietismus, in: Goethe-Handbuch, hrsg. von Bernd Witte u. a., Stuttgart und Weimar 1996–1999, hier: Bd. 4/2, S. 850–852, mit Literaturangaben S. 852.

2 Geläufige Bezeichnung des alten Goethe im letzten Lebensjahrzehnt, zuerst belegt bei Zacharias Werner, literarischer Topos durch die häufige Verwendung Heinrich

gewöhnlichem Blickwinkel intensiviert haben.³ Die ›Frankfurter Allgemeine‹ berichtete darüber – nach einer Ankündigung unter dem süffisanten Titel ›Mit Goethe beten‹⁴ – sachkundig und wohlinformiert, doch mit ironischer *reservatio mentalis*:

Goethe war nicht fromm. Einige seiner Bewunderer, denen dies keine Ruhe ließ, sind dennoch jeder Spur nachgegangen, die auf die Existenz eines frommen Goethe hindeuten konnte. [...] Man achte [...] jedoch auch auf [...] die Selbstbehauptung gegenüber jenen Phänomenen, in denen Goethe das Reich der Religion an das des Pathologischen grenzen sah.⁵

Heines, der sich schließlich selbst als »der große Heide Nr. II« bezeichnet fand. Detaillierte Nachweise bei Otto Ladendorf, *Historisches Schlagwörterbuch* (Leipzig 1906), Reprintausgabe mit einer Einleitung von Hans-Gerd Schumann, Hildesheim 1968, S. 109 (Artikel »Großer Heide«).

- 3 Tagungsband: *Goethe und der Pietismus*, hrsg. von Hans-Georg Kemper und Hans Schneider, Tübingen 2001 (= *Hallesche Forschungen* 6). Die sehr einlässliche Rezension des Bandes von Karl Pestalozzi, *Goethe und der Pietismus*, in: *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 255 (2003), S. 104–111, profiliert nicht nur die Erträge des Bandes, sondern arbeitet weiterführend heraus, wie sich das Forschungsinteresse an diesem Thema seit frühen geistesgeschichtlichen Annäherungen gewandelt hat und welche Relevanz ihm gerade für germanistische Zugriffe zukommt. – Zur Hallenser Spezialausstellung erschien das umfangreiche Katalog-Handbuch: Paul Raabe, *Separatisten, Pietisten, Herrnhuter. Goethe und die Stillen im Lande*. Ausstellung in den Franckeschen Stiftungen zu Halle vom 9. Mai bis 3. Oktober 1999, Halle 1999 (= *Kataloge der Franckeschen Stiftungen* 6). – Mir war die ehrenvolle Aufgabe zugefallen, beim Festakt am 9. Mai 1999 die Eröffnungsrede zu halten. Sie wurde in der Redeform, vermehrt um einige Belege und Hinweise zur Forschung, publiziert: Hans-Jürgen Schrader, *Propheten zur Rechten, Propheten zur Linken. Goethe im pietistischen Geleit*, in: *Rezeption und Reform. Festschrift für Hans Schneider zu seinem 60. Geburtstag*, hrsg. von Wolfgang Breul-Kunkel und Lothar Vogel, Darmstadt 2001 (= *Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte* 5), S. 361–377. An diese an ein breiteres Publikum gerichtete Einführung kann ich in diesem Beitrag in partieller Anlehnung anknüpfen. Weiterführende Forschungsreferenzen vermittelte bereits das Literaturverzeichnis in Raabes Ausstellungskatalog (S. 217–221).
- 4 Knappe Vorschau auf diese Aktivitäten des Goethe-Jahrs in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 15 vom 19. Januar 1999, S. 43.
- 5 Lothar Müller, *Im Reich der schönen Seelen. Jenseits des Schiffbruchs: Eine Ausstellung über Goethe und die »Stillen im Lande«* in Halle, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 114 vom 18. Mai 1999, S. 55. Auch hier lassen Titel, Eingangssatz und Schlusssatz eine forcierte Apologetik durchschimmern, dass vor heutigem

Die interdisziplinäre Tagung im März, gemeinsam vom Theologen Hans Schneider und vom Germanisten Hans-Georg Kemper geplant und durchgeführt, hat gerade durch ihre spezifische Fragestellung Neueinsichten zu Werkdetails und im Biographisch-Faktischen erschlossen. Neuerlich erwies sich die Epoche im unmittelbaren Vorfeld der »Goethezeit« mit ihrer Überkreuzung pietistischer und aufklärerischer Bestrebungen als von Theologen, Germanisten und Kulturhistorikern noch keineswegs hinlänglich erschlossen.⁶ Das differenzierter sichtbar gewordene pietistische oder vom Pietismus vermittelte pansophisch-hermetische Weggeleit Goethes gab seither Anstoß für spezifischere Untersuchungen.⁷ Ebenso überraschend trat die Beharrlichkeit des

Publikum in öffentlichen Blättern – und dazu im Blick auf den jubiläumsbefeierten Dichturfürsten – überhaupt von der pietistischen Mitgift unserer Geistesgeschichte die Rede ist.

- 6 Zum Neben-, Mit- und Gegeneinander dieser epocheprägenden Strömungen vom späteren 17. bis ins frühe 19. Jahrhundert vgl. als jüngsten Überblick mit umfassenden Literaturangaben Hans-Jürgen Schrader, *Feindliche Geschwister? Der Pietismus als Widersacher und Weggefährte der Aufklärung. Sachverhalte und Forschungslage*, in: *Epoche und Projekt. Perspektiven der Aufklärungsforschung*, hrsg. von Stefanie Stockhorst, Göttingen 2013 (= *Das achtzehnte Jahrhundert. Supplementa 17*), S. 91–130.
- 7 *Von der Pansophie zur Weltweisheit. Goethes analogisch-philosophische Konzepte*, hrsg. von Hans-Jürgen Schrader und Katharine Weder in Zusammenarbeit mit Johannes Anderegg, Tübingen 2004. Spezifisch erörtert in diesen Akten einer Tagung der Goethe-Gesellschaft Schweiz der Aufsatz von Christa Habrich, *Von der Alchemie zur Förderung der chemischen Wissenschaft und Technik. Goethe zwischen hermetischem Denken und Pragmatismus*, S. 9–29, *Goethes alchemistische Beschäftigungen und Spekulationen. Zu Goethes magnetischen Versuchen und Dichtungsmotiven* vgl. Katharine Weder, *Sympathetische Verbindung: Zum Magnetismus in der Natur, zwischen Körpern und Seelen bei Goethe*, ebd., S. 147–171. *Magnetisches als tragende Motivschicht eines Goetheschen klassischen Erzählkranzes (nicht erst der ›Wahlverwandtschaften‹) habe ich aufgezeigt: Hans-Jürgen Schrader, »Unleugbare Sympathien«*. *Roentgen-Schreibtsche, Magnetismus und Politik in Goethes ›Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten‹*, in: *Dazwischen. Zum transitorischen Denken in Literatur- und Kulturwissenschaft. Festschrift für Johannes Anderegg zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Andreas Härter, Edith Anna Kunz und Heiner Weidmann, Göttingen 2003, S. 41–68. Noch immer grundlegend in der Ermittlung arkaner, insbesondere alchemistischer Einflüsse auf Goethe ist die Monographie von Rolf Christian Zimmermann, *Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts*, Bd. 1: *Elemente und Fundamente*, München 1969, S. 137–139,

Goetheschen Zugehens auf die fromme Schar der Propheten und Sonderlinge noch über das Näheempfinden seiner Jugendjahre hinaus ins Licht, die Nachhaltigkeit auch ihres Einflusses auf sein Denken und sein poetisches Werk. Die unüberbrückbaren Abstände, die sich das Weltkind gegenüber einem solchen Geleit selbst in den Momenten größter Attraktion zu erhalten wusste, wurden keineswegs abgeschattet.

Sechs Wochen nach der Tagung brachte die multimediale Exposition und ihr gewichtiger Katalog, verantwortet und gestaltet von Paul Raabe, der die Franckeschen Stiftungen nach der Wende zu neuer Wirksamkeit hatte erstehen lassen, die produktiven Interaktionen zwischen dem Dichter und den Frommen, die dem müßigen Firlefanz einer weltlichen Poesie doch skeptisch begegnet waren, auch sinnfällig zur Anschauung. Raabe hat dann im Folgejahr 2000 mit sorgsamem Kommentar auch das verdienstvoll-handliche Bändchen der Reihe ›Kleine Texte des Pietismus‹ herausgebracht, in dem man die wichtigsten Schriften bzw. Passagen der Goetheschen expliziten Auseinandersetzung mit Pietisten und pietistischem Ideengut (Näheempfinden, aber auch entschiedene Abgrenzungen) versammelt findet: Johann Wolfgang von Goethe, ›Träume und Legenden meiner Jugend‹.⁸

172–180. Das pietistische Substrat dieser Ideenvermittlung wird dort allerdings verkannt und bestritten. Es tritt nun klarer hervor in den beiden Neueditionen der Autobiographie des pietistischen Vordenkers von Goethes Frankfurter Arzt Johann Friedrich Metz, Friedrich Christoph Oetinger: Ulrike Kummer, Autobiographie und Pietismus. Friedrich Christoph Oetingers Genealogie der realen Gedanken eines Gottes-Gelehrten. Untersuchungen und Edition, Frankfurt am Main u. a. 2010, und Friedrich Christoph Oetinger, Genealogie der realen Gedanken eines Gottes-Gelehrten. Eine Selbstbiographie, hrsg. von Dieter Ising, Leipzig 2010 (= Edition Pietismustexte 1). Zur Bedeutung hermetischer Motive beim jungen Goethe, insbesondere in der Hymne ›Mahomets Gesang‹ vgl. Hans-Georg Kemper, Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, Bd. 6/II, Sturm und Drang: Genie-Religion, Tübingen 2002, S. 295, 380f.

- 8 Johann Wolfgang von Goethe, Träume und Legenden meiner Jugend. Texte über die Stillen im Lande, hrsg. von Paul Raabe, Leipzig 2000 (= Kleine Texte des Pietismus 3). Pestalozzi, Goethe und der Pietismus (Anm. 3), S. 104 und 111 hat auch diese Textsammlung besprochen, die »die einschlägigen Texte auf handliche Weise zugänglich« macht und, »kritisch ediert«, auch anderwärts nur schwer Greifbares, mühsam aus der Zerstreuung Zusammenzusuchendes vereint. Deshalb verwende ich sie auch hier fallweise als Zitatgrundlage.

II.

August Hermann Franckes gottvertrauende Gründung seit 1698 in Glaucha vor Halle, diese vorstädtisch-abgesonderte Pietistenstadt, die zugleich Zentrum werden sollte einer Weltmission, Ausgangspunkt einer allumfassenden Reformation durch die weltverwandelnde Kraft des Glaubens und ein Bauhof zur Bereitung des Neuen Jerusalem,⁹ war bekanntlich nicht der wichtigste Bezugspunkt für Goethes Interesse an Pietisten, ihrer Geistigkeit, ihren Argumenten und Praktiken. Den Hallischen Geist der in Straßburg vorgefundenen Pietistenzirkel hat er im Brief vom August 1770 an die später im Sechsten Buch von ›Wilhelm Meisters Lehrjahre‹ als »schöne Seele« konterfeite fromme Freundin der Mutter und Herzensvertraute Susanna Katharina von Klettenberg als ihm widrig und unerbaulich abgelehnt. Ihre muffige Gesetzlichkeit machte er für seine eigene Abwendung von den zunächst auch in Straßburg besuchten Erbauungskonventikeln verantwortlich und grenzte sie ab von der seine Begeisterung weckenden Pietismus-Spielart des Grafen Zinzendorf, dem er als einem geistlichen Genie lebenslang Achtung gezollt hat. Die Straßburger Briefäußerung unmittelbar nach seiner intensiven Teilnahme an der um die Mutter und mehr noch um das Fräulein von Klettenberg gescharten Erwecktengruppe während der beiden Jahre 1768/69 seiner Frankfurter Krankheitskrise, die ihn für die mystische Inbrunst der Zinzendorfschen Jesus-Liebe und der charis-

9 Vgl. für die Vorstellung einer dergestalt materialen Gottesreichzurüstung, zu der die bereits am göttlichen Bauhof (in pietistischer Mission und Wirksamkeit) Beschäftigten gleichsam Steine und Mörtelkalk heranschafften, die programmatischen Titel pietistischer Erbauungszeitschriften wie ›Sammlung Auserlesener Materien zum Bau des Reichs Gottes‹, 3 Bde. (24 Stücke), Frankfurt und Leipzig 1731–1734. Näheres zu diesem Organ und zu ähnlich betitelten Nachfolgesammlungen in meinem Nachwort zur Neuausgabe von Johann Henrich Reitz, *Historie Der Wiedergebohrnen (1698–1745)*, Tübingen 1982 (= Deutsche Neudrucke. Reihe Barock 29/1–4), Bd. 4, S. 151**f.*, seither in der Monographie von Rainer Lächele, *Die ›Sammlung Auserlesener Materien zum Bau des Reichs Gottes‹ zwischen 1730 und 1760. Erbauungszeitschriften als Kommunikationsmedium des Pietismus*, Tübingen 2006 (= Hallesche Forschungen 18). Umfassendste Übersicht der pietistischen Biographiensammlungen jetzt bei Hans-Jürgen Schrader, *Kanonische neue Heilige. Sammelbiographien im Pietismus und in der Erweckungsbewegung*, in: *Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung*, hrsg. von Wolfgang Breul und Jan Carsten Schnurr, Göttingen 2013 (= Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 59), S. 303–338.

matischen Wirkung seiner Stegreifverse aufgeschlossen hatte, ist kennzeichnend für Goethes beginnende Neuorientierung zum Geniekult des Sturm und Drang¹⁰ und für das Übertragen einer rauschhaft revelatorischen Begeisterung und ihrer Sprachmittel vom Feld der religiösen Inbrunst in gleichermaßen emphatisch erlebte weltliche Bereiche:

Mein Umgang mit denen frommen Leuten ist hier nicht gar starck, ich hatte mich im Anfange sehr starck an sie gewendet; aber es ist als wenn es nicht seyn sollte. Sie sind so von Herzen langweilig [...]. Lauter Leute von mäsigem Verstande [...]; dabey so hällisch und meinem Graffen so feind, und so kirchlich und püncklich, dass – ich Ihnen eben nichts weiter zu sagen brauche.¹¹

Wie in Straßburg und überall in den von Franckes Missions-, Lehr- und Studieninstitutionen beeinflussten Diasporagruppen im lutherischen oder reformierten Kirchenwesen war auch in Halle selbst in der Zeit der Goetheschen Jugend die mitreißende, unbekümmert projektschmiedende Aufbruchstimmung der Gründungsjahre, der pietistischen Reformgemeinschaft mit Aufklärern wie Thomasius, schon längst verlorengegangen. Was Goethe in seiner ursprünglichen Frische zweifellos ehrwürdig gewesen wäre durch einen genialischen Ausgriff in die Welt,¹²

10 Nachdrücklich herausgearbeitet bei Kemper, *Deutsche Lyrik*, Bd. 6/II (Anm. 7), S. 305, 346–348 und in seiner Analyse von ›Wandlers Sturmlied‹, ebd. S. 353–369, 380, 436–438.

11 An Susanna Katharina von Klettenberg, 26. August [1770], in: *Der junge Goethe*. Neu bearb. Ausgabe, hrsg. von Hanna Fischer-Lamberg, 5 Bde., Berlin 1963–1973, hier: Bd. 2, S. 13, vgl. S. 283 f. – Dieser Brief ist auch abgedruckt in Raabes *Anthologie, Goethe, Träume und Legenden meiner Jugend* (Anm. 8), S. 19, vgl. S. 180 f., 195. Vgl. für Goethes Verhältnis zum »Hallischen Bekehrungssystem« einerseits, zur aus den Franckeschen Anstalten hervorgehenden missionarisch-pädagogischen Aktivität andererseits die Einleitung (›Goethe und die Stillen im Lande‹) und den (auch Goethes Besuch im Juli 1802 erörternden) Schlussabschnitt in: Raabe, *Separatisten, Pietisten, Herrnhuter* (Anm. 3), insbes. S. 14 f., 197–213. Ältere Literatur über Goethes Bezüge zum Pietismus ist nachgewiesen im Literaturbericht meiner Monographie, *Hans-Jürgen Schrader, Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus*, Göttingen 1989 (= Palaestra 283), S. 342 f. und 370.

