Goethes Natur- und Gottesbegriff

Johann Wolfgang Goethes (1749-1832) Lebensspanne fiel größtenteils in die allgemeine Zeitenwende des späten 18. Jahrhunderts, die man heute eine "Sattelzeit" nennt. Es ist die Epoche der Hochaufklärung mit ihrer allgemeinen Aufwertung der menschlichen Fähigkeiten, nachdem man die Menschen im Namen der göttlichen Vernunft ein Jahrtausend zur Verleugnung der menschichen Fähigkeiten gezwungen hatte: Der Philosoph Immanuel Kant (1724-1804) steht für die *Aufwertung des selbständigen Denkens* und die Umkehrung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie (die Philosophie hat sich nicht mehr als 'ancilla', als Magd, vor der Theologie zu verantworten, sondern die Theologie hat sich mit ihrem Wahrheitsanspruch vor dem "Richtstuhl der Vernunft" zu verantworten), der Altertumsforscher und Archäologe Johann Joachim Winckelmann (1717-1768) leitet die *Aufwertung der sinnlichen Welt* und Sinnlichkeit ein, Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) schließlich steht für die *Aufwertung der menschlichen Empfindungsfähigkeit* und des eigenen Erlebens, das bei Goethe und den Romantikern Grundlage aller Kunst wird.

Goethe steht mit seiner Person und seinem Werk im Zentrum der deutschen Literatur und Kultur, er steht für die Möglichkeiten des Menschen schlechthin, die allseitige Ausbildung der Persönlichkeit - wenn er die entsprechenden Anlagen mitbringt und sich ein Leben lang um ihre Ausbildung bemüht. Der Weg zur Realisierung des Menschenmöglichen ist bei Goethe für die damalige Zeit allerdings sehr ungewöhnlich. Goethe steht mit seiner Auffassung von Gott und Natur quer zu allen Grundansichten des Jahrhunderts. Goethe ist kein Christ.

I. Goethes Ablösung vom Christentum und seine Wendung zum Pantheismus

Goethes 'natürliche Anlage zur Religiosität'
Goethes ‚natürliche Anlage' zur Religiosität zeigt von Anfang an einen besonderen Hang zur Naturfrömmigkeit. Als etwa 6jähriger Knabe baute er aus seiner Naturaliensammlung, die er sich angelegt hatte, einen Altar, um sich – wie er in *Dichtung und Wahrheit* ausführt

> dem großen Gotte der Natur, dem Schöpfer und Erhalter Himmels und der Erden, dessen frühere Zorn-Äußerungen schon lange über die Schönheit der Welt und das mannigfaltige Gute, das uns darin zu Teil wird, vergessen waren, unmittelbar zu nähern. (DuW, MA 16, 48)

Von Anfang an identifiziert Goethe Gott mit seiner Schöpfung, der Natur, und sieht darin vor allem die Schönheit und das Gute. Der zürnende, rächende und vor allem der wegen der Sünden strafende Gott gehört dagegen einem früheren, nicht mehr aktuellen und deshalb vergessenen Zeitalter an (Goethe steht hier ganz auf dem Boden der Lessingschen Historisierung des Christentums: Nach Lessing war der strafende, hart erziehende Gott dem Kindheitsalter der Menschheit angemessen, während der im Zeitalter der Aufklärung ‚mündig' gewordenen Menschheit ein liebender Gott angemessen ist). Der Gott zeigt sich dem jungen Goethe von Anfang an als liebender, fürsorglicher Gott:

> Der Gott, der mit der Natur in unmittelbarer Verbindung steht, sie als sein Werk anerkenne und liebe, dieser schien ihm der eigentliche Gott, der ja wohl auch mit dem Menschen wie mit allem übrigen in eine genaueres Verhältnis treten könne, und für denselben ebenso wie für die Bewegung der Sterne, für Tages- und Jahrszeiten, für Pflanzen und Tiere Sogen tragen werde. Einige Stellen des Evangeliums besagten dies ausdrücklich. Eine Gestalt konnte der Knabe diesem Wesen nicht verleihen; er suchte ihn also in seinen Werken auf. (a.a.O., 48)

Auch der Gedanke der Personalität Gottes spielt von Anfang an keine größere Rolle. Dass Goethe Gott in seinen Werken aufsucht, deutet schon auf die spätere Gleichsetzung von Gott und Natur voraus, wie Goethe sie später mit seiner Wendung zum Pantheismus vollzogen hat. Der 6jährige Knabe - so schreibt Goethe weiter - opfert „als Priester" seinem Gotte am Altar eine Räucherkerze, wobei ihm sogleich das Missgeschick passiert, dass er ein Loch in den Lack des Musikpultes brennt, was ihn von weiteren Feueropfern abhält.

Goethes lebensgefährliche Erkrankung (1768-70)
Dieser frühen Phase einer kindlichen Naturreligiosität folgt eine Phase, in der Goethe versuchte, sich an die in seiner Umgebung allgemein verbreitete Religion anzuschließen, in seinem Falle: an die protestantische Reformströmung des Pietismus.

Dieser Versuch fiel mit einer schweren Erkrankung in den Jahren von 1768 bis Anfang 1770 zusammen (Goethe war damals 19 Jahre alt). In einem Brief an Charlotte von Stein (12.1777) hat er aus der Rückschau von einer schweren Krankheit „zum Tode“ gesprochen. Goethe ist mit dem Pietismus durch die Freundin seiner Mutter Susanna von Klettenberg und ihren frommen Kreis bekannt geworden. Der vom Frankfurter Hauptpastors Philipp Jakob Spener (1635-1705) begründete Pietismus war eine wichtige Reformströmung innerhalb des protestantischen Glaubens und setzte der erstarrten Lutherischen Orthodoxie das Prinzip der in der Brüdermeinde gelebten Frömmigkeit, der “praxis pietatis” entgegen. Die Herrnhuter Brüdergemeine war eine Gruppe der “Böhmischen Brüder”, die das durch die Gegenreformation katholisch gewordene Böhmen verlassen und sich in der neugegründeten Gemeinde Herrnhut auf den Ländereien des Grafen von Zinzendorf (1700-1760) in der Oberlausitz angesiedelt hatte. Die Herrnhuter trugen ihren verinnerlichten Glauben im Herzen, setzten ihn in einem sittenstrengen christlichen Leben in der Brüdergemeine um und verzichteten auf jegliche politische Aktivität. Sie gehörten zu den „Stillen im Lande“.

Goethe verdankte die Gesundung von seiner schweren Krankheit einem Arzt, der der Herrnhutischen Brüdergemeine nahestand und in der hermetisch-alchemistischen Tradition von Paracelsus bis Jakob Böhme ausgebildet war (Dr. Johann Friedrich Metz, Goethe nennt seinen Namen nicht; zur Bedeutung der Hermetik für den jungen Goethe vgl. Rolf Christian Zimmermann: *Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des dt. 18. Jahrhunderts*). Wahrscheinlich litt Goethe an einer Lungentuberkulose, die – nach mehreren Erlebnissen der Todesnähe – auch die Lymphknoten befallen hatte: am Hals hatte sich ein Geschwür entwickelt, das schließlich aufgeschnitten werden musste und täglich mit „Höllenstein“ (Ätzmittel aus salpetersaurem Silber in fester Form) verätzt wurde. Goethe schrieb in einem Brief an den Jugendfreund Adam Friedrich Oeser vom 9. 11. 1768: „sein kränkliches einsames Leben“ sei „für einen Menschen von zwanzig Jahren eine ziemliche Folter“.

Versuch des Anschlusses an die Herrnhuter Brüdergemeine

„Weder an Leib noch Seele ganz gesund“ (DuW, II, 8), brachte er die entsprechenden Voraussetzungen mit, um im Herrnhutischen Pietismus vorübergehen die Befriedigung seiner Bedürfnisse zu erfahren. Goethe sah sich – nach eigenen Worten – schließlich doch noch vom „Heiland“ und der Begeisterung für das Christentum. „erhascht“ - mit der merkwürdigen Begründung: „ Ich lief ihm zu lang und zu geschwind, da kriegt er mich bei den Haaren“ (Brief an Ernst Theodor Langer, 17. 1. 1769). Um sich zu integrieren versucht Goethe, die Sprache der Gemeinde anzunehmen und seine Erfahrungen gegenüber deren Mitgliedern zu ‚übersetzen’. Er habe sich dazu, schreibt er in Dichtung und Wahrheit (DuW, III, 15) „der christlichen Terminologie bedient“, ihre „Anwendung“ aber habe ihm nie recht glücken wollen“. Schließlich nimmt an einem Herrnhuter Konvent in Marienborn teil (am 21. u. 22. 9. 1769). Aber die Herrnhuter Pietisten wollen seine Wortwahl und seinen Standpunkt nicht tolerieren.

Bruch wegen der christlichen Erbsündenlehre

Allmählich wird der Hauptpunkt klar: Es ist Goethes instinktive Ablehnung der christlichen Erbsündenlehre. Während die Erbsündenlehre in allen christlichen Glaubensbekenntnissen den eigenen Leib als sündhaft und das Beharren auf den eigenen Kräften zur Hybris erklärt, ist Goethe aufgrund seiner ausgeprägt sinnlichen Veranlagung und der sich darauf gründenden dichterischen Produktivität an die Achtung des eigenen Leibs und den Gebrauch der eigenen Kräfte bereits gewöhnt. Goethe stellt seinem nur mäßigen Sündenbewusstsein seinen „unendlich guten Willen“ gegenüber und glaubt deshalb „mit meinem Gott ganz gut zu stehen“ (DuW, II, 8). In den *Bekenntnissen einer schönen Seele* in *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1795/96), die weder ein Sündenbewusstsein noch die „Furcht vor der Hölle“ erkennen lassen, hat Goethe die Idee eines „bösen Geistes und eines Straf- und Quälortes nach dem Tode“ auch offen als unsinnig zurückgewiesen. An der instinktiven Ablehnung der Erbsündenlehre ist sein Verhältnis zur Herrnhutischen Brüdergemeinde (nach einem Besuch der unduldsame Straßburger Gemeinde) schließlich zerbrochen (DuW, MA 16, 676).

