

DIRK VON PETERSDORFF

# Was Götter und Geister noch zu sagen haben

## Überlegungen zur Funktion religiöser Semantik in Goethes Lyrik

Wenn man danach fragt, ob und wie Goethes lyrische Texte religiöse Fragestellungen bearbeiten, dann benötigt man dazu einen wenigstens einigermaßen geklärten Begriff von ›Religion‹. Die im Folgenden verwendete Bestimmung orientiert sich an den entsprechenden Artikeln der wichtigsten theologischen Fachlexika.<sup>1</sup> Weiterhin wird eine sozio-logische Perspektive hinzugezogen, die distanzierter nach den Funktionen und Leistungen von Religion für das Individuum und die Gesellschaft fragt. Hier sind die Überlegungen Niklas Luhmanns hilfreich, die er vor allem in seinem Buch ›Die Religion der Gesellschaft‹ (2000) angestellt hat.<sup>2</sup> Auch wenn um die Definition von Religion im Singular gestritten wird, weil damit eine sehr weitgehende Abstraktion von historisch-kulturell differenten Phänomenen einhergeht, und auch wenn gerade die Theologen sich nur noch eingeschränkt zutrauen, ihren Begriff von Religion zu explizieren, so lassen sich doch einige weitgehend akzeptierte konstitutive Merkmale nennen. Zumindest gelangt man so zu

- 1 Gregor Ahn, Religion I, in: Theologische Realenzyklopädie, 36 Bde., Berlin und New York 1977–2004, hier: Bd. 28, S. 513–521 – Falk Wagner, Religion II, ebd., S. 522–545. – Reiner Preul, Religion III, ebd., S. 546–559. – Wolfgang Lentzen-Dies, Religion, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3., völlig neu bearb. Auflage, hrsg. von Walter Kasper u. a., Bd. 8, Freiburg im Breisgau 1999, Sp. 1033–1043. – Georg Siebeck, Religion, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 4., völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. von Hans Dieter Betz u. a., Bd. 7, Tübingen 2004, Sp. 263–305.
- 2 Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, hrsg. von André Kieserling, Frankfurt am Main 2000. Vgl. auch die zusammenfassende Darstellung von Peter Fuchs, Die Religion der Gesellschaft (2000), in: Luhmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, hrsg. von Oliver Jahraus, Armin Nassehi u. a., Stuttgart und Weimar 2012, S. 247–253.

einem Arbeitsbegriff, der es ermöglicht, die Funktion religiöser Semantik in Goethes Lyrik genauer in den Blick zu nehmen.

Das erste Merkmal ist die *Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz*, die sich soziologisch als Codierung von Religion bezeichnen lässt. Das Spiel der Religion findet statt, wenn Transzendenz operativ als Gegenwert von Immanenz eingesetzt wird, oder theologisch-philosophisch formuliert, wenn man davon ausgeht, dass die dem Menschen zugängliche Realität von einer anderen Realität abhängig ist. Transzendente Instanzen werden an die Immanenz gebunden (*religere*), an der sie interessiert sind. Zwar entzieht sich die zweite Wirklichkeit dem menschlichen Erkenntnisvermögen und einer sprachlichen Fixierung, dennoch finden auf der Seite der Immanenz Versuche statt, das nicht Konkrete und Unbestimmbare zu fassen, etwas über ›Gott‹ oder eine andere höchste Sinninstanz sagen zu können. Dabei werden auch Programme entworfen, wie mit der Transzendenz umzugehen ist.

Wenn man einen solchen Dualismus von Immanenz und Transzendenz als konstitutiv für Religion akzeptiert, dann ist gleich hinzuzufügen, dass der Abstand von Immanenz und Transzendenz sehr unterschiedlich bestimmt werden kann. Wirft man einen ersten Blick auf Goethe, dann plädiert er offenbar für eine Variante von Religion, in der dieser Abstand gering ausfällt, Immanenz und Transzendenz ineinander verschränkt sind. In einem Zyklus von spruchartiger Lyrik, ›Gott, Gemüt und Welt‹, der in der Gedichtsammlung von 1815 enthalten ist, heißt es:

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

(S. 379, V. 15–20)<sup>3</sup>

Die für Religion konstitutive Unterscheidung von »Gott« und »Welt« wird vorgenommen. Die Position Gottes aber liegt nicht in einem Außen.

3 Goethes Werke werden nach der Frankfurter Ausgabe (FA) zitiert, die Gedichte mit bloßen Seitenzahlen im laufenden Text nach: Johann Wolfgang Goethe, Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche, Abt. I, Bd. 2: Gedichte 1800–1832, hrsg. von Karl Eibl, Frankfurt am Main 1988.

Er realisiert sich im »Innern« der Welt und ist hier wiederum besonders in Naturphänomenen erfahrbar. Dieses Religionskonzept richtet sich gegen stark dualistische Positionen wie den Deismus der Aufklärung, wird aber durch die Anspielung auf ein Bibel-Wort (»In ihm [sc. im Herrn] leben, weben und sind wir«, Apostelgeschichte 17,28) so präsentiert, dass es mit einer schwächer dualistischen Linie der christlichen Tradition kompatibel ist.

Der grundsätzlichen Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz ist auch hinzuzufügen, dass die Bestimmung der Transzendenz unterschiedliche Formen annehmen kann. So lassen sich etwa personale von nicht-personalen Varianten unterscheiden, und auch wenn Goethe in den zitierten Versen von einem »Gott« spricht, so neigt er grundsätzlich zu nicht-personalen Beschreibungen des Göttlichen. Jedenfalls entzieht er sich einer Fixierung des Göttlichen auf eine oder auf einige wenige Gestalten, die bildlich dargestellt werden können und von denen sich Geschichten erzählen lassen. Solche Fixierungen des Unbestimmbaren hat er nur als kulturell notwendige Zeichen verstanden, die auf etwas verweisen, das sich den Bewusstseinsleistungen entzieht. So rechtfertigt er kulturelle Differenzen in der Repräsentation des Göttlichen und lobt den

[...] Gebrauch  
 Daß jeglicher, das Beste was er kennt,  
 Er Gott, ja seinen Gott benennt,  
 Ihm Himmel und Erden übergibt,  
 Ihn fürchtet, und womöglich liebt.  
 (S. 379 f., V. 22–26).

Personalisierungen, Narrationen und Verbildlichungen der Transzendenz sind damit immer perspektivisch bedingt, und nur unter diesem Vorbehalt sind sie zu ›verehren‹.<sup>4</sup>

4 Vgl. dazu die außerordentlich anregenden Überlegungen von Michael Titzmann, Vom »Sturm und Drang« zur »Klassik«. ›Grenzen der Menschheit‹ und ›Das Göttliche‹ – Lyrik als Schnittpunkt der Diskurse, in: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 42 (1998), S. 42–63. Er erklärt, dass Goethe »Werte und Normen als Universalien setzt, deren metaphysische Begründung variieren«. Goethes Götter können verschiedenen Religionen angehören, solange sie nicht mit dem Normensystem, das seine Texte vertreten, in Opposition stehen (S. 48). Wenn Titzmann die drei vorderorientalischen Monotheismen in einem solchen Widerspruch zu Goethes Metaphysik sieht, könnte man allerdings differenzieren. Denn zu Goethes