12 Vgl. als neueren Überblick über diese Geschichte: *Pietas Hallensis universalis. Weltweite Beziehungen der Franckeschen Stiftungen im 18. Jahrhundert*, hrsg. von Paul Raabe unter Mitarbeit von Heike Liebau und Thomas Müller, Halle 1995 (= Katalog der Franckeschen Stiftungen 2) sowie Martin Brecht, August

ein antidogmatisches Erfahrungschristentum und massive Kritik an den Verfassungen von Staat und Kirche, hatte sich unter den ängstlich verwalterischen Nachfolgern des Gründers verknöchert zu einer fest etablierten Frömmigkeitsnorm im Rahmen der kirchlichen Konvenienz, war theologisch und sozial zunehmend konservativ geworden und legte alle Gläubigen fest auf eine »pünktlich« nachzuvollziehende Buß- und Bekehrungsmethode. Die indirekten und vermittelten Wirkungen dieser Tradition und zugleich Goethes Faszination für alles Nicht-Normierte, ursprünglich Offenbarungskräftige und unangepasst Spekulative aber zeigen sich sogar in diesem Brief seiner absagenden Neuorientierung. Das Herausstellen von »meinem Graffen«¹³ gibt dafür

Hermann Francke und der Hallische Pietismus, in: *Geschichte des Pietismus*, Bd. 1: *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, hrsg. von Martin Brecht, Göttingen 1993, S. 440–539 und ders., *Der Hallische Pietismus in der Mitte des 18. Jahrhunderts – seine Ausstrahlung und sein Niedergang*, in: *Geschichte des Pietismus*, Bd. 2: *Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert*, hrsg. von Martin Brecht und Klaus Deppermann, Göttingen 1995, S. 319–357.

- 13 Für Goethes Verhältnis zu Zinzendorf vgl. jetzt einlässlicher das Kapitel »Erinnerungen an den pietistischen Grafen – Goethe und die Brüdergemeinde« bei Raabe, *Separatisten, Pietisten, Herrnhuter* (Anm. 3), S. 73–94; Goethe, *Träume und Legenden meiner Jugend* (Anm. 8), S. 107–115, 145–150, 154–157, vgl. S. 181 (Kommentar zur zitierten Stelle), 198–202, 216–219, 221–223, D[ieter] F[uchs], *Art. Herrnhuter Brüdergemeinde und Pietismus*, in: *Metzler Goethe Lexikon*, hrsg. von Benedikt Jeßing, Bernd Lutz und Inge Wild, Stuttgart und Weimar 1999, S. 230 und 383 sowie den Exkurs zur »literarischen Rezeption Zinzendorfs« durch Goethe bei Burkhard Dohm, *Poetische Alchimie. Öffnung zur Sinnlichkeit in der Hohelied- und Bibeldichtung von der protestantischen Barockmystik bis zum Pietismus*, Tübingen 2000 (= *Studien zur deutschen Literatur* 154), S. 282–284 und Paul Raabe, *Goethe und Zinzendorf. Einige biographische Bemerkungen*, in: *Neue Aspekte der Zinzendorf-Forschung*, hrsg. von Martin Brecht und Paul M. Peucker, Göttingen 2006 (= *Arbeiten zur Geschichte des Pietismus* 47), S. 229–238. Zum Hintergrund Paul Peucker, *Die Diaspora der Herrnhuter Brüdergemeinde in Frankfurt am Main im 18. Jahrhundert*, in: *Goethe und der Pietismus* (Anm. 3), S. 13–23. Vgl. überdies, in exzellenter gewichtender Grundinformation, Hans Schneider, *Nikolaus Ludwig von Zinzendorf*, in: *Gestalten der Kirchengeschichte*, Bd. VII: *Orthodoxie und Pietismus*, hrsg. von Martin Greschat, Stuttgart 1982, S. 347–372, sowie ders., *Nikolaus Ludwig von Zinzendorf als Gestalt der Kirchengeschichte*, in: *Graf ohne Grenzen. Leben und Werk von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf* [Ausstellungskatalog, red. von Dietrich Meyer und Paul Peucker], Herrnhut 2000, S. 10–29.

ebenso ein Indiz wie der scheinbar gar nicht zum Thema gehörige Satz im Briefschluss: »Und die Chymie ist noch immer meine heimlich Geliebte.«

Als noch unverbraucht erlebt der nonkonforme Doktorand der Rechte und Gottsucher auf eigene Faust also die Herrnhuter Heilandsuche in der Gefolgschaft des selbst von Halle ausgegangenen Grafen Zinzendorf: Faszinierend und verlockend aber bleibt ihm das vor allem vom linken Flügel der pietistischen Bewegung vermittelte Eindringen in den Bauplan der Schöpfung mittels alchimisch-arkaner Experimente, das er wenig später zum wesentlichen Element der pansophischen Erkenntnissuche seines Johann Faust macht. Dieses hatte er, schwerkrank heimgekehrt nach dem lebensbedrohenden Leipziger Blutsturz, bei seinem Frankfurter Arzt Johann Friedrich Metz kennengelernt, der als Adept der Hallenser pietistischen Mediziner Georg Ernst Stahl und besonders seiner Schüler Michael Alberti und Johann Juncker durch den Vater auch in Verbindung mit dem schwäbischen Theosophen Johann Christoph Oetinger stand. Metz hatte seinen offenbar konstipativen Patienten mit selbstgefertigten geheimnisvollen Wundermedizinen kuriert.¹⁴ Das Interesse am alchimistischen Laborieren teilte der junge Goethe aber auch mit seiner jesusverliebten Briefpartnerin, dieser »Herrnhuterin auf eigene Hand«.¹⁵ Alchimistische Versuche hatten in Halle das für die Franckeschen Anstalten äußerst gewinnbringende

14 Grundlegende Information dazu findet man insbesondere bei Zimmermann, *Das Weltbild des jungen Goethe* (Anm. 7), Bd. 1, S. 137–139, 172–180, 338 f.; vgl. ferner bei Raabe, *Separatisten, Pietisten, Herrnhuter* (Anm. 3), S. 64 f.; Goethe, *Träume und Legenden meiner Jugend* (Anm. 8), S. 125–130, 207–209. Vgl. zum Hintergrund Christa Habrich, *Alchemie und Chemie in der pietistischen Tradition*, in: *Goethe und der Pietismus* (Anm. 3), S. 45–77 sowie dies., *La médecine entre Hippocrate et Jésus-Christ: médecins et patients piétistes*, in: *La Bible à la croisée des savoirs*, hrsg. von Maria Christina Pitassi, Lausanne 2001 (= *Revue de théologie et de philosophie* 133/3), S. 325–342.

15 Für Susanna Katharina von Klettenberg vgl. (mit weiterer Literatur) Raabe, *Separatisten, Pietisten, Herrnhuter* (Anm. 3), S. 95–130; Goethe, *Träume und Legenden meiner Jugend* (Anm. 8), S. 46–105, 125–127, 145–150, 180 f., 191–198, 207, 216–219, v.a. auch Burkhard Dohm, *Radikalpietistin und »schöne Seele«*. Susanna Katharina von Klettenberg, in: *Goethe und der Pietismus* (Anm. 3), S. 111–134. Zur geistlich-alchimistischen Gesprächsgemeinschaft vgl. auch: *Goethe in seiner Zeit*. Goethe-Museum Düsseldorf. Katalog der ständigen Ausstellung, hrsg. von Volkmar Hansen, Düsseldorf 1993, S. 34 f.

Allheilmedikament (Panazee) der »Essentia dulcis« hervorgebracht, doch auch vom Entdeckergeist solcher Transmutation war bei den Straßburger Stündern nichts mehr zu finden.¹⁶

III.

Mit der um die Mitte des 18. Jahrhunderts vollends einsetzenden Verknöcherung der protestantischen Reformbewegung, von der so mannigfache Impulse nicht nur in der lutherischen wie der reformierten Frömmigkeit und Theologie, sondern auch auf die Künste, Musik und Literatur, auf die Politik und die Erneuerung der Medizinal- und Soziallehren ausgegangen waren, mit einer politisch zunehmend reaktionären Wende seit ihrem Wiedererblühen in der Erweckungsbewegung der postnapoleonischen Ära der Romantik hängt zweifellos die heutige Berührungsangst gegenüber dem Begriff des Pietismus zusammen. Wenn religiöse Tradition im kulturellen Diskurs unserer Tage kaum mehr eine Rolle spielt und ein Reden darüber in den Grundsatzverdacht peinlicher persönlicher Bekenntnisse rückt, nimmt es nicht wunder, dass ein Erinnern an ihre Bedeutung für unsere Kultur-, Sprach- und Literaturgeschichte als ein Schritt ins Abseitige erscheint, weg vom Schauplatz unserer Zeit ins stille Herzenskämmerlein: »Beten mit Goethe«?

Dabei ist ohne das geistesgeschichtliche Fundament des Pietismus der idealistisch-individualistische Modernisierungsschub der deutschen Literatur und Gesamtkultur zwischen der Empfindsamkeit, dem Sturm und Drang und der Romantik überhaupt nicht verstehbar. Nicht nur für Goethe war diese Tradition impulsgebend: Bemerkenswert ist vielmehr, dass beinahe alle richtungweisenden Poeten und Philosophen seiner Epoche durch Elternhaus, Schule und Freundeskreise in mehr oder minder prägende – häufig durchaus traumatische – Intensiv-

16 Dazu (in Rücksicht auf die werbend publizierten Heilungsberichte) Merckwürdige EXEMPEL Der unter dem Seegen GOttes Durch die ESSENTIAM DULCEM geschehenen Curen [...] publiciret Aus der Apothecke des Waisen=Hauses zu Glaucha an Halle 1702 und Bericht von der Artzney ESSENTIA DULCIS, 2. Aufl., Halle o.J., mein Nachwort zur Neuausgabe von Reitz, *Historie Der Wiedergeböhrnen*, Bd. 4 (Anm. 9), S. 149*f. sowie Schrader, *Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus* (Anm. 11), S. 397 und 496. Hinweis auf alchimistisches Laborieren in der Hallenser Waisenhausapotheke auch bei Raabe, *Separatisten, Pietisten, Herrnhuter* (Anm. 3), S. 67.

berührung mit dem Pietismus gekommen sind. Das gilt (beschränkt man sich allein auf große Namen und diejenigen, die von dieser Erbschaft, indem sie sie produktiv ummünzten, einigermaßen freikamen) bereits für Lessing, Klopstock und Wieland, für Lichtenberg, Hamann und Herder, in Goethes eigener Generation für Schubart, Moritz und Lenz, für die Stolbergs, Bürger und Voß, unter den Jüngeren für Schiller, Kleist und Hölderlin, in der Romantik für beide Schlegel, Jean Paul, Tieck und Novalis, Schelling und Baader, Hegel und Schleiermacher, auch noch für Kierkegaard; der katholische Impuls ist daneben im kulturellen Feld dieser langen Phase fast bis zur Bedeutungslosigkeit zurückgetreten und trägt sein Anregungspotential erst wieder seit der Romantik mit ihrer großen Konversionswelle bei.¹⁷

Die pietistische Jugendprägung der kulturellen Impulsgeber mehr als einer ganzen Generation muss eigentlich nicht verwundern, bedenkt man neben dem von der frommen Gemeinschaft ausgeübten Vervollkommnungsdruck, ihrem Elitestreben und Auserwähltheitsstolz allein den demographischen Sachverhalt, dass in den protestantischen Territorien des späteren 18. Jahrhunderts fast die Hälfte der Bevölkerung pietistischer Frömmigkeit aufgeschlossen war. Die zeitgleiche Aufklärung hat eine nur annähernd vergleichbare Durchsetzungskraft in die Breite der Bevölkerung nie erreicht.¹⁸

17 Alle diese längst bekannten und häufig ausgewiesenen Zusammenhänge sind in thesenhaft-frischer Zuspitzung nochmals öffentlichkeitswirksam als Zentralereignis der deutschen Literaturgeschichte herausgestellt von Heinz Schlaffer, *Die kurze Geschichte der deutschen Literatur*, München und Wien 2002, insbes. S. 55–62, 65–67, 93 und 97. Weiterverweise zu speziellerer Information z.B. bei Schrader, *Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus* (Anm. 11), S. 23–41 und 341–351, vgl. auch ders., *Pietismus*, in: *Literatur Lexikon*, hrsg. von Walther Killy, Bd. 14: *Begriffe, Realien, Methoden*, hrsg. von Volker Meid, Gütersloh 1993, S. 208–216 (Übernahmen im Stichwort ›Pietismus‹ in: Volker Meid, *Sachwörterbuch zur deutschen Literatur*, Stuttgart 1999, S. 395–397 und Schrader, *Piétisme*, in: *Encyclopédie du Protestantisme*, 2. verb. Aufl., hrsg. von Pierre Gisel und Lucie Kaennel, Paris und Genève 2006, S. 1069).

18 Gleichwohl dominiert sie die unser kulturelles Bezugssystem leitenden Epochenkennzeichnungen in Titeln der Anthologien oder Interpretationensammlungen für das 18. Jahrhundert wie ›Das Zeitalter der Aufklärung‹, ›Aufklärung und Sturm und Drang‹, ›Aufklärung und Rokoko‹, ›Aufklärung und Empfindsamkeit‹ und hat so die epochenprägende, wirkungsreichere pietistische Mitgift aus unserem kulturellen Bewusstsein verdrängt. Vgl. die Nachweise bei Schrader, *Feind-*

Bei Goethe liegen die Dinge aber doch anders als bei den meisten der genannten Poeten und Philosophen, die pietistische Rührungen und Zumutungen meist in frühester Kindheit mit der Muttermilch eingesogen hatten, dadurch in ihrer Empfindung, Sprache und Argumentationsweise oft mehr imprägniert waren als ihnen bisweilen bewusst war, und die sich dann oft bis zu völliger religiöser Indifferenz davon freigekämpft haben. Zwar stammte er herkunftsstolz aus derselben Stadt, in der Philipp Jacob Spener nach 1670 die fundamentale Programmschrift der Kirchen- und Seelenerneuerung, ›Pia Desideria‹, veröffentlicht und die ersten nebenkirchlichen Privatversammlungen im Luthertum gegründet hatte. Und die erste aus der kirchlichen Einbindung herausdrängende Radikalisierung dieser Gruppen im Frankfurter Saalhof-Kreis, Sammelbecken der für Goethe weit lockenderen spekulativ-heterodoxen Ideenströme und frühe Basis missionarischer Amerika-Kolonisation, kam wenig später ebenfalls von hier: in der umgebenden Wetterau, im Isenburgischen zumal bis in die Vorstadt Offenbach, war die buntscheckige Schar separatistischer Gottsucher und Eigenbrötler noch in Goethes Jugend so auffällig konzentriert wie sonst wohl nirgends mehr in deutschen Landen.¹⁹ Aber die Familientradition und frühe Erziehung Goethes waren schon vergleichsweise säkularisiert, konvenienzchristlich in der patrizisch-mütterlichen Linie der Textors, religiös unbedürftig im provinzielleren väterlichen Stamm. Auch wenn die heißgeliebte Mutter den Herangewachsenen eingeführt hat in ihre weltoffen-großbürgerlichen Konventikelkreise und Frömmig-

liche Geschwister? (Anm. 6), S. 100f. – Schlaffer, Die kurze Geschichte der deutschen Literatur (Anm. 17), S. 73 hat diesen Verdrängungsprozess auf ein intentionales Verschweigen durch die kritische Wissenschaft um und nach 1968 als Reaktion auf Überbetonung der irrationalen Impulse (Gefühl, Seele, Empfindung) durch die frühere konservative und nationalistische Literaturgeschichtsschreibung zurückgeführt. Es erweise sich jedoch als schwierig, »aus aufklärerischen Tendenzen das eigentlich Literarische, die poetische Sprache, herzuleiten« (S. 74).

- 19 Vgl. dazu grundlegend Hans Schneider, Der radikale Pietismus im 17. Jahrhundert, in: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert (Anm. 12), S. 391–437; ders., Der radikale Pietismus im 18. Jahrhundert, in: Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert (Anm. 12), S. 107–197 sowie Friedhelm Ackva, Der Pietismus in Hessen, ebd., S. 198–210, 221–223; Schrader, Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus (Anm. 11), S. 131–162 und 434–448.

keitsdiskurse, dadurch auch ins Gespräch brachte mit dem Jesusverliebten Adelsfräulein Susanna Katharina von Klettenberg: Goethe war als Kind doch nicht wie Moritz, Jung-Stilling oder Lenz eingesperrt in ein zu Heiligung und Buße drängendes, in der Unerfüllbarkeit rigoroser Normen aber zerstörerisches Formelwesen und konnte so von der Gefühlswelt und Anregungskraft ohne familiäre und ekklesiogene Traumata oder gar Schuldkomplexe profitieren. Er konnte in diesen Kreisen mit seinem unangepasst-offenen, eher zum Widerspruch disponierten Geist, »mit allerlei Paradoxien und Extremen«, sogar schockierenden Scherzen²⁰ ein als faszinierend empfunden und daher gesuchter Außenseiter bleiben geadeso wie später im Kreis der Darmstädter Empfindsamen mit ihrer ins Weltliche gewandten Gefühlskultur, schließlich auch noch in den höfischen Einordnungszwängen Weimars. Zum Pietisten ist er also auch in der kurzen Phase größter Nähe nie geworden.²¹

Begegnungen mit einzelnen Erweckten und mehr noch der heterodox-spekulativen Sondertradition ihrer Weltsicht aber hat er bis in sein Alter immer wieder gesucht – zur Selbsterkundung und Abstandbestimmung, auch nur aus psychologischem Menscheninteresse, insbesondere aber, so scheint mir, im Suchen nach ursprungs kräftiger Authentizität, im nie verlorenen Widerspruchsgeist gegen gedankenlos akzeptierte Konventionen.