Besinnung auf die eigenen Kräfte: Goethes Geniephase (1770-1775)

Goethes Geniephase (1770-1775) ist gekennzeichnet durch den Rückzug auf das eigene schöpferische Vermögen bei gleichzeitiger Infragestellung aller ästhetischen und gesellschaftlichen Konventionen. Als besonderes Moment kommt bei ihm die Infragestellung der religiösen Traditionen (während die Geniephase Schillers besonders durch die Infrage-

stellung überkommener politischer Herrschaft geprägt ist). Das Genie ist an keinerlei Regeln gebunden, an keine Regel im Bereich der Kunst und auch an keine Regel im Bereich des gesellschaftlichen Umgangs, wie das mitunter ‚rüpelhafte' Betragen der Anhänger des Geniekultes zeigte. Diesen Standpunkt der übersteigerten Subjektivität, die keine Regel anerkennt als die der eigenen Willkür, und niemanden (als seinesgleichen) Respekt zeigt, hat Goethe später überwunden. Die Kritik der religiösen Konventionen aber hat er für sich dauerhaft fruchtbar gemacht: Als entscheidender Hauptpunkt in der religiösen Entwicklung Goethes hatte sich seine instinktive Ablehnung der christlichen Erbsündenlehre ergeben. Denn diese hätte Goethe seinem eigenen Wesen entfremdet und seine individuelle Entwicklung (Bildung der Persönlichkeit) blockiert, indem sie der Besinnung auf das Eigene die positive Basis raubt. Goethe wollte seinem eigenen Wesen, seiner ausgeprägten Sinnlichkeit nicht misstrauen. Er wollte sich durch die christliche Religion nicht in sich selbst spalten und von sich selbst entfremden lassen. Dies umso mehr, als von der starken sinnlichen Veranlagung auch sein dichterisches Talent lebte. Deshalb hat er sich in der Folgezeit auch eine Form von Religiosität gesucht, die sein Wesen bestätigte: den Pantheismus Spinozas.

Goethes Kritik der christlichen Intoleranz: Das Beispiel Lavaters

Die Phase der Läuterung vom übersteigerten Subjektivismus der Geniephase lässt sich besonders gut auch an Goethes Auseinandersetzung mit seinem Jugendfreund, dem Physiognomen und Theologen Johann Caspar Lavater (1741-1801) studieren. Goethe arbeitete an dessen Physiognomischen Fragmenten seit 1774 mit und Lavater verdankt er auch Anregungen für seine Studien zur vergleichenden Knochenkunde, die 1786 zu seiner Entdeckung des Zwischenkieferknochens auch beim Menschen führte (er trägt die oberen Schneidezähne).Während Goethe seine Genieperiode überwand, ist *Lavater sozusagen Zeit seines Lebens auf dem Standpunkt des Genies bzw. eines verabsolutierten Subjektivismus* stehen geblieben. Lavater ließ nichts gelten, als seine eigenen Überzeugungen. Die Auseinandersetzung Goethes mit Lavater kreist deshalb auch um das zentrale Thema der Intoleranz, die Goethe im Kern kritisiert als eine Unfähigkeit zur Anerkennung der Überzeugungen und Lebensleistungen anderer Menschen und damit als eine Kommunikations- bzw. Liebesunfähigkei. Die Auseinandersetzung endete schließlich mit Goethes brüsker Zurückweisung und dem Bruch des Freundschaftsverhältnisses.

Lavater war auf Goethe wegen dessen kurzer Schrift *Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu**** von 1773 aufmerksam geworden. In diesem Brief, der ein Dokument der Ablösung Goethes von pietistischen, insbesondere herrnhutischen Glaubensvorstellungen darstellt, wendet sich Goethe in der Maske eines Landgeistlichen gegen die lutherische Erbsündenlehre und Lehre von der Verdammung der Heiden und verteidigt demgegenüber den Gedanken der Toleranz (von dem er sagt, er sei die „Losung der damaligen Zeit" gewesen; MA 16, 546). Im Laufe ihrer zunächst innigen Freundschaft wird Lavaters Missionierungswut und sein ausschließliches Geltenlassen nur seiner eigenen Christus-Religion mehr und mehr zu einer Belastung. Goethe hat darüber im dritten Teil von *Dichtung und Wahrheit* Auskunft gegeben:

> Ärgerlich war mir die heftige Zudringlichkeit eines so geist- als herzvollen Mannes, mit der er auf mich so wie auf Mendelssohn und andere losging und behauptete, man müsse entweder mit ihm ein Christ, ein Christ nach seiner Art werden, oder man müsse ihn zu sich hinüberziehn, man müsse ihn gleichfalls von demjenigen überzeugen, worin man seine Beruhigung finde. (DuW, 14, MA 16, 645)

Lavater ist von einer regelrechten ‚Bekehrungwut' besessen. Er lässt nur e i n e Wahrheit zu: die absolute Wahrheit des Christentums, zu dem er selbst sich glühend bekennt. Die Möglichkeit einer gegenseitigen Anerkennung voneinander abweichender Überzeugungen ist prinzipiell ausgeschlossen. Goethe fährt in seiner Schilderung fort:

> Diese Forderung, so unmittelbar dem liberalen Weltsinn, zu dem ich mich nach und nach auch bekannte, entgegen stehend, tat auf mich nicht die beste Wirkung. Alle Bekehrungsversuche, wenn sie nicht gelingen, machen denjenigen, den man zum Proselyten [Hinzukömmling] ausersah, starr und verstockt, und dieses war umso mehr mein Fall, als Lavater zuletzt mit dem harten Dilemma hervortrat: ‚Entweder Christ, oder Atheist!' (DuW, 14, MA 16, 645)

Goethe, mit der Tatsache konfrontiert, dass Lavater ihm sein „Christentum nicht lassen" will, wie er es „bisher gehegt" hatte (a.a.O., 645), zögert, vor diese Wahl gestellt, nicht lange und schreibt an Lavater: Er sei

zwar kein Widerchrist, kein Unchrist aber doch ein dezidierter Nichtchrist. (Brief an Lavater v. 29. Juli 1782)

Kurz darauf folgte der Bruch. Lavater tritt mit seinem *Pontius Pilatus* (1782/85) an die Öffentlichkeit, was Goethe zu einer schroffen Entgegnung veranlasst:

Du hältst das Evangelium wie es steht für die göttlichste Wahrheit, mich würde eine vernehmliche Stimme vom Himmel nicht überzeugen, dass das Wasser brennt und das Feuer löscht, dass ein Weib ohne Mann gebiert, und dass ein Toter aufersteht; vielmehr halte ich dieses für Lästerungen gegen den großen Gott und seine Offenbarung in der Natur.Du findest nichts schöner als das Evangelium, ich finde tausend geschriebenen Blätter alter und neuer von Gott begnadigter Menschen eben so schön, und der Menschheit nützlich und unentbehrlich. Nimm nun, lieber Bruder! Dass es mir in meinem Glauben so heftig Ernst ist wie dir in dem deinen, dass ich, wenn ich öffentlich zu reden hätte, für die nach meiner Überzeugung von Gott eingesetzte Aristokratie mit eben dem Eifer sprechen und schreiben würde, als du für das Einreich Christi schreibst; müsste ich nicht alsdann das Gegenteil von vielem behaupten, was dein Pilatus enthält, was dein Buch uns als unwidersprechlich auffordernd ins Gesicht sagt!
Ausschließliche Intoleranz! Verzeih mir diese harten Worte. (Brief an Lavater, 9, Aug. 1782)

Was Goethe Lavater in seiner Intoleranz zugleich mit vorwirft, lässt er nur dunkel anklingen: Nach Goethe benutzt Lavater seine Christus-Religion dazu, in das „kristallhelle Gefäß“ der Gestalt Christi „den eigenen hochroten Trank schäumend“ zu füllen und sich an dem „über den Rand hinübersteigenden Gischt, mit Wollust“ zu laben (Brief an Lavater v. 22. Juni 1781). Lavater berauscht sich also mit seiner selbst beanspruchten Christusnachfolge an sich selbst (was seine Unfähigkeit sich in andere hineinzuversetzen: - seine Unfähigkeit zur Kommunikation erklärt). Darüber hinaus ist er nach Ansicht Goethes – im Widerspruch zu seinen eigenen Darlegungen – ‚zu sehr’ an ‚weltlichen Zielen’ interessiert (Goethe erkennt also hinter dem vorgeblich ‚selbstlosen’ Einsatz für die Sache Christi die Sache Lavaters am Werke). Dieser Widerspruch muss Goethe mit der Zeit so unerträglich geworden sein, dass er in einem Brief 1793 sich seinem „Genius“ dafür dankbar zeigte, „dass er mich unterwegs sowohl als in Weimar den Propheten nicht antreffen ließ“. In eben demselben Brief findet sich auch das härteste (und in den späteren historischen Würdigungen teilweise relativierte) Urteil Goethes über Lavater:

