

Gdańsk 2016, Nr. 34

Björn Freter  
(Berlin)

## Andauernde Feier des Heiligen. Über Goethes panhierarchische Religiosität

**A Continual Celebration of Sanctity. On Goethe's pan-hierarchical religiousness.** Goethe's religiousness is characterised by a plethora of critically and productively adopted elements. Our study will focus on the adopted elements from the field of philosophy and from the New Testament. Goethe is most of all concerned with the sacred that is present in the origin of all things, and with the continual celebration of this sanctity.

**Keywords:** Johann Wolfgang von Goethe – religiousness – sanctity – pan-hierarchy – metaphysics of immanence

Goethes Religiosität zeichnet sich durch eine Vielzahl von kritischen und produktiven Aneignungen aus. Unsere Studie konzentriert sich auf die Aneignungen aus der Philosophie und dem Neuen Testament. Es geht Goethe um das Heilige, das im Ursprung aller Dinge liegt und um die andauernde Feier dieses Heiligen.

**Schlüsselwörter:** Johann Wolfgang von Goethe – Religiosität – Heiligkeit – Panhierarchismus – Immanenzmetaphysik

*Dieser Beitrag ist eine stark gekürzte und zum Teil stark überarbeitete Fassung des sechsten Kapitels der Dissertation des Vf. (vgl. Björn Freter: *Wirklichkeit und existentielle Praxis. Vorkarbeiten zu einer Phänomenologie der Normativität entwickelt an narrativen Texten der altgriechischen, neutestamentlichen, mittelhochdeutschen und klassischen deutschen Literatur*, Lit-Verlag, Berlin, erscheint 2016). Hier geht es uns vor allem um die Darstellung von Goethes Religiosität, die Interpretation dieser Religiosität als indistinkte normative Faktizität, die wir in der Dissertationsschrift versucht haben, ist hier ausgelassen.*

„Jedes Ansehen“, schreibt Goethe<sup>1</sup> in der Farbenlehre,

---

<sup>1</sup> Goethes Werke werden zitiert nach: Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, hrsg. von Erich Trunz, München 1988 (Sigle: HA). Goethes Briefe werden zitiert nach: Goethes Werke. Herausgegeben im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, Weimar 1887-1919, Nachdruck 1999 (Sigle: WA). Die biblischen Schriften werden auf Deutsch zitiert nach: Die Heilige Schrift, 7. Auflage, Elberfelder Bibel, revidierte Fassung, Wuppertal 1996, und auf Griechisch nach: Eberhard Nestle, Kurt Aland (Hrsg.), Novum Testamentum. Graece et Latine, 26. Aufl., Stuttgart 1984.

geht über in ein Betrachten, jedes Betrachten in ein Sinnen, jedes Sinnen in ein Verknüpfen, und so kann man sagen, daß wir schon bei jedem aufmerksamen Blick in die Welt theoretisieren.<sup>2</sup>

Dieses Verknüpfen, dieses Theoretisieren, führt endlich dazu, dass sich alles

unter höhere Regeln und Gesetze [fügt], die sich aber nicht durch Worte und Hypothesen dem Verstande, sondern gleichfalls durch Phänomene dem Anschauen offenbaren. Wir nennen sie Urphänomene.<sup>3</sup>

Urphänomen. Das ist wahrhaftig ein ganz Goethe'scher Begriff – „[s]chon die Bildung des Wortes“, wie Ernst Cassirer bemerkt hat, ist „paradox“.<sup>4</sup> Goethes Deklaration der Ursprünglichkeit des Phänomenalen ist eine anti-idealistische Polemik: Unter den Bedingungen des platonischen Idealismus kann es nicht existieren und unter den Bedingungen des kantischen Idealismus kann es nicht erkannt werden. Im Urphänomen verdichtet sich Goethes Unwillen gegen allen, auch den kritischen, Idealismus: Er polemisiert mit dem Urphänomen gegen einerseits die Verächtlichkeit des dualistischen Idealismus gegen das Phänomen und andererseits gegen die Subjektivierung des Phänomens zur Erscheinung im Sinne des kritischen Idealismus.