20 Reflexion solchen Mutwillens in den religiösen Gesprächen mit Lavater und von Klettenberg im 14. Buch von »Dichtung und Wahrheit«; vgl. Robert Steiger, *Goethes Leben von Tag zu Tag. Eine dokumentarische Chronik*, Bd. I: 1749–1775, Zürich 1982, S. 659, dazu auch Goethes zeitnahe Charakterisierung durch Christian von Stolberg als »ein wilder, unbändiger, aber sehr guter Junge. Voll Geist, voll Flamme«, ebd., S. 723.

21 Vgl. Raabe, *Separatisten, Pietisten, Herrnhuter* (Anm. 3), S. 9, und danach Hans-Georg Kemper und Hans Schneider in: Vorwort, *Goethe und der Pietismus* (Anm. 3), S. VII–VIII, hier: S. VII, und Pestalozzi, *Goethe und der Pietismus* (Anm. 3), S. 105. Mit diesen Fachleuten grenze ich mich ab von der häufig, jüngst abermals von Wolfgang Frühwald vertretenen Auffassung, Goethe sei 1768/69 kurzzeitig ein Pietist geworden, diese periphere Nähe sei für sein späteres Denken wie für sein Werk jedoch ohne nennenswerte Konsequenz geblieben (vgl. Wolfgang Frühwald, *Goethe und das Christentum. Anmerkungen zu einem ambivalenten Verhältnis*, in: *Goethe-Jahrbuch* 130 [2013], S. 43–50).

IV.

Bloß einige hauptsächliche Motive solchen Begegnens, zeitweisen Weggeleits und dann immer wieder auch Grenzensetzens und Abstandmarkierens möchte ich in knappstem Umriss profilieren, die schon dem frühreifen Knaben, dann dem feuerköpfigen Jüngling als unbestrittenem Wortführer der Geniegeneration, in den mittleren Jahren in Weimar fallweise noch immer auch dem normsetzenden Klassiker, Staatsmann, Theaterdirektor und Naturforscher und am Ende wiederum vermehrt dem weitschauenden, die Basis unserer Moderne bauenden Alten Anlass gegeben haben für seine merkwürdige Aufgeschlossenheit und Neigung gegenüber den doch immer weniger zeitgemäßen Gottsuchern und Prophetengeistern, den Stündern wie den Weltmissionaren, den ihrer göttlichen Führung Gewissen und den in Furcht und Zittern bußfertig Geängsteten, Mystikern und Spekulieren. Denn leitmotivisch scheinen mir in seinem Denken und Schaffen bis ins Alter die Vorlieben und Beweggründe wiederzukehren, die ihn auf jene sonderbaren Heiligen hinwiesen.

Die entschiedenste Nähe zu genuin pietistischer Empfindung und Frömmigkeitsübung, auch zu pietistischer Selbstanalyse des eigenen Seelenzustands vor Gott zeigt wohl der Brief aus der frühen Rekonvaleszenzphase des Neunzehnjährigen an den zehn Jahre älteren Leipziger Vertrauten Ernst Theodor Langer vom 19. Januar 1769. Als Ausdruck einer gefälligen Adressatenorientierung an einen pietistischen Seelenfreund und als Verbeugung gegenüber den Erwartungen des Briefpartners ist immer besonders Goethes merkwürdige Selbstaussage erschienen:

Es ist viel mit mir vorgegangen; ich habe gelitten, ich binn wieder frey, meiner Seele war diese Calcination sehr nütze [...]. Ich binn jung und auf einem Weege der gewiss hinaus aus dem Labyrynte führt, wer ist's der mir versprechen könnte, das Licht wird dir immer leuchten wie jetzt, und du wirst dich nicht wieder verirren. Doch Sorgen! Sorgen! Immer Schwäche im Glauben. [...] Sehen Sie lieber Langer es steht kurios mit uns; Mich hat der Heiland endlich erhascht, ich lief ihm zu lang und zu geschwind, da kriegt er mich bey den Haaren. Ihnen jagt er gewiss auch nach, und ich wills erleben dass er Sie einhohlt [...]. Ich bin manchmal hübsch ruhig darüber, manchmal wenn ich stille ganz stille binn, und alles Gute fühle was

aus der ewigen Quelle auf mich geflossen ist. Wenn wir auch noch so lange irre gehen, wir beyde, am Ende wirds doch werden.²²

Dieser in Aufbau und Sprache beinah modellartig pietistischen Mustern verwandte, in der Diktion auf Werthers selbstbewusste transzendente Haltsuche und Demut vorausweisende Bericht einer Seelenschmelzung und Herzensrührung, eines Gnadendurchbruchs trotz noch obwaltender Anfechtungen, schließlich einer zuversichtlichen Selbstprüfung und frohgemuten Zeugnisgebens ist aber gar nicht an einen pietistischen Seelenführer geschrieben, der ein solches Bekenntnis von ihm erwartete. Der junge Goethe, der sich dreizehneinhalb Jahre später gegenüber dem bekehrungsfreudig-enthusiastischen Pietisten Johann Caspar Lavater zum Schutz vor Vereinnahmungen als »zwar kein Widerkrist, kein Unkrist aber doch ein dezidierter Nichtkrist« bezeichnet,²³ hat den Bekehrungshymnus für Langer vielmehr an einen gemeinsam mit ihm um Sinnsuche und Bibel-Aufschluss Bemühtgewesenen adressiert, der sich aus hallisch-pietistischen Jugendprägungen der Aufklärung zugewandt hatte. Ihm hat er in »Dichtung und Wahrheit« ein dankbares Erinnerungsbild gewidmet.²⁴ Und Goethes enthusiastisches Bild, dass ihn der Heiland im Vorüberstürmen so bei den Haaren gepackt und festgehalten habe, wie man Kairos, den Gott des glückhaften Augenblicks, beim Schopfe halten muss, hindert ihn nicht, das gutwillig, doch halbherzig mitgespielte fromme Treiben seiner Frankfurter Umgebung, unter Zinzendorfschen Gesängen sogar im eigenen Elternhaus, im selben Brief an Langer mit abständiger Ironie zu bespiegeln:

[...] seit der Zeit, haben wir ein etwas freyeres Exercitium Religionis. Ehegestern war so gar Versammlung in unserm Hause, wie Sie sich

22 Goethe, *Träume und Legenden meiner Jugend* (Anm. 8), S. 15 f.; *Der junge Goethe* (Anm. 11), Bd. 1, S. 263 f.

23 An Johann Caspar Lavater, 29.7.1782, in: Goethe, *Das erste Weimarer Jahrzehnt. Briefe, Tagebücher und Gespräche vom 7. November 1775 bis 2. September 1786*, hrsg. von H. Reinhardt, Frankfurt am Main 1997 (= FA II 2 [29]), S. 436, Kommentar S. 988 mit Entschlüsselung des meist nicht mitreflektierten Allusionskontexts; vgl. Sven-Aage Jørgensens Artikel »Jesus« in: *Goethe-Handbuch* (Anm. 1), Bd. 4/1, S. 571–573, hier: S. 572.

24 Bedeutsame Richtigstellung durch die bestverfügbare Information über Langer bei Raabe, *Separatisten, Pietisten, Herrnhuter* (Anm. 3), S. 54 f., vgl. auch Kemper, *Deutsche Lyrik*, Bd. 6/II (Anm. 7), S. 295–297.

vorstellen können, unter einem ansehnlichen Praetexte; es war alles in floribus, ordentlich eingerichtet wie eine Gesellschaft, Wein und Würste und Milchbrodt auf einem Seitentische, die Frauenzim[mer] an einem Tische mit Ebers[dorfer] Ges[ang] Büchern. Einer am Flügel sitzend der die Melodien spielte, zwey mit Flöten die accompnirten, und wir übrigen sangen. Mellin und ich stunden etwas zurück und hatten kein rechtes Licht [...]. Seht, sagt ich zu Mellinen, das ist ein Typus vom neuen Jerusalem, wenn die Kreuzkirche zur Geistkirche geworden seyn wird. [...]

Wir haben in der Gemeine am neuen Jahr für einander Sprüche gezogen. Mein[e] Mutter schlug für euch auf und schickts euch.

Amos Cap. 9. V. 11.

Nehmt draus was Euch gegeben wird, wir haben Gott gelobt.²⁵

Frommes Gerede und Getue und pietistische Rechthaberei, die ihm auch in den Frankfurter Erbauungsversammlungen auf die Nerven gingen, hat er schon in der Jugend-Dichtung verspottet, wenn er etwa 1773 in der übermütigen Posse ›Jahrmarktsfest zu Plundersweilern‹ im Theater-auf-dem-Theater-Estherpiel dem Aufklärer-Spottbild seines Haman die Pietisten-Karikatur des Mordechai entgegen komponiert, der auf Seelenfang geht, um »unser Lämmelein Häuflein zart« im Geist von »Herrnhut und Herrenhag« durch neubekehrte Schweine zu vermehren:

Ich geh aber im Land auf und nieder
Caper immer neue Schwestern und Brüder
Und gläubige sie alle zusammen
Mit Hämmleins Lämmleins Liebesflammen.²⁶

25 Goethe, *Träume und Legenden meiner Jugend* (Anm. 8), S. 15 f.; *Der junge Goethe* (Anm. 11), Bd. 1, S. 263 f. Auf das hier erwähnte divinatorische Sprücheziehen, »Däumeln« und »Bibelstechen« der Frau Rat Goethe und auf Goethes eigenes, eher spielerisches Aufnehmen dieser Praxis (Ergänzendes dazu im Folgenden) hat, gestützt auf Briefe der Mutter an den Sohn, jüngst eindringlich Guntram Philipp, »du warst wundersam bewegt«. Goethe und die Herrnhuter Losungen, in: *Herrnhuter Bote* 233 (Juli / August 2013), S. 34 f. hingewiesen. Eine umfassendere Studie zu diesem Themenkomplex bereitet er vor.

26 Goethe, *Jahrmarktsfest zu Plundersweilern*. Ein Schönbartsspiel, in der ursprünglichen Version: Goethe, *Satiren, Farcen und Hanswurstiaden*, hrsg. von Martin Stern, Stuttgart 1968 (= *Universal-Bibliothek* 8565), S. 100. Vgl. dazu auch: *Der junge Goethe* (Anm. 11), Bd. 3, S. 140 f. (V. 156–203) und 143 f. (V. 252–284);

Der Verdross über pietistische Unduldsamkeit und geistliche Überlegenheitsanmaßung unter den Frankfurter Frommen schlägt sogar bis in den ›Werther‹-Roman durch: Werthers Zorn im Brief vom 15. September über die kränklich-hagere »Frau des neuen Pfarrers«, die »sich in die Untersuchung des Canons meliert, gar viel an der neumodischen moralisch kritischen Reformation des Christenthums arbeitet, und über Lavaters Schwärmereyen die Achseln zukt«²⁷ und der er Schuld gibt am Abhauen der ihm durch Erinnerungen an Lotte doppelt lieben Nussbäume im Pfarrhof, wurde schon von Zeitgenossen als verschlüsselte Abrechnung mit der Frau des St.-Peter-Pastors Griesbach erkannt, einer Tochter des pietistischen Liederdichters Johann Jacob Rambach, die die von Goethe besuchten Erbauungsstunden mit ihren pedantischen Auslassungen über textkritische Einsichten am Bibelwortlaut niederstimmte.²⁸

V.

Ein primärer Impuls seines Anteilnehmens an den Pietisten über die Suche nach übers Alltägliche hinaus gleichsinnig Grundforschenden und Hochgestimmten war wohl ihr als verwandt empfundener Geist des Widerspruchs gegen machtgestützte kirchliche wie staatliche Institutionen und gegen jedes mechanische Regelwerk, ein Aufbegehren gegen alles Dämpfen des Geistes in spätorthodoxer Kanzelgelehrsamkeit oder zu den breiten Bettelsuppen einer aufklärerischen Moral-Nutzanwendung.

Kemper, *Deutsche Lyrik*, Bd. 6/II (Anm. 7), S. 298. – In der Bearbeitung von Peter Hacks, *Das Jahrmarktsfest zu Plundersweilern – Rosie träumt*. Zwei Bearbeitungen nach J.W. von Goethe und Hrosvith von Gandersheim, Berlin und Weimar 1976 (= Edition Neue Texte) und München 1981 (= dtv. neue reihe 6329) ist die Passage und damit die reizvolle Frömmler-Karikatur eliminiert.

27 Johann Wolfgang Goethe, *Die Leiden des jungen Werthers*. Leipzig 1774, hrsg. von Joseph Kiermeier-Debre, München 1997 (= Bibliothek der Erstausgaben. dtv 2602), S. 101.

28 Nachweise im Kommentar von Fischer-Lamberg, *Der junge Goethe* (Anm. 11), Bd. 4, S. 361. Dazu Hans-Jürgen Schrader, *Von Patriarchensehnsucht zur Passionsemphase. Bibelallusionen und spekulative Theologie in Goethes ›Werther‹*, in: *Goethe und die Bibel*, hrsg. von Johannes Anderegg und Edith Anna Kunz, Stuttgart 2005 (= Arbeiten zur Geschichte und Wirkung der Bibel 6), S. 57–88, hier: S. 62 f.

Den für sein Denken lebenslang grundlegenden Anspruch, in religiösen Dingen der eigenen Empfindung, Einsicht oder Überzeugung und nicht einem vorgegebenen System an Lehrsätzen folgen zu dürfen, hat er eindrücklich schon im Jahr vor dem ›Werther‹, in seinem ›Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu ***‹ formuliert:

Einem Meinungen aufzwingen, ist schon grausam, aber von einem verlangen, er müsse empfinden was er nicht empfinden kann, das ist tyrannischer Unsinn.