Die Welt ist groß; laßt ihn lügen darin! – Wo sich dieses Gezücht hinwendet, kann man immer voraus wissen. Auf Gewalt, Rang, Geld, Einfluß, Talent pp. ist ihre Nase wie eine Wünschelrute gerichtet. Er hofiert der herrschenden Philosophie schon lange. (Brief an Johann Gottfried und Karoline Herder, 7. 6. 1793)

Der Jugendfreund Jung-Stilling als Beispiel für eine verkümmerte Männlichkeit (Mangel an eigenverantwortlich wahrgenommener Tatkraft)

Als Beispiel für die Passivität und den Nichtgebrauch der eigenen Kräfte gibt Goethe mit der Beschreibung seines Jugendfreundes (in den Jahren 1770-1775), des strengen Pietisten Johann Heinrich Jung, gen. Stilling. Dieser schrieb nach Goethes rückschauendem Bericht in *Dichtung und Wahrheit* alles Positive, was ihm widerfuhr, unmittelbar göttlichem Einwirken zu, und deutete alles Negative als göttliche Bestrafung:

Zutrauen und Liebe verband mich aufs herzlichste mit Stilling [...] aber sein Umgang war mir in meinem damaligen Lebensgange weder erfreulich noch förderlich. Zwar überließ ich gern einem jeden wie er sich das Rätsel seiner Tage zurechtlegen und ausbilden wollte, aber die Art auf einem abenteuerlichen Lebensgange alles, was uns vernünftigerweise Gutes begegnet, einer unmittelbaren göttlichen Einwirkung zuzuschreiben schien mir doch zu anmaßlich so wie die Vorstellungsart, dass Alles was aus unserm Leichtsinn und Dünkel, übereilt oder vernachlässigt, schlimme schwer zu übertragende Folgen hat gleichfalls für eine göttliche Pädagogik zu halten wollte mir auch nicht in den Sinn. (DuW, 16. Buch, MA 16, 726)

Goethes Resümee lautet: Durch eine „solche Lebensweise“, also eine Lebensweise, die alles Gute wie alles Schlechte in einer Art Kurzschluss aus seiner gesellschaftlichen Vermitteltheit zur Aktion eines personalen Gottes erklärt, wird wird „ein aufmerksames männliches Betragen verkümmert“ (a.a.O., 725), d.h. die eigenen Kräfte und die Fähigkeit zu selbstverantwortlicher aktiver Tätigkeit werden nicht entwickelt, bzw. gehen verloren. Nach Goethes Urteil hat Stilling sich von dem in der Erziehung gesellschaftlich Übernommenen nicht kritisch befreit. Unkritisch übernommene gesellschaftliche Traditionen begrenzen die Entwicklungsmöglichkeit seiner Persönlichkeit.

Kritik an Kants „Rede vom radikal Bösen“

Dass Kant in seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) die Rede vom „radikal Bösen“ des Menschen aufgegriffen hat, hat ihm die herbe Kritik Goethes eingetragen: Kant habe „seinen philosophischen Mantel, nachdem er ein langes Menschenleben gebraucht hat, ihn von mancherlei sudelhaften Vorurteilen zu reinigen, freventlich mit dem Schandfleck des radicalen Bösen beschlabbert“ (Brief an Johann Gottfried und Caroline Herder, 7. 6. 1793).

Goethes Gegenprogramm zum Christentum: „Erbtugend“ und „Gedenke zu Leben“
Die christliche Lösung des Theodizee-Problems (der Rechtfertigung Gottes angesichts der Übel in der Welt), nämlich dem Gott weiterhin alles Gute zuzuweisen (Güte, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit), dem Menschen aber alles Übel (bzw. das Böse schlechthin) ist für die Protest-Generation des Sturm und Drang nicht mehr nachvollziehbar. Goethe reagiert mit der Ausbildung eines „Privatchristentums“ (MA 16, 677). In einer Besprechung eines historischen französischen Romans (in der Zeitschrift *Über Kunst und Altertum;* 1824) verweist Goethe darauf, dass, wenn schon „vom radikal Bösen“ oder der „Erbsünde“ beim Menschen die Rede sei, auch von einer „Erbtugend, einer angeborenen Güte, Rechtlichkeit und besonders einer Neigung zur Ehrfurcht“ die Rede sein müsse. (N.-A. de Salvandy: Don Alonzo ou L’Espagne, MA 13.1, 403; was es mit der „Ehrfurcht“ genauer auf sich hat, dazu unten das Weitere).

Weiter hat Goethe dem christlichen Demutsgebot (dem Verzicht auf eigene Tatkraft), die produktive Tätigkeit, der Verherrlichung des Leidens und des Kreuzes (in der Passion Christi) und dem ‚Memento Mori’ (‚Gedenke, dass du sterben musst’) in seinem Roman *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1795/96) den Wahlspruch: „Gedenke zu leben“ (WA I, 23, 198) entgegengestellt. Leben heißt für Goethe aber ständige Metamorphose im Wechselspiel der Wahrnehmung der eigenen Anlagen, der Kritik des von der Gesellschaft Übernommenen und der gesellschaftlich Traditionen, der Ausentwicklung des Eigenen und der Aufhebung der Einseitigkeit des Eigenen durch die Öffnung zur Weltgesellschaft.

Goethes Wendung zum Pantheimus als Rechtfertigung seines sinnlichen Wesens
Am Ende des Rückzugs auf die eigenen Produktionskräfte stand das Bekenntnis Goethes zum Pantheismus des niederländischen Philosophen Baruch de Spinoza (1632-1677). Der Grundsatz von dessen Philosophie lautet:

deus sive substantia sive natura (Ethik 1, 11. Lehrsatz)

In dieser pantheistischen Gleichsetzung von Gott und Natur sah Goethe sein innerstes Wesen bestätigt (so wie Schiller im Kampf gegen seine lebenslange Krankheit die Kantische Philosophie mit ihrem Gedanken von der Erhabenheit des Menschen über seine sinnliche Natur als Bestätigung seines Wesens erfuhr). Auch Goethes ausgeprägtes sinnliches Wesen war jetzt göttlich legitimiert. Von der Lektüre der Schriften Spinozas berichtet Goethe denn auch mehrfach, es sei ihm daraus ein Gefühl tiefsten „Friedens“ entsprungen (u.a. MA 16, 667).

Bekenntnis zum spinozistischen Glauben in Dichtung und Wahrheit
Seinen spinozistischen Glauben hat Goethe in seiner Autobiographie *Dichtung und Wahrheit* (1811-1816) offen ausgesprochen - aber erst im 4. Teil, den er 1831, ein Jahr vor seinem Tod, ausgearbeitet hat und der von Eckemann erst nach seinem Tode veröffentlicht wurde. Dort heißt es:

Die Natur wirkt nach ewigen, notwendigen, dergestalt göttlichen Gesetzen, dass die Gottheit selbst daran nichts ändern könnte. (DuW, MA 16, 715)

Für Goethe hat auch der Gott sein Teil am „Bösen“ zu tragen. Wenn dem Menschen neben der „Erbsünde“ auch eine „Erbtugend“ zugeschrieben werden müsse, so dem Gott neben den „Tugenden“ auch ein Teil an den „Sünden“. Im 4. Teil von Dichtung und Wahrheit findet sich ein Satz, der ursprünglich als Motto für den 4. Teil vorgesehen war und von Goethe als “ungeheurer Spruch” bezeichnet wird. Er lautet:

Nihil contra deum nisi deus ipse. (DuW, 20. Buch, MA 16, 822)

Goethes pantheistisches Gedicht Prometheus (1773/74)
Die Behauptung der eigenen Produktionskraft, die Kritik der christlichen Religion zeigt sich u.a. auch in Goethes 1773 oder 1774 entstandene Hymne *Prometheus* (sie wurde schon von Goethes Zeitgenossen als Paradebeispiel einer Spinozistischen Geisteshaltung verstanden). Diese großartige Gedicht lautet:

Bedecke deinen Himmel, Zeus,
Mit Wolkendunst!
Und übe, dem Knaben gleich,
Der Disteln köpft,
An Eichen dich und Bergeshöhn;
Musst mir meine Erde
Doch lassen stehn
Und meine Hütte,
Die du nicht gebaut
Und meinen Herd,
Um dessen Glut
Du mich beneidest.
Ich kenne nichts Ärmeres
Unter der Sonn als euch Götter! [...]
Als ich ein Kind war
Nicht wusste wo aus wo ein [...]
Wer rettete vom Tode mich
Von Sklaverei?
Hast du nicht alles selbst vollendet
Heilig glühend Herz? [...]
Hat nicht mich zum Manne geschmiedet
Die allmächtige Zeit
Und das ewige Schicksal,
Meine Herrn und deine? [...]
Hier sitze ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen sich,
Und dein nicht zu achten,
Wie ich!
(MA 1.1, 229 ff.; Vgl. dazu die kommentierenden Aussagen Goethes in DuW, 15. Buch, MA 16, 680 f.)

Goethe hat mit seinem Gedicht Prometheus an die Stelle der zu bemitleidenden Götter das *genialische Ich* der Schlusszeile gesetzt. Dieses titanische Ich hat alles durch sein eigenes „glühend Herz“ vollendet, kehrt sich von den alten göttlichen Autoritäten ab und formt als dichterisches Genie nun selbst Menschen nach seinem eigenen Bild. Der *Prometheus* wurde später, wie Goethe in *Dichtung und Wahrheit* schreibt, zum „Zündkraut einer Explosion“ (DuW, MA 16, 681): Denn der Philosoph Friedrich Heinrich Jacobi veröffentlichte das Gedicht 1785 - ohne Wissen Goethes und ohne den Autor zu nennen - in einer Streitschrift als Paradebeispiel für eine spinozistische Gesinnung. Der Abdruck erfolgte – als Zugeständnis an die Zensur - auf einem gesonderten Blatt, das leicht herauszunehmen war, denn Spinozismus wurde damals mit Atheismus gleichgesetzt und von den Landesfürsten sanktioniert. Jacobi trat in dieser Schrift mit der sensationellen Neuigkeit an die Öffentlichkeit, er habe das Gedicht dem vier Jahre zuvor verstorbenen Lessing vorgelesen, dieser habe sich über den Inhalt zustimmend geäußert - und sich dann ebenfalls als Spinozist zu erkennen gegeben.