Goethe findet, zumindest behauptet er das, einen direkten Weg von der Anschauung zur Idee: Dem Phänomen – das ist Goethes erkenntnistheoretische Fundamentalprämisse – inhäriert die Idee. Die Idee mag verborgen sein, aber sie ist hier mitten unter uns in dieser Welt. Und damit ist ihre Erkenntnis eine Angelegenheit auch der Sinnlichkeit. Goethes Naturstudien „ruhen“, so sagt er selbst, „auf der reinen Basis des Erlebten“.<sup>5</sup> Er ist, schreibt er 1786 an Jacobi, „mit der Phisick geseegnet [sic]“.<sup>6</sup> Das ist Goethes Immanenzmetaphysik,<sup>7</sup> oder, was dasselbe bedeutet, seine Ideenphysik.

Sehen und Denken werden hier kaum recht geschieden und mithin verweben sich auch das Gesehene und das Gedachte. So lässt sich „Wahre“, das „mit dem Göttlichen identisch“ ist, „niemals von uns direct erkennen“, doch lässt es sich, wie es im „Versuch einer Witterungslehre“ heißt, „schauen [...] im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen“.<sup>8</sup> Es wäre das „Höchste“, hören wir in den „Maximen und Reflexionen“, „zu begreifen, daß alles Faktische schon Theorie ist“.<sup>9</sup>

<sup>2</sup> Johann Wolfgang von Goethe, HA XIII, S. 317. Vgl. Goethes kleinen Aufsatz „Erfahrung und Wissenschaft“ von 1789, der erst 1893 (in WA Abt. II, Bd. 11, S. 38–41) veröffentlicht wurde (vgl. HA XIII, S. 25).

<sup>3</sup> Johann Wolfgang von Goethe, HA XIII, S. 367–368.

<sup>4</sup> Ernst Cassirer, Goethe und Platon, in: ders., Goethe und die geschichtliche Welt (Philosophische Bibliothek, Bd. 474), Hamburg 1995, S. 103–148, hier S. 131.

<sup>5</sup> Johann Wolfgang von Goethe, HA XII, S. 403.

<sup>6</sup> Johann Wolfgang von Goethe an Friedrich Heinrich Jacobi am 5. Mai 1786 (WA Abt. IV, Bd. 7, S. 213).

<sup>7</sup> Den Ausdruck Immanenzmetaphysik übernehmen wir von: Lewis White Beck, A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, Chicago 1960, S. 24.

<sup>8</sup> Johann Wolfgang von Goethe, WA Abt. II, Bd. 12, S. 74.

<sup>9</sup> Ders., HA XII, S. 432.

Das heißt: Es wäre das Höchste, zu begreifen, dass alles Gegebene, das Wirkliche, das Faktische, die Gesetze seines Gegebenseins – das meint Goethe mit Theorie – in sich enthält.<sup>10</sup> Die „Bläue des Himmels“ selbst, behauptet Goethe,

offenbart uns das Grundgesetz der Chromatik. Man suche nur nichts hinter den Phänomenen: sie selbst sind die Lehre.<sup>11</sup>

Die Bläue des Himmels selbst ist die Theorie von der Bläue des Himmels: Das Phänomen und seine Theorie sind ein und dasselbe! Einer Erkenntnislehre bedarf es damit nicht mehr. Es kommt allein auf das an, was der späte Goethe das *Aperçu* nennt, nämlich das „Gewahrwerden dessen, was eigentlich den Erscheinungen zum Grunde liegt“.<sup>12</sup>

Unter dieser geheimnisvollen Bedingung bräuchte es, zumindest für das Genie, das derlei vermag, keine Philosophie mehr.<sup>13</sup> Kant würde protestieren: Etwas in den Erscheinungen finden zu wollen, das nicht durch das Subjekt bestimmt ist, hat er als Amphibolie gebrandmarkt.<sup>14</sup>

Mit solcher Bedenkenträgerei hält Goethe sich nicht auf. Er will hin zur Schönheit, zum Göttlichen, zum Wahrhaften. All das, hier hat er sich von der philosophischen Tradition beerben lassen, sind Gegenstände höchster Dignität. Während aber die philosophische, vor allem die platonische Tradition, diese Würde zuvörderst dadurch zum Ausdruck brachte, dass sie so weit wie möglich von unserem Leben entfernt gedacht wurde, verirdischt Goethe das Schöne, Göttliche und Wahre. Er bedient sich gleichsam der platonischen Liturgie, nicht aber aus der platonischen Ontologie. Das war es was er an Platon bewunderte, diese

heilige Scheu, womit er sich der Natur nähert, [...] jenes Erstaunen, das [...] den Philosophen so gut kleidet.<sup>15</sup>

Hic et nunc also können wir das Schöne, Göttliche, Wahre schauen und gewahren.<sup>16</sup> So wie das ehemals nur Transzendente versinnlicht, wird das ehemals nur Sinnliche vergeistigt

<sup>10</sup> Es ist nach Goethe eben nicht das transzendente Subjekt, das diese Gesetze aus sich hervorbringt.