Zur Religion gehört als weiteres Merkmal der *Glaube*, der als spezifische psychische Disposition vorausgesetzt wird. Denn gefordert wird, etwas für wahr zu halten, was sich durch seinen transzendenten Status der Überprüfung entzieht. Für wahr gehalten wird es daher im Modus des Glaubens. Bezieht man diesen Aspekt auf Goethes Werk, dann wird hier der Versuch unternommen, die Bedeutung des Glaubens zu verringern. Religiöse Überzeugungen sollen aus der sinnlichen Wahrnehmung (»Anschauung«) vor allem von Naturphänomenen hervorgehen. Diese Wahrnehmung ist durch ein Wissen über die Natur gesichert, das auch wissenschaftlich haltbar sein soll, woraus sich Goethes mit hohem Zeitaufwand und auch starker emotionaler Energie betriebene eigene wissenschaftliche Tätigkeit erklärt. Seine naturwissenschaftlichen Studien dienten der Verifizierung religiöser Aussagen. So können Aussagen über das Ganze der Lebenswelt, Totalitäts- und Sinnbehauptungen, aus der genauen Anschauung, Beschreibung und Deutung von Naturerscheinungen entwickelt und dialogisch-lehrhaft vermittelt werden, wie es etwa das Gedicht »Die Metamorphose der Pflanzen« vorführt.<sup>5</sup>

Religionen besitzen besondere *Praxisformen*. Dazu zählt eine Sprache, die Zeichen enthält, die nur innerhalb der Relation von Immanenz

Konturierung einer eigenen religiösen Position gehört auch die Integration bestimmter Stränge der großen monotheistischen Religionen – was allerdings in der Tat mit der klaren Ablehnung zentraler Überzeugungen gerade des Christentums einhergeht. – Vgl. zur Distanz zum Christentum Hans-Jürgen Schings, *Religion / Religiosität*, in: *Goethe-Handbuch*, hrsg. von Bernd Witte u. a., 4 Bde., Stuttgart und Weimar 1996–1998, hier: Bd. 4/2, S. 892–898, besonders S. 894.

- 5 Der Artikel »Glaube« im *Goethe-Wörterbuch* bestätigt diesen Befund: »Die in Geschichte und Gegenwart immer wieder beobachtete intensive Suche nach individuellen Formen religiösen Glaubens im Unterschied zur offiziell-herrschenden Doktrin läßt Goethe diese Formen als prinzipiell gleichwertige Varianten eines Grund-Phänomens »Glaube« erscheinen. Goethes Glaubensbegriff und -vorstellung bietet sich als primär psychologisch bestimmt dar, in Aussagen über spezifische Glaubenshaltungen findet sich oft das Allgemeine, Übergreifende bezeichnet, einzelne »positive« Religionen stehen insgesamt als Typ bzw. Klasse dem Glauben einer »allgemeinen«, »natürlichen« Religion gegenüber. Bemerkenswert im Bereich des Natürlich-Weltlichen ist das Aufrufen der im Religiösen gründenden Bedeutungstiefe, -intensität und -prägnanz.« (*Goethe-Wörterbuch*, hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 4, Stuttgart 2004, Sp. 257) An vielen Belegstellen zeigt sich die enge Verbindung von Anschauung, Wissen und Glauben. Bezeichnend ist auch, dass sich die profane und sakrale Bedeutung des »Glaubens« in Goethes Sprache überschneiden.

und Transzendenz Sinn ergeben und die sich nicht auf innerweltliche Relationen übertragen lassen; ›Gott‹ oder ›die Welt als Schöpfung‹ sind solche Zeichen bzw. Zeichenketten, oder, um ein Beispiel aus Goethes Werk zu nennen: »das Wehen des Allliebenden, der uns in ewiger Wonne schwebend trägt und erhält«, von dem Werther in seinem Brief vom 10. Mai spricht.<sup>6</sup> Das ist religiöse Rede, die in Goethes Fall narrativ oder lyrisch ausfällt, durchaus aber auch dogmatisch-lehrhaft werden kann, wie die zitierten Sprüche aus der Sammlung ›Gott, Gemüt und Welt‹ zeigen.

Zu den Praxisformen der Religion gehört aber noch elementarer der rituelle Umgang mit Mächten von Heil und Unheil,<sup>7</sup> gehören Handlungen, die zwar oft von Sprache begleitet, aber körperlich vollzogen werden, weiterhin religiöse Gegenstände, besondere Räume, institutionelle Festlegungen. Für diese rituelle Dimension der Religion hat Goethe sich wenig interessiert, jedenfalls soweit es um etablierte religiöse Institutionen, und das heißt im europäischen Kulturraum vor allem um die christliche Kirche ging. Von ihren Praxisformen hat er sich weitgehend ferngehalten. Ob man bestimmte private Vollzüge, etwa die regelmäßige Beobachtung und Beschreibung von meteorologischen Phänomenen während seines Dornburger Aufenthalts im Sommer 1828 als religiöse Praktiken bezeichnen will, die dazu dienen, nach dem Tod des Großherzogs Carl August psychische Stabilität zu erlangen, ist eine Frage der Definition.<sup>8</sup> Allerdings fehlt hier die für religiöse Praxisformen konstitutive soziale Dimension, denn auch wenn rituelle Handlungen von einem Individuum allein vollzogen werden können, so weiß es sich dadurch gesichert, dass der Sinn dieser Handlungen von einer Glaubensgemeinschaft formuliert wurde und verbürgt wird.

6 FA I 8, S. 14.

7 So die Religionsdefinition des Soziologen Martin Riesebrodt, *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München 2007, S. 109: »Generell reklamieren Religionen in ihren Liturgien für sich die Fähigkeit zur Abwehr von Heil und Unheil, Krisenbewältigung und Heilstiftung durch Kommunikation mit übermenschlichen Mächten.«

8 Die dort entstandenen Gedichte mit ihrer religiösen Valenz hat Heinrich Detering neu gelesen und entschlüsselt: Heinrich Detering, »Metaphysik« und »Naturgeschichte«. Über Goethes Dornburger Gedichte, in: *Merkur* 63 (2009), H. 2, S. 115–125.

Schließlich sind *Funktionen* der Religion zu nennen. Die genannte Bearbeitung der Sterblichkeit ist gerade im christlich bestimmten Kulturraum dominant. Auf die Tatsache, dass für psychische Systeme der ultimative Sinnabbruch nicht darstellbar ist,<sup>9</sup> wird mit einem Versprechen des Danach reagiert, das eine Fortsetzung des Sinns über den individuellen Tod hinaus garantiert. Es ist eine der besonders spannenden Fragen in der Analyse von Goethes Gedichten, ob er diese Funktion der Religion, Trost angesichts des Todes zu spenden, aufnimmt und ausfüllt.

Die Abmilderung der Bedrohung durch die Zeitlichkeit stellt nur eine, wenn auch besonders herausfordernde Aufgabe der Religion dar. Umfassender gesagt, stellt Religion Lebenssinn her, bietet dem Individuum eine Ansicht der Welt im Ganzen, liefert Orientierung – dies alles durch den Bezug auf Transzendenz, denn auch andere soziale Systeme bieten Lebenssinn und Orientierung an, aber ohne dass sie dabei Aussagen über eine zweite Realität treffen, von der die erste als abhängig angesehen wird. Die Religion setzt Gott als den Alles-Beobachter, der die Erfahrung von Kontingenz, dass alles auch anders sein könnte, als vorläufig erscheinen lässt. Mit der Rede von Gott lassen sich Notwendigkeiten behaupten, die sich der menschlichen Verfügung entziehen. Kontingenz und Endlichkeit haben nicht das letzte Wort.

Ausgeschlossen ist im Rahmen der Religion damit, dass die Götter an der Welt desinteressiert sind. Mit der Indifferenz Gottes, so lässt sich religionssoziologisch formulieren, »würde das Medium ›Glaube‹ kollabieren und weder durch Erlösung noch durch die Referenz auf die Relation Gott / Seelen abgestützt werden können«. Eine Gleichgültigkeit der Transzendenz gegenüber der Immanenz ist im System Religion nicht vorstellbar.<sup>10</sup> Das soll vor dem Übergang zu Goethes Werk erwähnt werden, weil zu prüfen ist, ob er mit seiner sehr spezifischen Modellierung der Transzendenz nicht genau in diese Gefahr gerät: desinteressierte Götter zu entwerfen.