Material der Dichtung: Das eigene Erleben (insofern an ihm ein ‚Höheres’ erscheint)
Goethe bei geht allen seinen Dichtungen (die Größeren wie den Kleinen) von seinem eigenen sinnlichen und geistigen Erleben aus (weshalb die Literaturwissenschaft im Zusammenhang mit Goethes spezifischer Dichtungsweise den glücklichen Begriff der *„Erlebnisdichtung*“ geschaffen hat): Immer bildet ein mehr oder minder bedeutendes biographisches Ereignis im Leben Goethes den Ausgangspunkt bzw. den Anlass, um am Einzelerlebnis dichterisch auf ein Höheres, Allgemeineres, für das Publikum Bedeutsames zu verweisen (ohne dies aber bewusst zu beabsichtigen):

Was von meinen Arbeiten durchaus uns so auch von den kleineren Gedichten gilt, ist, dass sie alle, durch mehr oder minder bedeutende Gelegenheit aufgeregt, im unmittelbaren Anschauen irgendeines Gegenstandes verfasst worden, deshalb sie sich nicht gleichen, darin jedoch übereinkommen, dass bei besondern äußern, oft gewöhnlichen Umständen ein allgemeines, Inneres, Höheres dem Dichter vorschwebte. (Erläut. zum Gedicht „Harzreise im Winter“, HA 1, 393)

II. Goethes Weltanschauung: Naturwissenschaft als Erkenntnis Gottes

Das Göttliche als unendliches Kontinuum ständiger Metamorphose
Zum Humanismus Goethes gehört die umfassende Ausbildung der menschlichen Anlagen, daher auch Goethes ausgedehnte wissenschaftliche Studien. Diese von Goethe lebenslang betriebenen naturwissenschaftlichen Studien lassen sich als Versuch der wissenschaftlichen Erkenntnis Gottes verstehen. Indem Goethe – dem Grundsatz des Spinozismus entsprechend – Gott und Natur miteinander gleichsetzt, schließt er sich einerseits gegen die christliche Vorstellung eines personalen (strafenden oder erlösenden) Schöpfergottes ab, andererseits erkennt er das Göttliche gerade im unendlichen Strom der Metamorphosen, der unaufhörlich neue Gestalten hervorbringenden Produktivkraft der Natur. Goethe hat sich schon während seiner Geniephase intensiv mit Naturstudien beschäftigt. 1776 arbeitet er zusammen mit dem berühmten Physiognomen Lavater an dessen *Physiognomischen Fragmenten*. Als er 1775 als weltberühmter Autor des „Werther“ von Anna Amalia (der Mutter Karl Augusts von Weimar) an den ‚Musenhof’ von Sachsen-Weimar gerufen wird und in kürzester Zeit zum Staatsminister aufsteigt (1782 erhält er den erblichen Adelstitel), beschäftigt er sich weiter mit naturkundlichen Studien. Er beginnt botanische Studien, beschäftigt sich mit vergleichender Knochenkunde und lässt sich Knochenpräparate aus der ganzen Welt zusenden. Als Staatsminister ist er auch für die Universität Jena zuständig, deren Naturaliensammlungen er benutzt und ausbaut, des weiteren aber auch für den Bergbau, was ihn zu geologischen Studien veranlasst. Weiter beschäftigt sich mit der Farbenlehre, die er als sein naturwissenschaftliches Hauptwerk betrachtet, und schließlich mit der Wolkenkunde. Goethe hat sich selbst als bedeutenderen Naturforscher denn als Dichter betrachtet.

Das Prinzip der vergleichenden Morphologie (Gestaltenlehre = Verwandlungslehre)

Goethe geht bei seinen Naturforschungen grundsätzlich von der Regelhaftigkeit der Natur und deren Erkennbarkeit für den Menschen aus. Die Natur bildet für ihn ein einheitliches Kontinuum, in dem Alles mit Allem zusammenhängt, einen näheren oder entfernteren Verwandtschaftsgrad aufweist und in seinen gesteigerten Erscheinungsformen schließlich auch das Bewusstein des Menschen und seine Formen umfasst. Die Wissenschaft der vergleichenden Morphologie (des Vergleichs der äußeren Gestalt) geht von dem Grundsatz aus:

dass alles, was sei, sich auch andeuten und zeigen müsse. Von den ersten physischen und chemischen Elementen an, bis zur geistigsten Äußerung des Menschen lassen wir diesen Grundsatz gelten. [...] Das Unorganische, das Vegetative, das Animale, das Menschliche, deutet sich alles selbst an, es erscheint, als das was es ist, unserm äußern, unserm inneren Sinn. – Die Gestalt ist ein Bewegliches, ein Werdendes, ein Vergehendes. Gestaltenlehre ist Verwandlungslehre. Die Lehre der Metamorphose ist der Schlüssel zu allen Zeichen der Natur. (Morphologie, 1795, MA 4.2, 188)

Alles was ist, zeigt sich auch. Von der unorganischen, pflanzlichen, tierischen bis zur menschlichen Natur (einschließlich der menschlichen Vernunft) erscheint alles, als das, was es ist: es deutet auf sich selbst, nicht etwa auf ein Anderes, ihm selbst Transzendentes, dem es etwa seine zweckvolle Organisation verdanke. Dem Menschen zugänglich sind diese Erscheinungen deshalb, weil er von Natur aus mit den entsprechenden Sinnesorganen ausgestattet ist. Diese Sinnesorgane umfassen nicht nur den äußeren Sinn (also die äußeren Sinnesorgane), sondern auch den inneren Sinn, das Vermögen zu innerer geistiger Verarbeitung der Sinnesdaten. D.h. die Daten des äußeren Sinnes werden durch den inneren Sinn des Menschen in den Gesamtzusammenhang der Naturerscheinungen eingeordnet. Der Gesamtzusammenhang der Natur aber ist ein Verwandlungszusammenhang – Gestaltenlehre ist Verwandlungslehre.

Die Entdeckung des Zwischenkieferknochens (1784): Der Mensch ein Teil der Naturgeschichte
Nach ersten physiognomischen Studien mit Lavater (Schluss von der äußeren Erscheinung bzw. Silouette eines Menschen auf seinen Charakter) wendet sich Goethe dem inneren Aufbau der Tiere, dem Knochenbau zu. Während viele der damaligen Naturforscher aufgrund religiöser Überzeugungen die absolute Geschiedenheit von Natur/Tierwelt und Mensch betonten, schloss Goethe gerade vom Vorhandensein des Zwischenkieferknochens bei (allen mit Schneidezähnen versehenen) Tieren auf sein Vorhandensein auch beim Menschen, also von der Tierwelt auf die Menschenwelt. Goethe hat das Vorhandensein des Zwischenkieferknochens (der bei einigen Tieren „vorgeschoben" und damit unübersehbar ausgebildet ist) auch beim Menschen nachgewiesen (bei dem er nur in ‚zurückgezogener' Form, d.h. gering ausgebildet erscheint). Das behauptete Fehlen dieses Knochens galt zur Zeit Goethes als Unterscheidungszeichen zwischen dem Affen und Menschen. Bei seiner Untersuchung ging Goethe von der Grundüberzeugung aus, dass bei nahe verwandten Organismen die Einzelknochen in übereinstimmender Lage auftreten. Der Nachweis des Zwischenkieferknochens auch beim Menschen ist damit der Beweis der nahen Verwandtschaft von Mensch und Tier. Goethe hat den Menschen damit grundsätzlich als zum Naturreich und zur Naturgeschichte gehörend eingeordnet. Am 17. Nov. 1784 schrieb er an Knebel:

Ich habe mich [in der Abhandlung aus dem Knochenreiche] enthalten, das Resultat [...] schon jetzo merken zu lassen, dass man nämlich den Unterschied des Menschen vom Tier in nichts Einzelnem finden könne. Vielmehr ist der Mensch aufs nächste mit den Tieren verwandt. (Brief an Knebel, 17.11.1784, Hamburger Ausgabe, Briefe, Bd. 1, 459)

Bei seinen vergleichenden Naturstudien auf dem Gebiet der Mineralogie und Geologie, der Botanik und der Zoologie kommt Goethe ebenfalls zum Resultat, dass die verschiedenen Erscheinungsformen der Natur jeweils im Zusammenhang abgestufter Verwandtschaftsverhältnisse stehen. Im Bereich der Zoologie äußern sich die engeren Verwandtschaftsverhältnisse in einer ähnlichen äußeren Gestalt bzw. in einem gemeinsamen Aufbau der einfachen Grundorgane. So sind die höheren Lebewesen allesamt durch eine äußere Gestalt definiert, bei der sich Haupt, Rumpf und Hilfsorgane (Kiefer, Vorder- und Hinterextremitäten) unterscheiden lassen. Einen gemeinsamen Grundaufbau besitzen auch alle Wirbeltiere (also Fische, Amphibien, Vögel und Säugetiere) durch das gemeinsame Grundmerkmal knöcherner Wirbel. Das Wissen darum, dass die gemeinsamen Grundorgane in so unterschiedlichen Erscheinungsformen auftreten können, dass sie nicht mehr ohne weiteres erkennbar sind, macht Goethe nun zur Maxime seiner naturwissenschaftlichen Vorgehensweise. In das Anschauen der Natur fließt immer auch eine gewisse theoretische Vorkenntnis mit ein, eine bestimmte Auffassung des Ganzen, die ein tieferes Verständnis der Naturphänomene erleichtern kann (im Falle des Zwischenkieferknochens beim Menschen etwa wusste Goethe genau, wonach er suchte). *Goethes naturwissenschaftliches Interesse gilt auf allen seinen Forschungsgebieten dem Auffinden einfacher Grundphänomene oder Grundorgane, auf die ein Formenkreis unterschiedlichster Erscheinungsweisen zurückgeführt werden kann.* Durch diese Methode werden die unterschiedlichen Erscheinungen nicht isoliert für sich wahrgenommen und untersucht, sondern durch den Vergleich mit dem näher Verwandten auf ein gemeinsames Grundprinzip zurückgeführt und schließlich in den kontinuierlichen Gesamtzusammenhang der Natur eingeordnet.