<sup>11</sup> Johann Wolfgang von Goethe, HA XII, S. 432.

<sup>12</sup> Ders., HA XIV, S. 98. Vgl. auch Johann Wolfgang von Goethe, HA X, S. 89. (ein *Aperçu*, das ist „das Gewährwerden einer großen Maxime, welches immer eine genialische Geistesoperation ist; man kommt durch Anschauung dazu, weder durch Nachdenken noch durch Lehre oder Überlieferung“). Das *Aperçu* ist, obschon Goethe offensichtlich höchst wichtig, selten behandelt worden. Das „Goethe-Handbuch in vier Bänden“, hrsg. von Bernd Witte, Theo Buck, Hans-Dietrich Dahnke, Regine Otto und Peter Schmidt, Stuttgart/Weimar 1998, bietet nicht einmal einen eigenen Artikel. Vgl. aber Herrmann Schmitz, Goethe Altersdenken im problemgeschichtlichen Zusammenhang, Bonn 1959, S. 168–179, S. 394–408 und Peter Matussek, ‚Es ist das Höchste, wozu der Mensch es bringt.‘ Das *Aperçu* bei Goethe, in: Akio Ogawa, Kazohiko Tamura und Dieter Trauden (Hrsg.), „Wie alles sich zum Ganzen webt“. Festschrift für Yoshito Takahashi zum 65. Geburtstag, Tübingen 2010, S. 103–110.

<sup>13</sup> In „Dichtung und Wahrheit“ bemerkt Goethe, dass „eine abgesonderte Philosophie nicht nötig [sei]“ (Johann Wolfgang von Goethe, HA IX, S. 221). Vgl. dazu Ernst Cassirer, Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte, 6. Aufl., Darmstadt 1994, S. 252.

<sup>14</sup> Vgl. Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, (Philosophische Bibliothek, Bd. 505), herausgegeben von Jens Timmerman, Hamburg 1998, B 341/A 285.

<sup>15</sup> Johann Wolfgang von Goethe, HA XIV, S. 36.

<sup>16</sup> Das ist indes eine elitaristische Bedingung, die schwer wiegt und deren Durchführung durchaus unklar ist. Wir lassen dieses Problem hier beiseite.

und damit dignifiziert.<sup>17</sup> Goethe selbst hat dafür in einem Brief an Jacobi den schönsten Ausdruck gefunden. „Hier“, schreibt er von seiner Harzreise, „bin ich auf und unter Bergen, suche das göttliche [sic] in *herbis et lapidibus*“.<sup>18</sup>

Nach Kant freilich findet das transzendente Subjekt auch in *herbis et lapidibus* immer nur sich selbst.<sup>19</sup> Das war Goethe ein ganz unverständlicher, ja, ein sinnloser Gedanke.<sup>20</sup> Er erkennt die kritisch-idealistische Unterscheidung von Subjekt und Objekt, Grundzüge transzendentaler Ästhetik und Logik durchaus an. Aber die kritische Konsequenz, dass über das Objekt nurmehr subjektrelativ gesprochen werden kann, will er nicht akzeptieren. Goethe will die Dignität des Phänomenalen gegen den – freilich nur vermeintlichen – Angriff der kritischen Subjektphilosophie verteidigen: Das Ursprüngliche (*ἀρχή*) aller (*πάν*) Natur darf nicht zur Schöpfung des transzendentalen Subjekts werden, darf nicht zur bloßen Erscheinung werden.

Wir wollen Goethes ideenphysikalischen Versuch, die Dignität der Phänomene zu retten, zunächst unter dem Begriff Panarchismus zusammenfassen, denn es geht ihm um die Allgegenwart des Ursprünglichen.

Diesen Panarchismus müssen wir noch tiefer zu verstehen suchen. Dazu besinnen wir uns auf das, was Faust im ersten Monolog des zweiten Teils der Tragödie spricht. Faust erlebt die Morgendämmerung:

Hinaufgeschaut! – Der Berge Gipfelriesen  
Verkünden schon die feierliche Stunde;  
Sie dürfen früh des ewigen Lichts genießen,  
Das später erst sich zu uns hernieder wendet.  
Jetzt zu der Alpe grüngesenkten Wiesen  
Wird neuer Glanz und Deutlichkeit gespendet,  
Und stufenweis herab ist es gelungen; –  
Sie tritt hervor! – und leider schon geblendet,  
Kehr' ich mich weg, vom Augenschmerz durchdrungen.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Vgl. Georg Simmel, Kant und Goethe, hrsg. von Cornelius Gurlitt, Berlin 1906, S. 12.