9 »Im Begreifen des Todes tritt das Medium Sinn in Widerspruch zu sich selbst«; Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft* (Anm. 2), S. 51.

10 Fuchs, *Die Religion der Gesellschaft* (Anm. 2), S. 251 f.

## I.

Erster Untersuchungsgegenstand ist die von Goethe verantwortete Sammlung seiner Gedichte von 1815, die in ihrer Komposition interessieren soll. Denn die Auswahl der Gedichte für eine solche Sammlung sowie ihre Anordnung dokumentieren die Position, die ein Autor zu einem bestimmten Zeitpunkt erreicht hat. Er entwirft damit ein Autor-Bild. Für eine solche Sammlung wird er Texte auswählen, die er für ästhetisch gelungen hält, die aber auch seiner Weltdeutung und Selbstbeschreibung entsprechen. Darüber hinaus hat er die Möglichkeit, durch Zyklenbildung und durch die Reihenfolge der Gedichte Signale zu senden, zusätzlichen Sinn herzustellen. Die Sammlung von 1815 eignet sich deshalb, weil sie das gesamte seinerzeit vorliegende lyrische Werk berücksichtigt. Goethe, der zu diesem Zeitpunkt Mitte sechzig ist, hat damit eine Lebensphase erreicht, in der wesentliche Fragen der Selbstbestimmung und der Formulierung von Lebenssinn geklärt sind – was spätere produktive Irritationen, wie sie im lyrischen Werk etwa die ›Marienbader Elegie‹ darstellt, natürlich keineswegs ausschließt.

Bestimmt man es lebensgeschichtlich und historisch konkreter, dann entsteht die Sammlung von 1815 unter Bedingungen, die Karl Eibl in seinem Kommentar zum entsprechenden Lyrikband der Frankfurter Ausgabe erläutert,<sup>11</sup> denn diese Ausgabe wählt bekanntlich das editorische Modell, Sammlungen von Goethes Gedichten wiederzugeben, die er selbst verantwortet hat. Danach steht die Sammlung von 1815 unter erhöhtem Reflexionsdruck. Sie dient der Selbstorganisation nach Krisenerfahrungen im Zeitraum seit 1800. Dies ist der Umbruch der politisch-gesellschaftlichen Ordnung durch die Auflösung des Alten Reiches und die Napoleonischen Kriege. Von diesen Kriegen war Goethe direkt betroffen, da er Plünderungen französischer Soldaten in Weimar erlebte. Mit der Figur Napoleon setzte er sich intellektuell auseinander, weil er hier eine neue Form der Politik und Kriegsführung erkannte. Ästhetische Herausforderungen der Zeit nach 1800 ergeben sich vor allem aus der Entwicklung und Etablierung des romantischen Kunstprogramms, das zunehmend als Gegenmodell zum Klassizismus wahrgenommen wird. Goethe sieht die Notwendigkeit einer Abgrenzung, sowohl gegen-

11 FA I 2, S. 921–926.

über der romantischen Entfesselung von Subjektivität wie auch gegenüber der Eingrenzung dieser Subjektivität durch die Annäherung an ein reformuliertes Christentum. Diese Abgrenzung, die aus der genauen Beobachtung der romantischen Literatur und Malerei hervorgeht, geschieht nicht einseitig negativ, sondern treibt die Entwicklung der eigenen ästhetischen Normen voran. Die prägendste persönliche Krisenerfahrung ist der Tod Schillers, denn damit verlor Goethe den wichtigsten intellektuellen und künstlerischen Partner. Über den konkreten Verlust hinaus fand die Konfrontation mit Endlichkeit statt.

Auf diese Situation reagiert die Sammlung von 1815, indem sie eine Konsolidierung der eigenen Grundlagen betreibt. Goethe sammelt und ordnet das, was ihm gültig erscheint, was zu ihm gehört. Dass dabei Religion eine Rolle spielt, ist schon bei einer ersten Durchsicht zu erkennen. Denn Goethe benutzt jenes Vokabular, von dem in der Religionsdefinition gesagt worden ist, dass es nur innerhalb der Relation von Immanenz und Transzendenz Sinn herstellt, und das sich nicht auf innerweltliche Relationen übertragen lässt. So findet man einen Gedichttitel wie ›Das Göttliche‹ (S. 303 f.), gleich daneben das Gedicht ›Grenzen der Menschheit‹ (S. 301 f.). Hinweisen lässt sich ebenso auf die Nennung von »Göttern« an markanten Gedichtpositionen wie am Ende des Gedichts ›Seefahrt‹ (S. 295–297), auf die Behandlung von Figuren der Religionsgeschichte und Mythologie wie Mahomet (›Mahomets Gesang‹, S. 282–284) oder ›Prometheus‹ (S. 298–300). Schon zitiert worden ist aus dem Ensemble spruchartiger Gedichte, das ›Gott, Gemüt und Welt‹ überschrieben ist. Diese Gedichtgruppe erscheint in der Sammlung von 1815 zum ersten Mal, und sie dokumentiert das wachsende Interesse an einer Selbstabsicherung. Dabei ist es interessant zu sehen, wie konzentriert am Ende der Sammlung von 1815 Sinnangebote formuliert werden, die lyrisch weniger stark bearbeitet sind, in denen der ästhetische Eigensinn und die formale Dynamik zurücktreten. Denn das Ende bilden die Zyklen ›Parabolisch‹, ›Gott, Gemüt und Welt‹, ›Sprichwörtlich‹ und ›Epigrammatisch‹. Dass es sich dabei nicht um lyrische Gipfelleistungen handelte, war auch Goethe bewusst. Dass er ihnen dennoch die markanten Positionen am Sammlungsabschluss zuweist, zeigt die Wichtigkeit dieser Spruchlyrik, so als würden hier Mauern gegen den drohenden Einfall von Sinnlosigkeit hochgezogen.

Gleichzeitig erweist eine erste Durchsicht, dass andere Teile dieser Gedichtsammlung ohne Religion agieren. Dazu gehören die einleitenden

Zyklen ›Lieder‹ und ›Gesellige Lieder‹, fast alle ›Balladen‹, die ›Sonette‹, die ›An Personen‹ gerichteten Gedichte und der ›Kunst‹-Zyklus. Im Fall anderer Zyklen wie der ›Elegien I‹, also der ›Römischen Elegien‹, müsste man erörtern, ob eine markante religiöse Dimension vorhanden ist. Aber hier kommt es auf die generelle Diagnose an: Große Teile der Gedichtsammlung sind religionsneutral. Bezieht man es auf Lebensbereiche, dann kommen zum Beispiel jene Gedichte, die gesellschaftliche Kommunikation inszenieren, ohne religiöse Grundierung aus, auch der Bereich der Liebe wird von Religion nicht tangiert. Aber auch Gedichte, die explizit der Selbststabilisierung in einer psychisch schwierigen Situation dienen wie das bekannte ›Auf dem See‹, wo ein Ich von der Erinnerung an ein verlorenes Glück bedroht wird, in Gefahr ist, die Bindung an das gegenwärtige »Leben« zu verlieren (S. 51 f.), enthalten kein religiöses Vokabular.