Die Metamorphose der Pflanzen (1790): Alles ist Blatt
Im dritten Teil seiner *Italienischen Reise* (1815) schreibt Goethe im Rückblick auf seine botanischen Studien und seine Idee der Metamorphose der Pflanzen, die ihm während der Reise aufgegangen war:

Es war mir nämlich aufgegangen, dass in demjenigen Organ der Pflanze, welches wir als Blatt gewöhnlich anzusprechen pflegen, der wahre Proteus verborgen liege, der sich in allen Gestaltungen verstecken und offenbaren könne. Vorwärts und rückwärts ist die Pflanze immer nur Blatt, mit dem künftigen Keime so unzertrennlich vereint, dass man eins ohne das andere nicht denken darf. (Italienische Reise, 1815, Neapel den 17. Mai 1787, MA 15, 456)

Nach Goethe besteht jede Pflanze aus den Grundelementen Wurzel, Stengel, Blatt (oder auch keimhaftes ‚Auge'). Die „verschiedensten Gestalten" der Pflanzen ergeben sich allein „durch Modifikation eines einzigen Organs": Das pflanzliche Grundorgan des Blattes. Was Goethe genial erkannte, war, dass die Blüte einer Pflanze nichts anderes darstellt, als umgestaltete und in der Sprossachse gestauchte Blätter: Keimblatt, Stengelblatt, Hochblatt, Kelchblatt, Blütenkronblatt, Staubblatt, Fruchtblatt:

Es mag nun die Pflanze sprossen, blühen oder Früchte bringen, so sind es doch nur immer dieselbigen Organe, welche in vielfältigen Bestimmungen und unter oft veränderten Gestalten, die Vorschrift der Natur erfüllen. Dasselbe Organ, welches am Stengel als Blatt sich ausdehnt und eine höchst mannigfaltige Gestalt angenommen hat, zieht sich nun im Kelche zusammen, dehnt sich im Blumenblatte wieder aus, zieht sich in den Geschlechtswerkzeugen zusammen um sich als Frucht zum letzten Mal auszudehnen (Metamorphose der Pflanzen, 1790, § 115, MA 12, 66)

Goethe kommt zu seinem Ergebnis gerade durch die Untersuchung von Anomalien: Diese Pflanzen zeigen Blätter im *Übergangsstadium* von einer zur anderen Blattform (an diesen Übergangsgliedern wird der genealogische Zusammenhang der verschiedenen Blattgestaltungen deutlich). Anomalien verdanken sich denselben Formgesetzen wie reguläre Blattbildungen. Sie zeigen die Wandlungsfähigkeit des Grundorgans Blatt und werden von Goethe daher nicht als Fehlbildungen abgewertet (die Verfeinerung der Blätter in der Blütenkrone erklärt Goethe im Rückgriff auf die damals allgemein gebräuchliche Säftelehre (nach der feiner Säfte im höheren Stengelabschnitt feinere Organe zur Folge haben).

Die Metamorphose der Pflanzen als Wechselwirkung von Organismus und Umwelt

In seiner Schrift *Vorarbeiten zu einer Physiologie der Pflanzen* (1790) spricht Goethe ausdrücklich von einem „doppelten Gesetz“, wonach die Pflanzen gebildet werden:

1. Das Gesetz der inneren Natur, wodurch die Pflanzen konstituiert werden.
2. Das Gesetz der äußeren Umstände, wodurch die Pflanzen modifiziert werden.
   (Vorarbeiten zu einer Physiologie der Pflanzen, 1790, MA 4.2, 195)

Wie der Mensch und das Tier, so erhält auch die Pflanze ihre Zweckmäßigkeit gegenüber der Außenwelt dadurch, weil sie nach Goethe ‚von außen so gut als von innen’ gebildet ist. Nach Goethe weiß sich das Gesetz der inneren Natur (der innere Bildungstrieb) als „Lebenswirkung“ gegen hemmende äußere Lebensumstände auch in „Störungsfällen“ in ein - wenngleich oft „kümmerlich“ - „gewisses Gleichgewicht zu setzen (GA 33, 114).

Goethes Wirbeltheorie: Alles am Schädel ist Wirbel

Im Falle der Wirbel kommt Goethe bei seiner zweiten Italienreise 1790 angesichts eines Schafsschädels plötzliche eine geniale Einsicht (Goethe nennt das ein „Apercu“, von frz. Apercevoir, wahrnehmen, bemerken, ein plötzliches Gewahrwerden eines großen Zusammenhanges nach einer Zeit intensivsten Forschens und Nachdenkens). Der ganze Schädel bei Mensch und Tier, so wird Goethe schlagartig klar, ist in seiner ganzen Vielgestaltigkeit auf *ein einziges Grundorgan* und dessen Modifikationen zurückzuführen: Dieses einheitliche Grundorgan ist der Wirbel: ‚Alles’ am Schädel ‚ist Wirbel.’ Goethe schildert diese Begebenheit in seinem Aufsatz: *Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort* als Beleg dafür, wie sehr das Anschauen bei ihm mit theoretischem Denken verbunden sei:

Welche Reihe von Anschauungen und Nachdenken verfolgt’ ich nicht, bis die Idee der Pflanzenmorphose in mir aufging! wie solches meine italienische Reise den Freunden vertraute. Eben so war es mit dem Begriff, dass der Schädel aus Wirbelknochen bestehe. Die drei hintersten erkannt’ ich bald, aber erst im Jahr 1791, als ich aus dem Sande des dünenhaften Judenkirchhofs von Venedig einen zerschlagenen Schöpsenkopf aufhob, gewahrt’ ich augenblicklich, dass die Gesichtsknochen gleichfalls aus Wirbeln abzuleiten seien, indem ich den Übergang vom ersten Flügelbeine zum Siebbeine und den Muscheln ganz deutlich vor Augen sah; da hatt’ ich denn das Ganze im Allgemeinsten beisammen. (Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort, 1822, MA 12, 308)

Goethe gelangt schließlich zu der Überzeugung, dass der Schädel aller Säugetiere aus sechs umgewandelten Wirbelknochen besteht, der knöcherne Schädel insgesamt also aus dem Grundorgan des Wirbelknochens „abzuleiten“ (Zur Morphologie, Ersten Bandes erstes Heft, MA 12, 190) sei.

Goethes Farbenlehre: Farbe als Resultat von Licht und Widerstand

Auch die Farbenlehre Goethes steht im Zusammenhang der Überzeugung, dass sich das Göttliche im ewigen Umwandlungs- und Steigerungsprozess der Natur zeigt. Kern der Farbenlehre ist die Überzeugung Goethes, dass das Göttliche jenseits der sinnlichen Welt nicht schon alles in sich enthält, sondern sich erst in sinnlich-gegenständlichen Welt realisiert. Weißes Licht (das Göttliche) kann also nach Goethe nicht schon alle Farben in sich enthalten, sondern Farbigkeit entsteht erst, wenn weißes Licht auf Widerstand trifft. Farben sind Taten und Leiden des Lichts:

Die Farben sind Taten des Lichts, Taten und Leiden. In diesem Sinne können wir von denselben Aufschlüsse über das Licht erwarten. Farben und Licht stehen zwar unter einander in dem genausten Verhältnis, aber wir müssen uns beide als der ganzen Natur angehörig denken: denn sie ist es ganz, die sich dadurch dem Sinne des Auges besonders offenbaren will. (Farbenlehre, Vorwort, MA 10, 9)

Nach Goethe ist das weiße Licht nicht aus farbigem Licht zusammengesetzt, sondern die Farbe wird „zugleich von dem Lichte und von dem, was sich ihm entgegenstellt, hervorgebracht" (§ 21, 283). Damit werde auch den äußeren Bedingungen „Wert und Würde" zugestanden. Die eigentliche Farbentstehung aber geschieht nach Goethe an den Übergängen von Hell und Dunkel, d.h. an den Grenzbereichen des vom Licht beleuchtet, da wo das Licht 'Widerstand' findet und 'leidet'. Goethe spricht die prismatische Brechung des Lichts daher als Verschiebung eines (begrenzten) Bildes an. Ihm zufolge „ist es keineswegs die Brechung, welche die Farben aus dem Licht hervorlockt", sondern die Farberscheinung wird erst dadurch bewirkt, dass die Brechung „auf ein Bild wirke und solches von der Stelle rücke", wobei gelte, dass ein Bild „nur durch Grenzen" entstehe (a.a.O.).