Denn wenn mans beim Lichte besieht, so hat jeder seine eigene Religion, und Gott muß mit unserm armseligen Dienste zufrieden sein, aus über großer Güte, denn das müßte mir ein rechter Mann sein, der Gott diene wie sich gehört.²⁹

- 29 Goethe, Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu ***. Aus dem Französischen [1773] (und ergänzend ders., *Zwo wichtige bisher unerörterte Biblische Fragen* [1773]), in: *Der junge Goethe* (Anm. 11), Bd. 3, S. 108–124, vgl. S. 445–449. Die für die Anverwandlung pietistischer Argumente wesentlichsten Passagen daraus auch in *Goethe, Träume und Legenden* (Anm. 8), S. 22–35, vgl. S. 183–187. Den ersten ›Pastor-Brief‹ hat Paul Raabe (mit einem Nachwort) zum 250. Goethe-Geburtstag in einer Faksimile-Ausgabe des raren Originaldrucks neu verfügbar gemacht: *Goethe, Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu ****. 1773, Halle 1999 (= *Kleine Texte der Franckeschen Stiftungen* 7). Thomas Tillmann, *Vom Sprechen zum Lallen. Glossolalie und Prophetie in Goethes ›Zwo wichtige bisher unerörterte biblische Fragen‹*, in: *Goethe und die Bibel* (Anm. 28), S. 17–33 liest die Briefe als rein fiktive, vom Autor abständige Rollenrede und verkennt so die Konvergenz zu Goethes eigenen Überzeugungen. Vgl. dagegen Hans-Jürgen Schrader, *Zores in Zion. Zwietracht und Missgunst in Berleburgs toleranz-programmatischem Philadelphia*, in: *Von Wittgenstein in die Welt. Radikale Frömmigkeit und religiöse Toleranz*, hrsg. von Johannes Burkardt und Bernd Hey, Bielefeld 2009 (= *Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte* 35), S. 158–163. – Albrecht Beutel führt zentrale Ideen des ›Pastor-Briefs‹ auf den ›Pastorenspiegel‹ des Aufklärungsphilosophen Johann Joachim Spalding zurück (*Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung*, Berlin 1772, in: *Kritische Ausgabe der Schriften Spaldings*, Abt. I, Bd. 3, hrsg. von Tobias Jersak, Tübingen 2002). Vgl. A. Beutel, *Johann Joachim Spalding. Populartheologie und Kirchenreform im Zeitalter der Aufklärung*, in: *Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts. Konfessionelles Zeitalter – Pietismus – Aufklärung*, hrsg. von Peter Walter und Martin H. Jung, Darmstadt 2003, S. 226–243, hier: S. 238. Insofern der profund durch Shaftesbury und den aus dem Pietismus herkommenden Siegmund Jacob Baumgarten geprägte Spalding, ein Freund Lavaters, in seiner neologischen Theologie vielfältig Vorgaben pietistischer Genese verarbeitet hat (ebd., S. 227–230, 238, 242 f.), spricht eine solche Analogie keineswegs für ein aufklärerisches Fundament

Noch 1812 in ›Dichtung und Wahrheit‹, wo er vorsichtig seine jugendliche Neigung und Kontakte zu den noch immer anrühigen heterodoxen mystischen Gottsuchern und separatistischen Feuergeistern in Andeutungen versteckt und auf Abstand rückt, hat er diesen Grundimpetus als ursächlich für sein Anteilnehmen an den pietistischen Kreisen und Überlieferungen herausgestellt,

Der Geist des Widerspruchs und die Lust zum Paradoxen steckt in uns allen. Ich studirte fleißig die verschiedenen Meynungen, und da ich oft genug hatte sagen hören, jeder Mensch habe doch seine eigene Religion; so kam mir nichts natürlicher vor, als daß ich mir auch meine eigene bilden könne, und dieses that ich auch mit vieler Behaglichkeit. Der neue Platonismus lag zum Grunde; das Hermetische, Mystische, Cabbalistische gab auch seinen Beytrag her, und so erbaute ich mir eine Welt, die seltsam genug aussah³⁰ –

mit der häufig zitierten Konsequenz:

so bildete ich mir ein Christenthum zu meinem Privatgebrauch, und suchte dieses durch fleißiges Studium der Geschichte, und durch genaue Bemerkung derjenigen die sich zu meinem Sinne hingeneigt hatten, zu begründen und aufzubauen.³¹

Die Würde höherer Revelation und tieferer Einsicht gegen die dogmatisch beschirmte und erbaulich gebändigte kirchliche Heilsverwaltung

der beiden ›Pastor-Briefe‹, deren Argumente und Sprachmittel stärker als jede andere Goethe-Schrift dem radikalen Pietismus verpflichtet sind. Spaldings Aufgreifen solcher Ideen hatte zur Folge, dass Goethe wie Lavater gerade in der Phase ihrer emphatischen Besuche bei religiösen Genies an Lahn und Rhein auch Spalding geschätzt haben, vgl. etwa Steiger, Goethes Leben von Tag zu Tag (Anm. 20), Bd. 1, S. 658, zu Goethes eigener Verkleidung in einen Dorfgeistlichen ebd., S. 674. Literatur zu Goethes ›Privatreligion‹ stellt auch Kemper, Deutsche Lyrik, Bd. 6/II (Anm. 7), S. 295, 298 f., 304, 351–353 zusammen.

30 Goethe, Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit, II. Teil, 8. Buch. Hier ebenso wie die weiteren für pietistisch-›philadelphische‹ Ideen des Dichters zu zitierenden Passagen gebe ich der Einheitlichkeit wegen nach Paul Raabes thematischer Quellensammlung: Goethe, Träume und Legenden (Anm. 8), S. 130.

31 Ebd. III. Teil, 15. Buch (Anm. 8), S. 149.; Analyse dieses Anspruchs auf eine ›Privatreligion‹ bei Zimmermann, Das Weltbild des jungen Goethe (Anm. 7), Bd. 1, S. 57 f., 307, vgl. auch Hans-Jürgen Schings, Art. Religion / Religiosität, in: Goethe-Handbuch (Anm. 1), Bd. 4/2, S. 892–898.

hat er klar genug in den als zentral bedeutsam für den für Goethes theologisches Denken bereits zitierten ›Pastor-Briefen‹ von 1773 formuliert, die unter dem schützenden Deckmantel als Lehrschrift eines erfahrenen französischen Landgeistlichen einen Teil der höchst heterodoxen Grundanschauungen wiedergeben dürften, die zur Ablehnung und Vernichtung seiner an der Straßburger Fakultät eingereichten Kirchenrechts-Dissertation geführt haben:³²

Die Schwärmer und Inspiranten haben sich oft unglücklicher Weise ihrer Erleuchtung überhoben, man hat ihnen ihre eingebildete Offenbarung vorgeworfen; aber weh uns, daß unsre Geistlichen nichts mehr von einer unmittelbaren Eingebung wissen, und wehe dem Christen der aus Commentaren die Schrift verstehen lernen will. Wollt ihr die Wirkungen des heiligen Geistes schmälern? bestimmt mir die Zeit, wenn er aufgehöret hat an die Herzen zu predigen, und euern schaa-len Diskursen das Amt überlassen hat, von dem Reiche Gottes zu zeugen. [...] O meine Herren, eure Dogmatick hat noch viel Lücken.³³

Die göttlichste Empfindung strömt aus der Seel in die Zunge, und flammend verkündigt sie die grosen Thaten Gottes in einer neuen Sprache (ἑτεραῖς γλωσσαις).³⁴

- 32 Grundlegende Informationen über diesen Zusammenhang bei Karl Otto Conrady, *Goethe. Leben und Werk*, Sonderausgabe, Frankfurt am Main 1987 (1982), Bd. 1, S. 136–142; vgl. Zimmermann, *Das Weltbild des jungen Goethe* (Anm. 7), Bd. 1, S. 58, 307. Vgl.: *Goethes Strassburger Promotion. Zum 200. Jahrestage der Disputation am 6. August 1771. Urkunden und Kommentare*, hrsg. von Elisabeth Genton, Basel 1971 und Kemper, *Deutsche Lyrik*, Bd. 6/II (Anm. 7), S. 300, 304 f., 351–353.
- 33 Goethe, *Brief des Pastors zu ****. Zitiert nach der Faksimile-Ausgabe 1999 (Anm. 29), S. 20 f., vgl. *Der junge Goethe* (Anm. 11), Bd. 3, S. 114 f.
- 34 Goethe, *Zwo wichtige bisher unerörterte Biblische Fragen. Andere Frage. Was heißt mit Zungen reden? (γλωσσαις λαλεῖν)*, in: *Der junge Goethe* (Anm. 11), Bd. 3, S. 122. Ausführliche Interpretation bei Ulf-Michael Schneider, *Propheten der Goethezeit. Sprache, Literatur und Wirkung der Inspirierten*, Göttingen 1995 (= Palaestra 297), S. 176–181, vgl. auch ders., *Pietismus* (Anm. 1), S. 852 f., Helmut Koopmann, Art. ›Brief des Pastors zu ***‹, in: *Goethe-Handbuch* (Anm. 1), Bd. 3, S. 527–532 und Jörg Baur, *Protestantismus/Luthertum*, ebd., Bd. 4/2, S. 871–876, bes. S. 872 f.; aufschlussreich bereits Andreas B. Wachsmuth, *Die Magia naturalis im Weltbilde Goethes. Zur Frage ihrer Nachwirkungen*, in: ders., *Geeinte Zwiennatur. Aufsätze zu Goethes naturwissenschaftlichem Denken*, Weimar und Berlin 1966 (= Beiträge zur deutschen Klassik 19), S. 157–200, hier: S. 160–162.

Von diesem Ansatzpunkt her, konstitutiv für Goethes Anspruch auf eine ›Privatreligion‹, musste sein Interesse eher den Radikalen am linken Flügel des Pietismus gelten als den konfessionsgetreuen Gemeindevorständen. Als selbst von ihren Herkunftskirchen Zensurierte und Verfolgte waren sie allemal die eifrigsten Rufer nach religiöser Toleranz im Sinne von Glaubens- und Gewissensfreiheit, auch Bekenntnis- und sogar Druckfreiheit auch für ihre Sonderlehren.³⁵ Hier liegt ein entscheidender Grund für Goethes emphatische Auseinandersetzung mit Gottfried Arnolds ›Kirchen= und Ketzer=Historie‹, die alle von der Amtskirche gebrandeten und oft verbrannten Sektierer, Separatisten und Sonderlinge als die seit urchristlichen Zeiten eigentlichen Zeugen der wahrhaften Geistkirche gegen die in Mauern gezwängte vorstellte.³⁶ Die Bevorzugung der kirchengeschichtlichen Alternativen, der Arianer, Pelagianer oder noch der den leidenden Menschen Jesus einem göttlich verkörperten Christus vorziehenden und somit die Trinitätslehre ablehnenden Sozinianer blieb keineswegs auf die Arnold-Lektüre des Frankfurter Krankenlagers beschränkt und auf das Aufbegehren der Sturm und Drang-Jahre. Sie durchdringt vielmehr noch die Polemik seiner ›Farbenlehre‹ gegen die Newtonsche Orthodoxie³⁷ und die im

- 35 Zu dem pietistischen Engagement für Toleranz in Religionsbelangen wie auch für die Überwindung aller Missachtung und Rechtseinschränkung traditionell benachteiligter Bevölkerungsgruppen (Juden, Frauen), der dem Einsatz der Aufklärung durchaus ebenbürtig war, vgl. jetzt mit Literaturnachweisen Schrader, *Feindliche Geschwister?* (Anm. 6), S. 114–130.
- 36 Vgl. ebd.; ausführlicher Raabe, *Separatisten, Pietisten, Herrnhuter* (Anm. 3), S. 62–64; dazu auch Richard Brinkmann, *Goethes ›Werther‹ und Gottfried Arnolds ›Kirchen- und Ketzerhistorie‹*. Zur Aporie des modernen Individualitätsbegriffs, in: *Versuche zu Goethe. Festschrift für Erich Heller zum 65. Geburtstag am 27.3.1976*, hrsg. von Volker Dürr und Géza von Molnár, Heidelberg 1976, S. 167–189, hier: S. 167–169, auch in ders., *Wirklichkeiten. Essays zur Literatur*, Tübingen 1982, S. 91–126; Albrecht Schöne, *Goethes Farbentheologie*, München 1987, insbes. S. 53–62, 144–147; Gerhard Sauder, *Der junge Goethe und das religiöse Denken des 18. Jahrhunderts*, in: *Goethe-Jahrbuch 112* (1995), S. 97–110; Hans Schneider, *Gottfried Arnold in Gießen*, in: *Gottfried Arnold (1666–1714)*, hrsg. von Dietrich Blaufuß und Friedrich Niewöhner, Wiesbaden 1995 (= *Wolfenbütteler Forschungen* 61), S. 267–299, insbes. S. 286–296; Ernst Berneburg, *Einige Gesichtspunkte und Fragen zur Wirkung der ›Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie‹*, ebd., S. 21–32.
- 37 Dazu grundlegend Schöne, *Goethes Farbentheologie* (Anm. 36), insbes. S. 11–16, 22 f., 30 f., 34–44, 49 f., 114 f. 131, 181–188, 200–221.

hohen Alter geschriebenen ›Bergschluchten‹-Entwürfe am Ende des ›Faust‹.³⁸

VI.

Bei den pietistischen Radikalen fand er eine Vielfalt von Sonderlehren deutlicher vorgedacht, die seinen profunden Überzeugungen entsprachen, so die auch schon von Klopstock aufgenommene Idee der Allver-söhnung, der ἀποκατάστασις πάντων. Denn ewige Höllenpein erschien ihm ebenso wie den meisten idealistischen Dichtern mit der göttlichen All-Liebe (1 Joh 4,16 f.) nicht vereinbar.³⁹ Dieses Motiv hat Goethe in ›Dichtung und Wahrheit‹ explizit als maßgeblich für seine ›Messias‹-Begeisterung herausgestellt:

Denn endlich, nach trüben und schrecklichen Stunden, wird der ewige Richter sein Antlitz entwölken, seinen Sohn und Mitgott wieder anerkennen, und dieser wird ihm dagegen die abgewendeten Menschen, ja sogar einen abgefallenen Geist wieder zuführen.⁴⁰

Die Überzeugung, »daß Gott und Liebe Synonymen sind«, macht bereits in den ›Pastor-Briefen‹ dem zum Sprachrohr eigener Auffassungen bestimmten alten Geistlichen die von den »Eyferern« verfochtene

38 Vgl. insbes. Albrecht Schöne, Johann Wolfgang Goethe, Faust. Kommentare, Frankfurt am Main 1994, 41999 (= FA I 7/2), S. 778–818 sowie ders., Fausts Himmelfahrt. Zur letzten Szene der Tragödie, München 1994 (= Themen. Reihe der Carl Friedrich von Siemens-Stiftung 56), S. 7–34.

39 Zur Allversöhnungslehre und damit Ablehnung des Konzepts endloser Höllenstrafen seit Klopstock (erörtert auch an Schiller, Bürger, Büchner, Gotthelf und Thomas Mann) vgl. Hans-Jürgen Schrader, Erfahrung der äußersten Anfechtung. Die Sünde wider den Heiligen Geist (Mt 12,31) in literarischen Reflexen, in: »Aus Gottes Wort und eigener Erfahrung gezeiget«. Erfahrung – Glauben, Erkennen und Handeln im Pietismus. Beiträge zum III. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2009, hrsg. von Christian Soboth und Udo Sträter, Bd. 1, Halle 2012 (= Hallesche Forschungen 33/1), S. 185–207, zu Goethe S. 201, Anm. 46.

40 Zitiert bei Raabe, Separatisten, Pietisten, Herrnhuter (Anm. 3), S. 37; WA I 27, S. 297. Zur Kontrafaktur dieser ›Messias‹-Auffassung im ›Prometheus‹-Fragment vgl. Hans-Jürgen Schrader, Götter, Helden, Waldteufel. Zu Goethes Sturm- und Drang-Antike, in: Goethes Rückblick auf die Antike. Beiträge des deutsch-italienischen Kolloquiums, Rom 1998, hrsg. von Bernd Witte und Mauro Ponzi, Berlin 1999, S. 59–82, hier: S. 70–72.

Kirchenlehre einer endgültigen »Verdammung« und Höllenstrafe undenkbar.⁴¹ Die Überzeugung aber, dass ein all-liebender Gott am Ende der Zeiten auch die Gefallenen und schwerer Strafe Verfallenen, konsequenterweise sogar den »abgefallenen Geist«, den Teufel selbst, »wiederbringen« und in seinem »Himmel aufnehmen« werde (so, wie sie namhafte pietistische Theologen wie Johann Wilhelm Petersen auf die Bibelverheißung Apg 3,21 gegründet und vertreten hatten), diese heterodoxe Lehre der »Wiederbringung aller«, ἀποκατάστασις πάντων, legt er seinem Pastor-Stellvertreter mit aller gebotenen Vorsicht in den Mund:

Ihr wißt [...], daß viele Leute, die so barmherzig waren wie ich, auf die Wiederbringung gefallen sind, und ich versichre Euch, es ist die Lehre womit ich mich insgeheim tröste; aber das weiß ich wohl, es ist keine Sache davon zu predigen. Uebers Grab geht unser Amt nicht, und wenn ich ja einmal sagen muß, daß es eine Hölle giebt, so red ich davon, wie die Schrift davon redet, und sage immerhin Ewig! Wenn man von Dingen spricht die niemand begreift, so ist's einerley was für Worte man braucht. Uebrigens hab ich gefunden, daß ein rechtschaffner Geistlicher [...] gern Gott überläßt, was in der Ewigkeit zu thun seyn mögte. [...] ich überlasse wie ihr seht alle Ungläubigen der ewigen wiederbringenden Liebe, und habe das Zutrauen zu ihr, daß sie am besten wissen wird, den unsterblichen und unbeflecklichen Funken, unsre Seele, aus dem Leibe des Todes, auszuführen und mit einem neuen und unsterblich reinen Kleide zu umgeben.⁴²

- 41 Goethe, Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu ***. Zitiert nach der Ausgabe Goethe, Träume und Legenden meiner Jugend (Anm. 8), S. 23; Der junge Goethe (Anm. 11), Bd. 3, S. 109. – Zu Reflexen der gescheiterten Doktorarbeit im »Pastor-Brief« und im ihm benachbarten Essay über das Zungenreden vgl. Zimmermann, Das Weltbild des jungen Goethe (Anm. 7), Bd. 1, S. 88, 241–245, Schrader, »Propheten zur Rechten« (Anm. 3), S. 369 f. sowie, im weiteren Kontext der Sturm- und Drang-Poetologie, ders., Vom Heiland im Herzen zum inneren Wort, in: Pietismus und Neuzeit 20 (1994), S. 55–74, hier: S. 72 f., und ders., Inspirierte Schweizerreisen, in: Lesen und Schreiben in Europa 1500–1900. Vergleichende Perspektiven, hrsg. von Alfred Messerli und Roger Chartier, Basel 2000, S. 351–382, hier: S. 365.
- 42 Goethe, Brief des Pastors (Anm. 41), S. 24 und 26; Der junge Goethe (Anm. 11), Bd. 3, S. 110 f.