An diesen Befund – religiöse Gedichte finden sich in einer in weiten Teilen religionsneutralen Sammlung – lässt sich eine historische Diagnose anschließen: Goethes Werk ist Produkt des Prozesses der Säkularisierung. Damit ist eine historische Entwicklung bezeichnet, in der Autonomie der Lebensgestaltung und Weltdeutung gegenüber kirchlichen und religiösen Systemen durchgesetzt wird, die Bedeutung der Religion als Mittel sozialer Ordnung abnimmt.<sup>12</sup> Aber Religion verschwindet in modernen Gesellschaften nicht, wie es in einer einfachen Vorstellung von Säkularisierung manchmal dargestellt wurde. Denn auch in einer Gesellschaft, in der verschiedene Teilbereiche wie die Politik, die Wissenschaft oder das Erziehungssystem eigene Normen, Sprachregeln und Verhaltensmuster ausbilden, können sich Individuen und gesellschaftliche Gruppen dafür entscheiden, Lebensvollzüge religiös zu beschreiben – wie es Goethe in einigen Gedichten unternimmt. Unter den Bedingungen der Moderne werden die Individuen aber akzeptieren oder sogar begrüßen, dass ihr Rollenverhalten in bestimmten gesellschaftlichen Bereichen wie eben der Politik nicht primär religiös bestimmt sein kann. Ebenso können sie sich frei entscheiden, Liebesbeziehungen mit oder ohne Religion zu gestalten. Denn es gibt keine Instanz mehr, die einen bestimmten Weltzugang zum wahren Weltzugang erklärt, was umgekehrt allerdings auch für die Rechtfertigung

12 Vgl. Ulrich Barth, Säkularisierung I, in: Theologische Realenzyklopädie (Anm. 1), Bd. 29, S. 603–634.

säkularer Lebensformen gilt. Schon Goethe lebt in einer Welt ohne Zentrum, in der die religiöse Normbildung eine unter mehreren ist.

Tatsächlich tritt hier ein moderner Mensch auf, der seinen Lebenssinn aus verschiedenen Ressourcen bezieht. Am Anfang der Sammlung von 1815 bemerkt Goethe fast entschuldigend, dass die Gedichte nicht von einem festgelegten Lebenssinn zusammengehalten werden. Das Gedicht ›Vorklage‹ ist für diese Sammlung geschrieben worden und eröffnet sie:

#### Vorklage

Wie nimmt ein leidenschaftlich Stammeln  
Geschrieben sich so seltsam aus!  
Nun soll ich gar von Haus zu Haus  
Die losen Blätter alle sammeln.

Was eine lange weite Strecke  
Im Leben von einander stand,  
Das kommt nun unter Einer Decke  
Dem guten Leser in die Hand.

Doch schäme dich nicht der Gebrechen,  
Vollende schnell das kleine Buch;  
Die Welt ist voller Widerspruch,  
Und sollte sich's nicht widersprechen? (S. 11)

Der Autor denkt in diesem Prolog über den Prozess der Zusammenstellung und die gemeinsame Veröffentlichung von Gedichten nach, die aus verschiedenen Lebensphasen stammen: Das zeitlich weit Auseinanderliegende soll nun unter »Einer Decke« versammelt werden. Die Einheit der Gedichte ist auch durch die wechselnden räumlichen und sozialen Positionen des Autors gefährdet, der sich in seinem Leben »von Haus zu Haus« bewegt hat. Zudem gehen sie aus besonderen mentalen und emotionalen Situationen hervor, stellen ein »leidenschaftlich Stammeln« dar, das nur begrenzte Gültigkeit besitzt. So wird die Kohärenz der »losen« Gedichtsammlung negiert, um sich offensiv zu Widersprüchen zu bekennen. Gerechtfertigt wird die Heterogenität mit einem Weltzustand, der ebenfalls »voller Widerspruch« steckt, nicht mehr durch ein politisches Zentrum oder ein ideelles Substrat zusammengehalten wird. Als die Sammlung 1815 erschien, wussten die Leser, die die ideo-

logischen Auseinandersetzungen seit der Französischen Revolution und die Napoleonischen Kriege miterlebt hatten, was damit gemeint war. So spricht Goethe als säkularisierter Mensch: religiös und nicht-religiös, so wechselt er die Codes, zapft verschiedene Sinnressourcen an, bedient sich verschiedener Kulturen, ihrer Bilder und Ideen. Religion kommt vor, aber Religion dominiert und integriert nicht.

Wenn bisher von religiösen und religionsneutralen Gedichten die Rede war, so ist weiterhin und die Heterogenität verschärfend auch die Position der Religionskritik vertreten. Am prominentesten ist das freirhythmische Gedicht ›Prometheus‹. Die Integration dieses Gedichts in die Sammlung signalisiert: Der Autor kennt die Argumente jener Religionskritik, die vom materialistischen Flügel der Aufklärung im 18. Jahrhundert entwickelt wurden, und er hält diese Argumente, die er seiner lyrischen Figur in den Mund legt, für plausibel.<sup>13</sup>

So weiß er zum Beispiel um den Projektionsverdacht gegenüber Götterbildern, die »Bettler« und »Hoffnungsvolle Toren« (S. 298 f., V. 19 f.) erfunden haben, um Leiderfahrungen in der Immanenz zu kompensieren. Ebenso teilt er den aufklärerischen Impuls, die Selbstbestimmung des Subjekts gegen religiöse Normierung stark zu machen:

Mußt mir meine Erde  
Doch lassen stehn,  
Und meine Hütte, die du nicht gebaut,  
Und meinen Herd,  
Um dessen Glut  
Du mich beneidest

(S. 299, V. 6–11)

Zudem greift er die Theodizee-Debatte des 18. Jahrhunderts und damit den Widerspruch zwischen den Gott zugeschriebenen Attributen (wie ›Allmacht‹, ›Güte‹, ›Gerechtigkeit‹) und den Erfahrungen der Empirie auf: »Hast du die Schmerzen gelindert / Je des Beladenen?« (S. 300, V. 38 f.).

Allerdings, und an einer solchen Stelle erhält nun die Komposition der Sammlung starke Aussagekraft, folgt auf Prometheus eine ganze Reihe von explizit religiösen Gedichten, nicht nur das bekannte, schon früh als komplementär verstandene ›Ganymed‹, sondern auch noch ›Grenzen der Menschheit‹, ›Das Göttliche‹, und ›Königlich Gebet‹ (S. 300–305).

13 Vgl. die Deutung des Gedichts von Thorsten Valk, *Der junge Goethe. Epoche – Werk – Wirkung*, München 2012, S. 107–113.

Damit wiederum signalisiert der Autor in großer Deutlichkeit: Aus der Position der Religionskritik, die er kennt und in zentralen Argumenten teilt, geht nicht die Absage an Religion hervor. Die Geister der Religionskritik werden mit dieser Komposition zwar nicht ausgetrieben, aber von Bekenntnissen zum Göttlichen geradezu beantwortet. Nimmt man beides, Kritik und Bekenntnis in dieser markanten Komposition zusammen, dann lautet das Signal: Die Form von Religion, die Goethe als aufgeklärt-säkularisierter Mensch weiterhin vertritt, muss so beschaffen sein, dass sie von den im ›Prometheus‹ genannten religionskritischen Argumenten nicht getroffen wird. Sie muss also den gewachsenen Freiheitsansprüchen des Subjekts gerecht werden. Außerdem muss sie ihr Göttliches so entwickeln und darstellen, dass es weniger leicht als Projektion zu attackieren ist. Schließlich muss sie in der Lage sein, Leiderfahrungen so zu integrieren, dass diese nicht in ein Spannungsverhältnis zur religiösen Sinninstanz geraten.

Eine solche Verbindung der philosophischen Religionskritik mit dem Bekenntnis zu einer reformulierten Transzendenz enthält gerade für die intellektuellen Eliten um 1800 eine Botschaft. Das ist jene Gruppe, die Friedrich Schleiermacher als die »Gebildeten« unter den »Verächtern« der Religion bezeichnet und um die auch die Romantiker mit ihrem Programm werben.<sup>14</sup> Ihnen sagt Goethe: Es ist möglich, unter den Bedingungen der Säkularisierung und Religionskritik an einer Transzendenzorientierung festzuhalten, wenn man diese neu formuliert. Das entsprach Bedürfnissen in dieser Gruppe, die mehrheitlich nicht am orthodoxen Protestantismus festhalten konnte, sich aber auch nicht als atheistisch verstand, sondern an einem Absoluten interessiert war, zu dem man sich bekennen konnte, ohne in einen Dauerkonflikt mit dem zeitgenössischen Wissensstand und den Erfahrungen der Lebenswelt zu geraten.