Zum Begriff der Metamorphose und genetischen Forschungsweise Goethes

In Goethes naturwissenschaftlichen Studien kommt daher dem Begriff der Metamorphose, dem Wandel der äußerlich sichtbaren Gestalt, eine zentrale Bedeutung zu: Er erfasst den Tatbestand eines *kontinuierlichen Formenwandels* in allen Bereichen der Natur (vermittelt also zwischen dem kontinuierlichen Gesamtzusammenhang und der Verschiedenartigkeit der einzelnen Erscheinungsformen). Gestaltenlehre ist Verwandlungslehre: Goethe fragt bei der Untersuchung einer bestimmten Gestalt nie nur nach ihrem (äußeren und inneren) Aufbau, sondern immer auch danach, wie sie sich hat entwickeln können (nach dem übergreifenden Entwicklungszusammenhang). Kein Gegenstand wird isoliert betrachtet, sondern in seiner Entwicklung untersucht – von den Vorformen, der voll entwickelten Form bis zum Übergang in eine neue Form. Die Untersuchung des Gegenstandes schließt seine Entstehung und sein Vergehen mitein. Goethe ist ein genetischer Naturforscher.

Metamorphose als Wechselwirkung von Organismus und Umwelt

Nach Goethe verdankt sich die ontogenetische Metamorphose einem inneren Form- und Bildungstrieb der Natur genauso wie der Formkraft äußerer Lebensumstände. Indem das „Gesetz der inneren Natur" durch das „Gesetz der äußeren Umstände" modifiziert wird, bildet sich in der Wechselwirkung von Organismus und Umwelt ein gewisses „Gleichgewicht" und eine „Zweckmäßigkeit" gegenüber den äußeren Lebensumständen. Dies gilt nach Goethe sowohl für die Pflanze, wie für das Tier und auch den menschen. Nach Goethe weiß sich der innere Bildungstrieb, die

Lebenswirkung der Natur [...] in allen Störungsfällen, obgleich oft kümmerlich genug, in ein gewisses Gleichgewicht zu setzen [...], und [beweist] dadurch ihre lebendige produktive Realität auf das kräftigste. (GA 33, 114)

Die entschiedene Gestalt ist gleichsam der innere Kern, welcher durch die Determination des äußern Elementes sich verschieden bildet. Eben dadurch erhält ein Tier seine Zweckmäßigkeit nach außen, weil es von außen so gut als von innen gebildet worden. (GA 37, 58)

Goethe sieht also bei der Entwicklung der äußeren Gestalt der Individuen sowohl eine innere Triebkraft der Natur, wie eine Einwirkung von Außen am Werke: Dass aber die Arten sich auseinander entwickelt haben und das äußere Triebrad dieser Metamorphose die Prinzipien Mutation und Selektion sind, markiert die Grenze von Goethes genetischem Denken. Goehte führt die manigfaltigen Erscheinungen auf gemeinsame Grundorgane oder "Urphänomene" zurück:

Wer nicht gewahr werden kann, dass ein Fall oft Tausende wert ist, und alle in sich schließt, wer nicht das zu fassen und zu ehren im Stande ist, was wir Urphänomene genannt haben, der wird weder sich noch andern jemals etwas zur Freude und zum Nutzen fördern können. (MA 4.2, 632)

Die Rückführung der mannigfaltigen Erscheinungen auf "Urphänomene" bedeutet für Goehte die Grenze des menschlich Erkennbaren (Darwins *Entstehung der Arten durch natürliche Selektion* erschien erst 1859 – 27 Jahre nach Goethes Tod).

Polarität und Steigerung als „Triebräder der Natur"

Vorangetrieben wird die Metamorphose, sowohl der individualgeschichtliche als auch der artübergreifende Gestaltwandel, durch die beiden Prinzipien „Polarität und Steigerung". Polarität und Steigerung sind die beiden großen

„Triebräder der Natur“ (WA 2. Abt, Bd. XI, 11). Polarität bezeichnet „Erscheinungen des Zweifachen, auch Mehrfachen in einer entschiedenen Einheit“ (GA 39, 222; WA I, 47, 16). D.h. die ursprüngliche entschiedene Einheit steigert sich zu einem Zweifachen, Getrennten. Das gesteigerte Getrennte vereinigt sich wiederum zu einer Einheit, aber so, dass „die Verbindung der gesteigerten Seiten ein Drittes, Neues, Höheres, Unerwartetes hervorbringt“ (GA 39, 174).

Der Gestaltwandel verläuft also insgesamt nicht chaotisch und ungeordnet, sondern *gerichtet in Richtung einer* Komplexitätssteigerung: Aus den gesteigerten polarisierten Formen gehen höhere Formen hervor, die Formen wandeln sich vom „Einfachsten zum Zusammengesetzteren“ (37, 27). Der Gestaltwandel schlägt sich so schließlich vom anorganischen über den vegetativen bis zum animalischen Bereich in einer zunehmend komplexen Organisationsform der Organismen nieder. Die Organismen setzen sich aus immer spezifizierteren Organen zusammen. Diese zunehmende Differenzierung und wechselseitige Abhängigkeit der Organe fungiert als Zeichen der Organisationshöhe:

> Je ähnlicher die Teile [eines Organismus] einander sind, desto weniger sind sie einander subordiniert. Die Subordination der Teile deutet auf ein vollkommneres Geschöpf. (Zur Morphologie, 1807, MA 12, 14)

Wissenschaft als Oszillieren zwischen Subjekt und Objekt

Der wissenschaftliche Erkenntnisprozess oszilliert für Goethe also ständig zwischen Forschungssubjekt und Forschungsobjekt hin und her. In diesem Oszillieren befruchtet und fördert er sich wechselseitig. Mal fördert die Analyse neue Grundlagen zutage und schult die (sinnlichen und geistigen) Organe des Forschers, mal fasst das synthetische Denken die Ergebnisse zu einer neuen Gesamtschau zusammen.

Die Analyse ist also nicht Endpunkt und letztes Resultat aller Forschungstätigkeit, sondern ein Durchgangsmoment. Der analytisch-zergliedernde Standpunkt kann nach Goethe kein Letztes sein, bei dem die Forschung stehen bleiben könnte. Die Synthese ist schon in der Voraussetzung aller Wissenschaft gegeben und stellt sich nach dem Durchgang durch die Analyse als wissenschaftlich vertiefte und ins Bewusstsein gehobene Synthese im intensivierten bewussten Erleben des Forschers wieder her:

> Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wurd. Jeder neue Gegenstand, wohl beschaut, schließt ein neues Organ in uns auf. (*Bedeutende Fördernis durch ein einzig geistreiches Wort*, 1822, MA 12, 306)

Mit dieser Konzeption des Ausgangs von der Synthese, dem Durchgang durch die Analyse und der Rückkehr zur Synthese (der Einordnung der Forschungsergebnisse in den Gesamtzusammenhang) vermeidet Goethe sowohl die Einseitigkeiten des Positivismus wie auch des Idealismus, also sowohl das Steckenbleiben im empirisch-geistlosen Faktenmaterial, wie auch das dogmatische Ableiten empirischer Gegebenheiten aus gegenüber der Empirie verselbständigten Ideen.

Das betrifft innerhalb der Wissenschaft von der organischen Natur, der Biologie und Botanik, zur Zeit Goethes insbesondere das Ausgehen etwa von der Idee der Artenkonstanz, der Präformationslehre oder der Naturteleologie: Alle diese Konzepte setzen der Natur gegenüber die Instanz eines naturunabhängigen, naturtranszendenten Gottes. Natur wird so zur Schöpfung, während sie für Goethe selbst das schöpferische Prinzip in sich trägt und keinerlei Voraussetzung bedarf.

III. Goethes Übertragung des göttlichen Prinzips der ewigen Metamorphose auf den Menschen

Der Mensch ein Teil der göttlichen Metamorphose

Weil für Goethe als Pantheisten (von gr. pan, alles, und theos, Gott: Anhänger der ‚Allgöttlichkeit‘) Natur und Göttliches identisch sind, ist Naturwissenschaft für Goethe (partielle) Gotteserkenntnis. Da auch der Mensch nach Goethe Teil der Naturgeschichte ist, lässt sich der Hauptbegriff der Naturwissenschaft, die ewige Metamorphose der Natur (Gestaltumwandlung), die in Richtung einer Höherentwicklung erfolgt, auch beim Menschen beobachten: Auch der

Mensch durchläuft im Laufe seines Lebens verschiedene äußere und innere Wandlungen, eine Abfolge von Entwicklungsstufen, die auf eine Höherentwicklung, eine „Steigerung“ seiner Anlagen ausgerichtet ist: Aber im Gegensatz zur außermenschlichen Natur, wo dieser Prozess unbewusst abläuft, kann er Mensch in diesen Prozess der Bildung und Höherentwicklung bewusst eingreifen.

Der Mensch als gesteigerte Natur, die das Vermögen besitzt, sich selbst nocheinmal zu steigern (der Mensch macht bewusst, was die Natur ohne Bewusstsein bewirkt)

Der Mensch - selbst bereits gesteigerte Natur – zeichnet sich dadurch aus, dass er sich selbsttätig noch einmal weiter steigern kann. Im letzten Brief vor seinem Tod am 22.03.1832 hat Goethe diesen Zusammenhang prägnant dargestellt:

Die Tiere werden durch ihre Organe belehrt, sagten die Alten, ich setze hinzu: die Menschen gleichfalls, sie haben jedoch den Vorzug ihre Organe dagegen zu belehren. Zu jedem Tun, daher zu jedem Talent, wird ein Angeborenes gefordert, das von selbst wirkt und die nötigen Anlagen unbewusst mit sich führt, deswegen auch so geradehin fortwirkt, dass, ob es gleich die Regel in sich hat, es doch zuletzt ziel- und zwecklos ablaufen kann.