Die Idee der Wiederbringung aller zum allgnädigen Gott, der sogar den Teufel als gefallenen Engel in seine erlösende Liebe zurückführen werde, erschien Goethe so wichtig, dass er in seinen beiden weltweit bekanntesten Dichtungen zwei nach herkömmlicher Auffassung in Zeit und Ewigkeit endgültig Verlorene am Ende der göttlichen Rettung entgegenführt: im ›Werther‹ einen Selbstmörder, im ›Faust‹ gar einen am Tod zahlloser Menschen schuldigen Teufelsbündner. Und, wichtig für den ›Werther‹-Roman: Aus dem Pietismus waren auch die ersten schüchternen Proteste gegen die gnadenlose Verdammung von Menschen gekommen, die in Verzweiflung versucht hatten, sich umzubringen. Ebenso wird auch seinem sich in den Freitodentschluss hineinsteigernden Romanhelden alle Sympathie zugeführt, wenn er den Himmelsvater im Anklang an das Gleichnis vom Verlorenen Sohn Lk 15,11–32 anruft:

Vater, den ich nicht kenne! [...] Rufe mich zu dir! Schweige nicht länger! Dein Schweigen wird diese durstende Seele nicht aufhalten – Und würde ein Mensch, ein Vater zürnen können, dem sein unvermuthet rückkehrender Sohn um den Hals fiele und rief: Ich bin wieder da mein Vater. Zürne nicht, daß ich die Wanderschaft abbreche, die ich nach deinem Willen länger aushalten sollte. [...] – Und du, lieber himmlischer Vater, solltest ihn von dir weisen?⁴³

In subjektiv felsenfester Überzeugung kann er Lotte zurufen:

Ich gehe voran! Geh zu meinem Vater, zu deinem Vater, dem will ich's klagen und er wird mich trösten biß du kommst, und ich fliege dir entgegen und fasse dich und bleibe bey dir vor dem Angesichte des Unendlichen in ewigen Umarmungen.

Ich träume nicht, ich wähne nicht! nah am Grabe ward mir's heller. Wir werden seyn, wir werden uns wieder sehn!⁴⁴

Noch schwieriger aber ließ sich im ›Faust‹ die Aufnahme des Teufelsbündners und schließlich sogar (zumindest durch Geschehenlassen)

43 Goethe, Die Leiden des jungen Werthers. Erstfassung von 1774. Ausgabe von Waltraud Wiethölter, Frankfurt am Main 1994 (= FA I 8), S. 190.

44 Ebd., S. 250. Vgl. zur Interpretation Schrader, Von Patriarchensehnsucht (Anm. 28), S. 77–87.

Massenmörders in das Konzept einer Allversöhnung poetisch motivieren. Die Zahl der von Faust unschuldig Hingeopferten reicht von Valentin, Gretchens Mutter und Gretchen selbst bis hin zur Unzahl der »Menschenopfer« unter den beige pressten Arbeitssklaven für seine hybriden Landgewinnungspläne (V. 11127) bis zu Philemon und Baucis.⁴⁵ Bekanntlich hat sich Goethe mit der von der Vorgabe des Volksbuchs her nicht einmal denkbaren Erlösung des so tief Gefallenen lebenslang herumgeschlagen. In Bildern der altkirchlich-katholischen Frömmigkeit, die das bildlich kaum Darstellbare bloß zeichenhaft, »unzulänglich« also, »Ereignis« werden lassen können (V. 12106 f.),⁴⁶ konnte er schließlich in der oratorienhaft ausgestalteten »Bergschluchten«-Szene »Faustens Unsterbliches« von der Trübung zur Klarheit emportragen lassen. Die in der Handschrift V H² unmittelbar vorangehenden Verse des Engel-Gesangs bei der »Grablegung« (V. 11831) hatten die heterodoxe Wiederbringungslehre wohl allzu deutlich aufgerufen und wurden in der Haupthandschrift H supprimiert:

- 45 Vgl. Schöne, *Faust. Kommentare* (Anm. 38), S. 714, 716–720. – Entgegen zeitgenössischen teutomanischen Heroisierungstendenzen Fausts hat schon Konrad Burdach, *Das religiöse Problem in Goethes »Faust«* (1932), in: *Aufsätze zu Goethes »Faust I*, hrsg. von Werner Keller, Darmstadt 1974 (= *Wege der Forschung* 145), S. 3–26, hier: S. 23 Fausts »schwerste sittliche Schuld« angesprochen, die ihn nach menschlichen Maßstäben »reif für die Hölle« machen müsste. Burdachs Beleuchtung (S. 48) der hybriden Landgewinnungsaktion (obgleich er sie »ohne Einwirkung Mephistos« Faust zuschreibt), v.a. der tödlichen »Unbesonnenheit« gegenüber Philemon und Baucis (die Faust als Übereilung dann selbst verfluche) nähert sich aber doch den geläufigen Exkulpierungen. Die eine unbereinigte Schuld gerade voraussetzende Goethesche Adaption der Wiederbringungslehre erwägt Burdach für Fausts Erlösung nicht (S. 50).
- 46 Hierzu grundlegend Albrecht Schönes Interpretation, *Faust. Kommentare* (Anm. 38), S. 778–795 (sowie 162 f., 172), zur Auslegung des im Medium der Unzulänglichkeit Ereignis Werdenden S. 783 f. und S. 814 f. – Vgl. ausgeführter Schöne, *Fausts Himmelfahrt* (Anm. 38), v.a. S. 12–34. Die Inszenierung der Szene mit der Bildlichkeit der katholischen, aber auch pietistischen Volksfrömmigkeit reflektiert eindrucksvoll (allerdings mit »Eräugnis«-Auslegung) auch Karl Pestalozzi, *Bergschluchten. Die Schluss-Szene von Goethes »Faust«. Altes und Neues*, Basel [2012] (= *Schwabe Reflexe* 19), S. 73–81. Zur Apokatastasis-Lehre als Basis der »Bergschluchten«-Szene (abgeleitet allerdings eher aus der Konjunktur dieses Themas seit Klopstock als aus der theologisch-spekulativen Tradition) vgl. auch Hans Joachim Kreutzer, *Faust. Mythos und Musik*, München 2003, S. 83 f.

Liebe, die gnädige,
 Hegende, tätige,
 Gnade die liebende
 Schonung verübende
 Schweben uns vor.⁴⁷

Die Möglichkeit einer solchen Rettung wider die Zwingkraft der Stofftradition eines religiösen Warnexempels hatte Goethe sich durch die Hiob-Konstellation des Prologs eröffnet. Dem Teufel hatte der Herr seinen Erwählten nur zur Prüfung überlassen, »So lang' er auf der Erde lebt« (V. 315), »übers Grab« hinaus hatte er ihm keinerlei Rechte an den »unsterblichen und unbeflecklichen Funken« dieser Seele eingeräumt. Sich selbst hatte er nicht bloß vorbehalten, was mit ihr »in der Ewigkeit zu thun seyn mögte«. Der Allliebende hatte Fausts Erlösung und endliche Wiederbringung kraft der vorausgreifenden Selbsterfüllungskraft seiner Gottesrede vielmehr bereits als präetabliertes Faktum festgesetzt, indem er schon vor dessen Freigabe zur Prüfung auf Lebenszeit verkündigt hatte, er werde »ihn bald in die Klarheit führen« (V. 309): somit war der Teufel geprellt durch eigene Unaufmerksamkeit und Illusion. Und ganz entsprechend der radikalpietistischen Lehre, selbst den Satan müsse die wiederbringende Liebe Gottes am Ende heimholen, wird auch Mephisto, der sich in komischer Modellumkehrung in der burlesken Szenerie der »Grablegung« selbst in die Hiobrolle gestoßen sieht, in einem Moment erotischer Aberration durch »liebende Flammen« des Himmels (V. 11802) wie von Geschossen getroffen:

MEPHISTOPHELES *sich fassend*
 Wie wird mir! – hiobsartig, Beul an Beule
 Der ganze Kerl, dem's vor sich selber graut,
 Und triumphiert zugleich wenn er sich ganz durchschaut,
 Wenn er auf sich und seinen Stamm vertraut;
 Gerettet sind die edlen Teufelsteile,
 Der Liebespuk er wirft sich auf die Haut [...].
 (V. 11809–11814)

47 Goethe, Faust. Texte (Anm. 38), S. 453; vgl. die für die Wiederherstellung in Schönes Ausgabe verwendete Handschrift ebd., S. 731.

Dem fluchend Widerstrebenden kann so kein Zweifel bleiben, auch er werde am Ende der Zeiten nolens volens in den großen Gnadensturm hineingerissen:⁴⁸

Die sich verdammen
Heile die Wahrheit;
Daß sie vom Bösen
Froh sich erlösen,
Um in dem Allverein
Selig zu sein.

(V. 11803–11808)

VII.

Ebenso wie die lebenslang festgehaltene und vorsichtig andeutend in poetische Bilder gesetzte pietistische Allversöhnungslehre erschien Goethe – markant wieder im Alter – die synergistische Vorstellung des eigenen Tätigbleibens zur Garantie eines Fortbestehens nach dem Tode tröstlicher als die auch von den Pietisten abgelehnte⁴⁹ Kirchenlehre

48 Johannes Anderegg, Transformationen. Über Himmlisches und Teuflisches in Goethes ›Faust‹, Bielefeld 2011, der die ›Hiob‹-Konstellation S. 205–224 nochmals eindringlich reflektiert, zitiert S. 253 Goethes Prognose gegenüber Falk, wie schockiert das Publikum auf seine wiederbringende »Dennoch«-Erlösung reagieren werde, »wenn sie in der Fortsetzung des ›Faust‹ etwa zufällig an die Stelle kämen, wo der Teufel selbst Gnad' und Erbarmen vor Gott findet; das, denke ich doch, vergeben sie mir sobald nicht« (Goethes Gespräche. Eine Sammlung zeitgenössischer Urteile aus seinem Umgang, hrsg. von Wolfgang Herwig, Bd. 5, Düsseldorf und Zürich 1987, S. 92). Er bringt sie aber nicht mit diesen tatsächlich vom Publikum nie ärgernisstiftend wahrgenommenen Versen in Verbindung.

49 Verbreitet war unter den Pietisten die besonders harsch von Johann Conrad Dippel formulierte Kritik an der lutherischen Rechtfertigungslehre, nach der sich alles Heil ohne alle gesetzlich-asketische Mühen der Gläubigen allein dem gläubig angenommenen Kreuzesopfer Christi verdankt: Zu Dippels Bestreitung einer solchen in Bequemlichkeit führenden »Imputatio« des Passions-Verdienstes auch für die Sünder vgl. Hans Schneider, Der radikale Pietismus im 18. Jh. (Anm. 19), insbes. S. 155. – Die Divergenz in der Frage der Zurechnung des für alle Gläubigen stellvertretenden Kreuzesopfers hat Goethe in ›Dichtung und Wahrheit‹ (WA I 28, S. 303–306) als Ursache für seine Entfremdung von den Herrnhutern ausdrücklich hervorgehoben. Vgl. Raabe, Separatisten, Pietisten, Herrnhuter (Anm. 3), S. 75 f., dazu auch Jørgensen, Art. Jesus (Anm. 22), S. 571–573.

einer rechtfertigenden Zurechnung (Imputation) des stellvertretenden Kreuzesopfers Christi (der Anblick des blutüberströmten Gekreuzigten war ihm, wie am deutlichsten ›Divan‹-Paralipomena zeigen, stets widrig).⁵⁰ Durch seine in ›Dichtung und Wahrheit‹ nur exemplarisch umrissene Lektüre (z. B. der ›Aurea Catena Homeri‹)⁵¹ oder durch lebende Vorbilder wie seinen ihn an Gedanken Oetingers heranführenden Offenbacher Arzt Metz oder dessen fervente Schülerin Klettenberg, auch durch Lavater, fand er eine Fülle von Zugängen zur spekulativen Arkantradition der Paracelsus-Schule, zu pantheistischem Analogiedenken von einer Wesensverwandtschaft des Schöpfers mit dem Geschaffenen, einer Analogie des Makrokosmos mit dem menschlichen Mikrokosmos, von Einblicken ins Buch der Natur,⁵² zum Bauplan des-

50 Dies zeigen namentlich auch die seiner Selbstzensur verfallenen dogmenkritischen Entwurfnotizen zum ›West-östlichen Divan‹: Anke Bosse, »Meine Schatzkammer füllt sich täglich...«. Die Nachlaßstücke zum ›West-östlichen Divan‹. Dokumentation – Kommentar, Göttingen 1999, Bd. 1, S. 406–409, 577–587. Gesamteinschätzung bei Jörg Baur, Art. Theologie, in: Goethe-Handbuch (Anm. 1), Bd. 4/2, S. 1044–1048, bes. S. 1045 f.

51 Vgl. Raabe, Separatisten, Pietisten, Herrnhuter (Anm. 3), S. 67, Goethe, Träume und Legenden (Anm. 8), S. 129, 209; Analyse der Anverwandlungen Goethes bei Wachsmuth, Geeinte Zwienatur (Anm. 34), S. 32, 46 f., 164, 335; Zimmermann, Das Weltbild des jungen Goethe (Anm. 7), Bd. 1, S. 49, 182, 303; Hans-Jürgen Schrader, Salomonis Schlüssel für die »halbe Höllenbrut«. Radikalpietistisch tingierte »Geist=Kunst« im Faustschen ›Studierzimmer‹, in: Goethe und der Pietismus (Anm. 3), S. 231–256, hier: S. 234, Anm. 8 (und dazu Pestalozzi, Goethe und der Pietismus [Anm. 3], S. 109 f.); umfassend Irmtraut Sahmland, »Die Natur in einer schönen Verknüpfung«: Goethes Adaption der ›Aurea Catena Homeri‹, in: Von der Pansophie zur Weltweisheit (Anm. 7), S. 55–84 und namentlich Margrit Wyder, Goethes Naturmodell. Die Scala Naturae und ihre Transformationen, Köln, Weimar und Wien 1998, S. 26–33, 70–72 sowie 330 (Register).

52 In dem verbreitetsten Andachtsbuch der Neuzeit, Johann Arndts ›Büchern vom wahren Christentum‹, in dem die dann von Philipp Jacob Spener aufgefangenen pietistischen Theologeme und Argumente maßgeblich vorbereitet waren, wurden dem ›Liber Scripturæ‹ und dem ›Liber Vitæ, Christus‹, ein ›Liber Conscientiæ‹ (also Buch der eigenen Seelenwahrnehmung und Eingebung) und ein ›Liber Naturæ‹ als ebenbürtige Erkenntnisquellen zur Seite gestellt. Die postumen mystisch-erbaulichen Werkfortsetzungen, die Arndts vier Bücher auf sechs erweiterten, fügten in Analogie zu den vier Erkenntnisquellen noch ein ›Liber Confessionis‹ und ein ›Liber Demonstrationis‹ zentraler Lehrinhalte hinzu. Vgl. Des Geist= und Trost=Reichen Lehrers, Sel. Johann Arndts [...] Sechs Bücher Vom Wahren Christenthum [...] Nebst dem Paradies=Gärtlein [...]. Mit einer

sen also, »was die Welt im Innersten zusammenhält«. ⁵³ Goethe ist solchen Lehrmeistern nicht nur bis in die arkane Praxis alchemistischen Laborierens nachgefolgt, ⁵⁴ ihre Anregungen wurden grundlegend für Fausts pansophisches Spekulieren und Handeln im Ersten Teil des Dramas: Sogar sein Zauberwerk und seine Beschwörungsformaln waren in Lehrbüchern der weißen Magie präformiert (›Claviculae Salomonis‹ – »Salomonis Schlüssel«, *Faust*, V. 1258), die ein radikalpietistischer Verlag (Andreas Luppilus) und pietistische Sortimenten (wie de Launoy auf der Frankfurter Messe) verbreiteten. ⁵⁵ Und, wie Albrecht Schöne für die ›Farbenlehre‹ eindrücklich gezeigt hat, prägt diese Lektüre und Praxis grundlegend auch Goethes naturwissenschaftliches Denken und Argumentieren, wenn er namentlich den ›falschen Kirchenlehrer‹ Newton mit geradezu sektiererischem Eifer und unter Einsatz des gesamten Arsenal an Argumenten und Begriffen der radikalpietistischen Polemik gegen die kirchliche Orthodoxie zu verdammen sucht. ⁵⁶

Wie Goethes Brief vom 4. Januar 1774 an den als »Herr Vetter« titulierten entfernten Verwandten und Frankfurter Handelsherrn Johann Friedrich von Fleischbein zeigt, der eine Zentralgestalt der quietistischen Mystiker im Geiste der Madame Guyon in Deutschland war und allgemein bekannt geblieben ist durch sein Porträt am Anfang von

Vorrede Herrn D. Joachim Langens, Erfurt 1736, S. 43 f.: »Inhalt der sechs Bücher vom wahren Christenthum«. Nähere Information bei Hans Schneider, *Der fremde Arndt. Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts (1555–1621)*, Göttingen 2006 (= *Arbeiten zur Geschichte des Pietismus* 48), darin auch ders., *Johann Arndt als Paracelsist*, S. 135–155.