<sup>18</sup> Johann Wolfgang von Goethe, WA Abt. IV, Bd. 7, S. 64. Aus Rom schreibt Goethe am 6. September 1787, dass er „in natürlichen Dingen“ weiter vorgedrungen, und „besonders in der Botanik auf ein *ἐν καὶ πάν* gekommen [ist], das mich in Erstaunen versetzt“ (Johann Wolfgang von Goethe, HA XI, S. 395).

<sup>19</sup> Und auch das Verhältnis dieses Subjekts zu sich selbst ist problematisch, wie die Verhandlung der transzendentalen Einheit der Apperzeption zeigt.

<sup>20</sup> Noch am 18. September 1831 schreibt er an Christoph Ludwig Friedrich Schultz: „Ich danke der kritischen und idealistischen Philosophie, daß sie mich auf mich selbst aufmerksam gemacht hat, das ist ein ungeheurer Gewinn; sie kommt aber nie zum Object, dieses müssen wir so gut wie der gemeine Menschenverstand zugeben, um am unwandelbaren Verhältnis zu ihm die Freude des Lebens zu genießen“ (Johann Wolfgang von Goethe, WA Abt. IV, Bd. 7, S. 64, 82). Schon 1798 hatte Goethe an Schiller geschrieben, es „mag sich der Idealist gegen die Dinge an sich wehren wie er will, er stößt doch ehe er sich versieht an die Dinge außerhalb ihm, und wie mir scheint, sie kommen ihm immer beym ersten Begegnen so in die Quere [...]. Mir will immer dünken daß wenn die eine Partey von außen hinein den Geist niemals erreichen kann, die andere von innen heraus wohl schwerlich zu den Körpern gelangen wird, und daß man also immer wohl thut in dem philosophischen Naturstande [...] zu bleiben und von seiner ungetrennten Existenz den besten möglichen Gebrauch zu machen, bis die Philosophen einmal übereinkommen wie das was sie nun einmal getrennt haben wieder zu vereinigen seyn möchte.“ (Johann Wolfgang von Goethe, WA Abt. IV, Bd. 13, S. 11).

<sup>21</sup> Johann Wolfgang von Goethe, HA III, S. 148, V. 4695-4703.

Faust kann das „Flammenübermaß“<sup>22</sup> der Sonne nicht ertragen, er muss sich abwenden. Gewiss nicht zufällig erinnert das an die Autobiographie des Sokrates, die Platon diesen in „Phaidon“ erzählen lässt: Enttäuscht vom Naturalismus des Anaxagoras, musste Sokrates zur „zweite[n] Fahrt auf der Suche nach dem Grund“<sup>23</sup> anheben. Es schien ihm, so lässt Platon Sokrates sprechen,

ich müsse mich in acht nehmen, damit mir nicht das passiere, was Leuten passiert, die eine Sonnenfinsternis beobachten und untersuchen. Denn einige von ihnen, denke ich, verderben sich dabei die Augen, wenn sie nicht in einer Wasseroberfläche oder etwas Ähnlichem das Spiegelbild [εἰκόνα] der Sonne beobachten. Ich hatte eine ähnliche Idee: Ich fürchtete, ich könnte an der Seele gänzlich erblinden [ἔδεισα μὴ παντάπασιν τὴν ψυχὴν τυφλωθεῖν], wenn ich die Dinge mit meinen Augen anschauen [βλέπων πρὸς τὰ πράγματα τοῖς ὀμμασι] und mit jedem meiner Sinne zu erfassen versuchen würde [καὶ ἐκάστη τῶν αἰσθήσεων ἐπιχειρῶν ἄπτεσθαι αὐτῶν]. Es schien mir daher nötig zu sein, meine Zuflucht zu den Argumenten [τοὺς λόγους καταφυγόντα] zu nehmen und in ihnen die Realität des Seienden zu untersuchen [σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν].<sup>24</sup>