Je früher ein Mensch gewahr wird dass es ein Handwerk und eine Kunst gibt, die ihm zur geregelten Steigerung seiner natürlichen Anlagen verhelfen, desto glücklicher ist er; was er auch von außen empfange schadet seiner eingebornen Individualität nichts. (Brief an W. v. Humboldt, 17. März 1832; HAB, IV 480)

Goethes Geniebegriff: Unbewusste Verknüpfung des Angeborenen mit dem bewusst Erworbenen

Das Genie ist für Goethe durch eine besondere angeborene Naturanlage ausgezeichnet, die sich unbewusst auswirkt (dem Künstler also nicht bewusst zur Verfügung steht). Diese Naturanlage ist, weil sie vom Genie nicht bewusst eingesetzt werden kann, nicht etwa regellos, sondern in ihrem Kern durch eine besondere Nähe und Vertrautheit mit den Regeln der Natur gekennzeichnet. Aber sie produziert ohne Bewusstsein und ohne Wissen irgendeines Zweckes – sie muss daher durch das Bewusstsein geschult bzw. gelenkt werden. *Erst durch Übung, Lernen und vor allem Nachdenken verknüpft das Genie das in ihm unbewusst wirkende Angeborene mit dem Erworbenen in freier Tätigkeit zur zweckvollen und regelhaften Einheit des wissenschaftlichen Werks oder Kunstwerks.* Aus dem Zusammenwirken von Bewusstem (Geübtem, Gelerntem, Reflektiertem) und Unbewusstem (Angeborenem, das aber ebenfalls regelhaft organisiert ist) ergibt sich bei Goethe ein regelrechter Wechselwirkungszusammenhang:

Das beste Genie ist das, welches alles in sich aufnimmt sich alles anzueignen weiß ohne dass es der eigentlichen Grundbestimmung, demjenigen was man Charakter nennt, im mindesten Eintrag tue, vielmehr solches noch erst recht erhebe und durchaus nach Möglichkeit befähige. Hier treten nun die mannigfaltigen Bezüge ein zwischen dem Bewussten und Unbewussten; denke man sich ein musikalisches Talent, das eine bedeutende Partitur aufstellen soll, Bewusstsein und Bewusstlosigkeit werden sich verhalten wie Zettel und Einschlag, ein Gleichnis das ich so gerne brauche. Die Organe des Menschen durch Übung, Lehre, Nachdenken, Gelingen, Mißlingen, Fördernis und Widerstand und immer wieder Nachdenken, verknüpfen ohne Bewusstsein in einer freien Tätigkeit das Erworbene mit dem Angeborenen, so dass es eine Einheit hervorbringt welche die Welt in Erstaunen setzt. (Brief an Wilhelm v. Humboldt, 17. März 1832; HAB, IV 480)

Die Arbeit der Herausbildung der Natur angemessener Denkformen

Die Ausbildung der eigenen natürlichen Anlagen, die Schulung der sinnlichen und geistigen Organe (und damit auch der nicht mehr im bloßen Selbstbezug befangnen Persönlichkeit) erfolgt nach Goethe durch bewusstes Erlernen des (künstlerischen und wissenschaftlichen) Handwerks und lebenslange Arbeit (möglichst umfassende Auseinandersetzung mit allen Bereichen der Welt). Diese Schulung erfolgt durchg „Übung, Lehre, Nachdenken, Gelingen, Mißlingen, Fördernis und Widerstand und immer wieder Nachdenken“. Dieser Prozess der Herausbildung der richtigen, angemessenen Vermittlungskategorien zwischen Erscheinung und Ganzem im ständigen ‚Tätigsein gegen die Außenwelt’ verläuft nicht geradlinig, sondern auf Irrwegen und in plötzlichen Sprüngen. Im Hinblick auf die eigene Entwicklung hat Goethe diesen allmählichen Übergang vom naiven Naturverständnis zu einem „geläuterteren, freieren, selbstbewussten Zustand“ als einen Übergang in tausend Einzelschritten charakterisiert, einen Übergang

von Irr- Schleif- und Schleichwegen, und sodann von unbeabsichtigtem Sprung und belebtem Aufsprung zu einer höheren Kultur. (*Glückliches Ereignis*, d.i. Begeg. mit Schiller, MA 12, 90)

Das Kunstprinzip der Naturnachahmung
Wenn der Mensch ein Teil der Natur ist, dann ist nach Goethe auch das menschliche Kunstwerk als Teil der Natur zu verstehen. Damit bekennt sich Goethe zur Nachahmung der Natur als Prinzip der Kunst (die Bestimmung von Kunst als Nachahmung der Natur geht auf Platon und Aristoteles zurück; erst die Romantiker haben sich vom Prinzip der Naturnachahmung zugunsten des freien Spiels der Phantasie verabschiedet). Der Künstler ist durch eine *besondere Vertrautheit* mit den Regeln der Natur ausgezeichnet:

Die Natur scheint um ihrer selbst willen zu wirken, der Künstler wirkt als Mensch, um des Menschen willen. […] So gibt der Künstler, dankbar gegen die Natur, die auch ihn hervorbrachte, eine zweite Natur, aber eine gefühlte, eine gedachte, eine menschlich vollendete zurück. Soll dieses aber geschehen, so muss das Genie, der berufne Künstler, nach Gesetzen, nach Regeln handeln, die ihm die Natur selbst vorschrieb, die ihr nicht widersprechen, die sein größter Reichtum sind, weil er dadurch sowohl den großen Reichtum der Natur als den Reichtum seines Gemüts beherrschen und brauchen lernt. (*Diderots Versuch über die Malerei*, MA, 7, 527)

Kunstwerk übernatürlich, aber nicht außernatürlich

Ein vollkommenes Kunstwerk ist übernatürlich, aber nicht außernatürlich. [Es ist] ein Werk des menschlichen Geistes, und in diesem Sinne auch ein Werk der Natur. Aber indem die zerstreuten Gegenstände in eins gefasst, und selbst die gemeinsten in ihrer Bedeutung und Würde aufgenommen werden, so ist es über die Natur. (*Über Wahrheit und Wahrscheinlichkeit der Kunstwerke. Ein Gespräch,* 1797, MA 4.2, 94f.)

Gegenständliche Dichtung und Symbolbegriff
Dem *anschauenden Denken* Goethes im Bereich der Naturwissenschaft entspricht im Bereich der Kunst seine eigentümliche Verfahrensart der *„gegenständlichen Dichtung*“. Entscheidend daran ist, dass in der „gegenständlichen Dichtung“ Goethes, in der Einheit von sinnlichem Einzelereignis und Allgemeinem, die sinnliche gegenständliche Seite nicht aufgehoben wird. Das ‚gegenständliche Dichten' Goethes sondert sich nicht von seinem Gegenstand ab, sondern wählt durch ‚höhere Erfahrung' geschult, einen passenden Gegenstand und geeignete Kategorien der Darstellung, die die sinnliche Seite des Dargestellten nicht aufheben. Diese Einheit von Einzelereignis (Erscheinung) und höherem Allgemeinem bildet den Kern von Goethes Symbolbegriff. Das Symbol vereint das sinnlich Einzelne mit dem Allgemeinen *ohne* dass darin (entsprechend dem anschauenden Denken) *die sinnliche Seite zum Verschwinden gebracht wird*:

Es ist ein großer Unterschied, ob der Dichter zum Allgemeinen das Besondere sucht oder im Besondern das Allgemeine schaut. Aus jener entsteht Allegorie, wo das Besondere nur als Beispiel, als Exempel des Allgemeinen gilt; die letztere aber ist eigentlich die Natur der Poesie, sie spricht ein Besonderes aus, ohne ans Allgemeine zu denken oder darauf hinzuweisen. Wer nun dieses Besondere lebendig fasst, erhält zugleich das Allgemeine mit, ohne es gewahr zu werden, oder erst spät. (*Maximen und Reflexionen*, Nr. 279, HA 12, 470)

Erhebung des Publikums auf die Stufe des Künstlers
Zweck der Kunst ist auch bei Goethe das „Herz und den Sinn“ zu bilden. Dies wird dadurch bewirkt, dass das Kunstwerk den Liebhaber (vorübergehend) auf die Stufe des Künstlers erhebt. Der Künstler ist eine Art ‚Wegbereiter' des Lebens, er erschließt dem Publikum neue Dimensionen der Wirklichkeit, indem er fühlt und im Kunstwerk fühlbar macht, was der „Liebhaber“ der Kunst dann nachempfinden kann:

Ein vollkommenes Kunstwerk will durch einen Geist, der harmonisch gebildet ist, aufgefasst sein, und dieser findet das Fürtreffliche, das in sich Vollendete auch seiner Natur gemäß. [...] Der wahre Liebhaber sieht nicht nur die Wahrheit des Nachgeahmten, sondern auch die Vorzüge des Ausgewählten, das Geistreiche der Zusammenstellung, das Überirdische der kleinen Kunstwelt; er fühlt, dass er sich zum Künstler erheben müsse, um das Werk zu genießen, er fühlt, dass er sich aus seinem zerstreuten Leben sammeln, mit dem Kunstwerke wohnen, es wiederholt anschauen und sich selbst dadurch eine höhere Existenz geben müsse. (HA, 12, 72)

Gegenstand der dichterischen Produktion: Die Metamorphosen des Lebens
Die Darstellung der Metamorphosen des Lebens bildet den zentralen Gegenstand der größeren Dichtungen Goethes (die kleineren Gedichte sprechen seine Naturverbundenheit und seinen besonderen Empfindungsreichtum aus). Bevorzugte Darstellungsform der Metamorphosen des Lebens ist die literarische Großform des Romans (er ermöglicht durch seine epische Länge eine umfassende Darstellung der Entwicklung eines Menschen).