- 53 Goethe, *Faust*. Frühe Fassung (›Urfaust‹), V. 29 f.; *Faust I*, V. 382 f.; Schöne, *Faust. Kommentare* (Anm. 38), S. 186–189, 208–212.
- 54 Knappe Überblicke außer bei Raabe, *Separatisten, Pietisten, Herrnhuter* (Anm. 3), S. 64–68 (»Hermetische und alchemistische Studien«) insbes. bei Karin Figala, Art. Goethe, in: *Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft*, hrsg. von Claus Priesner und Karin Figala, München 1998, S. 154–157; Rudolf Drux, Art. Alchimie, in: *Goethe-Handbuch* (Anm. 1), Bd. 4/1, S. 15–17; Benedikt J[eßing], Art. Alchimie, in: *Metzler Goethe Lexikon* (Anm. 13), S. 6–8.
- 55 Detaillierter Aufschluss dazu bei Schrader, *Salomonis Schlüssel für die »halbe Höllenbrut«* (Anm. 51), vgl. auch schon den Hinweis bei Schöne, *Faust. Kommentare* (Anm. 38), S. 247 f. – Zum pietistischen Gesangbuch des Verlegers Luppilus, *Andächtig Singender Christen=Mund*, Wesel 1692, vgl. überdies Suvi-Päivi Koski, *Der Buchhändler Andreas Luppilus und die von ihm verlegten Gesangbücher*, in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 35 (1994/95), S. 216–232.
- 56 Schöne, *Goethes Farbentheologie* (Anm. 36).

Karl Philipp Moritz' Roman ›Anton Reiser‹, hat sich Goethe als junger Rechtsanwalt auch für diese Gruppe eingesetzt: Für sie hat er diskrete Geldtransfers an ihre Gesinnungsbrüder im Westschweizer Waadtland vermittelt, die eine neue Guyon-Ausgabe vorbereiteten. Für Fleischbein hat er die Autobiographie dieser mystischen Lehrmeisterin herbeigeschafft.⁵⁷ Die ältere Goethe-Forschung hat einen direkten Einfluss der ›Torrens spirituels‹ (›geistlichen Sturzbäche‹) der Mme Guyon auf Goethes große Strom-Hymne ›Mahomets Gesang‹ vermutet, nicht aber stichhaltig erweisen können.⁵⁸ Freilich war bei all diesen religiösen Sonderlingen auch eine ganz andere Kraft der Sprache zu finden, kühnere Neologismen, körnigere Argumente, eine Grammatik in härteren Fügungen und farbigerer Bildlichkeit als sie auf den Bänken der Kirche zu vernehmen waren.

Die bekannten und wohlerforschten persönlichen Begegnungen mit wirkungsreichen Wortführern des Spät Pietismus sollen hier nicht alle noch einmal Revue passieren: Allein das Verhältnis zu Jung-Stilling,

57 Brief vom 3. Januar 1774, in: Der junge Goethe (Anm. 11), Bd. 4, S. 3 f., 210. Zum Kontakt mit Fleischbein und seinem Kreis vgl. Raabe, Separatisten, Pietisten, Herrnhuter (Anm. 3), S. 68–72, weitere Aufschlüsse bei Schrader, Madame Guyon, Pietismus und deutschsprachige Literatur, in: Jansenismus, Quietismus, Pietismus, hrsg. von Hartmut Lehmann, Hans-Jürgen Schrader und Heinz Schilling, Göttingen 2001 (= Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 38), S. 189–225, hier: S. 193 f., 221–223, vgl. auch ders., Art. Johann Friedrich von Fleischbein, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Bd. 3, Tübingen 2001, Sp. 159. – Grundlegend ist jetzt die Edition der Briefe Fleischbeins und aus seinem Kreis von Michael Knieriem und Johannes Burckardt, Die Gesellschaft der Kindheit Jesu-Genossen auf Schloß Hayn. Aus dem Nachlaß des von Fleischbein und Korrespondenzen von de Marsay, Prueschenk von Lindenhofen und Tersteegen 1734 bis 1742. Ein Beitrag zur Geschichte des Radikalpietismus im Sieger- und Wittgensteiner Land, Hannover 2002.

58 Vgl. v. a. Konrad Burdach, Faust und Moses [3. Teil], in: Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften 1912/II, Berlin 1912, S. 736–789, hier: S. 757 f., danach auch Martin Eckhardt, Der Einfluß der Madame Guyon auf die norddeutsche Laienwelt im 18. Jahrhundert, Diss. phil. Köln 1928, Barmen 1928, S. 16–19. Vgl. Inka Mülder-Bach, Art. ›Mahomets Gesang‹, in: Goethe-Handbuch (Anm. 1), Bd. 1, S. 99–107, hier: S. 102 und Kemper, Deutsche Lyrik, Bd. 6/II (Anm. 7), S. 378. Sehr viel skeptischer beurteilt Hanna Fischer-Lamberg eine Guyon-Übernahme: Der junge Goethe (Anm. 11), Bd. 4, S. 450 f. (Gedicht-Text in der ursprünglichen Version unter dem Titel ›Gesang‹ aus dem Göttinger ›Musen-Almanach auf das Jahr 1774‹, S. 130–133).

dem Goethe die ersten zwei Bücher seiner Lebensgeschichte redigierend in lesbare Frische umgearbeitet hat, so dass sie stark abstechen von den öden Rechenschaftsberichten der Gnadenführung und Seelenanalyse in den späteren Bänden,⁵⁹ oder zu Lavater, dem er die reizvollsten Beiträge für die ›Physiognomischen Fragmente‹ beigezeichnet hat,⁶⁰ erforderte einen eigenen Vortrag. Prägender für die Entwicklung seiner Religionsauffassung und seiner Poetologie aber dürften jene gewesen sein, die Goethe im erinnernden Lebensrückblick als dogmatisch kaum mehr zu rechtfertigende Außenseiter nur umschreibend benennt: Die Berührung mit späten Mitgliedern der im zitierten Pastor-Brief (als »Inspiranten«) unverhüllt angesprochenen neuprophetisch-pietistischen Gemeinschaft der Inspirierten, die noch zu seinen Lebzeiten fast vollständig nach Nordamerika ausgewandert ist, wo sie bis heute als Community of True Inspiration mit Zentrum in Amana (Iowa) fortbesteht.⁶¹ Diese seit dem zweiten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts in der Wetterau rings um Frankfurt und auf den Buchmessen großes Aufsehen erregende Gruppe sah sich erfüllt und getrieben vom ekstatisch vernommenen und ver-

59 Nachweis und Aufschluss der älteren Forschung im Jung-Stilling-Abschnitt bei Schrader, *Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus* (Anm. 11), S. 299–304, 507–509.

60 Übersicht und Interpretation bei August Ohage, »mein und meines Bruders Lavaters Physiognomischer Glaube« [Johann Caspar Lavater beschattet die Epoche], in: *Wiederholte Spiegelungen. Weimarer Klassik 1759–1832*, hrsg. von Gerhard Schuster und Caroline Gille, Weimar/München/Wien 1999, S. 127–153.

61 Dazu einführend (mit Literatur): Hans Schneider, Art. *Inspirationsgemeinden*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 16, Berlin und New York 1987, S. 203–206; ders., *Der radikale Pietismus im 18. Jahrhundert* (Anm. 19), S. 145–152 (»Die Inspirierten und die wahren Inspirationsgemeinden«); ferner: Johann Friedrich Rock, *Wie ihn Gott geführt und auf die Wege der Inspiration gebracht habe*. *Autobiographische Schriften*, hrsg. von Ulf-Michael Schneider, Leipzig 1999 (= *Kleine Texte des Pietismus* 1), Kommentar, Bibliographie und Nachwort, S. 73–115; Schrader, *Inspirierte Schweizerreisen* (Anm. 41), S. 351–382 und, mit einem Abriss der Gesamtgeschichte dieser Gemeinschaft, ders., *Traveling Prophets: Inspirationists Wanderings Through Europe and to the New World – Mission, Transmission of Divine Word, Poetry*, in: *Pietism in Germany and North America 1680–1820*, hrsg. von Jonathan Strom, Hartmut Lehmann und James van Horn Melton, Farnham/Surrey und Burlington/Vermont 2009, S. 107–123. Grundlegend als Hintergrund der Poetologie des jungen Goethe und des Sturm und Drang Ulf-Michael Schneider, *Propheten der Goethezeit* (Anm. 34) sowie im Überblick ders., *Pietismus* (Anm. 1), S. 851 f.

kündeten Wortzustrom des göttlichen Geistes (bis 1789 noch wurden die Gottes-Aussprachen der führenden Propheten, besonders des Sattlers Johann Friedrich Rock, v. a. im nahen Bad Homburg und in Neuwied gedruckt).⁶² Zu ihnen gehörte wohl schon der in ›Dichtung und Wahrheit‹ als »Pylades« eingeführte liebste Kindheitsfreund Goethes, Johann Christoph Clarus, jedenfalls aber der dort wegen seines Eindrucks auf den Jüngling so liebevoll charakterisierte Arzt und Gelehrte Johann Christian Senckenberg.⁶³ Auch noch auf seiner Geniereise mit Lavater und Basedow an Lahn und Rhein im Sommer 1774 (»Prophete rechts, Prophete links, das Weltkind in der Mitten«)⁶⁴ hat er solch sonderbare Heilige gezielt gesucht, ist im Kurbad Ems und in Neuwied wiederholt mit dem inspirierten Arzt Johann Kämpf und seinem hofrätlichen Bruder Wilhelm Ludwig Kämpf zusammengetroffen, seine Reisebegleiter haben auch an einem Tag seiner Abwesenheit in Frankfurt eine öffentliche Disputation mit dem neuen Anführer und Historiographen der »Prophetenkinder«, Paul Giesebert Nagel, gehabt und dem tags darauf Zurückkehrenden zweifellos haarklein davon berichtet. In diesen Kreisen von »Herrnhutern, Separatisten, Inspirierten« waren nach Lavaters Tagebuch Goethes jahrs zuvor erschienene ›Pastor-Briefe‹ allgemein bekannt, so dass mit den Besuchern, wie der von ihnen begeisterte Lavater notiert hat, bevorzugt über »innere Worte«, die »Wiederbringung aller Dinge« bzw. »Endlichkeit der Höllenstrafen«, über die »Wahl Gottes« (Gnadenwahl) und »Toleranz« gesprochen wurde.⁶⁵

62 Konstanze Grutschnig-Kieser, *Der ›Geistliche Würtz= Kräuter= und Blumen= Garten‹ des Christoph Schütz. Ein radikalpietistisches ›UNIVERSAL-Gesang= Buch‹*, Göttingen 2006 (= *Arbeiten zur Geschichte des Pietismus* 46), S. 260–263.

63 Schneider, *Propheten der Goethezeit* (Anm. 34), S. 155–189 (›der trete auf, und lalle sein Gefühl‹: Die Inspirierten und der junge Goethe).

64 Goethe, *In ein Album*, Juli 1774 (später: ›Diné zu Coblenz‹), in: *Der junge Goethe*, Bd. 4 (Anm. 11), S. 224, vgl. S. 370f., zum biographischen Kontext vgl. Steiger, *Goethes Leben von Tag zu Tag* (Anm. 20), S. 664f.

65 Die beste Quellenpublikation bietet: *Goethes Rheinreise mit Lavater und Basedow im Sommer 1774. Dokumente*, hrsg. von Adolf Bach, Zürich 1923, hier: S. 40. Ausgelotet wird die Bedeutung der Kämpf-Kontakte als eine der wesentlichen Begegnungen zwischen der Inspirierten-Erfahrung einer ins Herz gelegten gottesdiktierten Kraftrede und der auf innere Offenbarung und Stimme gegründeten Sturm- und Drang-Poetologie des jungen Goethe bei Schneider, *Propheten der Goethezeit* (Anm. 34), S. 163–166 (und im gleichen Kontext das o. a. Kapitel

Die Konzepte des Geniekultes wären nicht denkbar ohne die Vorgängerschaft solcher Aussprecher göttlicher Botschaften und anderer religiösen Genies (die als Einzelgestalten ohne Gemeindebindung seit kurz vor der Wende zum 18. Jahrhundert zuhauf aufgetreten waren, u. a. die sogenannten »Begeisterten Mägde«, Rosamunde Juliane von der Asseburg, Johann Georg Rosenbach, Johannes Tennhardt)⁶⁶ – nur wurde die hervorgesprudelte Botschaft im Sturm und Drang nicht mehr als göttliche Einsprache und Gottesdiktat ausgegeben, sondern als irrationaler Kraftzustrom im eigenen Herzen erfahren, als autonome

S. 155–189, vgl. Einzelnachweise S. 245). Zu diesem letzten tiefen Eintauchen Goethes in radikalpietistische Zirkel auf der Rheinreise von 1774, beim Besuch der Herrnhuter- und Inspiriertenkolonien in Neuwied, beim Zusammentreffen mit den rheinischen Konventikelführern in Elberfeld und dem dortigen Wiederbegegnen mit Jung-Stilling sowie zur durch diese Reise gestärkten Gemeinschaft mit Lavater vgl. etwa Raabe, Separatisten, Pietisten, Herrnhuter (Anm. 3), S. 145–154 und 178–182, auch Schrader, Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus (Anm. 11), S. 25–28 und 345 f., insbesondere aber ders., »Unleugbare Sympathien« (Anm. 7), S. 54–66. In einer mit Goethes Tendenz zur kaschierenden Stilisierung seiner anrühigen Jugendkontakte in »Dichtung und Wahrheit« wenig vertrauten *Miszelle* hat Isabelle Noth, Goethe und die Inspirierten, in: *Pietismus und Neuzeit* 32 (2006), S. 233–244 persönliche Verbindungen Goethes und damit auch den Vorbildcharakter dieser pietistischen Propheten für seine Sturm- und Drang-Poetologie in Frage gestellt. Unter Hinweis darauf, dass Johann Friedrich Rock, für die Gemeinde der maßgebliche Verkünder göttlicher Botschaften, zugleich Verfasser geistgetriebener Gedichtsammlungen, bereits im Jahr vor Goethes Geburt gestorben und die letzten 15 Jahre gar nicht mehr durch Aussprachen hervorgetreten ist, weist sie lauter »Behauptungen« persönlicher Verbindungen oder Lektüren Goethes zurück, die in der referierten Form niemand aufgestellt hat. Auch das aufgeregte zeitgenössische Interesse an solchen »Werkzeugen« Gottes nimmt sie nicht zur Kenntnis, nicht nur an den Wetterauer Inspirierten, deren Prophetenaussprachen doch erst in Goethes Jugendzeit publiziert wurden und die er im »Pastor-Brief« explizit als geisterfüllte Feuerköpfe gepriesen hat (späteren Gemeindeführern wie Senckenberg und Nagel ist er persönlich begegnet), sondern auch an den zahlreichen anderen bekannt gebliebenen »Gotteskanzlisten« im reichlichen Halbjahrhundert vor seiner Geburt.

66 Über die seit der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert größtes Aufsehen erregenden Prophetengestalten vor und neben den Inspirierten informiert Hans Schneider, *Der radikale Pietismus im 17. Jahrhundert* (Anm. 19), insbes. S. 400–402, über die späteren ders., *Der radikale Pietismus im 18. Jahrhundert* (Anm. 19), insbes. S. 107, 126, 131–133, v. a. S. 139–152.

innere Stimme eines Deus in nobis.⁶⁷ Im Fragment vom ›Ewigen Juden‹ treibt Goethe 1774 mit dieser Gabe genialischen Scherz:

So hör' es denn wenn dir's beliebt
So kauderwelsch wie mir der Geist es giebt.⁶⁸

In ›Dichtung und Wahrheit‹ erklingt der Schritt vom göttlichen Zustrom zur inneren Form abständig-gemessener:

Nun sollte aber die Zeit kommen, wo das Dichtergenie sich selbst gewahr würde, sich seine eignen Verhältnisse selbst schüfe und den Grund zu einer unabhängigen Würde zu legen verstünde.⁶⁹

VIII.