Sokrates kann dem Wesen der Dinge sinnlich nicht näher kommen. Entweder müssen die Sinne von ihrem eigentlichen Gegenstand auf ein Abbild, auf ein εἰκόν, ausweichen oder sie verderben an ihrem Gegenstand. Aus der Sorge heraus durch die αἰσθησις an der ganzen Seele zu erblinden, flieht Sokrates sich in die λόγοι, um in ihnen das Wesen der ὄντα zu untersuchen. Wie anders aber reagiert Faust! Er ruft: „So bleibe denn die Sonne mir im Rücken!“<sup>25</sup>

Faust schmerzt das Licht der Sonne, er aber fürchtet keine Verderbnis, und er leidet auch nicht daran, nicht in die Sonne sehen zu können. Er wendet sich willig um, und – und das ist höchste antiplatonische Polemik – entzückt sich über einen Regenbogen, der entstanden ist, er entzückt sich über die „kleinen Sonnenbilder“,<sup>26</sup> über diese kleinen, wie wir platonisierend sagen wollen, εἰκόνες der Sonne. Faust spricht weiter:

Der Wassersturz, das Felsenriff durchbrausend,  
Ihn schau' ich an mit wachsendem Entzücken.  
Von Sturz zu Sturzen wälzt er jetzt in tausend,  
Dann abertausend Strömen sich ergießend,  
Hoch in die Lüfte Schaum und Schäume sausend.  
Allein wie herrlich, diesem Sturm ersprießend,  
Wölbt sich des bunten Bogens Wechseldauer,  
Bald rein gezeichnet, bald in Luft zerfließend,  
Umher verbreitend duftig kühle Schauer.  
Der spiegelt ab das menschliche Bestreben.  
Ihm sinne nach, und du begreifst genauer:  
Am farbigen Abglanz haben wir das Leben.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> Johann Wolfgang von Goethe, HA III, S. 148, V. 4708.

<sup>23</sup> Platon, Phaidon, in: ders., Werke. Im Auftrag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz, hrsg. von Ernst Heitsch und Carl Werner Müller, Band I 4, Übersetzung und Kommentar von Theodor Ebert, Göttingen 2004, hier 99d1.

<sup>24</sup> Ebd. 99d4–e6.

<sup>25</sup> Johann Wolfgang von Goethe, HA III, S. 149, V. 4715.

<sup>26</sup> Goethe hält den Regenbogen für eine „Zurückstrahlung“ des Lichts im Wasser, so spricht er auch von den „kleine[n] Sonnenbilder[n]“, die sich im Wasser zeigten (Johann Wolfgang von Goethe, WA Abt. IV, Bd. 49, S. 252, Z. 21, vgl. auch ders., WA Abt. IV, Bd. 49, S. 81–83).

<sup>27</sup> Johann Wolfgang von Goethe, HA III, S. 149, V. 4 716–4727.

Am farbigen Abglanz haben wir das Leben! Diese Formel enthält Goethes philosophisch-theologisches Bekenntnis überhaupt. Zunächst fällt ins Auge, dass die Vokabel des mittleren Platon εἰκῶν ganz gegen Platon gerichtet scheint.<sup>28</sup> Die platonischen Abbilder haben keinen Glanz,<sup>29</sup> sie sind ontologisch vom Urbild geschieden. Leben ist an diesen Abbildern keins zu haben. In der platonisch-cartesischen Dualismustradition bedeutete der ontologische Dualismus immer auch ein normatives Gefälle. Platonische Abbilder sind gegenüber den Ideen minderwertig, ebenso wie Descartes' res extensa gegenüber der res cogitans abfällt.

Wie anders als der platonische ist der faustische und Goethe'sche Abglanz! Diesem Abglanz eignet die Dignität eines platonischen νοούμενον. Aber die Ontologie des νοούμενον und damit dessen Dignität sind hier dem φαινόμενον inhärent.<sup>30</sup> Eine noumenale ontische Sphäre anerkennt Goethe nicht.

Bei Goethe findet sich kein Substanzunterschied zwischen uns und dem Göttlichen. In uns, an uns ist das Göttliche selbst gegenwärtig, aber nicht als etwas Anderes, Fremdes, numinos Entrücktes, nein, wir sind – zumindest manches an uns ist – dieses Göttliche selber, wir sind ein und dasselbe wie das Göttliche, das überall – am Himmel und in herbis et lapidibus – zu finden ist!

Goethe unterläuft damit allen Idealismus, genauer: Er unterläuft die Dualismen, die er in allem Idealismus wittert. So wird es ihm endlich möglich, die Einheit der Welt anzunehmen. Ganz notwendig führt die Ideenphysik in eine Philosophie der einen Welt, einen Monismus.