## II.

Die Realisierung dieses Programms einer Übersetzung des Göttlichen, das den Rationalitätsstandards der Zeit um 1800 gerecht wird, soll nun an zwei Gedichten genauer betrachtet werden. Goethe folgt damit einem Impuls, den Jürgen Habermas als »Bedeutungstransfer aus Quellen

14 Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799.

sakraler Kommunikation« bezeichnet hat. Dabei werden Potentiale kultischer Praktiken und mythischer Erzählungen »im Lichte des jeweils verfügbaren mundanen Wissens zu einem identitätsstabilisierenden Deutungssystem« verarbeitet. Das so entstehende Weltbild stellt einen »Zusammenhang zwischen dem einst aus sakralen Quellen gespeisten kollektiven Selbstverständnis der jeweils intersubjektiv geteilten Lebenswelt einerseits und dem erfahrungsgestützten, im profanen Umgang mit der Natur erworbenen Weltwissen andererseits her«. <sup>15</sup> Weiter ist zu bedenken, dass dieser Transfer Goethe nicht als eine Art Aufgabe wie selbstverständlich vorgegeben war. An die Gedichte ist auch die Frage zu stellen, warum überhaupt an Religion festgehalten wird. Denn gesellschaftlich war um 1800 ein vollständiger Verzicht auf Religion möglich. Weiterhin kannte Goethe wie schon erwähnt die wichtigsten Argumente der philosophischen Religionskritik. Schließlich nahm er an institutionalisierten rituellen Handlungen kaum teil, und das Christentum als dominante Religion seiner Kultur stand ihm in zentralen Ideen (wie Sünde und Erlösung) und auch in seinem ikonologischen Kern (so in der Kreuzigung Christi) besonders fern. Es muss also gute Gründe geben, das Vokabular der Religion zu transformieren, und so lässt sich nach den Leistungen fragen, die der Transzendenzbezug erbringt, nach der Funktion, die die Rede vom ›Göttlichen‹ einnimmt.

Die Gedichte ›Seefahrt‹ und ›Gesang der Geister über den Wassern‹ stammen aus jener Phase der Konstituierung des klassischen Weltbilds, an dessen Basisannahmen Goethe bis zum Lebensende festhält. So wurde ›Gesang der Geister über den Wassern‹ von Terence Reed als »noch tastender Beitrag zu Goethes weltanschaulicher und ethischer Neuorientierung im ersten Weimarer Jahrzehnt« bezeichnet. <sup>16</sup> Gerade dieser tastende Gestus und diese Unfertigkeit, die es mit dem sprunghaften, Brüche aufweisenden Gedicht ›Seefahrt‹ verbindet, interessiert hier. Denn diese Gedichte lassen die Entwicklung des Goetheschen Religionskonzepts und auch seine Funktionalisierung deutlicher hervortreten als Texte, in denen das Konzept bereits fertig vorliegt und routinierter gehandhabt, ästhetisch stärker verschleiert wird.

15 Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Frankfurt am Main 2012, S. 15.

16 Terence James Reed, *Gesang der Geister über den Wassern*, in: *Goethe-Handbuch* (Anm. 4), Bd. 1, S. 195–198, hier: S. 198.

Beide Gedichte sind auch in die Sammlung von 1815 integriert worden, und zwar in jenen Teil, der den auf den ersten Blick irritierenden Titel ›Vermischte Gedichte‹ trägt. In diesem Zyklus, in dem man zunächst Nebenwerke vermuten könnte, die woanders keinen Platz gefunden haben, stehen gerade die wichtigsten religiösen Gedichte, aber auch andere Texte, die zweifellos zum Kern der Goetheschen Lyrik gehören wie ›Harzreise im Winter‹, ›An Schwager Kronos‹, ›Wanderers Sturmlied‹ oder das schon genannte ›Auf dem See‹. Der Titel des Zyklus scheint die Schwierigkeit Goethes zu dokumentieren, gerade für die weltanschaulich am stärksten aufgeladenen Gedichte einen semantisch gehaltvollen Oberbegriff zu finden. Wie schon die Gesamtstruktur des Bandes zeigt damit auch dieses Unterkapitel das Problem, die unterschiedlichen Formen der Generierung von Sinn, die Goethe praktiziert, einem einheitlichen Begriff zu subsumieren.<sup>17</sup>

Das Gedicht ›Seefahrt‹ (S. 295–297) stammt aus dem Jahr 1776 und lässt sich biographisch auf die Übergangsphase von Frankfurt nach Weimar beziehen. In der Erstveröffentlichung (in der Zeitschrift ›Deutsches Museum‹) unter dem Titel »G. den 11. September 1776« hat Goethe zu einer solchen Lesart aufgefordert, der spätere Titel ›Seefahrt‹ aber tilgt die biographische Komponente, die sonst im Gedicht keine Spuren hinterlassen hat, so dass es als überindividuelle Aussage lesbar ist. Darin wird der seit der Antike bekannte Topos der Seefahrt als Lebensfahrt aufgegriffen.

Die Handlungs- und Gedankenentwicklung des Textes vollzieht sich wie folgt: In der Ausgangssituation wartet ein Mensch auf günstige Winde, die seinen Aufbruch ermöglichen sollen. Er ist von Freunden umgeben, die ihm Glück und Gelingen für die Reise wünschen. Als die meteorologischen Bedingungen sich bessern, kann die Seefahrt beginnen, die am Anfang von einer geradezu euphorischen Stimmung getragen wird.

Ein adversatives »Aber« (V. 22) zu Beginn der fünften Strophe leitet die nächste Phase ein: Draußen auf dem Wasser kommen ungünstige Winde auf, die das Schiff zunächst abtreiben lassen, sich zu einem Sturm steigern, der wütet, das Schiff bedroht. »Mit dem angsterfüllten

17 Im Motto zu dieser Rubrik bezeichnet Goethe die Gedichte selber als »Kram«, aus dem der Leser wie ein Kunde in einem Geschäft nach der »Musterkarte« auswählen könne (FA I 2, S. 990).

Balle spielen / Wind und Wellen« (V. 33 f.), heißt es, wobei grammatisch nicht eindeutig zu sagen ist, ob mit diesem »Balle« das Schiff oder der Seefahrer gemeint ist. Jedenfalls droht das Subjekt zum Objekt externer Kräfte zu werden.