Der Graf Zinzendorf, von dessen Wertschätzung durch Goethe schon eingangs die Rede war, stand den Konzepten der Radikalen aufgeschlossen gegenüber, mit den Wetterauer Inspirierten hat er (nicht ohne missiona-

67 Vgl. schon Schrader, Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus (Anm. 11), S. 34–36, 350 f., ferner ders., Vom Heiland im Herzen zum inneren Wort (Anm. 41), S. 55–74 sowie (Untersuchung der Lyrik und Poetologie des Inspiriertenführers Johann Friedrich Rock zwischen göttlicher Eingebung und eigener Invention) ders., Inspirierte Schweizerreisen (Anm. 41), insbes. S. 379–382. Zur Transposition von göttlicher Inspiration zur Genie-Religion vgl. insbes. Kemper, Deutsche Lyrik, Bd. 6/II (Anm. 7), S. 305, 346 f., 351–353. – Goethe hat in seinem Brief an Ernst Theodor Langer vom 24. November 1768 (sieben Wochen vor dem vielzitierten »Mich hat der Heiland endlich erhascht«-Brief vom 17. Januar 1769) schon erahnt, dass sein Auftrag eher dem eigenen Innern als einem göttlichen Zustrom von außen entspringe: »Mein feuriger Kopf, mein Witz, meine Bemühung und ziemlich gegründete Hoffnung, mit der Zeit ein guter Autor zu werden, sind jetzt, dass ich aufrichtig rede, die wichtigsten Hindernisse an meiner gänzlichen Sinnesänderung, und des eigentlichen Ernsts die Wincke der Gnade begieriger anzunehmen.« Der junge Goethe (Anm. 11), Bd. 1, S. 261, vgl. S. 264, vgl. Raabe, Separatisten, Pietisten, Herrnhuter (Anm. 3), S. 60.

68 Der junge Goethe (Anm. 11), Bd. 4, S. 95.

69 Zu dieser Änderung der poetologischen Orientierungen vgl. auch Schrader, Götter, Helden, Waldteufel (Anm. 39), S. 62–68. – Schlaffer, Die kurze Geschichte der deutschen Literatur (Anm. 17), S. 100, vgl. S. 93 und 97, weist als eine ähnlich charakteristische Säkularisation eines ursprünglich religiösen pietistischen Konzepts aus, dass Goethe in der ›Italienischen Reise‹ seine »Begegnung mit dem Land und der Kunst der Antike« mit dem Begriff und der grundlegenden Metanoia-Bildlichkeit einer »Wiedergeburt« erlebt und beschreibt.

rische Absichten für die eigene Gemeinschaft) anfangs Kontakte unterhalten und ihren prophetischen Anführer Rock zum Gevatter geladen.⁷⁰ Nicht nur Goethe erschien der Graf als ein ehrfurchtgebietendes religiöses Genie, auch Johann Gottfried Herder, der einstige Freund und maßgebliche Entzündeter des Goetheschen Genie-Enthusiasmus, erhob Zinzendorf noch 1802, auf dem Höhepunkt der klassischen Ära, entschieden über den schon erkalteten Geist der Hallenser.

Die unglaubliche Leichtigkeit, mit der er sein Werk trieb, tausenderlei gefällige Eingänge, die ihm dabei zu Gebot standen, eine Kühnheit mit Klugheit und Vorsicht, eine Heiterkeit, bei der er die Gegenwart des Geistes nie verlor, [...] vor allem aber *Lust und Liebe* zu seinem Werk, charakterisieren ihn in Handlungen und Schriften, in Predigten und Liedern [...]; dazu stand ihm die Sprache sehr biegsam zu Dienst; [...] frei und frank; ohne Scheu, was man davon sagen werde. Er gab seiner Gemeinde also, ohne daß ers eben wollte, eine eigne vertraute Hof- und Herzenssprache [...].⁷¹

Solche Sätze über den Grafen, dessen »Gemeine« Goethe außer durch die Frankfurter Konventikelkreise auch durch einen eigenen Besuch zusammen mit Legationsrat Johann Friedrich Moritz im September 1769 in der nahen Herrnhuterkolonie auf Schloss Marienborn nahe-

70 Vgl. die Briefe Zinzendorfs an Johann Friedrich Rock vom 23. Oktober 1830 und an Johann Samuel Carl am 26. Oktober 1730 sowie die Reaktionen darauf in: J.J.J. Aufrichtige und wahrhaftige EXTRACTA Aus dem allgemeinen Diario der wahren INSPIRATIONS-Gemeinen. IV. Sammlung/In sich haltend: Alle bisher an die Herrnhutische Gemeinde [...] ergangene Göttliche Zeugnisse. [Homburg] 1739, S. 15–18, von Rocks Herrnhut-Besuch im August 1732 ebd., S. 98–143. Zu dieser Verbindung vgl. Schneider, Zinzendorf als Gestalt der Kirchengeschichte (Anm. 13), S. 20.

71 Johann Gottfried Herder, Zinzendorf, in: ders., *Adrastea* (Bd. 4, Leipzig 1802). Auswahl, hrsg. von Günter Arnold: Herder, Werke in zehn Bänden, Bd. 10, Frankfurt am Main 2000 (= Bibliothek deutscher Klassiker 170), S. 598–603, hier: S. 599, zitiert auch bei Raabe, Separatisten, Pietisten, Herrnhuter (Anm. 3), S. 79. Vgl. zu Herders aus mehreren Äußerungen über Zinzendorf ersichtlicher Wertschätzung durch »eine innere Verwandtschaft mit der Sprache der Geniezeit«: Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität von 1722 bis 1760, hrsg. von Hans-Christoph Hahn und Hellmut Reichel, Hamburg 1977, S. 480 und 490f. sowie grundlegend Tadeusz Namowicz, Pietismus im Werk des jungen Herder, Diss. phil. (masch.) Warszawa 1970, z. B. S. 457.

gekommen war, bei dem er unter den versammelten Synodalen Zinzendorfs Tochter Henriette Benigne und seinen Nachfolger August Gottlieb Spangenberg kennen lernte und an der Versammlung teilnahm,⁷² gleichen einem Porträt seiner eigenen Jugendbestrebungen. Goethe konnte zwar (wie sich schon im ›Plundersweilern‹-Spott andeutete) weder die Herrnhuter Blut- und Wundenmystik noch die weitschweifigen Kirchenlieder des Grafen im Kavalier-ton schätzen,⁷³ der geniehafte Zugriff aber, eine persönliche Ausstrahlung ohne Enge, dazu ein Bekennermut ohne dogmatische Rückversicherungen zogen ihn ebenso an wie das seiner eigenen Sendung gewisse weltumspannende Wirken ins Weite. Zinzendorfs an die frühpietistischen Saalhof-Programme anknüpfendes ›philadelphisches‹ Desinteresse an fixierten Glaubenssätzen und Konfessionsunterschieden, wie es auch schon Goethes Großonkel Loën formuliert hatte,⁷⁴ erschien als Beförderung des eigenen

72 Details bei Raabe, Separatisten, Pietisten, Herrnhuter (Anm. 3), S. 81–84 und ders., Goethe und Zinzendorf (Anm. 13), S. 235–237, neuerdings ergänzend auch Philipp, »du warst wundersam bewegt« (Anm. 25), S. 34 f. mit dem Nachweis, dass der Goethe auf Marienborn einführende dänische Legationsrat in Frankfurt, Johann Friedrich Moritz (1716–1777), ihm zur Erinnerung ›Die täglichen Loo-sungen der Brüder=Gemeine für das Jahr 1770«, Barby 1769, geschenkt hat. Der Weg der beiden Religionstouristen nach und von Marienborn führte auch am ehemaligen Stammsitz der Inspirierten, der Ronneburg, vorüber, was neuerlich die Rede auf die dort versammelt gewesenen »Prophetenkinder« gelenkt haben dürfte.

73 Für deren metaphorische und rhythmische Eindringlichkeit und damit gemeindeformende Kraft vgl. Hans-Jürgen Schrader, Zinzendorf als Poet, in: Neue Aspekte der Zinzendorf-Forschung (Anm. 13), S. 135–162.

74 Den philadelphischen Impuls in Zinzendorfs Wirken hat Hans Schneider in seinen verschiedenen Studien über den Grafen besonders hervorgehoben (vgl. oben, Anm. 13), eindringlich in seinem Beitrag zum Herrnhuter Kolloquium zum 300. Geburtstag des Grafen: »Philadelphische Brüder mit einem lutherischen Maul und mährischem Rock«. Zu Zinzendorfs Kirchenverständnis, in: Neue Aspekte der Zinzendorf-Forschung (Anm. 13), S. 11–36. Vgl. auch Schrader, Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus (Anm. 11), S. 63–73, 374–386 (»Die ›philadelphische Bewegung‹ – Begriffserläuterung und historischer Überblick«) sowie (mit Erörterung des Aufgreifens philadelphischer Programme durch Goethe) ders., Zores in Zion (Anm. 29), S. 157–163, 192 f. Weiterführend für Loën: Raabe, Separatisten, Pietisten, Herrnhuter (Anm. 3), S. 25–27, 44 und Thilo Daniel, Johann Michael von Loëns Auseinandersetzung mit Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und der Brüdergemeine, in: Goethe und der Pietismus (Anm. 3), S. 25–43.

Suchens nach einer dem eigenen Denken gemäßen ›Privatreligion‹. Den Weg aus der Enge in solche Weiten (geistig wie auch geographisch) weist noch der letzte Roman des greisen Goethe. In ›Wilhelm Meisters Wanderjahren‹ gründet er auf das mit ebenso viel Liebe wie erstaunlicher sozialgeschichtlicher Hellsicht ausgemalte Bild der vom modernen Maschinenwesen bedrohten hausindustriellen Pietistengemeinschaften in den Schweizer Bergregionen sein großes Konzept des Auswandererbundes, der auf neuer Erde zu neuen Formen gesellschaftlichen Miteinanders vorstößt.⁷⁵

Wie die Herrnhuter gläubig der Gottesstimme im Los vertrauten, hatte Goethe als Kind schon ›däumelnd‹ oder mit einer Nadel aufs Geratewohl in die Bibel hineinstechend nach einem ihm heilsamen Spruch für den gegenwärtigen Tag gesucht. Und halb spielerisch hat er diese fromme prognostische Praxis auch später gelegentlich geübt, so wenn im Frankfurter Konventikel über Langer oder mit Lavater bei den Täufern in Neuwied die Bibel »aufgeschlagen« wurde.⁷⁶ In einer gleichartigen Praxis, keineswegs systematisch in zyklischer Folge, sondern andächtig däumelnd oder bibelstechend sollte dann auch die Gemeinde seiner Freunde, wie er in den ›Noten und Abhandlungen‹ zum ›Westöstlichen Divan‹ erläuterte, seine eigenen Verse lesen:

Solcher Art ist die überall herkömmliche Orakelfrage an irgendein bedeutendes Buch, zwischen dessen Blätter man eine Nadel versenkt,

75 Sozialgeschichtlich hellsichtig sind die Passagen über die pietistische Textil-Hausindustrie der Ostschweizer Alpenregionen als Kern der (ebenso pietistischen) Amerika-Emigrationsgesellschaft in ›Wilhelm Meisters Wanderjahre‹, Kap. 5 und 13 (Lenardos Tagebuch). – Für pietistische Einflüsse in den ›Lehrjahren‹ vgl. Hans-Georg Kemper, *Bildung zur Gottähnlichkeit. Transformationen pietistischer und hermetischer Religiosität zur Kunst-Religion in Goethes ›Wilhelm Meisters Lehrjahre‹*, in: *Goethe-Jahrbuch 130* (2013), S. 75–92.

76 Vgl. Schrader, »Unleugbare Sympathien« (Anm. 7), S. 59. – Zur pietistischen Praxis des vermeintlich von Gottes Vorsehung geleiteten Däumelns bzw. Bibelstechens und Aufschlagens der analog befragten Spruchbüchlein vgl. beispielhaft Shirley Brückner, *Die Providenz im Zettelkasten. Divinatorische Lospraktiken in der pietistischen Frömmigkeit*, in: Breul/Schnurr, *Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung* (Anm. 9), S. 351–366; für die maßgebliche Bedeutung, die das divinatorische »Aufschlagen« für Goethes Mutter und – eher spielerischer – für ihn selbst hatte, wichtige Dokumente bei Guntram Philipp, »du warst wundersam bewegt« (Anm. 25), S. 34 f.

und die dadurch bezeichnete Stelle beym Aufschlagen gläubig beachtet. Wir waren früher mit Personen genau verbunden, welche sich auf diese Weise bey der Bibel, dem Schatzkästlein und ähnlichen Erbauungswerken zutraulich Rath's erholten und mehrmals in den größten Nöthen Trost, ja Bestärkung fürs ganze Leben gewannen.

Im Orient finden wir diese Sitte gleichfalls in Uebung [...]. Der westliche Dichter spielt ebenfalls auf diese Gewohnheit an und wünscht daß seinem Büchlein gleiche Ehre wiederfahren möge.⁷⁷

Im ›Buch der Sprüche‹ trägt er diesen Gedanken auch ins Gedicht:

Talismane werd' ich in dem Buch zerstreuen,
Das bewirkt ein Gleichgewicht.
Wer mit gläubiger Nadel sticht
Ueberall soll gutes Wort ihn freuen.⁷⁸

77 Goethe, *Besserem Verständnis* (›Noten und Abhandlungen‹), Abschnitt ›Künftiger Divan‹, in: *West-östlicher Divan*, Teil I, hrsg. von Hendrik Birus, Frankfurt am Main 1994 (= FA I 3/1), S. 214. Näheres dazu bei Hans-Jürgen Schrader, ›Werd ein Kind!‹ im ›Wunderhorn‹. Pietistische Mitgiften an die Romantik, in: *Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung*, hrsg. von Wolfgang Breul, Marcus Meier und Lothar Vogel, Göttingen 2010 (= *Arbeiten zur Geschichte des Pietismus* 55), S. 419–449, hier: S. 430–432. Ebd., S. 428–434 Besprechung der auch für Goethes konfessionelles Denken aufschlussreichen ›Wunderhorn‹-Rezension in der ›Jenaer Allgemeinen Literatur-Zeitung‹ 18 (12.1.1806) und 19 (22.1.1806), abgedruckt und kommentiert in *Goethe, Ästhetische Schriften 1806–1815*, hrsg. von Friedmar Apel, Frankfurt am Main 1998 (= FA I 19), S. 253–267, Kommentar S. 810–814.

78 Goethe, *West-östlicher Divan* (FA I 3/1, S. 62, 362), vgl. ›Besserem Verständnis‹ (›Noten und Abhandlungen‹), Kap. ›Buch-Orakel‹ ebd., S. 208f.: »Solcher Art ist die überall herkömmliche Orakelfrage an irgend ein bedeutendes Buch, zwischen dessen Blätter man eine Nadel versenkt und die dadurch bezeichnete Stelle beym Aufschlagen gläubig beachtet. Wir waren früher mit Personen genau verbunden, welche sich auf diese Weise bey der Bibel, dem Schatzkästlein und ähnlichen Erbauungswerken zutraulich Rath's erholten [...]. Der westliche Dichter spielt ebenfalls auf diese Gewohnheit an und wünscht daß seinem Büchlein gleiche Ehre wiederfahren möge.« Vgl. Kommentar ebd., Bd. 3/2, S. 895–897, 1123 f., 1511 f. – Goethe, *Träume und Legenden* (Anm. 8), S. 151, 219 f. Vgl. Raabe, *Separatisten, Pietisten, Herrnhuter* (Anm. 3), S. 43 f., 75, 84; dazu ders., *Goethe und Bogatzky – eine Marginalie*, in: *Goethe und der Pietismus* (Anm. 3), S. 1–12. Zur Bedeutung dieser Däumel-/Bibelstech-Praxis im Pietismus auch Schrader, *Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus* (Anm. 11), S. 295 f., 506 f., zur

IX.

Noch ein beschließendes Wort zur »Sprache des Herzens« – auch nur in Abbeviatur, wäre es doch ein »weitstrahlsinnig« abzuhandelndes Eigenthema. Das erhebliche Ausmaß, in dem die Stürmer und Dränger, allen voran der junge Goethe, religiöse Sprachmittel, Argumente und emphatische Intensivierungstechniken der Pietisten nach- und umgeprägt haben, haben bereits die großen Abhandlungen August Langens zur Sprachgeschichte des 18. Jahrhunderts ausgewiesen.⁷⁹ Die nicht nur in eigener Lektüre, sondern auch vermittelt, in Predigt und Nachsprechen in den frommen Kreisen aufgefangene façon de parler ihrer Kanaanssprache lassen freilich nur selten spezifische Herkunftsquellen benennen, zumal da wir nicht wissen, was Goethe über die wenigen in ›Dichtung und Wahrheit‹ genannten Beispiele hinaus an pietistischen Schriften gelesen hat. Aus dem großen, in seiner Jugend und dann auch wieder zur Zeit der in der romantischen Ära erblühenden Erweckungsbewegung allenthalben verfügbaren Sprachreservoir hat der sensible Anverwandter wahrscheinlich sogar mehr noch aus mündlicher als aus schriftlicher Überlieferung geschöpft, so dass parallelisierendes Zitieren aus beliebig gewählten Einzelbelegen dieses Substrats keineswegs die Kenntnis oder den spezifischen Einfluss just des zitierten Dokuments behaupten soll. Der Säkularisation des pietistischen Wortschatzes sowohl im Briefwerk des jungen Goethe als auch im ›Werther‹-Roman hat Sukeyoshi Shimbo eine Serie von Aufsätzen gewidmet, die etliche von Langen als (auf mystischer Grundlage) typisch pietismussprachlich

säkularisierten Übung in Goethes ›Divan‹-Periode insbes. Bosse, »Meine Schatzkammer füllt sich täglich...« (Anm. 49), Bd. 1, S. 195–197 (›Hafizens [...] Vorbedeutung Fal aus sein[en] Werken‹); Bd. 2, S. 943 (›Buch-Orakel‹) und 1075.