Philosophisch ermöglicht sich Goethe diesen Bruch über seine Interpretation des Spinoza. Gott ist für Spinoza nicht nur die wirkende Ursache des Seienden, sondern das Wesen der Dinge selbst. Es ist nichts außer Gott, nichts, das nicht durch ihn ist, nichts, das nicht selber Gott ist. Gott und Welt fallen in Eins. Von hier aus entwickelt Goethe bekanntlich seine Alleinheitsfrömmigkeit, seinen Pantheismus.<sup>31</sup>

Besonders angezogen wird Goethe wohl davon, dass es in Spinozas Einheitslehre, aus ontologischen und schöpfungstheologischen Gründen, das normative Gefälle der Dualismustradition nicht geben kann. Es gibt nichts, das nicht Gott ist, es gibt nichts, das nicht heilig ist. Diese, wie wir zugespitzt sagen möchten, andauernde Wahrnehmung des Heiligen (ἱερός) aller Dinge hat Goethe zutiefst eingenommen.

Wir wollen Goethes Religiosität daher nicht mehr bloß als Panarchismus, sondern als Panhierarchismus ansprechen. Uns scheinen Goethes Überlegungen damit angemessener bezeichnet als mit dem üblichen – von Goethe selbst durchaus verwendeten<sup>32</sup> – Ausdruck

<sup>28</sup> Die mittleren Dialoge zeichnen wesentlich ein negatives Bild der εἰκῶν. Im „Timaios“ wird Platon eine wesentlich positivere Bedeutung von εἰκῶν entwickelt haben, vgl. Timaios 92c5-10.

<sup>29</sup> Vgl. Platon, Phaidros 250b2-6.

<sup>30</sup> Vgl. Johann Wolfgang von Goethe, HA XIII, S. 7 („Der Begriff vom Dasein und der Vollkommenheit ist ein und ebenderselbe“).

<sup>31</sup> Vgl. Siegfried Wollgast, Deus sive natura: Zum Pantheismus in der europäischen Philosophie- und Religionsgeschichte, Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät, Bd. 27, Berlin 1998, S. 5-40.

<sup>32</sup> Vgl. Johann Wolfgang von Goethe, HA XII, S. 372 („Wir sind naturforschend Pantheisten, dichtend Polytheisten, sittlich Monotheisten“).

Pantheismus: Es geht doch Goethe um das Heilige (ἱερός), das im Ursprung (ἀρχή) aller (πάν) Dinge liegt; auch in uns, nur deshalb können wir an dieser Feier des Daseins teilnehmen, weil wir ein und Desgleichen sind.

Die panhierarchische Feierlichkeit ist allgegenwärtig bei Goethe.<sup>33</sup> Wir wollen Goethes Frömmigkeit der allwärtigen Einheit, den Panhierarchismus, genauer als eine andauernde Feier des Heiligen kennzeichnen.

Wir haben gesagt, dass Goethes erkenntnistheoretische Fundamentalprämisse im Gedanken der Ideeninhärenz liege. Jetzt erkennen wir in neuer Klarheit, dass diese Erkenntnistheorie im Stillen auf einer normativen Ontologie aufgebaut ist. Das heißt: Wenn Goethe über das Erkennen spricht, spricht er im Gleichen über Ontologie, über das Sein, und damit spricht er – ganz ähnlich wie Platon – immer auch normativ, über das Sollen: Hier liegt der Grund für die Omnipräsenz des Ethischen beim reifen Goethe. Weil Goethe aber panhierarchisch denkt, ist sein ethisches Denken nie systematisch, ist sein ethisches Denken nur selten recht zu trennen von seiner Naturlehre.

Es bleibt noch ein Problem: Es ist noch nicht aufgeklärt, wie die Rede vom Abglanz zu verstehen ist. Wir müssen noch eine letzte produktive Aneignung Goethes aufklären, um zu begreifen, was es damit auf sich hat. Eine Stelle aus „Wilhelm Meisters Wanderjahren“ soll uns dabei helfen:

In der schönsten Jahreszeit [sic] entging ihnen weder Sonnenaufgang noch -untergang und keine der tausend Schattierungen, mit denen das Himmelslicht sein Firmament und von da See und Erde freigiebigst übersendet und sich im Abglanz erst vollkommen verherrlicht.<sup>34</sup>

Das Himmelslicht verherrlicht sich, vervollkommnet sich im Abglanz. Wieder ist man versucht, an ein platonisches Muster zu denken. Das Himmelslicht möchte man sich als das Urbild, den Abglanz als Abbild vorstellen. Die Logik des Platonismus aber ist gebrochen, es ginge für Platon nicht an, von einer Verherrlichung des Urbilds im Abbild zu sprechen. Wenn sich das Himmelslicht im Abglanz verherrlicht, bedeutet das eine ungeheure Aufwertung des Abglanzes: Im Abglanz, der ja selber nicht das Himmelslicht ist, kann sich dieses vervollkommen. Damit eignet dem Abglanz ein Wert sui generis.