Der Wilhelm Meister: Darstellung der Bildung der Persönlichkeit und romantisches Missverständnis (Ausdruck romantischer Subjektivität bzw. des mdernen Bewusstseins von der Erhabenheit der Seele)
Goethe hat mit seinem Roman *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1795/96), der zum Aufbruchsfanal für die Generation der Romantiker wurde, und der Fortsetzung *Wilhelm Meisters Wanderjahre* (1829) das Musterbeispiel des deutschen Bildungsromans gegeben. In ihm wird die geistig-moralische Entwicklung des Haupthelden Wilhelm dargestellt, dessen Bildungsgang durch seine Begegnung mit der Welt des Theaters, der Literatur (Shakespeare) und Religion (Bekanntschaft mit dem Pietismus: *Bekenntnisse einer schönen Seele*), durch Liebeserlebnisse sowie durch Gespräche mit welterfahrenen Personen und die (zum Teil unerkannte) Leitung durch die „Turmgesellschaft" erfolgt, bis er schließlich seinen Platz als verantwortlich-tätiges Mitglied der Gesellschaft findet (Wilhelm wird Wundarzt). In diesem Sinne können auch Goethes Biographie: *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit* (1811/14, 4. Teil 1831, postum veröff.) und die Faustdichtung (1. Teil 1806, 2. Teil 1827/31, postum veröff.) als Darstellungen von Goethes Leben und gleichzeitig dichterisch-exemplarische Darstellung der menschlichen Möglichkeiten zur Selbststeigerung verstanden werden.

Der Faust als Dokument der geistigen Metamorphosen Goethes
Goethe hat an seinem Faust, diesen „ernsten Scherzen", wie er sie nannte, ein Leben lang geschrieben. Während die Konzeption des ersten Teils ein Projekt der frühen ‚Sturm-und-Drang'-Jahre ist, fiel die Vollendung des zweiten Teil in Goethes Todesjahr. Man kann den Faust daher (neben den durch den Stoff gegebenen *historischen* Bezügen auf das 16. Jahrhundert, das Jahrhundert der Faustsage, die ‚Geburt' der Renaissance durch die ‚Vermählung' des Spätmittelalters mit der Antike und die heraufziehende bürgerliche Handelswelt) als Spiegel und Abbild und der *persönlichen* Entwicklung Goethes verstehen: Der ‚Faust' ist die poetische Dokumentation der geistig-philosophischen Metamorphosen Goethes (der Geniezeit, der Wendung zum Spinozismus, der Erfahrung der Macht in Weimar, der Aneignung der Antike infolge der Italienischen Reise). In seinem Zentrum steht – mit dem Übergang von Faust I zu Faust II - die Ablösung eines dualistischen durch ein pantheistisches Gottes- und Naturverständnis.

Der erste Teil des Faust spiegelt demnach die Phase von Goethes Aneignung der christlich-pietistischen Weltanschauung (Prolog im Himmel), weiter aber auch ihre Infragestellung durch das genialische Ich: Die frühe Konzeption des Faust (der sog. ‚Urfaust') ist ein Sturm-und-Drang-Drama, in dem Faust als ein ins ‚titanische' gesteigertes Genie erscheint. Mit dem Mittel eines übersteigerten Geniekults ist dem ‚Innersten der Welt' aber nicht beizukommen. Fausts Scheitern im ersten Teil des Dramas besteht im Schuldigwerden am Tod Gretchens (und auch des Kindes, der Mutter und des Bruders) und darin, dass er die Freuden der Erde (die „bunte Welt") überspringt. Mephisto wird ihn daher – dem traditionellen Fauststoff entsprechend – in die Welt der sinnlichen Freuden führen und in der Walpurgisnacht-Szene (die den ‚Triumph der Sexualität' inszeniert) der Verführung durch sexuelle Genüsse aussetzen.

Der zweite Teil zeigt, wie Faust immer lebens- und welterfahrener wird (gemäß Goethes Konzept der Selbsterfahrung durch Welterfahrung, nicht Weltabwendung). Faust stürzt sich - aus eigenen Bedürfnis und mit Mephistos Hilfe - in die „große Welt", wird von Mephisto mit allen Mitteln der Macht und des Reichtums ausgestattet (als Berater und Magier am Kaiserhof), opfert dem sein geistiges Streben aber niemals ganz auf. Obwohl er der Verführung gesellschaftlicher Macht ausgesetzt wird, verfällt er als Lehensherr eines Landstrichs an der Küste dem Erwerb von Reichtum als Selbstzweck nicht. Die Wette zwischen Mephisto, der Faust auf seine tierische Natur herabziehen will, und Faust, der seine Seele für den Fall verspricht, dass er sein Streben aufgibt und sich mit Mephistos Verführung zufriedengibt (auf das "Faulbett" legt), geht nach Goethes eigener Meinung unentschieden aus: Mephisto kann Faust nicht verführen, verliert also seine Wette. Faust ist aber in seiner ‚Weltenfahrt' schuldig geworden (am Widerstand der Welt „getrübt" worden), fährt aber – dies ist Goethes größte Provokation – am Ende dennoch in den Himmel auf.

Dichterische Produktivität als erhabene Produktivkraft der Natur
In seiner Autobiographie „Dichtung und Wahrheit" hat Goethe sein Verständnis der dichterisch-genialen Produktivität als eine erhabene Produktivkraft der Natur, die dem aktiven Zugriff des Künstlers weitgehend entzogen ist, direkt ausgesprochen:

Ich war dazu gelangt das mir inwohnende dichterische Talent ganz als Natur zu betrachten, um so mehr als ich darauf gewiesen war, die äußere Natur als den Gegenstand desselben anzusehen. Die Ausübung dieser Dichtergabe konnte zwar durch Veranlassung erregt und bestimmt werde; aber am freudigsten und reichlichsten trat sie unwillkürlich, ja wider willen hervor. (DuW, 4. Teil, 16. Buch, MA 16, 716)

Im Anschluss schildert Goethe, wie „derselbe Fall“ öfters auch „beim nächtlichen Erwachen“ eintritt: Etwas bricht aus ihm „unvermutet“ hervor - Goethe rennt ans Pult und schreibt dort ohne sich die Zeit zu nehmen, „einen quer liegenden Bogen zurecht zu rücken“, das hervorbrechende „Gedicht von Anfang bis zu Ende, ohne mich von der Stelle zu rühren, in der Diagonale herunter“ (MA 16, 716 f.). Und Goethe fährt fort:

Für solche Poesien hatte ich eine besondere Ehrfurcht. (a.a.O., 717)

Hier fällt das entscheidende Wort: Ehrfurcht. Es wird klar, dass Goethe die dichterische Produktivitätskraft in sich als eine Naturkraft erfährt, die er nehmen muss, wie sie kommt, und über die er nicht willkürlich zu verfügen vermag. Daher ist sein Verhältnis zu sich selbst und seiner eigenen dichterischen Produktivität, ein Verhältnis der Ehrfurcht vor dem Göttlichen: Goethe erfährt seine dichterische Produktivität als *erhabene Produktivkraft der Natur*.

Die erhabene dichterische Produktivkraft als ein Göttlich-“Heiliges”

Dadurch, dass sich die dichterische Produktivkraft nicht willentlich aktivieren lässt, entsteht Zeit, die man bewusst zu nützlicher Tätigkeit verwenden kann, etwa auch für entlohnte Tätigkeit. Dichtung zum Zwecke des Lohnerwerbs kann sich Goethe dagegen nicht vorstellen (er hat den Verkauf seiner Kunstwerke auch nicht nötig gehabt). Von dieser profanen Tätigkeit will Goethe seine Dichtungsgabe als ein „Heiliges“ daher fernhalten:

Da jedoch eben die Natur, die dergleichen größere und kleinere Werke unaufgefordert in mir hervorbrachte, manchmal in großen Pausen ruhte und ich in einer großen Zeitstrecke selbst mit Willen nichts hervorzubringen im Stande war, und ich daher öfters Langeweile empfand; so trat mir [...] der Gedanke entgegen, ob ich nicht von der andern Seite das was Menschlich, Vernünftig und Verständig an mir sei, zu meinem und anderer Nutzen und Vorteil gebrauchen und die Zwischenzeit, wie ich es ja auch schon getan und wie ich immer stärker aufgefordert wurde, den Weltgeschäften widmen und dergestalt nichts von meinen Kräften ungebraucht lassen sollte? Ich fand dieses [...] mit meinem Wesen, mit meiner Lage so übereinstimmend, dass ich den Entschluss fasste auf diese Weise zu handeln und mein bisheriges Schwanken und Zaudern dadurch zu bestimmten. Sehr angenehm war mir zu denken, dass ich für wirkliche Dienste von den Menschen auch reellen Lohn fordern; jene liebliche Naturgabe dagegen als ein Heiliges uneigennützig auszuspenden fortfahren dürfte. (DuW, MA 16, 718)

Textnachweis

DuW = Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit (1. bis 3. Teil 1811-14; 4. Teil 1831), MA 16
HAB = Hamburger Ausgabe Briefe: Goethes Briefe in vier Bänden, hrsg. v. Robert Mandelkow, Hamburg 1968
MA = Münchner Ausgabe: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens, hrsg. v. Karl Richter, München1985
WA = Weimarer Ausgabe: hrsg. i. Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen, Weimar 1887-1919
Wilpert, Gero von, Goethe-Lexikon, Stuttgart 1998