- 79 August Langen, *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*, 2., erg. Auflage, Tübingen 1968 (†1954); ders., *Der Wortschatz des 18. Jahrhunderts*, in: *Deutsche Wortgeschichte*, hrsg. von Friedrich Maurer und Heinz Rupp, 3. neubearb. Aufl., Bd. 2, Berlin 1974 (= *Grundriß der Germanischen Philologie* 17/II), S. 31–244. Reiches Wortmaterial enthalten auch die Abschnitte zu Pietismus und Irrationalismus in Langens *Abriss der gesamten neuzeitlichen Sprachgeschichte*, ders., *Deutsche Sprachgeschichte vom Barock bis zur Gegenwart*, in: *Deutsche Philologie im Aufriß*, hrsg. von Wolfgang Stammeler, 2. überarb. Aufl., Berlin u. a. 1957, Neudruck 1966, Sp. 931–1395. Dieselben Einsichten präsentiert an z.T. anderen Beispielen neu auch Schlaffer, *Die kurze Geschichte der deutschen Literatur* (Anm. 17), S. 73–76, 93, 107.

herausgestellten Begriffe und Wortfelder (»still«, »voll«, »innig«, die Metaphernfelder von Geist, Feuer und Wasser) computergestützt mit Goethes Verwendung abgleichen und literaturwissenschaftlich kompetent interpretieren.⁸⁰

Gerade für ›Werther‹ ist konstatierbar, dass die Fülle an biblischen Wortallusionen deutlich die ihrerseits bibelenthobenen Kernbegriffe der pietistischen Selbstanalyse, Paränetik und Polemik bevorzugt. Wenn wiederholt aus der »Fülle des Herzens« geredet wird,⁸¹ ruft das jenseits denkbarer Empfindsamtkeitsanregungen die *abundantia cordis* aus Mt 12,34 und Lk 6,45 auf, die die Pietisten gern als eine zur Sprache

80 In deutscher Sprache liegen zwei dieser Aufsätze vor: Sukeyoshi Shimbo, Der Terminus »still« beim jungen Goethe. Eine computergestützte Fallstudie zum ›Werther-Roman, in: *Logos und Poesie. Aufsätze zur deutschen Literatur und Sprache. Zum Gedenken an die Emeritierung von Prof. Toshio Ito*, hrsg. von Koichi Ikeda, Fukuoka 1995, S. 176–190; ders., Goethes frühe Briefe und der Briefroman ›Werther‹. Eine computergestützte Studie zum Wortschatz der Frömmigkeit, in: *Goethe-Jahrbuch (Goethe-Gesellschaft in Japan, Tokyo) 40 (1998)*, S. 69–83. In dieser Studie (S. 82, Anm. 4 und 10) sind auch die drei vorgängigen, 1994–1996 japanisch publizierten Arbeiten Shimbos »Zur sprachlichen Säkularisation des pietistischen Wortschatzes« in Goethes Jugend-Briefen und im ›Werther‹ ausgewiesen.

81 FA I 8, 134, vgl. S. 68. Vgl. hierzu die Zusammenstellungen der »Herz«-Begrifflichkeit sowie spezifisch zur »Fülle des Herzens« im ›Werther‹ in Erich Trunz' Kommentar zu Goethe, Werke. Hamburger Ausgabe, Bd. 6, Hamburg 31958 (1951), S. 562, 570f., sowie 579 (»Beziehungen zur Sprache der Kirche«). Wesentlichen Bedeutungsaufschluss gibt das pietistische Begriffshandbuch von Friedrich Christoph Oetinger, *Biblisches und emblematisches Wörterbuch*, hrsg. von Gerhard Schäfer, Berlin und New York 1999 (= *Texte zur Geschichte des Pietismus VII/3*), Artikel »Fülle, Pleroma«. Teil 1: Text, S. 130–133, Teil 2: Anmerkungen, S. 184f. Umfangreicheres Belegmaterial für diese Kernbegriffe der pietistischen Seelenanalyse bei Langen, *Der Wortschatz des deutschen Pietismus* (Anm. 79), S. 22f., 436, 470 sowie 514 (Register aller aufgeführten »Herz«-Formeln und »Herz«-Komposita). Zur Exposition der bei Langen nicht berücksichtigten Wortbestände des pietistischen Spezialidioms vgl. Hans-Jürgen Schrader, *Die Sprache Canaan, Auftrag der Forschung*, in: *Interdisziplinäre Pietismusforschungen. Beiträge zum Ersten Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2001*, hrsg. von Udo Sträter, Tübingen 2001 (= *Hallesche Forschungen 17/1*), S. 55–81. Eine grundlegende Sinnerschließung gewährt (in systematischem Ausweisen auch der Kongruenzen zwischen den Einzelwörtern und Wortfeldern) das von der Berliner Akademie herausgebrachte ›Wörterbuch zu Goethes Werther‹, begr. von Erna Merker u. a., Berlin 1966.

drängende Seelenlage ansprechen. Die ihr kontrastierten Begriffe »Schwall von Zerstreuung«, »ausgetrocknet meine Sinnen« (FA I 8, 134), die auch Werther dieser Empfindung gegenüberstellt, zeigen ebenso typisch pietistische Negativkonnotation wie die Niedergeschlagenheit, wenn die Herzensfülle geradeso vorübergeht »wie das Gefühl der Gnade seines Gottes allmählig wieder aus der Seele des Gläubigen weicht« (FA I 8, 250).⁸² Ebenso pietistisch weitergereichte Bibelrede sind Wahrnehmungen wie am 18. August, es habe »sich vor meiner Seele wie ein Vorhang weggezogen« (FA I 8, 106) oder die Bezeichnung für den Selbstmord, »Den Vorhang aufzuheben« (FA I 8, 210), beides in Anspielung auf die den Blick der göttlichen Erkenntnis verhängende »Decke Mosis« Ex 34,34, ferner der Bezug auf 1 Ti 5,5, Rö 12,12 und v. a. 1 Thess 5,17 ebenso wie die besonders von Mme Guyon und Tersteegen empfohlene quietistisch-pietistische Mystikerpraxis des erstrebten immerwährenden Gebets, »mein ganzes Leben sollte ein anhaltendes Gebet sein« (FA I 8, 156).⁸³

Anders als jene (wie es in pietistischen Quellen heißt) »Barbarische Sprach« der »Schul=Philosophie« und der Wissenschaften, »eine Schwätz= und Vernünftel=Kunst / Dialectica / Logica [...] wordurch die Lügen so wahrscheinlich gemacht« werden,⁸⁴ adaptiert sich das pietistische Kanaansidiom »am meisten an die Sprach / Redens=Arten / Sachen und Ordnung des H. Geistes«, um so der »Sprach des H. Geistes« gleich-

82 Reiches Belegmaterial für alle diese Topoi sowohl aus pietistischen Quellen als auch aus ihrer empfindsamen Adaption, insbesondere auch im »Werther«, findet man ebenfalls bei Langen, *Der Wortschatz des deutschen Pietismus* (Anm. 79), vgl. insbes. zu »Zerstreuung« S. 110 f., 437, 463 f., 468, zu »ausgetrocknet« bzw. »vertrocknet«, »Dürre« und »gepreßtes Herz« S. 129 f., 371, 377 und 463. Auf dieses Pietismus-ererbte Wortfeld macht (mit Lit.) auch Zimmermann, *Das Weltbild des jungen Goethe* (Anm. 7), Bd. 2: Interpretation und Dokumentation, München 1979, S. 319 aufmerksam.

83 Besondere Bedeutung gewann dieses »immerwährende Gebet« oder »Herzensgebet« in der quietistischen und dann auch pietistischen Mystik, vor allem in den Schriften der Mme Guyon und – unter ihren deutschen Nachstrebenden – bei Gerhard Tersteegen: vgl. Schrader, *Madame Guyon, Pietismus und deutschsprachige Literatur* (Anm. 57), S. 189–225, hier bes. S. 202, 204, 211, 218 f.

84 Reitz, *Historie Der Wiedergebohrnen* (Anm. 9), Teil III, Offenbach 1701 (Neudruck, Bd. 1), S. 82 f., 88.

zukommen.⁸⁵ Das Ausdrucksverlangen orientiert sich an »einer Englischen Sprach/die [...] mehr in einem Augenblick [...] lehrt/als kein Mensch auff Hohen=Schulen in alle Ewigkeit nicht lernen kan«.⁸⁶ Als Sprache des Geistes wird diese »Kraftsprache«⁸⁷ bei den Pietisten wie dann auch im Sturm und Drang häufig mit inspirativen Potenzen in Verbindung gebracht, weniger selbstgeformt als vielmehr der Zustrom einer geistentflammten und göttlich begeisterten Rede.⁸⁸ In einem Erbauungsbuch von 1710, der ›THEOSOPHIA PNEUMATICA‹, kompiliert und publiziert von Johann Friedrich Haug, der im Elsass eine philadelphische Erweckungsgemeinschaft begründet hatte, zeitweise den Inspirierten zufließt und später die ›Berleburger Bibel‹ mit ihrem mystisch-pietistischen Wort-für-Wort-Kommentar erarbeitet hat,⁸⁹ heißt es:

- 85 Ebd., S. 86 f. – Der Vorwurf einer »barbarischen« Sprache wird nicht nur gegen die Redeweise der »Welt«, sondern auch der unerweckten Kirche, Dogmen- und Kanzeltheologie häufig verwendet; z. B. wird bei Henricus Gronewegen, *HIEROGLYPHICA, SONST EMBLEMATA SACRA. Oder Schatzkammer Der Sinnbilder und Vorbilder*, Frankfurt 1707, S. 177 f. die scholastische Sprache und eitle Philosophie der »Philister zu Asdod« der »Sprache Canaan« entgegengesetzt.
- 86 Reitz, *Historie Der Wiedergebohrnen* (Anm. 9), Teil II, Offenbach 1701 (Neudruck, Bd. 1), S. 124 f.
- 87 Eine originäre »Kraftsprache« wird noch in der Romantik den philadelphischen Radikalpietisten zugeschrieben. Die mystisierenden Dichter der eigenen Epoche werden dagegen als bloß unoriginelle, parasitär von der ererbten Energie lebende Nachbeter verspottet. So sei die mystisch-philadelphische »Kraftsprache [...] ein Nothbedarf für so manchen mystischen Dichter und Prosaisten unserer Zeit« geworden: *Mystischvisibler Unsinn und Nachrichten von der Seherin Jane Leade*, in: *Curiositäten der physisch= literarisch= artistisch= historischen Vor= und Mitwelt* [Hrsg. von Goethes Schwager Christian August Vulpius], Bd. 1, St. 1, Weimar 1811, S. 48.
- 88 Entsprechende Vorwürfe erhebt daher Io. Michael Heineccius, *Schriftmäßige Prüfung Der so genannten Neuen Propheten*, Halle 1715, S. 95 speziell gegen die »Sprache Canaan« der Inspirierten.
- 89 Näheres (mit weiterführenden Literaturangaben) bei Hans-Jürgen Schrader, *Johann Friedrich Haugs radikalpietistischer ›Studenten=Gesang‹ als »Anweisung zur Seligkeit in allen Facultäten«*, in: *Literatur und Theologie im 18. Jahrhundert. Konfrontationen – Kontroversen – Konkurrenzen*, hrsg. von Hans-Edwin Friedrich, Wilhelm Haefs und Christian Soboth, Berlin 2011 (= *Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung* 41), S. 139–160, vgl. zu der Philadelphiergemeinschaft im Elsass auch schon ders., [Rezension zu:] Michaela Scheibe, *Rekonstruktion einer Pietistenbibliothek. Der Büchernachlass des Johann Friedrich Ruopp in der Bibliothek der Franckeschen Stiftungen*, Tübingen 2005 (= *Hallesche Quellenpublikationen und Repertorien* 8), in: *Pietismus und Neuzeit* 35 (2009), S. 296–302.

Das Wort ist denen / die es haben / ein Feuer / das alles / so ihm entgegen / verzehret / und ein Hammer / der die Felsen = harte Hertzen zerschmeißt: Es ist allenthalben / da es ist / lebendig und kräftig / schärffer als kein zwey schneidig Schwerdt; Es durchdringet Marck und Bein / und zertheilet Geist und Seele.⁹⁰

Schon in den pietistischen Kennzeichnungen ist der Übergang gleitend zwischen theonomer und autonomer Ableitung dieser Sprachgabe. Der Sprecher ist einerseits nur das »Werckzeug / welches der gute Schreiber [Gott] zum Griffel gebraucht«, gibt andererseits aber dem eigenen gotterfüllten Inneren Laut, in »Lesung des inwendigen Buchs in uns [...] also mitgetheilet / wie es aus dem Hertzen geflossen ist.«⁹¹ Die in Zungenrede ausgesprochene überirdische »Kraftsprache«⁹² ist somit nahe verwandt jener »Sprache des Herzens«,⁹³ die in goethezeitlicher Säkularisierung auf alle Felder der enthusiastischen Empfindung übertragbar und für die Dichtkunst maßgeblich wird. In all dem bleibt jedoch wahr: »Goethe war kein Pietist.« Seine frühe und auch nur periphere Annäherung an den Pietismus war gerade motiviert von dem

90 THEOSOPHIA PNEUMATICA [Hrsg. von Johann Friedrich Haug], [Idstein] 1710, anonyme »Zweyte Vorrede«, S. 39.

91 [anon. Verf.: Wilhelm Christian Gmelin,] Das Geheimniß der Bosheit und Gottseligkeit, [Idstein] 1712, S. 378, S. 2 f., vgl. S.)0(5^r.

92 Ihren Niedergang beklagt auch Jean Paul in seiner »Vorschule der Ästhetik: »Man muß den neuen *dichtenden* Mystizismus scharf von dem alten *handelnden* eines Spener, Fenelon, Tauler, Lopes, Markgrafen Renti, einer Guyon u.a. absondern«. Von der »Heiligenglut« der Alten sei nur ein bläßlicher »Heiligenschein« übrig geblieben, aus »Herz-Mystizismus« sei »Kunst-Mystizismus« geworden. Jean Paul, Vorschule der Ästhetik (†1813), in: Werke, hrsg. von Norbert Miller, Abt. 1, Bd. 5, München 1963, S. 424 f. Vgl. dazu auch Schrader, Madame Guyon, Pietismus und deutschsprachige Literatur (Anm. 57), S. 195 f.

93 Auch dieser Begriff, den Langen, Der Wortschatz des deutschen Pietismus (Anm. 79) wiederholt schon bei Tersteegen belegt hat, kommt im Übergang zwischen der Pietismus-Epoche und einer galant getönten Empfindsamkeit neuerlich in Konjunktur. Vgl. D. Johann Gottlob Krüger, Die Regeln der Sprache des Herzens, Halle 1750; auch die Aufnahme der biblischen Vorstellung vom Mitteilungszwang aus Herzensfülle Mt 12,34 bzw. Lk 6,45 in der Widmung desselben Verfassers an den dänischen König Friedrich V.: »Die Stärcke dieser Triebe ist so groß, daß die Lippen dadurch in Bewegung gesetzt werden, und sich durch einen angenehmen Zwang genöthiget sehen, die Sprache des Herzens zu reden.« Krüger, Diät oder Lebensordnung, [Halle] 1751, S.): (4^r.

Bestreben, sich und das eigene Empfinden und religiöse Denken den vorgeformten, konfessionell festgeschriebenen Glaubenssätzen, überhaupt jedem Gesinnungszwang zu entziehen. Genuin christliche Denkinhalte treten in der Folgezeit mehr und mehr zurück, fundamentale religiöse Grundüberzeugungen, Bilder und Begriffe aber bleiben, bestimmen im Alter sogar wieder zunehmend die dichterische Position. Ohne das Aufmerken auf die aus dem Pietismus zugeflossene und adaptierte Anregung bliebe so Entscheidendes des Goetheschen Denkens wie seiner poetischen Produktion unverstanden.