Die am Ufer stehenden Freunde geraten in große Sorge, haben Angst um das Leben des Reisenden: »Soll der Gute so zu Grunde gehen? / Ach, er sollte, ach, er könnte! Götter!« (V. 39 f.). Wenn die hilflosen Beobachter die Götter anrufen, dann antwortet darauf die letzte Strophe des Gedichts. Der Bedrohung wird standgehalten, emotional und handlungspraktisch wird Stabilität gewahrt:

Doch er stehet männlich an dem Steuer;  
 Mit dem Schiffe spielen Wind und Wellen;  
 Wind und Wellen nicht mit seinem Herzen:  
 Herrschend blickt er auf die grimme Tiefe,  
 Und vertrauet, scheiternd oder landend,  
 Seinen Göttern. (V. 41–46)

Die Aussageabsicht wird von der Gedichtform besonders stark mitbestimmt: Der dynamische Trochäus macht das Vorantreiben der Aktivitäten und die Spannungen sinnlich erfahrbar. Die auffallend unregelmäßigen Verslängen – von zwei bis zu sechs Hebungen – und der nicht-gleichmäßige Strophenbau entsprechen ebenfalls der Unruhe und den stark wechselhaften Vorgängen sowie den psychischen Herausforderungen der Reise. Dass das Individuum starken Bewegungen ausgesetzt ist und Mühe hat sich zu koordinieren, zeigt sich auch in der an mehreren Stellen eigenwilligen Syntax: Syntaktische Regeln werden nicht immer beachtet, die semantischen Zusammenhänge innerhalb mancher Sätze bleiben deshalb unklar:

Und die Segel blühen in dem Hauche,  
 Und die Sonne lockt mit Feuerliebe,  
 Ziehn die Segel, ziehn die hohen Wolken,  
 Jauchzen an dem Ufer alle Freunde  
 Hoffnungslieder nach, im Freudetaumel  
 Reisefreude wähnend, wie des Einschiffsmorgens,  
 Wie der ersten hohen Sternennächte. (V. 15–21)

In dieser Form der Syntax wirkt erkennbar das Sturm und Drang-Paradigma nach. So ringen rhythmisch und syntaktisch Unordnung

und Ordnung miteinander. Dass nicht nur eine körperliche Bedrohung, sondern auch eine der Identität vorliegt, zeigt sich in einer ganz ungewöhnlichen Formentscheidung. Das Gedicht setzt mit einem lyrischen Ich ein, wechselt dann aber die Perspektive und beschreibt den Seefahrer eben dort, wo die »Wechselwinde« (V. 22) aufkommen, von außen, als »er«. Auch bleibt die Charakterisierung unklar. Scheint zunächst von einem Kaufmann die Rede zu sein, so agiert der Protagonist am Gedichtende als Steuermann des Schiffes.

Vor diesem Hintergrund der Herausforderung der Identität, der Notwendigkeit jenen Kern des Ich zu bestimmen, der in lebensgeschichtlich markanten Positionswechseln stabil bleibt, ist das Gedichtende zu lesen.<sup>18</sup> Der zweihebige Schlussvers – »Seinen Göttern« – erhält durch seine Kürze besondere Bedeutung. Er steht in einem Korrespondenzverhältnis mit anderen kurzen Strophenenden wie »Ich im Hafen« (V. 4), »Lieb' und Preis dir« (V. 10) und »Wind und Wellen« (V. 34), die sich auf die lebensgeschichtliche Bewegung beziehen. Das Bekenntnis zu »Seinen Göttern« beendet diese Bewegung nicht, aber benennt ein Prinzip, das integrierend und stabilisierend wirkt. Ebenso steht das Gedichtende in einem Verhältnis zum Ende der vorletzten Strophe, in der die Freunde die »Götter« anrufen. Die Berufung auf die eigenen Götter stellt eine Antwort dar, die einen Unterschied markiert. Der Protagonist des Gedichts ruft nicht universelle Götter an, sondern vertraut individuellen Göttern.

Daraus ergibt sich aber auch ein Problem. Denn in der Religionsgeschichte wird Transzendenz überwiegend universalistisch konzipiert, als prinzipiell allen Menschen offen stehend, auch wenn nicht alle

18 Barbara Neymeyr weist auf die antike Stoa hin, die die Problemstellung und Lösung des Gedichts bestimme; Barbara Neymeyr, *Navigation mit Virtus und Fortuna. Goethes Gedicht ›Seefahrt‹ und seine stoische Grundkonzeption*, in: *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne*, Bd. 2, hrsg. von Babara Neymeyr, Jochen Schmidt und Bernhard Zimmermann, Berlin und New York 2008, S. 875–895. Dieser Herkunfts-Behauptung kann man folgen, wird aber auch dann fragen müssen, welche *Funktion* der Bezug auf Metaphysik unter den ideengeschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen um 1800 besitzt. Zur Position des Gedichts in Diskursen des 18. Jahrhunderts vgl. Ralph Häfner, *Konkrete Figuration. Goethes ›Seefahrt‹ und die anthropologische Grundierung der Meeresdichtung im 18. Jahrhundert*, Tübingen 2002 (= *Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte* 111). Darüber hinaus erkennt er auch einen Bezug zum 107. Psalm.

gewillt oder in der Lage sind sie zu erkennen. In manchen religiösen Formationen wie den Mysterienkulten ist sie nur Kleingruppen zugänglich, als individuelle Größe aber wird sie nicht gedacht. Die Goethe-Deutung hat auf dieses Problem so reagiert, dass sie Transzendenz im Gedicht negiert. Im Artikel des ›Goethe-Handbuchs‹, der die Forschung synthetisiert, heißt es: »Wie immer seine Unternehmung ausgehen wird, er hofft nicht wie die Freunde am heimischen Ufer auf die Hilfe fremder ›Götter‹, sondern baut auf seine eigenen Kräfte«. <sup>19</sup> Dagegen wird man einwenden: Wenn Goethe genau das hätte sagen wollen, warum wählt er dann die Vokabel der ›Götter‹, die doch eine religiöse Lesart sehr nahe legt? Ein solches ›Missverständnis‹ hätte sich doch leicht ausschließen lassen. Dass der Transzendenz-Bezug für den impliziten Autor Bedeutung haben muss, zeigt sich gerade daran, dass er am Ende überraschend aktiviert wird. Das Gedicht besitzt sonst keine religiöse Semantik, erst in den letzten beiden Strophen tritt sie plötzlich auf. Gerade diese schwache textimmanente Motivation spricht dafür, dass die Transzendenzvokabel dem Textsubjekt sehr wichtig ist.

Als Deutung sei vorgeschlagen: Es geht am Gedichtende darum, Lebenssinn zu formulieren. Unabhängig davon, ob das Leben äußerlich gelingt oder scheitert, ist man doch Prinzipien gefolgt, die man als richtig erkannt hat. Aber solche Prinzipien sind in einer säkularisierten Welt dem Kontingenzverdacht ausgesetzt: Wer garantiert für ihre Gültigkeit? Man kann ihnen folgen, aber die Umwelt bietet ständig andere Optionen an. Die Rechtfertigung von Prinzipien ist an komplizierte Abwägungs- und Argumentationsprozesse gebunden, Revisionsbereitschaft ist gefordert. Indem Götter ins Spiel gebracht werden, erhalten diese Prinzipien Festigkeit, werden sie gegen Negation abgedichtet. Denn mit der Bindung an Transzendenz lassen sich Notwendigkeiten behaupten, die sich der menschlichen Verfügung entziehen. Genau diese Funktion erfüllt Religion im Gedicht ›Seefahrt‹: Das, was »Seine

19 Rudolf Drux, Seefahrt, in: Goethe-Handbuch (Anm. 4), Bd. 1, S. 158–159, hier: S. 159. Auch Neymeyr (Anm. 18) spricht in ihren Überlegungen einerseits davon, dass der Reisende seinem Daimon oder Genius vertraue, spricht andererseits von der stoischen Idee eines ›deus in nobis‹, beruft sich dabei auf Seneca. Dessen Rede von Gott, der im Menschen ist (»prope est a te deus, tecum es, intus est«), setzt aber einen universellen Gott voraus, den der Mensch in seinem Selbstgefühl realisiert. Dies ist von Goethes Verwendung des Possessivpronomens zu unterscheiden.

Götter« dem Protagonisten sagen, ist nicht selbst gewählt, sondern geht aus einer übersubjektiven Direktive hervor. Diesen Größen kann er vertrauen, zu ihnen kann er sich in ein Verhältnis setzen, das vom Reflexionsdruck entlastet ist.