Um zu verstehen, welche begriffliche Logik hier wirkt, müssen wir in das „Neue Testament“ sehen. Da lesen wir etwa im „Hebräerbrief“, dass

das Gesetz einen Schatten der zukünftigen Güter, nicht der Dinge Ebenbild selbst hat [Σκιάν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων].<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Wir finden sie in etwa in „Die Leiden des jungen Werther“ (vgl. HA VI, S. 9), in „Faust“ (vgl. HA III, S. 109, V. 3432–3458) oder in „Dichtung und Wahrheit“ (vgl. HA IX, S. 222–223).

<sup>34</sup> Johann Wolfgang von Goethe, HA VIII, S. 228. An anderer Stelle heißt es in den „Wanderjahren“: „Sie übersendet zuletzt den ganzen Briefwechsel der schönen Frau, deren himmelschönes Innere nun hervortritt und das Äußere zu verherrlichen beginnt“ (HA VIII, S. 224) Und in den „Lehrjahren“ war schon zu lesen: „Und wie uns eine Gegend reizender, ja allein reizend vorkommt, wenn sie von der Sonne beschienen wird, so war auch alles in seinen Augen verschönert und verherrlicht, was sie umgab, was sie berührte.“ (HA VII, S. 57).

<sup>35</sup> Hebräerbrief 10,1. Alle folgenden Stellen werden gründlich abgehandelt in Friedrich-Wilhelm Eltester, Eikon im Neuen Testament, Berlin 1958.

Der peripaulinische Autor stellt also in aller Schärfe das Problem des (mosaischen) νόμος heraus: Er ist nur σκιά<sup>36</sup> der μελλόντων αγαθών, nur Schatten der zukünftigen Güter, und eben nicht εικόνα τῶν πραγμάτων, rechtes Abbild (Ebenbild) der kommenden Heilsgüter. Die Wahrheit Christi kann im νόμος „höchstens der Kontur nach“<sup>37</sup> wahrgenommen werden. Der qualitative Vorzug der εικόν, des Ebenbildes, vor der σκιά, dem Schatten, ist offenkundig.

Doch es gibt noch eine ungleich bedeutsamere Verwendung von εικόν im „Neuen Testament“. Eine Verwendung, die radikal nicht nur mit dem platonischen Sprachgebrauch, sondern mit dem der Gräzität überhaupt, bricht. Im Zweiten Korintherbrief schreibt Paulus:

[3] Wenn aber unser Evangelium doch verdeckt ist, so ist es [...] bei denen verdeckt, die verlorengelassen, [4] den Ungläubigen, bei denen der Gott dieser Welt den Sinn verblendet hat, damit sie den Lichtglanz des Evangeliums von der Herrlichkeit des Christus, der Gottes Bild [εικὼν τοῦ θεοῦ] ist, nicht sehen.<sup>38</sup>

Und im Christus-Enkomion<sup>39</sup> des „Kolosserbriefes“ heißt es, Jesus sei „das Bilde des unsichtbaren Gottes [ὅς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου],<sup>40</sup> der Erstgeborene aller Schöpfung“.<sup>41</sup> Christus wird gedacht als Bild Gottes, dabei ist in den neutestamentlichen Schriften „durchweg in dem ‚Bilde‘ das Urbild selbst, die abgebildete Gestalt selbst, als in ihrem Wesen sichtbar gedacht“.<sup>42</sup>

Wir haben hier präzise die Dialektik vor Augen, die auch Goethes Rede vom Abglanz bestimmt. Das Abglänzende ist, wieder erkennen wir Goethes Philosophie der einen Welt, nicht ontologisch geschieden vom Glänzenden zu denken: Es ist ihm nahe und von eigenem Werte – recht eigentlich, das konnten wir durch die neutestamentlichen Texte lernen –, ist es von demselben Wert. Bei Goethe verliert sich zwar das christliche Gepräge dieser Begriffslogik – wie es bei ihm oft geschieht –, die biblische Herkunft aber ist in der feierlichen Sprache und in der bewundernden Selbstzurücknahme vor dem Ursprünglichen nicht zu übersehen. Wie bei Platon übernimmt Goethe die Feier und die Dignität einer normativen Wirklichkeitshermeneutik, gleichsam ihre Liturgie, nicht aber ihren Gegenstand.