Auch Michael Titzmann spricht in seiner Deutung der religiösen Semantik in Goethes Lyrik davon, dass die Götter »nur in der Funktion eines außermenschlichen Normrepräsentanten und Normgaranten gefordert sind«. Er sieht darin Überreste einer traditionellen Weltanschauung, deren Verabschiedung schwer fällt.<sup>20</sup> Aber man darf nicht vergessen, dass auch in der Philosophie der Schwellenzeit Normen weiterhin metaphysisch hergeleitet werden, dass Immanuel Kant vom »Dasein Gottes« als von einem »Postulat der reinen praktischen Vernunft« spricht.<sup>21</sup> Auch wenn Kant die anthropozentrische Wende zu den weltkonstituierenden Leistungen der Subjektivität vollzog, konnte er sich eine Moralbegründung ohne religiöse Setzungen nicht vorstellen. Zudem ist es noch für die gegenwärtige Philosophie gerade angesichts der Herausforderung durch einen wiedererstarkten Naturalismus nicht leicht, Normen zu begründen, ohne auf Behauptungen zurückzugreifen, die einen Dualismus zwischen der Empirie und dem Raum der Gründe aufreißen.<sup>22</sup> Wenn es für die heutige Philosophie »empirische Anhaltspunkte« dafür gibt, »dass die Religion eine zeitgenössische Gestalt des Geistes geblieben ist«,<sup>23</sup> dann wird man Goethes Redeweise nicht im Rahmen einer einfach-linearen Säkularisierungsvorstellung für eigentlich schon überholt halten.

Noch einmal ist darauf zurückzukommen, dass im Gedicht ›Seefahrt‹ nicht einfach von »Göttern«, sondern von »Seinen Göttern« gesprochen wird. Damit wird Transzendenz individualisiert. Sie wird so reformuliert,

20 Titzmann, Vom »Sturm und Drang« zur »Klassik« (Anm. 4), S. 60 f.

21 Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, A 223. Goethe erprobt eine Kant-Lektüre, in der Gott als Setzung erscheint, die moralischen Forderungen Geltung sichert: »Gefühl von Menschenwürde objektiviert = Gott«, notiert er in einer Marginalie zu Kants ›Kritik der Urteilskraft‹; vgl. Géza von Molnár, Goethes Kantstudien. Eine Zusammenstellung nach Eintragungen in seinen Handexemplaren der ›Kritik der reinen Vernunft‹ und der ›Kritik der Urteilskraft‹, Weimar 1994 (= Schriften der Goethe-Gesellschaft 64), S. 357.

22 Dazu die Überlegungen von Jürgen Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2005.

23 Habermas, Nachmetaphysisches Denken II (Anm. 15), S. 102.

dass sie der aufklärerischen Religionskritik nicht mehr verfällt, den Freiheitsansprüchen des Individuums gerecht wird. Die Frage ist, ob beides zusammen zu denken ist: Der Wille zur Selbstbestimmung und der Wunsch diese Selbstbestimmung durch Transzendenz abzusichern. Denn mit dem Bezug auf eine meta-empirische Direktive geht notwendig eine Einschränkung der Freiheit einher. Das, was die Götter verlangen, kann man nicht negieren. Diese Leistung der Religion, Absicherung gegen Negation, bringt den Verzicht auf Wahlmöglichkeiten notwendig mit sich. Man kann daher fragen, ob Goethe am Ende des Gedichts nicht in ein Paradox gerät, in eine rhetorisch mächtige Formel, die aber semantisch eigentlich nicht mehr zu füllen ist?

### III.

Dass auch der ›Gesang der Geister über den Wassern‹ zu den religiösen Gedichten zählt, ist schon von den Zeitgenossen wahrgenommen worden. Charlotte von Stein, der das Gedicht am 14. Oktober 1779 zugeschickt wurde, schreibt dazu in einem Kommentar an Karl Ludwig von Knebel: »Dieser Gesang ist nicht ganz Ihre und meine Religion. Die Wasser mögen auch in ihrer Atmosphäre auf- und absteigen, aber unsere Seelen kann ich mir nicht anders als in die unendlichen Welten der ewigen Schöpfung verkettet denken.«<sup>24</sup> Damit ist schon die Frage berührt, ob dieses Gedicht eine Jenseitshoffnung enthält oder dementiert, ob es die religiöse Funktion erfüllt, ein Danach zu versprechen, eine Fortsetzung des Sinns über den individuellen Tod hinaus zu garantieren:

#### Gesang der Geister über den Wassern

Des Menschen Seele  
Gleicht dem Wasser:  
Vom Himmel kommt es,  
Zum Himmel steigt es,  
Und wieder nieder  
Zur Erde muß es,  
Ewig wechselnd.

24 Goethes Briefe an Charlotte von Stein, hrsg. von Jonas Fränkel, 3 Bde., Berlin 1962, hier: Bd. 3, S. 53.

Strömt von der hohen,  
 Steilen Felswand  
 Der reine Strahl,  
 Dann stäubt er lieblich  
 In Wolkenwellen  
 Zum glatten Fels,  
 Und leicht empfangen,  
 Wallt er verschleiernd,  
 Leisrauschend,  
 Zur Tiefe nieder.

Ragen Klippen  
 Dem Sturz' entgegen,  
 Schäumt er unmutig  
 Stufenweise  
 Zum Abgrund.

Im flachen Bette  
 Schleicht er das Wiesental hin,  
 Und in dem glatten See  
 Weiden ihr Antlitz  
 Alle Gestirne.

Wind ist der Welle  
 Lieblicher Buhler;  
 Wind mischt vom Grund aus  
 Schäumende Wogen.  
 Seele des Menschen,  
 Wie gleichst du dem Wasser!  
 Schicksal des Menschen,  
 Wie gleichst du dem Wind! (S. 284 f.)

In dem Brief an Frau von Stein formuliert Goethe auch die Fiktion, er habe die genannten Geister über den Wassern tatsächlich singen gehört, nämlich auf einer Reise durch die Schweiz, in der Nähe von Lauterbrunnen am Staubbach-Wasserfall.<sup>25</sup> Der konkrete geographische Bezug fehlt zwar im Gedicht, die Fiktion aber ist strukturbildend, denn

25 In einem Brief Goethes an Charlotte von Stein vom 14. Oktober 1779: »Von dem Gesange der Geister habe ich noch wundersame Strophen gehört, kann mich aber

das gesamte Gedicht enthält ausschließlich den Gesang der Geister, den man sich als direkte Rede auch in Anführungszeichen vorstellen könnte. Hier gibt es also kein menschliches Subjekt, das redet, sondern nur die a-personale Stimme der Geister. Diese sprechen nicht über sich selbst, sondern geben ihre Beobachtungen und ihr Wissen weiter. Wieder tritt also hervor, dass Goethe zu nicht-personalen Varianten des Göttlichen neigt, mit Narrationen und Verbildlichungen vorsichtig umgeht, weil diese schnell den Projektionsverdacht hervorrufen würden. Den impliziten Autor oder das Textsubjekt, das für das Gedicht als Ganzes verantwortlich ist, soll man sich so vorstellen, dass er Gesänge von empirisch nicht nachweisbaren Instanzen hören und diese wiedergeben kann, sich selber dabei nicht artikuliert, nur als Medium der Geister dient.

Was erreicht Goethe mit dieser Konstruktion? Er gewinnt eine nicht-standortgebundene Perspektive. Die Geister nehmen uneingeschränkt und vollständig wahr. Sie sehen den Wasserlauf von der Quelle über die verschiedenen Stufen der Felswand, durch das Wiesental bis zum See. Sie sind aber auch sonst nicht an Bedingungen der Erkenntnis gebunden, transzendente Bedenken, die um die Subjektgebundenheit der Weltkonstitution wissen, treffen sie nicht.<sup>26</sup> Wo in einem nachmetaphysischen Zeitalter essentialistische Aussagen über die Welt im Ganzen fragwürdig werden, können die Geister »ewig« gültige Gesetze formulieren, die menschliche Lebensprozesse bestimmen. Ihre Position legitimiert sie dazu, ausgreifende Analogien zu formulieren: »Seele des Menschen, / Wie gleichst du dem Wasser!«

Wenn auch dieses Gedicht mit der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz operiert, ein nicht-perspektivgebundenes Wissen präsentiert, dann gilt ebenfalls wieder: Die Distanz zwischen Immanenz und Transzendenz wird sehr gering gehalten: Die »Geister« befinden sich nicht in einem unbestimmten Jenseits, sondern direkt oberhalb der Welt der Erscheinungen. Die Alles-Beobachter haben also Kontakt zur

kaum beyliegender erinnern.« (Goethes Briefe an Charlotte von Stein, a.a.O., Bd. 2, S. 156)

26 In einem anderen Brief aus diesem Zeitraum heißt es über die Perspektive der Menschen: »Wir streichen wie ein stiller Bach immer weiter gelassen in die Welt hinein« (an Charlotte von Stein, 24. September 1779; Goethes Briefe an Charlotte von Stein [Anm. 24], Bd. 1, S. 148).

Natur. Da die Geister »über den Wassern« schweben, sind sie nicht nur mit ihnen verbunden. Man wird es sich bildlich so vorstellen, dass die Geistererscheinungen aus dem Dunst des großen Wasserfalls hervorgehen, ebenso ihr Gesang aus dem Rauschen des fallenden Wassers. In diesem schwachen Dualismus wird Transzendenz mit der Natur verschränkt, erscheint daher nicht als Produkt des menschlichen Geistes, auch nicht als Ergebnis fragwürdiger mythologischer Überlieferungen. Damit wird die Rede dieser Geister vor den gängigen religionskritischen Negationen geschützt. Allerdings verhält sich das Gedicht nicht einseitig korrigierend gegenüber religiösen Traditionen. Mit der Formulierung »über den Wassern« wird die Schöpfungsgeschichte des Alten Testaments zitiert (1 Mose 1,2), so dass monotheistisch sozialisierten Lesern ein Integrationsangebot gemacht wird.

Wenn Religionen den rituellen Umgang mit den Mächten von Heil und Unheil praktizieren,<sup>27</sup> dann scheinen diese Geister deutlich den Mächten des Heils zuzugehören. In einer ersten Fassung des Gedichts hießen sie im Titel noch »liebliche Geister«,<sup>28</sup> und dieses Adjektiv ist im »lieblichen Buhler«, als der der Wind bezeichnet wird, noch vorhanden. Aber auch in den einzelnen Bildern erscheint eine Welt, deren Teile harmonisch und sinnvoll aufeinander bezogen sind: Das Wasser wird vom Felsen »empfangen«, im See »weiden« die Gestirne »ihr Antlitz«, spiegeln sich also, bilden so nicht nur Einheit, sondern ein kosmisches Vertrauens- und Fürsorgeverhältnis ab. Zwar gibt es auf der Lebensreise auch »Klippen«, kommt es zu einem »unmutig[en]« Schäumen, aber dann findet der Wasser- bzw. Lebenslauf doch seine Bahn, kommt zur Ruhe, realisiert seine Zugehörigkeit. Dieser Aussageabsicht entsprechen auch rhythmische Mittel wie die gehäuften w-Alliterationen (»Wind«, »Welle«, »Wogen«, »Wasser«) oder die Korrespondenz von Bildabschnitten und Versstruktur in der zweiten Strophe, in der die Verse die Bewegung des Wassers von der obersten Felswand über verschiedene Stufen bis zur Tiefe abbilden.

Weil diese Welt geordnet ist, können die Geister Gesetze formulieren, ein »Muss«, das über zeitliche Veränderungen hinweg gültig ist. Diese Gesetze werden am Anfang des Gedichtes wie Thesen aufgestellt, werden durch Anschauung »verifiziert«, so dass sie am Ende bekräftigend

27 Riesebrodt, *Cultus und Heilsversprechen* (Anm. 7), S. 109.

28 Vgl. den Kommentar in FA I 1, S. 1030.

wiederholt werden können. Aber welche Leistung erbringt diese Form religiöser Rede eigentlich? Man sieht: Sie stellt Einheit her, ermöglicht es, die Empirie als Zusammenhang zu begreifen. Ihre Analogiebehauptungen geben dem Individuum darüber hinaus die Möglichkeit, sich mit der Natur verwandt, sich eingebunden zu fühlen. Schließlich werden Gesetze formuliert, die nicht dem Für und Wider von Wahrheitsbehauptungen ausgesetzt sind, weil ein Zweifel an der Rede der Geister nicht angebracht ist.

Aber, so kann man auch fragen, ist es eigentlich ein trostreicher Sinn, den diese Geister als Alles-Beobachter formulieren? Handelt es sich um Mächte des Heils? Denn sie erklären den Menschen zwar Notwendigkeiten, die sich der Verfügung entziehen, nicht der Revision ausgesetzt sind. Aber sie reduzieren damit die Freiheit auch erheblich. Das »Muss« der Naturgesetze steuert in diesem Modell auch die menschlichen Lebensläufe, zwangsläufig folgt Stufe auf Stufe, reagiert das Wasser auf seine Umgebung. In diesem Reich herrscht Kausalität, bestehen Ursache-Folge-Verhältnisse, Wenn-dann-Relationen. Daher kommt es auch nicht zur Kommunikation mit den Geistern, gibt es kein Programm der Verehrung, keine rituelle Praxis. Die Menschen können sich diese Botschaft nur anhören.

Die Frage nach dem religiösen Konzept hatte schon Charlotte von Stein in der zitierten Briefreaktion aufgeworfen. Dabei sprach sie die Frage nach der Ewigkeit an und plädierte offenbar für einen stärkeren Dualismus, wollte die Seelen aus dem Bereich der Natur herausziehen. Denn im Gedicht existiert zwar Kontinuität, aber für das Individuum besteht kein Trost. Die für Religion jedenfalls im christlichen Kontext zentrale Funktion, auf ein Leben nach dem Tod hinzuweisen, entfällt. Es gibt einen unendlichen Kreislauf, aber darin stellt das Individuum keine Größe dar. Eben deshalb steht es auch nicht im Kontakt mit dem Göttlichen.

Im Rahmen der Religion ist ausgeschlossen, dass die Götter an der Welt desinteressiert sind, hieß es in der Religionsbestimmung am Anfang. Mit der Indifferenz der Götter würde die Festigkeit des Glaubens kollabieren, dann wäre eine Relation von Gott – Seele nicht mehr denkbar. Aber ist nicht genau das in diesem Gedicht der Fall? Diese Geister beobachten Prozesse, formulieren Gesetze, haben eine Ordnung vor sich. Aber an den Menschen sind sie nicht interessiert. Sie setzen sich nicht in ein Verhältnis zu ihnen. Sie ermutigen sie auch nicht zu

bestimmten Verhaltensweisen. Denn auch Freiheit ist in diesem Modell nur begrenzt gegeben. Es handelt sich um eine kalte Transzendenz, die Streichung des Attributs »lieblich« war konsequent. So könnte man überlegen: Mit seiner Reformulierung der Religion wird Goethe den Bedingungen der Säkularisierung gerecht und entzieht sich Einwänden der Religionskritik. Er entwirft eine Transzendenz, die mit dem Wissensstand der Zeit um 1800 kompatibel ist. Aber entkernt er Religion dabei nicht so weit, dass sie semantisch nur noch schwach gefüllt ist? Dass sie nur noch Naturprozesse überhöht? Dass göttliche Rede vom Rauschen eines Wasserfalls nicht mehr zu unterscheiden ist?