<sup>36</sup> Hier wird ein Gedanke aus dem Hebräerbrief 8, 5 wieder aufgenommen.

<sup>37</sup> August Strobel, Der Brief an die Hebräer, 13. Aufl., Göttingen/Zürich 1990, S. 119.

<sup>38</sup> Zweiter Korintherbrief 4,3-4. Vgl. Friedrich Lang, Die Briefe an die Korinther, 17. Aufl., Göttingen/Zürich 1994, S. 278.

<sup>39</sup> Vgl. Ulrich Luz, Der Brief an die Kolosser, in: Jürgen Becker, Ulrich Luz, Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser, Göttingen 1998, S. 181-244, hier S. 201.

<sup>40</sup> Vgl. ebd. („Christus wird ‚Bild Gottes‘ genannt. Damit ist nicht eine Abbildung gemeint – den unsichtbaren Gott kann man ja gar nicht abbilden. Vielmehr ist ‚Bild‘ eine Wesensaussage; gemeint ist soviel wie ‚Manifestation‘. Als ‚Bild‘ Gottes ist Christus sein Repräsentant. Durch Christus, das ‚Bild‘, wird der unsichtbare Gott zugänglich und erfahrbar“.).

<sup>41</sup> Kolosserbrief 1,15. Vgl. Joachim Gnilka, Der Kolosserbrief, Freiburg/Basel/Wien 2002, S. 61 und Alois Grillmeier, Jesus Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Sonderausgabe der 3. Auflage, Freiburg i. Breisgau 2004, S. 99.

<sup>42</sup> Gerhard Kittel, εἰκὼν F. Der übertragene von „Bild“ im NT (Art.), in: ders. (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. 2, Stuttgart 1935, S. 393-396, hier S. 393.



>Am farbigen Abglanz haben wir das Leben!< Am Abglanz, am Regenbogen, der der gegebene Abglanz der Sonne ist, haben wir das Leben selbst, denn der Abglanz ist nichts als das Urbild selbst.<sup>43</sup>

Fassen wir zusammen: Fausts Bekenntnis, das genauso Goethes Bekenntnis ist, ist die verdichtete Formel des gesamten Wirklichkeitsbegreifens Goethes: Die selektive Annahme der Kantischen Erkenntnislehre, die anti-idealistische Polemik, die spinozistische Ontologie, die neutestamentliche Logik der εἰκῶν und der aus all diesem erwachsende Panhierarchismus sind allesamt in dieser Formel, die „Aussage, Bejahung, Bekräftigung“<sup>44</sup> ist, zusammengebracht. >Am farbigen Abglanz haben wir das Leben!<, das ist der erste und der letzte Satz in der Liturgie des Johann Wolfgang von Goethe.

---

<sup>43</sup> Zum Regenbogen vgl. Albrecht Schöne, Johann Wolfgang von Goethe. Faust. Kommentare, Frankfurt a. Main 2005, S. 411 und schon Julius Goebel, Reminiscences of Plato in Goethe's Faust, in: The Journal of English and Germanic Philology Vol. 18, No. 2, University of Illinois Press 1919, S. 272-288, hier S. 278-280. Das Motiv vom Regenbogen findet sich immer wieder bei Goethe – in den naturwissenschaftlichen Schriften vor allem deshalb, weil der Regenbogen mit der Farbenlehre nicht erklärbar war. Besonders hervorheben möchten wir seinen Brief an Carl Friedrich Zelter vom 10. Juli 1828 (vgl. WA Bd. IV, Bd. 44, S. 179-182) über den Tod des Großherzogs Carl August, vgl. dazu Albrecht Schöne: „Regenbogen auf schwarzgrauem Grunde“. Goethes Vornburger Brief an Zelter zum Tod seines Großherzogs, in: Jahrbuch des Wiener Goethe-Vereins, Bd. 81/82/83, 1977/1978/1979, S. 17-35.

<sup>44</sup> Peter Michelsen, Fausts Schlaf und Erwachen. Zur Eingangsszene von Faust II (>Anmutige Gegend<), in: ders., Im Banne Fausts. Zwölf Faust-Studien, Würzburg 2000, S. 91-123, hier S. 122.